

আত্ তাক্বরীব  
শরহে তাহযীব

আরবী-বাংলা

মূল

ইমাম সা'আদুদ্দীন মাসউদ তা-ফতায়ানী (রহ.)

উর্দু অনুবাদ

আল্লামা মুফতী ইবরাহীম ফাজেলে দেওবন্দ

অনুবাদ

মাওলানা যোবায়ের হোসাইন

উস্তাজে হাদীস

জামিয়া মাদানিয়া দত্তের হাট, নোয়াখালী

সম্পাদনা

মাওলানা উবাইদুল্লাহ নদভী

নাদিয়াতুল কোরআন লাইব্রেরী

ইসলামী টাওয়ার

১১ বাংলাবাজার, ঢাকা

## ‘তাহযীব’ ও ‘শরহে তাহযীব’-এর মুসান্নিফবয়ের সর্থক্ষিপ্ত জীবনী :

‘তাহযীব’ কিতাবের মুসান্নিফের নাম হচ্ছে, ইমাম সাদুদীন মাসউদ ইবনে উমর ইবনে আব্দুল্লাহ আলহারাবী আল খুরাসানী। ইনি হানাফী ছিলেন, আব্দুল্লাহ তাফতায়ানী নামে সর্বাধিক প্রসিদ্ধি লাভ করেন। তাফতায়ান হচ্ছে খুরাসান এলাকার একটি গ্রাম। হযরত রহ. ৭২২ হিজরীতে জন্ম গ্রহণ করেন এবং ৭৯২ হিজরীর মুহাররম মাসে ৭০ বছর বয়সে পারস্যের প্রসিদ্ধ শহর সমরকন্দে ইন্তেকাল করেন।

তিনি ইলমের বিভিন্ন ময়দানে বিভিন্ন ধর্মীয় খেদমত আঞ্জাম দিয়ে গেছেন। রচনা সংকলনের ক্ষেত্রে তিনি এক ব্যতিক্রমি প্রতিভার অধিকারী ছিলেন। তাঁর রচনায় সংখ্যা প্রায় আটশ পর্বন্ত পৌঁছেছে, ইলমে ওহী এবং যুক্তিবিদ্যা উভয় শাস্ত্রে তাঁর অগাধ পাণ্ডিত্য ছিল। বিশেষভাবে আরবী সাহিত্যে তার বিরাট দখল ছিল। ফিকাহে হানাফীর সাথে তাঁর পুরোপুরি সম্পর্ক ছিল। যার ফলে তাঁর সংকলনকৃত ফাতাওয়ার সমষ্টি ‘ফাতাওয়া হানাফিয়া’ নামে প্রকাশিত হয়েছে। আর বালাগ্যাত শাস্ত্রে তাঁর রচনা হচ্ছে ‘মুতাওয়াল, ও মুখতাসারুল মাআনী, আকায়েদ শাস্ত্রে ‘শরহে আকায়েদ নসফিয়া এবং উসূলে ফিকহের মাঝে ‘তাওযীহের হাশিয়া **توسيع** তারই রচনা। আব্দুল্লাহ তা’আলা তাঁর সকল রচনাবলী দ্বারা আমাদের তালেবে ইলমদেরকে উপকৃত করুন, আমীন।

‘শরহে তাহযীব’ এর মুসান্নিফের নাম হচ্ছে, আব্দুল্লাহ ইবনে শিহাবুদীন হোসাইন ইয়াযদী। ইনি একজন শিয়াপন্থী লোক ছিলেন। ইয়াযদ হচ্ছে শীরায এলাকার একটি শহরের নাম। তিনি বাগদাদে ইন্তেকাল করেছেন। কেউ বলেছেন, তিনি ৯৮১ হিজরীতে ইন্তেকাল করেছেন। আর কেউ বলেছেন, ১০১৫ হিজরীতে। ইনি মুহাক্কিক নাওয়ানীর শাগরেন ছিলেন। এ শরহে তাহযীব ব্যতীত **حاشية خاطائي** এর উপর তার একটি হাশিয়া রয়েছে। ‘শরহে তাজরীদে’র উপর একটি হাশিয়া আছে। আরেকটি হাশিয়া রয়েছে ‘শরহে শামছিয়া’ এর উপর। এমনিভাবে শিয়া মতমতাবের ফিকহ বিষয়ে শরহুল কাওয়ালেয়দ ও তাঁরই রচনা। যুক্তি বিদ্যার প্রতি তাঁর বিশেষ অনুরাগ ছিল। আব্দুল্লাহ তা’আলা আমাদেরকে তার রচনাবলী থেকে উপকৃত হওয়ার তাওফীক দান করুন।

মানতেকের সংজ্ঞা : যে কায়দা কানুনগুলো মেধাশক্তিকে চিন্তার ভুল-ভ্রান্তি থেকে রক্ষা করে সেসব কায়দা কনুনকে মানতেক বলা হয়।

মানতেকের বিষয় বস্তু : যে জানা **تصور** ও تصديق দ্বারা অজানা **تصور** ও تصديق জানা যায় সে জানা **تصور** ও تصديق হচ্ছে ইলমে মানতেকের বিষয় বস্তু। এ জানা **تصور** এর নাম হচ্ছে **معرف** আর জানা **تصديق** এর নাম হচ্ছে **معرف** و **حجت** হচ্ছে ইলমে মানতেকের মূল বিষয় বস্তু, আর বাকি অন্যান্যগুলো হচ্ছে প্রাসঙ্গিক জরুরী বিষয়।

মানতেকের উদ্দেশ্য : ইলমে মানতেকের উদ্দেশ্য হচ্ছে, মেধা শক্তিকে চিন্তাগত ভুল-ভ্রান্তি থেকে বাঁচানো। আর **نكر** বলা হয় অজানা বিষয়গুলো জানার জন্য জানা বিষয়গুলোকে একটি বিশেষ আঙ্গিকে সাজানো। এ **نكر** এর নাম **نظر** و **كسب** ও রাখা হয়।

## আমাদের কথা

‘শারহে তাহযীব’ কিতাবখানার নতুন করে পরিচয় দেয়ার কোন প্রয়োজন নেই। মানতেক শাস্ত্রের এত সহজ সরল অথচ অনেক বেশি উপকারী হিসাবে অধিতীয়। শাস্ত্রীয় বিচারে কিতাবখানা উচ্চ মানের হওয়ার সাথে সাথে পরিভাষাসমূহের সহজ পরিচয় এবং বাস্তব উদাহরণের সঙ্গে এর সামঞ্জস্য সাধন যতটা পরিলক্ষিত হয়েছে ততটা এ বিষয়ের অন্য কিতাবে হয়নি।

এছাড়া এর মতন ‘তাহযীব’ কিতাবের রচয়িতা এবং খোদ ‘শারহে তাহযীব, কিতাবের রচয়িতাও ছিলেন এ বিষয়ের ইমাম পর্যায়ের ব্যক্তি। যেমন ছিলেন তাফতাহানী রহ, তার ইলমী যোগ্যতায় অনবদ্য, তেমনিতাবে আব্দুল্লাহ ইবনে শাহাবুদ্দীন ইয়াযদীও ছিলেন তার যুগের এক অধিতীয় ব্যক্তি। এ মহান ব্যক্তি ঘরের ইলমী শ্রোত ধারার এক অঞ্জলী হচ্ছে ‘শরহে তাহযীব, কিতাব। যা যুগ যুগ ধরে ইলমের মারকাযগুলোতে সমাদৃত। এর উপকারিতা সর্বজন স্বীকৃত।

আমাদের দেশেরই এক অমূল্য রত্ন মুফতী মুহাম্মদ ইবরাহীম রাহিমাল্লাহু ‘আত তাকরীব’ নামে উর্দু ভাষায় এ কিতাবের একখানা সার্থক ভাব্য গ্রন্থ রচনা করেছেন। হযরত মুফতী সাহেব রহ. এর এখলাস ও ইলমী প্রজ্ঞার বদৌলতে তার এ ভাষ্য গ্রন্থ ‘আততাকরীব’ ‘শরহে তাহযীব’ এর সামর্থবোধক শব্দের মত হয়ে গেছে। যার দরুন তালেবে ইলম ও আসাতাযায়ে কেলাম নির্বিশেষে শারহে তাহযীবকে যেমনিতাবে পাঠ্য গ্রন্থ হিসেবে গ্রহণ করে নিয়েছেন, তেমনিতাবে ‘আততাকরীব’ কেও তার ভাষ্য গ্রন্থ হিসেবে সমান সমাদৃতির সঙ্গে গ্রহণ করেছেন।

এ ভাষ্য গ্রন্থে যে ব্যাপক উপকারিতা ও সমাদৃতি রয়েছে তা যেন আরো ব্যাপকতার হয় এবং পাঠক সমাজের মধ্য থেকে যারা উর্দুর চাইতে বাংলা সহজে বুঝতে পারেন বা উর্দুর পরিবর্তে বাংলা ভাষায় মনের ভাব প্রকাশ করতে বেশি পছন্দ করেন তারাও যেন হযরত মুফতী সাহেব রহ. এর এ ইলম ঘারা উপকৃত হতে পারেন সে লক্ষে আমরা ‘আততাকরীব, কিতাবটি বাংলা অনুবাদ প্রকাশ করার সিদ্ধান্ত নিয়েছি।

আল্লাহ পাকের লাখ কোটি শুকরিয়া যে, একটু দেরিতে হলেও আমরা কাজটি করতে সক্ষম হয়েছি। আল্লাহ পাকই একমাত্র সর্ববিষয়ে তাওফীক দাতা। এক্ষেত্রে যারা আমাদের যেকোন দিক থেকে সহযোগিতা করেছেন আমরা তাদের শুকরিয়া আদায় করছি, ভুলত্রুটি মুক্ত করার চেষ্টা করা হলেও হয়তো তা পুরোপুরি সম্ভব হয়নি। তাই যেকোন ভুল চোখে পড়লেই সম্মানিত পাঠক আমাদেরকে অবগত করে সুপরামর্শ দেবেন, এ আশা রেখেই কিতাবটির প্রথম প্রকাশ আপনাদের হাতে তুলে দিচ্ছি এবং সবার কাছে অনুবাদ গ্রন্থটি গ্রহণযোগ্য হওয়ার জন্য দোয়ার ব্যাপক আবেদন রইল।

বিনিত

মাওলানা উবায়দুল্লাহ নন্দভী,  
নাদিয়া তুল কুরআন লাইব্রেরী



# সূচীপত্র

বিষয়	পৃষ্ঠা
تسميه و تحميد - সম্পর্কে আলোচনা	৭
صلوة و سلام সম্পর্কে আলোচনা	১৭
كلام و منطق সম্পর্কে আলোচনা	২৮
مقدمه	৩৭
علم -এর সংজ্ঞা ও প্রকারভেদ	৩৭
تصور و تصديق -এর সংজ্ঞা ও প্রয়োজনীয়তা	৪৩
معرفة -এর বর্ণনা	৫৪
دلالة -এর সংজ্ঞা ও প্রকারভেদ	৫৪
مفرد -এর প্রকারভেদ	৭১
نقيض - সম্পর্কে আলোচনা	৮১
جزى - সম্পর্কে বিস্তারিত আলোচনা	৮৯
كليات خمسة -এর বিবরণ	৯১
جنس قريب و جنس بعيد -এর বর্ণনা	১০৫
خاصه -এর বর্ণনা	১০৯
عرض -এর বর্ণনা	১০৯
معرفة -এর বর্ণনা	১১৯
تصديقات -এর বর্ণনা	১২৪
فضيه -এর সংজ্ঞা ও প্রকারভেদ	১২৪
شرطيه متصله و منفصله -এর বর্ণনা	১৫৩
تناقض -এর বর্ণনা	১৬৪
عكس مستوي -এর বর্ণনা	১৭৪
عكس نقيص -এর বর্ণনা	১৯২
قياس -এর বর্ণনা	২০০
قياس -এর প্রকার ভেদ ও বিস্তারিত বিবরণ	২০৩
قياس استثنائي -এর বিবরণ	২৪৭
قياس لمي و اني -এর বিবরণ	২৬৬
خانمه	২৭১



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ

قَوْلُهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ افْتَتَحَ كِتَابَهُ بِحَمْدِ اللَّهِ بَعْدَ التَّسْمِيَةِ اتِّبَاعًا بِخَيْرِ الْكَلَامِ وَأَقْدَاءُ، بِحَدِيثِ  
 خَيْرِ الْأَنَامِ عَلَيْهِ وَآلِهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

فَإِنَّ قَوْلَهُ حَدِيثُ الْإِبْتِدَاءِ، مَرُورٍ فِي كُلِّ مِنَ التَّسْمِيَةِ وَالتَّحْمِيدِ فَكَيْفَ التَّوْفِيقُ قُلْتُ الْإِبْتِدَاءُ،  
 فِي حَدِيثِ التَّسْمِيَةِ مَحْمُولٌ عَلَى الْحَقِيقِيِّ وَفِي حَدِيثِ التَّحْمِيدِ عَلَى الْإِضَافِيِّ أَوْ عَلَى  
 الْعُرْفِيِّ أَوْ فِي كِلَيْهِمَا عَلَى الْعُرْفِيِّ وَالْحَمْدُ هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيلِ الْأَخْتِيَارِيِّ  
 نِعْمَةٌ كَانَ أَوْ غَيْرَهَا.

অনুবাদ : মুসান্নিফের কথা 'আলহামদুলিল্লাহ'। তিনি বিসমিল্লাহর পর আলাহর প্রশংসার মাধ্যমে তার কিতাব শুরু করেছে, সবচাইতে উত্তম বাণীর অনুসরণ এবং সৃষ্টির সেরা ব্যক্তি আলাইহিস সালাতু ওয়াস সালামের হাদীসের অনুকরণের উদ্দেশ্যে।

এখানে যদি এ প্রশ্ন করা হয় যে, শুরু করার হাদীস বিসমিল্লাহ দ্বারাও বর্ণিত হয়েছে এবং আলহামদুলিল্লাহ দ্বারাও বর্ণিত হয়েছে, তাহলে এ দু'টির মাঝে মিল কীভাবে হবে? এর জবাবে আমি বলব, বিসমিল্লাহর হাদীস দ্বারা দ্বারা উদ্দেশ্য, আর হামদের হাদীস দ্বারা অضافী বা ابتداء عرفی উদ্দেশ্য। অথবা উভয় ক্ষেত্রেই শুরু দ্বারা عرفی শুরু উদ্দেশ্য, আর 'হামদ' হচ্ছে ইচ্ছাধীন কোন গুণের কারণে মুখে প্রশংসা করা। চাই সে ইচ্ছাধীন গুণটি নেয়ামত হোক বা নেয়ামত ব্যতীত অন্য কিছু হোক।

বিশ্লেষণ : সর্বোত্তম বাণী অর্থাৎ কুরআন পাকের অনুসরণ দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে, আলাহ রাক্বুল আলামীন তার কুরআন মজীদ বিসমিল্লাহর পর হামদের মাধ্যমে শুরু করেছেন। এরই অনুসরণ করতে বিদায় তাহযীবের মুসান্নিফও তাঁর কিতাবটি 'হামদ' দ্বারা শুরু করেছেন। এমনভাবে হাদীস শরীফে এসেছে, কোন গুরুত্বপূর্ণ কাজ যদি বিসমিল্লাহ দ্বারা শুরু না করা হয় তাহলে তা অসম্পূর্ণ থেকে যায়। অন্য এক হাদীসে এসেছে, যে কোন গুরুত্বপূর্ণ কাজ যদি হামদ দ্বারা শুরু না করা হয় তাহলে তা অসম্পূর্ণ থেকে যায়। তাই কুরআনের পদ্ধতির অনুসরণ এবং হাদীসের বাতলানো পদ্ধতির অনুসরণ করতে গিয়ে মুসান্নিফ রহ. তাঁর 'তাহযীব' কিতাবটি বিসমিল্লাহর পর আলাহ পাকের হামদ দ্বারা শুরু করেছেন।

উল্লিখিত এবারতের افْتَتَحَ ফেয়েলের ফায়েল অর্থাৎ هو যমীর থেকে اتِّبَاعًا ও اقْدَاءُ দুটিই মাফউলে লাহ হয়েছে।  
 الكلام خیر দ্বারা উদ্দেশ্য কুরআন পাক। خیر الانام দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে রাসূলুল্লাহ সালাতুল্লাহ আলাইহি ওয়া সালাম।

এখানে প্রশ্ন উত্থাপিত হয়েছে যে, 'শুরু' বিষয়টি এমন একটি امر بسيط যার মাঝে একাধিক বস্তু অন্তর্ভুক্তির সুযোগ নেই। যার ফলে বিসমিল্লাহকে যদি আলহামদুলিল্লাহর আগে উল্লেখ করা হয় তাহলে, বিসমিল্লাহর হাদীসের উপর আমল হয়ে যাবে, কিন্তু 'হামদ' এর হাদীসের উপর আমল করা ছেড়ে দিতে হবে। এমনভাবে যদি এর

বিপরীত করা হয়, অর্থাৎ হামদ আগে উল্লেখ করে বিসমিল্লাহকে পরে উল্লেখ করা হয় তাহলে, হামদ সম্পর্কীয় হাদীসের উপর আমল হয়ে যাবে, কিন্তু বিসমিল্লাহ সম্পর্কীয় হাদীসের উপর আমল ছেড়ে দিতে হবে। এমতাবস্থায় হাদীসের উপর আমল করার কী পদ্ধতি হতে পারে? তাই উভয় হাদীসের এমন অর্থ নির্ধারণ করা দরকার যার উভয় হাদীসের উপর আমল করার বিপরীত দূর হয়ে যায় এবং উভয় হাদীসের উপর আমল করা যায়।

এ আপত্তির জবাব এভাবে দেয়া যেতে পারে যে, ابتداء বা শুরু করা তিন ধরনের হয়ে থাকে। যথা- ১. ابتداء اضافة  
 ۲. حقیقی  
 ۳. ابتداء عرفی  
 ۴. ابتداء اضافی  
 ۵. حقیقی  
 ৬. উদ্দেশ্য নয় উভয়ের আগে আসবে। আর এখানে উদ্দেশ্য হচ্ছে কিতাবের মাসআলাগুলো, আর উদ্দেশ্য নয় তা হচ্ছে, কিতাবের খোতবা ও কুম্বিকা। এ গোল حقیقی এর পরিচয়। اضافة  
 ۷. ابتداء  
 ৮. هب, এমন বিষয় দ্বারা শুরু করা যা উদ্দেশ্যের আগে আসবে, কিন্তু যা উদ্দেশ্য নয় তার আগে আসুক বা না আসুক।  
 ৯. আর هب এর সাথে শুরু করাকে যাকে সাধারণ নিয়মে শুরু মনে করা হয়, চাই তার আগে অন্য কিছু আসুক বা না আসুক।  
 ۱۰. ابتداء  
 ۱۱. هب এর বিশ্লেষণের পর বলা যেতে পারে যে, এখানে বিসমিল্লাহ দ্বারা শুরু করা সম্পর্কীয় যে হাদীস রয়েছে সেখানে শুরু দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে حقیقی, আর 'হামদ' দ্বারা শুরু করা সম্পর্কীয় যে হাদীস রয়েছে সেখানে শুরু দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে اضافة  
 ۱۲. ابتداء  
 ۱۳. هب এর মাঝে আর কোন সংঘর্ষ থাকবে না।

একথা এভাবে বলা যেতে পারে যে, উভয় হাদীসের মাঝেই ابتداء দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে عرفی অথবা উভয়টি দ্বারাই উদ্দেশ্য হচ্ছে اضافة  
 ۱৪. ابتداء  
 ۱৫. هب এর মাঝেই বিসমিল্লাহর পর হামদ উল্লেখ করার ক্ষেত্রেও উভয় হাদীসের উপর আমল হয়ে যাবে এবং কোন হাদীসের উপরই আমল ছেড়ে দিতে হবে না। আর যিনি আপত্তি উত্থাপন করেছেন তাঁর আপত্তির মূল কারণ হচ্ছে তিনি উভয় হাদীসের মাঝে, ابتداء দ্বারা হাকীকী ইবতেন্দা উদ্দেশ্য নিয়েছেন। যার ফলে এ প্রশ্ন দাঁড়িয়েছে, কিন্তু এখানে যে ব্যাখ্যা বিশ্লেষণ করা হল তার দ্বারা এ আপত্তি দূর হয়ে গেল।

আর এখানে আরেকটি বিষয়ও প্রনিধানযোগ্য যে, বিসমিল্লাহ দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে আল্লাহ পাকের সত্তাকে উল্লেখ করা, আর 'হামদ' দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে আল্লাহ পাকের সিয়ফত উল্লেখ করা। অর্থাৎ আল্লাহর প্রশংসার কথা আলোচনা করা। আর একথা সর্বজন স্বীকৃত যে, সত্তা সব সময় সিয়ফতের উপর প্রাধান্য পায়। এ হিসেবে বিসমিল্লাহ সম্পর্কীয় হাদীসের মাঝে যে, ابتداء বা শুরুর কথা রয়েছে তার দ্বারা حقیقی  
 ۱৬. ابتداء  
 ۱৭. উদ্দেশ্য হবে। আর যদি এর বিপরীতটি করা হয় তাহলে সিয়ফতকে সত্তার উপর প্রাধান্য দিতে হয় যা সহীহ নয়। তাছাড়া 'হামদ'কে যদি বিসমিল্লাহর আগে উল্লেখ করা হয় তাহলে এটি কুরআনে কারীমে ব্যবহৃত পদ্ধতির বিপরীত হয়ে যাবে। কেননা কুরআনে 'হামদ' এর আগে বিসমিল্লাহ উল্লেখ করা হয়েছে। তাই একথা বলা যাবে না যে, 'হামদ' সম্পর্কীয় হাদীসের, ابتداء দ্বারা اضافة  
 ۱৮. উদ্দেশ্য। আর বিসমিল্লাহ সম্পর্কীয় হাদীসের, ابتداء দ্বারা اضافة  
 ১৯. উদ্দেশ্য। একথা বলা যাবে না।

الحمد 'হামদ' বলা হয় ইচ্ছাধীন কোন গুণের কারণে মুখে প্রশংসা করাকে, সে বিশেষ গুণটি চাই নেয়ামত জাতীয় হোক বা নেয়ামত ব্যতীত অন্য কিছু হোক। যেমন আল্লাহ তাআলা জ্ঞানী হওয়া জীবিত হওয়া একটি ভাল গুণ, কিন্তু এগুলো নেয়ামত জাতীয় নয়। আর আল্লাহ কর্তৃক বান্দাকে লালন পালন করা, মানুষকে জ্ঞান দান করা, ধন দৌলত দান করা এগুলোও ভাল গুণ পাশাপাশি এগুলো নেয়ামত জাতীয়। এ দুই প্রকারের গুণই আল্লাহ পাকের রয়েছে।

এবারে উল্লিখিত توفیق শব্দ দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে, হাদীসের এমন অর্থ করা যাতে দুই হাদীসের মাঝে কোন বিপরীত অবশিষ্ট না থাকে। اضافة  
 ২০. বলা হয় কোন বিশেষ দৃষ্টিকোণ থেকে শুরু হওয়া, সার্বিকভাবে নয়। সুতরাং এ হিসেবে 'হামদ' দ্বারা যে শুরুটা করা হয়েছে তা বিসমিল্লাহ হিসেবে শুরু নয়। কারণ তা বিসমিল্লাহর পরে এসেছে। কিন্তু কিতাবের অন্তর্ভুক্ত মাসআলাসমূহ হিসেবে এটি শুরুতেই রয়েছে। কেননা 'হামদ' কিতাবের মাসআলার আগে এসেছে। তা এ বিশেষ দিকে লক্ষ করে এটি مقدم হয়েছে। আর একে বলা হয় اضافة  
 ২১. ابتداء



وَاللّٰهُ عَلَّمَ عَلَى الْاَصْحَحِ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدَ الْمُسْتَجْمِعَ لِجَمِيعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ وَلِدَلَالَتِهِ عَلَى  
هَذَا الْاِسْتِجْمَاعِ صَارَ الْكَلَامُ فِي قُوَّةٍ اَنْ يُقَالَ اَلْحَمْدُ مُطْلَقًا مُنْحَصِرٌ فِي حَقِّ مَنْ هُوَ مُسْتَجْمِعٌ  
لِجَمِيعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ فَكَانَ كَدَعْوَى الشَّيْءِ بِبَيْتِهِ وَبُرْهَانٍ وَلَا يَخْفَى لَطْفَهُ .

### الَّذِي هَدَانَا

قَوْلُهُ الَّذِي هَدَانَا الْهِدَايَةَ قَبِيلُ هِيَ الدَّلَالَةُ الْمُوَصَّلَةُ اَى الْاِيْصَالُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَقَبِيلُ هِيَ  
اِرَاةُ الطَّرِيْقِ الْمُوَصِّلِ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَالْفَرْقُ بَيْنَ هَذَيْنِ الْمَعْنِيَيْنِ اِنَّ الْاَوَّلَ يَسْتَلْزِمُ الْاَوْصَالَ  
اِلَى الْمَطْلُوْبِ بِخِلَافِ الثَّانِي فَانَّ الدَّلَالَةَ عَلَى مَا يُوَصِّلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ تَلْزِمُ اَنْ تَكُوْنَ مُوَصَّلَةً  
اِلَى مَا يُوَصِّلُ فَكَيْفَ تُوَصِّلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ -

অনুবাদ : আর সবচাইতে সহীহ মতানুসারে الله শব্দটি হচ্ছে الوجود অবশ্যজারী তার সত্তার নাম, যা পূর্ণতার সকল গুণকে নিজের মাঝে অন্তর্ভুক্ত করে। আর 'আল্লাহ' শব্দটি এ ব্যাপক অর্থবোধক হওয়ার কারণে এটি মুসান্নিফের الحمد لله কথাটি বলা একধারের সম পর্যায়ের হয়েগেছে যে, সব ধরনের প্রশংসা সীমাবদ্ধ হয়ে গেছে ঐ হক সত্তার মাঝে যিনি পূর্ণতার সমস্ত গুণাবলীকে নিজের মাঝে রাখেন। সে পবিত্র সত্তা এমন গুণধর হওয়ার কারণে। তাই মুসান্নিফের কথা যেন দলিল প্রমাণভিত্তিক দাবির মত হয়ে গেল, যার বালাগাত পূর্ণতা ও সূক্ষ্মতা অস্পষ্ট নয়।

মুসান্নিফ বলেছেন الذى هدىٰنا যিনি আমাদেরকে হেদায়েত দিয়েছেন। বলা হয়, হেদায়েত হচ্ছে এমনভাবে রাস্তা দেখানো যে, সে কাজিঙ্কত জায়গায় পৌঁছে দেবে। কেউ বলেছেন তা হচ্ছে, এমন রাস্তা দেখিয়ে দেয়া যে রাস্তা উদ্দিষ্ট জায়গা পর্যন্ত পৌঁছে দেয়। এ দুই অর্থের মাঝে পার্থক্য হচ্ছে, প্রথম অর্থ হিসেবে মনজিলে মাকসুদ পর্যন্ত পৌঁছাকে জরুরী করে দেয়। দ্বিতীয়টি এমন নয়, কেননা মনজিলে মাকসুদে পৌঁছানোর রাস্তা দেখিয়ে দেয়ার দ্বারা একথা জরুরী নয় যে, সে দেখানোটা পৌঁছেও দেবে ঐ রাস্তা পর্যন্ত যা মনজিলে মাকসুদে পৌঁছে দেয়। তাহলে সে রাস্তা দেখিয়ে দেয়াটা কীভাবে মনজিলে মাকসুদ পর্যন্ত পৌঁছে দেবে।

বিশ্লেষণ : এখানে الله শব্দটি নিয়ে বিভিন্ন ধরনের মতামত রয়েছে। এ শব্দটি আরবী বা অনারবী, এটি সত্তাগত নাম নাকি গুণগত নাম, এটি علم নাকি علم নয় এ ধরনের অনেক মতামত রয়েছে। তবে সর্বাধিক বিতর্ক মতানুসারে الله শব্দটি علم, একারণে এবারতের মাঝে علم على الاصح শব্দটি অতিরিক্ত উল্লেখ করা হয়েছে। মনে রাখবে, যে ধরনের সত্তার জন্য একটি শব্দকে علم হিসেবে সাব্যস্ত করা হবে সে শব্দ সে ধরনের সত্তাকেই বুঝাবে। এ হিসেবেই বলা যায়, মুসান্নিফের কথা الحمد لله এর মাঝে যে الله শব্দটি রয়েছে তা ঐ الوجود বা এমন অবশ্যজারী সত্তাকে বুঝায় যিনি পূর্ণতার সকল গুণাবলীকে নিজের মাঝে সংরক্ষণ করেন। আর কায়দা হচ্ছে, যখন মওসুফের উপর কোন হুকুম লাগানো হয় তখন তাঁর সিয়ফত সে হুকুমের ইল্লাত হয়। তাই বলা হবে, প্রশংসার সব প্রকার আল্লাহ তা'আলার জন্য নির্ধারিত হওয়াটা একারণে যে, আল্লাহ তা'আলা পূর্ণতার সকল গুণের সাথে গুণাধিত। কেননা 'হামদ' হয় শুধুমাত্র পূর্ণতার গুণের উপর। অতএব যে সত্তার মাঝে পূর্ণতার সকল গুণ উপস্থিত থাকবে সকল প্রশংসারও তাঁর জন্যই হবে। من حيث هو كذلك বলে একথাটিই বর্ণনা করা হয়েছে।

আর গায়রুন্নাহ অর্থাৎ আত্নাহ ব্যতীত যত সত্তা রয়েছে, তার কোনটিই এমন নয় যে, সে পূর্ণতার সকল গুণকে নিজের মাঝে সংরক্ষণ করবে। তাই আত্নাহ ব্যতীত অন্য কোন সত্তার জন্য সমস্ত প্রশংসা হতে পারে না। বরং যদি চিন্তা করা হয় তাহলে দেখা যাবে, আত্নাহ ব্যতীত অন্যান্য সত্তার যেসব প্রশংসা করা হয় সে প্রশংসাও মূলত আত্নাহেরই প্রশংসা। কেননা গায়রুন্নাহর মাঝে যে সৌন্দর্য বা গুণ রয়েছে তার সৃষ্টিকর্তা ও অধিকারী হচ্ছেন মূলত আত্নাহ তাআল। গায়রুন্নাহ সে গুণ নিজে সৃষ্টিও করেনি এবং সে ঐ গুণের মালিকও নয়; বরং আত্নাহের দেয়া নেয়ামতটিই সে শুধুমাত্র ভোগ করে। সে ভোক্তা সে প্রশংসা পাওয়ার কেউ নয়।

এরপর মনে রাখবে মুসান্নিফের কথা الحمد لله বাক্যটি সব ধরনের পূর্ণতার অধিকারী সত্তার মাঝে সীমাবদ্ধ হওয়ার পর্যায়ভুক্ত হওয়ার জন্য দুটি বিষয় পাওয়া যেতে হবে। একটি হচ্ছে الحمد শব্দের الف ও لام কে জিনসী বা ইস্তেগরারকী হিসেবে নিতে হবে। দ্বিতীয়ত الله শব্দটিকে এমন সত্তার علم বানাতে হবে যা পূর্ণতার সকল গুণের সাথে গুণান্বিত হবে এবং মওসুফের উপর হুকুম হওয়ার ক্ষেত্রে সিমফতটি ইল্লাত হওয়ার কারণে একথা জানা গেল যে, মুতলাক হামদ অথবা হামদের সব প্রকার আত্নাহ তাআলার সাথে খাস হওয়ার কারণ হচ্ছে, আত্নাহ তাআলা পূর্ণতার সকল গুণে গুণান্বিত হওয়া। আর আত্নাহ তাআলা যে সকল পূর্ণতার গুণে গুণান্বিত, এর দলিল হচ্ছে الله শব্দটিই, তাই الحمد لله বলাটা দাবির সাথে দলিল উল্লেখ করার মত।

এ অর্থ হচ্ছে এখানে দাবি উল্লেখ করার সাথে সাথে মুসান্নিফ রহ. যেন তার পক্ষে দলিলও উল্লেখ করেছেন। আর তা এভাবে যে, হামদের সব প্রকার আত্নাহ তাআলার সাথে খাস হওয়ার দলিল হচ্ছে, আত্নাহ তাআলা পূর্ণতার সকল গুণের অধিকারী হওয়া, যা আত্নাহ শব্দ থেকে বুঝা যাওয়ার বিষয়টি কিছুক্ষণ আগে আমরা জানতে পেয়েছি। কিন্তু এ দলিলটি যেহেতু একটি দূরবর্তী মাধ্যমে বুঝা গেছে, সরাসরি নয়, সে কারণে তাশবীহের ১৫ ব্যবহার করে ঐ অর্থ বলা হয়েছে। এরপর একথাও মনে রাখতে হবে, حمد ও مدح এর মাঝে পার্থক্য হচ্ছে, مدح বলা হয় সব ধরনের ভাল গুণ উল্লেখ করাকে, চাই সেসব গুণ ইচ্ছাধীন হোক বা না হোক। যেমন মানুষের অনিচ্ছাধীন গুণ হচ্ছে তার সৌন্দর্য-লাবণ্য। আর শোকর হয় যে কোন নেয়ামতের বিনিময়ে, চাই তা মুখ দ্বারা হোক বা মনে মনে হোক বা অন্য যে কোন অঙ্গ প্রত্যঙ্গ দ্বারা হোক।

সুতরাং প্রকাশস্থল হিসেবে শোকর ব্যাপক, তা মুখ দ্বারাও হতে পারে, মুখ ব্যতীত মন বা অন্য যে কোন অঙ্গ দ্বারাও হতে পারে। আর নেয়ামতের বিনিময়ে হওয়া হিসেবে শোকর হচ্ছে খাস, এরই বিপরীত حمد ও مدح তার প্রকাশস্থল হিসেবে খাস। কেননা এ উভয়টির ক্ষেত্রে সুন্দর গুণাবলী খুলে বর্ণনা করা জরুরী। আর এ দু'টি নেয়ামতের বিনিময়ে হওয়া জরুরী না হওয়ার কারণে এদিক থেকে এটি ব্যাপক, সুতরাং শোকর ও حمد এর মাঝে নিসবত হচ্ছে এর عام خاص এর নিসবত, আবার مدح এর মাঝে উত্তম গুণাবলী ইচ্ছাধীন হওয়া শর্ত না হওয়ার কারণে مدح হচ্ছে ব্যাপক এবং حمد হচ্ছে খাস।

বিশ্লেষণ : মনে রাখতে, মুতামিলাপন্বী ও অধিকাংশ আশআরীদের মাঝে হেদায়েতের অর্থ নিয়ে মতভেদ রয়েছে। মুতামিলাদের অভিমত হচ্ছে, হেদায়েত হল ঐ রাস্তা বাতলে দেয়া যে রাস্তা মনজিলে মাকসুদ পর্যন্ত পৌঁছে দেয়। আর এ অর্থের জন্য মনজিলে মাকসুদ পর্যন্ত পৌঁছে যাওয়া জরুরী হওয়ার কারণে المطلوب দ্বারা এর ব্যাখ্যা করা হয়েছে। আর অধিকাংশ আশআরীরা হেদায়েতের দ্বিতীয় অর্থটি গ্রহণ করেছেন, অর্থাৎ ঐ রাস্তা দেখানো যা মনজিলে মাকসুদ পর্যন্ত পৌঁছে দেবে। এ দু'টির মাঝে পার্থক্য হচ্ছে, প্রথম অর্থ হিসেবে মনজিলে মাকসুদ পর্যন্ত পৌঁছে যাওয়া জরুরী। কেননা আরেকজনকে পৌঁছানোর জন্য নিজেও পৌঁছে যেতে হয়। আর দ্বিতীয় অর্থ হিসেবে মনজিলে মাকসুদ পর্যন্ত পৌঁছা জরুরী নয়। কেননা যে রাস্তাটি মনজিলে মাকসুদ পর্যন্ত পৌঁছে দেবে সে রাস্তা দেখিয়ে দেয়ার পর এমন হতে পারে যে, যাকে রাস্তা দেখিয়ে দেয়া হয়েছে সে ব্যক্তি ঐ রাস্তা পর্যন্ত পৌঁছতে পারেনি। তাহলে এ রাস্তা দেখানোটা কীভাবে মূল মনজিলে মাকসুদ পর্যন্ত পৌঁছে দেবে।

وَالْأَوَّلُ مَنْقُوضٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى إِذْ لَا يَتَّصِرُ الضَّلَالَةُ بَعْدَ الْوُصُولِ إِلَى الْحَقِّ وَالثَّانِي مَنْقُوضٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحَبَبْتَ فَإِنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ شَأْنُهُ إِرَاءَةَ الطَّرِيقِ وَالَّذِي يُفْهَمُ مِنْ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِي حَاشِيَةِ الْكُتَابِ هُوَ أَنَّ الْهُدَايَةَ لَفْظٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ هَذَيْنِ الْمُعْنَيْنِ وَحِينَئِذٍ يَظْهَرُ ائْتِذَاقُ كَلَامِ النَّقِیْضَيْنِ وَبِرُفْعِ الْخِلَافِ مِنَ الْبَيْنِ -

وَمَحْصُولُ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ رَحَ فِي تِلْكَ الْحَاشِيَةِ أَنَّ الْهُدَايَةَ تَتَعَدَّى إِلَى الْمَفْعُولِ الثَّانِي تَارَةً يَنْتَسِبُ نَحْوُ اِهْدَانَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ وَتَارَةً بِإِلَى نَحْوِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ وَتَارَةً بِاللَّامِ نَحْوَانَ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ فَمَعْنَاهَا عَلَى الْإِسْتِعْمَالِ الْأَوَّلِ الْإِبْصَالُ وَعَلَى الْبَاقِيَيْنِ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ -

অনুবাদ : প্রথম অর্থটি ভুল সাব্যস্ত হয় আদ্বাহ তাআলার নিম্নোক্ত বাণী দ্বারা অর্থাৎ তুমুদ ফেদিনাহুম ফাস্তাহিবু। কেননা মনজিলে মকসুদে পৌঁছার পর পথভ্রষ্ট হওয়ার কথা মানা যায় না। আর দ্বিতীয় অর্থটি আদ্বাহ তাআলার নিম্নোক্ত বাণী দ্বারা ভুল সাব্যস্ত হয় হেদীয়ায় মুসান্নিফের কথা থেকে যা বুঝা যায় তা হচ্ছে হেদায়েত শব্দটি এ দুটি অর্থের মাঝে মশতারিক। এ হিসেবে দুটি অর্থ ভুল হওয়ার বিষয়টি দূর হয়ে যাওয়া স্পষ্ট হয়ে যায় এবং তাদের মাঝে যে মতপার্থক্য রয়েছে তা উঠে যায়।

আর সে হাশিয়ায় মুসান্নিফের আলোচনার সারমর্মা হচ্ছে, হেদায়েত শব্দটি কখনো তার দ্বিতীয় মাফউলের দিকে কোন মাধ্যম ব্যতীত নিজে নিজেই তেদী হয়। যেমন الصراط المستقیم। কখনো অলী হরফের মাধ্যমে তেদী হয়। যেমন الصراط مستقیم অলী শিআ মন ইশআ অলী হরফ দ্বারা তেদী হয়। যেমন اقوم للتي هي اقوم آয়াতটি। এখানে প্রথম ব্যবহার হিসেবে হেদায়েতের অর্থ হচ্ছে إراءة الطريق। আর বাদবাকি ব্যবহারগুলোতে হেদায়েত অর্থ হচ্ছে إيبصال الی المطلوب।

বিশ্লেষণ : অন্তঃপর শরহে বলেন, আদ্বাহ তাআলার বাণী- অর্থাৎ তুমুদ ফেদিনাহুম আয়াতটির মাঝে হেদায়েত দ্বারা إيبصال الی المطلوب উদ্দেশ্য নেয়া সম্ভব নয়। কেননা মনজিলে মকসুদে পৌঁছার পর কোন ব্যক্তি পথভ্রষ্ট হয়ে যাবে একথা মেনে নেয়া যায় না। অথচ এ আয়াতে বলা হয়েছে যে, সামুদ গোত্রকে হেদায়েত দেয়ার পর তারা হেদায়েতের পরিবর্তে ভ্রষ্টতাকে গ্রহণ করেছে। এমনিভাবে আদ্বাহ তাআলার বাণী হেদীয়ায় মুসান্নিফের কথা থেকে যা বুঝা যায় তা হচ্ছে হেদায়েত দ্বারা إراءة الطريق বা রাস্তা দেখানোর অর্থ নেয়া সম্ভব নয়। কেননা নবী করীম সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামের মূল দায়িত্বই ছিল রাস্তা দেখানো। এজন্যই তাকে পাঠানো হয়েছিল। তাই নবী পাক যাকে চাইবেন তাকে পথ দেখাতে পারবেন না একথাও কোন অর্থ হয় না। দুটি উদাহরণ থেকে একথা সাব্যস্ত হল যে, হেদায়েত শব্দের দুটি অর্থের প্রত্যেকটি এক জায়গায় প্রযোজ্য হলেও অন্য ক্ষেত্রে তা প্রযোজ্য হয় না।

তবে একটি কথা মনে রাখবে যে, হক পর্যন্ত পৌঁছার পর এবং হেদায়েতে প্রাণ্ড হওয়ার পরও ঐশ্বরীতা পাওয়া যাওয়ার ব্যাপার বাস্তবে ঘটে। যেমন কিছু কিছু লোক ঈমান আনার পর, একজন সাহাবী হিসেবে সমাদৃত হওয়া, এমনিভাবে ঈমান আনলে অনেক উচ্চ মকামে আসীন হওয়ার পরও অনেককে মূলতাদ হয়ে যেতে দেখা গেছে। অতীত ইতিহাস তাল্লাশ করলে এধরনের বহু ঘটনা পাওয়া যায়। তাই বুঝা গেল, হেদায়েতে প্রাণ্ড হওয়ার পরও এক জন মানুষ গোমরাহ হয়ে যেতে পারে। এটা সম্ভব। তবে তাফসীর ও ইতিহাসের কিতাবাদি থেকে একথা সাব্যস্ত ও প্রমাণিত আছে যে, সামুদ স্পন্দাদায়ের অধিকাংশ লোক সালেহ আলাইহিস সালামের উপর ঈমান আনেনি। তাই মামুদ ফেদিনাম আয়াতটির এ অর্থ হতে পারে না যে, সামুদ স্পন্দাদাকে আমরা তাদের মনজিলে মসকুদে পৌঁছে দিয়ে ছিলাম, কিন্তু তারা হেদায়েতের পরিবর্তে গোমরাহীকে পছন্দ করেছে। বরং এখানে অর্থ হবে, আমরা তাদেরকে সত্যের পথ দেখিয়েছিলাম, কিন্তু তারা তা গ্রহণ না করে ঐশ্বরীতাকে গ্রহণ করেছে।

এমনিভাবে *عن أبي بن كعب قال: أتتني امرأة من بني النضير أتتني من بني النضير أتتني من بني النضير* উদ্দেশ্য নেয়া সম্ভব নয়। এর কারণ হচ্ছে, আবু তালেবসহ কুরাইশের আরো অন্যান্য নেতৃবৃন্দের ঈমান না আনার উপর যে রাসূলে কারীম সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লাম খুব বেশি পেরেশান ছিলেন, সে ব্যাপারে তাঁকে সন্তোষ দেয়ার জন্য আল্লাহ তা'আলা *انك لا تهدي من امرنا* আয়াতটি অবতীর্ণ করেছেন। অর্থাৎ তারা ঈমান গ্রহণ না করার কারণে আপনি এত পেরেশান হচ্ছেন কেন? আপনি তো আপনার যে যিহাদারী হেদায়েতের পথ দেখানো সে দায়িত্ব আপনি পালন করেছেন। এখন রইল তাদের ইসলাম গ্রহণ করা না করা, তো এ বিষয়টি আপনার দায়িত্বে পড়ে না, তা হচ্ছে আল্লাহর কাজ, তিনি যাকে চান তাকে হেদায়েত দান করেন। এতে করে বুঝা গেল *عن أبي بن كعب قال: أتتني امرأة من بني النضير أتتني من بني النضير* এর অর্থ হচ্ছে—*انك لا تهدي من امرنا* এর অর্থ নয় যে, *المطلوب من أبي بن كعب* এর অর্থ নয় যে, *انك لا تهدي من امرنا* যা খুবই স্পষ্ট।

সারকথা হচ্ছে শারেহ রহ. দু'টি আয়াত দ্বারা হেদায়েতের দু'টি সংজ্ঞার উপর যে আপত্তি উত্থাপন করেছেন, সে দু'টি আয়াত দ্বারা এ দু'টি আপত্তি উত্থাপিত হওয়াটাই ঠিক আছে। কিন্তু আপত্তি উত্থাপনের যে ইল্লাত শারেহ রহ. উল্লেখ করেছেন তা যথাযথ নয়। ..... থেকে বলা হচ্ছে যে, হেদায়েতের অর্থ শুধুমাত্র *ايصال الى المطلوب* অথবা শুধুমাত্র *ازادة الطريق* হওয়ার ক্ষেত্রে সে আপত্তি আসে যা একটু আগে বিবৃত হল। আর যদি হেদায়েতের জন্য এ নির্দিষ্ট একটি অর্থ না নিয়ে উভয় অর্থের মাঝে শব্দটিকে মুশতারিক হিসেবে ধরে নেয়া হয়, যেমন তাফতযানী রহ. কাশশাফের হাশিয়ায় এরকমই বলেছেন— সেভাবে অর্থ নেয়া হলে হেদায়েতের অর্থের উপর কোন আপত্তিও আসবে না এবং মুতায়িলা ও আশআরীদের মাঝে এ নিয়ে কোন মতবিরোধও থাকবে না। কেননা ভবন যে আয়াতে হেদায়েত দ্বারা *ازادة الطريق* উদ্দেশ্য হওয়া সম্ভব না হবে সেখানে তার দ্বারা *ايصال الى المطلوب* উদ্দেশ্য হবে। আর যে আয়াত *ايصال الى المطلوب* উদ্দেশ্য নেয়া সম্ভব হবে না সেখানে হেদায়েত দ্বারা *ازادة الطريق* উদ্দেশ্য হবে। এতে করে কোন ক্ষেত্রেই আর কোন আপত্তি থাকবে না।

হেদায়েতের অর্থ সম্পর্কে আলোচনা করতে গিয়ে প্রথমোক্ত দু'টি অর্থের উপর আপত্তি আসার কারণে বলা হয়েছে যে, মূলত শব্দটি দু'টি অর্থের মাঝেই শরিক রয়েছে। এর দ্বারা কখনো গন্তব্যে পৌঁছে দেয়ার অর্থ হয়, আবার কখনো শুধু রাস্তা দেখিয়ে দেয়ার অর্থ হয়। তবে যেসব শব্দ মুশতারিক হয় তার জন্য জরুরী হচ্ছে এমন একটি আলামত পাকা যা শব্দের একাধিক অর্থ থেকে নির্দিষ্টভাবে একটি অর্থকে নির্দিষ্ট ক্ষেত্রের জন্য চিহ্নিত করে দেবে। আলামত ব্যতীত মুশতারিক শব্দের সহীহ কোন অর্থ দাঁড়ায় না। সে কারণে শারেহ রহ. *ومحصل كلام المصنف*

বলে সে আলামত উল্লেখ করেছেন। তিনি বলেন, হেদায়েত শব্দটি যদি কোন মাধ্যম ব্যতীত নিজে নিজেই দ্বিতীয় মাফউলের দিকে متعدى হয় তাহলে তা একথার আলামত যে, এখানে হেদায়েত দ্বারা المطلوب الى ایصال বা গন্তব্যে পৌঁছে দেয়ার অর্থই উদ্দেশ্য। আর যদি হেদায়েত শব্দটি السى হরফ বা لا হরফ দ্বারা দ্বিতীয় মাফউলের দিকে متعدى হয় তাহলে তা একথার আলামত হবে যে, এখানে হেদায়েত দ্বারা اراء الطريق উদ্দেশ্য।

উপরোক্ত তফসিল হিসেবে আদ্বাহ তা'আলার বাণী- اما نمود فهديناہم- আয়াতে মেনে নেয়া হবে যে এখানে দ্বিতীয় মাফউল الحق الى অথবা الصراط المستقيم الى উহ্য রয়েছে, তাই এ আয়াতে হেদায়েত দ্বারা الطريق الى الله বা রাস্তা দেখিয়ে দেয়ার অর্থ উদ্দেশ্য হবে। এর বিপরীত আদ্বাহ তা'আলার বাণী نهدى من احببت انك لا تهاجرت آয়াতে হাছে দ্বিতীয় মাফউল যার দিকে نهدى لا শব্দটি কোন প্রকারের মাধ্যম ব্যতীত সরাসরি متعدى হয়েছে, তাই এ আয়াতে হেদায়েত দ্বারা المطلوب الى ایصال বা গন্তব্যে পৌঁছে দেয়ার অর্থ উদ্দেশ্য হবে। আর এখানে প্রথম মাফউলটি উহ্য রয়েছে, তা হাছে الحق, উহ্য এবারত ছিল এরকম نهدى الحق من احببت انك لا এভাবে। তাই এখানে আর কোন আপত্তি রইল না।

এক্ষেত্রে শারহে রহ. যে উদাহরণগুলো দিয়েছেন তার বিস্তারিত বিবরণ এরকম- তিনি প্রথমত হেদায়েত শব্দটি কোন প্রকার মাধ্যম ব্যতীত দ্বিতীয় মাফউলের দিকে متعدى হওয়ার উদাহরণ হিসেবে উল্লেখ করেছেন- اهدنا الصراط المستقيم আয়াতটি। কেননা এ আয়াতে ناهى যমীর হাছে প্রথম মাফউল এবং الصراط المستقيم হাছে তার দ্বিতীয় মাফউল যার দিকে হেদায়েত শব্দটি কোন প্রকার মাধ্যম ব্যতীত متعدى হয়েছে। যার ফলে এ আয়াতে হেদায়েত শব্দ দ্বারা উদ্দেশ্য হাছে المطلوب الى ایصال বা গন্তব্যে পৌঁছে দেয়া। দ্বিতীয় মাফউলের দিকে الى হরফ দ্বারা متعدى হওয়ার উদাহরণ হিসেবে صراط مستقيم الى صراط مستقيم আয়াতটি উল্লেখ করেছেন। কেননা এখানে صراط مستقيم দ্বিতীয় মাফউলের দিকে يهدى শব্দটি الى হরফের মাধ্যমে متعدى হয়েছে। এ আয়াতে يهدى শব্দের প্রথম মাফউল হাছে من يهدى। আর لا হরফের মাধ্যমে متعدى হওয়ার উদাহরণ হাছে آدواہ তা'আলার বাণী افوم التى هي آفوم التى هي آفوم القرآن يهدى للتى هي آفوم آয়াতটি। এখানে يهدى শব্দটি آفوم التى هي آفوم দ্বিতীয় মাফউলের দিকে لا هরফের মাধ্যমে متعدى হয়েছে এবং এর প্রথম মাফউল الناس শব্দটি এখানে উহ্য রয়েছে।

মনে রাখবে, মুতামিলাদের মতে হেদায়েতের আসল হাকীকী অর্থ হাছে- ایصال الى المطلوب- বা গন্তব্যে পৌঁছে দেয়া এবং اراء الطريق বা রাস্তা দেখিয়ে দেয়া হাছে তার রূপক বা মাজযী অর্থ। এরই বিপরীত আশআরীদের অভিমত হাছে, হেদায়েতের আসল বা হাকীকী অর্থ হল الطريق الى الله বা পথ দেখিয়ে দেয়া, আর মাজযী বা রূপক অর্থ হাছে المطلوب الى ایصال বা গন্তব্যে পৌঁছে দেয়া। এভাবে ভাগ করে বিষয়টি বুঝে নিলে এখানে আর কোন আপত্তি উত্থাপিত হবে না। কেননা মুতামিলাদের মতানুসারে যেখানে হেদায়েতের হাকীকী অর্থ উদ্দেশ্য নেয়া সম্ভব হবে না সেখানে মাজযী বা রূপক অর্থ উদ্দেশ্য নেয়া হবে। এমনভাবে আশআরীদের মতানুসারেও বিষয়টি এভাবে সমাধান করা হবে। আর এমনও হতে পারে যে, হেদায়েত শব্দের অর্থ ব্যাপক, যা গন্তব্যে পৌঁছে দেয়া এবং রাস্তা দেখিয়ে দেয়া উভয় অর্থকে অন্তর্ভুক্ত করে। সেক্ষেত্রেও এখানে কোন ধরনের কোন আপত্তি বা প্রশ্ন থাকবে না।

## سَوَاءَ الطَّرِيقِ

قَوْلُهُ سَوَاءَ الطَّرِيقِ أَيْ وَسَطُهُ الَّذِي يُفْضَى سَالِكُهُ إِلَى الْمَطْلُوبِ أَلَيْتَهُ وَهَذَا كِنَايَةٌ عَنِ الطَّرِيقِ الْمُسْتَوِيِّ إِذْهُمَا مُتَّحِلَا زَمَانٍ وَهَذَا مُرَادٌ مِنْ فَسْرِهِ بِالطَّرِيقِ الْمُسْتَوِيِّ وَالصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ ثُمَّ الْمُرَادُ بِهِ أَمَّا نَفْسُ الْأَمْرِ عَمُومًا أَوْ خُصُوصٌ مِلَّةَ الْإِسْلَامِ وَالْأَوَّلُ أَوْلَى لِحُصُولِ الْبِرَاعَةِ الظَّاهِرَةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى قِسْمَى الْكِتَابِ .

## وَجَعَلَ لَنَا التَّوْفِيقَ خَيْرَ رَفِيقٍ

قَوْلُهُ وَجَعَلَ لَنَا الظَّرْفُ أَمَّا مُتَعَلِّقٌ بِجَعَلَ وَاللَّامُ لِلانْتِفَاعِ كَمَا قَبِلَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَأَمَّا بِرَفِيقٍ وَيَكُونُ تَقْدِيمٌ مَعْمُولٌ الْمُضَافِ إِلَيْهِ عَلَى الْمُضَافِ لِكُرْبِهِ طَرَفًا وَالظَّرْفُ مِمَّا يَتَوَسَّعُ فِيهِ مَا لَا يَتَوَسَّعُ فِي غَيْرِهِ وَالْأَوَّلُ أَقْرَبُ لِقَطْعًا وَالثَّانِي مَعْنَى قَوْلِهِ التَّوْفِيقُ هُوَ تَوْجِيهِ الْأَسْبَابِ نَحْوَ الْمَطْلُوبِ الْخَيْرِ .

অনুবাদ : الطریق : ساء الدار উদ্দেশ্য হচ্ছে এ মধ্যম পস্থা যা পথিককে নিশ্চিতভাবে গন্তব্যে পৌঁছে দেয়, আর এটি طريق مستوی বা সরল পথ থেকে কেনায়া। কেননা এ দু'টির একটি অপরটির জন্য অপরিহার্য। এটাই উদ্দেশ্য সেনব লোকের যারা একে مستوى طريق বা صراط مستقیم দ্বারা ব্যাখ্যা করেছে। অতঃপর এর দ্বারা হয়ত উদ্দেশ্য হচ্ছে, ব্যাপকভাবে যেকোন সরল পথ, অথবা বিশেষভাবে ইসলাম ধর্ম। তবে এখানে প্রথম অর্থটি নেয়াই উত্তম, এর মাঝে براءة استهلال পাওয়া যাওয়ার কারণে, যা কিতাবের উভয় প্রকারের দিকের বিবেচনায় স্পষ্ট।

অনুবাদ : মুসান্নিফের কথা لنا যরফের সম্পর্ক হচ্ছে হয়ত جعل শব্দের সাথে এবং لا হরফটি হচ্ছে উপকারের অর্থে; যেমন আল্লাহ তাআলার বাণী لكم الارض فراشا جعل আয়াতের ক্ষেত্রে বলা হয়েছে। অথবা لنا যরফের সম্পর্ক رفیق শব্দের সাথে এবং رفیق মুযাক্ব ইলাহিহির মামুল لنا কে মুযাক্বের আগে উল্লেখ করা হয়েছে তা যরফ হওয়ার কারণে। আর যরফের মাঝে সেনব বিষয়ের সুযোগ আছে যা অন্যান্য ক্ষেত্রে নেই। لنا এর সম্পর্ক প্রথমটি অর্থাৎ جعل শব্দের সাথে হওয়ার বিষয়টি শাব্দিক দিক থেকে কাছাকাছি, আর দ্বিতীয়টি অর্থাৎ رفیق এর সাথে হওয়াটা অর্থের দিক থেকে কাছাকাছি। মুসান্নিফের কথা التوفیق এর অর্থ হচ্ছে কাক্বিকত ভাল বিষয়ের উপকরণগুলোর ব্যবস্থা করে দেয়া।

বিশ্লেষণ : শারেহ রহ. الطریق : ساء এর বিশ্লেষণ করছেন। তিনি বলেন, ساء শব্দটি মধ্যম এর অর্থে ব্যবহৃত। তাই এখানে الطريق : ساء দ্বারা মধ্যম পস্থা উদ্দেশ্য হবে। আর একটি রাস্তা যখন আরেকটি রাস্তার সাথে গিয়ে মিলিত হয় তখন তা দ্বিতীয় রাস্তার কিনারার সাথে গিয়ে মিলে, দ্বিতীয় রাস্তার মাঝের সাথে মিলে না। তাই যে ব্যক্তি রাস্তার মাঝখান দিয়ে চলেবে সে নিশ্চিতভাবে তার গন্তব্যে পৌঁছে যাবে। সে পথ হারিয়ে ফেলার কোন আশংকা থাকে না। আর যে ব্যক্তি রাস্তার পাশ দিয়ে চলেবে তার জন্য এ আশংকা আছে যে, সে নিজেই রাস্তা ছেড়ে অন্য রাস্তায় চলে যাবে যা অন্য দিক থেকে এসে তার রাস্তার সাথে মিলিত হয়েছে এবং তার গন্তব্যের বিপরীত অন্য কোন দিকে চলে গেছে। যা সে টেরও পায়নি।

মুহাক্কিক দাওয়ানী রহ. الطریق سواء এর তাফসীর করেছেন এবং صراط مستقیم এবং طریق مستوی দু'টি তাফসীর করেছেন। তাঁর এ তাফসীরের উপর এ আপত্তি উত্থাপন করা হয়েছে যে, الطریق سواء কে طریق مستوی দ্বারা তাফসীর করার জন্য জরুরী হচ্ছে, প্রথমত سواء শব্দকে استواء শব্দের অর্থে নিতে হবে, এরপর استواء শব্দকে مستوی অর্থে ধরে নেয়া হবে। অতঃপর الموصوف الى الصفة الی হিসেবে মেনে নেয়া হবে। আর একথা স্পষ্ট যে, এতলে হচ্ছে একটি বাড়তি ঝামেলা যার বিশেষ কোন প্রয়োজন নেই। এছাড়া অভিধানে سواء শব্দটি وسط এর অর্থে রয়েছে। استواء এর অর্থ নয়।

শারেহ রহ. .... من هذا مراد বলে এ প্রশ্নটির জবাব দিয়েছেন। অর্থাৎ তিনি বলেন, মুহাক্কিক দাওয়ানীর উদ্দেশ্য হচ্ছে الطریق سواء এর জন্য طریق مستوی এবং صراط مستقیم একটি অপরিহার্য বিষয়। এখানে طریق مستوی দ্বারা الطریق سواء এর তরজমা করা উদ্দেশ্য নয়। তাই তোমরা যে হিসেবে আপত্তি তুলেছ সে আপত্তি এখানে প্রযোজ্য নয়। আর পরিভাষায় لازم উল্লেখ করে তার দ্বারা ملزوم উদ্দেশ্য নেয়াকে কেনায়া বলা হয়। আর আমাদের আলোচ্য ক্ষেত্রেও وسط طریق এর জন্য طریق مستوی এবং طریق مستوی এর জন্য وسط طریق একটি জরুরী বিষয়। কেননা এ উভয়টিই একজন পথিককে তার সঠিক গন্তব্যে পৌঁছে দেয়। তাই وسط طریق উল্লেখ করে তার দ্বারা طریق مستوی উদ্দেশ্য নেয়াকে কেনায়া বলা হবে। আর এভাবে কেনায়া পদ্ধতি গ্রহণ করার ক্ষেত্রে কোন আপত্তি আসে না। তাই তোমরা এক্ষেত্রে যে আপত্তি করেছ তা এ ব্যাখ্যা হিসেবে গ্রহণযোগ্য নয়।

মনে রাখবে আল্লাহ তাফতায়ানীর 'তাহযীব' কিতাবে মতনটির দুটি ভাগ রয়েছে, এক অংশ হচ্ছে মানতেক শাস্ত্র সম্পর্কীয়, অপর অংশ হচ্ছে আকায়েদ শাস্ত্র সম্পর্কীয়। আর এখানে একথাই স্পষ্ট যে, سواء الطریق বা সরল পথ দ্বারা সাধারণ দেখা যায় এমন কোন রাস্তা নয়; বরং এর দ্বারা ঐ অদৃশ্য রাস্তা উদ্দেশ্য যা বান্দাকে আল্লাহ পর্যন্ত পৌঁছে দেয়। আর সে রাস্তা দ্বারা উদ্দেশ্য হক আকীদাসমূহও হতে পারে এবং ইসলাম ধর্মও হতে পারে। অর্থাৎ ঐ আল্লাহ তাআলার জন্য সকল প্রশংসা যিনি সত্য সঠিক আকীদার পথে আমাদেরকে পথ প্রদর্শন করেছেন, অথবা যিনি আমাদেরকে ইসলাম ধর্মের পথ দেখিয়ে দিয়েছেন। শারেহ রহ. বলেন الطریق سواء দ্বারা হক ও সঠিক আকীদা উদ্দেশ্য নেয়াই বেশি উত্তম। কেননা এ সত্য সঠিক আকীদা মানতেকের মাসআলা এবং আকীদার মাসআলা উভয়কে অন্তর্ভুক্ত করে।

সঠিক আকীদা মানতেকের মাসআলা এবং আকীদার মাসআলা উভয়টিকে অন্তর্ভুক্ত করার কারণ হচ্ছে, ইসলামের আকীদা যেমনিভাবে বাস্তবমুখী একটি বিষয় তেমনিভাবে মানতেকের মাসআলাসমূহও একটি বাস্তবমুখী বিষয়। এ হিসেবে দু'টির মাঝে মিল রয়েছে এবং عقائد حقه উভয়টিকে অন্তর্ভুক্ত করে। সুতরাং سواء الطریق দ্বারা عقائد حقه উদ্দেশ্য হওয়ার ক্ষেত্রে তাহযীব কিতাবের উভয় অংশের দিকে ইঙ্গিত হয়ে যাবে। আর কোন কিতাবের ষোভাবায় এমন শব্দ ব্যবহার করা যার দ্বারা কিতাবে সন্নিবেশিত মাসআলাসমূহের দিকে ইঙ্গিত হয়ে যায় তাকে استهلال سواء বলা হয় فن یدیع পড়ার পর সে বিষয়গুলো সম্পর্কে তোমরা জানতে পারবে। আর যদি سواء الطریق দ্বারা শুধু মাত্র ইসলাম ধর্ম উদ্দেশ্য হয় তাহলে এর দ্বারা তাহযীবের আকায়েদের অংশের দিকে ইঙ্গিত হয়ে যাবে, কিন্তু এর যে অংশটি মানতেক সম্পর্কীয় তার দিকে এর মাঝে কোন ইঙ্গিত পাওয়া যাবে না। একারণেই এ অর্থ উদ্দেশ্য নেয়ার চেয়ে প্রথম অর্থটি উদ্দেশ্য নেয়াকে উত্তম বলা হয়েছে। সুতরাং শারেহের আলোচনায় نفس الامر এর দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে সঠিক আকায়েদ, চাই তা ইসলামের আকীদার অন্তর্ভুক্ত হোক অথবা না হোক।

বিশেষতঃ মনে রাখবে কাল বাচক যরফ এবং স্থানবাচক যরফের মত জার মাজরুরকেও যরফ বলা হয়। আর ل শব্দের ۷ বরফটি উপকারের অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে, এক্ষেত্রে এর সম্পর্ক جمل শব্দের সাথে হতে পারে। অর্থাৎ আল্লাহ তাআলা আমাদের উপকারার্থে ভাওফীককে উত্তম সাথী বানিয়ে দেন। যেমনিভাবে جمل لكم الارض فراشا আয়াতের মাঝে ۷ বরফটি উপকারের অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে বলে বলা হয়েছে। অর্থাৎ আল্লাহ তাআলা আমাদের উপকারার্থে যমীনে বিছানা বানিয়ে

দিয়েছেন। এ ল শব্দটির সম্পর্ক ঐ رفیق শব্দের সাথেও হতে পারে যা খির মুযাফের মুযাফ ইলাইহি, এক্ষেত্রে ل শব্দটি দিয়েছেন। এ ল শব্দটি মামুল হবে। আর কায়দা এরকম রয়েছে যে, মুযাফ ইলাইহির মামুল তার মুযাফের আগে আসে না। অথচ رفیق শব্দের মামুল হবে। আর কায়দা এরকম রয়েছে যে, মুযাফ ইলাইহির মামুল তার মুযাফ খির এর আগে এসেছে। এর জবাব শারহে রহ. এভাবে দিয়েছেন যে, মুযাফ ইলাইহির মামুল যরফ হওয়ার ক্ষেত্রে তা মুযাফের আগে আসতে পারে, এতে কোন সমস্যা নেই। কেননা যরফের ক্ষেত্রে এমন কিছু বিষয় জায়েয আছে এমন কিছু গ্রহণ করার যোগ্যতা আছে যা যরফ ব্যতীত অন্য ক্ষেত্রে নেই।

এরপর শারহে রহ. বলেন, نمل এর সাথে ل সম্পর্কিত হওয়াটা শব্দের দিক থেকে কাছাকাছি। কেননা ل শব্দটি جمل ফেয়লের সাথে মিলে এসেছে, কিন্তু অর্থগত দিক থেকে এর উপর আপত্তি রয়েছে। পক্ষান্তরে رفیق শব্দের সাথে সম্পর্কিত হওয়ার ক্ষেত্রে অর্থগত দিক থেকে কোন আপত্তি নেই, তবে শাব্বিক দিক থেকে দূরত্ব রয়েছে। কেননা ل শব্দটি رفیق শব্দের সাথে মিলে আসেনি, এরপর একথাও মনে রাখতে হবে, م হরফটি যদি উপকারের অর্থেও ব্যবহৃত হয়, তখনো তা কখনো কখনো কারণ বর্ণনা করার জন্য ব্যবহার হওয়ার সম্ভাবনা রাখে। আর م হরফটি যখন কারণ বর্ণনা করার জন্য আসে তখন আদ্বাহ তাআলার কাজগুলো উদ্দেশ্যের মাধ্যমে ইঙ্গিত বিশিষ্ট হয়ে যাবে যা সহীহ নয়। কেননা তাওফীককে আমাদের জন্য উত্তম বস্তু বানানোর ক্ষেত্রে আদ্বাহ পাকের কোন উদ্দেশ্য নেই। অর্থাৎ আমাদের কাছে আদ্বাহ পাকের কোন প্রয়োজন থাকার কারণে তিনি তাওফীককে আমাদের উত্তম বস্তু বানাননি, অথচ م হরফকে কারণ বর্ণনা করার অর্থে নেয়া হলে এ অর্থই দাঁড়ায়।

আর ل শব্দকে جمل শব্দের সাথে সম্পর্কিত করার ক্ষেত্রে দ্বিতীয় যে সমস্যার সৃষ্টি হয় তা হচ্ছে, তাওফীকের অর্থ হচ্ছে কাল্জিত ভালো বস্তুর জন্য উপকরণের ব্যবস্থা করে দেয়া, তাই এ হিসেবে ভাল কিছু তাওফীকের অংশবিশেষ হল। অথবা তাওফীক অর্থ হচ্ছে কাল্জিত বস্তুর জন্য ভাল হওয়াকে জরুরী করে দেয়া। এ হিসেবে খির এর জন্য তাওফীক لازم হবে, আর সত্তার অত্যাব্যাক্যীয় বস্তু বা সত্তার অংশকে সত্তাই বলা হয়। আর সত্তার জন্য কোন সত্তাগত বস্তু সাব্যস্ত হওয়ার জন্য তা কোন কর্তার মুখাপেক্ষী হয় না; বরং অন্য কিছু হস্তক্ষেপ ব্যতীতই তা অস্তিত্ব লাভ করে। অথচ এখানে বলা হয়েছে, আদ্বাহ তাআলা আমাদের জন্য তাওফীককে উত্তম সঙ্গী বানিয়েছেন। যার ঘরা বুখা যায়, এর আগে তাওফীকটা খির رفیق ছিল না। একেই মানতেকের পরিভাষায় ذاتی معمولية বলা হয়। অর্থাৎ ذات এর জন্য ذاتی সাব্যস্ত হওয়া কোন কর্তার মাধ্যমে হওয়া, আর এমনটি জায়েয নেই। তাই এখানে আপত্তি রয়ে গেল।

তাই এর জবাব দেয়া হয়েছে যে, ذات توفیق এর জন্য খির ذاتی হচ্ছে একটি মুতলাক বিষয়, আর তাওফীকের জন্য তা সাব্যস্ত হয় কোন কর্তার হস্তক্ষেপ ছাড়াই। আর যে খির টা ل এর কয়েদ দ্বারা কয়েদমুক্ত তা তাওফীকের ذاتী নয়। সুতরাং আদ্বাহ তাআলা যদি তাওফীককে আমাদের জন্য খির رفیق বানিয়ে দেন তাহলে ذات এর জন্য ذاتী সাব্যস্ত হওয়াটা কোন সাব্যস্তকারীর সাব্যস্ত করার ঘরা হওয়া জরুরী নয়, যাকে معمولية ذاتী বলা হয়। সারকথা হচ্ছে جمل শব্দের সাথে ل এর সম্পর্ক হওয়ার ক্ষেত্রে যেসব প্রশ্ন উত্থাপিত হয় তার অনেক জবাব রয়েছে, সে কারণেই শারহে রহ. বলেছেন جمل শব্দের সাথে ل এর সম্পর্ক হতে পারে। কিন্তু جمل শব্দের সাথে সম্পর্কিত হওয়ার ক্ষেত্রে অনেক ধরনের প্রশ্ন উত্থাপিত হওয়ার কারণে তিনি বলেছেন, অর্থগত দিক থেকে এ পক্ষটি কাছাকাছি নয়। তাই এই দুর্বলতা এর মাঝে রয়েছে।

আর رفیق শব্দের সাথে সম্পর্কিত হওয়ার ক্ষেত্রে এর অর্থ হবে, আদ্বাহ তাআলা তাওফীককে আমাদের উত্তম সঙ্গী বানিয়েছেন, এ ক্ষেত্রে উল্লিখিত প্রশ্নগুলো উত্থাপিত হবে না। আভিধানিকভাবে توفیق এর অর্থ হচ্ছে কাল্জিত বস্তু অর্জনের উপকরণসমূহকে তার উপযোগী করে দেয়া, তাই সে কাল্জিত বস্তু ভাল হোক বা খারাপ হোক। আর শরীয়তের পরিভাষায় তাওফীকের অর্থ হচ্ছে ভালো কাল্জিত বস্তু অর্জনের যাবতীয় উপকরণ তার উপযোগী বানিয়ে দেয়া। কেননা কাল্জিত খারাপ কোন বস্তু অর্জনের উপকরণের ব্যবস্থা করে দেয়াকে শরীয়তের পরিভাষায় তাওফীক বলা হয় না। সে কারণেই মুসান্নিফ রহ. তাওফীকের সংজ্ঞা দিতে গিয়ে مطلوب শব্দের পর খির শব্দটি উল্লেখ করে একটি অতিরিক্ত কয়েদ বাড়িয়ে দিয়েছেন। কেউ কেউ বলেছেন طاعة বা অনুসরণের শক্তি সৃষ্টি করাকে তাওফীক বলা হয়। কেউ বলেছেন, যে কোন ভাল কাজের রাস্তা সহজ করে দেয়া এবং খারাপের রাস্তা কঠিন করে দেয়াকে তাওফীক বলা হয়। কেউ বলেছেন, মানুষের চেষ্টা প্রচেষ্টাকে তাদের ভাগ্যের অনুরূপ করে দেয়াকে তাওফীক বলা হয়।



## وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

قَوْلُهُ وَالصَّلَاةُ وَهِيَ بِمَعْنَى الدُّعَاءِ أَي طَلَبُ الرَّحْمَةِ وَإِذَا أُسْنِدَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى تَجَرَّدَ عَنِ مَعْنَى الطَّلَبِ وَبِرَأْدِهِ الرَّحْمَةُ مَجَازًا .

অনুবাদ : এবং *صلوة* দোয়ার অর্থে, অর্থাৎ আল্লাহ তাআলার রহমত কামনা করা। আর সালাত ও দোয়ারকে যখন আল্লাহ তাআলার দিকে মুসনাদ করা হয় তখন তা কামনার অর্থ থেকে মুক্ত হয়ে যায় এবং মাজহায়ীভাবে তার দ্বারা রহমত উদ্দেশ্য হয়।

বিশ্লেষণ : প্রসিদ্ধ মতানুসারে *صلوة* শব্দটির হাকীকী অর্থ হচ্ছে দোয়া। এছাড়া যেসব অর্থ রয়েছে সেগুলো হচ্ছে তার মাজহায়ী অর্থ। কেউ বলেছেন *صلوة* শব্দটি তার সকল অর্থের মাঝে মুশতারিক। যখন এটিকে আল্লাহর দিকে নিসবত করা হবে। যেমন *الله صلوة* বলা হবে তখন এর অর্থ হবে রহমত। যখন এ শব্দটিকে ফেরেশতাদের দিকে নিসবত করা হবে, যেমন বলা হবে *صلوة الملائكة* তখন এর অর্থ হবে ইত্তেগফার। আর যখন এ শব্দটিকে বান্দার দিকে নিসবত করা হবে, যেমন *صلوة العباد* বলা হবে তখন এর অর্থ হবে দোয়া করা। এ হিসেবে আল্লাহ তাআলার বাণী - *ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما* এ আয়াতের মাঝে উল্লিখিত তিন প্রকারের *صلوة*-ই রয়েছে এবং *صلوة* শব্দের তিনটি অর্থই এখানে পাওয়া যায়। আর একই কথার মাঝে একটি শব্দের একাধিক অর্থ উদ্দেশ্য হলে তাকে পরিভাষায় *مشتك عموم* বলা হয়। যা জায়েয নেই। অসচ উল্লিখিত আয়াতের মাঝে *صلوة* শব্দের তিনটি অর্থই উদ্দেশ্য নেয়া হয়েছে। এর জবাব হচ্ছে *عموم مجاز* হিসেবে কোন শব্দকে এমন ব্যাপক অর্থে ব্যবহার করা যে, সে শব্দের সবগুলো অর্থ ঐ ব্যাপক অর্থের অন্তর্ভুক্ত হয়ে যাবে- এভাবে এটি জায়েয আছে। এখানে আয়াতের মাঝে *صلوة* শব্দটি উপকার পৌঁছানোর অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে। আর রহমত, ইত্তেগফার ও দোয়া এ তিনটিই উপকার পৌঁছানো জাতীয়, তাই এখানে *مشتك عموم* উদ্দেশ্য নিতে হবে না যা জায়েয নেই।

মনে রাখবে *صلوة* শব্দটিকে যখন আল্লাহর দিকে নিসবত করা হয় তখন তা শুধুমাত্র রহমতের অর্থে ব্যবহৃত হয়, রহমত কামনা করার অর্থে নয়। কেননা আল্লাহ তাআলা বান্দাদের উপর নিজের রহমত বর্ষণ করেন, কারো কাছ থেকে রহমত কামনা করেন না। আর *دعا* শব্দটি *على* হরফে জরের সাথে ব্যবহার হলে তা বদ দোয়ার অর্থ দেয়, কিন্তু *صلوة* শব্দটি *على* হরফের দ্বারা *متعدى* হওয়ার ক্ষেত্রে বদ দোয়ার অর্থে রূপান্তরিত হয় না। যেমনিভাবে লুগাতের কিতাবাদিতে এ বিষয়টিকে স্পষ্টভাবে বলা হয়েছে।

## عَلَىٰ مِنْ أَرْسَلَهُ هُدًى

قَوْلُهُ عَلَىٰ مِنْ أَرْسَلَهُ لَمْ يَصْرَحْ بِاسْمِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَعْظِيمًا وَإِجْلَالًا لَهُ وَتَنْبِيْهُهَا عَلَىٰ أَنَّهُ فِيمَا ذَكَرَ مِنَ الوُصْفِ بِمَرْتَبَةٍ لَا يَتْبَادُرُ الذَّهْنُ إِلَّا إِلَيْهِ .

وَاخْتَارَ مِنْ بَيْنِ الصِّفَاتِ هَذِهِ لِكَوْنِهَا مُسْتَلْزِمَةً لِسَائِرِ الصِّفَاتِ الْكَمَالِيَّةِ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ التَّصْرِيْحِ بِكَوْنِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَرْسَلًا فَإِنَّ الرِّسَالََةَ فَوْقَ النَّبُوَّةِ فَإِنَّ الْمُرْسَلَ هُوَ النَّبِيُّ الَّذِي أَرْسَلَ إِلَيْهِ دِينَ وَكِتَابًا .

قَوْلُهُ هُدًى أَمَّا مَفْعُولٌ لَهُ بِقَوْلِهِ أَرْسَلَهُ وَحِينَئِذٍ يَرَادُ بِالْهُدَىٰ هِدَايَةُ اللَّهِ حَتَّىٰ يَكُونَ فِعْلًا لِفَاعِلِ الْفِعْلِ الْمَعْلَلِ بِهِ أَوْ حَالٌ عَنِ الْفَاعِلِ أَوْ عَنِ الْمَفْعُولِ وَحِينَئِذٍ فَالْمَصْدَرُ بِمَعْنَىٰ اسْمِ الْفَاعِلِ أَوْ يُقَالُ أُطْلِقَ عَلَىٰ ذِي الْحَالِ مِبَالِغَةً نَحْوُ زَيْدٍ عَدْلٌ .

অনুবাদঃ মুসান্নিফ রহ. তাঁর কথা *عَلَىٰ مِنْ أَرْسَلَهُ* এর মাঝে রাসূলুল্লাহ সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামের নাম স্পষ্টভাবে উল্লেখ করেননি। রাসূলে পাকের সম্মান ও তাঁর বড়ত্ব প্রকাশ করার জন্য, এবং এদিকে দৃষ্টি আকর্ষণ করার জন্য যে, তাঁর জন্য যে সিফত উল্লেখ করা হয়েছে তা এমন পর্যায়ে, নবী কারীম সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লাম ব্যতীত অন্য কারো দিকে মন যাবেই না।

মুসান্নিফ রাসূলে পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামের অন্যান্য সিফতের মধ্য থেকে এ রেসালাতের সিফতটিকে নির্বাচন করেছেন, কেননা এ সিফতটি পূর্ণতার অন্যান্য সকল গুণকে দাবি করে। পাশাপাশি এর মাঝে নবী করীম সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লাম আলাহ কর্তৃক প্রেরিত হওয়ার বিষয়টি স্পষ্টভাবে রয়েছে। কেননা রেসালাত হচ্ছে নবুয়তের উপরের স্তরের। কারণ রাসূলে মুরসাল হলেন যার কাছে নতুনভাবে কিতাব ও ঘীন প্রেরণ করা হয়েছে।

মুসান্নিফের কথা *عَلَىٰ مِنْ أَرْسَلَهُ* ফেয়েলের মাফউলে লাহ হয়েছে, তখন *هُدًى* দ্বারা উদ্দেশ্য হবে আলাহ তাআলার হেদায়েত, যাতে এ হেদায়েত *به فعل معلل* অর্থাৎ *ارسل* শব্দের ফায়েলের ফেয়েল হয়ে যাবে। অথবা *هُدًى* শব্দটি *ارسل* ফেয়েলের ফায়েল অথবা মাফউল থেকে হাল হয়েছে। তখন এ *هُدًى* মাসদারটি ইসমে ফায়েলের অর্থে হবে। অথবা বলা হবে, এটিকে মুবালাগা হিসেবে মূল হালের উপর ব্যবহার করা হয়েছে। যেমন- *زيد عدل*

বিশ্লেষণঃ *وَالصَّلَاةَ وَأَسْلَمَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ* থেকে একথা বলা হচ্ছে যে, তাহযীবের মুসান্নিফ *صلى محمد على* এবং *وَالصَّلَاةَ وَأَسْلَمَ* বলে রাসূলে পাকের নাম স্পষ্টভাবে উল্লেখ করেননি এবং বলে দিয়েছেন *عَلَىٰ مِنْ أَرْسَلَهُ* এর কারণ কী? শারহ রহ. এর দু'টি কারণ উল্লেখ করেছেন। একটি কারণ হচ্ছে, যে সত্তা বা ব্যক্তির মান সম্মান এত উচ্চ মানের হয় যে, তার নাম মুখে নেয়াকে সাধারণত বেয়াদবি মনে করা হয়। আর সমস্ত সৃষ্টির মাঝে রাসূলে পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লাম সবচাইতে সম্মানিত ও মর্যাদার অধিকারী হওয়ার বিষয়টি সর্বস্বীকৃত। তাই তাঁর নাম মুখে নেয়া উচিত নয়। পক্ষান্তরে আলাহর নাম মুখে নেয়াকে বেয়াদবি মনে করা হয় না। কেননা আলাহর নাম মুখে নেয়া হচ্ছে এবাদত। তাই এ প্রশ্ন তোলা যাবে না যে, আলাহর নাম রাসূলের নামের চেয়ে অনেক বেশি সম্মানিত হওয়া সত্ত্বেও মুসান্নিফ আলাহর নাম উল্লেখ করেছেন, তাহলে রাসূলের নাম কেন উল্লেখ করলেন না?

নবী পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামের নাম উল্লেখ না করার আরেকটি কারণ হচ্ছে, যে সিম্ফত কোন বিশেষ মওসুফের জন্য নির্দিষ্ট এমনভাবে যে, এ সিম্ফতটি এ মওসুফ ব্যতীত অন্য কারো হতে পারে এমন ধারণা মনে আসে না— এমন ক্ষেত্রে সিম্ফত উল্লেখ করার পর মওসুফের নাম উল্লেখ করার আর কোন প্রয়োজন থাকে না। কেননা নাম যেমনিভাবে নির্দিষ্ট সত্তাকে বুঝায়, তেমনিভাবে এ ধরনের সিম্ফতও নির্দিষ্ট সত্তাকে বুঝায়। এখানে রেসালাতের সিম্ফতটি রাসূলে পাকের সাথে বাস ও নির্দিষ্ট এ দিকে দৃষ্টি আকর্ষণ করার জন্য এখানে তার নাম উল্লেখ করা হয়নি।

মুতলাকভাবে যে কোন সিম্ফত উল্লেখ করা হলে তার দ্বারা সর্বোচ্চ মানের সিম্ফতটিই উদ্দেশ্য হয় এ কায়েদা হিসেবে রেসালাতের সিম্ফত ব্যতীত আরো এমন অনেক সিম্ফত রয়েছে যা রাসূলে পাকের সত্তাকেই বুঝাবে। যেমন নবুতত, ইবাদত, দানশীলতা ও বাহাদুরী এসব সিম্ফতের প্রত্যেকটিই এমন যে, এগুলো মুতলাক রাখার ক্ষেত্রে নবী করীম সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামের মাঝে এসব গুণ পরিপূর্ণভাবে পাওয়া যাওয়ার কারণে সেসব সিম্ফত দ্বারা তিনিই উদ্দেশ্য হবেন, অন্য কেউ উদ্দেশ্য হবে না। অবস্থা যখন এমনই তখন সেসব সিম্ফত বাদ দিয়ে *على من ارسله* বলে শুধুমাত্র এ রেসালাতের সিম্ফতটি কেন উল্লেখ করলেন ?

শারহে রহ. এ প্রশ্নের দু'টি জবাব দিয়েছেন, প্রথম জবাব হচ্ছে, রেসালাত এমন একটি সিম্ফত যা অন্যান্য সকল সিম্ফতের উপস্থিতিকে দাবি করে, পক্ষান্তরে রেসালাত ব্যতীত অন্য সিম্ফতগুলো এমন নয় যে, তা বাকি সব সিম্ফতের উপস্থিতিকে দাবি করে। এটি হল একটি জবাব। এর দ্বিতীয় আরেকটি জবাব হচ্ছে, রেসালাত সিম্ফতটি উল্লেখ করার মাঝে একথা স্পষ্ট হয়ে গেছে যে, রাসূলে পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লাম রাসূল ছিলেন, যদি এ সিম্ফত উল্লেখ না করে নবুতত ইত্যাদি সিম্ফত উল্লেখ করা হত তাহলে নবী পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লাম রাসূল হওয়ার বিষয়টি স্পষ্টভাবে বুঝা যেত না।

فان الرساله থেকে শারহে রহ. এ বিষয়ে আলোচনা করেছেন যে, রেসালাতের সিম্ফতটি পূর্ণতার অন্যান্য সিম্ফতগুলোর উপস্থিতিকে কীভাবে দাবি করে। এ সম্পর্কে তিনি বলেন, নবুততের সিম্ফতটি রেসালাত ব্যতীত মানুষের অন্যান্য সব গুণের উপরে, আর রেসালাত সিম্ফতটি নবুতত সিম্ফতেরও উপরে। কেননা রাসূল হওয়ার জন্য নবী হওয়া রুহী, যার ফলে রাসূল ঐ নবীকে বলে যার উপর নতুন শরীয়ত এবং নতুন আসমানী কিতাব অবতীর্ণ হয়েছে। আর প্রত্যেক উপরের সিম্ফতই তার নিচের পর্যায়ের সিম্ফতগুলোকে তার অন্তর্ভুক্ত করে। আর এ বিষয়টি স্পষ্ট, তাই রেসালাতের সিম্ফতটিই মানুষের সকল পূর্ণতার গুণাবলী উপস্থিত থাকার দাবি করবে। এ হিসেবে *على من ارسله* এর এ অর্থ হবে যে, যে সত্তার মাঝে আদ্বাহ তাআলা মানুষের সমস্ত গুণাবলীকে একত্র করে দিয়েছেন, সে সত্তার উপর সালাত ও সালাম অবতীর্ণ হোক।

নাহবের কায়েদা হচ্ছে, মাফউলে লাহ যে ফেয়েলের ইল্লাত হবে ঐ ফেয়েলটি যে ফায়েলের ফেয়েল হবে মাফউল লাহটাও সে ফায়েলেরই ফেয়েল হওয়া জরুরী। আর এখানে *هدى* শব্দটি *ارسل* কিম্বা পদের ইল্লাত। অর্থাৎ আদ্বাহ রাক্বুল আলামীন রাসূলে করীম সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামকে হেদায়েতের জন্য রাসূল বানিয়েছেন। আর এ হেদায়েত হচ্ছে আদ্বাহ তাআলার কাজ। অর্থাৎ হেদায়েত দেয়ার মালিক একমাত্র আদ্বাহ তাআলারই। অতএব হেদায়েতের ফায়েল এবং *ارسل* শব্দের ফায়েল একই হয়ে গেল। তাই *هدى* শব্দটি *ارسل* ফেয়েলের মাফউলে লাহ হওয়া সহীহ আছে এবং এ *هدى* শব্দটি *ارسل* ইসমে ফায়েলের অর্থে হয়ে গেল। *ارسل* ফেয়েলের ফায়েল অথবা মাফউল থেকে হালও হতে পারে। এ হিসেবে ফায়েল থেকে হাল হওয়ার ক্ষেত্রে অর্থ হবে আদ্বাহ তাআলা পথ প্রদর্শক হওয়া অবস্থায় যে সত্তাকে রাসূল বানিয়ে পাঠিয়েছেন তাঁর উপর সালাত ও সালাম বর্ষিত হোক।

আর মাফউল থেকে হাল হওয়ার ক্ষেত্রে অর্থ হবে, যে সত্তাকে পথ প্রদর্শক হওয়া অবস্থায় আদ্বাহ তাআলা রাসূল বানিয়ে পাঠিয়েছেন তাঁর উপর সালাত ও সালাম অবতীর্ণ হোক। আর সে ক্ষেত্রে *هادى* শব্দের অর্থ হবে যিনি রাস্তা দেখিয়েছেন, অথবা মাজ্বাযীভাবে রাসূলে পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামকে *هدى* বলে দেয়া হয়েছে। কেননা আসল হেদায়েত দানকারী হচ্ছেন আদ্বাহ রাক্বুল আলামীন। শারহে রহ. আরো বলেন, *هدى* শব্দটি তার মাসদারের অর্থে উপর থেকেও *ارسله* শব্দের ফায়েল ও মাফউল উভয়টি থেকে হাল হওয়া সহীহ আছে, আর তখন সে মাসদারকে মূল হালের উপর প্রযোজ্য করাটা মুবালাগা হিসেবে হয়ে যাবে। যেমনিভাবে *زيد عدل* বাক্যের মাঝে *عدل* মাসদারটিকে মুবালাগা হিসেবে বায়েদের উপর ফিট করা হয়েছে।

هُوَ بِالْإِهْتِدَاءِ حَقِيقٌ

قَوْلُهُ هُوَ بِالْإِهْتِدَاءِ مُصَدَّرٌ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُولِ أَيْ بَانَ يَهْتَدِي بِهِ وَالْجُمْلَةُ صِفَةٌ لِقَوْلِهِ هُدًى  
أَوْ يَكُونَانِ حَاقِلَيْنِ مُتَرَادِفَيْنِ أَوْ مُتَدَاخِلَيْنِ وَيَحْتَمِلُ الْأَسْتِيفَانَ أَيْضًا وَقَسَّ عَلَى هَذَا .

وَنُورًا بِهِ الْإِقْتِدَاءُ يَلِيقُ

قَوْلُهُ نُورًا مَعَ الْجُمْلَةِ التَّالِيَةِ قَوْلُهُ بِهِ مَتَعَلِّقٌ بِالْإِقْتِدَاءِ لَا يَلِيقُ فَإِنَّ إِقْتِدَاءَنَا بِهِ عَلَيْهِ  
السَّلَامُ إِنَّمَا يَلِيقُ بِنَا لَا بِهِ فَإِنَّهُ كَمَا لَنَا لَا لَهُ .

وَعَلَى إِلِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ سَعَدُوا

وَحِينَئِذٍ تَقْدِيمُ الظَّرْفِ لِقَصْدِ الحَصْرِ وَالْإِشَارَةِ إِلَى أَنْ مَلَّتَهُ نَاسِخَةٌ لِمَعْلَلِ سَائِرِ  
الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَأَمَّا الْإِقْتِدَاءُ بِالْأَنْمَةِ فَيُقَالُ أَنَّهُ إِقْتِدَاءٌ بِهِ حَقِيقَةٌ أَوْ  
يُقَالُ الحَصْرُ أَضَافِيٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَوْلُهُ وَعَلَى إِلِهِ  
أَصْلُهُ أَهْلٌ بِدَلِيلِ أَهْبِيلِ حُصَّ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْأَشْرَافِ وَأَلِ النَّبِيِّ عَتْرَتُهُ الْمُعْصَمُونَ  
وَأَصْحَابُهُ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ أَدْرَكُوا صُحْبَةَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَ الْإِيمَانِ .

অনুবাদ : মুসান্নিফের কথা হো বাহেতদা এর মাসদারটি মাজহুলের মাসদার। অর্থাৎ নবী পাক সাল্লাল্লাহু  
আলাইহি ওয়া সাল্লাম এ কথার হকদার যে, তাঁর দ্বারা হেদায়েত হাসেল করা হবে। এখানে হো বাহেতদা হকিফ  
বাক্যটি মুসান্নিফের কথা হুদী এর সিকফত। অথবা হুদী হো বাহেতদা হকিফ ও হুদী উভয়টি  
মতদাখল হাল। আর এ বাক্যটি ইস্তেনাফিয়া বাক্যও হতে পারে। এর উপর অন্যগুলোকেও কেয়াস করে নিতে পারে।  
নূর তার পরবর্তী বাক্যের সাথে। যে সম্পর্কযুক্ত হয়েছে। اقتداء শব্দের সাথে, يليق শব্দের সাথে নয়। কেননা  
নবী পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামের অনুসরণ করা আমাদের জন্য প্রযোজ্য, তার জন্য নয়। কেননা এ  
অনুসরণ আমাদের জন্য একটি পূর্ণতার বিষয়, তাঁর জন্য নয়।

এবং যে এর সম্পর্ক اقتداء শব্দের সাথে হওয়ার ক্ষেত্রে এ যরফকে اقتداء এর আগে উল্লেখ করাটা حصر বা  
সীমাবদ্ধ করা উদ্দেশ্য হওয়ার কারণে এবং এদিকে ইস্তিত করার জন্য যে, মুহাম্মদ সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামের  
ধর্ম অন্যান্য নবীগণের ধর্মের জন্য নাসেখ বা রোহিতকারী। আর ইমামগণের অনুসরণ মূলত রাসূলে পাকেরই  
অনুসরণ। অথবা বলা হবে, حصر করা হয়েছে অন্যান্য নবীগণের হিসেবে। আর মুসান্নিফের কথা وعلى الله  
শব্দটির মূলরূপ হচ্ছে اهل, এর দলিল হচ্ছে اهيل। অর্থাৎ ال শব্দের তাসগীরা অهيل হওয়া থেকে বুঝা যায়, ال মূলত  
اهل ছিল। ال শব্দের ব্যবহার বাস হচ্ছে সম্মানিত ব্যক্তিদের জন্য। ال النبي। ال দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে তাঁর নিশ্চাপ বংশধর।  
اصحاب সেসব মুমিন লোকেরা যার ঈমান অবস্থায় রাসূলে পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামের সাহচর্য পেয়েছেন।

বিশ্লেষণ : মারুফ মাসদারকে বলা হয় مرفوعاً এবং মাজহুল মাসদারকে বলা হয় مرفوعاً আর মুসান্নিফের এবারত উল্লিখিত استاء ماسدادرটিকে মাজহুল হিসেবে নেয়ার কারণ হচ্ছে, মাফউল হিসেবে নেয়া হলে এর অর্থ হবে হেদায়েত অর্জন করা এবং هو بالاهتداء এর মাঝে هو যমীরটি হয়ত আত্মাহ তাআলার দিকে ফিরবে অথবা রাসূলে পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামের দিকে ফিরবে। আর একথা শষ্ট যে, আত্মাহ তাআলা নিজে হেদায়েত অর্জন করার কোন অর্থ হয় না, কেননা আত্মাহ তাআলা তাঁর বান্দাদেরকে হেদায়েত দান করেন, অন্য কারো থেকে হেদায়েত গ্রহণ করেন না। এমনিভাবে রাসূলে পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লাম উম্মতের কারো কাছ থেকে হেদায়েত গ্রহণ করেন একথা বলাও বেয়াদবি। অথচ মাসদারটিকে মারুফ হিসেবে নিলে এরকম অর্থই দাঁড়ায়।

আর যদি মাসদারটিকে মাজহুল হিসেবে নেয়া হয় তাহলে এর অর্থ হবে, আত্মাহ তাআলার সত্তা বা রাসূলে পাকের সত্তা এমন যে, এদুটি সত্তা দ্বারা হেদায়েত অর্জিত হবে। আর এ অর্থটি সহীহ আছে, এরপর শারহে রহ. মুসান্নিফের কথা حقيق استاء هو بالاهتداء এর মাঝে চারটি সম্ভাবনা তুলে ধরেছেন- ১. এ বাক্যটি মুসান্নিফের কথা هدى এর সিন্ধত ২. هدى هو بالاهتداء এ উভয়টি হচ্ছে مترادف হলে ৩. حال متداخل هدى এ উভয়টি مترادف হলে ৪. حال متداخل هدى এ উভয়টি مترادف হলে ৫. هدى থেকে সৃষ্টি হয়েছে। অর্থাৎ প্রশ্ন জেগেছে, নহী পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামকে পথ প্রদর্শক হিসেবে কেন পাঠানো হল? এর জবাব দেয়া হয়েছে যে, রাসূলে পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামের সত্তা এমন যা একথার হকদার যে, তাঁর দ্বারা হেদায়েত অর্জিত হবে। তাই আত্মাহ রাবুল আলামীন তাঁকে পথ প্রদর্শক হিসেবে পাঠিয়েছেন।

দ্বিতীয় সম্ভাবনা হচ্ছে مترادف হওয়া। আর حال مترادف বলা হয়, একটি মূল হাল থেকে যদি একাধিক হাল পাওয়া যায় তাহলে সেগুলোকে مترادف বলা হয়। আর যদি মূলহাল থেকে একটি হাল হওয়ার পর সে হাল থেকে আরেকটি হাল পাওয়া যায় তাহলে তাকে حال متداخل বলা হয়। অতএব যদি هدى শব্দের ন্যায় حقيق استاء هو بالاهتداء বাক্যটিও ارسله এর ফায়েলের যমীর থেকে বা মাফউলের যমীর থেকে হাল হয়, তাহলে এ দু'টি مترادف হয়ে যাবে। আর যদি حقيق استاء هو بالاهتداء বাক্যটি هدى থেকে হাল হয় তাহলে এ দু'টি حال متداخل হয়ে যাবে। আর এ সম্ভাবনাও আছে যে, এ দু'টির একটি ارسله শব্দের ফায়েলের যমীর থেকে হাল হবে এবং অপরটি তার মাফউলের যমীর থেকে হাল হবে। আর প্রথম সম্ভাবনা হিসেবে حقيق استاء هو بالاهتداء বাক্যটি যদি هدى শব্দ থেকে সিন্ধত হয় তাহলে তা منصوب হবে। কেননা هدى শব্দটি নসব বিশিষ্ট, আর মওসুফ নসব বিশিষ্ট হলে তার সিফাতটাও নসব বিশিষ্ট হয়।

এই সবগুলো এর পরবর্তী نورا শব্দের ক্ষেত্রেও প্রযোজ্য হবে। অর্থাৎ نورا শব্দটি ফেয়েলে মারফউলে লাহ হতে পারে। এমনিভাবে তা نورا এর অর্থে হয়ে ارسله এর ফায়েলের যমীর বা মাফউলের যমীর থেকে হাল হতে পারে। সেক্ষেত্রে মূলহালের জন্য نورا শব্দটি মুবালাগা হিসেবেও হতে পারে। আর نورا শব্দের পর যে বাক্যটি আসছে তা তার থেকে সিন্ধত হতে পারে। هدى শব্দের উপর কেয়াস করে এভাবে বলা হবে যে, نورا ও এ বাক্যটি ارسله শব্দের ফায়েলের যমীর বা মাফউলের যমীর থেকে حال مترادف হয়েছে, অথবা حال متداخل হয়েছে। এমনিভাবে نورا শব্দ থেকে যে একটি প্রশ্ন জেগেছে به بليق الافتداء সে প্রশ্নের জবাব হয়েছে- এমনও হতে পারে। এসবই هدى শব্দের উপর কেয়াস করে বলা যেতে পারে।

মুসান্নিফের এবারতে যে به শব্দটি রয়েছে তা সম্পর্কযুক্ত হয়েছে। اقتداء শব্দের সাথে এবং এর সাথে সম্পর্কিত হওয়াটাই নির্ধারিত। يلبق শব্দের সাথে তার সম্পর্ক হতে পারে না, কেননা তাতে অর্থ নষ্ট হয়ে যাবে। কেননা যদি به শব্দকে যমীরের সাথে সম্পর্কযুক্ত করা হয় তাহলে অর্থ হবে, আমরা রাসূলে পাকের অনুসরণ করাটা তাঁর জন্য উপযুক্ত। অর্থাৎ আমাদের এ অনুসরণ তাঁর গুণাগুণকে পূর্ণতায় ভরে দেবে। অথচ এ অর্থটি শষ্টই ভুল। কেননা অনুসরণের জন্য যে আমরা রাসূলে পাকের সত্তাকে এত সহজে পেয়ে গেছি তা আমাদেরই সৌভাগ্য। আমাদের মত মানুষ তাঁর উম্মতের অন্তর্ভুক্ত হওয়াটা তাঁর জন্য সৌভাগ্যের কোন বিষয় নয়।

সাধারণ কারোনা হচ্ছে আমেল আগে আসে এবং তার মামুল পরে আসে। এখানে به শব্দটি اقتداء শব্দের সাথে সম্পর্কিত হওয়ার ক্ষেত্রে اقتداء শব্দটি আমেল হয়ে যাবে, অথচ তার মামুল به শব্দটি তার আগে এসেছে, যা সাধারণ ক্রিতিবহিত। শারহে রহ এর দুটি জবাব দিয়েছেন। একটি জবাব হচ্ছে, এমনটি করা হয়েছে حصر বা সীমাবদ্ধ হওয়ার অর্থ দেয়ার জন্য। কেননা কারোনা রয়েছে, যা পরে উল্লেখ করার তা আগে উল্লেখ করলে حصر ও তাশাসীসের ফায়দা দেয় অর্থাৎ রাসুলে পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামকে রাসুল হিসেবে পাঠানোর পর শুধুমাত্র তাঁর অনুসরণই চকরী, অন্য কারো অনুসরণ জায়েয নেই।

এর দ্বিতীয় জবাব দিয়েছেন به যরফকে اقتداء এর আগে উল্লেখ করার দ্বারা এদিকে ইঙ্গিত করেছেন যে, ইসলাম ধর্ম জ্ঞানীয় সকল নবীর সকল ধর্মের জন্য নামসে বহু রূপ। যেমন আল্লাহ রাসুলে আলামীন নিজেই কুরআনে পাকে ঘোষণা করেছেন—**ان الدين عند الله الاسلام**—‘আল্লাহর নিকট একমাত্র মনোনীত ধর্ম হচ্ছে ইসলাম’। অন্যত্র ইরশাদ করেন—**من كان منكم**—‘কেউ যদি ধীন হিসেবে ইসলাম ব্যতীত অন্য কিছু গ্রহণ করে তাহলে তা গ্রহণযোগ্য হবে না’। যদি ইসলাম ধর্ম সেতলের জন্য নামসে বা রোহিতকারী না হত তাহলে অন্যান্য নবীগণের অনুসরণও জায়েয হত।

বইল হানফী, শাফেয়ী, মালেকী ও হাম্বলী ইমামগণের অনুসরণের বিষয়টি। জো এর দুটি জবাব শারহে রহ দিয়েছেন একটি জবাব হচ্ছে ফিকহের ইমামগণের অনুসরণ মূলত রাসুলে পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামেরই অনুসরণ কেননা সকল অইমানে কেবল রাসুলে পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লাম কর্তৃক অনিত ধর্মের হুকুম অহকমই বর্ণন করে থাকেন। সেসব ইমামের তিনু কোন ধর্ম নেই। আর এ কারণেই যদি কখনো কোন ইমামের কথা তরবত ও হানীসের বিপরীত হয়ে যায় তখন সে ব্যাপারে ঐ ইমামের অনুসরণ করা হয় না। এর দ্বিতীয় আরেকটি জবাব ঐ দিয়েছেন যে, বলা যেতে পারে এক্ষেত্রে যরফ আগে উল্লেখ করাটা حصر اضافی হওয়ায় এর ফায়দা দেয়। অর্থাৎ এ হক নবী পাক ব্যতীত অন্য সকল থেকে حصر করা উদ্দেশ্য নয়; বরং এখানে حصر দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে অন্যান্য আখিয়ায়ে কেবল থেকে حصر করা। অর্থাৎ অখিয়া আল্লাহিহুস সালামের জামাত থেকে শুধুমাত্র রাসুলে পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামেরই অনুসরণ করা হবে, অন্য কোন নবীর নয়। কেননা তাঁদের ধর্ম মানসূব বা রোহিত হয়ে গেছে।

فوله اصله اهل থেকে ال শব্দের বিশ্লেষণ পেশ করেছেন। তিনি বলেন, ال শব্দটি মূলত اهل ছিল। যদি এর আমল রূপ اهل না হত তাহলে তার তাশাসীরা اهل হত না। সুতরাং ال এর তাশাসীরা থেকে বুঝা গেল এটি মূলত اهل ছিল। কেননা যে কোন ইসমের তাশাসীরা থেকে তার আসল হরফগুলো বেরিয়ে আসে। এ اهل শব্দের ها হরফকে প্রথমত হাময দ্বারা পরিবর্তন করে দেয়া হয়েছে এরপর হামযাকে আলিফ দ্বারা পরিবর্তন করে ال বানানো হয়েছে।

শারহে রহ ال শব্দ সম্পর্কে আরেকটি আলোচনা করেছেন যে, এ শব্দটি সাধারণত সম্মানিত ব্যক্তিদের ক্ষেত্রে ব্যবহৃত হয়। এ সম্মানিত হওয়ার দ্বিতীয় দৃষ্টিকোণ থেকে হোক বা দুনিয়াবি দৃষ্টিকোণ থেকে হোক। যার ফলে যেমনিভাবে ال নিবী পরিবারকে বলা হয়, তেমনিভাবে ال فرعون ক্বেরাউনের পরিবারকেও বলা হয়। কেননা ক্বেরাউনের বংশধর দুনিয়াবি দিক থেকে দুনিয়ার মানুষের কাছে সম্মানিত ছিল। এখানে ال নিবী বা নবী পরিবার দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে নবী পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামের বংশের কাছে সম্মানিত ছিল। কেউ বলেছেন নিস্বী বা নবী পরিবার দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে বনু হাশেম। কেউ বলেছেন নবী পরিবার দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে বনু মুত্তালিব। আর কেউ এর দ্বারা উদ্দেশ্য নিয়েছেন বনু ফাতেমা। আবার কেউ কেউ বলেছেন, এর দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে কুরাইশ বংশের সবাই।

থেকে শারহে রহ সহাবয়ে কেবলমের পরিচয় দিচ্ছেন। মনে রাখবে সাহাবী হওয়ার জন্য দুটি বিষয় পাওয়া বাঞ্ছনীয়: একটি হচ্ছে ইমান বাকা অবস্থায় রাসুলে পাক সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামকে দেখা। আরেকটি হচ্ছে যিনি ইমান অবস্থায় রাসুলে পাককে দেখেছেন তিনি ইমান অবস্থায়ই ইন্তেকাল করা। এ দুটি বিষয় যদি একসাথে না পাওয়া যায় তাহলে সাহাবী হওয়া সাব্যস্ত হবে না। অর্থাৎ কোন ব্যক্তি যদি রাসুলকে ইমানের সাথে দেখে, কিন্তু ইমান হরা অবস্থায় মারা যায় তাহলে সে সাহাবী হবে না। আবার কোন ব্যক্তি যদি ইমান অবস্থায় মারা যায়, কিন্তু সে রাসুলকে একদম দেখেনি অথবা দেখেছে কিন্তু ইমানের সাথে দেখেনি; বরং রাসুলের ইন্তেকালের পর সে ইমান এনেছে, তাহলে সেও সাহাবী হবে না صاحب শব্দের বহুবচন আসে صَحَابٌ এবং صَحَابٌ এর বহুবচন আসে اصحاب।

### فِي مَنَاهِجِ الصِّدْقِ بِالتَّصَدِيقِ

قَوْلُهُ مَنَاهِجٌ جَمْعٌ مَنَهَجٌ وَهُوَ اللَّطْرِيْقُ الْوَضِيعُ. قَوْلُهُ الصِّدْقُ الْخَبْرُ وَالْإِعْتِقَادُ إِذَا طَابَقَ الْوَأَقِعُ كَانَ الْوَأَقِعُ أَيْضًا مُطَابِقًا لَهُ فَإِنَّ الْمُنَافَعَةَ مِنَ الطَّرْفَيْنِ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُطَابِقٌ لِلْوَأَقِعِ بِالْكَسْرِ يُسَمَّى صِدْقًا وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُطَابِقٌ لَهُ بِالْفَتْحِ يُسَمَّى حَقًّا وَقَدْ يُطْلَقُ الصِّدْقُ وَهُوَ الْحَقُّ عَلَى نَفْسِ الْمُطَابِقَةِ أَيْضًا.

### وَصَعِدُوا فِي مَعَارِجِ الْحَقِّ بِالتَّحْقِيقِ

قَوْلُهُ بِالتَّصَدِيقِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ سَعِدُوا أَيْ بِسَبَبِ التَّصَدِيقِ وَالْإِيمَانِ بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ. قَوْلُهُ وَصَعِدُوا فِي مَعَارِجِ الْحَقِّ يَعْنِي بَلَّغُوا أَقْصَى مَرَاتِبِ الْحَقِّ فَإِنَّ الصُّعُودَ عَلَى جَمِيعِ مَرَاتِبِهِ يُسْتَلْزَمُ ذَلِكَ. قَوْلُهُ بِالتَّحْقِيقِ ظَرْفٌ لِقَوْلِهِ مُتَعَلِّقٌ بِصَعِدُوا كَمَا مَرَّ أَوْ مُسْتَقَرٌّ خَبْرٌ لِمَبْتَدَأٍ مَحْذُوفٍ أَيْ هَذَا الْحُكْمُ مُتَلَبِّسٌ بِالتَّحْقِيقِ أَيْ مُتَحَقِّقٌ -

### وَبَعْدُ فَهَذَا غَايَةٌ تَهْدِيْبِ الْكَلَامِ

قَوْلُهُ وَبَعْدُ هُوَ مِنَ الظُّرُوفِ الزَّمَانِيَّةِ وَلَهَا حَالَاتٌ ثَلَاثٌ لِأَنَّهَا أَمَّا أَنْ يُذَكَّرَ مَعَهَا الْمَضَافُ إِلَيْهِ أَوَّلًا وَعَلَى الثَّانِي فَيَأْتِي أَنْ يُكُونَ نَسْبًا مُنْسَبًا أَوْ مُنَوَّبًا فَعَلَى الْأَوَّلَيْنِ مُعْرَبَةٌ وَعَلَى الثَّلَاثِ مُنَبِّئَةٌ عَلَى الضَّمِّ. قَوْلُهُ فَهَذَا هَذِهِ الْفَاءُ أَمَّا عَلَى تَوْهَمِ أَمَّا أَوْ عَلَى تَقْدِيرِهَا فِي نَظْمِ الْكَلَامِ.

অনুবাদ : মনাজি শব্দটি মনাজি শব্দের বহুবচন, অর্থাৎ প্রশস্ত রাস্তা। মুসলিমদের কথা। মুসলিমদের কথায় হক্ক, স্ববর ও বিশ্বাস উভয়টি যখন বাস্তবের মোতাবেক হবে তখন বাস্তবটাও তার মোতাবেক হয়ে যাবে। কেননা বাবে মনাজি এর মনাজি শব্দটি উভয় দিক থেকে শরিক হওয়ার ফায়দা দেয়। অতঃপর স্ববর ও বিশ্বাস বাস্তবের মোতাবেক হওয়া হিসেবে এর নাম রাখা হয় হক্ক। আর তা তার জন্য মোতাবেক হওয়া হিসেবে তার নাম রাখা হয় হক্ক। কখনো হক্ক ও হুদুমাত্ মোতাবেক হওয়া হিসেবেও ব্যবহার করা হয়।

মুসলিমদের কথা। মুসলিমদের কথায় হক্ক শব্দের সাথে। অর্থাৎ নবী করীম সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লাম যে দীন ও ধর্ম নিয়ে এসেছেন তাকে সত্য বলে স্বীকার করার কারণে এবং তার উপর ঈমান আনার কারণে এবং হক্ক অর্থাৎ যেসব লোকেরা সত্যের চূড়ান্ত পর্যায়ে আরোহণ করেছে। কেননা হকের প্রতিটি স্তরে

পৌছার জন্য তার চূড়ান্ত পর্যায়ে পৌছা জরুরী। মুসান্নিফের কথা **بالتحقيق** এটি একটি অতিরিক্ত যরফ হয়ে সম্পর্কযুক্ত হয়েছে **صدورا** ক্রিয়া পদের সাথে। যেভাবে এর আগে গত হয়েছে। অথবা **بالتحقيق** এটি **مستقر** طرف হয়েছে উহা মুবতাদার খবর হয়েছে। অর্থাৎ এ হুকুমটি সাব্যস্ত হয়েছে তাহকীকের সাথে, অর্থাৎ এ হুকুমি সুপ্রতিষ্ঠিত।

মুসান্নিফের **بعد** শব্দটি কালবাচক যরফের অন্তর্ভুক্ত। আর তার তিন অবস্থা। কেননা কালবাচক যরফের সাথে হয়ত তার মুযাফ ইলাইহি উল্লেখ থাকবে অথবা উল্লেখ থাকবে না। উল্লেখ না হওয়ার ক্ষেত্রে হয়ত মুযাফ ইলাইহি একেবারে **نبا منيا** হবে। অর্থাৎ এবারত থেকে উহা হওয়ার সাথে সাথে অর্থ থেকে উহা হয়ে যাবে। অথবা মুযাফ ইলাইহি **منوى** হবে। অর্থাৎ অর্থের মাঝে মুযাফ ইলাইহি অবশিষ্ট থাকবে। প্রথম দুই ক্ষেত্রে অর্থাৎ মুযাফ ইলাইহি উল্লেখ থাকার ক্ষেত্রে এবং মুযাফ ইলাইহি **نبا منيا** হওয়ার ক্ষেত্রে কালবাচক যরফ **مغرب** হবে। আর তৃতীয় ক্ষেত্রে অর্থাৎ মুযাফ ইলাইহি **منوى** ডাবে উহা থাকার ক্ষেত্রে কালবাচক যরফটি পেশের সাথে **مبنى** হবে। মুসান্নিফের কথা **فهذا** এর মাঝে **ما** হরফটি হয়ত বাক্যের মাঝে **ما** শব্দটি আছে এ সন্দেহে এসেছে, অথবা বাক্যের মাঝে **ما** শব্দকে উহা হিসেবে মেনে নেয়া হয়েছে সে ভিত্তিতে **ما** ব্যবহার করা হয়েছে।

বিশ্লেষণ **الاعتقاد** থেকে **الخبر** থেকে শারেহ রহ. **حق** ও **صدق** এর মাঝে পার্থক্য বর্ণনা করতে চাচ্ছেন যা মুসান্নিফের এবারতে এসেছে। তাঁর এ আলোচনার সারমর্ম হচ্ছে, খবর ও বিশ্বাস যখন বাস্তবের মোতাবেক হবে তখন বাস্তবটাও খবর ও বিশ্বাসের মোতাবেক হবে। কেননা মোতাবেক হওয়া **موافق** এর অর্থ এসেছে। আর দুটি **موافق** বস্তুর একটি অপরিষ্কার মত হওয়া জরুরী। অতএব খবর ও বিশ্বাসের মাঝে যদি একধার ধর্তব্য করা হয় যে, বাস্তবটা খবর ও বিশ্বাসের মোতাবেক হচ্ছে, তাহলে খবর ও বিশ্বাসকে **حق** বলা হয়। আর এনামকরণের কারণ হচ্ছে, অভিধানে **صدق** এর অর্থ হচ্ছে কোন বস্তুকে তার ঐ অবস্থার উপর বহাল রেখে খবর দেয়া যে অবস্থার উপর ঐ বস্তুটি আছে। এর দ্বারা বুঝা গেল **صدق** এর ক্ষেত্রে খবরটা বাস্তবের মোতাবেক হওয়ার ধর্তব্য করা হয়। আর অভিধানে **حق** শব্দের অর্থ হচ্ছে সাব্যস্ত হওয়া বিষয়। আর বাস্তবটা খবরের মোতাবেক হওয়ার ক্ষেত্রে খবর একটি সুপ্রতিষ্ঠিত বিষয় হয়ে যায়, তাই খবরের নাম **حق** হওয়াই উপযোগী। এরপর শারেহ রহ. বলেন, শুধু মোতাবেক হওয়ার নামও **صدق** ও **حق** রাখা হয়। সেক্ষেত্রে **صدق** ও **حق** এ উভয়ের মাঝে কোন পার্থক্য থাকবে না।

মুসান্নিফ রহ. **معارج الحق** এ উদ্দেশ্য নিয়েছেন যে, নবী করীম সাল্লাল্লাহু আলাইহি ওয়া সাল্লামের বংশের সকল লোক এবং সাখীবর্গের সবাই হকের সিঁড়িগুলোর মধ্য থেকে সর্বশেষ সিঁড়ি পর্যন্ত পৌছে গেছে। কেননা শেষ সিঁড়ি পর্যন্ত না পৌছার ক্ষেত্রে **معارج الحق** বলা সহীহ হবে না। কেননা **معارج الحق** এর মাঝে বহুবচনের সীপা **حق** শব্দের দিকে ইযাফত হওয়ার কারণে **حق** এর সবগুলো সিঁড়িই উদ্দেশ্য হওয়া বুঝা যাচ্ছে। আর যে ব্যক্তি সর্বশেষ সিঁড়ি পর্যন্ত পৌছতে পারেনি, তার ব্যাপারে একথা বলা সহীহ নয় যে, সে সবগুলো সিঁড়িতে চড়েছে। তাই সবগুলো সিঁড়ির উপর আরোহণ করা সাব্যস্ত হওয়ার জন্য সর্বশেষ সিঁড়ি পর্যন্ত পৌছে যাওয়া জরুরী। একথাটি শারেহ রহ. **فان الصدور** বলে বর্ণনা করেছেন। অর্থাৎ মুসান্নিফ রহ. **ملزوم** উল্লেখ করে **لازم** উদ্দেশ্য নিয়েছেন। আর **لا** বিশিষ্ট মারেফার দিকে বহুবচনের সীপা ইযাফত হওয়ার ক্ষেত্রে এ ইযাফতটি **استفراق** এর ফায়দা দেয়ার বিষয়টি একটি প্রসিদ্ধ ও সবার জানা কায়দা।



بالتحقيق এর মুতাআল্লাক নিয়ে আলোচনা করতে গিয়ে শারেহ রহ. বলেন, যে যরফের সম্পর্ক ঐ শব্দের সাথে য় যা এবারতে উল্লেখ থাকে তাকে ظرف বলা হয়। আর যে যরফের সম্পর্ক উহ্য বস্তুর সাথে হয় তাকে ظرف مستنة বলা হয়। এ হিসেবে মুসান্নিফের কথা التحقيق এটি যদি صدورا শব্দের সাথে সম্পর্কযুক্ত হয় তাহলে এটি ظرف له হবে। আর যদি এ শব্দটি متلبس উহ্য শব্দের সাথে সম্পর্ক যুক্ত হয়ে هو উহ্য মুবতাদার খবর হয় তাহলে এটি ظرف مستقر হবে। তখন এর অর্থ হবে, রাসূলে পাক সান্নালাহ আল্লাইহি ওয়া সান্নামের বংশের লোকেরা এবং তার সাধীর্বাণ হকের সর্বশেষ সিঁড়িতে পৌঁছে যাওয়াটা তাহকীকের সাথে সাযান্ত, অর্থাৎ সুপ্রতিষ্ঠিত বিষয়।

نسيًا বলা হয় কালবাচক যরফের যে মুযাফ ইলাইহিকে শাব্দিকভাবে ফেলে দিয়ে অর্থ থেকেও ফেলে যা হয়। অর্থাৎ অর্থের মাঝে এ মুযাফ ইলাইহির ধর্তব্য না করা হয়, তাহলে একে نسيًا নাম দেয়া হয়। আর যে মুযাফ ইলাইহিকে শব্দ থেকে ফেলে দেয়া হলেও তার অর্থ থেকে ফেলে দেয়া হয় না; বরং অর্থের ক্ষেত্রে তার ধর্তব্য করা হয় তাকে محذوف منوي বলা হয়, আর কালবাচক যরফ দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে قبل و بعد ইত্যাদি। গুলোর মুযাফ ইলাইহি যখন উল্লেখ থাকে অথবা نسيًا হয় তখন এসবগুলো معرب হয়। কেননা তখন শব্দগুলো হরফের মত হয়। আর মুযাফ ইলাইহি محذوف منوي হওয়ার ক্ষেত্রে তা অন্যের দিকে মুখাপেক্ষীওয়ার কারণে এটি হরফের মত, তাই হরফের ন্যায় এটিও মبنی হবে। আর এ ক্ষেত্রে মুযাফ ইলাইহি উহ্য থাকার কারণে সব ধরনের সহজ সুবিধা পাওয়া যায় তাই এটি পেশের সাথে মبنی হয় যা অন্যান্য সকল হরকতের তুলনায় শি কঠিন। আবার এখানে সাকিনের উপর মبنی হওয়া জরুরী না হওয়ার কারণে হরকতের উপর মبنী রাখাটাই পযোগী যা হওয়াটা জরুরী।

মুসান্নিফের এবারতে উল্লিখিত فهذا শব্দের ف হরফটি সম্পর্কে আলোচনা করতে গিয়ে বলেন, فهذا শব্দের াখে যে ف হরফটি রয়েছে তার মাঝে দু'টি সম্ভাবনা রয়েছে। একটি সম্ভাবনা হচ্ছে, যে কোন দরুদ ও সালামের র অধিকাংশ সময় ف হরফটি ব্যবহার করা হয়, যার ফলে এক্ষেত্রে একটি ل শব্দ থাকার সন্দেহ সৃষ্টি হয়। আর ন সন্দেহকে বাস্তব হিসেবে প্রতিষ্ঠিত করে একথা মনে করা হয় যে, বাস্তবেই এখানে ل রয়েছে, এ ভিত্তিতে ف ব্যবহার করা হয়। আর একথা স্পষ্ট যে, ل শব্দের পর ف হরফটি ব্যবহার করাটা একটি যুক্তি সংকত বিষয়।

এর দ্বিতীয় সম্ভাবনা হচ্ছে, মুসান্নিফের এবারতের মাঝে ل শব্দটি উহ্য রয়েছে এবং সে উহ্য ل শব্দের উপর ف হরফটিকে আলামত হিসেবে দাঁড় করানো হয়েছে। আর কায়দা আছে উহ্য বিষয় উল্লিখিত বিষয়ের মতই। এ গয়েদা হিসেবে এখানে ل শব্দটি উহ্য থাকা অবস্থায়ও উল্লেখ থাকার অবস্থার মত, তাই সে হিসেবে এখানে ل হরফটি ব্যবহার করা সইহ আছে। একথাও বলা যেতে পারে যে, بعد শব্দটি ظرف شرط এর সম পর্ধায়ের, তাই এর জ্বাবে ف হরফটি ব্যবহার করা হয়েছে। আবার কেউ কেউ এ ধরনের অভিমত ব্যক্ত করেছেন যে, এখানে و, او হরফটি ل শব্দের সমপর্যায়ের, তাই একে ل হিসেবে ধরে নিয়ে তার জ্বাবে ف হরফটি ব্যবহার করা হয়েছে।

وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى الْمُرْتَبِ الْحَاضِرِ فِي الدِّهْنِ مِنَ الْمَعَانِي الْمَخْصُوصَةِ الْمُعْبَّرَةِ عَنْهَا بِالْأَلْفَاظِ الْمَخْصُوصَةِ أَوْ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَعَانِي الْمَخْصُوصَةِ سَوَاءً كَانَ وَضِعَ الدِّيَابَجَةِ قَبْلَ التَّصْنِيفِ أَوْ بَعْدَهُ أَذْلاً وَجُودٌ لِلْأَلْفَاظِ الْمُرْتَبَةِ وَلَا لِلْمَعَانِي فِي الْخَارِجِ فَإِنْ كَانَتْ الْإِشَارَةُ إِلَى الْأَلْفَاظِ فَالْمُرَادُ بِالْكَلَامِ الْكَلَامُ اللَّفْظِيُّ وَإِنْ كَانَتْ إِلَى الْمَعَانِي فَالْمُرَادُ بِهِ الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ الْكَلَامُ اللَّفْظِيُّ .

قَوْلُهُ غَايَةٌ تَهْدِيْبُ الْكَلَامِ حَمْلُهُ عَلَى هَذَا أَمَّا بِنَاءٌ عَلَى الْمِبَالَعَةِ نَحْوُ زَيْدٍ عَدْلٌ أَوْ بِنَاءٌ عَلَى أَنَّ التَّقْدِيرَ هَذَا الْكَلَامُ مُهَذَّبٌ غَايَةٌ التَّهْدِيْبِ فَحَذْفُ الْخَبَرِ وَأَقِيمَ الْمَفْعُولُ الْمَطْلُوقَ مَقَامَهُ وَأَعْرَبَ بِإِعْرَابِهِ عَلَى طَرِيقِ مَجَازِ الْحَذْفِ .

অনুবাদ : এবং هذا শব্দ দ্বারা সেসব নির্দিষ্ট অর্থের দিকে ইঙ্গিত করা হয়েছে যা মুসান্নিফের মনের মাঝে ধারাবাহিকভাবে সাজানো আছে, যেগুলোকে বিশেষ শব্দের মাধ্যমে বর্ণনা করা হবে। অথবা সেসব শব্দের প্রতি ইঙ্গিত করা হয়েছে যেগুলো কোন বিশেষ অর্থকে বুঝায়। চাই কিভাবে উচ্চিকা কিভাবে রচনার আগে লেখা হোক বা পরে লেখা হোক। কেননা সাজানো শব্দাবলী এবং অর্থসমূহের বাস্তব কোন অস্তিত্ব নেই। অতএব ইঙ্গিত যদি শব্দাবলীর দিকে হয় তাহলে মুসান্নিফের এবারতের মাঝে যে কলাম শব্দ রয়েছে তার দ্বারা উদ্দেশ্য হবে কলাম লفظি আর যদি এর দ্বারা অর্থসমূহের দিকে ইঙ্গিত হয় তাহলে কলাম দ্বারা উদ্দেশ্য হবে কলাম নফসি কলাম যার উপর কলাম লفظি কলাম দালালত করে। মুসান্নিফের কথা কলাম তেহিব গায়ে কে هذا এর উপর محمول করাটা হয়ত মুবালাগার উপর ভিত্তি করে। যেমন زيد এর মাঝে যায়েদকে عدل বলাটা মুবালাগা হিসেবে হয়েছে। অথবা এ ভিত্তিতে যে, এখানে উহ্য এবারত ছিল এরকম التهذيب غاية التهذيب এভাবে। এখান থেকে مهذب খবরকে ফেলে দেয়া হয়েছে এবং তার মাফউলে মুতলাক غاية التهذيب কে তার স্থলাভিষিক্ত করে দেয়া হয়েছে এবং খবরের اعراب দ্বারা মাফউলে মুতলাককে معرب বানানো হয়েছে مجاز حذف এর পদ্ধতিতে।

বিশ্লেষণ : মনে রাখবে هذا শব্দ দ্বারা বাস্তবে পাওয়া যাওয়া ঐ বস্তুর দিকে ইশারা করাটা হাকীকত যা ইস্ত্রীয় অনুভূত হয় এবং দেখা যায়। এর বিপরীত চিন্তাগত বিষয়সমূহের দিকে ইশারা করা হচ্ছে মাজায়। সাথে সাথে একথাও মনে রাখবে যে, কিভাবে খোতবাকে উচ্চিকা বলা হয়। আর কিভাবে মূল মাসআলাসমূহ লেখার আগে যে খোতবা লিখা হয় তাকে ابتدائية বলা হয় এবং কিভাবে মাসআলাসমূহ লিখার পর যে খোতবা লিখা হয় তাকে الحاقية বলা হয়। কোন কোন আলেম বলেছেন এখানে মুসান্নিফের এ খোতবাটি الحاقية হওয়ার ক্ষেত্রে هذا শব্দটি তার হাকীকী অর্থে ব্যবহৃত হবে এবং তাঁর দ্বারা সেসব শব্দের দিকে ইশারা করা হয়েছে যা বাস্তব ক্ষেত্রে একটি কিভাবে আকৃতিতে রয়েছে। এ অভিমতটি প্রত্যাখ্যান করতে গিয়ে শারেহ রহ. বলেন, মুসান্নিফের খোতবাটি চাই الحاقية হোক বা ابتدائية হোক সর্বাবস্থায় هذا শব্দটি তার মাজায়ী অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে। এত হল ইসমে ইশারার অবস্থা।

অতঃপর এর মুশাফহ ইলাইহি বা যার দিকে ইশারা করা হয়েছে তার ব্যাপরে দু'টি সম্ভাবনা রয়েছে। ১. সেসব বিশেষ অর্থ এর মুশাফহ ইলাইহি বা কিভাবে রচনা করার সময় রচয়িতার কথায় ধারাবাহিকভাবে সাজানো ছিল। ২. এর দ্বারা সেসব বিশেষ শব্দাবলীর দিকে ইশারা করা হয়েছে যা কিভাবে রচনার সময় রচয়িতার মনে ধারাবাহিক সাজানো ছিল এবং সেগুলো

দ্বিষ্ট বিশেষ অর্থগুলোর উপর দালালত করে। আর যেসব শব্দ ও অর্থ বাস্তব ক্ষেত্রে রয়েছে সেগুলোর দিকে هذا শব্দ ধারা গারা করা যাবে না। কেননা বাস্তব ক্ষেত্রে শব্দাবলী ও অর্থসমূহ থাকার দাবি করাটা ভুল। কেননা শব্দাবলী কোন স্থিতিশীল গ্রা বা অনেক অংশাবলী বিশিষ্ট সামষ্টিক রূপের অন্তর্ভুক্ত নয়। তবে বাস্তব ক্ষেত্রে সেসব আলামত রয়েছে যেগুলো শব্দাবলীর পর দালালত করে, আর এ শব্দাবলীই তার অর্থসমূহের উপর দালালত করে। কিন্তু যে আলামতগুলো শব্দের উপর দালালত রে সেগুলোর ক্ষেত্রে الكلام غايه ব্যবহার করাটা সহীহ নয়। কেননা এসব আলামতকে কালাম বলা হয় না।

এসব আলামতের ক্ষেত্রে কালাম শব্দের ব্যবহার না হওয়ার কারণ হচ্ছে, কালাম দুই প্রকারের হয়। একটি হচ্ছে كلام لفظ, আরেকটি হচ্ছে كلام نفسي এ দু'টির মধ্য থেকে প্রথমটি অর্থাৎ كلام لفظি বলা হয় যা অর্থসমূহকে বুঝায়। আর দ্বিতীয়টি অর্থাৎ كلام نفسي বলা হয় সেসব অর্থকে যা শব্দাবলী থেকে বুঝা যায়। আর যে আলামতের কথা এখন বলা হল তা না কোন কিছুই মাধ্যমও অর্থকে বুঝায় না এবং সেগুলো নিজেও অন্য কোন কিছুই অর্থ নয়। যার ফলে এসব আলামতকে كلام বলাও সম্ভব নয় এবং এগুলোকে كلام نفسي বলাও সম্ভব নয়। একারণে একে কালাম বলা যায় না।

এরপর জানা দরকার যে, هذا এর মুশারফন ইলাইহির মাঝে মুক্তিগত দিক থেকে সাতটি সজ্ঞাবনা রয়েছে। ১. শব্দাবলী দ্বিষ্ট হবে যা অর্থসমূহ বুঝায়। ২. নির্দিষ্ট অর্থসমূহ হওয়া, অর্থাৎ কিতাবের মাসআলাসমূহ। ৩. সেসব আলামত হওয়া যা দাবলীর মাধ্যমে অর্থের উপর দালালত করবে। ৪. শব্দাবলী ও অর্থসমূহের সমষ্টি হবে। ৫. শব্দাবলী ও আলামতসমূহের মষ্টি হবে। ৬. অর্থসমূহ ও আলামতসমূহের সমষ্টি হবে। ৭. শব্দাবলী, অর্থসমূহ ও আলামতসমূহের সমষ্টি হবে। কিন্তু এসব জানার ভিত্তিতে শব্দাবলীর যেসব আলামত শব্দের উপর দালালত করে সেসব আলামতকে কালাম বলা সহীহ নয়। এর দ্বা উল্লিখিত সাতটি সজ্ঞাবনার চারটিই বেরিয়ে যাবে। সে চারটি হচ্ছে শুধু আলামত, আলামত ও শব্দাবলীর সমষ্টি, অর্থসমূহ আলামতের সমষ্টি এবং শব্দাবলী, অর্থসমূহ ও আলামতসমূহের সমষ্টি এ চারটি সজ্ঞাবনা বেরিয়ে যাবে। এ চারটি কালামের ভুক্ত হতে পারবে না।

এগুলো বাদ দিলে, শুধুমাত্র শব্দাবলী, শুধুমাত্র অর্থসমূহ এবং অর্থ ও শব্দাবলীর সমষ্টি এ তিনটি সজ্ঞাবনা অবশিষ্ট থাকবে। শুধু মুসান্নিফের কথা الكلام غايه এর মাঝে كلام ধারা হয়ত كلام لفظি উদ্দেশ্য হবে অথবা كلام نفسي উদ্দেশ্য হবে। যদি কালাম ধারা كلام لفظি উদ্দেশ্য হয় তাহলে সেক্ষেত্রে মুশারফন ইলাইহি শব্দাবলী হবে। আর যদি দ্বিতীয়টি অর্থাৎ كلام نفسي উদ্দেশ্য হয় তাহলে মুশারফন ইলাইহি হবে অর্থসমূহ। আর كلام ধারা كلام لفظি ও كلام نفسي উভয়টি একসাথে উদ্দেশ্য হওয়া সম্ভব নয়। তাই هذا শব্দের ইশারা শব্দাবলী ও অর্থসমূহের সমষ্টির দিকেও হওয়া সম্ভব নয়। একারণেই শারেহ ৫. هذا শব্দের মুশারফন ইলাইহি হিসেবে দু'টি সজ্ঞাবনার কথা উল্লেখ করেছেন। অর্থাৎ এর মুশারফন ইলাইহি হয়ত শুধুমাত্র দাবলী হবে, অথবা শুধুমাত্র অর্থসমূহ হবে।

সাধারণত নিয়ম হচ্ছে, কোন মাসদারকে সত্তা বানানো সহীহ নয়। কেননা সত্তা হচ্ছে মাসদার ধারা মুস্তাসিক হওয়ার মত, শুধু মাসদারের নাম সত্তা নয়। তাহলে মুসান্নিফের এবারতে الكلام غايه মাসদারকে هذا শব্দের উপর দালালত করাটা ঠিক হবে সহীহ হবে, যখন هذا শব্দটি একটি সত্তাকে বুঝায়। শারেহ রহ. মুসান্নিফের উপর আরোপিত এ প্রশ্নের দু'টি জবাব দিয়েছেন। প্রথম জবাব হচ্ছে, কখনো মুবালাগা হিসেবে সত্তাকে সরাসরি মাসদার হিসেবে সাব্যস্ত করে দেয়া হয়। যেমন زيد য়েছেন। প্রথম জবাব হচ্ছে, কখনো মুবালাগা হিসেবে زيد عدل বলে দেয়া হয়। অর্থাৎ ন্যায় নিষ্ঠার মাঝে য়েদের এতটা অক্ষমতাই যে, যেন সে নিজেই এটা ইনসাফের নাম হয়ে গেছে। এমনি মুসান্নিফের একধার ক্ষেত্রেও বলা হবে যে, মুসান্নিফের কথাটি মুহাব্বায হতে হতে মন হয়ে গেছে যেন তাঁর কথা মানেই একটি তাহযীব বা সংস্কার। এ হল মুসান্নিফের উপর আরোপিত প্রশ্নের একটি জবাব।

এর দ্বিতীয় জবাব হচ্ছে, শারেহ রহ. বলেন, এখানে মুসান্নিফের কথার মাঝে هذا শব্দের খবর উহ্য রয়েছে। এর মূল প্রবাস্ত ছিল এককম-الكلام مذهب غايه التهديب এ এবারত থেকে মذهب খবরকে ফেলে দিয়ে তার মাফউলে মুতশাক দিয়া ইনসাফের নাম হয়ে গেছে। এমনি মুসান্নিফের একধার ক্ষেত্রেও বলা হবে যে, মুসান্নিফের কথাটি মুহাব্বায হতে হতে মন হয়ে গেছে যেন সে হিসেবে একে معرب পড়া হয়েছে। আর এ পদ্ধতিতে উহ্য রাখা ও অদল বদল করা কে معراج نسى مجاز বলা হয়।

## فِي تَحْرِيرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ

قَوْلُهُ فِي تَحْرِيرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ لَمْ يَقُلْ فِي بَيَانِهِمَا لِمَا فِي لَفْظِ التَّحْرِيرِ مِنَ الْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ هَذَا الْبَيَانَ خَالَ عَنِ الْحُشْوِ وَالزَّوَانِدِ وَالْمَنْطِقُ أَلَّةٌ قَانُونِيَّةٌ تَعْمِمْ مُرَاعَاتُهَا الذَّهْنَ عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ وَالْكَلَامُ هُوَ الْعِلْمُ الْبَاحِثُ عَنْ أَحْوَالِ الْمُبْدَأِ وَالْمَعَادِ عَلَى نَهْجِ قَانُونِ الْإِسْلَامِ.

অনুবাদ : মুসান্নিফ রহ. ফি বলছেন, কলাম, ফি বিধান المنطق و الكلام, এ কারণ হচ্ছে, মুসান্নিফ শব্দের মাঝে এদিকে ইঙ্গিত রয়েছে যে, এ আলোচনাটি অতিরিক্ত বিষয়াবলী থেকে মুক্ত আছে। আর মানতেক ঐ কানুনি হাতিয়ারকে বলা হয় যাকে মেনে চললে তা চিন্তাগত ভুলত্রুটি থেকে রক্ষা করে। আর কলাম বলা হয় ঐ ইলমকে যার মাঝে ইসলামের মূলনীতিমালার ভিত্তিতে আল্লাহর সত্তা ও গুণাবলী এবং পুনরুত্থান বিষয়ের অবস্থাদি নিয়ে আলোচনা করা হয়।

বিশ্লেষণ : মুসান্নিফ ঐ আলোচনাকে বলা হয় যা বাহ্যিক থেকে মুক্ত হয়। তাই মুসান্নিফ রহ. এখানে মুসান্নিফ শব্দ উল্লেখ করে এদিকে ইঙ্গিত করেছেন যে, মানতেক ও বালাগাত শাস্ত্রে মুসান্নিফ রহ. 'আত্মতত্ত্ব' নামের যে কিভাবেটি লিখেছেন তা সব ধরনের বাহ্যিক থেকে মুক্ত। যদি তিনি ফি تَحْرِيرِ الْمَنْطِقِ বা ফি بَيَانِ الْمَنْطِقِ বলতেন তাহলে এ ইঙ্গিতটি পাওয়া যেত না। সে কারণেই মুসান্নিফ রহ. بَيَان শব্দটি ছেড়ে মুসান্নিফ শব্দটি গ্রহণ করেছেন। আর حشو বাক্যের ঐ অতিরিক্ত শব্দকে বলে, উদ্দেশ্য আদায় করার ক্ষেত্রে যার কোন প্রয়োজন হয় না, চাই সে শব্দের ভিন্ন কোন ফায়দা থাকুক বা না থাকুক। সে হিসেবে حشو শব্দ উল্লেখ করার পর الزوائد শব্দটি উল্লেখ করাটা হচ্ছে عطف تفسيري যার দ্বারা حشو এর ব্যাখ্যা করা হয়েছে।

এখানে মানতেককে একটি হাতিয়ার বলা হয়েছে। এর কারণ হচ্ছে, আকল শক্তি অজানা বিষয়গুলো জানার ব্যাপারে এ মানতেকই মাধ্যম ও হাতিয়ার হিসেবে কাজ করে। কেননা যেসব মূলনীতিকে মানতেক বলা হয়, সেসব মূলনীতিকেই কাজে লাগানো হয় অজানা বিষয়াবলী জানার জন্য। আর মানুষের মেধা চিন্তা করতে গিয়ে যেসব ভুল করে সেসব ভুল থেকে বাঁচার জন্য মানতেকের ধর্তব্য করা এবং এর ব্যবহার করা জরুরী। এ কারণেই যেসব মানতেকবিদ তাদের চিন্তা ফিকিরের ক্ষেত্রে, অর্থাৎ জানা বিষয়গুলোকে সাজানোর ক্ষেত্রে মানতেকের মূলনীতিসমূহের তোয়াক্বা করে না তাদের অনেক ভুল হয়ে গেছে। মানতেকের পরিভাষায় فكر বলা হয় জানা বিষয়গুলোকে একটি বিশেষ পদ্ধতিতে সাজিয়ে তা দ্বারা অজানা বিষয় অর্জন করা। অতএব মানতেকের সংজ্ঞা হচ্ছে, মানতেক সেসব মূলনীতির নাম যা অজানা বিষয়াবলী জানার জন্য ব্যবহার করা হয় এবং যেগুলো ব্যবহার করা হলে তা মানুষের মেধাকে সেসব ভুল থেকে বাঁচিয়ে রাখে যা জানা বিষয়াবলী সাজিয়ে অজানা বিষয়াবলী অর্জন করার ক্ষেত্রে হয়ে থাকে। এ হল ইলমে মানতেকের সংজ্ঞা বা পরিচয়।

আর ইলমে কালামের সংজ্ঞায় উল্লিখিত مبدأ দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে, واجب الوجود যার অস্তিত্ব অবশ্যস্বাবী তাঁর সত্তা এবং তার গুণাবলী। আর معاد দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে আখেরাতের অবস্থাদি। অর্থাৎ মানুষকে দ্বিতীয়বার জীবিত করা এবং হিসাব নিকাশের পরে সওয়ারের ভাগিদেহকে সওয়ার দেয়া এবং শান্তি যোগ্যদেরকে শান্তি দেয়া ইত্যাদি। এ হিসেবে ইলমে কালামের সংজ্ঞা দাঁড়াল যে, ইলমে কালাম ঐ ইলমের নাম যার মাঝে শরীয়তের মূলনীতির ভিত্তিতে আল্লাহ তাআলার সত্তা ও গুণাবলী এবং আখেরাতের অবস্থাদি নিয়ে আলোচনা পর্যালোচনা করা হয়। এখানে قانون نَهْجِ الْإِسْلَامِ এর কয়েদ দ্বারা ইলমে কালামের সংজ্ঞা থেকে হেকমত শাস্ত্র বের হয়ে গেছে। কেননা 'হেকমত শাস্ত্র'র মাঝে আল্লাহ তাআলার সত্তা ও গুণাবলী এবং আখেরাতের অবস্থাদি নিয়ে আলোচনা করা হয় সেসব মূলনীতির ভিত্তিতে যা মুক্তির নিরীখে সাব্যস্ত হয় এবং যেগুলোতে শরীয়তের দলিলের মোতাবেক হওয়া না হওয়ার ধর্তব্য করা হয় না।





## وَتَذَكِّرُهُ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَذَكَّرَ مِنْ ذَوِي الْأَفْهَامِ

قَوْلُهُ مِنْ ذَوِي الْأَفْهَامِ يَفْتَحُ الْهَمْزَةَ جَمْعُ فَهْمٍ وَالظَّرْفُ أَمَا فِي مَوْضِعِ الْحَالِ عَنِ فَاعِلٍ يَتَذَكَّرُ  
أَوْ مَتَعَلِقٍ يَتَذَكَّرُ بِنَضْمَيْنِ مَعْنَى الْأَخْذِ أَوْ التَّعَلُّمِ أَيْ يَتَذَكَّرُ أَخْذًا أَوْ مَتَعَلِّمًا مِنْ ذَوِي الْأَفْهَامِ  
فَهَذَا أَيْضًا يَحْتَمِلُ بَوَاحِجَيْنِ .

سَيِّمًا الْوَلَدُ الْأَعَزُّ الْحَفِيُّ الْحَرِيُّ بِالْأَكْرَامِ سَمِيَ حَبِيبَ اللَّهِ عَلَيْهِ التَّحِيَّةُ وَالسَّلَامُ

قَوْلُهُ سَيِّمًا أَلْسِيَّ بِمَعْنَى الْمَثَلِ يُقَالُ هُمَا سَيَّانٌ أَيْ مَثَلَانِ وَأَصْلُ سَيِّمًا لَا سَيِّمَا حَذْفَ لَا فِي  
اللَّفْظِ لِكَتْمِ مُرَادٍ وَمَا زَائِدَةٌ أَوْ مَوْصُولَةٌ أَوْ مَوْصُوفَةٌ وَهَذَا أَصْلُهُ ثُمَّ اسْتَعْمِلَ بِمَعْنَى خُصُوصًا  
وَفِيمَا بَعْدَهُ ثَلَاثَةٌ أَوْجُهٍ قَوْلُهُ الْحَفِيُّ الشَّفِيقُ قَوْلُهُ الْحَرِيُّ اللَّاتِقُ .

অনুবাদ : মুসান্নিফের কথায় ডায়ি অফহাম এর মন ডয়ি অফহাম শব্দটি হামযার যবর দিয়ে ফহম শব্দের বহুবচন । এ দ্বিতীয় যরফটি হযত যিডকর ক্রিয়া পদের ফায়েল থেকে হালের স্থলে রয়েছে, অথবা যিডকর শব্দের মাঝে ও অখ ডয়ি অফহাম এর অর্থে অন্তর্ভুক্ত করে সে যিডকর ফেয়েলের সাথে মুতাআল্লিক হয়েছ। অর্থাৎ সে স্মরণ করে এমতাবস্থায় যে, সে জ্ঞানবানদের কাছ থেকে গ্রহণ করে এবং লিখে । সুতরাং এখানেও দুটি সন্ধাননা রয়েছে ।

মুসান্নিফের কথা সীমা এর মাঝে সী শব্দটি অনুস্বপের অর্থে ব্যবহৃত হয় । যেমন বলা হয় সী সী হা অর্থাৎ তারা দু'জন বরাবর । আর সীমা মূলত সীমা সীমা ছিল । হরফকে শব্দ থেকে ফেলে দেয়া হয়েছে । কিন্তু উদ্দেশ্য তাই । হরফটি অতিরিক্ত । অথবা এটি মাওসুফা বা মওসুফা, সী শব্দের এ অর্থে তার আসল আভিধানিক অর্থ । অতঃপর এটি 'বিশেষভাবে' অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে । এ শব্দের পরে তিনটি পদ্ধতি হতে পারে । মুসান্নিফের কথা হফি শব্দের অর্থ হচ্ছে শফিক অর্থাৎ দয়ালু । মুসান্নিফের শব্দ হরী এর অর্থ হচ্ছে উপযুক্ত ।

বিশ্লেষণ : শারহে ব্রহ্ম বলেন, এখানে ডায়ি অফহাম মন ডয়ি অফহাম হতে পারে । আর তা যিডকর ফেয়েলের ফায়েলের যমীর হু থেকে । অর্থাৎ যে ব্যক্তি নসীহত গ্রহণকারী হতে চায় সে জ্ঞানবান লোকদের থেকে গ্রহণ করার অবস্থায় হাল হয়েছে । সুতরাং এক্ষেত্রে কানা শব্দটি উহা শব্দের সাথে ডায়ি অফহাম এর সম্পর্ক হবে । এর উহা এবারত এরকম হবে-ডায়ি অফহাম-এবং যিডকর ফেয়েলের মাঝে গ্রহণ করা ও শিখার অর্থ অন্তর্ভুক্ত করে সরাসরি যিডকর শব্দের সাথে ডায়ি অফহাম মুতাআল্লিক হতে পারে । এক্ষেত্রে এর উহা এবারত হবে-ডায়ি অফহাম অর্জনকারী হওয়া অবস্থায় । আর একথা স্পষ্ট যে, প্রথম ক্ষেত্রে তালেবে ইলমদেরকে ডায়ি অফহাম থেকে বলা হয়েছে এবং দ্বিতীয় ক্ষেত্রে ওস্তাদকে ডায়ি অফহাম থেকে বলা হয়েছে ।

আর একথাও মনে রাখবে যে, এক ফেয়েলের ভেতর অন্য ফেয়েলের অর্থকে অন্তর্ভুক্ত করে فعل উল্লেখ করার পর দ্বিতীয় ফেয়েলের صلہ উল্লেখ করাকে تضمین বলা হয়। তখন এর দ্বারা উদ্দেশ্য হয়, এর দ্বারা একই সাথে দু'টি ফেয়েলের অর্থ আদায় হয়ে যায়। প্রথম ফেয়েলের অর্থ তার শব্দ থেকেই, আর দ্বিতীয় ফেয়েলের অর্থ তার صلہ থেকে, আর যে হরফে জ্ঞানের মাধ্যমে ফেয়েল তার দ্বিতীয় মাফউলের দিকে متعمد হয় সে হরফে জ্ঞানকে صلہ বলা হয়। এখানে يتذكر ক্রিয়াপদটি لازمی হওয়ার কারণে অন্তর্ভুক্তির পদ্ধতি গ্রহণ করার প্রয়োজন পড়েছে। না হয় من ذوی الافهام থেকে يتذكر ফেয়েলের সাথে মুতাআল্লিক হতে পারবে না। এরই বিপরীত اخذ و تعلم এ শব্দ দু'টির صلہ হিসেবে من আসে, তাই অন্তর্ভুক্তির পদ্ধতি গ্রহণ করার ক্ষেত্রে يتذكر শব্দের সাথে মুতাআল্লিক হতে পারবে।

شما শব্দটি لا হরফ ব্যতীত سىما এবং لا হরফ সহ سىما উভয় রকমেই ব্যবহৃত হয়। لا হরফটি শাব্দিকভাবে উল্লেখ না থাকার ক্ষেত্রেও উদ্দেশ্যের মাঝে তা থাকে। سىما শব্দের لا হরফের মাঝে তিন ধরনের সম্ভাবনা রয়েছে। অর্থাৎ এ لا হরফটি অতিরিক্ত হতে পারে, মাওসূলাও হতে পারে এবং মাওসূফাও হতে পারে। এবং এটি মাওসূলা হওয়ার ক্ষেত্রে الذی এর অর্থে হবে, মাওসূফা হওয়ার ক্ষেত্রে سى শব্দের অর্থে হবে। এ سىما শব্দটি অভিধানে বরাবর হওয়ার অর্থে ব্যবহৃত হয় এবং এটিই এর আসল অর্থ। কিন্তু পরিভাষায় এর ব্যবহার হয় 'বিশেষভাবে' অর্থে।

এ سىما বা سىما لا এরপর যে শব্দটি আসে তার তিনটি অবস্থা হতে পারে। তার মাঝে পেশও হতে পারে, যবরও হতে পারে এবং যেরও হতে পারে। যদি পেশ হয় তাহলে এর মাঝে দু'টি সম্ভাবনা রয়েছে, হয়ত এটি উহা মুবতাদার খবর হবে, অথবা এটি মুবতাদা হবে এবং তার খবর উহা থাকবে। এ পেশ হওয়ার ক্ষেত্রে لا হরফটি মাওসূলাও হতে পারে, মাওসূফাও হতে পারে। যদি মাসূলা হয় তাহলে এর উহা এবারত হবে خصوصاً الذی هو الولد এভাবে। আর যদি لا হরফটি মাওসূফা হয় তাহলে এর উহা এবারত হবে الولد خصوصاً سى هو الولد এভাবে। এ سىما বা سىما لا শব্দকে হরফে ইস্তেসনার স্থলে সাব্যস্ত করার ক্ষেত্রে তার পরবর্তী শব্দ মুসতাসনা হওয়ার ভিত্তিতে নসব বিশিষ্ট হবে। এ ইস্তেসনা দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে হরফে ইস্তেসনার পরবর্তীকে পূর্ববর্তীর হুকুম থেকে বের করে দিয়ে পরবর্তীর উপর পূর্ববর্তীর হুকুম জাতীয় কোন হুকুম পরিপূর্ণভাবে সাব্যস্ত করা। অর্থাৎ এ 'তাহযীব' কিতাবটি অন্যান্য লোকদের জন্য مبصر ও مذكر হওয়ার সাথে সাথে আমার শিয় ছিলে মুহাম্মদের জন্য বিশেষভাবে مبصر ও مذكر। আর যদি سىما শব্দের لا হরফটিকে অতিরিক্ত হিসেবে ধরে নেয়া হয় তাহলে তার পরবর্তী শব্দটি سى শব্দের মুযাফ ইলাইহি হওয়া হিসেবে বেরবিশিষ্ট হতে পারে।



لَا زَالَ لَهُ مِنَ التَّوْفِيقِ قَوْمٌ وَمِنَ التَّانِيدِ عِصَامٌ وَعَلَى اللَّهِ التَّوَكُّلُ وَبِهِ الْإِعْتِصَاءُ  
 قَوْلُهُ قَوْمٌ أَيُّ مَا يَقُومُ بِهِ أَمْرُهُ. قَوْلُهُ التَّانِيدُ أَيُّ التَّقْوِيَةِ مِنَ الْإِيدِ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ. قَوْلُهُ عِصَامٌ  
 أَيُّ مَا يُخَفِّظُ بِهِ أَمْرَهُ مِنَ الزَّلَلِ. قَوْلُهُ وَعَلَى اللَّهِ قِدَمِ الظَّرْفُ هُنَا لِقَصْدِ الْحَصْرِ وَفِي قَوْلِهِ بِ-  
 لِرِعَايَةِ السَّجْعِ أَيْضًا قَوْلُهُ التَّوَكُّلُ هُوَ التَّمَسُّكُ بِالْحَقِّ وَالْإِنْقِطَاعُ عَنِ الْخَلْقِ قَوْلُهُ الْإِعْتِصَاءُ  
 هُوَ التَّثَبُّتُ وَالتَّمَسُّكُ.

অনুবাদ : তার কথা ফোম অর্থ হচ্ছে, কোন বস্তুর ফোম বলা হয় যার দ্বারা বস্তুটি অস্তিত্ব লাভ করে। তাঁর কথা **التَّانِيدِ** অর্থ হচ্ছে শক্তিশালী বানানো, শক্তি অর্থবোধক **إيد** শব্দ থেকে গৃহিত। তাঁর কথা **عِصَامٌ** অর্থ হচ্ছে, যার দ্বারা মানুষের কার্যাদি ভুল ভ্রুটি থেকে সংরক্ষিত থাকে। মুসান্নিফের কথা **على الله** যরফটিকে **حصر** বা সীমাবদ্ধ করার উদ্দেশ্যে আগে উল্লেখ করা হয়েছে। আর তার শব্দ **به** যরফকে আগে উল্লেখ করাটা সীমাবদ্ধ করার উদ্দেশ্যের আশাপাশি ছন্দের মিলের প্রতিও লক্ষ রাখা হয়েছে। তাঁর কথা **التَّوَكُّلُ** অর্থ হচ্ছে, একমাত্র আল্লাহ তাআলাকে আকড়ে ধরা এবং সৃষ্টিজগৎ থেকে আলাদা হয়ে যাওয়া। তাঁর কথা **الاعتصام** হচ্ছে, মজবুত ও দৃঢ়ভাবে অটল থাকা।

বিশ্লেষণ : যার দ্বারা কোন বস্তু অস্তিত্ব লাভ করে তাকে ঐ বস্তুর **فোম** বলা হয়। যেমনিভাবে কোন ক্ষেত্রে ভুল গুণা থেকে যে বিষয়টি বাঁচিয়ে রাখে তাকে **عِصَامٌ** বলা হয়। **تানيد** শব্দটির ক্ষেত্রে **إيد** শব্দটি যখন শক্তির অর্থে আসবে তখন **تানيد** শব্দটিও শক্তি যোগানোর অর্থে আসতে হবে। কেননা যে দু'টি শব্দের মূল ধাতু একই অর্থে আসবে তার রূপান্তরিত শব্দের অর্থও একই হয়ে থাকে। মুসান্নিফ রহ. যে **على الله** বলেছেন, অর্থাৎ তিনি **التَّوَكُّلُ** অর্থ **على الله** না বলে **على الله التَّوَكُّلُ** বলেছেন, অর্থাৎ যরফকে আগে উল্লেখ করেছেন, এর দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে, তাওয়াক্কুলের বিষয়টিকে আল্লাহর মাঝে সীমাবদ্ধ করে দেয়া। কেননা যা আগে উল্লেখ হওয়ার তাকে পরে উল্লেখ করার দ্বারা এবং যা পরে উল্লেখ করার তাকে আগে উল্লেখ করার দ্বারা সীমাবদ্ধ করার ফায়দা পাওয়া যায়। অর্থাৎ ভরসা একমাত্র আল্লাহ তাআলার উপর।

এমনিভাবে **الاعتصام** **به** এর ক্ষেত্রেও। অর্থাৎ দৃঢ়ভাবে আকড়ে ধরার বিষয়টিও শুধুমাত্র আল্লাহ তাআলার মাঝে সীমাবদ্ধ। অর্থাৎ শুধুমাত্র আল্লাহ পাককেই দৃঢ়ভাবে আকড়ে ধরা চাই। **الاعتصام** **به** এর মাঝে যরফকে আগে উল্লেখ করার বিষয়টি সীমাবদ্ধ করার জন্য হওয়া এটি একটি ফায়দা। এর আরেকটি ফায়দা হচ্ছে, বাক্যের শেষের হন্দের মিল ঠিক রাখা। যাতে **عِصَامٌ** ও **اعتصام** উভয়টির শেষে মিল থাকে যা **الاعتصام** বলার ক্ষেত্রে ঠিক থাকত না। আর তাওয়াক্কুল হচ্ছে, সকল সৃষ্টির উপর থেকে ভরসা তুলে নিয়ে একমাত্র আল্লাহ রাক্বুল আলামীনের উপর ভরসা করা।



নটি থেকে দু'টির সমষ্টি অথবা তিনটির সমষ্টি উদ্দেশ্য, আর মানতেক পাঁচটি অর্ধের কোন একটির বয়ান। অর্থাৎ ত মানতেক দ্বারা ملكة উদ্দেশ্য, অথবা সমস্ত মাসআলার ইলম উদ্দেশ্য, অথবা এতটুকু উল্লেখযোগ্য পরিমাণ আলার ইলম উদ্দেশ্য যতটুকু দ্বারা চিন্তাগত তুল-ক্রটি থেকে বাঁচার ব্যবস্থা অর্জিত হয়ে যায়, অথবা সমস্ত আলার হুবহু উদ্দেশ্য, অথবা ততটুকু পরিমাণ উল্লেখযোগ্য মাসআলা উদ্দেশ্য যার দ্বারা চিন্তাগত তুল থেকে বাঁচার হুজ্বা অর্জিত হয়ে যায়। এ হিসেবে সাতের সাথে পাঁচকে গুণ করলে (৩৫) পঁয়ত্রিশটি সম্ভাব্য প্রকার বেরিয়ে পাবে। এসবগুলোর কিছুর মাঝে المنطق এর আগে بیان শব্দটি উহ্য থাকবে, কিছুর মাঝে تحصيل শব্দটি, ঃ কিছুতে حصول শব্দটি উহ্য থাকবে। আকল যেটিকে যেখানে উপযুক্ত মনে করবে।

বিশেষণ ৪ মনে রাখবে, যেমনিভাবে গায়েবের যমীর ব্যবহার করা জায়েয হওয়ার জন্য তার আগে তার مرجع প্রথ থাকার জরুরী, তেমনিভাবে কোন শব্দের উপর عهد خارجی এর الف لام ব্যবহার করা সহীহ হওয়ার জন্যও শব্দ এর আগে জানা থাকা জরুরী। আর এখানে মুসান্নিফ রহ. তাঁর 'তাহযীব' কিতাবটি দু'টি ভাগে বিভক্ত যার কথটি স্পষ্টভাবে বলেননি। তাই তিনি القسم الاول না বলে قسم اول ব্যতীত الف لام ব্যতীত উচিত ছিল, মনিভাবে مقدمة শব্দের উল্লেখ এর আগে না আসার কারণে মুসান্নিফ রহ. এ শব্দটিকে الف لام ব্যতীত নাকেরা সবে ব্যবহার করেছেন। এ প্রশ্নের জবাবে শারেহ রহ. বলেন, 'তাহযীব' কিতাবটি দু'টি ভাগে বিভক্ত হওয়ার য়টি তাঁর কথা تحرير المنطق والكلام এর মাধ্যমে আগেই জানা হয়ে গেছে। আর যে শব্দটি স্পষ্টভাবে বা ন্যর মাধ্যমে আগেই জানা হয়ে যাবে তার উপর عهد خارجی এর الف لام ব্যবহার করা সহীহ আছে। তাই عهد خار এর الف لام সহ القسم الاول মারেকফা ব্যবহার করা সহীহ আছে। এরই বিপরীত مقدمة শব্দটি স্পষ্টভাবেও আগে উল্লেখ হয়নি এবং অনের মাধ্যমেও তার উল্লেখ হয়নি। তাই مقدمة শব্দটির উপর الف لام ব্যবহার করা হি না হওয়ার কারণে মুসান্নিফ রহ. مقدمة শব্দটিকে নাকেরা ব্যবহার করেছেন।

মুসান্নিফের المنطق فی সম্পর্কে আলোচনা করতে গিয়ে বিস্তারিত আলোচনা করেছেন। মনে রাখবে, পাত্র ২ পাত্রের মাঝে যা রাখা- যরফ ও মাযরুফ এ দু'টির মাঝে ভিন্নতা থাকা জরুরী। যেমন কলসের পানি। ঃ যে, পানি কলস থেকে ভিন্ন একটি বস্তু। একারণেই বলা হয় যে, কোন একটি বস্তু তার নিজের জন্য যরফ পাত্র হতে পারে না। কিন্তু এখানে اول قسم ও منطق উভয়টি দ্বারা এই জিনিষ উদ্দেশ্য, কেননা মানতেকের নআলাসমূহকে মানতেকও বলা হয় আবার তাকে اول قسم ও বলা হয়। অতএব المنطق فی القسم الاول টা যেন المسائل المنطقية বলায় মত হয়ে গেছে। আর একথা স্পষ্ট যে, মানতেকের নআলাসমূহ মানতেকের মাসআলাসমূহের মাঝে হতে পারে না, যদি এমন হয় তাহলে কোন বস্তু তার নিজের য় যরফ বা পাত্র হয়ে যায়, আর এমনটি হওয়া সহীহ নয়।

শারেহ রহ. প্রথমত এর জবাব এভাবে দিয়েছেন যে, যদি قسم اول দ্বারা এসব শব্দ ও এবারত উদ্দেশ্য হয় যা নতেকের মাসআলাসমূহকে বুঝায় এবং মানতেক দ্বারা সেসব অর্থ উদ্দেশ্য নেয়া হয় যা মানতেকে মাসায়েল, যদি যন হয় তাহলে ظرفية الشيء এর ব্যাপার ঘটবে না। কেননা সে ক্ষেত্রে এর উহ্য এবারত হবে اللفاظ ظرفية الشيء, স্পষ্টত শব্দাবলী তার অর্থসমূহ থেকে আলাদা একটি বিষয়, তাই ظرفية الشيء এর ঘটনা ঘটবে না। এরপর আরো অন্যান্য সম্ভাবনা তুলে ধরে শারেহ রহ. এর জবাব দিয়েছেন যার ত সীল পরবর্তীতে আসছে।

প্রনিধানযোগ্য যে, মানুষ যা উচ্চারণ করে তাকে لفظ বা শব্দ বলা হয়, আর যেসব মনের ভাবের উপর এ দাবলী দালালত করে সেসব মনের ভাবকে معانی বলা হয় এবং প্রতিটি শব্দ লিখার জন্য তার যে আকৃতিটি

লেখকদের কাছে নির্ধারিত আছে এবং শিক্ষিত লোকেরা যে আকৃতি দেখে সেসব শব্দ উচ্চারণ করে সে আকৃতি দ্বারা এ نفوش উদ্দেশ্য। এরপর শারেহ রহ. বলেন, প্রথম প্রকার দ্বারা হয়ত উদ্দেশ্য হচ্ছে শুধুমাত্র শব্দ, অথবা শুধুমাত্র অর্থ, অথবা শুধুমাত্র আকৃতি। অথবা শব্দ ও আকৃতি উভয়ের সমষ্টি, অথবা শব্দ ও অর্থের সমষ্টি, অথবা শব্দ অর্থ ও আকৃতি-তিনটির সমষ্টিও হতে পারে। এ হিসেবে মোট সাতটি পদ্ধতি হল। আর মানতেক দ্বারা মানতেকের মাসআলা বিষয়ে অভিজ্ঞতাও উদ্দেশ্য হতে পারে, যাকে শারেহ রহ. ملك বলেছেন এবং সমস্ত মাসআলার ইলম। অথবা এতটুকু পরিমাণ মানতেকী মাসআলার ইলম উদ্দেশ্য হতে পারে যার দ্বারা মানুষের মেধা চিন্তাগত ভুল থেকে বেঁচে যেতে পারে।

এমনভাবে মানতেকের সকল মাসআলা, অথবা মানতেকের এতটুকু পরিমাণ মাসআলা যার দ্বারা মানুষের মেধা চিন্তাগত ভুল থেকে বেঁচে যেতে পারে তা উদ্দেশ্য হতে পারে। এ হিসেবে এখন মোট পাঁচটি সম্ভাব্য ক্ষেত্র বেরিয়ে আসল। এখন যদি প্রথম প্রকারের সাতটি সম্ভাবনার প্রত্যেকটিকে মানতেকের পাঁচটি সম্ভাবনার প্রত্যেকটির সাথে গুণ করা হয় তাহলে মোট পঁয়ত্রিশটি সম্ভাব্য পদ্ধতি বেরিয়ে আসবে। আর এসব পদ্ধতির কোনটির মাঝে فی المنطق এর অংশে بیان শব্দটি উহ্য থাকবে, কোন কোনটির মাঝে تحصيل শব্দটি উহ্য থাকবে। কোনটির মাঝে حصول শব্দটি উহ্য থাকবে। যার ফলে কোনটির ক্ষেত্রেই ظرفية النفس لنفسه এর আপত্তি উত্থাপিত হবে না। নিচে সে পঁয়ত্রিশটি সম্ভাব্য পদ্ধতির একটি বিস্তারিত নকশা তুলে ধরা হল-

## নকশা

## قسم أول میں احتمالات سبعہ ۷

نفس المقدر المعتد به ۵	نفس جميع المسائل ۴	العلم بالقدر المعتد به ۳	العلم بجميع الأسائل ۲	ملكه ۱	منطق میں احتمالات خمسہ
بیان	بیان	تحصيل او حصول	تحصيل او حصول	تحصيل	صرف الفاظ ۱
=	=	=	=	=	صرف معانی ۲
=	=	=	=	=	صرف نقوش ۳
=	=	=	=	=	الفاظ و معانی ۴
=	=	=	=	=	الفاظ و نقوش ۵
=	=	=	=	=	معانی و نقوش ۶
=	=	=	=	=	الفاظ و معانی و نقوش ۷

### مقدمة

قَوْلُهُ مُقَدِّمَةٌ أَيْ هَذِهِ مُقَدِّمَةٌ بَيْنَ فِيهَا أُمُورٌ ثَلَاثَةٌ رَسْمُ الْمَنْطِقِ وَبَيَانُ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ وَمَوْضُوعُهُ وَهِيَ مَا خُوِّدَتْ مِنْ مُقَدِّمَةِ الْجَيْشِ وَالْمُرَادُ مِنْهَا هَهُنَا إِنْ كَانَ الْكِتَابُ عِبَارَةً عَنِ الْأَلْفَازِ وَالْعِبَارَاتِ طَائِفَةٌ مِنَ الْكَلَامِ قَدِمَتْ أَمَامَ الْمُقْصُودِ لِارْتِبَاطِ الْمُقْصُودِ بِهَا وَنَفْعِهَا فِيهِ وَإِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ الْمَعْنَى فَالْمُرَادُ عَنِ الْمُقَدِّمَةِ طَائِفَةٌ مِنَ الْمَعْنَى يُوجِبُ الْأَطْلَاعَ عَلَيْهَا بَصِيرَةً فِي الشَّرُوعِ وَتَجْوِيزُ الْأَحْتِمَالَاتِ الْأَخْرَفِي الْكِتَابِ يَسْتَدْعِي جَوَازَهَا فِي الْمُقَدِّمَةِ الَّتِي هِيَ حَرْزُهُ لَكِنَّ الْقَوْمَ لَمْ يَزِيدُوا عَلَى الْأَلْفَازِ وَالْمَعْنَى فِي هَذَا الْبَابِ .

### أَلْعِلْمُ إِنْ كَانَ إِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ فَتَصْدِيقٌ وَإِلَّا فَتَصَوُّرٌ

قَوْلُهُ أَلْعِلْمُ هُوَ الصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ وَالْمُصْنَفُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِتَعْرِيفِهِ أَمَّا لِلْإِكْتِفَاءِ بِالتَّصَوُّرِ بَوَاجِهُ مَا فِي مَقَامِ التَّقْسِيمِ وَأَمَّا لِأَنَّ تَعْرِيفَ الْعِلْمِ مَشْهُورٌ مُسْتَفِيزٌ وَأَمَّا لِأَنَّ الْعِلْمَ بِدَيْهِي التَّصَوُّرِ عَلَى مَا قِيلَ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন مقدمه, অর্থাৎ এটি মুকাদ্দামা। এর মাঝে তিনটি বিষয় বর্ণনা করা হবে।

১. মানতেকের সংজ্ঞা। ২. মানতেকের প্রয়োজনীয়তার বয়ান এবং ৩. মানতেকের বিষয় বস্তুর বর্ণনা। এ مقدمه শব্দটি مقدمه الجيش থেকে সংগৃহীত। এখানে মুকাদ্দামা দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে— যদি তাহযীব কিতাবটি শব্দাবলী ও এবারতসমূহের সমষ্টির নাম হয়— কথার ঐ অংশ যাকে মূল উদ্দেশ্যের আগে উল্লেখ করা হয়, সে অংশটির সাথে মূল উদ্দেশ্যের সম্পর্ক থাকার কারণে। আর যদি ‘তাহযীব’ কিতাবটি শুধুমাত্র অর্থের নাম হয় তাহলে মুকাদ্দামা দ্বারা উদ্দেশ্য হবে অর্থসমূহের সে অংশটি যা জানার দ্বারা মূল মাসআলাসমূহ গুরু করার ক্ষেত্রে অবগতি এবং দৃষ্টা হওয়া সাব্যস্ত করে দেয়। আর ‘তাহযীব’ কিতাবের মাঝে অন্যান্য সজ্ঞাবনাকে বৈধ রাখা একখার দাবি করে যে, মুকাদ্দামার মাঝেও তা জায়েয হবে যা তার অংশ বিশেষ। কিন্তু সংশ্লিষ্ট লোকেরা এ মুকাদ্দামার মাঝে শব্দাবলী ও অর্থসমূহের বাইরে আর কোন সজ্ঞাবনাকে বাড়ায়নি।

কোন বস্তুর যে আকৃতি আকলের মাঝে অর্জিত হয় তাকে ইলম বলা হয়। মুসান্নিফ রহ. এ ইলমের সংজ্ঞা দিতে যাননি, হয়ত ইলমের প্রকারভেদ করতে গিয়ে এর যে এক ধরনের আকৃতি অংকিত হয় তাকে যথেষ্ট মনে করার কারণে, অথবা ইলমের পরিচয় প্রসিদ্ধ হওয়া এবং তা সবার জানা থাকার কারণে। অথবা ইলমের সংজ্ঞা একটি চাক্স বিষয় হওয়ার কারণে, যেভাবে বলা হয়েছে।

বিশ্লেষণ : শরহে রহ. বলেন, مقدمه শব্দটি هذه উহ্য মুবতাদার স্বর। এখানে একটি ভূমিকা উল্লেখ করার

দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে, মানতেকের পরিচয়, তার প্রয়োজনীয়তা এবং মানতেকের বিষয়বস্তু সম্পর্কে আলোচনা করা। যে কোন কিতাবের শুরুতে এঘে مقدمة থাকে এ শব্দটি العيش مقدمة থেকে সংগৃহীত। অর্থাৎ مقدمة العيش বাঙ্কো আরকীবে ইখাকীরে ডিভিত্তে مقدمة শব্দটির যে অর্থ কিতাবের শুরুতে ব্যবহৃত مقدمة শব্দটিও সে অর্থেই। আর العيش مقدمة বলা হয় সেনাবাহিনীর কাফেলার ঐ দলকে যে দলটি অন্যদের আগে গিয়ে শত্রুর সাথে মোকাবেলা করার জন্য এমন উপযুক্ত স্থান নির্বাচন করে, যেখানে অবস্থান করে শত্রু মোকাবেলা করার ক্ষেত্রে পানি ও ঘাসের কোন সংকেট দেখা দেবে না এবং শত্রুরা শুধুমাত্র সামনের দিক ব্যতীত অন্য কোন দিক থেকে হামলা করতে পারবে না। অতএব যেমনিভাবে العيش مقدمة এর এসকল ব্যবস্থাপনার কারণে শত্রুর সাথে যুদ্ধ করাটা যুদ্ধ বাহিনীর জন্য সহজ হয়, তেমনিভাবে কিতাবের ভূমিকার সকল বিষয়বস্তু সম্পর্কে সার্বিক ধারণা নেয়ার পর কিতাব শুরু করলে কিতাবের মাসআলা মাসায়েল বুঝাও সহজ হয়।

مقدمة الكتاب থেকে শারেহ রহ. مقدمة কে দু'টি ভাগে ভাগ করতে চাচ্ছেন, একটি হচ্ছে المقدمة আরেকটি হচ্ছে مقدمة العلم। শারেহ রহ. বলেন, মুসান্নিফ রহ. যদি তাঁর কথা المنطق الاول في المقدمة এর মাঝে প্রথম প্রকার দ্বারা শব্দাবলী ও এবারত উদ্দেশ্য নেন তাহলে এখানে المقدمة দ্বারা উদ্দেশ্য المقدمة হবে। আর যদি প্রথম প্রকার দ্বারা অর্থসমূহ উদ্দেশ্য হয় তাহলে এ المقدمة দ্বারা المقدمة উদ্দেশ্য হবে। আর المقدمة الكتاب مقدمة আলোচনার ঐ অংশকে বলা হয় যাকে কিতাবের মূল প্রতিপাদ্য বিষয় অর্থাৎ মাসআলা মাসায়েলের আগে উল্লেখ করা হয়। এ অংশের সাথে মাসায়েলের সম্পর্ক থাকার কারণে এবং মাসায়েলের ক্ষেত্রে এ অংশটি উপকারী হওয়ার কারণে। অপর দিকে مقدمة العلم অর্থসমূহের ঐ অংশকে বলা হয় যা জানার দ্বারা অন্যান্য মাসায়েল শুরু করার ক্ষেত্রে পাঠক সহজ রাখা যায়। অর্থাৎ যেসব কথা জানার দ্বারা কিতাবের মাসআলা মাসায়েল বুঝাটা পাঠকের জন্য সহজ হয়ে যায় সে কথাগুলোকে مقدمة العلم বলা হয়। আর সে কথাগুলো হচ্ছে ঐ ইলমের সংজ্ঞা, বিষয়বস্তু ও তার প্রয়োজনীয়তার আলোচনা। অর্থাৎ এ বিষয়গুলো জানার দ্বারা কিতাবের মূল প্রতিপাদ্য বিষয়গুলো আয়ত্ত্ব করা সহজ হয়ে যাবে। অন্যথায় সেসব মাসআলা বুঝা কঠিন হয়ে যাবে।

আর যদি علم ও معلوم এ দু'টির মাঝে اتحاد বা দু'টি বিষয় একই হওয়া সাব্যস্ত করা যায়, তাহলে مقدمة الكتاب এর মাঝে বৈপরীত্য হবে শুধুমাত্র اعتباری বা ধরে নেয়া হিসেবে। কেননা مقدمة العلم হচ্ছে معلوم এর পর্যায়ের এবং مقدمة الكتاب হচ্ছে علم এর পর্যায়ের। কিন্তু যদি علم অর্থ হয় ادراكية বা অনুধাবনকৃত অবস্থা এবং علم ও معلوم এর মাঝে এ হিসেবে বৈপরীত্য থাকে, তাহলে مقدمة الكتاب এর মাঝে হাকীকী বৈপরীত্য হবে।

و يجوز الاحتمالات الاخر থেকে শারেহ রহ. বর্ণনা করতে চাচ্ছেন যে, এর আগের পৃষ্ঠায় মুসান্নিফের কথা العلم এর জন্য সাতটি সজ্ঞাবনা পেশ করা হয়েছে। তাই مقدمة টি সে اسم اول এর একটি অংশ হওয়ার কারণে এর মাঝেও সে সাতটি সজ্ঞাবনা থাকা জায়েয হওয়া চাই। কিন্তু সংশ্লিষ্ট ওলামায়ে কেরাম এ مقدمة দ্বারা শব্দাবলী ও এবারত অথবা অর্থসমূহ উদ্দেশ্য হবে- শুধুমাত্র এ দু'টি সজ্ঞাবনার কথা বলেছেন। এছাড়া অবশিষ্ট পাঁচটি সজ্ঞাব পদ্ধতির কথা বলেননি। একারণে আমিও مقدمة এর মাঝে مقدمة الكتاب অথবা مقدمة العلم শুধুমাত্র এ দু'টি উল্লেখ করার উপর ক্ষান্ত করেছি। এ مقدمة শব্দের দال হরফটি যবর দ্বারাও পড়া যায়, আবার যের দ্বারাও পড়া যায়। তবে দال হরফে যের দ্বারা পড়াটাই বেশি উত্তম।

মনে রাখবে যে বহুটিকে তার সত্তাগত দিক থেকেও জানা যায় না এবং তার গুণগত দিক থেকেও জানা যায় না তাকে মাজহলে মুতলাক বলা হয়। আর এ মাজহলে মুতলাককে বিভিন্ন প্রকারে ভাগ করা জায়েয নেই। কেননা ভাগ করাটা হচ্ছে, যাকে ভাগ করা হয় তার বিভিন্ন ছকুমের মধ্য থেকে একটি ছকুম। আর কোন মাজহলে মুতলাক বিষয়ের আহকাম জানার মাঝে কোন ফায়দা নেই। তাই মুসান্নিফের জন্য জরুরী ছিল, প্রথমত ইলমের সংজ্ঞা দেয়া,



قَوْلُهُ أَنْ كَانَ إِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ أَيْ اعْتِقَادًا بِالنِّسْبَةِ الْخَبَرِيَّةِ الثُّبُوتِيَّةِ كَالْإِذْعَانِ بَانَ زَيْدًا قَانِمٌ  
 أَوْ السَّلْبِيَّةِ كَالْإِعْتِقَادِ بَأَنَّهُ لَيْسَ بِقَانِمٍ فَقَدْ اخْتَارَ مَذْهَبَ الْحُكَمَاءِ حَيْثُ جَعَلَ التَّصَدِيقَ نَفْسَ  
 الْإِذْعَانِ وَالْحُكْمَ دُونَ الْمَجْمُوعِ الْمُرَكَّبِ مِنْهُ وَمِنْ تَصَوُّرِ الطَّرْفَيْنِ كَمَا زَعَمَهُ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ .  
 وَاخْتَارَ مَذْهَبَ الْقُدَمَاءِ حَيْثُ جَعَلَ مُتَعَلِّقَ الْإِذْعَانِ وَالْحُكْمِ الَّذِي هُوَ جُزْءٌ آخِرٌ لِلْقَضِيَّةِ هُوَ  
 النِّسْبَةُ الْخَبَرِيَّةُ الثُّبُوتِيَّةُ أَوْ السَّلْبِيَّةُ لَا وَقُوعَ النِّسْبَةِ الثُّبُوتِيَّةِ التَّقْيِيدِيَّةِ أَوَّلًا وَقُوعَهَا إِذِ  
 الْمَصْنَفُ سَبِّحِيرٌ إِلَى تَثْلِيثِ أَجْزَاءِ الْقَضِيَّةِ فِي مَبَاحِثِ الْقَضَايَا .

অনুবাদ : মুসান্নিফের কথা للنسبة ان كان اذعانًا হাঁ বাচক অথবা না বাচক খবরিয়া নিসবতের বিশ্বাসকে  
 تصديق বলা হয়। যেমন زيد فانم য়ায়েদ দাঁড়িয়ে থাকার বিশ্বাস। অথবা না বাচক যেমন য়ায়েদ দাঁড়িয়ে না থাকার  
 বিশ্বাসকে تصديق বলা হয়। এখানে মুসান্নিফ রহ. হুকামার মায়হাব গ্রহণ করেছেন। কেননা তিনি মূল বিশ্বাস ও  
 হুকুমকে تصديق বলেছেন। উভয় অংশের تصور এর হুকুমের সামষ্টিক রূপকে تصديق বলেননি। যেমনিভাবে ইমাম  
 রায়ি রহ. এর সামষ্টিক রূপকে تصديق বলেছেন।

মুসান্নিফ রহ. এখানে পূর্ববর্তীদের মায়হাব গ্রহণ করেছেন। কেননা তিনি اذعان হুকুমের মুতাআত্মাক ফضিহ এর  
 ঐ শেষ অংশকে সাব্যস্ত করেছেন যা খবরিয়া নিসবত, ইবাচক হোক বা নাবাচক হোক। نسبة ثبوتية تقيدية  
 সংঘটিত হওয়া বা না হওয়াকে اذعان ও হুকুমের মুতাআত্মাক সাব্যস্ত করেননি। কেননা মুসান্নিফ রহ. কিছুক্ষণ পরই  
 قضية সমূহের আলোচনায় ফضিহ এর অংশসমূহ তিনটি হওয়ার দিকে ইঙ্গিত করবেন।

বিশ্লেষণ : মনে রাখবে, খবরিয়া নিসবত অনুধাবন করার ক্ষেত্রে সাতটি সজাবনা রয়েছে। কেননা খবরিয়া  
 নিসবত অনুধাবন করার সময় তার বিপরীত দিকটির সজাবনা বাকি থাকবে, অথবা বাকি থাকবে না। দ্বিতীয়টি  
 হওয়ার ক্ষেত্রে বিপরীত দিকের সজাবনা হয়ত কোন দলিল দ্বারা দূর হবে, অথবা খবরিয়া বাক্যের বক্তার ব্যাপারে  
 ভাল ধারণা রাখার ভিত্তিতে দূর হবে। যদি দলিল দ্বারা দূর হয় তাহলে এ দলিল হয়ত সহীহ হবে, অথবা ভুল  
 হবে। সুতরাং খবরিয়া নিসবতের ঐ অনুধাবন যার মাঝে বিপরীত দিকের কোন রকম সজাবনাই থাকবে না এবং  
 সে সজাবনা সহীহ দলিল দ্বারা দূর হয়ে গেছে, তাহলে খবরিয়া নিসবতের এ ধরনের অনুধাবনকে يقين বলা হয়।  
 আর যদি বিপরীত দিকের সজাবনা শুধুমাত্র বক্তার ব্যাপারে ভাল ধারণার ভিত্তিতে দূর হয়ে যায় তাহলে খবরিয়া  
 নিসবতের এ ধরনের অনুধাবনকে تقليد বলা হয়। যদি বিপরীত দিকের সজাবনা কোন ভুল দলিলের ভিত্তিতে দূর  
 হয়, তাহলে খবরিয়া নিসবতের এ ধরনের অনুধাবনকে جهل مركب বলা হয়। আর যদি বিপরীত দিকের সজাবনা  
 দুর্বল হয় তাহলে প্রথম দিকের প্রধান্য পাওয়া অনুধাবনকে ظن বলা হয়।

উপরে যেভাবে বিস্তারিত বলা হল, এ হিসেবে يقين , تقليد , جهل ও ظن এ চার প্রকারের অনুধাবনকে تصديق  
 বলা হয়। আর এ তাসদীককেই اعتقاد ও اذعان ইত্যাদি শব্দ দ্বারা ব্যাখ্যা করা হয়। এ ছাড়া খবরিয়া নিসবতের  
 বিপরীত দিকের অনুধাবন যদি প্রাধান্য না পায় তাহলে তাকে وهم বলা হয়। আর খবরিয়া নিসবতের এদিক ওদিক  
 উভয়টি যদি বরাবর হয় তাহলে প্রত্যেক দিকের অনুধাবনকেই شك বলা হয়। খবরিয়া নিসবত মনের মাঝে উপস্থিত  
 হয়ে যাওয়ার পর যদি সেটা তার দিকে মনোনিবেশ করে কোন প্রকারের সিদ্ধান্তে না পৌঁছতে পারে তাহলে তাকে



تخیيل বলা হয়। অতঃপর وشك و تخیيل এ তিন ধরনের অনুধাবনকে تصور বলা হয়। এর দ্বারা বুঝা গেল মুফরাদ শব্দাবলীর অনুধাবন, অসম্পূর্ণ বাক্যসমূহের অনুধাবন, এমনিভাবে ইনশায়ী নিসবতের অনুধাবন এসবগুলো تصور এর প্রকারভুক্ত।

এ ভূমিকার পর জেনে নাও যে, মুসান্নিফ রহ. এর العلم ان كان اذعاناً للنسبة কথাটির ব্যাখ্যা করতে গিয়ে শারেহ রহ. বলেছেন, এখানে নিসবত দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে খবরিয়া নিসবত। চাই এ নিসবত হাঁবাচক হোক বা নাবাচক হোক। হাঁবাচকের উদাহরণ হচ্ছে زيد فانهم বাক্যটি এবং নাবাচকের উদাহরণ হচ্ছে زيد ليس بفانم বাক্যটি। এ দু'টি খবরিয়া বাক্যের অনুধাবন اذعان و اعتقاد এর পর্যায়ে হলে একে تصديق বলা হবে, আর সে পর্যায়ে না হলে تصور বলা হবে। এরপর আরেকটি বিষয়ও মনে রাখতে হবে যে, تصديق এর বিষয়টি ইলমের প্রকারসমূহের অন্তর্ভুক্ত নাকি তার لواحقات বা দ্বিতীয় পর্যায়ের প্রাসঙ্গিক বিষয়াবলীর অন্তর্ভুক্ত এ নিয়ে মানতেকবিদদের মাঝে মতভেদ রয়েছে।

এ বিষয়ে মতবিরোধের পর যারা মনে করেন تصديق এটি ইলমের প্রকারসমূহের অন্তর্ভুক্ত তারা আবার তিন দলে বিভক্ত হয়ে গেছেন। কেউ বলেছেন হুকুমের শর্তের সাথে تصور কে তাসদীক বলা হয়। অর্থাৎ তাঁদের মতে موضوع و খবরিয়া নিসবতে এ তিনটির অনুধাবনের সমষ্টিকে 'তাসদীক' বলা হয়। এ তিন প্রকারের অনুধাবনের সাথে হুকুম পাওয়া যাওয়ার শর্তের সাথে। অর্থাৎ موضوع এর জন্য محمول কে সাব্যস্ত করা, অথবা موضوع থেকে محمول কে দূর করে দেয়া পাওয়া যাওয়ার ক্ষেত্রে তিন প্রকারের অনুধাবনের সমষ্টিকে 'তাসদীক' বলা হবে। এ মাহহাবটিই গ্রহণ করেছেন 'মাতালে' কিতাবের মুসান্নিফ সহ অন্যান্যরা। আর ইমাম রাযী রহ. বলেন, তাসদীক বলা হয় তিন প্রকারের অনুধাবন এবং হুকুমের সমষ্টিকে। এ হুকুমটি ইমাম রাযীর দৃষ্টিতে تصور এর অন্তর্ভুক্ত নাকি افعال نفس এর অন্তর্ভুক্ত এ নিয়েও মতভেদ রয়েছে।

মহাক্কিক মানতেকবিদগণ বলেছেন, تصديق একটি একক বস্তু যার মাঝে কোন প্রকারের তারকীব নেই। আর তিন প্রকারের تصور হচ্ছে সে তাসদীক অর্জন করার জন্য শর্ত। এর দ্বারা বুঝা গেল, তাসদীক অর্জিত হওয়ার জন্য তিন প্রকারের অনুধাবন ইমাম রাযী ও মুহাক্কিক মানতেকবিদগণের মতানুসারে একটি জরুরী বিষয়। তবে ইমাম রাযীর মতে এ ধরনের অনুধাবন জরুরী হওয়াটা তার অংশ হওয়া হিসেবে। সে কারণেই শারেহ রহ. বলেছেন, মুসান্নিফ রহ. তাসদীকের ব্যাপারে হুকামা লোকদের মাহহাব গ্রহণ করেছেন যা মুহাক্কিক মানতেকবিদদের মাহহাব। অর্থাৎ 'তাসদীক' শুধুমাত্র اذعان و হুকুমের নাম যা একটি একক বিষয়। এটি তিন প্রকারের অনুধাবন এবং হুকুমের সমষ্টির নাম নয়, যা ইমাম রাযীর মাহহাব।

এরপর একথাও মনে রাখতে হবে যে, খবরিয়া নিসবতকে হুকুমিয়া নিসবতও বলা হয় এবং চারটি অর্থে ব্যবহৃত হয়।

১. হুকুম অর্থ খবরিয়া নিসবত। ২. হুকুম অর্থ মাহকুম বিহী, ৩. হুকুম অর্থ قضیه ৪. হুকুম অর্থ নিসবত সংঘটিত হওয়া বা না হওয়ার বিশ্বাস। হুকুমের এ শেষ অর্থটিই হচ্ছে তাসদীক। এটি হুকামা ও মুহাক্কিক মানতেকবিদদের মাহহাব। বিষয়টি ধীরস্থিরে ভালভাবে বুঝে নাও এবং কোন প্রকার তাড়াহুড়া করো না।

পূর্ববর্তী ও পরবর্তীদের মাঝে এ নিয়ে মতভেদ রয়েছে যে, قضیه এর অংশ কমটি। পূর্ববর্তীরা বলেন, قضیه এর তিনটি অংশ রয়েছে। যথা- موضوع و পরিপূর্ণ একটি খবরিয়া নিসবত। পরবর্তীরা এ তিনটি অংশের সাথে বাড়তি আরেকটিও উল্লেখ করেন আর তা হচ্ছে, نسبة نفیذیه, যাকে নিসবতের মাঝে মাঝামাঝি এবং হুকুমিয়া নিসবত বলা হয়। তাদের এ মতভেদটি হয়েছে আরেকটি মতভেদের উপর ভিত্তি করে। সে মতভেদটি হচ্ছে, تصور و تصديق এ দু'টি সঙ্গতগত দিক থেকে এক, কিন্তু প্রাসঙ্গিক বিষয়ে ভিন্ন, নাকি এ দু'টি সঙ্গতগতভাবে

ভিন্ন, কিন্তু প্রাসঙ্গিক বিষয়ে এক। অর্থাৎ যে বস্তুর সাথে تصور এর সম্পর্ক হয় সে বস্তুর সাথে তাসদীকের সম্পর্ক হয় না- শুধুমাত্র এ হিসেবে تصور ও তাসদীকের মাঝে ভিন্নতা রয়েছে। এছাড়া সত্তাগত দিক থেকে এ দু'টির মাঝে কোন ব্যবধান নেই।

পূর্ববর্তীরা বলেন, تصور و تصديق এ দু'টির মাঝে সত্তাগত দিক থেকেই ভিন্নতা রয়েছে, শুধুমাত্র اعتباری ভিন্নতা নয়। কেননা তাদের মতে تصور ও তাসদীক এ দু'টি অনুধাবনের বিপরীতমুখী দু'টি প্রকার। যার ফলে 'সুন্নাহ' ইত্যাদি কিতাবে এ বিষয়টি স্পষ্টভাবে বলা হয়েছে। এ হিসেবে تصور এর সম্পর্ক যদি ঐ পূর্ণ খবরিয়া নিসবতের সাথে হয় যার সাথে তাসদীকেরও সম্পর্ক আছে, তাহলে এতে কোন আপত্তির কিছু থাকবে না। কিন্তু পরবর্তী লোকেরা যেহেতু تصور ও তাসদীকের মাঝে সত্তাগতভাবে ঐক্যের কথা মানে, তাই দু'টির মাঝে اعتبارী বৈপরীত্য সাব্যস্ত করার জন্য বলে থাকেন যে, قضية এর অংশ মোট চারটি, ১. موضوع ২. محمول ৩. তাক্বইয়ীদিয়া নিসবত, যেমন زيد فانم যাবেকো য়ায়েদের দাঁড়ানো এবং ৪. পূর্ণ খবরিয়া নিসবত। অর্থাৎ য়ায়েদের দাঁড়ানো য়ায়েদের জন্য সাব্যস্ত করা।

এ قضية এর এদিক এবং ঐদিক উভয়টির অনুধাবন হওয়ার ক্ষেত্রে উভয় দিকের ادراك কে شك বলা হয়, যা হচ্ছে تصور আর এ شك এর সম্পর্ক হচ্ছে تقييدية এর সাথে, অর্থাৎ য়ায়েদের দাঁড়ানোর সাথে। আর تصور زيد فانم এর ইলম تصديق এর মাধ্যমে হওয়ার ক্ষেত্রে এ তাসদীকের সম্পর্ক পূর্ণ খবরিয়া নিসবতের সাথে হয়। শায়েহ রহ. বলেন, মুসান্নিফ রহ. তাঁর কথা ان كان اذعائاً للنسبة এর মাঝে তাসদীকের মুতাআল্লিক পূর্ণ খবরিয়া নিসবতকে সাব্যস্ত করা থেকে বুঝা যায় মুসান্নিফের দৃষ্টিতে আদি মানতেকী গোষ্ঠীর মাযহাব, অর্থাৎ قضية এর অংশ তিনটি হওয়াটাই গ্রহণযোগ্য। কেননা মুসান্নিফ রহ. তাসদীককে متعلق হিসেবে تقييدية সংঘটিত হওয়া বা না হওয়াকে সাব্যস্ত করা হয়নি। তাই মুসান্নিফের উদ্দেশ্য এটাই হল যে, পূর্ণ খবরিয়া নিসবতের অনুধাবনটা اذعان على سبيل الإذعان হওয়ার ক্ষেত্রে তাসদীক হবে এবং اذعان না হওয়ার ক্ষেত্রে تصور হবে।

এর দ্বারা বুঝা গেল যে تقييدية نسبة تاسدীকের متعلق سے تقييدية نسبة تاسدীকের متعلق এটা شك এরও متعلق কেননা شك হওয়ার ক্ষেত্রেও تقييدية نسبة تاسدীকের متعلق হয়, কিন্তু তা বিশ্বাসের পদ্ধতিতে হয় না। তাই এ অনুধাবনকে تصور বলা হয়। আর اذعان على سبيل الإذعان এটা شك এর متعلق হওয়াটা আদি মানতেকবিদদের অভিমত। এটি পরবর্তীদের মাযহাব নয়। কেননা তাঁরা তো তাসদীকের متعلق হিসেবে تقييدية نسبة تاسدীকের متعلق কে সাব্যস্ত করে, আর شك এর متعلق হিসেবে تقييدية نسبة تাসদীকের متعلق কে সাব্যস্ত করে। পাশাপাশি قضية সম্পর্কিত আলোচনায় قضية এর অংশ তিনটি হওয়ার দিকে মুসান্নিফ রহ. ইঙ্গিত করবেন। এর দ্বারাও বুঝা যাবে যে, قضية এর অংশাবলীর ব্যাপারেও মুসান্নিফের দৃষ্টিতে পূর্ববর্তীদের মাযহাবই সঠিক। পরবর্তীদের মাযহাব সঠিক নয়।

নোট ৪: মনে রাখবে تقييدية نسبة সংঘটিত হওয়া বা না হওয়াকে যদি মুসান্নিফ রহ. তাসদীকের متعلق হিসেবে সাব্যস্ত করতেন, তাহলে মুসান্নিফের মাযহাবে قضية এর অংশাবলী চারটি হয়ে যেত। কেননা تقييدية نسبة সংঘটিত হওয়া বা না হওয়াকে হুকুম বলা হত। তখন হুকুম, نسبة تقييدية, موضوع ও محمول এসব মিলে মোট চারটি অংশ হয়ে যেত। কিন্তু মুসান্নিফ রহ. قضية نسبة تাসদীকের متعلق হিসেবে সাব্যস্ত করা থেকে বুঝা গেল, তিনি تقييدية نسبة মানেন না।



রহ. উল্লেখ করেছেন। ১. মুফরাদ শব্দের تصور যেমন কেউ শুধুমাত্র যায়েদকে অনুধাবন করল। ২. এ একাধিক বস্তুর অনুধাবন যেসব বস্তুর পরস্পরে কোন নিসবত নেই। যেমন কোন ব্যক্তি একই সময়ে যায়েদ ও আমর উভয়ের ادراك করল। ৩. যে অসম্পূর্ণ নিসবতের উপর খেমে যাওয়া সহীহ নয় তার ادراك করা। যেমন কোন ব্যক্তি ইয়াফী তারকীব, বা তাওসীফী তারকীব, বা বিনায়ী তারকীব অথবা مركب منع صرف ইত্যাদি কোন অসম্পূর্ণ তারকীবসমূহ থেকে কোন একটি তারকীবের ادراك করল তাহলে এটি تصور এর একটি প্রকার হবে। আর এসব অসম্পূর্ণ বাক্যসমূহ থেকে প্রত্যেকটি পূর্ণ বাক্য না হওয়ার কারণে এগুলো বলার পর বক্তা খেমে যাওয়া সহীহ না হওয়ার বিষয়টি একেবারেই স্পষ্ট। কেননা অসম্পূর্ণ মুরাক্কাব উচ্চারণ করে যদি বক্তা চূপ হয়ে যায় তাহলে শ্রোতা নাকোন খবর জানতে পারবে, আর না কোন কিছু চাওয়া বুঝতে পারবে। তাই বক্তার কথা দ্বারা শ্রোতার কোন ফায়দাই হবে না।

চতুর্থ প্রকার হচ্ছে ইনশায়ী বাক্যের تصور। যেমন কেউ আদেশসূচক শব্দ, বা নিষেধসূচক শব্দ অথবা প্রশ্নবোধক শব্দ অনুধাবন করল। কেননা ইনশার সকল প্রকারের অনুধাবনই تصور। কোনটির উদাহরণই তাসদীক নয়। পঞ্চম প্রকারের تصور হচ্ছে খবরিয়া নিসবতের غير اذعانی অনুধাবন। এ বিষয়ে এর আগে বলা হয়েছিল যে, খবরিয়া নিসবতের একটি দিক অনুধাবন করার সময় তার বিপরীত দিকের সম্ভাবনা যদি এদিকের বরাবর হয়, তাহলে এদিকের অনুধাবনকে شك বলা হয় যা تصور এর একটি প্রকার। আর যদি খবরিয়া নিসবত অনুধাবন করার সময় বিপরীত দিকের সম্ভাবনা مرجوح হয়, তাহলে সে সম্ভাবনাকে وهم বলা হয়। আর تصور ও وهم এর একটি প্রকার। আর খবরিয়া নিসবত মনের মাঝে উপস্থিত হয়ে যাওয়ার পর যদি মন দু'দিকের কোন একটির ব্যাপারে সিদ্ধান্ত নিতে না পারে তাহলে এ উপস্থিত হওয়াকে تخیيل বলা হয়। আর এ تخیيل টাও تصور এর একটি প্রকার। 'তাহযীব' কিতাবের আরো যারা শরহ লিখেছেন তাদের কেউ কেউ বলছেন, মুসান্নিফের يقتسمان শব্দটি يقتسمان শব্দের অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে এবং ضرورة و اكتساب শব্দ দুয়ের মাঝে যবর হয়েছে। الی হরফে জরকে ফেলে দেয়ার কারণে, নাহবের পরিভাষায় যাকে الحافض سرع منصوب বলা হয়। তখন এর উহা এবারতটি এরকম হবে- وينقسمان بالضرورة والاکتساب بانظر এর অসার তা বর্ণনা করতে গিয়ে শারেহ রহ. বলেন, আরবী অভিধানের মাঝে নির্ভরযোগ্য অভিধান 'আসাস' কিতাবে اقتسام শব্দটিকে অংশ গ্রহণ করার অর্থে লেখা হয়েছে, যারদ্বারা একথা সাব্যস্ত হয় যে, اقتسام শব্দটি امتعدي নয়। আর الضرورة و الاکتساب এ শব্দ দু'টি হচ্ছে তার মাফউলে বিহী হচ্ছে يقتسمان ক্রিয়াপদের। এখন এর অর্থ হবে- تصور و تصديق এ দু'টির

নোট : আমার এ বিশ্লেষণ থেকে জানা গেল, খবরিয়া নিসবত ব্যতীত আর যতগুলো জিনিস আছে তার প্রত্যেকটি অনুধাবন করাকে تصور বলা হয়। আর খবরিয়া নিসবতের ادراك এর মোট সাত প্রকার থেকে চারটি প্রকারকে তাসদীক বলা হয়। সেগুলো হচ্ছে ظن , يقين , جهل و تقليد , আর তিন প্রকারকে تصور বলা হয়। সেগুলো হচ্ছে شك , وهم , و تخیيل । মনে রাখবে মানতেকের মাঝে ادراك শব্দটি ইলমের অর্থে ব্যবহৃত হয়। আর ইলমের একটি প্রকারকে تصور আরেকটি প্রকারকে تصديق বলা হয়। تصور এর বিভিন্ন প্রকার রয়েছে এবং তাসদীকের বিভিন্ন প্রকার রয়েছে। যা এ পর্যন্ত আলোচনা থেকে তোমরা জানতে পেরেছ। এমনিভাবে تعقل শব্দটিও تصور এর অর্থে ব্যবহৃত হয়। আর মানতেকবিদ ওলামায়ে কেরাম শুধুমাত্র খবরিয়া বাক্যকেই فضية বলে থাকে। অতঃপর এ فضية এর উপর যদি শর্তের শব্দাবলী ব্যবহৃত হয় তখন এ فضية কে শর্তীয়া মুস্তাসিলা বা মুনফাসিলা বলা হয়ে থাকে। আর যদি শর্তের শব্দাবলী ব্যবহৃত না হয় তাহলে এ فضية কে فضية جملیه বলা হয়। এছাড়া انبات বা সাব্যস্ত করাকে বলা হয় اجاب এবং نفی বা দূর করাকে বলা হয় سلب ।

প্রত্যেকটি খুব স্পষ্টভাবে ضروری হওয়াকেও নিজের একটি প্রকার বানিয়ে নেয় এবং كسبى হওয়াকেও নিজের একটি প্রকার বানিয়ে নেয়। আর ضرورى হওয়াকে নিজের প্রকার বানিয়ে খোদ নিজেই ضرورى হয়ে যায় এবং كسى হওয়াকে নিজের প্রকার বানিয়ে খোদ নিজেই كسى হয়ে যায়।

উপরোক্ত আলোচনা থেকে স্পষ্টভাবে বুঝা গেল যে, মুসান্নিফের এবারতের মাঝে ضرورى ও كسبى এ দু'টি تصور ও تصديق এ দু'টির দিকে ভাগ হয়ে যাওয়ার বিষয়টি স্পষ্টভাবে আছে। অর্থাৎ ضرورة দুই প্রকার: ضرورة اکتساب تصدیقى ও اکتساب تصوری এমটিনভাবে ضرورة تصدیقى ও تصورى এরপর ضرورة দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে تصور بدہى এবং ضرورة تصدیقى দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে تصديق بدہى এমনিভাবে ضرورة تصدیقى দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে تصور نظرى এবং كسبى ও تصورى এর দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে تصديق نظرى و تصورى আর ضرورة اکتساب و تصورى এর দিকে ভাগ হয়ে যাওয়ার জন্য জরুরী হচ্ছে تصور و تصديق টাও ضرورة اکتساب এর দিকে ভাগ হয়ে যাবে। আর ملزوم উল্লেখ করে لازم উদ্দেশ্য নেয়াকে বালাগাতের পরিভাষায় কেনায়া বলা হয়। এতে বুঝা গেল মুসান্নিফ রহ. ضرورة تصديق এর দিকে ضرورة اکتساب এর ভাগ হয়ে যাওয়া ملزوم উল্লেখ করে ضرورة اکتساب এর দিকে تصور و تصديق ভাগ হয়ে যাওয়াকে কেনায়া হিসেবে উদ্দেশ্য করেছেন। কেননা স্পষ্টভাবে বলার চেয়ে কেনায়ার সাথে বলাটা একটু বেশি গুরুত্ব পায়।

এর কারণ تصور ও تاسীককে যদি ضرورى ও كسبى এ দুই প্রকারের দিকে সরাসরি ভাগ করে দেয়া হয়, তাহলে تصور ও تاسীকের প্রকারসমূহ শুধুমাত্র ضرورى ও كسبى এ দুটির মাঝে সীমাবদ্ধ হওয়ার উপর দলিল পেশ করতে হবে। আর যদি ضرورة و اکتساب এ দু'টিকে تصور ও تাসীকের দিকে ভাগ করার পর এ দু'টির প্রত্যেকটি থেকে দু'টি করে প্রকার উদ্দেশ্য নেয়া হয় তাহলে দলিল উল্লেখ করার কোন প্রয়োজন হবে না। ملزوم পাওয়া যাওয়ার দ্বারা لازم পাওয়া এমনিভাবে لازم مساوى পাওয়া যাওয়ার দ্বারা لازم পাওয়া একটি প্রকাশ্য বিষয়। এ হিসেবে স্পষ্ট বলার ক্ষেত্রে দলিল ব্যতীত দাবি করা হয়ে যায়, পক্ষান্তরে কেনায়া পদ্ধতিতে বলার ক্ষেত্রে দাবিটা দলিল ভিত্তিক হয়। আর দলিল বিহীন দাবির চেয়ে দলিল ভিত্তিক দাবি বেশি শক্তিশালী হওয়ার বিষয়টি কারোই অজানা নয়।

নোট : ضرورى ও بدہى এ দু'টি শব্দ, এমনিভাবে كسبى ও نظرى এ দু'টি শব্দ পরস্পরে সমার্থবোধক শব্দ। আর মানভেকের পরিভাষায় অজানা বিষয়াবলী জানার জন্য জানা বিষয়াবলীকে বিশেষভাবে সাজানোকে نظر বলা হয়। তাই যেসব تصور ও تাসীক দ্বারা অর্জিত হয় সেগুলোকে نظرى ও كسبى বলা হয়। আর যে تصور ও تাসীক ব্যতীত অর্জিত হয় তাকে بدہى ضرورى বলা হয়ে থাকে।



## وَهُوَ مَلَا حَظَّةُ الْمَعْقُولِ لِتَحْصِيلِ الْمَجْهُولِ

قَوْلُهُ وَهُوَ مَلَا حَظَّةُ الْمَعْقُولِ أَي النَّظْرُ تَوَجَّهَ النَّفْسَ نَحْوَ الْأَمْرِ الْمَعْلُومِ لِتَحْصِيلِ أَمْرٍ غَيْرِ مَعْلُومٍ وَفِي الْعُدُولِ عَنْ لَفْظِ الْمَعْلُومِ إِلَى الْمَعْقُولِ فَوَائِدُ مِنْهَا التَّحَرُّزُ عَنِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمَشْتَرِكِ فِي التَّعْرِيفِ وَمِنْهَا التَّنْبِيهُ عَلَى أَنَّ الْفِكْرَ أَمَّا يَجْرِي فِي الْمَعْقُولَاتِ أَى الْأُمُورِ الْكَلْبِيَّةِ الْحَاصِلَةِ فِي الْعَقْلِ دُونَ الْأُمُورِ الْجُزْنِيَّةِ فَإِنَّ الْجُزْنِيَّ لَا يَكُونُ كَاسِيًا وَلَا مُكْتَسَبًا وَمِنْهَا رِعَايَةُ السَّجْعِ .

## وَقَدْ يَقَعُ فِيهِ الْخَطَأُ

قَوْلُهُ وَقَدْ يَقَعُ فِيهِ الْخَطَأُ بِدَلِيلِ أَنَّ الْفِكْرَ قَدْ يَنْتَهِي إِلَى نَتِيْجَةٍ كَحُدُوثِ الْعَالَمِ ثُمَّ فِكْرٌ آخَرَ إِلَى نَقِيضِهَا كَنَدَمِ الْعَالَمِ فَاحْدُ الْفِكْرَيْنِ خَطَأٌ حِينَئِذٍ لَا مَحَالَةَ وَالْأَلْزَمُ اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ فَلَا يَدُّ مِنْ قَاعِدَةِ كَلْبِيَّةٍ لَوْرُوعِيَّتٍ لَمْ يَقَعُ الْخَطَأُ فِي الْفِكْرِ وَهِيَ الْمَنْطِقُ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ রহ. বলেন, نظر: বলা হয়, অজানা বিষয় অর্জন করার জন্য জানা বিষয়ের দিকে মনোনিবেশ করা। এ সংজ্ঞায় معلوم শব্দটি বাদ দিয়ে معقول শব্দটি উল্লেখ করার মাঝে অনেকগুলো ফায়দা রয়েছে। একটি হচ্ছে সংজ্ঞার মাঝে মুশতারিক শব্দ ব্যবহার করা থেকে বাঁচা। দ্বিতীয় হচ্ছে এ বিষয়ে অবগতি দেয়ার জন্য যে نظر: সেসব معقول বিষয়াবলী অর্থাৎ كلى বিষয়াবলীর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হয় যা আকলের মাঝে অর্জিত হয়, جزنى বিষয়াবলীর ক্ষেত্রে নয়। কেননা جزنى বিষয়াবলী অর্জনকারীও হয় না এবং অর্জিতও হয় না। এবং তৃতীয়টি হচ্ছে ছন্দের মিলের প্রতি লক্ষ রাখা।

মুসান্নিফ বলেন, نظر: এর মাঝে কখনো ভুল হয়। এর দলিল হচ্ছে نظر: কখনো একটি ফলাফলে পৌঁছে। যেমন পৃথিবী ধ্বংসশীল এ ফলাফলে পৌঁছে, এরপর দ্বিতীয় আরেকটি نظر: তার বিপরীত ফলাফল অর্থাৎ পৃথিবী অবিনশ্বর হওয়ার ফলাফলে পৌঁছে। এর মধ্য থেকে একটি نظر: অবশ্যই ভুল। অন্যথায় দু'টি বিপরীত বিষয় এক সাথ হয়ে যাবে। তাই এমন একটি মূলনীতি থাকা জরুরী যার অনুসরণ করলে চিন্তাগত ভুলের শিকার হবে না। আর সে বিষয়টিই হচ্ছে মানতেক।

বিশেষণ : মুসান্নিফের এবারতের যমীরটি ফিরেছে نظر: শব্দের দিকে। আর نظر: এর পরিচয় হচ্ছে, অজানা বিষয়কে অর্জন করার জন্য জানা বিষয়গুলোর প্রতি মনোনিবেশ করা। কেউ কেউ একে এভাবে বলেছেন, نظر: হচ্ছে অজানা বিষয়গুলোকে জানার জন্য জানা বিষয়গুলোকে তরতীব দেয়া। এ نظر: কে মানতেকের পরিভাষায় نكر ও বলা হয়। একারণেই শারেহ রহ. তার এবারত الفكر على ان الفكر এর মাঝে نظر: শব্দের পরিবর্তে نكر শব্দ ব্যবহার করেছেন। অধিকাংশ ওলামায়ে কেফেরا نظر: এর সংজ্ঞা করেছেন لتحصيل المعلومات المجهولات এবং তার ধারা।

এরপর মুসান্নিফ রহ. যে معقول শব্দের পরিবর্তে معقول শব্দ ব্যবহার করেছেন শারেহ রহ. এর তিনটি কারণ উল্লেখ করেছেন। প্রথম কারণ হচ্ছে, এর ধারা সংজ্ঞার মাঝে কোন মুশতারিক শব্দ ব্যবহার করা থেকে বাঁচার চেষ্টা





فَقَدْ تَبَّتْ اِحْتِجَاجُ النَّاسِ اِلَى الْمُنْطِقِ فِي الْعِصْمَةِ عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ ثَلَاثُ مُقَدَّمَاتٍ الْاُولَى  
 اَنَّ الْعِلْمَ اِمَّا تَصَوَّرَهُ اَوْ تَصَدَّقَ وَالثَّانِيَةُ اَنَّ كَلَامًا مِنْهَا اِمَّا اَنْ يَحْصَلَ بِرَأْيٍ اَوْ يَحْصَلَ بِالنَّظْرِ  
 وَالثَّلَاثَةُ اَنَّ النَّظْرَ قَدْ يَقَعُ فِيهِ الْخَطَا .

فَهَذِهِ الْمُقَدَّمَاتُ الثَّلَاثُ تَفِيدُ اِحْتِجَاجُ النَّاسِ فِي التَّحَرُّزِ عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ اِلَى قَانُونٍ وَذَلِكَ  
 هُوَ الْمُنْطِقُ وَعِلْمٌ مِنْ هَذَا تَعْرِيفُ الْمُنْطِقِ اَيْضًا بِاَنَّهُ قَانُونٌ تَعَصُّمُ مُرَاعَاتِهَا الذَّهْنَ عَنِ الْخَطَا  
 فِي الْفِكْرِ فَهَهُنَا عِلْمُ اَمْرَانِ مِنَ الْاُمُورِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي وُضِعَتْ الْمُقَدَّمَةُ لِبَيَانِهَا بَقِيَ الْكَلَامُ فِي  
 الْاَمْرِ الثَّلَاثِ وَهُوَ تَحْقِيقُ اَنَّ مَوْضُوعَ الْمُنْطِقِ مَا ذَا فَاَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهِ وَمَوْضُوعُهُ الْمَعْلُومُ اهـ .

অনুবাদ : অতঃপর মানুষ তার চিন্তাগত ভুল থেকে বাঁচার জন্য মানতেকের দিকে মুখাপেক্ষী হওয়াটা প্রমাণিত হয়েছে তিনটি মুকাদ্দামা দ্বারা : প্রথমটি হচ্ছে, ইলম হয়ত تصور হবে বা তসদিক হবে। দ্বিতীয় হচ্ছে এ দু'টির প্রত্যেকটি হয়ত نظر ও ফিকির ছাড়া অর্জিত হবে অথবা نظر দ্বারা অর্জিত হবে। তৃতীয় হচ্ছে, نظر এর মাঝে কখনো ভুল হয়।

তাই এ তিনটি মুকাদ্দামা একথার ফায়দা দেয় যে, মানুষ তার চিন্তাগত ভুল থেকে বাঁচার জন্য কোন একটি মূলনীতির মুখাপেক্ষী, আর তা হচ্ছে মানতেক। এর দ্বারা মানতেকের পরিচয়ও পাওয়া গেল যে, তা হচ্ছে, এমন কানুন যার অনুসরণ করলে চিন্তাগত ভুল থেকে বাঁচা যায়। সুতরাং যে তিনটি বিষয় বর্ণনা করার জন্য মুকাদ্দামা তৈরী করা হয়েছে তার দু'টি বিষয় জানা হয়ে গেল। এখন তৃতীয় বিষয়টি নিয়ে আলোচনা রয়ে গেছে। আর তা হচ্ছে একথার তাহকীক করা যে, মানতেকের বিষয়বস্তু কী। মুসাল্লিফ রহ. তাঁর কথা موضوعه المعلوم দ্বারা সেদিকে ইশারা করেছেন।

বিশ্লেষণ : এরপর শারহে রহ. বলেন, মানুষ জানা বিষয়গুলোকে সাজাতে গিয়ে যে ভুলের শিকার হয় তা থেকে বাঁচার জন্য মানতেকের মুখাপেক্ষী হওয়াটা তিনটি মুকাদ্দামার মাধ্যমে সাব্যস্ত হয়েছে। ১. ইলমের দু'টি প্রকার রয়েছে تصور ও তসদিক ২. প্রত্যেকটি দুই দুই প্রকার نظری ও بدیهی একে ضروری ও বলা হয়। ৩. نظر ও ফিকিরের মাঝে কখনো কখনো ভুল হয়ে যায়। এ তিনটি মুকাদ্দামা মেনে নিলে একথা সাব্যস্ত হয়ে যাবে যে, মানুষ তার চিন্তাগত ভুল থেকে বাঁচার জন্য একটি মূলনীতির প্রয়োজন রয়েছে। আর সে কানুনকেই মানতেক বলা হয়।

নোট : দলিল যেসব قضية ও বাক্যকে অন্তর্ভুক্ত করে সেগুলোর প্রত্যেকটিকে একটি মুকাদ্দামা বলা হয়। যেমন যেমনিভাবে كبرى و صغرى যেসব বাক্যকে অন্তর্ভুক্ত করে এবং যেগুলোর কোনটিকে صغرى এবং কোনটিকে كبرى বলা হয়। সে صغرى و كبرى اشكال اربعه এর প্রত্যেকটিকে মুকাদ্দামাও বলা হয়। আর দলিল সহীহ হওয়ার জন্য সে মুকাদ্দামাগুলো সর্বজন স্বীকৃত ও সহীহ হওয়া জরুরী। অন্যথায় দলিল ভুল হয়। এখানে উল্লিখিত দুটি شكل থেকে বক্তার বক্তব্য الموتر عن العالم مستغن এর সহীহ নয়। কেননা আমরা দেখি, পৃথিবীর প্রতিটি বস্তুই পরিবর্তনশীল, আর এ পরিবর্তন হওয়াতেই তার বলা হয়, আর যে কোন নান বা প্রভাবিত হওয়ার জন্য নান বা প্রভাব বিস্তারকারী থাকা জরুরী, আর যে প্রভাব বিস্তারকারীর প্রভাবে এ পরিবর্তন সাধিত হয় তাকে مورد বা প্রভাও বলা হয়। এর দ্বারা বুঝা গেল, এ পৃথিবী কোন সৃষ্টিকর্তার সৃষ্টি থেকেই জন্ম লাভ করেছে। নিজে নিজেই অস্তিত্ব লাভ করেনি, আর এ সৃষ্টিকর্তাকেই আমরা আদ্বাহ বলি। তাই বুঝা গেল আদ্বাহ পাকের সৃষ্টি থেকে এ পৃথিবী অস্তিত্ব লাভ করেছে। সৃষ্টির পূর্বে এ পৃথিবী অস্তিত্বহীন ছিল। আর যা অস্তিত্বহীন থাকার পরে অস্তিত্ব লাভ করে তাকে حادث বলা হয়। তাই এ পৃথিবীও حادث ক্ষয়শীল, قدیم অনন্ত নয়।

মনে রাখবে ইলমে মানতেকের উদ্দেশ্য ও প্রয়োজনীয়তা বর্ণনা করার ক্ষেত্রে এ আপত্তি উত্থাপন করা হয় যে, যেসব কানূনের সমষ্টির নাম মানতেক, সেসব কানূন হয়ত *بيدیهی* হবে অথবা *نظری* হবে। যদি সেগুলো সব *بيدیهی* হয় তাহলে মানুষ এ মানতেক শাস্ত্রের প্রতি মুখাপেক্ষী হবে না। কেননা *بيدیهی* সকল বিষয় এমনি এমনিই অর্জিত হয়ে যায়, তা ভিন্নভাবে অর্জনের প্রয়োজন হয় না। আর যদি এসব কানূন *نظری* হয় তাহলে তা অর্জন করার কোন অবস্থা নেই। কেননা দু'টি *نظری* বিষয়ের একটি দ্বারা যদি আরেকটি অর্জন করা হয় তাহলে এখানে *دور* এর সমস্যা দেখা দেবে। যা একটি বাতিল বিষয়। আর যদি একটিকে অপরটি থেকে, আর সে অপরটিকে তৃতীয় আরেকটি থেকে হাসেল করা হয় তাহলে এ ক্ষেত্রে *تسلسل* এর সমস্যা দেখা দেবে, আর এটিও একটি বাতিল বিষয়। তাই মানতেক অর্জনের আর কোন পথ খোলা রইল না। মানতেকের উদ্দেশ্য ও প্রয়োজনীয়তা বর্ণনার ক্ষেত্রে এ প্রশ্নটি সাধারণত এসেই থাকে।

এ প্রশ্নটির এভাবে জবাব দেয়া হয় যে, মানতেকের কিছু মূলনীতি হচ্ছে *بيدیهی* যেমন *اول شکل*। আবার কিছু মূলনীতি হচ্ছে *نظری* যেমন *ثانی شکل*। বিষয়টি যখন এমনই তখন *بيدیهی* মূলনীতিগুলোর দ্বারা *نظری* বিষয়গুলো জানা হয়ে যাবে এবং এক্ষেত্রে আর কোন আপত্তি থাকবে না এবং মানতেকের প্রয়োজনীয়তাও সাব্যস্ত হয়ে যাবে।

*علم من هذا تعريف المنطق* এবারত থেকে শারেহ রহ. একটি প্রশ্নের জবাব দিয়েছেন যা মুসান্নিফের উপর আরোপিত হয়েছে। প্রশ্নটি হচ্ছে, মুসান্নিফ রহ. মানতেকের সংজ্ঞা, মানতেকের প্রয়োজনীয়তা ও তার বিষয়বস্তু বর্ণনা করার জন্য ভূমিকাটি উল্লেখ করেছেন। কিন্তু তিনি সে ভূমিকায় মানতেকের প্রয়োজনীয়তা ও বিষয়বস্তু নিয়ে আলোচনা করলেও তার সংজ্ঞা তিনি বর্ণনা করেননি। এর কারণ কী? এর জবাব দিতে গিয়ে শারেহ রহ. বলেন, মানতেকের প্রয়োজনীয়তা সম্পর্কীয় আলোচনা দ্বারাই তার পরিচয় জানা হয়ে যায়। তাই ভিন্নভাবে তার সংজ্ঞা উল্লেখ করেননি।

উল্লিখিত ব্যাখ্যা বিশ্লেষণ থেকে বুঝা গেছে যে, মানতেকের লক্ষ্য ও উদ্দেশ্য হচ্ছে মানুষকে তাদের চিন্তাগত ভুলত্রাস্তি থেকে বাঁচিয়ে রাখা। আর মানতেক হচ্ছে সেসব কানূন যার অনুসরণ মানুষকে তার চিন্তাগত ভুল-ত্রাস্তি থেকে বাঁচিয়ে রাখে। এখানে একথাও জানা গেছে যে, যে মানতেকী তার *نظر* ব্যবহার করার ক্ষেত্রে মানতেকের অনুসরণ করবে না তার *نظر* ও ফিকিরের মাঝে অবশ্যই ভুল হবে। কেননা মানতেকের মূলনীতির অনুসরণ না করে শুধুমাত্র তা জানা থাকাটাই চিন্তাগত ভুল থেকে বাঁচার জন্য যথেষ্ট নয়। মনে রাখবে যেসব লোক পরিষ্কার মন নিয়ে কোন অজানা বিষয় জানতে চাইবে সে মানতেকের এসব মূলনীতির মুখাপেক্ষী হবে না, মানতেকের মুখাপেক্ষী শুধুমাত্র সেসব লোকেরা হবে যারা জানা বিষয়গুলোকে বিশেষ পদ্ধতিতে সাজিয়ে তা থেকে অজানা বিষয়াবলী অর্জন করতে চায়।



বিশ্লেষণ : قانون শব্দটি একটি ইউনানী শব্দ। অভিধানে ক্লেল বা দাক টানার কাঠিকে قانون বলা হয়। আর পরিভাষায় কানুন বলা হয় ঐ মূলনীতিকে যার দ্বারা তার অন্তর্ভুক্ত সকল আফরাদের হুকুম জানা যায়। নাহবিদদের একটি কানুন হচ্ছে যে কোন ফায়েরই মারফু হবে। এ কানুনের মূল বিষয়বস্তু হচ্ছে ফায়ের। তাই পৃথিবীতে যত ফায়ের আছে সব ফায়েরের হুকুমই এ কানুন দ্বারা জানা হয়ে যাবে। অর্থাৎ যেই ফায়ের হবে তার শেষ অক্ষরেই পেশ হবে। চাই তা প্রকাশ্যে হোক বা অপ্রকাশ্য হোক। হরফ দ্বারা হোক বা হরকত দ্বারা হোক। মুসাল্লিফ বলেছেন ومرضوعه মনে রাখবে দু' ধরনের অবস্থাকে عرض ذاتی বা অবস্থা বলা হয়। ১. যে অবস্থটি কোন বস্তুর উপর কোন প্রকার মাধ্যম ব্যতীতই ছেয়ে যায় সে অবস্থাকে ঐ বস্তুর عرض ذاتی বলা হয়। যেমন দুশ্রাপ্য কোন বস্তুর অনুধাবন করা এটি মানুষের একটি অবস্থা, যা কোন মাধ্যম ব্যতীত মানুষের আকলে আসে। আর এ দুশ্রাপ্য বস্তুর অনুভূতিকে تعجب ও বলা হয়। এ আশ্চর্য হওয়ার বিষয়টি কোন মাধ্যম ছাড়াই মানুষের মাঝে পাওয়া যায়। যার ফলে বলা হয় انسان متعجب মানুষ আশ্চর্যান্বিত। ২. عرض ذاتی এর দ্বিতীয় প্রকার হচ্ছে, যে অবস্থটি বস্তুর সমপর্যায়ের আরেকটি বস্তুর মাধ্যমে বস্তুর সাথে মিলিত হয়। যেমন 'হাসি' মানুষের عرض ذاتی যা মানুষের মাঝে পাওয়া যায় সে আশ্চর্যান্বিত হওয়ার মাধ্যমে। কেননা যে মানুষটি আশ্চর্যবোধ করে, অর্থাৎ অস্বাভাবিক কোন বিষয় দেখে সে হেসে ফেলে। আর একতা স্পষ্ট যে, যারা আশ্চর্যবোধ করে তারা এবং মানুষ এরা একই। কেননা যারা মানুষ নয় তারা কখনো আশ্চর্যবোধ করে না।

কোন বস্তুর اعراض ذاتية বা ব্যতীত অন্যান্যগুলোকে اعراض غريبة বলা হয়। আর যে কোন শাস্ত্রেই বিষয়বস্তুর اعراض ذاتية নিয়ে আলোচনা করা হয়, اعراض غريبة নিয়ে আলোচনা করা হয় না। তাই ইলমে মানতেকের মাঝে معلومات تصورية ও معلومات تصديقية এবং عوارض ذاتية নিয়ে আলোচনা হয়। অর্থাৎ معلومات تصورية ও معلومات تصديقية এর যেসব অবস্থা কোন প্রকার মাধ্যম ব্যতীত তাদের মাঝে পাওয়া যায় সেসব অবস্থা নিয়েই আলোচনা পর্যালোচনা হয়। এমনভাবে যেসব অবস্থা معلومات تصورية ও معلومات تصديقية এর সমপর্যায়ের কোন কিছু মাধ্যমে তার সামনে আসে, সেসব অবস্থা নিয়েও আলোচনা হয়। এ ব্যতীত অন্য কিছু নিয়ে আলোচনা হয় না। যার তফসীল পরবর্তী পৃষ্ঠাগুলোতে আসবে।

এখানে একটি প্রশ্ন উত্থাপিত হয় যে, যে কোন শাস্ত্রের ক্ষেত্রেই বিষয়বস্তুর اعراض ذاتية এর মত বিষয়বস্তুর বিভিন্ন প্রকারের اعراض ذاتية বিষয়বস্তুর اعراض ذاتية এর عوارض ذاتية এবং বিষয়বস্তুর প্রকারভেদের عوارض ذاتية এর عوارض ذاتية—এ তিন ধরনের عوارض ذاتية নিয়েও আলোচনা হয়। অথচ শারেহ রহ. এ তিনটি উল্লেখ করেননি। এর জবাব হচ্ছে শারেহ রহ. ইলমের বিষয়বস্তু উল্লেখ করতে গিয়ে সংক্ষেপে শুধু মাত্র বিষয়বস্তুর عوارض ذاتية এর উপর ক্ষান্ত করেছেন, আর এ তিন প্রকারের عوارض ذاتية অন্তর্ভুক্তির ভিত্তিতে বিষয়বস্তুর عوارض ذاتية এর মাঝে রয়েছে।

শারেহ রহ. বলেন, যে কোন معلوم تصوري এবং যে কোন معلوم تصديقي বলতেই তা মানতেকের বিষয়বস্তু নয়। বরং মানতেকের বিষয়বস্তু হচ্ছে ঐ معلوم تصوري যা অজানা কোন مجهول تصوري পর্যন্ত পৌঁছে দেবে। অথবা ঐ معلوم تصديقي যা অজানা কোন مجهول تصديقي পর্যন্ত পৌঁছে দেবে। এ উদ্ভিখিত معلوم এর নাম দেয়া হয় معرف হিসেবে এবং تصديق এর নাম দেয়া হয় حجت হিসেবে। আর এ معرف ও حجت এ দুটিই মূলত ইলমে মানতেকের বিষয়বস্তু।

وَأَمَّا الْمَعْلُومُ التَّصَوُّرِيُّ الَّذِي لَا يُوصَلُ إِلَى مَجْهُولٍ تَصَوُّرِيٍّ فَلَا يُسَمَّى مَعْرِفًا وَالْمَنْطِقِيُّ لَا يَبْحَثُ عَنْهُ كَالْأُمُورِ الْجُزْئِيَّةِ الْمَعْلُومَةِ نَحْوَ زَيْدٍ وَعَمْرٍو وَأَمَّا الْحُجَّةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَعْلُومِ التَّصَدِيقِيِّ لَكِنَّ لَا مُطْلَقًا أَيْضًا بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يُوصَلُ إِلَى مَطْلُوبٍ تَصَدِيقِيٍّ كَقَوْلِنَا الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ الْمَوْصِلُ إِلَى التَّصَدِيقِيِّ يَقُولِنَا الْعَالَمُ حَادِثٌ وَأَمَّا مَا لَا يُوصَلُ كَقَوْلِنَا النَّارَ حَارَةً مِثْلًا فَلَيْسَ بِحُجَّةٍ وَالْمَنْطِقِيُّ لَا يَنْظُرُ فِيهِ بَلْ يَبْحَثُ عَنِ الْمَعْرِفِ وَالْحُجَّةِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمَا كَيْفَ يَنْبَغِي أَنْ يَرْتَبَا حَتَّى يُوصَلَ إِلَى الْمَجْهُولِ .

অনুবাদ : এখন রইল এই معلوم تصوری যা একটি مجهول تصوری পর্যন্ত পৌঁছে দেয় না, তো একে معرف বলা হয় না। মানতেকীরা এটি নিয়ে আলোচনাও করে না। যেমন معلوم জন্ম বিষয়সমূহ যেমন যায়েদ ও আমর। আর مجهول تصদিকী বলা হয় معلوم تصদিকী কে তবে তাও মুতলাকভাবে নয়; বরং এ হিসেবে যে, তা একটি تصদিকী مجهول العالم حادث কৌছে দেবে। যেমন আমাদের কথা العالم متغير حادث যা আমাদেরকে العالم حادث এর তাসদীকের দিকে নিয়ে যায়। আর যে জানা তাসদীক কোন অজানা তাসদীকের দিকে নিয়ে যাবে না, যেমন আমাদের কথা النار এটি হুজাত নয়। মানতেকীরা এটি নিয়ে আলোচনা করে না, বরং তারা معرف ও حجت নিয়ে এ হিসেবে আলোচনা করেন যে, এ দুটিকে কীভাবে সাজানো হবে যাতে তা অজানা পর্যন্ত নিয়ে যায়।

বিশ্লেষণ : আর যে জানা تصور দ্বারা অজানা تصور জানা যাবে না এবং যে জানা تصديق দ্বারা অজানা تصديق জানা যায় না সে تصور ও تصديق ইলমে মানতেকের বিষয়বস্তু নয়। মানতেকবিদ ওলামায়ে কে রাম এধরনের জানা জন্ম, কিছু, জন্মী, জন্মী ও জানা تصديق নিয়ে আলোচনা করেন না। যেমন যায়েদ শব্দটি এবং আমর শব্দটি দুটি জানা জন্মী, কিছু এ দুটির দ্বারা অজানা কোন জন্মী এর ইলম হাসেল হয় না। জন্মী হাসেল হয় জানা মূলনীতি দ্বারা। একটি জন্মী দ্বারা আরেকটি জন্মী এর ইলম হাসেল হয় না। তাই বলা হয় কোন জন্মী না সে معرف হতে পারে, আর না معرف হতে পারে। এরকমভাবে معرف النار একটি জানা তাসদীক, কিছু এর দ্বারা আরেকটি অজানা তাসদীকের ইলম হাসেল হয় না। তাই এটিকে حجت বলা যাবে না।

এরই বিপরীত জানা حيوان শব্দটি এবং জানা ناطق শব্দটি معرف। কেননা এর দ্বারা মানুষের পরিচয় পাওয়া যায় যার ব্যাপারে এর আগে জানা ছিল না। এমনিভাবে العالم متغير حادث এবং العالم متغير حادث এ দুটি জানা তাসদীককে حجت বলা হবে। কেননা এ দুটি জানা তাসদীক দ্বারা একটি অজানা তাসদীকের ইলম হাসেল হয়। আর তাহলে العالم حادث এ তাসদীকের ইলম যা এর আগে জানা ছিল না।

নোট : মানতেকের বিষয়বস্তু কি এ নিয়ে মতবিরোধ রয়েছে। কেউ কেউ ثمانية কে. মানতেকের বিষয়বস্তু বলেন। আর জানা تصور ও জানা تصديق অজানা تصور ও অজানা تصديق এর দিকে নিয়ে যাওয়া হিসেবে মানতেকের বিষয়বস্তু হওয়াটা 'মাতালে' কিতাবের মুসান্নিফের মাযহাব। আর এ মাযহাবটিই মুসান্নিফ রহ. গ্রহণ করেছেন।

## فَيْسُمِي مَعْرِفًا أَوْ التَّصَدِيقِي فَيْسُمِي حِجَّةً

قَوْلُهُ مَعْرِفًا لِأَنَّهُ يَعْرِفُ وَبَيِّنَ الْمَجْهُولَ التَّصَوُّرِي قَوْلُهُ حِجَّةً لِأَنَّهَا تَصِيرُ سَبَبًا لِلْعَلْبَةِ عَلَى الْخَصْمِ وَالْحِجَّةُ فِي الْعَلْبَةِ فَهَذَا مِنْ قِبَلِ تَسْمِيَةِ السَّبَبِ بِاسْمِ الْمَسْبَبِ قَوْلُهُ دَلَالَةُ اللَّفْظِ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ نَظْرَ الْمُنْطِقِيِّ بِالذَّاتِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْمَعْرِفِ وَالْحِجَّةِ وَهُمَا مِنْ قِبَلِ الْمَعْنَى لَا الْأَلْفَاظِ إِلَّا أَنَّهُ كَمَا يَتَعَارَفُ ذِكْرُ الْحَدِّ وَالغَايَةِ وَالْمَوْضُوعِ فِي صَدْرِ كِتَابِ الْمُنْطِقِ لِيُبَيِّنَ بَصِيرَةً فِي النَّشْرِ كَذَلِكَ يَتَعَارَفُ إِيرَادُ مَبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ بَعْدَ الْمَقْدَمَةِ لِيُعَيَّنَ عَلَى الْأَفَادَةِ وَالْإِسْتِفَادَةِ.

أَنْصُلُ : دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهُ مُطَابَقَةً وَعَلَى جُزْئِهِ تَضَمُّنٌ

وَذَلِكَ بِأَنَّ يَسْمِيَنَّ مَعَانِي الْأَلْفَاظِ الْمُصْطَلَحَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي مُحَاوَرَاتِ أَهْلِ هَذَا الْعِلْمِ مِنَ الْمَفْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ وَالْكُلِّيِّ وَالْجُزْئِيِّ وَالْمُتَوَطِّئِ وَالْمُشْكِكِ وَغَيْرِهَا .

অনুবাদ : মুয়াররিফকে এজন্য মুয়াররিফ বলা হয় যে, তা مجهোল তসুরী কে চিনিয়া দেয় এবং বয়ান করে দেয়। আর হজ্জাতকে এজন্য হজ্জাত বলা হয় যে, তা প্রতিপক্ষের উপর জয় লাভ করার জন্য কারণ হয়। আভিধানিক অর্থে 'হজ্জাত' শব্দটি উপরের উপর জয়ী হওয়ার অর্থে আসে। এটি সববকে মুসাবব'বের নামে নাম করণের প্রকারতুচ্। অর্থাৎ যে বিষয়টি প্রাধান্য পাওয়ার কারণ তার নামই প্রাধান্য পাওয়া রেন্দে। দেয়া হয়েছে। মুসান্নিফের কথা دلالة اللفظ। তুমি জানতে পেরেছ, মুয়াররিফ ও হজ্জাতের মাঝে মানতেকীন্দে'র সরাসরি نظر রয়েছে। আর এ মুয়াররিফ ও হজ্জাত অর্থের অন্তর্ভুক্ত, শব্দের অন্তর্ভুক্ত নয়। তবে যেমনিভাবে মানতেকীর বিষয়বস্তু, মানতেকীর উদ্দেশ্য ও মানতেকীর পরিচয় মানতেকীর কিতাবাদির শুরুতে উল্লেখ করাটা সবাং'ঙা'না বিষয়, যেমন মাসআলা জানার আগে সে সম্পর্কে ধারণা নেয়ার ফায়দা দেয়, তেমনিভাবে ভূমিকার পর শব্দাবলী'র আলোচনা উল্লেখ করাটাও সবার জানা বিষয় যে, তা উপকার পৌছানো এবং উপকার পাওয়া উভয় ক্ষেত্রেই সহযোগী হতে পারবে।

অনুবাদ : আর তা এভাবে যে, সে মানতেক শাস্ত্রের পরিভাষায় যেসব পারিভাষিক শব্দ ব্যবহৃত হয় সেগুলোর অর্থসমূহ বর্ণনা করে দেয়া হবে। যেমন : مفرد , مركب , كلى , جزئى , متواطى و مشكك : ইত্যাদি শব্দাবলী মানতেকীর পরিভাষায়।

বিশ্লেষণ : এখানে প্রথমত معرف এর নাম করণ সম্পর্কে আলোচনা করা হয়েছে। মুয়াররিফ শব্দটিকে মুয়াররিফ নামে নামকরণের কারণ হচ্ছে, تعريف মাসদার থেকে ইসমে ফায়েলের সী'গা হিসেবে এর অর্থ হচ্ছে, যে পৌছে দেয়। আর মুয়াররিফ ঘারা تصور مجهول এর পরিচয় অর্জিত হয়। একারণেই মুয়াররিফকে মুয়াররিফ বলা হয়। আর حجة শব্দের আভিধানিক অর্থ হচ্ছে প্রাধান্য পাওয়া, আর যে দাবির পক্ষে দলিল থাকে সে দাবি তার প্রতিপক্ষের উপর প্রাধান্য পায় এবং জয় লাভ করে। তাই এ حجة জয়ী হওয়ার কারণ হল এ বং জয়ী হওয়াটা মুসাবব হবে। আর মাজাযীভাবে সববের নাম মুসাবব'ব রাখা হয়। সে হিসেবেই এখানে সববের নাম حجة রেখে দেয়া হয়েছে السبب باسم المسبب এর পদ্ধতিতে।



## وَعَلَى الْخَارِجِ نَزَامٌ

فَالْبَعْتُ عَنِ الْأَلْفَاظِ مَنْ حَيْثُ الْإِفَادَةُ وَالْإِسْتِفَادَةُ وَهَمَا أَمَّا تَكُونَانِ بِالذَّلَالَةِ فَلَذَا بَدَأَ بِذِكْرِ  
الذَّلَالَةِ وَهِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ وَالْأَوَّلُ هُوَ الدَّلَالُ وَالثَّانِي  
هُوَ الْمَدْلُولُ وَالذَّلَالُ إِنْ كَانَ لَفْظًا فَالذَّلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ وَإِلَّا فَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ وَكُلُّ مَنَّهُمَا إِنْ كَانَ بِسَبَبِ  
وَضْعِ الرَّوَاعِجِ وَتَعْيِينِهِ الْأَوَّلِ بِإِزَاءِ الثَّانِي فَوْضِعِيَّةٌ كَذَّلَالَةِ لَفْظِ زَيْدٍ عَلَى ذَاتِهِ وَذَّلَالَةِ  
الدَّرَائِلِ الْأَرْبَعِ عَلَى مَدْلُولَاتِهَا .

অনুবাদ : সূত্রাং শব্দাবলী নিয়ে আলোচনা উপকার পৌছানো এবং উপকার গ্রহণ করা হিসেবে। আর তা অর্জিত হয় দালালত করার মাধ্যমে, তাই মুসাম্মিফ দালালতের আলোচনা দিয়ে কিভাবে শুরু করেছেন। দালালত হচ্ছে কোন একটি বস্তু এমন পর্যায়ে হওয়া যে, তা জানার দ্বারা আরেকটি বস্তু জানা জরুরী হয়ে যাবে। এ দু'টি বস্তু থেকে প্রথমটিকে বলা হয় দালাল এবং দ্বিতীয়টিকে বলা হয় মদলুল। এরপর দালাল যদি শাব্দিক কিছু হয় হলে দালালত লفظি হবে। আর যদি শাব্দিক কিছু না হয় তাহলে লفظি হবে। এ দু'টির প্রত্যেকটি যদি তৈরীকারীর বানানোর কারণে এবং দ্বিতীয়টির বিপরীতে প্রথমটি নির্দিষ্ট করার কারণে হয় তাহলে এটি হচ্ছে وضعيه। যেমন 'যায়েদ' শব্দের দালালত তার সত্তার উপর। এমনিভাবে চার প্রকারের দালাল এর দালালত তার মাদলুলের উপর।

বিশেষণ : দালালতের সংজ্ঞা হচ্ছে, দু'টি বস্তু পরস্পরে এমন হবে যে, একটি বস্তু বুঝার দ্বারা দ্বিতীয় বস্তুটি অবশ্যই বুঝে এসে যাবে। আর এমন দু'টি বস্তুর মধ্য থেকে যার ইলম আগে হাশেল হবে তাকে বলা হয় দালাল আর যে বস্তুর ইলম পরে অর্জিত হবে তাকে বলা হয় মদলুল। যেমন ধোঁয়া দেখার দ্বারা আগুনের অস্তিত্বের ইলম হাশেল হয়ে যায়। যেখানে ধোঁয়া থাকবে সেখানে অবশ্যই আগুন থাকবে। তাই এখানে ধোঁয়া হবে দালাল এবং আগুন হবে তার মদলুল। এ দালাল কখনো শব্দ হয় কখনো শব্দ হয় না। যেমন ধোঁয়ার অর্থটি কোন শব্দ নয়, কিন্তু তা আগুনের বুঝায়। আর দালাল শব্দ হওয়ার উদাহরণ যেমন 'যায়েদ' শব্দটি ঐ ব্যক্তিকে বুঝায় যার নাম যায়েদ রাখা হয়েছে। এ দালাল যদি শাব্দিক কিছু হয় তাহলে একে লفظি বলা হয়। আর যদি দালাল শব্দ না হয় তাহলে এটি লفظি বলা হয়।

এরপর লفظি ও লفظি এ দু'টির প্রত্যেকটি তিন তিন প্রকার। কেননা দালাল যে তার মাদলুলের উপর দালালত করে এ দালালত হয়ত শব্দ প্রণেতার প্রণয়নের কারণে হবে। অর্থাৎ হয়ত দালাল কে মাদলুলের জন্য নির্দিষ্ট করার কারণে, অথবা মাদলুল সংঘটিত হওয়ার সময় মন চায় দালাল প্রকাশ পাক। যেমন অসুস্থতার কষ্টের বহিঃপ্রকাশের জন্য 'উহ্' 'উহ্' শব্দ ব্যবহার করা, অথবা শব্দ প্রণয়ন এবং মনের চাহিদা ব্যতীত অন্য কিছুই কারণে হবে। প্রথমটিকে বলা হয় وضعيه দালালত এবং দ্বিতীয়টিকে বলা হয় لفظية وضعيه। আর তৃতীয়টিকে বলা হয় دلالية لفظية এ হিসেবে وضعيه লفظি এর উদাহরণ হচ্ছে 'যায়েদ' শব্দের দালালত। এটি ঐ সত্তার উপর দালালত করছে যার জন্য শব্দ প্রণেতা 'যায়েদ' শব্দটি বানিয়েছে। لفظية وضعيه এর উদাহরণ হচ্ছে চার প্রকারের دلالات তাদের মাদলুলের উপর। কেননা আঙ্গুল গণনা পদ্ধতির প্রতিটি গিরা একটি নির্দিষ্ট সংখ্যাকে বুঝায়, কারণ এ পদ্ধতিটি যিনি আবিষ্কার করেছেন তিনি একেকটির জন্য একেকটিকে নির্দিষ্ট করে বানিয়েছেন। এমনিভাবে বেলে লাইনের দুই পাশে লোহা ইত্যাদি গেঁড়ে দেয়া হয় একথা বুঝানোর জন্য যে, নির্দিষ্ট চিহ্নিত সীমানা পর্যন্ত রেল গয়ের জায়গা। এমনিভাবে কিতাবাদিতে মূল এবারত থেকে শরহ ও হাশিয়া আলাদা করার জন্য যেসব দাগ টেনে দেয়া হয় সেসব মূল এবারত থেকে শরহ ও টিকা আলাদা হওয়াতে বুঝায়। কিছু জিনিস আছে এমন যা মানুষ সাব্যস্ত করাকে বুঝায়, আবার কিছু আছে এমন যা نفی এর উপর দালালত করে। অথচ এসব غفود، نصب، اشارات ও خطوط এগুলোর কোনটিই শব্দ জাতীয় নয়। অথচ উল্লিখিত মাদলুলসমূহের জন্য এ চারটির প্রত্যেকটিকেই বানানো হয়েছে।



وَإِنْ كَانَ سَبَبٌ اقْتِضَاءِ الطَّبَعِ حَدُّهُ وَالِدَالِ عِنْدَ عَرُوضِ الْمَدْلُولِ فَطَبِيعِيَّةٌ كَدَلَالَةِ أَحْ أَحْ عَلَى  
وَجَعِ الصَّدْرِ وَدَلَالَةِ سُرْعَةِ النَّبْضِ عَلَى الْعُمَى وَإِنْ كَانَ سَبَبٌ أَمْرٌ غَيْرُ الْوَضْعِ وَالطَّبَعِ فَالدَّلَالَةُ  
عَقْلِيَّةٌ كَدَلَالَةِ لَفْظِ دَبِزِ الْمَسْمُوعِ مِنْ رَأَى الْجِدَارِ عَلَى وَجُودِ اللَّافِظِ وَكَدَلَالَةِ الدُّخَانِ عَلَى  
النَّارِ فَاقْسَامُ الدَّلَالَةِ سِتَّةٌ وَالْمَقْصُودُ بِالْبَحْثِ هَهُنَا هِيَ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ إِذْ  
عَلَيْهَا مَدَارُ الْإِقَادَةِ وَالْإِسْتِفَادَةِ وَهِيَ تَنْقَسِمُ إِلَى مُطَابَقَةٍ وَتَضَمُّنٍ وَالْتِزَامٍ لِأَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ  
سَبَبٌ وَضَعِ الْوَأَضِغِ إِمَّا عَلَى تَمَامِ الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ عَلَى جُزْئِهِ أَوْ عَلَى أَمْرٍ خَارِجٍ .

وَلَا يَدَّ فِيهِ مِنَ الزُّوْمِ عَقْلًا أَوْ عَرَفًا

قَوْلُهُ وَلَا يَدَّ فِيهِ أَيُّ فِي دَلَالَةِ الْإِلْتِزَامِ قَوْلُهُ مِنَ الزُّوْمِ أَيُّ كَوْنِ الْأَمْرِ الْخَارِجِ بَحِيثٌ يَسْتَحِيلُ  
تَصَوُّرُ الْمَوْضُوعِ لَهُ بِدُونِهِ سِوَاءَ كَانَ هَذَا الزُّوْمُ الذِّهْنِيَّ عَقْلًا كَالْبَصْرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَمَى  
أَوْ عَرَفًا كَالْجُودِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَاتِمِ .

অনুবাদ : মাদলুল পাওয়া যাওয়ার সময় দাল প্রকাশ পাওয়াকে মন যদি দাবি করে তাহলে একে *طبيعی* দলালে বলা হয়। যেমন 'উহ' 'উহ' আওয়াজ বৃকের ব্যথাকে বুঝায়। এমনিভাবে শিরা খুব দ্রুত চলাচল করা জ্বরকে বুঝায়। আর যদি ঐ বস্তুর কারণে হয় যা *وضع* ও *طبیعت* উভয়ের থেকে ভিন্ন তাহলে তাকে *عقلیة* দলালে বলা হয়। যেমন দেয়ালের অপর পাশ থেকে 'দারের' একটি শব্দ শোনা গেলে যা একজন শব্দ উচ্চারণকারীর অস্তিত্বকে বুঝায়। এমনিভাবে ধোয়ার দালালত আওনের অস্তিত্বের উপর। এ থেকে বুঝা গেল দালালত মোট ছয় প্রকার। তন্মধ্যে এখানে আলোচনার মূল উদ্দেশ্য হচ্ছে *الدلالة اللفظية الوضعية* কেননা এ দালালতের উপরই ভরসা করে উপকার পৌছানো এবং উপকার গ্রহণ করা। এ *اللزامي* ও *تضمنی* , *مطابقی* দলালে টাই *طبیعیة* এর দিকে ভাগ হয়ে যায়। কেননা প্রণয়নকারীর প্রণয়নের কারণে শব্দ হয়ত যার জন্য বানানো হয়েছে তার পুরোটাকে বুঝাবে, অথবা তার অংশ বিশেষকে বুঝাবে, অথবা *له* *موضوع* এর বাইরের কিছুকে বুঝাবে।

*دلالة التزام* এর মাঝে *عقلی* অথবা *عرفی* বাধ্যবাধকতা থাকা জরুরী। *لزوم* এর অর্থ হচ্ছে বহিরাগত বিষয়টি এমনভাবে হওয়া যে, সে বহিরাগত বিষয়টি ব্যতীত *له* *موضوع* বিষয়ের অস্তিত্বের কথা ভাবাও যায় না। চাই এ বাধ্যবাধকতা *عقلی* হোক অথবা *عرفی* হোক। যেমন অন্ধ ব্যক্তির জন্য চোখ হওয়া এবং হাততের জন্য দানশীল হওয়ার বিষয়টি জরুরী হওয়া।

**বিশ্রেষণ :** *دلالة وضعية* এর মাঝে মাদলুলের উপর শব্দের দালালত হয় শব্দ প্রণয়নকারীর প্রণয়নের কারণে। *دلالة طبیعیة* এর মাঝে মাদলুলের উপর শব্দ দালালত করে মনের দাবি হিসেবে, শব্দ প্রণেতার প্রণয়ন হিসাবে নয়। *دلالة عقلیة* এর ক্ষেত্রে শব্দের ও কোন দখল নেই এবং তব্বিতের ও কোন দখল নেই। তবে আকল একথা

বলে যে, এখানে কোন দালাল পাওয়া ব্যতীত মাদলুল পাওয়া যেতে পারে না। দালালতের ছয়টি প্রকার— উদাহরণসহ নিম্নরূপ। ১. لغظية وضعية যেমন 'যায়েদ' শব্দের দালালত তার সত্তার উপর ২. لغظية وضعية যেমন চার প্রকারের দালাল অর্থাৎ عقود ، خطوط ، نصب و اشارات এর চারটির দালালত তাদের মাদলুলের উপর। ৩. لغظية طبيعية যেমন 'উই' শব্দের দালালত বৃকের ব্যথার উপর। ৪. لغظية طبيعية যেমন শিরা দ্রুত চলার দালালত জ্বর হওয়ার উপর। ৫. لغظية عقلية যেমন 'দায়েয' ইত্যাদি শব্দ তার উচ্চারণকারীর অস্তিত্বকে বুঝায়, যখন উচ্চারণকারী চোখের সামনে থাকবে না এবং উচ্চারিত শব্দটিও অর্থহীন হবে। কেননা উচ্চারণকারী যদি সামনে থাকে তাহলে এমন হওয়া সম্ভব যে, দেখা যাওয়াটাই উচ্চারণকারীর অস্তিত্বকে বুঝাবে। এমনভাবে শব্দ যদি অর্থবোধক হয় তাহলে এ সম্ভাবনা থাকবে যে, শব্দ প্রণয়ন হিসেবে এ দালালত হচ্ছে। একারণেই لغظية عقلية এর উদাহরণ হিসেবে 'দায়েয' এর মত একটি অর্থহীন শব্দকে নির্বাচন করা হয়েছে এবং শব্দটি চোখের আড়াল থেকে শোনা যাওয়ার শর্ত দেয়া হয়েছে। ৬. لغظية عقلية যেমন ধোঁয়ার দালালত আগুনের উপর।

উল্লিখিত দালালতের ছয় প্রকার থেকে প্রথম প্রকার অর্থাৎ وضعية لغظية ব্যতীত আরো যত প্রকার রয়েছে সেগুলো সবার জন্য স্পষ্ট নয়। এ কারণে বলা হয়েছে উপকার পৌছানো এবং উপকার গ্রহণ করা এ দুটি নির্ভর করে দালালতের এ প্রথম প্রকারের উপর। আর সে কারণেই মানভেদী ওলামায়ের শুধুমাত্র এ প্রকারটি নিয়েই আলোচনা করেন। তাই এ প্রথম প্রকারেরই বিশ্লেষণ করা হচ্ছে। তাই বলা হয়, প্রণিত শব্দ যদি ঐ পরিপূর্ণ অর্থকে বুঝায় যার জন্য শব্দকে বানানো হয়েছে তাহলে একে বলা হয় دلالة مطابقي، আর যদি যার জন্য শব্দকে বানানো হয়েছে তার অংশ বিশেষকে শব্দ বুঝায় তাহলে একে বলা হয় دلالة تضمني যেমন انسان শব্দটি حيوان ناطق এর উপর দালালত করা হচ্ছে مطابقی ও دلالة تضمني বা حیوان ناطق এর উপর দালালত করাটা হচ্ছে تضمني আর دلالة تضمني আর انسان শব্দটি ঐ ইলমী যোগ্যতাকে বুঝানো যা حيوان ناطق থেকে বাইরের একটি বিষয় কিন্তু তার জন্য জরুরী, একে বলা হয় دلالة التزامی আর حیوان ناطق হচ্ছে انسان শব্দের ঐ পরিপূর্ণ অর্থ যার জন্য এ انسان শব্দটি বানানো হয়েছে।

প্রথমত বুঝে নেয়া দরকার যে, কোন একটি শব্দ যে অর্থের জন্য বানানো হয়েছে তার উপর দালালত না করে তার বাইরের কোন অর্থের উপর দালালত করার কোন ব্যবস্থা নেই। তবে শব্দ তার আসল অর্থের বাইরে শুধুমাত্র ঐ অর্থটিকে বুঝায় যা তার আসল অর্থের জন্য অত্যাবশ্যকীয় একটি বিষয়। এ لزوم বা অত্যাবশ্যকীয় বিষয়াবলী প্রথমত দুই প্রকার। ১. لزوم ذهنی ২. لزوم خارجی। এর মধ্য থেকে لزوم ذهنی হচ্ছে, শব্দের মূল অর্থের বাইরের একটি অর্থ এমন থাকা যা ব্যতীত তার মূল অর্থের অস্তিত্বের কথা ভাবাই জায় না। অর্থাৎ যখন শব্দের আসল অর্থটি মনে আসবে তখন সাথে সে বহিরাগত অর্থটিও মনে আসা জরুরী এবং তা মনে এসে যায়। আর لزوم خارجی হচ্ছে শব্দের আসল অর্থটি ঐ বহিরাগত অত্যাবশ্যকীয় অর্থ ব্যতীত বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যায় না। এতো গেলে لزوم এর প্রাথমিক পর্যায়ের দুটি প্রকার।

এরপর এ দুটির প্রথমটি অর্থাৎ لزوم ذهنی আবার দুই প্রকার لزوم عقلی ও لزوم عرفی। এর মধ্য থেকে প্রথমটি অর্থাৎ لزوم عقلی দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে, শব্দের আসল অর্থটির কথা ভাবা যায় না সে বহিরাগত অর্থ ব্যতীত যৌক্তিক দিক থেকে। অর্থাৎ সে বহিরাগত বিষয়টি ব্যতীত শব্দের আসল অর্থ পাওয়া যাওয়ারকে যুক্তি অসম্ভব মনে করে। যেমন অন্ধ অর্থ হচ্ছে যার দৃষ্টিশক্তি নেই অথচ তা তার থাকা জরুরী ছিল। অর্থাৎ যার চোখ থাকা দরকার ছিল তার চোখ না থাকাকে অন্ধ বলা হয়। সুতরাং এর দ্বারা বুঝা গেল অন্ধ হওয়ার অর্থ মূলতাকভাবে না হওয়া নয়;

বরণ এর দ্বারা একটি কয়েদযুক্ত না হওয়া উদ্দেশ্য, অর্থাৎ ঐ না হওয়া যা দৃষ্টিশক্তি থাকার কয়েদের সাথে শর্তযুক্ত। আর কোন প্রকার কয়েদ দ্বারা কয়েদযুক্ত হওয়া ব্যতীত অন্ধ হওয়ার কথা আকল অসম্ভব মনে করে। তাই দৃষ্টিশক্তি থাকা যা শব্দের আসল অর্থের বাইরের একটি বিষয় তা যৌক্তিক দিক থেকে শব্দের আসল অর্থ অর্থাৎ দৃষ্টিশক্তি না থাকার জন্য জরুরী। এ হল *لزوم عقلى* এর পরিচয়।

আর *عرفى* দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে, বহিরাগত অর্থাৎ ব্যতীত শব্দের আসল অর্থ নেয়াটা সাধারণ নিয়ম হিসেবে অসম্ভব হবে। অর্থাৎ যৌক্তিক দিক থেকে তা অসম্ভব না হলেও সাধারণ রীতি হিসেবে তা অসম্ভব। যেমন 'হাতেম' নামের ব্যক্তির জন্য দানশীল হওয়া জরুরী। অর্থাৎ দানশীলতার কথা বাদ দিয়ে 'হাতেম' নামের ব্যক্তির কথা ভাবা সাধারণ রীতি হিসেবে অসম্ভব, যদিও যৌক্তিক দিক থেকে এটি অসম্ভব কোন বিষয় নয়। আর *دلالة التزام* এর ক্ষেত্রে প্রণিত শক্তি যে বহিরাগত অর্থকে বুঝার সে বহিরাগত অর্থাৎ আসল অর্থের জন্য *لزوم* হওয়াটা জরুরী, হয়ত যৌক্তিক দিক থেকে জরুরী, নয় তো সাধারণ রীতি হিসেবে জরুরী। অতএব আসল অর্থের বাইরের যে অর্থাৎ যৌক্তিক দিক থেকেও জরুরী নয় এবং সাধারণ রীতি হিসেবেও জরুরী নয় তার উপর শব্দ দালালত করবে না।

মনে রাখবে হাতেম দ্বারা এখানে হাতেমতাই উদ্দেশ্য, যে দান-খয়রাতের দিক থেকে অনেক প্রসিদ্ধ ছিল। সে হিসেবে যখন কোন ব্যক্তির দানশীলতা বর্ণনা করা উদ্দেশ্য হয় তখন তাকে হাতেম বলে দেয়া হয়। একারণেই হাতেম শব্দ মনে আসার সাথে সাথে দানশীলতার কথাও মনে এসে যায়। কিন্তু যেহেতু হাতেমও মানুষেরই একজন এবং *انسان* এর অর্থ অর্থাৎ *حيوان ناطق* হওয়ার জন্য দানশীল হওয়া জরুরী কোন বিষয় নয়, একারণেই মানুষের থেকে হাতেম ব্যতীত অন্য কারো কথা মনে আসার সাথে সাথে দানশীলতার কথা মনে এসে যায় না। এজন্য বলা হয়েছে যে, হাতেমের কথা মনে আসার সাথে সাথে দানশীলতার কথা মনে আসাটা সাধারণরীতি হিসেবে জরুরী, যৌক্তিক দিক থেকে জরুরী নয়। এরই বিপরীত একজন অন্ধ ব্যক্তির কথা মনে আসার সাথে সাথে তার দৃষ্টিশক্তি ছিল একথা মনে এসে যায় এবং এ মনে আসাটা জরুরী। কিন্তু অন্ধ অর্থ হচ্ছে দৃষ্টি শক্তি না থাকা। যখন মুরাঙ্কাবে ইয়াফী এবং মুযাফ ইলাইহির দিক থেকে দৃষ্টি ফিরিয়ে নিলে মুযাফকে মুযাফ বলাই সহীহ নয় এবং মুযাফ হিসেবে তাকে মনে করারও কোন সুযোগ নেই। একারণেই বলা হয়েছে যে, অন্ধের কথা মনে করার সাথে সাথে দৃষ্টি শক্তির কথা মনে আসা যৌক্তিকভাবেই জরুরী।

কোন টিকা লেখক লিখেছেন যে, *بصير* শব্দটি *عمى* ও *عدم* এ দু'টির সমষ্টির জন্য তৈরী করা হয়েছে। তাদের এ অভিমতটি ভুল। কেননা মুযাফ ও মুযাফ ইলাইহির সমন্বয়ে কোন সমষ্টি তৈরী হয় না। বরং মুযাফ ইলাইহি জিনিসটি মুযাফ থেকে আলাদা একটি বিষয়। শুধুমাত্র কয়েদের বিষয়টি এর অন্তর্ভুক্ত হয়। অর্থাৎ *عمى* এর *موضوع له* হচ্ছে *عمى* এ *موضوع* এর দিকে মানসুব হয়েছে, *بصير* এর জন্য *عمى* শব্দটি *موضوع* নয়। বিষয়টি বুঝে নাও।

## وَتَلَزَمُهُمَا الْمَطَابَقَةُ وَلَوْ تَقْدِيرًا وَلَا عَكْسَ

قَوْلَهُ وَتَلَزَمُهُمَا الْمَطَابَقَةُ وَلَوْ تَقْدِيرًا إِذْ لَا شَكَّ أَنَّ الدَّلَالََةَ الْوَضْعِيَّةَ عَلَى جُزْأِ الْمُسَمَّى  
وَلَا زِمَهُ فَرَعَ الدَّلَالََةَ عَلَى الْمُسَمَّى سَوَاءً كَانَتْ الدَّلَالََةُ عَلَى الْمُسَمَّى مُحَقَّقَةً بِأَنْ يُطْلَقَ اللَّفْظُ  
وَيُرَادُ بِهِ الْمُسَمَّى وَيُقْبَلُ مِنْهُ الْجُزْأُ وَاللَّازِمُ بِالتَّبَعِ أَوْ مَقْدَرَةٌ كَمَا إِذَا اسْتَهْرَأَ اللَّفْظُ فِي الْجُزْأِ  
أَوْ اللَّازِمِ فَالدَّلَالََةُ عَلَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَإِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ هُنَاكَ بِالْفِعْلِ إِلَّا أَنَّهَا وَأَقَعَهُ تَقْدِيرًا  
بِمَعْنَى أَنَّ لِهَذَا اللَّفْظِ مَعْنَى لَوْ قَصِدَ مِنَ اللَّفْظِ لَكَانَ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَإِلَى هَذَا أَشَارَ  
بِقَوْلِهِ وَلَوْ تَقْدِيرًا .

قَوْلُهُ وَلَا عَكْسَ : إِذْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِلْفِعْلِ مَعْنَى بَسِيطٍ لَا جُزْأَ لَهُ وَلَا لَازِمَ لَهُ فَيَتَحَقَّقُ حِينَئِذٍ  
الْمُطَابَقَةُ بِدُونِ التَّضْمَنِ وَالْإِلْتِزَامِ وَلَوْ كَانَ لَهُ مَعْنَى مُرَكَّبٍ لَا لَازِمَ لَهُ فَيَتَحَقَّقُ التَّضْمَنُ  
بِدُونِ الْإِلْتِزَامِ وَلَوْ كَانَ لَهُ مَعْنَى بَسِيطٍ لَهُ لَازِمٌ تَحَقَّقَ الْإِلْتِزَامُ بِدُونِ التَّضْمَنِ فَالْإِسْتِلْزَامُ غَيْرُ  
وَأَقَعُ فِي شَيْءٍ مِنَ الطَّرْفَيْنِ .

অনুবাদঃ মুসান্নিফ বলেন, দলালে তন্মনি ও দ্ব'টির জন্য মোতাবেক হওয়া জরুরী। এর কারণ হচ্ছে মাদলুলের অংশ এবং তার সংশ্লিষ্ট জরুরী বিষয়ের উপর وضعیه দলালে এর দালালত সত্তার উপর দালালতের একটি প্রকার। চাই মাদলুলের উপর সে দালালতটি হাকীকীভাবে হোক, এভাবে যে, শব্দ উচ্চারণ করা হবে এবং তার ঘারা তার অর্থ উদ্দেশ্য নেয়া হবে এবং তার অনুগামি হিসেবে তার অংশ ও সংশ্লিষ্ট জরুরী বিষয়কেও বুঝাবে। অথবা অর্থের উপর দালালতটা মেনে নেয়া হিসেবে হবে। যেমন শব্দ তার আসল অর্থের একটি অংশ বা তার সংশ্লিষ্ট কিছু অর্থে হওয়াটা প্রসিদ্ধ হয়ে যাবে। এক্ষেত্রে শব্দ তার আসল অর্থের উপর সরাসরি দালালত করলেও, উহ্যভাবে মেনে নেয়া হিসেবে এ দালালত রয়েছে। এ হিসেবে যে, এ শব্দের এমন অর্থ আছে যে, যদি সে অর্থটি শব্দ থেকে উদ্দেশ্য করা হয় তাহলে সে অর্থের উপর শব্দটির দালালত مطابقی হিসেবে হবে, মুসান্নিফ রহ. বলে তদ্বিরা. বলে এদিকে ইস্তি করেছেন।

মুসান্নিফ রহ. বলেন, এর বিপরীতটি হবে না। অর্থাৎ দালালতের জন্য দালালতের জন্য তন্মনি ও দ্ব'টির জন্য জরুরী নয়। কেননা কোন শব্দের জন্য এমন একক অর্থ থাকা সম্ভব যার কোন অংশ নেই এবং তার কোন লাম ও নেই। তখন সে ক্ষেত্রে তন্মনি ও দ্ব'টির দালালত ব্যতীতই দালালত পাওয়া যাবে। আর যদি কোন শব্দের মুরাক্বাব অর্থ থাকে আর কোন লাম নেই, তখন সেক্ষেত্রে তন্মনি পাওয়া যাবে কিন্তু তন্মনি পাওয়া যাবে না। আবার যদি কোন শব্দের একক অর্থ হয় এবং তার লাম থাকে তাহলে এক্ষেত্রে তন্মনি পাওয়া যাবে, কিন্তু তন্মনি পাওয়া যাবে না। তাই দু'টি দিকের একটি অপরটির জন্য অপরিহার্য হওয়া সাব্যস্ত হল না।

বিশেষণ : মুসান্নিফ রহ. বলেন ولو تقدیرا والمطابقة এখানে এ কথা বুঝে নেয়া দরকার যে, শব্দ তার আসল অর্থের অংশের উপর অথবা তার لازم এর উপর দালালত করার দু'টি পদ্ধতি রয়েছে। প্রথম পদ্ধতি হচ্ছে, শব্দ তার আসল অর্থের উপর দালালত করার সময় তার অংশের উপরও দালাত করবে। এর কারণ হচ্ছে, কোন কিছুর অংশের উপর দালালত করা ব্যতীত পুরটার উপর দালালত করা সম্ভব নয়। এমনিভাবে لازم এর উপর দালালত করা ব্যতীত ملزوم এর উপর দালালত করা সম্ভব নয়। এর দ্বিতীয় পদ্ধতি হচ্ছে শব্দটি তার আসল অর্থের বিশেষ কোন অংশ অথবা لازم এর ক্ষেত্রে প্রসিদ্ধ হয়ে যাবে। আর তা এভাবে যে, শব্দটি হয়ত তার আসল অর্থের ঐ বিশেষ অংশের ক্ষেত্রে ব্যবহৃত হয়, অথবা আসল অর্থের لازم এর জন্য ব্যবহৃত হয়, কিন্তু আসল অর্থের জন্য কখনো ব্যবহৃত হয় না। তাহলে এক্ষেত্রেও শব্দ তার পূর্ণ আসল অর্থকে বুঝায় তবে তা উহ্যভাবে। আর এটির নাম হচ্ছে دلالة مطابقی।

এখানে যে উহ্যভাবে শব্দ তার পুরা আসল অর্থকে বুঝায় এর অর্থ হচ্ছে, সে শব্দটি তার আসল অর্থের অংশ অথবা আসল অর্থের لازم এর ব্যাপারে প্রসিদ্ধ হয়ে যাবে, তার জন্য অবশ্যই এমন একটি আসল অর্থ থাকবে যে, যদি শব্দ বলে সে অর্থ উদ্দেশ্য নেয়া হয়, তাহলে সে অর্থের উপর এ শব্দের দালালত مطابقی হিসেবে হবে। অতএব এ আলোচনা দ্বারা একথা সাব্যস্ত হয়ে গেল যে, دلالة مطابقی ব্যতীত دلالة تضمنی ও دلالة التزامی পাওয়া যেতে পারে। এ কথাটিই মুসান্নিফ রহ. ولو تقدیرا والمطابقة তার এ এবারতের মাধ্যম বর্ণনা করেছেন।

মনে রাখবে, শব্দকে যে অর্থের জন্য বানানো হয়েছে সে অর্থকে যেমনিভাবে له موضوع বলা হয়। তেমনিভাবে একে مسمى ও مدلول বলা হয়। আর دلالة تضمنی ও دلالة التزامی এ দু'টি دلالة مطابقی ব্যতীত পাওয়া না যাওয়ার বিভিন্ন দলিল ওলামায়ে কেরাম উল্লেখ করেছেন। আর শারহে রহ. দলিল বর্ণনা করেছেন যে, دلالة تضمنی ও دلالة التزامی হচ্ছে শাখা পর্যায়ের, আর دلالة مطابقی হচ্ছে এ দু'টির জন্য আসলের পর্যায়ে। আর আসল ব্যতীত তার শাখা পাওয়া যায় না। আবার কেউ কেউ এ দলিল পেশ করেছেন যে, আসল অর্থের অংশ বিশেষকে تضمن বলা হয়। আর কোন একটি অংশকে অংশ হিসেবে তাবা যায় না তার كل এর কথা মনে না করে। তাই বুখা গেল, আসল অর্থের উপর দালালত করা ব্যতীত তার অংশের কথা تصور করা সম্ভব নয়। এমনিভাবে শব্দের আসল অর্থের কোন لازم এর উপর দালালত করাকে التزامی বলা হয় আর একথা স্পষ্ট যে, لازم বিষয়টি لازم হওয়া হিসেবে পাওয়া যাওয়া তার ملزوم পাওয়া যাওয়া ব্যতীত সম্ভব নয়। আর ملزوم এর উপর শব্দের দালালত হচ্ছে مطابقی হিসেবে, আর لازم এর উপর দালালত নয় التزام হিসেবে।

এ আলোচনা থেকে জানা গেল, التزام ও تضمن এর ক্ষেত্রে مطابقة অবশ্যই পাওয়া যাবে। তবে التزامی ও تضمنী দালালত পাওয়া যাওয়ার সাথে সাথে مطابقی দালালতের তাৎক্ষণিক কার্যকারিতা শর্ত নয়। যার ফলে যে শব্দটি তার موضوع এর একটি অংশ তার لازم এর অর্থে প্রসিদ্ধ হয়ে গেছে, সে শব্দটি যখন সে প্রসিদ্ধ অর্থে ব্যবহৃত হবে তখন التزامی ও تضمنী তে পাওয়া যাবে, কিন্তু مطابقی দালালত পাওয়া যাবে না। কেননা এ শব্দটি তার আসল অর্থের একটি অংশ বা তার لازم এর অর্থে প্রসিদ্ধ হওয়ার কারণে সে তার পুরা له موضوع এর উপর দালালত করে না। তবে হাঁ এক্ষেত্রে مطابقی দালালতটা উহ্যভাবে এবং মেনে নেয়া হিসেবে পাওয়া যাবে। যেমনিভাবে এ পৃষ্ঠার আগের পৃষ্ঠায় এসব ক্ষেত্রে দালালত উহ্যভাবে কীভাবে পাওয়া যায় তা বিস্তারিতভাবে লিখে দেয়া হয়েছে।

শারহে রহ. এখান থেকে দু'টি দাবির উপর দলিল দিতে চাচ্ছেন। একটি দাবি হচ্ছে, مطابقی হওয়ার জন্য শরহে রহ. এখান থেকে দু'টি দাবির উপর দলিল দিতে চাচ্ছেন। একটি দাবি হচ্ছে, مطابقی হওয়ার জন্য التزام ও تضمن জরুরী না হওয়া। দ্বিতীয় দাবি হচ্ছে تضمن ও التزام এ দু'টির প্রত্যেকটি অপরটির জন্য জরুরী



## وَالْمَوْضُوعُ أَنْ قُصِدَ بِجُزْءٍ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ فَمُرَكَّبٌ

قَوْلُهُ وَالْمَوْضُوعُ : أَي اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ أَنْ أُرِيدَ دَلَالَةً جُزْءًا مِنْهُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ فَهُوَ مُرَكَّبٌ وَالْأَيُّ فَهُوَ الْمَفْرَدُ فَالْمُرَكَّبُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ أُمُورٍ أَرْبَعَةٍ الْأَوَّلُ أَنْ يَكُونَ لِلْفِظِ جُزْءٌ الثَّانِي أَنْ يَكُونَ لِمَعْنَاهُ جُزْءٌ الثَّلَاثُ أَنْ يَدُلَّ جُزْءٌ لَفْظُهُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ الرَّابِعُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الدَّلَالَةُ مُرَادَةً يَبْتَغِيهَا كُلٌّ مِنَ الْقِيُودِ الْأَرْبَعَةِ يَتَحَقَّقُ الْمَفْرَدُ .

فَلِلْمُرَكَّبِ قِسْمٌ وَاحِدٌ وَلِلْمَفْرَدِ أَقْسَامٌ أَرْبَعَةٌ الْأَوَّلُ مَا لَا جُزْءَ لَهُ لِلْفِظِ نَحْوُ هَمْزَةِ الْإِسْتِفْهَامِ وَالثَّانِي مَا لَا جُزْءَ لِمَعْنَاهُ نَحْوُ لَفْظِ اللَّهِ وَالثَّلَاثُ مَا لَا دَلَالَةَ لِحِزِّهِ لَفْظُهُ عَلَى مَعْنَاهُ كَزَيْدٍ وَعَبْدٌ وَاللَّهُ عَلَمَاً وَالرَّابِعُ مَا يَدُلُّ جُزْءٌ لَفْظُهُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ لَكِنَّ الدَّلَالَةَ غَيْرَ مَقْصُودَةٍ كَالْحَيَوَانَ النَّاطِقِ عَلَمَاً لِلشَّخْصِ الْإِنْسَانِيِّ .

অনুবাদ : মুসান্নিফের কথা الموضوع শব্দটি উদ্দেশ্য। এ শব্দের جزء যদি তার অর্থের জন্য এর উপর দালালত করা উদ্দেশ্য হয় তাহলে এ الموضوع শব্দটি মুরাক্কাব, অন্যথায্য এটি মুফরাদ। এ হিসেবে চারটি বিষয়ের সমন্বয়ে মুরাক্কাব অস্তিত্ব লাভ করে। ১. শব্দের جزء হওয়া ২. সে শব্দের অর্থের جزء হওয়া। ৩. শব্দের جزء তার অর্থের جزء এর উপর দালালত করা। ৪. এ দালালত করাটা উদ্দেশ্য হওয়া। তাই উল্লিখিত চারটি শর্তের যে কোন একটি না হওয়ার ঘাটাই তা মুফরাদ হওয়া সাব্যস্ত হয়ে যাবে।

অতএব মুরাক্কাবের শুধুমাত্র একটি প্রকার। আর মুফরাদের চারটি প্রকার রয়েছে। প্রথমটি হচ্ছে, ঐ শব্দ যার কোন جزء নেই। যেমন ইস্তেফহামের 'হামযা'। দ্বিতীয় ঐ শব্দ যার অর্থের কোন অংশ নেই। যেমন الله শব্দটি। তৃতীয় ঐ মুফরাদ শব্দ যার শব্দের অংশ অর্থের অংশের উপর দালালত করে না। যেমন যায়েদ ও عبد الله শব্দ দু'টি যখন علم বা নাম হিসেবে হবে। চতুর্থ ঐ মুফরাদ যার শব্দের অংশ অর্থের অংশের উপর দালালত করে, কিন্তু সে দালালত করাটা উদ্দেশ্য নয়। যেমন علم হওয়ার ক্ষেত্রে ناطق حيوان দালালত একেকজন মানুষের উপর।

বিশ্লেষণ : শারহে রহ. বলেন, মুসান্নিফের আলোচনায় যে الموضوع শব্দটি রয়েছে তার ঘাটাই এ শব্দই উদ্দেশ্য, কেননা বানানো বস্তুর শব্দ নয়। যেমন চার প্রকারের দালালত মুফরাদ ও মুরাক্কাবের দিকে বিভক্ত হয় না, অথচ মুসান্নিফ রহ. الموضوع কে মুফরাদ ও মুরাক্কাবের দিকে বিভক্ত করেছেন। এ থেকে বুঝা গেল এখানে الموضوع ঘাটাই মুসান্নিফের উদ্দেশ্য হচ্ছে الموضوع শব্দটি, আর এটি দুই প্রকার মুফরাদ ও মুরাক্কাব। মুফরাদ ঐ موضوع শব্দকে বলে যার অংশ তার অর্থের অংশের উপর দালালত করাটা উদ্দেশ্য হবে। এ মুফরাদ শব্দ চার প্রকার। ১. ঐ মুফরাদ শব্দ যার কোন جزء নেই, যেমন ইস্তেফহামের হামযা একটি মুফরাদ শব্দ এবং সম্বোধিত ব্যক্তিকে কোন বিষয়ে প্রশ্ন করাতে বুঝায়। কিন্তু ইস্তেফহামের হামযাটি একটি হরফ জাতীয় শব্দ হওয়ার কারণে এর কোন جزء নেই।

২. ঐ মুফরাদ শব্দ যার একাধিক جزء রয়েছে। যেমন الله শব্দটি পাঁচটি হরফের সমষ্টি, কিন্তু শব্দের অর্থ

অর্থাৎ আল্লাহ পাকের সত্তার কোন جزء নেই। কেননা আল্লাহ পাকের সত্তা হচ্ছে একক। অথবা ঐ মুফরাদ শব্দ যার একাধিক جزء আছে এবং তার অর্থেরও একাধিক جزء আছে, কিন্তু শব্দের অংশের ভিন্ন কোন অর্থ নেই। যেমন زيد শব্দটি তিনটি হরফের সমষ্টি এবং যাদের সত্তার মাঝেও অনেকগুলো অংশ আছে। কিন্তু অংশ অথবা جزء অংশ, অথবা جزء অংশ এগুলোর ভিন্ন কোন অর্থ নেই। ৩. ঐ মুফরাদ শব্দ যার একাধিক অংশ আছে এবং যে শব্দের অর্থেরও একাধিক অংশ আছে এবং শব্দের অংশগুলোর ভিন্ন ভিন্ন অর্থও আছে, কিন্তু সে অর্থ মূল উদ্দিষ্ট অর্থের অংশ নয়। যেমন علم বা নাম হওয়ার ক্ষেত্রে عبد الله শব্দটি মুফরাদ, এর অর্থ হচ্ছে ঐ ব্যক্তি এর দ্বারা যার নাম রাখা হয়েছে। এ শব্দের দু'টি অংশ রয়েছে, একটি হচ্ছে عبد অপরটি হচ্ছে الله, এর মধ্য থেকে প্রথম অংশ অর্থাৎ عبد অর্থ হচ্ছে গোলাম বা দাস, আর الله শব্দের অর্থ হচ্ছে আল্লাহ পাকের সত্তা। কিন্তু শব্দের এ ভিন্ন ভিন্ন অর্থগুলো عبد الله নামের নির্দিষ্ট ব্যক্তির ভিন্ন ভিন্ন কোন অংশ নয়।

৪. ঐ মুফরাদ শব্দ যার একাধিক অংশ রয়েছে এবং তার অর্থেরও একাধিক অংশ রয়েছে। পাশাপাশি শব্দের অংশগুলো উদ্দিষ্ট অর্থের অংশসমূহের উপর দালালতও করবে, কিন্তু দালালত করাটা উদ্দেশ্য হবে না। যেমন علم বা নাম হওয়ার ক্ষেত্রে حيوان ناطق এটি একটি মুফরাদ শব্দ এবং এর অর্থ হচ্ছে ঐ ব্যক্তি যার নাম ناطق حيوان রাখা হয়েছে এবং এ ব্যক্তি মানুষের অন্তর্ভুক্ত একজন হওয়ার কারণে ناطق حيوان এর দু'টি جزء ঐ ব্যক্তির দু'টি جزء এর উপর দালালতও করে, কিন্তু علم বা নাম হওয়ার ক্ষেত্রে حيوان ناطق দ্বারা সে ব্যক্তিই উদ্দেশ্য এবং সে ব্যক্তি মানুষের একজন হিসেবে তার মাঝে حيوان ناطق এর ভাবার্থটি পাওয়া যাওয়া এখানে উদ্দেশ্য নয়। এ বিস্তারিত কথাটিই শারেহ রহ. ف المركب اما يتحقق بامور اربع বলে বর্ণনা করেছেন। অর্থাৎ মুরাক্কাব শব্দ হওয়ার জন্য চারটি শর্ত পাওয়া যেতে হবে, ১. শব্দের অংশ থাকা। ২. অর্থের অংশ থাকা। ৩. অর্থের অংশের উপর শব্দের অংশ দালালত করা এবং ৪. উদ্দিষ্ট অর্থের অংশের উপর শব্দের অংশের দালালত করাটা উদ্দেশ্য হওয়া। এ চারটি শর্তের কোন একটি শর্তও যদি না পাওয়া যায় তাহলে এ শব্দকে মুফরাদ বলা হবে, মুরাক্কাব বলা যাবে না।

নোট : জেনে রাখা দরকার যে, وضع বা বানানোর দু'টি অর্থ রয়েছে। একটি হচ্ছে খাস, অপরটি হচ্ছে আম। খাস অর্থটি হচ্ছে, কোন একটি বস্তুকে অর্থের জন্য এমনভাবে করে দেয়া যে বস্তুটি ঐ অর্থের উপর নিজে নিজেই দালালত করবে, আর আম বা ব্যাপক অর্থ হচ্ছে, কোন বস্তুকে একটি অর্থের জন্য এমনভাবে করে দেয়া যে, বস্তুটি তার অর্থের উপর নিজে নিজেও দালালত করতে পারে, আবার অন্য কোন আলামতের মাধ্যমে দালালত করবে এবং শব্দ প্রণয়নকারী শব্দটি বানানোর সময় যদি কোন কলী বিষয়ের ধর্তব্য করে থাকে তাহলে সে কলী বিষয়টিকে মাধ্যম হিসেবে সাব্যস্ত করা হবে। একাধিক افراد মনে হাজির করার জন্য একে মাধ্যম বানানো হবে এবং امر কলী এর মাধ্যমে প্রত্যেক فرد এর জন্য তাকে বানানো হবে, তখন এক্ষেত্রে এ বানানোকে عام বলা হবে এবং যার জন্য বানানো হয়েছে তাকে খাস বলা হবে। আর যদি কোন কলী বিষয়কে موضوع হিসেবে সাব্যস্ত করা হয় তাহলে وضع له و موضوع له দু'টিকেই عام বলা হয়।

বিশ্লেষণ : শারেহ রহ. বলেন, এতে বুঝা গেল মুরাক্কাবের শুধু একটিমাত্র প্রকার। এর অর্থ হচ্ছে, যে চারটি শর্ত পাওয়া যাওয়ার দ্বারা মুরাক্কাব পাওয়া যায় সে চারটি শর্তের কোন একটি না পাওয়া গেলেই মুফরাদ পাওয়া যাবে। সুতরাং মুরাক্কাব হওয়ার জন্য جزء থাকা জরুরী, অতএব যে শব্দের মাঝে جزء থাকবে না তা মুফরাদ, যেমন হস্তেফহামের হামযা এটি একটি মুফরাদ শব্দ। এমনিভাবে মুরাক্কাব হওয়ার জন্য শব্দের অর্থের جزء থাকা জরুরী, অতএব যে শব্দের অর্থের মাঝে جزء থাকবে না তা মুফরাদ হবে। যেমন الله শব্দ মুফরাদ। এমনিভাবে মুরাক্কাব হওয়ার জন্য শব্দের جزء অর্থের جزء এর উপর দালালত করা জরুরী। অতএব যে শব্দের جزء তার অর্থের جزء এর



উপর দালালত করবে না, অথবা শব্দের অংশসমূহের ভিন্ন কোন অর্থই থাকবে না তা মুরাক্কাব হবে না। যেমন زيد শব্দটি। এর অর্থের একাধিক অংশ রয়েছে, কিন্তু শব্দের অংশগুলো অর্থের ভিন্ন ভিন্ন অংশকে বুঝায় না।

এমনিভাবে علم হওয়ার ক্ষেত্রে عبد الله শব্দটি। এ শব্দটির দু'টি অংশ রয়েছে। একটি হচ্ছে عبد অপরটি হচ্ছে الله এবং প্রত্যেকটি অংশের ভিন্ন ভিন্ন অর্থও আছে। কিন্তু علم বা নাম হওয়ার ক্ষেত্রে الله দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে নির্দিষ্ট একজন মানুষ, আর الله ও عبد সে মানুষের ভিন্ন ভিন্ন কোন অংশ নয়। কেননা একথা বলা যাবে না যে, عبد শব্দটি ঐ ব্যক্তির বিশেষ একটি অংশকে বুঝায় এবং الله শব্দটি আরেক অংশকে বুঝায়। এমনিভাবে মুরাক্কাব পাওয়া যাওয়ার জন্য শব্দের অংশসমূহ অর্থের অংশসমূহের উপর ভিন্ন ভিন্নভাবে দালালত করার পর সে দালালতটা উদ্দেশ্যও হতে হবে। যার ফলে حيوان ناطق যদি কোন নির্দিষ্ট ব্যক্তির নাম হয় তাহলে তা মুফরাদ হবে, মুরাক্কাব হবে না। কেননা এখানে ناطق حيوان দ্বারা ঐ নির্দিষ্ট ব্যক্তি উদ্দেশ্য যার নাম রাখা হয়েছে এর দ্বারা। আর এটি حيوان ناطق এর অন্তর্ভুক্ত একটি فرد হিসেবে বলা হয়নি। একারণেই এ حيوان ناطق মানুষ ব্যতীত অন্য কারো নাম হওয়াও সম্ভব। তাই এটিও মুরাক্কাব নয়; বরং মুফরাদ। এর পর مرکبات نامہ ও مرکبات ناقصہ এর উদাহরণসমূহ পরবর্তীতে আসবে।

নোট ৪ মনে রাখবে যে মুরাক্কাবে ইয়াফী, অথবা মুরাক্কাবে তাওসীফী অথবা কোন বাক্য দ্বারা কোন নাম রাখা হয় তখন সে মুরাক্কাব ও বাক্য মুফরাদ হয়ে যায় এবং মুরাক্কাব ও বাক্য থাকা অবস্থায় তার যে অর্থ ধর্তব্য করা হয়েছিল নাম হয়ে যাওয়ার পর সে অর্থের কোন ধর্তব্য হবে না। বরং তার দ্বারা যে সত্তার নাম রাখা হয়েছে সে সত্তাই উদ্দেশ্য হবে তাই যে عبد الله শব্দটি কারো নাম হবে সে শব্দের অর্থ আদ্বাহর গোলাম হবে না। এমনিভাবে যে حيوان ناطق কারো নাম হবে তার দ্বারা الكليات مدرك الارادة متحرك بالارادة نامی حساس متحرك بالارادة এ অর্থ উদ্দেশ্য হবে না। বরং যে সত্তার নাম রাখা হয়েছে সে সত্তাই উদ্দেশ্য হবে। চাই সে সত্তাটি মানুষের অন্তর্ভুক্ত কেউ হোক অথবা এর বাইরের কিছু হোক।

উপরোক্ত আলোচনার ভিত্তিতেই বলা হয়েছে যে, علم বা নাম হওয়ার ক্ষেত্রে عبد الله শব্দটি উদ্দিষ্ট অর্থের অংশের উপর দালালত করে না। আর حيوان ناطق কারো নাম বা علم হওয়ার ক্ষেত্রে উদ্দিষ্ট অর্থের অংশের উপর দালালত করে। কেননা মানুষের অর্থাৎ حيوان ناطق হওয়ার কারণে প্রতিটি মানুষের ক্ষেত্রেই ناطق حيوان এর ভাবার্থটি প্রযোজ্য হয়, কিন্তু علم বা নাম হওয়ার ক্ষেত্রে এ প্রযোজ্য হওয়া উদ্দেশ্য হয় না। যার ফলে ناطق حيوان কোন মানুষের নাম হওয়ার ক্ষেত্রে তার সত্তার উপর এমনিভাবেই দালালত করে যেভাবে এটি মানুষ ব্যতীত অন্য কিছুর নাম হলে সে সত্তার উপর দালালত করে। তাহলে বুঝা গেল علم বা নাম হওয়ার ক্ষেত্রে একজন মানুষ حيوان ناطق এর অন্তর্ভুক্ত একটি فرد হওয়ার ধর্তব্য একদমই করা হয় না। বিষয়টি ভালভাবে বুঝে নাও। অধিকাংশ মানুষই علم হওয়া হিসেবে عبد الله এবং علم বা হওয়া হিসেবে الله عبد এ দু'টির মাঝে পার্থক্য করতে পারে না। তাই মূল পার্থক্যটি ভালভাবে বুঝে নাও। না হয় একটির জায়গায় আরেকটি ব্যবহার করে ভুলের শিকার হবে।

إِمَّا تَامَ خَيْرٌ أَوْ اِنْشَاءٌ وَإِمَّا نَاقِصٌ تَقْيِيدِيٌّ أَوْ غَيْرُهُ

قَوْلُهُ إِمَّا تَامَ أَيُ بَصَحَ السُّكُوتُ عَلَيْهِ كَزَيْدٍ فَإِنَّ قَوْلَهُ خَيْرٌ إِنْ اِحْتَمَلَ الصِّدْقَ وَالْكَذْبَ أَيْ  
بُكُونٌ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَتَّصِفَ بِهِمَا بِأَنْ يُقَالَ لَهُ صَادِقٌ أَوْ كَاذِبٌ قَوْلُهُ أَوْ اِنْشَاءٌ إِنْ لَمْ يَحْتَمِلْهُمَا  
قَوْلُهُ وَإِمَّا نَاقِصٌ إِنْ لَمْ يَصَحَّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَقْيِيدِيٌّ إِنْ كَانَ الْجُزْأُ الثَّانِي قَيْدًا لِلْأَوَّلِ  
نَحْوُ غَلَامٌ زَيْدٌ وَرَجُلٌ فَاضِلٌ وَقَانِمٌ فِي الدَّارِ قَوْلُهُ أَوْ غَيْرُهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ الثَّانِي قَيْدًا لِلْأَوَّلِ نَحْوُ  
فِي الدَّارِ وَخَمْسَةٌ عَشْرَ .

وَالْأَفْفَرْدُ وَهُوَ إِنْ اسْتَقَلَّ فَمَعَ الدَّلَالَةُ بِهِئْتِهِ عَلَى أَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ كَلِمَةً  
قَوْلُهُ وَالْأَفْفَرْدُ أَيْ وَإِنْ لَمْ يُقْصَدْ بِجُزْءٍ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ قَوْلُهُ إِنْ اسْتَقَلَّ أَيْ فِي  
الدَّلَالَةِ عَلَى مَعْنَاهُ بِأَنْ لَا يَحْتَاجَ فِيهَا إِلَى صَمِّ ضَمِيمَةٍ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন তা হয়ত তাম হবে। আর তা হচ্ছে এঁ মুরাক্কাব যা বলে বক্তার চুপ করা সহীহ হবে। যেমন قائم زيد قائل : মুসান্নিফ বলেন جز . অর্থাৎ যদি তা সত্য-মিথ্যার সজাবনা রাখে, অর্থাৎ তা এমন হবে যে, সত্য বা মিথ্যার গুণে গুণান্বিত হতে পারে এভাবে যে তাকে সত্যবাদি বা মিথ্যাবাদি বলা যাবে। মুসান্নিফ বলেন, অথবা ইনশা হবে। অর্থাৎ যদি তা সত্য-মিথ্যা হওয়ার সজাবনা না রাখে তাহলে তা ইনশা। মুসান্নিফ বলেন, অথবা তা ناقص হবে, অর্থাৎ যদি তার উপর বক্তা চুপ করা সহীহ না হয় তাহলে তা ناقص হবে। মুসান্নিফ বলেন قائم تقييدي হবে। অর্থাৎ বাক্যের দ্বিতীয় অংশ যদি প্রথম অংশের জন্য কয়েদ হয়। যেমন زيد غلام ، فاضل ، رجل فاضل এবং في الدار قائل : মুসান্নিফ বলেন, অথবা তার غير হবে, যদি বাক্যের দ্বিতীয় অংশ প্রথম অংশের জন্য কয়েদ না হয়। যেমন في الدار قائل এবং خمسة عشرة এ দুটি غير تقييدي এর উদাহরণ।

অন্যথায় তা মুফরাদ অর্থাৎ শব্দের অংশ অর্থের অংশের উপর দালালত করা যদি উদ্দেশ্য না হয় তাহলে তা মুফরাদ। মুসান্নিফ বলেন, যদি তা স্বয়ং সম্পূর্ণ হয়, অর্থাৎ মুফরাদ শব্দ যদি তার অর্থের উপর দালালত করার ব্যাপারে স্বয়ংসম্পূর্ণ হয়, আর তা এভাবে যে, সে দালালত করার ক্ষেত্রে অন্য কোন শব্দ মিলানোর প্রতি মুখাপেক্ষী হবে না।

বিশ্লেষণ : যে মুরাক্কাব বাক্য বলার পর বক্তা চুপ করে গেলে শ্রোতা সে বাক্য থেকে কোন খবর বা কোন কিছু চাওয়া বুঝে নিতে পারে সে মুরাক্কাব বাক্যকে তাম মরক্ব বলা হয়। আর متعدي ফেয়েল শুধুমাত্র তার ফায়েলকে নিয়েই মরক্ব হয়ে যেতে পারে। কেননা এতটুকু দ্বারা শ্রোতা কোন খবর বা কোন কিছু চাওয়া বুঝে নিতে পারে। আর মাফউলে বিহীর দিকে متعدي فعل মুখাপেক্ষী হওয়াটা এমন নয় যেমন মুসনাদ তার মুসনাদ ইলাইহির দিকে মুখাপেক্ষী হয় এবং মুসনাদ ইলাইহি তার মুসনাদের দিকে মুখাপেক্ষী হয়। তাই মরক্ব এর সংজ্ঞার উপর ضرب زيد বাক্য দ্বারা এ হিসেবে আপত্তি তোলা ভুল যে, এটি একটি তাম মরক্ব অথচ এখানে মাফউল উল্লেখ না করে এর

উপর চূপ করে যাওয়া সহীহ নয়। আর খবর ঐ مرکب نام যার মাঝে সত্য-মিথ্যা উভয়ের সজাবনা রাখে। এর উপর এ প্রশ্ন আসে যে, اللہ موجود و محمد نبی এ দু'টি বাক্য খবর, অথচ এ দু'টির মাঝে শুধুমাত্র সত্যেরই সজাবনা আছে, এতে মিথ্যার কোন সজাবনা নেই। এমনিভাবে السماء تحتنا এবং الارض فوقنا এ দু'টি বাক্য খবর, অথচ এ দু'টির মাঝে সত্যের কোন সজাবনা নেই, শুধুমাত্র মিথ্যার সজাবনাই আছে, তাই খবরের সংজ্ঞা থেকে এ ধরনের বাক্য বেরিয়ে যাবে। কেননা এ দু'টি বাক্য একই সাথে সত্য ও মিথ্যা উভয়ের সজাবনা রাখে না।

এ প্রশ্নের জবাবের দিকে ইঙ্গিত করতে গিয়ে শারেহ রহ. বলেছেন, يكون من شأنه ان يتصف بها অর্থাৎ খবরটি খবর হওয়া হিসেবে সত্য ও মিথ্যা উভয়ের এক সাথে সজাবনা রাখবে। এমন হতে পারে যে, কোন কোন খবর বহিরাগত আলামত বা দলিলের কারণে শুধু সত্য হওয়ার সাথে বা শুধু মিথ্যা হওয়ার সাথে খাস হয়ে যায়। অতএব দলিল ও আলামতের দিকে লক্ষ না করে যদি খবরকে শুধুমাত্র খবর হিসেবে বিবেচনা করা হয়, অর্থাৎ যেসব দলিল আলাহর সন্তিত্বকে এবং নবীর নবুয়তকে প্রমাণ করে সেসব দলিলের প্রতি লক্ষ না করলে এবং যেসব দলিল আকাশ উপর হওয়াকে এবং যমীন নিচে হওয়াকে প্রমাণ করে সেগুলোর প্রতি লক্ষ না করলে উল্লিখিত উদাহরণগুলোও সত্য মিথ্যার সজাবনা রাখে। আর মনে রাখবে যে, কোন একটি খবর বাস্তবের মোতাবেক হওয়াকে صدق বা সত্য বলা হয় এবং বাস্তবের বিপরীত হওয়াকে كذب বা মিথ্যা বলা হয়। আর ইনশা দ্বারা কোন একটি বিষয় সংঘটিত হওয়াকে চাওয়া হয়, কোন ঘটনা বর্ণনা করা হয় না। তাই ইনশার মাঝে صدق এর সজাবনাতো থাকে না এবং মিথ্যার সজাবনাতো থাকে না।

مرکب ناقص বলা হয় ঐ মুরাক্কাবে যা শোনার পর শ্রোতা তা থেকে কোন খবর বা কোন কিছু চাওয়া বুঝে নিতে পারে না, যার ফলে বক্তা ততটুকু পরিমাণ বলে থেকে যাওয়াটা সহীহ হয় না। এ ধরনের মুরাক্কাব দুই প্রকার। যথা مرکب ناقص تقيدي و غير تقيدي এ দু'টি। এর মধ্য থেকে প্রথমটি অর্থাৎ تقيدي বলা হয় যার মাঝে মুরাক্কাবের দ্বিতীয় অংশটি প্রথম অংশের জন্য কয়েদ হবে। যেমন মুরাক্কাবে ইযাফীর মাঝে মুযাফ ইলাইহি তার মুযাফের জন্য কয়েদ হয়। এমনিভাবে মুরাক্কাবে তাওসীফীর মাঝে সিফত তার মওসূফের জন্য কয়েদ হয়। এরকমভাবে الدار قائم في الدار বাক্যের মাঝে الدار قائم এর কয়েদ। কেননা قائم এর যমীর থেকে الدار في الدار হয়েছে, আর হাল বায়েদ হয় তার যুলহালের জন্য। আর مرکب ناقص غير تقيدي হচ্ছে ঐ মুরাক্কাব যার মাঝে বাক্যের দ্বিতীয় অংশ তার প্রথম অংশের জন্য কয়েদ হয় না। যেমন الدار قائم في الدار শব্দটি ঐ হরফের কয়েদ নয়। এমনিভাবে عشرة عشرة এর মাঝে عشرة শব্দটি خمسة শব্দের জন্য কয়েদ নয়। আর এখানে দু'টি উদাহরণ উল্লেখ করে এদিকে ইঙ্গিত করেছেন যে, مرکب غير تقيدي হওয়ার জন্য একথা জরুরী নয় যে, বাক্যের প্রথম অংশটি আমেল হবে এবং দ্বিতীয় অংশটি তার মামূল হবে। এমনিভাবে একথাও জরুরী নয় যে, এ ধরনের বাক্যের প্রথম অংশ ইসম হবে। যেমন الدار قائم এর মাঝে প্রথম অংশটি ইসম নয় এবং একথাও জরুরী নয় যে, তা ইসম ও হরফ মিলে হবে। যেমন عشرة عشرة বাক্যটি ইসমও হরফ দ্বারা মুরাক্কাব হয়নি।

মুসান্নিফ বলতে চান, যে শব্দের অংশ তার উদ্দিষ্ট অর্থের অংশের উপর দালালত করাটা উদ্দেশ্য নয় সে শব্দ হচ্ছে মুফরাদ। চাই উদ্দিষ্ট অর্থের جزء এর উপর দালালত করুক, যেমন حيوان ناطق বাক্যটি এল বা নাম হওয়ার ক্ষেত্রে, অথবা দালালত না করুক, যেমন عبد الله বাক্যটি علم বা নাম হওয়ার ক্ষেত্রে। মুসান্নিফ বলেন, যদি স্বয়ংসম্পূর্ণ হয়। এর বিশ্লেষণ হচ্ছে, যে মুফরাদ শব্দ তার অর্থের উপর দালালত করার ক্ষেত্রে সে মুফরাদ শব্দের সাথে অন্য কোন শব্দ মিলানোর প্রয়োজন না হয়, ঐ মুফরাদ শব্দের অর্থকে مستقل معنی বলা স্বয়ংসম্পূর্ণ অর্থ বলা হয়। সুতরাং معنى حرفى অর্থাৎ হরফসমূহের অর্থকে مستقل معنی বলা হবে না। কেননা হরফসমূহের সাথে অন্য আরেকটি শব্দ না মিলানো হলে হরফ তার নিজের অর্থ বুঝাতে পারে না।

قَوْلُهُ بِهَيْئَتِهِ بِأَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ كُلَّمَا تَحَقَّقَتْ الْهَيْئَةُ التَّرَكِيبِيَّةُ فِي مَادَّةٍ مَوْضُوعَةٍ مُتَصَرِّفٍ  
فِيمَا فِيهِمْ وَاحِدٍ مِنَ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ كَهَيْئَتِ نَصْرٍ وَهِيَ مَرْكَبَةٌ مِنْ ثَلَاثَةِ حُرُوفٍ مَفْتُوحَةٍ مُتَوَالِيَةٍ  
كُلَّمَا تَحَقَّقَتْ فِيهِمُ الزَّمَانُ الْمَاضِي بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ تَحَقُّقُهَا فِي ضَمْنِ مَادَّةٍ مَوْضُوعَةٍ مُتَصَرِّفٍ  
نَيْهَا فَلَا يَرُدُّ النَّقْضُ يَنْحُو جَسَقَ وَحَجَرَ. قَوْلُهُ كَلِمَةً فِي اصْطِلَاحِ الْمُنْطَقِيِّينَ وَقِي عُرْفِ  
النَّحَاةِ فِعْلٌ.

وَيُدْوَنُهَا اسْمٌ وَإِلَّا فَادَاءَةٌ وَأَيْضًا

قَوْلُهُ وَالْأَى : أَى وَإِنْ لَمْ يَسْتَقِلَّ فِي الدَّلَالَةِ فَادَاءَةٌ فِي عُرْفِ الْمُنْطَقِيِّينَ وَحَرْفٌ عِنْدَ النَّحَاةِ  
قَوْلُهُ أَيْضًا : مَفْعُولٌ مُطْلَقٌ بِفِعْلِ مَحْذُوفٍ أَى أَضْ أَيْضًا أَى رَجَعَ رَجُوعًا وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ هَذِهِ  
الْقِسْمَةُ أَيْضًا لِمَطْلَقِ الْمَفْرَدِ لَا لِلِاسْمِ وَحَدَّهُ وَفِيهِ بَحْثٌ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْحَرْفُ وَالْفِعْلُ  
إِذَا كَانَا مُتَّحِدِي الْمَعْنَى دَاخِلِينَ فِي الْعِلْمِ وَالْمَتَوَاطِيِ وَالْمُشْكِكِ مَعَ أَنَّهُمْ لَا يُسَمَّوْنَهُمَا بِهَذِهِ  
الْأَسْمَاءِ بَلْ قَدْ تَحَقَّقَ فِي مَوْضِعِهِ أَنَّ مَعْنَاهُمَا لَا يَتَّصِفُ بِالْكَلْبِيَّةِ وَالْجَزْنِيَّةِ فَتَأَمَّلْ فِيهِ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন হেইনে। আর তা এভাবে যে, যখন ঐ মুফরাদ শব্দের তারকীবগত আকৃতি এমন কোন কোন মাদে বা ধাতুর ভেতরে পাওয়া যায় যার মাঝে নাড়াচাড়া করা হয়েছে, তখন তার থেকে তিন যামানার কোন এক যামানা বুঝা যায়। যেমন نَصْر শব্দের আকৃতি পরপর তিনটি হরফ যবর দ্বারা পড়া। যখন এ আকৃতিটি পাওয়া যাবে তখন তা থেকে অতীতকাল বুঝা যাবে। এ শর্তের সাথে যে, আকৃতি পাওয়া যাওয়াটা ঐ প্রণিত ধাতুর মাধ্যমে পাওয়া যাবে যার মাঝে রূপান্তর করা হয়েছে। সুতরাং جَسَقَ ও حَجَرَ এর মত শব্দ দ্বারা আপত্তি তোলা যাবে না। মুসান্নিফ বলেন কَلِمَةً। আর এটি মানতেকীদের পরিভাষা হিসেবে, নাছবিদদের পরিভাষায় এটি হচ্ছে فِعْلٌ।

মুসান্নিফ র. বলেন, وَالْأَى و অন্যথায়। অর্থাৎ মুফরাদ শব্দ যদি তার অর্থ বুঝানোর ক্ষেত্রে স্বয়ং সম্পূর্ণ না হয় তাহলে মানতেকীদের পরিভাষায় তা হচ্ছে اداة এবং নাছবিদদের পরিভাষায় হরফ। মুসান্নিফের কথা أَيْضًا শব্দটি একটি উহ্য ফেয়েলের মাফউল হয়েছে। অর্থাৎ أَيْضًا এটি رَجَعَ رَجُوعًا এর অর্থে। এখানে এদিকে ইশারা করা হয়েছে যে, এ প্রকার প্রকরণটা মুতলাকভাবে সবধরনের মুফরাদের, শুধুমাত্র ইসমের নয়। আর পরবর্তীতে যে প্রকার আসছে তা শুধু ইসমের না হয়ে সব ধরনের মুফরাদের জন্য হওয়ার ব্যাপারে আলোচনা রয়েছে। কেননা এ প্রকরণটি সব ধরনের মুফরাদের হওয়া এ কথার দাবি করে যে, فِعْلٌ ও حَرْفٌ যখন একই অর্থের হবে তখন এগুলো علم متواطى و مشكك এর অন্তর্ভুক্ত হয়ে যাবে। অথচ মানতেকবিদরা فِعْلٌ ও حَرْفٌকে এসব নামে নাম রাখেন না। বরং আপন জায়গায় একথা সাব্যস্ত হয়ে গেছে যে, فِعْلٌ ও حَرْفٌ এর অর্থ كَلِمَةٌ ও جَزْنٌ হওয়ার সাথে মুসান্নিফ হয় না। তাই বিষয়টি নিয়ে চিন্তা করে দেখ।

**বিশ্লেষণ :** মুসান্নিফের **بهينه** শব্দটি বুঝার আগে বুঝা দরকার **ماده** ও **هينه** এর মাঝে পার্থক্য কী? পার্থক্য হচ্ছে হরকতসমূহের মূল সত্তাকে বলা হয় **ماده** হরকের হরকত, সাকিন এবং আশে পরে হওয়ার প্রতি লক্ষ্য না করে আর হরকের আগে পরে হওয়া এবং তার হরকত ও সাকিনের সমষ্টিতে যে আকৃতি অর্জিত হয় সে আকৃতিকে **هينه** বলা হয়। মানতেকের পরিভাষায় **كلمه** ঐ মুফরাদ শব্দকে বলা হয় যা তার আকৃতি নিয়ে তিন যামানার কোন এক যামানাকে বুঝাবে। **كلمه** এর সংজ্ঞার উপর দুটি আপত্তি রয়েছে। প্রথম প্রশ্ন হচ্ছে আকৃতিটি হি যামানাকে বুঝানোর ক্ষেত্রে **بى** যৎসম্পূর্ণ হয় তাহলে **جى** ও **حجر** শব্দ দুটিও যামানাকে বুঝানো দরকার। কেননা এ শব্দগুলোতে অতীত কালের শব্দের আকৃতি রয়েছে। আর যদি যামানা বুঝানোর ক্ষেত্রে আকৃতির কোন দখল না থাকে তাহলে **امس** , **ان** ও **غدا** এ শব্দগুলোকেও **كلمه** হতে হবে। কেননা এগুলোর প্রত্যেকটিই যামানাকে বুঝায়।

শারহে রহ. এ প্রশ্ন দুটির এভাবে জবাব দিয়েছেন যে, **كلمه** এর সংজ্ঞার মাঝে যে আকৃতির কথা উল্লেখ করা হয়েছে তার দ্বারা মুতলাকভাবে যে কোন আকৃতিই উদ্দেশ্য নয়; বরং এর দ্বারা নির্দিষ্ট একটি আকৃতি উদ্দেশ্য অর্থাৎ ঐ আকৃতি যা এ নির্দিষ্ট **ماده** বা ধাতুর মাধ্যমে পাওয়া যাবে যা রূপান্তরিত হয়। আর রূপান্তরিত হওয়ার অর্থ হচ্ছে তার সবগুলো সীগা ব্যবহৃত হওয়া। অর্থাৎ গায়েব, হাজির ও মুতাকাল্লিমের সবগুলো সীগা। তাই **حى** শব্দ দ্বারা প্রশ্ন তোলা যাবে না। কেননা **جنى** শব্দটি একটি অর্থহীন শব্দ, এটি অর্থবহ কোন শব্দ নয়। এমনিভাবে **حجر** শব্দ দ্বারাও প্রশ্ন করা যাবে না। কেননা এ শব্দটি যদিও একটি অর্থের জন্য বানানো হয়েছে কিন্তু এটি রূপান্তরিত হয় না। যার ফলে এর গায়েব, হাজির ও মুতাকাল্লিমের সীগা ব্যবহৃত হয় না। আর **امس** , **ان** ও **غدا** এ শব্দগুলো দ্বারাও প্রশ্ন তোলা যাবে না। কেননা এগুলো যামানার উপর দালালত করে তাদের মূল **ماده** হিসেবে, তাদের আকৃতির কারণে নয়। সুতরাং এ তিন ধরনের কোনটি আপত্তির জন্য যথেষ্ট নয়।

এখানে দ্বিতীয় প্রশ্নটি হচ্ছে **احمد** ও **يعمل** এ শব্দ দুটি কারো নাম হওয়ার ক্ষেত্রে তা যামানাকে বুঝায় না, অথচ এ দুটি শব্দই **مضارع** এর শব্দ। এতে বুঝা গেল যামানাকে বুঝানোর জন্য **ماضى** ও **مضارع** ইত্যাদির আকৃতি পাওয়া যোগ্যও যথেষ্ট নয়। এর জবাব হচ্ছে **كلمه** তার আকৃতি দ্বারা যামানাকে বুঝানোর অর্থ হচ্ছে সে তার প্রথম প্রণয়ন হিসেবে বুঝাবে, আর এখানে **احمد** ও **يعمل** শব্দ দুটি তাদের প্রথম প্রণয়ন হিসেবে যামানাকে বুঝাচ্ছে আর যেখানে এ দুটি যামানাকে বুঝাচ্ছে না তা তাদের দ্বিতীয় প্রণয়ন হিসেবে। এখানে আকৃতি নির্ধারণ করার জন্য যেসব শর্ত উল্লেখ করা হয়েছে তার থেকে যে **كلى** বিষয়টি অর্জিত হয়েছে তার আকৃতি সামনে তুলে ধরার জা শরহে রহ. **نصر** শব্দের আকৃতি উল্লেখ করে একটি উদাহরণ দিয়েছেন।

মুসান্নিফ রহ. **كلمه** শব্দটি বলেছেন। এর উপর শারহে রহ. যে আলোচনা করেছেন তা থেকে বাহ্যিকভাবে একথাই বুঝা যায় যে, মানতেকীদের **كلمه** হচ্ছে নাহ্বিদদের **فعل** আর নাহ্বিদদের **فعل** হচ্ছে মানতেকীদের **كلمه** অথচ এ দুটি কথাই সहीহ নয়। কেননা **افعال ناقصه** নাহ্বিদদের দৃষ্টিতে **افعال** এর অন্তর্ভুক্ত, কিন্তু এগুলো মানতেকীদের দৃষ্টিতে **كلمه** নয়; বরং এগুলো **اذا** এর অন্তর্ভুক্ত। এরকমভাবে **اسماء** মানতেকীদের মতানুসারে **كلمه**, কিন্তু এগুলো নাহ্বিদদের দৃষ্টিতে **افعال** এর অন্তর্ভুক্ত নয়; বরং তাদের মতে এগুলো ইসমের অন্তর্ভুক্ত। এ প্রশ্নের জবাব হচ্ছে **افعال** **اسماء** মুসান্নিফের মতানুসারে **كلمه** এর অন্তর্ভুক্ত নয়। কেননা **افعال** **اسماء**

তার আকৃতি ও সীমা যা যামানাকে বুঝায় না, যদিও ব্যবহার হিসেবে তা যমানার উপর দালালত করে। আর کلمه হওয়ার জন্য শুধুমাত্র ব্যবহার হিসেবে যামানাকে বুঝানো যথেষ্ট নয়। তাই افعال اسماء দ্বারা প্রশ্ন উত্থাপন করা যাবে না। আর শারেহের কথার অর্থ হচ্ছে, মানতেকীদের প্রত্যেকটি کلمه -ই নাহ্‌বিদের কাছে فعل। কিন্তু এর দ্বারা একথা জরুরী নয় যে, নাহ্‌বিদের প্রত্যেকটি فعل মানতেকীদের কلمه হবে। তাই افعال ناقصه এর কথা উল্লেখ করে শারেহের কথার উপর আপত্তি তোলার কোন যৌক্তিকতা নেই।

মনে রাখবে নাহ্‌বিদের প্রত্যেকটি হরফই মানতেক শাওয়ের ওলামায়ে কেরামের দৃষ্টিতে ادا; কিন্তু মানতেকীদের সকল ادا; নাহ্‌বিদের দৃষ্টিতে হরফ নয়। কেননা افعال ناقصه মানতেকীদের দৃষ্টিতে ادا; কিন্তু নাহ্‌বিদের মতে তা হরফ নয়; বরং তাঁদের মতে এগুলো افعال এর অন্তর্ভুক্ত। শারেহ রহ. رفيه اشاره বলে বলেছেন যে, এর দ্বারা এ দিকে ইঙ্গিত করা হয়েছে যে, এ প্রকারগুলো সব ধরনের মুফরাদের, শুধুমাত্র ইসমের নয়। এর কারণ হচ্ছে, মুসান্নিফ রহ. মুতলাক মুফরাদকে প্রথমত کلمه , اسم , ادا; এ তিন প্রকারে ভাগ করেছেন। এ প্রকার বর্ণনা করার পর তিনি ايشًا শব্দটি ব্যবহার করেছেন। আর ايشًا শব্দ দ্বারা প্রথম কথার দিকেই ফিরে যাওয়া হয়। এ থেকে বুঝা যায় যেমনিভাবে প্রথমবার মুতলাক মুফরাদকে ভাগ করা হয়েছে, তেমনিভাবে দ্বিতীয়বারও মুতলাক মুফরাদেরই প্রকার বর্ণনা করা হচ্ছে। কিন্তু এ প্রকরণের প্রকারগুলোকে علم , متواطى و مشکك সাব্যস্ত করা হয়েছে, এখন এ ভাগ করাটা যদি মুতলাক মুফরাদের হয় তাহলে এর সবগুলো প্রকার علم , متواطى ও مشکك এর অন্তর্ভুক্ত হয়ে যাবে। অথচ ইসম ব্যতীত কلمه ও ادا; এ দু'টি علم , متواطى ও مشکك এর অন্তর্ভুক্ত হয় না। বরং ادا; ও کلمه এর অর্থকে না কلى বলা হয়, আর না جزئى বলা হয়। অথচ علم হওয়ার জন্য جزئى হওয়া জরুরী। শারেহ রহ. نامل বলে এর জবাবে দিয়েছেন, তিনি এ প্রশ্নের জবাব দিতে গিয়ে বলেন, এখানে দ্বিতীয় প্রকরণটিও সব ধরনের মুফরাদের, তবে তা এ হিসেবে যে, সে মুফরাদ ইসমের মাধ্যমে পাওয়া যাবে, এ হিসেবে নয় যে, তা کلمه অথবা ادا; এর মাধ্যমে পাওয়া যাবে। সুতরাং মুফরাদ শব্দ ইসমের মাধ্যমে পাওয়া যাওয়া হিসেবে علم , متواطى , علم , متواطى ও مشکك হয়ে যাবে।

إِنْ اتَّخَذَ مَعْنَاهُ فَمَعٌ تَشْخِصُهُ وَضَعًا عَلِمَ وَيَدُونُ مُتَوَاطٍ إِنْ تَسَاوَتْ أَفْرَادُهُ

قَوْلُهُ إِنْ اتَّخَذَ مَعْنَاهُ : أَيْ وَحَدَّ مَعْنَاهُ قَوْلُهُ فَمَعٌ تَشْخِصُهُ : أَيْ جَزَيْتِهِ قَوْلُهُ وَضَعًا : أَيْ بِحَسَبِ الْوَضْعِ دُونَ الْأِسْتِعْمَالِ فَإِنْ مَا يَكُونُ مَدْلُوكَهُ كَلِمًا فِي الْأَصْلِ وَمُشَخَّصًا فِي الْأِسْتِعْمَالِ كَأَسْمَاءِ الْإِشَارَةِ عَلَى رَأْيِ الْمُصَنِّفِ لَا يُسَمَّى عَلَمًا وَهَهُنَا كَلَامٌ وَهُوَ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَعْنَى فِي هَذَا التَّقْسِيمِ أَمَّا لِمَوْضُوعٍ لَهُ تَحْقِيقًا أَوْ مَا أُسْتَعْمِلَ فِيهِ اللَّفْظُ سَوَاءً وَضِعَ اللَّفْظُ لَهُ تَحْقِيقًا أَوْ تَأْوِيلًا فَعَلَى الْأَوَّلِ لَا يَصِحُّ عَدُّ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ أَقْسَامِ مُتَكَثِّرِ الْمَعْنَى وَعَلَى الثَّانِي يَدْخُلُ نَحْوُ أَسْمَاءِ الْإِشَارَةِ عَلَى مَذْهَبِ الْمُصَنِّفِ فِي مُتَكَثِّرِ الْمَعْنَى وَيَخْرُجُ عَنْ مُتَعَدِّ الْمَعْنَى فَلَا حَاجَةَ فِي إِخْرَاجِهَا إِلَى التَّقْيِيدِ بِقَوْلِهِ وَضَعًا .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, যদি তার অর্থ এক হয়ে যায়, অর্থাৎ একক অর্থ বোধক হয়ে যায়। মুসান্নিফের কথা নিশ্চয় এমত মতেই ঠিক। তার উদ্দেশ্য হচ্ছে জরী হওয়া। তার কথা শুনে অর্থ হচ্ছে প্রণয়ন হিসেবে হওয়া, ব্যবহার হিসেবে নয়। কেননা ঐ মুফরাদ শব্দ যার মাদুল তার আসল হিসেবে কলি হবে এবং তার ব্যবহার হবে জরী যেমন মুসান্নিফের খেয়াল অনুসারে। অর্থাৎ এগুলোকে علم নামে নাম রাখা হবে না। আর এখানে আলোচনার ব্যাপার রয়েছে, আর তা হচ্ছে, এখানে এ প্রকরণের মাঝে معنى বা অর্থ দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে বাস্তবিকভাবে যার জন্য শব্দ বানানো হয়েছে, অথবা ঐ অর্থ উদ্দেশ্য যার জন্য মুফরাদ শব্দটি ব্যবহৃত হয়েছে, চাই তার জন্য মুফরাদ শব্দটি বাস্তবিকভাবে বানানো হয়েছে হোক অথবা রূপকভাবে বানানো হয়েছে হোক। প্রথমটি মেনে নেয়ার ক্ষেত্রেই মুফরাদের প্রকারসমূহ থেকে হাকীকত ও মাজাযকে গণনা করা সহীহ হবে না, যার বহু অর্থ রয়েছে।

আর দ্বিতীয়টি মেনে নেয়ার ক্ষেত্রে মুসান্নিফের মাহযাব হিসেবেই অর্থাৎ এমত ইসমসমূহ ঐ মুফরাদ শব্দের অন্তর্ভুক্ত হয়ে যাবে। যার বহু অর্থ রয়েছে। আর ঐ মুফরাদ থেকে বেরিয়ে যাবে যার একটিমাত্র অর্থ আছে, সুতরাং এর থেকেই অর্থাৎ ইত্যাদিকে বের করার জন্য মুফরাদ শব্দকে متحد المعنى বলার পর ওয়াضًا এর শর্ত দ্বারা শর্তযুক্ত করার প্রয়োজন নেই।

বিশ্লেষণ : মুসান্নিফ রহ. বলেন, ان اتخذ معناه এখানে শারেহ রহ. معناه কে اتخذ معناه দ্বারা ব্যাখ্যা করে এদিকে ইঙ্গিত করেছেন যে, এখানে اتحاد وحدث উদ্দেশ্য। দু'টি জিনিসের মাঝে একরকম হওয়া উদ্দেশ্য নয়। কেননা علم এর মাঝে একাধিক হওয়া পাওয়া যায় না, তাই اتحاد দ্বারা দু'টি বস্তু পরস্পরে কোন সিমফের মাঝে শরিক হয়ে যাওয়া উদ্দেশ্য হতে পারে না। শারেহ রহ. মুসান্নিফের নিশ্চয় শব্দকে জরী শব্দ দ্বারা ব্যাখ্যা করেছেন। এর দ্বারা শারেহের উদ্দেশ্য হচ্ছে মুফরাদ শব্দের অর্থ যদি এক হয়ে নির্দিষ্ট একজনের সাথে তা খাস হয় তাহলে সে মুফরাদ শব্দকে علم বলা হয়। এ থেকে বুঝা যায় এখানে علم দ্বারা علم شخصی উদ্দেশ্য, علم نوعی বা علم جنسی নয়। কেননা তা একটি نوع বা একটি জিনিসকে বুঝানোর কারণে একটি فرد এর সাথে খাস হয় না।

মুসান্নিফ রহ. বলেন **وضفا** শারেহ রহ. এর ব্যাখ্যা দিতে গিয়ে বলেন, মুসান্নিফ রহ. **علم** এর সংজ্ঞায় **وضفا** শর্তটি অতিরিক্ত উল্লেখ করে **علم** থেকে ইসমে ইশারা ও গায়েবের যমীরসমূহ বের করে দিতে চান, কেননা এগুলোর প্রত্যেকটি যদিও **باس** **جزئى** এর জন্য হয়, কিন্তু এগুলোর কোনটিকেই **خاص** **جزئى** এর জন্য বানানো হয়নি। আর **علم** কে **جزئى** **خاص** এর জন্য বানানো হয়েছে। এরপর শারেহ রহ. বলেন, ইসমে ইশারা ইত্যাদি বের করার জন্য **علم** এর সংজ্ঞার মাঝে **وضفا** এর শর্তটি বাড়ানোর প্রয়োজনীয়তার মাঝে কথা আছে। কেননা **علم** এর সংজ্ঞার মাঝে অর্থ দ্বারা **اسم** **له** **موضوع** অর্থ উদ্দেশ্য হবে, অথবা অর্থ দ্বারা ব্যবহৃত অর্থ উদ্দেশ্য হবে, চাই ঐ ব্যবহৃত অর্থে মুফরাদ শব্দটি বাস্তবিকভাবে বানানো হোক অথবা রূপকভাবে বানানো হোক। প্রথম অবস্থায় অর্থাৎ অর্থ দ্বারা যদি **له** **حقيقى** **موضوع** উদ্দেশ্য হয় তাহলে হাকীকত ও মাজায়কে **المعنى** **متكثر** এর প্রকারসমূহের অন্তর্ভুক্ত করা সহীহ হবে না। কেননা হাকীকত ও মাজায়ের **له** **موضوع** **معنى** অনেক হয় না। অথচ মুসান্নিফ রহ. হাকীকত ও মাজায়কে **المعنى** **متكثر** এর প্রকারভুক্ত করেছেন।

আর দ্বিতীয় অবস্থায় অর্থাৎ **معنى** দ্বারা ব্যবহারিক অর্থের **معنى** উদ্দেশ্য হওয়ার ক্ষেত্রে মুসান্নিফের মতানুসারে ইসমে ইশারা ইত্যাদি মুফরাদসমূহ **المعنى** **متكثر** এর প্রকারসমূহের অন্তর্ভুক্ত হয়ে যাবে এবং একক অর্থবোধক মুফরাদ এর প্রকারসমূহ থেকে বের হয়ে যাবে। সে কারণেই **علم** এর সংজ্ঞা করতে গিয়ে **وضفا** শর্তটি অতিরিক্ত উল্লেখ করা হয়েছে, যেন এ সংজ্ঞা থেকে ইসমে ইশারা ইত্যাদিকে বের করে দেয়া যায়।

নোট ৪ মনে রাখবে শব্দ প্রণেতা শব্দ প্রণয়নের সময় যদি কোন **جزئى** অর্থের কথা মনে রাখে এবং সে অর্থের জন্যই কোন একটি শব্দ তৈরী করে তাহলে সেক্ষেত্রে তার এ তৈরী করাটাও **باس** হবে এবং যার জন্য তৈরী করা হয়েছে তাও **باس** হবে। আর যদি শব্দ প্রণেতা শব্দ প্রণয়নের সময় কোন **كلى** অর্থের কথা মনে রাখে এবং সে **كلى** অর্থের জন্য কোন একটি শব্দ তৈরী করে, তাহলে সে ক্ষেত্রে তার এ প্রণয়নটাও ব্যাপক হবে এবং যার জন্য বানানো হয়েছে তাও ব্যাপক হবে। আর যদি শব্দ প্রণয়নের সময় **كلى** অর্থের কথা মনে রেখে তার অন্তর্ভুক্ত **افراد** এর জন্য কোন একটি শব্দকে তৈরী করে, তাহলে সেক্ষেত্রে তার এ প্রণয়ন হবে ব্যাপক এবং যার জন্য বানানো হয়েছে তাও হবে **باس**। আর মুসান্নিফের মতানুসারে ইসমে ইশারা ও গায়েবের যমীরসমূহের **وضع** হচ্ছে **امر** **كلى** এর জন্য, তার **افراد** এর মাঝে ব্যবহার হওয়ার শর্তের সাথে। তাই এর তৈরীটাও ব্যাপক এবং যার জন্য বানানো হয়েছে তাও ব্যাপক। আর **علم** এর বানানোও **باس** এবং যার জন্য বানানো হয়েছে তাও **باس**। তাই **علم** এর সংজ্ঞা থেকে ইসমে ইশারা ইত্যাদি **এমনি এমনি** বেরিয়ে যায়। তাই এগুলো বের করার জন্য **علم** এর সংজ্ঞার মাঝে **وضفا** এর শর্তটি বাড়ানোর কোন প্রয়োজন নেই।

এ আপত্তির জবাব দিতে গিয়ে বলা হয়েছে যে, **المعنى** **متكثر** দ্বারা ঐ অর্থ উদ্দেশ্য যা বাস্তবিকভাবে **له** **موضوع** হবে। আর ইসমে ইশারা যে **كلى** বিষয়ের জন্য বানানো হয়েছে তাও একক অর্থ। তাই **علم** এর সংজ্ঞা থেকে ইসমে ইশারা ইত্যাদিকে বের করার জন্য **وضفا** এর শর্তটি অতিরিক্ত উল্লেখ করার প্রয়োজন রয়েছে। আর মুসান্নিফ রহ. আরো সামনে গিয়ে যে **كثير** **معناه** বলেছেন, তার দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে ব্যবহৃত অর্থ। তাই এ হিসেবে মাজায় একক অর্থের অন্তর্ভুক্ত হবে না।



## وَمُشْكِكُ أَنْ تَفَاوَتْ بِأَوْلِيَّةٍ أَوْ أَوْلَوِيَّةٍ

قَوْلُهُ أَنْ تَفَاوَتْ: أَيْ يَكُونُ صِدْقٌ هَذَا الْمَعْنَى الْكُلِّيَّ عَلَى تِلْكَ الْأَفْرَادِ عَلَى السَّوِيَّةِ قَوْلُهُ أَنْ تَفَاوَتْ: أَيْ يَكُونُ صِدْقٌ هَذَا الْمَفْهُومُ عَلَى بَعْضِ أَفْرَادِهِ مَقْدَمًا عَلَى صِدْقِهِ عَلَى بَعْضِ آخَرَ بِالْعَلِيَّةِ أَوْ يَكُونُ صِدْقُهُ عَلَى بَعْضِ أَوْلَى وَأَنْسَبَ مِنْ صِدْقِهِ عَلَى بَعْضِ آخَرَ وَغَرَضُهُ يَقُولُهُ أَنْ تَفَاوَتْ بِأَوْلِيَّةٍ أَوْ أَوْلَوِيَّةٍ مَثَلًا فَإِنَّ التَّشْكِيكَ لَا يَنْحَصِرُ فِيهِمَا بَلْ قَدْ يَكُونُ بِالزِّيَادَةِ وَالتَّقْصَانِ أَوْ بِالشَّدَةِ وَالتَّضَعُفِ .

## وَأَنْ كَثُرَ فَإِنْ وَضِعَ لِكُلِّ إِبْتِدَاءً فَمُشْتَرِكٌ

قَوْلُهُ وَأَنْ كَثُرَ: أَيْ اللَّفْظُ أَنْ كَثُرَ مَعْنَاهُ الْمُسْتَعْمَلُ هُوَ فِيهِ فَلَا يَحِلُّوْا إِذَا أَنْ يَكُونُ مَوْضِعًا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي إِبْتِدَاءً يَوْضِعُ عَلَى حِدَةٍ أَوْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ وَالْأَوَّلُ يُسَمَّى مُشْتَرِكًا كَالْعَيْنِ لِلْبَاصِرَةِ وَالذَّهَبِ وَالذَّاتِ وَالرُّكْبَةِ .

## وَأَلَّا فَإِنْ اشتهر في الثاني فمُنْقُولٌ يَنْسَبُ إِلَى التَّاقِلِ

وَعَلَى الثَّانِي فَلَا مَحَالَةَ أَنْ يَكُونُ اللَّفْظُ مَوْضِعًا لِوَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي إِذَا الْمُرَادُ قِسْمٌ مِنَ اللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ ثُمَّ إِنَّهُ اسْتَعْمِلَ فِي مَعْنَى آخَرَ فَإِنْ اشتهر في الثاني وَتَرَكَ اسْتِعْمَالَهُ فِي الْمَعْنَى الْأَوَّلِ بَعِيْثٌ يَتْبَادَرُ مِنْهُ الثَّانِي إِذَا أُطْلِقَ مُجَرَّدًا عَنِ الْقَرَأَيْنِ فَهَذَا يُسَمَّى مُنْقُولًا .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন ان تساووت كلى اى اর্থৰে সত্য হওয়া তার প্রত্যেক فرد এর ক্ষেত্রে বরাবর হবে। আর মুসান্নিফের কথা ان تفاوتت كلى اর্থৰে বাস্তবায়ন কিছু افراد এর উপর আগে হবে অন্য কিছু افراد এর আগে ইত্যত হওয়া হিসেবে। অথবা কিছু افراد এর জন্য বাস্তবায়নটা অন্য কিছু افراد এর আগে হবে উত্তম ও উপযুক্ত হওয়া হিসেবে। মুসান্নিফ যে প্রথম হওয়া হিসেবে বা উত্তম হিসেবে বিভিন্ন রকমের হওয়ার কথা বলেছেন এটি তিনি উদাহরণ স্বরূপ বলেছেন। কেননা تشكيك এ দু'টির মাঝে সীমাবদ্ধ নয়। কেননা তা কখনো কম-বেশি হওয়ার দ্বারা হয়, আবার কখনো দুর্বল ও শক্তিশালী হওয়ার দ্বারা হয়।

মুফরাদ শব্দ যে অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে তা যদি বেশি হয় তাহলে তা দু'টি অবস্থা থেকে মুক্ত হবে না। হয়ত ঐ মুফরাদ শব্দটি প্রথমেই সে অর্থগুলোর প্রত্যেকটির জন্য ভিন্ন ভিন্নভাবে প্রণীত হবে, অথবা এমন হবে না। যদি প্রথম প্রকারের হয় তাহলে একে মুশতারিক নাম দেয়া হবে। যেমন দুটি শক্তি সম্পন্ন ব্যক্তির জন্য চোখ, এমনিভাবে ডম্ব স্বর্ণ, ডাত সন্ত রক্বে হাট্ট ইত্যাদি।

আর দ্বিতীয় অবস্থায় শব্দটি নিচয় সেসব অর্থের যে কোন একটির জন্য বানানো হবে। কেননা মুফরাদ শব্দ موضوع শব্দের একটি প্রকার, অতঃপর সে মুফরাদ শব্দটি অন্য অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে। এখন যদি দ্বিতীয় অর্থে শব্দটি প্রসিদ্ধ হয়ে যায় এবং প্রথম অর্থে এর ব্যবহার না হয়, এভাবে যে, যখন শব্দটিকে আলামত মুক্ত করে ব্যবহার করা হয় তখন তার দ্বারা দ্বিতীয় অর্থের দিকেই মন যায়। এরকম মুফরাদ শব্দের নাম রাখা হয় منتقل।

**বিশ্লেষণ :** মুফরাদ শব্দের অর্থ একক হয়ে তৈরীগত দিক থেকে নির্দিষ্ট হওয়ার ক্ষেত্রে মুফরাদ শব্দকে علم বলা হয়। আর মুফরাদ শব্দের অর্থ একক হয়ে যদি তা নির্দিষ্ট না হয়, একাধিক افراد এর ক্ষেত্রে তা প্রযোজ্য হয় তাহলে তা দুই প্রকার। একটি হচ্ছে এ অর্থটি তার সকল افراد এর ক্ষেত্রে বরাবরভাবে প্রযোজ্য হবে। এরকম হচ্ছে এ মুফরাদ শব্দকে کلی متواضی বলা হয়। দ্বিতীয় প্রকার হচ্ছে অর্থটি তার সকল افراد এর ক্ষেত্রে বরাবরভাবে প্রযোজ্য হয় না। বরং আগে পরে বা উত্তম-অনুত্তমের পার্থক্য থাকবে। অর্থাৎ কোন افراد এর ক্ষেত্রে এ অর্থটি আগেই প্রযোজ্য হয়ে যাবে, আর কোন افراد এর ক্ষেত্রে দ্বিতীয় পর্যায়ে প্রযোজ্য হবে। এর কারণ হচ্ছে প্রথমে কিছু افراد এর জন্য ইঙ্গিত হবে। আর ইঙ্গিত সবসময় মালুলের আগে আসে।

এমনিভাবে কিছু افراد এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়াটা উত্তম ও উপযুক্ত হবে অন্য কিছু افراد এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়ার তুলনায়। এক্ষেত্রে এ মুফরাদ শব্দকে مشك বলা হবে। যেমন وجد শব্দটি আদ্বাহর জন্যও প্রযোজ্য একে ممکنات এর অন্তর্ভুক্ত অর্থাৎ সৃষ্টির সবকিছুর ক্ষেত্রেও প্রযোজ্য। কেননা আদ্বাহ তাআলার সত্তা সকল সৃষ্টি জগতের জন্য ইঙ্গিত। আর মালুলের অস্তিত্বের আগে ইঙ্গিতের অস্তিত্ব জরুরী। এমনিভাবে এ অস্তিত্বের বিষয়টি আদ্বাহর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়াটা উত্তম সৃষ্টি জীবনের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়ার চেয়ে। কেননা আদ্বাহর জন্য অস্তিত্বটা হচ্ছে তার সত্তাগত বিষয়, আর সৃষ্টির জন্য অস্তিত্ব হচ্ছে একটি অস্থায়ী বিষয়। তাই যার জন্য এ অস্তিত্ব সত্তাগত হবে তার ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়াটা উত্তম হবে এ ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়ার চেয়ে যার অস্তিত্ব সাময়িক। এরপর শারেহ রহ. বলেন, মুসান্নিফ রহ. ব্যবধানের কথা বলতে গিয়ে اولوية و اولوية এর কথা উদাহরণ হিসেবে উল্লেখ করেছেন, এ দুটির মাঝে সমীচাক্য করা তাঁর উদ্দেশ্য নয়। কেননা কম-বেশি, শক্তিশালী-দুর্বল এসব হিসেবেও ব্যবধান হয়ে থাকে।

মনে রাখবে চার ধরনের কারণে ব্যবধান হতে পারে। ১. প্রথম হিসেবে পার্থক্য হবে যে, তার বিপরীতটি দ্বিতীয় পর্যায়ের হবে। ২. উত্তম হওয়া হিসেবে হবে। যার ফলে এর বিপরীতটি অনুত্তম হবে। ৩. শক্তিশালী হওয়া হিসেবে ব্যবধান হবে, যার ফলে এর বিপরীতটি দুর্বল হবে। ৪. কম-বেশি হওয়ার দিক থেকে পার্থক্য হবে যে, একটি বেশি হলে তার বিপরীতটি কম হবে। সুতরাং مشك তার বাস্তব ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়ার ক্ষেত্রে কিছু افراد এর উপর প্রথমেই হয়ে যাবে আর কিছু افراد এর উপর দ্বিতীয় পর্যায়ে হবে। কিছু افراد এর ক্ষেত্রে উত্তম হিসেবে প্রযোজ্য হবে, আর কিছু افراد এর উপর অনুত্তম হিসেবে প্রযোজ্য হবে। কিছু افراد এর উপর শক্তিশালীভাবে প্রযোজ্য হবে, আর কিছু সংখ্যকের উপর দুর্বলভাবে প্রযোজ্য হবে। কিছু সংখ্যকের উপর বেশি হিসেবে, আর কিছু সংখ্যকের উপর কম হিসেবে প্রযোজ্য হবে।

مشك শব্দের অর্থ হচ্ছে সন্দেহের মাঝে ফেলে দেয়া। আর এ کلی যেহেতু ব্যক্তিকে সন্দেহের মাঝে ফেলে দেয় এ ব্যাপাে যে, তা متواضی এর অন্তর্ভুক্ত নাকি مشترك এর অন্তর্ভুক্ত। কেননা সকল افراد এর উপর প্রযোজ্য হওয়ার কারণে متواضی হওয়ার দিকে মন যায়। আর ব্যবধানের দিকে তাকালে মনে হয় এটি মুশতারিক। একে প্রত্যেক فرد এর জন্য ভিন্ন ভিন্নভাবে তৈরী করা হয়েছে। متواضی শব্দটি মোতাবেক বা একরকম হওয়ার অর্থ বোধক تراطز শব্দ থেকে সংগৃহিত। কেননা এ کلی একটি فرد এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়ার ক্ষেত্রে আরেকটি فرد এর জন্য প্রযোজ্য হওয়ার মত হয়।

মুসান্নিফ রহ. এর وان كشر এর ব্যাখ্যা দিতে গিয়ে শারহে রহ. বলেন, মুসান্নিফ রহ. সেখানে ان محمد معناه বলেছেন সেখানে معنی দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে হাকীকী له معنی موضوع। আর তার কথা وان كشر معناه এর মাঝে معنی দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে ব্যবহৃত অর্থের معنی, যার জন্য বানানো হয়েছে সে معنی উদ্দেশ্য নয়। যার কারণে শারহে রহ. এর আগে فاعل বলে এদিকে ইস্তিত করেছিলেন। শারহে রহ. এর এ ব্যাখ্যার সারমর্ম হচ্ছে, যে মুফরাদ শব্দ একাধিক অর্থে ব্যবহৃত হয় সে সকল শব্দের দুটি অবস্থা হতে পারে। একটি হচ্ছে মুফরাদ শব্দটি যেসব অর্থে ব্যবহৃত হচ্ছে সেগুলোর প্রত্যেকটির জন্য শব্দটিকে প্রথমেই বানানো হয়েছিল। যেমন عين শব্দটিকে প্রথমত একটি স্বয়ংসম্পূর্ণ প্রণয়নের মাধ্যমে চোখের জন্য বানানো হয়েছে। এমনিভাবে আলাদাভাবে একে ذهاب বা স্বর্ণের জন্য বানানো হয়েছে। এরকমভাবে একটি আলাদা প্রণয়ন প্রক্রিয়ার মাধ্যমে ذات বা সন্তার জন্য একে বানানো হয়েছে। এরকমভাবে একটি ভিন্ন প্রণয়নের মাধ্যমে এ শব্দটিকে ركبنة বা হাটুর জন্যও বানানো হয়েছে। তাই এ عين শব্দটিকে মুশতারিক বলা হয়। এর দ্বারা বুঝা গেল مشترك ঐ মুফরাদ শব্দকে বলা হয় যে শব্দকে একাধিক অর্থের জন্য আলাদা আলাদাভাবে প্রথমেই বানানো হয়েছে। এখানে একাধিক অর্থের শর্তের কারণে مشترك এর সংজ্ঞা থেকে علم, متواطي, مشكك, نكرة, حقيقت و مجاز সব বেরিয়ে গেছে। কেননা এগুলো থেকে একটিও এমন নয় যাকে একাধিক অর্থের জন্য বানানো হয়েছে, এমনিভাবে ভিন্ন ভিন্ন প্রণয়নের শর্ত দ্বারা مشترك এর সংজ্ঞা থেকে ইসমে মাওসুল ইত্যাদি বেরিয়ে গেছে। কেননা এগুলোকে একটি কلى অর্থের জন্য বানানো হয়েছে তার جزئيات এর মাঝে ব্যবহৃত হবে এ শর্তের সাথে। প্রত্যেক جزئى এর জন্য আলাদাভাবে বানানো হয়নি। অথবা ইসমে ইশারা ইত্যাদির আসল له موضوع হচ্ছে جزئيات এ হিসেবে যে, جزئيات হচ্ছে কلى অর্থের আফরাদ, যেভাবে আরবী ভাষাবিদ ওলামায়ে কোরাম বলেছেন। যাই হোক প্রত্যেক جزئى এর জন্য ভিন্ন ভিন্ন প্রণয়নের মাধ্যমে ইসমে ইশারা ইত্যাদিকে বানানো হয়নি। এরকমভাবে ابتداء এর শর্ত দ্বারা مشترك এর সংজ্ঞা থেকে منقول বের হয়ে গেছে। কেননা منقول প্রথমত একটি অর্থের জন্য বানানো হয়েছে। এরপর দ্বিতীয় পর্যায়ে আরেকটি অর্থের জন্য বানানো হয়েছে। প্রথমেই উভয় অর্থের জন্য বানানো হয়নি।

শারহে রহ. বলেন, যে মুফরাদ শব্দ একাধিক অর্থে ব্যবহৃত হয় তাকে যদি প্রত্যেক অর্থের জন্য প্রথমেই ভিন্নভাবে না বানানো হয় তাহলে সেগুলোর কোন একটির জন্য অবশ্যই শব্দটিকে বানানো হয়েছে এমন হবে। কেননা মুফরাদ শব্দ موضوع শব্দেরই একটি প্রকার। তাই এমন হওয়া সত্ত্ব নয় যে, মুফরাদ শব্দটি যেসব অর্থে ব্যবহৃত হয় তার একটির জন্যও তাকে বানানো হয়নি। সুতরাং মুফরাদ শব্দকে একটি অর্থের জন্য বানানোর পর যদি তা দ্বিতীয় আরেক অর্থে ব্যবহৃত হতে শুরু করে তাহলে তা দুই প্রকার। এক প্রকার হচ্ছে শব্দটি তার দ্বিতীয় অর্থে প্রসিদ্ধ হয়ে যাবে এবং প্রথম অর্থে আর ব্যবহার হবে না। আর প্রথম অর্থ متروك হয়ে যাওয়ার অর্থ হচ্ছে, কোন রকমের আলামত ব্যতীত সে অর্থে শব্দটি ব্যবহার হবে না এবং আলামত মুক্তভাবে শব্দটি উচ্চারণ করলে দ্বিতীয় অর্থের দিকেই মন ছুটে যায়। এ অবস্থায় এ মুফরাদ শব্দটিকে منقول বলা হবে। আর যার কারণে এটি দ্বিতীয় অর্থের দিকে গেল তার দিকে নিসবত করে এ منقول এর নাম হবে। যেমন যদি এ منقول শরীয়ত প্রবর্তকের পক্ষ থেকে হয় তাহলে একে منقول شرعى বলা হবে; যদি সাধারণ মানুষের ব্যবহার হিসেবে হয় তাহলে একে منقول عرفى বলা হবে। এমনিভাবে অন্যান্য ক্ষেত্রে যার দ্বারা منقول হবে সে হিসেবেই এর নাম হবে।

## وَالْأَفْحَقِيقَةُ وَمَجَازٌ

وَأَنَّ لَمْ يُسْتَهْرُ فِي الثَّانِي وَلَمْ يَهْجُرِ الْأَوَّلَ بَلْ يَسْتَعْمَلُ تَارَةً فِي الْأَوَّلِ وَأُخْرَى فِي الثَّانِي فَإِنَّ اسْتَعْمَلَ فِي الْأَوَّلِ أَى الْمَعْنَى الْمَوْضُوعَ لَهُ يَسْمَى اللَّفْظُ حَقِيقَةً وَإِنْ اسْتَعْمَلَ فِي الثَّانِي الَّذِي هُوَ غَيْرُ الْمَوْضُوعِ لَهُ يَسْمَى مَجَازًا - ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ الْمُنْقُولَ لَا يَدُلُّهُ مِنْ نَاقِلٍ عَنِ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ الْمُنْقُولِ عَنْهُ إِلَى الْمَعْنَى الثَّانِي الْمُنْقُولِ إِلَيْهِ فَهَذَا النَّاقِلُ أَمَا أَهْلُ الشَّرْعِ أَوْ أَهْلُ الْعُرْفِ الْعَامِّ أَوْ أَهْلُ الْأَصْطِلَاحِ الْخَاصِّ كَالنَّحْوِيِّ مَثَلًا - فَعَلَى الْأَوَّلِ يَسْمَى مُنْقُولًا شَرْعِيًّا وَعَلَى الثَّانِي عُرْفِيًّا وَعَلَى الثَّالِثِ اصْطِلَاحِيًّا وَإِلَى هَذَا أَشَارَ بِقَوْلِهِ يُنسَبُ إِلَى النَّاقِلِ -

فصل: الْمَفْهُومُ إِنْ اِمْتَنَعَ فَرُضُ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ فَجُزئِيٌّ وَإِلَّا فَكُلِّيٌّ

قَوْلُهُ الْمَفْهُومُ: أَى مَا يَحْصُلُ فِي الْعَقْلِ وَعِلْمٌ أَنَّ مَا يُسْتَفَادُ مِنَ اللَّفْظِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّهُ فِيهِ مِنْهُ يَسْمَى مَفْهُومًا وَإِعْتِبَارِ أَنَّهُ قَصِدٌ مِنْهُ يَسْمَى مَعْنَى وَمَقْصُودًا وَإِعْتِبَارِ أَنَّ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلَيْهِ يَسْمَى مَدْلُوعًا قَوْلُهُ فَرُضُ صِدْقِهِ: الْغَرْمُ هُنَا بِمَعْنَى تَجْوِيزِ الْعَقْلِ لَا التَّقْدِيرِ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَحِيلُ تَقْدِيرُ صِدْقِ الْجُزئِيِّ عَلَى كَثِيرِينَ -

অনুবাদ : আর যদি মুফরাদ শব্দটি দ্বিতীয় অর্থে প্রসিদ্ধ না হয় এবং প্রথম অর্থেও ব্যবহার চালু থাকে, যার ফলে মুফরাদ শব্দটি কখনো তার প্রথম অর্থে ব্যবহৃত হয় আবার কখনো দ্বিতীয় অর্থে ব্যবহৃত হয়, তখন যদি শব্দটি তার প্রথম অর্থে ব্যবহৃত হয় তাহলে তাকে হাকীকত বলা হয়, আর যদি দ্বিতীয় অর্থে ব্যবহার হয় যা তার আসল অর্থ নয় তাহলে একে নাম দেয়া হয় মাজায। অতঃপর জেনে রাখ এ মনقول এর জন্য এমন একজন নকলকারী থাকতে হবে যিনি প্রথম অর্থ মানকূল আনহু থেকে দ্বিতীয় অর্থ মানকূল ইলাইহির দিকে অর্থাৎ নিয়ে যাবে। এ রূপান্তরকারী হয়ত শরীয়ত হবে, অথবা সাধারণ রীতি প্রবর্তক ব্যক্তির হবে, অথবা বিশেষ বিভাগের পরিভাষা প্রবর্তক ব্যক্তির হবে, যেমন নাহর পরিভাষা। প্রথম অবস্থায় একে মনقول শরعی বলা হয়। দ্বিতীয় অবস্থায় এর নাম হচ্ছে মনقول عرفی এবং তৃতীয় অবস্থায় এর নাম রাখা হয় মনقول اصطلاحی এদিকেই মুসান্নিফ রহ. তার কথা নাসব الی الناقل বলে ইশারা করেছেন।

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেছেন الْمَفْهُومُ এর দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে, ঐ অর্থ যা আকলের মাঝে অর্জিত হয়। আর জেনে রাখ, যে বিষয়টি শব্দ থেকে অর্জিত হয় এ হিসেবে যে, তা শব্দ থেকে বুঝা গেছে এর নাম রাখা হয় مَفْهُوم । আর শব্দ দ্বারা যে অর্থ উদ্দেশ্য করা হয় এ হিসেবে এর নাম রাখা হয় مَقْصُود ও معنی আর শব্দ ঐ অর্থের

উপর দালালত করে এ হিসেবে এর নাম হচ্ছে مدلول মুসান্নিফ বলেছেন فرض صدقه এখানে فرض শব্দটি আকল তাকে বৈধ মনে করে এ অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে, মেনে নেয়ার অর্থে নয়। কেননা কিছু افراد এর উপর جزئی প্রয়োজ্য হওয়াকে মেনে নেয়া কোন অসম্ভব বিষয় নয়। (কেননা অসম্ভবকে মেনে নেয়া অসম্ভব নয়)।

বিশ্লেষণঃ একই শব্দ তার له موضوع অর্থে এবং غير موضوع অর্থে ব্যবহার হওয়ার উদাহরণ হচ্ছে احد শব্দটি। এ শব্দ যে অর্থের জন্য বানানো হয়েছে তাহাচ্ছে এটি একটি হিঙ্গ্র প্রাণী। আর একে ব্যবহার করা হয় কোন বাহাদুর ব্যক্তির জন্য। এটি হচ্ছে এর له غير موضوع অর্থ। আর احد শব্দটি তার প্রথম অর্থে ব্যবহার হওয়ার ক্ষেত্রে একে হাকীকত বলা হয়, দ্বিতীয় অর্থে ব্যবহার হওয়ার ক্ষেত্রে একে মাজায় বলা হয়। দু'টি অর্থের মাঝে পার্থক্য হচ্ছে শব্দটি প্রথম অর্থ বুঝানোর ক্ষেত্রে কোন আলামতের প্রয়োজন হয় না, পক্ষান্তরে দ্বিতীয় অর্থ বুঝানোর সময় এটি আলামতের মুখাপেক্ষী হয়। এ কারণেই বিনা প্রয়োজনে কোন শব্দ দ্বারা মাজাসী অর্থ উদ্দেশ্য নেয়া সহীহ নয়। حقیقه শব্দটি فعيلة এর ওজনে ফায়েলের অর্থে এবং نیت বা সাব্যস্ত হওয়া অর্থে حق الشئ থেকে সংগৃহিত।

শব্দ তার আসল অবস্থার উপর বলবৎ থাকার কারণে শব্দকে হাকীকত বলা হয়। আর مجاز শব্দটি হচ্ছে مصدر ইসমে ফায়েলের অর্থে। শব্দ যে অর্থের জন্য বানানো হয়েছে তা ব্যতীত অন্য ক্ষেত্রে ব্যবহার হওয়ার ক্ষেত্রে সে তার আসল অর্থ অতিক্রম করে যাওয়ার কারণে এক্ষেত্রে এ শব্দকে মাজায় বলা হয়। منقول শব্দকে منقول বলার কারণ হচ্ছে, একে তার প্রথম له موضوع অর্থ থেকে অন্য দিকে নিয়ে যাওয়া হয়, এজন্য একে منقول বলা হয়। এর উদাহরণ হচ্ছে صلوة শব্দটি। এ শব্দটি অভিধানে দোয়ার অর্থে ব্যবহৃত হয় এবং এ অর্থের জন্যই একে বানানো হয়েছে। এরপর শরীয়ত প্রবর্তক শব্দটিকে দোয়ার অর্থ থেকে স্থানান্তরিত করে রুকু, সেজদা ইত্যাদি কিছু বিশেষ আরকানের সমষ্টির অর্থে ব্যবহার করেছে। যার ফলে শরীয়ত বিষয়ক কিতাবাদিতে আলামত ব্যতীত صلوة শব্দটি দোয়ার অর্থে ব্যবহৃত হয় না। منقول عرفی এর উদাহরণ হচ্ছে دابه শব্দটি। এ শব্দটি অভিধানে প্রত্যেক প্রাণীর জন্য ব্যবহৃত হয় যা যমীনের উপর চলে এবং এ জন্যই শব্দটিকে বানানো হয়েছিল। কিন্তু সাধারণ ব্যবহার হিসেবে এ শব্দটি শুধুমাত্র চতুষ্পদ জন্তুর জন্য ব্যবহার করা শুরু হয়ে গেছে।

আর منقول اصطلاحی এর উদাহরণ হচ্ছে كلمه শব্দটি। অভিধানে এ শব্দটিকে আঘাত করার অর্থে বানানো হয়েছে, কিন্তু নাহ্ববিদগণ শব্দটিকে এ অর্থ থেকে নিয়ে ঐ মুফরাদ শব্দের জন্য ব্যবহার করা শুরু করেছে যে মুফরাদ শব্দটি অর্থবোধক হবে। মনে রাখবে মূলত শুধুমাত্র ইসমের নামই হাকীকত ও মাজায় রাখা হয়। আর فعل ও হরফের নাম যে হাকীকত ও মাজায় রাখা হয় তা অন্যের অনুসরণ হিসেবে রাখা হয়। মৌলিকভাবে এ দু'টির নাম হাকীকত ও মাজায় রাখা হয় না। এখানে শব্দাবলীর আলোচনা শেষ হয়েছে, যার সারমর্ম হচ্ছে, শব্দ তার অর্থের উপর مطابق হিসেবে দালালত করবে, অথবা تضمنی হিসেবে, অথবা التزامی হিসেবে। আর শব্দ মুফরাদ হবে অথবা মুরাক্কাব হবে, অতঃপর মুরাক্কাব কখনো تام হয় কখনো ناقص হয়। আর মুফরাদ শব্দ ইসম হয়, كلمه হয়, আবার اداة হয়। এ ইসম علم হয় অথবা متواطى হয়, অথবা مشكك হয়, مشترك হয়। এমনিভাবে منقول হয় বা হাকীকত হয় বা মাজায় হয়।

মনে রাখবে এ مفهوم এর আলোচনা থেকেই মানতেকের মূল উদ্দেশ্য শুরু হয়েছে। আর যে অর্থটি মনের মাঝে অর্জিত হয়েছে তাকে مفهوم বলা হয়। এ অর্থের মাঝেই দু'টি সন্ধান রয়েছে। এর মধ্য থেকে প্রথমটি হচ্ছে, অর্থ কোন নির্দিষ্ট ব্যক্তির সাথে খাস হওয়ার কারণে একাধিক افراد এর ক্ষেত্রে তা প্রয়োজ্য হওয়াকে আকল জায়েয মনে করবে না। দ্বিতীয় হচ্ছে, অর্থ কোন নির্দিষ্ট ব্যক্তির সাথে খাস না হওয়ার কারণে একাধিক افراد এর ক্ষেত্রে ঐ অর্থ

প্রযোজ্য হওয়াকে আকল জায়েয মনে করে। প্রথম অবস্থায় সে অর্থকে *حقیقی جزئی* বলা হয়। যেমন যায়েদের অর্থ যায়েদের সত্তার সাথে বাস হওয়ার কারণে একাধিক *افراد* এর উপর প্রযোজ্য হওয়াকে আকল বৈধ মনে করে না। তাই যায়েদের *مفهوم* টা *حقیقی جزئی* হবে। আর *انسان* শব্দের অর্থ নির্দিষ্ট কোন সত্তার সাথে বাস না হওয়ার কারণে এ শব্দটি একাধিক *افراد* এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়াকে আকল বৈধ মনে করে। তাই *انسان* শব্দের বিষয়বস্তু অর্থাৎ *حيوان ناطق* কে *كلمه* বলা হবে যার তফসীল পরবর্তীতে কিতাবে আসছে।

শারেহ রহ. *مفهوم* এর তফসীল করেছেন মনের মাঝে যা অর্জিত হয়, এর দ্বারা। এভাবে তফসীল করে তিনি বলতে চান *مفهوم*, *معنى* ও *مدلول* এগুলোর মাঝে শুধুমাত্র *اعتباری* পার্থক্য, অর্থাৎ শব্দ থেকে বুঝা যাওয়া হিসেবে একে *مفهوم* বলা হয় এবং শব্দের মাধ্যমে তাকে উদ্দেশ্য করাকে *معنى* বলা হয়। কেননা *معنى* বলা হয় মূল উদ্দেশ্যকে, আর শব্দটি *ঐ* *مفهوم* এর উপর দালালত করার কারণে সে *مفهوم* কেই মাদলুল বলা হয়। বাস্তবিকভাবে এ *مفهوم*, *معنى* ও *مدلول* এগুলোর মাঝে কোন পার্থক্য নেই। এরপর শারেহ রহ. বলেন *فرض* শব্দটি দু'টি অর্থে ব্যবহৃত হয়। ১. যৌক্তিক দিক থেকে জায়েয হওয়া। ২. মেনে নেয়া। *كلی* ও *جزئی* এর সংজ্ঞায় *فرض* শব্দ দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে যৌক্তিক দিক থেকে কোন একটি বিষয় বৈধতা পাওয়া, মেনে নেয়া উদ্দেশ্য নয়। কেননা কোন অসম্ভব বিষয়কে মেনে বা ধরে নেয়া জায়েয আছে। যার ফলে বলা হয়ে থাকে অসম্ভবকে ধরে নেয়া অসম্ভব নয়। সুতরাং যায়েদ শব্দের বিষয়বস্তু *حقیقی جزئی* হওয়া সত্ত্বেও একাধিক *افراد* এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়াকে মেনে নেয়া জায়েয আছে যাকে আকল অসম্ভব মনে করে।

আর *كلی* কে এজন্য *كلی* বলা হয় যে, *كلی* তার *جزئی* এর একটি অংশ হয়। যেমন *حيوان* এটি *انسان* এর *جز* যা একটি *كلی*, এমনিভাবে *جسم* এটি *حيوان* এর *جز* যা *جسم* এর জন্য *كلی*। আর যেকোন *جزء* তার *كلی* এর সাথে সম্পৃক্ত হয়। আর যা *كل* এর সাথে সম্পৃক্ত হয় তা *كلی* হয়। সুতরাং প্রত্যেকটি *كلی* তার *كل* অর্থাৎ *جزئی* এর দিকে মানসূব হওয়ার কারণে *كلی*। এমনিভাবে কোন একটি বস্তু *جزئی* হয় তার *كلی* হিসেবে। কেননা *جزئی* তার *كلی* এর অন্তর্ভুক্ত একটি *فرد* হয়। আর এর আগে *كلی* তার *جزئی* এর অংশ হওয়ার বিষয়টি জানা হয়েছে। তাই একথা সাব্যস্ত হল যে, *جزئی* তার *كلی* এর দিকে মানসূব হওয়ার অর্থ হচ্ছে তার নিজের *جزء* এর দিকে মানসূব হওয়া। আর যে বস্তু তার নিজের *جزء* এর দিকে মানসূব হবে তাকে *جزئی* অর্থাৎ *الجزء الى الكل* বলা উচিত। এহিসেবে *كلی* ও *جزئی* এর পরিচয়ের সারমর্ম এ দাঁড়ালো, যে *مفهوم* একাধিক সত্তার ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়াকে আকল বৈধ মনে করে তা হচ্ছে *كلی* *مفهوم*। আর যে *مفهوم* একাধিক সত্তার ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়াকে আকল বৈধ মনে করে না তা হচ্ছে *جزئی* *مفهوم*।



পাওয়া যাবে একটি। যেমন সূর্য। আর অসম্ভব না হয়ে শুধুমাত্র একটি পাওয়া যাওয়ার উদাহরণ, যেমন الوجود আর অর্ধ। আর সীমিত সংখ্যক পাওয়া যাবে এমন كلى এর উদাহরণ যেমন চলমান সাভটি গ্রহ। আর অসীম সংখ্যক افراد পাওয়া যাওয়ার উদাহরণ, যেমন আল্লাহ তাআলার জানা বিষয়গুলো। হুকামাদের মতানুসারে نفوس ناطقة افراد বিশেষণঃ মুসান্নিফ রহ. বলেন, কোন একটি مفهوم কৃত্রী হওয়ার জন্য একলা জরুরী নয় যে, বাস্তব ক্ষেত্রেও তার সকল افراد পাওয়া যেতে হবে। বরং যে مفهوم কিছু সংখ্যকের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়াকে আল্লাহ বৈধ মনে করে চাই তার সকল افراد -ই বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া অসম্ভব হোক, তার পরও এটি একটি কলি হবে। যেমন আল্লাহর অংশিদার হওয়ার বিষয়টি একটি ব্যাপক বিষয় হওয়া হিসেবে এটি একটি কলি। কিন্তু এর কোন فرد বাস্তব ক্ষেত্রে নেই। কেননা আল্লাহর কোন শরীক না থাকার উপর শরীয়তের এবং যুক্তির বহু দলিল প্রমাণ রয়েছে। এমনিভাবে কখনো কলি এর افراد বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যাওয়া সম্ভব কিন্তু পাওয়া যায় না। যেমন শব্দে's منفى' শব্দের বিষয়বস্তুটি একটি কলি এবং এর افراد বাস্তব ক্ষেত্রে না পাওয়া যাওয়ার উপর কোন দলিল সাব্যস্ত হয়নি। কিন্তু বর্তমানে পৃথিবীর কোথাও এ পাখী আছে বলে দাবি করার মত কেউ নেই। তবে কেউ কেউ এতটুকু লেছে যে, 'আনকা' এমন একটি পাখী যার মাঝে সব ধরনের রং থাকে; আর এ পাখী 'আসহাবুর রাস' গোষ্ঠীর বাচ্চাদেরকে পাহাড়ে নিয়ে যেতে এবং ষেয়ে ফেলত। এরপর এ গোষ্ঠীর নবী হানমানা বিন সাফওয়ান আলাইহিস সালামের দোয়ার বরকতে এ পাখী এবং এ পাখীর বংশধরকে সমূলে শেষ করে দিয়েছেন। যার ফলে এগুলো এখন আর কোথাও পাওয়া যায় না।

আবার কিছু কলি আছে এমন যার একাধিক افراد বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যাওয়া সম্ভব। কিন্তু একাধিক পাওয়া যায় না; বরং পাওয়া যায় শুধুমাত্র একটি। যেমন সূর্যের مفهوم অর্থাৎ 'একটি আলোকপ্রদ বস্তু যা পৃথিবীকে আলোকিত করে দেয়' এটি একটি কলি যার একাধিক افراد থাকতে পারে। কিন্তু এর একটি মাত্র فرد-ই বাস্তবে পাওয়া যায়, আর তা হচ্ছে সূর্য। আবার কিছু কলি আছে এমন যার অনেক একটি فرد বাস্তবে আছে এবং সেটি ব্যতীত অন্য কোন فرد থাকে না। যেমন 'আনকা'। যেমন الوجود এর مفهوم অর্থাৎ ঐ সত্তা যার অস্তিত্ব অবশ্যই জরুরী। এটি একটি কলি। এর একটি মাত্র فرد বাস্তব ক্ষেত্রে রয়েছে, আর তিনি হচ্ছেন আল্লাহ তাআলা। তিনি ব্যতীত আর কোন فرد এর অস্তিত্ব থাকার কোনই সম্ভাবনা নেই। অন্যথায় আল্লাহর শরীক সাব্যস্ত করা হয়ে যাবে। যা অসম্ভব হওয়ার উপর বহু দলিল প্রমাণ থাকার কথা একটু আগেই বলা হল। কিছু কলি এমনও আছে যার একাধিক افراد বাস্তব ক্ষেত্রে রয়েছে, কিন্তু তা সীমিতসংখ্যক। যেমন কواكب سیاره একটি مفهوم যার সাভটি افراد বাস্তব ক্ষেত্রে রয়েছে। সেগুলো হচ্ছে قمر, عطارد, زهره, شمس, مریخ, مشتری, زحل و ارض। আর কিছু কলি আছে এমন যার অসীমসংখ্যক افراد বাস্তব ক্ষেত্রে আছে। যেমন আল্লাহ তাআলার জানা বিষয়গুলো একটি مفهوم কলি। হওয়ার উপর افراد অগণিত কলি।

শায়ের রহ. মুসান্নিফের امکان শব্দটিকে لم یکن শব্দ দ্বারা ব্যাখ্যা করে এদিকে ইঙ্গিত করতে চেয়েছেন যে, মুসান্নিফের امکان শব্দ দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে যার বিপরীত দিকটি না হওয়া জরুরী নয়। তাই امکان শব্দটি واجب এবং অন্তর্ভুক্ত করে নেয়। কেননা তা না হওয়া জরুরী নয়। যদিও তা হওয়া জরুরী। এমনিভাবে এটি امکان خاص কেও অন্তর্ভুক্ত করবে। কেননা তার হওয়া না হওয়া কোনটিই জরুরী বিষয় না যায় অত্যাব্যাক।

মুসান্নিফ রহ. এর আলোচনায় সারমর্ম হচ্ছে, দু'টি مفهوم কলি এর মাঝে চার প্রকারের নিসবত থেকে যেকোন একটি নিসবত থাকা অবশ্যই জরুরী। সে চারটি নিসবত হচ্ছে- تساوی, تباین کلى, عموم و خصوص مطلق, عموم و خصوص عام و من وجه এ চারটি। দু'টি কলি এর মধ্য থেকে যদি একটি অপরটির কোন فرد এর উপরই প্রযোজ্য না হয় তাহলে এ দু'টি কলি এর মাঝে تباین এর নিসবত হবে এবং এ ধরনের দু'টি কলি কেও متنسأوی বলা হয়। যেমন حجر যা পাথরের বিষয়বস্তুটি একটি কলি, অপর দিকে انسان যা মানুষের বিষয়বস্তুটি একটি কলি। এ দু'টি কলি এমন যার একটি অপরটির কোন فرد এর ক্ষেত্রেই প্রযোজ্য হয় না, তাই এ দু'টির মাঝে تباین কলি হবে। আর যে দু'টি কলি -এর প্রত্যেকটি অপরটির কিছু افراد এর জন্য প্রযোজ্য, সকল افراد এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য নয় তাহলে এ দু'টির মাঝে عموم و خصوص من وجه নিসবত হবে এবং এ দু'টির প্রত্যেকটিকে اخص من وجه বলা হয়। যেমন حیوان শব্দের বিষয়বস্তু একটি কলি, এমনিভাবে ایضاً শব্দের বিষয়বস্তুও একটি কলি। অخص من وجه এর حیوان এর কিছু সংখ্যকের মাঝে ایضاً হওয়া পাওয়া যায়, এমনিভাবে ایضاً এর কিছু সংখ্যকের মাঝেও حیوان হওয়া পাওয়া যায়। এ দু'টির একটিও অপরটির সকল افراد এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হয় না।

তৃতীয় প্রকারের নিসবত হচ্ছে, যে দু'টি কলি এর মধ্য থেকে একটি কলি অপর কলি এর সকল افراد এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হবে কিন্তু অপর কলি টি প্রথমটির সকল افراد এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হবে না; বরং কিছু সংখ্যকের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হবে। কিছু সংখ্যকের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হবে না। এমন দু'টি কৃত্রীর মাঝে عموم و خصوص مطلق এর নিসবত রয়েছে। এর মধ্য থেকে যে কৃত্রীটি অপর কৃত্রীর সকল افراد এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হয় তাকে বলা হয় اخص مطلق আর দ্বিতীয়টিকে বলা হয় عموم مطلق





এরকমভাবে দু'টি متساوی কুলীর প্রত্যেকটির বিপরীতের পরস্পরেও تساوی এর নিসবত হবে। অর্থাৎ যে فرد এর ক্ষেত্রে দু'টি বিপরীত বস্তুর একটি প্রয়োজ্য হবে তার উপর দ্বিতীয় বিপরীত বস্তুটিও প্রয়োজ্য হবে। কেননা একটি বিপরীতটি যদি অপরটির বিপরীতটি ব্যতীত পাওয়া যায় তাহলে হুবহু দ্বিতীয়টিই পাওয়া যাবে। দু'টি বিপরীত বস্তুর উভয়টি না হওয়া অসম্ভব হওয়ার কারণে, সুতরাং হুবহু প্রথমটি ব্যতীতই হুবহু দ্বিতীয়টি পাওয়া যাবে, দু'টি বিপরীত বস্তু একত্র হওয়া অসম্ভব হওয়ার কারণে, আর এ পাওয়া যাওয়াটা দু'টি আসল বস্তুর পরস্পরের تساوی কে দূর করে দেবে। যেমন انسان এর বিপরীত لا انسان যদি কোন বস্তুর ক্ষেত্রে প্রয়োজ্য হয় এবং সে ক্ষেত্রে لا ناطق না পাওয়া যায় তাহলে তার উপর ناطق হওয়া পাওয়া যাবে। সুতরাং ناطق হওয়াটা انسان হওয়া ব্যতীতই পাওয়া গেল। অথচ انسان ও ناطق এর মাঝে পরস্পরে تساوی এর নিসবত মেনে নেয়া হয়েছে, এখন এমন হয়ে যায় যে, এখানে تساوی হবে না যা পূর্বে মেনে নেয়ার বিপরীত হয়ে গেল। আর যা মেনে নেয়া হয়েছে তার বিপরীত পাওয়া বাতিল, তাই দু'টি متساوی বস্তুর বিপরীত বস্তুর পরস্পরে تساوی এর নিসবত না হওয়াটাও বাতিল।

বিশ্লেষণ : এখান থেকে تساوی নিসবতের ব্যাখ্যা করা হচ্ছে। যে দু'টি কলী এর মধ্য থেকে প্রত্যেকটি অপর কুলীর সকল افراد এর ক্ষেত্রে প্রয়োজ্য হবে, এমন দু'টি কুলীর মাঝে تساوی নিসবত হয় এবং উভয়টিকে متساویان বলা হয়। যেমন انسان এর বিষয়বস্তু একটি কলী, এমনিভাবে ناطق এর বিষয় বস্তুও একটি কলী। আর انسان এর افراد হুবহু সেগুলো যেগুলো ناطق এর افراد এবং ناطق এর অন্তর্ভুক্ত যত افراد রয়েছে সবগুলোই انسان এর অন্তর্ভুক্ত রয়েছে। এভাবে মোট চারটি নিসবত পূর্ণ হল।

এরপর التناوی থেকে ফারসি থেকে শারহ রহ. প্রতিটি নিসবতের ফলাফল কী দাঁড়ায় সে সম্পর্কে আলোচনা করেছেন। এ সম্পর্কে বলতে গিয়ে তিনি বলেন, যে দু'টি কলী এর মাঝে تساوی নিসবত হয় তার দ্বারা দু'টি موجه কারণে। এ মوجه সংঘটিত হয়। যেমন انسان ও ناطق এ দু'টির মাঝে تساوی নিসবত হওয়ার বিষয়টি জানা গেল দু'টি موجه কারণে পাওয়া যাওয়ার দ্বারা। যেমন 'প্রত্যেক মানুষ কথা বলে' একটি موجه কলী আর 'যে কথা বলে সেই মানুষ' এটি আরেকটি মوجه কলী। এরকমভাবে যে দু'টি কলী এর মাঝে تباين এর নিসবত হবে তার দ্বারা দু'টি موجه কারণে পাওয়া যাবে। যেমন মানুষ ও পাথরের মাঝে تباين এর নিসবত রয়েছে, যা দু'টি موجه কারণে পাওয়া যাওয়ার দ্বারা জানা গেছে। সুতরাং 'কোন মানুষই পাথর নয়' এটি একটি موجه কারণে এবং 'কোন পাথরই মানুষ নয়' এটি আরেকটি মوجه কারণে।

এরকমভাবে যে দু'টি কলী এর মাঝে عموم خصوص مطلق এর নিসবত হবে তার দ্বারা এমন একটি মوجه কারণে পাওয়া যায় যার موضوع خاص হয় এবং معمول ব্যাপক হয় এবং এমন একটি موجه কারণে পাওয়া যায় যার موضوع ব্যাপক হয় এবং معمول خاص হয়। যারফলে انسان ও حیوان থেকে 'প্রত্যেক মানুষই প্রাণী' এটি মوجه কারণে হল, এর موضوع অর্থাৎ انسان হচ্ছে خاص এবং এর معمول অর্থাৎ حیوان হচ্ছে ব্যাপক। এমনিভাবে 'কিছু প্রাণী মানুষ নয়; এটি মوجه কারণে হয়েছে, এর موضوع অর্থাৎ حیوان হচ্ছে ব্যাপক এবং তার معمول অর্থাৎ انسان হচ্ছে خاص। আর যে দু'টি কলী এর মাঝে عموم خصوص من وجه এর নিসবত হবে তার দ্বারা একটি মوجه কারণে এবং দু'টি موجه কারণে পাওয়া যায়। যার ফলে حیوان শব্দের বিষয়বস্তু এবং ابيض শব্দের বিষয়বস্তুর মাঝে عموم خصوص من وجه এর নিসবত রয়েছে। কেননা প্রাণীকুলের কিছু হচ্ছে সাদা আর কিছু সাদা নয়। এমনিভাবে সাদার অন্তর্ভুক্ত কিছু প্রাণী আর কিছু প্রাণী নয়। যার ফলে কিছু প্রাণী সাদা এ মوجه কারণে পাওয়া যাবে। কিছু প্রাণী সাদা নয় এবং কিছু সাদা প্রাণী নয় এ দু'টি موجه কারণে ও পাওয়া যাবে।

শারহে রহ. যে আলোচনা করতে গিয়ে مرجع এর কথা বলেছেন সে مرجع দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে মওকুফ আলাইহি। অর্থাৎ যে দু'টি কলী দ্বারা موجه কলী পাওয়া যাবে না সে দু'টির মাঝে تساوی এর নিবত হবে না। এমনিভাবে যে দু'টি কলী এর মাঝে দু'টি কলীه سالبه না পাওয়া যাবে তাদের মাঝে نیابین এর নিবত পাওয়া যাবে না, এরকমভাবে অন্যান্য নিসবতের ক্ষেত্রেও। আর উল্লিখিত বিশ্লেষণে একথা সাব্যস্ত হয়ে গেল যে, عموم و وجه নির্ভরশীল হচ্ছে একটি اجتماعی ماده এবং দু'টি افتراقی ماده এর উপর, আর عموم خصوص مطلق নির্ভরশীল হচ্ছে একটি اجتماعی ماده এবং একটি افتراقی ماده এর উপর।

বিশ্লেষণ ৪ মনে রাখবে প্রত্যেক বস্তু না হওয়ায় ঐ বস্তুর نقيض বা বিপরীত বলা হয়। যেমন انسان এর نقيض বা বিপরীত হচ্ছে لا انسان এবং حيوان এর نقيض বা বিপরীত হচ্ছে لا حيوان এবং ناطق এর نقيض বা বিপরীত হচ্ছে لا ناطق। আর মুসান্নিফ রহ. বলেছেন, যে দু'টি কলী এর মাঝে تساوی এর নিবত থাকবে সে দু'টির نقيض এর মাঝেও পরস্পরে تساوی এর নিসবত হবে। এর উপর আলোচনা করতে গিয়ে শারহে রহ. বলেন, অতএব যার উপর একটি نقيض প্রযোজ্য হবে তার উপর অপরটির نقيض ও প্রযোজ্য হবে। উদাহরণস্বরূপ انسان ও ناطق এর মাঝে تساوی এর নিসবত রয়েছে। তাই انسان ও لا ناطق ও এর মাঝেও تساوی এর নিসবত হবে। অর্থাৎ যে فرد এর ক্ষেত্রে انسان لا প্রযোজ্য হবে তার উপর ناطق لا ও প্রযোজ্য হবে। কেননা যদি সেক্ষেত্রে ناطق لا না পাওয়া যায় তাহলে ناطق পাওয়া যেতে হবে, অন্যথায় দু'টি বিপরীত বিষয় একসাথে না হওয়া হয়ে যাবে। অর্থাৎ একটি فرد এমন হয়ে যাবে যে, তা ناطق ও নয় আবার ناطق لا ও নয় আর ارتفاع نقيضين বা দু'টি বিপরীত বস্তু একসাথে না হওয়া বাতিল। সুতরাং একটি فرد এমন হয়ে যাবে لا انسان অথচ তা ناطق। সুতরাং এখানে যে فرد এর কথা বলা হচ্ছে তার মাঝে انسان পাওয়া যাওয়া ব্যতীতই ناطق হওয়া পাওয়া গেছে। কেননা এ فرد এর ক্ষেত্রে যদি انسان হওয়া, ناطق হওয়া এবং لا انسان হওয়া এ তিনটিই পাওয়া যায় তাহলে এখানে দু'টি বিপরীত বিষয় একই ক্ষেত্রে একই সাথে পাওয়া যাওয়া হয়ে যাবে যা জায়েয নেই।

উপরোক্ত এ আলোচনার উপর ভিত্তি করে বলতে হয় এ فرد এর ক্ষেত্রে انسان পাওয়া যায়নি। অতএব এখানে ناطق পাওয়া যাওয়া সত্ত্বেও যখন انسان পাওয়া যায়নি তখন বুঝা গেল انسان ও ناطق এর মাঝে تساوی এর নিসবত নেই। কেননা যে দু'টি কলী এর মাঝে تساوی এর নিসবত হয় সে দু'টির একটি যে ক্ষেত্রে পাওয়া যাবে দ্বিতীয়টিও সেক্ষেত্রে পাওয়া যাবে। আর শুরুতেই انسان ও ناطق এর মাঝে تساوی এর নিসবত মেনে নেয়া হয়েছিল। তাই একই বস্তুর ক্ষেত্রে لا انسان ও ناطق পাওয়া যাওয়ার দ্বারা আপে যা ধরে নেয়া হয়েছিল তার বিপরীত হয়ে যায় যা বাতিল। আর যার কারণে একটি বিষয় বাতিল সাব্যস্ত হয় তাও বাতিল হয়। তাই দু'টি متساوی বস্তুর বিপরীতে পরস্পরে تساوی এর নিসবত না হওয়াটাও বাতিল। অতএব সে দু'টির মাঝে تساوی এর নিসবত হওয়াটাই সাব্যস্ত হল, যা এখানে আমাদের দাবি।

নোট ৪: ناطق শব্দটি المفروض خلاف এর সংক্ষিপ্ত রূপ, একেই মানতেকের পরিভাষায় دليل خلف ও বলা হয়। সুতরাং دليل خلف এ দ্বারা জানা গেল, সে দু'টি কুলীর মাঝে تساوی এর নিসবত হয় তাদের বিপরীতের মাঝেও পরস্পরে تساوی এর নিসবত হওয়া জরুরী।

قَوْلُهُ وَنَقِيضَاهُمَا بِالْعَكْسِ أَيْ نَقِيضُ الْأَعْمِ وَالْأَخْصِ مُطْلَقًا أَعْمٌ أَخْصٌ مُطْلَقًا لِكِنَّ عَكْسِ  
 الْعَيْنِ نَقِيضُ الْأَعْمِ أَخْصٌ وَنَقِيضُ الْأَخْصِ أَعْمٌ يَعْنِي كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ  
 صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَخْصِ وَلَيْسَ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَخْصِ صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيضُ  
 الْأَعْمِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّهُ لَوْ صَدَقَ نَقِيضُ الْأَعْمِ عَلَى شَيْءٍ بِدُونِ نَقِيضِ الْأَخْصِ لَصَدَقَ مَعَ  
 عَيْنِ الْأَخْصِ فَيَصْدُقُ عَيْنُ الْأَخْصِ بِدُونِ عَيْنِ الْأَعْمِ هَذَا خَلْفٌ مَثَلًا لَوْ صَدَقَ اللَّاحِ حَيَوَانٌ  
 عَلَى شَيْءٍ بِدُونِ اللَّانِسَانِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ لَزِمَ ارْتِفَاعُ  
 النَّقِيضَيْنِ وَيَمْتَنِعُ هُنَاكَ صَدَقَ الْحَيَوَانُ لِاسْتِحَالَةِ اجْتِمَاعِ النَّقِيضَيْنِ فَيَصْدُقُ الْإِنْسَانُ بِدُونِ  
 الْحَيَوَانِ وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّهُ بَعْدَ مَا ثَبَتَ أَنَّ كُلَّ نَقِيضِ الْأَعْمِ نَقِيضُ الْأَخْصِ نَقِيضُ الْأَعْمِ  
 لَكَانَ النَّقِيضَانِ مُتَسَاوِيَيْنِ فَيَكُونُ نَقِيضَاهُمَا وَهُمَا الْعَيْنَانِ مُتَسَاوِيَيْنِ كَمَا مَرَّ وَقَدْ كَانَ  
 الْعَيْنَانِ أَعْمٌ وَأَخْصٌ مُطْلَقًا هَذَا خَلْفٌ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ রহ. বলেন, এবং এ দু'টির নিষ্পত্তি এর বিপরীত। অর্থাৎ এম্‌ মطلق ও অখস্‌ মطلق এর নিষ্পত্তি টাও মطلق ও অখস্‌ মطلق হয়। তবে মূল উভয় বস্তুর বিপরীত হওয়ার সাথে। সুতরাং এম্‌ এর নিষ্পত্তি বা বিপরীত হবে অখস্‌ এবং অখস্‌ এর নিষ্পত্তি বা বিপরীত হবে এম্‌। অর্থাৎ প্রত্যেক ঐ ক্ষেত্রে যেখানে এম্‌ এর নিষ্পত্তি প্রযোজ্য হবে সেখানে অখস্‌ এর নিষ্পত্তি ও প্রযোজ্য হবে, কিন্তু এর বিপরীত যে ক্ষেত্রে অখস্‌ এর নিষ্পত্তি পাওয়া যাবে সেখানে এম্‌ এর নিষ্পত্তি পাওয়া যাওয়া জরুরী নয়। এ দু'টি দাবির মধ্য থেকে প্রথমটির দলিল হচ্ছে, যদি এর ক্ষেত্রে এম্‌ এর নিষ্পত্তি পাওয়া যায় অখস্‌ এর নিষ্পত্তি পাওয়া যাওয়া ব্যতীত, তাহলে অখস্‌ এর নিষ্পত্তি এম্‌ এর সাথে এম্‌ এর নিষ্পত্তি পাওয়া যাবে। তখন অখস্‌ এর নিষ্পত্তি পাওয়া যাবে এম্‌ এর নিষ্পত্তি ব্যতীত যা ফরুয। যেমন কোন একটি বস্তুর ক্ষেত্রে নিষ্পত্তি পাওয়া গেল কিন্তু নিষ্পত্তি পাওয়া গেল না, তাহলে সে ক্ষেত্রে নিষ্পত্তি অবশ্যই পাওয়া যাবে। কেননা যদি এক্ষেত্রে নিষ্পত্তি পাওয়া গেল না তাহলে দু'টি বিপরীত বস্তুর একটিও না পাওয়া হয়ে যাবে। আর এ বস্তুর ক্ষেত্রে নিষ্পত্তি পাওয়া যাওয়াটাও নিষেধ। কেননা এতে করে দু'টি বিপরীত বিষয় একসাথে হয়ে যাবে যা অসম্ভব। সুতরাং নিষ্পত্তি পাওয়া যাওয়া ব্যতীতই নিষ্পত্তি পাওয়া যাওয়া হয়ে যাবে।

দ্বিতীয় দাবির দলিল হচ্ছে, যখন একথা সাব্যস্ত হয়ে গেছে যে, এম্‌ এর প্রত্যেকটি নিষ্পত্তি অখস্‌-ই। এখন অখস্‌ এর প্রত্যেক নিষ্পত্তি যদি এম্‌ এরও নিষ্পত্তি হয় তাহলে উভয় নিষ্পত্তি পরস্পরে সমান হয়ে যাবে। তখন এ উভয় নিষ্পত্তি এর উভয় নিষ্পত্তি বা আসল বস্তু সে দু'টিও পরস্পরে সমান হয়ে যাবে। যেভাবে পূর্বে বলা হয়েছে। অথচ দু'টি নিষ্পত্তি বা আসল বস্তুর একটি মطلق এম্‌ ছিল এবং আরেকটি অখস্‌ মطلق ছিল। তাই এটি ফরুয। ফরুয বা যা ধরে নেয়া হয়েছিল তার বিপরীত হয়ে গেল। (তাই একথা সাব্যস্ত হয়ে গেল যে, এম্‌ এর নিষ্পত্তি বা বিপরীত অখস্‌ হবে এবং অখস্‌ এর নিষ্পত্তি হবে এম্‌ এবং এভাবে হওয়াটা জরুরী)।

বিশ্লেষণঃ এ এবারতে দু'টি দাবি করা হয়েছে, একটি দাবি হচ্ছে অعم এর নقيض বা বিপরীত অخص হওয়া। দ্বিতীয়টি হচ্ছে অخص এর নقيض বা বিপরীত অعم হওয়া। আর এ দু'টি দাবিই خلف এর ভিত্তিতে সাব্যস্ত হয়েছে। যেমন উদাহরণ স্বরূপ حيوان এটি হচ্ছে مطلق, এর نقيض হবে لا حيوان যা مطلق لا, এমনিভাবে انسان হচ্ছে مطلق, যার نقيض হল لا انسان যা مطلق عام হবে। এখন তুমি যদি অعم مطلق এর نقيض হিসেবে অخص مطلق আসাকে মেনে না নাও তাহলে এমন কোন ماده খুঁজে বের করতে হবে যার মাঝে لا حيوان পাওয়া যাবে, কিন্তু لا انسان পাওয়া যাবে না; বরং انسان পাওয়া যাবে। কেননা দু'টি বিপরীত বস্তু না পাওয়া যাওয়া সম্ভব হওয়ার কারণে এমন কোন ماده পাওয়া যাওয়া সম্ভব নয় যার মাঝে انسان ও لا انسان দু'টির একটিও পাওয়া যাবে না। আর একথা স্পষ্ট যে, সে ماده এর ক্ষেত্রে لا حيوان পাওয়া যাওয়ার কারণে لا حيوان পাওয়া সম্ভব নয়। অন্যথায় حيوان ও لا حيوان দু'টিই এক জায়গায় হয়ে যাবে, যা اجتماع نقيضين হওয়ার কারণে অসম্ভব। সুতরাং এমন একটি ماده বেরিয়ে আসল যার মাঝে انسان হওয়াটা পাওয়া যায়, কিন্তু حيوان হওয়া পাওয়া যায় না। এর দ্বারা حيوان এর বিষয়টি انسان থেকে مطلق না হওয়া হয়ে যাবে। অথচ এর আগে حيوان কে অعم مطلق হিসেবে মেনে নেয়া হয়েছিল। এর দ্বারা বুঝা গেল, যার উপর لا حيوان প্রযোজ্য হবে তার উপর انسان -ও প্রযোজ্য হবে, এ لا انسان টাই حيوان لا থেকে ব্যাপকতর হওয়ার কারণে। আর এটাই আমাদের দাবি।

আর যদি তোমরা مطلق অخص এর نقيض হিসেবে অعم مطلق কে মেনে না নাও, তাহলে যে ماده এর ক্ষেত্রে لا انسان প্রযোজ্য হবে সে ماده এর উপরই لا حيوان -ও প্রযোজ্য হবে। তাই এমন কোন ماده বেরিয়ে আসবে না যেখানে حيوان হওয়া পাওয়া যাবে, কিন্তু لا انسان হওয়া পাওয়া যাবে না। কেননা যে ماده এর ক্ষেত্রে لا حيوان হওয়া পাওয়া যাচ্ছে সে ماده এর ক্ষেত্রেই যখন لا انسان পাওয়া যাবে না তখন لا انسان অবশ্যই পাওয়া যাবে। তখন لا انسان ও حيوان এর মাঝে تساوى এর নিসবত সাব্যস্ত হয়ে যাবে। অথচ এর আগে একথা মেনে নেয়া হয়েছে যে, এ দু'টির মাঝে مطلق خصوص عموم এর নিসবত রয়েছে, تساوى এর নিসবত নয়। এটাই হচ্ছে خلف দাবি।

وَالْأَفْمَنُ وَجْهٌ وَبَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا تَبَايُنٌ جَزْنِيٌّ كَالْمَتَبَايِنِينَ

قَوْلُهُ وَالْأَفْمَنُ وَجْهٌ أَيْ وَإِنْ لَمْ يَتَّصَادَقَا كَلِمًا مِنَ الْجَانِبَيْنِ وَلَا مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ فَمِنْ وَجْهٍ قَوْلُهُ تَبَايُنٌ جَزْنِيٌّ التَّبَايُنُ الْجَزْنِيُّ هُوَ صِدْقٌ كُلٌّ مِنَ الْكَلِمَاتِ يَدُونِ الْآخِرِ فِي الْجَمَلَةِ فَإِنْ صَدَقَا مَعًا كَانِ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِهِ وَإِنْ لَمْ يَتَّصَادَقَا مَعًا أَصْلًا كَانِ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ كَلِمِيٌّ فَالتَّبَايُنُ الْجَزْنِيُّ يَتَّحَقُّ فِي ضَمَنِ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِهِ وَفِي ضَمَنِ التَّبَايُنِ الْكَلِمِيِّ أَيْضًا ثُمَّ إِنَّ الْأَمْرَيْنِ اللَّذَيْنِ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِهِ قَدْ يَكُونُ بَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا أَيْضًا الْعُمُومُ مِنْ وَجْهِهِ كَالْحَيَوَانَ وَالْأَبْيَضِ فَإِنَّ نَقِيضَيْهِمَا وَهْمَا اللَّاحِيَانُ وَاللَّا أَبْيَضُ أَيْضًا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِهِ وَقَدْ يَكُونُ بَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا تَبَايُنٌ كَلِمِيٌّ كَالْحَيَوَانَ وَاللَّا إِنْسَانٍ فَإِنَّ بَيْنَهُمَا عُمُومًا مِنْ وَجْهِهِ وَبَيْنَ



قَوْلُهُ كَالْمُتَبَايِنِينَ أَيْ كَمَا أَنَّ بَيْنَ نَقِيضِي الْأَخْصِ وَالْأَخْصِ مِنْ وَجْهِ مَبَانِنَهُ جُزْئِيَّةٌ كَذَلِكَ بَيْنَ نَقِيضِي الْمُتَبَايِنِينَ تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ فَإِنَّهُ لَمَّا صَدَقَ كُلُّ مِنَ الْعَيْنَيْنِ مَعَ نَقِيضِ الْأَخْرِ صَدَقَ كُلُّ مِنَ النَّقِيضَيْنِ مَعَ عَيْنِ الْأَخْرِ فَصَدَقَ كُلُّ مِنَ النَّقِيضَيْنِ بِدُونِ الْأَخْرِ فِي الْجُمْلَةِ وَهُوَ التَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ ثُمَّ إِنَّهُ قَدْ يَتَحَقَّقُ فِي ضَمَنِ التَّبَايُنِ الْكَلْبِيِّ كَالْمَوْجُودِ وَالْمَعْدُومِ فَإِنَّ بَيْنَ نَقِيضِهِمَا وَهُمَا اللَّامُ مَعْدُومٌ أَيْضًا تَبَايُنًا كَلْبِيًّا وَقَدْ يَتَحَقَّقُ فِي ضَمَنِ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ كَالْإِنْسَانِ وَالْحَجَرِ فَإِنَّ بَيْنَ نَقِيضِهِمَا وَهُمَا اللَّامُ إِنْسَانٌ وَاللَّامُ حَجَرٌ عُمُومًا مِنْ وَجْهِ فَلِذَا قَالُوا إِنَّ بَيْنَ نَقِيضِهِمَا مَبَانِنَةً جُزْئِيَّةً حَتَّى يَصِحَّ فِي الْكَلْبِ هَذَا وَأَعْلَمُ أَيْضًا أَنَّ الْمُصَنِّفَ آخِرَ ذِكْرِ نَقِيضِي الْمُتَبَايِنِينَ لَوْجْهِينِ الْأَوَّلِ قَصْدًا لِلِاخْتِصَارِ بِقِيَاسِهِ عَلَى نَقِيضِ الْأَخْصِ وَالْأَخْصِ مِنْ وَجْهِ وَالثَّانِي أَنْ تَصَوَّرَ التَّبَايُنَ الْجُزْئِيَّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُجْرَدٌ عَنِ خُصُوصِ فَرْدِيهِ مَوْقُوفٌ عَلَى تَصَوُّرِ فَرْدِيهِ اللَّذَيْنِ هُمَا الْعُمُومُ مِنْ وَجْهِ وَالتَّبَايُنَ الْكَلْبِيَّ فَقَبْلَ ذِكْرِ فَرْدِيهِ كِلَيْهِمَا لَا يَتَأْتِي ذِكْرُهُ.

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন এর মত। অর্থাৎ অখস ও অখস এর পরস্পরে যেমনিভাবে জরুই তবায়ন রয়েছে তেমনিভাবে দুটি মতবান বস্তুর নফযন এর পরস্পরেও জরুই তবায়ন এর নসবত রয়েছে। কেননা দুটি মূল বস্তুর প্রত্যেকটি যখন অপরটির নফযন এর সাথে পাওয়া যায় তখন দুটি নফযন এর প্রত্যেকটি অপরটির এনন এর সাথে পাওয়া যায়। সুতরাং দুটি নফযন এর প্রত্যেকটি অপরটির নফযন ব্যতীত মোটামুটিভাবে পাওয়া গেছে, আর একেই জরুই তবায়ন বলা হয়। এ তবায়ন টাই কখনো কলী তবায়ন এর মাধ্যমে পাওয়া যায়। যেমন মওজদ ও মওম এর মাঝে কলী তবায়ন রয়েছে। আর এ দুটির নফযন দুটি অর্থাৎ মওজদ ও মওম এর মাঝেও কলী তবায়ন রয়েছে। এ তবায়ন টাই কখনো জরুই তবায়ন এর মাধ্যমে পাওয়া যায়। যেমন মানুষ ও পাথরের মাঝে কলী তবায়ন রয়েছে, তাই এ দুটির দুটি নফযন অর্থাৎ অসান ও অজর এর মাঝেও পরস্পরে মওজদ ও মওম এর নসবত হবে।

এর উপর ভিত্তি করেই ওলামায়ে কেলাম বলেছেন, দুটি মতবান বস্তুর দুটি নফযন এর পরস্পরে তবায়ন জরুই তবায়ন হই, যাতে সকল মাদে এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হই। আরো জেনে রাখবে, দুটি মতবান এর দুটি নফযন এর আলোচনাকে মুসান্নিফ রহ. দুটি কারণে পরে উল্লেখ করেছেন। একটি হচ্ছে সংক্ষেপ করার উদ্দেশ্যে, যাতে দুটি মতবান বস্তুর তবায়ন জরুই তবায়ন হই, যাতে সকল মাদে এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হই। এর দ্বিতীয় কারণ হচ্ছে, তবায়ন জরুই তবায়ন এর নসবত হই। এর দ্বিতীয় কারণ হচ্ছে, তবায়ন জরুই তবায়ন হই, যাতে সকল মাদে এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হই। এর দ্বিতীয় কারণ হচ্ছে, তবায়ন জরুই তবায়ন হই, যাতে সকল মাদে এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হই।

বিশ্লেষণ : মনে রাখবে যে দু'টি কলী এর দু'টি نقيض এর মাঝে পরস্পরে নিসবত বর্ণনা করা হয় সে দু'টি কলী কে عينان বলা হয়। এখানে দু'টি متباين বস্তুর দু'টি نقيض এর মাঝে পরস্পরে এর নিসবত হওয়ায় দলিল হচ্ছে, দু'টি متباين বস্তুর عينان বা মূল বস্তুর একটি অপরটির সাথে পাওয়া যায় না। মানুষ পাথরের সাথে এবং পাথর মানুষের সাথে পাওয়া যায় না। তাই মানতে হবে যে, মানুষ حجر لا এর সাথে এবং পাথর انسان لا এর সাথে পাওয়া যাবে। অন্যথায় حجر ও حجر لا এবং انسان ও انسان لا উভয়টি না হওয়ার কারণে দু'টি نقيض -ই না হওয়া হয়ে যাবে যা জায়েয নেই। এর দ্বারা একথা সাব্যস্ত হয়ে গেল যে, দু'টি متباين বস্তুর প্রত্যেকটি অপরটির نقيض এর সাথে পাওয়া যাবে। আর দু'টি نقيض এর প্রত্যেকটি অপরটির عين এর সাথে পাওয়া যাবে।

এ আলোচনা থেকে বুঝা গেল, দু'টি نقيض এর প্রত্যেকটি অপরটি ব্যতীত মোটামুটিভাবে পাওয়া যায়। আর একটি ব্যতীত অপরটি কোন একভাবে পাওয়া যাওয়ার নাম হচ্ছে جزئى متباين। তাই প্রমাণিত হল, মানুষ ও পাথর দু'টি متباين বস্তুর نقيض দু'টি অর্থাৎ حجر لا انسان لا এর মাঝে جزئى متباين রয়েছে। এ হিসেবে ماده اجتماعى হচ্ছে কাপড়। এর মাঝে حجر لا ও انسان لا দু'টিই পাওয়া যায়। একটি افتراق ماده যাদেদ, এর মাঝে حجر لا পাওয়া যায়, কিন্তু انسان لا পাওয়া যায় না। আরেকটি افتراق ماده হচ্ছে পাথর। এর মাঝে انسان لا পাওয়া যায়, কিন্তু حجر لا পাওয়া যায় না। সুতরাং এ উদাহরণে من وجه و خصوص من وجه এর মাধ্যমে جزئى متباين পাওয়া গেছে।

এমনিভাবে موجود ও معدوم এর মাঝে কলী রয়েছে, আর তাদের দু'টি نقيض অর্থাৎ موجود لا ও لا موجود এর মাঝেও কলী রয়েছে। কেননা موجود لا এর কোন فرد -ই معدوم لا নয় বরং معدম لا। আর معدوم لا এর কোন فرد -ই موجود لا নয়; বরং موجود لا। সুতরাং এখানে কলী متباين এর মাধ্যমে جزئى متباين পাওয়া গেছে। আর এর আগে একথা জানা হয়েছে যে, যে ব্যাপক বিষয়বস্তু কখনো من وجه এর মাধ্যমে আবার কখনো কলী متباين এর মাধ্যমে পাওয়া যাবে সে ব্যাপক বিষয়বস্তুকে جزئى متباين বলা হয়। এর উপর ভিত্তি করেই মুসান্নিফ রহ. خاص من و عام كالتباينان এর সাথে نقيض এর দু'টির विशेष দিয়ে বলেছেন, विशेष من و عام خاص من و عام এর মত দু'টি متباين এর نقيض এর পরস্পরেও جزئى متباين এর নিসবত রয়েছে। এরপর শারেহ রহ. বলেছেন, মুসান্নিফ রহ. প্রথমত দু'টি متباين সম্পর্কে আলোচনা করেছেন এরপর তাদের দু'টি نقيض এর কথা উল্লেখ করেছেন, এর দু'টি কারণ রয়েছে। প্রথমত তিনি সংক্ষেপ করার উদ্দেশ্যে এমন করেছেন। কেননা এতে করে विशेष من ও عام এর সাথে نقيض এর विशेष দিয়ে বিষয়টি বর্ণনা করে দিলে সংক্ষেপ হয়। এর দ্বিতীয় কারণ হচ্ছে, متباين এর একটি فرد যখন من وجه রয়েছে, তখন তা বর্ণনা করার আগে উভয় متباين বস্তুর দু'টি نقيض উল্লেখ করা যায় না।



وَقَدْ يُقَالُ الْجَزْنِيُّ لِلْأَخْصِ مِنَ الشَّيْءِ وَهُوَ أَعْمٌ

قَوْلُهُ وَقَدْ يُقَالُ الْجَزْنِيُّ يَعْنِي أَنَّ لَفْظَ الْجَزْنِيِّ كَمَا يَطْلُقُ عَلَى الْمَفْهُومِ الَّذِي يَمْتَنِعُ أَنْ يَجُوزَ الْعَقْلُ صِدْقَهُ عَلَى كَثِيرِينَ كَذَلِكَ يَطْلُقُ عَلَى الْأَخْصِ مِنْ شَيْءٍ فَعَلَى الْأَوَّلِ يَقْبَدُ بِقَبْدِ الْمَقْبِيَّتِيِّ عَلَى الثَّانِي بِالْإِضَافِي وَالْجَزْنِيُّ بِالْمَعْنَى الثَّانِي أَعْمٌ مِنْهُ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ إِذْ كُلُّ جَزْنِيٍّ حَقِيقَتِي فَهُوَ مُنْدَرِجٌ تَحْتَ مَفْهُومِ عَامٍ وَأَقْلَهُ الْمَفْهُومِ وَالشَّيْءُ وَالْأَمْرُ وَلَا عَكْسَ إِذَا الْجَزْنِيُّ الْإِضَافِي قَدْ يَكُونُ كَلِمًا كَالْإِنْسَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَيَوَانَ وَلَكَّ أَنْ تَحْمَلَ - قَوْلُهُ وَهُوَ أَعْمٌ عَلَى جَوَابِ سَوَالٍ مُقَدَّرٍ كَانَ قَائِلًا يَقُولُ الْأَخْصُ عَلَى مَا عَلِمَ سَابِقًا هُوَ الْكُلِّيُّ الَّذِي يَصْدُقُ عَلَيْهِ كُلِّيٌّ آخَرَ صِدْقًا كَلِمًا وَلَا يَصْدُقُ هُوَ عَلَى ذَلِكَ الْآخَرَ كَذَلِكَ وَالْجَزْنِيُّ الْإِضَافِيُّ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كَلِمًا بَلْ قَدْ يَكُونُ جَزْنِيًّا حَقِيقِيًّا فَتَفْسِيرُ الْجَزْنِيِّ الْإِضَافِيِّ بِالْأَخْصِ بِهَذَا الْمَعْنَى تَفْسِيرٌ بِالْأَخْصِ فَاجَابَ بِقَوْلِهِ وَهُوَ أَعْمٌ أَيْ الْأَخْصُ الْمَذْكُورُ هُنَا أَعْمٌ مِنَ الْمَعْلُومِ سَابِقًا وَمِنْهُ يَعْلَمُ أَنَّ الْجَزْنِيَّ بِهَذَا الْمَعْنَى أَعْمٌ مِنَ الْجَزْنِيِّ الْحَقِيقِيِّ فَيُعْلَمُ بَيَانُ النَّسْبَةِ التَّزَامًا وَهَذَا مِنْ فَوَائِدِ بَعْضِ مَشَائِخِ أَطَابِ اللَّهِ تَرَاهُ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ রহ. বলেন, কখনো জন্নী বলা হয়। অর্থাৎ জন্নী শব্দটি যেমনিভাবে ঐ মফহুম এর ক্ষেত্রে ব্যবহৃত হয় যা একাধিক افراد এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়াকে আকল বৈধ মনে করে না, তেমনভাবে الشخص اخص من الشئ এর ক্ষেত্রেও জন্নী শব্দের ব্যবহার হয়। অতঃপর প্রথম সংজ্ঞা হিসেবে জন্নী কে হাকীকী কয়েদের সাথে কয়েদযুক্ত করা হয়। আর দ্বিতীয় সংজ্ঞা হিসেবে ইযাফী কয়েদের সাথে কয়েদযুক্ত করা হয়। আর جرنسى তার দ্বিতীয় অর্থ হিসেবে ব্যাপক প্রথম অর্থের তুলনায়। কেননা প্রত্যেক হাকীকী জন্নী একটি ব্যাপক মফহুম এর অন্তর্ভুক্ত হয়। আর এ মফহুম এর সর্বনিম্ন স্তর হচ্ছে এ মফহুম এ شئ, امر, এর স্তর, এর বিপরীত নয়। কেননা ইযাফী জন্নী কখনো কলী হয়ে যায়। যেমন انسان শব্দের বিষয়বস্তুটি حيوان শব্দের বিষয়বস্তুর তুলনায় একটি ইযাফী জন্নী . . .

তুমি মুসান্নিফের . . . . . রামে কথাটিকে একটি উহ্য প্রশ্নের জবাব হিসেবেও মনে করতে পার। যেন কেউ বলেছে, এর আগে একথা জানা হয়েছে যে, اخص ঐ কলী কে বলা হয় যার উপর অন্য কলী সম্পূর্ণভাবে প্রযোজ্য হয়, কিন্তু এ اخص ঐ কলী এর উপর পরিপূর্ণভাবে প্রযোজ্য হয় না। আর এ ইযাফী জন্নী টি কলী হওয়া জরুরী নয়; বরং তা কখনো হাকীকী জন্নী হয়। তাই উল্লিখিত অর্থ দ্বারা ইযাফী জন্নী এর তাফসীর সহীহ নয়। তাই মুসান্নিফ রহ. তাঁর কথা وهو اعم বলে এ প্রশ্নের জবাব দিয়েছেন। অর্থাৎ এখানে উল্লিখিত اخص ঐ থেকে ব্যাপক যা এর

আগে জানা হয়েছে। আর মুসান্নিফের এ জবাব থেকে একথাও জানা গেল যে, جزئى তার এ শেষ অর্থ হিসেবে হাকীকী جزئى থেকে ব্যাপক। এতে করে التزامى পদ্ধতিতে উভয় جزئى এর পরস্পরের নিসবত বর্ণনা করা জানা হয়ে যাবে। আর এটি আমাদের কোন মাশায়েখের উদ্ভাবিত ফায়দা। আল্লাহ তাআলা তার কবরকে সুন্দর আরামগাহ বানিয়ে দিক।

**বিশ্লেষণ :** শারেহ রহ. এর আলোচনার সারমর্ম হচ্ছে, جزئى মোট দুই প্রকার ১. جزئى حقيقى ২. جزئى اضافى প্রথমটি অর্থাৎ حقيقى দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে ঐ مفهوم যা একাধিক افراد এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়ায়কে আকল সমর্থন করে না। আর দ্বিতীয়টি দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে ঐ مفهوم خاص যা কোন مفهوم عام এর অন্তর্ভুক্ত হবে। শারেহ রহ. الجزئى بالمعنى الثانى. اذ বলে মুসান্নিফের কথা وهو اعم এর যমীরটি কোন দিকে ফিরেছে তা দেখিয়েছেন। তিনি বলেন, যমীরটি الثانى بالمعنى الثانى এর দিকে ফিরেছে। অতঃপর শারেহ রহ. দুটি جزئى এর মাঝে কী নিসবত তা বর্ণনা হচ্ছে اعم مطلق। কেননা প্রত্যেক جزئى حقيقى -ই جزئى اضافى। কিন্তু এরই বিপরীত প্রত্যেক جزئى اضافى -ই جزئى حقيقى নয়। কেননা প্রত্যেক جزئى حقيقى ব্যাপক বিষয়বস্তুর অন্তর্ভুক্ত হয়। যেমন বা شىء বা বস্তু এটি একটি ব্যাপক مفهوم। এমনিভাবে امر একটি ব্যাপক مفهوم। এমনিভাবে খود مفهوم টাই একটি ব্যাপক مفهوم। আর جزئى حقيقى কমপক্ষে এ ব্যাপক مفهوم সমূহের অন্তর্ভুক্ত। আর যে مفهوم টি একটি ব্যাপক مفهوم এর অন্তর্ভুক্ত হবে তাকেই جزئى اضافى বলা হয়। তাই প্রত্যেক جزئى حقيقى -ই جزئى اضافى হবে। আর কিছু جزئى اضافى আছে এমন যা কلى হয়। যেমন انسان শব্দের বিষয়বস্তু حيوان শব্দের বিষয়বস্তুর তুলনায় جزئى اضافى এবং جزئى اضافى টি আবার কلى -ও, তাই এটি جزئى حقيقى নয়। তাই একথা বুঝা গেল যে, প্রত্যেক جزئى حقيقى -ই جزئى اضافى, কিন্তু প্রত্যেক جزئى اضافى -ই جزئى حقيقى নয়।

এরপর শারেহ রহ. বলেন, মুসান্নিফের কথা .... وهو اعم এটি একটি উহ্য প্রশ্নের জবাবও হতে পারে। প্রশ্নটি হচ্ছে, এর আগে এ কথা আমাদের জানা হয়েছে যে, اخص কে কلى কে বলা হয় যার উপর আরেকটি কلى সম্পূর্ণভাবে প্রযোজ্য হয়, কিন্তু اخص কلى অন্য কلى এর ক্ষেত্রে পরিপূর্ণভাবে পাওয়া যায় না এবং جزئى اضافى টা কখনো جزئى اضافى জরুরী নয়; বরং তা কখনো جزئى حقيقى -ও নয়। তাই উল্লিখিত অর্থে اخص দ্বারা جزئى اضافى -ই جزئى حقيقى এর তাফসীর করাটা সহীহ নয়। এ প্রশ্নের জবাব দিতে গিয়ে মুসান্নিফ রহ. বলেছেন, এখানে যে اخص দ্বারা جزئى اضافى এর তাফসীর করা হচ্ছে এ اخص ঐ اخص থেকে ব্যাপক যার কথা পূর্বে বলা হয়েছে। কেননা এ اخص টি কুন্সীও হতে পারে এবং হাকীকী -ও হতে পারে। আর মুসান্নিফের কথা থেকে التزامى পদ্ধতিতে উভয় جزئى এর পরস্পরের নিসবত সম্পর্কেও জানা হয়ে গেল। এরপর শারেহ রহ. বলেন, আমাদের কোন কোন মাশায়েখ التزامى পদ্ধতিতে নিসবতের ফায়দা দেয়ার কথা বলেছেন। আল্লাহ তাআলা তাদেরকে উত্তম বদলা দান করুন।

## وَالْكَلِيَّاتُ خُمْسٌ

قَوْلُهُ الْكَلِيَّاتُ خُمْسٌ أَيُّ الْكَلِيَّاتُ الَّتِي لَهَا أَفْرَادٌ بِحَسَبِ نَفْسِ الْأَمْرِ فِي الدَّهْنِ أَوْ فِي الْخَارِجِ مُنْحَصَرَةٌ فِي خُمْسَةِ أَنْوَاعٍ وَأَمَّا الْكَلِيَّاتُ الْفَرْضِيَّةُ الَّتِي لَا مِصْدَاقَ لَهَا خَارِجًا وَلَا ذَهْنًا فَلَا يَتَعَلَّقُ بِالْبَحْثِ عَنْهَا غَرَضٌ يُعْتَدُّ بِهِ نَمَّ الْكَلِيَّةُ إِذَا نَسِبَ إِلَى أَفْرَادِهِ الْمُحَقَّقَةِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَمَا أَنْ يَكُونَ عَيْنَ حَقِيقَةٍ تِلْكَ الْأَفْرَادِ وَهُوَ النَّوْعُ أَوْ جُزْءٌ حَقِيقَتِهَا فَإِنْ كَانَ تَمَامَ الْمُشْتَرِكِ بَيْنَ شَيْءٍ مِنْهَا وَبَيْنَ بَعْضٍ آخَرَ فَهُوَ الْجِنْسُ وَالْأَوَّلُ فَهُوَ الْفُضْلُ.

الْأَوَّلُ الْجِنْسُ وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ

وَيُقَالُ لِهَذِهِ الثَّلَاثَةِ ذَاتِيَّاتٌ أَوْ خَارِجًا عَنْهَا وَيُقَالُ لَهُ الْعَرْضِيُّ فَمَا أَنْ يَخْتَصَّ بِأَفْرَادٍ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ لَا يَخْتَصَّ فَالْأَوَّلُ هُوَ الْخَاصَّةُ وَالثَّانِي هُوَ الْعَرْضُ الْعَامُّ فَهَذَا دَلِيلُ انْحِصَارِ الْكَلِيَّاتِ فِي الْخُمْسِ قَوْلُهُ الْمَقُولُ أَيُّ الْمَحْمُولِ قَوْلُهُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ أَعْلَمُ أَنْ مَا هُوَ سُؤَالٌ عَنْ تَمَامِ الْحَقِيقَةِ فَإِنْ اِقْتَصَرَ فِي السُّؤَالِ عَلَى ذِكْرِ أَمْرٍ وَاحِدٍ كَانَ السُّؤَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَةِ الْمُخْتَصَّةِ بِهِ فَيَقَعُ النَّوْعُ فِي جَوَابِ إِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ أَمْرًا شَخْصِيًّا.

অনুবাদ এ মুসান্নিফ রহ. বলেন, কলিাত পাঁচটি। অর্থাৎ যেসব কলিাত এর افراد তার অন্তিভূগত দিক থেকে আছে, চাই তা মনের মাঝে কাল্পনিকভাবে থাকুক বা বাস্তব থেকে থাকুক— এগুলো মোট পাঁচটি প্রকারের মাঝে সীমাবদ্ধ। আর সেসব খেয়ালী কলিাত যার افراد না বাস্তবে আছে আর না মনের মাঝে আছে সেগুলো নিয়ে আলোচনা পর্যালোচনার সাথে উল্লেখযোগ্য কোন উদ্দেশ্য নেই। অতঃপর কলী যখন তার সেসব افراد এর দিকে মানস্ব হবে যা নিজের অন্তিত্ব হিসেবে আছে, তখন সে কলী হয়তো সেসব افراد এর হুবহু হাকীকতই হবে, এটিই হচ্ছে 'نوع' অথবা افراد এর হাকীকতের অংশ হবে। এখন যদি ঐ কলী তার কিছু افراد এবং অন্য কিছু افراد এর মাঝে مشترك হয় তাহলে এটি 'جنس', আর যদি না হয় তাহলে 'افضل'।

এবং তিনটিকে 'ذاتيات' বলা হয়। অথবা কলী তার افراد থেকে বাইরে হবে, আর এ কলী কে 'عرضی' বলা হয়। অতঃপর এ 'عرضی' কলী যদি যে কোন একটি হাকীকতের افراد এর সাথে খাস হয় তাহলে এ হচ্ছে 'خاصة' কলী। আর যদি এক হাকীকতের افراد এর সাথে খাস না হয় তাহলে এ 'عرض عام' হচ্ছে কলী। মুসান্নিফ বলেন, 'محمول' অর্থাৎ 'محمول' মুসান্নিফ বলেন, 'في جواب' মাঝে সীমাবদ্ধ হওয়ার 'حصر' 'دليل' হচ্ছে এটি। মুসান্নিফ বলেন 'ماهر' জেনে রাখ 'ماهر' দ্বারা 'पूर्ण' হাকীকত সম্পর্কে প্রশ্ন করা হয়। অতএব প্রশ্নের মাঝে যদি শুধুমাত্র একটি বিষয় উল্লেখ করা হয় তাহলে প্রশ্ন হবে ঐ 'पूर्ण' 'ماهييت' সম্পর্কে যা শুধুমাত্র ঐ একক বিষয়ের সাথেই খাস হবে। তাই জবাবের মাঝে 'نوع' আসবে। যদি প্রশ্নের মাঝে নির্দিষ্ট একটি বিষয় উল্লেখ থাকে।



أَوْ الْحَدِّ التَّامِّ إِنْ كَانَ الْمَذْكُورَ حَقِيقَةً كَلِيَّةً وَإِنْ جُمِعَ فِي السُّؤَالِ بَيْنَ أُمُورٍ كَانَ السُّؤَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ تِلْكَ الْأُمُورِ ثُمَّ تِلْكَ الْأُمُورِ إِنْ كَانَتْ مُتَّفِقَةً الْحَقِيقَةَ كَانَ السُّؤَالُ عَنْ تَمَامِ الْحَقِيقَةِ الْمُتَّفِقَةِ الْمُتَّحِدَةِ فِي تِلْكَ الْأُمُورِ فَيَقَعُ النَّوعُ أَيْضًا فِي الْجَوَابِ وَإِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَةً الْحَقِيقَةَ الْمُشْتَرَكَةَ بَيْنَ تِلْكَ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ تَمَامَ الذَّاتِي الْمُشْتَرِكِ بَيْنَ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ هُوَ الْجِنْسُ فَيَقَعُ الْجِنْسُ فِي الْجَوَابِ فَالْجِنْسُ لَا يَدُّ أَنْ يَقَعَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ بَعْضِ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمُشَارِكَةِ أَيَّهَا فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ فَإِنْ كَانَ مَعَ ذَلِكَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْمَاهِيَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمُشَارِكَةِ لَهَا فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ .

অনুবাদ : অথবা জবাবে حد نام আসবে, যদি প্রশ্নের মাঝে উল্লিখিত বিষয়টি ক্বিহে হয। আর যদি প্রশ্নের মাঝে একের অধিক বিষয়কে একত্র করা হয়, তাহলে প্রশ্ন ঐ পরিপূর্ণ মাহিয়ত সম্পর্কে হবে যা উল্লিখিত বিষয়াবলীর মাঝে মুশতারিক অবস্থায় আছে। অতঃপর এ বিষয়গুলো যদি হাকীকতের দিক থেকে একই হয় তাহলে প্রশ্ন হবে ঐ একক হাকীকতের সম্পূর্ণটা সম্পর্কে যা সেসব বিষয়ের জন্য একই হবে। তাই এর জবাবে نوع ও আসতে পারে। আর যদি সে বিষয়গুলো হাকীকতের হিসেবে হয় তাহলে প্রশ্ন হবে ঐ পরিপূর্ণ হাকীকত সম্পর্কে যা সেসব ভিন্ন ভিন্ন হাকীকতসমূহের মাঝে মুশতারিক হবে। আর তোমরা একথা জেনে এসেছ যে, ঐ ذاتی যা ভিন্ন ভিন্ন হাকীকতসমূহের মাঝে مشترك হয় তা হচ্ছে جنس। তাই এর জবাবে জিনস আসবে। তাই জবাবে جنس আসা জরুরী, নির্দিষ্ট মাহিয়ত এবং কিছু সেসব ভিন্ন ভিন্ন হাকীকতের প্রশ্নের উপর যা এ জিনস হিসেবে ঐ নির্দিষ্ট মাহিয়তের সাথে শরিক রয়েছে। অতএব যদি এ জিনসই জবাবে আসে ঐ নির্দিষ্ট মাহিয়তের প্রশ্নের জবাবে এবং প্রত্যেক ঐ মাহিয়তের জবাবে যে মাহিয়ত একই জিনসের ক্ষেত্রে নির্দিষ্ট মাহিয়তের সাথে শরিক আছে। তাহলে এটি হচ্ছে جنس قريب যেমন حيوان قريب।

বিশ্লেষণ : শারহে রহ. বলেন, ঐ বস্তুটি যদি ماهية كلية হয়। যেমন বলা হল الانسان ارقاباً মানুষ কী ? তখন এর জবাবে حيوان ناطق বলতে হবে। যা انسان এর জন্য حد نام। আর যদি প্রশ্ন একাধিক বিষয়ে হয়, তাহলে এ প্রশ্ন দ্বারা উদ্দেশ্য হবে সে বিষয়গুলোর মুশতারিক মাহিয়ত সম্পর্কে বর্ণনা করে দেয়া। অতঃপর যে একাধিক বিষয় নিয়ে প্রশ্ন করা হবে সেসবগুলো হাকীকতের দিক থেকে একই হবে অথবা ভিন্ন ভিন্ন হবে। যদি একই হয় তাহলে প্রশ্ন করার দ্বারা উদ্দেশ্য হবে ঐ একক হাকীকত বর্ণনা করে দেয়া যার ব্যাপারে এ একাধিক বিষয় অভিন্ন। একারণেই এ প্রশ্নের জবাবে نوع আসবে। যেমন প্রশ্ন করা হল ما زيد و بكر و عمرو خالد তাহলে এর জবাবে বলা হবে انسان এরা মানুষ যা نوع। আর যদি ঐ একাধিক বিষয় হাকীকতের দিক থেকে ভিন্ন ভিন্ন হয় তাহলে প্রশ্ন করার দ্বারা উদ্দেশ্য হবে ঐ মাহিয়ত বর্ণনা করে দেয়া যে মাহিয়ত এ একাধিক বিষয়ের মাঝে মুশতারিক রয়েছে। যেমন জিজ্ঞেস করা হল ما الانسان و الفرس মানুষ ও ঘোড়া কী ? তখন এর জবাবে বলা হবে حيوان। কেননা মানুষের হাকীকত, ঘোড়ার হাকীকত, গরুর হাকীকত এবং ছাগলের হাকীকতের মাঝে حيوان মাহিয়তটাই মুশতারিক।

فَإِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ بَعْضِ الْمُشَارِكَاتِ هُوَ الْجَوَابُ عَنْهَا وَعَنْ  
الْكُلِّ فَقَرِيبٌ كَالْحَيَوَانَ وَالْأَقْبَعِيدُ كَالْجِسْمِ النَّامِي.

فَالْجِنْسُ قَرِيبٌ كَالْحَيَوَانَ حَيْثُ يَقَعُ جَوَابًا لِلسُّوَالِ عَنِ الْإِنْسَانِ وَعَنْ كُلِّ مَا يُشَارِكُهُ فِي  
الْمَاهِيَةِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَإِنْ لَمْ يَقَعْ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ كُلِّ مَا يُشَارِكُهَا فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ  
فَبَعِيدٌ كَالْجِسْمِ حَيْثُ يَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّوَالِ بِالْإِنْسَانِ وَالْحَجَرِ وَلَا يَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّوَالِ  
بِالْإِنْسَانِ وَالشَّجَرِ وَالْفَرَسِ مَثَلًا.

অনুবাদ : কেননা মানুষের মাহিয়তের মাঝে প্রাণীর মাহিয়ত থেকে যতটুকু শরিক আছে তার মধ্য থেকে যাকে মানুষের সাথে মিলিয়ে প্রশ্ন করা হবে তার জবাবে এ-حيوان-ই আসবে। আর যদি যতগুলো মাহিয়ত এ নির্দিষ্ট মাহিয়তের সাথে জিনসের দিক থেকে শরিক আছে সেসব মাহিয়তের প্রত্যেকটিকে এ নির্দিষ্ট মাহিয়তের সাথে মিলিয়ে প্রশ্ন করার ক্ষেত্রে জবাবে সে জিনস محمول না হয় তাহলে এটি جنس بعيد। যেমন جسم। কেননা মানুষ ও পাথরকে মিলিয়ে প্রশ্ন করার ক্ষেত্রে জবাবে এ-جسم-ই আসবে। আর মানুষ, গাছ ও ঘোড়া এগুলো মিলিয়ে প্রশ্ন করা হলে এর জবাবে جسم আসবে না; বরং جسم نامی আসবে। তাই حيوان হচ্ছে جنس قريب এবং جسم হচ্ছে جنس بعيد।

বিশ্লেষণ : এর আগে একথা জানা হয়েছে যে, যে কلى ذاتى বিভিন্ন হাকীকতসমূহের মাঝে মুশতারিক হবে সে কلى ذاتى কেই বলা হয়। এর উপর ভিত্তি করেই বলা যায়, যদি একাধিক এমন বস্তুসমূহ সম্পর্কে জিজ্ঞেস করা হয় যেগুলোর হাকীকত ভিন্ন ভিন্ন তখন তার জবাবে জিনস আসে। এতে করে বুঝা গেল, কোন নির্দিষ্ট মাহিয়তের সাথে যতগুলো ভিন্ন ভিন্ন মাহিয়ত জিনসের ক্ষেত্রে শরিক হবে সে মাহিয়তগুলো থেকে কিছুকে ঐ নির্দিষ্ট মাহিয়তের সাথে মিলিয়ে ماهر দ্বারা প্রশ্ন করার ক্ষেত্রে তার জবাবে জিনস আসাটা জরুরী। সুতরাং নির্দিষ্ট মাহিয়তের সাথে বিভিন্ন ধরনের মাহিয়ত থেকে কিছুকে মিলিয়ে ماهر দ্বারা প্রশ্ন করার ক্ষেত্রে জবাবের মাঝে যে জিনস আসবে যদি সে জিনসই নির্দিষ্ট মাহিয়তের সাথে সেসব বিভিন্ন প্রকারের মাহিয়ত থেকে প্রত্যেকটি মিলিয়ে প্রশ্ন করার ক্ষেত্রেও যদি আসে তাহলে তা হবে جنس قريب। যেমন মানুষের সাথে ঘোড়াকে মিলিয়ে ماهر দ্বারা প্রশ্ন করার ক্ষেত্রে যেমনিভাবে জবাবে حيوان বলা হয় তেমনিভাবে মানুষের সাথে গরুকে মিলিয়ে প্রশ্ন করার ক্ষেত্রেও জবাবের মাঝে حيوان আসে। তাই এ-حيوان হচ্ছে جنس قريب। আর যদি প্রত্যেক প্রশ্নের জবাবে এ জিনসই না আসে তাহলে جسم مطلق হচ্ছে جنس بعيد। যেমন মানুষের মাহিয়তের সাথে গাছ, পাথর, ঘোড়া ইত্যাদি সবকিছু جسم مطلق হওয়ার মাঝে শরিক রয়েছে। কিন্তু মানুষের সাথে পাথরকে মিলিয়ে ماهر দ্বারা প্রশ্ন করার ক্ষেত্রে জবাবের মাঝে جسم আসে। আর মানুষের সাথে গাছ ও ঘোড়াকে মিলিয়ে ماهر দ্বারা প্রশ্ন করার ক্ষেত্রে এর জবাবে جسم আসে না; বরং এর জবাবে جسم نامی আসে। এতে করে বুঝা গেল جسم হচ্ছে جنس بعيد, এটি جنس قريب নয়।

الثَّانِي النَّوْعُ وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ وَقَدْ  
يُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَةِ الْمَقُولُ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا الْجِنْسُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ وَيَخْتَصُّ  
بِاسْمِ الْأَضَافِيِّ كَالْأَوَّلِ بِالْحَقِيقِيِّ -

فَوَلَهُ الْمَاهِيَةُ الْمَقُولُ الْخِ أَى الْمَاهِيَةُ الْمَقُولُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ فَلَا يَكُونُ ذَاتِيًا لِمَا تَحْتَهُ لَا  
جُزْئِيًا وَلَا عَرْضِيًا فَالْشَّخْصُ كَزَيْدٍ وَالصَّنْفُ كَالرُّومِيِّ مَثَلًا خَارِجَانِ عَنْهَا فَالنَّوْعُ الْأَضَافِيُّ  
دَائِمًا إِذَا أَنْ يَكُونُ نَوْعًا حَقِيقِيًّا مُنْدَرِجًا تَحْتَ جِنْسٍ كَالْإِنْسَانِ تَحْتَ الْحَيَوَانِ وَإِنَّمَا جِنْسًا  
مُنْدَرِجًا تَحْتَ جِنْسٍ آخَرَ كَالْحَيَوَانِ تَحْتَ الْجِسْمِ النَّامِيِّ فَبِالْأَوَّلِ يَتَّصَدَقُ النَّوْعُ الْحَقِيقِيُّ  
وَالْأَضَافِيُّ وَفِي الثَّانِي يُوْجَدُ الْأَضَافِيُّ بِدُونِ الْحَقِيقِيِّ وَيَجُوزُ أَيْضًا تَحَقُّقُ الْحَقِيقِيِّ بِدُونِ  
الْأَضَافِيِّ فِيمَا إِذَا كَانَ النَّوْعُ بَسِيطًا لَا جُزْءَ لَهُ حَتَّى يَكُونَ جِنْسًا وَقَدْ مَثَلُ بِالنَّقْطَةِ وَفِيهِ  
مُنَاقَشَةٌ وَبِالْجُمْلَةِ فَالنِّسْبَةُ بَيْنَهُمَا هِيَ الْعُمُومُ مِنْ وَجْهِ -

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন মাহীة المقول অর্থাৎ, যে একটি মাহু এর জবাবে মাহু হতে এবং তার افراد এর হাকীকত এক হবে, তা হচ্ছে নواع এর দ্বারা বুঝা গেল যে, নواع শুধুমাত্র ডানী কলী হয়, নিজের افراد এর জন্য, নواع টা জুনী ও হয় না - عرضی ও হয় না। অতএব ব্যক্তি যেমন যায়েন এবং প্রকার যেমন রومی এ দুটি এ মাহিয়ত থেকে বাইরে যাকে নواع বলা হয়। সুতরাং অضافی নواع সবসময় হয়ত এমন নواع حقیقی হয় যা কোন জিনসের অন্তর্ভুক্ত রয়েছে। যেমন মানুষ হচ্ছে حقیقی নواع যা জিনসের অন্তর্ভুক্ত রয়েছে। অথবা নواع অضافی এ জিনস হয় যা আরেকটি জিনসের অন্তর্ভুক্ত থাকে। যেমন জিনস হচ্ছে جسم نامی এর অন্তর্ভুক্ত। এখানে বর্ণিত প্রথম অবস্থায় حقیقی নواع ও অضافی নواع উভয়টি একই সাথে পাওয়া যাবে। আর দ্বিতীয় অবস্থায় অضافী নواع টা প্রথম ব্যক্তিত পাওয়া যাবে। এমনিভাবে অضافী নواع ব্যক্তিত حقیقی নواع থেকে পাওয়া যায় যখন নواع টি حقیقی বা একক হবে যার কোন جزء বা অংশ নেই। যাতে তার জিনস হয়। এর উদাহরণ দেয়া হয়েছে নুক্তা (.) দ্বারা। এ বিষয়ে বিতর্ক রয়েছে, যার কথা হল, حقیقی নواع ও অضافী নواع এর মাঝে عموم خصوص من وجه এর নিসবত রয়েছে।

বিশ্লেষণ : শারেহ রহ. এর বিশ্লেষণ অনুসারে নواع হচ্ছে এ মাহীة کلیة যা এমন কিছু افراد নিয়ে মাহু দ্বারা প্রশ্ন করা হলে তার জবাবে আসে যেসব افراد হাকীকতের দিক থেকে এক ও অভিন্ন। এ নواع কে حقیقی নواع বলা হয়। আর এ মাহিয়তকে অضافী নواع বলা হয় যাকে অন্য কিছুর সাথে মিলিয়ে মাহু দ্বারা প্রশ্ন করা হলে তার জবাবে জিনস আসে। যেমন মানুষকে ঘোড়ার সাথে মিলিয়ে যদি প্রশ্ন করা হয় الفرس و الانسان তাহলে জবাবে আসবে জিনস। এরপর মুসান্নিফ রহ. حقیقی নواع ও অضافী নواع এর মাঝে পরস্পরের নিসবত বর্ণনা করেছেন।

তিনি বলেন, এ দুটির মাঝে عموم خصوص من وجه এর নিসবত রয়েছে। কেননা এর আগে একথা জানা হয়েছে যে, যে দুটি مفهوم এর মাঝে একটি اجتماعى ماده ও দুটি افتراقى ماده পাওয়া যাবে সে দুটি مفهوم এর মাঝে عموم خصوص من وجه এর নিসবত হয়। আর এখানে نوع حقیقى ও نوع اضافى এর অবস্থাও এরকমই। যার ফলে 'মানুষ' এটি একটি نوع حقیقى -ও হয় আবার نوع اضافى -ও হয়। এটি حيوان একটি نوع اضافى কিন্তু نوع حقیقى নয়। আর নুকতা (.) এটি একটি نوع حقیقى কিন্তু نوع اضافى নয়। কেননা নুকতা কোন প্রকার বিভক্তিকে গ্রহণ করে না, তাই এটি نوع اضافى হতে পারবে না।

অতএব একথা সাব্যস্ত হয়ে গেল যে, নুকতার কোন جزء নেই। তবে প্রত্যেক দাগের শেষ মাথাকে নুকতা বলা হয়। তাই বুঝা গেল নুকতা বিষয়টি এমন একটি মাহিয়ত যার افراد হাকীকতের দিক থেকে এক ও অভিন্ন। কিন্তু এ নুকতাকেই অন্য কোন মাহিয়তের সাথে মিলিয়ে প্রশ্ন করার ক্ষেত্রে এর জবাবে جنس আসবে না। কেননা নুকতা বিষয়টির কোন جزء বা অংশ না থাকার কারণে এটি কোন জিনসের অন্তর্ভুক্ত নয়। শারেহ রহ. বলেন, এর উপর একটি আপত্তি রয়েছে। সে আপত্তিটি পরে আসবে। আর শারেহ রহ. বিশ্লেষণ করতে গিয়ে প্রথমত একথা বলেছেন যে, نوع ঐ মাহিয়াতকে বলা হয় যা ما هو দ্বারা যে প্রশ্ন করা হয় সে প্রশ্নের জবাবে আসে।

আর এ থেকে একথাও সাব্যস্ত হয়ে গেল যে, نوع তার অন্তর্ভুক্ত افراد এর জন্য كلى ذاتى হয়, তা جزئى -ও হয় না এবং كلى عرضى -ও হয় না। তাই ব্যক্তি ও প্রকারকে نوع اضافى বলা হবে, কেননা ব্যক্তি যেমন যায়দ হচ্ছে আর প্রকার যেমন رومى হচ্ছে عرضى। কেননা صنف বা প্রকার ঐ نوع কে বলা হয় যা কোন বহিরাগত বিষয়ের সাথে কয়েদযুক্ত হবে। যেমন রুমী ও হাবশী। বলাবাহুল্য রোমের দিকে মানুসূব হওয়া এমনভাবে হাবশার সাথে সম্পৃক্ত হওয়া একটি বহিরাগত বিষয়। আর نوع اضافى এমন نوع حقیقى হওয়া জরুরী যা কোন জিনসের অন্তর্ভুক্ত হবে। যেমন মানুষ نوع حقیقى حيوان জিনসের অন্তর্ভুক্ত। অথবা এমন জিনস হওয়া জরুরী যা অন্য আরেকটি জিনসের অন্তর্ভুক্ত হবে। যেমন حيوان হচ্ছে نوع اضافى یا جسم نامى জিনসের অন্তর্ভুক্ত। আর ব্যক্তি ও প্রকার এ দুটি না نوع حقیقى আর না جنس। তাই এ দুটির ক্ষেত্রে نوع اضافى পাওয়া যাওয়ার কোন যৌক্তিকতা নেই।



وَبَيْنَهُمَا عَمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهِ لِتَصَادَقَ فِيهِمَا عَلَى الْإِنْسَانِ وَتَفَارَقَ فِيهِمَا فِي الْحَيَوَانِ وَالنَّقْطَةِ .  
 قَوْلُهُ وَالنَّقْطَةُ طَرْفُ الْحُطِّ وَالْحُطُّ طَرْفُ السَّطْحِ وَالسَّطْحُ طَرْفُ الْجِسْمِ فَالسَّطْحُ غَيْرُ مَنْقَسِمٍ  
 فِي الْعَمَقِ وَالْحُطُّ غَيْرُ مَنْقَسِمٍ فِي الْعَرْضِ وَالْعَمَقُ وَالنَّقْطَةُ غَيْرُ مَنْقَسِمٍ فِي الطُّولِ وَالْعَرْضُ  
 وَالْعَمَقُ فِيهِ عَرْضٌ لَا تَقْبَلُ الْقِسْمَةَ أَصْلًا وَإِذَا لَمْ تَقْبَلِ الْقِسْمَةَ أَصْلًا لَمْ يَكُنْ لَهَا جُزْءٌ فَلَا  
 يَكُونُ لَهَا جِنْسٌ وَفِيهِ نَظَرٌ فَإِنَّ هَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا جُزْءَ لَهَا فِي الْخَارِجِ وَالْجِنْسُ لَيْسَ جُزْءٌ  
 خَارِجِيًّا بَلْ هُوَ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ فَجَازَ أَنْ يَكُونَ لِلنَّقْطَةِ جُزْءٌ عَقْلِيٌّ وَهُوَ جِنْسٌ لَهَا وَإِنْ لَمْ  
 يَكُنْ لَهَا جُزْءٌ فِي الْخَارِجِ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন , نقطه , আর তা হচ্ছে যে কোন দাগের শেষ মাথা । আর سطح বা বিছানো কোন  
 কিছুর শেষ মাথা হচ্ছে خط বা দাগ, আর جسم এর শেষ মাথা হচ্ছে سطح । এর মধ্য থেকে سطح গভীরতার দিক  
 থেকে বিভক্তিকে গ্রহণ করে না (কেননা سطح এর কোন গভীরতা নেই) । আর خط বা দাগ প্রস্থ ও গভীরতার দিক  
 থেকে বিভক্তিকে গ্রহণ করে না (কেননা خط বা দাগের প্রস্থ ও গভীরতা নেই) । আর নুকতা দৈর্ঘ্য, প্রস্থ ও গভীরতা  
 কোন দিক থেকেই বিভক্তিকে গ্রহণ করে না । কেননা নুকতার দৈর্ঘ্য, প্রস্থ ও গভীরতা নেই) । সুতরাং نقطه এমন  
 একটি عرض যা কোনভাবে বিভক্তিকে গ্রহণ করে না । আর যখন তা বিভক্তিকে গ্রহণ করে না তখন তার কোন جزء  
 বা অংশ না থাকার সাব্যস্ত হল, এ কারণে এর কোন জিনসও থাকবে না ।

মুসান্নিফের একথার উপর আপত্তি রয়েছে, কেননা মুসান্নিফের কথা একথা বুঝায় যে, বাস্তব ক্ষেত্রে নুকতার  
 কোন অংশ নেই । এরকমভাবে বাস্তব ক্ষেত্রে জিনসেরও কোন جزء নেই; বরং যা আছে তাহাচ্ছে عقليه বা  
 যৌক্তিক কিছু جزء বা অংশ । তাই এমনটি হওয়া সম্ভব যে, নুকতারও যৌক্তিক কোন جزء থাকবে যার জন্য সে জিনস  
 হবে । যদিও বাস্তব ক্ষেত্রে তার কোন جزء বা অংশ না থাকে ।

বিশ্লেষণ : মুসান্নিফ রহ. নুকাতাকে نوع حقیقی এর উদাহরণ হিসেবে উল্লেখ করেছেন যার ক্ষেত্রে نوع  
 اضافی এর সংজ্ঞা প্রযোজ্য হয় না । কেননা নুকতার মাঝে দৈর্ঘ্য, প্রস্থ ও গভীরতা কোন কিছুই থাকে না । আর  
 সে কারণে এটি بسيط হয় । পক্ষান্তরে نوع মুরাক্বা হওয়া জরুরী । এর উপর শারেহ রহ. বিগত পৃষ্ঠায়  
 বলেছিলেন যে, এ নিয়ে বিতর্ক রয়েছে । এ পৃষ্ঠায় نظر فيه বলে সে বিতর্কের কথাটিই উত্থাপন করেছেন । তাঁর  
 পেশকৃত আপত্তির সারমর্ম হচ্ছে, اجزاء বা অংশসমূহের দু'টি প্রকার রয়েছে । কিছু হচ্ছে خارجيه যা বাস্তব  
 ক্ষেত্রে পাওয়া যায় । আর কিছু আছে ذهنية اجزاء যা বাস্তবে পাওয়া যায় না তবে তা মনের মাঝে থাকে । দৈর্ঘ্য,  
 প্রস্থ ও গভীরতার যে কথা বলা হচ্ছে এগুলো হচ্ছে خارجيه اجزاء যা বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যায় । اجزاء خارجيه এ  
 পাওয়া না যাওয়ার দ্বারা একথা জরুরী নয় যে, ذهنية اجزاء -ও পাওয়া যাবে না । অতএব নুকতার জন্য যদি এ  
 ধরণের ذهنية اجزاء সাব্যস্ত হয়, অর্থাৎ جنس و فصل সাব্যস্ত হয় তাহলে এ নুকতা জিনসের অন্তর্ভুক্ত হয়ে  
 نوع اضافی হয়ে যাবে । তাই نوع حقیقی এর উদাহরণ হিসেবে এটিকে উল্লেখ করা সहीই হয়নি । এ হল শারেহ রহ.  
 এর আপত্তি ।







বিশ্লেষণ : এর আগে বলা হয়েছিল যে, যে মাহিয়তকে অন্য আরেকটি মাহিয়তের সাথে মিলিয়ে মাহুর দ্বারা প্রশ্ন করা হলে যদি তার জ্বাবে জিনস محمول হয় তাহলে তাকে اضافی نوع বলা হয়। এ থেকে বুঝা গেল, জিনসের প্রকার অনেক। তাই এগুলোর মাঝে তারতীবের প্রয়োজন রয়েছে। আর انسان শব্দের বিষয়বস্তু, حيوان শব্দের বিষয়বস্তু نامی جسم এর বিষয় বস্তু, جسم مطلق এর বিষয়বস্তু এবং جوهر এর বিষয়বস্তু এগুলো হচ্ছে একটি একটি কلى। এসব কلى থেকে সবচাইতে ব্যাপক হচ্ছে جوهر এর বিষয়বস্তু। কেননা এ جوهر সেসব مجردات কেও অন্তর্ভুক্ত করে যার কোন جسم নেই। যেমন আকল ইত্যাদি, এ جوهر এর নিচেই হচ্ছে جسم مطلق কেননা তা مجردات কে অন্তর্ভুক্ত করে না, তবে তা যেসব বস্তু ধীরে ধীরে বাড়তে থাকে তাকে কেও অন্তর্ভুক্ত করে এবং যা বাড়তে না তাকেও অন্তর্ভুক্ত করে। যার কারণে পাথর ইত্যাদি এ جسم مطلق এর অন্তর্ভুক্ত হয়।

এ جسم مطلق এর পরে হচ্ছে نامی جسم। কেননা এ نامی جسم পাথর ইত্যাদিকে অন্তর্ভুক্ত করে না। আর نامی جسم এর পরে হচ্ছে حيوان। কেননা গাছ পালা, ঘাস লতাপাতা ইত্যাদি نامی جسم এর অন্তর্ভুক্ত ছিল, কিন্তু حيوان এগুলোকে অন্তর্ভুক্ত করে না। আর حيوان এর পরে হচ্ছে انسان। কেননা انسان শব্দটি মানুষ ব্যতীত আর কোন প্রাণীকেই অন্তর্ভুক্ত করে না। অথচ حيوان শব্দটি সবধরণের প্রাণীকে অন্তর্ভুক্ত করে। আর পেছনের পৃষ্ঠাগুলো থেকে একথা সাব্যস্ত হয়েছে যে, انواع এর তারতীবের ক্ষেত্রে নিচের দিকে যাওয়ার ধর্তব্য হয়। অর্থাৎ যে نوع টি সবার নিচে হবে তাকে نوع الانواع বলা হয় এবং اجناس এর তারতীবের ক্ষেত্রে উপরের দিকে উঠার ধর্তব্য করা হয়। অর্থাৎ যে জিনস সবচাইতে উপরে হবে তা হল اجناس। এর কারণ বর্ণনা করতে গিয়ে একথা বলা হয়েছিল, সে جنس এর মাঝে ব্যাপকতা উদ্দেশ্য হয়, আর نوع এর মাঝে خصوص উদ্দেশ্য হয়। তাই যে জিনসের মাঝে সবচাইতে বেশি عموم বা ব্যাপকতা থাকবে সেটিই পরিপূর্ণ জিনস হবে। তাই তাকে اجناس বলা হবে। আর যে نوع এর মাঝে সবচাইতে বেশি خصوص থাকবে সেটিই পরিপূর্ণ نوع। তাই তাকে نوع الانواع বলা হবে।

এরপর শরহে রহ. এর একটি কথা বুঝে নাও যে, শরহে রহ. বলেছেন, بينهما শব্দের হা যমীরের ব্যাপারে দু'টি সম্ভাবনা রয়েছে। একটি হচ্ছে এটি মতলাকভাবে على و سافل এর দিকে ফিরেছে, আরেকটি হচ্ছে এটি جنس على এর দিকে ফিরেছে, এ দু'দিকে ফেরার মাঝে কী পার্থক্য রয়েছে তা অনুবাদ থেকেই স্পষ্ট হয়ে যাবে। বিগত পৃষ্ঠার বিশেষণে نوع على, نوع سافل, نوع متوسط এর উদাহরণসমূহ, এমনিভাবে على جنس على, جنس سافل এর উদাহরণসমূহ উল্লেখ করা হয়েছে, তাই এখানে সে উদাহরণগুলো পুনরায় উল্লেখ করার কোন প্রয়োজন নেই।

এখন রইল نوع مفرد ও جنس مفرد এর বিষয়টি। মুসান্নিফ রহ. এ বিষয়টি উল্লেখ করেননি। نوع مفرد বলা হয় এ نوع কে যার উপরেও কোন نوع থাকবে না এবং তার নিচেও কোন نوع থাকবে না। আর جنس مفرد এ জিনসকে বলা হয় যার উপরেও কোন জিনস থাকবে না এবং তার নিচেও কোন জিনস থাকবে না। যারা দশ প্রকারের আকলকে انواع মনে করে এবং আকলকে جوهر এর অন্তর্ভুক্ত মনে করে না, তারা জিনসে মুফরাদের উদাহরণ হিসেবে এ আকলকেই উল্লেখ করে থাকে, কিন্তু মুসান্নিফ রহ. তারতীব বর্ণনা করতে গিয়ে مفرد نوع ও جنس مفرد এর আলোচনা আনেননি। যেভাবে বলা হল। এর দু'টি কারণ হতে পারে। প্রথমত হয়ত একারণে যে তারতীবের ক্ষেত্রে এ نوع مفرد ও جنس مفرد এর কোন দখল নেই। তাই তারতীবের আলোচনায় তা উল্লেখ করার কোন প্রয়োজন নেই। অথবা এ কারণে যে, এ جنس مفرد ও نوع مفرد এর অস্তিত্ব নিয়ে সন্দেহ রয়েছে, তাই একটি অনির্দিষ্ট বিষয়কে আলোচনায় টেনে আনার কোন যৌক্তিকতা নেই বিধায় উল্লেখ করা হয়নি।

الْثَّلَاثُ الْفَصْلُ وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَيِّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ

قَوْلُهُ أَيُّ شَيْءٍ أَعْلَمُ أَنَّ كَلِمَةَ أَيِّ مَوْضُوعَةٍ لِيُطَلَّبَ بِهَا مَا يَمَيِّزُ الشَّيْءَ عَمَّا يَشَارِكُهُ فِيمَا أُضِيفَ إِلَيْهِ هَذِهِ الْكَلِمَةُ مِثْلًا إِذَا أَبْصَرْتَ شَيْئًا مِنْ بَعِيدٍ وَتَيَقَّنْتَ أَنَّهُ حَيَوَانٌ لَكِنْ تَرَدَّدَتْ فِي أَنَّهُ هَلْ هُوَ إِنْسَانٌ أَوْ فَرَسٌ أَوْ غَيْرُهُمَا تَقُولُ أَيُّ حَيَوَانٍ هَذَا فَيَجَابُ بِمَا يَخْصِصُهُ وَيَمَيِّزُهُ عَنِ الْمَشَارِكَاتِهِ فِي الْحَيَوَانِيَّةِ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন এ শব্দটি বানানো হয়েছে ঐ বস্তুকে চাওয়ার জন্য যা বস্তুকে ঐসব বস্তু থেকে আলাদা করে দেয় যেসব বস্তু এ শব্দের মুখাফ ইলাইহির মাঝে এ বস্তুর সাথে শরিক রয়েছে। যেমন যখন তুমি দূর থেকে কোন কিছু দেখলে এবং তোমার বিশ্বাস যে, এটি একটি প্রাণী, কিন্তু তোমার এ সন্দেহ রয়ে গেছে যে, এটি কী মানুষ না ঘোড়া নাকি অন্য কিছু। তখন তুমি জিজ্ঞেস কর, এটি কোন প্রাণী। তখন ঐ বস্তু দ্বারা জবাব দেয়া হবে যা তাকে নির্দিষ্ট করে দেয় এবং প্রাণী হওয়ার দিক থেকে যতকিছু তার সাথে শরিক রয়েছে, সেসব শরিক থেকে তাকে আলাদা করে দেয়।

বিশ্লেষণ : মুসান্নিফ কর্তৃক কৃত فصل এর সংজ্ঞার মাঝে هو শব্দের পর কলী শব্দটি উহা রয়েছে যা জিনসের পর্যায়ে। আর المقول على الشئ থেকে শেষ পর্যন্ত হচ্ছে فصل এর পর্যায়ে, এ সংজ্ঞার ফিওদ বিবরণ হচ্ছে নিম্নরূপ- সংজ্ঞায় উল্লিখিত শئ جواب ای এর কয়েদ দ্বারা نوع ও বৈরিয়ে গেছে। কেননা এ দুটি ای শئ এর জবাবে আসে না। বরং এ দুটি আসে মা এর জবাবে। এমনিভাবে عرض عام ও বৈরিয়ে গেছে। কেননা তাও কোন প্রশ্নের জবাবে আসে না। আর ذاته এর কয়েদ দ্বারা خاصة বৈরিয়ে গেছে। কেননা তা عرضه ای এর জবাবে আসে। فصل শব্দটি আভিধানিকভাবে আলাদা করার অর্থে আসে। আর মানতেকবিদদের পরিভাষায় ঐ جنس হচ্ছে حيوان যেহেতু فصل বলা হয় যা نوع কে আলাদা করে দেয় جنس قریب এর শরিকদের থেকে। যেমন حيوان হচ্ছে قریب এর মাঝে মানুষ نوع এর সাথে যতকিছু শরিক আছে সেসব শরিক থেকে তাকে যে টি আলাদা করে দেবে তাকেই فصل বলা হয়।

وَإِذَا عَرَفْتَ هَذَا تَقُولُ إِذَا قُلْنَا الْإِنْسَانَ أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ كَانَ الْمَطْلُوبُ ذَاتِيًّا مِنْ ذَاتِيَّاتِ الْإِنْسَانِ يَمَيِّزُهُ عَمَّا يَشَارِكُهُ فِي الشَّيْئَةِ فَيَصِحُّ أَنْ يَجَابَ بِأَنَّهُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ كَمَا يَصِحُّ أَنْ يَجَابَ بِأَنَّهُ نَاطِقٌ فَيَلْزَمُ صِحَّةَ وَقُوعِ الْحَدِّ فِي جَوَابِ أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ وَوَيْضًا يَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونَ تَعْرِيفُ الْفَصْلِ مَانِعًا لِيَصِدِّقَهُ عَلَى الْحَدِّ وَهَذَا مِمَّا اسْتَشْكَلَهُ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ فِي هَذَا الْمَقَامِ .

অনুবাদ : যখন তুমি এ তুমিকটি জানলে, তখন আরো বলব, আমরা যখন বলব ডাতে হুও ফী ডাতে আলানান ای শئ হুও ফী ডাতে আলানান কে আলাদা করে দেয় সেসব বস্তু থেকে যা বস্তু হওয়া হিসেবে মানুষের সাথে শরিক রয়েছে। যার ফলে حيوان নاطق বলেও এর জবাব দেয়া সহীহ হবে,

যেমনিভাবে শুধুমাত্র নاطق বলে এর জবাব দেয়া সহীহ আছে। তখন এমন হওয়া জরুরী হয়ে যায় যে, ای شئ فی ذاته এর জবাবে حد আসাটা সহীহ হবে। এরকমভাবে نصل এর সংজ্ঞাটি مانع (অন্যের প্রবেশকে বাধাদানকারী) না হওয়াও হয়ে যায়। কেননা এ সংজ্ঞাটি حد এর ক্ষেত্রেও প্রযোজ্য। আর এটি ঐ আপত্তি যা ইমাম রাযী রহ. এক্ষেত্রে উত্থাপন করেছেন।

**বিশ্লেষণ :** فصل এর সংজ্ঞা ও তার উদাহরণ মূল এবারতের অনুবাদ থেকেই স্পষ্ট। আর এখন نصل এর যে পরিচয় দেয়া হয়েছে এর উপর একটি আপত্তি রয়েছে। আপত্তিটি হচ্ছে, এ সংজ্ঞা হিসেবে ای شئ هو فی الانسان ای شئ هو فی ذاته এ প্রশ্নের জবাবে যেমনিভাবে ناطق আসাটা সহীহ আছে যা হচ্ছে فصل, তেমনিভাবে حیوان আসাটাও সহীহ আছে যা হচ্ছে نوع। কেননা যেমনিভাবে ناطق শব্দটি মানুষকে অন্যসব প্রাণী থেকে আলাদা করে দেয়, তেমনিভাবে ناطق এর সমষ্টিও মানুষকে অন্যসব প্রাণী থেকে আলাদা করে দেয়। এর দ্বারা দুটি সমস্যা সৃষ্টি হয়। প্রথমত এক্ষেত্রে ذاته ای شئ هو فی এর জবাবে نوع আসে। অথচ এর আগে একথা জানা হয়েছে যে, نوع আসে মা হু দ্বারা প্রশ্ন করা হলে তার জবাবে ای شئ هو فی ذاته। এ হচ্ছে প্রথম সমস্যা। আর দ্বিতীয় সমস্যা এ সৃষ্টি হয় যে, فصل এর বর্ণিত সংজ্ঞাটি نصل ব্যতীত অন্য কিছু তার মাঝে ঢুকে যাওয়া থেকে বাধা দিতে পারে না। কেননা حیوان ناطق যা হচ্ছে حد تام সে ক্ষেত্রেও نصل এর সংজ্ঞাটি প্রযোজ্য হয়ে যায়। এ আপত্তিটি ইমাম রাযী রহ. এক্ষেত্রে উত্থাপন করেছেন। এর জবাব তফসীলের সাথে পরবর্তী এবারতে বিবৃত হয়েছে।

وَأَجَابَ صَاحِبَ الْمُحَاكَمَاتِ بِأَنَّ مَعْنَى آيٍ وَإِنْ كَانَ بِحَسَبِ اللَّغَةِ طَلَبُ الْمُمَيِّزِ مُطْلَقًا لَكِنَّ أَرْبَابَ الْمَعْقُولِ اصْطَلَحُوا عَلَى أَنَّهُ يُطَلَّبُ بِهِ مُمَيِّزٌ لَا يَكُونُ مَقُولًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ وَبِهَذَا يَخْرُجُ الْحَدُّ وَالْجِنْسُ أَيْضًا وَلِلْمُحَقِّقِ الطُّوسِيِّ هُنَا مَسْلُكٌ آخَرٌ أَدَقُّ وَآتَقَنُ وَهُوَ إِنَّا لَا نَسْأَلُ عَنِ الْفَصْلِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ لِلشَّيْءِ جِنْسًا بِنَاءً عَلَى أَنَّ مَا لَا جِنْسَ لَهُ لَا فَصْلَ لَهُ وَإِذَا عَلِمْنَا الشَّيْءَ بِالْجِنْسِ فَتَطْلُبُ مَا يُمَيِّزُهُ عَنْ مَشَارِكَاتِهِ فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ فَتَقُولُ الْإِنْسَانُ أَيْ حَيَوَانٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ فَتَعَيَّنَ الْجَوَابُ بِالنَّاطِقِ لَا غَيْرَ فَكَلِمَةُ شَيْءٍ فِي التَّعْرِيفِ كِنَايَةٌ عَنِ الْجِنْسِ الْمَعْلُومِ الَّذِي يُطَلَّبُ مَا يُمَيِّزُ الشَّيْءَ عَنْ مَشَارِكَاتِهِ فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ فَحِينَئِذٍ يَنْدَفِعُ الْإِشْكَالُ بَحْدَانِيَّتِهِ .

**অনুবাদ :** মুহাকামাত এর মুসান্নিফ এ আপত্তির জবাব এভাবে দিয়েছেন যে, ای শব্দের অর্থ অভিধানের দিক থেকে যদিও সবধরণের আলাদা করা চাওয়ায় বুঝায়, কিন্তু মানতেকীদের পরিভাষায় তা এ অর্থে যে, তার দ্বারা এমন মমیز বা আলাদাকারী চাওয়া হবে যা মা হু এর জবাবে প্রযোজ্য হবে না। তখন এ কয়েদ দ্বারা نصل এর সংজ্ঞা থেকে حد ও جنس বেরিয়ে যাবে। এখানে মুহাককিক তুসী রহ. এর আরেকটি মাযহাব রয়েছে যা আরো সুস্থ ও মজবুত। আর তা হচ্ছে, আমরা نصل সম্পর্কে তখন জিজ্ঞেস করি যখন আমরা একথা জেনে যাই যে, বস্তুটির কোন জিনস আছে, একথার উপর ভিত্তি করে যে, যার জিনস নেই তার কোন نصل হয় না।

তাই যখন মূল বস্তুর জিনস জানা হয়ে যায় তখন আমরা সে বিষয়ে জানতে চাই যা বস্তুকে আলাদা করে দেয় সেসব বস্তু থেকে যা এ জিনসের ক্ষেত্রে এ বস্তুর সাথে শরিক আছে। তখন আমরা জিজ্ঞেস করি, যেমন মানুষ তার সন্তাগত দিক থেকে কোন প্রকারের প্রাণী। তখন এ প্রশ্নের জবাব শুধুমাত্র ناطق শব্দের দ্বারা দেয়াই নির্ধারিত, অন্য কিছু নয়। সুতরাং সংজ্ঞায় উল্লিখিত جنس শব্দটি ঐ জানা জিনস থেকে কেনায়া হবে যে জিনসের মাঝে শরিক হওয়া থেকে মাহিয়তকে যে বিষয়টি আলাদা করে দেয় তাকে চাওয়া হয়, তখন এ আপত্তি সার্বিকভাবেই দূর হয়ে যায়।

**বিশ্লেষণ :** ইমাম রাযী রহ. কর্তৃক উত্থাপিত আপত্তির সারমর্ম ছিল, جنس ای द्वारा হয়ত ঐ মিমیز চাওয়া হবে যা মাহিয়তকে পরিপূর্ণভাবে আলাদা করে দেয়। সেক্ষেত্রে فصل بعيد এ সংজ্ঞা থেকে বেরিয়ে যাবে। কেননা তা মাহিয়তকে পরিপূর্ণভাবে আলাদা করে দেয় না। অথবা এর দ্বারা কোনরকমভাবে আলাদা করা উদ্দেশ্য হবে। সেক্ষেত্রে فصل এর সংজ্ঞাটি حد تام و جنس এ দু'টির ক্ষেত্রেও প্রযোজ্য হবে। কেননা যেমন উদাহরণ স্বরূপ حيران একটি جنس قریب انسان যা উদ্ভিদ বা যে কোন জড় পদার্থ থেকে আলাদা করে দেয় যা جنس بعيد এর শরিকদের অন্তর্ভুক্ত। এ প্রশ্নের জবাব দিতে গিয়ে 'মুহাকামাত' কিতাবের মুসান্নিফ কুতুবুদ্দীন রাযী রহ. বলেন, মানতেকীদের পরিভাষায় ای শব্দ দ্বারা ঐ আলাদা করাকে চাওয়া হয় ما هو এর দ্বারা প্রশ্নের জবাবে পাওয়া যায় না। তাই فصل এর সংজ্ঞা থেকে حد و جنس বের হয়ে যাবে। কেননা এ দু'টি ما هو এর জবাবে আসে। যদিও এ দু'টির প্রত্যেকটি جنس ای দ্বারা প্রশ্ন করার ক্ষেত্রেও বের হয়ে যায়।

কুতুবুদ্দীন রাযী রহ. এর দোয়া জবাবের সারমর্ম হচ্ছে, جنس ای द्वारा ঐ মিমیز কে চাওয়া হয় যা মুফরাদ হবে এবং সন্তাগতভাবে তা আলাদা হয়ে যাবে। আর মুফরাদ حد মিমیز নয়; বরং তা جنس ও فصل এর সাথে মুরাক্বাব। তাই فصل এর সংজ্ঞা থেকে حد বেরিয়ে গেছে। আর জিনস এমন একটি বিষয় যা তার সন্তাগত দিক থেকে মিমیز নয়; বরং তা فصل بعيد এর মাধ্যমে মিমیز। যেমন انسان এর মাহিয়তকে حيران উদ্ভিদ ও জড় পদার্থসমূহ থেকে আলাদা করে দিয়েছে। এ হিসেবে যে, حيران শব্দের বিষয়বস্তুর মাঝে বর্ধমান ও অনুভূতিশীল অন্তর্ভুক্ত রয়েছে। আর এ দু'টিই فصل بعيد তাই فصل بعيد এর মাধ্যমেই জিনস মিমیز হয়েছে, নিজে নিজে হয়নি। সুতরাং فصل এর সংজ্ঞায় এটি ঢুকবে না।

আর ত্বসী রহ. এ আপত্তির যে জবাব দিয়েছেন তার সারমর্ম হচ্ছে, যে মাহিয়তের জিনস জানা হয়ে গেছে সে মাহিয়তের فصل সম্পর্কেই جنس ای द्वारा প্রশ্ন করা হয়, যেন ঐ فصل এ মাহিয়তকে তার জিনসের অন্যসব শরিক থেকে আলাদা করে দেয়। তাই جنس ای এর জবাবে فصل আসতে পারে, কিন্তু জিনস আসতে পারে না। অন্যথায় যে বিষয় একবার জানা হয়ে গেছে সে বিষয়ই নতুন করে আবার জানা হবে। এমনিভাবে جنس ای এর জবাবে حد অর্থাৎ জিনস ও ফসলের সমষ্টিও আসতে পারবে না। কেননা যে জিনস আগে থেকেই জানা আছে তা পুনরায় জবাবের মাঝে উল্লেখ করার কোন মানে নেই। এ হিসেবেই উদাহরণ স্বরূপ ذاته هو جنس ای انسان এ প্রশ্নের জবাবে শুধুমাত্র ناطق বলা হবে। অথবা حيران ناطق বলা হবে না। কেননা প্রশ্নের মাঝে উল্লিখিত جنس শব্দ দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে জানা একটি জিনস। অর্থাৎ মানুষ তার সন্তাগতভাবে কোন ধরণের প্রাণী, সুতরাং এ প্রাণী হওয়ার দিক থেকে মানুষের যত শরিক রয়েছে সেসব শরিক থেকে মানুষকে আলাদা করার মত মুফরাদ মিমیز যা কোন মাধ্যম ব্যতীত মিমیز তা হচ্ছে ناطق শব্দটিই। আর জবাবটি বেশি মজবুত হওয়ার কারণ হচ্ছে, এটি বিশেষ কোন পরিভাষার উপর নির্ভরশীল নয়, যেভাবে 'মুহাকামাত' এর মুসান্নিফের জবাবটি মানতেকীদের পরিভাষার উপর নির্ভরশীল।





জিনসের দিকে মানসূৰ হয়। প্রথম অবস্থায় ফল কে মফুম বলা হয়, আর দ্বিতীয় অবস্থায় ফল কে মফুম বলা হয়। কেননা تفوم বলা হয় ঐ অক্ষিপ্ততা দূৰ করারকে যা জিনসের মাথো হয়। উদাহরণরূপ বলাৰ ক্ষেত্রে একথা জানা থাকে না যে, তা প্রাণীর কোন প্রকার। এ হিসেবে প্রাণীর মাথো যে অক্ষিপ্ততা রয়েছে তা নاطق দূৰ করে দিয়েছে। অতএব মানুষের মাহিয়ত অর্থাৎ নاطق حيوان হিসেবে সে নاطق এর নামই হচ্ছে মফুম। আর এ নاطق -ই حيوان এর সাথে মিলার ক্ষেত্রে প্রাণীর একটি প্রকার অর্থাৎ ناطق حيوان সৃষ্টি হয়ে যায় এবং حيوان এর সাথে না মিলার ক্ষেত্রে প্রাণীর আরেক প্রকার অর্থাৎ ناطق غير حيوان সৃষ্টি হয়ে যায়। তাই জিনসের দিক থেকে নاطق এর নাম মফুম হয়। কেননা মফুম শব্দের অর্থ হচ্ছে, প্রকার প্রকরণে বিভক্তকারী। আর নاطق প্রাণীকে বিভক্ত করে দেয়। সুতরাং এ বিশ্লেষণ থেকে জানা গেল যে, ফল প্রথমত দুই প্রকার। ১. فصل قريب, ২. فصل بعيد। এ দুটির প্রত্যেকটিকে কখনো মফুম বলা হয়, আবার কখনো মফুম বলা হয়। যেমন প্রাণীর মাহিয়ত অনুভূতিশীল হওয়ার দিক থেকে অনুভূতিশীল হওয়াটা হচ্ছে মফুম। আর جسم نامى হওয়ার দিক থেকে মফুম কেননা جسم نامى এর সাথে অনুভূতিশীল হওয়া মিলার দ্বারা حساس এর একটি প্রকার সৃষ্টি হয় এবং না মিলার দ্বারা আরেকটি প্রকার সৃষ্টি হয়। অর্থাৎ অনুভূতিশীল جسم نامى এবং এমন جسم نامى যা অনুভূতিশীল নয়।

### وَالْمَقُومِ لِلْعَالِيِّ مَقُومٍ لِلْسَّافِلِ وَلَا عَكْسٌ وَالْمَقْسِمِ بِالْعَكْسِ -

قَوْلُهُ وَالْمَقُومِ لِلْعَالِيِّ أَلَلَامٌ لِلِاسْتِغْرَاقِ أَيْ كُلُّ فَصْلٍ مَقُومٍ لِلْعَالِيِّ فَهُوَ فَصْلٌ مَقُومٌ لِلْسَّافِلِ لِأَنَّ مَقُومَ الْعَالِيِّ جَزْءٌ لِلْعَالِيِّ وَالْعَالِيُّ جَزْءٌ لِلْسَّافِلِ وَجَزْءُ الْجُزْأِ جَزْءٌ فَمَقُومُ الْعَالِيِّ جَزْءٌ لِلْسَّافِلِ ثُمَّ أَنَّهُ يُمَيِّزُ السَّافِلَ عَنِ كُلِّ مَا يُمَيِّزُ الْعَالِيَّ عَنْهُ فَيَكُونُ جَزْءًا مُمَيِّزًا لَهُ وَهُوَ الْمَعْنَى بِالْمَقُومِ وَيَلْعَلُّمُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْعَالِيِّ هَهُنَا كُلُّ جِنْسٍ أَوْ نَوْعٍ يَكُونُ فَوْقَ آخَرَ سَوَاءً كَانَ فَوْقَهُ آخَرٌ أَوْ لَمْ يَكُنْ وَكَذَا الْمُرَادُ بِالسَّافِلِ كُلُّ جِنْسٍ أَوْ نَوْعٍ يَكُونُ تَحْتَ آخَرَ سَوَاءً كَانَ تَحْتَ آخَرَ أَوْ لَمْ يَكُنْ حَتَّى أَنَّ الْجِنْسَ الْمَتَوَسِّطَ عَالِيًّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا تَحْتَهُ وَسَّافِلًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا فَوْقَهُ -

অনুবাদঃ মুসল্লিক রহ. বলেন, এখানে المقوم শব্দের মাথো যে الف ও لا রয়েছে তা استغراق এর জন্য। অর্থাৎ প্রত্যেক ঐ ফল যা প্রাণীর জন্য মফুম হবে তা সافل এর জন্যও মফুম হবে। কেননা جزء এর মফুম তার একটি। অর্থাৎ অংশ। আর অংশের অংশও অংশ হয়। তাই প্রাণীর জন্য মফুম টা সافل এর মফুম হবে। অতঃপর ফল আলাদা করে দেয় সافل কে প্রত্যেক ঐ বস্তু থেকে যার থেকে প্রাণীকে আলাদা করে দেয়। সুতরাং ঐ ফল টি সافل এর جزء ও মফুম হবে। আর মফুম দ্বারা এ মফুম মফুম ই উদ্দেশ্য। একথা জেনে নেয়া দরকার যে, এখানে প্রাণীর দ্বারা প্রত্যেক ঐ জিনস উদ্দেশ্য এবং ঐ উদ্দেশ্য যা আরেকটির উপরে হবে, তাই তার উপর মফুম বা জিনস নواع হোক বা না হোক, এমনভাবে সافل দ্বারা উদ্দেশ্য প্রত্যেক ঐ জিনস ও নواع যার উপর আরেকটি মফুম অথবা নواع থাকবে, তাই তার নিচে কোন জিনস বা নواع থাকুক বা না থাকুক। এমন কি মফুম মফুম এটি তার নিচের দিকের বিচারে প্রাণী আবার এটি তার উপরের দিকের বিচারে সافل।

বিশ্লেষণঃ শারহ রহ. বলতে চান المقوم, العالی و السافل এ তিনটি শব্দের الف لام টি استغراق এর

অর্থে। তাই এর অর্থ হবে, প্রত্যেক ঐ فصل যা عالى এর জন্য مقدم হইবে তা সافل এর জন্যও مقدم হবে। উদাহরণ স্বরূপ حيوان হচ্ছে عالى نوع এবং মানুষ হচ্ছে সافل نوع। আর حساس বা অনুভূতিশীল হওয়া এটি একটি فصل। এটি প্রাণীর জন্য مقدم যার ফলে এটি প্রাণীকে বাকি সব কিছু থেকে আলাদা করে দেয়। আর এ অনুভূতিশীল হওয়াটা মানুষের জন্যও مقدم। কেননা প্রাণী হওয়া মানুষের হাকীকতের মাঝে রয়েছে। সুতরাং যে অনুভূতিশীল হওয়া প্রাণীর মাঝে রয়েছে তা মানুষের হাকীকতের মাঝে অন্তর্ভুক্ত থাকবে। কেননা কোন বস্তুর অংশের অংশ সে বস্তুর অংশ হয়। সুতরাং মানুষের অংশ হচ্ছে প্রাণী হওয়া, আর প্রাণী হওয়ার অংশ হচ্ছে অনুভূতিশীল হওয়া। তাই এ অনুভূতিশীল হওয়া মানুষের جزء বা অংশ হবে। আর কোন বস্তুর যে অংশটি তাকে অন্য সবকিছু থেকে আলাদা করে দেয় সে অংশটিই বস্তুর مقدم হয়। তাই অনুভূতিশীল মানুষের জন্য مقدم হওয়া প্রমাণিত হল।

এরপর শারেহ রহ. বলেন, এখানে عالى দ্বারা প্রত্যেক ঐ جنس ও نوع উদ্দেশ্য যা আরেকটির উপরে হবে। চাই তার উপর আর কোন জিনস বা نوع থাকুক বা না থাকুক। ঠিক এরকমভাবে সافل দ্বারা প্রত্যেক ঐ জিনস ও نوع উদ্দেশ্য যা অন্য আরেকটি جنس বা نوع এর নিচে হবে। চাই তার নিচে আর কোন جنس বা نوع থাকুক বা না থাকুক। এ কারণে عالى جنس ও جنس سافل এ দু'টি جنس متوسط করে ও অন্তর্ভুক্ত করে। যেমন উদাহরণ স্বরূপ جسم مطلق، جسم نامى، جسم انواع এসবগুলোকে حيوان ও جسم نامى، جسم مطلق বলা হবে। এমনিভাবে جسم مطلق، جسم نامى، جسم انواع এসবগুলোকে عالى جنس و جنس سافل বলা হবে। আর انسان، حيوان، جسم نامى এসবগুলোকে جسم مطلق বলা হবে। কেননা যেমন উদাহরণ স্বরূপ نامى প্রাণী থেকে উপরে হওয়ার কারণে عالى جنس مطلق আবার جسم مطلق থেকে নিচে হওয়ার কারণে سافل جنس مطلق। এমনিভাবে প্রাণী হওয়া মানুষ থেকে উপরে হওয়ার কারণে عالى جنس مطلق আবার جسم থেকে নিচে হওয়ার কারণে سافل جنس مطلق।

সুতরাং সারকথা এ দাঁড়াল যে, عالى جنس و جنس سافل হওয়ার জন্য আরেকটি জিনস বা نوع এর নিচে হতে হবে। সকল জিনস ও সকল نوع এর নিচে হওয়া জরুরী নয়। এরকমভাবে عالى جنس ও عالى نوع হওয়ার জন্য কোন একটি জিনস বা কোন একটি نوع এর উপরে হওয়া জরুরী। সব জিনস ও সব نوع এর উপরে হওয়া জরুরী নয়। একারণেই جوهر সব সময় سافل جنس এবং انسان সব সময় سافل جنس। আর حيوان ও جسم نامى এ দু'টি عالى جنس এ দু'টি جسم مطلق ও جسم نامى এমনিভাবে عالى جنس ও جسم مطلق হওয়ার কারণে - হবে এবং سافل جنس হওয়ার কারণে - হবে।

قَوْلُهُ وَلَا عَكْسَ أَي كَلِّبًا بِعَنْيَ أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ مَقْوَمٍ لِلْسَّافِلِ مَقْوَمًا لِلْعَالِي فَإِنَّ النَّاطِقَ مَقْوَمٌ لِلْسَّافِلِ الَّذِي هُوَ الْإِنْسَانُ وَلَيْسَ مَقْوَمًا لِلْعَالِي الَّذِي هُوَ الْحَيَّوَانُ قَوْلُهُ وَالْمَقْسِمُ بِالْعَكْسِ أَي كُلُّ مَقْسِمٍ السَّافِلِ مَقْسِمٌ لِلْعَالِي وَلَا عَكْسَ أَي كَلِّبًا أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِإَنَّ السَّافِلَ قَسَمٌ مِنَ الْعَالِي فَكُلُّ فَضْلٍ حَصَلَ لِلْسَّافِلِ قَسْمًا فَقَدْ حَصَلَ لِلْعَالِي قَسْمًا لِأَنَّ قَسَمَ الْقَسِمِ قَسَمٌ وَأَمَّا الثَّانِي فَلِإَنَّ الْحَسَّاسَ مَثَلًا مَقْسِمٌ لِلْعَالِي الَّذِي هُوَ الْجِسْمُ النَّامِيٌّ وَلَيْسَ مَقْسِمًا لِلْسَّافِلِ الَّذِي هُوَ الْحَيَّوَانُ.

মুফরম এর সافل প্রত্যেক ঐ عالى جنس ও جسم نامى এর নিচে হওয়ার কারণে - হবে এবং سافل جنس হওয়ার কারণে - হবে। কেননা নاطق এটি সافل نوع অর্থাৎ মানুষের জন্য مقدم কিন্তু عالى نوع অর্থাৎ







ثُمَّ اللَّازِمُ يَنْقَسِمُ بِتَقْسِيمَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ لَا يَزِمَ الشَّيْءُ، إِمَّا لَا يَزِمُ لَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِ الْمَاهِيَةِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ خُصُوصِ وُجُودِهِ فِي الْخَارِجِ أَوْ فِي الذِّهْنِ وَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ هَذَا الشَّيْءُ بِحَيْثُ كُلَّمَا تَحَقَّقَ فِي الذِّهْنِ أَوْ فِي الْخَارِجِ كَانَ هَذَا اللَّازِمُ ثَابِتًا لَهُ وَإِمَّا لَا يَزِمُ لَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى وُجُودِهِ أَى إِلَى خُصُوصِ وُجُودِهِ الْخَارِجِيِّ أَوْ الذِّهْنِيِّ فَهَذَا الْقِسْمُ بِالْحَقِيقَةِ قِسْمَانِ فَأَقْسَامُ اللَّازِمِ بِهَذَا التَّقْسِيمِ ثَلَاثَةٌ لِأَزِمُ الْمَاهِيَةَ كَزَوْجِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ وَالْأَزِمُ الْوُجُودَ الْخَارِجِيَّ كَأَحْرَاقِ النَّارِ وَالْأَزِمُ الْوُجُودَ الذِّهْنِيَّ كَكُونَ حَقِيقَةَ الْإِنْسَانِ كُلِّيَّةً -

অনুবাদ : অস্তঃপর দু' ধরণের ভাগে বিভক্ত হয়। একটি হচ্ছে কোন বস্তু لازم সে বস্তুর মাহিয়ত হিসেবে لازم হবে বিশেষভাবে বাস্তব ক্ষেত্রে যা মনের মাঝে তার অস্তিত্বের উপস্থিতির দিকে লক্ষ্য না করেই। আর তা এভাবে যে, এ বস্তুটি এমন হয়ে যাবে যে, যখনই এ বস্তুটি বাস্তব ক্ষেত্রে বা মনের মাঝে পাওয়া যাবে তখন এ লামেয়মও সাব্যস্ত হয়ে যাবে। অথবা এ লামেয়ম লামেয়ম হবে কোন বস্তু বাস্তব ক্ষেত্রে বা মনের মাঝে বিশেষভাবে অস্তিত্বের দিক থেকে হবে এ প্রকারটি মূলত দু'টি প্রকার। অতএব এ প্রকরণ হিসেবে لازم মোট তিন প্রকার। ১. لازم ماهيت যেমন চার সংখ্যাটি জোড় সংখ্যা হওয়া। ২. لازم وجود خارجي যেমন আওনের জ্বালিয়ে দেয়া। ৩. لازم وجود ذهني যেমন মানুষের হাকীকত কলি হওয়া।

বিশেষণ : لازم দুই ধরণের ভাগে বিভক্ত হয়। এর প্রথম বিভক্তি হচ্ছে لازم হয়ত ঐ মাহিয়তের জন্য হবে যে মাহিয়ত বাস্তব ক্ষেত্রে বা মনের মাঝে পাওয়া যাওয়ার প্রতি কোন লক্ষ্য করা হবে না। অথবা ঐ মাহিয়তের জন্য হবে যে মাহিয়ত বাস্তব ক্ষেত্রে বা মনের মাঝে পাওয়া যাওয়ার ধর্তব্য করা হবে। এরপর এটি আবার দুই প্রকার। প্রথম প্রকার হচ্ছে ঐ لازم যা মাহিয়ত তার বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যাওয়া হিসেবে তার জন্য لازم হবে। দ্বিতীয় প্রকার হচ্ছে ঐ لازم যা মাহিয়ত মনের মাঝে পাওয়া যাওয়া হিসেবে لازم হবে। অতএব এ হিসেবে لازم তিন প্রকার হল। ১. لازم ماهيت ২. لازم وجود خارجي ৩. لازم وجود ذهني। প্রথমটির উদাহরণ যেমন চার সংখ্যার জন্য জোড় হওয়া জরুরী হওয়া। কেননা বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যাওয়া বা মনের মাঝে পাওয়া যাওয়া এদিকে লক্ষ্য না করেই বলা হয় এ জোড় হওয়া। 'চার' সংখ্যার জন্য জরুরী।

দ্বিতীয় প্রকারের উদাহরণ হচ্ছে আওনের জন্য জ্বালিয়ে দেয়া জরুরী হওয়া। এ আওনই যখন বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যাবে তখন তার জন্য জ্বালিয়ে দেয়া সাব্যস্ত হবে। যদি আওনের আকৃতি কারো মনের মাঝে অর্জিত হয়, তাহলে তার মনে জ্বালিয়ে দেয়া সাব্যস্ত হওয়ার কারণে তার মন জ্বলে যাবে না। আর তৃতীয় প্রকারের উদাহরণ হচ্ছে মানুষের হাকীকত কলি হওয়া। কেননা এ হাকীকতম যখন কারো মনের মাঝে অর্জিত হবে তখন তার জন্য কলি হওয়াটা সাব্যস্ত হবে। কেননা কলি হওয়া ও জন্যি হওয়া এ দুটি مفهوم এর অন্তর্ভুক্ত, আর مفهوم এর অস্তিত্ব বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যায় না। তবে এ مفهوم কলি এর افراد বাস্তব ক্ষেত্রে রয়েছে। এর দ্বারা জানা গেল যে, মানুষের হাকীকত অর্থাৎ حيوان ناطق এর সাথে যদি মনের মাঝে পাওয়া যাওয়ার ধর্তব্য না করা হয় তাহলে তার জন্য কলি হওয়া জরুরী নয়। আর আওনের সাথে যদি বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যাওয়ার ধর্তব্য না করা হয় তাহলে তার জন্য জ্বালিয়ে দেয়া জরুরী নয়। আর 'চার' সংখ্যার জন্য জোড় হওয়া জরুরী, চাই তার সাথে কোন প্রকারের وجود এর ধর্তব্য করা হোক বা না হোক।





فَإِنَّ الْعَقْلَ بَعْدَ تَصَوُّرِ الْأَرْبَعَةِ وَالزَّوْجِيَّةِ وَنِسْبَةِ الزَّوْجِيَّةِ إِلَيْهَا بِحُكْمِ جُزْمًا بَانَ الزَّوْجِيَّةَ لِأَزِمَةٍ لَهَا وَذَلِكَ يُقَالُ لَهُ الْبَيِّنُ بِالْمَعْنَى الْأَعْمَى وَحِينَئِذٍ فَغَيْرُ الْبَيِّنِ هُوَ اللَّازِمُ الَّذِي لَا يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهِ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ وَالنِّسْبَةُ بَيْنَهُمَا الْجُزْمُ بِاللَّزُومِ كَالْحُدُوثِ لِلْعَالَمِ فَهَذَا التَّقْسِيمُ الثَّانِي بِالْحَقِيقَةِ تَقْسِيمَانِ إِلَّا أَنَّ الْقِسْمَيْنِ الْحَاصِلَيْنِ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ إِنَّمَا يُسَمَّيَانِ بِالْبَيِّنِ وَغَيْرِ الْبَيِّنِ -

অনুবাদ : কেননা আকল চার ও জোড় হওয়ার বিষয়টিকে تصور করার পর চারের দিকে জোড় হওয়ার যে নিসবত রয়েছে তা تصور করার পর নিশ্চিত হুকুম দিয়ে দেয় যে, 'চার' সংখ্যার জন্য জোড় হওয়া জরুরী। আর এ লাযেমকে لازم بالمعنى الاعم বলা হয়। এ হিসেবে لازم غير بين ঐ লাযেমকে বলা হবে যার تصور দ্বারা ملزوم এবং ঐ নিসবতের تصور যা সে দুটির মাঝে রয়েছে— এর দ্বারা لزوم এর বিশ্বাস প্রতিষ্ঠিত হয় না। যেমন পৃথিবীর জন্য ধ্বংস হয়ে যাওয়াটা জরুরী হওয়া لازم غير بين। এ দ্বিতীয় প্রকারের বিভক্তি মূলত দু' ধরণের বিভক্তি। তবে সর্বাবস্থায় সে দু'টি প্রকার পাওয়া যায় যে দু'টিকে بين ও غير بين নাম দেয়া হয়।

বিশ্লেষণ : এর আগের এবারতে لازم بالمعنى الاعم এর উদাহরণ দেয়া হয়েছিল 'চার' সংখ্যার জন্য জোড় হওয়া জরুরী— এটি দিয়ে। এখন এর ব্যাখ্যা করা হচ্ছে যে, এটি কীভাবে لازم بالمعنى الاعم লাভ হলে। এর ব্যাখ্যা করতে গিয়ে শারেহ রহ. বলেন, কেননা জোড় হওয়া, চার এবং এ দু'টির মাঝে যে নিসবত রয়েছে সে নিসবত এ তিনটি বিষয়ের تصور হওয়ার পর নিশ্চিতভাবে আকল এ হুকুম দেয় যে, 'চার সংখ্যাটির জন্য জোড় হওয়া জরুরী। কেননা যে কতুটি বরাবর দু'টি ভাগে ভাগ হয়ে যায় এবং তার মাঝে কোন ধরণের ভাগনের প্রয়োজন দেখা না দেয় তাহল একে জোড় বলা হয়। চার সংখ্যাটিও যেহেতু দুই দুই করে সমান দু'টি ভাগে বিভক্ত হয়ে যায় তাই এ সংখ্যাটির জন্য জোড় হওয়া জরুরী।

এ ব্যাখ্যা ও উদাহরণ হিসেবে لازم غير بين বলা হবে ঐ লাযেমকে যার تصور করা এবং তার ملزوم এর تصور করা এবং উভয়ের মাঝে পরস্পরের সম্পর্কের تصور এ তিনটি تصور করার দ্বারা لزوم এর নিশ্চয়তা সাব্যস্ত হবে না। যেমন পৃথিবী ধ্বংসশীল হওয়া এটি হচ্ছে লাযেম। কিন্তু পৃথিবীর تصور, ধ্বংস হয়ে যাওয়ার অর্থের تصور এবং পৃথিবী ও ধ্বংস হয়ে যাওয়া এ দু'টির মাঝে যে নিসবত রয়েছে সে নিসবতের تصور দ্বারা বিশ্বাস স্থাপিত হয় না যে, পৃথিবীর জন্য ধ্বংস হয়ে যাওয়া লাযেম। এরপর শারেহ রহ. বলেন, লাযেমের এ প্রকার প্রকরণের মাঝে মূলত দুই ধরণের বিভক্তি রয়েছে। প্রথম বিভক্তি দ্বারা দু'টি প্রকার পাওয়া গেছে। একটি হচ্ছে لازم بالمعنى الخاص আরেকটি হচ্ছে لازم بالمعنى الاعم এরকমভাবে দ্বিতীয় বিভক্তি থেকেও দু'টি প্রকার অর্জিত হয়েছে। তন্মধ্যে একটি হচ্ছে لازم غير بين আরেকটি হচ্ছে لازم بالمعنى الاعم।

خَاتَمَهُ مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ يُسَمَّى كَلِمًا مَنْطِقِيًّا وَمَعْرُوضَةً طَبْعِيًّا وَالْمَجْمُوعُ عَقْلِيًّا

### وَكَذَا الْأَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ

قَوْلُهُ يَدُومُ كَحَرَكَةِ الْفَلَكِ فَإِنَّهَا دَائِمَةٌ لِلْفَلَكِ وَإِنْ لَمْ يَمْتَنِعْ انْفِكَاعُهَا عَنْهُ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ قَوْلُهُ بِسَرْعَةٍ كَحُمْرَةِ الْخَجَلِ وَصَفْرَةِ الْوَجَلِ قَوْلُهُ أَوْ بَطْوٍ كَالسَّبَابِ قَوْلُهُ مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ أَيْ مَا يُبْتَلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْكُلِّيِّ يَعْنِي الْمَفْهُومُ الَّذِي لَا يَمْتَنِعُ فَرُضَ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ يُسَمَّى كَلِمًا مَنْطِقِيًّا فَإِنَّ الْمَنْطِقِيَّ يَقْضِدُ مِنَ الْكُلِّيِّ هَذَا الْمَعْنَى قَوْلُهُ وَمَعْرُوضَةٌ أَيْ مَا يَصْدَقُ عَلَيْهِ هَذَا الْمَفْهُومُ كَالْإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانَ يُسَمَّى كَلِمًا طَبْعِيًّا لِوُجُودِهِ فِي الطَّبَائِعِ يَعْنِي فِي الْخَارِجِ عَلَى مَا سَبَّحِيْنُ قَوْلُهُ وَالْمَجْمُوعُ أَيْ الْمَرْكَبُ مِنْ هَذَا الْعَارِضِ وَالْمَعْرُوضِ كَالْإِنْسَانِ الْكُلِّيِّ وَالْحَيَوَانَ الْكُلِّيِّ يُسَمَّى كَلِمًا عَقْلِيًّا إِذْ لَا وَجُودَ لَهُ إِلَّا فِي الْعَقْلِ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ রহ. বলেন। য়েমন আকাশের নড়াচড়া। কেননা এ নড়াচড়া আসমানের জন্য স্থায়ী। যদিও এ নড়াচড়া আসমান থেকে পৃথক হয়ে যাওয়া আসমানের সত্তাগত দিক থেকে অসম্ভব। মুসান্নিফ বলেন। সরعة। যেমন ভীতসন্ত্রস্ত ব্যক্তির হৃদয় বর্ণ হয়ে যাওয়া এবং লজ্জিত ব্যক্তির লাল হয়ে উঠা, মুসান্নিফ বলেন, অথবা ধীরস্থিরে। যেমন যৌবন। মুসান্নিফ বলেন। কুলী মফহুম। অর্থাৎ ঐ বস্তু যার ক্ষেত্রে কুলী শব্দটি ব্যবহার করা হয়। আর ঐ বস্তু দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে ঐ মফহুম যা একাধিক افراد এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়া মেনে নেয়া যৌক্তিকভাবে নিষেধ নয়। এর নাম রাখা হয়। কুলী মফহুম। কেননা প্রত্যেক মানতেকীই কুলী দ্বারা এ অর্থ উদ্দেশ্য নেয়। মুসান্নিফ বলেন। মেরুوضে। অর্থাৎ সে বস্তুর উপর এ মফহুম প্রযোজ্য হবে। যেমন মানুষ ও প্রাণী। এর নাম রাখা হয়। কুলী। অর্থাৎ প্রকৃতি অর্থাৎ বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যাওয়ার কারণে। ঐ ভিত্তিতে যা পরবর্তীতে বিস্তারিত আসছে। মুসান্নিফ বলেন। মাজমুوع, অর্থাৎ ঐ এারুض ও মেরুوض এর সামষ্টিক রূপ। যেমন মানুষ কুলী ও প্রাণী কুলী এ দুটির নাম সামষ্টিকভাবে কুলী রাখা হয়। কেননা এর অস্তিত্ব আকল ব্যতীত আর কোথাও পাওয়া যায় না।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ মুসান্নিফ বলতে চান ঐ এারুض মফারু য়া তার মেরুوض থেকে আলাদা হয়ে যাওয়া নিষেধ নয় তা দুই প্রকার। একটি হচ্ছে ঐ এারুض মফারু য়া তার মেরুوض থেকে আলাদা হয় না। যেমন নড়াচড়া। এটি একটি এারুض মফারু আসমানের জন্য। কেননা আকাশ তার সত্তাগতভাবে এর দাবি করে না। কিন্তু এ নড়াচড়া আকাশের জন্য সর্বদা সাবাস্ত আছে। কখনো আকাশ থেকে তা আলাদা হবে না। দ্বিতীয় প্রকার হচ্ছে ঐ এারুض মফারু য়া তার মেরুوض থেকে আলাদা হয়ে যায়। এ দ্বিতীয় প্রকারটি আবার দুই ভাগে বিভক্ত। এক প্রকার হচ্ছে যে এারুض মফারু য়া তার মেরুوض থেকে খুব দ্রুত আলাদা হয়ে যায়। যেমন লজ্জিত ব্যক্তির চেহারা লাল হয়ে উঠা। এটি একটি এারুض মফারু য়া তার মেরুوض থেকে খুব দ্রুত আলাদা হয়ে যায়। এ দ্বিতীয় প্রকারটি আবার দুই ভাগে বিভক্ত। এক প্রকার হচ্ছে যে এারুض মফারু য়া তার মেরুوض থেকে খুব দ্রুত আলাদা হয়ে যায়। আরেক প্রকারের এারুض মফারু য়া তার মেরুوض থেকে খুব দ্রুত আলাদা হয়ে যায় না। বরং ধীরস্থিরে সময় নিয়ে তা আলাদা হয়। যেমন মানুষের যৌবন। কেননা একজন যুবক

থেকে তার যৌবন খুব আন্তে আন্তে একটা দীর্ঘ সময় নিয়ে শেষ হয়। এর দ্বারা বুঝা গেল عرض مفارق তিন প্রকার। ১. دائنى বা স্থায়ী। ২. দ্রুত আলাদা হয়ে যায় এমন। ৩. ধীরে ধীরে সময় নিয়ে আলাদা হয় এমন।

মুসান্নিফ যে বলেছেন الكلى مفهوم এর বিস্তারি ব্যাখ্যা হচ্ছে, যে مفهوم একাধিক افراد এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়াকে আকল সম্ভব মনে করে তা হচ্ছে কلى منطقى এ। কلى منطقى এর বাস্তব উদাহরণকেই طبعى কلى বলা হয়। যেমন মানুষ ও প্রাণী ইত্যাদি طبعى কلى। আর এগুলোকে طبعى কلى বলার কারণ হচ্ছে, বাস্তব ক্ষেত্রে এগুলো পাওয়া যায়। কেননা طبعى বাস্তবকেই বলা হয়। আর যে مفهوم কে منطقى কلى বলা হয় সে مفهوم এবং সে مفهوم এর বাস্তব ক্ষেত্রে এ দু'টির সামষ্টিক রূপকে علقى কلى বলা হয়। যেমন মানুষ কلى এবং প্রাণী কلى এ দু'টি মিলে হচ্ছে علقى কلى। কেননা এ সমষ্টির অস্তিত্ব শুধুমাত্র আকলের মাঝে আছে। বাস্তব ক্ষেত্রে এর কোন অস্তিত্ব নেই।

মনে রাখবে طبيعة শব্দটি দু'টি অর্থে ব্যবহৃত হয়। এক طبيعة অর্থ হচ্ছে হাকীকত, আরেক طبيعة অর্থ হচ্ছে বাস্তব ক্ষেত্রে। শারহ রহ এখানে তাঁর আলোচনায় طبيعة এর দ্বিতীয় অর্থ অর্থাৎ বাস্তব ক্ষেত্রে উদ্দেশ্য নিয়েছেন। একারণেই الطبايع فى وجوده এর ব্যাখ্যা করেছেন, অর্থাৎ الخارج বলে। আর যারা বলেন كلى طبعى বাস্তব ক্ষেত্রে নেই তাঁরা طبيعة দ্বারা হাকীকত উদ্দেশ্য নেন। আর প্রত্যেক طبعى কلى একটি হাকীকত হওয়ার কারণে তাদের কلى طبعى বলা হয়। যার ফলে মানুষ, প্রাণী ইত্যাদির প্রত্যেকটি ভিন্ন ভিন্নভাবে একটি একটি হাকীকত।

قَوْلُهُ وَكَذَا الْأَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ يَعْنِي كَمَا أَنَّ الْكُلِّيَّ يَكُونُ مَنْطِقِيًّا وَطَبَعِيًّا وَعَقْلِيًّا كَذَلِكَ الْأَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ يَعْنِي الْجِنْسَ وَالنَّوْعَ وَالْفَصْلَ وَالْخَاصَّةَ وَالْعَرَضَ الْعَامَّ تَجْرِي فِي كُلِّ مَنَّا هَذِهِ الْأَعْتِبَارَاتُ الثَّلَاثَةَ مَثَلًا مَفْهُومَ النَّوْعِ أَعْنَى الْكُلِّيِّ الْمَقُولِ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَفَقِينَ بِالْحَقِيقَةِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ يُسَمَّى نَوْعًا مَنْطِقِيًّا وَمَعْرُوضَةً كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ نَوْعًا طَبَعِيًّا وَمَجْمُوعَ الْعَارِضِ وَالْمَعْرُوضِ كَالْإِنْسَانِ النَّوْعِ نَوْعًا عَقْلِيًّا وَعَلَى هَذَا فَسَّ الْجَوَابِيَّ .

بَلِ الْأَعْتِبَارَاتُ الثَّلَاثَةُ تَجْرِي فِي الْجَزْئِيِّ أَيْضًا فَإِنَّا إِذَا قُلْنَا زَيْدٌ جَزْئِيٌّ فَمَفْهُومُ الْجَزْئِيِّ أَعْنَى مَا يَمْتَنِعُ فَرَضُ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ يُسَمَّى جَزْئِيًّا مَنْطِقِيًّا وَمَعْرُوضَةً أَعْنَى زَيْدًا يُسَمَّى جَزْئِيًّا طَبَعِيًّا وَالْمَجْمُوعَ أَعْنَى زَيْدًا الْجَزْئِيَّ يُسَمَّى جَزْئِيًّا عَقْلِيًّا .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, এরকমভাবে পাঁচটি প্রকার। অর্থাৎ যেমনিভাবে কلى টি منطقى ও طبعى, এমনিভাবে কلى এর পাঁচ প্রকার অর্থাৎ جنس, نوع, فصل, خاص و غير عام এ পাঁচটির প্রত্যেকটির ক্ষেত্রেও এ তিনটি اعتبار প্রযোজ্য হয়। যেমন نوع এর مفهوم অর্থাৎ هو ما هو द्वारा প্রশ্ন করা হলে এর জবাবে সেসব افراد আসে বা হাকীকতের দিক থেকে এক একে কلى منطقى বলা হয় এবং এ مفهوم এর বস্তুর উদাহরণ বা معروض যেমন মানুষ ও ঘোড়াকে طبعى نوع বলা হয়। আর عارض ও معروض এর সমষ্টি, যেমন মানুষ কে علقى نوع বলা হয়। এর উপরই অবশিষ্ট চারটিকে কেয়াস করে নিতে পার।

বরং এ তিন ধরনের اعتبار বর্ণিত ক্ষেত্রের ন্যায় জন্ম এর ক্ষেত্রেও প্রযোজ্য হয়। কেননা আমরা যখন বলব

যায়ের একটি جزئی তখন جزئی এর مفہوم অর্থাৎ ঐ مفہوم যার একাধিক افراد এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হওয়াকে আকল সম্ভব মনে করে না- তাকে منطقی جزئی এবং তার معروض অর্থাৎ যায়েরদকে طبعی جزئی এবং উভয়ের সমষ্টি অর্থাৎ زيد الجزئی একে عقلی جزئی বলা হয়।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ منطقی و عقلی و طبعی এ তিনটি বিষয় বা তিনটি নাম শুধুমাত্র کلی এর সাথে নির্দিষ্ট কোন নাম নয়; বরং کلی এর যে পাঁচটি প্রকার রয়েছে তার প্রত্যেকটির ক্ষেত্রেই এ নাম প্রযোজ্য। অতএব نوع এর যে সংজ্ঞা করা হয়েছে সে مفہوم কে نوع منطقی বলা হবে এবং সে مفہوم এর বাস্তব ক্ষেত্র ও معروض কে طبعی বলা হবে। এরকমভাবে জিনসের যে সংজ্ঞা দেয়া হয়েছে সে مفہوم কে جنس منطقی বলা হবে এবং তার معروض যেমন প্রাণীকে جنس طبعی বলা হবে এবং উভয়ের সমষ্টিকে عقلی جنس বলা হবে। এরকমভাবে فصل এর যে সংজ্ঞা দেয়া হয়েছে তাকে فصل منطقی বলা হবে, তার معروض অর্থাৎ বাকশক্তি সম্পন্ন হওয়াকে طبعی فصل বলা হবে এবং উভয়ের সমষ্টিকে عقلی فصل বলা হবে। এমনিভাবে خاصه এর যে সংজ্ঞা করা হয়েছে সে مفہوم কে خاصه منطقی বলা হয়, তার معروض অর্থাৎ লেখককে طبعی خاصه বলা হয় এবং উভয়ের সমষ্টি যেমন كاتب عرض এটিকে عقلی خاصه বলা হয়। عرض عام এর যে পরিচয় দেয়া হয়েছে সে مفہوم কে عرض عام منطقی বলা হয়, তার معروض যেমন ما شئ চলমান হওয়াকে طبعی عرض عام বলা হয় এবং উভয়ের সমষ্টিকে عرض عام বলা হয়।

এরপর শারের রহ. বলেন, کلی এর সাথে এ নামগুলো নির্ধারিত নয়; বরং جزئیات এর ক্ষেত্রেও এ নামগুলো চলে। তবে এর উপর এ আপত্তি আসে যে, মানতেকবিদগণ جزئیات নিয়ে আলোচনা করেন না। এখন যদি এ নামগুলো এর বেলায়ও প্রযোজ্য হয় তাহলে মানতেকবিদগণ جزئیات নিয়ে আলোচনা করেন একথা সাব্যস্ত হয়ে যাবে। তাছাড়া طبعی হওয়ার পরিভাষাটি শুধুমাত্র কীত এর ক্ষেত্রে ব্যবহৃত হয় جزئیات কে طبعی বলা হয় না। তাহলে কীভাবে ঢালাওভাবে এ দাবি করা যায়। এর জবাব এভাবে দেয়া যেতে পারে যে, جزئی এর ক্ষেত্রে منطقی ও طبعی এসব নাম ব্যবহার হওয়ার বিষয়টি অন্যের অনুকরণ হিসেবে হয়ে থাকে, মৌলিকভাবে নয়। যেমনিভাবে এর موجبات এর মত سوابل কেও অন্যের অনুকরণ হিসেবে হয়ে থাকে, متصله ও منفصله ইত্যাদি বলা হয়। অথচ حملیه سالبه এর মাঝে حمل পাওয়া যায় না, متصله এর মাঝে اتصال পাওয়া যায় না এবং منفصله এর মাঝে انفصال পাওয়া যায় না। অতএব جزئیات এর মাঝে منطقی و طبعی এগুলো হওয়ার অর্থ না পাওয়া গেলেও এগুলোকে کلیات এর অধীনে ধরে নিয়ে এসব ক্ষেত্রে এ নামগুলো ব্যবহার করা সहीহ হবে। বিষয়টি ডালভাবে বুঝে নাও।

وَالْحَقُّ أَنَّ وُجُودَ الطَّبَعِيِّ بِمَعْنَى وُجُودِ أَشْخَاصِهِ .

قَوْلُهُ وَالْحَقُّ أَنَّ وُجُودَ الطَّبَعِيِّ بِمَعْنَى وُجُودِ أَشْخَاصِهِ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَشْكَّ فِي أَنَّ الْكُلِّيَّ الْمُنْطَقِيَّ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الْخَارِجِ فَإِنَّ الْكُلِّيَّةَ إِنَّمَا تَعْرُضُ فِي الْمَفْهُومَاتِ فِي الْعَقْلِ وَلِذَا كَانَتْ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ وَكَذَا فِي أَنَّ الْعَقْلِيَّ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِيهِ فَإِنَّ انْتِفَاءَ الْجُزْأِ يَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ الْكُلِّ وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي أَنَّ الطَّبَعِيَّ كَالْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ هُوَ إِنْسَانٌ الَّذِي تَعْرُضُهُ الْكُلِّيَّةُ فِي الْعَقْلِ بَلْ هُوَ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ فِي ضَمَنِ أَفْرَادِهِ أَمْ لَا بَلْ لَيْسَ الْمَوْجُودُ فِيهِ إِلَّا الْأَفْرَادُ الْأَوَّلُ مَذْهَبُ جُمْهُورِ الْحُكَمَاءِ وَالثَّانِي مَذْهَبُ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ وَمِنْهُمْ الْمُصَنِّفُ رَح .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, বাস্তব কথা হচ্ছে বাস্তব কলি টেমি পাওয়া যাওয়ার অর্থ হচ্ছে তার অফরাদ বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যাওয়া। এ ব্যাপারে সন্দেহ করা উচিত নয় যে, মনটিকি বাস্তব ক্ষেত্রে নেই। কেননা কলি হওয়া হচ্ছে আকলের কাছে তার মফহুম এর সাথে। এ কারণেই এ কলি হওয়াটা ঠানহি মনটিকি এর মনটিকি। এরকমভাবে এ ব্যাপারেও কোন সন্দেহ নেই যে, মনটিকি বাস্তব ক্ষেত্রে নেই। কেননা অর্থার্থে কলি মনটিকি বাস্তব ক্ষেত্রে না হওয়া কলি অর্থার্থে মনটিকি বাস্তব ক্ষেত্রে না হওয়ায় বাধা করে। আর ঝগড়া হচ্ছে এ নিয়ে যে, টেমি মনটিকি যেমন মনটিকি হওয়া হিসেবে আকলের মাঝে যে কলি উপস্থিত হয়েছে যে, এ কলি এ নিয়ে তার অফরাদ এর মাধ্যমে বাস্তব ক্ষেত্রে আছে নাকি নেই; বাস্তব ক্ষেত্রে শুধুমাত্র তার অফরাদ আছে, প্রথমটি হচ্ছে জুমহুরের অভিমত, আর দ্বিতীয়টি হচ্ছে পরবর্তীদের অভিমত। আর এ পরবর্তীদের থেকে মুসান্নিফও একজন।

বিশ্লেষণ : শারেহ রহ. এর আলোচনার সারমর্ম হচ্ছে, মনটিকি ও কলি মনটিকি এর অস্তিত্ব তাদের অফরাদ এর মাধ্যমে বাস্তব ক্ষেত্রে না থাকার ব্যাপারে সকল যুক্তিবাদিরা একমত। কেননা—মফহুমাত এর সাথে আকলের মাঝে মনটিকি এসে হাজির হয়, আর আকল বাস্তব ক্ষেত্রে নেই। আর কলি মনটিকি সে কলি মনটিকি এবং তার মনটিকি এর সমষ্টিতেই বলা হয়। আর একথা স্পষ্ট, যে সমষ্টির একটি অংশ বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যাবে না সে সমষ্টিও বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যাবে না। কেননা অংশবিশেষ না পাওয়ার জন্য সমষ্টি না পাওয়া জরুরী। এখন রইল টেমি মনটিকি এর বিষয়টি। এ ব্যাপারে কথা হল, এটিও তার স্বয়ং সম্পূর্ণ অস্তিত্বের সাথে বাস্তব ক্ষেত্রে না পাওয়া যাওয়ার ব্যাপারে সকল যুক্তিবাদিরা একমত। কেননা মানুষের সাথে মনটিকি হওয়া হিসেবে কলি পাওয়া যাওয়া মনের মাঝে হয়, বাস্তব ক্ষেত্রে হয় না। তবে এ নিয়ে মতভেদ রয়েছে যে, মনটিকি তার অফরাদ এর মাধ্যমে বাস্তব ক্ষেত্রে আছে কি নেই। এ ব্যাপারে অধিকাংশ হুকুমার মাযহাব হচ্ছে, মনটিকি তার অফরাদ এর মাধ্যমে বাস্তব ক্ষেত্রে আছে। আর পরবর্তীদের অভিমত হচ্ছে মনটিকি তার অফরাদ এর মাধ্যমে বাস্তব ক্ষেত্রে নেই। মুসান্নিফ রহ. এ দ্বিতীয় মতটিই গ্রহণ করেছেন।

فَلَدَا قَالَ الْحَقُّ هُوَ الثَّانِي وَذَلِكَ لِأَنَّهُ وَجِدَ فِي الْخَارِجِ فِي ضَمَنِ أَفْرَادِهِ لِمَ اتَّصَفَ الشَّيْءُ  
الْوَاحِدُ بِالصِّفَاتِ الْمُتَضَادَّةِ وَوُجُودِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ فِي الْأَمْكِنَةِ الْمُتَعَدِّدَةِ وَحِينَئِذٍ فَمَعْنَى وَجُودِ  
الطَّبَعِيِّ هُوَ أَنَّ أَفْرَادَهُ مُوجُودَةٌ وَفِيهِ تَأَمَّلْ وَتَحْقِيقُ الْحَقِّ فِي حَوَاشِي التَّجْرِيدِ فَانظُرْ فِيهَا .

অনুবাদ : এ কারণেই তিনি বলেছেন, দ্বিতীয়টিই সহীহ, এর দলিল হচ্ছে, افراد এর মাধ্যমে যদি طبیعی কلى পাওয়া যায় তাহলে একটি বস্তু অনেকগুলো বিপরীতমুখী গুণে গুণান্বিত হওয়া এবং একই বস্তু একাধিক ক্ষেত্রে পাওয়া যাওয়া জরুরী হয়ে যাবে। তখন طبیعی কلى পাওয়া যাওয়া অর্থ হবে তার افراد পাওয়া যাওয়া। এ দলিলের মাঝে চিন্তার বিষয় আছে, এখানে বাস্তব বিষয়টির তাহকীক 'তাজরীদ' কিতাবের হাশিয়ায় রয়েছে, তাই সেখানে দেখে নাও।

বিশ্লেষণ : মুসান্নিফ রহ. যে দ্বিতীয় মতটি গ্রহণতার পক্ষে সমর্থন জোরদার করতে গিয়ে বলেন, দ্বিতীয় মতটিই সহীহ। এরপর তিনি এর উপর দলিল পেশ করেছেন। তার পেশকৃত দলিল হচ্ছে, মানুষ যদি তার افراد এর মাধ্যমে বাস্তব ক্ষেত্রে থাকে তাহলে افراد বিপরীতমুখী অনেকগুলো গুণে গুণান্বিত হয়ে যাওয়ার কারণে এ মানুষও অনেকগুলো বিপরীতমুখী গুণে গুণান্বিত হয়ে যাবে। অথচ একটি বস্তু একাধিক বিপরীতমুখী গুণে গুণান্বিত হওয়া বাতিল এমনিভাবে মানুষের افراد একই মুহূর্তে বিভিন্ন জায়গায় উপস্থিত থাকার কারণে এ মানুষও একই সময়ে বিভিন্ন জায়গায় উপস্থিত থাকতে হবে, অথচ একটি বস্তু একই সময়ে বিভিন্ন জায়গায় উপস্থিত থাকা বাতিল।

এরপর শারেহ রহ. বলেন, এ দলিলের ব্যাপারে আপত্তি রয়েছে, কেননা যে বস্তুটি بالاشخص হবে তা একাধিক বিপরীতমুখী গুণে গুণান্বিত হওয়া অসম্ভব, এমনিভাবে একই সময়ে বিভিন্ন জায়গায় পাওয়া যাওয়া অসম্ভব। কিন্তু যে সব বস্তু بالشرع হবে তা একাধিক বিপরীতমুখী গুণে গুণান্বিত হতে পারে, এমনিভাবে একই সময়ে তা একাধিক জায়গায় পাওয়া যেতে পারে। এতে সমস্যার কিছু নেই। আর انسان বা মানুষ হচ্ছে بالشرع, এটি بالاشخص নয়। তাই افراد এর মাধ্যমে মানুষ বাস্তব ক্ষেত্রে না থাকার উপর যে দলিল দেয়া হয়েছে তা সঠিক নয়। এর এ জবাব দেয়া যেতে পারে যে, বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যাওয়া প্রত্যেক বস্তু কিছু خارجى خارجیه দ্বারা গুণান্বিত হয়, আর বাস্তব ক্ষেত্রে প্রতিটি متشخص বা নির্ধারিত বস্তু আরেকটি متشخص বস্তু থেকে আলাদা নয়। দুটি মুশতারিক হয় না। অতএব মানুষকে যদি তার افراد এর মাধ্যমে বাস্তব ক্ষেত্রে আছে বলে মেনে নেয়া হয় তাহলে তা মুশতারিক না হওয়া জরুরী হয়ে পড়ে। আর যা মুশতারিক হবে না তা طبیعی কلى হতে পারবে না। তাই বিষয়টি বুঝার চেষ্টা কর তাড়াহুড়া করো না।

فصل مُعْرِفُ الشَّيْءِ مَا يُقَالُ عَلَيْهِ إِفَادَةٌ تَصَوَّرَهُ وَيَشْتَرِطُ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا وَأَجْلَى  
فَلَا يَصِحُّ بِالْأَعْمِ وَالْأَخْصِ وَالْمَسَاوِيِ مُعْرِفَةٌ وَجَهَالَةٌ وَالْأَخْفَى .

قَوْلُهُ مُعْرِفُ الشَّيْءِ بَعْدَ الْقَرَأَةِ مِنْ بَيَانِ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْهُ الْمَعْرِفُ شَرَعَ فِي الْبَحْثِ عَنْهُ وَقَدْ  
عَلِمْتَ أَنَّ الْمُفْصَدَ بِالذَّاتِ فِي هَذَا الْفَنِّ هُوَ الْبَحْثُ عَنْهُ وَعَنِ الْحُجَّةِ وَعَرَفَهُ بِأَنَّهُ مَا يَحْمِلُ  
عَلَى الشَّيْءِ أَيْ الْمَعْرِفِ لِيُفِيدَ تَصَوُّرَ هَذَا الشَّيْءِ أَمَا بِكُنْهِهِ أَوْ بَوَجْهِ يَمْتَّازُ عَنْ جَمِيعِ مَا  
عَدَاهُ وَلِهَذَا لَمْ يَجُزْ أَنْ يَكُونَ أَعْمَ مُطْلَقًا لِأَنَّ الْأَعْمَ لَا يُفِيدُ شَيْئًا مِنْهُمَا كَالْحَيَوَانَ فِي تَعْرِيفِ  
الْإِنْسَانِ فَإِنَّ الْحَيَوَانَ لَيْسَ بِكُنْهِ الْإِنْسَانِ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ রহ. বলেন, ... معرف الشيء : যেসব বস্তু দ্বারা معرف সংঘটিত হয় সেসব বিষয়ে বর্ণনা শেষ করার পর তিনি معرف সম্পর্কে আলোচনা শুরু করেছেন। আর তুমি আগেই একথা জানতে পেরেছ যে, মানতেক শাব্বের মাঝে মূল উদ্দেশ্য হচ্ছে معرف ও حجت এর আলোচনা। আর মুসান্নিফ রহ. معرف এর সংজ্ঞা এভাবে করেছেন যে, যে বস্তু معرف এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হবে তার تصور এর ফায়দা দেয়ার জন্য সে বস্তুটিকেই معرف বলা হয়। চাই সে معرف এর تصور বکنহে এর ফায়দা দিক, অথবা تصور بوجهه এর ফায়দা দিক, যাতে তা আলাদা হয়ে যায় তা ব্যতীত অন্যান্য সবকিছু থেকে, এ কারণেই معرف টা معرف اعم مطلق হওয়া জায়েয নেই। কেননা اعم দু'টির কোনটিরই ফায়দা দেয় না। যেমন মানুষের পরিচয় দেয়ার ক্ষেত্রে শুধুমাত্র প্রাণী হওয়া মানুষের হাকীকত নয়।

বিশ্লেষণ : শারহে রহ. এর কথা معرف منه المتركب द्वारा উদ্দেশ্য হচ্ছে فصل و خاصه এর দ্বারা উদ্দেশ্য নয়। কেননা সংজ্ঞা দেয়ার ক্ষেত্রে عام عرض ধর্তব্যে আসে না। আর نوع এর দ্বারা যদিও সংজ্ঞা হয়ে যায়, কিন্তু তাকে حد অথবা رسم বলা হয় না। অথচ মুসান্নিফ রহ. সংজ্ঞাকে حد ও رسم এর মাঝে সীমাবদ্ধ বলেছেন, আর معرف এর সংজ্ঞার সারমর্ম হচ্ছে, ফাতহ বিশিষ্ট معرف এর تصور বکنহে অথবা এমন معرف বিশিষ্ট معرف এর জন্য যে তা অন্যান্য সবগুলো থেকে আলাদা হয়ে যাবে যা ফাতহ বিশিষ্ট معرف এর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হয় সে বস্তুটিই হচ্ছে যের বিশিষ্ট معرف। অতএব যের বিশিষ্ট معرف এর এ সংজ্ঞা থেকে জানা গেল যে, যের বিশিষ্ট معرف যবর বিশিষ্ট معرف থেকে ব্যাপক হতে পারে না। কখনো তার خاص কে অন্যান্য সবকিছু থেকে আলাদা করে দেয় না এবং عام দ্বারা خاص এর হাকীকতও জানা যায় না।







হচ্ছে **رسم نام** আর যদি সংজ্ঞার মাঝে **جنس قریب** না থাকে তাহলে তা হচ্ছে **رسم نائفص** আর সংজ্ঞার মাঝে এমন কিছু থাকে **جنس قریب** শর্ত যা **مۇرارراف** থেকে খাস হবে, অথবা **مۇرارراف** বরাবর হবে। আর একথা **رسم** যে, **عرض عام** দিয়ে সংজ্ঞা দেয়া যাবে না। তবে **فصل قریب** ও **خاصه** দ্বারা **جنس** সংঘটিত হওয়া সহীহ আছে। সামনে গিয়ে **مۇسائیف** নিজেই বলেছেন যে, সংজ্ঞার মাঝে **عرض عام** এর কোন ধর্তব্য নেই।

শারহে রহ. **وفیه ابحاث** বলে এদিকে ইঙ্গিত করেছেন যে, সংজ্ঞা দ্বারা **مۇرارراف** কীভাবে চিনা যায় কেন চিনা যায় সে সম্পর্কে আলোচনা। এরকমভাবে **حد نام** দ্বারা কখন সংজ্ঞা দেয়া হয় সে সম্পর্কে আলোচনা। **حد نائفص** দ্বারা কখন সংজ্ঞা দেয়া হয় সে সম্পর্কে আলোচনা। এমনভাবে **رسم نام** দ্বারা কখন কখন সংজ্ঞা দেয়া হয়, **رسم نام** দ্বারা কখন সংজ্ঞা দেয়া হয়। এসবগুলোর প্রত্যেকটিই এমন বিস্তারিত আলোচনার দাবি রাখে যার সকল শাখ প্রশাখা নিয়ে এখানে বিস্তারিত আলোচনা করা সম্ভব নয়। তাই শারহে রহ. সে বিষয়গুলোর দিকে শুধুমাত্র ইঙ্গিত করেই ক্ষান্ত করেছেন।

**وَلَمْ يَعْتَبِرُوا بِالْعَرَضِ الْعَامِّ وَقَدْ أُجِيزَ فِي النَّاقِصِ أَنْ يَكُونَ أَعْمَ كَاللَّفِظِيِّ.**

فَوَلَهُ وَلَمْ يَعْتَبِرُوا بِالْعَرَضِ الْعَامِّ قَالُوا الْفَرَضُ مِنَ التَّعْرِيفِ إِمَّا الْإِطْلَاعُ عَلَى كُنْهِ الْمَعْرِفِ أَوْ امْتِيَازِهِ عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهُ وَالْعَرَضُ الْعَامُّ لَا يُفِيدُ شَيْئًا مِنْهُمَا فَلِذَا لَمْ يَعْتَبِرْهُ فِي مَقَامِ التَّعْرِيفِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ عَرَضَهُمْ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ لَمْ يَعْتَبِرُوهُ أَفْرَادًا وَأَمَّا التَّعْرِيفُ بِمَجْمُوعِ أُمُورٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَرَضٌ عَامٌّ لِلْمَعْرِفِ لَكِنَّ الْمَجْمُوعَ يَخْصُهُ كَتَّعْرِيفِ الْإِنْسَانِ بِمَا شِئِمْ مُسْتَقِيمِ الْقَامَةِ مَثَلًا وَتَّعْرِيفِ الْخَفَّاشِ بِالطَّائِرِ الْوَلُودِ فَهُوَ تَّعْرِيفٌ بِخَاصَّةٍ مُرَكَّبَةٍ مَعْتَبَرَةٍ عِنْدَهُمْ كَمَا صَرَّحَ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ.

অনুবাদ : **مۇসائیف** বলেন, **عرض عام** এর কোন ধর্তব্য নেই, মানতেকবিদগণ বলেন, সংজ্ঞা দেয়া দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে সংজ্ঞায়িত বস্তুর হাকীকত জানা, অথবা সংজ্ঞায়িত বস্তুটি অন্যসব কিছু থেকে আলাদা হয়ে যাওয়া। আর **عرض عام** এ দুটি ফায়দার কোনটিই দেয় না। একারণে মানতেকবিদগণ সংজ্ঞা দেয়ার ক্ষেত্রে **عرض عام** এর কোন ধর্তব্য করেননি। আর বাহ্যত এর দ্বারা মানতেকবিদদের উদ্দেশ্য হচ্ছে, তারা শুধুমাত্র **عرض عام** এর ধর্তব্য করেনি। কিন্তু এমন কিছু বিষয় দ্বারা সংজ্ঞা দেয়া যেগুলোর প্রত্যেকটিই সংজ্ঞায়িত বস্তুর জন্য **عرض عام** হবে এবং সেগুলোর সমাট **مۇرارراف**কে বাস করে দেয়। যেমন মানুষের সংজ্ঞা দেয়া হলো - **القامة** দ্বারা। এমনভাবে বাস্তুকে পরিচয় দেয়া হল অতিরিক্ত বাস্তু প্রসবকরী পাখি দ্বারা। তাহলে এটি **خاصه** দ্বারা সংজ্ঞা করা হয়ে যাবে বা মানতেকবিদদের দৃষ্টতে গ্রহণযোগ্য। যেমনিভাবে পরবর্তী মানতেকীদের কেউ কেউ **رسم**ভাবে এ অভিমত ব্যক্ত করেছেন।

বিশ্লেষণ : উপরোক্ত এবারতের সারমর্ম হচ্ছে, মানতেকী লোকেরা কোন বস্তুকে দুটি উদ্দেশ্যে সংজ্ঞায়িত করে থাকে, একটি হচ্ছে সংজ্ঞায়িত বস্তুর হাকীকত জানার জন্য, আরেকটি হচ্ছে, সংজ্ঞায়িত বস্তুকে অন্যসব বস্তু থেকে আলাদা করার জন্য। কিন্তু **عرض عام** এমন একটি বিষয় যার দ্বারা সংজ্ঞায়িত বস্তুর হাকীকতও জানা যায় না এবং

তার দ্বারা মুয়াররাক বস্তুরকে অন্যান্য সবকিছু থেকে আলাদাও করা যায় না। এ কারণেই عام عرض দ্বারা কোন কিছুর সংজ্ঞা দেয়া হয় না। শারহে রহ. এর আরেকটু ব্যাখ্যা করেছেন এভাবে যে, সংজ্ঞার ক্ষেত্রে عام عرض যদি একাকি হয় তাহলে তা গ্রহণযোগ্য নয়। তবে যদি এমন একাধিক বিষয় দ্বারা কোন কিছুর সংজ্ঞা দেয়া হয় যেগুলোর প্রত্যেকটিই সংজ্ঞায়িত বস্তুর عام عرض তাহলে এগুলোর সমষ্টির মাধ্যমে যে সংজ্ঞা দেয়া হবে তা মানতেকী লোকদের দৃষ্টিতে গ্রহণযোগ্য এবং সহীহ হিসেবে পরিগণিত।

এর উদাহরণ হিসেবে উল্লেখ করা যায় ما شى و مستقيم الغامه এ দু'টি মানুষের জন্য عام عرض আর এ দু'টির সমষ্টি দ্বারা মানুষের পরিচয় দেয়া সহীহ আছে। এরকমভাবে পাখি হওয়া এবং অধিক হারে বাক্স প্রসব করা এ দু'টি বাদুড়ের জন্য عام عرض অথচ এ দু'টির সমষ্টি দ্বারা বাদুড়ের সংজ্ঞা করা সহীহ আছে, এ ধরণের সংজ্ঞাকেই خاصه مركبه এর সাথে সংজ্ঞা দেয়া বলা হয়েছে। যারদরুন দেখা যায় পরবর্তী মানতেকবিদদের অনেকে স্পষ্টভাবে এ অভিমত ব্যক্ত করেছেন। তাই এর দ্বারা একথা সাব্যস্ত হল যে, عام عرض দ্বারা সংজ্ঞা দেয়া গ্রহণযোগ্য না হওয়ার অর্থ হচ্ছে, যখন শুধুমাত্র একটি عام عرض দ্বারা কোন কিছুর সংজ্ঞা করা হবে। এরই বিপরীত যদি একাধিক عام عرض এর সমষ্টি দ্বারা কোন বস্তুর সংজ্ঞা করা হয় তাহলে তা মানতেকবিদদের দৃষ্টিতে গ্রহণযোগ্য।

قَوْلُهُ وَقَدْ أُجِيزَ فِي النَّاقِصِ أَنْ يَكُونَ أَعْمَ هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى مَا أَجَازَهُ الْمُتَقَدِّمُونَ حَيْثُ حَقَّقُوا أَنَّهُ يَجُوزُ التَّعْرِيفُ بِالذَّاتِ الْعَامِ كَتَّعْرِيفِ الْإِنْسَانِ بِالْحَيَوَانِ فَيَكُونُ حَدًّا نَاقِصًا أَوْ بِالْعُرْضِ الْعَامِ كَتَّعْرِيفِهِ بِالْمَاشِي فَيَكُونُ رَسْمًا نَاقِصًا بَلْ جَوَّزُوا التَّعْرِيفَ بِالْعُرْضِ الْأَخْصِ أَيْضًا كَتَّعْرِيفِ الْحَيَوَانِ بِالضَّاحِكِ لَكِنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ يَعْتَدِ بِهِ لِزَعْمِهِ أَنَّهُ تَعْرِيفٌ بِالْأَخْفَى وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ أَصْلًا.

অনুবাদ ৪ মুসান্নিফ রহ. বলেন- وقد اجيز في ناقصه এর দ্বারা এ বস্তুর দিকে ইঙ্গিত করা হয়েছে যাকে পূর্ববর্তীগণ জায়েয হিসেবে রেখেছেন। কেননা তারা একথা সাব্যস্ত করেছেন যে, ذاتی এর দ্বারা সংজ্ঞা দেয়া জায়েয আছে, যেমন প্রাণী দ্বারা মানুষের সংজ্ঞা। তাই এ সংজ্ঞাটি ناقص হবে। অথবা عام عرض দ্বারা সংজ্ঞা দেয়া। যেমন মানুষের সংজ্ঞা করা ما شى হওয়ার দ্বারা। এ সংজ্ঞাটি হবে ناقص বরং তারা عام عرض দ্বারা সংজ্ঞা করাকেও জায়েয বলেছেন। যেমন ضاحك দ্বারা প্রাণীর সংজ্ঞা করা। তবে মুসান্নিফ রহ. এর কোন ধর্তব্য করেননি। কেননা তিনি মনে করেন, এটি হচ্ছে সংজ্ঞায়িত বস্তুর চেয়ে আরো বেশি অস্পষ্ট কিছু দিয়ে সংজ্ঞা করা যা একদম জায়েয নেই।

বিশ্লেষণ ১ : শারহে রহ. বলেন, ناقصه দ্বারা সংজ্ঞা করা জায়েয আছে বলে মুসান্নিফ রহ. এদিকে ইশারা করেছেন যে, যে ذاتী টা معرف থেকে ব্যাপক হবে তার দ্বারা সংজ্ঞা করা সহীহ আছে। সুতরাং শুধু প্রাণী দ্বারা মানুষের সংজ্ঞা করা হচ্ছে ناقص এবং শুধু ما شى দ্বারা মানুষের সংজ্ঞা করা হচ্ছে ناقص আর এ ধরণের সংজ্ঞা সহীহ হওয়ার বিষয়টিকে পূর্ববর্তী মানতেকীর সাব্যস্ত করেছেন। বরং পূর্ববর্তী মানতেকীগণ তো عررض خاص দ্বারাও সংজ্ঞা করাকে সহীহ বলেছেন। তবে মুসান্নিফ রহ. পূর্ববর্তী মানতেকবিদদের এ অভিমতটিকে হিসেবে সামেননি। কেননা তাঁর মতে এ ধরণের সংজ্ঞা সংজ্ঞায়িত বস্তুর চেয়ে আরো অস্পষ্ট বস্তুর দ্বারা হচ্ছে যা একেবারেই জায়েয নেই। এ কারণেই যে ضاحك প্রাণীর জন্য عام عرض তার দ্বারা প্রাণীর সংজ্ঞা করা সহীহ হবে না। কেননা সে ক্ষেত্রে এর দ্বারা প্রাণীর হাকীকতও জানা হবে না এবং তা ব্যতীত অন্যসব কিছু থেকে আলাদাও করা যাবে না। অথচ যেকোন সংজ্ঞা দ্বারা এ দু'টি বিষয়ই উদ্দেশ্য।





وَقِي قَوْلِهِ وَالِدَالُ عَلَى النَّسْبَةِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الرَّابِطَةَ آدَاءٌ لِذَلَالَتِهَا عَلَى النَّسْبَةِ الَّتِي هِيَ  
مَعْنَى حَرْفِيٍّ غَيْرِ مُسْتَقَلٍّ وَأَعْلَمُ أَنَّ الرَّابِطَةَ قَدْ تَذَكَّرْنَا فِي الْقَضِيَةِ وَقَدْ تَحَدَّثْنَا فَالْقَضِيَةُ عَلَى  
الْأَوَّلِ تَسْمَى ثَلَاثِيَّةً وَعَلَى الثَّانِي ثَنَائِيَّةً .

অনুবাদ : মুসান্নিফের কথা النسبة والِدَالُ এর মাঝে এ কথাই দিকে ইশারা রয়েছে যে রابطة হরফ ।  
ঐ নিসবতকে বুঝানোর কারণে যা পরনির্ভরশীল معنى حرفي আর জেনে রাখবে رابطة কখনো فضیه এর মাঝে  
উল্লিখিত অবস্থায় থাকে, আবার কখনো উহা থাকে । প্রথম অবস্থায় فضیه এর নাম রাখা হয় ثلاثية এবং দ্বিতীয়  
অবস্থায় فضیه এর নাম ثنائية রাখা হয় ।

বিশ্লেষণ : মনে রাখবে ইতিবাচক বা নেতিবাচকভাবে দু'টি বিষয়ের মাঝে ঐক্য থাকাকে حمل বলা হয় । আর  
محمول এর ব্যাপারে এ দাবি করা হয় যে, এটি موضوع এর সাথে হাবাচকভাবে বা নাবাচকভাবে متحد । তাই মাহমুলের  
নাম মাহমুলই হওয়া চাই । কেননা এর মাঝে اتحاد বা একই হওয়ার অর্থবোধক حمل পাওয়া গেছে । আর رابطة হচ্ছে  
যে বস্তুটি موضوع ও محمول এর মাঝে সম্পর্ক সৃষ্টি করে সে বস্তুটিকে رابطة বলা হয় আর নিসবতে হকমিয়াটাই  
দু'টির মাঝে সম্পর্ক স্থাপন করে দেয় । তাই তারই নাম হবে رابطة । কিন্তু যে শব্দ ঐ رابطة কে বুঝাবে রূপক অর্থে  
তাকেও رابطة বলা হয় । আর এ মাজাযী পদ্ধতিতে নাম রাখাটা হচ্ছে মাদলুলের নামে دال এর নাম রাখা জাতীয় ।

এরপর শারহ রহ. বলেন, মুসান্নিফ রহ. যে النسبة والِدَالُ বলেছেন এর মাঝে رابطة টি হরফ হওয়ার  
প্রতি ইশারা করা হয়েছে । কেননা যে دال এর মাদলুল অর্থটি স্বয়ংসম্পূর্ণ নয় তাকে হরফ বলা হয় । আর رابطة ঐ  
নিসবতকে বুঝায় যা এমন حرفي অর্থ হবে যা স্বয়ংসম্পূর্ণ নয় । কিন্তু আরবী ভাষায় رابطة কে বুঝানোর মত কোন  
হরফ না থাকার কারণে هو বা كان ইত্যাদি শব্দের সাহায্য নেয়া হয় যা আসলে হরফ নয়; বরং এগুলো হচ্ছে ইসম  
বা ফেয়েল । رابطة উল্লিখিত হওয়ার ক্ষেত্রে فضیه এর অংশাবলী তিনটি হয় । সে কারণে فضیه এর নাম ثلاثية  
রাখা হয় । আর رابطة উহা থাকার ক্ষেত্রে فضیه এর অংশাবলী দু'টি হয় তাই এ فضیه এর নাম ثنائية রাখা হয় ।

নোট : মনে রাখবে মানতেক শাস্ত্রে দু'টি বস্তু মূল উদ্দেশ্য, একটি হচ্ছে معرف, আরেকটি হচ্ছে حجت । এর মধ্য  
থেকে معرف হচ্ছে علم تصوري এর নাম এবং حجت হচ্ছে ইলমে তাসদীকীর নাম । মুসান্নিফ রহ. معرف সম্পর্কীয়  
আলোচনা শেষ করে تصديق সম্পর্কীয় আলোচনা শুরু করেছেন । আর যেহেতু হজ্জাত فضیه সমূহ দ্বারা সংঘটিত  
হয় সে কারণে প্রথমত فضیه সম্পর্কে আলোচনা করেছেন । আর প্রথমত দুই প্রকার । একটি হচ্ছে حملية, অপরটি  
হচ্ছে شرطية । হজ্জাত এ উভয়টি দ্বারা সংঘটিত হয় । তাই فضیه কে উভয় প্রকারে বিভক্ত করতে হয় । আর فضیه  
حملية এর অংশসমূহের তফসীল এভাবে করা হয়েছে যে, এ فضیه এর মাহকুম আলাইহি বা যার উপর হকুম  
লাগানো হয়েছে তাকে موضوع মাহকুম বিহীকে محمول এবং নিসবতের উপর যা দালালত করে তাকে رابطة বলা  
হয় । এরপর شرطية এর অংশসমূহের বিস্তারিত তফসীল আসছে ।

সাথে সাথে একথাও মনে রাখবে যে, যে ব্যক্তি সংজ্ঞাসমূহের প্রকারভেদ এবং হজ্জাত এর প্রকারসমূহ সম্পর্কে  
জানবে না তার ব্যাপারে একথা বলা যায় না যে, সে মানতেক শাস্ত্র হাশেল করতে পেরেছে । তাই তালাবে ইলমদের  
জন্য জরুরী বিষয় হচ্ছে, তারা যেন একগ্রন্থের সাথে সংজ্ঞাসমূহ এবং হজ্জাতসমূহের বিভিন্ন প্রকারগুলোকে  
ভালোভাবে আত্মস্থ করে নেয় এবং এ বিষয়ে যোগ্যতা অর্জন করে । যাতে এ শাস্ত্রটি তাদের জন্য উপকারী একটি  
ইলম হিসেবে সাব্যস্ত হয় এবং ফলদায়ক হয় ।

قَوْلُهُ وَقَدْ أُسْتَعِيرَ لَهَا هُوَ وَأَعْلَمَ أَنَّ الرَّابِطَةَ تَنْقَسِمُ إِلَى زَمَانِيَّةٍ تَدُلُّ عَلَى اقْتِرَانِ النَّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ بِأَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ وَغَيْرِ زَمَانِيَّةٍ بِخِلَافِ ذَلِكَ وَذَكَرَ الْفَارِسِيُّ أَنَّ الْحِكْمَةَ الْفُلْسُفِيَّةَ لَمَّا نُقِلَتْ مِنَ اللُّغَةِ الْيُونَانِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَجَدَ الْقَوْمُ أَنَّ الرَّابِطَةَ الزَّمَانِيَّةَ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ هِيَ الْأَفْعَالُ النَّاقِصَةُ وَلَكِنْ لَمْ يَجِدُوا فِي تِلْكَ اللُّغَةِ رَابِطَةً غَيْرَ زَمَانِيَّةٍ تَقُومُ مَقَامَ هَسْتِ فِي الْفَارِسِيَّةِ وَاسْتَنِي فِي الْيُونَانِيَّةِ فَاسْتَعَارُوا لِلرَّابِطَةِ غَيْرِ الزَّمَانِيَّةِ لَفْظَ هُوَ وَهِيَ وَنَحْوَهُمَا مَعَ كَوْنِهِمَا فِي الْأَصْلِ أَسْمَاءً لَا أَدَوَاتٍ فَهَذَا مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ وَقَدْ أُسْتَعِيرَ لَهَا هُوَ وَقَدْ يَذْكَرُ لِلرَّابِطَةِ غَيْرِ الزَّمَانِيَّةِ أَسْمَاءٌ مُشْتَقَّةٌ مِنَ الْأَفْعَالِ النَّاقِصَةِ نَحْوَ كَانٍ وَمَوْجُودٍ فِي قَوْلِنَا زَيْدٌ كَانٍ قَانِمًا وَأَمِيرِسٌ مَوْجُودٌ شَاعِرًا .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, আর তার জন্য হু শব্দকে ধার নেয়া হয়েছে। জেনে রাখ রابطة বিভক্ত হয়ে যায় ঐ যামানিয়ার দিকে যা তিন যমানার কোন এক যামানার সাথে নিসবতে হুকমিয়া মিলাকে বুঝাবে এবং গায়রে যামানিয়ার দিকে যা যামানিয়ার বিপরীত। আর ফারাবী উল্লেখ করেছেন যে, যখন ফালসাকী হেকমত ইউনানী ভাষা থেকে আরবী ভাষায় রূপান্তরিত হয়েছে তখন এ শাস্ত্রজ্ঞরা নাস্বে অفعال কে কালবাচক রابطة হিসেবে পেয়েছে। কিন্তু আরবী ভাষায় এমন কোন গায়রে যামানিয়া রابطة খুঁজে পায়নি যা ফারসী ভাষায় হেস্ট এবং ইউনানী ভাষায় আস্তন এর স্থলাভিষিক্ত হতে পারে। যে কারণে হু ও হী এবং এ দুটির মত অন্যান্য শব্দগুলোকে গায়রে যামানিয়া রابطة এর জন্য ধার নিয়ে নিয়েছে। অথচ বাস্তবে এ শব্দগুলো ইসম, এগুলো হরফ হয়। মুসান্নিফ রহ. وقد استعير. হুও হী হলে এদিকেই ইশারা করেছেন। আবার কখনো গায়রে যামানিয়া রাবেতার জন্য ঐ ইসমগুলোকে উল্লেখ করা হয় যা নাস্বে অفعال থেকে নির্গত। যেমন আমাদের কথা قَانِمًا وَهِيَ وَأَمِيرِسٌ مَوْجُودٌ شَاعِرًا এ দুটি বাক্যে কَانٍ وَهِيَ وَوَجُودٌ শব্দ দুটি গায়রে যামানিয়া রাবেতা।

বিশ্লেষণ : মুসান্নিফ রহ. এর الزمانية غير الرباطة এ কথাটি একটি উহা প্রশ্নের জবাব। এখানে প্রশ্নটি হচ্ছে, زَيْدٌ هُوَ قَانِمٌ শব্দটি হচ্ছে রাবেতা, অথচ এটি কোন হরফ নয়; বরং এটি হচ্ছে একটি ইসম। আর এর আগে বলা হয়েছে যে, রাবেতা হরফ হয়। শারহে রহ. এর জবাব এভাবে দিয়েছেন যে, আরবী ভাষায় গায়রে যামানিয়া রাবেতার জন্য কোন হরফ না পাওয়া যাওয়ার কারণে هُوَ ইত্যাদি গায়রের যমীরকে ধার নেয়া হয়েছে। যদি আরবী ভাষায় গায়রে যামানিয়া কোন রাবেতা থাকত তাহলে তা অবশ্যই হরফ হত, অতএব এ هُوَ ইত্যাদি শব্দাবলী জন্মগত দিক থেকে ইসম এবং ব্যবহারিক দিক থেকে এগুলো হরফ। আর একথাও মনে রাখবে যে, افعال وجوديه অন্যান্য সহ صار , كان এবং افعال ناقصة থেকে প্রত্যেকটিই কালবাচক রাবেতা নয়; বরং كان , صار , افعال وجوديه অন্যান্য সহ افعال ناقصة থেকে প্রত্যেকটিই কালবাচক রাবেতা। আর এগুলো থেকে যা মুশতাক হয় সেগুলোর ক্ষেত্রে যেহেতু যামানার উপর দালালত করার কোন ধর্তব্য নেই তাই এসব মুশতাক গায়রে যামানিয়া রাবেতার জন্য ব্যবহৃত হয়।

قَوْلُهُ وَالْأَفْشَرُطِيَّةُ أَيُّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ الْحُكْمُ فِيهَا يَشُبُّوتُ شَيْءٌ لَشَيْءٍ، أَوْ نَفْسِهِ عَنْهُ فَالْقَضِيَّةُ شَرْطِيَّةٌ سَوَاءٌ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا يَشُبُّوتُ نِسْبَةً عَلَى تَقْدِيرِ أُخْرَى أَوْ نَفْسِي ذَلِكَ الشُّبُّوتِ أَوْ بِالْمُتَافَاةِ بَيْنَ النَّسْتَيْنِ أَوْ سَلْبِ تِلْكَ الْمُتَافَاةِ فَالْأَوْلَى شَرْطِيَّةٌ مُتَّصِلَةٌ وَالثَّانِيَةُ شَرْطِيَّةٌ مُنْفَصِلَةٌ وَأَعْلَمُ أَنَّ حَصْرَ الْقَضِيَّةِ فِي الْحَمَلِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ عَلَى مَا قَرَّرَهُ الْمُصَنِّفُ عَقْلِي دَائِرِ بَيْنَ النَّفْسِيِّ وَالْإِنْبَاتِ وَأَمَّا حَصْرُ الشَّرْطِيَّةِ فِي الْمُتَّصِلَةِ وَالْمُنْفَصِلَةِ فَاسْتِقْرَائِي .

وَيَسْمَى الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مَقْدَمًا وَالثَّانِي تَالِيًا وَالْمَوْضُوعُ إِنْ كَانَ شَخْصًا مَعِينًا سَمِيَتِ الْقَضِيَّةُ شَخْصِيَّةً وَمَخْصُوصَةً وَإِنْ كَانَ نَفْسَ الْحَقِيقَةِ فَطَبْعِيَّةً وَالْأَفْأَانِ بَيْنَ كَمِيَّةٍ أَفْرَادِهِ كَلًّا أَوْ بَعْضًا فَمَحْصُورَةٌ كَلِمَةً أَوْ جُزْئِيَّةً وَمَايِهِ الْبَيَانُ سَوْرًا وَالْأَفْأَمُهْمَلَةٌ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, والاشرطية অর্থঃ যদি নফসি এর মাঝে একটি বস্তুকে আরেকটি বস্তুর জন্য সাব্যস্ত করা বা একটি বস্তুকে আরেকটি বস্তু থেকে নফসি করার সাথে হুকুম না লাগানো হয় তাহলে তাহাচ্ছে শর্তিযে নফসি। চাই সেখানে একটি নিসবত সাব্যস্ত হওয়া মেনে নেয়ার উপর অন্য আরেকটি নিসবত সাব্যস্ত হওয়া বা নফসি হওয়ার হুকুম হোক, অথবা উভয় নিসবতের মাঝে বৈপরিত্ব থাকার হুকুম হোক অথবা বৈপরিত্ব না থাকার হুকুম হোক। এর মধ্য থেকে প্রথমটি হচ্ছে শর্তিযে মত্বে এবং দ্বিতীয়টি হচ্ছে মনফসলে হুকুম। আর জেনে রাখ, মুসান্নিফের আলোচনা হিসেবে মত্বে ও শর্তিযে এদুটির মাঝে শর্তিযে সীমাবদ্ধ হওয়া হচ্ছে ঐ মত্বে যা নফসি ও নফসি এর মাঝে সীমাবদ্ধ থাকে। কিন্তু মনফসলে ও শর্তিযে এর মাঝে শর্তিযে সীমাবদ্ধ হওয়ার বিষয়টি হচ্ছে মনফসলে বিষয়।

মুসান্নিফ বলেন, مقدمًا অর্থঃ শর্তিযে এর প্রথম অংশ প্রথমে উল্লেখ হওয়ার কারণে একে مقدم বলা হয় এবং দ্বিতীয় অংশ প্রথম অংশের পেছনে আসার কারণে তাকে তালি বলা হয়। মুসান্নিফ বলেন, الموضوع এটি হচ্ছে এটি موضوع হিসেবে মত্বে এর প্রকার ভেদ। আর এ কারণেই প্রকারগুলোর নাম করণের ক্ষেত্রে موضوع এর অবস্থার বিবেচনা করা হয়েছে, তাই যে মত্বে এর মাগুযু হচ্ছে নির্দিষ্ট ব্যক্তি সেটির নাম রাখা হয় শখসিযে। এ ছাড়া অন্যান্য প্রকারগুলোকে এর উপর কেয়াস করে নিতে পার। আর এ প্রকরণের সারমর্ম হচ্ছে, মত্বে মত্বে এর মাগুযু হয়ত জন্সি মফসি হবে অথবা কলি হবে। দ্বিতীয় অবস্থায় হয়ত হুকুম কলি এর হাকীকত ও প্রকৃতির উপর কোন কিছু শর্ত ব্যতীত হবে, অথবা হুকুম কলি এর অফ্রাদ এর উপর হবে। আর দ্বিতীয় অবস্থায় হয়ত অফ্রাদ এর পরিমাণ বর্ণনা করা হবে যে, হুকুমটা সকল অফ্রাদ এর উপর অথবা কিছু অফ্রাদ এর উপর। অথবা অফ্রাদ এর পরিমাণ বর্ণনা করা হবে না; বরং সে বর্ণনাকে ছেড়ে দেয়া হবে।

বিশেষঃ ১. ان لم يكن থেকে বলতে চাচ্ছেন যে, শর্তিযে এর মাঝে হয়ত একটি নিসবত মেনে নেয়ার উপর ভিত্তি করে অপর একটি নিসবত সাব্যস্ত হওয়া বা সাব্যস্ত না হওয়ার হুকুম দেয়া হবে। যদি দেয়া হয় তাহলে এটি হচ্ছে মত্বে শর্তিযে। অথবা সে ক্ষেত্রে দুটি নিসবতের মাঝে একটি আরেকটির বিপরীত হওয়া বা বিপরীত না হওয়ার হুকুম দেয়া হবে। যদি এমন হয় তাহলে এটি হচ্ছে মনফসলে হুকুম। আর যে সীমাবদ্ধকরণ নফসি ও নফসি এর মাঝে ঘূরণাক বাবে তাকে মনফসলে বলা হয়। আর যে মনফসলে হুকুম হোক তা তাকে মনফসলে বলা হয়। এ সাধারণ রীতির উপর ভিত্তি করে শর্তিযে রহ. বলেন, মুসান্নিফের আলোচনার প্রেক্ষিতে মত্বে ও শর্তিযে এর মাঝে শর্তিযে সীমাবদ্ধ হওয়াটা নফসি ও নফসি এর মাঝে সীমাবদ্ধ নয়। তাই মত্বে কে এ দুটির মাঝে যেভাবে সীমাবদ্ধ করা হয়েছে তাহাচ্ছে মনফসলে।







মরয়াম আলাইহিস সালামের জননী এবং الانسى ধারা উদ্দেশ্য হচ্ছে মারয়াম আলাইহিস সালাম, আর যে الف لام তার মদখول এর নির্দিষ্ট কোন فرد কে বুঝাবে না তা হচ্ছে عهد ذهنى। যেমন ইয়াকুব আলাইহিস সালামের কথা فانخاف ان ياكله الذئب। এর মাঝে الذئب ধারা উদ্দেশ্য হচ্ছে অনির্দিষ্ট একটি বাঘ, তাই এর উপর ব্যবহৃত الف لام হবে عهد ذهنى এর জন্য।

উল্লিখিত এ তফসীল থেকে জানা গেল যে, الف لام ব্যতীত আর কোন الف لام-ই তার মদখول এর সকল فرد কে বুঝায় না। তাই শুধুমাত্র استغراقى কেই الف لام মوجه কলীة এর সুর হিসেবে সাব্যস্ত করা হয়েছে। এরপর একথা জেনে নাও যে, الانسان نوع এবং الحيوان جنس এ দু'টির মাঝে মানুষের হাকীকতকে نوع এবং প্রাণীর হাকীকতকে জিনস বলা হয়েছে। কেননা মানুষের افراد এবং প্রাণীর افراد কখনো نوع বা জিনস নয়। আর হাকীকতকে তবীযতও বলা হয়। তাই الانسان نوع এবং الحيوان বাক্য দু'টি হচ্ছে نضية طبيعية এরপর محصوره এর অর্থ হচ্ছে محاط অর্থাৎ যাকে ঘিরে রাখা হয়েছে। এর মাঝে যেহেতু موضوع এর افراد কে ঘিরে রাখা হয় সে কারণে محصوره কে قضية محصوره বলা হয়। আর اهمال এর অর্থ হচ্ছে বাদ দেয়া। এই قضیه এর মাঝে যেহেতু موضوع افراد এর পরিমাণ উল্লেখ করা হয় না তাই একে مهمله বলা হয়। কেননা এতে افراد এর পরিমাণ উল্লেখ করাকে বাদ দেয়া হয়েছে।

### وَتَلَازِمُ الْجُزْئِيَّةُ .

قَوْلُهُ وَتَلَازِمُ الْجُزْئِيَّةُ وَأَعْلَمُ أَنَّ الْقَضَايَا الْمُعْتَبَرَةَ فِي الْعُلُومِ هِيَ الْمَحْصُورَاتُ الْأَرْبَعُ لَا غَيْرَ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَهْمَلَةَ وَالْجُزْئِيَّةَ مُتَلَازِمَتَانِ إِذْ كُلَّمَا صَدَقَ الْحُكْمُ عَلَى أَفْرَادِ الْمَوْضُوعِ فِي الْجُمْلَةِ صَدَقَ عَلَى بَعْضِ أَفْرَادِهِ وَبِالْعَكْسِ فَالْمَهْمَلَةُ مُنْدَرِجَةٌ تَحْتَ الْجُزْئِيَّةِ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, তলাযম জেনে রাখ উলূমের মাঝে গ্রহণযোগ্য যতগুলো قضیه রয়েছে সেগুলো হচ্ছে শুধুমাত্র চার প্রকারের محصوره। এর কারণ হচ্ছে مهمله ও جزئیه একটি অপরটির জন্য জরুরী। কেননা موضوع এর افراد এর উপর যখন মুতলাক হুকুম প্রযোজ্য হবে যা قضیه مهمله এর বিষয়বস্তু তখন موضوع এর কিছু افراد এর উপরও প্রযোজ্য হবে- যা قضیه جزئیه এর বিষয়বস্তু। আর যদি হুকুম موضوع এর কিছু সংখ্যকের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হয় তাহলে موضوع এর মুতলাক افراد এর ক্ষেত্রেও প্রযোজ্য হবে। তাই মুহামালা জেনে এর অন্তর্ভুক্ত হবে।



وَلَا بَدَّ فِي الْمَوْجِبَةِ مِنْ وُجُودِ الْمَوْضُوعِ إِمَّا مُحَقَّقًا فَهِيَ الْخَارِجِيَّةُ أَوْ مُقَدَّرًا  
فَالْحَقِيقِيَّةُ أَوْ ذَهْنًا فَالذَّهْنِيَّةُ .

কোলে وَلَا بَدَّ فِي الْمَوْجِبَةِ أَي فِي صِدْقِهَا مِنْ وُجُودِ الْمَوْضُوعِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْمَوْجِبَةِ  
نُبُوتُ شَيْءٍ، لَيْسَ، وَنُبُوتُ شَيْءٍ، لَيْسَ، فَرُوعُ نُبُوتِ الْمُشَبَّاتِ لَهُ أَعْنَى الْمَوْضُوعِ فَإِنَّمَا يَصْدُقُ  
هَذَا الْحُكْمُ إِذَا كَانَ الْمَوْضُوعُ مُحَقَّقًا مَوْجُودًا إِمَّا فِي الْخَارِجِ إِنْ كَانَ الْحُكْمُ بِشُبُوتِ الْمَحْمُولِ  
لَهُ هُنَاكَ أَوْ فِي الذَّهْنِ كَذَلِكَ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ রহ. বলেন الموجبة অর্থাৎ মুজিব পাত্তা যাওয়ার জন্য তার موضوع  
উপস্থিত থাকা জরুরী। কেননা মুজিবের এর মাঝে موضوع এর জন্য মাহমুল সাব্যস্ত করার হুকুম হয়ে থাকে।  
আর মাহমুলটা موضوع এর জন্য সাব্যস্ত হওয়া খোদ موضوع সাব্যস্ত হওয়ারই একটি শাখা। তাই মাহমুল  
এর জন্য সাব্যস্ত হওয়ার হুকুম পাত্তা যাবে। যখন বাস্তব ক্ষেত্রে পাত্তা যাওয়ার সময়। যদি মাহমুল  
এর জন্য সাব্যস্ত হওয়ার হুকুম বাস্তব ক্ষেত্রে হয়, অথবা موضوع এর জন্য সাব্যস্ত হওয়ার হুকুম মনের মাঝে থাকে।

বিশেষণ : মনে রাখবে যার জন্য কোন বস্তুকে সাব্যস্ত করা হয় তাকে লে মশিত বলা হয়। অতএব যে  
এর জন্য মাহমুলকে সাব্যস্ত করা হয় সে মুজিব হচ্ছে লে মশিত। আর মাহমুলটা موضوع এর জন্য সাব্যস্ত হওয়াটা  
হচ্ছে موضوع সাব্যস্ত হওয়ার জন্য। তাই যে মুজিব নিজে নিজে সাব্যস্ত না হবে তার জন্য মাহমুল সাব্যস্ত  
হতে পারবে না। একারণেই যে মুজিব মনের মাঝেও থাকবে না এবং বাস্তব ক্ষেত্রেও থাকবে না সে  
এর জন্য সাব্যস্ত থাকার দাবি করাতা চুল। এর কোন অস্তিত্ব নেই।

ثُمَّ الْقَضَايَا الْحَلِيَّةُ الْمَعْتَبَرَةُ بِإِعْتِبَارِ وُجُودِ مَوْضُوعِهَا ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِيهَا إِمَّا  
عَلَى الْمَوْضُوعِ الْمَوْجِدِ فِي الْخَارِجِ مُحَقَّقًا نَحْوُ كُلِّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ بِمَعْنَى أَنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ مَوْجُودٌ  
فِي الْخَارِجِ حَيَوَانٌ فِي الْخَارِجِ وَإِمَّا عَلَى الْمَوْضُوعِ الْمَوْجُودِ فِي الْخَارِجِ مُقَدَّرًا نَحْوُ كُلِّ إِنْسَانٍ  
حَيَوَانٌ بِمَعْنَى أَنَّ كُلَّ مَا لَوْ وُجِدَ فِي الْخَارِجِ كَانَ إِنْسَانًا فَهُوَ عَلَى تَقْدِيرِ وُجُودِهِ فِي الْخَارِجِ  
حَيَوَانٌ وَهَذَا الوجودُ الْمَقْدَرُ إِنَّمَا اعْتَبَرُوهُ فِي الْأَفْرَادِ الْمُمَكِّنَةِ لَا الْمُتَمَتِّعَةَ كَأَفْرَادِ اللَّاشِئِ  
وَشَرِيكَ الْبَارِي وَإِمَّا عَلَى الْمَوْضُوعِ الْمَوْجُودِ فِي الذَّهْنِ كَقَوْلِكَ شَرِيكَ الْبَارِي مُتَمَتِّعٌ بِمَعْنَى  
أَنَّ كُلَّ مَا لَوْ وُجِدَ فِي الْعَقْلِ وَيَفْرَضُ الْعَقْلُ شَرِيكَ الْبَارِي فَهُوَ مَوْضُوفٌ فِي الذَّهْنِ بِالِامْتِنَاعِ  
وَهَذَا إِنَّمَا اعْتَبَرُوهُ فِي الْمَوْضُوعَاتِ الَّتِي لَيْسَتْ لَهَا أَفْرَادٌ مُمَكِّنَةٌ التَّحَقُّقِ فِي الْخَارِجِ .

অনুবাদ : অতঃপর সেসব **حمله** যা বিভিন্ন শাস্ত্রে গ্রহণযোগ্য, তার **موضوع** বাস্তবে থাকা হিসেবে তা তিন প্রকার। কেননা **حمله** এর মাঝে **حکم** ও **موضوع** এর উপর হবে যা বাস্তব ক্ষেত্রে বাস্তবিকভাবেই আছে। যেমন **كل انسان حيوان** এ অর্থে যে, মানুষের যত **افراد** বাস্তব ক্ষেত্রে রয়েছে তাদের প্রত্যেকেই বাস্তবিকভাবেই প্রাণী। অথবা **حکم** ও **موضوع** এর উপর হবে যা বাস্তব ক্ষেত্রে মেনে নেয়া হিসেবে আছে। এর উদাহরণ হচ্ছে **كل انسان حيوان** এ অর্থে যে, যতগুলো **افراد** বাস্তবে পাওয়া যাওয়ার পর মানুষ হবে সেগুলো বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যাওয়ার অবস্থায় প্রাণীও হবে। মানতেকীগণ এ মেনে নেয়া মূলক অস্তিত্বের ধর্তব্য **افراد** এর ক্ষেত্রে করেছেন। **افراد** **معتنم** এর মাঝে করেননি। যেমন **لا شيء** ও **آدميا** তা'আলার শরীকে **افراد** হচ্ছে **معتنم** **افراد**।

অথবা **حکم** ও **موضوع** এর উপর হবে যা মনের মাঝে থাকে। এর উদাহরণ হচ্ছে, **آدميا** তা'আলার শরীক থাকা অসম্ভব। এ অর্থে যে, যে **فرد** মনের মাঝে পাওয়া যাওয়ার পর মন তাকে **آدميا** তা'আলার শরীক মনে করে, অতঃপর তামনের মাঝে অসম্ভবের গুণে গুণান্বিত হয়ে থাকে। আর যে **موضوع** শুধুমাত্র মনের মাঝে থাকে তার উপর **حکم** হওয়ার ধর্তব্য মানতেকবিদপণ শুধুমাত্র সেসব **موضوع** এর ক্ষেত্রে করেছেন যার জন্য এমন **افراد** নেই যা বাস্তব ক্ষেত্রে পাওয়া যাওয়া সম্ভব হবে।

বিশ্লেষণ : মনে রাখবে **حمله** **قضايا** অর্থাৎ চার প্রকারের **محصور** এর **موضوع** বাস্তবে থাকা হিসেবে তিন প্রকার। ১. **كل انسان حيوان** এ হিসেবে **حمله** **ذهنية** ৩. **قضية** **حمله** **حقيقية** ২. **قضية** **حمله** **خارجية** ১. এর অর্থ যদি এভাবে করা হয় যে, মানুষের যত **افراد** বাস্তব ক্ষেত্রে রয়েছে তার সবই প্রাণী তাহলে এটি **قضية** এর অর্থ যদি এ ব্যাক্যের এ অর্থ নেয়া হয় যে, মানুষের যতগুলো **افراد** বাস্তব ক্ষেত্রে থেকে মানুষ হওয়া সম্ভব সেসকল **افراد**—ই প্রাণী তাহলে এটি হবে **حمله** **حقيقية**। কেননা প্রথম অবস্থায় মানুষের **افراد** **خارجية** এর উপর প্রাণী হওয়ার **حکم** দেয়া হয়েছে। আর দ্বিতীয় অবস্থায় মানুষের **حقيقية** **افراد** এর উপর প্রাণী হওয়ার **حکم** দেয়া হয়েছে।

পাশাপাশি একথাও মনে রাখবে যে, যেসব **افراد** বাস্তব ক্ষেত্রে থাকাটা সম্ভব নয়, যেমন **لا شيء** এবং **آدميا** তা'আলার শরীকের **افراد**—এ ধরণের **افراد** এর ধর্তব্য **حقيقية** **افراد** এর মাঝে নেই। তাই **قضية** **حقيقية** এর সংজ্ঞার মাঝে বান্দা মানুষ হওয়া সম্ভব এ শর্তটি লাগিয়ে দিয়েছেন। আর যে **قضية** **حمله** এর মাঝে **ماহমূল** সে **موضوع** এর জন্য স্যাবস্ত হওয়া গ্রহণযোগ্য হবে যে **موضوع** এর জন্য শুধুমাত্র **ذهنی** **وجود** এর ধর্তব্য করা হয়েছে, তাহলে এটি **قضية** **حمله** **ذهنية**। যেমন **آدميا** তা'আলার শরীক অসম্ভব এটি **قضية** **ذهنية**। কেননা **آدميا** তা'আলার শরীক বাস্তব ক্ষেত্রে নেই। আর যে **فرد** কে **آدميا** শরীক হওয়াটা মনের মাঝে মেনে নেয়া হয়েছে সে **فرد** টি মনের মাঝে উপস্থিত আছে। এবং সে **فرد** এর **ذهنی** উপরই অসম্ভব হওয়ার **حکم** লাগানো হয়েছে। অর্থাৎ **فرد** এর অস্তিত্বকে আকল সম্ভব মনে করে না।









فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِضُرُورَةِ النَّسْبَةِ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً فَضُرُورِيَّةٌ  
مُطْلَقَةٌ أَوْ مَا دَامَ وَصْفُهُ فَمَشْرُوطَةٌ عَامَّةٌ أَوْ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ فَوَقْتِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ أَوْ  
غَيْرِ مُعَيَّنٍ فَمُنْتَشِرَةٌ مُطْلَقَةٌ .

قَوْلُهُ فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِضُرُورَةِ النَّسْبَةِ أَيْ قَدْ يَكُونُ الْحُكْمُ فِي الْقَضِيَّةِ الْمَوْجِهَةِ بَانَ  
النَّسْبَةِ الثَّبُوتِيَّةِ أَوْ السَّلْبِيَّةِ ضُرُورِيَّةً مُتَمَتِّعَةً الْإِنْفِكَافِ عَنِ الْمَوْضُوعِ عَلَى أَحَدِ أَرْبَعَةِ أَوْجِهٍ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, فان الحكم فيها অর্থঃ এতে মুসান্নিফ এর মাঝে কখনো হাঁবাচক নিসবত বা নাবাচক নিসবত জরুরী হওয়ার হুকুম দেয়া হয়। অর্থঃ চার পদ্ধতির কোন এক পদ্ধতির উপর মাহমুল তার موضوع থেকে আলাদা হওয়া অসম্ভব হওয়ার হুকুম হয়।

বিশ্লেষণ : প্রথমত জেনে নেয়া দরকার যে, যেসব মুসান্নিফ নিয়ে মানতেক শায়ে আলোচনা করা হয় তা দুই প্রকার। একটি হচ্ছে بسائط আরেকটি হচ্ছে مركبات। কেননা قضية موجهه এর মাঝে যদি একটি নিসবত উল্লেখ থাকে তাহলে তা হচ্ছে بسائط। আর যদি দু'টি নিসবত উল্লেখ থাকে এবং প্রথমটির উল্লেখ বিস্তারিতভাবে হয় এবং দ্বিতীয়টির উল্লেখ সংক্ষিপ্ত আকারে হয় তাহলে তা হচ্ছে مركبات। যারা مطلقه ও وقتیه مطلقه ৩ منتشرة مطلقه কে بسائط এর মধ্যে ধরেছে তারা বলেছে موجهات بسائط আরটটি এবং مركبات سাতটি, মোট পনেরটি। আর যারা مطلقه وقتیه ৩ منتشرة مطلقه কে بسائط এর অন্তর্ভুক্ত হিসেবে ধরেনি, তারা বলেছে بسائط হয়টি مركبات সাতটি মোট তেরটি। এ আলোচনা থেকে বুঝা গেল যে, بسائط শুধুমাত্র ايجاب বা শুধুমাত্র سلب কে অন্তর্ভুক্ত করে, আর مركبات হাঁবাচক ও নাবাচক দু'টিকেই অন্তর্ভুক্ত করে।

শারহ রহ. এর আলোচনার সারমর্ম হচ্ছে, قضية موجهه এর মাঝে ايجابية নিসবত বা سلبية নিসবত কখনো موضوع ذات এর জন্য জরুরী হওয়ার হুকুম হয়ে থাকে। অর্থঃ ذات موضوع থেকে সে নিসবতটি আলাদা হওয়া অসম্ভব। এ ضرورت এরই চারটি প্রকার রয়েছে।

الْأَوَّلُ أَنَّهَا ضَرْوِيَّةٌ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً نَحْوُ كُلِّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٍ بِالضَّرْوَرَةِ وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ يَحْجُرُ بِالضَّرْوَرَةِ فَتُسَمَّى الْقَضِيَّةُ حِينَئِذٍ ضَرْوِيَّةً مُطْلَقَةً لِأَنَّهَا عَلَى الضَّرْوَرَةِ وَعَدَمِ تَقْيِيدِ الضَّرْوَرَةِ بِالْوَصْفِ الْعُنَوَانِي أَوْ الْوَقْتِي وَالثَّانِي أَنَّهَا ضَرْوِيَّةٌ مَا دَامَ الْوَصْفُ الْعُنَوَانِي نَائِبًا لِذَاتِ الْمَوْضُوعِ نَحْوُ كُلِّ كَاتِبٍ مَتَحَرِّكٍ الْأَصَابِعِ بِالضَّرْوَرَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا وَلَا شَيْءٌ مِنْهُ يَسَاكِنُ الْأَصَابِعَ بِالضَّرْوَرَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا فَتُسَمَّى حِينَئِذٍ مَشْرُوطَةً عَامَّةً لِأَنَّهَا لِشَرْطِ الضَّرْوَرَةِ بِالْوَصْفِ الْعُنَوَانِي وَ لِكُونِ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ أَعَمَّ مِنَ الْمَشْرُوطَةِ الْخَاصَّةِ كَمَا سَيَجِيءُ.

অনুবাদ : প্রথম প্রকার হচ্ছে موضوع ও محمول এর মাঝে নিসবত জরুরী হবে যতক্ষণ পর্যন্ত افراد موضوع উপস্থিত থাকবে। যেমন মজিবে এর উদাহরণ بالضرورة كل انسان حيوان بالضرورة এবং سالبه এর উদাহরণ لا شيء من الالانسان بحجر بالضرورة। তখন قضيه এর নাম রাখা হয় ضرورية مطلقه , ضرورية مطلقه টা জরুরতকে অন্তর্ভুক্ত করার কারণে এবং এ জরুরতকে عنوانی وصف বা وقت এর সাথে কয়েদ যুক্ত না করার কারণে। বিতীয় পদ্ধতিটি হচ্ছে وصف افراد موضوع এর মাঝে নিসবত জরুরী হওয়ার হুকুম হবে যতক্ষণ পর্যন্ত افراد موضوع وصف জন্য সাব্যস্ত থাকবে। যেমন موجبة এর উদাহরণ مادام كاتب بالضرورة مادام كاتب وصف عنوانی লেখকের افراد যতক্ষণ পর্যন্ত লেখার গুণের সাথে মুস্তাদিফ থাকবে ততক্ষণ তাদের জন্য আমূল নড়াচড়া জরুরী হওয়ার হুকুম হয়েছে। আর سالبه এর উদাহরণ مادام كاتب بالضرورة مادام كاتب بالضرورة এখানে লেখকের افراد লেখার গুণের সাথে গুণান্বিত থাকার যামানায় তাদের থেকে আমূল স্থির হয়ে থাকা দূর করা ضرورت হওয়ার হুকুম হয়েছে। তখন قضيه এর নাম مشروطه عامه রাখা হয়, وصف عنوانی এর সাথে ضرورت শর্তযুক্ত হওয়ার কারণে এবং এ قضيه مشروط خاصه থেকে ব্যাপক হওয়ার কারণে, যেভাবে পরবর্তীতে আসছে।

বিশেষণ : উপরে যে চারটি পদ্ধতির কথা বলা হয়েছিল তার দুটি এ এবারতে উল্লেখ করা হয়েছে। প্রথমটি হচ্ছে উল্লিখিত জরুরতটি موضوع ذات পাওয়া যাওয়ার পুরো সময়ের মাঝে হবে। যেমন ضرورية مطلقه এর ক্ষেত্রে হয়ে থাকে। আর যদি জরুরতটি وصف موضوع পাওয়া যাওয়ার পুরো সময়ের মাঝে হয়, যেমন عام مشروطه এর ক্ষেত্রে হয়ে থাকে তাহলে একে وصفیه وصفیه এবং প্রথমটিকে ذاتیه ضرورية বলা হয়। আর ضرورية مطلقه কে এ কারণে وصف ضرورية مطلقه বলা হয় যে, এ قضيه টি যে জরুরতকে অন্তর্ভুক্ত করে সে জরুরতকেই موضوع وصف এর কয়েদ, অথবা কোন নির্দিষ্ট সময় বা অনির্দিষ্ট সময়ের কয়েদের সাথে কয়েদযুক্ত করা হয় না। আর একথা স্পষ্ট যে, مشروط عام এর মাঝে জরুরত وصف موضوع এর সাথে শর্তযুক্ত হওয়ার কারণে مشروطه বলা হয় এবং এটি مشروط عام থেকে ব্যাপক হওয়ার কারণে একে عامه বলা হয়েছে।

অতএব উপরোক্ত তফসীল হিসেবে مطلقه ضرورية مطلقه কে বলা হবে যার মাঝে এ হুকুম থাকবে যে, উপস্থিত ذات موضوع এর জন্য জরুরী, যতক্ষণ পর্যন্ত افراد موضوع উপস্থিত থাকবে। যেমন بالضرورة كل انسان حيوان بالضرورة বাکোর মাঝে মানুষের افراد অন্তিত্বসম্পন্ন থাকার পুরো যামানায় তাদের জন্য প্রাণী হওয়া সাব্যস্ত হওয়া জরুরী এ হুকুম লাগানো হয়েছে। আর بالضرورة بحجر بالضرورة বাکোর মাঝে لا شيء من الالانسان بحجر بالضرورة বাকোর মাঝে মানুষের افراد উপস্থিত থাকার পুরো যামানায় তাদের মাঝে তাদের পাথর হওয়ার বিষয়টিকে দূর করা জরুরী হওয়ার হুকুম হয়েছে। এ তফসীলের উপর কেয়াস করে مشروطه عامه কে বুঝে নিতে পায়।

أَلْتَالِكُ أَهَهَا ضُرُورِيَّةٌ فِي وَقْتِ مَعِيْنٍ نَحْوِ كُلِّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٍ بِالضَّرُورَةِ وَقَتِ حَيْلُولَةِ الْأَرْضِ  
بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشَّمْسِ وَلَا شَيْءَ، مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالضَّرُورَةِ وَقَتِ التَّرْبِيعِ فَتُسَمَّى حِينَئِذٍ  
وَقْتِيَّةً مُطْلَقَةً لِتَقْيِيدِ الضَّرُورَةِ بِالْوَقْتِ وَعَدَمِ تَقْيِيدِ الْقَضِيَّةِ بِاللَّادِ دَوَامٍ.

الرَّابِعُ أَهَهَا ضُرُورِيَّةٌ فِي وَقْتِ مِنَ الْأَوْقَاتِ كَقَوْلِنَا كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُورَةِ وَقْتًا مَا وَلَا  
شَيْءَ مِنْهُ بِمُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُورَةِ وَقْتًا مَا فَتُسَمَّى حِينَئِذٍ مُنْتَشِرَةً مُطْلَقَةً لِكُونِ وَقْتِ الضَّرُورَةِ فِيهَا  
مُنْتَشِرًا أَيْ غَيْرَ مَعِيْنٍ وَعَدَمِ تَقْيِيدِ الْقَضِيَّةِ بِاللَّادِ دَوَامٍ.

অনুবাদ : তৃতীয় পদ্ধতি হচ্ছে, موضوع ও محمول এর মাঝের নিসবত জরুরী হওয়ার হুকুম হবে কোন নির্দিষ্ট  
সময়ে। যেমন মوجه এর উদাহরণ হচ্ছে الشمس والارض بينه وقت حيلولة الارض بالضرورة وقت حيلولة الارض  
(কেননা এখানে চাঁদ ও সূর্যের মাঝে যমীন আড্ হওয়ার নির্দিষ্ট সময়ে চাঁদের প্রত্যেকটি فرد এর জন্য গ্রহণ সাব্যস্ত  
জরুরী হওয়ার হুকুম হয়েছে।) আর ساليه এর উদাহরণ যেমন التربع وقت الضرورة وقت التربع (কেননা এখানে যদি সূর্যের মাঝে যমীন আড্ না হওয়ার নির্দিষ্ট সময়ে চাঁদের প্রত্যেকটি فرد থেকে গ্রহণ লাগা দূর  
করা জরুরী হওয়ার হুকুম হয়েছে।) তখন এ قضيه এর নাম مطلقه রাখা হয়। অর্থাৎ জরুরতকে সময়ের  
সাথে কয়েদযুক্ত করার কারণে قضيه নাম রাখা হয়। আর কে قضيه এ لا دوام এর সাথে কয়েদযুক্ত না করার  
কারণে مطلق নাম রাখা হয়।

চতুর্থ প্রকার হচ্ছে, موضوع ও محمول এর মাঝের নিসবতটি অনির্ধারিত কোন সময়ে জরুরী হওয়ার হুকুম  
হবে। যেমন মوجه এর উদাহরণ হচ্ছে انسان متنفس بالضرورة وقتًا ما (কেননা এর মাঝে মানুষদের মধ্য  
থেকে প্রত্যেকের জন্য অনির্ধারিত সময়ে শ্বাস গ্রহণকারী হওয়া সব্যস্ত হওয়া জরুরী—এ হুকুম দেয়া হয়েছে) এবং  
ساليه এর উদাহরণ, যেমন ما بالضرورة وقتًا ما (কেননা এর মাঝে মানুষের মধ্য থেকে  
প্রত্যেকের থেকে অনির্ধারিত সময়ে শ্বাস গ্রহণকারী হওয়া سلب করাকে জরুরী হওয়ার হুকুম দেয়া হয়েছে। যার  
ফলে মানুষ যখন শ্বাস ফেলে তখন শ্বাস গ্রহণ করে না) এবং তখন قضيه موجه এর নাম مطلقه রাখা হয়।  
অর্থাৎ জরুরতের সময় বিক্ষিপ্ত এবং অনির্দিষ্ট হওয়ার কারণে এর নাম منتشره রাখা হয়েছে এবং কেই لا دوام  
এর কয়েদের সাথে কয়েদযুক্ত না করার কারণে এর নাম মুতলাকা রাখা হয়।

বিশ্লেষণ : এখানে পূর্বোল্লিখিত চারটি প্রকারের আরো দু'টি প্রকারের তফসীল পেশ করা হয়েছে। উদাহরণসহ এ  
দুটি প্রকারের বিশ্লেষণ অনুবাদ থেকেই স্পষ্ট হয়ে গেছে। এ নিয়ে এ পর্যন্ত مسائل و موجات এর চারটি প্রকার উল্লেখ  
করা হল। সেগুলো হচ্ছে যথাক্রমে— ১. ضرورية مطلقه ২. مشروطة عامه ৩. مشروطة مطلقه ৪. منتشره مطلقه  
এ চার প্রকারের قضيه এর ক্ষেত্রে যখন তা موجه হবে তখন موضوع এর জন্য মাহমুলকে সাব্যস্ত করা জরুরী হওয়ার  
হুকুম হয়, আর ساليه হওয়ার ক্ষেত্রে موضوع থেকে মাহমুলকে সلب করা জরুরী হওয়ার হুকুম হয়। পার্থক্য এতটুকু  
যে, ضرورية مطلقه হওয়ার ক্ষেত্রে موضوع এর افراد উপস্থিত থাকার পুরোটো সময়ে শর্ত ব্যতীত এ জরুরত পাওঁ  
যায়। আর مشروطة عامه এর মাঝে وصف عنوانی এর সাথে موضوع এর افراد মুস্তাসিফ হওয়ার শর্তের সাথে এ  
জরুরত সাব্যস্ত হয়। এবং قضيه مطلقه এর ক্ষেত্রে افراد উপস্থিত থাকার একটি নির্দিষ্ট সময়ে এ জরুরত পাওঁ।

যায়। মন্তরহে مطلقه এৰে বেলায় موضوع পাওয়া যাওয়ার একটি অনির্দিষ্ট সময়ে এ জরুরত পাওয়া যায়।  
 ا قد يكون الحكم فى القضية الموجبة بان النسبة الثبوتية او السلبية ضرورية  
 আর এ বিষয়টিও জানা থাকা দরকার যে, مطلقه থেকে ضرورة ব্যাপক। আৰু অনির্দিষ্ট সময়েও জরুরত পাওয়া যাবে। আৰু অনির্দিষ্ট সময়ে জরুরত পাওয়া যাওয়ার জন্য একথা জরুরী হয় যে, اوقات ذات এর সবটুকুর মাঝে জরুরত পাওয়া যাওয়ার ক্ষেত্রে নিৰ্দিষ্ট সময়েও জরুরত পাওয়া যাবে। আৰু অনির্দিষ্ট সময়ে জরুরত পাওয়া যাবে। আবার مন্তরহে مطلقه টা মন্তরহে مطلقه থেকে ব্যাপক। কেননা নিৰ্দিষ্ট সময়ের মাঝে জরুরত পাওয়া যাওয়ার জন্য কোন না কোন সময়ে জরুরত পাওয়া যাওয়া জরুরী। আৰু কোন না কোন সময়ে জরুরত পাওয়া যাওয়ার জন্য একথা জরুরী নয় যে, নিৰ্দিষ্ট সময়েও জরুরত পাওয়া যাবে।

এরকমভাবে مطلقه টা منتشر مطلقه ও ضرورة عامه থেকেও ব্যাপক, কেননা যখন জরুরত ذات এর সমস্ত সময়ে অথবা وصف এর সমস্ত সময়ে পাওয়া যাবে, আৰু জরুরত কেননা কোন সময়ে পাওয়া যাওয়ার জন্য একথা জরুরী নয় যে, ا ذات এর সকল সময় পাওয়া যাবে বা وصف এর সকল সময়ের মাঝে পাওয়া যাবে। এদিকে ضرورة مطلقه টা ضرورة عامه থেকেও বাস। কেননা জরুরত যখন ذات এর সকল সময়ের মাঝে পাওয়া যাবে তখন وصف এর সকল সময়ের মাঝেও পাওয়া যাবে। আৰু وصف এর সমস্ত সময়ের মাঝে পাওয়া যাওয়ার জন্য একথা জরুরী নয় যে, ا ذات এর সকল সময়ের মাঝে জরুরত পাওয়া যাবে। কেননা এমনটি হওয়া খুবই সম্ভব যে, ا ذات এর কিছু কিছু সময় وصف এর সময়ের বিপরীত।

أَوْ بِدَوَامِهَا مَا دَامَ الذَّاتُ فِدَانِمَةً مُطْلَقَةً أَوْ مَا دَامَ الْوُصْفُ فَعُرْفِيَّةً عَامَةً أَوْ  
 بِفِعْلِيَّتِهَا فَمُطْلَقَةً عَامَةً .

قَوْلُهُ فِدَانِمَةً مُطْلَقَةً الْفَرْقُ بَيْنَ الضَّرُورَةِ وَالذَّوَامِ أَنَّ الضَّرُورَةَ هِيَ اسْتِحَالَةُ انْفِكَائِكِ شَيْءٍ عَنْ شَيْءٍ وَالذَّوَامُ عَدَمُ انْفِكَائِهِ عَنْهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَحِيلًا كَدَوَامِ الْحَرَكَةِ لِلْفَلَكِ ثُمَّ الذَّوَامُ أَعْنَى عَدَمِ انْفِكَائِكِ النَّسَبَةِ الْإِيجَابِيَّةِ أَوْ السَّلْبِيَّةِ عَنِ الْمَوْضُوعِ أَمَا ذَاتِيٌّ أَوْ وَصْفِيٌّ فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِي الْمَوْجِبَةِ بِالذَّوَامِ الذَّاتِيُّ أَيْ بَعْدَمِ انْفِكَائِكِ النَّسَبَةِ عَنِ الْمَوْضُوعِ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً سُمِّيَتْ الْقَضِيَّةُ دَانِمَةً لِاسْتِمَالِهَا عَلَى الذَّوَامِ وَمُطْلَقَةً لِعَدَمِ تَقْيِيدِ الذَّوَامِ بِالْوُصْفِ الْعُنَوَانِيِّ وَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ بِالذَّوَامِ الْوُصْفِيِّ أَيْ بَعْدَمِ انْفِكَائِكِ النَّسَبَةِ عَنِ ذَاتِ الْمَوْضُوعِ مَا دَامَ الْوُصْفُ الْعُنَوَانِيُّ ثَابِتًا لِيَتَلَكَّ الذَّاتُ سُمِّيَتْ عُرْفِيَّةً لِأَنَّ أَهْلَ الْعُرْفِ يَفْهَمُونَ هَذَا الْمَعْنَى مِنَ الْقَضِيَّةِ السَّالِيَةِ بَلْ مِنَ الْمَوْجِبَةِ أَيْضًا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ فَإِذَا قِيلَ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكٍ الْأَصَابِعُ فَهِيَ هَذَا الْحُكْمُ ثَابِتٌ مَا دَامَ كَاتِبًا وَعَامَةً لِكُونِهَا أَعْمَ مِنَ الْعُرْفِيَّةِ الْخَاصَّةِ الَّتِي سَجِيحٌ ذَكَرَهَا .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, اfdانسة مطلقه و ضرورة دوام এর মাঝে পার্থক্য হচ্ছে, ضرورية হওয়ার অর্থ হল, একটি বস্তু থেকে আরেকটি বস্তু আলাদা হওয়া অসম্ভব হওয়া। আর দানসী হওয়ার অর্থ হচ্ছে, একটি বস্তু অপর বস্তু থেকে আলাদা না হওয়া। যদিও এ আলাদা না হওয়া অসম্ভব না হয়। যেমন আকাশের জন্য নড়াচড়া করাটা একটি দানসী বিষয়, কিন্তু জরুরী নয়। অতঃপর দানসী হওয়া অর্থাৎ موضوع থেকে ইজাবিহে নিসবত বা সলিহে নিসবত আলাদা না হওয়াটা হয়ত দানসী হবে অথবা وصفী হবে। যদি মوجه এর মাঝে دوام এর হুকুম ذاتی এর সাথে হয়, অর্থাৎ موضوع থেকে নিসবত আলাদা না হওয়ার সাথে হয়, যতক্ষণ পর্যন্ত موضوع এর افراد উপস্থিত থাকে তখন এ قضیه এর নাম রাখা হবে دانسة ; اfdانسة تي دوام কে অন্তর্ভুক্ত করার কারণে। আর مطلقه নাম রাখা হয় دوام কে وصف عنوانی এর সাথে কয়েদমুক্ত না করার কারণে।

আর যদি دوام এর হুকুমটি وصفী এর সাথে হয়, অর্থাৎ موضوع এর افراد থেকে নিসবত আলাদা না হওয়ার সাথে হুকুম হবে, যতক্ষণ পর্যন্ত موضوع এর افراد এর জন্য وصف عنوانی সাব্যস্ত থাকবে। তখন এ قضیه এর নাম عرفیه রাখা হয়। কেননা এ বিষয়ে বিশেষজ্ঞ ব্যক্তির সাহে قضیه সাহে বরং; موجه قضیه থেকেও এ অর্থই বুঝে, যখন কোন নির্দিষ্ট وجه উল্লেখ না করা হয়। অতএব যখন اصاح متحرك الاصابع এটি বলা হবে, তখন এ বিষয়ে অভিজ্ঞ লোকেরা বুঝে ফেলে যে, লেখকদের জন্য এ হুকুমটি সাব্যস্ত আছে যতক্ষণ পর্যন্ত লেখকরা লেখক হিসেবে থাকবে। এ قضیه এর নাম রাখা হয় عامه এটি عرفیه থেকে ব্যাপক হওয়ার কারণে, যেভাবে পরবর্তীতে এর উল্লেখ আসছে।

বিশ্লেষণ : মনে রাখবে, শারেহ রহ. এখানে দু'টি কথা উল্লেখ করেছেন। প্রথম কথাটি হচ্ছে ضرورية و دوام এর মাঝে পার্থক্য সম্পর্কে এবং দ্বিতীয় কথাটি হচ্ছে مطلقه و دانسة عامه و দু'টি প্রকারের নামকরণের কারণ সম্পর্কে। এক্ষেত্রে তিনি বলেন, যদি موضوع থেকে মাহমূল আলাদা হওয়া সম্ভব হয়েও আলাদা না হয় তাহলে এটি হচ্ছে دوام। যারদ্বারা নড়াচড়া করা আকাশ থেকে আলাদা হওয়া সম্ভব, কিন্তু আলাদা হয় না। আর যদি موضوع থেকে মাহমূল আলাদা হওয়া সম্ভবই না হয়, তাহলে এটি হচ্ছে ضرورية। যেমন মানুষদের থেকে প্রাণী হওয়া আলাদা হওয়া সম্ভব নয়। কেননা প্রাণী না হয়ে মানুষ হওয়া অসম্ভব। আর মাহমূল موضوع এর জন্য দানসী হওয়ার দু'টি পদ্ধতি রয়েছে। একটি হচ্ছে موضوع এর সত্তার জন্য মাহমূল জরুরী হওয়া। একে দানসী বলা হয়। দ্বিতীয় হচ্ছে موضوع এর কোন সিমফতের জন্য মাহমূল জরুরী হওয়া। একে دوام وصفী বলা হয়।

এছাড়া দানসে مطلقه এর মাঝে دوام ذاتی এবং عرفیه عامه এর মাঝে دوام وصفী পাওয়া যায়। দানসে مطلقه এর মাঝে دوام পাওয়া যওয়ার কারণে দানসে বলা হয়, আবার সে دوام কেই وصف عنوانی এর কয়েদ দ্বারা কয়েদমুক্ত না করার কারণে তাকে مطلقه বলা হয়। এরকমভাবে عرفیه عامه টা عرفیه সাহে থেকে ব্যাপক হওয়ার কারণে একে عامه বলা হয়। আবার এ বিষয়ে বিশেষজ্ঞ ব্যক্তির সাহে موجه قضیه و সাহে قضیه সাহে থেকে এ অর্থ বুঝে নেয়ার কারণে এর নাম عرفیه রাখা হয়। অর্থাৎ মাহমূল موضوع এর জন্য সাব্যস্ত আছে, অথবা موضوع থেকে দূর করা হয়েছে, যতক্ষণ পর্যন্ত موضوع টা وصف عنوانی এর সাথে মুস্তাসিফ থাকবে- এ অর্থ বুঝার কারণ।

সুতরাং مطلقه و دانسة مطلقه কে বলে, যার মাঝে موضوع এর সত্তার জন্য মাহমূলকে সাব্যস্ত করা, অথবা موضوع এর সত্তা থেকে মাহমূলকে দূর করা দানসী বা স্থায়ী হওয়ার হুকুম লাগানো হবে। عرفیه عامه ঐ قضیه কে বলা হয়, যেখানে موضوع এর সিমফতের জন্য মাহমূলকে সাব্যস্ত করা বা موضوع এর সিমফত থেকে মাহমূল দূর করা দানসী বা স্থায়ী হওয়ার হুকুম লাগানো হবে। এ শ্রেণীতে মطلقه موجه এর উদাহরণ হচ্ছে متحرك بالدوام হচ্ছে مطلقه و ضرورية مطلقه و دوام পার্থক্য শুধুমাত্র এতটুকু যে, ضرورية হচ্ছে لا شيء من الفلك ساكن بالدوام مطلقه এর মাঝে হুকুম জরুরী হওয়ার হুকুম থাকে। আর دانسة مطلقه এর মাঝে দানসী হওয়ার হুকুম থাকে। এরকমভাবে مطلقه এর মাঝে হুকুম জরুরী হওয়ার হুকুম থাকে। আর مطلقه এর মাঝে পার্থক্য শুধুমাত্র এতটুকু যে, مطلقه عامه و مطلقه عامه এর সাথে وصف عنوانی এর সাথে مطلقه عامه এর মাঝে হুকুম জরুরী হওয়ার পুরো সময়ের মাঝে হুকুম জরুরী হওয়ার হুকুম হয়। আর عرفیه عامه এর মাঝে হুকুম দানসী হওয়ার হুকুম হয়।



প্রত্যেকটি পাওয়া যাওয়ার সময় জরুরত কার্যত পাওয়া যাওয়ার কারণে, বলা যেতে পারে যে, عامه مطلقه সাব্যস্ত আছে। কিন্তু জরুরত কার্যত পাওয়া যাওয়ার ক্ষেত্রে বলা যায় যে, ضرورة ذاتی অথবা دوام ذاتی ضرورة নাম রাখার কারণ হচ্ছে, যখন কোন جهة এর সাথে فضیه কে কয়েদযুক্ত না করা হয় তখন فضیه দ্বারা নিসবতের উল্লেখিত-ই বুঝে আসে। আর এ فضیه টি ضرورية لا وجودیه এবং دائمة لا دائمة থেকে ব্যাপক হওয়ার কারণে একে عامه বলা হয়। কেননা ضرورة لا کয়েد দ্বারা کয়েدযুক্ত عامه مطلقه কে دائمة لا وجودیه বলা হয়। আর একথা স্পষ্ট যে, মুতলাক মুকাইয়াদ থেকে ব্যাপক হয়।

মুসান্নিফ বলেন بعدم ضرورة خلافها। অর্থাৎ যে فضیه এর মাঝে এ হুকুম হবে যে, উল্লিখিত নিসবতের বিপরীত হওয়া জরুরী নয়, তাহাছে عامه ممکنه عامه। আর উল্লিখিত নিসবতের বিপরীত জরুরী না হওয়াকে পরিভাষায় عام امکان বলা হয়। অতএব العام بالامكان এর অর্থ হচ্ছে, যায়েদ থেকে লেখাকে সلب করা জরুরী নয়। এরকমভাবে العام بامكان بامكان এর অর্থ হচ্ছে, যায়েদের জন্য লেখা সাব্যস্ত করা জরুরী নয়। কেননা ايجاب এর বিপরীত দিক হচ্ছে سلب এবং سلب এর বিপরীত দিক হচ্ছে ايجاب আর ممکنه عامه এর মাঝে বিপরীত দিক থেকে ضرورت হয়।

এ বিশ্লেষণ থেকে জানা গেল, عامه ممکنه এর মাঝে যে নিসবতটি উল্লিখিত হয় তা ايجاب হোক বা سلب হোক- সর্বাবস্থায় তার মাঝে কোন হুকুম হয় না; বরং সে নিসবতের বিপরীত নিসবতের মাঝে হুকুম হয়। একারণে বলা হয়েছে যে, একে بسائط موجهات এর অন্তর্ভুক্ত করা সহীহ নয়। এর এ জবাব দেয়া হয়েছে যে, বিপরীত দিক থেকে ضرورة এর অর্থ হচ্ছে সপক্ষের দিকের امتناع কে সلب করা। আর امتناع سلب একটি হুকুম। তাই একথা সাব্যস্ত হয়ে গেল যে, عامه ممکنه এর موافق দিকের উপর হুকুম হয়। তাই একি بسائط موجهات এর অন্তর্ভুক্ত হিসেবে ধরে নেয়াটা সহীহ আছে। বিষয়টি ভালভাবে বুঝে নাও।

### فَهَذِهِ بَسَائِطُ

قَوْلُهُ فَهَذِهِ بَسَائِطُ: أَيِ الْقَضَايَا الثَّمَانِيَةِ الْمَذْكُورَةِ مِنْ جُمْلَةِ الْمَوْجَّهَاتِ بَسَائِطُ اعْلَمَنَّ أَنَّ الْقَضِيَّةَ الْمَوْجَّهَةَ أَمَّا بَسِيْطَةٌ وَهِيَ مَا تَكُوْنُ حَقِيْقَتُهَا أَمَّا اِجْبَابًا فَقَطُّ أَوْ سَلْبًا فَقَطُّ كَمَا مَرَّ مِنَ الْمَوْجَّهَاتِ الثَّمَانِيَةِ وَأَمَّا مُرَكَّبَةٌ وَهِيَ الَّتِي تَكُوْنُ حَقِيْقَتُهَا مُرَكَّبَةٌ مِنْ اِجْبَابٍ وَسَلْبٍ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَكُوْنُ الْجُزْأُ الثَّانِي فِيهَا مَذْكُورًا بِعِبَارَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ سِوَاكَ كَانَ فِي اللَّفْظِ تَرْكِيبٌ كَقَوْلِنَا كُلُّ اِنْسَانٍ ضَاحِكٌ بِاَلْفِعْلِ لَا دَانِسًا فَقَوْلِنَا لَا دَانِسًا اِشَارَةٌ اِلَى حُكْمِ سَلْبِيٍّ اَيَّ لَا شَيْءٌ مِنْ اَلْاِنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِاَلْفِعْلِ اَوْ لَمْ يَكُنْ فِي اللَّفْظِ تَرْكِيبٌ كَقَوْلِنَا كُلُّ اِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْاِمْكَانِ اَلْغَاصِ فَاِنَّهُ فِي الْمَعْنَى قَضِيَّتَانِ عَامَّتَانِ اَيَّ كُلُّ اِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْاِمْكَانِ الْعَامِّ وَلَا شَيْءٌ مِنْ







জনা লেখা স্থায়ী হবে না। অতএব যখন লেখা দান্মী নয়, তখন কোন এক যামানায় লেখা সল্ব হওয়া পাওয়া যাবে, আর কোন এক যামানায় লেখা না হওয়া পাওয়া যামাটাই হচ্ছে সাল্বে عامه مطلقه পাওয়া যাতোয়া। এর দ্বারা বুঝা গেল যে, دانما لا দ্বারা যে مطلق عامه এর দিকে ইশারা করা হবে সে مطلق عامه টাও کلی ও جزئی হওয়ার ক্ষেত্রে মূল قضیه এর মোতাবেক হবে। অর্থাৎ মূল قضیه যখন کلی হবে তখন عامه مطلقه টাও کلی হবে। আর মূল قضیه যখন جزئی হবে তখন عامه مطلقه টাও جزئی হবে। এ বিষয়টিকেই শারেহ রহ. الكيف موافقة فی الكم. এরকমভাবে আসল قضیه যখন موجبه হবে তখন عامه مطلقه টাও موجبه হবে, আর মূল قضیه যখন সাল্বে হবে তখন عامه مطلقه টাও موجبه হবে। একথােকেই শারেহ রহ. الكيف مخالفة فی الكيف বলেছেন।

المشروطة العامة هي থেকে শারেহ রহ. বলেন, যে مشروطهعامه কে لا دوام ذاتی এর কয়েদের সাথে কয়েদযুক্ত করা হয়েছে, সে مشروطه عامه কেই مشروطه خاصة কেই مشروطه বলা হয়। এরকমভাবে যে عرفیه عامه কে لا دوام ذاتی এর কয়েদ দ্বারা কয়েদযুক্ত করা হয়েছে সে عرفیه عامه এর নামই عرفیه خاصة হয়ে যায়। অতএব مشروطه مطلقه لا দ্বারা যে مطلق عامه এর দিকে ইশারা হবে সে مطلق عامه টাও জান্মা لا দ্বারা যে عرفیه خاصة হওয়ার ক্ষেত্রে موجبه ৩ عرفیه خاصة ৩ مطلق عامه টাও জান্মা لا দ্বারা যে عرفیه خاصة হওয়ার ক্ষেত্রে সাল্বে ৩ مطلق عامه এর দিকে ইশারা করা হবে সে مطلق عامه টাও موجبه হবে। আর এ مطلق عامه টাও کلی ও جزئی হওয়ার ক্ষেত্রে মূল قضیه এর মোতাবেক হবে। অতএব موجبه خاصة একটি مشروطه عامه موجبه এবং একটি مشروطه عامه সাল্বে দ্বারা মুরাক্বাব হবে। এমনিভাবে সাল্বে خاصة একটি مشروطه عامه সাল্বে এবং একটি مشروطه عامه সাল্বে দ্বারা মুরাক্বাব হবে। এরকমভাবে موجبه خاصة একটি عرفیه عامه موجبه এবং একটি عرفیه عامه সাল্বে দ্বারা মুরাক্বাব হবে। এমনিভাবে সাল্বে خاصة একটি عرفیه عامه সাল্বে এবং একটি مشروطه عامه সাল্বে দ্বারা মুরাক্বাব হবে।

وَقَدْ تَقَيَّدَ الْمُطْلَقُ الْعَامُّ بِاللَّزُورَةِ الذَّاتِيَّةِ فَتُسَمَّى الْوُجُودِيَّةَ أَوْ بِاللَّدَوَامِ

الذَّاتِيَّةِ فَتُسَمَّى الْوُجُودِيَّةَ اللَّادَائِمَةَ.

قَوْلُهُ وَالْوُقْتِيَّةُ وَالْمُنْتَشِرَةُ لَمَّا قَبِدَتْ الْوُقْتِيَّةَ الْمُطْلَقَةَ وَالْمُنْتَشِرَةَ الْمُطْلَقَةَ بِاللَّدَوَامِ الذَّاتِيَّةِ حَذْفٌ مِنْ أَسْمِهَا لَفْظُ الْأُطْلَاقِ فَسَمِيَتْ الْأُولَى وَقْتِيَّةً وَالثَّانِيَّةُ مُنْتَشِرَةٌ فَالْوُقْتِيَّةُ هِيَ الْوُقْتِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ الْمُقَيَّدَةُ بِاللَّدَوَامِ الذَّاتِيَّةِ نَحْوُ كُلِّ قَمَرٍ مُنْحَسِفٍ بِالضَّرُورَةِ وَقَتِ الْحَيْلُولَةِ لَا دَانْمًا أَيْ لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ يَمْتَنِقِسُ بِالضَّرُورَةِ وَقَتًا مَا لَا دَانْمًا أَيْ كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ قَوْلُهُ بِاللَّا ضُرُورَةَ الذَّاتِيَّةِ مَعْنَى اللَّا ضُرُورَةَ الذَّاتِيَّةِ أَنَّ هَذِهِ النِّسْبَةَ الْمَذْكُورَةَ فِي الْقَضِيَّةِ لَيْسَتْ ضُرُورِيَّةً مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً فَيَكُونُ هَذَا حُكْمًا يَأْمَكُنُ تَقْيِيدُهَا لِأَنَّ الْإِمْكَانَ هُوَ سَلْبُ الضَّرُورَةِ عَنْ طَرَفِ الْمُقَابِلِ كَمَا مَرَّ فَيَكُونُ مَقَادُ اللَّا ضُرُورَةَ الذَّاتِيَّةِ مُمَكِّنَةً عَامَةً مُخَالَفَةً لِلْأَصْلِ فِي الْكَيْفِ.





এর কয়েদের সাথে কয়েদযুক্ত করেছেন। আর এটি সহীহ না হওয়ার কারণ হচ্ছে এখানে عامه এবং عريفه عامه উভয়ের মাঝে دوام وصفی হয়। কেননা عامه مشروطه عامه এর মাঝে যে ضرورة وصفی হয় তা ضرورة وصفی এর চেয়ে খাস। আর খাস পাওয়া যাওয়া অবস্থায় ব্যাপকটাও পাওয়া যায়। তাই একথা মানতে হবে যে, عامه مشروطه عامه মাঝেও دوام وصفی রয়েছে। এখন যদি সে مشروطه عامه এবং عريفه عامه কে دوام وصفی এর সাথে কয়েদযুক্ত করা হয়, তাহলে এমন হতে বাধ্য হবে যে, একই قضیه একই সাথে دوام وصفی ও دوام وصفی لا দুটি বিপরীত ধর্মী কয়েদের সাথে কয়েদযুক্ত হবে। তখন সে ক্ষেত্রে দু'টি বিপরীত বিষয় একসাথে হয়ে যায়, যা জায়েয নেই।

তবে مطلقه و قضیه مطلقه এ দুটিকে دوام وصفی এর সাথে কয়েদযুক্ত করার ক্ষেত্রে اجتماع و قضیه مطلقه এর সমস্যটি সৃষ্টি হয়নি। তাই এ কয়েদের সাথে একে কয়েদযুক্ত করা সহীহ আছে। কিন্তু مطلقه عامه এটি دوام وصفی لا এর সাথে কয়েদযুক্ত হয়ে যে قضیه সৃষ্টি হবে, এমনভাবে مطلقه عامه এটি منتشره مطلقه এর সাথে কয়েদযুক্ত হয়ে যে قضیه ৩তরী হবে— তা মানতেক শাস্ত্রবিদদের দৃষ্টিতে গ্রহণযোগ্য নয়। সে কারণে قضیه مطلقه এবং منتشره مطلقه এ দুটিকে دوام وصفی এর সাথে কয়েদযুক্ত করা হয় না।

وَأَعْلَمُ أَنَّهُ كَمَا يَصِحُّ تَقْيِيدُ هَذِهِ الْقَضَايَا الْأَرْبَعُ بِاللَّدَوَامِ الذَّاتِيِّ كَذَلِكَ تَقْيِيدُهَا بِاللَّا  
 ضُرُورَةِ الذَّاتِيَّةِ وَكَذَلِكَ يَصِحُّ تَقْيِيدُ مَأْسُومِي الْمَشْرُوطَةِ الْعَامَّةِ مِنْ تِلْكَ الْجُمْلَةِ بِاللَّا ضُرُورَةِ  
 الْوَصْفِيَّةِ فَالْإِحْتِمَالَاتُ الْحَاصِلَةُ مِنْ مَلَاخِظَةِ كُلِّ مِنْ تِلْكَ الْقَضَايَا الْأَرْبَعِ مَعَ كُلِّ مِنْ تِلْكَ  
 الْقِيُودِ الْأَرْبَعَةِ سِتَّةٌ عَشْرُ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا غَيْرُ صَحِيحَةٍ وَأَرْبَعَةٌ مِنْهَا صَحِيحَةٌ مُعْتَبَرَةٌ وَالتَّسَعَةُ  
 الْبَاقِيَةُ صَحِيحَةٌ غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ وَأَعْلَمُ أَيْضًا أَنَّهُ كَمَا يُمْكِنُ تَقْيِيدُ الْمَطْلُوقَةِ الْعَامَّةِ بِاللَّا  
 دَوَامٍ وَاللَّا ضُرُورَةِ الذَّاتِيَّتَيْنِ كَذَلِكَ يُمْكِنُ تَقْيِيدُهَا بِاللَّا دَوَامٍ وَاللَّا ضُرُورَةِ الْوَصْفِيَّتَيْنِ  
 وَهَذَا أَيْضًا مِنْ الْإِحْتِمَالَاتِ الصَّحِيحَةِ غَيْرِ الْمُعْتَبَرَةِ وَكَمَا يَصِحُّ تَقْيِيدُ الْمُمْكِنَةِ الْعَامَّةِ  
 بِاللَّا ضُرُورَةِ الذَّاتِيَّةِ يَصِحُّ تَقْيِيدُهَا بِاللَّا ضُرُورَةِ الْوَصْفِيَّةِ وَكَذَا بِاللَّا دَوَامِ الذَّاتِيِّ وَالْوَصْفِيِّ  
 لَكِنْ هَذِهِ الْمُحْتَمَلَاتُ الثَّلَاثَةُ أَيْضًا غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ عِنْدَهُمْ وَيَنْبَغِي أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ التَّرْكِيبَ لَا  
 يَنْحَصِرُ فِيمَا أُشْرْنَا إِلَيْهِ بَلْ سَيَجُئُ الْإِشَارَةُ إِلَى بَعْضِ آخَرَ وَيُمْكِنُ تَرْكِيبَاتٌ كَثِيرَةٌ آخَرُ لَمْ  
 يَتَعَرَّضُوا لَهَا لَكِنْ الْمُتَفَطِّنُ بَعْدَ التَّنْبِيهِ بِمَا ذَكَرْنَاهُ يَتِمَكَّنُ مِنْ اسْتِحْزَاجِ أَيِّ قَدْرٍ شَاءَ.

অনুবাদ : আরো মনে রাখ, যেমনিভাবে চার প্রকারের قضیه কে دوام ذاتی لا এর কয়েদের সাথে কয়েদযুক্ত করা সহীহ আছে, তেমনিভাবে ذاتیه ضروره لا এর কয়েদের সাথেও এগুলোকে কয়েদযুক্ত করা সহীহ আছে। আবার এ চারটি থেকে عامه مشروطه ব্যতীত অন্যান্য قضیه কে ضروره وصفی لا এর কয়েদের সাথে কয়েদযুক্ত করাও সহীহ আছে। অতএব এ চারটি قضیه থেকে প্রত্যেকটিকে সে চারটি কয়েদ অর্থাৎ ذاتیه ضروره لا ও ضروره وصفی لا এবং







فصل الشَّرْطِيَّةِ مُتَّصِلَةٌ إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِثُبُوتِ نَسْبَةٍ عَلَى تَقْدِيرِ أُخْرَى أَوْ نَفْسِهَا .

قَوْلُهُ مَخَالَفَتَى الْكَيْفِيَّةِ أَيْ فِي الْإِجَابِ وَالسَّلْبِ وَقَدْ مَرَّ بَيَانُ ذَلِكَ فِي بَيَانِ مَعْنَى اللَّادَوَامِ وَاللَّا  
صُرُورَةَ وَأَمَّا الْمُوقَفَةُ فِي الْكَيْفِيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ فَلِأَنَّ الْمَوْضِعَ فِي الْقَضِيَّةِ الْمُرَكَّبَةِ أَمْرٌ وَاحِدٌ قَدْ حُكِمَ  
عَلَيْهِ بِحُكْمَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ بِالْإِجَابِ وَالسَّلْبِ فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ عَلَى كُلِّ الْآفْرَادِ كَانَ  
الْجُزْءُ الثَّانِي أَيْضًا عَلَى كُلِّهَا وَإِنْ كَانَ عَلَى بَعْضِ الْآفْرَادِ فِي الْأَوَّلِ فَكَذَا فِي الثَّانِي قَوْلُهُ لَمْ  
فِيذَيْبِهَا أَيْ الْقَضِيَّةِ الَّتِي قِيدَتْ بِبِهَا أَيْ بِاللَّادَوَامِ وَاللَّا صُرُورَةَ يَعْنِي أَصْلَ الْقَضِيَّةِ قَوْلُهُ عَلُو  
تَقْدِيرِ أُخْرَى سِوَاهُ كَانَ النَّسْبَتَانِ ثُبُوتِيَّتَيْنِ أَوْ سَلْبِيَّتَيْنِ أَوْ مُخْتَلِفَتَيْنِ فَقَوْلُنَا كُلَّمَا لَمْ يَكُنْ زَيْدٌ  
حَيَوَانًا لَمْ يَكُنْ إِنْسَانًا مُتَّصِلَةٌ مُوجِبَةٌ فَالْمُتَّصِلَةُ الْمُوجِبَةُ مَا حُكِمَ فِيهَا بِاتِّصَالِ النَّسْبَتَيْنِ وَالسَّالِبَةُ  
مَا حُكِمَ فِيهَا بِسَلْبِ اتِّصَالِهِمَا نَحْوُ لَيْسَ أَلْبَنَةٌ كُلَّمَا كَانَتْ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ اللَّيْلُ مَوْجُودًا  
وَكَذَلِكَ اللَّزُومِيَّةُ الْمُوجِبَةُ مَا حُكِمَ فِيهَا بِالْإِتِّصَالِ بِعِلَاقَةِ وَالسَّالِبَةُ مَا حُكِمَ فِيهَا بِأَنَّهُ لَيْسَ هُنَا  
إِتِّصَالٌ بِعِلَاقَةٍ سِوَاهُ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ إِتِّصَالٌ أَوْ كَانَ لَكِنْ لَا بِعِلَاقَةٍ وَأَمَّا الْإِتِّفَاقِيَّةُ فَهِيَ مَا حُكِمَ فِيهَا  
بِمَجْرَدِ الْإِتِّصَالِ أَوْ نَفْيِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مُسْتَعْنِدًا إِلَى الْعِلَاقَةِ نَحْوُ كُلَّمَا كَانَ الْإِنْسَانُ نَاطِقًا  
فَالْحِمَارُ نَاهِقٌ وَلَيْسَ كُلَّمَا كَانَ الْإِنْسَانُ نَاطِقًا كَانَ الْقُرْسُ نَاهِقًا فَتَدَبَّرْ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, ক্রিয়া-মখালফতী-এর মাঝে বিপরীত হওয়ার দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে এর মাঝে বিপরীত হওয়া। এ সম্পর্কে এর আগে আলোচনা করা হয়েছে, যা ضرورة ও لا دوام এর আলোচনায়। আর ক্রিয়া-এর মাঝে মোতাবেক হওয়ার দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে ও কলী-এর ক্ষেত্রে মোতাবেক হওয়া। কেননা ক্রিয়া-এর মাঝে বিষয়-একটি বস্তু এবং তার উপর এমন দুটি হুকুম হয়েছে যা ইجاب ও سلب হওয়ার ক্ষেত্রে একটি আরেকটির বিপরীত। অতএব ক্রিয়া-এর প্রথম অংশের মাঝে যদি বিষয়-এর সকল افراد এর উপর হুকুম হয়, তাহলে দ্বিতীয় অংশেও বিষয়-এর সকল افراد এর উপর হুকুম হবে। আর যদি প্রথম অংশে বিষয়-এর কিছু সংখ্যকের উপর হুকুম হয়, তাহলে দ্বিতীয় অংশেও বিষয়-এর কিছু সংখ্যকের উপর হুকুম হবে।

মুসান্নিফ বলেন, لا ضرورة ও لا دوام উদ্দেশ্য হচ্ছে সর্বত্র ক্রিয়া-এর যেগুলোকে উদ্দেশ্য করা হয়েছে। (অর্থাৎ সে-এর মাঝে বিপরীত হওয়া বা কয়েদ-এর মাঝে বিপরীত হওয়া)। মুসান্নিফ বলেন, على تقدير اخرى, চাই সে দুটি নিসবত হোক বা সলী হোক, অথবা একটি নিসবত ও আরেকটি সলী হোক। সুতরাং আমাদের কথা انساناً لم يكن حيواناً لم يكن حيواناً এটি মুতাবিক হওয়া হুকুম হয়। আর নিসবত-এর মাঝে মুতাবিক হওয়া হুকুম হয়। আর নিসবত-এর মাঝে মুতাবিক হওয়া হুকুম হয়। আর নিসবত-এর মাঝে মুতাবিক হওয়া হুকুম হয়। আর নিসবত-এর মাঝে মুতাবিক হওয়া হুকুম হয়। আর নিসবত-এর মাঝে মুতাবিক হওয়া হুকুম হয়।







قَوْلُهُ أَوْ كِذْبًا فَقَطَّ أَيُّ لَا فِي الصِّدْقِ أَوْ مَعَ النَّظَرِ عَنِ الصِّدْقِ وَالْأَوَّلُ مَانَعَةُ الْخُلُوِّ بِالْمَعْنَى الْأَخْصِ وَالثَّانِي بِالْمَعْنَى الْأَعْمِ قَوْلُهُ لِذَاتِي الْجُرَيْنِ أَيُّ إِنْ كَانَتْ الْمُنَافَاةُ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ أَيُّ الْمُقَدِّمِ وَالتَّالِيِ مُنَافَاةٌ نَاشِئَةٌ عَن ذَاتَيْهِمَا فِي أَيِّ مَادَّةٍ تَحَقَّقَتْ كَالْمُنَافَاةِ بَيْنَ الزَّوْجِيَّةِ وَالْفَرْدِيَّةِ لَا مِنْ خُصُوصِ الْمَادَّةِ كَالْمُنَافَاةِ بَيْنَ السَّوَادِ وَالْكِتَابَةِ فِي إِنْسَانٍ يَكُونُ أَسْوَدَ وَغَيْرَ كَاتِبٍ أَوْ يَكُونُ كَاتِبًا غَيْرَ أَسْوَدَ فَالْمُنَافَاةُ بَيْنَ طَرَفَيْ هَذِهِ الْمُنْفَصَلَةِ وَقَعَةُ لَا لِذَاتَيْهِمَا بَلْ بِحَسَبِ خُصُوصِ الْمَادَّةِ إِذْ قَدْ يَجْتَمِعُ السَّوَادُ وَالْكِتَابَةُ فِي الصِّدْقِ أَوْ فِي الْكِذْبِ فِي مَادَّةٍ أُخْرَى فَهَذِهِ مُنْفَصَلَةٌ حَقِيقِيَّةٌ اتِّفَاقِيَّةٌ وَتِلْكَ مُنْفَصَلَةٌ عِنَادِيَّةٌ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, অর্থার্থ হয়ত صدق এর মাঝে বৈপরীত্বের হুকুম নেই, অথবা صدق থেকে দু'টি ফিরিয়ে নেয়ার দ্বারা । এর মধ্যে প্রথমটি হচ্ছে مانعة الخلو بالمعنى الاخص এবং দ্বিতীয়টি হচ্ছে مانعة الخلو بالمعنى الاعم মুসান্নিফ বলেন, لذاتى الجزاين অর্থার্থ মুনফাসিলার উভয় দিক অর্থার্থ مقدم ও تالى এ উভয়ের মাঝে যদি এমন বৈপরীত্ব থাকে যা مقدم ও تالى -এর মূল সত্তা থেকে সৃষ্ট । চাই সে ماده এর মাঝে مقدم ও تالى পাওয়া যায় তা হোক । যেমন ঐ বৈপরীত্ব যা জোড় হওয়া ও বেজোড় হওয়ার মাঝে পাওয়া যায় । খাস কোন ماده থেকে নয় । যেমন কালো হওয়া ও লেখার মাঝে বৈপরীত্ব, ঐ ব্যক্তির মাঝে যে কাল এবং লেখক নয়, অথবা লেখক হবে, কিন্তু কাল নয় । এখানে منفصله এর দু'টি দিকের পরস্পরে বৈপরীত্ব রয়েছে, কিন্তু তা مقدم ও تالى এর সত্তা থেকে নয়; বরং এ বৈপরীত্ব কাল ও লেখক না হওয়া, অথবা লেখক হওয়া ও কাল নয় এমন মানুষের খাস ماده হিসেবে হয়েছে । কেননা অন্যান্য ماده এর ক্ষেত্রে কাল হওয়া ও লেখক হওয়া একত্র হয়ে যায় صدق এর মাঝে অথবা كذب এর মাঝে তো এ শেষ প্রকারটি হচ্ছে منفصله حقيقيه اتفافية হচ্ছে প্রথম প্রকার হচ্ছে منفصله عناديه ا حقيقيه عناديه ।

বিশ্লেষণ : মুসান্নিফ রহ. এর কথা كذب فقط এরও দু'টি অর্থ হতে পারে । একটি হচ্ছে مانعة الخلو থেকে ঐ মুনফাসিলাকে বলে, যেখানে দুটি সিফতের মাঝে বৈপরীত্ব থাকা বা বৈপরীত্ব না থাকার হুকুম শুধুমাত্র كذب এর ক্ষেত্রে হবে, صدق এর ক্ষেত্রে হবে না । দ্বিতীয়টি হচ্ছে مانعة الخلو ঐ মুনফাসিলাকে বলে, যেখানে দু'টি নিসবতের পরস্পরে বৈপরীত্ব হওয়া বা বৈপরীত্ব না হওয়ার হুকুম كذب এর ক্ষেত্রে হবে, চাই তা সে صدق এর সাথে সাথে صدق এর মাঝে হবে, অথবা শুধুমাত্র كذب এর মাঝে হবে, صدق এর মাঝে হবে না । প্রথম অর্থ হিসেবে এটি হচ্ছে مانعة الخلو بالمعنى الاخص আর দ্বিতীয় অর্থ হিসেবে এটি হচ্ছে مانعة الخلو بالمعنى الاعم মুসান্নিফের এবারতের মাঝে যে فقط শব্দটি উল্লিখিত হয়েছে তাকে বৈপরীত্ব হওয়া বা বৈপরীত্ব না হওয়ার কয়েদ হিসেবে সাব্যস্ত করার ক্ষেত্রে প্রথম অর্থ উদ্দেশ্য হবে, আর হুকুমের কয়েদ হিসেবে সাব্যস্ত করার ক্ষেত্রে দ্বিতীয় অর্থ উদ্দেশ্য হবে ।

مانعة الجمع, منفصله حقيقيه, هোক, لذاتى الجزاين মুসান্নিফ বলেন, اتفافية و عناديه এর মধ্য থেকে প্রথমটি অর্থার্থ হোক বা مانعة الخلو হোক প্রত্যেকটি দুই দুই প্রকার ।

ঐ মুনফাসিলা যার মাঝে বৈপরীত্ব সন্নাগত হবে। অর্থাৎ مقدم ও نالى -এর সত্যই সে বৈপরীত্বকে দাবি করবে। তাই এ مقدم ও نالى যে ماده এর মাঝেই পাওয়া যাবে উভয়ের মাঝে বৈপরীত্ব থাকবে। এমন নয় যে, এ বৈপরীত্ব কোন ماده এর ক্ষেত্রে পাওয়া যাবে, কোন ماده এর ক্ষেত্রে পাওয়া যাবে না। এ হিসেবে منفصله حقيقه عناده এর উদাহরণ হচ্ছে, اما ان يكون هذا المدد زوجا او فردا কেননা নির্দিষ্ট একটি সংখ্যা জোড় ও বেজোড় হওয়ার দিক থেকে প্রত্যেক ماده এর মাঝেই বিপরীত। অর্থাৎ একই সংখ্যা জোড় হলে তা আর বেজোড় হতে পারবে না এবং বেজোড় হলে আর জোড় হতে পারবে না। তাই একথা সাব্যস্ত হল যে, مقدم ও نالى একই সাথে সত্য হওয়ার ক্ষেত্রে বৈপরীত্ব রয়েছে। আর এমনও হতে পারে না যে, একটি নির্দিষ্ট সংখ্যা জোড়ও নয় এবং বেজোড়ও নয়। তাই একথা সাব্যস্ত হয়ে গেল যে, مقدم ও نالى একই সাথে মিথ্যা হওয়ার ক্ষেত্রেও বৈপরীত্ব রয়েছে।

কেননা একটি منفصله مانعة الجمع عناده এর উদাহরণ হচ্ছে, اما ان يكون هذا الشئ شجرا او حجرا নির্দিষ্টবস্তু একই সাথে গাছ ও পাথর হওয়ার মাঝে বৈপরীত্ব রয়েছে। তবে এমনটি হওয়া সম্ভব যে, সে নির্দিষ্ট বস্তু গাছও হবে না এবং পাথরও হবে না। বরং তা মানুষ ইত্যাদি হবে। তাহলে বুঝা গেল مقدم ও نالى একই সাথে সত্য হওয়ার মাঝেতো বৈপরীত্বের সমস্যা রয়েছে, কিন্তু মিথ্যা হওয়ার মাঝে বৈপরীত্বের সমস্যা নেই। আর منفصله مانعة الجمع এর উদাহরণ হচ্ছে يفرق اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يفرق منفصله الخلو عناده এবং ডুবে না যাওয়া উভয় مقدم و نالى একই সাথে সত্য হতে পারে। যেমন সে নৌকায় আরোহণ অবস্থায় থাকল। এতে বুঝা গেল উভয়টি সত্য হওয়ার মাঝে কোন বৈপরীত্ব নেই। আর এমন হতে পারে না যে, যাদের পানিতে নেই অথচ সে ডুবে যাচ্ছে। এর দ্বারা বুঝা গেল এ দু'টির মাঝে মিথ্যা হওয়ার ক্ষেত্রে বৈপরীত্ব রয়েছে।

اتفاقي هب، مقدم و نالى এ দু'টির পরস্পরে বৈপরীত্ব منفصله اتغافيه মুনফাসিলাকে বলে যার মাঝে مقدم و نالى এ দু'টির পরস্পরে বৈপরীত্ব منفصله اتغافيه হতে সন্নাগত দিক থেকে হবে না যার ফলে এ বৈপরীত্ব কোন ماده এর ক্ষেত্রে হবে, আর কোন ماده এর ক্ষেত্রে হবে না। এ হিসেবে حقيقه اتغافيه এর উদাহরণ হচ্ছে اما ان يكون هذا اسود او جاهلا যে ব্যক্তি ফর্সা হবে এবং মূর্খ হবে যে খাস ماده এর মাঝেই সে ব্যক্তি কাল হওয়া এবং মূর্খ হওয়ার মাঝে বৈপরীত্ব রয়েছে। অর্থাৎ না সে নির্দিষ্ট ব্যক্তি একই সাথে কাল ও মূর্খ হতে পারবে, আর না এমন হতে পারবে যে, সে নির্দিষ্ট ব্যক্তি কালও নয় এবং মূর্খও নয়। কেননা সে ব্যক্তিটি মূর্খ হওয়ার কথা মেনে নেয়া হয়েছে। আর যে ব্যক্তি কালও হবে এবং মূর্খও হবে, সে ماده এর ক্ষেত্রে اما اسود او جاهلا এর মাঝে مقدم و نالى উভয়ের পরস্পরে বৈপরীত্ব নেই।

কেননা যে মূর্খ اما ان يكون هذا اسود او جاهلا এর উদাহরণও হচ্ছে اما ان يكون هذا اسود او جاهلا এর উদাহরণও হচ্ছে, اما ان يكون هذا اسود او جاهلا যে ব্যক্তি ফর্সা হিসেবে ধরে নেয়া হয়েছে, সে ব্যক্তি মূর্খ হওয়ার সাথে সাথে কাল হতে পারবে না। তবে এমনটি হতে পারে যে, সে ব্যক্তি কালও নয় এবং মূর্খও নয়। যেমন সে হচ্ছে 'ফর্সা আলেশ' منفصله مانعة الخلو اتغافيه এর উদাহরণ হচ্ছে- اما ان يكون هذا ابيض او جاهلا- যে ব্যক্তি ফর্সা না হওয়া এবং মূর্খ না হওয়ার মাঝে বৈপরীত্ব রয়েছে। ফর্সা হওয়া এবং মূর্খ হওয়ার মাঝে বৈপরীত্ব নেই।







وَالْأَفْهَمَلَةُ وَطَرَفَ الشَّرْطِيَّةِ فِي الْأَصْلِ قَضِيَّتَانِ حُمْلِيَّتَانِ أَوْ مُتَّصِلَتَانِ أَوْ مُنْفَصِلَتَانِ  
أَوْ مُخْتَلِفَتَانِ إِلَّا أَنَّهُمَا خَرَجَتَا بِزِيَادَةِ آدَاةِ الْإِتِّصَالِ وَالْإِنْفِصَالِ عَنِ التَّمَامِ .

قَوْلُهُ وَالْأَفْهَمَلَةُ أَيُّ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْحُكْمُ عَلَى جَمِيعِ تَقَادِيرِ الْمُقَدِّمِ وَلَا عَلَى بَعْضِهَا يَأْنُ يَسْكُتُ  
عَنْ بَيَانِ الْكَلْبِيَّةِ وَالْبَعْضِيَّةِ مُطْلَقًا فَمَهْمَلَةٌ تَحْوِي إِذَا كَانَ الشَّيْءُ إِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا قَوْلُهُ فِي  
الْأَصْلِ أَيُّ قَبْلَ دُخُولِ آدَاتِ الْإِتِّصَالِ وَالْإِنْفِصَالِ عَلَيْهِمَا .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, والا, অর্থাৎ শরুযি এর মাঝে মুদম এর সকল তুদরির বা কিছু তুদরির এর উপর যদি হুকুম না হয়, এভাবে যে, মুদম এর তুদরির এর কলিযে বা বয়ান থেকে একেবারেই ছুপ হয়ে যাবে, তাহলে শরুযি হবুযে হবুযে হবুযে। এর উদাহরণ হচ্ছে অনসানু কান হিওয়ানু। (এর মাঝে একথা বলা হয়নি যে, নির্দিষ্ট বস্তু মানুষ হওয়ার সকল তুদরির এর ক্ষেত্রে প্রাণী, নাকি কিছু তুদরির এর ক্ষেত্রে প্রাণী) মুসান্নিফ বলেন الاصل في ارفاء শরুযি এর উপর اتصال ও اداة انفصال ব্যবহার হওয়ার আগে শর্তিয়ার মুদম ও উভয়ের প্রত্যেকটি হয়ত হমলিযে ছিল। হয়ত মুত্তাসিলা ছিল বা মুনফাসিলা ছিল। অথবা একটি মুত্তাসিলা ও একটি মুনফাসিলা ছিল।

বিশ্লেষণ : মনে রাখবে لا শব্দের তরজমা যেখানে যেন লম يكن ঘারা করা হয় সেখানে ان শর্তিয়ার এর সাথে মিলে এসেছে এদিকে ইশারা করা হয়। একে ইন্তেসনার হরফ মনে করা বড়ই জুল। অতঃপর যে শর্তিয়ার মাঝে মুদম এর তুদরির এর উপর হুকুম হবুযে, কিছু একথা বর্ণনা করা হবুযে না যে, হুকুম কিছু সংখ্যক তুদরির এর উপর নাকি সকল তুদরির এর উপর- এটি হচ্ছে মেহলে। যেমন অনসানু কান হিওয়ানু। এর মাঝে বস্তুটা মানুষ হওয়ার উপর প্রাণী হওয়ার হুকুম দেয়া হয়েছে। কিছু একথা বলা হয়নি যে, মানুষ বস্তুটি হওয়ার সকল তুদরির এর ক্ষেত্রে প্রাণী হওয়া জরুরী নাকি কিছু সংখ্যক তুদরির এর ক্ষেত্রে প্রাণী হওয়া জরুরী।

এরপর মনে রাখবে শরুযি এর মুদম ও تالي এর মাঝে অনেকগুলো সম্ভাবনা রয়েছে। একটি হচ্ছে উভয় হামলিয়া হওয়া, উভয় মুত্তাসিলা হওয়া, উভয় মুনফাসিলা হওয়া। দুটি হুযি থেকে একটি মুত্তাসিলা এবং অপরটি মুনফাসিলা হওয়া। তবে শরুযি মুত্তাসিলা এর উপর ইন্তেসালের اداة অর্থাৎ শর্তের হরফ ان ইত্যাদি এবং জমার হরফ لا ব্যবহার হওয়ার পর, এমনিভাবে শরুযি মুত্তাসিলা এর উপর ইনফেসালের اداة অর্থাৎ ব্যবহার হওয়ার পর মুদম টা موضوع এর পর্যায়ে হয়ে যায় এবং تالي টা معمول এর পর্যায়ে হয়ে যায়। এ বিষয়টিকে মুসান্নিফ রহ. خرج عن التمام বলে বর্ণনা করেছেন।





فَصَلَ التَّنَاقُضُ اخْتِلَافُ الْقَضِيَّتَيْنِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ لِدَانِهِ مِنْ صِدْقِ كُلِّ كَذِبٍ الْآخَرَى وَيَا لِعَكْسٍ .

زَلُّهُ اخْتِلَافُ الْقَضِيَّتَيْنِ قَيْدٌ بِالْقَضِيَّتَيْنِ دُونَ الشَّيْئَيْنِ أَمَا لِأَنَّ التَّنَاقُضَ لَا يَكُونُ بَيْنَ الْمُرَدَّاتِ عَلَى مَا قِيلَ وَأَمَا لِأَنَّ الْكَلَامَ فِي تَنَاقُضِ الْقَضَايَا قَوْلُهُ بِحَيْثُ يَلْزَمُ لِدَانِهِ خَرَجَ بِهَذَا الْقَيْدِ الْاِخْتِلَافُ الْوَاقِعَ بَيْنَ الْمُوجِبَةِ وَالسَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّتَيْنِ فَإِنَّهُمَا قَدْ تَصَدَّقَانِ مَعًا نَحْوُ بَعْضِ الْحَيَوَانَ إِنْسَانٌ وَبَعْضُهُ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ فَلَمْ يَتَحَقَّقِ التَّنَاقُضُ بَيْنَ الْجُزْئِيَّتَيْنِ .

অনুবাদ : মুসাল্লিফ বলেন এখানে তناقض এর সংজ্ঞার মাঝে দু'টি বস্তুর ইখতেলাফ না বলে দু'টি فضیه এর ইখতেলাফ বর্ণার কারণ হচ্ছে হয়ত তناقض মুফরাদ শব্দসমূহের মাঝে হয় না কারো মতে এ কারণে, অথবা এ কারণে যে, এখানে আলোচনা হচ্ছে فضیه সমূহের তناقض নিয়ে, মুফরাদ শব্দ সমূহের তناقض নিয়ে নয়। মুসাল্লিফ বলেন لذاته بحیث یلزم لذاته এর কয়েদ দ্বারা ঐ ইখতেলাফ বের হয়ে গেছে যা بعض الحيوان موجبہ جزئیة و سالبہ جزئیة এর মাঝে হয়। কেননা এদু'টি কখনো একই সাথে সত্য হয়। যেমন الحيوان بعض جزئیة و سالبہ جزئیة এর মাঝে সত্য, এর দ্বারা বুঝা গেল যে, موجبہ جزئیة و سالبہ جزئیة এর মাঝে তناقض সাব্যস্ত নেই। (কেননা এ দু'টির মাঝে যে ইখতেলাফ রয়েছে তার জন্য জরুরী নয় যে, একটি সত্য হওয়ার ক্ষেত্রে অপরটি মিথ্যা হতে হবে এবং একটি মিথ্যা হওয়ার দ্বারা অপরটি সত্য হওয়া জরুরী নয়)।

বিশ্লেষণ : মুসাল্লিফ রহ. তناقض এর সংজ্ঞার মাঝে বলেছেন যে, ایجاب و سلب এর মাঝে দু'টি فضیه এমন ভিন্ন রকমের হওয়া হচ্ছে তناقض যে এ ইখতেলাফ কোন মাধ্যম ব্যতীত এ বিষয়ের দাবি করবে যে, দু'টি فضیه থেকে একটি যদি সত্য সাব্যস্ত হয় তাহলে দ্বিতীয়টি মিথ্যা হবে এবং যদি একটি মিথ্যা হয় তাহলে অপরটি সত্য হবে। এ হিসেবে زيد انسان و زيد ليس انسان এ দু'টির মাঝে তناقض রয়েছে। কেননা এদু'টি ایجاب و سلب এর মাঝে একটি অপরটির বিপরীত এবং দু'টির একটি সত্য হওয়ার ক্ষেত্রে অপরটি মিথ্যা হওয়া জরুরী এবং একটি মিথ্যা হওয়ার ক্ষেত্রে অপরটি সত্য হওয়া জরুরী।

তানাকুض এর সংজ্ঞার মাঝে شئین শব্দে উল্লেখ না করে উল্লেখ করার দু'টি কারণ শারের রহ. ব্যাখ্যা করেছেন। প্রথমটি হচ্ছে, একটি মুফরাদ অপর একটি মুফরাদের نقیض হয় না। দ্বিতীয়টি হচ্ছে, এখানে فضیه সমূহের نقیض বর্ণনা করা উদ্দেশ্যে, যেকোন ধরণের نقیض বর্ণনা করাই উদ্দেশ্য নয়। আর মুসাল্লিফ রহ. لذاته বলে موجبہ جزئیة و سالبہ جزئیة এর মাঝে যে ভিন্ন রকম রয়েছে তা তানাকুض হওয়া থেকে বেরিয়ে গেছে। কেননা এ ইখতেলাফের সত্তা একথা দাবি করে না যে, একটি সত্য হওয়ার ক্ষেত্রে দ্বিতীয়টি মিথ্যা হতে হবে।

وَلَا بَدَّ مِنَ الْأَخْتَلَاَفِ فِي الْكَيْفِ وَالْجِهَةِ وَالْإِتْحَادِ فِيمَا عَدَاهَا.

قَوْلُهُ أَوْ بِالْعَكْسِ أَي يَلْزَمُ مِنْ كَذِبِ كُلِّ مِنَ الْقَضِيَّتَيْنِ صِدْقُ الْأُخْرَى وَخَرَجَ بِهَذَا الْقَيْدِ الْإِخْتِلَافُ الْوَاقِعُ بَيْنَ الْمُوجِبَةِ وَالسَّالِبَةِ الْكُلِّيَّتَيْنِ فَإِنَّمَا قَدْ تَكْذِبَانِ مَعًا نَحْوُ لَا شَيْءَ مِنْ الْحَيَوَانِ يَأْنِسَانِ وَكُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانٌ فَلَا يَتَحَقَّقُ التَّنَاقُضُ بَيْنَ الْكُلِّيَّتَيْنِ أَيْضًا فَقَدْ عَلِمَ أَنَّ الْقَضِيَّتَيْنِ لَوْ كَانَتَا مَحْصُورَتَيْنِ يَجِبُ إِخْتِلَافُهُمَا فِي الْكَيْفِ كَمَا سَيُصْرَحُ الْمُصَنِّفُ بِهِ أَيْضًا قَوْلُهُ وَلَا بَدَّ مِنَ الْأَخْتِلَافِ أَي يُشْتَرَطُ فِي التَّنَاقُضِ أَنْ يَكُونَ أَحَدَى الْقَضِيَّتَيْنِ مُوجِبَةً وَالْأُخْرَى سَالِبَةً ضَرْوَةً لِأَنَّ الْمُوجِبَتَيْنِ وَالسَّالِبَتَيْنِ قَدْ يَجْتَمِعَانِ فِي الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ مَعًا.

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, বিপরীত এবং বিপরীত দু'টি বিষয়ে থেকে একটি মিথ্যা হওয়ার দ্বারা দ্বিতীয়টি সত্য হওয়া জরুরী হয়ে যায়। এ শর্ত দ্বারা এই ইখতেলাফ তফাকুত থেকে বেরিয়ে গেছে যা মাজহুল এবং সালিহ এর মধ্যে হয়। কেননা কখনো দু'টি কলীয়ে একই সাথে মিথ্যা হয়। যেমন من الحيوان بانسان এটি কলীয়ে এবং لا شئ من الحيوان انسان এটি কলীয়ে এবং উভয়টি মিথ্যা। তাই মাজহুল এবং সালিহ এর মধ্যেও তফাকুত সাব্যস্ত হয়নি। সুতরাং এ তফসীল থেকে জানা গেল, মূল ফযীহ এবং তার নফীয এ উভয়টি মাহসুর হওয়ার ক্ষেত্রে কলীয়ে ও জযনীয়ে হওয়ার ক্ষেত্রে উভয়টি ভিন্ন রকমের হওয়া জরুরী। যেভাবে মুসান্নিফ রহ. কিছুক্ষণ পর স্পষ্টভাবে তা উল্লেখ করবেন। মুসান্নিফ বলেন من الاختلاف ولا بد من اর্থاً هওয়ার ক্ষেত্রে দুটি ফযীহ থেকে একটি মাজহুল হওয়া এবং অপরটি সালিহ হওয়া শর্ত। কেননা দু'টি মাজহুল এমনিভাবে দু'টি সালিহ কখনো কখনো সত্য ও মিথ্যা হওয়ার ক্ষেত্রে একত্র হয়ে যায়।

বিশ্লেষণ : মুসান্নিফ রহ. বলেন, আর এ কারণেই انسان بعض الحيوان انسان এবং بعض الحيوان ليس بانسان এ দু'টি একই সাথে পাওয়া যায়। আর لذاته এর কয়েদ দ্বারা এই ইখতেলাফ তফাকুত এর অন্তর্ভুক্ত হওয়া থেকে বেরিয়ে গেছে যা মাজহুল এবং সালিহ এর দু'টির মধ্যে হবে। কেননা সে ইখতেলাফের সত্য একথা দাবি করে না যে, একটি সত্য হওয়ার ক্ষেত্রে অপরটি মিথ্যা হবে। আর এ কারণেই انسان یا كل حيوان انسان এবং سالیه كلیه یا لا شئ من الحيوان انسان এ দু'টি একই সাথে মিথ্যা। সুতরাং মাজহুল এবং সালিহ এরকমভাবে মাজহুল এবং সালিহ এর দু'টি পরস্পরে নফীয না হওয়া সাব্যস্ত হল। এর দ্বারা বুঝা গেল, দু'টি নফীয যখন চার প্রকারের মাহসুরাত থেকে হবে তখন সালিহ এবং জযনীয়ে হওয়ার ক্ষেত্রেও উভয়টি ভিন্ন রকম হওয়া জরুরী। তাই কলীয়ে এর নফীয হিসেবে এবং জযনীয়ে এর নফীয হিসেবে কলীয়ে আসাটা জরুরী।















মুগাফাবসমূহের হাকীকী জ্ঞানার পর এবং নৈশ মুজাহাত সনাতন মুগাফাবসমূহের হাকীকী জ্ঞানার পর এখন তোমারা নিজেরাই এসব মুগাফাবের নৈশ মুজাহাত করে নিতে পারবে। তাই আমরা এর তুফসীল আর উল্লেখ করলাম না। বান্দা বর্তমান যামানার তাগেবে ইসলামের দুর্বলতার প্রতি লক্ষ্য করে পরবর্তী পৃষ্ঠায় কলিহে মুগাফাব এর একটি নকশা এবং জুনিয়ে মুগাফাব এর জন্য আরেকটি নকশা উল্লেখ করে দিয়েছি।

### نقشه نقائض مركبات

مثال	نقيض قضيه	مثال	اصل قضيه
اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب واما بعض الكاتب متحرك الاصابع دائما	الخلو مانعة منفصلته	كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورج مادام كاتب لا دائما	مشروط خاصه موجبه كليہ
اما بعض الكاتب ساكن الاصابع بالامكان حين هو كاتب واما بعض الكاتب ليس ساكن الاصابع دائما		لا شيء من الكاتب ساكن الاصابع بالضرورة ما دام كاتب لا دائما	مشروط خاصه سالبه كليہ
اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالفعل حين هو كاتب واما بعض الكاتب متحرك الاصابع دائما		كل كاتب متحرك لاصابع دائما ما دام كاتب لا دائما .	عريفه خاصه موجبه كليہ
اما بعض الكاتب ساكن الاصابع بالفعل حين هو كاتب واما بعض الكاتب ليس ساكن الاصابع دائما .		لا شيء من الكاتب ساكن الاصابع دائما ما دام كاتب لا دائما .	عريفه خاصه سالبه كليہ
اما بعض القمر ليس بمتخسف بالامكان وقت المحيولة واما بعض القمر متخسف دائما .		كل قمر متخسف بالضرورة وقت المحيولة لا دائما .	وقيته موجبه كليہ
اما بعض الانسان ليس بمتنفس بالامكان واما بعض بعض القمر ليس بمتخسف دائما .		لا شيء من القمر بمتخسف بالضرورة وقت التبريج دائما .	وقيته سالبه كليہ
اما بعض الانسان ليس بمتنفس بالامكان واما بعض الانسان متنفس دائما .		كل انسان متنفس بالضرورة وقتا ما لا دائما .	منتشره موجبه كليہ
اما بعض الانسان ليس متنفس بالامكان واما بعض الانسان ليس بمتنفس دائما .		لا شيء من الانسان بمتنفس بالضرورة وقتا ما لا دائما -	منتشره سالبه كليہ
اما بعض الانسان ليس بضاحك دائما واما بعض الانسان ضاحك بالضرورة .		كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة .	وجديه لا ضروريہ موجبه كليہ
اما بعض الانسان ليس بضاحك دائما واما بعض الانسان ضاحك بالضرورة .		لا شيء من الانسان بضاحك بالفعل لا بالضرورة .	وجديه لا ضروريہ سالبه كليہ
اما بعض الانسان ليس بضاحك دائما واما بعض الانسان ضاحك بالفعل		كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما .	وجديه لا دائمه موجبه كليہ
اما بعض الانسان ضاحك دائما واما بعض الانسان ليس بضاحك بالفعل		لا شيء من الانسان بضاحك بالفعل دا دائما .	وجديه لا دائمه سالبه كليہ
اما بعض الانسان ليس بكاتب بالضرورة واما بعض الانسان كاتب بالضرورة .		كل انسان كاتب بالامكان الخاص .	مسكته خاصه موجبه كليہ
اما بعض الانسان كاتب بالضرورة واما بعض الانسان ليس بكاتب بالضرورة .		لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان الخاص .	مسكته خاصه سالبه كليہ

نقشه نقائض مرکبات جزئیہ

مثال	نقیض	مثال	اصل قضیه
كل كاتب اما ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب اما ساكن الاصابع دائماً .	قضیه حمليه كليہ مرددة المحمول	بعض الكاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتباً لا دائماً .	مشروطه خاصه مرجه جزئيه
كل مكاتب اما ساكن الاصابع بالامكان حين هو كاتب او ليس بساكن الاصابع دائماً .		بعض الكاتب ليس بساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتباً لا دائماً .	مشروط خاصه ساله جزئيه
كل كاتب اما ليس بمتحرك الاصابع بالفعل حين هو كاتب او متحرك الاصابع دائماً .		بعض الكاتب متحرك الاصابع دائماً ما دام كاتباً لا دائماً .	عرفيه خاصه مرجه جزئيه
كل مكاتب اما ساكن الاصابع بالفعل حين هو كاتب او متحرك الاصابع دائماً .		بعض الكاتب ليس بساكن الاصابع دائماً ما دام كاتباً لا دائماً .	عرفيه خاصه ساله جزئيه
كل قمر اما ليس بمتخسف بالامكان وقت الحيلولة وام متخسف دائماً .		بعض القمر متخسف وقت الحيلولة لا دائماً .	وقتيه مرجه جزئيه
كل قمر اما متخسف بالامكان وقت التزبيح او ليس بمتخسف دائماً .		بعض القمر ليس بمتخسف بالضرورة وقت التزبيح لا دائماً .	وقتيه ساله جزئيه
كل انسان اما ليس بمتتفلس بالامكان دائماً او متتفلس دائماً		بعض الانسان متتفلس بالضرورة وقتاً ما لا دائماً .	متشتره مرجه جزئيه
كل انسان اما متتفلس بالامكان دائماً او ليس بمتتفلس دائماً		بعض الانسان ليس بمتتفلس بالضرورة وقتاً ما لا دائماً .	متشتره ساله جزئيه
كل انسان اما ليس بضاحك دائماً . او ضاحك بالضرورة .		بعض الانسان ليس بضاحك بالفعل لا بالضرورة .	وجوديه لا ضروريه مرجه جزئيه
كل انسان اما ضاحك دائماً او بضاحك بالضرورة .		بعض الانسان ليس بضاحك بالفعل لا بالضرورة .	وجوديه لا ضروريه ساله جزئيه
كل انسان اما ليس بضاحك دائماً او ضاحك دائماً		بعض الانسان ضاحك بالفعل لا دائماً	وجوديه لا دائمه مرجه جزئيه
كل انسان اما ضاحك دائماً او ليس بضاحك دائماً .		بعض الانسان ليس بضاحك بالفعل لا دائماً	وجوديه لا دائمه ساله جزئيه
كل انسان اما ليس بكاتب بالضرورة او كاتب بالضرورة .		بعض الانسان كاتب بالامكان الخاص .	ممكته خاصه مرجه جزئيه
كل انسان اما كاتب بالضرورة او ليس بكاتب بالضرورة .		بعض الانسان ليس بكاتب بالامكان الخاص	ممكته خاصه ساله جزئيه











বিশ্লেষণ : অৰ্থাৎ কলিহে মাজিহে এৰং জৰ্নিহে উভয়ৰ এক্স বা বিপৰীত জৰ্নিহে মাজিহে আসে, কলিহে মাজিহে আসে না। অতএব এখানে দুটি দাবি রয়েছে। একটি দাবি হচ্ছে, মাজিহে এৰং প্রত্যেক প্রকারের এক্স বা বিপৰীত জৰ্নিহে মাজিহে হওয়া। দ্বিতীয় দাবি হচ্ছে, মাজিহে এর কোন প্রকারের এক্স-ই মাজিহে কলিহে না হওয়া। প্রথম দাবি হিসেবে শারেহ রহ. বলেন, মাজিহে এর প্রত্যেক প্রকারের এক্স বা বিপৰীত জৰ্নিহে মাজিহে আসার বিষয়টি খুবই স্পষ্ট। তাই এর জন্য কোন দলিল উল্লেখ করার প্রয়োজন নেই। যার দরুণ শারেহ রহ. ضرور: শব্দটি ব্যবহার করে সেদিকে ইশারা করেছেন। এরপর যেভাবে বলা হল যে, موضوع এর যেসব افراد এর উপর মাজিহে পূর্ণভাবে বা আংশিকভাবে প্রযোজ্য হয় সেসব افراد এর ক্ষেত্রেই موضوع ও মাজিহে একই সাথে সত্য হওয়া পাওয়া যাবে। অতএব কোন না কোনভাবে موضوع এর افراد এর উপর মাজিহে প্রযোজ্য হওয়ার কারণে মাজিহে জৰ্নিহে তৈরী হয়ে যাবে। এটি দলিল বর্ণনা করা হয়নি; বরং বদিহী টা বদিহী হওয়ার উপর সচেতন করা।

আর দ্বিতীয় দাবির পক্ষে দলিল হচ্ছে মাজিহে ও নালী ব্যাপক হতে পারে موضوع ও মাজিহে থেকে। যেমন কলিহে মাজিহে আসে না। অতএব এখানে দুটি দাবি রয়েছে। একটি দাবি হচ্ছে, মাজিহে এর কোন প্রকারের এক্স বা বিপৰীত জৰ্নিহে মাজিহে আসার বিষয়টি খুবই স্পষ্ট। তাই এর জন্য কোন দলিল উল্লেখ করার প্রয়োজন নেই। যার দরুণ শারেহ রহ. ضرور: শব্দটি ব্যবহার করে সেদিকে ইশারা করেছেন। এরপর যেভাবে বলা হল যে, موضوع এর যেসব افراد এর উপর মাজিহে পূর্ণভাবে বা আংশিকভাবে প্রযোজ্য হয় সেসব افراد এর ক্ষেত্রেই موضوع ও মাজিহে একই সাথে সত্য হওয়া পাওয়া যাবে। অতএব কোন না কোনভাবে موضوع এর افراد এর উপর মাজিহে প্রযোজ্য হওয়ার কারণে মাজিহে জৰ্নিহে তৈরী হয়ে যাবে। এটি দলিল বর্ণনা করা হয়নি; বরং বদিহী টা বদিহী হওয়ার উপর সচেতন করা।

উপরোক্ত বর্ণিত তফসীলের ভিত্তিতেই একথা সাব্যস্ত হয়েছে যে, মাজিহে কলিহে এর যে মাজিহে প্রত্যেক ماده ও ক্ষেত্রে পাওয়া যায় তাহা হচ্ছে জৰ্নিহে মাজিহে তা মাজিহে কলিহে নয়। তাই বলা হয়েছে যে, মাজিহে জৰ্নিহে ও মাজিহে কলিহে উভয়েরই এক্স হচ্ছে মাজিহে জৰ্নিহে, এর এক্স কখনো কলিহে মাজিহে আসে না। এ হিসেবে শারেহ রহ. জৰ্নিহে মাজিহে হিসেবে শারেহ রহ. বলেন, মাজিহে আসাকে দাবির অংশ বলেছেন। আর মাজিহে কলিহে আসাকে দাবির অংশ বলেছেন। উল্লিখিত তফসীলের ন্যায্য লজমিহে মাজিহে তাই তা মাজিহে কলিহে হোক মাজিহে জৰ্নিহে হোক মাজিহে জৰ্নিহে মাজিহে আসবে মাজিহে জৰ্নিহে লজমিহে মাজিহে জৰ্নিহে মাজিহে আসবে মাজিহে জৰ্নিহে মাজিহে আসবে না। এর জন্যও দলিল তাই যা এর আগে উল্লেখ করা হয়েছে।



















قَوْلُهُ وَالْخَاصَّتَانِ أَى الْمَشْرُوطَةِ الْخَاصَّةِ وَالْعُرْفِيَّةِ الْخَاصَّةِ تَنْعَكِسَانِ إِلَى عُرْفِيَّةِ عَامَّةٍ سَالِيَةٍ كَلْبِيَّةٍ مُقْبِدَةٍ بِاللَّادَوَامِ فِي الْبَعْضِ وَهُوَ إِشَارَةٌ إِلَى مُطْلَقَةِ عَامَّةٍ مُوجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ فَنَقُولُ إِذَا صَدَقَ لَا شَيْءٌ مِنْ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا صَدَقَ لَا شَيْءٌ مِنْ السَّاكِنِ بِكَاتِبٍ مَا دَامَ سَاكِنًا لَا دَائِمًا فِي الْبَعْضِ أَى بَعْضُ السَّاكِنِ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ .

এই এক্স এর গ্রফিহে খাসে সালে কলিহে ৭এবং শরুওহে খাসে সালে কলিহে ৭ অর্থাৎ খাসতান ওখাসতান মুসান্নিফ বলেন এ দুটির এক্স হিসেবে মুطلقে عامه অর্থাৎ নিফয এর دائمة মুطلقه সালে এর সমস্যা সৃষ্টি হবে যা জায়েয নেই । অন্যথায় নিফয এর ارتفاع নিফয এর সাথে মিলিয়ে عن سلب الشئ এর সমস্যা সৃষ্টি হবে যা জায়েয নেই । তখন এ গ্রফিহে عامه মুطلقه সালে এর সাথে মিলিয়ে عن سلب الشئ এর সমস্যা সৃষ্টি হবে যা জায়েয নেই । তখন এ গ্রফিহে عامه মুطلقه সালে এর সাথে মিলিয়ে عن سلب الشئ এর সমস্যা সৃষ্টি হবে যা জায়েয নেই ।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ তিনি বলতে চান গ্রফিহে عامه মুطلقه সালে এর সমস্যা সৃষ্টি হবে যা জায়েয নেই । অন্যথায় নিফয এর ارتفاع নিফয এর সাথে মিলিয়ে عن سلب الشئ এর সমস্যা সৃষ্টি হবে যা জায়েয নেই । তখন এ গ্রফিহে عامه মুطلقه সালে এর সাথে মিলিয়ে عن سلب الشئ এর সমস্যা সৃষ্টি হবে যা জায়েয নেই ।

أَمَّا الْجُزْءُ الْأَوَّلُ فَقَدْ مَرَّ بَيَانُهُ مِنْ أَنَّهُ لَا زِمَ لِلْعَامَتَيْنِ وَهُمَا لَا زِمَتَانِ لِلْخَاصَّتَيْنِ وَلَا زِمَ لِلزَّمِ  
لَا زِمَ وَأَمَّا الْجُزْءُ الثَّانِي فَلِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَصْدُقِ الْعَكْسُ لَصَدَقَ نَقِيضُهُ وَهُوَ لَا شَيْءٌ مِنْ السَّاكِنِ  
بِكَاتِبٍ دَائِمًا وَهَذَا مَعَ لَا دَوَامٍ الْأَصْلُ وَهُوَ أَنَّ كُلَّ كَاتِبٍ سَاكِنٍ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ يَنْتِجُ لَا شَيْءٌ  
مِنْ الْكَاتِبِ بِكَاتِبٍ بِالْفِعْلِ هَفٍ وَإِنَّمَا لَمْ يَلْزِمِ اللَّادَوَامُ فِي الْكُلِّ لِأَنَّهُ يَكْذِبُ فِي مِثَالِنَا  
هَذَا كُلُّ سَاكِنٍ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ لِيَصْدُقَ قَوْلُنَا بَعْضُ السَّاكِنِ لَيْسَ بِكَاتِبٍ دَائِمًا كَالْأَرْضِ قَالَ  
الْمُصَنِّفُ السِّرِّ فِي ذَلِكَ أَنَّ لَا دَوَامَ السَّالِبَةَ مُوجِبَةً وَهِيَ أَنَّمَا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً وَفِيهِ تَأْمَلُ









نقشه عكس موجهات ساليه كليہ

اصلي قضايا	مثالين	عكس	مثالين
ضروريه مطلقه	لا شئ من الانسان يحجر بالضرورة	دائمه مطلقه	لا شئ من الحجر بانسان بالضرورة
دائمه مطلقه	لا شئ من الانسان يحجر دائما	ساليه كليہ	
مشروطه عامه	لا شئ من الكاتب يساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتبا .	عرفيه عامه	لا شئ من ساكن الاصابع يكتاب مادام ساكن الاصابع .
عرفيه عامه	لا شئ من الكاتب يساكن الاصابع دائما مادام كاتبا .	=	=
مشروطه خاصه	لا شئ من الكاتب يساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما	عرفيه عامه ساليه كليہ لا دائمه في البعض	لا شئ من ساكن الاصابع يكتاب دائما مادام ساكن الاصابع لا دائما في البعض .
عرفيه خاصه	لا شئ من الكاتب يساكن الاصابع دائما مادام كاتبا لا دائما .	=	=

فصل عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف

قوله تبديل نقيضي الطرفين أي جعل نقيض الجزء الأول من الأصل جزءاً ثانياً من العكس ونقيض الثاني جزءاً أولاً قوله مع بقاء الصدق أي إن كان الأصل صادقاً كان العكس صادقاً قوله والكيف أي إن كان الأصل موجباً كان العكس موجباً وإن كان سالباً كان سالباً مثلاً قولنا كل ج ب ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ليس ب ليس ج وهذا طريق القدماء وأما المتأخرون فقالوا عكس النقيض هو جعل نقيض الجزء الثاني أولاً وعين الأول ثانياً مع مخالفة الكيف أي إن كان الأصل موجباً كان العكس سالباً وبالعكس ويعتبر بقاء الصدق كما مرّ فقولنا كل ج ب ينعكس إلى قولنا لا شيء مما ليس ب ج والمصنف لم يصرح بقولهم وعين الأول ثانياً للمعلم به ضمناً ولا باعتبار بقاء الصدق في التعريف الثاني لذكره سابقاً فحيث لم يخالفه في هذا التعريف علم اعتباره ههنا أيضاً ثم أنه قدس سره بين أحكام عكس النقيض على طريقة القدماء إذ فيه غنيمه لطالب الكمال ما أورده المتأخرون إذ تفصيل القول فيه وفيما فيه لا يسعه المجال .



অনুবাদ : মুসান্নিফ রহ. বলেন, تبدیل نفيض الطرفین ارفاء আসল نضيه এর প্রথম অংশের نفيض কে عكس এর দ্বিতীয় অংশ বানিয়ে দেয়া এবং দ্বিতীয় অংশের نفيض কে عكس এর প্রথম অংশ বানিয়ে দেয়াকে عكس نفيض বলা হয়। মুসান্নিফ বলেন مع ارفاء الصدق عكس ارفاء আসল نضيه যদি সত্য হয় তাহলে عكس -ও সত্য হবে। মুসান্নিফ রহ. বলেন والكيف ارفاء আসল نضيه যদি موجب হয় তাহলে তার عكس -ও موجب হবে। আর আসল نضيه যদি سالبه হয় তাহলে তার عكس -ও سالبه হবে। যেমন আমাদের কথা كل انسان حيوان এর عكس হচ্ছে আমাদের কথা ليس باسان عكس نفيض হচ্ছে আমাদের কথা ليس باسان عكس نفيض হচ্ছে, আসল نضيه এর দ্বিতীয় অংশের نفيض কে عكس এর প্রথম অংশ এবং আসল نضيه এর প্রথম অংশের عين কে عكس এর দ্বিতীয় অংশ বানিয়ে দেয়া كيف এর ক্ষেত্রে ভিন্নতার সাথে। অর্থাৎ আসল نضيه যদি موجب হয় তাহলে عكس টা سالبه হবে। আর আসল نضيه যদি سالبه হয় তাহলে তার عكس টা موجب হবে এবং আসল نضيه ও তার عكس উভয়টির গ্রহণযোগ্যতা বাকি থাকে। যেভাবে পূর্বে বলা হয়েছে।

অতএব আমাদের কথা كل انسان حيوان এর عكس نفيض পরবর্তী মানতেকবিদদের মতানুসারে হচ্ছে لا شيء الاول ثابثا عكس نفيض. আসল মুসান্নিফ রহ. পরবর্তীদের কথা مما ليس بحيوان انسان আন্যের মাধ্যমে জানা হয়ে যাওয়ার কারণে। দ্বিতীয় সংজ্ঞার মাঝে صدق গ্রহণযোগ্য হওয়ার কথা স্পষ্টভাবে আগে উল্লেখ হওয়ার কারণে নয়। অতএব মুসান্নিফ রহ. যখন দ্বিতীয় সংজ্ঞার মাঝে صدق গ্রহণযোগ্য হওয়ার বিরোধিতা করেননি তখন একথা বুঝা গেল যে, صدق এর দ্বিতীয় সংজ্ঞার ক্ষেত্রেও গ্রহণযোগ্য হবে। এরপর মুসান্নিফ রহ. পূর্ববর্তীদের মাযহাবের ভিত্তিতে عكس نفيض এর হুকুম বর্ণনা করেছেন। কেননা যারা পূর্ণতা তালাশ করে তাদের জন্য এ পদ্ধতিটি যথেষ্ট। এবং তিনি পরবর্তীদের মাযহাব ছেড়ে দিয়েছেন। কেননা এর মাঝে তফসীলের সাথে কথা বলা এবং এর মাঝে যেসব আপত্তি রয়েছে সেগুলোর কোন সুযোগ নেই।

বিশ্লেষণ : মোটকথা হচ্ছে عكس نفيض বানানোর ক্ষেত্রে পূর্ববর্তী মানতেকবিদদের একটি পদ্ধতি রয়েছে এবং পরবর্তী মানতেকবিদদের আরেকটি পদ্ধতি রয়েছে। পূর্ববর্তী মানতেকবিদগণ আসল نضيه এর প্রথম অংশের نفيض কে عكس এর দ্বিতীয় অংশ এবং দ্বিতীয় অংশের نفيض কে عكس এর প্রথম অংশ হিসেবে সাব্যস্ত করে। আর পরবর্তী মানতেকবিদগণ আসল نضيه এর দ্বিতীয় অংশের نفيض কে عكس এর প্রথম অংশ এবং প্রথম অংশের عين কে عكس এর দ্বিতীয় অংশ হিসেবে সাব্যস্ত করে থাকেন। এ দু'টি পদ্ধতির মধ্য থেকে মুসান্নিফ রহ. পূর্ববর্তী মানতেকবিদ আলেমদের পদ্ধতি গ্রহণ করে সে হিসেবে হুকুম বর্ণনা করেছেন। কেননা এ পদ্ধতিতে সেসব তফসীল এবং আপত্তি নেই যা পরবর্তীদের মতের মাঝে রয়েছে। পাশাপাশি তালেবে ইলমদের জন্য পূর্ববর্তীদের পদ্ধতিটিই যথেষ্ট। এরপর পরবর্তীদের পদ্ধতির আর প্রয়োজন থাকে না। মুসান্নিফ রহ. পরবর্তীদের অনুসারে عكس نفيض এর সংজ্ঞায় দু'টি কথা স্পষ্টভাবে উল্লেখ করেননি। একটি কথা হচ্ছে আসল نضيه এর প্রথম অংশের نفيض কে عكس এর দ্বিতীয় অংশ বানিয়ে দেয়ার কথা স্পষ্টভাবে উল্লেখ করেননি। দ্বিতীয়ত صدق এর কথা উল্লেখ করেননি। কেননা এ দু'টি কথা থেকে প্রথমটি পরবর্তীদের সংজ্ঞার মাধ্যমে জানা হয়ে গেছে, আর দ্বিতীয় কথা এর আগে উল্লেখ করা হয়েছে।

এরপর একথা মনে রাখা যে, صدق এর এ উদ্দেশ্য নয় যে, বাস্তবিকভাবেই আসল نضيه পাওয়া যাওয়া জরুরী হবে; বরং এর দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে আসল نضيه পাওয়া গেছে বলে মনে নেয়ার ক্ষেত্রে عكس نفيض কেও মনে নিতে হবে। যদি বাস্তবিক ক্ষেত্রে আসল نضيه পাওয়া নাও যায়। আর عكس এর ব্যবহার মাদারী অর্থ অর্থাৎ طرفین تبدیل এর ক্ষেত্রেও হয়ে থাকে। আর تبدیل طرفین দ্বারা যে نضيه তৈরী হয়েছে সে نضيه এর ক্ষেত্রেও ব্যবহার হয়। আর এর মধ্য থেকে প্রথম অর্থে বলা হয় হাকীকী অর্থ এবং দ্বিতীয় অর্থে বলা হয় মাজ্হাবী অর্থ। তাই বিষয়টি খুব ভালভাবে বুঝে নাও।







অর্থাৎ দান্শা لا دانتا ساكن الاصابع يا بعض جزنيه خاصه سالبه جزنيه এটিও পাওয়া যাবে। আর দান্শা لا ধারা উল্লিখিত জর্নیه سالبه جزنيه مشروطه خاصه سالبه جزنيه এর مستوى عكس অর্থাৎ خاصه سالبه جزنيه উদ্দেশ্য হওয়ার উদ্দেশ্য হওয়াটা দলিল افتراض ধারা সাব্যস্ত হয়েছে।

আর তা হচ্ছে কاتب بعض কে যায়েদ হিসেবে মেনে নেয়া হয়। অতএব الاصابع ساكن بالفعل হব্ আসল قضيه এর دوام لا এর হকুমের ভিত্তিতে। কেননা এ دوام لا ধারা بالفعل الاصابع ساكن الكاتب بعض উদ্দেশ্য হওয়ার বিষয়টি এর আগে উল্লেখ করা হয়েছে এবং بعض কاتب ধারা যায়েদ উদ্দেশ্য হওয়ার বিষয়টিও মেনে নেয়া হয়েছে। তাই الاصابع ساكن زيد হবে এবং بالفعل كاتب زيد এটিও হবে। কেননা শায়বের মাযহাব অনুসারে بالفعل এর সত্তার উপর بالفعل وصف عنوانی প্রযোজ্য হয়, তাই লেখক হওয়ার বিষয়টি যায়েদের ক্ষেত্রে بالفعل পাওয়া যাবে। সুতরাং দু'টি قضيه পাওয়া গেল। অর্থাৎ الاصابع بالفعل زيد এবং بالفعل كاتب زيد আর এগুলোর ফলাফল হবে بالفعل كاتب الاصابع ساكن بالفعل بعض كاتب ধারা উদ্দেশ্য হচ্ছে যায়েদ। আর এ বিষয়ে مطلقه عامه موجبه جزنيه এর عكس لا دوام لا এর অর্থ। একারণে عكس এর দ্বিতীয় অংশ সাব্যস্ত হয়ে গেল।

وَأَمَّا بَيَانُ انْعِكَاسِ الْخَاصَّتَيْنِ مِنَ الْمُوجِبَةِ الْجُزْنِيَّةِ فِي عَكْسِ النَّفِيضِ إِلَى الْعُرْفِيَّةِ الْخَاصَّةِ فَهُوَ أَنْ يُقَالَ إِذَا صَدَقَ بَعْضُ جَ بَ مَا دَامَ جَ لَا دَانِمَا أَيْ بَعْضُ جَ لَيْسَ بَ بِالْفِعْلِ لَصَدَقَ بَعْضُ مَا لَيْسَ جَ مَا دَامَ لَيْسَ بَ لَا دَانِمَا أَيْ لَيْسَ بَعْضُ مَا لَيْسَ جَ بِالْفِعْلِ ، وَذَلِكَ بِالْإِفْتِرَاضِ .

এরপর আমরা বলব, الاصابع ساكن الاصابع يا بعض جزنيه এ উদ্দেশ্য পাওয়া যায়। অন্যথায় এর نقیض অর্থাৎ الاصابع ساكن بالفعل حين هو ساكن উদ্দেশ্য হবে। আর এ نقیض সত্য হওয়ার ক্ষেত্রে زيد ساكن যায়েদের মাঝে লেখক হওয়া এবং স্থীর অনুল বিশিষ্ট হওয়া দু'টি গুণই একত্র হয়ে গেছে। আর একই সত্তার মাঝে দু'টি গুণ একত্র হওয়ার জন্য জরুরী হচ্ছে, প্রত্যেকটি গুণ অন্য আরেকটি গুণের কোন এক যামানায় সাব্যস্ত হয়ে যাবে। অতএব যখন هو ساكن الاصابع بالفعل حين هو ساكن بالفعل كاتب এটি পাওয়া গেল, তখন আসল قضيه এর প্রথম অংশ অর্থাৎ بالضرورة الاصابع ساكن الاصابع بالفعل حين هو ساكن এটি মিথ্যা হয়ে গেল। অথচ এটিকে সত্য হিসেবে মেনে নেয়া হয়েছিল। তাই এ কথা জানা গেল যে, نقیض হচ্ছে মিথ্যা। সুতরাং الاصابع ساكن مادام دانتا ساكن الاصابع يا بعض এটি সত্য হল। আর عرفیه عكس অর্থাৎ عكس مستوى এর প্রথম অংশ। অতএব জর্নیه سالبه جزنيه এর مشروطه خاصه سالبه جزنيه এর উভয়-অংশ দলিল افتراض ধারা সাব্যস্ত হয়ে গেল। আর এটাই আমাদের দাবি।

বিশ্লেষণ : মুসান্নিফের কথা البيان البيان এর মাঝে প্রথম بیان শব্দ ধারা উদ্দেশ্য হচ্ছে দাবি এবং দ্বিতীয় بیان শব্দ ধারা উদ্দেশ্য হচ্ছে দলিল। তাই মুসান্নিফের কথার অর্থ এ দাঁড়ালে যে, عكس مستوى এর মাঝে যে দাবি ছিল عكس نقیض এর মাঝেও সে একই দাবি। আর عكس مستوى এর দাবিকে যে দলিল ধারা সাব্যস্ত করা হয় عكس نقیض এর দাবিকেও একই দলিল ধারা সাব্যস্ত করা হয়। আর মুসান্নিফের কথা النفيض النفيض ধারা উদ্দেশ্য ماده نخلت অর্থাৎ যে ماده এর মাঝে আসল قضيه পাওয়া যাওয়ার পর عكس مستوى পাওয়া যায়নি সে এ কারণেই আসল قضيه পাওয়া যাওয়ার পর عكس نقیض -ও পাওয়া যাবে না। মুসান্নিফ রহ. বলেন اما بيان عكس مستوى এর সالبه جزنيه এর আলোচনায় বলা হয়েছে যে, انْعِكَاسِ الْخَاصَّتَيْنِ عكس مستوى এর আলোচনায় বলা হয়েছে যে, عكس نقیض এর সالبه جزنيه এর মাঝেই আসল قضيه পাওয়া যাবে না। এ দু'টি





## فصل الْقِيَّاسُ قَوْلُ مُؤَلَّفٍ مِنْ قَضَايَا يَلْزَمُ لِدَاتِهِ قَوْلُ آخَرُ

قَوْلُهُ الْقِيَّاسُ قَوْلُ آهِ أَيْ مَرْكَبٌ وَهُوَ أَعْمٌ مِنَ الْمُؤَلَّفِ إِذْ قَدْ أُعْتَبِرَ فِي الْمُؤَلَّفِ الْمُنَاسِبَةُ بَيْنَ أَجْزَائِهِ لِأَنَّهُ مَاخُودٌ مِنَ الْأَلْفَةِ صَرَحَ بِذَلِكَ الْمُحَقِّقُ الشَّرِيفُ فِي حَاشِيَةِ الْكُشَافِ وَجِئْنَا بِذِكْرِ الْمُؤَلَّفِ بَعْدَ الْقَوْلِ مِنْ قِبَلِ ذِكْرِ الْعَاصِ بَعْدَ الْعَامِّ وَهُوَ مُتَعَارَفٌ فِي التَّعْرِيفَاتِ وَفِي اعْتِبَارِ النَّالِيفِ بَعْدَ التَّرْكِيبِ إِشَارَةٌ إِلَى اعْتِبَارِ الْجُزْءِ الصُّورِيِّ فِي الْحُجَّةِ فَالْقَوْلُ يَشْمَلُ الْمُرَكَّبَاتِ النَّامَةَ وَغَيْرَهَا كُلَّهَا - وَيَقُولُهُ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا خَرَجَ مَا لَيْسَ كَذَلِكَ كَالْمُرَكَّبَاتِ غَيْرِ النَّامَةِ وَالْقَضِيَّةِ الْوَاحِدَةِ الْمُسْتَلْزَمَةِ لِعُكْسِهَا أَوْ عَكْسٍ نَقِضُهَا أَمَّا الْبَسِيطَةُ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا الْمُرَكَّبَةُ فَلِأَنَّ الْمُتَبَادِرَ مِنَ الْقَضَايَا الْقَضَايَا الصَّرِيحَةَ وَالْجُزْءُ الثَّانِي مِنَ الْمُرَكَّبَةِ لَيْسَ كَذَلِكَ أَوْ لِأَنَّ الْمُتَبَادِرَ مِنَ الْقَضَايَا مَا يَعُدُّ فِي عُرْفِهِمْ قَضَايَا مُتَعَدَّدَةً .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন ক্বিযাস অর্থৎ ক্বিযাস এর সংজ্ঞার মাঝে ক্বল দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে মুরাক্কাব। আর এ মুরাক্কাব মূল্য থেকে ব্যাপক। কেননা মূল্য এর মাঝে তার অংশাবলীর পরস্পরে সম্পর্ক থাকার ধর্তব্য রয়েছে। কেননা মূল্য শব্দটি الفة থেকে গৃহিত। মুহাক্কিক মীর সাইয়েদ শরীফ কাশশাফের হাশিয়ায় বিষয়টি স্পষ্টভাবে উল্লেখ করেছেন। তখন কেয়াসের সংজ্ঞায় ক্বল শব্দ বলার পর মূল্য উল্লেখ করাটা ক্বল এর পর উল্লেখ করার প্রকারভুক্ত হয়ে যাবে। আর সংজ্ঞার মাঝে ক্বল এর পর উল্লেখ করার বিষয়টি সবার জানা। এখানে ক্বল শব্দটি যে তারকীবকে বুঝায় সে তারকীবের পর তালিফ এর ধর্তব্য করার মাঝে এই جزء صوری এর দিকে ইশারা করা হয়েছে যা দলিলের ক্ষেত্রে গ্রহণযোগ্য। অতএব ক্বিযাস এর সংজ্ঞায় ক্বল শব্দটি নামে ও মরক্বিযাত নামে উল্লেখ করা সবগুলোকে অন্তর্ভুক্ত করবে। আর ক্বিযাস এর কয়েদ দ্বারা সেসব মুরাক্কাব বাদ পড়েছে যা ক্বিযাস দ্বারা মুরাক্কাব হয়। যেমন নামে ও মরক্বিযাত নামে এবং এই একক ক্বিযাস বের হয়ে গেছে যা তার একই অর্থ অথবা একই ক্বিযাস এর দাবি করে। যাই হোক ক্বিযাস এর কয়েদ দ্বারা একক ক্বিযাস বের হয়ে যাওয়ার বিষয়টি স্পষ্ট। আর মুরাক্কাব বের হয়ে যাওয়ার কারণ হচ্ছে ক্বিযাস দ্বারা এর প্রথম পর্যায়ের অর্থ হচ্ছে صریحة ক্বিযাস। আর মুরাক্কাবার দ্বিতীয় অংশ স্পষ্ট ক্বিযাস নয়। হযত একারণে যে, ক্বিযাস দ্বারা তার মতাবাদ হচ্ছে ক্বিযাস ক্বিযাস ক্বিযাস যেগুলোকে মানতেকীদের পরিভাষায় একাধিক ক্বিযাস হিসেবে গণনা করা হয়। আর ক্বিযাস ক্বিযাস ক্বিযাস পরিভাষায় একাধিক ক্বিযাস হিসেবে গণনা করা হয় না।

বিশেষণ : উপরোক্ত এবারগুলোতে বলা হয়েছে যে, কেয়াসের সংজ্ঞার মাঝে ক্বল শব্দের পর মূল্য শব্দটি অতিরিক্ত উল্লেখ করার কারণ হচ্ছে, যে মুরাক্কাব সেসব ক্বিযাস এর সমন্বয়ে তৈরী হবে যেসব ক্বিযাস এর পরস্পর কোন সম্পর্ক নেই সে মুরাক্কাবকে মানতেকী পরিভাষায় কেয়াস বলা হয় না। কেননা মূল্য শব্দটি الفة শব্দ থেকে সংগৃহিত। তাই এ মূল্য শব্দটি একথা বুঝায় যে, মুরাক্কাবের অংশগুলো পরস্পরে সামঞ্জস্যপূর্ণ হবে। সুতরাং ক্বল মূল্য এই মুরাক্কাবকে বলা হবে যার অংশগুলোর পরস্পরে সামঞ্জস্য থাকবে, আর ক্বল শব্দের পর মূল্য শব্দটি বলার





সাথে দু'টি কেয়াসের দিকে ফিরে। আর এ مقدمه خارجہ ব্যতীত কোন মাধ্যম ছাড়া ফলাফল পর্যন্ত পৌঁছে দেয়ার প্রকারসমূহের অন্তর্ভুক্ত قیاس مساواة নয়। বিষয়টি ছুমি বুঝে নাও। আর কেয়াস দ্বারা খিযীত যে قول সৃষ্টি হয় তার নাম نتیجه و مطلوب রাখা হয়।

**বিশ্লেষণ :** শারহেহ বহ. বলতে চান মুসান্নিফের কথা يلزم দ্বারা تمثيل استقراء و কেয়াস থেকে বের হয়ে গেছে। কেননা কেয়াস আরেকটি قول সম্পর্কে ইলমের দাবি করে, কিন্তু تمثيل و استقراء আরেকটি قول সম্পর্কে ইলমের দাবি করে না। তবে এ দু'টি দ্বারা আরেকটি-বিষয় সম্পর্কে ধারণা সৃষ্টি হয়। আর মুসান্নিফের কথা لذاته দ্বারা মানতেকী কেয়াস থেকে قیاس مساواة বের হয়ে গেছে। কেননা ঐ কেয়াস কোন মাধ্যম ব্যতীত আরেকটি قول সম্পর্কে ইলমের দাবি করে না। বরং একটি বহিরাগত مقدمه এর মাধ্যমে আরেকটি قول এর ইলমকে দাবি করে। যেমন যদি বলা হয় যায়েদ আমরের مساوی এবং আমার খালেদের مساوی তাহলে এর দ্বারা একথা জরুরী হয়ে যাবে যে, যায়েদ খালেদের مساوی। কিন্তু এ জরুরী হওয়াটা কোন মাধ্যম ব্যতীত নয়; বরং একটি বহিরাগত মুকাদ্দিমার মাধ্যমে হয়েছে। আর সে বহিরাগত মুকাদ্দিমা হচ্ছে مساوی এর مساوی - مساوی হওয়া। এ হিসেবে খালেদ যায়েদের مساوی এর مساوی, তাই যায়েদের مساوی হবে। আর এ قیاس مساواة দু'টি কেয়াসের দিকে ফিরে: যমন نخلد مساو لمساوی হচ্ছে نخلد مساو لمساوی هذیة مساوی لعمرو و عمرو مساو لخالد এটি একটি কেয়াস। এর ফলাফল হচ্ছে نخلد مساو لمساوی خالد مساو لمساوی زيد و مساوی المساوی مساو হবে বলা হবে مساوی المساوی صفری সাব্যস্ত করে বলা হবে نخلد مساو لزيد অতঃপর এ ফলাফলকে مساوی সাব্যস্ত করে বলা হবে نخلد مساو لزيد এটি একটি কেয়াস কোন মাধ্যম ব্যতীত ফলাফলের দিকে নিয়ে যায় قیاس مساواة বহিরাগত মুকাদ্দিমা ব্যতীত ঐ কেয়াসের প্রকার ভুক্ত নয়।

উপরোক্ত আলোচনা থেকে একথা সাব্যস্ত হল যে, কেয়াসের সংজ্ঞায় قول হচ্ছে জিনস, مؤلف من قضايا হচ্ছে প্রথম এবং فصل হচ্ছে দ্বিতীয় এবং فصل لذاته হচ্ছে তৃতীয় এবং এখানে এ আপত্তি তোলা যাবে না যে, কেয়াসের চারটি শকল হয়। প্রথম শকল কোন মাধ্যম ব্যতীত আরেক قول এর দাবি করে, আর অন্যসব শকল ফলাফল দেয়ার ক্ষেত্রে প্রথম শকল এর মাধ্যম হয়। এর দ্বারা বুঝা যায় মুসান্নিফের কথা لذاته এর কয়েদ দ্বারা অন্যান্য সব শকল কেয়াস থেকে বেরিয়ে যাবে, অথচ সেগুলো কেয়াসের অন্তর্ভুক্ত। কারণ এ প্রশ্নের জবাব হচ্ছে, শকল اول এর মত অন্যান্য শকল - কোন প্রকার মাধ্যম ব্যতীত قول اخر এর দাবি করে। তবে এ দাবি করাটা শকল اول এর ক্ষেত্রে স্পষ্ট, কিন্তু অন্যান্য শকল এর ক্ষেত্রে স্পষ্ট নয়। তাই অন্যান্য শকল যে এ দাবি করে সে বিষয়টি স্পষ্ট হওয়ার জন্যই এগুলোকে শকল اول এর দিকে ফিরানো হয়। قول اخر কে قول اخر لازم করার জন্য প্রথম শকল এর দিকে ফিরানো হয় না। তাই অন্যান্য শকল কে জড়িয়ে কেয়াসের সংজ্ঞার উপর প্রশ্ন উত্থাপন করা সহীহ হবে না। আর কেয়াস দ্বারা যে قول লাযেম আসে তাকে نتیجه و مطلوب, مدعی বলা হয়। তবে এগুলোর মধ্য পার্থক্য হচ্ছে قول اخر কেই দলিল হিসেবে পেশ করার আগে مطلوب বলা হয়, استدلال এর সময় বলা হয় مدعی এবং استدلال এর পর একে نتیجه বলা হয়।







অনুবাদ : اصغر দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে اقياس افترائى حملى আর মাতলুবের موضوع কে اصغر বলায় কারণ হচ্ছে, তা অধিকাংশ সময় محمول থেকে اخص ও اقل হয়। افراد এর দিক থেকে ঐ محمول থেকেই। তাই মাহমুলকে اكبر বলা হবে। কেননা موضوع এর افراد থেকে তার افراد বেশি হয়। আর মাতলুবের موضوع ও محمول এর মাঝে যে বহুটি বারবার আসে তা موضوع ও محمول এর মাঝামাঝিতে অবস্থান করার কারণে তাকে اوسط বলা হয়। আর مافيه الاصغر দ্বারা ঐ মুকাদ্দিমা উদ্দেশ্য বার মাঝে اصغر উপস্থিত থাকবে। ما इसমে মওসুলের শব্দের প্রতি লক্ষ করে যমীর পুর্লিঙ্গের নেয়া হয়েছে। اصغر কে অন্তর্ভুক্ত করার কারণে তা صغرى এবং اكبر কে অন্তর্ভুক্ত করার কারণে তা كبرى। মুসাল্লিফ বলেন الشكل الاول অর্থাৎ اول ফলাফল দেয়ার ক্ষেত্রে نظرى তাই হওয়ার কারণে এ شكل কে اول বলা হয়। আর অন্যান্য شكل ফলাফল দেয়ার বিষয়টি হচ্ছে نظرى তাই شكل اول এর দিকে যেতে হয়। তাই اول شكل এ ইলমের ক্ষেত্রে সাবেক এবং মুকাদ্দাম। আর সাবেককে اول বলা হয়। আর شكل ثانى কেয়াসের দুটি মুকাদ্দামা থেকে উত্তম মুকাদ্দামা অর্থাৎ صغرى এর মাঝে اول شكل এর সাথে শরীক হয়, তাই ثانى কে ثانى বলা হয়। আর شكل ثالث অনুত্তম মুকাদ্দামা অর্থাৎ كبرى এর মাঝে اول شكل এর সাথে শরীক হয়, তাই ثالث কে ثالث বলা হয়। আর شكل رابع প্রথম شكل থেকে অনেক দূরে হওয়ার কারণে তাকে رابع شكل বলা হয়।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ যে দাবির উপর اقياس افترائى দ্বারা দলিল দেয়া হয় সে দাবিরই موضوع কে اصغر এবং মাহমুলকে اكبر বলা হয়। কেননা অধিকাংশ পদ্ধতিগুলোতে موضوع এর افراد মাহমুলের افراد থেকে কম হয়। সুতরাং যার افراد কম হবে তাকে اصغر এবং যার افراد বেশি হবে তাকে اكبر বলাই উচিত। পাশাপাশি একথাও মনে রাখতে যে, কেয়াস যেসব فضيه দ্বারা মুরাজ্জাব হয় সেসব فضيه এর প্রত্যেকটিকে কেয়াসের মুকাদ্দিমা বলা হয়। অতএব কেয়াসের যে মুকাদ্দিমার মাঝে اصغر উল্লেখ থাকবে তা صغرى হবে এবং যে মুকাদ্দিমার মাঝে اكبر উল্লেখ থাকবে তা كبرى হবে। আর কেয়াসের ক্ষেত্রে اصغر ও اكبر এর মাঝে যে বহুটি বারবার আসে সে বহুটি হচ্ছে اوسط এবং তাকে حد اوسط -ও বলা হয়। অতএব যে কেয়াসের মাঝে اوسط টা صغرى এর محمول এবং كبرى এর موضوع হবে সে কেয়াস হচ্ছে شكل اول কেননা এ কেয়াসটি ফলাফল দেয়ার বিষয়টি بديهى এবং তার দ্বারা ফলাফল প্রথমেই জানা হয়ে যায় বিধায় তাকে اول বলা হয়। এর থেকে এর নাম হচ্ছে اول شكل।

আর যদি اوسط টা صغرى ও كبرى উভয়ের محمول হয় তাহলে কেয়াস হবে شكل ثانى। কেননা اول شكل এর মত এ شكل এর মাঝেও اوسط টা صغرى এর মাহমুল হচ্ছে। আর উত্তম মুকাদ্দিমা কুবরা থেকে। অতএব যে شكل উত্তম মুকাদ্দিমার ক্ষেত্রে اول এর সাথে শরীক হবে তাকে ثانى বলাটাই উচিত হবে। আর حد اوسط যদি صغرى ও كبرى উভয়ের موضوع হয় তাহলে সে কেয়াস হচ্ছে شكل ثالث কেননা এ شكل এর মাঝে اول شكل এর মত اوسط টা كبرى এর موضوع হচ্ছে। আর কুবরা হচ্ছে একটি অনুত্তম মুকাদ্দিমা এর তুলনায়। অতএব যে شكل অনুত্তম মুকাদ্দিমার ক্ষেত্রে اول شكل এর সাথে শরীক হবে তাকে ثالث বলাই উচিত। আর شكل رابع এর মাঝে اوسط টা صغرى এর موضوع এবং كبرى এর মাহমুল হয়। তাই এ شكل প্রথম شكل এর একদম বিপরীত এবং কোন মুকাদ্দিমার ক্ষেত্রেই اول شكل এর সাথে শরীক নয়। তাই এর নাম شكل رابع রাখাই উচিত। নিম্নোক্ত দুটি শেরের মাঝে اشكال اربعة এর সংজ্ঞা উল্লিখিত আছে। এ শেরের মাঝে ص দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে صغرى এবং দ্বা দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে كبرى এবং ار শব্দ অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে। শের দুটি হচ্ছে-

اوسط ار محمول صاد وهم بود موضوع كاف \* دان تواراوشكل اول چهارمى بر عكس ان  
گر بود محمول هردو باشد ان شكل دوم \* در سوم موضوع هردو ياد دار ان نکته دان

সামনে চার প্রকারের অশকাল এর উদাহরণ দেয়া হচ্ছে। মনে রাখবে, পৃথিবী ধ্বংসশীল হওয়া এটি একটি দাবি। এর মধ্যে হচ্ছে এম্বল এবং তার মামুল হচ্ছে হাদথ। সূত্রাং এ এম্বল কে অস্ফর বলা হবে। এ অস্ফর যে ফ্জিহে এর মাঝে হবে তা স্ফরী এবং অকির যে ফ্জিহে এর মাঝে হবে তা কুবরা। অরবে অশকাল এর উদাহরণসহ বিস্তারিত নকশা নিচে দেয়া হল।

نقشه امثله اشكال اربعه		نشریح		
نتیجه	نام شکل	کبری	سفری	نمبر
العالم حادث	شکل اول	وکل متغیر حادث	العالم متغیر	۱
لا شیء من الانان بحجر	شکل دوم	ولا شیء من الحجر بحیوان	کل انسان حیوان	۲
بعض الحیوان کاتب	شکل ثالث	وبعض الانسان کاتب	کل انسان حیوان	۳
بعض الحیوان کاتب	شکل رابع	وبعض الکاتب انسان	کل انسان حیوان	۴

এ উদাহরণগুলো থেকে দ্বিতীয় উদাহরণে *بعض الحیوان بحجر* এটি ফলাফল ও দাবি, এ দাবির মামুল হচ্ছে *العالم* এবং মামুল হচ্ছে *حادث*। আর তৃতীয় উদাহরণে *بعض الحیوان کاتب* এটি হচ্ছে দাবি, এ দাবির মামুল হচ্ছে *حیوان* এবং মামুল হচ্ছে *کاتب*। চতুর্থ উদাহরণেও দাবির মামুল হচ্ছে *بعض الحیوان* এবং মামুল হচ্ছে *کاتب*। প্রথম উদাহরণে দাবির মামুল অর্থাৎ *العالم* শব্দটি সূত্রার মাঝে উল্লিখিত হয়েছে এবং দাবির মামুল অর্থাৎ *حادث* কুবরার মাঝে উল্লিখিত হয়েছে। আর *العالم* ও *حادث* এর মাঝে *متغیر* শব্দটি বার বার উল্লেখ হয়েছে। এটি হচ্ছে *حیوان*। আর *حادث* ও *متغیر* শব্দটি বার বার উল্লেখ হয়েছে। এটি হচ্ছে *بعض الحیوان*। আর *بعض الحیوان* ও *کاتب* এর মাঝে *بعض* শব্দটি বার বার উল্লেখ হয়েছে। এটি হচ্ছে *بعض الحیوان*। আর *بعض الحیوان* ও *کاتب* এর মাঝে *بعض* শব্দটি বার বার উল্লেখ হয়েছে। এটি হচ্ছে *بعض الحیوان*।

وَيَشْتَرِطُ فِي الْأَوَّلِ إِجَابَ الصَّغْرَى وَفَعْلِيَّتَهَا مَعَ كَلْبَةِ الْكُبْرَى لِيَنْتِجَ الْمُوجِبَانَ

مَعَ الْمُوجِبَةِ الْكَلْبَةِ الْمُوجِبَتَيْنِ وَمَعَ السَّالِبَةِ السَّالِبَتَيْنِ بِالضَّرُورَةِ

فَوَلَّهَ وَفَعْلِيَّتَهَا لِيَتَعَدَّى الْحُكْمَ مِنَ الْأَوْسَطِ إِلَى الْأَصْغَرِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْكُبْرَى إِجَابًا كَانَ أَوْ سَلْبًا إِنَّمَا هُوَ عَلَى مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْأَوْسَطُ بِالْفِعْلِ بِنَاءً عَلَى مَذْهَبِ الشَّيْخِ فَلَوْلَمْ يَحْكَمْ فِي الصَّغْرَى بِأَنَّ الْأَصْغَرَ يَثْبُتُ لَهُ الْأَوْسَطُ بِالْفِعْلِ لَمْ يَلْزَمْ تَعَدُّي الْحُكْمِ مِنَ الْأَوْسَطِ إِلَى الْأَصْغَرِ -

অনুবাদ : সূত্রার মামুল হওয়ার শর্ত একজন্য দেয়া হয়েছে যে, যেন হুকুম অস্ফর থেকে অস্ফর এম্বল গড়িয়ে যায়। আর তা একারণে যে, কুবরার মাঝে হুকুম চাই ইজাবী হোক বা সলিবী হোক অস্ফর এর সেসব অফর এর উপর ফলফল হাবে যেগুলোর জন্য অস্ফর সাব্যস্ত রয়েছে, শায়খের মাযহাব হিসেবে। অতএব সূত্রার মাঝে যদি এ হুকুম না হয় যে, অস্ফর *بأن* অস্ফর *يثبت* *له* *الأوسط* *بالفعل* *لم يلزم* *تعدي* *الحكم* *من* *الأوسط* *إلى* *الأصغر* - এর জন্য অস্ফর *بأن* *الأوسط* *بالفعل* *لم يلزم* *تعدي* *الحكم* *من* *الأوسط* *إلى* *الأصغر* - এর দিকে গড়িয়ে যেতে বাধ্য হবে।

বিশ্লেষণ : এর আগেণ শরহের উদাহরণগুলোতে তোমরা লক্ষ করেছ যে, শকল اول এর ফলাফল যতটা শকল ২ ও প্রকাশ্য, শকল ৩ ইত্যাদির ফলাফল সে পরিমাণ শকল ১ নয়। যে কারণে ফলাফল দেয়ার ক্ষেত্রে শকল اول অন্য কোন দিকে যাওয়ার প্রয়োজন দেখা দেয় না। পক্ষান্তরে শকল ২ ইত্যাদি ফলাফল দেয়ার জন্য শকল ১ এর দিকে মুখাপেক্ষী হতে হয়। যেমন পরবর্তীতে এর তফসীল করা হবে। একারণেই বলা হয়েছে যে, শকল ১ এর ফলাফল দেয়ার বিষয়টি বেদیهী এবং অন্যান্য সকল শকল এর ফলাফল দেয়ার বিষয়টি হচ্ছে نظری।

قَوْلُهُ مَعَ كَلِمَةِ الْكُبْرَى لِيَلْزِمَ اِدْرَاجَ الْاَوْسَطِ فَيَلْزِمُ مِنَ الْحُكْمِ عَلَى الْاَوْسَطِ  
الْحُكْمُ عَلَى الْاَوْسَطِ وَذَلِكَ لِانَّ الْاَوْسَطَ يَكُونُ مَحْمُولًا هَهُنَا عَلَى الْاَوْسَطِ وَيَجُوزُ اَنْ يَكُونَ  
الْمَحْصُولُ اَعَمَّ مِنَ الْمَوْضُوعِ فَلَوْ حُكِمَ فِي الْكُبْرَى عَلَى بَعْضِ الْاَوْسَطِ لَاحْتِمَلُ اَنْ يَكُونَ  
الْاَوْسَطُ غَيْرَ مَنْدَرِجٍ فِي ذَلِكَ الْبَعْضِ فَلَا يَلْزِمُ مِنَ الْحُكْمِ عَلَى ذَلِكَ الْبَعْضِ الْحُكْمُ الْاَوْسَطُ  
كَمَا يَشَاهَدُ فِي قَوْلِكَ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَبَعْضُ الْحَيَوَانِ فَرَسٌ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন কبرى কليمه اول مع اوسط টা অوسط এর মাঝে পাওয়া যেতে বাধ্য হয়। তখন শকল ১ এর উপর হুকুম হওয়ার দ্বারা অوسط এর উপরও হুকুম হয়ে যেতে বাধ্য হবে। আর তা একারণে যে, সুগরার মাঝে অوسط টা অوسط এর ক্ষেত্রে পাওয়া যায় এবং মাহমূল موضوع থেকে ব্যাপক হয়। অতএব কুবরার মাঝে যদি অوسط এর কিছু সংখ্যকের উপর হুকুম দেয়া হয় তাহলে এ সম্ভাবনা দেখা দেবে যে, অوسط সে কিছু সংখ্যকের মাঝে অন্তর্ভুক্ত হবে না। একারণে অوسط এর কিছু সংখ্যকের উপর হুকুম হওয়ার দ্বারা অوسط এর উপর ঐ হুকুম আসা জরুরী হবে না। যেমন দেখা যায় তোমার একথার মাঝে كل انسان حيوان এবং بعض الحيوان فرس কেননা কিছু প্রাণী ঘোড়া হওয়ার দ্বারা একথা সাব্যস্ত হয় না যে, মানুষ ঘোড়া হবে।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ শকল ১ ফলাফল দেয়ার জন্য সুগরার মাঝে হওয়া জরুরী, চাই তা কليمه হোক বা جزيه হোক। যদি মাহমূল না হয় তাহলে কুবরার মাঝে অوسط এর উপর যে হুকুম হবে সে হুকুম অوسط এর জন্য সাব্যস্ত হবে না। আর সে ক্ষেত্রে শকল ১ ফলাফল দিতে পারবে না। পাশাপাশি সুগরার মাঝে উল্লেখ হওয়া জরুরী। অর্থাৎ সুগরার হওয়ার ক্ষেত্রে عامه ممكنه ও ممكنه خاصه না হওয়া জরুরী। কেননা কুবরার মাঝে অوسط এর সেসব افراد এর উপর হুকুম হয়েছে সেসব افراد এর জন্য اوسط بالفعل সাব্যস্ত আছে। আর এটাই আবু আলী ইবনে সীনার মাহমূল, যা সঠিক হওয়ার ব্যাপারে আমরা এর আগে জানতে পেরেছি। অতএব সুগরার মাঝে عامه ممكنه অথবা ممكنه خاصه হয় তাহলে অوسط এর জন্য সাব্যস্ত হওয়াটা সাব্যস্ত হওয়াটাই অসম্ভব হবে। তখন সে ক্ষেত্রে কুবরার মাঝে অوسط এর উপর যে بالفعل حکم হয়েছে তা অوسط এর দিকে গড়িয়ে যাওয়া জরুরী হবে না। কেননা সুগরার হওয়ার কারণে অوسط সাব্যস্ত হওয়াটা অوسط এর জন্য অসম্ভব হবে।

মুসান্নিফ রহ. বলেন كبرى কليمه اول অর্থাৎ শকল ১ ফলাফল দেয়ার জন্য কুবরার মাঝে হওয়া জরুরী শর্ত। চাই তা জزيه হোক বা جزيه হোক। কেননা কুবরার মাঝে যদি অوسط এর কিছু সংখ্যকের উপর হুকুম হয় তাহলে এমন হতে পারে যে, অوسط টা অوسط এর সেসব افراد এর অন্তর্ভুক্ত হবে না। সুতরাং সুগরার মাঝে অوسط টা অوسط এর জন্য সাব্যস্ত হওয়ার দ্বারা একথা জরুরী নয় যে, কুবরার মাঝে অوسط এর উপর যে হুকুম হয়েছে তা







وَفِي الثَّانِي اِخْتِلَافُهُمَا فِي الْكَيْفِ وَكُلِّيَّةُ الْكُبْرَى مَعَ دَوَامِ الصَّغْرَى أَوْ اِنْعَكَاسِ  
 سَالِبَةِ الْكُبْرَى وَكَوْنِ الْمُمْكِنَةِ مَعَ الضَّرُورِيَّةِ أَوْ الْكُبْرَى الْمَشْرُوطَةَ لِيَنْتِجَ  
 الْكُلِّيَّتَانِ سَالِبَةً كَلِّيَّةً وَالْمُخْتَلِفَتَانِ فِي الْكَمِّ أَيْضًا سَالِبَةً جَزْئِيَّةً بِالْخَلْفِ أَوْ  
 عَكْسِ الْكُبْرَى أَوْ الصَّغْرَى ثُمَّ التَّرْتِيبُ ثُمَّ النَّتِيجَةُ .

কোলে ফী الثَّانِي অী مُشْتَرَطُ فِي هَذَا الشَّكْلِ بِحَسَبِ الْكَيْفِيَّةِ اِخْتِلَافُ الْمَقْدَمَتَيْنِ فِي السَّلْبِ  
 وَالْاِجَابِ وَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ تَأَلَّفَ هَذَا الشَّكْلُ مِنَ الْمُوجِبَتَيْنِ يَعْصُلُ الْاِخْتِلَافُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ  
 الصَّادِقُ فِي نَتِيجَةِ الْقِيَاسِ الْاِجَابِ تَارَةً وَالسَّلْبِ أُخْرَى فَإِنَّهُ لَوْ قُلْنَا كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ  
 وَكُلُّ نَاطِقٍ حَيَوَانٌ كَانَ الْحَقُّ الْاِجَابِ وَكُلُّ بَدَلْنَا الْكُبْرَى بِقَوْلِنَا كُلُّ فَرَسٍ حَيَوَانٌ كَانَ الْحَقُّ  
 السَّلْبِ وَكَذَا اِنْحَالَ لَوْ تَأَلَّفَ مِنَ السَّالِبَتَيْنِ كَقَوْلِنَا لَا شَيْءٌ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ وَلَا شَيْءٌ  
 مِنَ النَّاطِقِ بِحَجَرٍ كَانَ الْحَقُّ الْاِجَابِ . وَكُلُّ بَدَلْنَا الْكُبْرَى بِقَوْلِنَا لَا شَيْءٌ مِنَ الْفَرَسِ بِحَجَرٍ  
 كَانَ الْحَقُّ السَّلْبِ وَالْاِخْتِلَافُ دَلِيلٌ عَدَمِ الْاِنْتِجَاقِ فَإِنَّ النَّتِيجَةَ هِيَ الْقَوْلُ الْاٰخِرُ الَّذِي يَلْزَمُ  
 مِنَ الْمَقْدَمَتَيْنِ فَلَوْ كَانَ اللَّازِمُ مِنَ الْمَقْدَمَتَيْنِ الْمُوجِبَةَ لَمَا كَانَ الْحَقُّ فِي بَعْضِ الْمَوَادِّ وَهُوَ  
 السَّالِبَةُ وَكُلُّوَ كَانَ اللَّازِمُ مِنْهُمَا السَّالِبَةَ لَمَا صَدَقَ فِي بَعْضِ الْمَوَادِّ الْمُوجِبَةَ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, الثَّانِي فی অর্থীৎ এ শকল নানী এর মাঝে এটি কে ফیه এর দিক থেকে ঐজাব ও সলব এ  
 এর মাঝে কুবরী ও صغری موجه যদি শকল নানী, আর এ শর্ত একারণে যে, সে ভিন্নতা হচ্ছে সে কেয়াসেরই ফলাফল  
 মوجه দ্বারা মুরাক্বাহ হয় তাহলে ফলাফল দেয়ার ক্ষেত্রে ভিন্নতা সৃষ্টি হবে, সে ভিন্নতা হচ্ছে সে কেয়াসেরই ফলাফল  
 হিসেবে কথনো ঐজাব পাওয়া যাওয়া এবং কথনো সলব পাওয়া যাওয়া। কেননা আমরা যদি حیوان انسان حیوان  
 كل فرس حیوان বলি তাহলে এর ফলাফল ঐজাব হওয়া সঠিক আছে। আর যদি কুবরাকে আমাদের কথা حیوان  
 حیوان এর সাথে বদলে দেয়া হয় তাহলে ফলাফল সলব হওয়া সঠিক হবে। এ অবস্থাই হচ্ছে যদি শকল নানী দু'টি  
 সালব দ্বারা মুরাক্বাহ হয়। যেমন আমাদের কথা الانسان بحجر ولا شیء من الناطق بحجر ولا شیء من الانسان بحجر ولا شیء  
 ঐজাব হওয়া সঠিক। আর যদি আমরা কুবরাকে আমাদের কথা الانسان بحجر ولا شیء من الناطق بحجر ولا شیء من الانسان  
 তাহলে ফলাফল সলব হওয়া সঠিক হবে। আর ফলাফল দেয়ার ক্ষেত্রে এ ভিন্নতা ফলাফল না দেয়ার দলিল। কেননা  
 ঐ قول اخر কে ফলাফল বলা হয় যা সুগরা ও কুবরা থেকে বেরিয়ে আসে। সুতরাং সুগরা ও কুবরা থেকে যেহেতু  
 ঐজাব হয়ে যায়, তাই কিছু ماده এর ক্ষেত্রে সলব পাওয়া যাওয়া সঠিক হবে না। আর যদি সলব হয়ে যায় তাহলে  
 কিছু কিছু ماده এর মাঝে ঐজাব পাওয়া যাওয়া সঠিক হবে না।



অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, وكلية الكبرى و كليه جزية এর দিক থেকে শক্তি নানী এর মাঝে কুবরা কليه হওয়া শর্ত। কেননা কুবরা جزية হওয়ার ক্ষেত্রে ফলাফলের মাঝে ইখতেলাফ সৃষ্টি হবে। যেমন আমাদের কথা بعض الحيوان ليس بناطق و بعض انسان ناطق এটি شكل نانى এর ফলাফল موجب হওয়া সঠিক আছে। যারফলে حيوان انسان كل হচ্ছে এর ফলাফল। যদি আমরা بعض الحيوان ليس بناطق এর পরিবর্তে بعض الصاهل بناطق বলে তাহলে এর ফলাফল سالب হওয়া সঠিক আছে। যার দরুন بعض الصاهل بناطق হলে এর ফলাফল مع دوام الصغرى এ شكل نانى এর মাঝে جهة এর দিক থেকে দু'টি শর্ত রয়েছে। প্রথম বিষয় হচ্ছে দু'টি কথার একটি হবে। এ সুগরা ضروري বা دائمه হওয়া। অথবা কুবরা এ ছয়টি قضية থেকে কোন একটি হওয়া যেগুলোর সالب এর عكس আসে। এ সাত قضية থেকে কোন একটি হবে না যেগুলোর سالب এর عكس আসে না।

আর দ্বিতীয় বিষয়ও দু'টি কথার একটি হবে। আর তা হচ্ছে ممكنه এ شكل এর মাঝে ব্যবহার হয় না তবে ضروري এর সাথে, চাই সে ضروري টা সুগরা হোক বা কুবরা হোক অথবা عامه مشروطه হোক বা مشروطه مشروطه হোক। এর সারকথা হচ্ছে, قضية ممكنه যদি সুগরা হয় তাহলে কুবরা ضرورية قضية হবে অথবা مشروطه عامه হবে অথবা مشروطه خاصه হবে। আর যদি قضية ممكنه কুবরা হয় তাহলে সুগরা ضرورية قضية হতে পারে, অন্য কোন قضية নয়। আর এ দু'টি শর্তের দলিল হচ্ছে, যদি এসব শর্তাবলী না পাওয়া যায়, তাহলে ফলাফলের মাঝে ভিন্নতা দেখা দেবে। এর তফসীল এ সংক্ষিপ্ত কিতাবে উল্লেখ করা উচিত নয়।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ شكل نانى ফলদায়ক হওয়ার জন্য ايجاب و سلب এর দিক থেকে সুগরা ও কুবরা ভিন্ন হওয়ার সাথে সাথে কুবরাটা কليه হওয়া এবং সুগরা مطلقه বা ضروريه مطلقه হওয়া, অথবা কুবরা ضروريه مطلقه হওয়া, عرفيه خاصه ও مشروطه خاصه, عرفيه عامه, مشروطه عامه, دائمه مطلقه, قضية থেকে কোন এক قضية হওয়া শর্ত। এ شكل نانى এর মাঝে সুগরা قضية ممكنه হওয়ার ক্ষেত্রে কুবরা তিন قضية থেকে কোন এক قضية হতেই হবে। অর্থাৎ ضروريه مطلقه অথবা مشروطه عامه অথবা مشروطه خاصه আর যদি কুবরা قضية ممكنه হয় তাহলে সুগরা ضروريه হওয়া জরুরী। এ ব্যতীত অন্য কোন قضية হতে পারবে না। অতএব সারকথা এ দাঁড়াল যে, ফলাফল দায়ক হওয়ার জন্য মোট চারটি শর্ত রয়েছে। ১. ايجاب ও سلب এর মাঝে উভয় মুকাদ্দিমা ভিন্ন হওয়া। ২. কুবরা কليه হওয়া এবং جهة এর দিক থেকে সুগরা ضروريه অথবা دائمه হওয়া। ৩. কুবরা উল্লিখিত ছয়টি قضية থেকে কোন একটি হওয়া। ৪. قضية ممكنه সুগরা হওয়ার ক্ষেত্রে কুবরা উল্লিখিত তিন قضية থেকে কোন এক قضية হওয়া এবং قضية ممكنه কুবরা হওয়ার ক্ষেত্রে সুগরা শুধুমাত্র مطلقه ضروريه হওয়া। উল্লিখিত শর্তগুলোর দলিল হচ্ছে, যদি এসব শর্তের কোন একটি অনুপস্থিত হয় তাহলে ফলাফলের মাঝে ইখতেলাফ হবে, যা কেয়াস ফলদায়ক না হওয়ার দলিল। এছাড়া অন্যান্য শর্তাবলী ও ইখতেলাফের তফসীল দীর্ঘ হয়ে যাওয়ার ভয়ে শারহে ছেড়ে দিয়েছেন। তাই বান্দাও সেগুলো ছেড়ে দিয়েছি।



নقشه ضروب منتجه و غير منتجه شكل ثانى

نمر شمار	صفرى	كبرى	نتيجه	منتج ے با نهى	كيون منتج نهى
۱	موجبه كليہ	موجبه كليہ		نهى	مقدمتين مختلف نهى
۲	=	موجبه جزئيه	=	=	نيز كبرى كليہ نهى
۳	=	سالبه كليہ	سالبه كليہ	ے نمر ۱	
۴	=	سالبه جزئيه		نهى	كبرى كليہ نهى
۵	موجبه جزئيه	موجبه كليہ		=	مقدمتين مختلف نهى
۶	=	موجبه جزئيه	=	=	نيز كبرى كليہ نهى
۷	=	سالبه كليہ	سالبه جزئيه	ے نمر ۳	
۸	=	سالبه جزئيه		نهى	كبرى كليہ نهى
۹	سالبه كليہ	موجبه كليہ	سالبه كليہ	ے نمر ۳	
۱۰	=	موجبه جزئيه		نهى	كبرى كليہ نهى
۱۱	=	سالبه كليہ	=	=	مقدمتين مختلف نهى
۱۲	=	سالبه جزئيه	=	=	نيز كبرى كليہ نهى
۱۳	سالبه جزئيه	موجبه كليہ	سالبه جزئيه	ے نمر ۴	
۱۴	=	موجبه جزئيه		نهى	كبرى كليہ نهى
۱۵	=	سالبه كليہ	=	=	مقدمتين مختلف نهى
۱۶	=	سالبه جزئيه	=	=	مقدمتين مختلف نهى





এ শকল সুগরার বিপরীতের ফলাফল দেয়। এ দলিল خلف টি শকল নানী এর ফলদায়ক চারটি প্রকারের ক্ষেত্রেই প্রযোজ্য হয়।

দ্বিতীয় দলিল হচ্ছে কুবরার عكس বানানো, যা এ শকল টা শকল হয়ে যায়, কাক্ষিক্ত ফলাফলটি দেয়ার জন্য এ দলিলটি শকল নানী এর ফলদায়ক প্রকারসমূহ থেকে প্রথম ও তৃতীয় প্রকারের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হয়। কেননা এ দু'টি প্রকারের কুবরা হচ্ছে কলীة যার عكس আসে কলীة হতে পারে না। তৃতীয় দলিল হচ্ছে সুগরার عكس নেয়া, তখন তা رابع শকল হয়ে যাবে। অতঃপর তরতীব পাশ্চৈ দেয়া হবে। অর্থাৎ সুগরার عكس কে কুবরা এবং কুবরাকে সুগরা বানিয়ে দেয়া হবে, এভাবে اول শকল তৈরী হয়ে যাবে। আর এমন করা হবে ঐ ফলাফল দেয়ার জন্য যার عكس কাক্ষিক্ত ফলাফল হবে। এ দলিল ঐ প্রকারের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হবে যে প্রকারের মাঝে সুগরার عكس টা কলীة হয়ে اول শকল এর কুবরা হওয়ার যোগ্য হয়ে যায়। আর এ দলিলটি শুধুমাত্র দ্বিতীয় প্রকারের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হবে। কেননা এ প্রকারের সুগরা হচ্ছে কলীة যার عكস আসে কলীة হতে পারে না। আর প্রথম প্রকার ও তৃতীয় প্রকারের সুগরা যার عكস শুধুমাত্র জর্নیه আসে। চতুর্থ প্রকারের সুগরা জর্নیه আসে যার عكস আসে না। যদি এর জন্য কোন عكস মানতে হয় তাহলে জর্নیه মেনে নিতে হবে।

বিশ্লেষণ : অনুবাদ থেকে একথা জানা হয়ে গেছে যে, শকল নানী এর ফলদায়ক প্রকারগুলো থেকে প্রথম প্রকার হচ্ছে, সুগরা কলীة এবং কুবরা কলীة হওয়া। দ্বিতীয় প্রকার হচ্ছে, সুগরা কলীة এবং কুবরার মজیه কলীة হওয়া। তৃতীয় প্রকার হচ্ছে, সুগরা মজیه এবং কুবরা কলীة হওয়া। চতুর্থ প্রকার হচ্ছে সুগরা জর্নیه এবং কুবরা মজیه হওয়া। যেভাবে পূর্ববর্তী পৃষ্ঠা নকশার মাধ্যমে তা দেখানো হয়েছে। আর নিম্নে শকল نانی এর চার প্রকারের ক্ষেত্রেই প্রযোজ্য। কেননা চারটি প্রকারেরই ফলাফল সালیه হয়, তাই নিম্নে শকল نانی এর চারটি প্রকারেরই কুবরা কলীة তাই কুবরাকে আপন অবস্থায় রাখা হবে। এভাবে اول শকল তৈরী হয়ে যাবে। তখন তার নিম্নে সুগরার বিপরীত হবে। এর দ্বারা জানা হয়ে যাবে যে, শকল نانی এর ফলাফল সঠিক এবং তার নিম্নে সঠিক নয়। কেননা সে নিম্নে এর কারণেই এ সুগরার منافی ব্যাপারটি সামনে এসেছে যা আগে মেনে নেয়া হয়েছিল। উদাহরণ স্বরূপ ولا حیوان کل انسان حیوان হচ্ছে নিম্নে এবং لا شئ من الانسان بحجر হচ্ছে, এর ফলাফল হচ্ছে الانسان بحجر ولا شئ من الحجر بحیوان سؤتরাۛ بعض الانسان حجر بعض شئ من الانسان ليس بحیوان

এরপর হচ্ছে عكس নানী এর কুবরার عكس কে কুবরা বানানোর পরও اول শকল তৈরী হয়ে যাবে। কিন্তু এ দলিল শুধুমাত্র প্রথম প্রকার ও তৃতীয় প্রকারের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হবে। কেননা এ দু'টি প্রকারের কুবরা কলীة যার عكس হিসেবে কলীة আসে। তাই এ সালیه টি শকল এর কুবরা হতে পারবে। কেননা اول শকল এর কুবরা কলীة হওয়া শর্ত। আর এ দু'টির সুগরা মজیه হয়। তাই اول শকল এর সুগরা হতে পারবে। কেননা اول শকল এর সুগরা মজیه হওয়া শর্ত। আর দ্বিতীয় ও চতুর্থ প্রকারের ক্ষেত্রে এ শর্তটি পাওয়া যায় না। তাই সেগুলোর মাঝে عكس দলিল চলবে না। সুতরাং উল্লিখিত উদাহরণে حیوان بحیوان سؤتরাۛ بعض الانسان حیوان ولا شئ من الانسان بحجر ولا شئ من الحجر بحیوان তাহলে এটি শকল এর এবং এর ফলাফল হবে الانسان بحجر ولا شئ من الانسان بحیوان سؤتরাۛ بعض الانسان بحجر ولا شئ من الانسان ليس بحیوان ছিল। তাহলে সুবা গেল এ ফলাফলটিই সঠিক। এরকমভাবে তৃতীয় প্রকারের মাঝে যদি



وَفِي الثَّالِثِ اِجَابُ الصَّغْرَى وَفَعْلِيَّتُهَا مَعَ كَلْبِيَّةٍ أَحَدُهُمَا لِيَنْتَجِعَ الْمَوْجِبَاتَانَ مَعَ  
الْمَوْجِبَةِ الْكَلْبِيَّةِ أَوْ بِالْعَكْسِ مُوجِبَةٌ جَزْنِيَّةٌ وَمَعَ السَّالِبَةِ الْكَلْبِيَّةِ أَوْ الْكَلْبِيَّةِ مَعَ

### الْجَزْنِيَّةِ سَالِبَةٍ جَزْنِيَّةٌ

قَوْلُهُ اِجَابُ الصَّغْرَى وَفَعْلِيَّتُهَا لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي كُبْرَاهُ سَوَاءٌ كَانَ اِجَابًا أَوْ سَلْبًا عَلَى مَا هُوَ  
أَوْسَطُ بِالْفِعْلِ كَمَا مَرَّ فَلَوْ لَمْ يَتَّحِدِ الْأَصْغَرُ مَعَ الْأَوْسَطِ بِالْفِعْلِ يَأْنُ لَا يَتَّحِدُ أَصْلًا وَتَكُونُ  
الصَّغْرَى سَالِبَةً أَوْ يَتَّحِدُ لَكِنْ لَا بِالْفِعْلِ وَتَكُونُ الصَّغْرَى مُوجِبَةً مُمَكِّنَةً لَمْ يَتَّعَدَ الْحُكْمُ مِنَ  
الْأَوْسَطِ بِالْفِعْلِ إِلَى الْأَصْغَرِ.

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, ইজাব তাল্ঠ এর মাঝে সূগরা মৌজিহ ও ফেলিহে ও মুসান্নিফ বলেন, ইজাব তাল্ঠ এর মাঝে সূগরা মৌজিহ ও ফেলিহে হওয়া একারণে শর্ত যে, তাল্ঠ এর কুবরার মাঝে অوسط এর সেনসব ইফরাদ এর উপর হুকুম হয়েছো যা কার্যত অوسط, চাই সে হুকুম ইজাবী হোক বা সলী হোক। যারফলে এ মাযহাবটিই সহীহ হওয়া ও সঠিক হওয়ার কথা আগে বলা হয়েছো। এখন যদি অস্ফর টা অوسط এর সাথে কার্যত মতহ না হয়। আর তা এভাবে যে, মূলের মাঝেই ঐক্য নেই এবং সূগরা সালিহ হয়, অথবা اتحاد থাকবে, কিন্তু তা কার্যত নয় এবং সূগরা মৌজিহ মুসক্নে হয় তাহলে এ হুকুমটি অوسط বা ফেলিহে অস্ফর এর দিকে অতিক্রম করে যাবে না।

বিশ্লেষণ : এখানে তাল্ঠ তাল্ঠ এর যে প্রকারগুলো ফলাফল দেয় সেগুলোর উদাহরণ তুলে ধরা হচ্ছে—

১. মৌজিহ মুসান্নিফ নاطق فیعض الحيوان ناطق এ প্রকারের মাঝে সূগরা ও কুবরা দুটিই মৌজিহ কলিহে হয়েছো।
২. মৌজিহ জুন্বিহ মুসান্নিফ فیعض الانسان متنفس এ প্রকারের মাঝে সূগরা কুবরা দুটিই মৌজিহ কলিহে হয়েছো।
৩. মৌজিহ মুসান্নিফ فیعض الحيوان كاتب এ প্রকারের মাঝে সূগরা কুবরা দুটিই মৌজিহ কলিহে হয়েছো।
৪. মৌজিহ মুসান্নিফ فیعض الحيوان ليس بحجر এ প্রকারের মাঝে সূগরা কুবরা দুটিই মৌজিহ কলিহে হয়েছো।
৫. মৌজিহ মুসান্নিফ فیعض الحيوان بجماد فیعض الانسان ليس بجماد এ প্রকারের মাঝে সূগরা কুবরা দুটিই মৌজিহ কলিহে হয়েছো।
৬. মৌজিহ মুসান্নিফ فیعض الحيوان ليس بضاحك فیعض الجسم ليس بضاحك এ প্রকারের মাঝে সূগরা কুবরা দুটিই মৌজিহ কলিহে হয়েছো।

قَوْلُهُ مَعَ كَلْبِيَّةٍ أَحَدُهُمَا لِأَنَّهُ لَوْ كَانَتْ الْمَقْدَمَتَانِ جُزْئِيَّتَيْنِ لَجَازَ أَنْ يَكُونَ الْبَعْضُ مِنَ الْأَوْسَطِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ بِالْأَصْفَرِ الْبَعْضُ الْمَحْكُومُ بِالْأَكْبَرِ فَلَا يَلْزَمُ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَكْبَرِ إِلَى الْأَصْفَرِ مَثَلًا يَصْدُقُ بَعْضُ الْحَيَوَانَ إِنْسَانٌ وَبَعْضُ الْحَيَوَانَ فَرَسٌ وَلَا يَصْدُقُ بَعْضُ الْإِنْسَانِ فَرَسٌ.

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, কলিভে আহুমা। কেননা তাল্‌ শকল্‌ এৰ সূগৰা ও কুবৰা উভয়টি যদি জৰ্নিভে হয়, তাহলে এ সম্ভাবনা আছে যে, অوسط সেসব কিছু ফৰ্দ য়াৰ উপৰ অস্ফৰ এৰ সাথে হুকুম হয়েছে তা বিপৰীত হব্বে সেসব ফৰ্দ এৰ য়াৰ উপৰ অকৰ এৰ সাথে হুকুম হয়েছে। তখন অকৰ থেকে অস্ফৰ এৰ দিকে হুকুম অতিক্রম করে যাওয়া জৰুরী হব্বে না। যেমন بعض الحيوان انسان و بعض الحيوان فرس শকল্‌ তাল্‌ পাওয়া যায়, কিন্তু এৰ ফলাফল সৰুৰী নহব্বে না। কেননা সূগৰাৰ মাখে প্ৰাণীৰ যেসব অফৰাদ এৰ উপৰ মানুশ হওয়ার হুকুম হয়েছে প্ৰাণীৰ সেসব অফৰাদ বিপৰীত হব্বে ঐ সকল অফৰাদ এৰ যেগুলোর উপৰ ঘোড়া হওয়ার হুকুম দেয়া হয়েছে। তাই ঘোড়া হওয়ার হুকুমটি অতিক্রম করে যাবে না প্ৰাণীৰ সেসব অফৰাদ এৰ দিকে যেগুলোর উপৰ মানুশ হওয়ার হুকুম দেয়া হয়েছে। এৰ দ্বাৰা বুঝা গেল যে, তাল্‌ শকল্‌ ফলাফল হওয়ার জন্য সূগৰা ও কুবৰা দুটিৰ একটি কলিভে হওয়া শৰ্ত্‌।

বিশ্লেষণ : একথা তোমাৰা আগেই জেনেছ যে, তাল্‌ শকল্‌ এৰ মাখে অوسط হু সূগৰা ও কুবৰা উভয়ের বিষয় হয়। এ কারণে কুবৰাৰ বিষয় ও সূগৰাৰ বিষয় এৰ শকল্‌ এৰ মাখে অوسط হয়। আৰ কুবৰাৰ বিষয় এৰ উপৰ অকৰ এৰ সাথে সে হুকুম দেয়া হয়েছে তা বিষয় এৰ উপৰ হয়েছ। অতএব যদি সূগৰাৰ বিষয় এৰ উপৰ অস্ফৰ এৰ সাথে অলাইজাব না হয়; বরং অসল্‌ব হয় তাহলে ফলাফলৰ বিষয় অৰ্থাৎ অস্ফৰ অوسط এৰ মাখে এক্স পাওয়া যাবে না। তাই অসল্‌ব এৰ উপৰ যে হুকুম হয়েছ তা অস্ফৰ এৰ দিকে অতিক্রম করে যাবে না, য়াৰ কারণে কেয়াসটি ফলাফল হতে পাৰবে না। তাই একথা সাব্যস্ত হয়ে গেল যে, এ তাল্‌ শকল্‌ ফলাফল দেয়াৰ জন্য সূগৰা অসল্‌ব হওয়া শৰ্ত্‌। আৰ যদি অস্ফৰ অوسط এৰ মাখে এক্স সাব্যস্ত হয়ে অসল্‌ব ও অফলিভে এৰ পাৰ্থক্য অবশিষ্ট থাকে, এভাবে যে, কুবৰাৰ মাখে বিষয় এৰ অফলিভে এৰ উপৰ হুকুম হব্বে এবং সূগৰাৰ মাখে বিষয় এৰ অফলিভে এৰ উপৰ হুকুম হব্বে। তাহলে তখনও অوسط এৰ হুকুম অস্ফৰ এৰ দিকে অতিক্রম করে যাবে না। তাই এক্ষেত্ৰে কেয়াস ফলাফল হতে পাৰবে না। অতএব একথা সাব্যস্ত হয়ে গেল যে, তাল্‌ শকল্‌ ফলাফল হওয়ার জন্য সূগৰা অফলিভে হওয়াও শৰ্ত্‌।

মুসান্নিফ বলেন আহুমা কলিভে আহুমা। কেননা তাল্‌ শকল্‌ এৰ উভয় অফলিভে যদি জৰ্নিভে হয় এবং একটিও কলিভে হয়, তাহলে অস্ফৰ এৰ সাথে অوسط যে কিছু অফৰাদ এৰ উপৰ হুকুম হয়েছ সেসব অফৰাদ বিপৰীত হতে পাৰে ঐসব অফৰাদ এৰ যেগুলোর উপৰ অকৰ এৰ সাথে হুকুম হয়েছ। সেক্ষেত্ৰেও অকৰ থেকে অস্ফৰ এৰ দিকে অতিক্রম করে যাবে না। য়াৰ কারণে কেয়াস ফলাফল হতে পাৰবে না। তাই বুঝা গেল যে, তাল্‌ শকল্‌ ফলাফল হওয়ার জন্য দুটি মুকাদ্দিমা থকে যেকোন একটি কলিভে হওয়া শৰ্ত্‌। আৰ এখানে এটাই দাবি। সাৰ কথা হব্বে তাল্‌ শকল্‌ ফলাফল দেয়াৰ জন্য তিনটি শৰ্ত্‌ রয়েছে। ১. সূগৰা অসল্‌ব হওয়া। ২. অফলিভে হওয়া। ৩. সূগৰা ও কুবৰা দুটিৰ যেকোন একটি কলিভে হওয়া।

















نمبر شمار	صغرى	كبرى	نتيجه	نتج به با نهى	كيون منتج نهى
۱	موجبه كليہ	موجبه جزئيه	موجبه جزئيه	به ۱	+
۲	=	موجبه جزئيه	=	ع ۲ /	
۳	=	سالبه كليہ	سالبه جزئيه	ع ۴ /	
۴	=	سالبه جزئيه	=	ع ۷ /	
۵	موجبه جزئيه	موجبه كليہ	موجبه جزئيه	نهى	صغرى كليہ نهى حالانكه مقدمتين موجبه نهى
۶	=	موجبه جزئيه	موجبه جزئيه	نهى	=
۷	=	سالبه كليہ	سالبه جزئيه	ع ۵ /	
۸	=	سالبه جزئيه	نهى	نهى	مقدمتين مختلف نهى ليكن كبرى كليہ نهى
۹	سالبه كليہ	موجبه كليہ	سالبه كليہ	ع ۳ /	
۱۰	=	موجبه جزئيه	سالبه جزئيه	ع ۸ /	
۱۱	=	اليہ كليہ	نهى	نهى	انه مقدمتين مختلف هين نه ودنوں موجبه هين
۱۲	=	سالبه جزئيه	نهى	نهى	=
۱۳	سالبه جزئيه	موجبه كليہ	سالبه جزئيه	ع ۶ /	
۱۴	=	موجبه جزئيه	نهى	نهى	كبرى كليہ نهى
۱۵	=	سالبه كليہ	نهى	نهى	نه مقدمتين موجبه هين ن ودنوں مختلف هين
۱۶	=	سالبه جزئيه	نهى	نهى	=

وَفِي عِبَارَةِ الْمُصَنِّفِ رَح تَسَامَحٌ حَيْثُ تَوَهَّمُ أَنَّ مَا سِوَا الْأَوَّلِينَ مِنْ هَذِهِ الضَّرُوبِ يَنْتِجُ سَلْبَ الْجَزْئِيِّ وَلَيْسَ كَذَلِكَ كَمَا عَرَفْتُمْ وَلَوْ قَدَّمَ لَفِظٌ مُوجِبَةٌ عَلَى جُزْئِيَّةٍ لَكَانَ أَوَّلَى وَالتَّفْصِيلُ هَهُنَا أَنَّ ضَرْوبَ هَذِهِ الشُّكْلِ ثَمَانِيَةٌ - الْأَوَّلُ مِنْ مَوْجِبَتَيْنِ كَلِمَتَيْنِ وَالثَّانِي مِنْ مَوْجِبَةٍ كَلِمَةٍ صَغْرَى وَمَوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ كَبْرَى يَنْتِجَانِ مُوجِبَةٌ جُزْئِيَّةٌ وَالثَّالِثُ مِنْ صَغْرَى سَالِبَةٍ كَلِمَةٍ وَكَبْرَى مُوجِبَةٍ كَلِمَةٍ لِيَنْتِجَ سَالِبَةٍ كَلِمَةٍ وَالرَّابِعُ عَكْسُ ذَلِكَ -

وَالخَامِسُ مِنْ صَغْرَى مُوجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ وَكَبْرَى سَالِبَةٍ كَلِمَةٍ وَالسَّادِسُ مِنْ سَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صَغْرَى وَمَوْجِبَةٍ كَلِمَةٍ كَبْرَى وَالسَّابِعُ مِنْ مَوْجِبَةٍ كَلِمَةٍ صَغْرَى وَسَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ كَبْرَى وَالثَّامِنُ مِنْ سَالِبَةٍ كَلِمَةٍ صَغْرَى وَمَوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ كَبْرَى وَهَذِهِ الضَّرُوبُ الْخَمْسَةُ الْبَاقِيَةُ تَنْتِجُ سَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ فَاحْفَظْ هَذَا التَّفْصِيلَ فَإِنَّهُ نَافِعٌ فِيمَا سَجِئُ -

অনুবাদ : মুসান্নিফের এবারত لنتج الموجه الكليه এর মাঝে দুর্বলতা রয়েছে। কেননা এবারতটি এ ধারণা সৃষ্টি করে যে, এ আটটি প্রকার থেকে প্রথম দুই প্রকার ব্যতীত অন্যান্য প্রকারগুলো سلب جزئى এর ফলাফল দেয়। অথচ বিষয়টি এমন নয় যেমন তুমি জানতে পেরেছ। মুসান্নিফ রহ. যদি موجه جزئيه শব্দটিকে শব্দের আগে উল্লেখ করতেন তাহলে ভাল হত। (কেননা তখন এর অর্থ হত موجه جزئيه ফলাফল হবে যখন কোন মুকাদ্দিমাই سالب না হবে। যদি কোন মুকাদ্দিমাই سالب হয় তাহলে ফলাফল سالب হয়। চাই তা কليه হোক বা جزئيه হোক। আর এ অর্থটি সহীহ)। এখানে তফসীল হচ্ছে رابع شكل এর ফলদায়ক প্রকার আটটি : প্রথম প্রকার দু'টি موجه كليه ধারা তৈরী হয়েছে, আর দ্বিতীয় প্রকার সুগরা كليه موجه এবং কুবরা موجه جزئيه ধারা তৈরী হয়েছে। এ দু'টি প্রকার موجه جزئيه এর ফলাফল দেয়। আর তৃতীয় প্রকার সুগরা كليه موجه এবং কুবরা كليه موجه ধারা তৈরী হবে। এ প্রকারের ফলাফল হচ্ছে كليه موجه এবং কুবরা كليه موجه এবং কুবরা كليه موجه এবং কুবরা كليه موجه ধারা তৈরী হবে। তাই এটি তৃতীয় প্রকারের عكس হবে।

আর পঞ্চম প্রকারটি সুগরা موجه جزئيه এবং কুবরা كليه موجه ধারা তৈরী হয়। ষষ্ঠ প্রকার সুগরা سالب جزئيه এবং কুবরা كليه موجه ধারা তৈরী হয়। সপ্তম প্রকার সুগরা كليه موجه এবং কুবরা موجه جزئيه ধারা তৈরী হবে। অষ্টম প্রকার সুগরা كليه موجه এবং কুবরা موجه جزئيه ধারা তৈরী হবে। অবশিষ্ট শেষ পাঁচটি প্রকার سالب جزئيه এর ফলাফল দেয়। তাই তুমি এ তফসীল মুখস্ত করে নাও। কেননা এ তফসীল পরবর্তী আলোচনাগুলোতে তোমাকে উপকার পৌঁছাবে।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ رابع شكل এর দু'টি প্রকারের ফলাফল موجه جزئيه হয়, আর এক প্রকারের ফলাফল سالب كليه হয়। এছাড়া অবশিষ্ট পাঁচ প্রকারের ফলাফল موجه جزئيه হয়। কিন্তু মুসান্নিফের কথা ধারা বুঝা যায় দু'টি প্রকার ব্যতীত অন্যান্য সব প্রকারের ফলাফল سلب جزئى হয়। অথচ একারণটি সহীহ হয়। এরপর শাহেহ রহ. বলেন, মুসান্নিফ রহ. যদি موجه শব্দটিকে جزئيه শব্দের আগে উল্লেখ করতেন এবং এভাবে বলতেন ان موجه جزئيه موجه جزئيه তাহলে এবারতের মাঝে কোন দুর্বলতা বা অস্পষ্টতা থাকত না। যেভাবে অনুবাদে তা স্পষ্ট করে দেয়া হয়েছে। সামনে ফলদায়ক আট প্রকার উদাহরণসহ উল্লেখ করছি। পরবর্তী পৃষ্ঠায় এর নকশা দেখে নিন।

نقشه ضروب منتجه شكل رابع مع امثله					
نام ضرب	نام صغرى	نام كبرى	نام نتيجه	مثال	نتيجه
ضرب ١	موجه كليه	موجه كليه	موجه جزئيه	كل انسان حيوان وكل ناطق انسان	بعض الحيوان ناطق
ضرب ٢	=	موجه جزئيه	=	كل انسان حيوان وبعض الاسود انسان	بعض الحيوان اسود
ضرب ٣	سالبه كليه	موجه كليه	سالبه كليه	لا شئ من الانسان بحجر وكل ناطق انسان	لا شئ من الحجر ناطق
ضرب ٤	موجه كليه	سالبه كليه	سالبه جزئيه	كل انسان حيوان ولاشئ من الفرس بانسان	بعض الحيوان ليس بفرس
ضرب ٥	موجه جزئيه	=	=	بعض الانسان اسود وكل انسان حيوان	بعض الاسود ليس بحجر
ضرب ٦	سالبه جزئيه	موجه كليه	=	بعض الحيوان ليس باسود وكل انسان حيوان	بعض الاسود ليس بانسان
ضرب ٧	موجه كليه	سالبه جزئيه	=	كل انسان حيوان وبعض الاسود ليس بانسان	بعض الحيوان ليس باسود
ضرب ٨	سالبه كليه	موجه جزئيه	=	لاشئ من الانسان بحجر وبعض الاسود انسان	بعض الحجر ليس باسود









**বিশ্লেষণ :** মুসান্নিফ বলেন *او بعكس الكبرى* এটি হচ্ছে পাঁচ নম্বর দলিল। এর নাম হচ্ছে *عكس كبرى* অর্থাৎ কুবরার এক্স নিয়ে *رابع* শব্দকে *ثالث* শব্দে বানিয়ে নেয়া। তখন এর ফলাফল তাই হবে যা *رابع* শব্দকে এর ফলাফল। সুতরাং একথা জানা হয়ে যাবে যে, *رابع* শব্দকে এর ফলাফল সঠিক। এ দলিলটি প্রথম, দ্বিতীয়, চতুর্থ ও পঞ্চম প্রকারের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হয়। কেননা প্রথম ও দ্বিতীয় প্রকারের মাঝে কুবরা হচ্ছে *موجبه* যার এক্স হচ্ছে *موجبه جزئيه* যা *ثالث* শব্দকে এর কুবরা হতে পারে। আর সপ্তম প্রকারের ক্ষেত্রেও এটি প্রযোজ্য হতে পারে, যদি তার কুবরা *خاصه مشروطه* সাহেব অথবা *عرفيه خاصه* হবে। তৃতীয়, ষষ্ঠ ও অষ্টম প্রকারের ক্ষেত্রে এ দলিলটি চলবে না। কেননা এ তিন প্রকারে সুগরা হচ্ছে *ساليه* যা *ثالث* শব্দকে এর সুগরা হতে পারবে না।

**অনুবাদ :** মুসান্নিফ রহ. বলেন, *وصايط الشرائط الاربعه* এখানে *صايطه* ধারা উদ্দেশ্য হচ্ছে *ع* বস্তু *حمله* *اقتراى* কেয়াসের মাঝে যদি তুমি *ع* বস্তুটির ধর্তব্য কর তাহলে তা নিঃসন্দেহে ফলদায়ক হবে এবং তা ফলাফল দেয়ার জন্য যেসব শর্তাবলীর কথা বলা হয়েছে সেগুলোকে অন্তর্ভুক্ত করবে। মুসান্নিফ রহ. বলেন *انه لا بد* অর্থাৎ *مانعة الخلو* এর পদ্ধতিতে দু'টি বস্তুর কোন একটি থাকা জরুরী, কেয়াস ফল দেয়ার জন্য। মুসান্নিফ বলেন, *اما* *موضوع* টা *اوسط* হবে। *من عموم موضوعية* অর্থাৎ কেয়াস ফলদায়ক হওয়ার জন্য *كليه* জরুরী যার *موضوع* টা *اوسط* হবে। যেমন কুবরা হচ্ছে *شكل اول* এর মাঝে এবং যেমন একটি মুকাদ্দিমা *ثالث* শব্দকে এর মাঝে এবং যেমন সুগরা হচ্ছে *شكل رابع* এর প্রথম, দ্বিতীয়, তৃতীয়, চতুর্থ, অষ্টম ও সপ্তম প্রকারের মাঝে।

**বিশ্লেষণ :** মুসান্নিফ রহ. বলেন, ফলাফল দেয়ার জন্য দু'টি বিষয়ের একটি অবশ্যই পাওয়া যেতে হবে। তার একটি হচ্ছে, হয়ত কেয়াসের যে মুকাদ্দিমার মাঝে *اوسط* টা *موضوع* হবে তা *كليه* হওয়া। কিন্তু যদি উভয় মুকাদ্দিমার মাঝে *اوسط* টা *موضوع* হয় যেমন তৃতীয় প্রকারের ক্ষেত্রে, তাহলে শুধুমাত্র কুবরা *كليه* হওয়া যথেষ্ট। অথবা যে মুকাদ্দিমার মাঝে কুবরা *موضوع* হবে তা *كليه* হওয়া, যার তফসীল পরবর্তীতে আসছে। আর *موضوعية* *اوسط* ব্যাপক হওয়া, অর্থাৎ *كليه* হওয়ার সাথে সাথে নিম্নোক্ত দু'টি কথার যেকোন একটি হওয়া জরুরী। হয়ত আওসাত আসগারের উপর বা আসগার *اوسط* এর উপর কার্যত ইবাচকভাবে *محمول* হওয়া, অথবা কুবরা *موجبه* হওয়া যদি তার মাঝে আওসাত মাহমূল হয়। সুতরাং মুসান্নিফের কথার মাঝে *شكل اول* ফলাফল দেয়ার সবগুলো শর্তের দিকে ইশারা রয়েছে। অর্থাৎ সুগরা *موجبه* ও *فعليه* হওয়া এবং কুবরা *كليه* হওয়া। কেননা *شكل اول* এর কুবরার মাঝে *اوسط* টা *موضوع* হয়। তাই তা *كليه* হওয়া জরুরী। আর সুগরার মাঝে *اوسط* মাহমূল হয়। তাই *موضوع* এর উপর তার ধর্তব্য *بالفعل ايجابى* হওয়া জরুরী। যাতে সুগরা *موجبه* ও *فعليه* হয়ে যায়।

قَوْلُهُ مَعَ مُلَاقَاتِهِ أَيْ أَمَا بِأَنْ يُحْمَلَ الْأَوْسَطُ إِيْجَابًا عَلَى الْأَصْفَرِ بِالْفِعْلِ كَمَا فِي صُغْرَى الشَّكْلِ الْأَوَّلِ وَإِمَّا بِأَنْ يُحْمَلَ الْأَصْفَرُ عَلَى الْأَوْسَطِ إِيْجَابًا بِالْفِعْلِ كَمَا فِي صُغْرَى الشَّكْلِ الثَّلَاثِ وَكَمَا فِي صُغْرَى الضَّرْبِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي وَالرَّابِعِ وَالسَّابِعِ مِنَ الشَّكْلِ الرَّابِعِ فَنِي هَذَا الْكَلَامِ إِشَارَةٌ اسْتِطْرَافِيَّةٌ إِلَى اسْتِطْرَافِ فِعْلِيَّةِ الصُّغْرَى فِي هَذِهِ الضَّرُوبِ أَيْضًا .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন মেলানোর অর্থাৎ হয়ত তা এভাবে যে, অوسط কে অসফর এর উপর করা হবে ইজাবী ভাবে বাবে بالفعل । যেমন এর সূগরার মাঝে । অথবা এভাবে যে, অসফর কে অوسط এর উপর হাঁবাচকভাবে কার্যত্ব হল করা হবে । যেমন ঠালত এর সূগরার মাঝে এবং যেমন রাব্ব শকল এর প্রথম, দ্বিতীয়, চতুর্থ ও সপ্তম প্রকারে সূগরার মাঝে । সূত্রাং মুসান্নিফের একথার মাঝে অন্তর্ভুক্তির পদ্ধতিতে এদিকে ইঙ্গিত রয়েছে যে, এসকল প্রকারের ক্ষেত্রে সূগরা ফেলি হওয়াও শর্ত ।

বিশ্লেষণ : অوسط এর জন্য যেসব শর্তাবলী উল্লেখ করা হয়েছে মুসান্নিফ রহ. এর عموم موضوعية الاوسط থেকে আরও দুটি মুকাদ্দিমার একটি কলি হওয়া, সূগরা মজে হওয়া ও ফেলি হওয়ার দিকে ইশারা রয়েছে । কেননা ঠালত এর মাঝে অوسط সূগরা ও কুবরা উভয়ের মাঝে موضوع হয় । অতএব উভয়টি থেকে যখন কোন একটি কলি হলে তখন তার মাঝে عموم موضوعية পাওয়া যাবে এবং আসগর মজে হওয়ার কারণে মেলানোর একটি কলি হলে তখন তার মাঝে عموم موضوعية পাওয়া যাবে । আর রাব্ব শকল এর ছয় প্রকার অর্থাৎ প্রথম, দ্বিতীয়, তৃতীয়, চতুর্থ, সপ্তম ও অষ্টম এ প্রকারগুলোর শর্তাবলীও জানা হয়ে গেছে । কেননা এ শকল এর মাঝে অوسط সূগরার موضوع হয় । সূত্রাং মুসান্নিফ রহ. এর কথা عموم موضوعية اوسط থেকে জানা গেল যে, উল্লিখিত প্রকারগুলোতে সূগরা কলি হওয়া শর্ত । আর তার কথা للافعل بالفعل مع ملاقاته থেকে জানা গেল যে, রাব্ব শকল এর প্রকারসমূহ অর্থাৎ প্রথম, দ্বিতীয়, তৃতীয় ও অষ্টম প্রকারের মাঝে কুবরা মজে হওয়া চাই । মোটকথা হচ্ছে রাব্ব শকল এর উল্লিখিত ছয়টি প্রকারের মাঝে সূগরা কলি ও ফেলি হওয়ার সাথে সাথে সূগরা মজে হওয়াও শর্ত । আর প্রথম, দ্বিতীয়, তৃতীয় ও অষ্টম প্রকারে কুবরা মজে হওয়া শর্ত । মুসান্নিফের এবারতের মাঝে এসব শর্তের দিকে ইশারা করা হয়েছে ।

قَوْلُهُ أَوْ حَمَلِهِ الْأَكْبَرُ أَيْ مَعَ حَمَلِ الْأَوْسَطِ عَلَى الْأَكْبَرِ إِيْجَابًا فَإِنَّ السَّلْبَ سَلْبَ الْحَمْلِ وَإِنَّمَا الْحَمْلُ هُوَ الْإِيْجَابُ وَذَلِكَ كَمَا فِي كُبْرَى الضَّرْبِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي وَالثَّلَاثِ وَالثَّانِينَ مِنَ الشَّكْلِ الرَّابِعِ فَالضَّرْبَانِ الْأَوَّلَانِ قَدْ اِنْدَرَجَا تَحْتِ كِلَا شَقَى التَّرْدِيدِ الثَّانِي فَهُوَ أَيْضًا عَلَى سَبِيلِ الْمُنْعِ الْخُلُوقِ كَمَا لِأَوَّلِ وَهَهُنَا تَمَّتِ الْإِشَارَةُ إِلَى شَرَائِطِ اِنْتِاجِ جَمِيعِ ضُرُوبِ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ وَالثَّلَاثِ وَسِتَّةِ ضُرُوبِ مِنَ الشَّكْلِ الرَّابِعِ فَاحْفَظْ وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ أَوْ لِأَكْبَرِ أَيْ مَعَ مُلَاقَاتِهِ



وَأَمَّا مِنْ عُمومٍ مَوْضوعِيَّةِ الْأَكْبَرِ مَعَ الْأَخْتِلَافِ فِي الْكَيْفِ مَعَ مُنَافَاةِ نِسْبَةِ

وَصِفِ الْأَوْسَطِ إِلَى وَصْفِ الْأَكْبَرِ لِنِسْبَتِهِ إِلَى ذَاتِ الْأَصْغَرِ .

قَوْلُهُ وَأَمَّا مِنْ عُمومٍ مَوْضوعِيَّةِ الْأَكْبَرِ هَذَا هُوَ الْأَمْرُ الثَّانِي مِنَ الْأَمْرَيْنِ اللَّذَيْنِ ذَكَرْنَا أَنَّهُ لَا بَدَّ فِي إِنْتَاجِ الْقِيَاسِ مِنْ أَحَدِهِمَا وَحَاصِلُهُ كَلِمَةٌ كَبِيرَةٌ يَكُونُ الْأَكْبَرُ مَوْضوعًا فِيهَا مَعَ اخْتِلَافِ الْمُقَدَّمَتَيْنِ فِي الْكَيْفِ .

وَذَلِكَ كَمَا فِي جَمِيعِ ضُرُوبِ الشُّكْلِ الثَّانِي وَكَمَا فِي الضَّرْبِ الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ وَالخَامِسِ وَالسَّادِسِ مِنَ الشُّكْلِ الرَّابِعِ فَقَدْ اشْتَمَلَ الضَّرْبُ الثَّالِثُ وَالرَّابِعُ مِنْهُ عَلَى كِلَا الْأَمْرَيْنِ وَلِذَا حَمَلْنَا التَّرْدِيدَ الْأَوَّلَ عَلَى مَنْعِ الْخُلُوقِ فَقَدْ أُشِيرَ إِلَى جَمِيعِ الشَّرَائِطِ الشُّكْلِ الْأَوَّلِ وَالثَّالِثِ كَمَا وَكَيْفًا وَجِهَةً وَالِى شَرَائِطِ الشُّكْلِ الثَّانِي وَالرَّابِعِ كَمَا وَكَيْفًا وَبَقِيَتْ شَرَائِطُ الشُّكْلِ الثَّانِي بِحَسَبِ الْجِهَةِ فَاشَارَ إِلَيْهَا بِقَوْلِهِ مَعَ مُنَافَاةِ اه -

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন الأكبر موضوعية الاكبر الاما من عموم موضوعية الاكبر هওয়ার ক্ষেত্রে যে দুটি বস্তু থেকে যেকোন একটি থাকা জরুরী হওয়ার যে কথা আমরা বলে এসেছি সে দুটি বস্তু থেকে এটি হচ্ছে দ্বিতীয়টি । এ দ্বিতীয় বস্তুর সারকথা হচ্ছে, ঐ কুবরা কলি়ে হওয়া যায় নাহকৈ আকবর موضوع হবে, ایجاب ও سلب এর মাঝে সুগরা ও কুবরা ভিন্ন রকমের হওয়ার সাথে ।

অনুবাদ : এমন হওয়ার বিষয়টি ঠানী শকল এর সকল প্রকারের ক্ষেত্রে রয়েছে এবং ঠানী শকল এর তৃতীয়, চতুর্থ, পঞ্চম ও ষষ্ঠ প্রকারের ক্ষেত্রে রয়েছে । অতএব ঠানী শকল এর তৃতীয় প্রকার ও চতুর্থ প্রকার উভয়টি উল্লিখিত উভয় বিষয়কে অন্তর্ভুক্ত করে । একারণেই আমরা ঠানী শকল কে তর্দিদ ঠানী শকল থেকে আলাদা করে নিয়েছি । তবে ঠানী শকল ও ঠানী শকল এর সকল শর্তাবলীর প্রতি ইঙ্গিত করা হয়েছে, চাই সেসব শর্তাবলী কলি়ে ও কলি়ে হিসেবে হোক বা ایجاب ও سلب হিসেবে হোক, অথবা মুজাহে এর মাঝে সুগরা ও কুবরা হওয়ার দিক থেকে হোক । আর ঠানী শকল ও ঠানী শকল এর সেসব শর্তাবলীর দিকে ইশারা করা হয়েছে যেসব শর্তাবলী কলি়ে ও কলি়ে এবং ঠানী শকল এর দিক থেকে রয়েছে । ঠানী শকল এর দিক থেকে ঠানী শকল এর শর্তাবলী অবশিষ্ট রয়েছে গেছে । তাই সে শর্তাবলীর দিকে মুসান্নিফ রহ. তার কথা মুনফা়ে দ্বারা ইঙ্গিত করেছেন ।

বিশ্লেষণ : ঠানী শকল এর প্রথম প্রকার ও তৃতীয় প্রকারের কুবরা কলি়ে মুজাহে হয় এবং দ্বিতীয় ও ঠানী শকল এর কুবরা কলি়ে মুজাহে হয় । তাই এ চারটি প্রকারের ক্ষেত্রে ঠানী শকল এর উপর ঠানী শকল এর ঠানী শকল হিসেবে হওয়া স্পষ্ট । আর ঠানী শকল দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে ঠানী শকল এর কার্যত মলানী হওয়া অথবা ঠানী শকল এর উপর ঠানী শকল হওয়া । আর ঠানী শকল দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে ঠানী শকল এর ঠানী শকল হওয়া অথবা আকবর ঠানী শকল হওয়ার ক্ষেত্রে ঠানী শকল হওয়া । এ দুটি তর্দিদ ঠানী শকল -ই মুনফা়ে এর পদ্ধতিতে হয়, তাই উভয়ের না

হওয়া সহীহ নয়; বরং উভয়ের একত্র হওয়া সহীহ আছে। আর রابع শকল এর মাঝে اوسط সুগরার موضوع এবং কুবরার মাহমুল হয় এবং এ رابع শকল এরই প্রথম ও দ্বিতীয় প্রকারের সুগরা কলিহে موجه এবং প্রথম প্রকারের কুবরা কলিহে موجه এবং দ্বিতীয় প্রকারের কুবরা কলিহে موجه হয়। তাই শাহেহ রহ. বলেছেন, এ দুটি প্রকার تزدید ثانی এর উভয় অংশের অন্তর্ভুক্ত রয়েছে। কেননা এ দুটি প্রকারের মাঝে اوسط টা اصغر এর কার্যত ملاقی -ও হয়েছে এবং اوسط টা اكبر এর উপর মাহমুলও হয়েছে।

মুসান্নিফ রহ. বলেছেন, চার প্রকারের শকল ফলদায়ক হওয়ার জন্য সেতুলোর اوسط টা موضوع হওয়ার ক্ষেত্রে তার موضوعیه ব্যাপক হওয়া জরুরী এবং আকবর موضوع হওয়ার ক্ষেত্রে তার موضوعیه ব্যাপক হওয়া জরুরী। অতএব এ দুটি থেকে যে কোন একটি অবশ্যই থাকতে হবে এবং উভয়টি একসাথে হওয়া নিষিদ্ধও নয়। তাই এটি منصفله مانعه الخل এর প্রকারভুক্ত হবে। আর আকবর موضوع হওয়ার ক্ষেত্রে তার موضوعیه ব্যাপক হওয়ার সাথে সাথে কেয়াসের উভয় মুকাদিমা অর্থাৎ সুগরা ও কুবরা ایجاب ও سلب এর দিকে থেকে ভিন্ন রকমের হওয়াও জরুরী। সাথে সাথে اوسط এর যে নিসবত اكبر وصف এর দিকে রয়েছে তা منافی হওয়া চাই اوسط এরই নিসবতের যা اصغر এর সত্তার দিকে হয়েছে। শাহেহ রহ. বলেন, مع الاختلاف فی کیف থেকে ضابطه, পর্যন্ত মুসান্নিফের এবারতের মাঝে شکل اول ও شکل ثالث এর ফলাফল দেয়ার সকল শর্তাবলীর দিকে ইশারা করা হয়েছে। কেননা اول شکل ফলদায়ক হওয়ার শর্ত হচ্ছে তিনটি। সুগরা موجه হওয়া, অথবা فعلیه হওয়া এবং কুবরা کلیه هওয়া। আর ثالث شکل ফলদায়ক হওয়ার শর্তাবলীও হচ্ছে, সুগরা موجه هওয়া এবং সুগরা ও কুবরা থেকে যেকোন একটি کلیه هওয়া।

এরকমভাবে মুসান্নিফের কথা مع عموم موضوعیه الاوسط এর দ্বারা اول شکل এর কুবরা কলিহে হওয়া বুঝা যাওয়ার বিষয়টি। কেননা এর কুবরার মাঝে اوسط টা موضوع হয় এবং شکل ثالث এর একটি মুকাদিমাও কলিহে হওয়ার বিষয়টি বুঝা গেছে। কেননা এর সুগরা ও কুবরা উভয়ের মাঝে اوسط টা موضوع হয়। আর মুসান্নিফের কথা مع اوسط এর দ্বারা সুগরা موجه হওয়ার দিকে ইশারা করা হয়েছে। আর رابع শকল ফলদায়ক হওয়ার শর্তাবলী, হয়ত উভয় মুকাদিমা موجه হয়ে সুগরার কলিহে হওয়া, অথবা ایجاب ও سلب এর মাঝে উভয় মুকাদিমা ভিন্ন রকমের হয়ে একটি কলিহে হওয়া। তাই মুসান্নিফের কথা الاكبر على احوله এর দ্বারা رابع শকল এর প্রথম, দ্বিতীয়, তৃতীয় ও অষ্টম প্রকারের দিকে ইশারা করা হয়েছে। কেননা এ প্রকারগুলোতে اوسط টা اكبر এর উপর মাহমুল হয়। আর اوسط للفعل للاصغر مع ملافاته থেকে জানা গেছে যে, উল্লিখিত চার প্রকারের ন্যায় চতুর্থ ও সপ্তম প্রকারেরও সুগরা بالفعل موجه হওয়া জরুরী। এরকমভাবে ثانی شکل ফলদায়ক হওয়ার জন্য উভয় মুকাদিমা ভিন্ন রকমের হওয়ার সাথে সাথে কুবরা কলিহে হওয়া শর্ত। মুসান্নিফের কথা مع عموم موضوعیه الاوسط এর দ্বারা اول شکل এর মাঝে এ শর্তের দিকে ইশারা রয়েছে।

قَوْلُهُ مَعَ مُنَافَاةٍ الْخِ بَعْنَى أَنَّ الْقِيَاسَ الْمُنْتَجِعَ الْمُسْتَعْمَلَ عَلَى الْأَمْرِ الثَّانِي أَعْنَى عُمُومَ  
مَوْضُوعِيَّةِ الْأَكْبَرِ مَعَ الْإِخْتِلَافِ فِي الْكَيْفِ إِذَا كَانَ الْأَوْسَطُ مَنْسُوبًا وَمَحْمُولًا فِي كِلْتَا  
مُقَدَّمَتَيْهِ كَمَا فِي الشَّكْلِ الثَّانِي فَحِينَئِذٍ لَا بَدَّ فِي إِتْنَاجِهِ مِنْ شَرْطِ ثَالِثٍ وَهُوَ مُنَافَاةُ نِسْبَةِ  
وَصْفِ الْأَوْسَطِ الْمَحْمُولِ إِلَى وَصْفِ الْأَكْبَرِ الْمَوْضُوعِ فِي الْكُبْرَى لِنِسْبَةِ وَصْفِ الْأَوْسَطِ  
الْمَحْمُولِ كَذَلِكَ إِلَى ذَاتِ الْأَصْغَرِ الْمَوْضُوعِ -

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন مع منافاة এর অর্থ। অর্থাৎ ঐ ফলদায়ক কেয়াস যা দ্বিতীয় বিষয়টিকে অন্তর্ভুক্ত করে, অর্থাৎ  
اکبر এর موضوعে ব্যাপক হওয়ার উপর উভয় মুকাদ্দিমার ইয়াব ও سلب এর মাঝে ভিন্ন রকমের হওয়ার সাথে সাথে  
যখন اوسط উভয় মুকাদ্দিমার মাঝে محمول হবে, যেমন شكل ثانى এর মাঝে রয়েছে। তখন কেয়াস ফলদায়ক  
হওয়ার জন্য তৃতীয় শর্তের প্রয়োজন রয়েছে। আর তা হচ্ছে, اوسط ماهمুলের وصف এর নিসবত موضوع اکبر এর  
وصف এর দিকে হওয়া منافى হওয়া اوسط ماهمুলের وصف এর ঐ নিসবতের যা সুগরার মাঝে اصغر এর সত্তার  
দিকে রয়েছে- সে নিসবতের।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ যে ফলদায়ক কেয়াস দ্বিতীয় বিষয় অর্থাৎ الكيف مع الاختلاف في الكيف এর  
এ বিষয়টিকে অন্তর্ভুক্ত করবে, যখন اوسط সে কেয়াসেরই উভয় মুকাদ্দিমার মাঝে محمول হবে। যেমন شكل ثانى  
এর মাঝে اوسط উভয়ের মাঝে محمول হয়। তখন সে কেয়াসের ইنتاج এর জন্য তৃতীয় শর্তটি হওয়া জরুরী।  
সে তৃতীয় শর্তটি হচ্ছে, اوسط وصف এর যে নিসবত اکبر এর দিকে হয়েছে, তা ঐ নিসবতের منافى হবে  
যে নিসবত اوسط وصف এর اصغر এর দিকে রয়েছে। এর কারণ হচ্ছে, اوسط যখন উভয় মুকাদ্দিমার মাঝে  
محمول হবে, তখন কুবরার মাঝে اوسط وصف এর নিসবত اکبر এর দিকে এবং সুগরার মাঝে اوسط وصف এর  
এর নিসবত اصغر এর দিকে অবশ্যই পাওয়া যাবে এবং এ দু'টি নিসবত দু'টি কيفة এর সাথে متکيف  
হবে। তাই এমনটি জরুরী যে, এ দু'টি নিসবত এমন দু'টি কيفة এর সাথে متکيف হবে যে, যদি উভয় নিসবতের  
موضوع একটিই মেনে নেয়া হয় তখন এ উভয় নিসবত এক সাথে পাওয়া যেতে পারবে না।

এ বিষয়টি উভয়ের মাঝে কার্যত منافاة পাওয়া যাওয়ার দ্বারাও হতে পারে। যেমন كل انسان حيوان دائفا ولا  
بالفعل انسان حيوان ولا شئ من الحجر بحيوان بالفعل এ কেয়াসের মাঝে উভয় নিসবতের পরস্পরের কার্যত منافاة নেই। কিন্তু যদি উভয়  
মুকাদ্দিমার মাঝে একটি موضوع মেনে নিয়ে বলা হয় كل انسان حيوان ولا شئ من الانسان بحيوان  
নিসবতের পরস্পরে منافاة পাওয়া যাবে। আর جهة إنتاج এর দিক থেকে شكل ثانى এর দু'টি শর্ত রয়েছে। প্রথম  
শর্ত হচ্ছে দু'টি বিষয়ের যেকোন একটি। অর্থাৎ সুগরার دائمة হওয়া অথবা কুবরার সে ছয়টি موجهاত থেকে হওয়া  
যে চল্লার سوال এর عكس আসে এবং দ্বিতীয় শর্তও হচ্ছে দু'টি বিষয়ের যেকোন একটি। অর্থাৎ সুগরার ممكن  
হওয়া এবং কুবরার ضروريه অথবা مشروطه عامه অথবা مشروطه خاصه হওয়া। অথবা কুবরার ممكن হওয়া এবং  
সুগরার ضروريه হওয়া। অতএব এ দু'টি শর্তের সাথে যখন উল্লিখিত منافاة পাওয়া যাবে তখন ফলদায়ক হওয়াও  
পাওয়া যাবে। আর যখন এ দু'টি শর্তের সাথে উল্লিখিত منافاة না পাওয়া যাবে তখন ফলদায়ক হওয়াও পাওয়া  
যাবে না। এর আরো ব্যাখ্যা বিশ্লেষণ পরবর্তীতে আসছে।









মمكنين থেকে হয়, তাহলে কুবরা ضرورية অথবা مشروطه عامه অথবা مشروطه خاصه হওয়া। আর যদি কুবরা ممكنين থেকে হয় তাহলে সুগরা শুধুমাত্র ضرورية হওয়া অনুপস্থিত হওয়া। আর তৃতীয় প্রকার হচ্ছে, উল্লিখিত দুটি শর্তই অনুপস্থিত থাকা।

শারেহ রহ. বলেন اذا لم يكن فلانه اর্থاً যখন সুগরা সেগুলো থেকে হবে যার উপর دوام প্রযোজ্য হয় এবং কুবরা সে ছয়টি قضيه থেকে হয় যেগুলোর عكس আসে, তাহলে সুগরাসমূহের মাঝে اخص হচ্ছে مشروطه خاصه এবং কুবরাসমূহের মাঝে اخص হচ্ছে وقتيه অথবা যখন দুটি اخص এর মাঝে منافاة নেই তখন নিঃসন্দেহে উভয়ের اعم এর মাঝেও منافاة হবে না। উদাহরণস্বরূপ ধার নেয়া হল, সুগরা موجبه তাই সুগরার মাঝে ضرورة ضرورة السلب بحسب الوقت لا دائماً পাওয়া যাবে এবং কুবরার মাঝে دائماً ضرورة السلب بحسب الوصف لا دائماً থাকবে। আর একথা স্পষ্ট যে, এ দুটির মাঝে কোন منافاة নেই। কেননা এমনটি হতে পারে যে وجود وصف موضوع এর সময় যার মাঝে لا دائم ضرورى لا دائماً ইয়াছে তা ঐ নির্দিষ্ট সময় থেকে ভিন্ন হবে যার মাঝে لا سلب ضرورى لا دائماً ইয়াছে। এ কারণেই اتحاد موضوع এর অবস্থায় এ দুটি একই সাথে পাওয়া যায়। যেমন منخسف مظلم كل منخسف مادام منخسفاً ولا شئ من منخسف بمظلم بالضرورة وقت التبريع لا دائماً

وَكَذَا إِذَا لَمْ تَكُنِ الْكُبْرَى ضَرُورِيَّةً وَلَا مَشْرُوطَةً حِينَ كَوْنِ الصَّغْرَى مُمَكِّنَةً كَانَ أَحْصَ الْكُبْرِيَّاتِ الدَّائِمَةَ وَالْعُرْفِيَّةَ الْخَاصَّةَ وَالْوَقْتِيَّةَ وَلَا مُنَافَاةً بَيْنَ امْكَانِ الْإِجَابِ وَدَوَامِ السَّلْبِ مَا دَامَ الدَّائِمُ وَلَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ دَوَامِ السَّلْبِ بِحَسَبِ الْوَصْفِ لَا دَائِمًا وَلَا بَيْنَ ضَرُورَةِ السَّلْبِ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ لَا دَائِمًا -

অনুবাদ : এরকমভাবে যখন কুবরা ضرورية হবে مشروطে হবে না, সুগরা ممكنে হওয়ার সময়, তখন কুবরাসমূহের মাঝে সবচাইতে اخص হবে دائمه خاصه, وقتيه ও عرفيه, আর ممكنে موجبه ও دائمه সাধে এর মাঝে কোন منافاة নেই, চাই دوام টা الدات مادام হোক অথবা الوصف ما دام হোক, সব সময় নয়। এরকমভাবে যখন موجبه হওয়ার মাঝেও কোন منافاة নেই নির্দিষ্ট সময়ে, সব সময় নয়।

বিশ্লেষণ : শারেহ রহ. বলেন, وكذا اذا لم تكن الكبرى আর একথার সারমর্ম হচ্ছে, যদি সুগরা ممكنে এবং কুবরা ضرورية হয়, مشروطে عامه না হয় তাহলে সেক্ষেত্রে কুবরাসমূহের মাঝে সবচাইতে اخص হবে হয়ত دائمه অথবা عرفيه অথবা وقتيه। সুতরাং সুগরা যদি ممكنে এবং কুবরা دائمه হয়, তাহলে সুগরা موجبه হবে। আর যদি সাধে হয় তাহলে সেক্ষেত্রে امکان ایجاب এবং দوام سلب مادام الدات এবং কুবরা ممكنে হবে। আর দ্বিতীয় ক্ষেত্রে, অর্থাৎ কুবরা যদি عرفيه خاصه হয় তাহলে সুগরার মাঝে امکان ایجاب এবং কুবরার মাঝে دوام سلب ضرورة, অর্থাৎ কুবরা যদি عرفيه خاصে হয় তাহলে সুগরার মাঝে امکان ایجاب এবং কুবরার মাঝে ضرورة ضرورة السلب بحسب الوصف لا دائماً থাকবে। আর তৃতীয় অবস্থায় সুগরার মাঝে امکان ایجاب এবং কুবরার মাঝে ضرورة ضرورة السلب بحسب الوقت لا دائماً পাওয়া যাবে এবং কুবরার মাঝে دائماً ضرورة السلب بحسب الوصف لا دائماً থাকবে। আর একথা স্বীকৃত যে, امکان ایجاب ও امکان ایجاب و دوام سلب بحسب الوصف لا دائماً ইয়াছে তা ঐ নির্দিষ্ট সময় থেকে ভিন্ন হবে যার মাঝে لا سلب ضرورى لا دائماً ইয়াছে। এ কারণেই اتحاد موضوع এর অবস্থায় এ দুটি একই সাথে পাওয়া যায়। যেমন منخسف مظلم كل منخسف مادام منخسفاً ولا شئ من منخسف بمظلم بالضرورة وقت التبريع لا دائماً

وَكَذَآ اِذَا لَمْ تَكُنِ الصُّغْرَىٰ ضُرُورِيَّةً عَلٰى تَقْدِيْرِ كَوْنِ الْكُبْرٰى مُمَكِّنَةً كَانَ اَخْصَ الصُّغْرِيَّاتِ  
 الْمَشْرُوْطَةَ الْخَاصَّةَ اَوْ الدَّائِمَةَ وَلَا مُنَافَاةَ بَيْنَ اِمْكَانِ الْاِيْجَابِ وَبَيْنَ ضُرُوْرَةِ السَّلْبِ بِحَسَبِ  
 الْوَصْفِ لَا دَائِمًا وَلَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ دَوَامِ السَّلْبِ مَا دَامَ الْذَاتُ قَطْعًا وَتَحْقِيْقُ هٰذَا الْبَحْثِ عَلٰى  
 هٰذَا الْوَجْهِ الْوَجِيْهِ مِمَّا تَفَرَّدَتْ بِهٖ يَعُوْنِ اللّٰهُ الْجَلِيْلُ وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى سَوَاءِ السَّبِيْلِ  
 وَهُوَ حَسْبِيْ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ۔

অনুবাদ : এরকমভাবে যখন সুগরা ضرورية হবে না কুবরা ممکنে হওয়া মেনে নেয়ার সাথে, তখন সুগরাসমূহের মাঝে সবচাইতে অখস হবে অথবা দানমে আর দানমে মজিহে এবং হিহেবে দুৱাম সলব মৱ এর পরস্পরে কোন মনফা নেই, সবসময় নয়। এরকমভাবে মজিহে এবং মৱ মৱ দুৱাম সলব মৱ এর মৱসন্দেহে কোন মনফা নেই। এ বিষয়টির বিশ্লেষণ এমন সুন্দরভাবে হওয়া সেসব তাহকীকের একটি যেগুলোর ব্যাপারে আল্লাহর বান্দার বিশেষভাবে সাহায্য প্রাপ্ত হয়েছে। আল্লাহ যাকে চান তাকে সঠিক পথ-প্রদর্শন করেন। তিনি আমার জন্য যথেষ্ট এবং তিনিই আমার কর্মনিয়ন্তা।

বিশ্লেষণ : শারেহ রহ. বলেন ضرورية الصغرى وكذا اذا لم تكن الصغرى ضرورة হবে এবং কুবরা ممکنে হবে তখন সুগরাসমূহের মাঝে সবচাইতে অখস হবে অথবা দানমে। মনে কর এটি হচ্ছে এবং কুবরা মজিহে মজিহে তখন সুগরার মাঝে দানমে لا دائم السلب بحسب الوصف এর হকুম হবে এবং কুবরার মাঝে امکان ايجاب এর হকুম হবে। আর এ দুটির মাঝে কোন মনফা নেই। এমনটি তখন হবে যখন সুগরা সলব মজিহে মজিহে হবে। আর যদি সুগরা সলব মজিহে এবং কুবরা মজিহে মজিহে হয় তাহলে সুগরার মাঝে الدائم السلب بحسب الذات ما دام الذات এর হকুম হবে এবং কুবরার মাঝে امکان ايجاب এর হকুম হবে। আর এ দুটির মাঝেও কোন মনফা নেই।



















أَمَّا لِأَنَّهُ يَنْجُرُّ إِلَى الْخَلْفِ أَبِي الْمَحَالِ عَلَى تَقْدِيرِ صِدْقِ نَقِيضِ الْمَطْلُوبِ أَوْ لِأَنَّهُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى الْمَطْلُوبِ مِنْ خَلْفِهِ أَيْ مِنْ وَرَائِهِ الَّذِي هُوَ نَقِيضُهُ وَهَذَا لَيْسَ قِيَاسًا وَاحِدًا بَلْ يَنْحَلُّ إِلَى قِيَاسَيْنِ أَحَدُهُمَا اقْتِرَانِي شَرْطِي وَالْآخَرُ اسْتِثْنَائِي مَتَّصِلٌ يَسْتَثْنِي فِيهِ نَقِيضُ التَّالِي هَكَذَا لَوْلَمْ يَثْبُتِ الْمَطْلُوبُ لَثَبَتْ نَقِيضُهُ وَكُلَّمَا ثَبَتَ نَقِيضُهُ ثَبَتَ الْمَحَالُ يَنْتَجُ لَوْ لَمْ يَثْبُتِ الْمَطْلُوبُ لَثَبَتْ الْمَحَالُ لَكِنَّ الْمَحَالُ لَيْسَ بِثَابِتٍ فَيَلْزَمُ ثَبُوتُ الْمَطْلُوبِ لِكُونِهِ نَقِيضَ الْمُقَدَّمِ ثُمَّ قَدْ يَفْتَقِرُ بَيَانُ الشَّرْطِيَّةِ بِعَيْنِي قَوْلُنَا كُلَّمَا ثَبَتَ نَقِيضُهُ ثَبَتَ الْمَحَالُ إِلَى دَلِيلٍ فَيَكْتَرُ الْقِيَاسَاتُ كَذَا قَالَ الْمُصَنِّفُ رَحِ فِي شَرْحِ الْأُصُولِ فَقَوْلُهُ وَمَرْجِعُهُ إِلَى اسْتِثْنَائِي وَإِقْتِرَانِي مَعْنَاهُ أَنَّ هَذَا الْقُدْرَ مِمَّا لَا بَدَّ مِنْهُ فِي كُلِّ قِيَاسٍ خَلْفٌ وَقَدْ يَزِيدُ عَلَيْهِ فَا فَهَمُّ .

অনুবাদ : হয়ত এ কারণে যে, এ দলিল অসম্ভবের দিকে পৌঁছে দেয়, উদ্দিষ্ট বস্তুর নফিস পাওয়া যাওয়া মেনে নেয়ার উপর ভিত্তি করে। অথবা এ কারণে যে, এ দলিল দ্বারা উদ্দিষ্ট বস্তুর দিকে যাওয়া হয়, ঐ উদ্দিষ্টের পেছনে যা তার নফিস। আর এ খলফ দলিল একটি কেয়াস নয়; বরং দু'টি কেয়াসের দ্বারা হয়। একটি হচ্ছে اقترانی অপরটি হচ্ছে ইস্তেসনায়ী, মুত্তাসিল, যার মাঝে এভাবে ইস্তেসনা করা হয় যে, মূল উদ্দেশ্য যদি সাব্যস্ত না হয় তাহলে তার নফিস সাব্যস্ত হবে, যখন নফিস সাব্যস্ত হবে তখন একটি অসম্ভব বিষয় সাব্যস্ত হবে। এটি হচ্ছে اقترانی ন্যাস। এর ফলাফল যদি উদ্দিষ্ট বস্তু সাব্যস্ত না হয় তাহলে একটি অসম্ভব বিষয় সাব্যস্ত হবে। কিন্তু অসম্ভব বিষয় সাব্যস্ত নেই, তাই কাক্ষিত বিষয়ই সাব্যস্ত হতে হবে। কেননা তা নফিস مقدم। অতঃপর শর্তিয়া অর্থাৎ আমাদের কথা المحال ثبت نقیضه ثبت المقدم এর বর্ণনা দলিলের মুখাপেক্ষী হবে। এ হিসেবে কেয়াসের সংখ্যা বেড়ে যায়। মুসান্নিফ রহ. এভাবেই 'শরহে উসূল' এর মাঝে বলেছেন। অতএব মুসান্নিফের কথা و مرجعه الى استثنائي و اقتراني এর অর্থ হচ্ছে, প্রত্যেক খলফ قیاس এর মাঝে এতটুকু পরিমাণের প্রয়োজন রয়েছে, আর কখনো এর চাইতে বেড়েও যায়। তাই বিষয়টি বুঝে নাও।



فَالِاسْتِقْرَاءُ، هُوَ الْحُجَّةُ الَّتِي يَسْتَدَلُّ فِيهَا مِنْ حُكْمِ الْجُزْئِيَّاتِ عَلَى حُكْمِ كُلِّهَا وَهَذَا تَعْرِيفُهُ  
الصَّحِيحُ الَّذِي لَا غَبَارَ عَلَيْهِ وَأَمَّا مَا اسْتَنْبَطَهُ الْمُصَنِّفُ مِنْ كَلَامِ الْفَارَابِيِّ وَحُجَّةِ الْإِسْلَامِ  
وَإِخْتَارَهُ أَعْنَى تَصْفَحِ الْجُزْئِيَّاتِ وَتَتَبَعَهَا لِإثْبَاتِ حُكْمِ كُلِّيِّ فِيهِ تَسَامُحٌ ظَاهِرٌ فَإِنَّ هَذَا  
التَّبَعُ لَيْسَ مَعْلُومًا تَصَدِيقِيًّا مُوَصَّلًا إِلَى مَجْهُولٍ تَصَدِيقِيٍّ فَلَا يَنْدُرُجُ تَحْتَ الْحُجَّةِ وَكَانَ  
الْبَاعِثُ عَلَى هَذِهِ الْمُسَامَحَةِ هُوَ الْإِشَارَةُ إِلَى أَنَّ تَسْمِيَةَ هَذَا الْقِسْمِ مِنَ الْحُجَّةِ بِالِاسْتِقْرَاءِ  
لَيْسَ عَلَى سَبِيلِ الْإِرْتِجَالِ بَلْ عَلَى سَبِيلِ النَّقْلِ وَهَهُنَا وَجْهٌ آخَرٌ سَيَجِيءُ أَنْشَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فِي  
تَحْقِيقِ التَّمَثِيلِ قَوْلُهُ لِإثْبَاتِ حُكْمِ كُلِّيِّ إِمَّا بِطَرِيقِ التَّوَصُّيفِ فَيَكُونُ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ الْمَطْلُوبَ  
فِي الْإِسْتِقْرَاءِ لَا يَكُونُ حُكْمًا جُزْئِيًّا كَمَا سَنُحَقِّقُهُ.

অনুবাদ : استقراء ঐ হজ্জাত যার মাঝে افراد এর হকুম দ্বারা তাদের কলী এর হকুমের উপর দলিল দেয়া হবে । এটি استقراء এর ঐ সহীহ সংজ্ঞা যার ব্যাপারে কোন অস্পষ্টতা নেই । কিন্তু ঐ সংজ্ঞা যা মুসান্নিফ রহ. ফারাবী ও হজ্জাতুল ইসলামের কথা থেকে বের করে গ্রহণ করেছেন, অর্থাৎ افراد তালাশ করা কলী সার্বাস্ত করার জন্য । এর মাঝে স্পষ্ট ক্রটি রয়েছে । কেননা এ তালাশ ঐ জানা তসদীক নয় যা অজানা তসদীক এর দিকে পৌছে দেয় । তাই এ তালাশ হজ্জাতের অন্তর্ভুক্ত নয় । আর استقراء এর নাম করণের কারণের দিকে ইঙ্গিত করতে গিয়ে মুসান্নিফকে এ ক্রটির উপর উদ্বুদ্ধ করেছে যে, استقراء এর নাম রাখাটা এর পদ্ধতিতে নয় নফল এর পদ্ধতিতে । আর استقراء এর নাম করণের আরেকটি কারণ রয়েছে, যা তমশীল এর বিশ্লেষণে আসবে ইনশাআল্লাহ । মুসান্নিফ বলেন, الاثبات الاثبات মুসান্নিফের এবারত কলী হকুম হয়ত তারকীব হবে । তখন এদিকে ইশারা হবে যে, استقراء এর মাঝে কাল্ফিত বস্তুরটি জরনী হকুম হবে না । যেহেতু তাতে বিষয়টি আমরা কিছুক্ষণ পরেই বিস্তারিতভাবে আলোচনা করব ।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ মুসান্নিফের কথা কলী হকুম এটা যদি তসদীক তারকীব হয় তাহলে অর্থ হবে, জরনী তালাশ করা কলী সার্বাস্ত করার জন্য । তখন এর মাঝে এদিকে ইশার হয়ে যাবে যে, استقراء দ্বারা যে কাল্ফিত বিষয় সার্বাস্ত হবে সে হকুম জরনী হতে পারে না ।

وَأَمَّا بِطَرِيقِ الْإِضَافَةِ وَالتَّنْوِينِ فِي كُلِّيِّ حِينَئِذٍ عَوْضٌ عَنِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ أَيْ لِإثْبَاتِ حُكْمِ كُلِّيِّهَا  
أَيْ كُلِّ تِلْكَ الْجُزْئِيَّاتِ وَهَذَا وَإِنْ اشْتَمَلَ الْحُكْمُ الْجُزْئِيَّ الْكُلِّيَّ كِلَيْهِمَا بِحَسَبِ الظَّاهِرِ الْآ  
أَنَّهُ فِي الْوَاقِعِ لَا يَكُونُ الْمَطْلُوبُ بِالِاسْتِقْرَاءِ إِلَّا الْحُكْمُ الْكُلِّيُّ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ أَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّ  
الِاسْتِقْرَاءَ إِمَّا تَامَ يَتَصَفَّحُ فِيهِ حَالُ الْجُزْئِيَّاتِ بِأَسْرِهِا وَهُوَ يَرْجِعُ إِلَى الْقِيَاسِ الْمُقَسِّمِ كَقَوْلِنَا



وَلَا يَخْفَىٰ أَنَّ الْحُكْمَ بَانَ الثَّانِي لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ الْحُكْمَ الْكَلِيِّ  
وَأَمَّا إِذَا اِكْتَفَى بِالْجُزْنِيِّ فَلَا شَكَّ أَنَّ تَتَّبِعَ الْبَعْضُ يُفِيدُ الْبَقِيْنَ بِهِ كَمَا يُقَالُ بَعْضُ الْحَيَوَانَ  
فَرَسٌ وَبَعْضُهُ إِنْسَانٌ وَكُلُّ فَرَسٍ يَحْرُكُ فَكُهُ الْأَسْفَلُ عِنْدَ الْمَضْغِ وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَيْضًا كَذَلِكَ يَنْتَجِ  
قَطْعًا إِنَّ بَعْضَ الْحَيَوَانَ كَذَلِكَ. وَمِنْ هَذَا عَلِمَ أَنَّ حَمَلَ عِبَارَةِ الْمَنَّ عَلَى التَّوَصُّيفِ كَمَا هُوَ  
الرِّوَايَةُ أَحْسَنُ الرِّوَايَةِ مِنْ حَيْثُ الدَّرَايَةُ أَيْضًا إِذْ لَيْسَ فِيهِ شَأْنِيَّةُ التَّعْرِيفِ بِالْأَعْمِ.

অনুবাদ : আর একথা অস্পষ্ট নয় যে, এ হুকুম দেয়া যে, استقراء শুধুমাত্র ظন এর ফায়দা দেয় এটি তখন সহীহ হবে যখন কাল্ফিত বিষয় হবে حکم কিন্তু যখন جزئی এর সাথে ক্ষান্ত করা হবে তখন এ ব্যাপারে সন্দেহ নেই যে, কিছু সংখ্যক جزئی এর তালাশ یقین এর ফায়দা দেয়। যেমন বলা হয়, কিছু প্রাণী হচ্ছে ঘোড়া এবং কিছু প্রাণী হচ্ছে মানুষ। প্রত্যেক ঘোড়া খাদ্য চিবানোর সময় তার নিচের মাড়ি নাড়ায় এবং প্রত্যেক মানুষও এমন। তখন এ استقراء অবশ্যই یقین এর ফলাফল দেবে যে, কিছু প্রাণী খাদ্য চিবানোর সময় তাদের নিচের মাড়ি নাড়ায়। এর দ্বারা জানা গেল যে, মুসান্নিফের এবারতকে توصیفی তারকীব হিসেবে নেয়া যেভাবে বর্ণনা আছে এটিই সর্বোত্তম বর্ণনা رواية এর দিক থেকেও। কেননা এ ক্ষেত্রে بالاعم تعريف এর সন্দেহ মাত্রও থাকবে না।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ ناقص استقراء শুধুমাত্র ظن এর ফায়দা দেয়ার অভিমতটি কাল্ফিত বিষয় حکم کلی হওয়ার ক্ষেত্রে সহীহ আছে, কিন্তু حکم جزئی হওয়ার ক্ষেত্রে সহীহ নেই। কেননা কিছু কিছু জরীয়াত এর তালাশ حکم جزئی টা উত্তম হওয়ার ফায়দা দেয়। যারফলে কিছু জরীয়াত এর তালাশ করে یقین হিসেবে এ হুকুম দেয়া যায় যে, কিছু প্রাণী খাদ্য চিবানোর সময় তাদের নিচের মাড়ি হেলায়। আর একথা তোমারা আগেই জানতে পেরেছ যে, تعريف بالاعم জায়েয নেই। তাই মুসান্নিফের এবারতে حکم کلی এটিকে توصیفی তারকীব হিসেবে নেয়া সবচাইতে বেশি উত্তম। কেননা حکم তারকীব হিসেবে توصیفی হওয়ার ক্ষেত্রে একথা সাব্যস্ত হয়ে যাবে যে, استقراء দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে حکم کلی জানা। আর এ উদ্দেশ্যই হচ্ছে استقراء দ্বারা। আর এ তারকীবটি اضافی হলে এ সম্ভাবনা দেখা দেবে যে استقراء দ্বারা حکم کلی ও حکم جزئی উভয়টিই জানা যেতে পারে। অথচ حکم جزئی জানা استقراء দ্বারা উদ্দেশ্য নয় এবং সকল জরীয়াত তালাশ করে حکم کلی এর উপর দলিল পেশ করা যা یقین এর ফায়দা দেয়। এরকমভাবে কিছু সংখ্যক জরীয়াত তালাশ করে حکم جزئی এর উপর দলিল পেশ করা যা یقین এর ফায়দা দেয়- এ উভয় পদ্ধতি বাস্তবিকভাবে استقراء এর অন্তর্ভুক্ত নয়; বরং কেয়াসেরই অন্তর্ভুক্ত।



قَوْلُهُ وَالتَّمْيِيلُ بَيَانُ مَشَارَكَةِ جُزْنِي الْأَخْرَى فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ لِيُثَبَّتَ فِيهِ أَى لِيُثَبَّتَ الْحُكْمُ فِي الْجُزْنِي الْأَوَّلِ وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى تَشْبِيهِ جُزْنِي بِجُزْنِي فِي مَعْنَى مُشْتَرِكٍ بَيْنَهُمَا لِيُثَبَّتَ فِي الْمُشَبَّهِ الْحُكْمُ الثَّابِتُ فِي الْمُشَبَّهِ بِهِ الْمَعْلَلُ بِذَلِكَ الْمَعْنَى كَمَا يَقَالُ النَّبِيذُ حَرَامٌ لِأَنَّ الْخَمْرَ حَرَامٌ وَعِلَّةُ حُرْمَةِ الْخَمْرِ الْأَسْكَارُ وَهُوَ مَوْجُودٌ فِي النَّبِيذِ وَفِي الْعِبَارَتَيْنِ تَسَامُحٌ فَإِنَّ التَّمْيِيلَ هُوَ الْحُجَّةُ الَّتِي يَقَعُ فِيهَا ذَلِكَ الْبَيَانُ وَالتَّشْبِيهِ وَوَقَدْ عَرَفْتَ النَّكْتَةَ فِي التَّسَامُحِ فِي تَعْرِيفِ الْأُسْتِقْرَاءِ۔

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন التَّمْيِيلُ এখানে তম্মিল এর অর্থ হচ্ছে, হুকুমের ইঙ্গিতের মাঝে একটি জুন্সী অপর জুন্সী এর সাথে শরীক হওয়া বর্ণনা করা যাতে প্রথম জুন্সী এর মাঝে হুকুম সাব্যস্ত করা যায়। অন্য এবারতে তম্মিল এর সংজ্ঞা হচ্ছে তাশবীহ দেয়া একটি জুন্সী কে অপর জুন্সী এর সাথে এ অর্থের দিক থেকে যে অর্থ উভয়ের মাঝে মুশতারিক, যেন মুশাববাহের মাঝে ঐ হুকুম সাব্যস্ত করা যায় যা ঐ মুশাববাহ বিহীর মাঝে সাব্যস্ত করা হয়েছে যার ইল্লাত বর্ণনা করা হয়েছে। এ অর্থের সাথে। যার ফলে বলা হয় নিয্ড (খেঁজুর ডেজানো পানি) হারাম, কারণ মদ হারাম। আর মদ হারাম হওয়ার কারণ হচ্ছে তা নেশা জাতীয় হওয়া যা নিয্ড এর মাঝেও রয়েছে। তম্মিল ও তম্মিল এর উভয় সংজ্ঞার উভয় এবারতের মাঝে দুর্বলতা রয়েছে। কেননা তম্মিল ঐ হুকুম যার মাঝে এ বর্ণনা ও তাশবীহ সংঘটিত হবে। আর তসামুচ এর মাঝে যে নুকতা রয়েছে তা তোমরা, তম্মিল এর সংজ্ঞার মাঝে জানতে পেরেছ।

বিশেষণ : তম্মিল এর সংজ্ঞা বিভিন্ন এবারতে করা হয়ে থাকে। সেসবগুলোর সারমর্ম একই। যারফলে মুসান্নিফ রহ. যে এবারত দ্বারা সংজ্ঞায়িত করেছেন তার সারমর্ম হচ্ছে, কোন একটি ইঙ্গিতের ক্ষেত্রে একটি জুন্সী অপর একটি জুন্সী এর সাথে শরীক হওয়ার কথা বর্ণনা করা হচ্ছে তম্মিল, যাতে দ্বিতীয় জুন্সী এর হুকুমকে প্রথম জুন্সী এর জন্য সাব্যস্ত করা যায়। আর শারেহ রহ. এর এবারতের অর্থ হচ্ছে তম্মিল এর অর্থ হল, একটি জুন্সী কে অপর জুন্সী এর মত সাব্যস্ত করা ঐ অর্থের দিক থেকে যে অর্থ উভয়ের মাঝে রয়েছে, যেন মুশাববাহ বিহীর হুকুম মুশাববাহের জন্য সাব্যস্ত করা হয়। এরপর মনে রাখবে যে, মুশাববাহ বিহীকে اصل এবং মুশাববাহকে فرع বলা হয় এবং উভয়ের মাঝে শরীক অর্থটিকে এলা জামে বলা হয়। আর ফুকাহায়ে কেলাম এ তম্মিল কেই কেয়ামাস বলে থাকেন।

শারেহ বলেন, تَسَامُحٌ আর এখানে তসামুচ হওয়ার কারণ হচ্ছে যে হুকুমের মাঝে জুন্সি়াত এর তালাশ করার বিষয়টি পাওয়া যায় সে হুকুমতকেই তম্মিল বলা হয় এবং যে হুকুমের মাঝে দু'টি জুন্সী শরীক হওয়ার বর্ণনা ও তাশবীহ পাওয়া যায় সে হুকুমতকেই তম্মিল বলা হয়। অথচ মুসান্নিফ রহ. জুন্সি়াত এর তালাশকে তম্মিল এবং শরীক হওয়া বর্ণনা করাকে তম্মিল বলেছেন। এ ডুল হওয়ার কারণ হচ্ছে, তম্মিল ও তম্মিল দু'টির প্রত্যেকটির নামকরণের কারণের দিকে এ বলে ইশারা করা যে, এ তম্মিল তালাশ করার অর্থে। আর মানতেকী তম্মিল এর মাঝে ৩ পাওয়া যায়। এরকমভাবে তম্মিল শব্দটি তাশবীহ ও বয়ানের অর্থে যা মানতেকী তম্মিল এর মাঝে ১ পাওয়া যায়।



قَوْلُهُ وَالْعُمْدَةُ فِي طَرِيقِهِ الدَّورَانُ وَالْتَرْدِيدُ اعْلَمَ أَنَّهُ لَا يَدُّ فِي التَّمثِيلِ مِنْ ثَلَاثِ مُقَدَّمَاتِ الْأُولَى  
 أَنَّ الْحُكْمَ نَائِبٌ فِي الْأَصْلِ أَى الْمُسْتَبِيهِ بِهِ وَالثَّانِيَةَ أَنَّ عِلَّةَ الْحُكْمِ فِي أَصْلِ الْوَصْفِ الْكُذَّانِي  
 وَالثَّلَاثَةَ أَنَّ ذَلِكَ الْوَصْفَ مَوْجُودٌ فِي الْفُرْعِ أَعْنَى الْمُسْتَبِيهِ فَإِنَّهُ إِذَا تَحَقَّقَ الْعِلْمُ بِهَذِهِ الْمُقَدَّمَاتِ  
 الثَّلَاثِ يَنْقَلِبُ الذَّهْنُ إِلَى كَوْنِ الْحُكْمِ نَائِبًا فِي الْفُرْعِ أَيْضًا وَهُوَ الْمَطْلُوبُ مِنَ التَّمثِيلِ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, ও العمدة طريقة الدوران والترديد اعلم انه لا يد في التمثيل من ثلاث مقدمات الاولى  
 जरুরী। প্রথম মুকাদ্দিমা হচ্ছে, হুকুম আসলের মাঝে অর্থাৎ মুশাব্বাহ বিহীর মাঝে সাব্যস্ত হবে। দ্বিতীয় মুকাদ্দিমা  
 হচ্ছে আসলের মাঝে হুকুমের ইল্লাত হবে وصف الكذائي। তৃতীয় মুকাদ্দিমা হচ্ছে, এ সিফতটি فرع অর্থাৎ  
 মুশাব্বাহের মাঝে সাব্যস্ত থাকবে। কেননা যখন এ তিনটি মুকাদ্দিমার ইলম হাসিল হয়ে যাবে, তখন হুকুমটা فرع  
 এর মাঝে সাব্যস্ত হওয়ার দিকেও মন চলে যাবে। আর তমثيل দ্বারা এটাই উদ্দেশ্য।

ثُمَّ أَنَّ الْمُقَدَّمَةَ الْأُولَى وَالثَّلَاثَةَ طَاهِرَاتَانِ فِي كُلِّ تَمثِيلٍ وَإِنَّمَا الْأَشْكَالُ فِي لثَانِيَةَ وَبَيَانَهَا  
 بِطَرِيقِ مُتَمَدِّدَةٍ فَسَرَوْهَا فِي كُتُبِ الْأَصُولِ وَالْمُصَنِّفِ إِنَّمَا ذَكَرَ مَا هُوَ الْعُمْدَةُ مِنْ بَيْنِهَا وَهُوَ  
 طَرِيقَانِ الْأَوَّلُ الدَّورَانُ وَهُوَ تَرْتَبُ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِي لَهُ صَلُوحُ الْعِلِّيَّةِ وَوُجُودًا أَوْ عَدَمًا  
 كَتَرْتَبُ حُكْمِ الْحُرْمَةِ فِي الْخَيْرِ عَلَى الْإِسْكَارِ فَإِنَّهُ مَا دَامَ مُسْكِرًا حَرَامًا وَإِذَا زَالَ عَنْهُ الْإِسْكَارُ  
 زَالَتْ حُرْمَتُهُ قَالُوا وَلِدَّورَانُ عَلَامَةٌ كَوْنِ الْمَدَارِ أَعْنَى الْوَصْفِ عِلَّةً لِلدَّائِرِ أَعْنَى الْحُكْمِ .

অনুবাদ : এখানে প্রথম ও তৃতীয় মুকাদ্দিমা প্রত্যেক তমثيل এর ক্ষেত্রেই স্পষ্ট। আপত্তি শুধুমাত্র দ্বিতীয় মুকাদ্দিমা  
 নিয়ে। আর এ মুকাদ্দিমার বিশ্লেষণ এক্ষেত্রে বিভিন্নভাবে হয়। যে পদ্ধতিগুলোর তফসীল ওলামায়ে কেরাম উসুলের  
 কিতাবাদিতে উল্লেখ করেছেন। সেগুলো থেকে যেটি উত্তম সেটি মুসান্নিফ রহ. উল্লেখ করেছেন। উত্তম পদ্ধতি দু'টি।  
 প্রথমটি হচ্ছে دوران অর্থাৎ হুকুম পাওয়া যাওয়া ঐ সিফতের ভিত্তিতে যে, তার মাঝে ইল্লাত হওয়ার যোগ্যতা থাকবে  
 وجودی হিসেবে এবং عدمی হিসেবেও। যেমন মদের উপর হারাম হওয়ার হুকুম আসা তা নেশা জাতীয় হওয়ার উপর  
 ভিত্তি করে। কেননা মদে যতক্ষণ পর্যন্ত নেশা থাকবে তা হারাম, আর যখন মদ থেকে নেশা দূর হয়ে যাবে তখন তা  
 হারাম হওয়ার হুকুমও দূর হয়ে যাবে। ওলামায়ে কেরাম বলেছেন دوران আলামত হচ্ছে সিফত হুকুমের ইল্লাত হওয়ার।

বিশ্লেষণ : উদাহরণস্বরূপ মদ ও নবীয দু'টিই হারাম। এর মধ্য থেকে মদ হচ্ছে مقبس عليه এবং মুশাব্বাহ  
 বিহী, আর নিবিذ হচ্ছে مقبس এবং মুশাব্বাহ। মদ হারাম হওয়ার ইল্লাত হচ্ছে তা নেশাদার হওয়া। যা নিবিذ এর  
 মাঝেও পাওয়া যায়। তাই এ নিবিذ -ও হারাম হবে। এ তমثيل এর মাঝে মদকে আসল এবং নিবিذ কে فرع বলা হয়,  
 হারাম হওয়া হচ্ছে হুকুম, নেশাদার হওয়া সে হুকুমের ইল্লাত। এ ইল্লাত যতক্ষণ থাকবে হুকুমও ততক্ষণ থাকবে,  
 আর যখন এ ইল্লাত দূর হয়ে যাবে তখন হুকুমও দূর হয়ে যাবে। একেই পরিভাষায় دوران বলা হয়। আর তমثيل এর  
 মাঝে যে তিনটি মুকাদ্দিমার প্রয়োজন হয় সেগুলোর মধ্য থেকে প্রথম মুকাদ্দিমা অর্থাৎ আসলের মাঝে হুকুম সাব্যস্ত  
 হওয়া এবং তৃতীয় মুকাদ্দিমা অর্থাৎ যে ইল্লাতের কারণে হুকুম আসলের মাঝে সাব্যস্ত হয়েছে সে ইল্লাত فرع এর মাঝে  
 পাওয়া যাওয়া, এ দু'টি মুকাদ্দিমা স্পষ্ট। তবে দ্বিতীয় মুকাদ্দিমা অর্থাৎ আসলের মাঝে হুকুমের ইল্লাত অমুক সিফত

হওয়ার। এর উপর আপত্তি রয়েছে। কিন্তু আমরা যখন ভালভাবে লক্ষ করে দেখি তখন জানা যায় যে, মদের মাঝে যদি নেশা না পাওয়া যায় তাহলে তা হারাম নয়। যদি নেশা পাওয়া যায় তাহলে তা হারাম। এর দ্বারা প্রমাণিত হল যে, মদ হারাম হওয়ার ভিত্তি হচ্ছে নেশাদার হওয়ার উপর। আর কোন একটি সিক্ষত কোন হুকুমের ভিত্তি হওয়া এ কথার আলামত যে, সে সিক্ষতটি হুকুমের ইঙ্গিত। তাই নেশাদার হওয়া অবশ্যই হুকুমের ইঙ্গিত হবে।

وَالثَّانِي التَّرْدِيدُ وَيُسَمَّى بِالسَّبْرِ وَالتَّقْسِيمِ أَيْضًا وَهُوَ أَنْ يَتَفَحَّصَ أَوْ لَا أَوْصَفُ الْأَصْلَ وَ يَرِدُّ  
وَأَنَّ عِلَّةَ الْحُكْمِ هَلْ هَذِهِ الصِّفَةُ أَوْ تِلْكَ ثُمَّ تَبْتَطِلُ نَائِبًا عَلَيْهِ كُلِّ صِفَةٍ حَتَّى يَسْتَقِرَّ عَلَى  
وَصْفٍ وَاحِدٍ فَيُسْتَفَادُ مِنْ ذَلِكَ كَوْنُ هَذَا الْوَصْفِ عِلَّةً كَمَا يُقَالُ عِلَّةُ حُرْمَةِ الْخَمْرِ أَمَا الْإِتِّخَاذُ  
مِنَ الْعِنَبِ أَوْ الْمِيعَانِ أَوْ اللَّوْنِ الْمُخْصُوصِ أَوْ الطَّعْمِ الْمُخْصُوصِ أَوْ الرَّائِحَةِ الْمُخْصُوصَةِ  
أَوْ الْأِسْكَارِ لَكِنَّ الْأَوَّلَ لَيْسَ بِعِلَّةٍ لِوُجُودِهِ فِي الدَّبْسِ يَدُونِ الْحُرْمَةِ وَكَذَلِكَ الْبَوَاقِي مَا سِوَى  
الْإِسْكَارِ بِمِثْلِ مَا ذُكِرَ فَتَعَيَّنَ الْأِسْكَارُ لِلْعِلَّةِ -

অনুবাদ : দ্বিতীয় পদ্ধতি হচ্ছে তর্দীদ এর নাম সিবর ও تقسیم এর নামে নাম রাখা হয়। সিবর এর মাঝে প্রথমত আসলের সিক্ষতসমূহ তালশ করা হয় এবং একথা যাচাই করা হয় যে, হুকুমের ইঙ্গিত কি এ সিক্ষতটি না ঐ সিক্ষত। এরপর প্রত্যেক সিক্ষত ইঙ্গিত হওয়ার বিষয়টিকে বাতিল করা হয়, এক পর্যায়ে একটি সিক্ষতের উপর স্থায়ী হয়ে যায়। সুতরাং এর থেকে এ সিক্ষতটিই ইঙ্গিত হওয়া পাওয়া যাবে। যারফলে বলা হয়, মদ হারাম হওয়ার ইঙ্গিত হয়ত তা আসুর থেকে বানানো, অথবা তা তরল হওয়া, অথবা তার বিশেষ রং, অথবা তার বিশেষ স্বাদ, অথবা তার বিশেষ গন্ধ, অথবা তা নেশাদার হওয়া। কিন্তু এসব সিক্ষত থেকে প্রথমটি ইঙ্গিত নয়। কেননা আসুরের শিরার মাঝে তা পাওয়া যায়, কিন্তু তা হারাম নয়। এরকমভাবে অন্যান্য সব ইঙ্গিত, নেশাদার হওয়ার ইঙ্গিত ব্যতীত। ঐ পদ্ধতিতে যা উল্লেখ করা হয়েছে। অতএব ইঙ্গিত হওয়ার জন্য নেশাদার হওয়ার সিক্ষতটিই নির্ধারিত হয়ে গেল।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ প্রথমত عليه مقيس এর সকল সিক্ষতকে একত্র করে ফেলা হবে, এরপর সেগুলো থেকে একটিকে খুলে বানিয়ে নেয়া হবে যে, হুকুমের ইঙ্গিত হয়ত এ সিক্ষত অথবা ঐ সিক্ষত। এরপর একটি একটি করে সিক্ষতগুলো ইঙ্গিত হওয়ার সম্ভাবনাকে বাতিল করে শুধুমাত্র একটি সিক্ষতকে অবশিষ্ট রাখা হবে। তখন একথা জানা হয়ে যাবে যে, ঐ সিক্ষতটিই হুকুমের ইঙ্গিত। যেমন মদের গুণাবলী বা সিক্ষতসমূহ হচ্ছে, একে আসুর থেকে বানানো হয়। শরাব পানির মত প্রবাহমান হয়, এর বিশেষ রকমের রং, স্বাদ ও গন্ধ থাকে এবং তা নেশা সৃষ্টি করে। কিন্তু এসব গুণাবলী থেকে শুধু মাত্র নেশাদার হওয়া ব্যতীত আর কোন সিক্ষতই হারাম হওয়ার ইঙ্গিত হতে পারে না। কেননা সেসব গুণাবলী অন্যান্য হালাল বস্তুসমূহের মাঝেও রয়েছে। তাই একথা নির্ধারিত হয়ে গেল যে, মদ হারাম হওয়ার ইঙ্গিত হচ্ছে তা নেশাদার হওয়া। আর এ ইঙ্গিত এর নিব্‌ই এর মাঝেও রয়েছে। কেননা নিব্‌ই নেশাদার হয়, তাই নিব্‌ই -ও হারাম হবে।

শােরে রহ. বলেন একে سبر و تقسیم নামে নাম রাখা হয়। سبر অর্থ হচ্ছে কোন যখমের জায়গায় শলা দিয়ে অনুমান করা যে যখমের গভীরতা কতটুকু। এরকমভাবে পরীক্ষা নীরীক্ষাকেও سبر বলা হয়। আর تردید এর দ্বারা যেহেতু সিক্ষতসমূহের যাচাই বাছাই করা হয় যে, কোন সিক্ষতটি হুকুমের ইঙ্গিত হতে পারবে এবং কোন সিক্ষতটি হুকুমের ইঙ্গিত হতে পারবে না। এ কারণে تردید কে سبر নামেও নাম রাখা হয়। এটি تسمية المقيد باسم المطلق এর প্রকারভুক্ত। আর تردید দ্বারা যেহেতু ভাগ করা হয় যে, কোন সিক্ষতটি ইঙ্গিত হওয়ার উপযুক্ত এবং কোন সিক্ষতটি ইঙ্গিত হওয়ার উপযুক্ত নয়। তাই تردید এর নাম تقسیم রাখাও মুক্তি সংজ্ঞত।

## فصل الْقِيَاسِ إِمَّا بُرْهَانِيٌّ يَتَأَلَّفُ مِنَ الْيَقِينِيَّاتِ .

قَوْلُهُ الْقِيَاسُ كَمَا يَنْقَسِمُ بِإِعْتِبَارِ الْهَيْئَةِ وَالصُّورَةِ إِلَى الْإِسْتِثْنَائِيِّ وَالْإِقْتِرَانِيِّ بِأَقْسَامِهَا فَكَذَلِكَ يَنْقَسِمُ بِإِعْتِبَارِ الْمَادَّةِ إِلَى الصَّنَاعَاتِ الْخُمْسِ أَعْنَى الْبُرْهَانِ وَالْجَدَلِ وَالْخَطَابَةِ وَالشَّعْرِ وَالْمُغَالَطَةِ وَقَدْ يُسَمَّى سَفْسَطَةً لِأَنَّ مَقْدَمَاتِهِ إِمَّا أَنْ تُفِيدَ تَصَدِيقًا أَوْ تَأْثِيرًا لِآخَرَ غَيْرَ التَّصَدِيقِ أَعْنَى التَّخْيِيلِ وَالثَّانِي الشَّعْرُ وَالْأَوَّلُ إِمَّا أَنْ يُفِيدَ ظَنًّا أَوْ جُزْمًا فَالْأَوَّلُ الْخَطَابَةُ وَالثَّانِي إِنْ أَفَادَ جُزْمًا يَقِينِيًّا فَهُوَ الْبُرْهَانُ وَالْإِلَّا فَإِنْ أُعْتَبِرَ فِيهِ عُمُومُ الْإِعْتِرَافِ مِنَ الْعَامَّةِ أَوْ التَّسْلِيمِ مِنَ الْخُصْمِ فَهُوَ الْجَدَلُ وَالْإِلَّا فَهُوَ الْمُغَالَطَةُ .

অনুবাদ : মুসল্লিফ রহ. বলেন। القياس কেয়াস যেমনিভাবে তার আকৃতির দিক থেকে استثنائي ও اقتراني এবং তাদের সকল প্রকারের দিকে বিভক্ত হয়ে যায়, তেমনিভাবে তার ماده এর দিক থেকেও صناعات خمسة অর্থাৎ برهان, جدل, خطابت, شعر, مغالطه এর দিকে ভাগ হয়ে যায়। مغالطه এর নাম কখনো নিসপটে রাখা হয়। কেয়াস এ পাঁচ প্রকারের صنعة এর দিকে ভাগ হয় যাওয়ার কারণ হচ্ছে, কেয়াসের মুকাদ্দামাসমূহ হয়ত তাসদীকের ফায়দা দেবে, অথবা তাসদীক ব্যতীত অন্য কোন তায়ির অর্থাৎ তখ্বিল এর ফায়দা দেবে। এ দ্বিতীয়টিই হচ্ছে قياس شعر। এর প্রথম কেয়াসটি হয় ظن এর ফায়দা দেবে অথবা جزم এর ফায়দা দেবে। যে কেয়াসটি ظن এর ফায়দা দেবে তা হচ্ছে خطابت, আর যে কেয়াস জزم ও يقين এর ফায়দা দেবে তা হচ্ছে برهان। এ ব্যতীত যদি কেয়াসের মাঝে সাধারণ মানুষ থেকে ব্যাপকভাবে স্বীকার করে নেয়া ধর্তব্য হয়, অথবা প্রতিপক্ষের পক্ষ থেকে মেনে নেয়া গ্রহণযোগ্য হয় তাহলে এটি হচ্ছে جدل, অন্যথায় এটি مغالطه।

বিশ্লেষণ : মনে রাখবে اعتقاد বা বিশ্বাস চার প্রকার, ظن, تغليد, جهل, يقين ও মধ্য থেকে এর মধ্য থেকে ظن হচ্ছে খবরী নিসবতের ঐ অনুধাবন যার মাঝে বিপরীত দিকের সম্ভাবনা উপস্থিত থাকবে। تغليد খবরী নিসবতের ঐ অনুধাবন যার মাঝে বিপরীত দিকের সম্ভাবনা থাকবে না এবং এ অনুধাবন করাটা খবরদাতার ব্যাপারে ভাল ধারণা থাকার কারণে অনুধাবনকারী অর্জন করবে। আর جهل খবরী নিসবতের ঐ অনুধাবন যা ভুল দলিল দ্বারা অনুধাবনকারী অর্জন করবে এবং বিপরীত দিকের সম্ভাবনা থাকবে না। يقين খবরী নিসবতের ঐ অনুধাবন যা সঙ্গীহ দলিলের ভিত্তিতে অনুধাবনকারী অর্জন করে এবং বিপরীত দিকের সম্ভাবনা থাকবে না। এরপর জেনে রাখা দরকার যে, قياس و قياس شعري, قياس خطابي, قياس جدلي, قياس برهاني, قياس و-বলা হয়। এসব প্রকারের মাঝে কেয়াস সীমাচ্ছ হওয়ার কারণ হচ্ছে, سفسطى। এগুলোকে خمسة صناعات এও বলা হয়। কেয়াস তাসদীকের ফায়দা দেবে অথবা অন্য কোন তায়ির অর্থাৎ তখ্বিল এর ফায়দা দেবে। দ্বিতীয়টি হচ্ছে قياس شعري। আর প্রথমটি যদি ظن এর ফায়দা দেয় তাহলে قياس خطابي। আর যদি يقيني এর ফায়দা দেয় তাহলে تسليم و عوم اعتراف। যদি جزم يقيني এর ফায়দা না দেয়, কিন্তু তার মুকাদ্দামাসমূহের মাঝে قياس برهاني مغالطى অথবা قياس سفسطى। অন্যথায় এটি قياس جدلي, অন্যথায় এটি قياس سفسطى।

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْمُغَالَطَةَ إِنْ السُّعْمِلَتْ فِي مُقَابَلَةِ الْحَكِيمِ سُمِّيَتْ سَفْسَطَةً وَإِنْ اسْتُعْمِلَتْ فِي مُقَابَلَةِ غَيْرِ الْحَكِيمِ سُمِّيَتْ مُشَاغِبَةً وَأَعْلَمُ أَيْضًا أَنَّهُ يُعْتَبَرُ فِي الْبِرْهَانِ أَنْ يَكُونَ مُقَدَّمَاتُهُ بِأَسْرَهاً يَقِينِيَةً بِخِلَافِ غَيْرِهِ مِنَ الْأَقْسَامِ مِثْلًا يَكْفِي فِي كَوْنِ الْقِيَاسِ مُغَالَطَةً أَنْ يَكُونَ أَحَدَى مُقَدَّمَاتِهِ وَهَمِيَّةً وَأَنْ كَانَ الْأُخْرَى يَقِينِيَةً نَعَمَّ يَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ فِيهَا مَا هُوَ أَدُونُ مِنْهَا كَالشُّعْرِيَّاتِ وَالْأَلَا يَلْحَقُ بِالْأَدُونِ فَالْمَوْلُفُ مِنْ مُقَدِّمَةِ مَشْهُورَةٍ وَأُخْرَى مُخِيلَةً لَا يُسَمَّى جَدَلِيًّا بَلْ شُعْرِيًّا فَاعْرِفْهُ قَوْلُهُ مِنَ الْيَقِينِيَّاتِ الْيَقِينُ هُوَ التَّصَدِيقُ الْجَازِمُ الْمُنْطَابِقُ لِلْوَاقِعِ الثَّابِتِ فَيَاغْتَبَارُ التَّصَدِيقُ لَمْ يَسْمَلُ الشُّكَّ وَالْوَهْمَ وَالتَّخْيِيلَ وَسَائِرَ التَّصَوُّرَاتِ وَقَيْدَ الْجُزْمِ أَخْرَجَ الظَّنَّ وَالْمُنْطَابِقَةَ الْجَهْلَ الْمُرْكَبَ وَالثَّابِتُ التَّقْلِيدَ .

অনুবাদ : জেনে রাখ মগাল্পে যদি হকিম এর বিপরীতে ব্যবহৃত হয় তাহলে তার নাম রাখা হয় সফস্‌তে , আর যদি তা হকিম এর বিপরীতে ব্যবহৃত হয় তাহলে তার নাম হয় মশাগ্‌বে । সাথে সাথে একথা জেনে নাও যে, ব্রহান এর সকল মুকাদ্দিমা য়ে যেনি হতে হবে । এরই বিপরীত হচ্ছে অন্যান্য কেয়াস । যেমন মগাল্পে ন্যাস হওয়ার ক্ষেত্রে তার একটি মুকাদ্দিমা হুমী হওয়া যথেষ্ট, যদিও তার অপর মুকাদ্দিমা য়ে যেনি হয় । তবে কেয়াসের প্রকারসমূহ থেকে কোন প্রকারের কোন একটি মুকাদ্দিমা হুমী থেকে নিম্ন মানের না হওয়া জরুরী । যেমন শেরিয়াত রয়েছে । অন্যথায় তা নিম্ন পর্যায়ের কেয়াসসমূহের সাথে মিলিত হবে । সুতরাং যে কেয়াস একটি প্রসিদ্ধ মুকাদ্দিমা অপর মুখিলে মুকাদ্দিমার সাথে মুরাক্কাব হবে তার নাম জদল রাখা হবে না; বরং শেরী রাখা হবে । তাই বিষয়টি তুমি ভালভাবে জেনে নাও ।

মুসান্নিফ বলেন, من اليقينيَّاتِ এখানে য়ে যেনি হচ্ছে ঐ তসদীক জাজম শা বাস্তবের মোতাবেক হবে এবং সাব্যস্ত হবে । সুতরাং য়ে যেনি এর সংজ্ঞায় তসদীক ধর্তব্য হওয়ার কারণে সে শক টি য়ে যেনি , শক ও হুম , এবং তখীল এবং অন্যান্য তসবুরাত কে অন্তর্ভুক্ত করবে না । আর জজম এর কয়েদ দ্বারা ظন কে বের করে দেয়া হয়েছে । মন্যাপ্‌তে এর কয়েদ দ্বারা জেহল বের করে দেয়া হয়েছে এবং ন্যাবত এর কয়েদ উল্লেখ করে তাকলীদকে বের করে দেয়া হয়েছে ।

বিশ্লেষণ : এ ক্ষেত্রে শারেহ রহ. বলেন, য়ে যেনি ব্রহানী এর সকল মুকাদ্দিমা য়ে যেনি হওয়া জরুরী, এছাড়া অন্যান্য প্রকারের ক্ষেত্রে বিষয়টি জরুরী নয় । যারদরুন সফস্‌তী য়ে যেনি একটি মুকাদ্দিমা হুমী হতে পারে । তবে ব্রহান ব্যতীত অন্য প্রকারের মুকাদ্দিমাসমূহও নিম্ন মানের না হওয়া শর্ত । যেমন য়ে যেনি য়ে যেনি এর কোন মুকাদ্দিমাই নিম্নমানের হতে পারবে না । অতএব মশহুরে মশহুরে এবং মখীলে মশহুরে দ্বারা যে কেয়াস তৈরী হবে তাকে শেরী বলা হবে, সেটিকে জদলী বলা সহীহ হবে না ।

ثُمَّ الْمَقْدَمَاتُ الْيَقِينِيَّةُ أَمَا بَدِيهَاتٌ أَوْ نَظْرِيَّاتٌ مُنْتَهِيَةٌ إِلَى الْبَدِيهَاتِ لِاسْتِحَالَةِ الدُّورِ  
وَالْتَسْلُسُلِ فَاصْوَلُ الْيَقِينِيَّاتِ هِيَ الْبَدِيهَاتُ وَالنَّظْرِيَّاتُ مُتَفَرِّعَةٌ عَلَيْهَا وَالْبَدِيهَاتُ سَنَةٌ  
أَنْسَامٍ بِحُكْمِ الْإِسْتِقْرَاءِ وَوَجْهَ الضَّبْطِ أَنَّ الْقَضَايَا الْبَدِيهِيَّةَ أَمَا أَنْ يَكُونَ تَصَوُّرُ فِيهَا مَعَ  
النَّسْبِ كَأَفِيَاءٍ فِي الْحُكْمِ وَالْجُزْمِ أَوْ لَا يَكُونَ فَالْأَوَّلُ هُوَ الْأَوَّلِيَّاتُ وَالثَّانِي أَمَا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَى  
وَأَسْطَةِ غَيْرِ الْحِسِّ الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ أَوْ لَا الثَّانِي الْمَشَاهِدَاتُ وَيُنْقَسِمُ إِلَى مَشَاهِدَاتٍ بِالْحِسِّ  
الظَّاهِرِ وَتُسَمَّى حِسِّيَّاتٍ وَإِلَى مَشَاهِدَاتٍ بِالْحِسِّ الْبَاطِنِ وَتُسَمَّى وَجْدَانِيَّاتٍ وَالْأَوَّلُ أَمَا أَنْ  
يَكُونَ تِلْكَ الْوَأَسْطَةُ بِحَيْثُ لَا تَغَيَّبُ عَنِ الذَّهْنِ عِنْدَ حُضُورِ الْأَطْرَافِ أَوْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ وَالْأَوَّلُ  
هِيَ الْفُطْرِيَّاتُ وَيُسَمَّى قَضَايَا قِيَّاسَاتِهَا مَعَهَا .

অনুবাদ : এরপর যুক্তাদিমাসমূহ হয়ত বদیهী হবে অথবা নطری হবে যা বদیهাত এর দিকে নিয়ে যাবে, دور ও تسلسل অসম্ভব হওয়ার কারণে। অতএব যতিনیات এর আসল হচ্ছে বদیهাত এবং সেসব نظریات যা বদیهাত থেকে বেরিয়ে আসে। অতএব বদیهাত ছয় প্রকার استقراء এর দিক থেকে। এর মাঝে সীমাবদ্ধ হওয়ার পদ্ধতি হচ্ছে, নضیه বদیهیه এর উভয় দিক এবং তাদের নিসবতের تصور হয়ত মুকুম ও বিশ্বাসের জন্য যথেষ্ট হবে অথবা যথেষ্ট হবে না। যদি যথেষ্ট হয় তাহলে তাহলে قضایا بديهیه اولیات, আর যদি যথেষ্ট না হয় তাহলে তা হয়ত ঐ মাধ্যমের উপর নির্ভরশীল হবে যা حسن ظاهر ও حس باطن এর বিপরীত, অথবা এমন মাধ্যমের উপর নির্ভরশীল হবে না। যদি এমন মাধ্যমের উপর নির্ভরশীল না হয় তাহলে তা হচ্ছে مشاهدات قضایا بديهیه مشاهدات এর দিকে। এর নাম রাখা হয় حسیات। তৃতীয় আবার দুই ভাগে বিভক্ত। একটি হচ্ছে حس ظاهر থেকে مشاهدات এর দিকে। এর নাম রাখা হয় حسیات। তৃতীয় হচ্ছে حس باطن থেকে مشاهدات এর দিকে। এর নাম রাখা হয় وجدانیات। আর যে نضیه بديهیه মুকুম ও বিশ্বাসের ক্ষেত্রে উল্লিখিত মাধ্যমের উপর নির্ভরশীল হবে, তা হয়ত نضیه এর উভয় দিক মনের মাঝে উপস্থিত থাকার সময় সে মাধ্যমটি মন থেকে গায়েব থাকবে না, অথবা গায়েব থাকবে। প্রথমটি অর্থাৎ যদি মাধ্যমটি মন থেকে গায়েব না থাকে তাহলে তা হচ্ছে فطریات بديهیه قضایا এবং তাদের নাম রাখা হয় এমন نضیه যাদের কেয়াসসমূহ তাদের সাথেই থাকে।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ খবরিয়্যা নিসবতের ঐ বিশ্বাসমূলক অনুধাবনকে يقين বলা হয় যার মাঝে বিপরীত দিকের সজাবনা একেবারেই থাকে না এবং সে অনুধাবনটি বাস্তব ক্ষেত্রের মোতাবেক হবে এবং তা এমন দলিল দ্বারা অর্জিত হবে যা সহীহ। সুতরাং শারেহের কথা جازم শব্দ দ্বারা বিপরীত দিকের সজাবনাকে দূর করা হয়েছে। কেননা যে অনুধাবনের মাঝে বিপরীত দিকের সজাবনা থাকবে তাকে جازم বলা হয় না। আর যে অনুধাবন সহীহ দলিল দ্বারা অর্জিত হয় না তাকে ثابت বলা হয় না। আর নিসবতে খবরির যে অনুধাবনের মাঝে বিপরীত দিকের সজাবনা প্রথম দিকের বরাবর হবে সে অনুধাবনকে شك বলা হয়। যে অনুধাবনের মাঝে বিপরীত দিকের সজাবনা প্রাধান্য পাবে সে অনুধাবনকে وهم বলা হয়। আর নিসবতে খবরির মনের মাঝে উপস্থিত হওয়ার পর মন যদি এ ব্যাপারে কোন

সিদ্ধান্তে পৌঁছতে না পারে তাহলে তাকে নখিল বলা হয়। আর شك و هم و نخبيل এ তিনটি প্রকার এর প্রকার। অথচ يقين এটি ভাসদীকের প্রকারভুক্ত। তাই শারেহ রহ. বলেছেন يقين এর সংস্কার মাঝে تصديق শব্দটি ব্যবহার হওয়ার দ্বারা شك ইত্যাদি বের হয়ে গেছে।

যে অনুধাবনকে مركب جهل বলা হয় তার মাঝে অনুধাবনকারী মুখ্যতাকে ইলম মনে করে। তাই সে অনুধাবনকে مركب جهل বলা হয়। এরপর শারেহ রহ. বলেছেন, يقين যে সমস্ত মুকাদ্দিমা দ্বারা অর্জিত হবে তা হয়ত বেদیهাত হবে অথবা এমন نظريات হবে যা বেদیهাত থেকেই অর্জিত। কেননা সে মুকাদ্দিমাগুলো যদি نظريات থেকে অর্জন করা হয় এবং সে نظريات কে আরেকে نظريات থেকে নেয়া হয় এবং এ ধারাবাহিকতা জারি থাকে তাহলে এর মাঝে تسلسل এর সমস্যা সৃষ্টি হবে। আর যদি প্রথম نظريات কে দ্বিতীয় نظريات থেকে এবং দ্বিতীয় نظريات কে আবার প্রথম نظريات থেকে অর্জন করা হয় তাহলে دور এর সমস্যা সৃষ্টি হবে। আর دور ও تسلسل দু'টিই বাতিল। তাই يقين এমন মুকাদ্দিমাসমূহ থেকে অর্জিত হওয়া বাতিল যেসব মুকাদ্দিমা বেদیهাত থেকে অর্জিত নয়। কেননা যার কারণে একটি বাতিল ব্যাপার সংঘটিত হয় তা নিজেও বাতিল হয়। এছাড়া বাকি অন্যান্য সব বিষয়ের তফসীল পরবর্তীতে আসবে।

## وَأُصُولُهَا الْأَوَّلِيَّاتُ وَالْمُشَاهِدَاتُ وَالتَّجْرِبِيَّاتُ وَالْحَدْسِيَّاتُ وَالْمُتَوَاتِرَاتُ وَالْفِطْرِيَّاتُ .

وَالثَّانِي إِمَّا أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِيهِ الْحَدْسُ وَهُوَ ائْتِقَالُ الذَّهْنِ مِنَ الْمَبَادِي إِلَى الْمَطْلُوبِ أَوْ لَا يُسْتَعْمَلُ فَالْأَوَّلُ الْحَدْسِيَّاتُ وَالثَّانِي إِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهِ حَاصِلًا بِإِخْبَارِ جَمَاعَةٍ يَمْتَنِعُ عِنْدَ الْعَقْلِ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكِذْبِ فَهِيَ الْمُتَوَاتِرَاتُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بَلْ يَكُونُ حَاصِلًا مِنْ كَثْرَةِ التَّجَارِبِ فَهِيَ التَّجْرِبِيَّاتُ وَقَدْ عَلِمَ بِذَلِكَ بَلْ يَكُونُ حَاصِلًا مِنْ كَثْرَةِ التَّجَارِبِ فَهِيَ التَّجْرِبِيَّاتُ وَقَدْ عَلِمَ بِذَلِكَ حُدُّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا -

অনুবাদ : আর দ্বিতীয়টি অর্থাৎ যে মাধ্যমে হুকুম قضيه এর উভয় দিক মনের মাঝে উপস্থিত থাকার সময় যদি ঐ মাধ্যমটি মন থেকে গায়েব হয়ে যায় তাহলে তার মাঝে হয়ত হদস ব্যবহার হবে, আর তা হচ্ছে প্রাথমিক সূত্র থেকে মন দ্রুত কান্ডিত্তক বস্তুর দিকে চলে যাওয়া। অথবা হদস ব্যবহার হবে না। যদি হদস ব্যবহার হয় তাহলে তা হচ্ছে حدসیات, আর যদি হদস ব্যবহার না হয় তাহলে হয়ত তার মাঝে হুকুম অর্জিত হবে এমন একটি জামাতের খবর দেয়া থেকে যে জামাত মিথ্যার উপর একমত হওয়া যুক্তির নিরীখে অসম্ভব। তাহলে এটি হচ্ছে متواتر। আর যদি এমন না হয়; বরং যেখানে হুকুম অর্জিত হয় অনেক বেশি পরিমাণের অভিজ্ঞতা থেকে, তাহলে তাহলে تجریبات و جد حصر এ বর্ণনা দ্বারা ছয় প্রকারের প্রত্যেকটির সংজ্ঞা জানা হয়ে গেছে।





সাথে সাথে হয়ে যায়। যেমন চার সংখ্যাটি জোড় হওয়া فطريات এর অন্তর্ভুক্ত। এ র য়িন অর্জিত হওয়া মাধ্যমটি সমান দুই ভাগে ভাগ হওয়ার উপর নির্ভরশীল। কিন্তু যখন চারের বিষয়বস্তু, জোড় হওয়ার অর্থ এবং উভয়ের মাঝে নিসবত মনের মাঝে উপস্থিত থাকবে তখন এর সাথে সাথে মাধ্যমটি সমান দুই ভাগে ভাগ হওয়ার বিষয়টিও মনের মাঝে উপস্থিত হয়ে যাবে। এরকমভাবে حدسيات ঐসব فضيه য়ার য়িন হওয়ার জন্য حدس এর প্রয়োজন হয় এবং ফলাফলের সকল মুকাদিমা একবারেই মনের পর্দার পরিষ্কার হয়ে যাওয়াকে حدس বলা হয়। এর উদাহরণ হচ্ছে نور القمر مستفاد من نور الشم। ব্যাপার খানা যদি এমন না হত তাহলে সূর্যের কাছে ও দূরে হওয়ার কারণে চাঁদের আলো কম-বেশি হত না।

এরকমভাবে متواترات হচ্ছে সেসব فضيه যেগুলোর প্রতি বিশ্বাস স্থাপন হওয়ার জন্য এত পরিমাণে লোক বর্ণনা করা জরুরী যারা পরস্পরে মিলে একটি মিথ্যা বলার উপর একমত হয়েছে— এমনটি ধারণা করা যৌক্তিক দিক থেকে অসম্ভব। যেমন মক্কা শরীফ নামে একটি জায়গা আছে— এ বিষয়টি متواتر বিষয়াবলীর অন্তর্ভুক্ত। কেননা এর অস্তিত্বের খবর এত পরিমাণে লোক এবং এত বড় একটি জামাত দিয়েছে যারা মিথ্যার উপর একমত হওয়া যুক্তির নিরাখে অসম্ভব। এরকমভাবে تحريبات সেসব فضيه য়ার প্রতি বিশ্বাস স্থাপন হওয়ার জন্য অধিক পরিমাণে অভিজ্ঞতার প্রয়োজন পড়ে। যেমন সুকমুনিয়া ঘাস পেট জারি করার ক্ষেত্রে কার্যকারি হওয়ার বিষয়টি অনেক অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে প্রমাণিত হয়েছে।

ثُمَّ إِنْ كَانَ الْأَوْسَطُ مَعَ عَلِيَّتِهِ لِلنِّسْبَةِ فِي الذَّهْنِ عَلَّةٌ لَهَا فِي الْوَأَقِعِ  
فَلِمَىٰ وَالْأَفَانِي.

قَوْلُهُ ثُمَّ إِنْ كَانَ أَهَ الْأَوْسَطُ فِي الْبِرْهَانِ بَلْ فِي كُلِّ قِيَاسٍ لَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ عَلَّةٌ لِحُصُولِ الْعِلْمِ بِالنِّسْبَةِ الْإِيجَابِيَّةِ أَوْ السَّلْبِيَّةِ الْمَطْلُوبَةِ فِي النَّتِيجَةِ وَلِهَذَا يُقَالُ لَهُ الْوَأَسْطَةُ فِي الْأَنْبَاتِ وَالْوَأَسْطَةُ فِي التَّصْدِيقِ فَإِنْ كَانَ مَعَ ذَلِكَ وَأَسْطَةُ فِي الثَّبُوتِ أَيَّ عَلَّةٌ لَتَلْكَ النَّسْبَةِ الْإِيجَابِيَّةِ أَوْ السَّلْبِيَّةِ فِي الْوَأَقِعِ وَفِي نَفْسِ الْأَمْرِ كَتَعَفَّنَ الْأَخْلَاطُ فِي قَوْلِكَ هَذَا مَتَعَفَّنَ الْأَخْلَاطُ وَكُلُّ مَتَعَفَّنٍ الْأَخْلَاطُ فَهُوَ مَحْمُومٌ فَهَذَا مَحْمُومٌ قَالِ الْبِرْهَانُ جِينَنْدُ يُسَمَّى بِرْهَانٍ لِلِّيِّ لِدَلَالَتِهِ عَلَى مَا هُوَ لِمَ الْحُكْمِ وَعَلَّتَهُ فِي الْوَأَقِعِ.

অনুবাদঃ মুসান্নিফ বলেন ثم ان كان واسطه في البرهان بل في كل قياس لا بد ان يكون عللة لحصول العلم بالنسبة الایجابیة او السلبیة المطلوبة في نتیجة ولهذا يقال له الواسطه في النبات والواسطه في التصديق فان كان مع ذلك واسطه في الثبوت اي عللة لتلك النسبة الایجابیة او السلبیة في الواقع وفي نفس الامر كتعفن الاخلاط في قولك هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا محموم قال البرهان جینند یسمى برهان للی لدلالته على ما هو له الحكم وعلته في الواقع।

অনুবাদঃ মুসান্নিফ বলেন ثم ان كان واسطه في البرهان بل في كل قياس لا بد ان يكون عللة لحصول العلم بالنسبة الایجابیة او السلبیة المطلوبة في نتیجة ولهذا ولهذا يقال له الواسطه في النبات والواسطه في التصديق فان كان مع ذلك واسطه في الثبوت اي عللة لتلك النسبة الایجابیة او السلبیة في الواقع وفي نفس الامر كتعفن الاخلاط في قولك هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا محموم قال البرهان جینند یسمى برهان للی لدلالته على ما هو له الحكم وعلته في الواقع।





মুসান্নিফ বলেন, من المخلات, আর مغلطات সেসব فضیه কে বলা হয় যেসব فضیه এর সাথে মনের বিশ্বাস স্থাপিত হয় না, তবে তারহীব বা তারহীব হিসেবে সেগুলো দ্বারা মন প্রভাবিত হয়। আর যখন এসকল فضیه এর সাথে وزن و جمع মিলিত হয় যেমন আজকাল এটাই প্রসিদ্ধ, তখন মন প্রভাবিত হওয়ার বিষয়টি আরো বৃদ্ধি পায়। মুসান্নিফ বলেন انما سنطى, এ শব্দটি سنطه শব্দের সাথে সম্পৃক্ত। আর سنطه শব্দটি سرفط শব্দ থেকে বেরিয়ে এসেছে। এ শব্দটি ইউনানী শব্দ سرفا اسط শব্দের আরবী রূপ। এর অর্থ হচ্ছে এই একমত যা সন্দেহের মাঝে ফেলে দেয় এবং দোষ ঢেকে রাখে।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ জলুম-অভ্যচার খারাপ হওয়ার এ فضیه সব মানুষের মতের মোতাবেক এবং এহসান ও করুণা ভাল হওয়া এ فضیه -ও সকল মানুষের মতের মোতাবেক। আর জীব হত্যা খারাপ হওয়ার বিষয়টি শুধুমাত্র হিন্দু ও বৌদ্ধদের মতের মোতাবেক, এ فضیه মুসলমানদের মতের মোতাবেক নয়। কেননা তারা জানোয়ার জব্বাই করাকে ভাল মনে করে। কেয়াস ব্যবহারকারীরা যেসব فضیه মেনে নিয়ে তাদের কেয়াসসমূহের মাঝে ব্যবহার করে থাকে সেসব فضیه কে مسلمات বলা হয়। আর আউলিয়া কেয়াম এবং আখিয়ায়ে কেয়ামের যেসব কথাকে সমস্ত বিশ্বাসীরা গ্রহণ করে মেনে নেয় তাকে مقبولات বলা হয়। যেসব فضیه এর মাঝে বিপরীত দিকটি مرجوح এবং প্রথম দিকটি راجع হবে তাকে مظنونات বলা হয়। চাই সেসবব فضیه আখিয়া ও আওলিয়া থেকে নেয়া হোক বা তাদের থেকে না নেয়া হোক। তাই مظنونات দ্বারা এখানে সেসব فضیه উদ্দেশ্য যা مقبولات নয় এবং সেগুলোর মাঝে বিপরীত দিকের সম্ভাবনা مرجوح হবে। আর কবিরার তাদের কবিতার মাঝে খেলালী যেসব فضیه ব্যবহার করে থাকে সেগুলিকে মغلطات বলা হয়। এ ধরণের فضیه এর প্রতি খোদ কবিরও বিশ্বাস থাকে না এং শ্রোতাদেরও বিশ্বাস স্থাপন হয় না। তবে এ ধরণের فضیه মনের মাঝে উপস্থিত হয়ে যাওয়ার কারণে মনের মাঝে সংকোচন বা প্রশস্ততা সৃষ্টি হয়ে যায়। এ ধরণের فضیه এর মাঝে যদি وزن ও فافیه থাকে তাহলে মনের প্রশস্ততা আরো বাড়তে থাকে।

قَوْلُهُ مِنَ الرَّوْمِيَّاتِ هِيَ الْقَضَايَا الَّتِي يَحْكُمُ بِهَا الرَّوْمِيُّ فِي غَيْرِ الْمَحْسُوسِ قِيَّاسًا عَلَى الْمَحْسُوسِ كَمَا يُقَالُ كُلُّ مَوْجُودٍ فَهُوَ مُتَحَيِّزٌ قَوْلُهُ وَالْمَشَبَّهَاتُ هِيَ الْقَضَايَا الْكَادِبَةُ الشَّبِيهَةُ بِالصَّادِقَةِ الْأَوْلِيَّةِ أَوْ الْمَشْهُورَةِ لِاشْتِبَاهِ لُفْظِيٍّ أَوْ مَعْنَوِيٍّ وَأَعْلَمُ أَنَّ مَا ذَكَرَهُ الْمُتَأَخَّرُونَ فِي الصَّنَاعَاتِ الْخَمْسِ اقْتِصَارًا مُخَلِّ قَدْ أَجْمَلُوهُ وَأَهْمَلُوهُ مَعَ كَوْنِهِ مِنَ الرُّمِيَّاتِ وَطَوَّلُوا فِي الْأَقْتِرَانِيَّاتِ وَالشَّرْطِيَّاتِ وَلَوْ أَرَادَ الشَّرْطِيَّاتِ مَعَ قَلَّةِ الْجَدْوِيِّ وَعَلَيْكَ بِمُطَالَعَةِ كُتُبِ الْقَدَمَاءِ فَإِنَّ فِيهَا شِفَاءَ الْعَلِيلِ وَنَجَاةَ الْعَلِيلِ -

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন الروميَّاتِ سےسب فضیه কে বলা হয় যার মাঝে একটি অনুভূতিবহির্ভূত বস্তুর উপর হুকুম লাগায় ইন্দ্రిয় অনুভূত বস্তুর উপর কেয়াস করে। যেমন বলা হয় موجود فہر کل موجود فہر كَمَا يُقَالُ كُلُّ مَوْجُودٍ فَهُوَ مُتَحَيِّزٌ قَوْلُهُ وَالْمَشَبَّهَاتُ هِيَ الْقَضَايَا الْكَادِبَةُ الشَّبِيهَةُ بِالصَّادِقَةِ الْأَوْلِيَّةِ أَوْ الْمَشْهُورَةِ لِاشْتِبَاهِ لُفْظِيٍّ أَوْ مَعْنَوِيٍّ وَأَعْلَمُ أَنَّ مَا ذَكَرَهُ الْمُتَأَخَّرُونَ فِي الصَّنَاعَاتِ الْخَمْسِ اقْتِصَارًا مُخَلِّ قَدْ أَجْمَلُوهُ وَأَهْمَلُوهُ مَعَ كَوْنِهِ مِنَ الرُّمِيَّاتِ وَطَوَّلُوا فِي الْأَقْتِرَانِيَّاتِ وَالشَّرْطِيَّاتِ وَلَوْ أَرَادَ الشَّرْطِيَّاتِ مَعَ قَلَّةِ الْجَدْوِيِّ وَعَلَيْكَ بِمُطَالَعَةِ كُتُبِ الْقَدَمَاءِ فَإِنَّ فِيهَا شِفَاءَ الْعَلِيلِ وَنَجَاةَ الْعَلِيلِ -

যা কিছু উল্লেখ করেছেন তা এমন সংক্ষেপ হয়ে গেছে যে, ব্যাঘাত সৃষ্টি করে। এ কারণে পরবর্তী ওলামায়ে কেরাম এ বাহাসটিকেই সংক্ষেপ ও অংশটি রেখে দিয়েছেন, অথচ এটি গুরুত্বপূর্ণ বিষয়াবলীর একটি। এরই বিপরীত *نیاس* افتراضی এবং شرطیات এর আলোচনায় দীর্ঘসূত্রতা গ্রহণ করেছেন। অথচ সেগুলোতে ফায়দা অনেক কম। তাই পূর্ববর্তী ওলামায়ে কেরামের রচণাবলী অধ্যয়ন করা তোমার জন্য জরুরী। কেননা সেগুলোতে অসুস্থের জন্য সুস্থতার উপকরণ রয়েছে এবং পিপাসিত ব্যক্তির মুক্তি রয়েছে।

বিশেষণ : *هم* ঐ শক্তিকে বলা হয় যা *بطن اوسط* এর শেষে অবস্থিত। তার কাজ হচ্ছে *سوسب* অনুধাবন করা যেগুলো বাহ্যিক পক্ষ ইন্দ্রীয় দ্বারা অনুধাবন করা যায় না। যেমন যে শক্তি দ্বারা ছাগল একথা অনুধাবন করতে পারে যে, বাঘ থেকে ভেগে যাওয়া চাই, এ শক্তিটিকেই *هم* বলা হয়। আর মনের উপর এ *هم* এর অনেক বড় দখল থাকে। এ কারণেই দেখা যায় এ *هم* সত্য-মিথ্যা যে ছকুমই দেয় তাই মন গ্রহণ করে নেয় এবং অধিকাংশ সময় অনুভূতি বহির্ভূত বস্তুর উপর অনুভূত বস্তুর ছকুম লাগিয়ে দেয়। আর যেসব লোকের মনের উপর *هم* এর বেশি প্রাধান্য থাকে অধিকাংশ সময় তাদের কাছে *وهمی* বিষয়গুলো *اولیات* এর সাথে মিলে যায়। যারফলে অনেক মানুষই এ ধরণের বাতিল ধারণায় অন্ধকারে পড়ে হাবুডুবু খাচ্ছে। তারা বিশ্বাসের আলো সহজে দেখতে পায় না।

এ ধরণের মিথ্যা *قضیه* আকৃতির দিক থেকে বাস্তব *قضیه* এর মত হয়ে যাওয়ার উদাহরণ হচ্ছে, দেয়াল বা প্রাচীর ইত্যাদির উপর ঘোড়ার ছবি দেখে বলল, এটি একটি ঘোড়া এবং প্রত্যেক ঘোড়াই আওয়াজ দেয়, তাই এটিও আওয়াজ দেয়। এরকমভাবে অর্থগত দিক থেকে অনুরূপ হওয়ার উদাহরণ হচ্ছে, *كل انسان و فرس فهو انسان و كل* এ উদাহরণে *موضوع* এর উপস্থিতির ধর্তব্য না করার কারণে ভুলের শিকার হতে হয়েছে। কেননা এখানে এমন *موضوع* নেই যা মানুষও হবে ঘোড়াও হবে। আর *نیاس* *سفسطی* এর দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে, শ্রোতাকে ভুলে প্রতিপন্ন করা এবং তাকে খামোশ করে দেয়া। মনে রাখবে *سفسطه* থেকে *مغالطه* আরো ব্যাপক। কেননা *مغالطه* ঐ দলিলের নাম যার *ماده* এর মাঝে কোন প্রকারের ভুল থাকবে। যেমন *انسان و فرس فالانسان جنس* এটি একটি *مغالطه* কেননা আকৃতিগত দিক থেকে এখানে এ ভুল হয়েছে যে, এর কুবরা *كلية* নয়; বরং *طبيعيه*। অথচ *اول شكل* ফলাফল দেয়ার জন্য কুবরা *كلية* হওয়া শর্ত। কিন্তু এ *مغالطه* কে *سفسطه* বলা সইই নয়। কেননা এ কেয়াসের কোন মুকাদ্দিমা *وهمی* নেই, অথচ *سفسطه* এর মুকাদ্দিমাসমূহ *وهمی* হয়।

خَاتَمَةٌ : أَجْزَاءُ الْعُلُومِ ثَلَاثَةٌ الْمَوْضُوعَاتُ وَهِيَ الَّتِي يَبْحَثُ فِي الْعِلْمِ عَنْ أَعْرَاضِهَا  
الذَّاتِيَّةِ الْمَبَادِي وَهِيَ حُدُودُ الْمَوْضُوعَاتِ وَأَجْزَائِهَا وَأَعْرَاضِهَا وَمُقَدِّمَاتُ بَيِّنَةٍ أَوْ  
مَأْخُودَةٌ يَبْنِي عَلَيْهَا قِيَاسَاتُ الْعِلْمِ .

فَوَلَهُ أَجْزَاءُ الْعُلُومِ كُلُّ عِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ الْمُدَوَّنَةِ لَا يَدْفَعُ فِيهِ مِنْ أُمُورٍ ثَلَاثَةٌ أَحَدُهَا مَا يَبْحَثُ فِيهِ  
عَنْ خَصَانِيصِهِ وَأَنَارِهِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْهُ أَى يَرْجِعُ جَمِيعُ أَبْحَاثِ الْعِلْمِ إِلَيْهِ وَهُوَ الْمَوْضُوعُ وَتِلْكَ  
الْأَنَارُ هِيَ الْأَعْرَاضُ الذَّاتِيَّةُ - الثَّانِي الْقَضَايَا الَّتِي يَقَعُ فِيهَا هَذَا الْبَحْثُ وَهِيَ الْمَسَائِلُ  
وَهِيَ تَكُونُ نَظْرِيَّةً فِي الْأَعْلَابِ وَقَدْ تَكُونُ بَدِيهِيَّاتٍ مُحْتَاجَةً إِلَى تَنْبِيهِ كَمَا صَرَّحُوا بِهِ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ রহ. اجزاء العلوم : সংকলিত ইলমসমূহের মধ্য থেকে প্রত্যেকটির জন্য তিনটি বিষয় জরুরী। একটি হচ্ছে যে কোন ইলমের মাঝে তার বৈশিষ্ট্যবলী ও কাল্পনিক প্রভাবসমূহ সম্পর্কে আলোচনা করা হয়। অর্থাৎ সে ইলমেরই সমস্ত আলোচনা যার দিকে ফিরে যায়। আর এ বস্তুটিই সে ইলমের موضوع : আয় সেসব বৈশিষ্ট্যবলী ও প্রভাবসমূহ হচ্ছে ذاتية اعراض। দ্বিতীয় হচ্ছে সেসব قضیه যাদের মাঝে উল্লিখিত আলোচনাগুলো হয়, এসব قضیه -ই হচ্ছে মাসআলা-মাসায়েল, আর মাসায়েল অধিকাংশ সময় نظری হয়ে থাকে। আবার কখনো মাসায়েল এমন بديهيات خفيه -ও হয় যা বিশেষভাবে মনোযোগ করানোর মুখাপেক্ষী। যার দরুণ ওলামায়ে কে-রাম এ বিষয়টি স্পষ্টভাবে বলেছেন।

বিশ্লেষণ : প্রত্যেক শাস্ত্রের মাঝে যে বস্তুর ذاتية اعراض নিয়ে আলোচনা করা হয় সে বস্তুটিই ঐ শাস্ত্রের موضوع বা বিষয়বস্তু হয়। আর اعراض ذاتية اعراض কে বলা হয় যা কোন মাধ্যম ব্যতীত معروض এর সামনে আসে। যেমন আর্চর্য হওয়া একটি عبسرض এটি অন্য কোন মাধ্যম ব্যতীতই মানুষের সাথে পাওয়া যায়। অথবা ঐ اعراض হবে যা معروض এর সাথে আসে ঐ বস্তুর মাধ্যমেই যা معروض এর বরাবর হবে। যেমন হাসি মানুষের সাথে পাওয়া যায় আর্চর্য হওয়ার মাধ্যমে। এটি متعجب এটি افراد হিসেবে মানুষের বরাবর। কেননা মানুষের সাথে -ই হচ্ছে متعجب এর افراد। এ দুই প্রকারের اعراض নিয়ে আলোচনা করা হয় না। আর শাস্ত্রের মাসায়েল দ্বারা সেসব قضية উদ্দেশ্য বা দলিল অথবা মনোযোগের মাধ্যমে অর্জন করা হয়। কেননা যেকোন শাস্ত্রের অধিকাংশ মাসায়েল نظری হয় যা দলিল ব্যতীত অর্জন করার কোন সুযোগ নেই। আবার শাস্ত্রের মাসায়েল কখনো بديهيات خفيه হয়, যা অর্জন করাটা تنبيه এর উপর নির্ভরশীল।

قَوْلُهُ يَبْحَثُ فِي الْعِلْمِ يَعْمُ الْقَبِيلَتَيْنِ وَأَمَّا مَا يُوْجَدُ فِي بَعْضِ النَّسَخِ مِنَ التَّخْصِيصِ بِقَوْلِهِ بِالْبُرْهَانِ فَمِنْ زِيَادَاتِ النَّاسِخِ عَلَى أَنَّهُ يُمْكِنُ تَوَجُّهُهُ بِأَنَّهُ بِنَاءٌ عَلَى الْغَالِبِ أَوْ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْبُرْهَانِ مَا يَشْمَلُ التَّنْبِيهَ الثَّلَاثُ مَا يَبْتَنِي عَلَيْهِ الْمَسَائِلُ مِمَّا يَفِيدُ تَصَوُّرَاتِ أَطْرَافِهَا وَالتَّصَدِيقَاتِ بِإِقْتِضَائِهَا السَّخُوْدَةَ فِي دَلَالَتِهَا فَالْأَوَّلُ هِيَ الْمَبَادِيُ التَّصَوُّوْبِيَّةُ وَالثَّانِي هِيَ الْمَبَادِيُ التَّصَدِيقِيَّةُ. قَوْلُهُ الْمَوْضِعَاتُ - هَهُنَا اشْكَالٌ مُشْهُوْرَةٌ وَهِيَ أَنَّ مِنْ عَدِّ الْمَوْضُوعِ مِنْ أَجْزَاءِ الْعُلُومِ أَمَّا أَنْ يُرِيدَ بِهِ نَفْسَ الْمَوْضُوعِ أَوْ تَعْرِيفَهُ أَوْ التَّصَدِيقَ بِوُجُودِهِ وَالتَّصَدِيقَ بِمَوْضُوعِهِ وَالْأَوَّلُ مُنْدَرِجٌ فِي مَوْضِعَاتِ الْمَسَائِلِ الَّتِي هِيَ أَجْزَاءُ الْمَسَائِلِ فَلَا يَكُونُ جُزْءًا عَلِيْحِدَةً -

অনুবাদ : মুসান্নিফের কথা العلم فی البحث উভয় প্রকারের মাসআলা মাসায়েলকে অন্তর্ভুক্ত করে। 'তাহযীব' কিতাবের কোন কোন কপিতে بحث শব্দের পর البرهان এর যে তাখসীস রয়েছে তা কপিবিভারের পক্ষ থেকে বাড়িয়ে দেয়া শব্দ। এছাড়া এর এ ব্যাখ্যাও হতে পারে যে, بحث শব্দের পর البرهان শব্দটি বাড়িয়ে দেয়া অধিকাংশ মাসায়েল نظری হওয়ার কারণে হতে পারে। অথবা মুসান্নিফের কথার মাঝে برهان দ্বারা উদ্দেশ্য ঐ বস্তু যা তাহযীহকেও অন্তর্ভুক্ত করে নেয়। আর তৃতীয় বস্তুটি হচ্ছে সেসব বিষয় যেগুলোর উপর মাসায়েল নির্ভরশীল। অর্থাৎ যেসব বিষয় প্রত্যেক মাসআলার উভয় অংশের تصور এবং সেসব فضاই এর তাসদীকের ফায়দা দেবে যেগুলোকে মাসায়েলের দলিলের ক্ষেত্রে নেয়া হয়েছে। এর تصور امر এর ফায়দা দানকারী হচ্ছে تصوری এবং مبادئ تصدیق এবং مبادئ تصدیقه এর ফায়দা দানকারী হচ্ছে تصدیقه মبادئ امر।

মুসান্নিফ বলেন الموضوعات এখানে প্রসিদ্ধ একটি আপত্তি রয়েছে। আপত্তিটি হচ্ছে, যারা موضوع কে ইলমের একটি অংশ হিসেবে ধরে নিয়েছে এর দ্বারা হয়ত তাদের উদ্দেশ্য হবে মূল موضوع টা ইলমের অংশবিশেষ হওয়া, অথবা موضوع এর সংজ্ঞাটি ইলমের অংশ হওয়া, অথবা উপস্থিত থাকার তাসদীক ইলমের অংশবিশেষ হওয়া, অথবা মাওযুটা মাওযু হওয়ার তাসদীক ইলমের অংশবিশেষ হওয়া তাদের উদ্দেশ্য হবে। এ চার প্রকার থেকে প্রথম অবস্থা মাসায়েলের সেসব موضوعات এর অন্তর্ভুক্ত যা মাসায়েলের অংশ। তাই মূল মাওযুটা ভিন্নভাবে ইলমের অংশ হবে না।

বিশ্লেষণ : মুসান্নিফ রহ. এর কথা العلم فی البحث এটি উভয় প্রকারকে অন্তর্ভুক্ত করে নেয়। তাই بحث শব্দের পর البرهان শব্দটি উল্লেখ কপির ভুল বলে মনে হয়। অথবা বলা যেতে পারে যে, শাব্বের অধিকাংশ মাসায়েলের প্রতি লক্ষ রেখে البرهان শব্দটি অতিরিক্ত উল্লেখ করা হয়েছে। কেননা শাব্বের অধিকাংশ মাসআলাই نظری যা সাব্যস্ত হওয়া বুরহান ও দলিলের উপর নির্ভরশীল। অথবা বলা যেতে পারে এখানে برهان শব্দটি ব্যাপক অর্থে যা তাহযীবকেও অন্তর্ভুক্ত করে নেয়। আর শাব্বের প্রত্যেক মাসআলা নির্ভরশীল হচ্ছে مبادئ تصوری و مبادئ تصدیق এর উপর। কেননা কোন মাসআলার موضوع ও محمول এর تصور হওয়ার আগে সে মাসআলা জানা সম্ভব নয়। আর এ মাসআলার দলিলের মাঝে যেসব فضاই ব্যবহার করা হয়েছে সেগুলোর تصدیق ব্যাপ্তিতও কোন মাসআলা জানা সম্ভব নয়।



وَالثَّانِي مِنَ الْمَادِي التَّصَوُّرِيَّةِ وَالثَّلَاثُ مِنَ الْمَبَادِي التَّصَدِيقِيَّةِ فَلَا يَكُونُانِ جُزْءًا عَلِيْحِدَةً أَيْضًا  
وَالرَّابِعُ مِنْ مَقْدَمَاتِ الشُّرُوعِ فَلَا يَكُونُ جُزْءًا وَ يَمْكِنُ الْجَوَابُ بِإِخْتِيَارِ كُلِّ مِنَ الشُّقُوقِ الأَرْبَعَةِ  
أَمَّا عَلَى الأَوَّلِ فَيَقَالُ إِنَّ نَفْسَ الْمَوْضُوعِ وَإِنْ أَنْدَرَجَ فِي الْمَسَائِلِ لَكِنِ لِشِدَّةِ الإِعْتِنَاءِ بِهِ مِنْ حَيْثُ  
أَنَّ الْمَقْصُورَ مِنَ الْعِلْمِ مَعْرِفَةُ أَحْوَالِهِ وَالبَحْثُ عَنْهَا عَدَّ جُزْءًا عَلَى حِدَّةٍ أَوْ يُقَالُ إِنَّ الْمَسَائِلَ لَيْسَتْ  
هِيَ مَجْمُوعُ الْمَوْضُوعَاتِ وَالْمَحْمُولَاتِ وَالنِّسْبِ بَلِ الْمَحْمُولَاتُ الْمُنْسُوبَةُ إِلَى الْمَوْضُوعَاتِ  
قَالَ الْمُحَقِّقُ الدَّوَانِي فِي حَاشِيَةِ شَرْحِ الْمَطَالِعِ الْمَسَائِلُ هِيَ الْمَحْمُولَاتُ الْمُثَبَّتَةُ بِالدَّلِيلِ .

অনুবাদ : দ্বিতীয় পদ্ধতি হচ্ছে تصوریة مبادئ থেকে এবং তৃতীয় পদ্ধতি হচ্ছে تصدیقیة مبادئ থেকে। তাই এ দু'টিও আলাদাভাবে ইলমের جزء হবে না। আর চতুর্থ পদ্ধতি شروع এর মুকাদ্দিমা সমূহের অন্তর্ভুক্ত, তাই সেটিও ইলমের অংশ হবে না। আর এ চারটি পদ্ধতির যে কোন একটিকে গ্রহণ করেই জবাব দেয়া সম্ভব। সে হিসেবে প্রথম পদ্ধতির ক্ষেত্রে বলা যায় মূল মণ্ডযু যদিও মাসায়েলের অন্তর্ভুক্ত, কিন্তু তা এ হিসেবে যে, ইলমের উদ্দেশ্য হচ্ছে موضوع এর অবস্থাদি চেনা এবং তার অবস্থাদি নিয়ে আলোচনা করাই অধিক গুরুত্ব পাওয়ার দাবি রাখে। এ কারণেই একে ইলমের ভিন্ন একটি অংশ হিসেবে গণনা করা হয়েছে। অথবা বলা হবে যে, মণ্ডযু, মাহমূল ও নিসবতসমূহের সমষ্টির নাম মাসায়েল নয়। বরং সেসব মাহমূলকে মাসায়েল বলা হয় যা موضوعات এর দিকে মানসূব হবে। মুহাক্কিক দাওয়ানী রহ. 'শরহে মাতালে' किताবের টিকায় বলেছেন, ঐ সকল মাহমূল হচ্ছে মাসায়েল খেঙলোকে দলিল প্রমাণ দ্বারা সাব্যস্ত করা হয়েছে।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ موضوع ইলমের অংশ হওয়ার উপর আপত্তি রয়েছে। সে আপত্তিটি হচ্ছে, موضوع দ্বারা যদি موضوع উদ্দেশ্য হয় তাহলে نفس موضوع কে ইলমের অংশ হিসেবে ধরে নেয়া সহীহ নয়। কেননা সে موضوع মাসায়েলের অন্তর্ভুক্ত। আর যদি موضوع দ্বারা موضوع এর সংজ্ঞা অথবা موضوع পাওয়া যাওয়ার তাসদীক উদ্দেশ্য হয় তাহলে সেসব ক্ষেত্রেও موضوع কে ইলমের অংশ হিসেবে গণনা করা সহীহ নয়। কেননা موضوع এর সংজ্ঞা تصوریة مبادئ এর অন্তর্ভুক্ত এবং موضوع এর অস্তিত্বের তাসদীক تصدیقیة مبادئ এর অন্তর্ভুক্ত। তাই এ موضوع ইলমের ভিন্ন কোন অংশ নয়। আর موضوع দ্বারা যদি موضوع হওয়ার তাসদীক উদ্দেশ্য হয় তাহলে এ موضوع টি العلم فی شروع এর মুকাদ্দিমাসমূহের একটি হয়ে যাবে। আর العلم فی شروع সে ইলমের বাইরের জিনিস হয়। তাই এ موضوع ইলমের ভিন্ন অংশ হতে পারবে না।

এ আপত্তিটি বিস্তারিতভাবে ব্যাখ্যা করার পর শারহে রহ. বলেন, উল্লিখিত চারটি পদ্ধতির যেকোন একটিকে গ্রহণ করেই এ প্রশ্নের জবাব দেয়া সম্ভব। উদাহরণ স্বরূপ বলা যেতে পারে, এখানে موضوع দ্বারা موضوع نفس উদ্দেশ্য, আর موضوع نفس যদিও মাসায়েলের মাণ্ডযুয়ের অন্তর্ভুক্ত, তথাপি এ نفس موضوع অধিক গুরুত্বারোপের দাবিদার হওয়ার কারণে একে ইলমের ভিন্ন একটি অংশ হিসেবে সাব্যস্ত করা হয়েছে। অথবা এ জবাব দেয়া যেতে পারে মাসায়েল শুধুমাত্র মাহমূলসমূহেরই নাম। যার দরুণ মুহাক্কিক দাওয়ানী রহ. 'শরহে মাতালে' किताবের 3 হাশিয়ায় এর বিশ্লেষণ করেছেন। তাই موضوع نفس মাসায়েলের অন্তর্ভুক্ত হয় না। এ কারণে এটিকে ইলমের ভিন্ন একটি অংশ হিসেবে ধর্তব্য করা হয়েছে। তাই আর কোন আপত্তি থাকে না।

وَبِهِ نَظَرٌ فَإِنَّهُ لَا يُلَاحِظُ ظَاهِرَ قَوْلِ الْمُصَنِّفِ وَالْمَسَائِلُ هِيَ قَضَايَا كَذَا وَمَوْضُوعَاتِهَا كَذَا وَ مَحْمُولَاتِهَا كَذَا وَأَيْضًا فَلَوْ كَانَتْ الْمَسَائِلُ نَفْسَ الْمَحْمُولَاتِ الْمَنْسُوبَةِ لَوَجِبَ عَدُّ سَائِرِ الْمَوْضُوعَاتِ لِلْمَسَائِلِ الَّتِي هِيَ وَرَاءَ مَوْضُوعِ الْعِلْمِ جُزْءٌ عَلَيْهِدَّةٌ فَتَدَبَّرَ أَمَّا عَلَى الثَّانِي فَيُقَالُ إِنَّ تَعْرِيفَ الْمَوْضُوعِ وَإِنْ كَانَ مُنْدرِجًا فِي الْمَبَادِي التَّصَوُّرِيَّةِ لَكِنَّ عَدَّ جُزْءًا عَلَيْهِدَّةً لِمَزِيدِ الْأَعْتِبَارِ بِهِ كَمَا سَبَقَ وَأَمَّا عَلَى الثَّالِثِ فَيُقَالُ بِمِثْلِ مَا مَرَّ أَوْ يُقَالُ بِأَنَّ عَدَّ التَّصَدِيقِ بِوُجُودِ الْمَوْضُوعِ مِنَ الْمَبَادِي التَّصَدِيقِيَّةِ كَمَا نَقَلَ عَنِ الشَّيْخِ تَسَامُحًا فَإِنَّ الْمَبَادِي التَّصَدِيقِيَّةَ هِيَ الْقَضَايَا الَّتِي يَتَأَلَّفُ مِنْهَا قِيَاسَاتُ الْعِلْمِ نَصًّا عَلَى ذَلِكَ الْعَلَامَةِ فِي شَرْحِ الْكَلِمَاتِ وَأَيْدُهُ بِكَلَامِ الشَّيْخِ أَيْضًا وَحِينَئِذٍ فَقَوْلُ الْمُصَنِّفِ تَبَتَّنِي عَلَيْهِمَا قِيَاسَاتُ الْعِلْمِ تَعْرِيفٌ أَوْ تَفْسِيرٌ بِالْأَعْمِ وَأَمَّا عَلَى الرَّابِعِ يُقَالُ إِنَّ التَّصَدِيقَ بِالْمَوْضُوعِيَّةِ لَمَّا تَوَقَّفَ عَلَيْهِ الشُّرُوعُ عَلَى بَصِيرَةٍ وَكَانَ لَهُ مَزِيدٌ مَدْخُلٌ فِي مَعْرِفَةِ مَبَاحِثِ الْعِلْمِ وَ تَمْيِيزِهَا عَمَّا لَيْسَ عَنْهُ عَدَّ جُزْءًا مِنَ الْعِلْمِ مُسَامِحَةً وَهَذَا أَبَعْدَ الْمُحْتَمَلَاتِ .

অনুবাদ : এ শেষ জবাবের উপর আপত্তি রয়েছে। কেননা এ জবাবটি মুসান্নিফের কথা ফুয়াযিয়া المسائل هي قضايا كذا و موضوعاتها كذا و محمولاتها كذا এ এবারতের অনকূলে নয় বাহ্যিকভাবে। এছাড়া মাসায়ের যদি শুধুমাত্র মতামতমূহ হয় ইলমের موضوع ব্যতীত মাসায়েলের সকল মতামতকে আলাদা আলাদাভাবে ইলমের অংশ হিসেবে সাব্যস্ত করা চাই। তাই বিষয়টি তোমরা ভেবে দেখ। আর দ্বিতীয় অবস্থার বেলায় বলা যায়, মতামতের সংজ্ঞা مبادئ এর অন্তর্ভুক্ত হওয়া সত্ত্বেও একে আলাদাভাবে ইলমের অংশ হিসেবে সাব্যস্ত করার কারণ হচ্ছে তা অধিক গুরুত্বপূর্ণ হওয়া। যেভাবে আগে বলা হয়েছে। তৃতীয় অবস্থার বেলায়ও একথাই বলা যায়। অথবা এভাবে বলা যায় যে, মতামত পাওয়া যাওয়ার তাসদীককে تصديق হিসেবে গণনা করা যেভাবে শায়খ থেকে বর্ণিত আছে এটি 'উল'। কেননা تصديق مبادئ হিসেবে সেসব ফুযিয়া যার দ্বারা ইলমের কেয়াসমূহ মুরাক্কাব হবে।

অনুবাদ: রহ. এ বিষয়টি 'কুল্লিয়াত' এর শরহের মাঝে স্পষ্টভাবে বলেছেন এবং শায়খের কথার সাথে এটিকে শক্তি হিসেবে যোগান দিয়েছেন। তখন মুসান্নিফ রহ. এর কথা تعريف بالعام এটি تبتنى عليها قياسات العلم এর কথা تفسير بالعام হবে। আর চতুর্থ অবস্থার বেলায় বলা যায় যে, মতামত মতামত হওয়ার তাসদীকের উপর যখন وجه البصيرة شروع في العلم على وجه البصيرة হলে তখন সে তাসদীকেরই বেশি দখল থাকলে ইলমের বিভিন্ন আলোচনা চিন্তা ও জানার ক্ষেত্রে এবং সেগুলোকে অন্যগুলো থেকে আলাদা করার ক্ষেত্রে। এ কারণেই এটিকে এ তাসদীককেই একটু দুর্বলতা স্বীকার করে নিয়ে ইলমের অংশ হিসেবে সাব্যস্ত করা হয়েছে। আর এটি অনেক দূরের একটি সম্ভাবনা।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ শেষ জবাবটির ভিত্তি একথার উপর যে, মাসায়েল হিসেবে শুধুমাত্র সেসব মাহমুলকে সাব্যস্ত করা হবে যেগুলোকে দলিল প্রমাণ দ্বারা সাব্যস্ত করা হয়। অথচ শুধুমাত্র محمولات মাসায়েল হওয়া বাহ্যিকভাবে মুসান্নিফের অভিমতের বিপরীত। কেননা মুসান্নিফের কথা كذا المسائل থেকে স্পষ্টত একথা বুঝা যায় যে, মুসান্নিফ সেসব قضیه কে মাসায়েল হিসেবে সাব্যস্ত করেন যে موضوع টা محمول ও নিসবত এ তিনটির সমষ্টির নাম। শেষ জবাবের উপর দ্বিতীয় আপত্তিটি হচ্ছে, মাসায়েল যদি فضایات এর নাম না হয়ে শুধুমাত্র محمولات এর নাম হয় তাহলে সে ক্ষেত্রে প্রত্যেক মাসআলার মতুমুকেও ইলমের অংশ হিসেবে সাব্যস্ত করতে হবে। অথচ গুলামায়ে কেলাম শুধুমাত্র موضوع علم কে ইলমের অংশ হিসেবে স্বীকৃতি দিয়েছেন, প্রত্যেক মাসআলার موضوع কে ইলমের অংশ হিসেবে স্বীকৃতি দেননি।

শারেহ রহ. বলেন تسامح اর্থاً تصدیقہ مূলত সেসব قضیه যেগুলো দ্বারা কেয়াসসমূহ তৈরী হয়। আর موضوع পাওয়া যাওয়ার তাসদীককে শায়খ রহ. ডুলক্রমে تصدیقہ এর অন্তর্ভুক্ত ধরেছেন। বাস্তবে সেটি تصدیقہ এর অন্তর্ভুক্ত নয়। সুতরাং মুসান্নিফের একথা বলা যে, مبادی হচ্ছে সেসব মুকাদ্দিমা যেগুলোর উপর ইলমের কেয়াসসমূহ নির্ভরশীল। এটি مبادی এর জন্য تعریف بالعام কেননা ابناء বা নির্ভরশীল হওয়ার বিষয়টি نواف و تلف উভয়কে অন্তর্ভুক্ত করে। অর্থাৎ ইলমের কেয়াসসমূহ যেসব বস্তুর উপর নির্ভরশীল হবে সে বস্তুগুলোকে مبادی বলা এবং ইলমের কেয়াসসমূহ যেসব বস্তু দ্বারা মুরাক্বা হবে সেগুলোকে مبادی বলা এ উভয়টিকেই ابناء অন্তর্ভুক্ত করে নেয়। অথচ مبادی সেসব قضیه কে বলা হয় যেগুলো দ্বারা কেয়াসসমূহ তৈরী হয়। তাই একথা মানতেই হবে যে, মুসান্নিফ রহ. عام শব্দ দ্বারা مبادی এর সংজ্ঞা দিয়েছেন।

وَالْمَسَائِلُ وَهِيَ قَضَايَا تَطْلُبُ فِي الْعِلْمِ وَمَوْضِعَاتِهَا مَوْضُوعُ الْعِلْمِ بَعِيْنِهِ أَوْ نَوْعٍ مِنْهُ أَوْ عَرْضِ ذَاتِي لَهُ أَوْ مَرْكَبٍ وَمَحْمُولَاتِهَا أُمُورٌ خَارِجَةٌ عَنْهَا لِأَحِقَّةٍ لَهَا لِذَانِهَا .

قَوْلُهُ أَجْزَائِهَا أَيْ حُدُودُ أَجْزَانِهَا إِذَا كَانَتْ الْمَوْضُوعَاتُ مَرْكَبَةً قَوْلُهُ وَأَعْرَاضُهَا أَيْ حُدُودُ الْعَوَارِضِ الْمُنْشَبِّهِةٍ لِتِلْكَ الْمَوْضُوعَاتِ قَوْلُهُ وَمَقَدَّمَاتٌ بَيْنَهُ الْمَبَادِيُ التَّصْدِيقِيَّةُ أَمَّا مَقَدَّمَاتٌ بَيْنَهُ بِأَنْفُسِهَا أَوْ بِدَيْهِيَّةٍ أَوْ مَقَدَّمَاتٌ مَأْخُودَةٌ أَيْ نَظْرِيَّةٌ فَالْأُولَى تُسَمَّى عُلُومًا مُتَعَارَفَةً وَالثَّانِيَّةُ إِنْ أَدْعَى الْمُتَعَلِّمُ بِحُسْنِ ظَنِّهِ بِالْمَعْلَمِ سَمِيَتْ أُصُولًا مَوْضُوعَةً .

অনুবাদ : অর্থাৎ মাসআলা দ্বারা সেসব جزء এর সীমা রেখা বা সংজ্ঞা উদ্দেশ্য যখন মতুমুসমূহ মুরাক্বা হবে। আর موضوعات এর জন্য اعراض موضوعات দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে সেসব عوارض এর পরিচয় যেগুলোকে এসব موضوعات সাব্যস্ত করা হয়েছে। মুসান্নিফ বলেন, او مقدمات اর্থاً تصدیقہ হয়ত এমন মুকাদ্দিমাসমূহ হবে যা নিজে নিজেই স্পষ্ট অর্থাৎ بدیهی অথবা এমন মুকাদ্দিমাসমূহ হবে যেগুলোকে مقدمات بدیهی থেকে অর্জন করা হয়েছে। সুতরাং সেসব মুকাদ্দিমা بدیهী হবে যেগুলোর নাম রাখা হয় متعارفه علوم نظری হবে সেগুলোর প্রতি বিশ্বাস স্থাপন যদি গুলামাদের সাথে ছাত্রের ভাল ধারণার কারণে হয় তাহলে এর নাম রাখা হয় موضوعه اصول।







এর জন্য ذائبه اعراض হওয়ার মাসআলায় শায়েখের মাযহাব গ্রহণ করেছেন। এরকমভাবে 'মাতালে' কি তাগেদে ভাষ্যকারের কথা থেকেও এ বিষয়টি বুঝা যায়। কিন্তু এর উপর দাওয়ানী রহ. এ আপত্তি তুলেছেন যে, কখনো কখনো মাসআলার মাহমূল موضوع এর গ্রিবি عام عرض হয়। অর্থাৎ এই عرض যা موضوع এর সাথে আসে ঐ বস্তুর মাধ্যমে যা موضوع থেকে ব্যাপক হবে, অথবা খাস হবে, অথবা বিপরীত হবে। যেমন ফুকায়ে কেরামের কথা মস্কর হারাম এর মাঝে হারাম মাহমূল মস্কর মওযুয়ের সাথে عارض হয়েছে عنه منهي এর মাধ্যমে। তর্ফাহ নেশাদার বস্তুর عنه منهي হওয়ার কারণে তা হারাম। এ এ عنه টাই মস্কর থেকে ব্যাপক। কেননা মস্কর ব্যক্তি: م مৃত প্রাণী ইত্যাদিকেও হারাম অন্তর্ভুক্ত করে। এরকমভাবে নাহবিদদের কথা مرفوع كل فاعل مرفوع এর মাঝে مرفوع ব্যাপক ফায়েল থেকে। কেননা مرفوع মুবতাদা ইত্যাদিকেও অন্তর্ভুক্ত করে। এরকমভাবে প্রকৃতিবাদীদের কথা كل فاعل مستدرارة এর মাঝে নড়াচড়া করা গ্রহের সাথে মিলেছে, গ্রহ একটি جسم হওয়ার কারণে। আর جسم হওয়া فلک থেকে ব্যাপক। এসব উদাহরণ থেকে বোঝা গেল মাসআলার মাহমূল موضوع থেকে ব্যাপক হতে পারে। তবে موضوع علم থেকে মাসআলার মাহমূল ব্যাপক হতে পারে না। মুহাককিফ তুসী রহ. - و التزليل - কিতাবে এ বিষয়টি স্পষ্টভাবে বলেছেন।

وَأَقُولُ فِي لُزُومِ هَذَا الْأَعْتِبَارِ أَيْضًا نَظْرًا لِصِحَّةِ إِرْجَاعِ الْمُحْمُولَاتِ الْعَامَّةِ إِلَى الْعُرْضِ الذَّاتِيِّ بِالْقِيُودِ الْمُخَصَّصَةِ كَمَا يَرْجِعُ الْمُحْمُولَاتُ الْخَاصَّةُ إِلَيْهِ بِالْمَفْهُومِ الْمُرَدِّ فَاسْتَأْذِ صَرَاحَ بِأَعْتِبَارِ الشَّائِنِيِّ فَعَدَمُ إَعْتِبَارِ الْأَوَّلِ تَحَكُّمٌ وَهَهُنَا زِيَادَةُ الْكَلَامِ لَا يَسْعَاهَا الْمَقَامُ .

অনুবাদ : (শারহ রহ. বলেন) আমি বলব علم موضوع থেকে মাহমূল ব্যাপক না হওয়া জরুরী হওয়ার উপরও আপত্তি রয়েছে। এমত মামলাত কে عرض ذاتی এর দিকে খাস ও সীমাবদ্ধকারী শর্তাবলীর মাধ্যমে ফেরানো সহীহ হওয়ার কারণে, যেমনিভাবে খাস মামলাত এগুলো মরদ মফহুম এর মাধ্যমে ذاتی عرض এর দিকে ফিরে। উত্তর রহ. দ্বিতীয়টি গ্রহণযোগ্য হওয়ার কথা স্পষ্টভাবে বলেছেন। সুতরাং প্রথমটি গ্রহণযোগ্য না হওয়া প্রাধান্য দেয়ার মত কোন কারণ ছাড়াই প্রাধান্য দেয়া হয়ে যায়। আর এখানে অনেক আলোচনা রয়েছে যা এখানে উল্লেখ করার সুযোগ নেই।

বিশ্লেষণ : শারহ রহ. বলেন, মাসআলার মাহমূল علم موضوع থেকে ব্যাপক না হওয়া জরুরী হওয়ার উপর আপত্তি রয়েছে। কেননা যে সকল শর্তাবলী খাস করে দেয় সেগুলোর দ্বারা মামলাত কে عرض ذاتیه এর দিকে ফেরানো যায়। যার দারুণ الغامة مستقيم মাশী দ্বারা মানুষের সংজ্ঞা দেয়া সহীহ আছে। অথচ ما شی و ما شی مستقيم এদুটি মানুষের عام عرض কিন্তু ما شی الغامة এর সমষ্টি মানুষের খাসে এরকমভাবে মামলাত কে মফহুম মরদ এর মাধ্যমে ذاتی عرض সাব্যস্ত করা যায়। যেমন ضاحك এটি প্রাণী থেকে খাস। কিন্তু غیر ضاحك এটি প্রাণীর ذاتی عرض। তাই বুঝা গেল যে, মাসআলার মাহমূল যেমনিভাবে مسئله موضوع থেকে ব্যাপক হতে পারে তেমনিভাবে علم موضوع থেকেও ব্যাপক হতে পারে। অতএব একটির ধর্তব্য করা এবং আরেকটির ধর্তব্য না করা এটি কোন কারণ ছাড়াই একটিকে প্রাধান্য দেয়া হয়ে গেল।

وَقَدْ يُقَالُ الْمَبَادِي لِمَا يَبْدَأُ بِهِ قَبْلَ الْمَقْصُودِ الْمَقَدَّمَاتِ لِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ  
الشُّرُوعُ بِوَجْهِ الْبَصِيرَةِ فَرَطَ الرَّغْبَةَ كَتَعْرِيفِ الْعِلْمِ وَبَيَانِ غَايَتِهِ وَمَوْضُوعِهِ .

قَوْلُهُ وَقَدْ يُقَالُ الْمَبَادِي إِشَارَةٌ إِلَى اصْطِلَاحٍ آخَرَ فِي الْمَبَادِي سَوَى مَا تَقَدَّمَ وَضَعَهُ ابْنُ  
الْحَاجِبِ فِي مُخْتَصَرِ الْأَصُولِ حَيْثُ أَطْلَقَ الْمَبَادِي عَلَى مَا يَبْدَأُ بِهِ قَبْلَ الشُّرُوعِ فِي مَقَاصِدِ  
الْعِلْمِ سَوَاءً كَانَ دَاخِلٌ فِي الْعِلْمِ فَيَكُونُ مِنَ الْمَبَادِي الْمُصْطَلِحَةِ السَّابِقَةِ كَتَصْوِيرِ الْمَوْضُوعِ  
وَالْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ وَالتَّصْدِيقَاتِ الَّتِي يَتَأَلَّفُ مِنْهَا قِيَاسَاتُ الْعِلْمِ أَوْ خَارِجًا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ  
الشُّرُوعُ وَلَوْ عَلَى وَجْهِ الْخُبْرَةِ وَتُسَمَّى مُقَدَّمَاتٍ كَمَعْرِفَةِ الْحَدِّ وَالْغَايَةِ وَالْمَوْضُوعِ وَالْفَرْقُ بَيْنَ  
الْمُقَدَّمَاتِ وَالْمَبَادِي بِهَذَا الْمَعْنَى مِمَّا لَا يَنْبَغِي أَنْ يَسْتَبِيهَ فَإِنَّ الْمُقَدَّمَاتِ خَارِجَةٌ عَنِ الْعِلْمِ  
لَا مَحَالَةَ بِخِلَافِ الْمَبَادِي فَتَبَيَّرُ .

অনুবাদ : মুসান্নিফের কথা মবাদী বলায় ইশারা করা হয়েছে মবাদী এর মুতামালিক এবং একটি পরিভাষার দিকে যা পূর্বে পরিভাষা ব্যতীত আরেকটি। এ দ্বিতীয় পরিভাষাটি সৃষ্টি করেছেন ইবনে হাজার রহ. তাঁর কিতাব 'মুখতাসারুল উসুল' এর মাঝে। কেননা তিনি সেখানে মবাদী এর ব্যবহার করেছেন সেসব বস্তুর উপর যেগুলো দ্বারা শুরু করা হয়, ইলমের মূল উদ্দেশ্য শুরু করার আগে, চাই সে জিনিসগুলো ইলমের অন্তর্ভুক্ত হোক, যাতে করে সেক্ষেত্রে এসব মবাদী পূর্বে ব্যবহৃত পারিভাষিক মবাদী এর অন্তর্ভুক্ত হবে। যেমন ও اعراض و موضوع এর تصور এবং সেসব তাসদীক যেগুলোর দ্বারা ইলমের কেয়াসমূহ মুরাক্বা হয়। অথবা সেসব বস্তু ইলম থেকে এমন বহিরাগত হবে যার উপর ইলম শুরু করাটা নির্ভরশীল হবে। যদিও এর দ্বারা البصيرة এর দ্বারা নির্ভরশীল হওয়া হোক। আর এধরণের জিনিসের নাম مقدمات রাখা হয়। যেমন ইলমের সংজ্ঞা, উদ্দেশ্য ও বিষয়বস্তু জেনে নেয়া। مقدمات এবং এ অর্থে মবাদী এ দু'টির মাঝে পার্থক্য এমন যার অস্পষ্ট না হওয়া চাই। কেননা মুকাদ্দিমাসমূহ ইলমের বাইরের হয় নিঃসন্দেহে। পক্ষান্তরে এ মবাদী এ অর্থে ইলম থেকে বাইরে হওয়া জরুরী নয়। তাই খুব খয়ালের সাথে জুমি এ পার্থক্যটি বুঝে নাও।

বিশ্লেষণ : মনে রাখবে ইলমের মাসায়েল যেসব বিষয়ের উপর নির্ভরশীল সেসব বিষয়কে প্রথমত মবাদী বলা হয়েছে। যেমন প্রত্যেক মাসআলার বিষয়বস্তুর تصور এবং موضوع علم এর اعراض ذاتیه এর تصور এবং সেসব তাসদীক থেকে যেগুলো থেকে কেয়াসমূহ তৈরী হয়। আর মবাদী তার দ্বিতীয় অর্থে সেসব বিষয় যেগুলো ইলমের মাসায়েল বর্ণনা করার আগে বর্ণনা করা হয়। চাই এ বিষয় ইলমের অন্তর্ভুক্ত হোক, যেমন প্রথম অর্থের মবাদী অথবা ইলম থেকে বাইরের বিষয় হোক, যেমন মুকাদ্দিমাসমূহ। কেননা মুকাদ্দিমা সেসব বিষয়কে বলা হয় যেগুলোর উপর البصيرة এর দ্বারা ইলম শুরু করা মওকুফ হয়। যেমন ইলমের সংজ্ঞা, বিষয়বস্তু ও উদ্দেশ্য। এর দ্বারা বুঝা গেল যে, প্রথম অর্থে মবাদী এবং দ্বিতীয় অর্থে মবাদী এ দু'টির মাঝে عموم خصوص এর নিসবত রয়েছে।



কেননা দ্বিতীয় অর্থে মبادئ মুকাদ্দিমাসমূহকেও অন্তর্ভুক্ত করে। কিন্তু প্রথম অর্থ হিসেবে মুকাদ্দিমাসমূহকে অন্তর্ভুক্ত করে না। তাই বুঝা গেল মبادئ তার দ্বিতীয় অর্থ হিসেবে অعم مطلق এবং তার প্রথম অর্থ হিসেবে مطلق خاص।

পাশাপাশি একথাও জানা গেল যে, দ্বিতীয় অর্থে مبادئ এবং مقدمات এর মাঝেও مطلق و خصوص এর নিসবত রয়েছে এবং দ্বিতীয় অর্থে مبادئ হবে مطلق এবং مقدمات হচ্ছে مطلق خاص। কেননা দ্বিতীয় অর্থে مبادئ মুকাদ্দিমাসমূহ এবং প্রথম অর্থের مبادئ উভয়টিকে অন্তর্ভুক্ত করে নেয়। তবে প্রথম অর্থের مبادئ এবং মুকাদ্দিমাসমূহের মাঝে نبيان এর নিসবত রয়েছে। কেননা مقدمات বলা হয় امر خارجہ কে আর প্রথম অর্থের مبادئ বলা হয় ভিতরগত বিষয়াকলীকে। শারহে রহ. তার কথা الفرق بين المقدمات والمبادئ বলে এসব নিসবতের দিকে ইঙ্গিত করেছেন।

وَكَانَ الْقَدَمَاءُ يَذْكُرُونَ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ مَا يَسْمُونَهُ الرَّؤْسَ الثَّمَانِيَةَ الْأُولَى  
الْفَرْضُ لِنَلَّا يَكُونُ النَّظْرُ فِي طَلْبِهِ عَيْثًا وَالثَّانِي الْمَنْفَعَةُ أَيَّ مَا يَشُقُّ  
الْكُلَّ طَبْعًا لِيَنْشَطُ فِي الطَّلَبِ وَيَتَحَمَّلُ الْمَشَقَّةَ .

قَوْلُهُ يَذْكُرُونَ أَيَّ فِي صَدْرِ كُنْيَتِهِمْ عَلَى أَنَّهَا مِنَ الْمَقْدَمَاتِ أَوْ مِنَ الْمَبَادِي بِالْعَمَلِ الْعَامِ  
قَوْلُهُ الْفَرْضُ اعْلَمْ أَنَّ مَا يَرْتَبُ عَلَى الْفِعْلِ إِنْ كَانَ بَاعِثًا لِلْفَاعِلِ عَلَى صُدُورِ ذَلِكَ الْفِعْلِ مِنْهُ  
يُسَمَّى غَرْضًا وَعَلَّةً وَغَايَةً وَالْأَيُّ يُسَمَّى فَائِدَةً وَمَنْفَعَةً وَغَايَةً .

অনুবাদ : পূর্ববর্তী ওলামায়ে কেলামে رؤس ثمانیه তাদের স্ব স্ব কিতাবের শুরুতে উল্লেখ করার কারণ হচ্ছে, সেগুলো মুকাদ্দিমার অন্তর্ভুক্ত হওয়া অথবা ব্যাপক অর্থবোধক مبادئ এর অন্তর্ভুক্ত হওয়া। মুসান্নিফ বলেন الفرض অর্থাৎ তোমরা জেনে নাও যে, যে বস্তু ফায়েলের فعل এর উপর পতিত হয় সে বস্তুই যদি ফায়েল থেকে فعل প্রকাশ পাওয়ার কারণ হয় তাহলে তার নাম রাখা হয় غرض و علة و غاية। অন্যথায় এর নাম হয় فائده , منفعة , غاية।

বিশ্লেষণ : শারহে রহ. তার اعلم শব্দ থেকে একটি প্রশ্নের জবাব দিতে চাইছেন। প্রশ্নটি হচ্ছে غرض و منفعة এর মাঝে কী পার্থক্য? শারহে রহ. বলেন فعل এর ফলাফলের تصور যদি কারণ হয় ঐ فعل ফায়েল থেকে প্রকাশ পাওয়ার তাহলে সে ফলাফলকে غرض , علة و غاية বলা হয়। আর فعل এর সে ফলাফল ফায়েল থেকে প্রকাশ পাওয়ার পর প্রকাশ পেয়েছে সে ফলাফলকেই فعل এর نفع و غايه বলা হয়। চাই এ ফলাফল ফায়েল থেকে فعل প্রকাশ পাওয়ার কারণ হোক বা না হোক। অতএব فعل এর যে ফলাফল فعل প্রকাশ পাওয়ার কারণ হবে এবং فعل প্রকাশ পাওয়ার পর তা প্রকাশ পায় সেক্ষেত্রে غرض ও منفعة দু'টিই পাওয়া যাবে। আর যে ফলাফলের تصور ফায়েল থেকে প্রকাশ পাওয়ার কারণ নয় তা যদি فعل প্রকাশ পাওয়ার পরে প্রকাশ পায় তাহলে তাকে نفع বলা হয়। আর যে ফলাফলের تصور ফায়েল থেকে প্রকাশ পাওয়ার কারণ হয় এবং فعل প্রকাশ পাওয়ার আগে তা প্রকাশ পায় তাহলে তাকে غرض বলা হয়, نفع বলা হয় না। এর দ্বারা জানা গেল যে, এ ৬ দু'টির মাঝে عوم و خصوص من وجه এর নিসবত রয়েছে।

وَقَالُوا أَفَعَالُ اللَّهِ تَعَالَى لَا تَعْلَلُ بِالْأَعْرَاضِ وَإِنِ اشْتَمَلَتْ عَلَى غَايَاتٍ وَمَنَافِعٍ لَا تَحْصِي فَكَأَن  
مَقْصُودُ الْمُصَنِّفِ أَنَّ الْقُدَمَاءَ كَانُوا يَذْكُرُونَ فِي صَدْرِ كُتُبِهِمْ مَا كَانَ سَبَبًا حَامِلًا عَلَى تَدْوِينِ  
الْمُدُونِ الْأَوَّلِ لِهَذَا الْعِلْمِ ثُمَّ يَعْقِبُونَهُ بِمَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ مِنْ مَنَفَعَةٍ وَمَصْلَحَةٍ يَبِيلُ إِلَيْهَا عُمُومُ  
الطَّبَائِعِ إِنْ كَانَتْ لِهَذَا الْعِلْمِ مَنَفَعَةٌ وَمَصْلَحَةٌ سِوَايَ الْغُرُضِ الْبَاعِثِ لِلْوَأْضِعِ الْأَوَّلِ وَقَدْ عَرَفْتِ  
فِي صَدْرِ الْكِتَابِ أَنَّ الْغُرُضَ وَالْغَايَةَ مِنْ عِلْمِ الْمُنْطَقِ هُوَ الْعِصْمَةُ فَذَكَرَهُ -

অনুবাদ : ওলামায়ে কেলাম বলেছেন, আল্লাহ তাআলার কর্মকাণ্ড উদ্দেশ্যের মাধ্যমে মূল হয়। যদিও তার কর্মকাণ্ড অসংখ্য উদ্দেশ্য ও উপকারিতাকে অন্তর্ভুক্ত করে। সুতরাং মুসান্নিফের উদ্দেশ্য হচ্ছে, পূর্ববর্তী ওলামায়ে কেলাম যে তাঁদের স্ব স্ব কিতাবের শুরুতে উল্লেখ করতেন ঐ বস্তুকে যে বস্তু এ ইলমের প্রথম সংকলককে এ ইলম সংকলনের প্রতি উদ্বুদ্ধ করেছিল, এরপর সেসব ফায়দা ও সুবিধার কথা উল্লেখ করতেন যা এ ইলমের মাঝে রয়েছে এবং সেগুলোর দিকে সাধারণত মন বুকে, যদি সে ইলমের এমন উপকারী কোন বিষয় থেকে থাকে যা ঐ উদ্দেশ্য ব্যতীত অন্য কিছু হবে সে উদ্দেশ্য প্রথম সংকলককে এ সংকলনের প্রতি উদ্বুদ্ধ করেছে। আর এ 'তাহযীব' কিতাবের শুরুতেই তুমি জানতে পেরেছ যে, মানতেক শাস্ত্রের غرض ও غاية বা লক্ষ্য ও উদ্দেশ্য হচ্ছে ব্রেইনকে চিন্তাগত ভুল-ভ্রান্তি থেকে বাঁচিয়ে রাখা। সে বিষয়টিই তুমি আবার মনে করে নাও।

বিশ্লেষণ : ..... افعال الله تعالى থেকেও শায়ের রহ. غرض ও نفع এর মাঝে পার্থক্য বর্ণনা করতে চান। তিনি বলেন আশআরী ওলামায়ে কেলামের মতানুসারে আল্লাহ তাআলার কর্মকাণ্ড কোন উদ্দেশ্যের উপর ভিত্তি করে নয়। কিন্তু تا نفع বা উপকারিতা থেকে মুক্ত হয় না। বরং অগণিত বেগমার উপকারিতায় ভরে থাকে। অর্থাৎ আল্লাহ তাআলার কর্মকাণ্ডের এমন কোন উদ্দেশ্য নেই যা আল্লাহর সন্তার স্বার্থে আসে। তবে তার মাঝে এমন বহু উপকারিতা অবশ্যই আছে যার দ্বারা সৃষ্টি জীব উপকৃত হয়। শায়ের রহ. বলেন, مقصود المصنف অর্থাৎ পূর্ববর্তী ওলামায়ে কেলাম তাদের কিতাবের শুরুতে ঐ বিষয় বর্ণনা করেন যা প্রথম সংকলককে কোন একটি নির্দিষ্ট ইলমের সংকলনের উপর উদ্বুদ্ধ করে। এরপর সেসব বস্তু উল্লেখ করেন যা এ ইলমের অন্তর্ভুক্ত হওয়ার কথা সাব্যস্ত আছে এবং তার উপকারিতাও স্বীকৃত। অর্থাৎ এরপর এ ইলমের উপকারী বিষয়সমূহ উল্লেখ করেন, যাতে এগুলোর প্রতি মন আগ্রহী হয়।

وَالثَّالِثُ التَّسْمِيَةُ وَهِيَ عُنْوَانُ الْعِلْمِ لِيَكُونَ عِنْدَهُ إِجْمَالٌ مَا يَفْصَلُهُ وَالرَّابِعُ

الْمَوْلُفُ لِيَسْكُنَ قَلْبُ الْمُتَعَلِّمِ .

قَوْلُهُ التَّسْمِيَةُ أَعْلَامَةٌ وَكَانَ الْمَقْصُودُ هَهُنَا الْإِشَارَةَ إِلَى وَجْهِ تَسْمِيَةِ الْعِلْمِ كَمَا يُقَالُ إِنَّمَا سُمِّيَ الْمُنْطِقُ مَنْطِقًا لِأَنَّ الْمُنْطِقَ يُطْلَقُ عَلَى الْمُنْطِقِ الظَّاهِرِيِّ وَهُوَ التَّكَلُّمُ وَالْبَاطِنِيِّ وَهُوَ ادْرَاكُ الْكَلِمَاتِ وَهَذَا الْعِلْمُ يَقْوَى الْأَوَّلُ وَيُسَلِّكُ بِالثَّانِي مَسَلَكَ السَّدَادِ فَاشْتَقَّ لَهُ اسْمٌ مِنَ الْمُنْطِقِ فَالْمُنْطِقُ أَمَّا مُصَدَّرٌ مِمِّيٌّ بِمَعْنَى النَّطْقِ أُطْلِقَ عَلَى الْعِلْمِ الْمَذْكُورِ مِبَالَغَةً فِي مَدْخَلِيَّةٍ فِي تَكْمِيلِ النَّطْقِ حَتَّى كَانَهُ هُوَ وَاسْمٌ مَكَانَ هَذَا الْعِلْمِ مَحَلُّ النَّطْقِ وَمُظَهَّرَةٌ وَفِي ذِكْرِ وَجْهِ التَّسْمِيَةِ إِشَارَةٌ إِجْمَالِيَّةٌ إِلَى مَا يَفْصَلُهُ الْعِلْمُ مِنَ الْمَقَاصِدِ قَوْلُهُ الرَّابِعُ الْمَوْلُفُ أَيُّ مَعْرِفَةٌ حَالِهِ إِجْمَالًا لِيَسْكُنَ قَلْبُ الْمُتَعَلِّمِ عَلَى مَا هُوَ الشَّانُ فِي مَبَادِي الْحَالِ مِنْ مَعْرِفَةِ حَالِ الْأَقْوَالِ بِمَرَاتِبِ الرِّجَالِ وَأَمَّا الْمُحَقِّقُونَ فَيَعْرِفُونَ الرِّجَالَ بِالْحَقِّ لَا الْحَقَّ بِالرِّجَالِ وَلِنَعْمَ مَا قَالَ وَلَيْ ذِي الْجَلَالِ عَلَيْهِ سَلَامٌ اللَّهُ الْمَلِكُ الْمُتَعَالَى لَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ وَانْظُرْ إِلَى مَا قَالَ هَذَا .

অনুবাদ : علم শব্দের অর্থ হচ্ছে আলামত। আর এখানে আলামত দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে এর নামকরণের কারণের দিকে ইশারা করা। যার দরুন বলা হয়, মানতেকের নাম এ কারণে মানতেক রাখা হয়েছে যে, মানতেকের ব্যবহার বাহ্যিক কথাবার্তা এবং বাতেনী অর্থাৎ কليات এর অনুধাবন উভয় ক্ষেত্রে হয়ে থাকে এবং ইলমে মানতেক কথাবার্তাকে শক্তিশালী বানায়। আর কليات এর অনুধাবনের ক্ষেত্রে সঠিক পথে পরিচালিত করে। একারণেই এ ইলমের জন্য نطق শব্দ থেকে একটি নাম বানানো হয়েছে। অতএব منطق শব্দটি হয়ত মিমী মাসদার নطق এর অর্থে। মুবালাগা হিসেবে ইলমে মানতেকের উপর এর ব্যবহার হয়েছে কথাবার্তার পূর্ণতার ক্ষেত্রে এর দখল থাকার কারণে। যারফলে মানতেকই যেন হুবহু কথাবার্তা এবং কليات অনুধাবন করা। অথবা منطق শব্দটি স্থান বাচক নাম। ইলমে মানতেক কথাবার্তার ক্ষেত্রে হওয়ার কারণে একে মানতেক বলা হয়েছে। علم এর সম্মুখে وجه تسميه আলোচনা করতে গিয়ে এসব মাসায়েলের দিকে সংক্ষেপে ইশারা হয়, যার তফসীল এ ইলমটি করে।

মুসান্নিফ বলেন, ..... والرابع এর দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে সংকলকের সংক্ষিপ্ত জীবনী সম্পর্কে জানা যাতে শিক্ষার্থীর দিল নিশ্চিত হয়ে যায়। যার ফলে প্রাথমিক অবস্থাসমূহের পর্যায় এমনই হয় যে, ব্যক্তির অবস্থার ভিত্তিতে তাদের কথার মর্যাদা জানা হয়। কিন্তু মুহাক্কিক বিশেষকণগ হক দ্বারা ব্যক্তিদেবকে চিনেন। ব্যক্তির দ্বারা হককে চিনেন না। হযরত আলী রাযিয়াল্লাহু আনহু কত সুন্দরই না বলেছেন—কে বলেছে তা দেখ না, দেখবে কী বলেছে।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ মানতেকের ব্যবহার কথাবার্তা ও কليات এর অনুধাবন উভয় ক্ষেত্রে হয়ে থাকে। যথা—কর্তার

ক্ষেত্রে এর ব্যবহার হওয়ার কারণ হচ্ছে এর দ্বারা কথাবার্তার মাঝে শক্তি সৃষ্টি হওয়া। আর কليات এর অনুধাবনের ক্ষেত্রে এর ব্যবহার হওয়ার কারণ হচ্ছে, এর দ্বারা অনুধাবনের ক্ষেত্রে সঠিক পথ পাওয়া যায়। এ কারণেই এ ইলমের জন্য শব্দ থেকে منطق বানানো হয়েছে। এ مصدر ميمى -ও হতে পারে এবং ইসমে যরফও হতে পারে। প্রথমটি হওয়ার ক্ষেত্রে ইলমে মানতেকের উপর মানতেক শব্দের ব্যবহার মুবালাগা হিসেবে, زيد عدل এর ব্যবহারের মত। আর দ্বিতীয়টি হওয়ার ক্ষেত্রে এ শাস্ত্রটি কথাবার্তা বলার ক্ষেত্রে হওয়ার কারণে এর নাম মানতেক রাখা হয়েছে। কেননা যে ব্যক্তি মানতেক শাস্ত্রে বুৎপাণ্ডি অর্জন করবে না সে কথা বলার পদ্ধতি সম্পর্কে অবগত থাকে না। সুতরাং মানতেকের অর্থ হচ্ছে, কথাবার্তা প্রকাশ পাওয়ার ক্ষেত্রে।

মুসান্নিফ বলেন الرابع المؤلف وার্থৎ পূর্ববর্তী ওলামায়ে কেলাম যে বিষয়গুলোকে কিতাবের শুরুতে উল্লেখ করে থাকেন, সেগুলো থেকে চতুর্থটি হচ্ছে মুসান্নিফ সম্পর্কে আলোচনা। কেননা শিক্ষার্থীরা যখন মুসান্নিফের জীবনী সম্পর্কে জেনে তার প্রতি ভক্তি শ্রদ্ধা সৃষ্টি করে ফেলবে তখন তার কথাগুলো তারা হক বলে বিশ্বাস করবে, প্রাথমিক পর্যায়ের শিক্ষার্থীদের অবস্থা এমনই হয় যে, তারা বক্তার অবস্থা হিসেবে বক্তার কথার মূল্যায়ন করে থাকে। যার ফলে তারা যে বক্তার প্রতি বিশ্বাস ও ভক্তির সম্পর্ক গড়েনি সে বক্তার কথাকে তারা হক পরিপন্থী মনে করে। কিন্তু যারা মুহাক্কিক বিশ্লেষক তাদের অবস্থা এমন নয়। কেননা তারা কথা ও বক্তব্য দেখে বক্তার মূল্যায়ন করে। যার ফলে যে কথাটি অনেক গভীর হবে সে বক্তব্যের বক্তাও গভীর ইলমদার হবে, আর যে বক্তব্য ভাসা ভাসা হবে তার বক্তাও সেরকম ভাসা ভাসা ইলমদার হবে। মুহাক্কিক ওলামায়ে কেলাম এভাবেই বক্তব্য দ্বারা বক্তাকে চিনে।

وَمَوْلَفٌ قَوَانِينِ الْمُنْطِقِ وَالْفَلْسَفَةِ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَظِيمُ أَرْسَطُو دُونَهَا بِأَمْرِ اسْكَنْدَرٍ وَلِهَذَا لَقِبَ بِالْمُعَلِّمِ الْأَوَّلِ وَقِيلَ لِلْمُنْطِقِ أَنَّهُ مِيرَاتُ ذِي الْقَرْنَيْنِ ثُمَّ بَعْدَ نَقْلِ الْمُتَرَجِّمِينَ تِلْكَ الْفَلْسَفِيَّاتِ مِنْ لُغَةِ يُونَانَ إِلَى لُغَةِ الْعَرَبِ هَدَّبَهَا وَرَتَّبَهَا وَأَحْكَمَهَا وَاتَّقَنَهَا ثَانِيًا الْمُعَلِّمُ الثَّانِي الْحَكِيمُ أَبُو نَصْرٍ الْفَارَابِيُّ وَقَدْ فَصَّلَهَا وَحَرَّرَهَا بَعْدَ إِضَاعَةِ كُتُبِ أَبِي نَصْرٍ الشَّيْخِ الرَّئِيسِ أَبُو عَلِيٍّ بِنِ سَيْنَا شَكَرَ مُسَاعِدِيهِمُ الْجَمِيلَةَ.

অনুবাদ : মানতেক ও ফালসাফার নীতি রীতির সংকলক হচ্ছেন মহা হাকীম এরষ্টোটল। ইসকান্দার যুলকারনাইনের আদেশে তিনি তা সংকলন করেছেন। একারণেই তিনি এ শাস্ত্রের প্রথম শিক্ষকের উপাধীতে ভূষিত হয়েছেন। আর মানতেকের ব্যাপারে বলা হয়েছে যে, এটি যুলকারনাইনের উত্তরাধিকার। এরপর অনুবাদকরা এসব ফালসাফাকে ইউনানী ভাষা থেকে আরবী ভাষায় রূপান্তর করার পর নীতি নীতিগুলো সাজিয়েছেন এবং একে স্বয়ংসম্পূর্ণ একটি রূপ দিয়েছেন। দ্বিতীয় শিক্ষক হিসেবে ভূষিত হাকীম আবু নাসর ফারাবী এসব নীতি নীতির তফসীল করেছেন। ফারাবীর কিতাবাদি নষ্ট হয়ে যাওয়ার পর শায়খ রঈস আবু আলী ইবনে সীনা এ শাস্ত্রটিকে সাজিয়েছেন আল্লাহ তাআলা তার এসকল প্রশংসনীয় চেষ্টা প্রচেষ্টার উত্তম প্রতিদান দান করুন।

وَالْخَامِسُ أَنَّهُ مِنْ أَيِّ عِلْمٍ لِيَطْلُبَ فِيهِ مَا يَلِيْقُ بِهِ -

قَوْلُهُ مِنْ أَيِّ عِلْمٍ هُوَ أَيُّ مِنْ أَيِّ جِنْسٍ مِنْ أَجْنَاسِ الْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ أَوْ النَّقْلِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ أَوْ الْأَصْلِيَّةِ كَمَا يَبْحَثُ عَنْ حَالِ الْمُنْطِقِ أَنَّهُ مِنْ جِنْسِ الْعُلُومِ الْحُكْمِيَّةِ أَمْ لَا فَإِنَّ فُسِّرَتْ الْحُكْمَةُ بِالْعِلْمِ بِأَحْوَالِ أَعْيَانِ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ يَقْدَرُ الطَّاقَةَ الْبَشَرِيَّةَ لَمْ يَكُنْ مِنْهَا إِذْ لَيْسَ بَحْثُهُ إِلَّا عَنِ الْمَفْهُومَاتِ وَالْمَوْجُودَاتِ الذَّهْنِيَّةِ الْمَوْصِلَةِ إِلَى التَّصَوُّرِ وَالتَّصَدِيقِ -

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, من ای علم هو, অর্থাৎ এ ইল্ম অথবা এলমের এককভাবে اصلیه অথবা فرعیه এসব জিনিস থেকে কোন জিনিস থেকে। যেমন মানতেক শাস্ত্রের ব্যাপারে এ আলোচনা করা হয় যে, এটি علوم حکমیه এর অন্তর্ভুক্ত নাকি নয়? এখন যদি হেকমতের তাফসীর এভাবে করা হয় যে, তাহল্ছে موجودات خارجیه এর বাস্তব অবস্থাদি মানুষের শক্তি অনুসারে জানা, তাহলে মানতেক حکমیه এর জিনিসের অন্তর্ভুক্ত হবে না। কেননা মানতেকের মাঝে শুধুমাত্র সেসব موجودات ذهنیه নিয়ে আলোচনা হয় যা تصور ও تصدیق এর দিকে পৌঁছে দেয়।

বিশ্লেষণ : বলা হয় সারা পৃথিবীতে চারজন ব্যক্তি রাজত্ব করে ছিল, দুজন মুসলমান। অর্থাৎ হযরত সুলায়মান আলাইহিস সালাম এবং ইক্বান্দার যুলকারনাইন। আর দুজন হল্ছে কাফের। অর্থাৎ নমরুদ ও বুখতে নসর। প্রথমেও দুজনের দ্বিতীয় ব্যক্তি ইক্বান্দার যুলকারনাইনের আদেশে সর্ব প্রথম হাকীম এরেষ্টোটেল মানতেকের রীতি-নীতি তৈরী করেন। এরপর সেসব রীতি-নীতি সুন্দর তরতীবে সাজানোর কাজটি করেছেন আবু নসর ফারাবী। এ ফারাবীর কিতাবাদি নষ্ট বিনষ্ট হয়ে যাওয়ার পর মানতেকের কানুনগুলোকে আবু আলী ইবনে সীনা নতুনভাবে ব্যাখ্যা বিশ্লেষণসহ সাজিয়ে দেন। একারণে এরেষ্টোটেলকে মানতেক শাস্ত্রের প্রথম শিক্ষক বলা হয়েছে, ফারাবীকে দ্বিতীয় শিক্ষক এবং ইবনে সীনাকে শয়খ রসেস বলা হয়ে থাকে।

শারহে রহ. বলেন من ای جنس অর্থাৎ পূর্ববর্তী ওলামায়ে কেলাম তাদের কিতাবের গুরুতে পাঁচটি বিষয় উল্লেখ করতেন। একটি হল্ছে, এ কিতাবটি যে বিষয়ে লেখা হল্ছে সেটি علم عقليه এবং علوم اصلیه এর অন্তর্ভুক্ত নাকি তা علم فرعيه এর অন্তর্ভুক্ত। যাতে শিক্ষার্থীরা এ কিতাবে এ ধরনের মাসআলাই তালাশ করে। আর যদি হেকমতের সংজ্ঞা হয়- علم باحوال الاعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية - তাহলে মানতেক শাস্ত্র হেকমতের অন্তর্ভুক্ত নয়। কেননা হেকমতের মাঝে موجودات خارجیه এর বাস্তব অবস্থাদি নিয়ে আলোচনা করা হয়, আর মানতেকের মাঝে সেসব موجودات ذهنیه নিয়ে আলোচনা করা হয় যা مجهول تصور و تصدیق এর দিকে পৌঁছে দেয়। এসব موجودات ذهنیه কে مفهومات -ও বলা হয়। আর একথা স্পষ্ট যে, موجودات এগুলো خارجیه এর বিপরীত। তাই যে ইলমের মাঝে موجودات ذهنیه নিয়ে আলোচনা হবে তা ঐ ইলমের বিপরীত হবে যে ইলমের মাঝে موجودات خارجیه নিয়ে আলোচনা করা হয়।

السَّادِسُ أَنَّهُ فِي أَيْ مَرْتَبَةٍ هُوَ لِيُقَدَّمَ عَلَى مَا يَجِبُ يُؤَخَّرَ عَمَّا يَجِبُ .

وَأَنَّ حَذْفَ الْأَعْيَانِ مِنَ التَّفْسِيرِ الْمَذْكُورِ فَهُوَ مِنَ الْحِكْمَةِ ثُمَّ عَلَى التَّقْدِيرِ الثَّانِي فَهُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْحِكْمَةِ النَّظَرِيَّةِ الْبَاحِثَةِ عَمَّا لَيْسَ وَجُودَهَا بِقُدْرَتِنَا وَإِخْتِيَارِنَا ثُمَّ هَلْ هُوَ جَيْنِذٌ أَصْلٌ مِنْ أَصُولِ الْحِكْمَةِ النَّظَرِيَّةِ أَوْ مِنْ فُرُوعِ الْهَيْبِ وَالْمَقَامِ لَا يَسَعُ بَسْطُ ذَلِكَ الْكَلَامِ قَوْلُهُ فِي أَيْ مَرْتَبَةٍ هُوَ كَمَا يُقَالُ إِنَّ مَرْتَبَةَ الْمُتَطَيِّقِ أَنْ يَشْتَغَلَ بِهِ بَعْدَ تَهْدِيبِ الْأَخْلَاقِ وَتَقْوِيمِ الْفِكْرِ بَعْضُ الْهَنْدَسِيَّاتِ وَذَكَرَ الْأَسْتَاذُ فِي بَعْضِ رَسَائِلِهِ أَنَّهُ يَنْبَغِي تَاخِيرُهُ فِي زَمَانِنَا هَذَا عَنْ تَعَلُّمِ قَدْرِ صَالِحٍ مِنَ الْعُلُومِ الْأَدَبِيَّةِ لِمَا شَاعَ مِنْ كَوْنِ التَّدَاوِينِ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ .

অনুবাদ : আর যদি হেকমতের উল্লিখিত তাক্বীয থেকে عيان শব্দটিকে ফেলে দেয়া হয় তাহলে মানতেক হেকমতের একটি প্রকার হয়ে যাবে। তখন দ্বিতীয়টি মেনে নেয়া হিসেবে এটি ঐ একে-নظرية এর প্রকারভুক্ত হবে যা সেসব কাজও কথা নিয়ে আলোচনা করে যার অস্তিত্ব আমাদের ইচ্ছা ও শক্তির মধ্যে নয়। অতঃপর এ মানতেক-نظرية এর উসূলসমূহের একটি হবে, অথবা العلم الهی এর শাখাসমূহ থেকে একটি হবে। এখানে এ আলোচনার তফসীল করা সম্ভব নয়। মুসান্নিফ বলেন من ای مرتبة هو যেমন বলা হয়, মানতেকের মর্ত্বা হচ্ছে, তা নিয়ে ব্যস্ত হওয়া যাবে আখলাক পরিপুষ্ট করার পর এবং হিসাবা বিজ্ঞানের কিছু মাসায়েল দ্বারা চিন্তা ফিকিরগুলোকে ঠিক করার পর, ওস্তাদ রহ. তাঁর কোন কোন রেসালায় উল্লেখ করেছেন যে, এ মাসালায় ইলমে মানতেক হাসেল করার বিষয়টিকে علوم ادبيه এর উল্লেখযোগ্য অংশ পড়ার পরে করা উচিত। কেননা আজকাল মানতেক বিষয়ক রচনাবলী আরবীতে ব্যাপক হয়ে গেছে।

বিশ্লেষণ : জানা দরকার যে, ইলমে হেকমতের দু'টি প্রকার রয়েছে। একটি হচ্ছে-نظرية এবং অপরটি হচ্ছে-عملية। কেননা হেকমতের মাঝে যেসব موجودات এর অবস্থাদি নিয়ে আলোচনা করা হয় সেসব موجودات হয়ত সেসব اعمال و افعال হবে যা আমাদের ইচ্ছাধীন হবে। অথবা সে ধরণের اعمال ও افعال হবে না। প্রথমটি ধরে নেয়ার ক্ষেত্রে হেকমতকে عملية বলা হয় এবং দ্বিতীয়টি ধরে নেয়ার ক্ষেত্রে হেকমতকে-نظرية বলা হয়। এরপর عملية আবার তিন প্রকার। কেননা যেসব افعال ও اعمال নিয়ে عملية এর মাঝে আলোচনা হবে তা যদি এক ব্যক্তির কাজকর্ম হয় যেমন, প্রত্যেক মানুষের অন্তর সকল খারাপ গুণাবলী থেকে মুক্ত হয়ে ভাল গুণাবলীর দ্বারা সজ্জিত হওয়া। এ প্রকারকে তাহযীবে আখলাক বলা হয়। আর যদি সেসব কর্মকাণ্ডের সম্পর্ক একটি জামাত বা গোষ্ঠীর সাথে হয় এবং সে জামাতটি একই ঘরের বাসিন্দা হয় তাহলে এ প্রকারকে-تدبير منزل বা পরিবার পরিকল্পনা বলা হয়। আর যদি এ জামাত কোন দেশ বা নির্দিষ্ট শহরের বাসিন্দা হয় তাহলে তাকে-سياسة مدنية বা রাজনীতি বলা হয়।

উপরোক্ত তিনটি প্রকারের ন্যায়-نظرية এরও তিনটি প্রকার রয়েছে। কেননা-نظرية এর মাঝে-وجود ذهنی এবং-وجود خارجی এবং-وجود مادی এর মাঝে-علم اعلیٰ, فلسفه اولیٰ, علم اعلیٰ এবং-

علم ما بعد الطبيعة - ও বলা হয়। অথবা সেন্সব বিষয়াবলীর অবস্থাসমূহ নিয়ে আলোচনা হবে যা وجود خارجی এর ক্ষেত্রে ماده এর মুখাপেক্ষী হবে এবং وجود ذهنی এর মাঝে ماده এর মুখাপেক্ষ নয়। এ প্রকারগুলোকে ریاضی বলা হয়।

শারহে রহ. বলেন من فروع الالهی اর্থاً ۷ علم الالهی ۸ ইলমকে বলা হয় যার মাঝে এমন বিষয়াবলীর অবস্থাসমূহ নিয়ে আলোচনা করা হয় যা ماده এর মুখাপেক্ষী নয়। এর উসূল হচ্ছে পাঁচটি। প্রথম হচ্ছে عامه امور ۹; দ্বিতীয় হচ্ছে واجب الوجود কে সাব্যস্ত করা এবং সেন্সব বিষয় সাব্যস্ত করা যা واجب الوجود এর জন্য উপযোগী। তৃতীয় হচ্ছে جواهر روحانیة এর বর্ণনা। চতুর্থ হচ্ছে قوت نامیه এর সাথে ارتباط ارضیه এর ব্যয়ান। পঞ্চম হচ্ছে ممکنات এর প্রকারসমূহের ব্যয়ান। আর ইলমে ইলাহীর فروع হচ্ছে দু'টি। প্রথম হচ্ছে রূহের আকৃতির বর্ণনা। এর মধ্যেই রয়েছে মানুষের রূহের পরিচয় এবং سوح امینیه এর পরিচয়। দ্বিতীয় হচ্ছে معاد روحانی এর ইলম। এরপর জেনে রাখা দরকার যে, এ ব্যাপারে মতভেদ রয়েছে যে, মানতেক نظریة এর অন্তর্ভুক্ত হয়ে তা نظریة حكمة এর উসূলের অন্তর্ভুক্ত, নাকি الحکمة الالهیه এর فروع এর অন্তর্ভুক্ত। কেউ প্রথমটি গ্রহণ করেছেন আর কেউ দ্বিতীয়টি গ্রহণ করেছেন।

وَالسَّابِعُ الْقِسْمَةُ وَالتَّبْوِيبُ لِيُطْلَبَ فِي كُلِّ بَابٍ مَا يَلِيْقُ بِهِ وَالثَّامِنُ

الْإِنْتِهَاءُ التَّعْلِيمِيَّةُ.

قَوْلُهُ الْقِسْمَةُ أَيْ قِسْمَةُ الْعِلْمِ وَالْكِتَابُ إِلَى أَبْوَابِهِمَا فَالْأَوَّلُ كَمَا يُقَالُ أَبْوَابُ الْعَمَلِ تِسْعَةٌ  
الْأَوَّلُ إِيسَا غُوجِي أَي الْكَلِمَاتُ الْخَمْسُ الثَّانِي التَّعْرِيفَاتُ الثَّلَاثُ الْقَضَايَا الرَّابِعُ الْقِيَاسُ وَأَخَوَاتُهُ  
الْخَامِسُ الْبُرْهَانُ السَّادِسُ الْجَدَلُ السَّابِعُ الْخَطَابَةُ الثَّامِنُ الْمَغَالِطَةُ التَّاسِعُ الشِّعْرُ وَبَعْضُهُمْ  
عَدَّ بَحْثَ الْإِنْفَاطِ بَابًا آخَرَ فَصَارَ أَبْوَابُ الْمُنْطِقِ وَهُوَ مَرْتَبٌ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَمَقْصِدِينَ وَخَاتَمَةٍ

অনুবাদ ৪: মুসান্নিফ বলেন القسم۷ اর্থاً ৭ পূর্ববর্তী ওলামায়ে কেয়াম সপ্তম যে বস্তুটিকে তাদের কিতাবাদির শুরুতে উল্লেখ করে থাকেন তা হচ্ছে تقسیم এর দ্বারা উদ্দেশ্য হচ্ছে, ইলম অথবা কিতাবকে বিভিন্ন অধ্যায় ভাগ করা। (অর্থাৎ কিতাবের বাব ও অধ্যায়গুলো কিতাবের সূচিপত্রের শুরুতে উল্লেখ করে দেয়া)। প্রথমটি অর্থাৎ ইলমকে বিভিন্ন বাবে বিভক্ত করার ক্ষেত্রে বলা হয়, ইলমে মানতেক নয়টি অধ্যায়ের বিভক্ত। ১. প্রথমটি থাকে ইউনানী ভাষায় ایاغوجی বলা হয়। ২. تعریفات, ৩. قیاس استقراء, ৪. تمثیل و قضايا, ৫. برهان, ৬. جدل, ৭. خطابه, ৮. مغالطه, ৯. شعر, কেউ কেউ শব্দাবলীর আলোচনাকেও একটি ভিন্ন অধ্যায় হিসেবে ধরেছেন, এ হিসেবে তাদের নিকট মানতেকের অধ্যায়সমূহ মোট দশটি হয়ে যাবে। আর দ্বিতীয়টি অর্থাৎ কিতাবকে বিভিন্ন অধ্যায় ভাগ করার ক্ষেত্রে যেমন বলা হয় আমাদের এ তাহযীব কিতাব দু'টি ভাগে বিভক্ত। প্রথমটি হচ্ছে মানতেকের ভাগ সম্পর্কে, আর মানতেক একটি মুকাদ্দিমা, দু'টি মাকসাদ এবং একটি পরিশিষ্টের মাধ্যমে সাজানো হয়েছে।

الْمُقَدَّمَةُ فِي بَيَانِ الْمَاهِيَةِ وَالْغَايَةِ وَالْمَوْضُوعِ وَالْمُقَصَّدِ الْأَوَّلِ فِي مَبَاحِثِ التَّصَوُّرَاتِ  
وَالْمُقَصَّدِ الثَّانِي فِي مَبَاحِثِ التَّصَدِيقَاتِ وَالْخَاتِمَةُ فِي أَجْزَاءِ الْعُلُومِ الْقِسْمِ الثَّانِي فِي عِلْمِ  
الْكَلَامِ وَهُوَ مَرْتَبٌ عَلَى كَذَا أَبْوَابِ الْأَوَّلِ فِي كَذَا آه كَمَا قَالَ فِي الشَّمْسِيَّةِ وَرَبَّتَهُ عَلَى  
مَدَّامَةٌ وَتِلْكَ مَقَالَاتٌ وَخَاتِمَةٌ وَهَذَا الثَّانِي شَائِعٌ كَثِيرٌ قَلَّ مَا يَخْلُو عَنْهُ كِتَابٌ قَوْلُهُ الْإِتْحَادُ  
التَّعْلِيمِيَّةُ أَيْ الطَّرُقُ الْمَذْكُورَةُ فِي التَّعَالِيمِ لِعُمُومِ نَفْعِهَا فِي الْعُلُومِ وَقَدْ اضْطَرَبَتْ كَلِمَةُ  
الشَّرَاحِ هُنَا وَمَا تَذَكَّرُ هُوَ الْمَوْافِقُ لِتَتَّبِعَ كُتُبَ الْقَوْمِ وَالْمَاخُودُ مِنْ شَرْحِ الْمَطَالِعِ .

وَهِيَ التَّقْسِيمُ اعْنَى التَّكْثِيرِ مِنْ فَوْقِ وَالتَّحْلِيلُ عَكْسَهُ وَالتَّحْدِيدُ أَيْ فَعْلُ الْحَدِّ  
وَالْبُرْهَانُ أَيْ الطَّرِيقُ إِلَى الْوُقُوفِ عَلَى الْحَقِّ وَالْعَمَلُ بِهِ وَلِهَذَا بِالْمَقَاصِدِ أَشْبَهُ .

قَوْلُهُ وَهِيَ التَّقْسِيمُ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ مَا يَسْمَى بِتَرْكِيبِ الْقِيَاسِ أَيْضًا وَذَلِكَ بَانَ يُقَالُ إِذَا أَرَدْتَ  
تَحْصِيلَ مَطْلَبٍ مِنَ الْمَطَالِبِ التَّصَدِيقِيَّةِ فَضَعْ طَرَفِي الْمَطْلُوبِ وَأَطْلُبْ جَمِيعَ مَوْضُوعَاتِ كُلِّ  
وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَجَمِيعَ مَحْمُولَاتِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا سَوَاءً كَانَ حَمْلُ الطَّرْفَيْنِ عَلَيْهَا أَوْ حَمْلُهَا عَلَى  
الطَّرْفَيْنِ بِوَاسِطَةٍ أَوْ بغيرِ وَاسِطَةٍ وَكَذَا أُطْلُبُ جَمِيعَ مَا سَلَبَ عَنْهُ أَحَدُ الطَّرْفَيْنِ أَوْ سَلَبَ هُوَ  
عَنْ أَحَدِهِمَا ثُمَّ أَنْظُرْ إِلَى نِسْبَةِ الطَّرْفَيْنِ إِلَى الْمَوْضُوعَاتِ وَالْمَحْمُولَاتِ .

অনুবাদ : এর মধ্য থেকে মুকাদ্দিমা হচ্ছে মানতেকের সংজ্ঞা, মানতেকের লক্ষ্য ও উদ্দেশ্য এবং মানতেকের বিষয়বস্তুর আলোচনা সম্পর্কে। আর প্রথম মাকসাদ তসব্বورات এর আলোচনা সম্পর্কে এবং দ্বিতীয় মাকসাদ মবাহিষাত এর আলোচনা সম্পর্কে এবং পরিশিষ্ট হচ্ছে এজ্রা, এলুম এর বর্ণনা সম্পর্কে। দ্বিতীয় প্রকার হচ্ছে কলাম এলম সম্পর্কে, এটি সে পরিমাণ অধ্যায়ে বিভক্ত। প্রথম অধ্যায় অমুক বিষয় সম্পর্কে। যেমন রেসালায়ে শামসিয়্যার মাঝে মুসান্নিফ রহ. বলেছেন যে, একে আমি একটি মুকাদ্দিমা, তিনটি মাকাল্লা ও একটি পরিশিষ্টের মাধ্যমে সাজিয়েছি, এ দ্বিতীয় প্রকারটিই বেশি প্রসিদ্ধ, যার থেকে কোন কিতাবই খালি থাকে না। মুসান্নিফ বলেন, الاتحاد التعليمي, অর্থাৎ ঐ পদ্ধতি উদ্দেশ্য যাকে তালীমের মাঝে উল্লেখ করা হয় তাদের উপকারিতা ইলমের মাঝে ব্যাপক হওয়ার কারণে। আর نعلمه সম্পর্কে ভাষ্যকারগণ যেসব শব্দ ব্যবহার করেছেন তা বিভিন্ন ধরণের। আমরা যেটি উল্লেখ করব তা এ জামাত যা তালাশ করে শেষ করেছে তার মেতাবেক। শারহে মাতালের মাঝে এটিই গ্রহণ করা হয়েছে।

মুসান্নিফ বলেন المقسم وهي যেন বিভক্তিকরণ দ্বারা কেয়াসের তারকীব উদ্দেশ্য, অর্থাৎ تصدق تصدق طلب করার জন্য কেয়াস সৃষ্টি করার পদ্ধতিতে কেয়াস বলা হয়। আর কেয়াসের তারকীবের পদ্ধতি হচ্ছে, বলা হবে



যখন তুমি مطالب تصديق থেকে কোন একটি مطلب হাসেল করার ইচ্ছা করবে তখন তুমি মাতলুবের موضوع ও মাহমূলকে আলাদা করে নাও। এরপর সেগুলোর প্রত্যেকটির জন্য সকল موضوع ও محمول তালাশ করে করে একত্র করে নাও। চাই উভয় দিকের حمل তার উপর হোক, অথবা তার حمل উভয় দিকের উপর হোক, কোন মাধ্যমে বা কোন মাধ্যম ব্যতীত। এরকমভাবে ঐসবগুলো তালাশ করে নাও যার থেকে উভয় দিকের কোন একটিকে সلب করা হয়েছে, অথবা তাকে দূর করা হয়েছে উভয় দিকের কোন এক দিক থেকে। এরপর সকল মওযু ও মাহমূলসমূহের সাথে উভয় দিকের কী সম্পর্ক-নিসবত তা দেখ।

বিশ্লেষণ : উদাহরণস্বরূপ আমরা মানুষ প্রাণী হওয়ার তাসদীক হাসেল করতে চাই, তখন আমরা মানুষ ও প্রাণীকে আলাদা করব। এরপর যে বিষয়গুলো মানুষের মওযু অর্থাৎ যেসব বস্তুর ক্ষেত্রে মানুষ প্রযোজ্য হয় সেগুলোকে তালাশ করব। যেমন য়ায়েদ, আমর ও বকর ইত্যাদি। এরপর এ মানুষেরই মাহমূলসমূহ তালাশ করব। যেমন বাকশক্তিসম্পন্ন হওয়া, হাসতে পারা, শ্বাস প্রশ্বাস নেয়া, প্রাণী হওয়া এবং আশ্চর্যবোধ করা ইত্যাদি মানুষের মাহমূল। এরকমভাবে প্রাণীর মওযুসমূহ হচ্ছে গরু, ছাগল ও মানুষ ইত্যাদি। কেননা এসবগুলোর ক্ষেত্রে প্রাণী শব্দটি প্রযোজ্য। আর এ প্রাণীর মাহমূলসমূহ হচ্ছে, স্বেচ্ছায় নড়াচড়া করা, চলাফেরা করা এবং অনুভূতিশক্তিসম্পন্ন হওয়া ইত্যাদি। এরকমভাবে মানুষ ও প্রাণীর সেসব মওযু ও মাহমূল তালাশ করবে যা সে দুটি থেকে সلب করা হয়েছে। এরপর প্রাণী ও মানুষের নিসবতের প্রতি দৃষ্টি দেবে। তখন আমরা পাব, যেসব افراد এর উপর মানুষ প্রযোজ্য হয় সেসব افراد এর ক্ষেত্রে প্রাণীও প্রযোজ্য হবে। আর যত বিষয় মানুষের উপর মাহমূল হবে সেসব বিষয় প্রাণির উপরও মাহমূল হবে। উদাহরণস্বরূপ ضاحك এটি মানুষের মাহমূল এবং প্রাণীর موضوع। কেননা ضاحك এর ক্ষেত্রে প্রাণী হওয়া পাওয়া যায়। অতএব আমরা যদি বলি كل حيوان ضاحك و كل انسان ضاحك তাহলে এ شكل اول এরই ফলাফল হবে كل انسان حيوان।

فَانْ وَجَدَتْ مِنْ مَحْمُولَاتٍ مَوْضُوعِ الْمَطْلُوبِ مَا هُوَ مَوْضُوعٌ لِمَحْمُولِهِ فَقَدْ حَصَلَتِ الْمَطْلُوبُ مِنْ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ أَوْ مَا هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى مَحْمُولِهِ فَمِنْ الشَّكْلِ الثَّانِي أَوْ مِنْ مَوْضِعَاتٍ مَوْضُوعِهِ مَا هُوَ مَوْضُوعٌ لِمَحْمُولِهِ فَمِنْ الشَّكْلِ الثَّلَاثِ أَوْ مَحْمُولٌ لِمَحْمُولِهِ فَمِنْ الشَّكْلِ الرَّابِعِ كُلُّ ذَلِكَ بَعْدَ اعْتِبَارِ الشَّرَاطِطِ بِحَسَبِ الْكَيْفِيَّةِ وَالْكَيفِيَّةِ كَذَا فِي شَرْحِ الطَّلَاعِ وَقَدْ عَبَّرَ الْمُصَنِّفُ عَنْ هَذَا الْمَعْنَى بِقَوْلِهِ أَعْنَى التَّكْثِيرِ أَيْ تَكْثِيرِ الْمَقْدَمَاتِ اخْتِذَاً مِنْ قَوْلِ أَيْ مِنَ النَّتِيجَةِ لِأَنَّهَا الْمَقْصَدُ الْأَعْلَى أَيْ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الدَّلِيلِ قَوْلُهُ التَّحْلِيلُ فِي شَرْحِ الْمَطَّلَاعِ كَثِيرًا مَا يَبْرُدُ فِي الْعُلُومِ قِيَاسَاتٌ مُنْتَجَةٌ لِلْمَطَّلَاعِ لَا عَلَى الْهَيْئَاتِ الْمُنْطَقِيَّةِ لِتَسَاهُلِ الْمُرَكَّبِ اعْتِمَادًا عَلَى فَتَنِ الْعَالِمِ بِالْقَوَاعِدِ فَإِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَعْرِفَ أَنَّهُ عَلَى أَيْ شَكْلٍ مِنَ الْأَشْكَالِ فَعَلَيْكَ بِالتَّحْلِيلِ وَهُوَ عَكْسُ التَّرْتِيبِ حَتَّى حَصَلَ الْمَطْلُوبُ .

অনুবাদ : অন্তঃপর ভূমি যদি কাজিকত মণ্ডুয়ের মাহমূলসমূহ থেকে ঐ মাহমূল বা মাতলূবের মাহমূলের মণ্ডু । (যেমন উল্লিখিত উদাহরণে যে ضاحك মানুষের মাহমূল সে ضاحك -ই প্রাণীর মণ্ডু) তাহলে اول شكل থেকে ভূমি মাতলূব হােসল করতে পারবে । আর যদি ভূমি ঐ মাহমূল পাও যা মাতলূবের মাহমূলের উপর মাহমূল হয়েছে, তাহলে ভূমি মাতলূব হােসল করতে পারবে رابع شكل থেকে । এসবকিছু সেসব শর্তাবলীর সাথে যা চার প্রকারের মাহমূল ফলাফল দেয়ার ক্ষেত্রে ধর্তব্য হয় । আর اوسط حد সুগরার মণ্ডু এবং কুবরার মাহমূল হওয়ার ক্ষেত্রে شكل رابع এবং هওয়ার ক্ষেত্রে اول شكل এবং উভয়টি মাহমূল হওয়ার ক্ষেত্রে شكل ثانى এবং মণ্ডু হওয়ার ক্ষেত্রে شكل ثالث হবে ।

শরহে মাতালে এর মাঝে রয়েছে কখনো কখনো উলূমের মাঝে এমনসব কেয়াস ব্যবহার করা হয় যা মাতলূবের ফলাফল দেয় । কিন্তু সেগুলো মানতেকী কেয়াসের পদ্ধতিতে নয় । এ ধরণের কেয়াসসমূহ উল্লেক্ষ করার কারণ হচ্ছে, মেধাবি মানতেক বিদদের মেধার উপর ডরসা করে মুসান্নিফ কর্তৃক গুরুত্ব না দেয়া । অতএব ভূমি যদি জানতে চাও যে, সে কেয়াসটি মানতেকী কেয়াসসমূহের কোনটির অন্তর্ভুক্ত তাহলে তোমার জন্য তাহলীল করা জরুরী । আর সে তাহলীল হচ্ছে তারতীবকে পাল্টে দেয়া যাতে কাজিকত বস্তু অর্জিত হয়ে যায় ।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ সেসব কেয়াস মানতেকী কায়োদাভিত্তিক নয় সেগুলোকে মানতেকের কায়োদার উপর নিয়ে আসার পদ্ধতিতে তাহলীর বলা হয় । এর তফসীল হচ্ছে, ভূমি যে কায়োদা বহির্ভূত কেয়াসটি দেখবে । যদি একই মুকাদ্দিমার মাঝে মাতলূবের উভয় অংশ পাওয়া যায় তাহলে সেটি হচ্ছে কেয়াসে ইস্তেসনানায়ী । আর যদি মাতলূবের একটি অংশ পাওয়া যায় তাহলে সেটি হচ্ছে قياس افسرانى । আর ঐ মুকাদ্দিমা যার মাঝে মাতলূবের শুধুমাত্র একটি অংশ পাওয়া যায়, এখন যদি সে অংশটি মাতলূবের মাঝে মাহকুম আলাইহি হয় তাহলে এটি হচ্ছে মুকাদ্দিমা সুগরা । যদি অংশটি মাতলূবের মাঝে মাহকুম বিহী হয় তাহলে এটি হচ্ছে মুকাদ্দিমা কুবরা । এখন এ মুকাদ্দিমার দ্বিতীয় অংশকে মাতলূবের দ্বিতীয় অংশের সাথে মিলিয়ে দেখ । যদি চার প্রকারের شكل থেকে কোন একটি মানতেকী

কায়োদার হিসেবে সহীহ হয়ে যায় তাহলে একথা বুঝে নাও যে, এ মুকাদ্দিমার এ দ্বিতীয় অংশটি *حد اوسط* এবং সেটি কায়োদা বিহীন একটি *شكل* যা এখন সহীহ হয়েছে। আর যদি চার প্রকারের *شكل* থেকে কোন একটিও সহীহ না হয়, তাহলে বুঝে নাও যে সেটি হচ্ছে কায়োদাবিহীন কেয়াসে মুরাক্কাব। এখন দেখ এ কায়োদা বহির্ভূত কেয়াসের দ্বিতীয় মুকাদ্দিমার মাঝে কোন অংশটি এমন আছে যা প্রথম মুকাদ্দিমার দ্বিতীয় অংশ এবং মাতলূবের দ্বিতীয় অংশের মাঝে *حد مشترك* হতে পারে। যে অংশটি এমন হবে তাকে *حد اوسط* বানিয়ে মানতেকী কায়োদার মত করে *شكل* এর তরতীব সাজিয়ে দাও এবং যে *شكل* কায়োদার মোতাবেক হয়ে সহীহ হয়ে যাবে তাকে প্রথম মুকাদ্দিমার সাথে মিলিয়ে দাও। তাহল এ মানতেকী কেয়াসটি তিনটি *فضیه* এর সমষ্টিতে পরিণত হবে।

فَانظُرْ إِلَى الْقِيَاسِ الْمُنْتَجِ لَهُ فَإِنْ كَانَ فِيهِ مَقْدَمَةٌ تَشَارِكُ الْمَطْلُوبَ بِكُلِّ جُزْأَيْهِ فَالْقِيَاسُ اسْتِغْنَائِيٌّ وَإِنْ كَانَتْ مَشَارِكَةً لِلْمَطْلُوبِ بِأَحَدِ جُزْأَيْهِ فَالْقِيَاسُ اقْتِرَائِيٌّ ثُمَّ انظُرْ إِلَى طَرَفِي الْمَطْلُوبِ لِتَمَيِّزِ عِنْدَكَ الصَّغْرَى عَنِ الْكُبْرَى فَذَلِكَ الْمَشَارِكُ أَمَّا الْجُزْءُ الَّذِي يَكُونُ مُحْكُومًا عَلَيْهِ فِي الْمَطْلُوبِ فَهِيَ الصَّغْرَى أَوْ مُحْكُومًا بِهِ فِيهِ فَهِيَ الْكُبْرَى ثُمَّ ضَمَّ الْجُزْءَ الْآخَرَ مِنَ الْمَطْلُوبِ إِلَى الْجُزْءِ الْآخَرَ مِنْ تِلْكَ الْمَقْدَمَةِ فَإِنْ تَأَلَّفَا عَلَى أَحَدِ التَّالِيفَاتِ الْأَرْبَعَةِ فَمَا انضَمَّ إِلَى جُزْءِ الْمَطْلُوبِ هُوَ الْحَدُّ الْأَوْسَطُ وَ تَمَيِّزُ الشَّكْلِ الْمُنْتَجِ وَإِنْ لَمْ يَتَأَلَّفَا كَانَ الْقِيَاسُ مُرَكَّبًا فَاعْمَلْ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الْعَمَلَ الْمَذْكُورَ أَيَّ ضَعِ الْجُزْءَ الْآخَرَ مِنَ الْمَطْلُوبِ وَالْجُزْءَ الْآخَرَ مِنَ الْمَقْدَمَةِ كَمَا وَضَعْتَ طَرَفِي الْمَطْلُوبِ فِي التَّقْسِيمِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ مِنْهُمَا نِسْبَةٌ إِلَى شَيْءٍ مَا فِي الْقِيَاسِ وَالْآلَا لَمْ يَكُنِ الْقِيَاسُ مُنْتَجًا لِلْمَطْلُوبِ فَإِنْ وَجَدْتَ حَدًّا مُشْتَرِكًا بَيْنَهُمَا فَقَدْ تَمَّ الْقِيَاسُ وَتَبَيَّنَ لَكَ الْمَقْدَمَاتُ وَالْأَشْكَالُ وَالنَّتِيجَةُ فَقَوْلُهُ وَهُوَ عَكْسُهُ أَيُّ تَكْثِيرِ الْمَقْدَمَاتِ إِلَى فَوْقِ وَهُوَ النَّتِيجَةُ كَمَا مَرَّ وَجْهَهُ .

অনুবাদ : অতএব তোমরা এ কায়োদাবহির্ভূত কেয়াসটি দেখ। যদি এর মাঝে এমন মুকাদ্দিমা থাকে যা মাতলূবের শরিক হবে মাতলূবের উভয় অংশসহ, তাহলে সে কেয়াস হচ্ছে ইস্তেনানায়ী কেয়াস। আর যদি সে মুকাদ্দিমা মাতলূবের শরীক হয় তার একটি অংশের সাথে, তাহলে সে কেয়াস হচ্ছে *اقترائي* এরপর মাতলূবের উভয় দিক দেখ, যাতে তোমার সামনে সুগরা কুবরা থেকে আলাদা হয়ে যায়। অতঃপর এ শরিক মুকাদ্দিমা হয়ত এ অংশ হবে যা মাতলূবের মাঝে মাহকুম আলাইহি হবে। তাহলে এ মুকাদ্দিমা সুগরা হবে। অথবা এ মুকাদ্দিমা মাতলূবের মাঝে মাহকুম বিহী হবে। তখন এ মুকাদ্দিমাই কুবরা হবে। অতঃপর মাতলূবের শেষ অংশকে এ মুকাদ্দিমারই শেষ অংশের সাথে মিশাও। এখন যদি উভয়টি *الشكال اربعه* এর তারকীবসমূহ দ্বারা মুরাক্কাব হয় কোন এক তারকীবের ভিত্তিতে, তাহলে মুকাদ্দিমার এ শেষ অংশ যা মাতলূবের শেষ অংশের সাথে মিলিত হয়েছে তাহাচ্ছে *حد اوسط*

এবং সে কায়েদাবাহির্ভূত কেয়াস একটি شكل যা এখন সহীহ হয়েছে। আর যদি اربعه اشكال থেকে কোন একটির তারকীবের উপর তা মুরাফা'ব না হয় তাহলে সে কায়েদাবাহির্ভূত কেয়াস হচ্ছে কেয়াসে মুরাফা'ব।

অন্তঃপর এ দুটি মুকাদ্দিমার সাথে উল্লিখিত কাজটি কর। অর্থাৎ মাতলূবের শেষ অংশ এবং মুকাদ্দিমার শেষ অংশকে রাখ, যেমনিভাবে ভাগ করার ক্ষেত্রে তুমি মাতলূবের উভয় অংশকে রেখেছ। অন্তঃপর উভয়টির মধ্য থেকে প্রত্যেকটির নিসবত হবে কেয়াসের কোন মুকাদ্দিমার দিকে। অন্যথায় কেয়াস ফলদাম্যক হবে না। অতএব যদি উভয়ের মাঝে কোন حد مشترك পাওয়া যায় তাহলে কেয়াস পরিপূর্ণ হয়ে যাবে এবং তোমার সামনে মুকাদ্দিমাসমূহ, شكل এবং ফলাফল প্রকাশ হয়ে যাবে।

قَوْلُهُ وَالتَّحْدِيدُ أَيْ فِعْلُ الْحَدِّ يَعْنِي أَنَّ الْمُرَادَ بِالتَّحْدِيدِ بَيَانُ أَخْذِ الْحُدُودِ وَكَانَ الْمُرَادُ الْمَعْرَفَ مُطْلَقًا وَالذَّاتِيَّاتُ لِلأَشْيَاءِ وَذَلِكَ بِأَنَّ يُقَالُ إِذَا أَرَدْتَ تَعْرِيفَ شَيْءٍ فَلَا يَدَّ أَنْ تَضَعَ ذَلِكَ الشَّيْءَ وَتَطْلُبَ جَمِيعَ مَا هُوَ أَعْمَ مِنْهُ وَتَحْمِلَ عَلَيْهِ بِوَأَسْطَةِ أَوْ بِغَيْرِهَا وَتَمَيِّزَ الذَّاتِيَّاتِ عَنِ الْعُرْضِيَّاتِ بِأَنَّ تَعْدُّ مَا هُوَ بَيْنَ الثَّبُوتِ لَهُ أَوْ مِمَّا يَلْزَمُ مِنْ مُجَرَّدِ ارْتِفَاعِهِ ارْتِفَاعَ نَفْسِ الْمَاهِيَّةِ ذَاتِيًّا وَمَا لَيْسَ كَذَلِكَ عُرْضِيًّا وَإِذَا طَلَبْتَ جَمِيعَ مَا هُوَ فِي ذَاتِهِ وَجَمِيعَ مَا هُوَ مَسَارٍ لَهُ فَيَتَمَيِّزُ عِنْدَكَ الْجِنْسُ مِنَ الْعُرْضِ الْعَامِّ وَالْفَصْلُ مِنَ الْخَاصَّةِ ثُمَّ تَرَكِّبُ أَيَّ فِئْمٍ شِئْتُمْ مِنْ أَقْسَامِ الْمَعْرَفِ بَعْدَ اعْتِبَارِ الشَّرَائِطِ الْمَذْكُورَةِ فِي بَابِ الْمَعْرَفِ .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন والتحديد اى فعل الحد يعنى ان المراد بالتحديد بيان اخذ الحدود وكان المراد المعرفة مطلقا والذاتيات للاشياء وذلك بان يقال اذا اردت تعريف شىء فلا يد ان تضع ذلك الشىء وتطلب جميع ما هو اعم منه وتحمل عليه بواسطة او غيرها وتميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ما هو بين الثبوت له او مما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا وما ليس كذلك عرضيا واذما طلبت جميع ما هو فى ذاته وجميع ما هو مسار له فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تركيب اى فئم شئت من اقسام المعرفة بعد اعتبار الشرائط المذكورة فى باب المعرفة .

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন والتحديد اى فعل الحد يعنى ان المراد بالتحديد بيان اخذ الحدود وكان المراد المعرفة مطلقا والذاتيات للاشياء وذلك بان يقال اذا اردت تعريف شىء فلا يد ان تضع ذلك الشىء وتطلب جميع ما هو اعم منه وتحمل عليه بواسطة او غيرها وتميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ما هو بين الثبوت له او مما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا وما ليس كذلك عرضيا واذما طلبت جميع ما هو فى ذاته وجميع ما هو مسار له فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تركيب اى فئم شئت من اقسام المعرفة بعد اعتبار الشرائط المذكورة فى باب المعرفة .

বিশ্লেষণ : মুসান্নিফ রহ. تحديد এর তাক্বীরী حد ক্রিয়া পদের দ্বারা করে حدود শব্দটি কোথেকে নেয়া হয়েছে তা দেখিয়েছেন। আর শারেহ রহ. এর কথা الذاتيات او এটি তার কথা حدود এর উপর عطف হয়েছে। তাই এখন অর্থ এ দাড়াল যে, কোন বস্তুর معرف এবং ذاتيات জানার পদ্ধতিকে تحديد বলা হয়। অতএব যে বস্তুর সংজ্ঞা জানা উদ্দেশ্য হবে, প্রথমত সে বস্তুর সকল ذاتيات থেকে عرضيات কে আলাদা করে ফেল এবং তার جنس , فصل , اقسام , رسم ناقص ও رسم تام এবং حد ناقص , حد تام এবং حد ناقص এগুলোকে পার্থক্য করে ফেল। এরপর حد ناقص , حد تام এবং حد ناقص যা চাও তাই বানিয়ে নাও।



قَوْلُهُ وَهَذَا بِالْمَقْصِدِ أَشْبَهُ أَي الْأَمْرِ الثَّامِنِ أَشْبَهُ بِمَقْصِدِ الْفَنِّ بِمُقَدَّمَاتِهِ وَلِذَا تَرَى الْمُتَأَخِّرِينَ كَصَاحِبِ الْمَطَالِعِ يوردون مَا سِوَى التَّحْدِيدِ فِي مَبَاحِثِ الْحُجَّةِ وَلَوْ أَحِقَّ الْقِيَاسُ - وَأَمَّا التَّحْدِيدُ فَشَأْنُهُ أَنْ يَذْكَرَ فِي مَبَاحِثِ الْمَعْرِفِ وَقِيلَ هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى الْعَمَلِ وَكُوتِبَ أَشْبَهُ بِالْمَقْصُودِ ظَاهِرٌ بَلِ الْمَقْصُودُ مِنَ الْعِلْمِ الْعَمَلُ جَعَلْنَا اللَّهُ وَإِبَانَكُمْ مِنَ الرَّاسِخِينَ فِي الْأَمْرِ بِنِ وَرَزَقْنَا بِفَضْلِهِ وَجُودِهِ سَعَادَةً فِي الدَّارَيْنِ بِحَقِّ نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ خَيْرِ الْبَرِيَّةِ وَإِلَيْهِ وَعَسَّرْتَهُ الظَّاهِرِينَ أَنَّهُ خَيْرٌ مُوفِّقٌ وَمُعِينٌ -

অনুবাদ : মুসান্নিফ বলেন, وهذا بالمقصد أشبه। অর্থাৎ অষ্টম বক্তৃ, শাস্ত্রের প্রাথমিক পর্যায়ের বিষয়াবলীর তুলনায় তার মূল উদ্দেশ্যের সাথে বেশি সমঞ্জস্যপূর্ণ। একারণে পরবর্তী ওলামায়ে কেলাম যেমন ‘মাতালে’ কিতাবের মুসান্নিফকে তুমি দেখবে, তিনি تحديد ব্যতীত অন্যান্য বিষয়াবলীকে لواحق قیاس ও দলিলের আলোচনায় উল্লেখ করেছেন, অথচ تحديد এর পর্যায়। হচ্ছে এমন যে তাকে معرف এর আলোচনায় উল্লেখ করা হবে। কেউ কেউ বলেছেন هذا শব্দ দ্বারা আমাদের দিকে ইশারা করা হয়েছে। আর আসল মূল উদ্দেশ্যের সাথে বেশি সামঞ্জস্যপূর্ণ হওয়ার বিষয়টি স্পষ্ট; বরং আমলটাই ইলমের আসল উদ্দেশ্য হয়। আল্লাহ তাআলা আমাদেরকে ও তোমাদেরকে সেনসব মানুষের অন্তর্ভুক্ত করে নিন যারা ইলম ও আমল উভয় ক্ষেত্রে মজবুত এবং তার অপার অনুগ্রহে আমাদেরকে উভয় জাহানের মঙ্গল নসীব করুন, তাঁর প্রিয় নবীর উসিলায় যিনি সর্বোত্তম সৃষ্টি এবং তার পরিবারবর্গের উসিলায়। তিনিই সর্বোত্তম সাহায্যকারী এবং তাওফীক প্রদানকারী।

বিশ্লেষণ : অর্থাৎ মুসান্নিফের কথার মাঝে هذا শব্দ দ্বারা অষ্টম বিষয় تعليمه এর দিকে ইশারা করা হয়েছে। আর এ অষ্টম বিষয়টি প্রত্যেক বিষয়ের مبادئ এর তুলনায় ঐ শাস্ত্রের মাসায়েলের সাথে বেশি সামঞ্জস্যপূর্ণ। একারণেই تعليمه انحاء থেকে تحديد ব্যতীত অন্যান্য জিনিসগুলোকে পরবর্তী ওলামায়ে কেলাম হজ্জত সম্পর্কীয় আলোচনায় উল্লেখ করে থাকেন। অথচ معرف বিষয়ে معرف এর আলোচনায় উল্লেখ করা উচিত। কেউ কেউ এ هذا শব্দের اشاره হিসেবে আমলকেও সাব্যস্ত করেছেন। আর ইলমের মূল উদ্দেশ্য আমল হওয়ার কারণে আমল শাস্ত্রের মূল উদ্দেশ্যের সাথে বেশি সমঞ্জস্যপূর্ণ হওয়ার বিষয়টি খুবই স্পষ্ট।

মুসান্নিফ রহ. هذا بالمقصد أشبه বলে একটি প্রশ্নের জবাব দিচ্ছেন। প্রশ্নটি হচ্ছে, পরবর্তী ওলামায়ে কেলাম تفسیر নামে এক গুলোকে و حجت برهان و تعلیل . تفسیر কিতাবের রচয়িতা এমনই করেছেন। এর দ্বারা এ সন্দেহ সৃষ্টি হয় যে, تعليمه انحاء হয়ত مبادئ থেকে নয়; বরং তা মাসায়েলের অন্তর্ভুক্ত। মুসান্নিফ এর জবাব দিচ্ছেন যে, تعليمه انحاء থেকে تحديد ব্যতীত অন্যান্য বিষয়াবলীকে হজ্জাতের আলোচনায় উল্লেখ করাটা আসল উদ্দেশ্যের অন্তর্ভুক্ত হওয়া হিসেবে নয়; বরং আসল উদ্দেশ্যের সাথে বেশি সামঞ্জস্যপূর্ণ হওয়ার কারণে।