

جملہ حقوق محفوظ ہیں

حسبنا اللہ ونعم الوکیل

ہدیہ سعیدیہ

مولانا عبید الرحمن صاحب

مدرس جامعہ قاسم العلوم ملتان

ناشر

کتب خانہ مجتہدین بہ ملتان

حسبنا الله ونعم الوكيل

ہدیہ سعیدیہ (مترجم)

مرتب:

مولانا عبید الرحمن صاحب

مدرس جامعہ قاسم العلوم ملتان

کتب خانہ مجیدیہ ملتان

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ

إِنَّكَ لَمِنَ الْمُبْدِينَ

اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ

إِنَّكَ لَمِنَ الْمُبْدِينَ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
علم حکمت یا فلسفہ

لغوی تحقیق:-

لفظ حکمت لغت میں عدل و انصاف، علم و دانائی، حلم و بردباری، عقل و فلسفہ، تدبیر و درستی کا، حق اور واقع کے مطابق گفتگو وغیرہ میں استعمال ہوتا ہے یقال حکم (ف) حکمۃ دانانا ہونا قصیدہ حکمیۃ دانائی آمیز قصیدہ کو کہتے ہیں اور لفظ حکیم حق تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے۔ فلسفہ کے معنی بھی حکمت و دانائی کے ہیں یقال تفسیر الرجل، فلسفی ہونا، مسائل علمیہ میں بحث کرنا، حذاقت کا دعویٰ کرنا، فیلسوف بمعنی فلسفی ج فلاسفہ، غیاث اللغات میں ہے کہ فلسفہ مصدر جعلی ہے بمعنی دانشمند ہونا یہ یونانی لفظ فیلاسوف سے ماخوذ ہے جو اصل میں فیلا بمعنی دوست اور سوف بمعنی علم سے مرکب ہے۔

اصطلاحی تعریف:-

حکمت وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے موجودات کے نفس الامری احوال حسب طاقت بشریہ معلوم ہوں۔ بالفاظ دیگر موجودات واقعیہ کے احوال واقعیہ کو بقدر طاقت انسانی جاننے کا نام حکمت یا فلسفہ ہے۔

موضوع فلسفہ:-

حکمت و فلسفہ کا موضوع موجودات واقعیہ ہیں۔

غرض و غایت:-

معرفت صلاح مبداء و معاد، بالفاظ دیگر قوت علمیہ کی تکمیل کے لیے احوال موجودات کو پہچاننا۔

تاریخ فلسفہ:-

علوم عقلیہ جن کو علوم فلسفہ و حکمت کہتے ہیں یعنی منطق، ارتماطیقی، ہندسہ، ہیئت، موسیقی، طبیعیات، الہیات، ان علوم میں کسی ملت کی تخصیص نہیں بلکہ تمام اہل مل و اصحاب فکر انسان اس کے مدارک و مباحث میں برابر ہیں اور ابتداء تخلیق سے آج تک نوع انسانی میں یہ علوم مسلسل چلے آ رہے ہیں البتہ ام ماظیہ میں سے اہل فارس اور اہل روم کے یہاں ان کی گرم بازاری زیادہ تھی ان علوم کے ساتھ فارس و روم کا جو اعتناء رہا ہے سابق کی تاریخ اس سے بالکل خالی ہے ان سے پہلے کلدانیوں سرانیوں اور قبیلہ وغیرہ جو قومیں تھیں ان کا سحر و جادو اور ان کے متبعات تاثیرات و طلسمات وغیرہ سے دلچسپی تھی اور انہی سے یہ علوم فارسیوں نے حاصل کیے تھے۔

جب اسکندر بادشاہ قتل دارا کے بعد ان کی مملکت پر غالب اور ان کی کتب علمیہ پر قابض ہوا تو یہ علوم اہل یونان کی طرف منتقل ہوئے، اس کے بعد جب مسلمانوں نے بلاد فارس کو فتح کیا اور ان کا علمی ذخیرہ مسلمانوں کے قبضہ میں آیا تو حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے اس کی بابت حضرت عمرؓ کے پاس خط لکھا۔ آپؓ نے فرمایا کہ یہ ذخیرہ غرقاب کر دیا جائے کیونکہ اگر اس میں ہدایت ہے تو ہمارے پاس اس سے کہیں زیادہ ہدایت والی کتاب قرآن عزیز موجود ہے اور اگر اس میں ضلالت و گمراہی ہے تو اس سے ہمیں نجات ہوگی چنانچہ وہ کل کامل ذخیرہ پانی کی نذر کر دیا گیا اور علوم فارس تقریباً ناپید ہو گئے صرف اہل روم کا ذخیرہ باقی رہا جو مشاہیر اہل یونان کے پاس تھا۔

یونان :-

ارض روم کے چند اماکن کا مجموعہ ہے جس میں بہت سی بستیاں اور شہر شامل ہیں حکماء یونان میں کا منشاء و مادی یہی سر زمین ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہاں جو چیز یاد کر لی جاتی وہ کبھی فراموش نہ ہوتی تھی۔ سقراط حکیم استاد افلاطون، ارسطو ٹالیس، بطلمیوس، پلیناس صاحب طلسمات اور حکیم جالینوس وغیرہ اس کی طرف منسوب ہیں :-

یونانی فلسفہ کی ابتداء :-

تہیلہ سے ہوئی جس کو اہل عرب ٹالیس کہتے ہیں، یہ حکیم حضرت عیسیٰؑ سے (۳۶۰) برس قبل پیدا ہوا، اس نے مصر میں تعلیم پائی تھی اور وہیں یہ اصول سیکھا تھا کہ تمام اشیاء پانی سے پیدا ہوئیں، اس فلسفہ کو آریو لوک فلاسفی کہتے ہیں اس کے بعد فلسفہ کی بہت سی شاخیں نکلیں اور بڑے حکماء پیدا ہوئے، فلسفہ یونانی کا یہ سلسلہ ۵۲۲ء تک جاری رہا۔ اس ممتد دور کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں قدیم، جدید، قدیم کی انتہاء افلاطون پر ہوئی ہے اور ارسطو سے دور جدید شروع ہوتا ہے۔ قدما میں سات بڑے حکیم حکمت اور فلسفہ کے ستون کہلاتے ہیں ٹالیس، انکساغورس، اکساتس، اپندقلیس، فیساغورث، سقراط، افلاطون، علامہ شہرستانی نے ٹالیس، انکساغورس، اکساتس اور اپندقلیس کے اصول پر مفصل گفتگو کی ہے اور غالباً یورپین تصنیفات میں اصول مسائل کے متعلق اس سے زیادہ تفصیل نہیں مل سکتی۔

اپندقلیس کا فلسفہ مسلمانوں میں زیادہ مقبول ہوا اس کی تصنیفات عربی میں ترجمہ کی گئیں، محمد بن عبداللہ کو جو قرطبہ کا رہنے والا تھا اس کی تصنیفات کا اس قدر شوق تھا کہ ہمیشہ اپنے مطالعہ میں رکھتا تھا۔ ابوالہذیل علاف جو مسلمانوں میں علم قدیم کا بہت بڑا فاضل اور خلیفہ مامون الرشید کا استاد تھا صفات باری تعالیٰ کے متعلق اسی حکیم کے خیالات کا پیرو تھا۔ اپندقلیس ہی پہلا شخص ہے جو اربعہ عناصر کا قائل ہوا۔

یونان میں فلسفہ کا عروج اول:-

تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ یونان میں سب سے پہلے جس نے فلسفہ کو ظاہر کیا وہ ”انکسفوراس“ فیلسوف تھا جو اپنی تمام خواہش اور مال و زر، زمین و جائیداد وغیرہ چھوڑ کر تحصیل فلسفہ میں ہمہ تن مشغول ہوا اور مدتوں سیاحت کر کے مختلف مقامات سے علم حاصل کیا، کسی نے اس سے پوچھا کہ تمہیں وطن سے محبت نہیں ہے؟ اس نے کہا کہ میں اس وطن کو دوست رکھتا ہوں اور اشارہ آسمان کی طرف کیا۔ ایک بار برقلیس کے کتب میں ایک بکری لائی گئی جس کے وسط پیشانی میں ایک ہی سیب تک تھا، ایک منجم نے جس کا نام ملیون تھا کہا؟ اٹینا (نام شہر) میں جو دو فرتے ہو گئے ہیں قریب ہے کہ وہ مل کر ایک جماعت ہو جائے انکسفوراس نے کہا کہ یہ امر خلقی ہے کسی بات پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ اس کا دماغ کھوپڑی میں بھرا ہوا نہیں ہے اور اس کے سر کی پوری تشریح بیان کی لوگوں نے اس کو ذبح کر کے دیکھا تو اس کے قول کے مطابق پایا، مگر منجم کی بات بھی صحیح نکلی کہ تھوڑی مدت میں دونوں فرتے ایک ہو گئے۔

چونکہ یہ حکیم جاہلیت کے بتوں پر طعن و تشنیع کیا کرتا تھا اس لیے آخر میں لوگ اس سے ناراض ہو گئے۔ اس کا قول تھا کہ آفتاب ایک لوہے کا ٹکڑا ہے قابل پرستش نہیں۔

طبقات فلاسفہ:-

جمہیہ الاسلام امام غزالی نے ”مشکوٰۃ الانورانی لطائف الاخبار، میں ذکر کیا ہے کہ حکماء کی تین قسمیں ہیں دہرین، طبیعیین، الہیین، حکماء، دہرین کفار مجوس کا ایک گروہ۔ ہے جو صنائع عالم کا منکر ہے اور آگ کی پرستش کرتا ہے۔ آئینہ ملوک، ہم اور فراغ مصر اسی گروہ سے تھے اور رجعت بسوئے عالم کے معتقد، اسی لیے انہوں نے سیم و زرگی و ذخیرہ اندوزی کی اور منابر اہرامات تعمیر کیے۔

حکماء طبیعیین کفار زنادقہ کا ایک طبقہ ہے جو صنائع عالم کا تو معترف ہے مگر حشر و نشر کو نہیں مانتا بلکہ قدامات عالم کا قائل ہے۔ حکماء الہیین کے دو گروہ ہیں ایک گروہ متقدمین جو قرن اولیٰ میں تھا دوسرا گروہ متاخرین، اس کے پھر دو گروہ ہیں ایک اشراقین دوم مشائخین۔

فلسفہ اور اتصال سند:-

صاحب کشف الظنون نے ابن خلدون سے نقل کیا ہے کہ حکماء مشائخ کے زعم کے مطابق ان کی سند تعلیم حضرت لقمان تک پہنچتی ہے جو مشہور حکیم گزرے ہیں، مشہور فلسفی فیثاغورس جو حضرت مسیح سے ۵۳۶ سال قبل گزرا ہے انہی کا شاگرد ہے اور فیثاغورس اس کا شاگرد حکیم بقراط ہے جو حضرت مسیح سے ۶۰ سال قبل ہوا ہے بقراط کا شاگرد سقراط ہے جو ۳۹۹ سال قبل

گزر رہے، سقراط کا شاگرد افلاطون ہے جو ۳۸ سال قبل گزرا ہے اور افلاطون کا شاگرد ارسطاطالیس ہے جو ۳۲۲ سال قبل گزرا ہے اور ارسطاطالیس کا شاگرد اسکندر جو ۳۲۳ سال قبل گزرا ہے و فیہ الاسلاف و تحیۃ الاخلاف“ میں ہے کہ فیثاغورس اور سقراط حضرت داؤد حضرت لقمان کے شاگرد تھے اور سقراط کا شاگرد افلاطون ہے اور افلاطون کا شاگرد ارسطو دہرقلس اور ارسطو کا شاگرد اسکندر فریدیوسی اور ساسطیون، ثاسطیوس اور فروریوس وغیرہ۔

عہد اسلام میں نقول و تراجم:-

زمانہ قدیم میں اہل فارس نے منطق و طب کی کچھ کتابیں فارسی زبان میں منتقل کی تھیں، عبداللہ بن مقفع خطیب فارسی مترجم کلیدہ و دمنہ وغیرہ نے ان کو عربی میں منتقل کیا، خالد بن یزید بن معاویہ جو حکیم آل مروان کہا جاتا تھا بڑا علم دوست عالم و فاضل شخص تھا اس نے فلاسفہ کی ایک جماعت کے ذریعہ جن میں اصطفیٰ بن بھی ہے یونانی کتابوں کو عربی میں منتقل رایا نکان ہذا اول نقل فی الاسلام۔

منصوری دور:-

دول اسلامیہ میں علم فلسفہ اور علم نجوم کا کچھ چرچا خلیفہ ثانی ابو جعفر منصور عبداللہ بن محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس کے زمانہ میں ہوا ہے، ابو جعفر علم فقہ اور دیگر علوم کے ساتھ ساتھ علم فلسفہ اور علم نجوم کا بھی بڑا دلدادہ تھا چنانچہ اس نے شاہ روم سے کتاب اقلیدس اور بعض کتب طبیعیات حاصل کیں اور بطریق وغیرہ کے ذریعہ سے ترجمے کرا کر اشاعت کی۔

مامونی دور:-

ارسطو سے لیکر خلافت عباسیہ تک گیارہ صدیاں گزر چکی تھیں علوم فلسفہ کی کوئی ترقی نہ ہو سکی گویا بازار سرد پڑ چکا تھا۔ جب ۱۹۸ھ میں ہارون الرشید کے بیٹے مامون کے ہاتھ میں خلافت کی باگ ڈور آئی تو وہ بھی اپنے دادا ابو جعفر کے قدم بقدم چلا اور پیش بہا تحائف و ہدایا کے ذریعہ شاہان روم سے کتب فلاسفہ کا مطالبہ کیا شاہان روم کے یہاں اقلیدس، بطلمیوس، بقراط، جالینوس ارسطو اور افلاطون وغیرہ کی جو کتابیں موجود تھیں وہ سب انہوں نے مامون کے یہاں بھیج دیں، مامون نے حنین بن اسحاق کندی، ثابت بن قرہ ابن یحییٰ الحجاج بن مطر اور ابن الہطریق وغیرہ جیسے ماہر مترجمین سے ان کتابوں کے ترجمے کرائے اور لوگوں کو ان کے پڑھنے پڑھانے کی دعوت دی، لوگوں نے اس سے غیر معمولی دل چسپی لی یہاں تک کہ مامون کے دور میں علم فلسفہ کا بازار گرم ہو گیا اور اس فن کی اس درجہ خدمت کی گئی کہ دولت عباسیہ دولت رومیہ کے ہم پلہ ہو گئی۔

تدوین ثانی:-

مگر بقول علامہ لطفی صاحب حاشیہ مطالع یہ نقول و تراجم متخالف و مخلوط اور غیر مخلص و غیر محرر تھے جو حکیم فارابی کے

زمانہ تک اسی طرح باقی رہے اور حکیم ابو نصر فارابی متوفی ۳۳۹ھ نے چوتھی صدی ہجری میں شاہ منصور بن نوح سامانی کے حکم سے دوبارہ اس کی تدوین کی اور اپنی کتاب کو تعلیم ثانی کے ساتھ موسوم کیا اور تقریباً دو درجن کتابیں تصنیف کیں اسی لیے فارابی کو معلم ثانی کہتے ہیں اس کی یہ کتابیں منصور کے کتب خانہ ”صوان الحکمتہ“ کی جو اصفہان میں تھا سلطان مسعود کے زمانہ تک زینت بنی رہیں۔

تدوین ثالثہ:-

اور چونکہ شیخ فارابی کی یہ کاوش بیاض تک نہ آسکی تھی صرف مسودہ ہی کے درجہ میں تھی اس لیے شیخ ابو علی حسین بن عبد اللہ ابن سینا متوفی ۴۲۸ھ نے سلطان مسعود کے حکم سے اس کو تیسری بار باقاعدہ مدون کیا اور حکیم فارابی کی تصانیف سے اقتباس کر کے کتاب ”الشفاء“ وغیرہ تصنیف کی۔

فلسفہ ارسطو پر مسلم فلاسفہ کی تنقیدی نظر:-

ارسطو کا فلسفہ چونکہ چند بنیادی مسائل (مثلاً قدم عالم میں اسلامی عقائد سے متصادم تھا اس لیے فلسفہ ارسطو پر رد و قدح کا آغاز اسلام میں ابتدائی زمانہ ہی سے ہو چکا تھا چنانچہ سب سے پہلے یحییٰ نحوی نے ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی، اس کے بعد نظام معزلی نے اس کی ایک کتاب کا رد لکھا پھر اسی زمانہ کے قریب ابو علی جبائی نے جو مشہور معزلی تھا ارسطو کی کتاب کون و فساد کا رد لکھا۔ تیسری صدی میں حسن بن موسیٰ نوہنجی نے ”کتاب الاراء والدیانات“ لکھی جس میں ارسطو کی منطق کے مہمات مسائل پر اعتراضات کئے جو متکلمین اسلام سے ماخوذ تھے نوہنجی کے بعد ابو بکر باقلانی نے ”دقائق“ کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلسفہ کا رد تھا، محمد زکریا رازی صاحب صد تصانیف متوفی ۳۲۰ھ (عہد منصور بن اسماعیل سامانی) نے فلسفہ ارسطو کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اڑادیں۔ پھر علامہ شہرستانی متولد ۴۷۹ھ نے برقلس اور ارسطو کے رد میں ایک مستقل کتاب لکھی اسی طرح امام غزالی نے ”تہافت الفلاسفہ“ میں نہایت جاندار اور طویل تنقید کی، لیکن ابو البرکات بغدادی نے اس میں سب سے زیادہ ناموری حاصل کی اور اپنی کتاب ”المعتبر“ میں ارسطو کے اکثر مسائل و خیالات کو غلط ثابت کیا، یہ وہ لوگ تھے جن کا مقصد صرف رد و قدح تھا اور وہ کسی مستقل فلسفہ کے بانی اور پیرو نہ تھے لیکن شیخ شہاب الدین مقتول ۵۵۶ھ نے فلسفہ میں اپنا ایک مستقل طریقہ قائم کیا جس کا نام انہوں نے فلسفہ اشراق رکھا جو مشائخ یعنی ارسطو کے فلسفہ کا بالکل مخالف تھا اس لیے انہوں نے اپنی کتاب ”حکمت الاشراق“ اور ”مشارع و مطارحات“ میں فلسفہ ارسطو کے مسائل کی تردید کی ان سب کے بعد امام رازی کی باری آئی تو انہوں نے اپنے اعتراضات کی کثرت سے فلسفہ ارسطو کی رہی سہی وقعت بھی خاک میں ملا دی اور متاخرین کے لیے فلسفہ ارسطو پر رد و قدح کی ایک عام شاہ راہ قائم کر دی۔ علامہ ابن رشد، ابن تیمیہ حرانی، نجم الدین



تجوانی، ابن سہلان اور افضل الدین خوئنجی وغیرہ نے اس میں نئی نئی باریکیاں پیدا کیں، اجتہادات کئے آخر الذکر کی کتابیں دو سو سال تک داخل نصاب رہیں۔

جامعین حکمت و شریعت :-

علامہ شمس الدین فناری، فاضل قاضی زادہ رومی، علامہ خواجہ زادہ، علامہ علی قوشچی، فاضل ابن الموبد، میر چلپی، علامہ ابن الکمال اور فاضل ابن الحنائی وغیرہ نے حکمت اور شریعت دونوں کو یکجا جمع کیا اور اس میں کتابیں تصنیف کیں۔

چونکہ علوم حکمیہ میں بہت سی چیزیں مخالف شرع تھیں جس کے پیش نظر بعض لوگوں نے یہاں کہہ دیا ہے

فلسفہ چوں اکثرش باشد سفہ پس کل آن ہم سفہ باشد کہ حکم کل حکم اکثر است

اس لیے علماء اسلامین نے عقائد و کلام کی بنیاد ڈالی البتہ متاخرین محققین نے فلسفہ کی وہی چیزیں لیں جو مخالف

شرع نہ تھیں اور ان کو کلام کے ساتھ منضم کر دیا جس نے حکمت اسلامیہ کا نام پایا۔

کتب حکمت و فلسفہ :-

نن مذکور میں شیخ بوعلی ابن سینا کی شفا، نجاۃ اشارات، عیون الحکمۃ القدسیہ، الحکمۃ المشرقیہ بہت پایہ کی کتابیں

ہیں۔ ان کے علاوہ علامہ قزوینی کی عین القواعد بھی بہت عمدہ ہے اور فاضل اشیر الدین ابہری کی کتاب ہدایۃ الحکمۃ مشہور و

متداول ہے۔

( از نظر المحصلین )

## حالاتِ صاحبِ ہدیہ سعیدیہ

نام و نسب اور پیدائش:-

آپ کا نام فضل حق ہے اور والد کا نام فضل امام اور دادا کا نام شیخ محمد ارشد ہے۔ آپ ۱۲۱۲ھ میں اپنے آبائی وطن خیر البلاد خیر آباد میں پیدا ہوئے والد ماجد مولانا فضل امام دہلی میں صدر الصدور تھے مولانا فضل حق کی تعلیم و تربیت آپ ہی کے زیر سایہ دہلی میں ہوئی۔

تحصیلِ علوم:-

آپ نے تیرہ سال کی عمر میں تمام مروجہ علوم عقلیہ و نقلیہ و آلیہ کی تکمیل کی، چارہ ماہ اور کچھ روز میں قرآن پاک حفظ کیا، دہلی میں ایک سے بڑھ کر ایک باکمال موجود تھا، مفسرین، محدثین، فقہاء، فلاسفہ، اولیاء، شعراء، جس طبقہ پر نگاہ ڈالیے ع ”زکدام باغے گل کہ چین خوش است بویت“

بے ساختہ زبان پر آجاتا تھا۔ والد ماجد نے مکان کے علاوہ ہاتھی اور پاکی پر بھی دربار آتے جاتے وقت ساتھ بٹھا کر درس دینا شروع کیا اور علوم آلیہ میں صغریٰ ہی میں اپنا جیسا یگانہ روزگار بنا دیا۔

منقولات میں حضرت شاہ عبدالقادر اور شاہ عبدالعزیز صاحب کی بارگاہ فیض پناہ سے علم حدیث کی خوشی چینی کی۔

حقانی سینہ اشعار کا خزینہ:-

ایک روز کا ذکر ہے کہ آپ نے ایک قصیدہ عربی زبان میں امر القیس کے قصیدہ پر کہا اور شاہ عبدالعزیز صاحب کی خدمت میں لائے، شاہ صاحب نے ایک مقام پر اعتراض کیا، اس کے جواب میں آپ نے متقدمین کے بیس اشعار پڑھ دیئے مولانا فضل امام صاحب نے فرمایا، بس حدادب، آپ نے جواب دیا کہ حضرت یہ کوئی علم حدیث و تفسیر تو ہے نہیں فن شاعری ہے اس میں بے ادبی کی کیا بات ہے شاہ صاحب نے فرمایا، برخوردار! تو سچ کہتا ہے مجھ کو سہو، ہوا۔

درس و تدریس:-

۱۸۰۹ء سے ۱۸۵۸ء تک مسلسل پچاس برس درس دیا، عرب، ایران، بخارا، افغانستان اور دوسرے دور دراز ملکوں سے شائقین علم آکر شریک حلقہ درس ہوئے تیرہ برس کی عمر اور مسند تدریس پر رونق افروزی عجیب سا واقعہ معلوم ہوتا ہے، حلقہ درس میں معمر و صاحب ریش و بردت تلامذہ اور قدماء کی کتابیں زیر درس۔

تانا بخشہ خدائے بخشندہ

ایں سعادت بزور بازو نیست

مولوی رحمان علی خاں اپنا مشاہدہ لکھتے ہیں کہ میں نے ۱۲۶۳ھ میں (پوری ایک صدی کی بات ہے اس وقت علامہ کی عمر باون سال کی تھی) بہ مقام لکھنؤ مولانا کو دیکھا کہ حقہ نوشی کی حالت میں شطرنج بھی کھیلتے جاتے اور ایک طالب علم کو افتخار میں کادرس اس خوبی سے دیتے تھے کہ مضامین کتاب طالب علم کے ذہن نشین ہوتے جاتے تھے۔

تلامذہ:-

ہزاروں شاگردوں میں سے چند مشہور تلامذہ جو اپنے وقت کے امام الفن سمجھے جاتے تھے حسب ذیل ہیں شمس العلماء مولانا عبدالحق خیر آبادی، مولانا ہدایت اللہ خاں جو پوری، ادیب جلیل مولانا فیض الحسن سہارنپوری، (استاد علامہ شبلی نعمانی) مولانا جمیل احمد، مولانا سلطان احمد بریلوی، مولانا عبد اللہ بکرامی، مولانا عبدالقادر بدایونی، مولانا شاہ عبدالحق کانپوری، مولانا ہدایت علی بریلوی (استاد مولانا فضل حق رامپوری) مولانا غلام قادر گوپا موسیٰ، مولانا خیر الدین دہلوی، (والد مولانا ابوالکلام آزاد)

ملازمت:-

والد ماجد کے انتقال کے وقت علامہ کی عمر اٹھائیس سال تھی، خاندانی ذمہ داریوں کا بار بڑا، اکبر شاہ ثانی کا زمانہ تھا۔ دہلی میں ریزیڈنٹ رہا کرتا تھا اس کے محکمہ کے سررشتہ دار ہو گئے۔ کچھ عرصہ کے بعد ریزیڈنسی سے کمشنری میں اپنے آپ کو تبدیل کرالیا۔ یہاں رنگ بے رنگ تھی یہ نازک مزاج واقع ہوئے تھے حکام تنگ مزاج حفظ مراتب کہاں، ارباب علم اور بے علم سب ایک نگاہ سے دیکھتے جاتے تھے آپ نے استعفاء دیدیا۔

دہلی سے جھجھر وغیرہ:-

جب آپ نے ریزیڈنٹ دہلی کی ملازمت ترک کی تو نواب فیض محمد خاں والی جھجھر نے موقع غنیمت جانا اور فوراً مبلغ پانصد روپیہ ماہانہ کی پیش کش کی اور قدردانی کے ساتھ اپنے پاس بلا لیا ایک عرصہ تک جھجھر رہے پھر مہاراجہ انور نے بلا لیا، اور اس سے آپ سہارنپور گئے بعد ازاں نواب یوسف علی خاں نے رام پور بلا لیا اور آپ آٹھ برس رامپور میں رہے۔ نواب نے خود تلمذ اختیار کیا اور محکمہ نظامت اور مرا فاعہ عدالتین میں منسلک کر دیے گئے۔ پھر لکھنؤ میں پہلے صدر الصدور بنائے گئے اور جب ایک نئی کچہری ”حضور تحصیل“ کے نام سے بنی تو اس کے مہتمم قرار پائے۔

ہردلعزیزی:-

ابوظفر بہادر شاہ جو خود بھی شعر و سخن کا شاہ تھا اور اہل علم کی قدردانی میں بھی شاہانہ شان رکھتا تھا اس کو علامہ سے یہاں تک تعلق خاطر تھا کہ جب آپ دہلی کی ملازمت ترک کر کے جھجھر جانے لگے اور وداعی ملاقات کے لیے ولیمہ کی خدمت میں

حاضر ہوئے تو بہادرش شہانے اپنا خاص دو شالہ آپ کو اڑھایا اور آبدیدہ ہو کر کہا۔

آپ فرما رہے تھے کہ میں رخصت ہوتا ہوں میں بھی مجبور ہوں قبول کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں مگر خدائے علیم خوب جانتا ہے سینکڑوں جراثیموں میں لائے جائیں تب کہیں لفظ وداع دل سے زبان تک آسکتا ہے۔

گرفتاری و قید و بند:-

فتنہ الہند کے ہنگامہ میں انگریزوں نے آپ کو بالزام غدر بھجور دریا کے شور کی سزا دی تھی جہاں پہلے آپ کو صفائی کے کام پر لگایا گیا آپ برہنہ پا صرف ایک لنگی اور کھیل کا کرتہ پہنے کوڑا کرکٹ صاف کرتے اور نوکرے میں اکٹھا کر کے پھینک آتے، اس کے علاوہ اور طرح طرح کی اذیتیں جیل خانہ میں سہتے رہے جن کا خاکہ خود مولانا نے اپنی تصنیف ”الثورة الہندیہ“ میں کھینچا ہے۔

کسی قدر سہولت:-

کچھ دنوں بعد آپ کو محرمی کے کام پر لگادیا گیا اور اس تبدیلی کا سبب آپ کا علمی تجرہ ہوا۔ صورت یہ ہوئی کہ سپرنٹنڈنٹ کے پاس علم ہیئت کی ایک قلمی کتاب تھی سپرنٹنڈنٹ کے یہاں ایک مولوی صاحب کام کرتے تھے اس نے وہ کتاب مولوی صاحب کو دی کہ اس کی غلطیاں درست کر دیں مولوی صاحب یہ کتاب علامہ کے پاس لے آئے، آپ نے نہ صرف عبارتیں درست کیں بلکہ جگہ جگہ مضمون کی بھی تصحیح و توضیح کر دی اور کتابوں کے حوالے بھی درج کر دیے، سپرنٹنڈنٹ کو جب مولانا کے علم و فضل کا احساس ہوا تو اس نے صفائی کی خدمت سے ہٹا کر محرمی پر لگادیا اور حکومت سے رہائی کی سفارش بھی کر دی

دب بے تاب کو یہ کہہ کے سنبھالا شب غم ٹھہرا ب صبح کے آثار نظر آتے ہیں

پروانہ رہائی اور موت کا پیغام:-

علامہ کے صاحبزادے مولوی شمس الحق اور خواجہ غلام غوث بیچر میرنشی لائنٹ گورنر کی کوششیں براری جاری رہیں، ادھر انڈومان کے سپرنٹنڈنٹ جیل نے بھی سفارش کی تھی نتیجہ میں کامیابی ہوئی یعنی رہائی کا حکم ہو گیا۔

ازیں نوید مبارک کہ ناگہاں آمد بشارتے بدل و مژدہ بجاں آمد

لیکن عجیب و غریب اور نہایت تکلیف دہ اور دلخراش صورت پیدا ہوئی کہ مولانا شمس الحق صاحب پروانہ رہائی حاصل کر کے انڈومان پہنچے، جہاز سے اتر کر شہر میں گئے۔

دریں چمن کے بہار و خزاں ہم آغوش ست زمانہ جام بدست و جنازہ بردوش ست

ایک جنازہ نظر بڑا جس کے ساتھ بڑا اژدحام تھا ع:

عاشق کا جنازہ ہے ذرا دھوم سے نکلے

دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ کل ۱۲ صفر ۱۲۷۸ھ کو علامہ فضل خیر آبادی جیسا آفتاب علم و عمل دیا غربت میں غروب ہو گیا اسے سپرد خاک کرنے جا رہے ہیں۔

قسمت کی بد نصیبی کہاں ٹوٹی ہے کند  
دو چار ہاتھ جبکہ لب بام رہ گیا  
یہ بھی بھد حسرت و یاس شریک ذنن ہو گئے، آپ کا مزار اب تک مرجع انام اور زیارت گاہ خاص و عوام ہے

تصانیف:-

علامہ نے درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کا سلسلہ ہمیشہ جاری رکھا خاص اور اہم مجبوریوں کے سوا کبھی اس سے تسامل نہ ہوتا، آپ کی درجنوں تصانیف ہیں جن میں مشہور حسب ذیل ہیں۔

(۱) لکھنؤ الیغالی شرح جواہر العالی (۲) حاشیہ افق مبین (۳) حاشیہ تلخیص الشفا (۴) رسالہ تشکیک ماہیات (۵) رسالہ کلی طبعی (۶) رسالہ علم و معلوم (۷) روض الوجود فی تحقیق حقیقۃ الوجود (۸) رسالہ فاطیغور یاس (۹) رسالہ تحقیق حقیقۃ الاجسام (۱۰) الشوریۃ الہندیہ (۱۱) قصائد فقہیہ الہندیہ (۱۲) مجموعۃ القصائد (۱۳) امتناع النظر (۱۴) تحقیق الفتوی فی ابطال الطغوی (۱۵) حاشیہ شرح سلم قاضی مبارک اس کی جو شان ہے اس سے طلبہ و علماء بخوبی واقف ہیں، ساری تصانیف میں حاشیہ قاضی پر علامہ کو کتنا فخر تھا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جزیرہ انڈمان میں بعض اسیر فرنگ علماء نے دریافت کیا کہ ہندوستان میں کیا یادگار چھوڑی ہے؟ فرمایا! دو یادگاریں چھوڑ آیا ہوں ایک حاشیہ شرح سلم قاضی مبارک اور دوسری یادگار برخوردار عبدالحق۔

ہدیہ سعیدیہ:-

خلف الرشید عبدالحق کو ریزیڈنسی آتے جاتے وقت ہاتھی یا پالکی میں جو سبق دیے جاتے تھے ہدیہ سعیدیہ انہی کا مجموعہ ہے علامہ روز ایک سبق تحریر فرما لیتے تھے وہی راستہ میں صاحبزادے کو پڑھا دیتے تھے، فلکیات تک یہی سلسلہ رہا جب معتد بہ حصہ ہو گیا تو تلامذہ نے کتاب شکل دینے پر اصرار کیا، علامہ نے طلباء کی آرزوؤں کو پامال نہ کرتے ہوئے تصنیفی حیثیت سے قلم اٹھایا۔ سعادت مند فرزند ہی کی مناسبت سے ہدیہ سعیدیہ نام رکھا گیا نواب محمد سعید خاں والی رامپور کے نام کا لحاظ بھی ضمناً پیش نظر تھا۔ اس کتاب میں زمین کی حرکت پر کافی دلائل قائم کر کے موجودہ سائنس کی تحقیقات کو غلط ثابت کیا ہے۔

حواشی ہدیہ سعیدیہ:

۱- ہدیہ الہندیہ علی ہدیہ سعیدیہ از شمس العلماء عبدالحق بن فضل حق بن فضل امام خیر آبادی۔

۲- حاشیہ ہدیہ سعیدیہ از حافظ عبد اللہ بن سید آل احمد بلگرامی متوفی ۱۳۰۵ھ۔

## اقسام علوم عقلیہ

از شیخ الرئیس ابی علی الحسن بن عبداللہ بن سینارحمہ اللہ

علم حکمت کی ماہیت :-

حکمت وہ علم ہے جس کے ذریعہ آدمی کل موجودات نفس الامریہ کے حقائق اور حالات اور افعال اور خصائل جن کا حاصل کرنا اس کو مناسب اور واجب ہے حسب طاقت بشریہ معلوم کر لے۔ تاکہ وہ شرف و بزرگی میں کمالیت حاصل کر کے عالم ملکوت سے مشابہت پیدا کرے اور سعادت اخرویہ کے لیے مستعد ہو جائے۔

حکمت کے اقسام :-

حکمت کی دو قسمیں ہیں۔ نظری اور عملی، حکمت نظریہ ان موجودات کا علم ہے جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں نہیں۔ جیسے آسمان عناصر وغیرہ اور غرض اس علم سے صرف علم ہی علم ہے۔ جیسے علم توحید اور علم ہیئت۔ اور حکمت عملیہ ان موجودات کا علم ہے جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں ہے جیسے صبر اور شکر وغیرہ اور مقصود اس علم سے صرف علم ہی نہیں بلکہ عمل بھی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حکمت سے غرض حق ہے اور حکمت عملی سے غرض خیر ہے۔

حکمت نظریہ کے اقسام :-

حکمت نظریہ تین قسم ہے۔ علم اسفل جس کا نام علم طبعی ہے علم اوسط جس کو علم ریاضی کہتے ہیں، علم اعلیٰ جس کو علم الہی کہتے ہیں کیونکہ حکمت نظریہ میں جن امور کی نسبت بحث کی جاتی ہے یا تو وہ ہیں جن کے وجود اور حدود کا تعلق مادہ جسمانیہ اور حرکت سے ہوتا ہے، جیسے اجرام فلکیہ اربعہ عناصر، مرکبات عناصر اور ان کے حالات مثلاً حرکت، سکون، تغیر، استحالہ، کون، وفساد، حشر و نشر، بوسیدگی اور قوائے اور کیفیات جن سے وہ حالات صادر ہوا کرتے ہیں اور وہ اشیاء جو ان کے مشابہ ہیں۔ یہ ایک قسم ہے اور زیادہ ہیں جن کے وجود کا تعلق تو مادہ اور حرکت سے ہوتا ہے۔ مگر ان کے حدود کا تعلق مادہ اور حرکت سے نہیں ہوا کرتا۔ جیسے تریج تدویر، کریت، مجز و طیت، عدد، خواص عدد، کیونکہ جب کہ کوئی صورت ذہن میں آجائے تو کوئی ضروری نہیں کہ یہ بھی مقصود ہو کہ وہ کرہ لکڑی کا یا سونے کا یا چاندی کا ہے۔ مگر انسان کے متصور ہونے کے وقت یہ تصور کرنا پڑتا ہے کہ وہ گوشت پوست اور ہڈیوں سے ہے۔ علیٰ ہذا تغیر بدون مقعر کے سمجھنے کے سمجھی جاسکتی ہے، مگر فطوست (عریض و چوڑا ہونا) بدون جائے فطوست سمجھنے کے سمجھی نہیں جاسکتی، اور بایں ہمہ تدویر (مدور ہونا) اور تریج (مرلج ہونا) اور تغیر (عیمت ہونا) اور احدید (کبڑا ہونا) اب صرف ان اجرام متحرکہ میں پائی جاتی ہیں، جو ان کے حامل ہیں۔ یہ دوسری قسم ہے اور زیادہ ہیں جن کا وجود اور حدود

دونوں مادہ اور حرکت کے محتاج نہیں ہوتے۔ ذوات کی مثال جیسے ذات حق سبحانہ و تعالیٰ اور صفات کی مثال جیسے سویت۔ وحدت۔ کثرت۔ علت۔ معمول۔ جزئیت۔ کلیت۔ کمال۔ نقصان اور اس قسم کے دوسرے اوصاف اور جب کل موجودات تین ہی قسم ہوئے تو اس لئے حکمت نظریہ بھی تین قسم ہوئی پہلی قسم علم طبیعی دوسری قسم علم ریاضی۔ تیسری قسم علم الہی۔

حکمت عملیہ کے اقسام :-

چونکہ تدابیر بشریہ یا تو صرف ایک ہی شخص کے متعلق ہوا کرتی ہیں، جیسے شجاعت، عفت اور یا ان میں بہت سے شخصوں کے اجتماع اور اشتراک کی ضرورت پڑتی ہے اور اس اجتماع کا تعلق یا تو تدابیر منزیلہ سے ہوتا ہے، یا تدابیر مدینہ سے، لہذا تدابیر بشریہ کا علم جو کہ حکمت عملیہ کہلاتا ہے، تین قسم ہوا: پہلی قسم: علم تدابیر شخصیہ۔ دوسری قسم: علم تدابیر منزیلہ۔ تیسری قسم: علم تدابیر مدینہ۔

پہلی قسم سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو کیا اخلاق اور خصائل اختیار کرنے چاہئیں۔ جس سے اس کی حیات دنیوی و اخروی عمدہ طور سے گذر سکے اس علم میں ارسطو کی ایک کتاب ہے۔

دوسری قسم سے پتہ چلتا ہے کہ جس گھر میں اس کا اور اس کی زوجہ اور اس کی اولاد اور غلاموں کا اشتراک ہے اس کے انتظام کے لئے کیا تدابیر اور تجاویز عمل میں لائی جائیں۔ تاکہ اس گھر کی حالت درست ہو کر موجب فلاح و سعادت ہو اس علم میں ایک کتاب اونس کی ہے اور لوگوں کی بھی اس علم میں تصنیفات ہیں۔

تیسری قسم سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سیاست اور ریاست اور شہروں کا اجتماع ردی ہو یا فاضلہ کے قسم ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کیسے باقی رہ سکتی ہے اور کیونکر زوال پذیر ہو سکتی ہے؟ اور ایک کے ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں کیونکر منتقل ہو سکتی ہے۔ یہ تیسری قسم پھر دو قسم ہے۔ ایک وہ جس کا تعلق ملک اور سلطنت کے ساتھ ہو۔ اس علم میں کتاب فی السیاسة افلاطون اور ارسطو کی ہے، دوسری وہ جس کا تعلق نبوت اور شریعت کے ساتھ ہو۔ یہ وہ علم ہے جس میں بتلایا جاتا ہے کہ آیا نبوت کا وجود ہے اور انسان کو اپنے وجود اور بقاء میں شریعت کی کیا حاجت ہے۔ اور شریعتوں کے مشترکہ حدود اور ہر ایک زمانہ کے موافق ہر ایک قوم کی شریعت کے علیحدہ علیحدہ حدود کیا ہیں۔ اور نبوت الہیہ اور دوسرے دعاوی باطلہ کے درمیان کیا فرق ہے؟ اس علم میں دو کتابیں فی النوامیس انہی دونوں کی ہیں اور ناموس کے معنی فلسفی عام لوگوں کی طرح فریب اور دھوکہ نہیں لیتے، بلکہ وہ اس کے معنی سنت اور مثال قائم اور نزول وحی کرتے ہیں اور عرب بھی وحی لانے والے لے فرشتہ کوناموس کہتے ہیں۔

حکمت طبیعیہ کے اقسام :-

حکمت طبیعیہ کے اقسام دو طرح کے ہوا کرتے ہیں، اصلیہ اور فرعیہ۔ اقسام اصلیہ آٹھ ہیں، پہلی قسم وہ ہے، جس

میں تمام موجودات کے امور عامہ کا ذکر ہوتا ہے، جیسے مادہ صورت، حرکت طبیعت۔ انسان بالنبہایت وغیر النہایت اور حرکات کا محرکات کے ساتھ تعلق اور ان کی نسبت محرک اول کی طرف جو نہ متحرک ہے اور نہ اس کی قوت کی کوئی انتہاء ہے۔ نہ جسم ہے اور نہ جسمانی ہے، اس علم میں کتاب الکیان ایک کتاب ہے۔

دوسری قسم وہ ہے، جس میں ان اجسام کے حالات بیان کئے جاتے ہیں، جو عالم دنیا کے ارکان ہیں، یعنی افلاک اور فلکیات اربعہ عناصر اور ان کی مزجہ اور حرکات اور مقامات۔ اس علم میں کتاب السماء و العالم ایک کتاب ہے۔

تیسری قسم وہ ہے جس سے کون و فساد، تولید، نشوونما، بوسیدگی اور استحالہ کا حامل مطلقاً اور مجملماً ہوتا ہے اور جس میں ان اجسام اولہ کی تعداد جو حالات مذکورہ کو قبول کرتے ہیں۔ اور زمینوں آسمانوں کے باہمی ربط میں خدا کی عجیب صنعت اور افلاک کی حرکت شرقی اور حرکت غربی کی تاثیر سے اشخاص کی فناء اور انواع کی بقاء بیان کی جاتی ہے اور ثابت کیا جاتا ہے کہ یہ جو کچھ ہے سب خدا تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے۔ اس علم میں ایک کتاب الکون و الفساد ہے۔

چوتھی قسم وہ ہے جس میں ان حالات سے بحث کی جاتی ہے جو کہ امتزاج عناصر سے پہلے افلاک کی تاثیر سے عناصر کے عوارض مثلاً انواع حرکات اور تکلیف اور عارض ہوتے ہیں جیسے علامات شعلے، بادل، رعد، برق، ہالہ، قوس قزح، صواعق، زلزلے، دریا، پہاڑ، اس علم میں کتاب الآثار العلویہ کے تین مقالے ہیں۔

پانچویں قسم وہ ہے جس میں جمادات کے حالات سے بحث ہوتی ہے۔ اس علم میں کتاب الآثار العلویہ کا چوتھا مقالہ ہے۔ جس کا نام کتاب المعادن ہے۔

چھٹی قسم وہ ہے جس میں نباتات کے حالات سے بحث ہوتی ہے۔ اس علم میں کتاب النبات ہے۔ ساتویں قسم وہ ہے جس میں حیوانات کے حالات سے بحث ہوتی ہے اس علم میں کتاب طبائع الحیوان ہے۔

آٹھویں قسم وہ ہے جس میں حیوانات، خاص کر انسانات کے نفس انسانیہ اور قوائے مدرکہ سے بحث ہوتی ہے اور ثابت کیا جاتا ہے کہ نفس انسانیہ بدن کے مردہ ہونے سے نہیں مرتا۔ بلکہ باقی رہتا ہے کیونکہ وہ روحانی اور الہی جوہر ہے اس علم میں کتاب النفس و الحس و الحسوس ہے۔

حکمت طبیعیہ کے فرعی اقسام :-

حکمت طبیعیہ کے فرعی اقسام سات ہیں۔

پہلی قسم علم طب ہے جس سے غرض بدن انسانی کے مبادی اور احوال اور اسباب اور دلائل کی شناخت ہوتی ہے تاکہ مرض مندرج اور صحت محفوظ رہے دوسری قسم علم نجوم ہے اور وہ قیاسی علم ہے جس میں ستاروں کے اشکال سے دنیا کی گردشوں



اور سلطنتوں اور ملکوں اور شہروں اور موالیہ اور تحویل اور تسایر اور اختیارات اور مسائل پر استدلال کیا جاتا ہے۔

تیسری قسم علم قیافہ ہے جس میں صورتوں سے سیرتوں کے دریافت کر نیک طریق معلوم ہوتا ہے۔

چوتھی قسم علم تعبیر ہے جس میں خوابی خیالات سے اس علم غیب پر استدلال کیا جاتا ہے جس کو نفس انسانی مشاہدہ کرتا ہے اور قوت مخیلہ اس کو کسی شکل میں لے آتی ہے۔

پانچویں قسم علم طلسمات ہے جس میں قوائے فلکیہ کو بعض اجسام ارضیہ کی قوتوں سے ملانے کا طریق بیان کیا جاتا ہے تاکہ اس امتزاج سے سطح زمین پر ایک عجیب و غریب فعل اور اثر کرنے والی قوت پیدا ہو۔

چھٹی قسم علم شعبدات ہے جس سے قوتوں کو قوائے ارضیہ سے ملانے کا طریق معلوم ہوتا ہے تاکہ اس سے ایک ایسی قوت پیدا ہو جس سے عجیب و غریب فعل صادر ہو۔

ساتویں قسم علم کیمیاء ہے جس سے غرض یہ ہوتی ہے کہ اشیائے معدنیہ سے خواص مسلوب کر کے دوسری معدنیات کے خواص ان میں تفویض کئے جائیں تاکہ اس سے سونا چاندی بن سکے۔

حکمت ریاضیہ کے اصلی اقسام:-

حکمت ریاضیہ چار قسم ہے علم حساب، علم ہندسہ، علم ہیئت، علم موسیقی۔

علم حساب وہ علم ہے جس سے اعداد کا حال اور ہر عدد مفرد اور مضاف کی خاصیت معلوم ہوتی ہے۔

علم ہندسہ وہ علم ہے جس سے خطوط اور اشکال سطوح اور اشکال مسطحات اور مقادیر اشیاء کے حالات معلوم ہوتے ہیں۔ اس علم میں کتاب اقلیدس کے اصول ہیں۔

علم ہیئت وہ علم ہے جس میں اشکال افلاک اور ان کے اوضاع اور مقادیر اور ابعاد اور حرکات اور حرکات کو اکب اور کروں اور قطعوں کی نسبت بحث ہوتی ہے اور ان دائروں کی مساحت دریافت کی جاتی ہے جن پر حرکات ختم ہو جاتی ہے اس علم کی کتاب کتاب الجسطی ہے۔

علم الموسیقی وہ علم ہے جس میں آوازوں اور ان کے اتفاق و اختلاف اور نیز العباد، اجناس، جموع، اور انتقالات اور ایقاع کی نسبت بحث کی جاتی ہے اور آوازوں کی ترکیب کی کیفیت اور آلات ابھو کی شناخت دلائل سے بیان کی جاتی ہے۔

حکمت ریاضیہ کے فرعی اقسام:-

حساب کے فروع میں سے ایک عمل جمع اور تفریق ہے بطریق ہندی اور ایک عمل جبر و مقابلہ ہے اور ہندسہ کے فروع میں سے علم مساحت اور عمل جیل متحرکہ اور عمل جراثقال، اور علم الاوزان والموازیین، اور علم آلات الجزیہ اور علم المناظر والمرایا اور

علم نقل الیاء ہے علم ہیئت کی فروع میں سے ایک عمل الزنج، والتقویم ہے اور علم موسیقی کی فروع میں سے وہ علم ہے جس سے ارگن جیسے عجیب سازوں کے بنانے کا حال معلوم ہوتا ہے۔

علم الہی کے اصلی اقسام :-

علم الہی کے اصلی اقسام پانچ ہیں:

پہلا وہ قسم ہے جس سے تمام موجودات کے امور علمیہ سے بحث کی جاتی ہے جیسے ہویت، وحدت، کثرت، موافقت، تضاد، قوت، فعل، علت، معلول۔

دوسرا قسم وہ ہے جس میں علم الہی کے اصول اور مبادی سے بحث کی جاتی ہے جیسے طبیعتیں اور علم ریاضی، اور علم منطق، اور علم مناقضۃ الآراء الفاسدہ۔

تیسرا قسم وہ ہے جس میں حق سبحانہ و تعالیٰ کا وجود اور اس کی توحید اور ربوبیت اور اس کا وحدہ لا شریک لہ اور واجب الوجود ہونا دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے اور بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی صفات کیا کیا ہو سکتی ہے اور اس کی صفات جیسے واحد، موجود، قدیم، عالم، قادر میں سے ہر ایک صفت کا ایک اور معنی بھی ہو سکتا ہے اور جس ایک شے میں کثرت ناممکن ہو وہ بہت سے معانی متغائر کی محتمل نہیں ہو سکتی۔ اور یہ کہ ہم کس طرح سمجھ سکتے ہیں کہ اس کی ان صفات سے اس کی ذات میں کسی قسم کی غیریت اور کثرت ثابت نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی وحدانیت ذاتیہ میں کوئی نقصان آ سکتا ہے۔

چوتھا قسم وہ ہے جس میں پہلے درجہ کے جواہر روحانیہ کا وجود خدا کی نہایت پیاری اور مقرب مخلوق ہیں اور ان کی کثرت اور ان کے مراتب اور طبقات کا اختلاف اور ان کا غناء دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے اور کروہین یہی جواہر روحانیہ ہیں پھر اس کے بعد دوسرے درجہ کے جواہر روحانیہ کا اثبات کیا جاتا ہے۔ جو پہلے درجہ کے جواہر سے رتبہ میں کسی قدر کم ہیں۔ اور یہ وہ فرشتے ہیں جو کہ عرش معلیٰ کے حامل اور آسمان پر موکل اور طبیعت کے مدبر اور عالم کون و فساد میں متولد ہونے والی اشیاء کے معبود ہیں۔

پانچویں قسم وہ ہے جس میں یہ بیان ہوتا ہے کہ جواہر جسمانیہ خواہ سماویہ ہوں یا ارضیہ ان جواہر روحانیہ کے ماتحت میں جن میں سے بعض کے تو قوائے محرکہ کا کام سپرد ہے اور بعض احکم الحاکمین کے پیغام اور احکام پہنچانے پر مامور ہیں اور دلائل کے مسخر ہیں جن کو قوائے محرکہ کا کام سپرد ہوا ہے اور وہ فرشتے ان فرشتوں کے مسخر ہیں جو تبلیغ احکام پر مامور ہیں اور یہ کل چیزیں خدا کے اس حکم کے مسخر ہیں جو آنکھ چھپکنے کی طرح نہیں ہوتا ہے اور یہ کہ کل اشیاء جو پیدا کی گئی ہیں ان میں کسی قسم کا نور یا تصور نہیں اور اس کے اجزاء ہی میں کوئی تفاوت واقع ہوا ہے اور حقیقی مناسبات کا خیر محض ہی کے مطابق ہے اور اگر ان میں شر بھی ہے تو وہ حکمت اور مصلحت کے رو سے ہے جس کا منبع ایک طرح سے خیر ہی ہے اس علم میں کتاب ما طاطا تو سقا ہے۔

علم الہی کے فرعی اقسام :-

وہ دو ہیں ایک قسم وہ ہے جس میں پیغام رسانی اور پیغام رساں فرشتوں کی کیفیت بیان کی جاتی ہے اور بیان کیا جاتا ہے کہ پیغمبر سے وہ معجزے کیسے صادر ہوتے ہیں جو عادات اور طبیعت کے برخلاف ہوں اور وہ غیب کی خبر کیونکر دیتا ہے اور نیک لوگوں کو الہام جو وحی کی مشابہہ ہے کیسے ہوتا ہے اور ان سے معجزات کی سی کرامتیں کیونکر ظاہر ہوتی ہیں اور روح الامین اور روح القدس کیا ہے اور یہ کہ روح الامین طبقات جو اہر روحانیہ سے اور روح القدس طبقات کردہ بین سے ہے اور ایک قسم علم معاد ہے جس میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر بالفرض انسان دوبارہ اپنے اس بدن کے ساتھ محسور نہ ہو بھی چونکہ اس کی روح ہمیشہ باقی رہتی ہے موت کے بعد اس کو ثواب اور عذاب ملے گا اور انسان کی نیک روح جو کہ نفس مطمئنہ کے نام سے موسوم ہے حق کی پورے طور سے معتقد ہوتی ہے اور عقل و شرع کے مطابق کام کرتی ہے اور وہ سعادت اور خواہش اور لذت پاتی ہے جس کے برابر کوئی دوسری سعادت اور خواہش اور لذت نہیں ہے اور یہ کہ شریعت نے ثابت کیا ہے کہ انسان اسی بدن کے ساتھ دوبارہ محسور ہوگا اور عقل شریعت سے اس دعویٰ میں کہ روح انسانیہ اپنے بدن میں دوبارہ داخل ہوگی مخالفت نہیں کرتی اور یہ کہ خداوند تعالیٰ نے اپنے پرہیزگار بندوں کو اپنے پیغمبروں کی زبانی یہ وعدہ دیکر اعزاز بخشا کہ ان کے لیے دو سعادتیں ہیں ایک سعادت روحانیہ بقائے روح کے سبب اور ایک سعادت جسمانیہ بدن کے دوبارہ پیدا ہونے کے سبب جس پر وہ قادر ہے اگر چاہے اور جب چاہے اور سعادت روحانیہ کا ثبوت صرف عقلاً ہے اور سعادت بدنیہ کا ثبوت محض شرعاً اور ایسا ہی فاسقوں فاجروں کے لیے دو شقاوتوں کا وعدہ دیا ایک شقاوت روحانیہ جو عقلاً ثابت ہے اور شقاوت بدنیہ جو شرعاً ثابت ہے اور یہ کہ کون کون شقاوت ابدیہ میں ہمیشہ مبتلا رہیں گے اور کون لوگ کبھی نہ کبھی اس سے رہائی پائیں گے۔

اور جب ہم حکمتوں کے اصلی اور فرعی اقسام بیان کر چکے ہیں تو اب ہم اس علم کے اقسام ذکر کرتے ہیں جو تحصیل حکمت عملی و نظری میں انسان کے لیے آئے ہے جو آدمی کو بحث و مباحث میں خطا اور لغزش سے بچاتا ہے اور راہ دکھاتا ہے جس پر ایک مباحثہ میں اس کو چلنا مناسب ہے اور وہ علم منطقی ہے۔

اقسام علم منطقی :-

علم منطقی نو قسم ہے پہلی قسم وہ ہے جس میں الفاظ و معانی مفردہ کے اقسام بیان کئے جاتے ہیں اس قسم میں ایسا مجموعی کی دو کتابیں ہیں جن کو فروتوش نے تصنیف کیا جو مدخل کے نام سے مشہور تھا۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں ان معانی مفردہ ذاتیہ کی تعداد بیان کی جاتی ہے جو تمام موجودات کو شامل ہوا کرتے ہیں بدوں اس شرط کے کہ وہ موجود فی الخارج ہو سکتے ہیں یا عقل میں آسکتے ہیں اس قسم میں ارسطو کی ایک کتاب قاطیفور پاس ہے۔

تیسری قسم وہ ہے جس میں معافی مفردہ کی سلبی اور ایجابی ترکیب کا طریقہ بیان کیا جاتا ہے تاکہ وہ قضیہ خبریہ محتمل صدق و کذب بن جائیں۔ اس قسم میں ارسطو کی ایک کتاب نارائیناس ہے۔

چوتھی قسم وہ ہے جس میں قضیوں کی ترکیب بیان کی جاسکتی ہے تاکہ ان سے دلیل موصل الی المحمول یعنی قیاس بن جائے اس قسم میں ارسطو کی ایک کتاب انولوطیقا ہے۔

پانچویں قسم وہ ہے جس میں قضایا کے ترکیب دینے میں قیاس کی شرطیں بیان کی جاتی ہے تاکہ وہ قیاس مفید یقین ہو اس قسم میں ارسطو کی ایک کتاب ابانوطیقا ہے۔

چھٹی قسم وہ ہے جس سے امور کلیہ میں قیاسات افتاعیہ کا طریق معلوم ہوتا ہے اس قسم میں ارسطو کی ایک کتاب انولوطیقا ہے۔

ساتویں قسم وہ ہے جس میں حجّتوں اور دلائل کے مغالطے اور ان کا مجاز اور خطا اور لغزش اور ان مغالطوں اور لغزشوں کی تعداد اور ان سے بچنے کا طریق بیان کیا جاتا ہے اس قسم میں ارسطو کی ایک کتاب سوفیقا ہے۔

آٹھویں قسم وہ ہے جس میں وہ قیاسات خطابیہ بیان ہوتے ہیں جو عوام کی باتوں چینوں اور مشاعروں اور کسی کی تعریف و مذمت یا کسی کو اپنے اوپر مہربان کرنے یا کسی کو کام پر بھڑکانے اور ابھارنے میں مفید ہوتے ہیں یا کسی امر کی تعظیم یا تحقیر مقصود ہو یا کسی سے کوئی عذر و معذرت کرنا یا کسی پر خشم و عتاب روا رکھنا۔ یا کسی کو کوئی قصہ کہانی سنانا یا خطبہ پڑھنا ہو تو کام دیتے ہیں اس قسم میں ارسطو کی ایک کتاب زوطوریقی ہے۔

نویں قسم وہ ہے جس میں شعر گوئی کی نسبت یہ مذکور ہوتا ہے کہ وہ کس کس موقع پر مناسب ہے اور اس میں نقص کیا کیا ہوتے ہیں اس قسم میں ارسطو کی ایک کتاب غیر ایطقا کے نام مشہور ہے جس کو رطوریقی بھی کہتے ہیں۔

یہ کل حکمت کے اقسام جو بیان ہوئے ترپن ہیں اور ہمارے اس بیان سے ظاہر ہوا کہ ان اقسام میں کوئی ایسی قسم نہیں جس میں کوئی بات شرع کے خلاف ہو تو جو لوگ اس مخالفت کا دعوے کرتے ہوئے شرع کے راستہ سے ٹیڑھے چلتے ہیں وہ اپنے عجز اور قصور کے سبب آپ ہی گمراہ ہوتے ہیں نہ یہ کہ علم حکمت انکو گمراہ کرتا ہے کیونکہ یہ علم چونکہ اس میں کوئی گمراہی کی بات نہیں ہے ان لوگوں سے بیزار ہے۔

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله ولي النعمة. والصلوة على نبي الرحمة المؤيد بالعصمة  
الامى المبعوث لتعليم الحكمة وعلى آله وصحبه خيار الامه. وبعد فهذه  
جملة جميلة. فى الحكمة يزرى بز هو هابانوار الربيعيه. نطقت بها  
ارتجالا. ونمقتها استعجالا. و خدمت بها حضرة من خصه الله من عموم  
الامم. بالفضل العمم. فعمهم بعميم الكرم. صاحب السيف والقلم. مروج  
الحكم والحكم. وهاب النعم والنعم. كاشف الهموم بعيد الهمم. مرالباس  
حلوالشيم. مجلى الظلم والظلم. سعيد الجدوالعلم كاشف  
الضير والضر. ناثر الدر والدر. محمد سعيد خان بهادر. لازالت ايام دولته

### بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تمام حمد وثناء اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات پاک کے لئے، جو ہر قسم کی نعمتوں کا مالک ہے۔ ہدیہ درود اس نبی پر جو کہ  
مجسہ رحمت، مؤید بالعصمة اور ملقب باُمی ہیں۔ جو حکمت کی تعلیم کے لئے بھیجے ہوئے ہیں اور آپ کی اولاد پر اور صحابہ پر جو کہ  
خيار امت ہیں (تمام امت میں سے بہترین لوگ ہیں)۔

حمد و صلوة کے بعد پس یہ تمام باتیں بہترین اور خوبصورت حکمت طبعیہ کے بیان میں ہیں۔ اپنے حسن منظر سے بہار  
کے پھولوں کو بے رونق کر دیں جس کو میں نے فی البدیہہ کہا ہے اور جلدی جلدی لکھ لیا ہے۔ اور اپنے حضرت استاذ کی خدمت  
میں پیش کیا ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ نے عام مخلوق میں سے فضل تام سے نوازا ہے، جو صاحب السیف والقلم اور حکم اور حکمتوں کے  
رواج دینے والے اور وہاب النعم یعنی نعمتوں کے عطا کرنیوالے، کاشف الہوم یعنی غموں کو بنانے والے اور بلند ہمتوں  
والے، دشمنوں کے لئے سخت جنگجو اور دوستوں کے لئے شیرین اخلاق والے، اندھیروں میں روشنی کرنیوالے اور جور اور ظلم کو  
دور کرنیوالے خاندانی شرافت رکھنے والے، رفع کرنے والے تکلیف اور بد حالی کو، بھلائیوں اور موتیوں کے بکھیرنے والے،  
جیسے القاب سے ملقب ہیں۔ جن کا نام نامی اسم گرامی محمد سعید خان بہادر، ہمیشہ رہے حکومت ان کی، ہر طرف ان کی سخاوت کی

ابدیہ والا قطار بقطار جو وہ ندیہ۔ و حضرة نجله الرشید السعید بن السعید ،  
 المعید المجید ، المجید ذی الجود القریب والغرم البعید والرای السدید  
 والبطش الشدید والعدة والعید والکرم المدید والجد القدیم والجد  
 الجدید والخلق الملیح والخلق الحلو والاباء المر محمد یوسف علیخان  
 بہادر لازالت سدته السنیته مخرا لجباه الصید و مستلماً لشفاه الصنادید  
 فان هب علیها قبول القبول فهو غایة المامول وها انا اشرع فی المقصود  
 متوکلا علی ولی الخیر والجود

بارش سے ترو مار رہے اور ان کے بیٹے کی خدمت میں جو فضائل سعیدہ کا مالک ہے، جو سعید بن سعید بنی قوت والا اور سردار  
 ہے۔ فی الواقع بزرگ خاندانی شرافت کے لحاظ سے سخاوت میں بلند ہمت والا ہے۔ درست رائے والا اور دشمن پر سخت حملہ  
 کرنے والا، کثیر سامان والا، طویل مہربانی والا، حکومت اور سلطنت کے امور میں صحیح غور و فکر کرنے والا، جو کہ ریاست اور مملکت  
 کے لئے بہت مفید اور نافع ہوں۔ مانوس چہرہ والا، بیٹھے اور شیریں اخلاق والا اور کڑوے انکار والا، جن کا نام محمد یوسف علیخان  
 بہادر ہے۔ اس کی بلند عظمت والی چوکھٹ ہمیشہ قائم و دائم رہے جو کہ متکبرین کی پیشانی کے گرنے کی جگہ ہو، یعنی متکبرین کی  
 عزت اور غرور کے لئے خاک آلود کا باعث ہو اور بڑے بڑے سرداروں کے ہونٹوں کے بوسہ کی جگہ ہو۔ اگر اس پر قبولیت کی  
 ہوا چل پڑے تو پھر یہ امید کی انتہاء ہے۔ اس کے بعد اب مقصود کو شروع ہوتا ہوں، اس ذات پر توکل کرتے ہوئے جو  
 بھلائیوں اور سخاوت کا مالک ہے۔

اعلم ان الحكمة علم باحوال الموجودات اعيانا كانت او معقولات  
على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية. ومن قيد الموجودات في  
تعريف الحكمة بالاعيان لم يعد المنطق من الحكمة. والحق انه منها. والتقييد  
بالاعيان يخرج الفلسفة الاولى اعني العلم الكلي الذي هو قسم من الحكمة  
الالهية من الحكمة لان العلم الكلي باحث عن الامور العامة التي لا وجود لها  
في الاعيان كالجود والامكان اذ لا وجود لهما في الخارج والالزم التسلسل

### واعلم ان الحكمة علم باحوال الموجودات ..... الخ.

یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ علم حکمت کی تعریف فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ موجودات نفس الامر یہ  
کے احوال واقعیہ کو طاقت انسانی کے مطابق جاننا، چاہے وہ موجودات اعیان ہوں یا معقولات (یعنی موجودات خارجیہ  
ہوں ذبیہ) حکمت کی اس تعریف میں ہم نے اعیان کی قید نہیں لگائی، موجودات کو اعیان کی قید کے ساتھ مقید کرنا درست  
نہیں ہے۔ اور جن لوگوں نے مقید کیا ہے انہوں نے علم منطق کو علم حکمت میں سے شمار نہیں کیا، تو ان کے نزدیک علم منطق  
حکمت کی تعریف سے خارج ہو جائے گی کیونکہ وہاں صرف معقولات سے بحث کی جاتی ہے۔

### والحق انه منها:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ حقیقت میں علم منطق علم حکمت میں سے ہے۔

دلیل:

شیخ نے جو تقسیم کی ہے اس میں منطق کا ذکر ہے اور شیخ کی بات حجت ہے لہذا موجودات کو اعیان کی قید کے  
ساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے تاکہ علم منطق علم حکمت میں شامل رہے۔

### والتقييد بالاعيان يخرج الفلسفة الاولى:

جن لوگوں نے موجودات کو اعیان کی قید کیا ساتھ مقید کیا ہے اس سے بہت بڑا نقصان ہوا ہے وہ یہ ہے کہ  
فلسفہ اولیٰ یعنی علم کلی جو بالاتفاق علم حکمت میں سے ہے وہ اس سے خارج ہو گئی اس لئے کہ علم کلی میں ایسے امور سے  
بحث کی جاتی ہے جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا جیسے وجود، امکان، جبکہ آپ نے علم حکمت کی تعریف میں وجودی  
الخارج کی قید لگائی ہے تو اس سے فلسفہ اولیٰ خارج ہو گیا۔

المستحيل اذ لو كان للوجود مثلاً وجود في الخارج لكان لوجوده ايضاً وجود في الخارج ولو لوجود وجوده ايضاً وجود في الخارج وهكذا. وكذا الامكان مثلاً لو كان موجوداً في الخارج لكان امكان الامكان ايضاً موجوداً في الخارج وامكان امكان الامكان ايضاً موجوداً في الخارج وهكذا الى غيرا لنهاية واللازم باطل فالملزوم مثله. فالصواب ان لا يقيد الموجودات في تعريف الحكمة بالا عيان ويقال ان المنطق الباحث عن احوال المعقولات كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية وكونها قضيتها او عكس قضيتها الى غير ذلك قسم من الحكمة.

ثم الحكمة لما كانت عبارة عن العلم باحوال الموجودات والموجودات منها امور وجودها بقدرتنا واختيارنا كفعالنا واعمالنا ومنها

باقی ان کا وجود خارج میں کیوں نہیں اس پر دلیل یہ ہے کہ ہم وجود کا خارج میں وجود تسلیم کر لیں تو لازم آئے گا کہ خارج میں وجود کے وجود کا بھی وجود ہو اسی طرح اگر ہم خارج میں امکان کا وجود مان لیں تو خارج میں امکان کے امکان کا وجود ہوگا اسی طرح اگر ہم امکان کے امکان کا وجود تسلیم کر لیں تو لازم آئے گا کہ امکان کے امکان کا بھی امکان ہے اور یہ تسلسل ہے اور تسلسل باطل ہے جب لازم باطل تو ملزوم بھی باطل، لہذا ثابت ہو گیا کہ ان کا وجود خارج میں نہیں ہوتا۔ جبکہ آپ کی تعریف کے مطابق موجودات میں اعیان کی قید ہے تو اس سے خارج ہو گئی حالانکہ علم منطق بالاتفاق علم حکمت میں سے ہے لہذا علم منطق کو شامل کرنے کیلئے آپ کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ حکمت کی تعریف میں اعیان کی قید نہیں ہے اور یہ بھی ماننا پڑے گا کہ منطق علم حکمت میں سے ہے۔

فائدہ:

امور عامہ کی تعریف یہ ہے کہ وہ امور جو موجود کی اقسام ثلاثہ یعنی واجب جوہر، عرض میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص نہ ہو عام ازیں کہ وہ تینوں کو شامل ہو یا ان میں سے دو کو شامل ہوتیوں کو شامل ہو جیسے وجود، دو کو شامل ہو جیسے امکان یہ جو ہر عرض کو شامل ہے نہ کہ وجود کو۔

## ثم الحكمة:

یہاں سے حکمت کی تعریف اور اقسام کا بیان ہے



امور لیس وجود ہا بقدرتنا واختیارنا کالسماء والارض کانت الحکمة علی قسمین .

الاول باحوال امور لیس وجود ہا بقدرتنا واختیارنا کالعلم بالواجب سجانہ وصفاتہ والعلم بالسماء والارض مثلاً .

والثانی علم باحوال امور وجود ہا بقدرتنا واختیارنا کالعلم بحسن العدل وقبح الظلم مثلاً

والقسم الاول یسمى حکمة نظرية والقسم الثاني یسمى حکمة عملیته .  
وغایة الحکمة النظرية والحکمة العملية تکمیل النفس فی قوتیها .  
وذاک ان للنفس قوتین قوة بها تدرك الاشياء واحوالها و تسمى قوة نظرية و قوة علی الاعمال بها تتحلی بالفضائل وتتخلى عن الرذائل وتسمى قوة عملیته .

### حکمت کی تعریف:

”هو علم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیہ فی نفس الامر بحسب الطاقة البشرية“

یعنی موجودات خارجہ (عینیہ) کے احوال واقعة نفس الامر کو بقدر طاقت بشریہ معلوم کرنا۔ پھر حکمت کی دو قسمیں ہیں: ۱- حکمت نظریہ۔ ۲- حکمت عملیہ۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اصل میں موجودات کی دو قسمیں ہیں: ۱- بعض موجودات ایسے ہیں جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں نہیں ہے، جیسے آسمان۔ ۲- بعض موجودات ایسے ہیں جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں ہے جیسے لباس، وہ موجودات جن کا وجود ہماری قدرت میں نہیں ان کے احوال سے بحث کرنا اس کو حکمت نظریہ کہتے ہیں اور جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں ہے ان کے احوال سے بحث کرنا اس کو حکمت عملیہ کہتے ہیں۔

### تمہیدی بات:

انسان کو اللہ تعالیٰ نے دو قوتیں عطا کی ہیں۔ ۱- قوت علم، ۲- قوت عمل۔ ان دونوں قوتوں کی تکمیل کے لئے انسان حکمت کا محتاج ہے حکمت نظریہ سے مقصود محض قوت علم کی تکمیل ہے اور حکمت عملیہ سے مقصود قوت علم میں تکمیل

فالحكمة النظرية وهي العلم بامور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا. غايتها ان تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلوم التصورية والتصديقية بامور ليس وجودها بقدرتنا اختيارنا وليس غايتها ادخال شئ في الوجود بل العلم والمعرفة فقط.

والحكمة العملية وهي العلم بامور وجودها بقدرتنا واختيارنا. غايتها ان تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور وجودها بقدرتنا واختيارنا ليعمل ويدخل في الوجود فتستكمل قوتها العملية بحصول العمل بالفعل فتكون الحياة الدنيا سعيدة فاضلته والحياة الاخرى صالحة كاملته وتتحلى النفس بالصلاح وتتخلى عن الفساد وينتظم بذلك كل مالها من امور المعاش والمعاد.

ثم الحكمة النظرية على اقسام ثلاثة. لانها باحثه عن احوال امور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا. وتلك الامور على اقسام. فمنها امور تفتقر في

کے ساتھ ساتھ اپنی دینی اور دنیوی زندگی کے نفع کے لئے عمل کرنا ہے۔ ہر چیز کے چار وجود ہوتے ہیں: ۱۔ وجود ذہنی، ۲۔ وجود خارجی، ۳۔ وجود لسانی، ۴۔ وجود کتابی۔

اصل میں دو وجود ہیں: ۱۔ وجود ذہنی، ۲۔ وجود خارجی اور موجودات کی تین اقسام ہیں: ۱۔ بعض موجودات ایسے ہیں جو اپنے وجود خارجی اور وجود ذہنی میں کسی خاص مادہ کے محتاج نہیں ہوتے جیسے واجب الوجود کا علم۔ ۲۔ بعض موجودات ایسے ہیں جو اپنے وجود خارجی اور وجود ذہنی میں کسی خاص مادہ کے محتاج ہوتے ہیں جیسے عناصر ربوہ۔ ۳۔ بعض موجودات ایسے ہیں جو اپنے وجود ذہنی میں تو کسی مادے کے محتاج نہیں ہوتے لیکن وجود خارجی میں کسی مادے کے محتاج ہوتے ہیں جیسے مربع مثلث۔

### ثم الحكمة النظرية على اقسام ثلاثة:

یہاں سے حکمت نظری کی اقسام کو بیان کر رہے ہیں۔ اس کی تین قسمیں ہیں، (۱) وہ امور جو اپنے وجود خارجی اور ذہنی میں مادہ کے محتاج ہیں، جیسے انسان و حیوان، کیونکہ انسان کا تصور ایک خاص مادہ میں ہی ہوتا ہے۔ (۲) وہ امور

وجود ہا خارجی والذهنى الى المادة كالانسان والحيوان مثلا فان الانسان لا يوجد ولا يتصور الا فى مادة خاصته ذات مزاج خاص اذلا يوجد ولا يتصور انسان من خشب او حديد مثلا. ومنها امور تفتقر فى وجودها الخارجى الى المادة ولا تفتقر اليها فى وجودها الذهنى كالكرة والمثلث والمربع فانها لا تتوقف على مادة خاصته بل تتصور فى اية مادة كانت كالخشب والحديد وغير هما. ومنها امور لا تفتقر فى الوجودين الى مادة اصلا كالاله الحق جل مجده. والمفارقات القدسيته والوجود والا مكان وغيرهما من المعقولات العامة والمفهومات الشاملة.

جو وجود خارجى ميں مادہ کے محتاج ہيں ليکن وجود ذہنى ميں مادہ کے محتاج نہيں، جيسے کرہ، مثلث اور مربع۔ (۳) وہ امور جو اپنے وجود ذہنى اور وجود خارجى ميں کسی خاص مادے کے محتاج نہيں ان کی دو اقسام ہيں، ۱- آیا تو وہ بالکل مادہ کے مقارن نہيں ہوتے نہ محتاج ہو کر نہ غير محتاج ہو کر جيسیوہ امور جو مادہ کے مقارن ہوتے ہيں محتاج ہو کر نہيں بلکہ غير محتاج ہو کر جيسے امور عامہ يہ مادہ کے مقارن ہيں غير محتاج ہو کر۔

کرۃ کی تعريف:

وہ جسم جس کو ایک سطح اس طرح محیط ہو کہ اس کے اندر ایک ایسا نقطہ فرض کرنا ممکن ہو جس سے جتنے خطوط محیط کی طرف خارج ہوں وہ سب کے سب برابر ہوں۔

مثبت:

وہ شکل جس کے تینوں زاویے قائم ہوں۔

مربع:

وہ شکل ہے جس کے چار اضلاع ہوں اور وہ برابر ہوں چاروں زاویے قائم ہوں۔

فان كانت الحكمة النظرية علما باحوال امور تفتقر في الوجود الى المادة كالعلم بان الهواء يتكون ويفسد وان الفلك متحرك على الاستدارة فهي الحكمة الطبيعية. وان كانت علما باحوال امور تفتقر الى المادة في الوجود الخارجى دون الذهنى كالعلم بان كل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين فهي الحكمة الرياضية. وان كانت علما باحوال امور لا تفتقر الى المادة في

یہاں سے حکمت نظری کی اقسام کو بیان کر رہے ہیں  
حکمت نظریہ کی تین اقسام ہیں: ۱: حکمت الہیہ ۲: حکمت طبعیہ ۳: حکمت ریاضی:  
حکمت الہیہ:

جس میں ایسے موجودات کے احوال سے بحث کی جائے جو اپنے وجود خارجی اور ذہنی میں کسی خاص مادے کے محتاج نہ ہوں جیسے واجب الوجود۔

حکمت طبعیہ:

وہ ہے جس میں ایسے موجودات کے احوال سے بحث کی جائے جو اپنے وجود خارجی اور ذہنی دونوں میں کسی خاص مادے کے محتاج ہوں جیسے انسان و حیوان۔

حکمت ریاضی:

وہ ہے جس میں ایسے موجودات کے احوال سے بحث کی جائے جو وجود ذہنی میں تو کسی مادے کے محتاج نہ ہو لیکن وجود خارجی میں کسی خاص مادے کے محتاج ہوں جیسے مثلث و کرہ۔  
حکمت ریاضی کی چار اقسام ہیں:

۱- علم حساب: وہ علم ہے جس میں کم منفصل کے احوال سے بحث کی جائے۔

۲- علم ہیئت:

وہ علم ہے جس میں افلاک کے کم و کیف اور ان کی حرکات سے بحث کی جائے۔ ۳:

۳- علم موسیقی: جس میں آوازوں کی کیفیت ترکیبی سے بحث کی جائے۔

الوجودین کالعلم بان الواجب سبحانه عالم قادر والعلم بان الوجود من المفهومات العقلية فهي الحكمة الالهية. والمنطق قسم منها.

والحکمتہ العملية ایضا علی اقسام لانها باحثہ عن احوال امور وجودها بقدرتنا واختیارنا .

وتلك الامور ایضا علی اقسام فمنها امور تتعلق بمصالح جماعته مشتركة فی المنزل كمثل مايجب ما بين الوالد والمولود والمالك والمملوك ومنها امور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة فی المدينة والملك كمثل مايجب ما بين الرئيس والمروس والملك والرعية.

فان كانت الحكمة علما بالقسم الاول سميت تهذيب الاخلاق كالعلم بالحسنات لتكتسب والعلم بالسيات لتجتنب. وان كانت علما بالقسم الثاني سميت بتدبير المنزل. وان كانت علما بالقسم الثالث سميت بالسياسة المدينة.

۳- علم ہندسیہ: وہ ہے جس میں کم متصل کے احوال سے بحث کی جائے۔

تکون:

نئی صورت کے حصول کو کہتے ہیں۔

فساد:

پہلی صورت کے زوال کو کہتے ہیں۔

حرکت مستدیرہ:

وہ حرکت ہے کہ جس میں متحرک اپنے مرکز سے بالکل جدا نہ ہو اگرچہ بعض اجزاء کو پھوڑ دیا جائے۔

### والحکمة العملية ایضا علی اقسام:

پھر حکمت عملیہ کی تین اقسام ہیں، ۱: تہذیب اخلاق ۲: تدبیر منزل ۳: سیاست مدنیہ۔

وقد ضرب الناس صفحاعن مزاو لتها واعرضوا الا قليلا عن  
محاولتها فان الملة الحنيفية البيضاء والشرية المصطفوية الغراء قد قضت  
الوطر عنها على وجه هواتم تفصيلا والوحى الالهى الربانى قداغنى عن  
اعمال الفكر الانسانى فيها بما هو اكثر نفعا واكبر تفصيلا وكذا عن الحكمة  
الرياضية باقسامها الاربعة التى هى الحساب والهندسته والهيئة والموسيقى  
مع كثرة منا فعها وفوائد ها ووثاقة اصولها وقواعد ها وكون اكثر مسائلها  
يقينية واكثر دلائلها قطعيته لاتخمينية وذلك لابتنائها غالبا على التحليل.  
فلما لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل بخلاف  
الحكمة الطبيعية والالهيته اعرضوا عنها الا قليلا وآثروهما بالتحصيل فنحن  
فى هذا المختصر بصدد الحكمة الطبيعية متوكلين على الله ونعم الوكيل.

تهذيب اخلاق:

وہ ہے جس میں ہر شخص کی ذاتی زندگی کی اصلاح کے متعلق بحث کی جائے جیسے علم دینی۔

تدبیر منزل:

وہ ہے جس میں ایک گھر کے تمام لوگوں کی اجتماعی زندگی کی اصلاح کے متعلق بحث کی جائے جیسے امور خانہ داری کے احوال۔

سیاست مدنیہ:

وہ ہے جس میں ایک شہر یا ملک کے افراد کی اجتماعی زندگی کے احوال کے متعلق بحث کی جائے جیسے بادشاہ اور رعایا کے احوال جاننا۔

**قد ضرب الناس ..... عن مزاولتها ..... الخ:**

یہاں سے یہ بیان فرما رہے ہیں کہ اکثر لوگ حکمت عملیہ کی تینوں قسموں سے بحث نہیں کرتے۔

**فان الملة الحنيفية البيضاء ..... الخ:**

یہاں سے دلیل کا بیان ہے کہ اکثر لوگ حکمت عملیہ کی تینوں قسموں سے بحث اس لئے نہیں کرتے کہ

اعلم ان في هذه الرسالة مقدمة وثلاثة فنون.

## مقدمه

قد عرفت تعريف الحكمة الطبيعية وهي انها علم باحوال امور تفتقر في الوجودين الى المادة وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث انه صالح للحركة والسكون او من حيث اشتماله على قوة التغيرا و من حيث انه ذومادة او من حيث انه ذو طبيعة.

شریعت محمدیہ میں ان اقسام پر مکمل روشنی ڈال دی گئی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وحی الہی ربانی نے فکر انسانی کو حکمت عملیہ میں عمل سے مستغنی کر دیا ہے اسی وجہ سے اکثر لوگ حکمت عملیہ کی اقسام سے بحث نہیں کرتے۔ اسی طرح حکمت ریاضیہ کی جو چار قسمیں ہیں ان سے بحث نہیں کی جاتی۔ رہی حکمت نظریہ کی تین اقسام ان سے بحث کی جاتی ہے۔

## اعلم ان في هذه الرسالة مقدمة و ثلاثة فنون:

یہ رسالہ ایک مقدمہ اور تین فصلوں پر مشتمل ہے۔

## مقدمه:

اس میں سب سے پہلے حکمت طبعیہ کی تعریف کو بیان کیا ہے۔

## حکمت طبعیہ:

ان امور کے احوال کے جاننا ہے جو اپنے ذہنی اور خارجی دونوں وجودوں میں کسی مادہ کے محتاج ہوں۔

اس بارے میں تو حکماء کا اتفاق ہے کہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے، لیکن اس کی تعبیر کیا ہے اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس کا موضوع "الجسم الطبعی من حيث انه صالح للحركة والسكون" اور بعض نے کہا کہ اس کا موضوع "الجسم الطبعی من حيث اشتماله على قوة التغير" یعنی یہ متنافس شکلیں بننے کی صلاحیت رکھتا ہے بعض نے یہ کہا ہے کہ اس کا موضوع "الجسم الطبعی من حيث انه ذومادة" اور بعض کا کہنا ہے کہ حکمت طبعیہ کا موضوع "الجسم الطبعی من حيث انه ذو طبيعة" ہے لیکن یہ اختلاف تعبیرات ہیں حقیقت میں مآل سب کا ایک ہے۔ اس لئے کہ حرکت اور سکون مادے کے محتاج ہیں اور قوت تغیر یہ

وانما قيدنا الجسم بالطبيعى لان الجسم يطلق بالاشتراك على معينين .

الاول هذا الجوهر المحسوس المعلوم وجوده بالضرورة ويسمى بالجسم الطبعى لاشتماله على الطبيعة وستعرفها انشاء الله تعالى .

والثانى الكيمة السارية فى الجسم الطبعى الممتدة فى الجهات الثلث اعنى الطول والعرض والعمق ويسمى بالجسم التعليمى لكونه موضوعا للحكمة التعليمية اعنى الحكمة الرياضية. والذى يدل على تباير المعينين انك اذا اخذت شمعتاً بعينها وشكلتها باشكال مختلفة بان جعلتها تارة كرة وتارة مكعباً وتارة اسطوانه مثلاً فالجسم الطبعى باق بعينه

مادے کو لازم ہے اور ذو طبیعت اور ذومادہ ایک دوسرے کو لازم و ملزوم ہیں خلاصہ یہ نکلا کہ حقیقت میں علم طبعی کا موضوع ایک ہے تعبیرات میں اختلاف ہے۔

### وانما قيد الجسم بالطبيعى:

یہاں سے جسم کو طبعی کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے جسم کو طبعی کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ اصل میں جسم کا اطلاق بالاشتراک دو معنوں پر ہوتا ہے، ۱۔ یہ جو ہر محسوس ہے جس کا وجود ہمیں بدلتا معلوم ہو رہا ہے اس کو جسم طبعی کہتے ہیں جو حکمت طبعیہ کا موضوع ہے۔ اس کو طبعی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ حقیقت میں طبیعت پر مشتمل ہوتا ہے، ۲۔ جسم اس مقدار کو بھی کہتے ہیں کہ جو اس جسم طبعی کی جہات ثلاثہ میں جاری ہو اور جہات ثلاثہ (طول عرض عمق) میں پھیل رہی ہے اس کا نام جسم تعلیمی ہے اس لئے کہ یہ حکمت تعلیمیہ کا موضوع ہے۔

### واذ اخذت شمعتا بعينها وشكلتها باشكال ..... الخ:

یہاں سے مثال کے ذریعے جسم طبعی اور جسم تعلیمی میں فرق کو بیان کر رہے ہیں۔  
مثال (۱): ایک معین موم بتی لیں پھر آپ اس کو کبھی مستطیل بنا لیں کبھی کرہ اور کبھی مکعب بنا دیں اور کبھی اسطوانہ نہ بنا دیں جو چیز بعینہ باقی ہے وہ جسم طبعی ہے قطع نظر کرتے ہوئے تغیرات کے اور اگر تغیرات کو دیکھیں تو وہ کمیت جو جہات ثلاثہ میں جاری ہونے والی ہے یہ جسم تعلیمی ہے اور یہ حکمت ریاضیہ کا موضوع ہے۔



وقد تغيرت كميته السارية في جهاته تغيرات شتى. واخذت ماء بعينه فجعلته تارة في كوز وتارة في قصعة وتارة في اناء آخر فالماء وهو الجسم الطبيعي باق بعينه وقد تغيرت كميته السارية في جهاته على حسب ظروفه وغير المتبدل غير المتبدل فالجسم الطبيعي غير الجسم التعليمي.

ولما كان موضوع هذا العلم هو الجسم الطبيعي بالحيثيات التي ذكرنا وقد تحقق في فن البرهان ان الموضوع واجزائه التي يتالف هو منها وتحقق حقيقته يكون مفروغا عنها في العلم.

فتحقيق ماهيته الجسم انه هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزى او هو مركب من المادة والصورة او هو جوهر بسيط متصل في نفسه او هو مركب من جوهر وعرض هو لا مقدار ليس من مسائل الحكمة الطبيعية

دوسری مثال جیسے پانی اس حیثیت سے کہ وہ ذوطبیعہ ہے قطع نظر کرتے ہوئے تغیرات سے اب اس کو برتن میں ڈالیں پھر کسی اور برتن میں ڈالیں اب اس پانی کو جسم طبعی کہتے ہیں اور جو برتن جس میں پانی تبدیل ہوتا ہے وہ جسم تعلیمی ہے من حیث قطع نظر تغیرات کے یہ جسم طبعی ہے اور اگر تغیر کا اعتبار کیا جائے تو جسم تعلیمی ہے۔ پس جو غیر متبدل ہے وہ متبدل کا غیر ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ جسم طبعی اور جسم تعلیمی غیر غیر ہیں۔

### ولما كان موضوع هذا العلم هو الجسم الطبيعي ..... الخ:

یہاں سے ایک فائدہ کا بیان ہے کہ آپ جانتے ہیں کہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے اس حیثیت سے جو ماقبل میں گزر چکی ہے۔ فن برہان میں یہ بات ثابت ہے کہ کسی علم کا جو موضوع ہوتا ہے اس علم میں اس کے موضوع کی ذات اور اس کے اجزاء ترکیبیہ سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ اس کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جب حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے لہذا اس اصول کے مطابق حکمت طبعیہ میں جسم طبعی کی ذات سے بحث نہیں کی جائیگی اور نہ ہی اس کے اجزاء ترکیبیہ سے بحث کی جائے گی اب اس میں یہ بحث کرنا کہ جسم طبعی کی حقیقت کیا ہے یہ حکمت طبعیہ کے مسائل میں سے نہیں ہے بلکہ حکمت الہیہ کے مسائل میں سے ہے۔

وانما هو من مسائل الحكمة الالهية كما سنذكر انشاء الله تعالى ولكن قد جرت العادة بذكر هذه المسائل في فواتح الحكمة الطبيعية لتوقف اكثر مسائلها على تلك المسائل فلا يستيقن اكثر مسائل هذا العلم حق الاستيقان مالم يحقق حقيقة الجسم الطبيعي فلا جرم قدمنا تحقيق حقيقته على البحث عن عوارضه الذاتية والاحوال المنسوبة اليه ليكون المتعلم على بصيرة و يقين. وعقدنا لبيانه فصولا.

### فصل في تعريف الجسم الطبيعي وبيان المذاهب فيه:

قد عرف الجسم الطبيعي بانه هو الجوهر الطويل العريض العميق بمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف شئت وهو الطول ثم بعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض ثم بعد آخر مقاطع للبعدين على قوائم وهو العمق. فالجوهـر جنس وما بعده كالفصل. والمراد بالا مكان هو الامكان

### ولكن العادة بذكر هذه المسائل:

اس عبارت سے مقصود سوال مقدر کا جواب دینا ہے، سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ کسی علم میں اس کے موضوع کی ذات اور اس کے اجزاء ترکیب سے بحث نہیں کی جاتی اب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب جسم طبعی کی ذات سے بحث کرنا یہ حکمت طبعیہ کے مسائل میں سے نہیں ہے تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ حکمت طبعیہ کی کتب کے شروع میں جسم طبعی کی حقیقت کو بیان کیا جاتا ہے۔

جواب:

چونکہ حکمت طبعیہ کے احوال سے بحث کرنا حتی الامکان اس وقت تک ممکن نہیں جب تک جسم طبعی کی ذات معلوم نہ ہو تو حکمت طبعیہ کے احوال کا جاننا موقوف ہو گا جسم طبعی کی ذات کے جاننے پر اس لئے حکمت طبعیہ کی کتب میں جسم طبعی کی حقیقت کو بیان کیا جاتا ہے۔

### فصل في تعريف الجسم الطبيعي:

یہ فصل جسم طبعی کی تعریف اور اس میں جو مذاہب ہیں ان کے بیان میں۔

جسم طبعی ایسے جو ہر کو کہتے ہیں جس میں ایسے ابعاد ثلاثہ یعنی طول عرض عمق کا فرض کرنا ممکن ہو جس کا تقاطع

الذاتی تجب نفس الجسمیة وبالفرض التجویز العقلی المطابق للواقع  
لا التقدير حتی ینتقض التعریف بالمجرد فان فرض الابعاد فیہ من قبیل فرض  
المستحیلات وقید التقاطع علی القوائم لیس احتراز بل ایفاء لتمام الحد۔  
ثم الجسم اما مرکب من اجسام مختلفته الطبائع کالحيوان او متفقه  
الطبائع کالجسم المركب من جزئین من الارض متماسین۔ واما مفرد لیس

زاویہ قائمہ پر ہو اس تعریف میں ابعاد ثلاثہ کا بالامکان پایا جانا کافی ہے بالفعل پایا جانا ضروری نہیں پھر آپ اولاً جو بعد  
فرض کریں گے وہ طول ہوگا اور ثانیاً جو بعد فرض کریں گے وہ عرض ہوگا اور ثالثاً جو بعد فرض کریں گے وہ عمق ہوگا۔  
تمہید: امکان کی دو قسمیں ہیں، امکان نفس الامر، امکان ذاتی۔

۱- امکان ذاتی وہ امکان ہے کہ جس کے فرض وقوع سے ذاتاً کوئی محال لازم نہ آئے اگرچہ محال بالغیر لازم آئے۔  
۲- امکان نفس الامر وہ ہے جس کے فرض وقوع سے نہ محال بالغیر لازم آئے اور نہ محال ذاتی لازم آئے اور  
یہاں امکان سے مراد امکان ذاتی ہے یعنی ایسی جسمیت جس میں ابعاد ثلاثہ کو فرض کرنا ممکن ہو اگرچہ وہ عوارض خارجیہ  
کی بناء پر ممتنع ہی کیوں نہ ہوں جیسے فلک۔ اگر اس کے نفس جسم کو دیکھیں تو اس میں ابعاد ثلاثہ کو فرض کرنا ممکن ہے اگرچہ  
عوارض خارجیہ کے اعتبار سے اس میں ابعاد ثلاثہ ممتنع ہے۔ تیسری بات سمجھنے سے پہلے تمہید سمجھ لیں۔

تمہید:

فرض کے دو معانی آتے ہیں: ۱: تجویز عقل: ۲: تقدیر عقل۔  
تجویز عقل: عقل کسی چیز کو جائز قرار دے نفس الامر اور واقع کا لحاظ کرتے ہوئے۔  
تقدیر عقل:

نفس الامر اور واقع کا لحاظ کیے بغیر عقل کسی چیز کو مان لے، گویا کہ تقدیر میں اعتبار محض ہوتا ہے جیسے کوئی فرض  
کرے کہ سورج رات کو طلوع ہوتا ہے یہاں پر فرض سے مراد تجویز عقل ہے یعنی ابعاد ثلاثہ کو فرض کرنا ممکن ہو نفس الامر  
کا لحاظ کرتے ہوئے اس لئے کہ اگر یہاں تقدیر عقل مراد لیں تو یہ تعریف مجردات سے ٹوٹ جائے گی کیونکہ مجردات  
جو ہر ہیں اور ان میں ابعاد ثلاثہ کو فرض کرنا ممکن ہوتا ہے اگرچہ محال ہے اور محال کا مان لینا محال نہیں ہوتا۔  
”ثم الجسم اما المركب“ یہاں سے جسم کی تقسیم کر رہے ہیں۔

وجہ حصر: جسم دو حال سے خالی نہیں اجسام سے مرکب ہوگا یا اجسام سے مرکب نہیں ہوگا بلکہ مفرد ہوگا اگر  
اجسام سے مرکب ہو تو وہ اجسام دو حال خالی نہیں یا وہ اجسام مختلفہ الطبائع ہوں گے یا حلقہ الطبائع ہوں گے۔ مختلفہ

مرکبا من الاجسام. والجسم المفرد قابل للتجزی والانقسام الی اجزاء  
مقداریة البتة بنحو من انحاء القسمة التي تعرفها فاما ان تكون اجزاؤه  
الممكنة فيه حاصلة موجودة بالفعل او تكون موجودة بالقوة علی التقديرين  
فاما ان تكون تلك الاجزاء متناهية او غير متناهية.

الطباع ہوں جیسے حیوان مطفقتہ الطباع ہوں جیسے وہ چیز جو زمین کے دو حصوں سے مرکب ہوں جو ماس ہو۔ اور اگر  
مفرد ہو یعنی اجسام سے مرکب نہیں ہوگا بلکہ اجزاء سے مرکب ہوگا اور اجزاء اجسام نہیں ہوتے۔  
والجسم المفرد: جسم مفرد انقسام کی اقسام اربعہ میں سے کسی نہ کسی قسم کے ذریعے اجزاء مقدار یہ کی  
طرف ضرور قابل انقسام ہوتا ہے۔

### انقسام اربعہ کی وجہ حصر:

انقسام خارج میں اجزاء کے انفصال کے موجب ہوگا یا نہیں اگر خارج میں اجزاء کے انفصال کا موجب  
ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا وہ انفصال آگے نافذہ کے ذریعے ہوگا یا آگے نافذہ کے ذریعے نہیں ہوگا۔ اگر انفصال  
آگے نافذہ کے ذریعے ہو تو اس سے قطعاً کہتے ہیں اور اگر انفصال آگے نافذہ کے ذریعے نہ ہو تو اس کو کسریہ کہتے ہیں اور اگر  
انقسام خارج میں اجزاء کے انفصال کا موجب نہ ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے اس طرح حصے کیے گئے  
ہوں گے جو نہ عند العقل ممتاز ہوں اور نہ فی الخارج ممتاز ہوں تو اس کو عقلیہ کہتے ہیں یا اس طرح کے حصے کیے گئے ہوں  
گے جو نہ عند العقل تو ممتاز ہوں لیکن فی الخارج ممتاز نہ ہوں تو اس کو وہمیہ کہتے ہیں۔

مثال الاول: نصف کا نصف کرنا پھر اس نصف کے نصف کا نصف کرنا۔

مثال الثاني: عقل میں قلم کے چار حصے کر دیئے جائیں کہ یہ بزر ہے یہ سرخ ہے یہ سیاہ ہے یہ زرد ہے تو یہ حصے عند  
العقل تو ممتاز ہیں لیکن فی الخارج نہیں۔

### فاما ان تكون اجزاؤه:

سے جسم مفرد کی تقسیم کا بیان ہے جس کی وجہ حصر یہ ہے کہ جسم مفرد دو حال سے خالی نہیں اس کے اجزاء موجود  
بالفعل ہوں گے یا موجود بالقوہ ہوں گے پھر ان میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہیں متناہیہ ہوں گے یا غیر متناہیہ  
ہوں گے تو اس طرح کل چار قسمیں بن جائیں گے۔ ۱ موجود بالفعل ہو متناہیہ ۲ موجود بالفعل ہو غیر متناہیہ ۳ موجود  
بالقوة ہو متناہیہ ۴ موجود بالقوہ ہو اور غیر متناہیہ ہوں۔

فہذہ اربعة مذاہب:

**الاول:** ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل وعلى هذا يكون الجسم مؤلفاً من اجزاء موجودة لا تتجزى غير قابلة لنحو من انحاء القسمة لانها لو كانت قابلة لنحو من انحاء القسمة كانت اجساماً فلا يكون المؤلف منها جسماً مفرداً وقد كان الكلام في الجسم المفرد هذا خلف وهذا مذهب جمهور المتكلمين .

**الثاني:** ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصل لا يتجزى ولا تقبل الانقسام وهذا مذهب عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل .

الاول: یہاں سے مذہب کا ذکر ہے کہ جسم طبعی کے جملہ اجزاء ممکنہ تنہا ہی مقدار کے ساتھ جسم میں بالفعل موجود ہیں۔

## وعلى هذا يكون الجسم:

ان کے مذہب پر تفریح کا بیان ہے گویا وہ ایسے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے کہ ان اجزاء کی مزید تجزی نہیں ہو سکتی گویا کہ وہ جسم حساً تو متصل ہے لیکن حقیقتاً متصل نہیں کیونکہ اگر یہ اجزاء آگے منقسم ہو جائیں تو یہ اجزاء نہ رہے بلکہ اجسام بن گئے جب اجسام بن جائیں گے تو یہ بات لازم آئے گی کہ وہ جسم مرکب ہے اجسام سے ان جمیع الاجزاء ممکنہ۔ حالانکہ بحث مفرد سے ہو رہی ہے اور مفرد اجسام سے مرکب نہیں ہوتا۔

## الثاني:

یہاں سے جسم طبعی کی تعریف میں دوسرے مذہب کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جسم طبعی کے جملہ اجزاء ممکنہ تنہا ہی مقدار کے ساتھ جسم میں بالقوہ موجود ہیں گویا کہ ان کے مذہب کے مطابق جسم حساً بھی متصل ہے اور حقیقتاً بھی۔ گویا کہ جسم کا کوئی جز بالفعل نہیں لیکن ایسے اجزاء کی طرف منقسم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جن کے اجزاء آگے نہ بن سکیں یہ مذہب، بدالکریم کا ہے۔

**الثالث:** ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة فيه بالفعل وعلى هذا يكون كل جسم مشتملا بالفعل على اجزاء لا تنهى بالفعل. وهذا مذهب النظام من المعتزلة وبعض الاقدمين من اليونانيين.

**الرابع:** ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة فيه بالقوة فالجسم متصل بالفعل ليس فيه جزء ومفصل كما هو عند الحس لكنه قابل للقسمة الى النصف ونصف النصف ونصف النصف و نصف النصف مثلا وهكذا الى غير النهاية فلا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن بعده وهذا مذهب الحكماء المشائين والاشراقين المحققين من المتكلمين وهو الحق. والمذاهب الثلاثة الاولى باطلة.

**اما المذهب الاول:** فلان الجسم لو كان مؤلفا من اجزاء لاتجزى فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء او لاتتلاقى. وعلى الثاني فلا يتصور

### الثالث ان جميع الأجزاء:

یہاں سے تیسرے مذہب کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جسم طبعی کے جملہ اجزاء ممکنہ غیر متناہی مقدار کے ساتھ جسم میں بالفعل موجود ہیں گویا کہ یہ جسم حساً تو متصل ہے لیکن حقیقتاً نہیں گویا کہ جسم ایسے اجزاء پر مشتمل ہوگا کہ وہ اجزاء بالفعل متناہی نہیں ہوں گے یہ مذہب معتزلہ کا ہے۔

### الرابع:

یہاں سے چوتھے مذہب کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جسم طبعی کے جملہ اجزاء ممکنہ غیر متناہی مقدار کے ساتھ جسم میں بالقوة موجود ہیں گویا کہ یہ جسم حساً بھی متصل ہے اور حقیقتاً بھی متصل ہے گویا کہ وہ ایسے اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے کہ ان اجزاء کی تقسیم کسی حد پر ختم نہیں ہوتی کہ آگے تقسیم ممکن نہ ہو بلکہ تقسیم الی غیر النهاية چلتی رہے گی یہ متکلمین کا مذہب ہے اور یہی صحیح ہے۔

والمذاهب الثلاثة الاولى باطلة: یہاں سے تین دلائل کے ذریعے پہلے مذہب کو رد کر رہے ہیں جس کا

نالف الجسم منها، وعلى الاول فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء بالاسراى  
تتداخل حتى يكون مكان جميع الاجزاء وحيزها حيز جزء واحد منها  
فلا يحصل منها حجم فلا يتالف منها جسم. او تتلاقى تلك الاجزاء لا بالا  
سربل اما ان تتماس تلك الاجزاء او يتداخل بعض جزء واحد ولا يتداخل  
بعضه فيكون للجزء الواحد جزء ان مداخل وغير مداخل، او طرفان باحد  
هما يماس جزءً وبالاخر يماس جزء آخر او يكون فارغا لا يماس فيكون  
الجزء الذى فرض لا يتجزى قابلا للقسمة ولو وهما، فلا يكون جزءً  
لا يتجزى اصلا هف.

**وبعبارة اخرى:** لو فرضنا جزء بين جزئين فاما ان يكون الوسط

حاجبا للطرفين عن التماس اولا. فعلى الاول يكون للوسط طرفان باحدهما

حاصل یہ ہے کہ جسم کا اجزاء لا تتجزى سے مرکب ہونا باطل ہے اس لئے کہ اگر جسم اجزاء لا تتجزى سے مرکب  
ہو تو پھر ان اجزاء کے بارے میں ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ وہ ملائی ہیں یا ملائی نہیں ہیں اگر آپ کہتے ہیں کہ وہ اجزاء  
ملائی نہیں تو جسم کا تعلق ان سے متصور ہی نہیں ہو سکتا اور اگر وہ اجزاء ملائی ہیں تو پھر ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ وہ ملائی  
ہیں تماس کی صورت میں یا تداخل کی صورت میں اگر ملائی ہوں تداخل کی صورت میں، یعنی ایک جزء دوسرے جزء میں  
داخل ہو گیا تو اس صورت میں حجم حاصل نہیں ہو اجب حجم حاصل نہیں ہوا تو پھر جسم کا تالف ممکن نہیں اگر ملائی ہوں تماس  
کی صورت میں تو یہ اجزاء یا تو فقط ایک دوسرے سے تماس ہوتے ہیں یا کسی ایک جزء کا بعض دوسرے جزء میں داخل  
ہوگا اور بعض خارج رہتا ہے تو اس صورت میں ایک جزء کی دو جزئیں ہو گئیں۔ ایک طرف جو تماس ہے ایک جزء کو  
ایک دوسری طرف تماس دوسری جزء کی یا دوسری جزء کی طرف تماس نہیں تو نتیجہ یہ نکلا کہ جس کو جزء غیر قابل لملل تقسام  
فرض کیا تھا، وہ قابل لملل تقسام ہو گئی تو اس طرح لا تجزى کی نفی ہوگی۔

وبعبارة اخرى: یہاں سے وہ جسم جو اجزاء لا يتجزى سے مرکب ہو اس کے بطلان کی دوسری دلیل

بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ جسم جو اجزاء لا يتجزى سے مرکب ہو اس کے لئے ایسے وجود مثلاً شے کا ہونا  
ضروری ہے جو اس طرح مرتب ہوں کہ ان میں سے ایک وسط میں ہو اور دوسری طرف میں ہوں اب ہم آپ سے  
اس جزء وسط کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ وہ طرفین کی تلاقى سے مانع ہوگا یا نہیں اگر وہ طرفین کی تلاقى سے مانع ہو تو

یماس احد الجزئین وبالآخر یماس الآخر فلا محالة یكون بین جهتیه امتداد قابل للقسمة ولو وهما وكذا یكون للجزئین الطرفین جهتان باحداهما یماس كل من ذینك الجزئین الوسط وبالآخری یكون فارغا من لقائه فیکونان منقسمین. وعلى الثانی فاما ان یكون الوسط متداخلافی احد الطرفین اوفی كليها فلا یحصل منها حجم فلا یتالف منها جسم. او لا یكون بین تلك الاجزاء ترتیب فلا یتصور منها ترکیب.

**و بعبارة اخرى:** لو فرضنا جزء علی ملتقى جزئین فاما ان یكون علی احدهما فقط فلا یكون علی ملتقاها، هف. او علی كليها كلا او بعضاً. فیلزم انقسام الجزء ولو وهما فقد تحقق ان قسمة الجسم لا تنتهی الی جزء

اس صورت میں جزء وسط کی دو جہتیں ہوں گی ایک وہ جہت جو ایک طرف والی کو ماس ہے دوسری وہ جو دوسری طرف کو ماس ہے اب وہ جزء جو وسط میں تھا اس کی دو جہتیں ہو گئی ہیں لہذا اس میں امتداد کی قوت پیدا ہو گئی اب یہ قابل قسمت ہو گیا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ مفروض یہ تھا کہ وہ اجزاء لایتنجزی سے مرکب ہوگا اور اگر وہ طرفین کی تلاقی سے مانع نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں اس میں تداخل ہوگا یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ اس سے کوئی نیا حجم حاصل نہیں ہو رہا حالانکہ جب جوہر کا تداخل ہو جائے تو حجم کا حاصل ہونا ضروری ہے تو جب حجم حاصل نہ ہو تو جسم کا تالف ہونا متصور ہی نہیں ہو سکتا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ان تینوں میں ترتیب ہی نہ ہو یہ بھی خلاف مفروض ہے اس لئے کہ ہم نے فرض کیا تھا کہ وہ اس طرح مرتب ہوں کہ ایک وسط میں ہو اور دوسری طرف میں ہوں لہذا ثابت ہو گیا کہ جسم کا اجزاء لایتنجزی سے مرکب ہونا باطل ہے۔

و بعبارة اخرى: یہاں سے وہ جسم جو اجزائے لایتنجزی سے مرکب ہو سکے بطلان کی تیسری دلیل بیان فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ جسم جو اجزائے لایتنجزی سے مرکب ہو اس کے لئے ایسے وجود تلاش کا ہونا ضروری ہے ان میں سے ایک دو کے ملتقی برہو۔ اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ وہ ایک جو دو کے ملتقی پر واقع ہے وہ دونوں کے ملتقی پر واقع ہوگا یا ایک کے ملتقی پر واقع ہوگا اگر وہ ایک کے ملتقی پر واقع ہو یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ ہم نے فرض یہ کیا تھا کہ وہ ایک دونوں کے ملتقی پر واقع ہو اور اگر وہ ایک دونوں کے ملتقی پر واقع ہو تو پھر ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ دونوں کے کل کے ملتقی پر واقع ہوگا یا دونوں کے بعض ملتقی پر واقع ہوگا اگر دونوں



لا يمكن انقسامه بوجه من وجوه القسمة وانه يستحيل ان ينقسم الجسم الى مالا ينقسم اصلاً فتبين بهذا لبطلان المذهب الثاني ايضاً واما المذهب الثالث فبطلانه ايضاً تبين بهذا الدليل اذ لو كان الجسم مشتملاً على اجزاء موجودة غير متناهية بالفعل فالجزء الواحد من تلك الاجزاء اما ان لا يمكن انقسامه اصلاً فيكون جزءاً لا يتجزى وقد ظهر بطلانه او يمكن انقسامه فاما ان يكون الاجزاء التي يمكن انقسام ذلك الجزء اليها موجودة بالفعل فلا يكون ذلك الجزء المفروض جزءاً واحداً وقد كان الكلام فيه هف. اولا يكون اجزاءه التي يمكن انقسام ذلك الجزء الواحد اليها موجودة

کے کل کے ملتی پر واقع ہو تو اس صورت میں وہ ایک جو دونوں کے ملتی پر واقع ہے اس کی دو جہتیں ہو جائیں گی ایک طرف کے ساتھ ایک کے ملتی کو تماس ہوگا اور دوسرے طرف کے ساتھ دوسرے کے ملتی کو تماس ہوگا لہذا اس میں امتداد پیدا ہو گیا اور یہ قابل قسمت ہو گیا۔ جبکہ ہم نے کہا تھا کہ وہ اجزائے لا يتجزى سے مرکب ہوگا اور اگر دونوں کے بعض کے ملتی پر ہو تو پھر اس صورت میں تینوں کی تین جہتیں ہوں گی وہ جزء وسط جو دونوں کے بعض کے ملتی پر واقع ہے وہ اپنی ایک طرف سے ایک کو تماس ہوگا اور اپنی دوسری طرف سے دوسری کو تماس ہوگا اور پھر جو دائیں طرف والا ہے اس کی بھی دو جہتیں ہو جائیں گی ایک تو وہ جس کے ساتھ وسط کو تماس ہے اور ایک وہ جو فارغ ہے اسی طرح بائیں طرف والے کی بھی دو جہتیں ہو جائیں گی ایک تو وہ طرف جو وسط کو تماس ہے اور ایک وہ طرف جو فارغ ہے تو پھر اس میں ابھی امتداد کی قوت پیدا ہوگی اور یہ قابل قسمت ہو گیا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ مفروض یہ تھا کہ یہ اجزائے لا يتجزى سے مرکب ہو اور تینوں دلیلوں دوسرے مذہب کے بطلان کی ہیں۔

واما المذهب الثالث: یہاں سے تیسرے مذہب کے بطلان کی دلیل کو بیان فرما رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تیسرا مذہب یہ تھا کہ جسم طبعی کے جملہ اجزاء ممکنہ غیر متناہی مقدار میں اسی جسم میں بالفعل موجود ہیں۔ اس کی بطلان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ وہ اجزاء جو غیر متناہی مقدار میں بالفعل موجود ہیں ہم ان میں سے ایک جزء کو لیتے ہیں اس کے بارے میں پوچھتے ہیں وہ قابل قسمت ہے یا نہیں اگر وہ قابل قسمت ہے پھر آپ سے ہم پوچھتے ہیں کہ ایک وہ جزء جو بالفعل موجود ہوگا یا بالقوة موجود ہوگا اگر بالفعل موجود ہو تو پھر اس صورت میں ایک جزء نہ رہا بلکہ اس کے کئی جز بن جائیں گے یہ بھی باطل ہے اس لئے یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے اجزاء غیر متناہیہ بالفعل سے ایک جزء مراد لیا تھا اور اگر وہ ایک جزء بالقوة موجود ہے تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ تیسرا مذہب یہ تھا کہ جمیع اجزاء ممکنہ بالفعل موجود ہوں لہذا تیسرا مذہب بھی باطل ہو گیا۔

بالفعل بل بالقوة فلا يكون جميع اجزاء الجسم موجودة بالفعل لان تلك الاجزاء الموجودة بالقوة تكون اجزاء للجسم ايضا لانها اجزاء لجزئه وجزء الجزء، فيبطل القول بان جميع اجزاء الجسم موجودة غير متناهية بالفعل وهو المطلوب. فقد تحقق ان الحق هو المذهب الرابع وهو ان الجسم المفرد متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس ليس فيه جزء مقداري بالفعل اصلاً وانه قابل للانقسام الى اجزاء قابلة للانقسام لالى نهاية وان اجزائه بالقوة تحليلية لا يقف تحليله اليها على حد لا يمكن بعده. كيف ولو وقف تحليله وانتهى قسمته الى جزء لا يمكن انقسامه كان ذلك الجزء جزءاً لا يتجزى وقد تبين استحالته، ولسنا نعني ان كل جسم يمكن تحليله وقسمته لا الى نهاية قسمة خارجية فان ذلك غير لازم اصلاً، بل من الاجسام ما يستحيل قسمته في الخارج عندهم كالفلك بل انما نعني ان كل جسم يمكن قسمته ولو وهما ولو فرضاً لالى نهاية ولا يازم من ذلك وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل بل كل ما دخل بالقسمة بالفعل في الوجود متناه لكن لا يقف امكان القسمة على ذلك الحد بل يمكن بعده

### وقد تحقق ان الحق هو المذهب الرابع:

پس حق مذہب چوتھا ہے وہ یہ ہے کہ جسم مفرد متصل واحدنی ذلتہ ہو جیسا کہ وہ خارج میں ہے تو اس میں کوئی جزء بھی ایسا نہیں ہوگا جو ایسی حد تک پہنچ جائے کہ اس کے بعد قابل قسمت نہ ہو بلکہ اس کے تمام اجزاء غیر متناہیہ مقدار میں قابل قسمت ہوں گے۔

### ولسنا نعني ان كل جسم:

یہاں سے تنبیہ کا بیان ہے کہ ہماری مراد یہ نہیں کہ اس چوتھے مذہب کا ہر جزو قابل قسمت ہو خارج میں ایسا ہونا ضروری نہیں اس لئے کہ بعض اجسام جیسے کہ فلك خارج میں تقسیم کو قبول نہیں کرتے، بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ اس کا ہر جزو قابل قسمت ہوگا بالقوة اور عند العقل اس لئے کہ بہت سارے جسم ایسے ہیں۔

ایضا و هذا کمراتب العدد فانها غیر متناہیة لکن بمعنی انها لا ینتہی الی حد لا یمکن بعدہ لا بمعنی انها غیر متناہیة بالفعل.

### وتفصیل ذلک ان القسمة علی انحاء:

توڈی الی الافتراق فی الخارج، اولاً. وعلی الاول فاما ان یکون الافتراق بآلة نافذة، اولاً واولاً هو القطع، والثانی هو الکسر وعلی الثانی فاما ان یمتاز بعض الاجزاء عن بعض فی الوجود الذہنی ویتعین الاجزاء بحسب الذہن، او لا. والثانی ہی القسمة الفرضیة کالحکم بان للجسم نصفاً ولنصفه نصفاً. واولاً ہی القسمة الوهمیة.

وہی علی ضربین، الاول ما یکون منشأ لامتیاز بین الاجزاء موجوداً فی الخارج بان یکون الجسم فی الخارج محلاً لعرضین مختلفین اماقارین موجودین فی الخارج کالبقرة او غیر قارین ای اضافیین کماستین او محاذاتین او موازاتین. والثانی ما لا یکون کذلک.

### وتفصیل ذلک ان القسمة علی انحاء:

یہاں سے قسمت کی اقسام کا بیان ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ قسمت کی اولاد دو قسمیں ہیں۔

وجہ حصر:

خارج میں انفصال اجزاء کا موجب ہوگی یا خارج میں انفصال اجزاء کا موجب نہیں ہوگی اگر خارج میں انفصال اجزاء کا موجب ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا آکے نافذہ کے ذریعے ہوگی یا غیر آکے نافذہ کے ذریعے ہوگی اگر آکے نافذہ کے ذریعے ہو تو وہ قطع ہے اگر غیر آکے نافذہ کے ذریعے تو وہ کسریہ ہے اگر وہ خارج میں انفصال کا موجب نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے اجزاء باہم وجود ذہنی میں ممتاز ہوں گے یا نہیں اگر ممتاز ہو جائیں تو وہ وہمیہ ہے اور اگر اس کے اجزاء نہ وجود ذہنی میں ممتاز ہوں اور نہ ہی وجود خارج میں ممتاز ہوں تو وہ عقلیہ ہے پھر قسمت وہمیہ کی دو قسمیں ہیں، اس لئے کہ ~~الاقسام~~ کے درجہ ان منشاء امتیاز خارج میں موجود ہوگا یا موجود نہیں ہوگا اگر اجزاء کے درمیان منشاء امتیاز خارج میں موجود ہو تو اس کی صورت یہ ہے کہ جسم خارج میں دو مختلف اعراض کا مکمل ہو۔

فمن الاجسام ما يقبل القطع ونفوذ الآلة، ومنها ما ينكسر ويقبل الكسر، ومنها ما لا يقبل القطع والكسر لصلابته وصغره ويقبل القسمته الوهميته اذ يناله الحس ويحكم الوهم بانقسامه الى هذا الجزء، وذاك الجزء ومنها ما يبلغ من الصغر حداً يكل دونه الحس ولا يكاد الوهم يميز بين اجزائه فيحكم العقل بان له نصفاً ولنصفه نصفاً وهكذا لا الى نهاية فهذا مانرومه من لاتناهي الجسم في القسمة.

**تنبیہ:** اعلم ان مسئله بطلان الجزء الذي لا تتجزى يمكن ان يعبر عنها بعنوانات كان يقال الجسم غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى، وان يقال الجسم متصل في نفسه، وان يقال الجسم يقبل الانقسام لا الى نهاية او انه لا يتناهي في الانقسام، فان عنونت هذه المسئلة بالعنوانين الاولين لم يكن من مسائل العلم الطبيعي لانها على هذا التقدير بحث عن تحقيق حقيقته الجسم والعلم لا يبحث عن تحقيق حقيقته موضوعه بل عن عوارضه الذاتية بل يكون من مسائل الحكمة الالهية الكافلة لتحقيق الحقائق.

اب وہ دو مختلف اعراض یا تو قارئین یعنی مجتمع موجود فی الخارج ہوں گے جیسے بلقی یا غیر قارئین یعنی مجتمع موجود فی الخارج نہیں ہوں گے یعنی اضافین ہوں گے۔

اضافی کہتے ہیں ہر ایسی دو چیزیں کہ جن میں سے ہر ایک میں سے دوسری کی نسبت کا اعتبار ہو یا وہ محاذین ہوں یا موافین ہوں اگر ان کا منشاء امتیاز خارج میں موجود ہو تو یہ پہلی قسم ہے اور اگر اس کا منشاء امتیاز خارج میں موجود نہ ہو تو یہ دوسری قسم ہے۔

### تنبیہ، اعلم ان مسئله بطلان الجزء الذي لا يتجزى:

جزء لا يتجزى کے مسئلہ کے کئی عنوان ہیں نمبر: ۱ جسم اجزائے لا يتجزى سے مرکب نہیں ہو سکتا نمبر: ۲ جسم فی حد ذاته متصل ہے یعنی اس میں کوئی جزء مقداری بالفعل نہیں پایا جاتا نمبر: ۳ جسم لا الى نهاية انقسام کو قبول کرتا ہے نمبر: ۴ جسم انقسام میں غیر متناہی ہے۔

واما اذا عنونت بالعنوان الثالث كانت من مسائل العلم الطبيعي لان قبول الانقسام لا الى نهاية من عوارض الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة التغيير، والبحث عما يعرضه من هذه الحثية بحث طبعي، فهذا هو الحق المتبع. وللقوم في هذا المقام اقوال قد فرغنا عن ابطالها في حواشينا على تلخيص الشفاء ورسالتنا المعقودة في تحقيق حقيقة الاجسام.

**تذليل:** ولما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل ليس مركبا من اجزاء لا تتجزى ثبت ان الجسم التعليمي وهو الكمية السارية فيه ايضا كذلك. وأن السطح الذي هو نهاية امتدادها في جهته والخط الذي هو نهاية امتداد السطح في جهته ايضا كذلك. وأن الحركة المنطبقة على المسافة والزمان المنطبق على الحركة ايضا كذلك. وسنعود الى تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى.

اگر اس مسئلہ کو پہلے دو عنوانوں میں سے کسی ایک عنوان سے معنون کریں تو یہ مسئلہ بطمان جزء لا تجزى علم طبعی میں سے نہیں بن سکتا اس لئے کہ اس میں علم طبعی کی حقیقت سے بحث کی جاتی ہے اور آپ کو پہلے سے یہ بات معلوم ہے کہ اس علم کے موضوع کی ذات سے اس علم میں بحث نہیں کی جاتی بلکہ یہ علم الہی کا مسئلہ بن جائے گا اور اگر تیسرا عنوان دیا جائے تو یہ علم طبعی کے مسائل میں سے ہوگا کیونکہ قبول انقسام لالی نہایت یہ جسم طبعی کے عوارض میں سے ہے اس حیثیت سے کہ وہ قوت تغیر پر مشتمل ہوتا ہے اور ان عوارض سے بحث کرنا جو قوت تغیر پر مشتمل ہوں یہ واقع علم طبعی کے مسائل میں سے ہے۔

تذلیل: یہ پہلی بحث کا متمہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ساری بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ جسم طبعی متصل فی حد ذاتہ ہے اور اجزاء لا تتجزى سے مرکب نہیں ہو سکتا کیونکہ جسم طبعی محل ہے اور جسم تعلیمی حال ہے جب محل اجزاء لا تتجزى سے مرکب نہیں ہو سکتا تو حال بھی اجزاء لا تجزى سے مرکب نہیں ہو سکتا، تو جب آپ نے یہ جان لیا کہ جسم تعلیمی اجزاء لا تتجزى سے مرکب نہیں ہو سکتا تو یہ بھی آپ کو ماننا پڑے گا کہ سطح اور خط اجزاء لا تتجزى سے مرکب نہیں ہو سکتے کیونکہ سطح کہتے ہیں کیت ساریہ کی ایک طرف کو اور خط کہتے ہیں جسم تعلیمی کی ایک طرف کو گویا کہ یہ جسم تعلیمی کے جزء ہوئے اور جسم تعلیمی کل ہوا۔ جب کل لا تتجزى نہیں ہو سکتا تو جزء بھی لا تجزى نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے یہ بات بھی

**فصل:** واذقذبطل تالف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى ثبت انه متصل في ذاته وان الاتصال ليس عارضاله خارجا عن ماهيته لان الاتصال لو كان عارضاله في مرتبة متاخرة عن حد ذاته، فهو في حد ذاته اما ان يكون من المجردات المقدسته عن الامتداد والاتصال فلا يكون جسماً، اويكون في حد ذاته مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى، وقد تحقق بطلانه فهو اذن جوهر متصل في حد نفسه.

والحكماء بعد اتفاهم على هذا القدر اختلفوا في ماهيته فقال الاشراقية انه جوهر بسيط في الخارج هو بنفسه متصل وليس له في الخارج جزء ان اصلا. و ذهب بعضهم الى انه مركب في الخارج من

ثابت ہوگی کہ وہ حرکت جو مسافت پر منطبق ہو اور وہ زمانہ جو حرکت پر منطبق ہو وہ بھی اجزائے لا یتجزی سے مرکب نہیں ہو سکتے۔

**فصل:** جب یہ بات ثابت ہوگی کہ جسم طبعی اجزاء لا یتجزی سے مرکب نہیں ہو سکتا تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جسم طبعی متصل فی حد ذاته ہے یعنی اتصال اس کی حقیقت میں داخل ہے اس کی حقیقت سے خارج ہو کر اس کو عارض نہیں اس لئے کہ اگر اتصال اس کی حقیقت سے خارج ہو کر اس کو عارض ہو پھر آپ کو معلوم ہے کہ عارض معروض سے مرتبہ میں مؤخر ہوتا ہے اور عارض کا معروض کے بغیر پایا جانا دو حال سے خالی نہیں یا تو مجردات قدسیہ سے ہو گا یا اجزائے لا یتجزی سے ہو گا۔ اگر مجردات قدسیہ سے ہو تو پھر جسم نہ رہا اس لئے کہ یہ امتداد اور اتصال سے خالی ہے اور اگر اجزائے لا یتجزی سے ہو تو اس کا بطلان پہلے ہو چکا ہے لہذا ماننا پڑے گا کہ ایسا جوہر ہے جو متصل فی حد ذاته ہے۔

## والحكماء بعد اتفاهم على هذا القدر:

حکماء کا اس بات پر اتفاق ہو گیا ہے کہ جسم طبعی جوہر ہے اور متصل فی حد ذاته ہے لیکن پھر اس کی حقیقت و ماہیت میں اختلاف ہے۔ فقال الاشراقیین؟ اشراقیین کہتے ہیں کہ جسم طبعی ایسا جوہر ہے جو خارج میں بسیط ہے اور اپنی ذات میں متصل ہے خارج میں اس کے دو اجزاء بالکل نہیں ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ جسم طبعی بھی خارج میں دو جزوؤں سے مرکب ہے جوہر۔ اور عرض سے اور عرض کیت ساریہ ہے۔ اور مشابہین کا مذہب یہ ہے کہ جسم طبعی مرکب

جوہر و عرض ہو المقدار. و ذهب المشائتہ الی انہ مرکب من جوہرین  
یسمی احدہما بالہیو لی والآخر بالصورة الجسمیة. ونحن نرید تقریر  
مذہبہم و بیانہ علی حسب مطلبہم فی هذا المختصر و اما تحقیق ماہو الحق  
فقد احلناہ علی کتب اخر.

فنقول ان الجسم المركب من جزئین یحل احدہما فی الآخری یقوم  
بہ ناعتا لہ، والجزء الذی ہو المحل جوہر قائم بذاتہ لیس متصلا فی نفسہ  
ولا منفصلا فی حد ذاته ولا واحدا بالوحدة الاتصالیة ولا کثیرا بالکثرة

ہے لیکن جوہرین سے پہلے کا نام ہیولی ہے اور دوسرے کا نام صورت جسمیہ ہے۔ ان مذاہب ثلاثہ میں سے ہم تیسرے  
مذہب کو ثابت کریں گے اور ان کے مطلوب کے طریق پر بیان کریں گے۔ اور باقی رہی یہ بات کہ ان میں سے حق  
مذہب کیا ہے ہم نے اس کو دوسری کتابوں کے سپرد کر دیا ہے۔

### فنقول ان الجسم المركب من جزئین:

پہلے حلول اور ہیولی کی تعریف سمجھیں۔

حلول کی تعریف:

دو چیزوں میں ایسی خصوصیت کا ہونا کہ ان میں سے ایک دوسری کیساتھ قائم ہو اور اس سے صفت بنے جیسے  
سیاہی اور کپڑا ان میں ایسی خصوصیت ہے کہ سیاہی کپڑے کے لئے صفت بن رہی ہے چنانچہ یوں کہہ سکتے ہیں  
الثوب الاسود۔

ھیولی کی تعریف:

ہیولی وہ جزء ہے جو قائم بذاتہ ہونہ متصل ہونہ منفصل ہو اور نہ واحد بالوحدة الاتصالیہ ہونہ کثیر  
بالکثرة الانفصالیہ ہو اور جسم کا جزء ہو کر دوسرے کیلئے محل ہو۔

اب ہم کہتے ہیں کہ جسم دو جزوؤں سے مرکب ہے اور ان میں سے ایک دوسرے میں حلول کر سکتا ہے یعنی  
ایک دوسرے کے ساتھ قائم ہے اور اس کے لئے صفت بن سکتا ہے۔ ان میں سے ایک محل ہے اور دوسرا حال ہے اور وہ  
جزو جو محل ہے وہ ایسا جو ہر ہے جو قائم بذاتہ ہے فی نفسہ نہ متصل ہے نہ منفصل ہے اور نہ ہی واحد بالوحدة

الانفصاليته، والجزء الذى هو الحال جوهر قائم بالجزء الاول متصل فى حد ذاته واحد بنفسه بالوحدة الاتصاليته ويسمى الجزء الاول بالهيولى والجزء الثانى بالصورة الجسميته.

وبيان ذلك ان الجسم المفرد كالماء والهواء لا شك انه متصل واحد فى نفسه كما هو عند الحس كما تحقق بالبرهان. ثم انه يمكن انقسامه فى الخارج الى اجزاء، فاذا طرء عليه الانفصال صار ذلك المتصل الواحد متصلين اثنين فيبطل ذلك الاتصال الواحد ويحدث اتصالان آخران، فأما ان يكون ذانك المتصلان الآخران حادثين من كتم العدم فيكون التفريق

الاتصاليه ہے اور نہ ہی کثیر بالکثرة الانفصاليه ہے اور جسم کا جزو ہو کر دوسرے کے لئے محل ہے اور وہ جزء جو حال بنتا ہے وہ ایسا جو ہر ہے جو پہلے جزو کے ساتھ قائم ہے اور فی حد ذاتہ متصل ہے اور واحد ہے بالوحدة الاتصاليه۔ پہلے کا نام ہیولی اور دوسرے کا نام صورتہ جسمیہ ہے۔

صورتہ جسمیہ: وہ جو ہر ہے جو فی نفسہ متصل ہے اور جسم کا جزو ہو کر دوسرے جزو کے ساتھ قائم ہے۔

### وبیان ذلك ان الجسم المفرد ..... الخ:

یہاں سے توضیح بالظہیر کا بیان ہے مثلاً پانی یہ جس طرح حسا متصل ہے اسی طرح یہ فی نفسہ متصل ہے اگر آپ نہیں مانتے تو ہم دلیل سے ثابت کرتے ہیں۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم مفرد فی حد ذاتہ متصل ہے اس لئے کہ اگر متصل نہ ہو تو پھر ذوا اجزاء ہوگا اور وہ اجزاء دو حال سے خالی نہیں یا یہ اجسام ہوں گے یا غیر اجسام ہوں گے اگر یہ اجزاء اجسام ہوں تو یہ باطل ہے اس لئے کہ اُس صورت میں یہ مفرد نہیں رہے گا بلکہ مرکب بن جائے گا حالانکہ ہماری بحث جسم مفرد میں ہو رہی ہے اور اگر یہ اجزاء غیر اجسام ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا قابل انقسام ہوں گے یا نہیں ہوں گے اگر قابل انقسام نہ ہوں تو یہ اجزاء لا یتجزی ہوں گے یہ بھی باطل ہے۔ اور اگر وہ قابل انقسام ہوں تو پھر تین حال سے خالی نہیں یا قابل انقسام ہوں گے جبکہ واحدہ میں یا قابل انقسام ہوں گے چھتین میں یا قابل انقسام ہوں گے جہات ثلاثہ میں اگر یہ اجزاء جہت واحدہ میں قابل انقسام ہوں تو یہ خط جو ہر ہے جو کہ باطل ہے۔ اگر یہ اجزاء چھتین میں قابل انقسام ہوں تو یہ سطح جو ہر ہے یہ بھی باطل ہے اور اگر یہ جہات ثلاثہ میں قابل انقسام ہوں تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ یہ جسم اجسام سے مرکب ہو جائے گا۔ اس سے یہ بات ماننی پڑے گی کہ جسم طبعی متصل فی حد ذاتہ ہے لیکن خارج میں اجزاء کی انقسام کی صلاحیت



اعداماً للجسم بالمرّة وایجاداً لجسمین من کتم العدم. وهذا باطل بالضرورة الفطرية لاناعلم بداهته انا اذا فرقنا ماءً واحداً كان في اناء واحد في انائین حکمنا قطعاً بان ذلك الواحد صار مائین وجزمنابانه لم یعدم ذلك الماء الواحد بالمرّة ولم یحدث ذانک الجسمان من کتم العدم. و اما ان یكون ذانک المتصلان الآخران موجودین بالقوة في ذلك المتصل الواحد فقوة الانفصال، موجودة فيه قبل تحقق الانفصال، فتلك القوة اما ان تكون موجودة فيما هو متصل بذاته، وذلك باطل لان ذلك المتصل الواحد یعدم بطریان الانفصال فكيف یكون قابلاً للانفصال وحاملاً لقوته لان القابل یجب وجوده مع المقبول والالم یکن قابلاً له. فلا یكون القابل للانفصال هو الاتصال الذاتى للجسم الطبعی ولا الجسم التعلیمی الساری فيه لانهما متصلان بالذات یبطلان بطریان الانفصال اذ هو اعدم الاتصال عما هو من شأنه او هو حدوث هویتین فهو اعدم الاتصال اوضده الشئ لایكون قابلاً لضده ولا لعدمه او تكون القوة موجودة في امر آخر فی الجسم

رکتا ہے جب خارج میں بالفعل اس پر انفعال طاری ہوگا، تو یہ متصل واحد دو متصل بن جائے گا جب اتصال واحد باطل ہو گیا تو اتصالان آخران وجود میں آگئے اب یہ جو اتصالا آخران وجود میں آئے ہیں یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ اتصالان آخران عدم سے وجود میں آئیں گے یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ اگر کتم عدم کی وجہ سے وجود میں آئیں تو پھر یہ اس جسم کے بالکل اعدام کا باعث نہیں گے اور یہ بھی باطل ہے اور یہ بات بدہتاً معلوم ہے۔

## لانا نعلم بداهة

سے اس پر تنبیہ کر رہے ہیں کہ آپ یہ بات بدہتاً جانتے ہیں کہ ایک برتن میں جو پانی ہے اگر اس کو دو برتنوں میں ڈالا جائے تو پہلے ایک برتن میں پانی تھا اب دو برتنوں میں تقسیم ہو گیا اور جو پہلا پانی تھا وہ ختم نہیں ہوا بلکہ پانی موجود ہے۔ یا پھر یہ ہوگا کہ وہ متصلان آخران اس کتم عدم میں بالقوة موجود ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ قوت اتصال اس جسم واحد میں پہلے سے موجود ہے جب اس جسم میں قوت اتصال موجود ہے جب اس پر انفصال طاری ہوگا تو لامحالہ کوئی چیز ضروری ہے جو اس انفعال کو قبول کرتی ہے اور جو چیز اس کو قبول کرتی ہے اس میں تین احتمال ہیں،

۱- جسم تعلیمی، ۲- صورت جسمیہ، ۳- امر آخر۔

لا يكون ذلك الامر متصلا بذاته ولا واحدا بالوحدة الاتصاليته والالم يكن قابلا للانفصال ولا منفصلا بذاته ولا كثيرا بالكثرة الانفصاليته والالم يكن موجودا في الجسم حال الاتصال بل يكون ذلك الامر في حد نفسه عاريا عن الاتصال والانفصال والوحدة الاتصاليته والكثرة الانفصاليته قابلا للاتصال والانفصال فيكون حين حلول المتصل الواحد فيه متصلا باتصاله وحين حلول متصلين فيه منفصلا بانفصال ذلك المتصل الواحد الذي صار متصلين بالانفصال. ولا يمكن ان يكون ذلك الامر عين الجسم اذ قد تحقق ان الجسم متصل بذاته وهذا الامر ليس كذلك ولا ان يكون عارضا للجسم لانه لو كان عارضا للجسم بطل بطلانه عند الانفصال ولا ان

اس کی تفصیل سے پہلے یہ سمجھ لیں کہ ایک قابل ہوتا ہے اور دوسرا مقبول۔ قابل کا مقبول کے ساتھ پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ صورت جسمیہ اور جسم تعلیمی یہ دونوں انفصال کو قبول نہیں کرتیں اس لئے کہ اس صورت میں اجتماع ضدین یا عدم اور ملکہ کی خرابی لازم آئیگی اس لئے کہ انفصال کے دو معنی آتے ہیں، ۱۔ انفصال کا ایک معنی حدوث ہوتی ہے اور ایک وجود کا معنی آتا ہے یعنی عدم الاتصال عما من شانہ ان يكون متصلا۔ اب اگر صورت جسمیہ اور جسم تعلیمی اتصال اور انفصال کو قبول کر لیں تو پہلے معنی کے اعتبار سے اجتماع ضدین کی خرابی لازم آئے گی۔ اور دوسرے معنی کے اعتبار سے عدم اور ملکہ کی خرابی لازم آئے گی۔ یا قوت اتصال جسم کے امر آخر میں موجود ہوگی اور وہ امر آخری یا ہوگا جو نہ متصل ہوگا اور نہ ہی منفصل ہوگا۔ اس لئے کہ اگر وہ متصل ہو تو اجتماع ضدین کی خرابی لازم آئے گی وہ منفصل بھی نہیں ہوگا اس لئے کہ اگر وہ منفصل ہو تو پھر انفصال جسم طبعی میں موجود نہیں ہو سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ امر آخری حد نفس ہوگا جو خالی ہوگا اتصال اور انفصال سے اور وجود ذہنی اور وجود خارجی سے قطع نظر کرتے ہوئے لیکن مرتبہ ذات میں اجتماع ضدین جائز ہوتا ہے، باقی اس کے موجود ہونے میں چار احتمال ہیں: ۱۔ امر آخرین جسم ہوگا ۲: جسم کو عارض ہوگا ۳: جسم کی حقیقت سے خارج ہو کر مابین و مفارق ہوگا، ۴: امر آخر جزو جسم ہوگا۔ اگر امر آخرین جسم ہو تو یہ درست نہیں اس لئے کہ جسم تو فی حد ذاتہ متصل ہے اور امر آخر متصل فی حد ذاتہ نہیں اور امر آخر جسم کے عارض بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اتصال کے وقت جب وہ امر آخر جسم کو عارض ہوگا تو جسم کو اس سے باطل ہونا چاہیے حالانکہ وہ باطل نہیں ہوتا اور امر آخر جسم کے مابین اور مفارق نہیں ہو سکتا ورنہ جسم قابل انقسام نہیں ہوگا حالانکہ جسم قابل انقسام ہے تو جب تینوں صورتیں باطل ہو گئیں تو متعین ہو گیا کہ امر آخر جسم کا جزو ہوگا جب امر آخر جسم

یكون مبايناه مفارقاً عنه والالم يكن قابلاً لطريان الانفصال عليه فتعين ان يكون جزءاً للجسم فيكون له جزء آخر هو متصل بذاته والالم يكن الجسم متصلاً بذاته. وقد تحقق بالبرهان انه متصل بذاته فقد تحقق ان الجسم مركب من جزئين احدهما ليس بذاته متصلاً ولا منفصلاً والآخر متصل بذاته فذاتك الجزء ان اما يكونا متفارقين لاعلاقة لواحد منهما بالآخر فكيف تتالف منهما حقيقة حقيقية واحدة اعني بها حقيقة الجسم وكيف يكون ذلك الجزء قابلاً للاتصال والانفصال، أو يكون بينهما علاقة فتلك العلاقة أما علاقة الاتحاد بحسب الوجود وهذا ايضا باطل لان ذينك الجزئين لو كانا متحدين لم يمكن بقاء احد هما بدون الآخر مع انه قد ثبت ان ذلك الجزء يبقى مع بطلان الجزء المتصل بذاته واما علاقته بالحلول

کا جزو ہوگا۔ تو اس جزو کیلئے ایک اور جزء بھی ہوگا جو متصل بذاتہ ہوگا کیونکہ اگر وہ متصل بذاتہ نہ ہو تو پھر جسم کیسے متصل بنے گا پس ثابت ہوا کہ جسم طبعی دو جزوؤں سے مرکب ہے۔

### فذا نك الجزء ان اما يكونا متفارقين ..... الخ:

پہلے ہم نے یہ بات ثابت کر دی تھی کہ جسم طبعی دو جزوؤں سے مرکب ہے اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ان دو جزوؤں کے درمیان تعلق کونسا ہے اس میں تین احتمال ہیں یا تو یہ دونوں متفارق ہوں گے، یا ان کے درمیان علاقہ ہوگا، اول صورت باطل ہے کیونکہ جب یہ متفارقین ہوں گے تو پھر ان سے حقیقت حقیقتہً واحدہ کیسے مرکب ہوگی۔ یعنی جسم کی جو حقیقت واحدہ ہے وہ کیسے مرکب ہوگی۔ اور وہ جزء جو فی حد ذلتہ نہ متصل ہے نہ منفصل وہ قابل انقسام کیسے ہوگا دوسرا احتمال کہ ان کے درمیان علاقہ ہے باقی رہی یہ بات کہ علاقہ کونسا ہے اس میں دو احتمال ہیں یا تو ان کے درمیان علاقہ بحسب اتحاد الوجود کا ہوگا یا ان کے درمیان علاقہ حلول کا ہوگا۔

حلول: (دو چیزوں کے درمیان میں اس قسم کی نسبت ہو کہ ان میں سے ایک دوسرے کیلئے صفت بن سکے) اول صورت تو باطل ہے اس لئے کہ اگر یہ دونوں متحد فی الوجود ہوں تو لازم آئے گا کہ ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر باقی نہیں رہ سکتا۔ حالانکہ وہ چیز جو فی حد ذلتہ نہ متصل ہے نہ منفصل ہے وہ جزء متصل بذاتہ کے بغیر بھی باقی رہ سکتا ہے باوجودیکہ جزء متصل پر انفصال طاری ہو جاتا ہے لیکن وہ باقی رہتا ہے۔

فیکون احد ذینک الجزئین حالا والآخر محلا فاما ان یکون الحال ذلک الجزء الذی لیس بذاته متصلاً ولا منفصلاً والمحل هو الجزء المتصل بذاته وهذا یضاً باطل لانه لوکان كذلك لانعدم ذلک الجزء بانعدام الجزء المتصل بذاته ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل مع انه قد ثبت ان ذلک الجزء باق عند انعدام المتصل بذاته بطریان الانفصال علیه اویکون الحال هو الجزء المتصل بذاته والمحل هو ذلک الجزء الذی لیس بذاته متصلاً ولا منفصلاً فیکون ذلک الجزء تارةً محلاً للمتصل الواحد وذلك عند الاتصال وتارةً محلاً لمتصلین وذلك عند طریان الانفصال ویکون ذلک الجزء قائماً بذاته فی الحالین فیکون جوهرًا قائماً بذاته ویکون الجزء الآخر حالاً فیہ قائماً به فقد تحقق ان الجسم مرکب من جزئین یحل احدہما فی الآخر وان الجزء الذی هو المحل جوهر قائم بذاته وسنحقق ان شاء اللہ

### فاما ان یکون الحال ذلک الجزء : .....

پس ان دونوں جزوں کے درمیان علاقہ حلول کا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ ان میں سے حال کون ہے اور محل کون ہے۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ جز جو فی ذاتہ نہ متصل ہے نہ منفصل وہ حال ہے وہ جز جو متصل فی ذاتہ ہے وہ محل ہے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ جب جزء متصل پر انفصال طاری ہوگا تو یہ منعدم ہو جائے گا اور قاعدہ ہے کہ جب محل منعدم ہو جائے تو حال بھی منعدم ہو جاتا ہے اس لئے کہ حال کا محل کے ساتھ تعلق ہوتا ہے، حالانکہ یہ بات ثابت ہے کہ متصل واحد پر جب انفصال طاری ہوتا ہے تو وہ منعدم ہو جاتا ہے۔ لیکن وہ جزء جو فی ذاتہ نہ متصل ہے نہ منفصل وہ باقی رہتا ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ جزء جو متصل فی ذاتہ ہے وہ حال ہو اور جزء جو نہ متصل ہے اور نہ منفصل وہ محل ہو تو پھر یہ جزء کبھی تو متصل واحد کا محل بنتا ہے جب اتصال ہو اور کبھی متصلین کا محل بنتا ہے۔ جب اس متصل واحد پر انفصال طاری ہو جائے تو معلوم ہوا کہ وہ جزء جو فی ذاتہ نہ متصل ہے نہ منفصل وہ قائم بذاتہ ہے دونوں حالتوں میں، حالت اتصال میں بھی اور حالت انفصال میں بھی۔ اس لئے کہ ہم اس کو جو ہر کہتے ہیں اور دوسرا جزء جو حال بنا ہے وہ اس جزء کیساتھ قائم ہے اس لئے ہم اس کو قائم بالغیر کہیں گے اور آگے ہم آپ کو بتاتے

تعالیٰ انہ محتاج الی الجزء الآخر الحال فیکون الجزء الآخر الحال ایضا جوهر الماتحقق عندهم ان الحال فی المحل المحتاج الیه جوهر وذلك هو المدعی. والجزء الذی هو المحل یسمى بالهیولی والمادة، والجزء الذی هو الحال یسمى بالصورة الجسمیته، فهما جزء ان خارجیان للجسم المطلق موجود ان بوجودین .

ولانواع الجسم المطلق اجزاء اخر تسمى بالصورت النوعیة سیجی تحقیقها واثباتها ان شاء الله تعالیٰ.

**تذنیب:** واذ قد تحقق أن الجوهر المتصل بذاته اعنی الصورة الجسمیته حالة فی الهیولی فی الاجسام التي یطرء علیها انفصال فی الخارج و ان تلك الاجسام مركبة من الهیولی والصورة و جب ان یكون جمیع الاجسام سواء كانت ممكنة الانفصال فی الخارج اولا کالافلاك عندهم

ہیں کہ یہ نل بھی حال کا محتاج ہے تو جزء حال بھی جوہر بن جائے گا، اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ حال ایسے محل میں ہو جو محل محتاج اس حال کا تو وہ حال بھی جوہر ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جسم دو جوہروں کیساتھ مرکب ہے اور یہ دونوں جسم مطلق کے خارجی جزء ہیں جو دو وجودوں کے ساتھ قائم ہیں پس جوہر جو محل ہے اس کا نام ہیولی اور مادہ ہے اور وہ جوہر جو حال ہے اس کا نام صورت جسمیہ ہے اور جسم مطلق کے اور انواع بھی ہیں جن کا نام صورت نوعیہ رکھا جاتا ہے۔

تذنیب:

پہلی تقریر سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ اجسام جو قابل اتصال و انفصال ہیں وہ صورت جسمیہ اور ہیولی سے مرکب ہوتا ہے اور وہ اجسام جو قابل اتصال و انفصال نہیں ان کا صورت جسمیہ ہیولی سے مرکب ہونا ہمیں پچھلی تقریر سے معلوم نہیں ہوا یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جب اجسام ممکنہ الاتصال فی الخارج کا صورت جسمیہ اور ہیولی سے مرکب ہو ثابت ہو چکا تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ تمام اجسام خواہ ممکنہ الاتصال ہوں یا نہ ہوں وہ بھی صورت جسمیہ اور ہیولی سے مرکب ہوتے ہیں۔

مركبة من الهیولی والصورة الجسمیة. لان الصورة الجسمیة طبیعته نوعیة، والطبیعته النوعیة اذا حلت فی محل كان ذلك الحلول لاجل حاجة ذاتیة لها الی المحل فیکون تلك طبیعته بسنخ حقیقتها وجوهر ما هیتها محتاجة الی المحل فلا یمكن وجودها بدون المحل بل یكون حالة فیہ حیثما كانت فتكون الصورة الجسمیة محتاجة الی الهیولی حالة فیها حیثما كانت فیکون جمیع الاجسام مركبة من الهیولی والصورة وهو المطلوب.

وانما قلنا ان الصورة الجسمیة طبیعة نوعیة لان جسمیة اذا خالفت جسمیة كان ذلك، لان هذه حارة وتلك باردة، او هذه لها طبیعة فلكیة وتلك لها طبیعة عنصریة الی غیر ذلك من الامور التي تلحق الجسمیة من

### ذن الصورة الجسمیة طبیعة نوعیة ..... الخ:

یہاں سے اس کی دلیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صورت جسمیہ ایک ماہیت نوعیہ ہے اور ماہیت نوعیہ جب کسی محل میں طول کرتی ہے تو اس کا طول احتیاج ذاتی کی وجہ سے ہوتا ہے گویا کہ صورت جسمیہ اصل حقیقت کے اعتبار سے وہ محل کا محتاج ہے۔ ماہیت نوعیہ کا منقضی ذاتی اس کے اپنے تمام اقسام کو یکساں رہتا ہے اس لئے کہ اس کی احتیاج صرف اجسام ممکنۃ الاتصال میں نہیں بلکہ یہ احتیاج اصل حقیقت کی وجہ سے ہے اس لئے جہاں جہاں صورت جسمیہ پائی جائے گی تو وہاں محل بھی پایا جائے گا اور وہ محل ہیولی ہے لہذا جہاں صورت جسمیہ ہوگی ہیولی بھی ضرور ہوگا۔

### وانما قلنا ان الصورة الجسمیة طبیعة نوعیة ..... الخ:

اس سے پہلے ایک تمہیدی بات، ایک ہوتی ہے ماہیت جنسیہ اور ایک ہوتی ہے ماہیت نوعیہ، ماہیت جنسیہ کے افراد میں جو اختلاف ہوتا ہے وہ امر خارج کے اعتبار سے ہوتا ہے اور ماہیت نوعیہ کے افراد میں جو اختلاف ہوتا ہے وہ امر ذاتی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ تو اب یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ صورت جنسیہ یہ ماہیت نوعیہ ہے اس لئے کہ جب ایک جسمیت دوسری جسمیت کے مخالف ہوتی ہے تو اختلاف اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ یہ برودت ہے یا حرارت ہے یہ یا بس ہے یا رطب ہے اور یہ امور خارجیہ ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ صورت جنسیہ میں اختلاف

خارج، فان الجسميته امر موجود فى الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر  
قد انضاف فى الخارج الى الجسمية الموجودة فى الخارج بوجود غير  
وجوده بخلاف الماهية الجنسية فانها طبيعة مهمة تتحصل وتنقوم  
بالفصول وتتحد معها وجودا ولا يكون لها وجود غير وجود الفصل والنوع.

## فصل فى ان الصورة الجسمية محتاجة فى تشخصها الى

### الهيولى:

بيان ذلك ان الصورة الجسمية لاتكون متشخصة الابان تكون  
متناهية متشكلة ولا يمكن كونها متناهية متشكلة الامن جهته الهيولى  
فلاتكون الصورة الجسمية متشخصة الامن جهته الهيولى وهو المدعى.

اورنار بيه لے اعتبار سے دو تانے اور ہر چیز جس کے افراد میں اختلاف امور خار بیه کی بنا پر ہودہ ماہیت نوعیہ ہوتی  
ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ بھی ماہیت نوعیہ ہے باقی یہ امور خارجی اس لئے ہیں کہ جسمیت امر موجودنی  
الخارج ہے اور طبیعت، فلککے دوسرا موجود ہے یہ منقسم ہوتی ہے خارج میں ایسی جسمیت کی طرف جو خارج میں موجود ہے  
ایسے وجود کے ساتھ جو وجود و جو آخرا کا غیر ہے اس سے معلوم ہوا کہ ان کے درمیان انضمام خارج کی بنا پر ہے بخلاف  
ماہیت جنسیہ کے وہ طبیعت مبہمہ ہے جو تحصیل اور مقوم ہوتی ہے فصول کے ساتھ اور وجود میں اس کے ساتھ تحصیل ہے اور  
اس ماہیت جنسیہ کے لئے فصل اور نوع امور ذاتیہ ہیں تو ماہیت جنسیہ کے افراد ہیں اور ذاتیہ اور داخلیہ کی وجہ سے  
اختلاف ہوا اور پہلے ہم یہ بات ثابت کر چکے ہیں کہ ماہیت جنسیہ کے افراد میں اختلاف امور ذاتیہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔

## فصل، فى ان الصورة الجسمية محتاجة فى تشخصه الى

### الهيولى:

اس فصل میں اس چیز کا بیان ہے کہ صورت جسمیہ ہیولی کی محتاج ہے اور ہیولی صورت جسمیہ کا محتاج ہے۔ گویا کہ  
یہ ایک دوسرے کو لازم ملزوم ہیں کیونکہ احتیاج دونوں طرف سے پائی جاتی ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ دور لازم آئے گا  
تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں حیثیت مختلف ہے صورت جسمیہ ہیولی کی محتاج ہے تشخص میں اور ہیولی صورت جسمیہ کا  
محتاج ہے اپنی بقاء میں۔

اما المقدمة الاولى فلانها لا يمكن ان يكون غير متناهية المقدار لان الاجسام والابعاد كلها متناهية ووجود الجسم اللامتناهي والبعد اللامتناهي محال للبرهان التطبيق والبرهان السلمي.

**امابرهان التطبيق:** فتقريره انه لو امكن وجود بعد غير متناهية

امكن ان يفرز منه قدر متناه و امكن ان يطبق بين ما هو قبل الافراز وبين ما بقى بعده تطبيقا اجماليا بتطبيق المبدء على المبدء فيكون هناك جملتان متطابقتان من جانب المبدء احدهما كل والاخرى جزء. فاما ان لا يتناهما ولا ينقطع اصلا، فيلزم تساوى الجزء والكل وهو ضرورى الاستحالة، اوينقطع الجملة التى هى جزء فتتاهى لامحالة والجملة التى هى كل لاتزيد على تلك الجملة الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه

رہا صورتہ جسمیہ کا ہیولی کا محتاج ہونا تو یہاں اس کا اثبات ہے۔

دعویٰ: یہ ہے کہ صورتہ جسمیہ اپنے تشخص میں ہیولی کی محتاج ہے۔

دلیل: یہ ہے کہ صورتہ جسمیہ متشخص ہوتی ہے متناہی اور متشکل ہونے کے ساتھ اور صورت جسمیہ متناہی نہیں

ہو سکتی مگر جہتہ ہیولی کے ساتھ۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ صورتہ جسمیہ نہیں متشخص ہو سکتی مگر جہتہ ہیولی کے ساتھ۔

رہی یہ بات کہ صورتہ جسمیہ کا متشخص ہونا اس کی دلیل یہ ہے کہ صورتہ جسمیہ غیر متناہیہ المقدار نہیں ہو سکتی اس

لئے کہ تمام اجسام اور ابعاد متناہی ہیں اس کو ہم دو دلیلوں سے ثابت کریں گے: ۱: دلیل برہان تطبیق، ۲: برہان نسلی۔

دعویٰ: کوئی بعد غیر متناہی نہیں ہو سکتا۔

برہان تطبیق: یہ ہے کہ کسی بعد کا غیر متناہی ہو کر پایا جانا ممکن ہو تو پھر اس بعد غیر متناہی میں سے قدر متناہی کا افراز

بھی ممکن ہو گا اور یہ بھی ممکن ہو گا کہ ماقبل الافراز مقدار کو مابعد الافراز مقدار کے ساتھ اجمالی طور پر مبداء کو مبداء کے ساتھ

تطبیق دینے کے ساتھ۔ اب یہاں پر دو جملے ہو گئے جو مبداء کے موافق ہیں، ایک جزء ہے اور دوسرا کل ہے۔ اب ہم

آپ سے پوچھیں گے کہ یہ دونوں جزء متناہی اور منقطع ہیں یا غیر متناہی۔ اگر یہ دونوں غیر متناہی ہوں تو اس صورت میں

جزء اور کل برابر ہو جائیں گے جو کہ باطل ہے اور اگر منقطع ہوں تو اس صورت میں غیر متناہی کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس

لئے کہ دوسرا کلمہ جو کل ہے وہ اس جزء پر بقدر متناہی زائد ہے اور قاعدہ ہے کہ ایک چیز جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو وہ



متناہ فیكون الجملة الغير المتناہية متناہية، هف.

واما البرهان السلمى فتقريره انه لو وجد بعد غير متناہ فى جهتي الطول والعرض امكن ان يخرج فيه من مبدء واحدا امتدادان على نسق واحد كأنهما ساقا مثلث لالى نهاية فلو امتدا الى غير النهاية بالفعل كان الانفراج بينهما غير متناہ مع كونه محصورا بين حاصرین، هف. فتبين ان وجود بعد غير متناہ فى الجهتين محال.

واما المقدمة الثانية فلانه لما استحال لاتناهى الصورة الجسمية لم يكن وجودها الامتناہية فلم يمكن وجودها الا متشككة ولا يمكن تناهيتها وتشكلها الامن قبل الهولى لان التناهى والتشكل المخصوصين فى الصورة

متناہى ہوتی ہے اور یہ خلاف مفروض ہے تو ثابت ہو گیا کہ جزء اور کوئی جسم غیر متناہی نہیں ہو سکتا۔  
برہان سلمی: ہمارا دعویٰ یہ تھا کہ بعد غیر متناہی کا وجود ممکن نہیں۔ اب اس کو برہان سلمی سے ثابت کرتے ہیں۔  
اس کا ماسئل یہ ہے کہ اگر بعد غیر متناہی کا وجود ممکن ہو تو پھر اس مبدء واحد سے مثالت کی طرف امتدادان کا خروج لالی نہایہ ممکن ہوگا اور وہ امتدادان غیر متناہی ہیں جو ان امتدادان بڑھتے جائیں گے تو ان کے درمیان بعد انفراجی بھی بڑھتا جائے گا تو چونکہ امتدادان غیر متناہی ہیں، لہذا بعد انفراجی بینہما بھی غیر متناہی ہوگا، باوجودیکہ وہ بعد انفراجی بینہما محصور ہے تو اس صورت میں غیر متناہی چیز کا محصور ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور یہ اس لئے لازم ہے کہ ہم نے ابعاد کو غیر متناہی فرض کیا ہے لہذا جب لازم باطل ہے تو ملزوم یعنی ابعاد کا غیر متناہی ہونا بھی باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ بعد کا وجود متناہی ہے تو جب بعد کا وجود متناہی ہے تو صورت جسمیہ بھی متشخص ہوگی۔

اما المقدمة الثانية: اب یہاں سے دوسرے مقدمہ کو ثابت کر رہے ہیں یعنی صورت جسمیہ کا متشکل اور متناہی ہونا یہ ہولی کی وجہ سے ہے۔ سابقہ تقریر کا حاصل یہ ہے کہ صورت جسمیہ کا غیر متناہی ہونا محال ہے وہ متناہی ہو کر اس میں موجود ہو سکتی ہے۔ جب صورت جسمیہ کا غیر متناہی ہونا محال ہے تو وہ متناہی ہو کر ہی موجود ہوگی جب صورت جسمیہ متناہی ہو کر موجود ہوگی تو لا محالہ وہ متشکل بھی ہوگی اس لئے کہ یہ محاط بالحدود ہے۔

شئی کی شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو اس کو حدود کے احاطہ تامہ سے حاصل ہو۔

سوال ہوتا ہے کہ جو متناہی اور متشکل حاصل ہے یہ کس کی وجہ سے ہے؟

دعویٰ: ہمارا یہ ہے کہ اس کا متناہی اور متشکل ہونا یہ ہولی کی وجہ سے ہے۔

الجسمية المتشخصة اما ان يحصلاله من جهة نفس ماهية الصورة الجسميته فيلزم ان ينحصر ماهيته الصورة الجسميته في تلك الصورة المشخصته المتناهية بذلك التناهي المخصوص المتشكلة بذلك الشكل الخاص لان ذلك التناهي والشكل الخاصين لما كانا باقتضاء نفس ماهية الجسمية فلن يوجد ماهيتها بدونهما فيلزم ان يكون الجسم منحصرافي ذلك الجسم المتشخص بذلك التناهي والشكل الخاصين، وهذا صريح البطلان. او يحصلاله من جهته لازم من لوازم ماهية الصورة الجسمية فيلزم تلك الاستحالة. او يحصلاله من جهة عارض من

دلیل: یہ ہے کہ صورتہ جسمیہ متشخصہ کو جو تباہی خاص اور تشکل خاص حاصل ہے۔ اس کے نشاء میں تین احتمال ہیں  
۱- صورتہ جسمیہ کی ذات کی وجہ سے، ۲- صورتہ جسمیہ کے لازم کی وجہ سے، ۳- امر عارض کی وجہ سے حاصل ہے۔ پہلا احتمال تو باطل ہے اس لئے کہ اگر صورتہ جسمیہ کی تباہی اور اس کے تشکل کی وجہ اس کی ذات ہو تو پھر لازم آئے گا کہ صورتہ جسمیہ کی ماہیت کا ایسی صورتہ جسمیہ متشخصہ میں منحصر ہونا جو تباہی ہو تباہی خاص کے ساتھ اور متشکل ہو تشکل خاص کے ساتھ۔ تو جب صورتہ جسمیہ کا ایسی صورتہ جسمیہ متشخصہ میں منحصر ہونا لازم آئے گا جو تباہی ہو تباہی خاص کے ساتھ اور متشکل ہو تشکل خاص کے ساتھ تو پھر تمام اجسام کا ایک ہی شکل میں منحصر ہونا لازم آئے گا یہ صریح البطلان ہے تو معلوم ہوا کہ صورتہ جسمیہ کو تباہی اور تشکل حاصل ہونے کی وجہ اس کی ذات نہیں بن سکتی اس لئے کہ اگر صورتہ جسمیہ کو تباہی خاص اور تشکل خاص اس کی ذات کی وجہ سے حاصل ہو تو پھر صورتہ جسمیہ کی ذات اور ماہیت ان کے علاوہ نہیں پائی جائے گی اور دوسرا احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ اگر صورتہ جسمیہ کی تباہی اور تشکل اس کو لازم ہو تو پھر صورتہ جسمیہ کی ماہیت کا ایسی صورتہ جسمیہ متشخصہ میں منحصر ہونا لازم آئے گا جو تباہی ہو تباہی خاص کے ساتھ اور متشکل ہو تشکل خاص کے ساتھ اور متشکل ہو تشکل خاص کے ساتھ تو پھر تمام اجسام کا ایک ہی شکل میں منحصر ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ صریح البطلان ہے تو معلوم ہوا کہ صورتہ جسمیہ کو تباہی خاص اور تشکل خاص اس کے لازم کی وجہ حاصل ہو تو پھر صورتہ جسمیہ کی ذات و ماہیت ان کے علاوہ نہیں پائی جائے گی۔ جب پہلے دونوں احتمال باطل ہو گئے تو لا محالہ ثابت ہو گیا کہ صورتہ جسمیہ کو جو تشکل اور تباہی حاصل ہے امر عارض کی وجہ سے ہے اور امر عارض کہتے ہیں ممکن الزوال کو جب امر عارض ممکن الزوال ہوگا تو تباہی خاص اور تشکل خاص بھی ممکن الزوال ہوگی۔ اس لئے کہ جب سبب ممکن الزوال ہے تو مسبب بھی ممکن الزوال ہوگا اور یہ زوال بغیر انفصال کے نہیں ہو سکتا لہذا کوئی قابل انفصال بھی ہونا چاہیے اور وہ ہیولی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ صورتہ جسمیہ کو تباہی خاص اور تشکل خاص ہونے کی اصل وجہ ہیولی ہے۔

عوارضها يمكن زوالها عنها فيمكن زوال التناهي والشكل الخاصين، و لا يمكن زوالهما الا بانفصال وتفرق اتصال، فلا بد له من قابل، و قابله هو المادة، فيكون التناهي والتشكل عارضين لها من جهة المادة وذلك هو المدعى.

والا خصر في بيانه ان يقال ان تعدد افراد الجسم والصورة الجسمية وافتراق بعضها عن بعض بالتشخيصات والاشكال وهيئتا التناهي لا يمكن بدون المادة اذ لولا مادة قابلة للتعدد و الافتراق وكان التشخيص والمقدار والشكل من قبل الماهية الجسمية لزم انحصارها في شخص واحد ذي تشخيص خاص ومقدار خاص وشكل خاص، واللازم صريح البطلان. فقد ثبت ان المادة هي العلة القابلة لتعدد افراد الصورة الجسمية وتشخيصا تها و اشكالها ومقاديرها وهيئات تناهيها. فقد تحقق احتياج الصورة الى الهيولى في التشخيص والتناهي والتشكل.

و الاخصر في بيانه: يها من مختصر دليل دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے افراد کا تعدد اور صورت جسمیہ کے افراد کا تعدد اور بعض کا بعض سے افتراق یہ بغیر مادہ کے محض تشخيص اور محض تشکل کے ذریعے ممکن ہی نہیں اس لئے کہ اگر اس تعدد اور افتراق کو قبول کرنے والا مادہ نہ ہو بلکہ یہ تشخيصات اور یہ مقداریں اور یہ شکلیں صورت جسمیہ کی ذات کی وجہ سے ہوں تو پھر اس صورت جسمیہ کی ماہیت کا منحصر ہونا لازم آئے گا۔ ایک ایسے تشخيص میں جو تشخيص خاص کے ساتھ متشخص ہو اور تشکل خاص کے ساتھ متشکل ہو اور مقدار خاص کے ساتھ مقدر ہو جب وہ خاص ہو جائیں گے تو پھر اجسام کا بھی شکل واحد میں منحصر ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ تو ثابت ہو گیا کہ اس کی علت مادہ ہی ہے صورت جسمیہ کی ذات نہیں اور مادہ میں وہ علت ہے جو صورت جسمیہ کے افراد کے تعدد، اشخاص، اشکال اور مقدار کو قبول کرتی ہے۔

**تنبیہ:** اذ قد عرفت ان التناهی يكون عارضا للجسم من حيث هو ذومادة فلعلك دريت ان مسألة تناهی الاجسام وبطلان لاتناهیها فی الاعظام من مسائل هذا العلم الطبعی، وانما ذكرنا هافی المقدمة وكان من حقها ان تذكر فی المقاصد فی الفن الاول الباحث عن العوارض العامة للاجسام لتوقف هذه المسئلة التي هی من مسائل الحكمة الالهية ومبادئ هذا العلم علیها وبعد ذكرها ههنا لا یبقی حاجة الى استیناف ذكرها فی الفن الاول. ومن عدها من مسائل الحكمة الالهية ونسب ذلك الى الشيخ الرئيس لم یقصر فی التلبیس والتدلیس. والشیخ قد ذكرها فی طبیعیات الشفاء فهو براء من ذلك الافتراء.

تنبیہ: تناهی جسم کو عارض ہوتی ہے ذومادہ ہونے کے اعتبار سے، گویا کہ یہ تناهی اس کے عوارض میں سے ہے، تو اجسام کے تناهی کے ثبوت کا مسئلہ اور عدم تناهی کے بطلان کا مسئلہ یہ علم طبعی کے بڑے مسائل میں سے ہے اس لئے کہ یہ مسئلہ ان کے عوارض میں سے ہے اور ہمارا موضوع علم طبعی ہے۔

عوارض عامہ:

وہ عوارض ہیں جو جسم فلکی اور جسم غضری میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص نہ ہوں بلکہ دونوں کو شامل ہوں۔  
سوال: جب تناهی اجسام اور عدم تناهی اجسام کا بطلان یہ علم طبعی کا مسئلہ ہے تو پھر اس کو فن اول میں بیان کرنا چاہیے تھا اس کو آپ نے مقدمہ میں بیان کیوں کیا؟

جواب: آپ کی بات ٹھیک ہے کہ اس کو بیان فن اول میں کرنا چاہیے تھا لیکن اس مسئلہ (ماہیت جسم کی تحقیق کا مسئلہ) کی تحقیق حکمت الہیہ کا مسئلہ ہے اور یہ علم مبادی میں سے ہے یہ تناهی اجسام اور عدم تناهی اجسام پر موقوف تھا اور یہ مبادی کے لئے موقوف علیہ ہے۔ اس لئے ہم نے اس کو مقدمہ میں بیان کیا۔ جب اس کو ذکر کر دیا لہذا اب دوبارہ ذکر نہیں کریں گے اور جس نے اس مسئلہ کو حکمت الہیہ کے مسئلہ میں شمار کیا ہے تو اس نے اس کو منسوب کیا شیخ بوعلی سینا کی طرف تو اس نے شیخ پر جھوٹ بولنے میں تلہیس اور تدلیس پر کمی نہیں کی، حالانکہ شیخ نے اس کو علم طبعی کا مسئلہ بتایا ہے۔

## فصل فی ان الہیولیٰ لایمکن ان یوجد بدون الصورة الجسمیة:

بیان ذلك انها لو وجدت بدون الصورة الجسمیة فاما ان تكون ذات وضع ای متمیزة قابلة للاشارة الحسیة او لا فعلى الاول اما ان تكون بحيث یمکن ان یتجزى وینقسم، او لا یمکن كذلك، وعلى الثانى یمکن جوهرًا فردًا لا یتجزى فلا یمکن محلاً للاتصال فلا یمکن هیولی، هف. وعلى الاول اما ان یمکن تجزیها وانقسامها فی جهته او جهتین فقط فیکون خطأ جوهریًا اوسطها جوهریًا فلا یمکن محلاً للصورة الجسمیة المتصلة الممتدة فی الجهات الثلث فلا یمکن هیولی هف. او یمکن تجزیها وانقسامها فی الجهات فیکون مقدار او محلاً للمقدار فلا یمکن مجردة عن الصورة الجسمیة اذا المقدار لا یوجد بدون الصورة الجسمیة وقد فرضت مجردة

## فصل فی ان الہیولیٰ لایمکن ان یوجد بدون الصورة الجسمیة:

بجملی فصل میں صورت جسمیہ کی ملزومیت ثابت کی تھی اس فصل میں ہیولیٰ کی ملزومیت کو ثابت کر رہے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ ہیولیٰ بھی اپنے وجود میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے جب ہیولیٰ کا محتاج ہونا بھی ثابت ہو جائے گا تو ان دونوں کے درمیان تلازم ثابت ہو جائے گا۔

دعویٰ: ہیولیٰ صورت جسمیہ کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

دلیل یہ ہے کہ اگر ہیولیٰ صورت جسمیہ کے بغیر پایا جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں ذات وضع ہوگا یا ذات وضع نہیں ہوگا یعنی اشارہ حیہ کے قابل ہوگا یا نہیں۔ اگر ذات وضع یعنی اشارہ حیہ کے قابل ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں قابل انقسام ہوگا یا نہیں اگر قابل انقسام نہ ہو تو پھر یہ جو ہر فرد لا یتجزى بن جائے گا جب جو ہر فرد لا یتجزى بن گیا تو پھر اتصال اور انفصال کا محل نہ رہا جب یہ قابل انفصال نہ رہا تو ہیولیٰ نہ رہا اس لئے کہ اتصال اور انفصال کا محل ہیولیٰ ہوتا ہے اور یہ باطل ہے اور اگر قابل انقسام ہو تو پھر یہ تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ قابل انقسام ہوگا جہت

عنها هف. وعلى الثانى اى على تقدير ان لا يكون متحيزة ذات وضع اما ان  
 يمكن ان تلحقها الصورة الجسمية او يمتنع، فان امتنع ان تلحقها الصورة  
 الجسميته فلا يكون هيولى، اذ الهيولى عبارة عما يكون محلا للصورة  
 الجسمية فالجوهر الذى يمتنع ان تلحقه الصورة الجسمية يكون جوهرًا  
 مفارقاً عن عالم الاجسام ولا يكون مادة لها وكلامنا فيما هو مادة الاجسام لا  
 يمكن ان تتجرد عن الصورة الجسميته ولا نمنع وجود جوهر مجرد لا يقارن  
 الصورة الجسميته اصلاً. وان امكن ان تلحقها الصورة الجسمية فاذا  
 لحقتها فاما ان يحصل فى جميع الاحياز و هو صريح البطلان او لا يحصل فى

واحدہ میں یا قابل انقسام ہوگا جہتین میں یا قابل انقسام ہوگا جہات ثلاثہ میں اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں اس لئے  
 کہ اگر وہ جہت واحدہ میں قابل انقسام ہو تو یہ خط جوہری ہے اور اگر جہتین میں قابل انقسام ہے تو پھر صورت جسمیہ  
 متصلہ ممتدہ نی جہات ثلاثہ کا مکمل کیسے بنے گا۔ جب یہ محل نہیں بن سکتا تو یہ ہیولی کیسے بنے گا اور اگر یہ جہات ثلاثہ میں  
 قابل انقسام ہو تو پھر یا تو یہ خود مقدار ہوگا یا محل مقدار ہوگا بہر دو صورت صورت جسمیہ کے بغیر نہیں پایا جاتا اس لئے کہ  
 مقدار صورت جسمیہ کے بغیر نہیں پائی جاتی تو اس صورت میں اس کا صورت جسمیہ کے ساتھ ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف  
 مفروض ہے کیونکہ مفروض یہ تھا کہ وہ صورت جسمیہ کے بغیر پایا جائے اور اگر وہ ذات وضع یعنی قابل اشارہ جسمیہ نہ ہو تو پھر  
 دو حال سے خالی نہیں یا تو صورت جسمیہ کا لائق اس کے ساتھ ممکن ہوگا یا ممتنع ہوگا۔ اگر صورت جسمیہ کا لائق اس کے ساتھ  
 ممتنع ہو تو پھر یہ ہیولی ہی نہیں رہے گا اس لئے کہ ہیولی اس جوہر کو کہتے ہیں جو صورت جسمیہ کا محل ہو جب اس کے ساتھ  
 لائق نہیں تو حالت اور محلیت کا تعلق کیسا اور وہ جوہر جس کے ساتھ صورت جسمیہ کا لائق ممتنع ہے گویا کہ ایسا جوہر عالم  
 اجسام سے الگ تھلگ ہے اور عالم اجسام کا مادہ نہیں بن سکتا حالانکہ ہماری بحث اس جوہر میں ہو رہی ہے جو عالم اجسام  
 کیلئے مادہ بنے اور اگر اس کے ساتھ صورت جسمیہ کا لائق ممکن ہو تو پھر تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ تمام احیاز میں متحیز  
 ہوگا، یا کسی چیز میں متحیز نہیں ہوگا یا بعض احیاز میں متحیز ہوگا اور بعض احیاز میں متحیز نہیں ہوگا یہ تینوں احتمال باطل ہیں۔  
 پہلا احتمال: تو اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں شئی واحدہ کا تمام احیاز میں ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل  
 ہے۔ اس لئے کہ اس سے جزئی حقیقی کا تکثر لازم آئے گا اور واحدہ واحدہ نہیں رہے گا۔

دوسرا احتمال: اس لئے باطل ہے کہ جب اس کے ساتھ صورت جسمیہ ملے گی تو طبعاً یہ ذات وضع بن جائے گا اور  
 یہ قاعدہ ہے کہ من له ذات وضع له، حیث تو پھر آپ کا یہ کہنا کہ کسی چیز میں نہیں یہ باطل ہے اور تیسرا احتمال بھی باطل  
 ہے اس لئے کہ اس صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا کیونکہ ہیولی کی نسبت جمیع احیاز کی طرف برابر ہے اب بعض

شئى من الاحياز و هو ايضا ظاهر الاستحالة اذ وجود الجسم بدون الحيز مستحيل بدهته. او لا يحصل فى بعض الاحياز دون بعض وهو ايضا باطل لان نسبه الى جميع الاحياز على السواء فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال. ولما بطل التالى بشقوه بطل المقدم فتبين استحالة وجودها بدون الصورة الجسمية.

فان قلت اذا انقلب الماء هواء مثلا فالهواء المنقلب اليه اما ان يحصل فى جميع اجزاء حيز كرة الهواء وهو ايضا باطل او لا يحصل فى شئى من اجزاء حيز الهواء وهو ايضا باطل او يحصل فى بعضها دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح. فما هو جوابكم فهو جوابنا.

قلنا الماء الذى ينقلب هواء اما ان يكون قبل الانقلاب فى حيز الهواء بالقسر فاذا انقلب هو أسكن فى ذلك الحيز بالطبع فيكون حصوله فى

میں پائی جائے اور بعض میں نہ پائی جائے یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

فان قلت سے سوال پیچھے ہم نے کہا تھا کہ اگر صورت جسمیہ کا لحوق ہیولی کیساتھ ممکن ہو تو وہ تین حال سے خالی نہیں یا تو تمام حیز میں ہوگا یا کسی بھی حیز میں نہیں ہوگا یا بعض میں متخیز ہوگا اور بعض میں متخیز نہیں ہوگا یہ تینوں صورتیں باطل ہیں تیسری صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتا ہے کیونکہ ہیولی کی نسبت تمام احیاز کی طرف برابر ہے۔ اب یہاں سے تیسری شق کے ابطال پر نقض پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے جب پانی ہوا بنا تو پانی کا ہوا بننا تین حال سے خالی نہیں یا تو تمام احیاز میں متخیز ہوگا یا کسی میں متخیز نہیں یا بعض میں متخیز ہوگا اور بعض میں متخیز نہیں ہوگا پہلی دو صورتیں باطل ہیں اور تیسری صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتا ہے اس لئے کہ ہوا کا تعلق تمام احیاز کے ساتھ برابر ہے اب بعض میں متخیز ہے بعض میں متخیز نہیں یہ تو ترجیح بلا مرجح ہے اب جو شخص تمہارا ہوگا وہی شخص ہمارا ہوگا یعنی جو جواب تمہارا یہاں ہوگا وہی جواب ہمارا وہاں ہوگا۔

قلنا سے جواب دے رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ عناصر کیلئے وضع سابق وضع لاحق کیلئے مرجح ہوا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ پانی جو ہوا بنا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ قبل الانقلاب قسرا حیز ہوا میں ہوگا طبیعت کے خلاف یا طبعاً قبل الانقلاب اپنے پانی کی حیز میں ہوگا۔ اب اگر وہ ماقبل الانقلاب حیز ہوا میں تھا تو اس کا وہی ہوا ہونا

ذکر الحیز قبل الانقلاب مرجحاً لحصول فیہ بعد الانقلاب. واما ان یکون قبل الانقلاب خارجاً عن حیز الهواء فیکون لامحالة فی حیز آخر ویکون ذلک الحیز الآخر قریباً من بعض اجزاء حیز الهواء وبعیداً من بعضها فاذا انقلب هواء یمحصل فی ذلک الجزء القریب من ذلک الحیز فیکون القرب مرجحاً لحصوله فی ذلک الجزء من اجزاء حیز الهواء. ولا یمکن مثل ذلک فیما نحن فیہ لان الهیولی المجردة قبل ان تلحقها الصورة الجسمیة لیس لها حیز ووضعی حتی یکون وضعها السابق معداً لوضعی لاحق و مرجحاً لحیز معین. فقد تحقق ان الهیولی محتاجة فی تحصلها بالفعل وكونها متحیزة وكونها ذات وضع الی الصورة الجسمیة.

### فصل فی اثبات الصورة النوعیة:

اعلم ان لانواع الجسم صور اخر بها تختلف الاجسام انواعاً و تلک الصور مباد بالاثار الخاصة بانواعه و مقومات الانواع بالدخول

اس کا مرئج ہے اور اگر وہ قبل الانقلاب حیز ہوا سے خارج ہے تو لامحالہ جب دوسرے حیز میں ہوگا تو وہ اس حیز آخر کے قریبی حیز میں ہوگا اور یہی قرب اس کا مرئج ہے دونوں صورتوں میں یہاں سابق وضع موجود ہے تو لہذا یہاں وضع سابق وضع لاحق کیلئے مرئج بن رہی ہے اور بخلاف اس مسئلہ کے کہ ہیولی صورت جسمیہ سے بالکل مقارن نہیں الگ تھلگ ہے تو یہاں کوئی وضع سابق ہی نہیں جب وضع سابق ہی نہیں تو پھر وضع لاحق کیلئے کیسے مرئج بنے گی تو پس ثابت ہوا کہ ہیولی اپنے تشخص میں اور ذات وضع ہونے میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے لہذا ان کے درمیان تلازم ثابت ہو گیا۔

### فصل فی اثبات الصورة النوعیة:

صورة نوعیة وہ علت قریبہ ہے جس کی وجہ سے اجسام انواع بنتے ہیں۔

### اعلم ان الانواع الجسم صوراً اخر بها تختلف الاجسام انواعاً:

جسم مطلق کے دو جز ہیں ہیولی اور صورت جسمیہ۔ اور ان دو اجزاء کے علاوہ جسم مطلق کی انواع کیلئے کچھ اور بھی صورتیں ہیں جو صورت نوعیہ ہیں جن کی وجہ سے اجسام انواع میں تقسیم ہوتے ہیں اور یہ صورت نوعیہ انواع میں



فیہا والجزئیة منها ومحصلات لماہیتہ الجسم المطلق علی نحو تحصیل الفصول ماہیات الاجناس وللمادۃ ایضا علی نحو تحصیل الصورة الجسمیة ایہا۔

والدلیل علی ذلک ان الاجسام تختلف آثارها و مقادیرها و اشکالها و کیفیاتها کالخفة والثقل والحرارة والبرودة والیوسۃ والرطوبة ومیولها الی الاحیاز الخاصة والجهات المخصوصة فاما أن تكون تلك الآثار الخاصة الصادرة عنها مستندة الی امور خارجة عنها وذلك صریح البطلان۔ لاناعلم بداهة ان الماء مثلا رطب بطبعه لابامر خارج وان الارض ثقيلة مائلة الی المرکز بطبعها لا لامر خارج عنها او تكون مستندة الی امور فی نفس حقائقها فاما ان تكون مستندة الی هیولایها، وذلك باطل، اما اولاً فلان الهیولی قابلة محضته لا یمكن ان تكون فاعلة اصلاً، كما تقر فی الفلسفة الاولى، واما ثانياً فلان هیولی العناصر واحدة مشتركة فكیف تكون

داخل ہو کر یہ انواع کی مقوم بنتی ہیں اور صورتہ نوعیہ جسم مطلق کی ماہیت کے لئے مخصوص بنتی ہے جیسے فصول اجناس ماہیت کے لئے محصل ہو کر بنتی ہے اور صورتہ نوعیہ مادہ یعنی ہیولی کیلئے بھی محصل اور معین ہو کر بنتی ہے جیسا کہ صورتہ مادہ کیلئے محصل بنتی ہے۔

والدلیل علی ذلک: یہاں سے صورتہ نوعیہ کا اثبات کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تمام اجسام جسمیت یعنی ہیولی اور صورتہ جسم میں مشترک ہیں لیکن ان کے آثار مختلف ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ ان آثار کا مبدأ اور مقتضی کیا ہے اس میں تین احتمال ہیں اس کا مقتضی امر خارج ہوگا یا امر داخل ہوگا اگر مقتضی امر خارج ہو تو باطل ہے اس لئے کہ پانی کے اندر رطوبت اس کی ذات کی وجہ سے ہے نہ کہ امر خارج کی وجہ سے، اسی طرح زمین میں جو نقل ہے وہ اپنی ذات کی وجہ سے مرکز کی طرف مائل ہوتا ہے اور اگر مقتضی امر داخل ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں، ہیولی ہوگا یا صورتہ جسمیہ ہوگا، ہیولی مقتضی نہیں بن سکتا دو وجہوں سے۔

وجہ اول: یہ ہے کہ ہیولی قابلہ ہے اور علت قابلہ سے مقبول کا وجود بالقوہ ہوتا ہے بالفعل نہیں ہوتا یعنی یہ علت ناقلاً نہیں ہے جب یہ علت خالہ نہیں تو اس کا شیاء کے وجود بالفعل ہونے میں کوئی دخل نہیں۔

مبدء للآثار الخاصة واحد واحد منها او تكون مستندة الى الصورة الجسمية وهو ايضا باطل. اذ قد عرفت ان الصورة الجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين جميع الاجسام فلو كانت تلك الآثار مستندة اليها لزم اشتراك تلك الآثار بين جميع الاجسام او تكون مستندة الى مباد اخر في حقائق تلك الاجسام مختصته بنوع نوع وهو المطلوب. فتحقق ان في كل نوع من انواع الجسم صورة اخرى سوى الصورة الجسميته هي منوعة للجسم ومحصلة للهيولى نوعا فهي ايضا حالة في الهيولى والهيولى محتاجة اليها في التحصل النوعي فهي ايضا جوهر لان الحال الذي يحتاج اليه المحل يكون جوهر او اذهى حالة في الهيولى فهي مفتقرة في تشخصها الى الهيولى واذا الهيولى لا يمكن وجودها بدون ان يتحصل نوعا فهي محتاجة الى الصورة النوعية في تقومها فكما ان الهيولى والصورة الجسميته متلازمتان، كذلك الهيولى والصورة النوعيته متلازمتان، ولست اعنى بذلك ان صورة نوعيته خاصته تلازم الهيولى فان الهيولى قد تفارقها الى بدل وتخلع صورة وتلبس

وجبثاني: یہ ہے کہ عناصر کا ہیولی مشترک ہے اور ایک ہی چیز سے مختلف آثار نہیں نکل سکتے لہذا ہیولی آثار مختصہ مختلفہ کا مقتضی نہیں بن سکتا اور آثار مختصہ مختلفہ کا مبدء اصولہ جسمیہ بھی نہیں بن سکتی اس لئے کہ صورتہ جسمیہ تمام اجسام میں مشترک ہے پس اگر آثار مختصہ مختلفہ کا مبدء اصولہ جسمیہ ہو تو لازم آئے گا کہ وہ آثار بھی مشترک ہوں اور آثار کا مشترک ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آثار مختلفہ کا مبدء ایسی چیز نہیں بن سکتی جو مشترک ہو بلکہ کوئی اور چیز ہے اور وہ صورتہ نوعیہ ہے تو ثابت ہو گیا کہ انواع اجسام میں ایک نوع ہے جو جسم کو نوع بنا دیتی ہے اور ہیولی اس کو تحصیل نوعی عطا کرتا ہے اور صورتہ نوعیہ بھی ہیولی میں حلول کرتی ہے اور ہیولی بھی اس کا محتاج ہے تحصیل نوعی میں لہذا یہ بھی ہیولی بن جائے گا۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ حال ایسے محل میں جو محل محتاج ہے اس حال کا تو حال بھی جو ہر ہوتا ہے لہذا ان میں تلازم پایا گیا۔

### ولست اعنى بذلك ان صورة نوعية خاصة:

میں نے کہا تھا کہ ہیولی اور صورتہ نوعیہ میں تلازم ہے اس سے میری یہ مراد نہیں کہ صورتہ نوعیہ خاصہ وہ ہیولی کیساتھ مختص ہے اس لئے کہ ہیولی کبھی کبھی صورتہ نوعیہ خاصہ کو چھوڑ دیتا ہے۔ بلکہ میرا مطلب یہ ہے کہ صورتہ نوعیہ کوئی بھی ہو وہ ہیولی کے ساتھ ضرور پائی جائے گی۔

اخری بل انما اعنی ان الهیولی لاتخلو عن صورة نوعيته.

## فصل فی کیفیت التلازم بین الهیولی والصورة:

لما ثبت ان الهیولی والصورة متلازمان وانہ لا یوجد احدهما بدون الاخری، والتلازم بین شئیین لا یتحقق الا اذا كان احد هما علة موجبة للآخر او یكون كلاهما معلولی علة ثالثة توقع بینهما ارتباطاً افتقارياً لا علی الوجه الدائر. فاما ان یكون الصورة علة موجبة للهیولی او یكون الهیولی علة موجبة للصورة او یكونا معلولی علة موجبة توقع بینهما ارتباطاً افتقارياً. والاول باطل. لان الصورة لا توجد الا بالشکل او مع الشکل والشکل، متاخر عن الهیولی، فالصورة الموجودة متاخرة عن الهیولی، فلا یكون علة موجبة للهیولی، لان العلة الموجبة یجب تقدمها علی المعلول.

## فصل فی کیفیت التلازم بین الهیولی والصورة:

یہ فصل ہیولی اور صورت کے درمیان تلازم کیفیت کے بیان میں ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ صورت اور ہیولی میں تلازم ہے اور ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر نہیں پایا جاتا یہاں پھر صورت سے مراد عام ہے خواہ صورت جسمیہ ہو یا صورت نوعیہ ہوان کے درمیان تلازم ہے لیکن ہیولی صورت جسمیہ کا محتاج ہے و جو جنس میں اور صورت نوعیہ کا محتاج ہے تحصیل نوعی میں۔

## والتلازم بین شئیین لا یتحقق الا اذا ..... الخ:

ہیولی اور صورت جسمیہ میں تلازم ہے یہ تلازم اس وقت تحقق ہو سکتا ہے جب وہ ایک دوسرے کے لئے علت معلول بنیں اب یہاں پر علت کون ہے اور معلول کون ہے اس میں تین احتمال ہیں: ۱: صورت علت تامہ ہو ہیولی کیلئے ۲: ہیولی علت تامہ ہو صورت کیلئے ۳: یہ دونوں تیسری ایسی چیز کے معلول ہوں جو ان کے درمیان ارتباط احتیاجی پیدا کر دے لیکن دوسرے طریق پر نہ ہو۔ ان میں سے پہلی صورت باطل ہے یعنی صورت علت تامہ ہو ہیولی کیلئے۔ یہ صورت اس لئے باطل ہے کہ صورت یا تو شکل کی وجہ سے پائی جاتی ہے جب اس پر موقوف ہو یا شکل کیساتھ پائی جاتی ہے جب اس پر موقوف نہ ہو۔ بہر دو صورت صورت ہیولی کے لئے علت تامہ نہیں بن سکتی اس لئے کہ شکل ہیولی کے بعد میں ہوتی ہے دو صورتوں میں صورت شکل سے مؤخر ہے لہذا یہ علت تامہ نہیں بن سکتی اس لئے کہ علت تامہ کا تقدم معلول پر ضروری ہوتا ہے اور دوسرا احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ ہیولی علت قابلہ ہے یعنی علت

والثانی ایضا باطل لان الهیولی علة قابلة فلا يمكن ان يكون فاعلة ولا ان يكون موجبة لان القابل بما هو قابل انما منه قوة المقبول لا فعليته وايجابہ فتعين الثالث. فهما معلولا سبب ثالث مقدس عن الجسمية والجسمانيات يفيض وجودهما ويقيم ذلك السبب الهیولی بماهية الصورة ويستحفظها بتعقيب افرادها عليها كمن يمسك سقفا بعينه بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها ويفيض وجود الصور الخاصة في الهیولی فتشخص الصورة وتناهي وتشكل من جهته الهیولی. فالهیولی محتاجة الى الصورة في تحصلها وبقائها. والصورة محتاجة الى الهیولی في تشخصها وتشكلها من دون لزوم دور.

**تذنیب:** قد تقرر عندهم أن الصورة الجسمية ماهية نوعيته واحدة مشتركة في جميع الاجسام من العناصر والافلاك، وأن الصور النوعية

مادیه ہے اور علت قابلہ سے مقبول کا وجود بالقوه ہوتا ہے بالفعل نہیں ہوتا تو جب یہ علت مادیه ہے تو علت فاعلہ نہیں بن سکتی۔ تو جب یہ علت فاعلہ نہیں بن سکتی تو علت تامہ بھی نہیں بن سکتی۔ جب دو احتمال باطل ہو گئے تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا۔ تیسرا احتمال یہ تھا کہ ہیولی اور صورت کسی تیسری ایسی چیز کے معلول ہوں جو ان کے درمیان ارتباط احتیاجی پیدا کر دے لیکن دوسرے طریق پر نہیں اور یہ امر ثالث ایسا امر ہے جو جسمیت سے پاک ہے اور جسم ہونے سے پاک ہے اور ان دونوں کے درمیان احتیاج کا فیضان کرتا ہے اور یہ امر ثالث ہیولی کو قائم کئے ہوئے ہے صورت جسمیہ کی ماہیت کے ذریعے اور یہ ہیولی کی حفاظت کرتا ہے صورت کے افراد کے طوارد کے ذریعے جو اس پر وارد ہوتے ہیں۔

کمن يمسك سقفا بعينه بدعائم متعاقبة..... الخ. یہ توضیح بالنظر ہے ایک شخص چھت کو بعینہ قابو کیے ہوئے ہے دو کڑیوں کو لے آنے کے ذریعے۔ ایک کڑی کو زائل کرنے اور دوسری کو اس کی جگہ ڈالنے کے ساتھ اب یہاں ہیولی چھت ہے اور کڑیاں صورت ہیں اور سبب ثالث انسان ہے، اب یہاں پر کڑیوں کی وجہ سے چھت قائم ہے اور چھت کی وجہ سے کڑیوں کو شکل حاصل ہے اور ان کو قائم کرنے والا انسان ہے اور سبب ثالث فیضان ہو گئی ہیولی میں صورت جسمیہ کے ذریعے اور صورت تشخص ہو گئی ہیولی کی وجہ سے اور ہیولی محتاج ہے صورت کا تحصیل نوعی میں لہذا ان کے درمیان تلازم پایا گیا اور تلازم سے دور بھی لازم نہیں آیا بلکہ حیثیت الگ الگ ہے۔ تمام عناصر اور تمام افلاک کے درمیان صورت

طبائع متخالفتہ تقوم واحده منها نوعاً من الاجسام، وأن الهيولات في العالم عشرة. واحده منها للعناصر الاربعة وتسع منها للافلاك التسعة، فالافلاك لا تتشارك، ولا تتشارك العناصر في المادة.

**تفريع:** اذ قد عرفت ان الهيولى ليست بذاتها متصلة ولا مقدار لها بذاتها بل انما تقدرها من جهة الصور المتقدرة فلا يستبعدان تقبل الهيولى في الاجسام مقدارا ازيد و انقص مما كان من دون ان يضاف اليه جسم، او ينفصل عنه جسم فتحقق امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيين . واما تحققهما فما يدل عليه ان القارورة الضيقة الراس اذا كبت على الماء لا يدخلها الماء ثم اذا مصت مصا شديدا ثم كبت عليه يدخلها الماء صاعدا، وما ذلك الا لان المص الشديد اخرج عنها بعض ما كان فيها من الهواء فتخلخل الهواء الباقي فيها لضرورة استحالة الخلاء وكبر حجمه فشغل مكان ما اخرج عنها من الهواء، ثم اذا صادف ذلك الهواء الباقي جسما

جسمیہ ایک ہے لیکن صورتہ نوعیہ ایک دوسرے کے مخالف حقیقتیں ہیں لیکن ہیولی کل دس ہیں ان میں سے ایک عناصر اربعہ کے لئے ہے اور نو ہیولی افلاک تسع کیلئے جن میں سے ہیولی ہر ایک کا الگ الگ ہے افلاک اس میں بھی شریک نہیں کیونکہ ہیولی ان کا الگ الگ ہے اور یہ عناصر کے بھی شریک نہیں مادہ میں کیونکہ ان کا مادہ الگ الگ ہے۔

### تفريع، اذ قد عرفت:

پہلے یہ بات معلوم ہو چکی کہ ہیولی نہ ہی اپنی ذات کے اعتبار سے متصل ہے اور نہ ہی ذومقدار ہے لیکن یہ صورتہ مقدرہ کی وجہ سے مقدار کو قبول کرتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس کے اندر تخلخل اور تکاثف کا امکان ہے۔

تخلخل: جسم کی مقدار کا بڑھ جانا بغیر کسی چیز کے ملائے۔

تکاثف: کسی جسم کی مقدار کا کم ہو جانا بغیر کسی جسم کے الگ کیے۔

باقی رہا اس کا تحقق تو وہ ہم مثال سے ثابت کرتے ہیں مثلاً آپ ایک تنگ دہانہ والی شیشی لیں پھر اس کو پانی میں الٹا کریں تو پانی اس میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ اس میں ہوا ہے اور ہوا بادرکھتی ہے پھر آپ اس شیشی کی ہوا کو مس شدید کے ساتھ نکال دیں تو وہ ہوا جو باقی بچی ہے وہ تخلخل کرے گی اس لئے کہ خلاء محال ہے پھر آپ اس کو فوراً

يمكن صعوده الى مكان الهواء الذي خرج من القاروة تكائف بطبعه و عاد الى قوامه الطبيعي فصعد الماء ودخلها لضرورة امتناع الخلاء .

**تنبیہ:** اعلم ان مباحث الهيولى والصورة ليست من مسائل الطبيعى لانها بحث عن تحقيق حقيقة الجسم، وتحقيق حقيقة موضوع العلم لا يكون من مسائله، بل هي من مسائل الحكمة الالهية لان الحكمة الالهية باحثه عن احوال اشياء لا تفتقر الى المادة، والهيولى لا تحتاج الى هيولى، فالبحت عنها بحث عما لا يفتقر الى المادة، والصورة بماهيتها شريكة لعله الهيولى فحقيقتها ليست محتاجة الى الهيولى، فالبحت عنها بحث عما لا يفتقر الى المادة، فيكون البحت عن المادة والصورة من مسائل الحكمة الالهية.

و اذ قد فرغنا عن تحقيق حقيقة الجسم حان لنا ان نفيض فى البحت

پانی میں ڈال دیں تو پانی کے دباؤ کی وجہ سے پانی اوپر چڑھنا شروع ہو جائے گا اور ہوا سمنا شروع ہو جائے گی اب یہاں پر پہلے ہوا کا تخلخل ہوا بغیر کسی جسم کے ملائے پھر وہی ہوا کم ہو رہی ہے بغیر کسی جسم کے الگ کیے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس میں تخلخل اور تکائف ممکن ہے۔

### تنبیہ، اعلم ان مباحث الهيولى والصورة:

هيولى کی ذات سے بحث کرنا اور صورتہ کی تحقیق کرنا یہ علم طبعی کے مسائل میں سے نہیں ہے کیونکہ جسم طبعی کی حقیقت سے بحث کرنا یہ علم طبعی کا موضوع ہے اور هيولى اور اجزائے صورتہ جسمیہ ترکیبیہ ہیں اور کسی علم میں اس کے موضوع کے اجزائے ترکیبیہ سے بحث کرنا جائز نہیں جب یہ علم طبعی کا مسئلہ نہیں تو علم الہیہ کا مسئلہ ہوگا اس لئے کہ هيولى مادہ کا محتاج نہیں ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا۔ اب هيولى سے بحث کرنا گویا کہ اس امر سے بحث کرنا ہے جو مادہ کی طرف محتاج نہیں، اور وہ علم جس میں غیر مقتدر الی المادة سے بحث کی جائے وہ علم الہیہ ہوتا ہے لہذا یہ علم الہی کا مسئلہ ہے اور اسی طرح صورتہ جسمیہ بھی علم الہیہ کا مسئلہ ہے اس لئے کہ صورتہ جسمیہ اپنی ماہیت میں هيولى کے ساتھ مشترک ہے گویا کہ اس سے بحث کرنا ایک ایسا امر ہے جو اپنے وجود میں کسی مادہ کا محتاج نہیں اور ایسا علم جس میں غیر مقتدر الی المادة سے بحث کی جائے وہ علم الہیہ ہوتا ہے لہذا یہ بھی علم الہیہ کا مسئلہ ہے۔

”و اذ قد فرغنا عن تحقيق حقيقة الجسم“ جب ہم جسم حقیقی کی تحقیق سے فارغ ہو گئے تو اب ہمارے لئے وقت آ گیا ہے کہ ہم جسم کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرنے میں مشغول ہوں ان حیثیات کے ساتھ جن کو

عن العوارض الذاتية للجسم بالحيثيات التي ذكرناها فيما سبق. واذا الجسم اما فلکی او عنصري واحواله المبحوثة عنها اما مختصة بالجسم الفلکی، او بالجسم العنصري، واما عامة لهما، كان هذا العلم على ثلاثة فنون. الفن الاول في البحث عن العوارض التي تعم الاجسام فلکیة كانت او عنصرية والفن الثاني في البحث عن العوارض الذاتية المختصه بالجسم الفلکی، والفن الثالث في البحث عن العوارض الذاتية المختصه بالجسم العنصري.

وانما قدم الفن الاول لان العام اعرف عند العقل واسبق الى الفهم واقدم في الاذعان والتصديق، وكثيرا ما يستعان به على معرفة الخاص والتصديق به، فللفن الباحث عن العام سبيل المبدئة بالقياس الى الفن الباحث عن الخاص فهو اخلق بالتقديم واسبق في التعليم. وقدم الثاني على الثالث لانما يبحث عنه في الفن الثاني اعنى الاجرام الفلکیة اشرف

ہم ما قبل میں بیان کر چکے، اجسام فلکی ہیں یا عنصري ہیں، ان کے احوال مجوشہ تین قسم پر ہیں تو یہ کتاب بھی تین فنون پر مشتمل ہے پہلی قسم میں ان عوارض عامہ سے بحث کی جائے گی جو تمام اجسام کو شامل ہیں عام ازیں کے وہ فلکی ہوں یا عنصریہ ہوں اور دوسری قسم میں ان عوارض ذاتیہ خاصہ بالجسم الفلکی سے بحث کی جائے گی اور تیسری قسم میں عوارض ذاتیہ خاصہ بالجسم العنصری سے بحث کی جائے گی۔

وانما قدم الفن الاول لان العام اعرف عند العقل ..... الخ یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے باقی دونوں کون اول پر مقدم کیوں کیا؟

جواب: عوارض عامہ عقل کے نزدیک اعرف ہیں اور جلدی سمجھ میں آتے ہیں اور یقین میں مقدم ہیں اس

لئے کہ ان کو مقدم کیا

دوسری وجہ: یہ بھی ہے کہ بہت سے مقام میں خاص کی معرفت میں عام سے مدد لی جاتی ہے گویا کہ عام کی معرفت خاص کیلئے مبدأ ہوئی اور مبدأ مقدم ہوتا ہے اس لئے فن اول کو مقدم کیا۔

سوال: فن ثانی اور ثالث دونوں خاص ہیں تو پھر فن ثانی کون ثالث پر مقدم کیوں کیا؟۔

جواب: فن ثانی کون ثالث پر مقدم اس لئے کیا کہ یہ اشرف ہے فن ثالث سے، کیونکہ فن ثانی میں اجرام

مما يبحث عنه في الفن الثالث اعنى الاجسام العنصرية، لكون الافلاك عندهم برية عن الكون والفساد والتغير والبوداد وكونها موثرة فيما تحتها من الاجسام والاحياء. والله سبحانه ولى العصمة والسداد والهدى الى الرشاد في المبدء والمعاد.

**الفن الاول:** فى البحث عن العوارض الذاتية العامة للاجرام والاحياء و فيه مباحث. المبحث الاول فى المكان. وفيه فصلان، الفصل الاول فى تحقيق حقيقة المكان.

**اعلم:** ان المكان عبارة عما يشغله الجسم ويكون فيه وينتقل منه واليه، ولاشبهته فى ان ما يشغله الجسم ويكون فيه. ويقبل الاشارة الحسية حيث يقال ان الجسم ههنا وهناك ويتقدر و يتجزى ويتفاوت زيادةً ونقصاناً ويتصف بالصغر والكبر وينتقل الجسم منه واليه امر واقعى، وليس

فلىه سے بحث کی جاتی ہے اور فن ثالث میں اجرام عنصریہ سے بحث کی جاتی ہے اور اجرام فلکیہ اجرام عنصریہ سے بحث کی جاتی ہے اس لئے مقدم کیا دوسری وجہ یہ ہے کہ افلاک فلاسفہ کے ہاں فساد اور تغیر سے محفوظ ہیں اور یہ اپنے ماتحت اقسام میں موثر ہیں اسی وجہ سے فن ثانی کو فن ثالث پر مقدم کیا۔

**الفن الاول:** پہلے فن میں پہلی بحث مکان میں ہے اور یہ بھی اجسام کو عارض ہے پھر چونکہ یہ فن اشہر العوارض ہے اس لئے اس کو مقدم کیا اس میں دو فصلیں ہیں۔ ان سے پہلے ایک تمہید سمجھ لیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مفہوم اور علامات میں اتفاق ہو اور مصداق میں اختلاف ہو اس کو نزاع حقیقی و معنوی کہتے ہیں اور اگر مفہوم و علامات، میں اتفاق ہو اور مصداق میں بھی اتفاق ہو لیکن صرف عنوان میں اختلاف ہو تو اس کو نزاع لفظی کہتے ہیں اور علوم عقلیہ میں نزاع حقیقی سے بحث ہوتی ہے نہ کہ نزاع لفظی سے۔

## الفصل الاول فى تحقيق حقيقة المكان:

اب مکان میں نزاع حقیقی ہے اس کی علامات متفق علیہ ہیں لیکن مصداق میں اختلاف ہے اور مکان کی تین علامات ہیں، ۱: مکان وہ چیز ہے جس سے اور جس طرف جسم منتقل ہو سکے، ۲: مکان وہ چیز ہے جس کی طرف جسم کی نسبت فی کے ذریعے سے ہو سکے، ۳: مکان وہ چیز ہے جس کو جسم پُر کرنے والا ہو۔

تعمنی بات: امر واقعى: وہ امر ہے جو واقع اور نفس الامر میں موجود ہو۔



اختراعیا محضاً لاشیاء بحتا، والا لم يتصف بهذه الاوصاف الواقعيته ضرورۃ، وذلك الامر لا يمكن ان يكون مما لا ينقسم اصلاً كالنقطة او مملاً ينقسم الا في جهته كالخط لان الجسم ممتد في الجهات الثلاث والممتد في الجهات الثلاث يستحيل ان يحصل فيما لا يقبل الانقسام اصلاً او فيما لا يقبل الانقسام الا في جهة ضرورۃ ان مالا ينقسم في جهتين لا يتصور احاطته بما ينقسم في الجهات الثلاث فلا بد من ان يكون المكان اما قابلاً للقسمۃ في الجهات الثلاث، او قابلاً لها في جهتين، وعلى الثاني يكون المكان سطحاً محيطاً بالجسم، ولا بد من ان يكون ذلك السطح قائماً بجسم لا متناع قيام السطح بذاته، فاما ان يكون قائماً بذلك الجسم المتمكن، وذلك باطل لان الجسم لا يمكن ان ينتقل من سطحه او الى سطحه بل يكون سطحه معه وتابعه في الانتقال فلا يكون مكانه هو سطحه، او يكون قائماً بجسم آخر فذلک الجسم اما ان يكون حاوياً للجسم المتمكن، او محوياً به او لا حاوياً ولا محوياً، والا خیر ان باطلان لان سطح الجسم المحوی و سطح الجسم

امر انتزاعی: وہ امر ہے جو خود تو موجود نہ ہو لیکن اس کا نشاء موجود ہو۔

امر انتزاعی: وہ امر ہے جو نہ تو خود موجود ہو اور نہ ہی اس کا نشاء موجود ہو اور مکان امر واقعی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ زیادتی اور نقصان اور صغر، کبر کے ساتھ متصف ہونا یہ اوصاف واقعیہ ہیں لا محالہ ان کے ساتھ جو شئی متصف ہوگی وہ بھی واقعی ہوگی شئی انتزاعی ان کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی۔

اب ہم کہتے ہیں کہ یہ امر واقعی دو حال سے خالی نہیں یا تو انقسام کے قابل ہوگا یا نہیں اگر قابل انقسام ہو تو پھر تین حال سے خالی نہیں یا تو جہت واحدہ میں قابل انقسام ہوگا یا چہین میں قابل انقسام ہوگا یا جہات ثلاثہ میں قابل انقسام ہوگا اول تو دونوں باطل ہیں اس لئے کہ یہ بات محال ہے کہ جہات ثلاثہ میں پھیلنے والا جسم ایسی چیز میں حاصل ہو جائے جو بالکل منقسم نہیں اور یہ بات بھی محال ہے کہ جہات ثلاثہ میں پھیلنے والا جسم جہات ثلاثہ میں پھیلنے والے جسم کا احاطہ کر لے اور اگر وہ امر جہات ثلاثہ میں قابل انقسام ہو تو پھر مکان ایسی سطح عرضی ہوگا جو جسم کے ساتھ قائم ہوگا اب لا محالہ یہ سطح کسی جسم کے ساتھ قائم ہوگی کیونکہ یہ بذاتہ قائم نہیں ہو سکتی تو اب وہ جسم جس کے ساتھ یہ سطح قائم ہوئی یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ جسم متمکن ہوگا یا کوئی جسم آخر متمکن ہوگا اگر یہ جسم متمکن ہو تو یہ باطل ہے وگرنہ انتقال میں انتقال الیہ

الذی لیس حاویا ولا محویا لایمکن ان یکون محیطا بالجسم المتمکن فکیف یکون مکانا له فتعین الاول، وهوان یکون ذلک السطح سطح الجسم الحاوی للجسم المتمکن فاما ان یکون ذلک السطح هو السطح الظاهر من الجسم الحاوی او السطح الباطن منه، لاسبیل الی الاول لان السطح الظاهر من الجسم الحاوی لیس مماسا للمتمکن و لیس المتمکن مالیا له فلا یکون هو المكان، لان المتمکن یکون مالیا لمکانه البتہ فتعین الثانی فیکون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمکن المحوی، وهذا هو مذهب المشائین، وعلی الاول وهوان یکون المكان قابلاً للقسمة فی الجهات الثلاث اما ان یکون المكان عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمکن، وهو مذهب بعض من

والی علامت ہمیں پائی جائیگی اس لئے کہ جب وہ سطح عرضی اس جسم کے ساتھ قائم ہے تو جب جسم منتقل ہو جائے گا تو وہ سطح بھی منتقل ہو جائے گی لہذا یہ چیز بھی مکان کا مصداق نہیں بن سکتی اب لامحالہ وہ سطح عرضی کسی دوسرے جسم کے ساتھ قائم ہوگی اب یہ جسم آخرتین حال سے خالی نہیں یا تو یہ جسم متمکن کو حاوی ہوگا یا محوی ہوگا یا نہ محوی ہوگا آخری دو باطل ہیں اس لئے کہ جسم محوی کی سطح جسم حاوی کی سطح کا احاطہ نہیں کر سکتی اسی طرح وہ جسم نہ حاوی نہ محوی ہو اس کی سطح بھی جسم حاوی کی سطح کا احاطہ نہیں کر سکتی لہذا یہ سطح اس جسم کا مکان تو نہیں بن سکتی تو لامحالہ پہلی صورت ثابت ہوگی کہ جسم آخر حاوی ہے اور جسم متمکن محوی ہے اب یہ جسم حاوی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کی ظاہری سطح مکان ہوگی یا سطح باطنی مکان ہوگی اول صورت تو مراد نہیں ہو سکتی اس لئے کہ متمکن اپنے مکان کو یقینی طور پر پر کرنے والا ہوتا ہے اور یہ پر نہیں کر رہا بلکہ چھو ہی نہیں رہا لامحالہ مکان جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی بیرونی سطح کو ماس کر رہی ہے۔

### وهذا هو مذهب المشائین:

یہ جو مذہب گذرا ہے یہ مشائین کا مذہب ہے وہ مذہب یہ ہے کہ وہ امر واقعی دو حال سے خالی نہیں یا تو قابل انقسام ہوگا یا نہیں اگر ہوگا تو جہت واحد میں ہوگا یا جہتین میں یا جہات ثلاثہ میں اول دو صورتیں باطل ہیں تیسری صورت ثابت ہوئی کہ مکان جسم حاوی کی اندرونی سطح ہے جو جسم محوی متمکن کی بیرونی سطح کو ماس ہے۔ اب یہاں سے تیسرے احتمال کو بیان کر رہے ہیں یا وہ امر جہات ثلاثہ میں قابل انقسام ہوگا پس اگر وہ امر واقعی جہات ثلاثہ میں قابل انقسام ہو تو پھر تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ امر نام ہے اس جسم کا جو جسم متمکن کا احاطہ کئے ہوئے

لا يعاباه، واما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم على سبيل التوهم، وهو مذهب المتكلمين. واما ان يكون بعداً موجوداً مجرداً عن المادة اذلو كان ماديا لزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام وهو محال بالبدهته و يكون ذلك البعد جوهرأ قائما بذاته يتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه، و هو مذهب الاشراقيين. ويسمونه بالبعد المفطور زعما منهم بانه مفطور عليه البدهته. وهذه المذاهب الثلاثة باطلة اما كون المكان عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمكن فلان الضرورة قاضية بان ثخن الجسم المحيط وسطحه الظاهر لغوفى تمكن الجسم، وانما تمكنه فيما هو محيط به مماس له فانما المكان حقيقة هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوى، واما كون المكان

ہے یا وہ امر بعد موهوم کا نام جس کو علی سبیل التوہم جسم میں مشغول کیا جا رہا ہے یا وہ امر بعد مجرد عن المادة ہوگا وہ مادی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اگر امر بعد مادی ہو تو لامحالہ بعد مادی قائم باجسم ہوگا اب اس کا مکان یہ بعد نہیں ہو سکتا کیونکہ انتقال من الیہ والی صفت نہیں پائی جا رہی تو اس جسم کا مکان کوئی اور بعد ہوگا تو جب یہ جسم متمکن میں داخل ہوگا تو بعد بھی اس کے ساتھ داخل ہوگا تو پھر جب تیسرا جسم بعد ثالث میں داخل کرے گا تو اب لامحالہ اس جسم کا کوئی اور مکان ہوگا تو جسم کا جسم میں داخل لازم آئے گا بلکہ اس صورت میں تسلسل مستحیل لازم آئے گا اور اسی طرح پوری کائنات کے اجسام کا خردلہ میں جمع ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لئے وہ امر مادی نہیں ہو سکتا بعد مجرد عن المادة ہوگا اور یہ مذاہب ثلاثہ باطل ہیں۔

باقی رہی یہ بات کہ وہ کس طرح باطل ہیں تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ مذہب اول اس طرح باطل ہے کہ پورے کا پورا جسم مکان ہے اور یہ اس لئے باطل ہے کہ پوری جسم کی موٹائی اور ظاہر سطح اور اس کی حقیقت کو جسم متمکن میں کوئی دخل نہیں یہ غیر معتد بہ لوگوں کا مذہب ہے اور دوسرا مذہب یہ تھا کہ وہ امر بعد موهوم کا نام ہے جس کو جسم علی سبیل التوهم مشغول کیا ہوا ہے یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ آپ سے پوچھتے ہیں کہ یہ بعد موهوم دو حال سے خالی نہیں یا تو فی نفس الامر شئی ہوگا یا لاشئی محض ہوگا اگر یہ امر موهوم لاشئی محض ہو تو یہ مکان نہیں ہو سکتا اس لئے کہ کمی اور زیادتی، صغر، کبر وغیرہ یہ اوصاف واقعہ ہیں اور ان کے ساتھ وہ شئی متصف ہو سکتی ہے جو واقعی ہو لاشئی محض ان اوصاف واقعہ کیساتھ متصف نہیں ہو سکتی اور اگر وہ امر موهوم شئی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ موجود فی

عبارۃ عن البعد الموهوم فلان البعد الموهوم اما ان يكون شيئاً في نفس الامر او يكون لاشياء محضاً، و على الثانى لا يكون مكاناً ولا متصفاً بالزيادة والنقصان وغيرهما من الاوصاف الواقعية. و على الاول فاما ان يكون موجوداً بنفسه فى الخارج فلا يكون بعداً موهوماً بل بعداً موجوداً هف. او لا يكون موجوداً فى الخارج بنفسه ويكون منشأ انتزاعه موجوداً بنفسه فى الخارج فيكون المكان حقيقة ذلك المنشأ ويجرى الكلام فيه. واما كون المكان عبارة عن البعد المجرد الموجود فاما اولاً فلان وجود البعد المجرد محال لما سبق من ان طبيعته الامتدادية يسخ حقيقتها محتاجة الى المادة فلا يمكن وجودها مجردة عنها و قد سبق ايضا ان البيعة الامتدادية واحدة نوعيته فلا تختلف افرادها بالحاجته الى المادة والاستغناء عنها. واما ثانياً فلان المكان لو كان هو البعد المجرد لزم من حصول الجسم فيه تداخل البعدين اعنى البعد القائم بالجسم والبعد المجرد واللازم باطل بالبدهته

الخارج ہوگی یا نہیں اگر وہ موجود فی الخارج ہو تو وہ موهوم نہ رہا بلکہ وہ تو وجود بن گیا اور یہ خلاف مفروض ہے یا وہ خود تو موجود فی الخارج نہیں ہوگا لیکن اس کا منشاء انتزاع خارج میں موجود ہوگا تو پھر حقیقت میں مکان اس کا منشاء ہے نہ کہ بعد۔ تو پھر آپ سے ہم اس منشاء کے بارے میں پوچھیں گے کہ یہ قابل انقسام ہے یا نہیں اگر قابل انقسام ہو تو پھر یا تو جہت واحدہ میں یا جہتیں یا جہات ثلاثہ میں قابل انقسام ہوگا اس طرح یہ سلسلہ الی غیر النہایہ ہو جائے گا یہ تسلسل ہے اور یہ باطل ہے یہ مذہب متکلمین کا ہے اور تیسرا مذہب بھی باطل ہے وہ اس طرح کہ بعد مجرد عن المادة کا وجود محال ہے اور اس کے وجود کے محال ہونے دو جہیں ہیں۔

وجہ اول: آپ یہ پڑھ چکے ہیں کہ طبیعت امتدادیہ یعنی صورتہ جسمیہ اصل حقیقت کے اعتبار سے مادہ کی محتاج ہے لہذا کوئی بعد مجرد عن المادة ہو کر نہیں موجود ہو سکتا اور یہ بھی آپ پڑھ چکے ہیں کہ صورتہ جسمیہ وحدت نوعیہ ہے اور اپنے تمام افراد میں یکساں پائی جاتی ہے اس کا کوئی فرد بھی بغیر مادہ کے نہیں رہ سکتا لہذا کوئی بعد مجرد عن المادة ہو نہیں ہو سکتا۔

وجہ ثانی: یہ ہے کہ اگر مکان بعد مجرد ہو تو پھر جب اس میں جسم حاصل ہوگا تو تداخل بعدین لازم آئے گا یعنی ایک بعد تو وہ جو قائم با مجرد ہے اور دوسرا بعد وہ ہے جو قائم بالجسم المتمکن ہے پس اگر ہم اس مادہ کو جائز قرار

الفطرية، وتجويزه يودی الى تجويزد خول جملته الاجسام فى اقل من حبة خردلة، والقول بان المستحيل تداخل الابعاد المادية لا تداخل بعد مادی فى بعد مجرد لا ينبغى ان يصغى اليه لان منشاء امتناع التداخل هو العظم والا متداد فان البدايته حاكمة بان مجموع امتدادين اعظم من احد هما ولذا لا يمتنع تداخل النقط مطلقا ولا تداخل الخطوط فى جهتي العرض والعمق اذلا امتداد لها فى تينك الجهتين ويستحيل تداخل خطين فى جهته الطول لا امتداد هما فى تلك الجهته ولا تداخل السطوح فى جهته العمق اذلا امتداد لها فى تلك الجهته، ويستحيل تداخل سطحين فى جهتي الطول والعرض لا امتداد هما فى تينك الجهتين، وبالجملة فامتناع التداخل انما هو لا جل المقدار والحجم ولا دخل فى امتناعه للمادة اذ ليس للمادة بنفسها حجم

دیں کہ وہ مکان مجرد عن المادہ ہے تو اس سے تداخل بعدین لازم آئے گا اور تداخل الابعاد کو جائز قرار دینے سے تداخل اجسام لازم آ رہا ہے لہذا تیسرا مذہب بھی باطل ہو ایہ اشراقیین کا مذہب ہے ورنہ تمام دنیا کے اجسام کا خردلہ میں ہونا لازم آئے گا۔

### والقول بان المستحيل تداخل الابعاد المادية : .....

بعض لوگوں نے یہ کہا تھا کہ بعد مادی کا بعد مادی میں تداخل محال ہے لیکن بعد مادی کا بعد مجرد میں تداخل محال نہیں ہے تو فرماتے ہیں کہ اس کی طرف تو کان بھی نہیں لگانا چاہیے اس لئے کہ امتناع تداخل کا منشاء امتداد ہے اور امتداد ہر بعد میں پایا جاتا ہے اور بعد اس امتداد کو کہتے ہیں جو قائم بالجسم ہو۔ امتدادین کا مجموعہ امتداد واحد سے بڑا ہوتا ہے اس لئے کہ نکات کا تداخل مطلق جائز ہے ممتنع نہیں ہے اس لئے کہ ان میں تو سرے سے امتداد ہی نہیں اور دو خطوں میں تداخل عرض اور عمق کی جہت سے جائز ہے کیونکہ ان میں امتداد نہیں لیکن جہت طول میں تداخل محال ہے اس لئے کہ اس میں امتداد ہے پس صاف ظاہر ہے کہ امتناع تداخل کا منشاء امتداد بن رہا ہے۔

### وبالجملة فامتناع التداخل انما هو لاجل المقدار و الحجم:

پس خلاصہ یہ نکلا کہ تداخل کے امتناع کا منشاء امتداد ہے لہذا دو بعد مطلقاً نہیں مل سکتے اور بعض لوگوں نے یہ کہا تھا کہ بعدین کا تداخل اس وقت محال ہوگا جب وہ دونوں بعد مادی ہوں اور ہم کہتے ہیں کہ بعدین چاہے مادی

و مقدار، فاستبان ان تداخل الابعاد مطلقاً مستحيل سواء كانت مادية او مجردة. ولما تبين بطلان هذه المذاهب الثلاثة تعين ان الحق هو المذهب القائل بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى و لا ضير فى ان لا يكون لبعض الاجسام و هو الجسم المحيط بالكل مكان، نعم يجب ان يكون لكل جسم حيز و ستعرف الحيز انشاء الله تعالى.

### الفصل الثانى فى امتناع الخلاء: اختلف فى انه هل يمكن

خلو المكان عن المتمكن او لا يمكن، فذهب القائلون بان المكان هو البعد الموهوم، و بعض القائلين بكونه هو البعد المجرد الى امكانه و ذهب اصحاب السطح و بعض اصحاب البعد المجرد الى امتناعه، و هو الحق، لان حشو المكان الخالى عن المتمكن كما بين اطراف الاناء مثلاً اذا فرض انه

ہوں یا غیر مادی ہوں ہر حال میں تداخل بعدین محال ہے پس جب تینوں مذاہب باطل ہو گئے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان لوگوں کا مذہب حق ہے جنہوں نے کہا ہے کہ مکان جسم حاوی کی وہ باطنی سطح ہے جو جسم متمکن کی بیرونی سطح کو تماس کر رہی ہے۔

### ولا ضير فى ان لا يكون فى بعض الاجسام:

اور اجسام میں بعض جسم ایسے ہیں جن کا مکان نہیں جیسے فلک الافلاک کہ اس کا کوئی مکان نہیں اس لئے کہ اگر اس کا کوئی مکان ہو تو پھر یہ بالکل محیط نہیں رہے گا حالانکہ یہ بات ثابت ہے کہ فلک الافلاک محیط بالکل ہے ہاں البتہ ہر جسم کا کوئی نہ کوئی چیز ضرور ہوتا ہے اب لا محالہ اس فلک کا کوئی چیز ہو گا باقی رہی یہ بات کہ چیز کیا ہے تو اس کی بحث انشاء اللہ قریب آجائے گی۔

### الفصل الثانى فى امتناع الخلاء:

خلاء کہتے ہیں کہ مکان کا جسم سے خالی ہونا۔ خلاء ممکن ہے یا ممتنع ہے اس میں اختلاف ہے وہ لوگ جو بعد موهوم کے مکان ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک خلاء ممکن ہے، اسی طرح وہ لوگ جو مکان کو بعد مجرد کہتے ہیں ان میں سے کچھ کے نزدیک خلاء ممکن ہے اور اصحاب سطح اور بعد مجرد کے قائلین میں سے بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ خلاء ممتنع ہے۔

لیس یشغلہ جسم أما ان یكون لاشیاء محضا وهو باطل لانه یتفاوت صغرا و کبرا و زیادة و نقصانا، و یكون قابلا للانقسام، والاشیء المحض لا یمكن اتصافه بهذه الاوصاف، أو یكون شیئاً فاما ان یكون بعدا اولاً، والثانی باطل، لانه ممتد منقسم فهو بعد البتة، وعلى الاول فاما ان یكون بعدا مجردا فقد تبین بطلانه او یكون بعدا مادیا فهو اذن جسم لامكان خال، هف، واول ما اضل القائلین بالخلاء انهم زعموا ان مالیس بمبصر لیس بجسم فصار وایظنون ان الهواء لیس بجسم و صاروا من ذلك الى ان اعتقدوا ان المكان الذی فیہ الهواء مكان خال واذ قد نبهوا بالازقاق المنفوخة وبتحرك الاهویة بالمراوح على ان الهواء جسم فمنهم من رجع عن اعتقاد الخلاء الى الاذعان بجسمية الهواء ومنهم من اصر على عقیدته وقال ان الهواء خلاء یخالطه ملاء وهذا كله جزاف لا ینبغی للعاقل فضل الاشتغال به.

### المبحث الثانی فی الحیز: وهو اعم من المكان فان كان

للجسم مكان فحیزه مكانه، وان لم یكن له مكان كالجسم المحدد للجهات

دلیل: اس لئے کہ مکان خالی عن التمكن کا حشو جیسے برتنوں کے اطراف میں نظر آتا ہے اور جس کو بظاہر جسم مشغول نہیں کر رہا ہے حشو دو حال سے خالی نہیں یا لاشیء محض ہوگا یا شیء ہوگا، اول صورت باطل ہے، اس لئے اس کا خلاء بڑا اور چھوٹا کی اور زیادتی صغر، کبر ان کے ساتھ متصف ہے اور یہ اوصاف واقعیہ ہیں اور یہ قابل انقسام بھی ہیں۔ تو اوصاف واقعیہ کے ساتھ لاشیء محض کیسے متصف ہو سکتی ہے لامحالہ یہ حشو کوئی چیز ہے پھر یہ شیء دو حال سے خالی نہیں یا تو بُعد ہوگا یا لا بُعد، لا بُعد تو باطل ہے اس لئے کہ یہ ممتد ہے اور منقسم ہے تو یہ بُعد ہوگا پھر یہ بُعد دو حال سے خالی نہیں یا تو بُعد مجرد عن المادة ہوگا یا بُعد مادی ہوگا، بُعد مجرد عن المادة کا بطلان ہو چکا ہے کہ اس کا وجود محال ہے۔ پس اگر یہ بُعد مادی ہو تو یہ جسم بن گیا خالی نہ رہا حالانکہ مقصود تو مکان خالی ہے۔

### المبحث الثانی فی الحیز:

دوسری بحث حیز کے بیان میں ہے اور وہ حیز مکان سے اعم ہے اور یہ جسم کے عوارض میں سے ہے باقی رہی یہ بات کہ حیز کی تعریف کیوں نہیں کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ متقدمین کے ہاں تعریف بالانحصار جائز ہے کیونکہ اس سے

المحيط بسائر الاجسام الذی بیرهن علی وجوده فی الفن الثانی انشاء  
 لله تعالیٰ فانه لیس له مکان اذلیس فوقه جسم یحویه حتی یکون سطحه  
 الباطن مکاناله کان حیزه وضعه الذی یمتاز به عن سائر الاجسام وهو کونه  
 فوقها. اذ اعرفت هذا فنقول کل جسم سواء کان بسیطاً او مرکباً فله  
 حیز طبعی یقتضی طبعه الکنون والسکون فیہ اذالم یخرجه عنه قاسروا لعود  
 الیه علی اقرب الطرق اذا کان خارجاً عنه بقسرو ذلك لان الجسم اذا خلی  
 وطبعه ای فرض بعد وجوده خالیاً عن جمیع ما یمکن خلوه عنه من الامور

اعم کا تصور بوجہ ما کبھی حاصل ہو جاتا ہے اس لئے اس کی تعریف نہیں کی، پس اگر کسی جسم کا مکان ہو تو اس کا حیز بھی مکان  
 ہوگا اور اگر اس کا مکان نہ ہو جیسے فلک الافلاک تو اس کا حیز اس کی وضع ہوگی جو اس کو تمام اجسام سے ممتاز کرتی ہے گویا  
 کہ وضع حیز کو بھی شامل ہے۔

حیز کی تعریف: حیز وہ حالت ہے جس کی وجہ سے جسم اشارہ حسیہ میں اپنے ماعدہ سے ممتاز ہو جائے اور بعض  
 جسم ایسے بھی ہیں جن کا کوئی مکان نہیں جیسے فلک الافلاک کہ اس کا کوئی مکان نہیں اس لئے کہ اگر اس کا مکان مان لیں  
 تو پھر محیط بالکل نہیں رہے گا اس لئے کہ مکان کہتے ہیں جسم حاوی کی اندرونی سطح کو اور فلک محیط بالکل ہے لیکن اس کی  
 ایک وضع ہے جس کی وجہ سے یہ اشارہ حسیہ میں اپنے ماعدہ سے ممتاز ہو جاتا ہے۔  
 جب آپ نے یہ ساری تقریر جان لی۔

### فنقول کل جسم سواء کان بسیطاً او مرکباً فله حیز طبعی:

تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ہر جسم خواہ بسیط ہو یا مرکب اس کا حیز طبعی ہے یعنی اس کی طبیعت تقاضا کرتی ہے اگر پہلے  
 نہ ہو تو اب میں اس میں آ جاؤں اور اگر پہلے سے ہے تو پھر سکون کا تقاضا کرے گی بشرطیکہ کوئی قاسر اسکو نکال نہ دے۔  
 حیز طبعی کی تعریف: حیز طبعی وہ حیز ہے جس میں جسم کی ذات کو دخل ہو خواہ نفس ذات کو دخل ہو یا لازم ذات کو  
 اور اگر کوئی قاسر ہے تو پھر اس کی طبیعت تقاضا کرے گی کہ اقرب الطرق سے اپنے حیز کی طرف لوٹ جاؤں۔  
 قاسر کی تعریف: قاسر کا لغوی معنی ہے مانع اور عرف میں قاسر اس امر کو کہتے ہیں جس کی تاثیر طبیعت کے  
 خلاف ہو۔

### وذلك لان الجسم اذا خلی وطبعه:

عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جب آپ جسم کو تمام امور خارجہ سے مٹھی بالطبع فرض کر لیں تو پھر یہ تین حال سے



الخارجة والاحوال العارضة له من خارج فاما ان لا يكون في حيزا صلا وهو صريح البطلان، او يكون في جميع الاحياز وهو ايضا ظاهر الاستحالة او يكون في بعض الاحياز دون بعض فيكون حصوله في ذلك البعض اما باقتضاء امر خارج عنه وهو باطل، اذا المفروض خلوه عنه، او باقتضاء الصورة الجسمية وهو ايضا باطل اما اولا فلان الحصول في ذلك الحيز لو كان مقتضى الجسمية المشتركة لزم اشتراك جميع الاجسام فيه، واما ثانيا فلان نسبتة الصورة الجسمية الي جميع الاحياز على السواء فلامعنى لاقتضاءها لذلك الحيز الخاص او باقتضاء الهيولى وهو ايضا باطل اما اولا فلانها تابعة في التحيز بذاتها للصورة فلا يقتضى التحيز بذاتها. واما ثانيا فلانها قابلة محضة فلا تكون مقتضية لشي أو باقتضاء امر داخل في الجسم مختص به اعنى صورة النوعية المسماة بالطبيعتة فيكون ذلك الحيز طبعيا

خالی نہیں یا تو یہ جسم کسی چیز میں نہیں ہوگا یا دو میں ہوگا یا بعض میں ہوگا یا بعض میں نہیں ہوگا پہلی صورت تو باطل ہے کیونکہ یہ جسم ہے اور جسم کے لئے چیز ضروری ہے اور دوسری صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی جسم کے دو چیز ہوں اور تیسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی چیز میں ہو اور کسی چیز میں نہ ہو لامحالہ اب کسی چیز معین میں ہوگا تو اب اس میں کسی مرجع کا ہونا ضروری ہے اس کا مرجع کیا ہے اس میں دو احتمال ہیں یا تو اس کا مرجع امر خارج ہوگا اول صورت باطل ہے اس لئے کہ یہ خلاف مفروض ہے جبکہ مفروض یہ تھا کہ وہ جسم امر خارج سے خالی ہو تو لامحالہ اس کی ذات محیز ہوگی تو اب اس ذات میں تین چیزیں ہیں نمبر ۱: ہیولی، ۲: صورت جسمیہ، ۳: صورت نوعیہ، اب اس کا چیز صورت جسمیہ تو بن نہیں سکتا ورنہ تمام اجسام کا اس چیز معین میں مشترک ہونا لازم آئے گا جب کہ صورت جسمیہ کا تعلق تمام اجسام کی طرف برابر ہے اور ہیولی بھی اس کا چیز نہیں بن سکتا اس لئے کہ یہ علت قابلہ ہے فاعلہ نہیں اور یہ اپنے چیز کا بھی بذلتہ تقاضا نہیں کرتا بلکہ یہ تو اپنے چیز میں صورت جسمیہ کے تابع ہے تو دوسرے کے لئے محیز کیسے بنے گا لہذا یہ کسی شے کا مقتضی نہیں بن سکتا تو لامحالہ صورت نوعیہ ہی مقتضی ہے اس چیز معین کی اور یہ صورت نوعیہ کہلاتی ہے کیونکہ یہ چیز معین مقتضی ہے صورت طبعیہ کا اس لئے اس کا نام بھی چیز طبعی رکھ دیا تو جب جسم اس سے نکلے گا تو اس کا نکلنا قاسر کی وجہ سے ہوگا جو طبیعت کے منافی ہے پھر جب اس کو مٹلی بالطبع فرض کر لیا جائے تو پھر طبیعت کے اقتضاء کی وجہ سے اقرب الطرق سے اس چیز کی طرف لوٹ آئے گا اور یہی ہمارا مدعی ہے۔

للجسم فاذا خرج الجسم عنه كان خروجه عنه لاجل قاسر مناف لطبيعة فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك الحيز باقتضاء طبيعته على اقرب الطرق وذلك هو المدعى. ثم انه لا يمكن ان يكون لجسم واحد حيز ان طبيعيا لانه اذا كان في احد هما مخلى بطبعه فان طلب الثاني لم يكن الحيز الذي هو فيه طبيعيا وان لم يطلبه لم يكن الثاني طبيعيا ثم الجسم البسيط بکلیتہ يكون له حيز طبيعى ممتاز عن سائر الاحياز و اما اجزاؤه فان كانت وهميته متصلته بکلیتہا يكون احيازها اجزاء وهميته لحيز الكل وان كانت موجودة فى الخارج يكون انفصالها عن الكل بقاسر و يمتاز احيازها عن الاجزاء الاخر للحيز الكلى لاجل القاسر. واما الجسم المركب فلما كان عبارة عن مجتمع البسائط و كان حجمه هو ما اجتمع من احجامها فلا يحتاج الى حيز

### ثم انه لا يمكن ان يكون لجسم واحد حيز ان طبيعيا:

ایک جسم کے دو حیز نہیں ہو سکتے اس لئے کہ اگر دو حیز طبعی ہوں تو صاف ظاہر ہے کہ بیک وقت تو وہ دونوں میں موجود نہیں ہو سکتا لامحالہ وہ ایک میں موجود ہوگا ہاں البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک حیز طبعی ہو اور دوسرا غیر طبعی ہو اب وہ جسم جس حیز طبعی میں موجود ہے وہ حیز دو حال سے خالی نہیں یا تو دوسرے کا طالب ہوگا یا نہیں اگر دوسرے کا طالب ہو تو پھر پہلا حیز طبعی نہیں رہے گا اور اگر دوسرے کا طالب نہ ہو تو پھر ثانی حیز طبعی نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ اس کا طالب نہیں۔

### ثم الجسم البسيط بکلیتہ یكون له حيز طبيعى:

پھر جسم بسیط متناہی کا ایک حیز طبعی ہوتا ہے جو باقی تمام احياز سے ممتاز ہوتا ہے اور اس کے اجزاء دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ہمیتے ہوئے یا بالفعل موجود فی الخارج ہوں گے اگر اس کے اجزاء وہمیتے ہوں تو ان اجزاء کے جو احياز ہیں وہ کل کے حیز کے اجزاء وہمیتے ہوں گے اور اگر جسم بسیط کے اجزاء بالفعل موجود فی الخارج ہوں تو منفصل کا انفصال کسی خارج کی وجہ سے ہوگا اب موجود فی الخارج کے جو اجزاء ہوں گے وہ حیز کلی کے دوسرے اجزاء سے ممتاز ہوں گے قاسر کی وجہ سے۔

### اما الجسم المركب فلما كان عبارة:

پس رہا جسم مرکب پس اگر وہ نام ہو اجسام بسیط کے مجموعہ کے تو اس کا حجم ان اجسام بسیط کے حجم سے

زائد علی احیاز البسائط فانکانت بسائطه متساویة فی قوة الميل الی احیازها فحیزها الطبعی هو ما اتفق وجوده فیہ وان کان بعضها غالباً علی الباقی فی قوة الميل الی الحیز فمکانه مکان الغالب فانه یقهر اعداءه من البسائط ویجذبہ الی حیزه هذا هو المشهور. ولعل الحق ان حیز المركب هو ما یقتضیہ مزاجه بحسب ماله من درجات الثقل والخفته والله اعلم.

### المبحث الثالث فی الشكل: وهو الهيئة الحاصلة للمقدار

من جهة التناهی.

اعلم ان الجسم بما هو جسم لا یستلزم التناهی لان من تصور جسماً

بڑھ نہیں سکتا اور ہر جسم کا حیز ہوگا۔

باقی رہا یہ سوال کہ ان کا حیز تو الگ الگ تھا اب یہ کس حیز میں جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر وہ چاروں اجزاء قوت میلان میں برابر ہوں تو پھر ان کا مجموعہ اتفاقاً جہاں چلا جائے گا وہی اس کا حیز ہوگا اور اگر ان میں سے کوئی چیز ایسا ہے جو قوت میلان میں دوسروں پر غالب ہے تو وہ اس کو کھینچ لے گا۔ تو اب اس مجموعے کا حیز وہاں چلا جائے گا اور فرماتے ہیں کہ یہ مذہب شیخ اور محقق طوسی کا ہے اور ان کی اپنی رائے یہ ہے کہ اس کا مجموعہ حیز وہی ہوگا جو اس کا مزاج چاہے گا اگر اس مجموعے کے مزاج میں ثقل آگیا تو وہی اس کا حیز ہوگا اور اگر اس مجموعے کے مزاج میں خفت آگئی تو وہی اس کا حیز ہوگا۔

### المبحث الثالث فی الشكل وهو الهيئة الحاصلة

#### للمقدار من جهة التناهی:

شکل مقدار کی وہ ہیئت ہے جو اس کو حد یا حدود کے احاطہ تامہ سے حاصل ہو۔ دوسری تعریف یہ ہے کہ جو کتاب میں ہے کہ شکل وہ ہیئت ہے مقدار کی جو اس کو تناہی کی جہت سے حاصل ہو جیسے کرہ، دائرہ، حدود، مثلث، وغیرہ۔ کرہ کی ایک حد ہے اور دائرہ کی مثل ہے اور حدود جمع ہے حد کی اور مثلث کی تین حدیں ہوتی ہے اور مربع کی چار۔

#### اعلم ان الجسم بما هو جسم لا یستلزم التناهی:

جسم جسم ہونے کی حیثیت سے تناہی کو استلزم نہیں یعنی تناہی جسم مطلق کی ذاتیات میں سے نہیں ہے۔ پہلی دلیل: مثلاً ایک آدمی نے جسم لا تناہی کا تصور کیا تو اس نے جسم کا تصور کیا نہ کہ لا جسم کا تو اس سے معلوم ہوا کہ

لامتناہیا لم يتصور جسما لاجسما ولانه يحتاج في اثبات تناهيه الى اقامة البرهان الا ان انواع الجسم بطبائعها يقتضى مقادير خاصة ومراتب مخصوصة من التناهي وهيئة، لان الجسم الخاص اعنى نوعامن الجسم المطلق اذاخلى وطبعه فاما ان يكون لامتناهيا وقد تبين استحالته او يكون متناهيا فيكون له من جهته التناهي هيئة وهي الشكل، ولا بدلتلك الهيئة من علة ولا يكون علته امر اخرجاء، لانا فرضنا الجسم مخللاً بطبعه فيكون علته طبيعة الجسم فيكون ذلك الشكل طبيعيا للجسم، فكل جسم له شكل

تناہی جسم کی ذاتیات میں سے ہے۔

دوسری دلیل: شئی اپنی ذاتیات کے اثبات میں دلیل کی محتاج نہیں ہوتی جبکہ جسم اپنی تناہی کے اثبات میں دلیل کی محتاج ہے تو اس کا اپنے تناہی کے مسئلہ میں دلیل کا محتاج ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ تناہی اس کی ذاتیات میں سے نہیں۔ لیکن جسم مطلق کی جو انواع ہیں یہ اپنی صورت نوعیہ کی وجہ سے تقاضا کرتی ہیں مقادیر خاصہ کا اور مراتب مخصوصہ کا تناہی سے اور ہیئت مخصوصہ کا۔ اس لئے کہ جسم مطلق کی کوئی نوع مثلاً پانی ہے آپ اس کو بخلی بالطبع فرض کر لیں تو یہ پانی دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ لامتناہی ہوگا یہ باطل ہے اور اگر متناہی ہو تو اس کو ایک ہیئت حاصل ہوگی اس لئے ہم کہتے ہیں کہ شکل وہ ہیئت ہے جو جسم خاص کو حاصل ہوتی ہے تناہی سے۔ تو اب یہ تناہی دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ اسکو حاصل ہوئی ہوگی امر خارج کی وجہ سے یا اپنی ذات کی وجہ سے اول صورت تو باطل ہے اس لئے کہ ہم نے اس کو بخلی بالطبع فرض کیا ہے اور یہ تناہی اس کو ذات کی وجہ سے بھی حاصل نہیں ہو سکتی تو لامحالہ اس تناہی کے حصول کی وجہ کوئی اور ہے اور اس میں تین احتمال ہیں یا تو وہ ہیولی ہے یا صورت جسمیہ یا صورت نوعیہ ہے۔ اب ہیولی تو اس کا سبب نہیں بن سکتا دو وجوں سے۔

وجہ اول یہ ہے کہ ہیولی علت قابلہ ہے فاعلہ نہیں لہذا یہ کسی چیز کا مقتضی نہیں بن سکتا۔

وجہ ثانی یہ ہے کہ صورت خود اپنے چیز میں صورت جسمیہ کے تابع ہے تو وہ دوسرے کا مقتضی کیسے بن سکتی ہے اور صورت جسمیہ بھی اس کا مقتضی نہیں بن سکتی ورنہ تمام اجسام کا ایک ہی شکل میں متشکل ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے تو لامحالہ وہ کوئی اور چیز ہے جو جسم خاص کے ساتھ خاص ہے اور صورت نوعیہ ہے اور اس کو صورت طبعی بھی کہتے ہیں۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ ہر چیز کی ایک شکل طبعی بھی ہوتی ہے یعنی اس کی طبیعت اس میں رہنے کا تقاضا کرتی ہے اگر پہلے نہ ہو اور اگر اس میں پہلے موجود ہو تو اس میں ٹھہرنے کا تقاضا کرتی ہے اور جسم اس شکل پر اس وقت تک رہتا ہے جب تک اس کو کوئی قاسر تبدیل نہ کرے اور جب قاسر زائل ہو جائے تو وہ شکل طبعی واپس لوٹ آئے گی بشرطیکہ کوئی مانع موجود نہ ہو

طبعی یكون الجسم عليه اذالم يغيرها قاسر واذاغيره قاسر ثم زال القاسر يعود اليه، وذلك كالارض فان شكلها الطبعی هو الكرة، لكن زال عنها شكلها الطبعی لاجل اسباب خارجة كالرياح والامطار والسيول فحدثت فيها تلال و وهادوا غواروا نجاد لاجل تلك الاسباب القسرية فاخرجتها عما يقتضيها طبعها من الهيئته الكرية وكما ان طبعها اقتضى شكلا خاصا اقتضى ايضا كيفية خاصة حافظة للشكل وهي اليبوسة فلما زال شكلها الطبعی لاجل القواسر حفظت كفيئتها اعنى اليبوسة الشكل الذى حصل لها بالقسر فان من شان اليبوسة حفظ الشكل اى شكل كان طبعيا كان او قسريا وهذا عجيب فان طبيعة الارض اقتضت كيفية عاقبتها عن مقتضاها اعنى شكلها الطبعی فصار الشكل القسرى الحاصل للارض مقتضى طبعها

اور اگر قاسر کے زائل ہو جانے کے باوجود بھی کوئی مانع ہو تو پھر وہ شکل طبعی واپس نہیں لوٹے گی مثلاً ارض کی شکل طبعی کرہ ہے لیکن یہ اس کی شکل طبعی اسباب خارجہ کی وجہ سے زائل ہو گئی یعنی ہواؤں، بارشوں اور سیلابوں نے اس میں گڑھے کر دیئے پس اس زمین میں ٹیلے، گڑھے اور غاریں بن جائیں گی تو زمین کی شکل تبدیل ہو گئی اور انہیں اسباب قسریہ کی وجہ سے یہ زمین اس ہیئت کرئیہ سے نکل گئی جس کا اس کی طبیعت تقاضا کر رہی تھی تو جس طرح اس زمین کی طبیعت شکل خاص تھی ہیئت کرئیہ کا تقاضا کرتی ہے اسی طرح اس کی طبیعت کیفیت خاص کا بھی تقاضا بھی کرتی ہے جو اس شکل کی محافظ بنے اور وہ ہیئت یبوست ہے جو اس کی حفاظت کر رہی ہے جیسے برتن جب گیلیا ہو تو اس کے ٹوٹنے کا امکان ہوتا ہے لیکن جب برتن پختہ ہو جائے تو ٹوٹنے سے محفوظ ہو جائے گا اسی طرح زمین کی شکل طبعی بھی زائل ہو گئی تھی تو یہ کیفیت اس زمین کی حفاظت کرے گی کیونکہ کیفیت کا کام ہی یہی ہے کہ وہ شکل کی حفاظت کرے اور یہ عجیب چیز ہے گویا کہ زمین کی طبیعت ایسی کیفیت کو طلب کر رہی ہے جو اس زمین کو اس کے مقتضی سے روک رہی ہے گویا کہ شکل قسری کی حفاظت کر کے شکل طبعی سے روک رہی ہے۔ لیکن ہم یوں کہیں گے کہ شکل قسری زمین کا مقتضی بن چکی ہے بالعرض اور کیفیت اس کی حفاظت کر رہی ہے۔

بالعرض، ثم ان الشكل الطبعی للجسم البسيط هو الكرة لان طبيعته واحدة ومادته واحدة والفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا. وكل شكل سوى الكرة لا يكون متشابها بل يكون فيه اختلاف فى الجوانب والاطراف فاذن مقتضى طبيعة الجسم البسيط من الاشكال هو الكرة، والشكل الكرى ليس نوعا واحدا حتى يستشكل استناده الى الطباع المتعددة المختلفته لانواع الجسم البسيط لان مراتب الكروية مختلفته بالنوع عندهم على انه لامتناع فى استناد الواحد بالعموم وان كان نوعا حقيقيا الى مباد مختلفة بالنوع.

### ثم ان الشكل الطبعی للجسم البسيط هو الكرة:

جسم بسيط کی شکل طبعی کرہ ہے کیونکہ اس کی طبیعت واحدہ بالنوع ہے اور اس کا مادہ بھی واحد بالنوع ہے اور یہ فلاسفہ کا اصول ہے کہ فاعل واحد قابل واحد میں ایک ہی فعل کر سکتا ہے لہذا اس کی شکل طبعی کرہ ہی ہوگی۔ بخلاف دوسری اشکال کے کہ وہ متشابہ نہیں ہیں بلکہ ان کی جوانب و اطراف میں اختلاف ہے کسی میں تین خط پیدا ہو رہے ہیں کسی میں چار اور کسی میں پانچ اور مختلف خطوط آثار مختلفہ ہیں اور آثار مختلفہ ایک فعل سے پیدا نہیں ہو سکتے ان کیلئے متعدد فاعل کا ہونا ضروری ہے اور اگر فاعل ایک ہو تو کم از کم ان کی جہات میں اختلاف ہو جبکہ یہاں فاعل ایک ہے اور طبیعت واحدہ ہے لہذا اس کا اثر بھی ایک ہوگا اور وہ شکل کرہ میں ہی ہوگا جس کی جوانب و اطراف میں اختلاف نہ ہو۔

### والشكل الكرى ليس نوعاً واحداً:

سوال ہوتا ہے کہ شکل کرہ تو نوع واحدہ ہے جبکہ جسم بسيط کی انواع کی طبیعتیں متعدد و مختلف ہیں تو نوع واحد کا استناد ان طبائع مختلفہ کی طرف کرنا کیسے درست ہوگا؟

جواب (۱) یہ ہے کہ شکل کرہ نوع واحدہ نہیں بلکہ اس کی انواع متعدد ہیں اس لئے کہ عند الفلاسفہ کروں کے کئی مراتب ہیں گویا کہ نوع واحد نہ رہی اور یہ انواع متعدد ہو گئیں اور انواع متعدہ کا استناد جسم بسيط کی طبائع مختلفہ کی طرف کرنا درست ہے۔

جواب (۲) یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ وہ شکل واحد ہے اور واحد بالتحصص کا استناد جسم بسيط کی طبائع مختلفہ متعدہ کی طرف کرنا درست نہیں لیکن واحد بالعموم کا استناد جسم بسيط کی طبائع مختلفہ کی طرف کرنا درست ہے اگرچہ واحد بالعموم نوع حقیقی ہی کیوں نہ ہو۔

## المبحث الرابع: في الحركة والسكون، وفيه فصول.

فصل في تعريف الحركة والسكون. اعلم ان الشئ الموجود بالفعل اما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه كالواجب جل مجده فان وجوده وكمالاته بالفعل من كل وجه على ما سيجنى انشاء الله تعالى في الالهيّات. او يكون بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعض الوجوه كالأجسام مثلاً فانها موجودة بالفعل بالقوة ببعض صفات لا توجد فيها في الحال وتوجد فيها في الاستقبال ولا يمكن ان يكون شئ موجود بالفعل بالقوة من جميع الوجوه والا كان وجوده ايضا بالقوة فلا يكون موجودا بالفعل، هف، والشئ الموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يمكن ان يكون له صفة وكمال لا يكون حاصله في الحال ويكون متوقعا يمكن خروجه من القوة الى

## المبحث الرابع في الحركة والسكون وفيه فصول، فصل في

### تعريف الحركة والسكون:

### اعلم ان الشئ الموجود بالفعل:

جو چیز موجود بالفعل ہووہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ من جميع الوجوه بالفعل ہوگی یا من بعض الوجوه بالفعل ہوگی اور من بعض الوجوه بالقوة ہوگی، اول کی مثال واجب تعالیٰ کہ اس کا وجود کمالات من جميع الوجوه بالفعل ہے اور من بعض الوجوه موجود بالفعل ہو اس کی مثال ہماری پیدائش اور تمام ممکنات و اجسام اور من بعض الوجوه بالقوة ہو جیسے ہمارا بڑھنا اور عالم بننا۔

### ولا يمكن ان يكون شئ موجود بالفعل بالقوة من جميع

### الوجوه:

یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک شئ موجود بالفعل ہو اور وہ من جميع الوجوه موجود بالقوة بھی ہو اس لئے کہ اگر وہ من جميع الوجوه بالقوة ہو تو پھر اس کی صفت وجود بھی بالقوة ہو جائے گی حالانکہ یہ تو موجود بالفعل ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اسی طرح وہ شئ جو جميع وجوه سے موجود بالفعل ہے ایسا نہیں ہو سکتا کہ اسکی کوئی صفت ایسی ہو جو فی الحال حاصل نہ ہوئی ہو ورنہ

الفعل والالم یکن ذلک الشئی بالفعل من جمیع الوجوه والشئی الموجود الذی هو بالفعل من وجه بالقوة من وجه یمکن خروجه الی الفعل فیما هو بالقوة فیہ اذلو لم یکن خروجه الی الفعل فیہ لم یکن هو بالقوة فیہ فخروجه الی الفعل فیہ اما ان یكون علی سبیل التدریج کانتقال الجسم من مکان الی مکان فانہ اذاکان فی مکان ثم انتقل عنه فلا یصل الی المکان الثانی الا بقطع المسافة الی بین المکانین تدریجاً و اما ان یكون علی الدفعة من غیر تدریج کانتقال الماء هواء مثلاً فانہ مادام ماء لم یخرج من المائیه الی ماکان بالقوة اعنی الهوائیه و اذا خرج من المائیه فهو هواء فلیس بین المائیه والهوائیه حاله متوسطه حتی یتصور التدریج ههنا. فالحرکه هی الخروج من القوة الی الفعل تدریجاً اما الخروج منها الیه دفعتاً فلا یسمى حرکه فلذا عرف قدماء الفلاسفہ الحرکه بانها الخروج من القوة الی الفعل علی التدریج اویسیراً یسیراً ولا دفعة. ولما رای متاخروهم ان معنی التدریج ان لا یكون دفعة

وہ شئی من کل الوجوه بالفعل نہیں ہوگی تو اب وہ شئی جو من بعض الوجوه بالفعل ہے اور من بعض الوجوه بالقوه ہے اس میں اس بات کا امکان ہے کہ وہ شئی جس صفت میں بالقوه ہے وہ اس سے فعلیت کی طرف انتقال کرے، کیونکہ اگر اس بات کا امکان نہ ہو کہ وہ صفت سے فعلیت کی طرف نکلے گی تو پھر وہ بالقوه نہ ہوئی باقی اس شئی کی قوت سے فعلیت کی طرف نکلنے کی دو صورتیں ہیں یا تو اس شئی کا نکلنا دفعتاً واحدہ ہوگا اس کو کون وفساد کہتے ہیں یا اس کا نکلنا علی سبیل التدریج ہوگا اس کو حرکت کہتے ہیں۔

فساد: پہلی صورت کا ایک ہی لمحہ میں زائل ہو جاتا

حرکت: کسی شئی کا علی سبیل التدریج وصف میں قوت سے فعلیت کی طرف نکلنا جیسے ہمارا عالم بنا اور پانی جب ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے تو اس میں کوئی فاصلہ نہیں ہوتا یہ دفعتاً واحدہ ہوتا ہے یعنی آنا فنا ہوتا ہے اس لئے کہ جب تک وہ پانی ہے تو وہ اس ہائیت سے ہوائیت کی طرف نہیں نکلا جس کی اس کے اندر استعداد ہے۔

**ولما رأ متاخروهم ان معنی التدریج ان لا یكون دفعة:**

جب متاخرین نے یہ دیکھا کہ یہ تعریف دوری ہے تو انہوں نے اس تعریف سے عدول کر کے حرکت کی اور



ومعنى الكون دفعة ان يكون فى آن ومعنى الآن طرف الزمان والزمان هو مقدار الحركة فيكون هذا التعريف دوريا عدلوا عن هذا التعريف الى تعريف آخر، فقالوا ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة. بيان ذلك ان الموجود الذى هو بالفعل من وجهه وبالقوة من وجهه اذا خرج من القوة الى الفعل يحصل له بالفعل ما كان له بالقوة فما يحصل له بالفعل يسمى كمالا فانهم يسمون الفعل كمالا والقوة نقصانا، فالجسم مالم يتحرك فهو بالقوة فى امرين. الاول الانتقال عما هو فيه، والثانى الوصول الى المنتهى. ثم اذا تحرك ووصل الى المنتهى حصل له كمالان، الاول الحركة والانتقال. والثانى الوصول. والحركة سابقة على الوصول

تعريف کی۔ باقی یہ تعریف دوسری اس طرز ہے کہ قدماء فلاسفہ نے حرکت کی تعریف یوں کی ہے کہ کسی شے کی کاسفیت میں قوت سے فعلیت کی طرف نکلنا علی سبیل التدریج اور تدریج عدم الکلون دفعتہ کو کہتے ہیں الکلون فی آن یعنی وہ ایک ہی آن میں ہو اور آن زمان کو کہتے ہیں یعنی زمان کا ایک ایسا کنارہ کہ جس کی آگے کوئی تجزی نہ ہو سکے اور زمان حرکت کی مقدار کو کہتے ہیں گویا کہ حرکت کی معرفت موقوف ہے تدریج کی معرفت اور تدریج کی معرفت موقوف زمانہ کی معرفت پر اور زمانہ مقدار حرکت کو کہتے ہیں گویا کہ حرکت کی معرفت بواسطین حرکت پر موقوف ہوئی اور یہ دور مضمر ہے۔ تو جب متاخرین نے دیکھا کہ اس تعریف سے دور لازم آتا ہے تو انہوں نے اس تعریف سے عدول کر کے حرکت کی یوں تعریف کی۔ حرکت وہ مطلوب موجود بالقوہ کیلئے کمال اول ہے اس حیثیت سے کہ وہ بالقوہ ہے۔

**وبیان ذلك ان الموجود الذى هو بالفعل من وجهه وبالقوة من**

**وجه:**

باقی اس کی وضاحت یہ ہے کہ جو چیز من بعض الوجوه بالفعل ہے اور من بعض الوجوه بالقوہ ہے تو جب وہ قوت سے فعلیت کی طرف خروج کرے گی اور جو چیز اس کو بالفعل حاصل ہوگی وہ کمال ہوگا اور جو چیز بالقوہ حاصل ہوگی وہ نقصان ہوگا اس لئے کہ فلاسفہ کا یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز فعلیت میں ہے وہ کمال ہے اور جو چیز قوت میں ہے وہ نقصان ہے مثلاً جسم جب تک حرکت نہیں کرے گا اس وقت تک وہ دو چیزوں میں بالقوہ ہے ایک انتقال میں دوسرا وصول میں یعنی جہالت سے نکل کر علم کو حاصل کرنا تو اب یہاں پر دو کمال ہو گئے ایک جہالت سے نکلنا اور دوسرا

فالحركة كمال اول والوصول كمال ثان. ثم انه لا بد من ان يكون هناك مطلوب يكون اليه الحركة فان حقيقته الحركة هي السلوك الى المطلوب وان لا يكون المطلوب حاصلًا بالفعل مادامت الحركة فانه لا حركة بعد حصول المطلوب والوصول الى المنتهى فانما يكون الحركة حاصلًا بالفعل اذالم يكن الوصول اليه حاصلًا بالفعل فهي كمال اول لها هو بالقوة من حيث هو بالقوة لامن حيث هو بالفعل ولا من حيثية اخرى فاحترزها عن سائر الكمالات الاول، فان كل واحد منها وان كان كمالا اولا مما هو بالقوة لكن لامن حيث هو بالقوة. والحق ان تصور الحركة مما لا يحتاج الى هذا التعريف ويكفى له ان يقال انها الخروج من القوة الى الفعل تدريجا ومعنى التدريج ويسيرا يسيرا ولا دفعة من المعاني الاولية

حصول علم۔ تو کمال اول حرکت ہے اور کمال ثانی حرکت نہیں ہے اس لئے کہ جب مطلوب حاصل ہو جائے گا تو حرکت ختم ہو جائے گی۔ پھر یہ بات بھی ضروری ہے کہ حرکت کیلئے مطلوب بھی ہونا چاہیے جس کی طرف کوئی حرکت ہو، کیونکہ حرکت کی حقیقت سلوک الی المطلوب ہے یعنی مطلوب تک چلنا اور دوسری شرط یہ بھی ہے کہ جب تک حرکت ہے اس وقت تک مطلوب بالفعل حاصل نہ ہو اس لئے کہ وصول مطلوب کے بعد وہ حرکت ہی نہیں ہوتی۔ بس تقریر کا خلاصہ یہ نکلا کہ حرکت کا عرض قوت شدت کے ساتھ مہون ہے اس وقت تک جب تک مطلوب حاصل نہیں ہو جاتا بخلاف دوسرے کمالات کے کہ ان کا عرض جسم کی حیثیت قوت کے ساتھ مقید نہیں بلکہ وہ حیثیت فعلیت میں آکر بھی عارض رہتے ہیں اس لئے ہم کہتے ہیں حرکت مطلوب موجود بالقوة کیلئے کمال اول اس حیثیت سے کہ وہ بالقوة ہیں لامن حیث هو بالفعل ولا من حیثیة اخروی اس سے تمام کمالات اول خارج ہو گئے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک بالقوة تو کمال اول ہوتا ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ بالقوة ہے۔

### والحق ان تصور الحركة مما لا يحتاج الى هذا التعريف:

یہاں سے دونوں تعریفوں کے درمیان محاکمہ فرما رہے ہیں کہ حرکت کا تصور اس تعریف کا محتاج نہیں تھا اس لئے کہ دور لازم آ رہا ہے اور دور اس وقت لازم آتا ہے جب تدریج نظری چیز ہو حالانکہ تدریج تو بدیہہ تصور ہے امانت حس کی وجہ سے اور بدیہہ چیز کی تعریف کی ضرورت نہیں ہوتی تو جب تدریج بدیہہ تصور ہے تو اس کی تعریف

التصور لاعانة الحس عليها ولا يتوقف تصورهما على تصور حقيقة الزمان والآن وان كان الآن والزمان سببين لها في الوجود. واما الرسم الذي ذكره فهو وان كان اخفى من تصور الحركة بالوجه الجلي المتعارف لكنهم انما عرفوها به تمرينا للافهام وتمهيدا لما يشبتون للحركة من الاحكام هذا. واما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه الحركة فما ليس من شأنه الحركة كالواجب جل مجده والعقول المجردة ليس بساكن ولا متحرك.

کرنے بھی ضرورت نہیں لہذا اس میں حرکت کا ذکر نہیں آئے گا اور تعریف دوری لازم نہیں آئے گی اگرچہ زمان و مکان حرکت کو جوذ میں لانے کا سبب بنتے ہیں لیکن یہ خود حسی چیزیں ہیں۔

### واما الرسم الذي ذكره:

اور متاخرین کی تعریف اخفی ہے حرکت کے اس تصور سے جو مشہور واضح طریقہ سے حاصل ہو لیکن اخفی تعریف تمریناً للافہام کی وجہ سے ذکر کی اور تمہیداً لما یشتون للحركة من الاحكام کی وجہ سے ذکر کی۔ فلاسفہ جو حرکات کیلئے احکام بیان کرتے ہیں ان احکام کے لئے تمہید ہے اس کو ضرور یاد کریں۔

### اما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه الحركة:

یہاں سے سکون کی پہلی تعریف کر رہے ہیں کہ سکون کہتے ہیں کہ قابل حرکت نہ ہونا۔ سکون عدنی چیز ہے اور حرکت وجودی چیز ہے عدنی اور وجودی چیز کے درمیان عدم والمملکہ کا تقابل ہوتا ہے لہذا ان کے درمیان بھی عدم و ملکہ کا تقابل ہوا۔

### سکون کی دوسری تعریف:

جسم کا اتنا عرصہ قرار پکڑ لینا جس میں حرکت ہو سکتی ہے تو اب سکون بھی وجودی ہوا اور حرکت بھی وجودی ہے اور دو وجودی چیزوں کے درمیان تقابل تضاد کا ہونا ہے تو ان کے درمیان بھی تضاد کا تقابل ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ جس چیز کی شان میں حرکت نہ ہو تو وہ ساکن بھی نہیں ہوتی جیسے واجب تعالیٰ کہ اللہ تعالیٰ من جمیع الوجوه بالفعل ہیں ان کی کوئی وصف بالقوة نہیں ہے پس وہ نہ ہی متحرک ہے اور نہ ہی ساکن اس لئے کہ سکون تو تب ہوتا ہے جب حرکت ہو جب حرکت ہی نہ ہو تو سکون کہاں ہوگا۔

## فصل فی بیان الحركة التوسطية والحركة القطعية:

اعلم ان الحركة تطلق على معنيين، الاول كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن يفرض في زمان الحركة في حد مما فيه الحركة لم يكن فيه قبله ولا يكون فيه بعده. فلا ريب في ان الجسم اذا تحرك وفارق المبدأ ولم يصل بعد الى المنتهى يحصل له حالة بسيطة هي كونه بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في آن من حين فارق المبدأ الى ان يصل الى المنتهى في حد من المسافة لم يكن فيه قبل ذلك الآن اذ لو كان فيه قبله كان ساكنا فيه فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا، هف. وايضا لا يكون في ذلك الحد بعد ذلك الآن اذ لو كان فيه بعده كان ساكنا في ذلك الحد فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا، هف. وهذا المعنى موجود في الخارج البته. فانا نعلم بالضرورة بمعاونة الحس ان الجسم

## فصل فی بیان الحركة التوسطية، اعلم ان

### الحركة تطلق على معنيين:

حزکت کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے، اول: جسم کا مبدأ اور منتہی کے درمیان اس طرح ہونا کہ وہ زمانہ حرکت کے ہر آن مفروض میں مسافت کی جس حد میں ہو وہ جسم اس آن کے بعد بھی موجود نہ ہو اور پہلے بھی موجود نہ ہو اس کا نام حرکت توسطیہ ہے اس لئے کہ اگر وہ جسم اس آن سے پہلے موجود ہو تو پھر یہ ساکن ہو گیا اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ مفروض تو یہ تھا کہ وہ متحرک ہو اور اگر وہ جسم اس آن کے بعد موجود ہو تو پھر یہ متحرک ہو گیا حالانکہ ہم نے تو یہ فرض کیا تھا کہ وہ ساکن ہو۔

### وهذا المعنى موجود فى الخارج البته:

حزکت توسطیہ پہلے معنی کے اعتبار سے یقیناً خارج میں موجود ہے اس لئے کہ حس کی معاونت سے ہم یہ بات مانتے ہیں کہ جسم حرکت کرتا ہے تو اس کو خاص حالت حاصل ہوتی ہے جو اس کو مبدأ کے وقت حاصل نہیں ہوتی اور منتہی تک پہنچنے کے بعد بھی حاصل نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ حالت اسے مبدأ اور منتہی کے درمیان حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے

اذاتحرک يحصل له حالة مخصوصة لم تكن ثابتة له بعد وصوله الى المنتهى بل انما يحصل له تلك الحالة حين توسطه بين المبدأ والمنتهى وتلك الحالة مستمرة من حين فارق المتحرک المبدأ الى آن وصوله الى المنتهى ومع كونها مستمرة تختلف حين اتصاف الجسم بها نسبتہ الى حدود المسافة اعنى كونه في ذلك الحد وذلك الحد وهذا الحد فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار النسبتہ الى حدود المسافة سيالة وهذه الحالته هى المسماة بالحركة التوسطية، والثانى الامر الممتد المتصل المبتدأ من مبدا المسافته المستمر الى انتهاه المنطبق على المسافته

کہ اس کو حرکت توسطیہ کہتے ہیں اور اس کی یہ حالت مبدأ کو چھوڑنے کے وقت سے انتہی تک پہنچنے کی آن تک مستمر رہتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس کی نسبتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں تو جب جسم متحرک مسافت کی ایک حد تک ہوتا ہے تو اس جسم کو اس حد کے حوالے سے ایک نسبت حاصل ہوتی ہے پھر ایک حد میں اس کو ایک اور نسبت حاصل ہے جو پہلی نسبت کے مغایر ہوتی ہے کہ استمرار میں تو کوئی تبدیلی نہیں ہوتی لیکن سیلان میں حالت بدل جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر اس کی ذات دیکھیں حالت مستمرہ ہے اور اگر اس کے اختلاف نسبت کو دیکھیں تو یہ سیالہ ہے تو مستمرہ اور سیلان کے درمیان فرق یہ ہے کہ مستمرہ کی حالت غیر متبدل ہوتی ہے لیکن سیلان کی حالت متبدل ہوتی ہے۔

### والثانى الامر الممتد المتصل المبتدأ من مبدأ المسافة:

یہاں سے حرکت کا دوسرا معنی بیان کر رہے ہیں کہ حرکت وہ امر ممتد ہے جو متصل ہے مبدأ مسافت سے شروع ہو رہا ہے انتہی مسافت تک ختم ہو رہا ہے اور زمانہ پر منطبق ہونے والا ہے اور زمانہ کی اقسام سے منقسم ہونے والا ہے اور زمانہ کے عدم قرار کی وجہ سے یہ بھی غیر قار ہے اور مختصر الفاظ میں دوسرے معنی کی تعریف یوں ہے کہ حرکت اس امر ممتد غیر قار الذات کو کہتے ہیں جس کو حرکت توسطیہ اپنے استمرار اور سیلان کی وجہ سے قوت خیالہ میں پیدا کر دیتی ہے اور یہ معنی قوت اذہان میں موجود ہے جیسے وہ قطرہ جو آسمان سے گرے وہ ایک خط مستقیم کو پیدا کرتا ہے اور گھومنے والا شعلہ دائرہ تامہ بنا لیتا ہے اس لئے اس کا نام حرکت قطعیہ رکھا جاتا ہے۔ اور ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ حرکت قطعیہ کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔

دلیل یہ ہے کہ اگر حرکت قطعیہ خارج میں موجود ہو تو پھر اس کا موجود ہونا دو حال سے خالی نہیں یا تو وصول الی المطلوب کے بعد موجود ہوگا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ وصول الی المطلوب کے بعد تو سرے سے حرکت ہی

المنقسم بانقسامها المنطبق على الزمان المنقسم بانقسامه الغير القار بعدم قراره والمعنى الاول يفعل هذا المعنى الثانى باستمراره وسيلانه كما يفعل القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجواله دائرة تامة وهذا المعنى يسمى بالحركة القطعية وهى موجودة فى الازهان قطعاً. واما فى الاعيان فقد قيل انها لا وجود لها فيها اذ المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لا يوجد الحركة بتمامها، واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والحق عند الفلاسفة المطابق لاصولهم انها موجودة فى الخارج فى تمام زمانها لا فى آن قبله ولا فى مابعدہ ولا فى آن يفرض فيه، ولا فى جزء يفرض فيه نعم لو فرض فى ذلك الزمان جزء يفرض من الحركة فانها منطبقته عليه متصلة باتصاله منقسمة بانقسامه وليست مركبة من اجزاء موجودة بالفعل لانها لو كانت مركبة من اجزاء موجودة بالفعل كانت المسافته مركبة من اجزاء موجودة بالفعل

نہیں رہتی اور اگر یہ وصول الی المطلوب سے پہلے موجود ہو تو یہ باطل ہے اس لئے کہ وصول الی المطلوب سے پہلے اس کے کچھ اجزاء باقی ہیں تو جب اجزاء ہی پیدا نہیں ہوئے تو کل بھی منقش ہو گیا اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل، تو اس وقت حرکت تمامہ موجود نہیں ہوگی تو ثابت ہو گیا کہ حرکت کا وجود خارج میں موجود نہیں۔

## والحق عند الفلاسفة المطابق لاصولهم انها موجودة فى

### الخارج فى تمام زمانها:

حق یہ ہے کہ مجموعہ زمانہ من حیث المجموعہ حرکت قطعیہ کا وجود خارج میں موجود ہے لیکن اس سے ایک آن پہلے بھی اس کا وجود نہیں ہو سکتا اور اس سے ایک آن بعد بھی اس کا وجود نہیں ہو سکتا خارج میں۔ اس لئے کہ اگر زمانہ حرکت کی آن مفروض میں ایک جزء مفروض کا پایا جانا ممکن ہو تو پھر کل جزء ہو کر بھی طبعاً موجود فی الخارج ہو سکتا ہے اس لئے کہ یہ امر یعنی حرکت قطعیہ منطبق ہے زمانہ پر اور اس کے اتصال سے منفصل ہے اور اس کے منقسم ہونے کی وجہ سے منقسم ہوتی ہے۔

دوسرا معنی: حرکت قطعیہ کے اجزاء موجود بالفعل نہیں ہوں گے اس لئے کہ اگر حرکت قطعیہ کے اجزاء موجود

لكون الحركة منطبقته على المسافته ومنقسمة بانقسامها فای جزء يكون فيها يكون بازائه جزء من المسافته فان كان فيها جزء بالفعل يكون بازائه بالفعل في المسافة. واللازم باطل اذ قد ثبت بالبرهان ان المسافته متصله وليست مركبه من اجزاء موجوده بالفعل فالملزوم مثله.

**فصل:** الحركة تتعلق بامور ستة: الاول موضوعها القابل لها وهو المتحرك. والثاني علتها الفاعلة لها اعنى المحرك والثالث مافيه الحركة كالمسافة. والرابع ما منه الحركة اعنى المبدأ والخامس ما اليه الحركة اعنى المنتهى. والسادس مقدار الحركة اعنى الزمان. فالحركة لا تتحقق بدون هذه الامور الستة لانها عرض فلا بد لها من موضوع قابل وهو المتحرك، وممكنه فلا بد لها من علته وترك لشيء فلا بد لها متروك، وطلب لشيء فلا بد لها من منتهى مطلوب، وسلوك فلا بد لها من

بالفعل ہوں تو پھر حرکت قطعیه ان اجزاء سے مرکب ہوگی اس لئے کہ آپ یہ بات جان چکے ہیں کہ حرکت قطعیه مسافت کی اقسام سے منقسم ہوتی ہے اس لئے کہ اگر حرکت کا کوئی جزو موجود بالفعل ہوگا تو مسافت کے اجزاء بھی موجود بالفعل ہوں گے اور یہ لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوا تو ثابت ہو گیا کہ حرکت قطعیه اجزائے موجود بالفعل سے مرکب نہیں ہو سکتی۔

## فصل، الحركة متعلقة بامور ستة:

حرکت کیلئے چھ چیزوں کا ہونا ضروری ہے، ۱: موضوع یعنی متحرک، ۲: علت یعنی محرک، ۳: مسافت، ۴: مبدأ، ۵: منتہی، ۶: زمان چونکہ حرکت ایک عرض ہے اور عرض کیلئے کوئی موضوع محل ہونا چاہیے جو اس حرکت کو قبول کر لے اور وہ متحرک ہے چونکہ یہ ممکن اور حادث ہے اور ہر ممکن و حادث کیلئے کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے جو اس کو پیدا کرے اور وہ علت محرک ہے پھر چونکہ حرکت ایک ترک شئی ہے لہذا اس کیلئے کوئی متروک ہونا چاہیے اور وہ متروک مبدأ ہے پھر چونکہ حرکت میں شئی کی طلب ہوتی ہے لہذا کوئی مطلوب ہونا چاہیے اور وہ مطلوب منتہی ہے پھر چونکہ حرکت ایک سلوک ہے تو اس کے لئے کوئی راستہ ہونا چاہیے اور وہ راستہ مسافت ہے پھر چونکہ حرکت میں تدریج ہوتی ہے لہذا اس کے لئے کوئی زمانہ چاہیے اور وہ مقدار حرکت ہے۔

طریق یسلک وهو ما فیها الحركة وتدرج فلا بد لها من زمان، ثم انه لا يجوز ان يكون المتحرك هو المحرك. اما اولاً فلما تقرر عندهم ان القابل لشي لا يكون فاعلاً له. واما ثانياً فلان الجسم لو كان فاعلاً للحركة بما هو جسم لكان كل جسم متحركاً، والتالي صريح البطلان فاذن علة الحركة امر غير الجسميته كالتبعيته الخاصة اعني الصورة النوعية فانها تحرك الجسم الى حيزه الطبيعي اذا كان الجسم خارجاً عنه هذا واما المبدأ والمنتهى فقد يتحدان ذاتاً كما في الحركة المستديرة التامة وقد يتعددان فقد يتضادان بالذات وبالعرض كما في الحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة فان المبدأ وهو السواد او الحرارة مضاد بالذات

### ثم انه لا يجوز ان يكون المتحرك هو المحرك:

متحرك یعنی جسم عین محرک نہیں ہو سکتا اولاً تو اس لئے کہ جسم قابل حرکت ہے اور فلاسفہ کا قانون ہے کہ کسی شے کا قابل اس کا فاعل نہیں بن سکتا اور ثانیاً اس لئے کہ اگر جسم من حیث بما هو جسم کو محرک مانیں تو پھر تمام اجسام دائمی طور پر متحرک نہیں ہو سکتے جب یہ باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ حرکت کا محرک جسمیت کے علاوہ کوئی اور چیز ہے اور وہ چیز صورتہ نوعیہ ہے اس لئے کہ یہ اس شے کو نیز طبیعی کی طرف حرکت دیتی ہے جبکہ وہ جسم قاسر سے خارج ہو۔

### اما المبدأ والمنتهى فقد يتحدان ذاتاً:

متحرک اور محرک کا بیان تو ہو چکا اب مبدأ اور منتہی کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں کہ مبدأ اور منتہی کبھی تو ذاتاً متحد ہوں گے یعنی وہ ایک ہی ذات میں ہوں گے جیسے دائرہ مستدیرہ میں حرکت ہوتی ہے کہ جو نکتہ مبدأ ہوتا ہے وہی منتہی ہوتا ہے البتہ ان کے درمیان اعتباری فرق ہے وہ یہ ہے کہ یہ مبدأ ہوگا اس حیثیت سے کہ وہ اس سے شروع ہو رہا ہے اور منتہی ہوگا اس حیثیت سے کہ وہ اس پر ختم ہو رہا ہے اور بعض اوقات ایسا ہوگا کہ مبدأ اور منتہی دونوں متحد ہوں گے تو وہ بالذات اور بالعرض بھی متضاد ہوں گے یعنی مبدأ کی ذات منتہی کی ذات کے متضاد ہوگی اور دوسرا یہ کہ یہ کس واسطہ سے متضاد ہوں گے مثلاً پانی میں حرارت سے برودتہ کی طرف حرکت ہوتی ہے تو اب حرارت مبدأ ہے اور برودتہ منتہی اور حرارت بالذات متضاد ہے برودتہ کے۔ اسی طرح سواد سے بياض کی طرف جو حرکت ہوتی ہے اس میں بھی سواد مبدأ ہے اور بياض منتہی ہے اور مبدأ اور منتہی کے درمیان آپس میں تقابل تضاد کا ہے اور مبدأ اور ذات ہوتی ہے اور منتہی اور



للمنتهى وهو البياض والبرودة كما انهما متضادان من حيث كونها مبدأ و  
 منتهى فان مفهومی المبدأ و المنتهى متقابلان البتة وليس بينهما تقابل  
 الايجاب والسلب ولا تقابل العدم والملکته لكونهما وجوديين ولا تقابل  
 التضایف لجواز تعقل احدهما بدون الآخر فليس بينهما الاتقابل التضاد  
 فمعرضا هما يكونان متضادين بالعرض وقد يتضادان بالعرض من جهته  
 اخرى سوى جهة عروض هذين المفهومين كما في الحركة من المحيط الى  
 المركز و بالعكس فان المبدأ فيها مضاد للمنتهى بالعرض من جهة عروض  
 عارضين متضادين لهما اعنى القرب من الفلك والبعد عنه وقد يتضادان  
 بالعرض من هذه الجهته فقط اى من جهته عروض مفهومی المبدأ  
 والمنتهى. فهذا ما اردنا ان نتكلم فيه من احوال المتحرك والمحرك وما  
 منه الحركة وما ليه الحركة بقى الكلام فيما فيه الحركة وفي مقدار

ذات ہوتی ہے مبدأ اور منتہی ہونا مفہومین متضادین ہیں لہذا یہ مفہومین جن کو عارض ہوں گے تو ان عارضین متضادین کی  
 وجہ سے ان میں بھی تضاد پیدا ہو جائے گا لہذا یہ ایک دوسرے کے بالعرض متضاد ہونے۔ باقی رہی یہ بات کہ ان کے  
 اندر تقابل تضاد کا کیوں ہے؟ تو فرماتے ہیں کہ تقابل کی چار قسمیں ہیں، ۱: تقابل ایجاب و سلب، ۲: تقابل عدم و ملکہ،  
 ۳: تضایف، ۴: تضاد، تو ان کے درمیان تقابل ایجاب و سلب کا نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہ دونوں وجودی میں اور ان  
 کے درمیان تقابل عدم و ملکہ کا بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہ دونوں وجودی ہیں اور ان کے درمیان تقابل تضایف کا بھی  
 نہیں ہو سکتا اس لئے کہ تضایف کہتے ہیں کہ ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جبکہ یہاں ان کا سمجھنا دوسرے پر  
 موقوف نہیں تو لامحالہ ان کے درمیان تقابل تضاد کا ہے تو ثابت ہوا کہ مبدأ اور منتہی کے درمیان تقابل تضاد کا ہوتا ہے تو  
 جب ان کے مفہوموں کے درمیان تضاد ہے تو یہ جن کو عارض ہوں گے ان کے مغر و ضوں کے درمیان بھی تضاد ہوگا اور  
 بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ان کے مفہومین کی وجہ سے تضاد نہیں ہوتا بلکہ کسی اور جہت سے تضاد ہوگا جیسے سائیکل میں  
 جب محیط سے مرکز کی طرف آئے گا تو فلك سے دور ہوتا جائے گا۔ اب یہاں تین وجہ سے تضاد پایا گیا ایک تو ذات  
 کے اعتبار سے اور دوسرا مفہومین کے اعتبار سے اور تیسرا اس حیثیت سے کہ مبدأ قریب ہے اور منتہی بعید ہے یا اس کا  
 برعکس یعنی منتہی قریب ہے فلك کے اور مبدأ فلك سے بعید ہے اب یہاں قرب اور بعد کی وجہ سے بھی تضاد پایا جا رہا ہے  
 اور بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ یہ فقط تضاد بالعرض ہوتے ہیں انہیں مفہومین یعنی مفہوم مبدأ اور مفہوم منتہی ان کے

الحركة فاما مافيه الحركة يتكلم فيه في الفصل الثاني، واما مقدار الحركة اعنى الزمان فسيأتى فيه الكلام فى آخر مبحث الحركة.

### فصل فيما يقع فيه الحركة:

اعلم ان الحركة تقع بالذات فى اربع مقولات الاولى مقولة الاين، ووقوع الحركة فيها ظاهر فان اكثر الاجسام تنتقل من اين الى اين على سبيل التدرج وتسمى هذه الحركة نقلة الثانية مقولة الوضع اعنى الهيئته الحاصلة لشئى بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى خارج والحركة فيها هى ان يتغير الجسم من وضع الى وضع على سبيل التدرج وهذه الحركة قد تكون مع حركة اينية للجسم كالنهوض من القعود الى القيام فان هناك حركتين احد هما اينية والاخرى وضعيته اذ الناهض من القعود الى القيام ينتقل من اين الى اين آخر كما انه ينتقل من وضع الى وضع

عروض کی وجہ سے۔ باقی رہی مسافت کی تحقیق تو یہ فصل ثانی میں آجائیں گی۔

### فصل فيما يقع فيه الحركة:

اس فصل میں اس مسافت کا بیان ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے جس کا حاصل یہ ہے مقولات کل دس ہیں ایک جو ہر اور باقی نواعراض ہیں چار مقولات یعنی این، کم، کیف اور وضع میں بالذات حرکت پائی جاتی ہے باقی میں اگر حرکت پائی جائے گی تو ان چار کے تابع ہو کر پائی جائیں گی تو مافیہ الحركة کے اعتبار سے حرکت کی چار قسمیں بن گئیں، ۱: حرکت کمیہ، ۲: حرکت کیفیہ، ۳: حرکت ایئہ، ۴: حرکت وضعیہ۔

حرکت ایئہ: جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف تبدیل ہونا علی سبیل التدرج اس حرکت کا نام نقلہ بھی ہے۔

مقوله وضع کی تعریف: کسی شئی کی وہ ہیئت جو اس کو اس کے بعض اجزاء کی بعض دوسرے اجزاء کی طرف نسبت کرنے سے اور خارج کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہو۔

مقوله وضع میں حرکت: جسم کا ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہونا علی سبیل التدرج، بعض اوقات حرکت وضعیہ حرکت ایئہ کے ساتھ ہوگی اور حرکت ایئہ پورے جسم کو حاصل نہیں ہوگی بلکہ جسم کے اجزاء کو حاصل ہوگی

آخر، وقد تكون مع حركة اينية لاجزاء الجسم لا للجسم كحركة الافلاك المحوية فان الفلك المحوى اذا تحرك على استدارة فانه لا يفارق اينه ومكانه اعنى السطح الباطن من الفلك الحاوى ويتبدل وضعه الى الامور الخارجة اى التى هى فوقه والتى هى تحته فيكون متحركا فى الوضع لافى الاين لكن اجزائه يتبدل امكنتها لانها تنتقل من موضع من السطح الباطن من الفلك الحاوى الى موضع آخر منه وقد لا تكون مع حركة اينية اصلا كحركة الفلك الاعظم اذ ليس له مكان حتى يتصور له اولا جزائه حركة فى الاين فهو يحرك على المركز حركة وضعية الثالثة مقولة الكم، والحركة فيها هى انتقال الجسم من مقدار الى مقدار كالتخلخل وهو ان يزيد مقدار الجسم من دون ان ينضاف اليه غيره، و التكاثر وهو ان ينقص

جيسے سائیکل کا پہیہ اس کی وضع اپنے مکان پر ہے لیکن اس کے جو اجزاء ہیں وہ تبدیل ہو رہے ہیں اور بعض اوقات حرکت وضعیہ بغیر حرکت ایبہ کے حاصل ہوگی جیسے فلک الافلاک اب اس میں حرکت ایبہ پائی جا رہی ہے اس لئے کہ اس کا مکان نہیں ہے لہذا حرکت ایبہ نہیں پائی جائے گی کیونکہ حرکت ایبہ کیلئے مکان کا ہونا ضروری ہے۔

وقوع الحركة فى المقولة كالمعنى یہ ہے کہ ذات موضوع اس مقولہ کی ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف جیسے سواد سے بیاض کی طرف یا اس مقولہ کی ایک صنف سے دوسری صنف کی طرف جیسے سوادِ ضعیف سے سوادِ قوی کی طرف یا اس مقولہ کے ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف منتقل ہو جیسے ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف

صنف: جو مقید بالعرض العقلی ہو۔

فرد: وہ نوع ہے جو مقید بالشخص ہو۔

الثالث: یہاں سے تیسرے مقولہ کم کا بیان ہے۔ مقولہ کم: وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم کو قبول کرے۔ حرکت کمیہ: جسم کا ایک مقدار سے دوسری مقدار کی طرف تبدیل ہونا علی سبیل التدریج اس کی چار مثالیں ہیں۔ ۱۔ تخلخل حقیقی ۲۔ تکاثر حقیقی ۳۔ نمو، ۴۔ ذبول۔

تخلخل حقیقی: کسی اور چیز کے ملے بغیر جسم کی مقدار کا بڑھ جانا۔

تکاثر حقیقی: کسی چیز کو جدا کئے بغیر جسم کی مقدار کا کم ہو جانا۔

مثالہما: ایک سرنج سے ہم نے ہوا کھینچی اب اس میں ہوا پھیل رہی ہے کسی چیز کو ملائے بغیر یہ تخلخل حقیقی

مقدار الجسم من دون ان ينفصل منه جزء، وقد عرفت امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيين وتحققهما فيما سبق. و ينبه على وجودهما ان الماء اذا انجمد تكاثف وصغر حجمه ثم اذا ذاب تخلخل وزاد حجمه وعلى تحقق التخلخل ان الآنية اذا ملئت ماء وشدر اسهاوا غليت فعند الغليان ينصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يوجب تخلخلا وزيادة في مقدار الماء بحيث لايسعه الآنيته فتصدع لامحالة و كالنمو و هو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ماينضم اليه في جميع الاقطار بنسبة طبيعته والذبول وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ماينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعته. وفي كون النمو والذبول حركتين في الكم كلام لايليق بهذا المختصر. الرابعة الكيف، والحركة

ہے جب ہم اس میں پانی کو داخل کریں تو یہی ہوا جو پھیل رہی تھی وہ سکڑتی چلی جائے گی کسی چیز کو اس سے جدا کئے بغیر یہی تکاثف حقیقی ہے۔

تخلخل غیر حقیقی: اجزاء کے درمیان بعد کا پیدا ہو جانا اور ان بعدوں کے درمیان جسم غریب پیدا ہو جائے جیسے قطن منقوش۔

تکاثف غیر حقیقی: اندماج کو کہتے ہیں اور اندماج کہتے ہیں اجزاء کا سکڑ جانا کہ وہ جسم غریب اس سے نکل جائے جیسے قطن ملفوف۔

نمو کی تعریف: طبعی تناسب کے مطابق جسم کے اجزاء اصلیت کے حجم کا زائد ہونا تینوں اقطار میں کسی شئی کے انضمام کی وجہ سے جیسے بچے کی ہڈی کا بڑھ جانا۔

ذبول کی تعریف: طبعی تناسب کے مطابق جسم کے اجزاء اصلیت کا کم ہونا تینوں اقطار میں کسی شئی کے انفصال کی وجہ سے جیسے مریضوں کی ہڈی کم ہو رہی ہے۔

سمن بمقابلہ نمو: اجزاء زائدہ کا بڑھ جانا کسی چیز کے انضمام کی وجہ سے۔

هذال بمقابلہ ذبول: اجزاء زائدہ کا کم ہونا کسی چیز کے انفصال کی وجہ سے۔

### الرابعة مقولة في الكيف:

وه عرض ہے جو بالذات نہ قسمت کو قبول کرے نہ لا قسمت کو۔ جیسے رنگ یہ نہ بالذات قسمت کو قبول کرتا ہے

اور نہ لا قسمت کو۔

فیہا تسمى استحالة وهى كما يصير الماء البارد حاراً بالتدریج و بالعكس و كما يصير الجسم الابيض اسود تدریجاً و بالعكس و كما يصير الحصرم حلواً بعد ما كان حامضاً و احمر بعد ما كان اخضر، فموضوعات البرودة و الحرارة و البياض و السواد و الحلاوة و الحموضة و الحمرة و الخضرة تستحيل تدریجاً فى تلك الكيفيات مع بقاء ذواتها فهذا اربعة انواع للحركة. و اما المقولات الباقية فلا تقع فیها الحركة بالذات. ففى بعضها لا تقع الحركة اصلاً و فى بعضها تقع الحركة بالعرض بتبعية و وقوع الحركة بالذات فى المعقولات الاربع التى يقع فیها الحركة بالذات.

**فصل:** الحركة اما ذاتية او عرضية فان ما يوصف بالحركة اما ان يكون الاستبدال و الانتقال قائماً حقيقة فحركته ذاتية و اما ان يكون الاستبدال و الانتقال قائماً بغيره و ينسب اليه لاجل علاقة له مع ذلك الغير

حركة: كیفیت جسم کا ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف تبدیل ہونا علی سبیل التدریج۔ اس کا دوسرا نام استحالہ ہے جیسے گرم پانی کا ٹھنڈا ہو جانا اور ٹھنڈے پانی کا گرم ہونا، سفید چیز کا سیاہ ہو جانا اور سیاہ چیز کا سفید ہو جانا، کھٹے انگور کا میٹھا ہونا اب اس طرح کھٹے میٹھے اور حرارت اور برودت کے جو موضوعات ہیں یہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف تبدیل ہوتے رہتے ہیں تدریجاً۔ اس کی ذات باقی رہتی ہے اس لئے اس کا نام استحالہ رکھتے ہیں۔ تو یہاں پر حرکت کی چار قسمیں ہو گئیں حرکت چار مقولات میں بالذات حاصل ہوتی ہے اور کچھ مقولات میں تو بالکل حرکت نہیں ہوتی، جیسے جوہر۔ اور بعض میں حاصل ہوتی ہے لیکن ان چار کے تابع ہو کر مثلاً ایک پانی کم گرم ہے اور دوسرا زیادہ گرم ہے جو زیادہ گرم ہے وہ اتنا ٹھنڈا ہو گیا جو کم گرم تھا کہ اس سے بھی ٹھنڈا ہو گیا یہ حرکت مقولہ اضافیہ ہے لیکن یہ حرکت بالذات نہیں ہو رہی بلکہ اصل میں یہ حرکت کیف میں ہو رہی ہے لیکن اس کے واسطے سے حرکت مقولہ مضاف ہو رہی ہے۔

## فصل الحركة اما ذاتية او عرضية:

متحرک کے اعتبار سے حرکت کی دو قسمیں ہیں ۱: حرکت ذاتیہ، ۲: حرکت عرضیہ۔

حرکت ذاتیہ: ذات موضوع بذاتہ حرکت کے ساتھ متصف ہو، جیسے انسان چل رہا ہے۔ اب حرکت انسان کے

ساتھ بالذات قائم ہے۔

فحرکتہ عرضیة فالاولی کهبوط الحجر وجری الفرس، والثانیة کحرکتہ جالس السفینتہ بحرکتہا والحركة الذاتية علی ثلاثة اقسام، الاولی الحركة الطبیعیة، والثانیة الحركة القسریة، والثالثة الحركة الارادیة لان القوة المحركة للجسم ان كانت مستفاداً من خارج كما فی صعود الحجر فالحركة قسریة، وان لم تكن مستفاداً من خارج فاما ان تكون الحركة مقارنة للقصد واقعة بالارادة فالحركة ارادیة کمشی الحيوان اولاً یكون كذلك فالحركة طبعیة کهبوط الحجر فالمبدء المحرك فی الحركة الطبیعیة هی طبیعته الجسم عند مقارنة حالة غیر طبیعة لزوال طبیعة الجسم الی الحالة الطبیعیة مثلاً اذا كان جزء من الارض خارجاً عن حیزه الطبعی بالقسر ثم زال القسراعادته طبیعته الی حیزه الطبعی وكذا اذا كان الماء

حکرت عرضیة: ذات موضوع حرکت کے ساتھ بذاتہ متصف نہ ہو بلکہ بالعرض متصف ہو، یعنی حقیقتاً حرکت کے ساتھ متصف امر آخر ہے لیکن ذات موضوع کا اس امر کے ساتھ کچھ نہ کچھ تعلق ہے اس تعلق کی بناء پر اس حرکت کی نسبت اس ذات موضوع کی طرف کر دی جاتی ہے جیسے جالس سفینہ اب یہاں کشتی میں بیٹھنے والا شخص حرکت کر رہا ہے لیکن بالذات نہیں بلکہ کشتی کے واسطے سے۔

متحرک کے اعتبار سے حرکت ذاتیہ کے تین اقسام ہیں: ۱: حرکت قسریہ، ۲: حرکت ارادیہ، ۳: حرکت طبعیہ۔  
وجہ: محرک یعنی وہ قوت جو جسم کو حرکت دے رہی ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا خارج سے مستفاد ہوگی یا نہیں ہوگی اگر وہ خارج سے مستفاد ہو تو وہ حرکت قسریہ ہے جیسے پتھر کا اوپر جانا، اور اگر وہ خارج سے مستفاد نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو متحرک کے ارادے سے حرکت مقرون ہوگی یا ارادے کے ساتھ مقرون نہیں ہوگی۔ اول حرکت ارادیہ ہے جیسے حیوان یا انسان کا چلنا، ثانی حرکت طبعیہ ہے جیسے پتھر کا نیچے آنا، باقی رہی یہ بات کہ ان تینوں چیزوں میں محرک کیا چیز ہے تو حرکت طبعیہ میں محرک جسم کی طبیعت ہے لیکن مطلقاً نہیں بلکہ جسم کی طبیعت اس وقت محرک بنتی ہے جب جسم کی حالت غیر طبعی ہو اس لئے کہ جب جسم کی حالت غیر طبعی ہوگی تو وہ اپنی حالت کی طرف لوٹنے کی کوشش کرے گی جیسے پانی کو جب گرم کیا جائے تو پھر پانی کو آگ سے اتار لیا جائے تو پانی کی طبیعت حرکت دے گی برودت کی طرف اور جب پانی ٹھنڈا ہو جائے گا تو پھر اس کی طبیعت برودت کی طرف حرکت نہیں کرے گی، اس سے معلوم ہوا کہ حرکت طبعی کا محرک جسم کی طبیعت ہے جب جسم غیر طبعی حالت میں ہو، حرکت طبعیہ کبھی تو ایک سمت پر ہوتی ہے جیسے

متسخنا بالقسر ثم زال القسرا عاداته طبيعته تستدعى الهرب عن الحالة المنافرة والطلب للحالة الملائمة فاذا اوصلت الطبيعته الجسم الى الحالة الملائمته اسكنته فالطبيعته بنفس ذاتها ليست علة للحركة مطلقا بل عند مقارنة حالة غير طبيعية والحركة الطبيعته قد تكون على وتيرة واحدة كهبوط الحجر وقد تكون على جهات مختلفته متفنة كنماء الشجر والمبدأ المحرك في الحركة القسريته قوة في الجسم المتحرك المقسور مستفادة من خارج قابلة للاشتداد والضعف فاذا رمى رام حجرا الى فوق مثلاً استفاد الحجر المرمى من الرامى قوة مصعدة له الى فوق وتكون تلك القوة المستفادة ضعيفة في بدء الامر لاجل معاوقة الطبيعة وممانعة الملاء ثم يتلطف قوام الهواء لاجل التسخن المستفاد من الحك فيتسرع نفوذ المرمى فيه ويشتد حركته تم تسترخى تلك القوة وتفتوجد او تستولى الطبيعة فتتحرك الجسم بالميل الطبعي الى تحت، وليس المبدأ المحرك في الحركة القسرية هو القاسر والا لا انقطعت حركة المرمى

پتھر کا نیچے آنا، اور کبھی حرکت طبعیہ نوع، نوع ستوں پر ہوتی ہے جیسے درخت کا بڑھنا حرکت قسریہ پس نرک وہ قوت ہے جو جسم متحرک مقسور میں موجود ہے جو خارج سے حاصل ہوئی وہ قوت قابل شدت بھی ہے اور قابل ضعف بھی ہے جیسے رامی حجر کو پھینکتا ہے تو حجر مرمی رامی سے ایک قوت حاصل کر لیتا ہے جو اس کو اوپر کی طرف لے جاتی ہے، پتھر کو یہ قوت خارج سے حاصل ہوئی ہے یہ قوت شروع سے ضعیف ہوتی ہے اور اس کے ضعف کا سبب اس کی طبیعت ہے کیونکہ اس کی طبیعت نیچے آنے کا تقاضا کرتی ہے پھر ہوا کی قواں باریک ہو جاتی ہے اور پتھر کا ہوا میں نفوذ تیز ہو جاتا ہے پھر یہ حرکت کمزور ہوتی ہوئی بہت کمزور ہو جاتی ہے اور اس پر طبیعت غالب ہو جاتی ہے تو وہ جسم کو حرکت دیتی ہے مائل طبعی کے ساتھ نیچے کی طرف۔

مائل: ایک قوت ابغاثیہ ہے جو اجسام میں تحریکات کا باعث بنتی ہے۔ پھر حرکت قسریہ کی چار قسمیں ہیں ۱: حرکت قسریہ ایبہ جیسے پھینکی ہوئی گیند کی حرکت اوپر کی طرف، ۲: حرکت قسریہ کیفیہ جیسے پانی کا تبدیل ہونا حرارت سے برودت کی طرف، ۳: حرکت قسریہ کمیہ سے حرارت کی وجہ سے پانی کے حجم کا بڑھ جانا، ۴: حرکت قسریہ وضعیہ جیسے پیسے کا چلنا، پھر حرکت قسریہ کبھی دفع کرنے سے حاصل ہوتی ہے جیسے تیر کا پھینکنا کبھی کھینچنے یعنی جذب سے حاصل ہوتی

بہلاک الرامی، ثم الحركة القسرية قد تكون اينية كحركة الحجر المرمی الى فوق وقد تكون كيفية كتسخن الماء وقد تكون كميته كتخلخله بالحرارة و قد تكون وضعية كدوران الدولاب. ثم انها قد تكون بالدفع كحركة السهم المرمی وقد تكون بالجذب كحركة الحديد عند مصادفة المقناطیس، وقد تكون من دفع وجذب معاً كحركة البكرة المدحرجة، ثم انها قد تكون الى غاية مضادة للغاية الطبيعية كحركة الحجر المرمی الى فوق، وقد تكون الى غاية خارجة عن الطبع غير مضادة لما بالطبع كحركة المدرة المدفوعة على بسط الارض، وقد تكون الى غاية طبيعية كحركة الحجر المرمی الى تحت ولعل لمثل هذه الحركة مبدئين بمجموعهما تتحقق تلك الحركة احد هما القوة المستفاد من القاسر

ہے جیسے مقناطیس کا لوہے کے ساتھ ملاپ ہوتا ہے تو مقناطیس لوہے کو کھینچتا ہے اور کبھی حرکت قسر یہ جذب اور دفع دونوں کے ساتھ ہوتی ہے جیسے چرخی کی حرکت جوڑھ کاٹی گئی ہو۔

### ثم انها قد تكون الى غاية مضادة للغاية الطبيعية:

پھر حرکت قسر یہ ایسی غایت کی طرف ہوتی ہے کہ وہ غایت حرکت طبعیہ کی ضد ہے جیسے پتھر کا اوپر پھینکنا یہ حرکت قسر یہ ہے لیکن یہ ضد ہے حرکت طبعیہ کی کیونکہ اس کی طبیعت کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ نیچے آتا۔ اور کبھی حرکت قسر یہ ایسی غایت کی طرف ہوگی کہ وہ غایت حرکت طبعیہ سے خارج تو ہے لیکن اس کی ضد نہیں جیسے پتھر کو شمالاً و جنوباً پھینکنا اور کبھی حرکت قسر یہ ایسی غایت کی طرف ہوگی کہ وہ غایت طبیعت کے موافق ہوگی جیسے پتھر کا اوپر سے نیچے پھینکنا اور حرکت قسر یہ کی اسی قسم میں دو محرک جمع ہو رہے ہیں اور کبھی حرکت قسر یہ حرکت طبعیہ کے ساتھ مل جاتی ہے لیکن اس کا بیان غمقرب آئے گا۔ حرکت ارادہ میں محرک وہ نفس ہے جو شعور رکھتا ہے اور ارادے کے ساتھ جسم کو حرکت دیتا ہے حرکت ارادہ کبھی ایک سمت پر ہوگی جیسے فلاسفہ کے نزدیک فلک الافلاک اور کبھی حرکت ارادہ یہ نوع بنوع سمتوں پر ہوگی جیسے حیوانات جو اپنے ارادے سے حرکت کرتے ہیں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ محرک طبیعت اور قاسر دونوں کا مجموعہ ہوتا ہے جیسے اوپر سے پتھر پھینکنا۔

سوال: ہوگا اس کو کس کا نام دیں؟

جواب: یہ ہے کہ چاہیں اس کا نام قسر یہ رکھیں اور چاہیں اس کا نام طبعیہ رکھیں قسر یہ تو اس بناء پر کہ وہ ذات



وثانیہما القوة الطبعیة وقد یجتمع الحركۃ القسریة مع الحركۃ العرضیة  
 كما سیاتی. والمبدأ المحرك فی الحركۃ الارادیة هو النفس الشاعرة  
 المحركة بالارادة، وهی قد تكون علی وتیرة واحدة كالحركۃ الفلكیة فانها  
 ارادیة عندهم علی وتیرة واحدة وقد تكون علی طرائق متفننة كحركات  
 الحیوانات بالارادة وقد یركب المبدأ المحرك من طبیعة وقاسر فیصدر  
 الحركۃ من مجموعهما كحركۃ الحجر المرمی من فوق الی تحت، فان  
 شئت سمها قسریة بناء علی ان المركب من الداخل والخارج خارجه وان  
 شئت سمها طبیعیة لكون غایتها طبیعیة وقد یركب من طبیعة و ارادة كحركۃ  
 من سقط من فوق بارادته فان شئت سمها ارادیة لان مبدأها ارادة وان شئت  
 سمها طبیعیة لكونها بمیل طبیعی الی غایة طبیعیة، وقد یركب من طبیعة  
 و ارادة وقسر، كحركۃ من سقط بارادته من فوق الی تحت ودفعه دافع ایضاً  
 والامر فی تسمیتها بعد وضوح حقیقة الحال حین هذا هو الكلام فی

داخل اور خارج سے مرکب ہے۔

اور مضابط ہے کہ جو چیز خارج اور داخل سے مرکب ہو اس میں خارج کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ نتیجہ انہیں ارزل  
 کے تابع ہوتا ہے اور اس کا نام طبیعیہ اس وجہ سے ہے کہ اس کی غایت طبیعیہ ہے۔

### وقد یركب من طبیعیة و ارادة:

اور بعض اوقات محرك طبیعت اور ارادے سے مرکب ہوتا ہے جیسے وہ شخص جو اپنے ارادے سے اوپر سے  
 نیچے چھلانگ لگائے اور اگر چاہیں تو اس کا نام ارادہ رکھیں اس لئے کہ اس کا نام مبدأ ارادہ ہے اور اگر چاہیں تو اس کا نام  
 طبیعیہ رکھیں اس لئے کہ یہ مائل طبیعی کے ساتھ غایت طبیعی کی طرف حرکت ہو رہی ہے اور کبھی محرك طبیعت ارادے اور قسر  
 سے مرکب ہوگا جیسے کوئی شخص اوپر سے چھلانگ لگائے اور اس کو دھکا دے دیا جائے۔

سوال: اب اس کا نام کیا رکھیں؟

جواب: معاملہ واضح ہے جو چاہیں نام رکھیں پہلے والی تفصیل کی مطابقت۔

اما الحركۃ العرضیة حركۃ عرضیہ کی دو قسمیں ہیں: ۱: صلاحیت، ۲: عدم صلاحیت

الحركة الذاتية واقسامها. واما الحركة العرضية فعلى نحوين الاول ان يكون ما يوصف بالحركة بالعرض فى مقولة صالحا لان يتصف بالذات بالحركة فى تلك المقولة لكن لا يتحرك هو بنفسه و يتحرك ما يلزمه فيها بالذات وينسب اليه حركة ملازمة بالعرض، ففي الحركة الاينية كالمحمول فى الصندوق المتحرك والمحمول ليس متحركا بالذات فى الاين لانه لا يفارق اينه لكنه صالح للحركة الاينية بالذات وينسب اليه بالعرض حركة الصندوق، وفي الحركة الوضعية كالكرة المحوية الملتصقة بكرة حاوية متحركة على الاستدارة اذا كان بين الكرتين علاقة التصاق توجب حركة احد ههما بحركة الاخرى ومن هذا القبيل اتصاف الافلاك المحوية بالحركة اليومية التى هى حركة الفلك الاطلس بالذات، والثانى ان لا يكون ما يوصف بالحركة العرضية صالحا للحركة بالذات ويوصف بها لاتحاده مع ما يتصف بالحركة بالذات بنحو من الاتحاد

وجه حصر: كى مقوله مى وه چیز جو حرکت عرضیه کے ساتھ متصف ہووہ دو حال سے خالى نہیں یا تو اسى مقوله مى حرکت ذاتیہ کے ساتھ متصف ہو نیکی صلاحیت ہوگی یا نہیں۔ اگر اسى مقوله مى حرکت ذاتیہ کے ساتھ متصف ہونے كى صلاحیت تو ہے لیکن وہ خود حرکت نہیں کر رہا بلکہ اس مقوله کے اندر جو بالذات محرک ہے وہ اس کا لازم ہے اور اس كى ذات كى طرف نسبت كى جارہى ہے بالعرض اس کے لازم كى حرکت كى وجہ سے مثلاً حرکت ایبہ مى صندوق محرک مىں جو محمول ہے وہ بالذات حرکت نہیں کر رہا لیکن اس مىں بالذات حرکت کے ساتھ متصف ہونے كى صلاحیت ہے حقیقت مىں اس لازم كو حرکت ہو رہى ہے اور اس لازم كى وجہ سے حرکت اس محمول كى طرف بھی منسوب ہے۔

حرکت وضعیہ كى مثال: ایک جسم حاوی ہو اور دوسرا جسم محوی ہو۔ اب یہاں اصل مىں حرکت جسم حاوی کر رہا ہے جسم محوی حرکت نہیں کر رہا۔ لیکن اس مىں بالذات حرکت كى صلاحیت ہے اب یہاں پر جسم محوی كو حرکت ہو رہى ہے جسم حاوی کے واسطہ سے یہ حرکت عرضیہ كى قسم اول كى مثال ہے۔

دوسرى قسم: یعنی جو چیز حرکت عرضیہ کے ساتھ متصف ہے لیکن بالذات اس مىں حرکت کے ساتھ متصف ہونے كى صلاحیت نہیں لیکن اس كى طرف حرکت كى نسبت كردى جاتی ہے جیسے یوں کہا جائے سواد حرکت کر رہا ہے حالانکہ بالذات سواد حرکت نہیں کر رہا لیکن سواد كا جسم کے ساتھ اتحاد ہے اس اتحاد كى وجہ سے کہا جاتا ہے کہ سواد

كما يقال تحرك الصنم فان المتحرك بالذات هو الجسم لكن قد اتفق ان اتحد مع الصنم او لحلوله فيه كان يقال تحرك السواد والسطح او الخط فان المتحرك بالذات هو الجسم وينسب الحركة الى اعراضه بالعرض لكونها تابعة له في التحيز والانتقال، ثم الحركة العرضية المحضة مالا يكون فيها للمتحرك بالعرض تغير بالذات اصلا كالمحمول في الصندوق المتحرك المحوى بسطحه الباطن الغير المفارق له اصلا واما ما يتغير بالذات ما للمتحرك بالعرض من اين او وضع مما فيه الحركة فان كان المتحرك بالعرض ممالا يقوم به الانتقال حقيقة فحركته وان كانت حركة بالعرض لكنها في كونها حركة بالعرض دون الاولى وهي كحركة جالس السفينة وراكب الفرس اذ يتبدل اكثر اجزاء مكانهما لكن الانتقال ليس قائما بهما حقيقة فحالهما في الاتصاف بالحركة بالعرض ليس كحال المحمول في الصندوق المتحرك اذ لا يتبدل جزء من اجزاء مكانه اصلا وان كان مما يقوم به الانتقال حقيقة كالمجرور المشدود بالحبل فالجزء

حکرت کر رہے۔

### ثم الحركة العرضية المحضة:

یہاں سے حرکت کی تغیر اور عدم تغیر کے اعتبار سے تقسیم کر رہے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: ۱: متحرک بالعرض بالکل متحرک بالذات نہیں ہوگا جیسے صندوق کے اندر جو چیز رکھی ہوئی ہے یہ بالکل بالذات متحرک نہیں کیونکہ وہ چیز جو صندوق میں ہے وہ اپنے مکان کو نہیں چھوڑ رہی، ۲: متحرک بالعرض جس میں تغیر بالذات ہوتا ہے، جیسے کوئی شخص کشتی پر سوار ہے اگرچہ یہ متحرک بالعرض ہے لیکن بالعرض اس میں کچھ نہ کچھ تبدیلی ہو رہی ہے۔ پھر متحرک بالعرض کی دو قسمیں ہیں: ۱: اسکے ساتھ حقیقتاً انتقال قائم نہیں ہوگا جیسے جالس سفینہ، ۲: اس کے ساتھ انتقال حقیقتاً قائم ہو یعنی حرکت طبعیہ اور عرضیہ دونوں اکٹھی ہو رہی ہیں مثلاً آپ رے سے کسی چیز کو کھینچ رہے ہیں اب اس میں حرکتیں ہو رہی ہیں حرکت عرضیہ اور حرکت طبعیہ وہ حصہ جو رے کے ساتھ باندھا ہوا ہے یہ حرکت بالعرض ہے اور وہ حصہ جو رے سے باہر ہے یہ حرکت طبعیہ ہے۔

الذی یجویہ سطح الجبل متحرک بالعرض ومالایحویہ سطح الجبل متحرک بالذات بالقسرفکان حركة المجرور مركبة من حركة عرضية وحركة قسرية ويمكن مثل ذلك في الحركة الطبعية ايضا والامر في كل ذلك بعد وضوح حقيقة الحال هين .

### فصل فی الميل الحركة: التي هي خروج من مبدأ الى منتهى

انما تصدر بحالة ابتعائية نحو الخروج من المبدأ الى المنتهى مدافعة لما يعوق الجسم عن الخروج وتلك الحالة هي المسماة بالميل وهي ربما توجد مع تخلف الحركة عنها ويحس بها كما يحس من الحجر المسكن على اليد والزق المنفوخ المسكن في الماء تحت اليد ووجود الميل في الحركة الاينية والكمية والوضعية ظاهر وفي الكيفية يحتاج في الازعان بوجوده الى تल्प القريحة والميل اما ذاتي ان قام بما وصف به حقيقة. وعرضي ان لم يقم به حقيقة بل قام بما يجاوره ويلزمه على قياس ما عرفت

### فصل فی الميل

ميل وہ توت ہے جو جسم کی تحریکات کا باعث بنتی ہے اور جسم کے خروج میں بننے والی رکاوٹ کو ہٹاتی ہے۔ شیخ نے رسالہ میں اس کی تعریف یوں کی ہے ہی کیفیتہ یکون لها جسم مدافعا لما يمنع عن الخروج، ميل ایسی کیفیت ہے کہ جس کی وجہ سے جسم میں صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ جسم کے نکلنے میں جو رکاوٹ ہے اس کو دور کر لے۔ بعض اوقات ایسا ہوگا کہ وہ حالت جس کا نام ميل ہے وہ موجود ہوگی لیکن حرکت موجود نہیں ہوگی اور اس کو محسوس بھی کیا جاسکتا ہے جیسے پتھر پر رکھ دیا جائے تو اس کی ميل محسوس ہوتی ہے لیکن حرکت نہیں ہے، حرکت اییہ، حرکت کمیہ اور حرکت وضعیہ میں ميل کا پایا جانا ظاہر ہے جیسے اوپر سے پتھر گر رہا ہو اگر آپ اس کے نیچے ہاتھ رکھیں تو آپ کو اس کا اثر محسوس ہوگا ميل کی وجہ سے، لیکن حرکت کیفیتہ میں ميل کے وجود پر یقین کیلئے طبیعت کا غور و فکر کرنا ضروری ہے اس لئے کہ حرکت کیفیتہ میں خود حرکت مخفی ہوتی ہے چونکہ اس حرکت میں خفاء ہے تو ميل میں بھی خفاء ہے اس لئے اس میں ذرا غور و فکر کی ضرورت ہے۔

ميل کی دو قسمیں ہیں ۱: ذاتی ۲: عرضی۔

ميل ذاتی وہ ميل ہے جو موصوف بالميل کے ساتھ حقیقتاً قائم ہو۔

فی الحركة الذاتية والعرضية. والمیل الذاتى طبعی وقسرى وفسانى لان حدوثة فى محل ان كان من قبل امر خارج فقسرى والافانكان مع قصد وشعور ففسانى والافطبعى والمیل هو العلة القريبة للحركة. وذلك لان الحركة لا توجد الاعلى حد معين من مراتب السرعة والبطء. والحركات تتفاوت سرعة وبطءاً فلا بد لها من مبدء يتفاوت شدة وضعفا والطبيعة والقاسر بل النفس لا يتفاوت بالشدة والضعف فلا بد من توسط مبدء متفاوت شدة وضعفاً بينها وبين ما يصدر عنها من الحركات. والحاصل انه لا يوجد حركة من دون ان يتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء ولا يتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء الا بقوة محركة تكون على

میل عرضی وہ میل ہے جو موصوف بالہیل کے ساتھ حقیقتاً قائم نہ ہو بلکہ میل کے ساتھ قائم تو کوئی دوسری چیز ہے اور اس کا اس امر کے ساتھ تعلق ہے تعلق کی بناء پر میل کی نسبت اس کی طرف کردی جاتی ہے۔  
میل ذاتی کی تین قسمیں ہیں، ۱: میل نفسانی، ۲: میل قسری، ۳: میل طبعی۔

وجہ حصر: میل کا حدوث دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا حدوث امر خارج کی وجہ سے ہوگا یا اس کا حدوث امر خارج کی وجہ سے نہیں ہوگا اگر اول ہو تو میل قسری ہے اگر ثانی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں اس کا حدوث قصد و شعور کے ساتھ ہو تو وہ میل نفسانی ہے ورنہ میل طبعی ہے۔

حکرت کی دو علتیں ہیں: ۱: علت قریبہ، ۲: علت بعیدہ اور علت قریبہ میل ہے۔

دلیل یہ ہے کہ یقیناً حرکت سرعت و بطء کے مراتب میں سے کسی مرتبہ معینہ پر ہوتی ہے اور حرکات میں شدت اور ضعف کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے جب حرکات متفاوت ہیں تو اس کا مبدء بھی ایسا ہو جو شدت و ضعف کے اعتبار سے متفاوت ہو۔ طبیعت نفس شاعرہ اور قاسر متفاوت نہیں ہوتے لہذا قوت محرکہ اور حرکات متفاوتہ کے درمیان ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جو شدت اور ضعف کے ساتھ متفاوت ہو اور وہ میل ہے۔

**والحاصل انه يوجد حركة من دون ان يتحدد مرتبة من**

**مراتب السرعة البطء:**

خلاصہ یہ کہ حرکت نہیں پائی جاسکتی مگر مراتب سرعت و بطء کے ہر مرتبہ معینہ میں ہو کر اور حرکت کا کسی مرتبہ معینہ میں ہو کر پایا جانا نہیں ہوتا مگر تین شرائط کے ساتھ، ۱: قوت محرکہ شدت اور ضعف کے اعتبار سے کسی مرتبہ پر ہو،

خدمعین من مراتب الشدة والضعف وبکون المعاق الخارجی اعنی قوام الملاء علی حدمن الرقة والغلظ وسهولة الانخراق او عسره وبضعف ممانعة المعاق الداخلي او بشدتها وسهولة انخراق الملاء او عسره وضعف ممانعة المعاق الداخلي او شدتها انما تتحدد بحد معين بتحدد القوة المحركة بحد من مراتب الشدة والضعف وكون المعاق علی حدمن الضعف والقوة، والقوة المحركة هي الميل فوجود الحركة لا يمكن بدون الميل مثلا اذا فرضنا حجرتين احد هما بوزن من واثنيهما بوزن مئقال سقطا من علی معين وتحرکا بالطبع الی تحت فی ملاء متشابه القوام يكون حركة الحجر الاول اسرع وحركة الثاني ابطأ قطعاً، وانما ذلك لان الميل فی الاول اشد واقوی فهو اخرق للملاء المعاق فهو اسرع، ولا يمكن ان يقال ان طبيعة الاول اقتضت السرعة فی ايصاله الی المنتهى وطبيعة الثاني لم تقتضها فابطأت حركته وتراخى وصوله الی المنتهى، وذلك لان الطبيعة فيها واحدة، وهي انما تقتضى بالذات حصولهما فی الحيز الطبعی، وانما تقتضى الحركة بالعرض من جهة ان الحصول فی الحيز الطبعی لا يمكن بدون

۲: معاق خارجی یعنی قوام ملا رقت اور غلظ کی حد سے اور انخراق کی سہولت اور مشکل کی کسی حد پر ہو، ۳: معاق داخلی کمزوری اور شدت کی حد پر ہو پھر ملاء کا سہولت سے پھٹنا یا مشکل سے پھٹنا اور اسی طرح معاق داخلی کی رکاوٹ کا کمزور ہونا اور طاقتور ہونا اس کا دار و مدار قوت محرکہ کے ضعف پر اور شدت پر ہے اسی معاق داخلی کی شدت اور ضعف کا دار و مدار قوت محرکہ کی شدت و ضعف پر ہے اس قوت محرکہ کا نام میل ہے اور حرکت نہیں پائی جاتی مگر میل کے ساتھ۔ اس سے معلوم ہوا کہ میل حرکت کی علت قریبہ ہے۔ مثال کے طور پر ہم نے دو پتھر لئے ان میں سے ایک ایک من کا اور دوسرا دو من کا تو اب ہم ان دونوں کو اوپر سے نیچے کی طرف گرائیں تو وہ پتھر جو دو من کا ہے یہ میل قوی کی وجہ سے ملاء معاق کو جلدی سے پھاڑ کر تیز ہو جائے گا اور دوسرا پتھر میل ضعیف ہونے کی وجہ سے ملاء معاق کو جلدی سے نہیں پھاڑ سکے گا اور اس کی رفتار کم ہوگی اب نہیں کہہ سکتے کہ وزنی پتھر کی طبیعت نے نیچے جلدی پہنچنے کا تقاضا کیا اور ثانی نے اس کا تقاضا نہیں کیا اس لئے دیر سے پہنچا اس لئے کہ طبیعت ان دونوں میں ایک ہے اور طبیعت نے صرف یہ تقاضا کیا کہ دونوں اپنے جیز طبعی میں آجاؤ بلکہ ابطاء اور تراخی اس کے میل کی ضعف اور شدت کی وجہ سے ہے وزنی پتھر کی میل قوی

الحركة فهي تقتضى حصولهما فى الحيز الطبيعى و وصولهما اليه فى اسرع ما يمكن فلا يمكن ان يكون ابطاء حركة الثانى وتراخى وصوله الى المنتهى من تلقاء طبيعته فانما يكون الابطاء والتراخى من جهة ضعف ميله وكذا اذا رمى رام ذينك الحجرين بقوة واحدة يكون الثانى اطوع للرمى واسرع فى الحركة القسرية ويكون الاول بخلافه وما ذلك الا لان المعاقب الداخلى وهو الميل الطبيعى الهابط فى الثانى اضعف فهو للقاء سراطوع والى الصعود بالقسر اسرع وفى الاول اقوى فهو اعصى وابطأ فاختلف الميل القسرى الذى افاده القاسر فيهما بالضعف والقوة فهو فى الثانى اشد وفى الاول اضعف فتحدده فيها بمرتبة من مراتب الشدة والضعف يتحدد حركتهما القسرية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء كما ان فى حركتهما الطبيعية الهابطة يتحدد حركتهما الطبيعية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء بتحدد ميلهما الطبيعى بمرتبة من مراتب الشدة والضعف وهذا فى الحركة الطبيعية والحركة القسرية ظاهر. وانما يشته الامر فى الحركة الارادية اذ من الجائز ان يحدد ارادة المتحرك بحركة ارادية حدامعينا من السرعة والبطء من دون ان يكون هناك ميل نفسانى وتمام الكلام فى ذلك لا يلىق بهذا المختصر.

تھی اس لئے وہ جلدی زمین پر پہنچ گیا اور ہلکے پتھر کی میل کم تھی اس لئے وہ دیر سے پہنچا۔ اسی طرح ایک پتھر پھینکنے والا دو پتھر برابر کی قوت سے اوپر پھینکنے ان میں سے ایک پانچ کلو اور دوسرا ایک کلو کا ہوا اب یہاں دوسرا پتھر حرکت کرتا ہے یہ میں تیز ہے اور اول سست ہے اس لئے کہ اول کا معاقب داخل کنزور ہے۔

**فصل:** فی ان الجسم الذى لاميل فيه بالقوة ولا بالفعل اى ليس فيه مبدأميل طباعى لايمكن ان يتحرك بقسر قاسر بل كل جسم يمكن تحركه على الاستقامة او الاستدارة

بالقسريجب ان يكون فيه مبدأميل طباعى معاوق للميل القسرى وهو الذى يسمى بالمعاوق الداخلى، وذلك لان الجسم الذى يتحرك بالقسريختلف عليه تاثير القاسر القوى والقاسر الضعيف بدهاة فيطاول ذلك الجسم القاسر القوى ويمانع القاسر الضعيف وماذلك الا لان فيه قوة تقتضى حفظ الحيز او الوضع وتمانع مايزيله عن الحيز الطبعى او الوضع الطبعى اذا كان ذلك المزيل ضعيفا وتعجز عن معاوقة اذا كان قويا وتميل الجسم عند زوال القاسر اذالم يكن ثمه عائق الى الحيز الطبعى فتلك القوة هى مبدأالميل الطباعى. وقد يستدل عليه بانه لو تحرك بقسر قاسر جسم

### الفصل فى ان الجسم الذى لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل:

وہ جسم جس میں میل طبعی کی قوت نہیں وہ قسر قاسر سے بھی متحرک نہیں ہو سکتا اور ہر وہ جسم جو قسر قاسر کی وجہ سے متحرک ہوگا اس میں میل طبعی ضرور ہوگا۔

دعویٰ یہ ہے کہ ہر وہ جسم جو قسر قاسر کی وجہ سے متحرک ہو تو اس میں میل طبعی کا ہونا ضروری ہے۔  
دلیل نمبر ۱ کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی جسم قسر قاسر کی وجہ سے متحرک ہوتا ہے تو اس جسم پر قاسر قوی اور قاسر ضعیف کی تاثیر مختلف ہوتی ہے اور یہ اختلاف اس وجہ سے ہے کہ اصل میں اس جسم کے اندر ایک قوت ہے جو قاسر قوی سے عاجز آجاتی ہے لیکن قاسر ضعیف پر غالب آجاتی ہے مثال کے طور پر ایک قاسر قوی پتھر کو پھینکتا ہے اور دوسرے کو قاسر ضعیف پھینکتا ہے تو وہ پتھر جس کو قاسر قوی نے پھینکا ہے وہ آگے نکل جائے گا۔ یہ اختلاف اس وجہ سے ہوا کہ اس پتھر میں ایک قوت ہے جو قاسر قوی کے مقابلے میں عاجز ہے اور قاسر ضعیف کے مقابلے میں قوی ہے اسی کا نام میل طبعی ہے اور اس جسم سے قاسر زائل ہو جائے گا جو جسم حیز طبعی کی طرف لوٹ آئے گا بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو۔

دلیل نمبر ۲ کا حاصل یہ ہے کہ آپ ایک دوسرا ایسا جسم فرض کر لیں جس میں میل طبعی ہے اب اسی جسم کو اسی قاسر نے دھکا دیا اور اس نے وہی مسافت ایک گھنٹے میں طے کی اور ایک تیسرا جسم فرض کریں جس میں میل طبعی دوسرے جسم کی میل طبعی کی نصف ہو تو وہی مسافت آدھے گھنٹے میں طے کریگا، اس صورت میں لازم آئے گا کہ وہ



لیس فیہ معاوق داخلی فی مسافة فلنفرض تحرك جسم ثان فیہ معاوق داخلی بقسر ذاك القاسر فی تلك المسافة فيكون حركته فی زمان اطول من زمان حركة الجسم العديم المعاوق ويكون بين زمانى حركتهما نسبة كالنصفية او الربعية او غيرهما البتة ولنفرض فی تلك المسافة بقسر ذلك القاسر حركة جسم ثالث يكون فيه ميل معاوق ضعيف يكون نسبته الى المعاوق الداخلي الذي فی الجسم الثاني كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاوق الى زمان حركة الجسم الثاني فيكون نسبة زمان حركة الجسم الثالث الذي فيه ميل معاوق ضعيف الى زمان حركة الجسم الثاني كنسبة المعاوق الضعيف الى المعاوق الداخلي فی الجسم الثاني اى كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاوق الى زمان حركة الجسم الثاني فيكون الحركة مع المعاوق كهى لامعه، واللازم ظاهر البطلان، وهو انما لزم من فرض حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخلی فتكون حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخلی محالة وهو المطلوب.

**فصل:** فی ان كل جسم لابد من ان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم او مستد يرو ذلك لان الجسم اما يجوز عليه الانتقال من حيز الى حيز آخر

حركت جو معاوق داخلی کے ساتھ ہے اس حرکت کے برابر ہو جائے گی جس میں معادق داخلی بالکل نہیں اور یہ باطل ہے اور یہ بطلان اس وجہ سے لازم آ رہا ہے کہ آپ نے جسم اول میں میل طبعی کو نہیں مانا تو ثابت ہو گیا کہ ہر وہ جسم جو قسر قاسر کی وجہ سے متحرک ہو، اس میں میل طبعی کا ہونا ضروری ہے۔

**فصل فی ان كل جسم لا بد من ان يكون فيه مبدأ ميل**

**مستقيم او مستدير:**

فصل اس بات کے بیان میں کہ ہر جسم میں ضروری ہے کہ اس میں میل مستقیم کا مبدأ ہو یا میل مستدیر کا مبدأ ہو۔

دعویٰ: ہر جسم میں میل مستقیم کا مبدأ ہو یا میل مستدیر کا مبدأ ہو نا ضروری ہے یہ دونوں اکٹھے نہیں ہو سکتے۔

دلیل نمبر ۱- حاصل یہ ہے کہ جسم دو حال سے خالی نہیں یا تو اس پر انتقال من جزالی الحیز جائز ہو گا یا نہیں ہو گا۔

فلا يكون ذلك الا بميل مستقيم فان كان عن طباعه فقد ثبت ان فيه مبدأ ميل مستقيم وان كان عن امر اخر غير طباعه فيكون في طباعه مبدأ ميل معاوق لمائثت آنفا وايضا فقد تحقق ان لكل جسم حيزا طباعيا فاذا جازان يفارقه الجسم بقاسر فاذا زال القاسر ولم يكن هناك عائق يتحرك الجسم بالطبع الى حيزه الطبيعي فيكون فيه مبدأ ميل مستقيم، واما ان لايجوز عليه الانتقال من حيز الى حيز اخر كالأفلاك على زعمهم فيكون له ولاجزائه المفروضة فيه في كل آن ووضع اما بالنسبة الى ما تحته فقط اذا كان ذلك الجسم فوق جميع الاجسام او بالنسبة الى ما فوقه والى ماتحته وليس شيء

اول ہوتو یہ انتقال لامحالہ ميل مستقيم کی وجہ سے ہوگا۔ ميل تو اس لئے کہ ميل حرکت کے لئے علت قریبہ ہے لہذا جب حرکت پائی جائے گی تو علت قریبہ ضرور پائی جائے گی ورنہ تو وجود معلول بدون علت لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور یہ ميل مستقيم ہوگا اس لئے کہ انتقال من حيز الى الحيز ہے اور انتقال من حيز الى الحيز یہ حرکت ایبہ ہوتی ہے۔ اور حرکت ایبہ مستدیرہ نہیں ہوتی بلکہ حرکت مستقیمہ ہوتی ہے تو ثابت ہو گیا کہ اگر جسم پر انتقال من حيز الى حيز جاز ہو تو لامحالہ یہ انتقال ميل مستقيم کی وجہ سے ہوگا۔ اب یہ انتقال دو حال سے خالی نہیں یا اس کی طبیعت سے ہوگا یا اس کی طبیعت سے نہیں ہوگا اگر یہ انتقال اس کی طبیعت کی وجہ سے ہو تو اس سے معلوم ہوا کہ اس جسم کے اندر ميل مستقيم موجود ہے۔ اور اگر یہ انتقال اس کی طبیعت کی وجہ سے نہ ہو بلکہ قوت محرکہ کی وجہ سے ہو یا قاسر کی وجہ سے ہو تو یہ بات آپ پہلے جان چکے ہیں کہ ہر وہ جسم جو محرک بالقسر ہو تو اس میں ميل معاوق کا ہونا ضروری ہے اور یہی ميل معاوق مبدأ مستقيم ہوتا ہے اس لئے کہ یہ حرکت ایبہ ہے۔

دوسری دلیل: کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ ہر جسم کا حيز طبيعي ہوتا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ وہ جسم حيز قاسر کی وجہ سے اپنا حيز طبيعي چھوڑ دے اور جب قاسر زائل ہو جائے اور کوئی مانع موجود نہ ہو تو جسم اپنے حيز طبيعي کی طرف واپس لوٹتا ہے اب یہ جو اپنے حيز طبيعي کی طرف انتقال ہوا ہے یہ انتقال من حيز الى حيز ہے اور انتقال من حيز الى حيز حرکت مستقیمہ ہوتی ہے۔ اور یہ انتقال اپنی طبیعت کی وجہ سے ہوا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس جسم کے اندر ميل مستقيم موجود ہے تو ثابت ہو گیا کہ اگر اس جسم پر انتقال من حيز الى حيز جاز ہو تو یہ انتقال ميل مستقيم کی وجہ سے ہے۔ اور اگر جسم ایسا ہے کہ اس میں انتقال من حيز الى حيز جاز نہیں جیسے افلاک اس میں انتقال من حيز الى حيز جاز نہیں اور ہر لمحے افلاک میں ایک نئی وضع پیدا ہوتی رہتی ہے یا تو وضع صرف ماتحت کے اعتبار سے ہوتی ہے یا ماتحت اور مافوق دونوں

من الاوضاع المتصورة اولی الیہ من غیرہ فح یجوز علیہ الانتقال من وضع الی وضع من دون ان یفارق الحیز فیکون فیہ مبدأ میل مستدیر فهو اما عن طباعہ فیکون فیہ مبدأ میل مستدیر او عن قاسر فیکون فیہ مبدأ میل معارق لمائبت فی الفصل المتقدم فقد تحقق ان فی کل جسم مبدأ میل مستقیم او مستدیر هو المدعی.

**فصل:** فی انه لا یجوز ان یجتمع فی جسم واحد بسیط او مرکب مبدء ان او مبدأ واحد لمیلین طباعیین احدهما مستقیم والآخر مستدیر. وذلك لان المیل المستقیم یقتضی ایصال الجسم واجزائه الی حیزه الطبعی علی اقرب الطرق و اقصرها والمستدیر یصرف عنه فهمامتنا فی ان

کے اعتبار سے ہوتی ہے اور ان اوضاع متصورہ میں سے کوئی وضع بھی دوسرے کے مقابلے میں جسم کے زیادہ قریب نہیں ہے بلکہ سب کی حیثیت برابر ہے اب یہاں پر فلک کا ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف انتقال ہوا ہے یہ انتقال میل مستدیرہ کی وجہ سے ہے۔ میل تو اس لئے کہ یہ حرکت ہے اور حرکت کیلئے علت قریب میل ہے لہذا جب حرکت پائی جائے گی تو میل ضرور ہوگا ورنہ تو وجود معلول بدون علت لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور یہ میل بھی مستدیرہ ہے اس لئے کہ اس میں جو انتقال ہے یہ من چیز الی چیز جائز نہیں تو یہ حرکت وضعیہ ہے اور حرکت وضعیہ حرکت مستدیرہ ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ میل مستدیرہ ہے۔ اب یہ انتقال دو حال سے خالی نہیں یا طبیعت کی وجہ سے ہوگا یا طبیعت کی وجہ سے نہیں ہوگا اگر وہ انتقال طبیعت کی وجہ سے ہو تو اس سے معلوم ہوا کہ اس جسم کے اندر مبدأ مستدیر موجود ہے اور اگر یہ انتقال طبیعت کی وجہ سے نہیں ہے تو آپ یہ پڑھ چکے ہیں کہ جب کوئی جسم متحرک بالقصر ہو تو اس میں میل معارق ضرور ہوگا اور یہی میل معارق مبدأ مستدیر ہے کیونکہ یہ حرکت وضعیہ ہے تو ثابت ہو گیا کہ وہ جسم جس میں انتقال من چیز الی چیز جائز نہیں تو اس میں میل مستدیر کا مبدأ ہے۔

**فصل فی انه لا یجوز ان یجتمع فی جسم واحد بسیط او مرکب**

**مبدآن:**

ایک جسم خواہ بسیط ہو یا مرکب اس میں دو مبدأ یا ایک مبدأ دو میل طبعی کے لئے جن میں سے ایک مستقیم ہو اور دوسرا مستدیر ہو۔ کٹھے جمع نہیں ہو سکتے۔

فيمتنع اجتماعهما اما في البسيط فلبساطته واما في المركب فلانه انما يقتضى الحيز باعتبار قوى بسائطه او باعتبار ماله بحسب مزاجه من الخفة والثقل فيكون فيه مبدأ ميل مستقيم ويسكن بالطبع اذا وصل الى حيزه الطبيعي فلا يكون فيه مبدأ ميل مستدير. نعم يجوز عليه الحركة المستديرة بقسر قاسرا و نفس محرّكة بالقصد والارادة كحيوان يستدير قسداً كما يكون فيه مبدأ ميل مستقيم كالعناصر لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير واما يكون فيه مبدأ ميل مستدير كالا فلاك عندهم لا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم.

**فصل: في ان كل متحرك بخركتين مستقيمتين لا بد وان يسكن بينهما.** وذلك لان الحركة انما توجد بسبب ميل على ما عرفت، فلا

دلیل یہ ہے کہ میل مستقیم تقاضا کرتا ہے کہ وہ جسم اپنے جزا کی طرف اقرب الطرف سے آئے اور میل مستدیر اس کو اس سے روکتا ہے لہذا یہ دونوں مابین ہو گئے اور دو مابین ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ جسم بسط میں تو اس وجہ سے کہ اس کی بساطت اس کا تقاضا کرتی ہے کہ اس میں دو میل طبعی جمع نہ ہوں۔ اور جسم مرکب میں اس وجہ سے کہ وہ اپنے بساط کی قوت سے اپنے چیز کی طرف جائے نہ کہ نئی قوت کی وجہ سے یا اس وجہ سے کہ اس مزاج سے جو اس کو خفت اور ثقل سے حاصل ہوا ہے اپنے خیر طبعی کی طرف جائے۔ ہاں یوں ہو سکتا ہے کہ ایک جسم میں دو متضادین بلان کے مبدان یا مبداء واحد جمع ہو سکتے ہیں۔ ایک جسم میں میلین متضادین ان کے دو مبداء ایک جسم میں جمع ہوں اس کی مثال حیوان اس میں میل طبعی مستقیم ہے اور میل مستقیم جو گھوم رہا ہے اور ان دونوں کا مبداء ثقل ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جس جسم میں میل طبعی مستقیم موجود ہے اس میں میل طبعی مستدیر موجود نہیں ہو سکتا ہاں ان میں سے ایک طبعی اور دوسرا غیر طبعی ہو تو پھر ایک جسم میں جمع ہو سکتے ہیں۔

**فصل في ان كل متحرك بخركتين مستقيمتين لا بد**

**ان يسكن بينهما:**

دعوى: جو جسم دو حرکت مستقیمہ کے ساتھ متحرک ہو تو وہ جسم لازمی طور پر ان دو حرکتوں کے درمیان متاکن ہوگا۔ دلیل: حرکت میل کے بغیر نہیں پائی جاسکتی اس لئے کہ میل حرکت کیلئے علت قریبہ ہے۔ اب جب جسم میل

تحرک متحرک حرکة مستقيمة الی منتھی یكون فيه ميل موصل الیه  
 ویكون ذلك الميل موجوداً فيه فی آن وصوله الی ذلك المنتھی  
 فاذا تحرک حرکة اخرى وفارقه بمیل مزیل له عنه یكون ذلك الميل حادثاً  
 فی آن ولا یكون ذلك هو آن الوصول لامتناع ان یجتمع فی آن الوصول فی  
 الجسم میل موصل له الی ذلك المنتھی ومیل مزیل له عنه بل یكون ذلك  
 الآن الذی حدث فيه الميل المزیل بعد آن الوصول، فاما ان لا یكون بین آن  
 الوصول و بین ذلك الآن الذی حدث فيه الميل الثانی المزیل زمان بل  
 یكون ذلك الآن تلوان الوصول بلا فصل فیلزم تتالی آئین وهو محال  
 كما سیاتی انشاء الله تعالیٰ. اویكون بین ذینک الآئین زمان فی الجسم یكون  
 ساکناً فی ذلك الزمان، لان الحرکة الاولی قد انقطعت قبله والحرکة  
 الثانیة لم تبدأ بعد لعدم حدوث سببه اعنی الميل المزیل فی ذلك الزمان  
 فثبت تخلل السكون بین الحرکتین المستقیمتین وهو المطلوب. ومن

مستقیم کے ساتھ حرکت کرے گا تو اس میں ایک میل پیدا ہوگا جو اس کو منتھی تک پہنچانے والا ہے اور یہ میل آن وصول  
 میں جسم میں موجود رہے گا اب جب جسم دوسری حرکت کرے گا تو اس سے دوسرا میل مزیل پیدا ہوگا اور یہ میل مزیل  
 جس آن میں پیدا ہوا یہ آن وصول کا عین نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اگر آن مزیل آن وصول کا عین ہو تو لازم آئے گا کہ  
 ایک ہی آن میں میل مزیل اور میل وصول جمع ہو جائیں حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ آن وصول اور آن مزیل متناہیان ہیں  
 اور متناہی چیزیں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔ تو ثابت ہو گیا کہ آن وصول آن مزیل کا غیر ہے۔ اب ہم آپ سے پوچھتے  
 ہیں کہ آن وصول اور میل مزیل کے پیدا ہونے کے آن کے درمیان کوئی زمانہ ہے یا نہیں۔ اگر آپ کہتے ہیں کہ ان  
 کے درمیان زمانہ نہیں تو پھر تتالیٰ آئین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لامحالہ ان کے درمیان زمانہ ہوگا اسی زمانے میں جسم  
 ساکن ہو جائے گا اس لئے کہ میل وصول پہلے منقطع ہو چکا اور میل مزیل ابھی تک پیدا نہیں ہوا جب میل ہی نہیں تو لا  
 محالہ جسم اس زمانے میں ساکن ہوگا۔ تو ثابت ہو گیا کہ جو جسم دو حرکت مستقیمہ کے ساتھ متحرک ہو تو وہ جسم لازمی طور پر  
 ان دو حرکتوں کے درمیان ساکن ہوگا یہ معلم اول اور اس کے متبعین کا مذہب ہے۔

خالف في ذلك يستدل بانه لو وجب السكون بينهما فالخرولة المرميته الى فوق اذا لاقت في صعودها جبلا هابطا لزم ان توقف ذلك الجبل لوجوب سكونها واستلزام سكونها وقوف الجبل واللازم صريح البطلان، والجواب ان الخرولة لا تسكن بل تتحرك بالعرض بحركة الجبل، والسكون انما يجب اذا كانت الحركة الثانية ذاتية لان الحركة الذاتية انما توجد بحدوث الميل ولا يجب اذا كانت عرضية لان الحركة العرضية لا تستدعي حدوث الميل المتحرك والسكون انما كان يلزم لاجل حدوث الميل المزيل في آن غير آن الوصول وهو هنا منتف، على ان وقوف الجبل ليس مستحيلا بل مستبعد و ضرورات الطبيعة قد توجب ما يستبعد في العادة فقد تحقق ان الحركة المستقيمة لا تتصل الى غير النهاية لانها اما ان تكون

### ومن خالف في ذلك يستدل بانه لو وجب السكون بينه:

اذا طون کہتے ہیں کہ حرکتیں مستقیم کے درمیان سکون ضروری نہیں۔

دلیل: اگر دو حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون لازم ہو تو لازم آئے گا کہ جب ہم خردلہ مرمیہ کو اوپر کی طرف پھینکیں اور اوپر سے پہاڑ گر رہا ہو تو جب خردلہ مرمیہ کی حرکت ختم ہو رہی تو اس وقت ساکن ہوگا اور اسی وقت اس پہاڑ کی خردلہ مرمیہ کے ساتھ ملاقات ہو تو پہاڑ کا ساکن ہونا لازم آئے گا کیونکہ خردلہ مرمیہ کا سکون لازم ہے پہاڑ کے سکون کو حالانکہ پہاڑ کا سکون محال ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ درمیان میں خردلہ مرمیہ کو سکون حاصل نہیں ہوا۔

دلیل کا جواب: ہم نے جو یہ کہا ہے کہ حرکتیں مستقیمتین کے درمیان سکون لازم ہے یہ اس وقت ہے جب حرکت ثانیہ بھی ذاتی ہو اور جب حرکت ثانیہ عرضیہ ہو تو سکون لازم نہیں ہوگا اور مثال مذکورہ میں خردلہ مرمیہ کی حرکت ثانیہ میں میل مزیل کا ہونا ضروری ہے اور حرکت عرضیہ میں میل مزیل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حرکت عرضیہ میل مزیل کے حدوث کا تقاضا نہیں کرتی۔

### على أن وقوف الجبل ليس مستحيلا بل مستبعد:

معلم اول کے مذہب پر جو اعتراض ہوا تھا یہاں سے اس کا دوسرا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ وقوف جبل کوئی محال تو نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ عادتاً مستبعد ہے اور طبیعت کی ضرورت بعض اوقات امور

واحدة متصلة في مسافة غير متناهية. وهو محال لوجوب تناهي الابعادا ولا تكون واحدة بل تكون عدة حركات بعضها ذاهبة وبعضها راجعة فيلزم تخلل السكون بينهما لمعرفت، فلا تكون متصلة.

**فصل في اتصاف الحركة بالسرعة والبطوء.** السرعة كيفية يقطع بها المتحرك مسافة مساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان اقل من زمان حركته ذلك المتحرك الاخر او مسافة اطول من تلك المسافة في مثل زمانه او في زمان اقصر منه. والبطء كيفية يقطع بها المتحرك المسافة المساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان اطول من زمان حركته ذلك المتحرك الاخر او مسافة اقصر من تلك المسافة في مثل زمانه او في زمان

مستبعدة في العادة كوثابت كروي ہے اور یہاں پر بھی دو حرکت مستقیمہ کے درمیان متخلل سکون یہ طبیعت کی ضرورت ہے۔ لہذا یہ طبیعت وثوق جبل جو امر مستبعد تھا اس کو ثابت کر سکتی ہے۔

دعویٰ: پس یہ ثابت ہو گیا کہ حرکت مستقیمہ الی غیر النہایہ متصل نہیں ہو سکتی۔  
دلیل: یہ ہے کہ اگر حرکت مستقیمہ الی غیر النہایہ متصل ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو حرکت مستقیمہ مسافت غیر متناہیہ میں متصل واحدہ ہوگی اور یہ محال ہے کیونکہ اس سے حرکت مستقیمہ کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ ابعاد کا متناہی ہونا محال ہے۔ یا حرکت مستقیمہ چند حرکتیں ہوں گی ان میں سے بعض ذاہبہ ہوں گی اور بعض راجعہ ہوں گی تو لا محالہ ان کے درمیان سکون متخلل ہوگا پس ثابت ہو گیا کہ حرکت مستقیمہ الی غیر النہایہ متصل نہیں ہو سکتی۔

### فصل في اتصاف الحركة بالسرعة والبطوء:

حركات معروض اور سرعت اور بطوء اس کو عارض ہوتے ہیں تو معروض کے بیان کے بعد اس کے عوارض کا بیان ہے۔

سرعت: وہ کیفیت ہے جس کے ذریعے ایک متحرک ایک متعین مسافت کو دوسرے متحرک کی نسبت کم وقت میں طے کرتا ہے یا جس کے ذریعے ایک متحرک ایک متعین وقت میں دوسرے متحرک کی نسبت زیادہ مسافت کرتا ہو۔  
بطوء: وہ کیفیت ہے جس کے ذریعے ایک متحرک ایک متعین مسافت کو دوسرے متحرک کی نسبت زیادہ وقت میں طے کرتا ہے یا جس کے ذریعے ایک متحرک ایک متعین وقت میں دوسرے متحرک کی نسبت کم مسافت طے کرتا ہے۔

اطول منه والمراد بالمسافة ما فيه الحركة من اية مقولة كان فيها يعرضان  
الحركة بالقياس الى حركة اخرى فحركة واحدة تكون سريعة بالقياس الى  
حركة وبطء بالقياس الى حركة اخرى فلا تختلف الحركة نوعا بالاختلاف  
بالسرعة والبطء فهما ليسا مفصلين منوعين للحركة بل حركة واحدة شخصية  
يكون بعض اجزائها الفرضية متصفا بالسرعة بعضها متصفا بالبطء ولا يختلف  
بهذا الاختلاف شخص الحركة فضلا عن نوعيتها على ان السرعة والبطء

سواء كانت الاصل او المقابلة كما ان سرعة المقولة قد تكون سريعة او بطيئة  
فانواع مسافت سے مراد مافیہ الحركت سے جا ہے جس مقولہ سے بھی ہو یعنی اس کے مقولہ سے ہو یا کم کے یا  
کیف کے یا نوع کے مقولہ سے ہو۔

### فهما يعرضان الحركة بالقياس الى حركة اخرى:

یہاں سے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ سرعت اور بطو حرکت کیلئے ذاتی نہیں بلکہ عرضی ہیں۔ اس کے  
بالتیاس: کہہ کے متلا یا کہ ان کے درمیان علاقہ تضایف کا ہے گویا کہ سرعت کا تعقل موقوف ہے بطو کے تعقل پر  
اور بطو کا تعقل موقوف ہے سرعت کے تعقل پر۔

### فلا تختلف الحركة نوعا:

یہاں سے اس بات کی دلیل دے رہے ہیں کہ سرعت اور بطو حرکت کیلئے ذاتیات نہیں بلکہ عرضیات ہیں۔  
لہذا سرعت اور بطو کے اختلاف کی وجہ سے حرکت کی نوعیت مختلف نہیں ہوگی کیونکہ سرعت ایک نوع ہے اور بطو ایک  
نوع ہے اور سرعت اور بطو عرضیات ہیں عرضیات کے اختلاف سے نوعیت مختلف نہیں ہوتی لہذا سرعت اور بطو حرکت  
کیلئے فصل منوع نہیں ہوں گے۔

اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ حرکت واحدہ شخصیہ جب اس کے بعض اجزا فرضیہ شخصت با سرعت ہوں اور اس  
کے بعض اجزا فرضیہ متصف بالبطو ہوں تو اس اختلاف کے باوجود شخصیت حرکت مختلف نہیں ہوگی لہذا نوعیت حرکت  
کیسے مختلف ہو سکتی ہے۔

### على أن السرعة و البطوء تقبلان الشدة و الضعف:

یہاں سے اس بات کی دوسری دلیل دے رہے ہیں کہ سرعت اور بطو حرکت کیلئے ذاتیات نہیں بلکہ عرضیات  
ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ سرعت اور بطو شدت اور ضعف کو قبول کرتے ہیں پس یہ فصل مقوم نہیں ہوں گے۔ اس



تقبلان الشدة والضعف فلا يكونان فصلين مقومين للحركة لان الاجناس  
والفصول لا تقبل الشدة والضعف عندهم. ثم سبب ببطء الحركة المعاوقة  
الداخلية كما في الحركة القسرية او المعاوقة الخارجية او الارادة لا تخلل  
السكنات في الحركة كما يظنه قوم اذ لو كان كذلك لما احس بالحركة  
اذ لو قيس حركة الفرس العادي في زمان الى حركة الفلك الاعظم فيه فهي  
بطئية غاية بالقياس اليها فلو كان بطونها لاجل تخلل السكنات كان نسبة  
سكناته الى حركاته كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس  
ولاشك في انه يزيد عليها في قطع المسافة بالف الف مرة فيكون سكناته  
ازيد من حركاته بالف الف مرة فيجب ان لا يكون حركاته محسوسة

لئے کہ فصول اور اجناس شدت اور ضعف کو قبول نہیں کرتے جبکہ سرعت اور بطو شدت اور ضعف کو قبول کر رہے ہیں اس  
سے معلوم ہوا کہ یہ فصول اور اجناس نہیں بن سکتے ہیں، تو یہ لامحالہ حرکت کو عارض ہوں گے۔

### ثم سبب بطء الحركة المعاوقة الداخلية:

اس بات کا بیان ہے کہ حرکت بطوء کا سبب کیا چیز ہے اس کا سبب یا تو معاوق داخلی ہے جیسے حرکت قمریہ میں  
ہوتا ہے یا اس کا سبب معاوق خارجی ہے۔ جیسے آپ دوڑنا چاہتے ہیں لیکن آگے تیز ہوا ہے جو آپ کو دوڑنے نہیں  
دیتی، یا پھر حرکت بطو کا سبب ارادہ ہے لیکن حرکت بطو کا سبب تخلل سکنت نہیں ہو سکتا ورنہ ہم آپ کو مثال دیتے ہیں  
کہ جب ہم موازنہ کریں فرس عادی کا فلك اعظم کی حرکت کے ساتھ ایک ہی زمانے میں تو یہ صاف ظاہر ہے کہ فرس  
عادی کی حرکت فلك اعظم کی حرکت کے مقابلے میں انتہائی بطی ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ اگر فرس عادی کی حرکت کے  
بطو کا سبب تخلل سکنت ہو تو فرس عادی کی حرکت اور اس حرکت میں واقع ہونے والی سکنت کے درمیان وہی نسبت  
ہوگی جو نسبت فلك اعظم کی زائد حرکت اور فرس عادی کی حرکت میں ہے اور یہ بات صاف ظاہر ہے کہ فلك اعظم کی  
زائد حرکت یہ فرس عادی کی حرکت سے لاکھ گنا زیادہ ہے گویا کہ فرس عادی کی حرکت میں واقع ہونے والی سکنت فلك  
اعظم کی حرکت سے دس لاکھ گنا زیادہ ہیں جب یہ دس لاکھ گنا زائد ہے تو حرکت نظر نہیں آنی چاہیے اور یہ صریح البطلان  
ہے اس سے معلوم ہوا کہ حرکت بطو کا سبب تخلل سکنت نہیں ہے۔

وہو صریح البطلان، ثم ان السرعة والبطء لا ينتهيان الى حد اى ليس حركة سريعة لا يمكن حركه اسرع منها ولا حركة بطئية لا يمكن حركه ابطاً منها لان كل حركة انما تقع فى زمان والزمان يقبل الانقسام لالى نهاية فكل زمان تقع فيه حركة فى مسافة يمكن ان تقع حركه فى مثل تلك المسافة فى زمان اقل من ذلك الزمان او اطول منه.

## المبحث الخامس فى الزمان وفيه ابحاث:

البحث الاول فى تحقيق ماهية الزمان. لا ريب فى ان فى نفس الامر امراً يقع فيه التغيرات والحوادث والحركات والقبليات والبعديات والمعيات هو المسمى بالزمان والعلم به ضرورى حاصل للبله والصبيان فان

### ثم ان السرعة البطء لا ينتهيان الى حد:

سرعت اور بطوئى کوئی حد نہیں ایسی کوئی حرکت نہیں ہو سکتی کہ اس کے اوپر کوئی حرکت سریعتر ہو اسی طرح کوئی حرکت بطی نہیں ہو سکتی کہ اس سے کم کوئی حرکت بطونہ ہو۔

دلیل ہر حرکت زمانہ میں واقع ہوتی ہے اور زمانہ لائى نہایت قابل انقسام ہے پس ہر وہ زمانہ جس میں حرکت فى المسافت واقع ہے اس میں اس بات کا امکان ہے کہ اس زمانے میں حرکت کم ہو جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسی زمانے میں حرکت زیادہ ہو جائے۔

## المبحث الخامس فى الزمان وفيه ابحاث:

یہ بحث زمانے کی ماہیت کی تحقیق کے بیان میں ہے۔ زمانے کے بارے میں کل پانچ مذہب ہیں:

۱- متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ زمانے کا وجود نہیں ہے پھر متکلمین میں سے بعض کہتے ہیں کہ زمانے کا ذہن میں وجود ہے لیکن خارج میں نہیں ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ زمانے کا نہ ذہن میں وجود ہے نہ خارج میں ۲- یہ بعض متقدمین کا مذہب ہے کہ زمانہ واجب الوجود تعالیٰ ہے۔ ۳- بعض کے نزدیک زمانہ فلک اعظم ہے۔ ۴- بعض کے نزدیک زمانہ فلک اعظم کی حرکت کا نام ہے۔ ۵- ارسطو کے نزدیک زمانہ مقدار حرکت کا نام ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نفس الامر میں ایک ایسا امر ہے جس میں تغیرات حوادث قبلیات، بعدیات ہیں، اس امر کا نام زمان ہے اس کا علم بدیہی ہے جو بے دقوفوں اور بچوں کو بھی حاصل ہے اس لئے کہ ہر شخص صبح و شام عمر کے

کل احد يعلم العمر والسنة والشهر والليل والنهار والساعة وغيرها فمن  
 قائل انه امر موهوم لا وجود له في الاعيان ومن زعم انه موجود لكن ليس له  
 حقيقة حقيقية بل هو امر حادثة اختيرت لان ينسب اليها امور اخر بالحصول  
 فيها فيجعل الاولى اوقاتا للاخرى والزمان هو مجموع اوقات والناس فيه  
 مذاهب اخر وذهب المشائية التي انه كم متصل غير قار مقدار للحركة.  
 وبيان ذلك انه اذا ابتدأت معاً حركات مختلفة في السرعة والبطء ثم  
 انقطعت معاً فبين ابتداءها وانقطاعها ينسج يقطع فيه ابطالاً لمشايد عجيبة  
 وبواسطتها مسافة طويلة واسرعها مسافة ازيد منها ولا يمكن فيه ان يقطع  
 البطيئة مسافة السريعة او الوسطى ولان يقطع الوسطى مسافة السريعة  
 ويقطع السريعة او الوسطى مسافة البطيئة في شطرا من دون استيعابه

بارے میں جانتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ زمانے کا ایمان میں کوئی وجود نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ زمانے کا وجود ہے  
 لیکن حقیقت واقعہ نہیں بلکہ امور حادثیہ ہیں جن کی طرف دوسرے امور کی نسبت کی جاتی ہے کیونکہ وہ دوسرے امور  
 انہی امور سے پیدا ہوتے ہیں پہلے امور کو دوسرے امور کیلئے موقوف بنایا جاتا ہے جیسے غزوہ خندق کو جو کہ مشہور ہے بنو  
 قرظ کی ہلاکت کا وقت بنایا گیا ہے گویا کہ زمانہ ان کے مذہب کے مطابق اوقات کا مجموعہ ہے۔

### مذہب مشائیہ

مذہب مشائیہ کے مطابق زمانہ کی تعریف یہ ہے کہ وہ کم متصل ہے غیر قار الذات ہے اور حرکت کیلئے مقدار  
 بنتا ہے۔ کم وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم کو قبول کرے۔ پھر کم کی دو قسمیں ہیں متصل اور منفصل۔  
 کم متصل: وہ ہے جس کے اجزاء کے درمیان حد مشترک ہو۔  
 کم منفصل: وہ ہے جس کے اجزاء کے درمیان حد مشترک نہ ہو۔

حد مشترک: وہ چیز ہے جس کا دونوں جزوں کے ساتھ تعلق برابر ہو اور ناقابل انقسام ہو جیسے ایک منٹ اور  
 دوسرے منٹ کے درمیان جو فاصلہ ہے اس کا تعلق دو منٹوں کے ساتھ برابر ہے لیکن ناقابل انقسام ہے۔ پھر کم متصل  
 کی دو قسمیں، ۱: قار الذات، ۲: غیر قار الذات اگر قار الذات ہو تو وہ مقدار ہے اور اگر غیر قار الذات ہو تو زمانہ ہے۔  
 یہاں یہی مراد ہے زمانہ کی حقیقت تین چیزیں ہیں، ۱: وہ کم اور متصل ہے، ۲: غیر قار الذات ہے، ۳: وہ حرکت کی  
 مقدار ہے۔ یا تو رہی یہ بات کہ آیا زمانہ کا وجود ہے یا نہیں اس کو ثابت کرتے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ

وہذا المتسع يعبر عنه بالامكان وهذا الامكان ليس هو نفس الحركات  
والالسرعة والبط والالمسافة والالمتحرك اذ هو امر واحد اتفقت فيه  
الحركات المتعددة المختلفة بالسرعة والبط الواقعة في مسافات متفاوتة  
القائمة بمتحركات متباعدة فهو امر مغاير لهذه الامور كلها، ثم انه قابل  
للالانقسام اذيقع انصاف الحركات في نصفه واثلاثها في ثلثه واربا عها في  
ربعه ويقطع اجزاء المسافات في اجزاء منه فهو اما كم اي مقدار او متكمم  
اي ذو مقدار فان كان كما كان مقدارا لانه لا بد من ان يكون كما متصلا

تین حرکتیں فرض کر لیں جو سرعت اور بطو کے اعتبار سے مختلف ہوں اب یہ تینوں حرکتیں ایک ہی وقت میں شروع ہوں  
اور ایک ہی وقت میں ختم ہوں تو یقیناً ان کی مسافت مختلف ہوگی وہ حرکت جو بطو کے ساتھ ہے اس کی مسافت سب سے  
کم ہوگی اور وہ حرکت جو وسطی ہے اس کی مسافت درمیانی ہوگی اور وہ حرکت جو سرعت کے ساتھ ہوگی اس کی مسافت  
سب سے زیادہ ہوگی۔ اب ان حرکات کے میداؤتہی کے درمیان ایک امر متسع متد ہے۔ یہ امر متسع متد حرکات نہیں  
ہوسکتا کیونکہ حرکات سرعت اور بطو کے ساتھ مختلف ہوتی ہیں اور یہ امر متد ہے امر واحد ہے جو مختلف صفات کے ساتھ  
متصف نہیں ہوسکتا اور یہ امر متد مسافت بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ مسافتیں قلت اور کثرت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں  
اور یہ امر واحد مختلف صفات مابینہ کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا اور یہ امر متد سرعت اور بطو بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ  
مختلف صفتیں ہیں اور یہ امر متد امر واحد ہے جو دو صفات کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا اس سے معلوم ہوا کہ امر متد کوئی  
اور چیز ہے اور وہ مکان ہے جس کو زمانہ کہتے ہیں۔

ثم انه قابل للانقسام: یہاں سے تحقیق حقیقت اور تعین مصداق کا بیان ہے۔ حاصل یہ ہے کہ زمانہ کم  
ہے کیونکہ زمانہ زیادتی اور کمی کو قبول کرتا ہے وہ اس طرح کہ آپ ایک متحرک کو پہلے چلائیں اور دوسرے متحرک کو بعد  
میں چلائیں اور ان دونوں کو ایک ہی وقت میں ختم کریں اب امر متد ایک میں زیادہ ہے اور دوسرے میں کم ہے اور  
ہر وہ چیز جو کمی اور زیادتی کو قبول کرے وہ کم ہوگا یا حکم ہوگا اگر وہ کم ہو تو مقدار ہوگا پھر یہ کم، کم متصل ہوگا کیونکہ یہ امر  
متد منطبق ہے حرکت متصل پر اور حرکت متصل منطبق ہے مسافت متصل پر گویا کہ امر متد منطبق ہے مسافت متصل پر اور  
جو متصل پر منطبق ہو وہ خود بھی متصل ہوگا اور اگر یہ حکم متکم ہو تو یہ مقدار والا ہے یعنی یہ چیز پر منطبق ہے اور چیز مقدار والا  
ہے باقی رہی یہ بات کہ امر متسع متد گون ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ امر متد متسع وہ ہے جس کے اندر حرکت واقع  
ہوتی ہے یہ مقدار ہوگی وهو المظلوب ہے۔

لانطباقة على الحركات المتصلة المنطبقة على المسافة المتصلة فهو على هذا التقدير كم متصل وهو المطلوب وان كان متكمماً كان ذامقدار متصل لماعرفت وعلى هذا التقدير يكون المتسع الذى يقع فيه الحركات هو ذلك المقدار وهو الذى كلامنا فيه اذ لاندى الا ان هناك مقداراً بالذات هو متسع للحركات مغاير لها ولموضوعها ومسافاتهما وسرعتها وبطنها وقد ثبت ذلك. ثم ان هذا المقدار غير قار اى ليست اجزاؤه التى تفرض مجتمعة بل جزء منها سابق و آخر لاحق اذ لو اجتمعت اجزاؤه لاجتمعت اجزاء الحركات الواقعة فيها. ثم انه لا بد من ان يكون مقدارا للحركة اذ لما ثبت كونه مقدارا غير قار الاجزاء فلا يمكن ان يكون جوهرأ قائما بنفسه اذ المقدار عرض لامحالة بل يجب ان يكون عرضاً قائما بمحل فذلك المحل اما مرقار او غير قار، والاو باطل لاستحالة قرار الشئى

ما قبل میں ہم نے کہا تھا کہ امر ممتد قابل انقسام ہے اس کی ایک دلیل تو گزر چکی ہے۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ یہ امر ممتد منطبق ہے حرکت متصل پر اور حرکت متصل قابل انقسام ہے اور اصول ہے کہ احد المنطقیین میں سے ایک کا جو حال ہوتا ہے دوسرے کا بھی وہی حال ہوتا ہے لہذا جب حرکت متصل قابل انقسام ہے تو امر ممتد بھی قابل انقسام ہوگا۔ پھر یا امر ممتد بالذات قابل انقسام ہے یا بالعرض یہ بالعرض تو قابل انقسام نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا تو اس تسلسل کو توڑنے کے لئے آپ کو ماننا پڑے گا کہ یہ بالذات قابل انقسام ہے تو ثابت ہو گیا کہ امر متسع ممتد قابل انقسام ہے۔

### ثم ان هذا المقدار غير قار:

زمانہ غیر قار الذات ہے یعنی زمانے کے اجزاء مفروضہ ایک آن میں جمع نہیں ہو سکتے بلکہ اس کا ایک جز سابق ہوگا اور دوسرا لاحق ہوگا دلیل کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ ظرف ہے اور حرکت مظرف ہیں اور ظرف کا مجتمع ہونا مظرف کے مجتمع ہونے کو سلتزم ہے، اب اگر زمانہ کے اجزاء مجتمع ہوں تو لازم آئے گا کہ حرکات بھی مجتمع ہوں، کیونکہ حرکات مظرف ہیں اور زمانہ ظرف ہے حالانکہ حرکات مجتمع نہیں ہوتیں لہذا ثابت ہو گیا کہ زمانہ غیر قار الذات ہے تیسری حقیقت یہ ہے کہ مقدار ہے حرکت کیلئے۔

بدون مقدارہ، وعلی الثانی یكون مقداراً للحركة اذ هو الامر الغير القاروما سواه من الامور الغير القارة انما عدم قراره من جهة الحركة. فتحقق انه مقدار للحركة فتحقق ان هناك كما متصلاً غير قار هو مقدار للحركة وهو المعنى بالزمان.

## البحث الثانی فی الآن: لما استبان ان الزمان کم متصل

يمكن ان يفرض فيه اجزاء فلا بد من ان يكون بين اجزائه المفروضة فصل متوهم هونهاية لجزء من الزمان وبداية لجزء آخر منه. ولا يمكن ان يكون ذلك الفصل المتوهم قابلاً للانقسام اذ لو كان كذلك كان جزء من الزمان لافصلاً بين جزئيه مثلاً الفصل المتوهم بين ساعة وساعة لو كان منقسماً لكان اما جزء من تلك الساعة او من هذه الساعة لاحداً فاصلاً بين الساعتين

دلیل: یہ ہے کہ زمانہ یہ غیر قائم بذاتہ ہے اور مقدار عرض ہے اور جب یہ عرض ہے تو اس کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے اب یہ محل دو حال سے خالی نہیں امر قار کا مقدار ہوگا یا امر غیر قار کا مقدار ہوگا یہ امر قار کی مقدار تو نہیں بن سکتا کیونکہ مقدار شئی شئی کو لازم ہوتی ہے اب اگر زمانہ غیر قار ہے یہ امر قار کی مقدار ہو تو ذوقار کا بغیر مقدار کے پایا جانا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ یہ مقدار ہے امر غیر قار کا اور امر غیر قار حرکت ہے باقی رہی یہ بات کہ اور بھی تو غیر قار ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اور جو غیر قار ہیں وہ حرکت کی وجہ سے غیر قار ہیں۔

## البحث الثانی فی الآن:

آن کی تعریف: زمانے کے اجزاء کے درمیان فصل متوہم کو آن کہتے ہیں اور یہ قابل انقسام نہیں ہے جب کہ بات واضح ہو چکی ہے کہ زمانہ کم متصل ہے اور اس میں اجزاء کا فرض کرنا ممکن ہے پس ضروری ہے کہ اس کے اجزاء مفروضہ کے درمیان ایک فصل متوہم ہو اور وہ فصل متوہم ایک اجزاء کیلئے ابتداء اور دوسرے کیلئے انتہا بنے گی لیکن یہ ممکن نہیں کہ یہ فصل متوہم قابل انقسام ہو اس لئے کہ اگر وہ فصل متوہم قابل انقسام ہو تو یہ فصل نہ ہوگی بلکہ زمانے کا جزء بن جائے گی نہ کہ ان کے دو جزوؤں کے درمیان فصل مثلاً ایک گھنٹے اور دو گھنٹوں کے درمیان فصل متوہم ہے یہ منقسم نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اگر یہ قابل انقسام ہو تو پہلے گھنٹے کا حصہ بن جائے گی یا دوسرے گھنٹے کا حصہ بن جائے گی وہ فصل متوہم نہیں رہے گی آن کی نسبت زمانے کے ساتھ ایسے ہی ہے جیسے نقطے کی اضافت ہے خط کے ساتھ اور نقطہ خط کے نصفین کے درمیان فصل متوہم ہے اور یہ قابل انقسام نہیں ہے اس لئے کہ اگر یہ نقطہ قابل انقسام ہو تو یہ خط کا

فہواذن امر غیر منقسم نسبتہ الی الزمان نسبة النقطة الی الخط، فکما ان النقطة المفروضة فی منتصف الخط حد فاصل بین نصفیہ لا فصلا بین نصفیہ و لیس قابلا للانقسام اذ لو کان قابلا للانقسام کان جزءً من الخط لا فصلا بین نصفیہ و کان التنصیف تثلیثا فکذلک الآن المفروض فی منتصف النهار مثلا حد فاصل بین نصفیہ و لیس قابلا للانقسام والا کان جزءً من النهار لا فصلا بین نصفیہ و کان تنصیف النهار تثلیثا له ثم الآن لما کان طرفا و نهاية لجزء من الزمان و بداية لجزء آخر منه و الزمان متصل و احد فی الاعیان لیس له فی الخارج طرف و نهاية و حد و بداية کان موجودا فی الاعیان بوجود منشأ انتزاعه اعنی الزمان موجودا فی الذهن بنفسه بعد الانتزاع کما ان النقطة المفروضة الخاصة بین اجزاء الخط المفروضة فیہ موجودة فی الخارج بوجود منشأ انتزاعها اعنی الخط و موجودة فی الذهن

جزء بن جائے گا اس کی نصفین کے درمیان فصل نہیں بنے گی جو کہ خلاف مفروض اسی طرح نصف نہار میں آن مفروض یہ اس کے نصفین کے درمیان فصل متوہم ہے اور یہ قابل انقسام ہے اس لئے کہ اگر یہ قابل انقسام ہو تو تنصیف نہار نہیں ہوگا بلکہ تثلیث نہار بن جائے گا جو کہ خلاف مفروض ہے۔

### ثم الآن لما كان طرفا و نهاية لجزء من الزمان..... الخ:

ثابت ہو چکا کہ آن جزء زمان کی طرف ہے ایک جزء کی انتہا ہے اور دوسرے جزء کی ابتداء ہے جبکہ حال یہ ہے کہ زمانہ خارج میں متصل واحد ہے خارج میں اس کی کوئی طرف نہیں اور نہ حد ہے جب یہ متصل واحد ہے اور اس کی خارج میں کوئی طرف نہیں اور نہ حد ہے تو آن بنفسہ خارج میں موجود نہیں ہے ہاں یہ خارج میں موجود ہے بایں معنی کہ اس کا منشاء انتزاع یعنی زمانہ خارج میں موجود ہے گویا کہ آن بنفسہ خارج میں موجود نہیں لیکن یہ انتزاع کے بعد ذہن میں بنفسہ موجود ہے جیسے نقطہ خارج میں بنفسہ موجود نہیں ہاں یہ خارج بایں معنی موجود ہے کہ اس کا منشاء انتزاع خارج میں موجود ہے گویا کہ نقطہ بنفسہ خارج میں موجود نہیں البتہ نقطہ انتزاع کے بعد ذہن میں بنفسہ موجود ہے۔





کمان بعد کل آن زمان لا آن، فعدم الآن السابق على وجوده وعدمه اللاحق بعد وجوده يكون في الزمان لافي الآن. ثم لما كان الحاضر هو الآن لا الزمان لان الزمان منقسم غير قار فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا، فلا يمكن ان يكون حاضرا والالم يكن غير قار بل اجتمعت اجزاؤه في الوجود فلا يكون زمانا لانه عبارة عن المقدار الغير القاريتخييل من تخييل آن حاضر ثم آن آخريكون حاضر بعد زمان لطيف بينه وبين الآن الاول ثم آن آخربعد زمان لطيف آخرو هكذا آن مستمر سيال كانه راسم للزمان كما يتخييل من القطرة النازلة قطرة سيالة ترسم خطا ومن الشعلة الجواله شعلة سيالة ترسم دائرة. فان قيل اذا لم يكن الحاضر هو الزمان انحصر الزمان في الماضي والمستقبل وهما معدومان اذ الماضي قد انقضى والمستقبل لم يات بعد فلا يكون الزمان موجودا.

### ثم لما كان الحاضر هو الآن لا الزمان:

بعينه اس وقت جو حاضر ہے وہ آن ہے زمانہ نہیں ہے اس لئے کہ زمانہ امر منقسم غير قار ہے اس کا بعض ماضی ہوگا اور اس کا بعض مستقبل ہوگا اب اگر اس وقت حاضر ہے وہ زمانہ ہے تو گویا کہ زمانہ وجود میں جمع ہو گیا جب یہ وجود میں جمع ہو گیا تو یہ غير قار نہیں رہے گا بلکہ قار بن جائے گا حالانکہ زمانہ غير قار ہے اسی حاضر آن کے بعد اور جو آن آئے گا پھر ایک اور آن آئے گا ان کے درمیان زمانہ لطيف ہے اس طرح آن مستمر ہوگا اور سیالہ ہوگا اور زمانے کو خط بنا دیتا ہے جیسے جب قطرہ نازلہ تیزی سے اترے تو ایک خط کھینچ دیتا ہے۔

فان قيل اذا لم يكن الحاضر هو الزمان: يها من اس من اعتراض کو نقل کر کے قلنا سے اس کا جواب

دے رہے ہیں۔

اعتراض: کی تقریر یہ ہے کہ جب آپ کے کہنے کے مطابق زمانہ حاضر نہیں ہو سکتا تو اس صورت میں زمانہ منحصر ہو گیا ماضی اور مستقبل میں اور ماضی اور مستقبل دونوں معدوم ہیں تو زمانہ ان پر منحصر ہے تو زمانہ بھی معدوم ہو گیا کیونکہ ماضی منقطع ہو گیا اور اور مستقبل ابھی تک آیا نہیں تو زمانہ موجود نہ ہوا۔

قلنا ان ارید بكون الماضي و المستقبل سے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا کہ ماضی اور مستقبل معدوم ہیں آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ کی اس سے کیا مراد ہے؟ اگر آپ کہتے ہیں کہ آن حاضر میں

قلنا ان ارید بكون الماضی والمستقبل معدومین انهما معدومان فی  
الآن الحاضر فمسلم، لكن لا يلزم منه عدمهما مطلقاً، فهما وان لم  
يكونا موجودین فی آن فهما موجودان فی نفسهما فی الواقع، و لا يلزم من  
نفي الوجود فی الآن نفي الوجود مطلقاً وان ارید انهما معدومان مطلقاً فهو  
ممنوع. وهذا كما ان النصفين المفروضين من خطٍ موجود ليسا موجودین  
فی حد النقطة المفروضة الفاصلة بينهما. لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكونا  
موجودین مطلقاً.

**البحث الثالث:** فی ان الزمان مبدع ليس لوجوده بداية و لا  
نهاية. وذلك لانه لا ريب ان بعض الاشياء يكون قبل بعض بحيث لا يجتمع  
القبل مع البعد فی الوجود، و لا يرتاب فی تحقق هذا النحو من القبلية والبعدية

معدوم ہے تو یہ مسلم ہے واقعی ماضی اور مستقبل آن حاضر میں معدوم ہیں لیکن آن حاضر میں معدوم ہونے سے یہ لازم  
نہیں آتا کہ وہ دونوں مطلقاً بھی معدوم ہو جائیں جب مطلقاً معدوم نہیں ہوں گے تو زمانہ پایا گیا اگر آپ کہتے ہیں کہ  
یہ دونوں مطلقاً معدوم ہیں تو یہ بالکل ممنوع ہے۔

### وهذا كما ان النصفين المفروضين من خط موجود:

توضیح بالظہر ہے ایک خط میں جو نقطہ فرض کیا گیا ہے یہ نقطہ اس کے نصفین میں موجود نہیں لیکن اس سے  
یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مطلقاً بھی موجود نہ ہو۔

### البحث الثالث فی ان الزمان مبدع ليس لوجوده بداية و لا

#### نهاية:

دعویٰ: یہ ہے کہ زمانہ سرمدی ہے یعنی ازلی اور ابدی ہے۔

ابداع کا معنی: ایجاد الشئی من غیر مادة یعنی من واسطہ شئی آخر یہ معنی صرف عقل اول میں  
پایا جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پہلی عقل کو بغیر واسطے کے پیدا کیا ہے۔

ابداع کا دوسرا معنی: ایجاد الشئی من غیر مسبوق بالعدم اور یہاں یہی معنی مراد ہے کہ زمانہ  
سرمدی ہے یعنی زمانہ ازلی ہے اور ابدی ہے۔

فیمابین الحوادث و لیس معروض هذه القبلية و البعدية بالذات ذوات الحوادث لانها قد تجتمع وجود او ينتفى عنها وصف القبلية و البعدية فيكون عروضهما لها بوساطة عروضهما بالذات لامر آخر تكون اجزاه بانفسها موصوفة بالقبلية و البعدية لابواسطة و الا انساق الكلام في اتصاف تلك الواسطة بالقبلية و البعدية و لا يذهب سلسلة الوسائطه لالی نهاية لا متناح التسلسل بل ينتهى الی امریکون قبل و بعد بالذات . و لابد من ان يكون ذلك الامر غیر قار بالذات لانه لو لم یکن غیر قار بالذات فاما ان لا یكون غیر قار اصلا فلا یكون موصوفاً بالقبلية و البعدية او یكون غیر قار بالعرض فیكون هناك امر غیر قار بالذات و یكون موصوفاً بالقبلية و البعدية بالذات

دلیل: یہ ہے کہ بعض اشیاء بعض سے پہلے ہیں اور وہ پہلے اس طرح ہیں کہ وہ ایک دوسرے سے قبل اور بعد میں جمع نہیں ہو سکتے۔ حوادث کے مابین قبلیت اور بعدیت کا تحقق ہوتا ہے لیکن یہ حوادث قبلیت اور بعدیت کے ساتھ بالذات متصف نہیں ہوتے بلکہ بالعرض متصف ہیں اس لئے کہ بعض اوقات حوادث جمع ہو جاتے ہیں اور قبلیت اور بعدیت ان سے منقحی ہو جاتے ہیں تو حوادث کا جمع ہو جانا اور قبلیت اور بعدیت کا ان سے منقحی ہو جانا اس سے معلوم ہوا کہ حوادث قبلیت اور بعدیت کے ساتھ متصف نہیں ہوتے بلکہ وہ بالذات تو متصف امر آخر کے ساتھ ہوتے ہیں پھر اس امر آخر کے واسطے سے قبلیت اور بعدیت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اس لئے کہ اگر وہ امر آخر کے ساتھ بالذات متصف نہ ہوں تو پھر یہ کلام پھر چلے گی تو تسلسل لازم آئے گا آخر یہ سلسلہ ایسے امر پر منتہی ہوگا جہاں قبلیت اور بعدیت ہوگی تو ثابت ہو گیا کہ وہ حوادث بالذات تو امر آخر کے ساتھ متصف ہوتے ہیں لیکن اس امر آخر کے واسطے سے قبلیت اور بعدیت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں یعنی یہ حوادث قبلیت اور بعدیت کے ساتھ بالذات متصف نہیں ہوتے بلکہ بالعرض متصف ہوتے ہیں اب یہ امر جو بالذات قبل اور بعد کے ساتھ متصف ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ غیر قار ہو اس لئے کہ اگر وہ غیر قار نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ بالکل غیر قار نہیں ہوگا جب غیر قار نہیں تو قار ہو گیا اور مجتمع ہو گیا جب یہ مجتمع ہو گیا تو قبلیت اور بعدیت کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا۔ یا وہ بالذات تو غیر قار نہیں لیکن بالعرض غیر قار ہے جب یہ بالعرض غیر قار ہے تو بالذات غیر قار کوئی اور چیز ہوگی اور وہ غیر قار بالذات قبلیت اور بعدیت کے ساتھ متصف بھی وہی ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ مفروض تو یہ تھا کہ وہ امر آخر قبلیت اور بعدیت کے ساتھ متصف ہے تو ثابت ہو گیا کہ یہاں کوئی ایسا امر ہے جو غیر قار ہے

فلا يكون ما فرض قبل وبعد بالذات قبل وبعد بالذات، هف. فاستبان ان هناك امر غير قار بالذات يكون قبل وبعد بالذات وما عداه انما يوصف بالقبلية والبعدية بواسطته وهو المعنى من الزمان. فمابه القبلية والبعدية في اجزاء الزمان وحدوده اعنى الآتات نفس ذواتها المفروضة لمتوهمة. واما غيرها كالحركات والوقائع والاجسام وغيرها فانما يكون بعضها قبل بعض لاجل ان ذلك في زمان قبل، وهذا في زمان بعد، فطوفان نوح عليه السلام انما كان قبل بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم لاجل انه كان في زمان قبل وتلك في زمان بعد. واما ذلك الزمان فهو قبل بنفسه وهذا الزمان بعد بنفسه. اذا تمهد هذا فنقول لو كان الزمان حادثا لوجوده بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية انفكاكية ولو كان لوجوده نهاية لكان عدمه بعد وجوده

اور بالذات قبلیت اور بعدیت کے ساتھ متصف ہے اور دوسری جو چیزیں ہیں وہ اس امر کے واسطے ت قبل اور بعد کے ساتھ متصف ہیں اور یہی امر زمانہ ہے۔

### فما به القبلية والبعدية في اجزاء الزمان و حدوده:

اجزاء زمانی میں جس چیز کی قبلیت اور بعدیت صفت بنتی ہیں یعنی جو بالذات قبلیت اور بعدیت کے ساتھ متصف ہوتی ہیں وہ اجزاء زمان کی ذوات ہی ہیں وہ انہی کی ذات ہی ہیں یعنی وہ زمانے کے اجزاء ہی ہیں باقی حرکات اور اجسام وغیرہ ان کے ساتھ جو قبلیت اور بعدیت کا تعلق ہے یہ اس واسطے سے ہے کہ یہ زمانہ قبل میں ہوئے ہیں یا زمانہ بعد میں ہوتے ہیں جیسے ہم کہتے ہیں کہ حضرت نوح کا طوفان پہلے ہے اور آپ کی بعثت بعد میں ہے اب یہاں پر طوفان نوح اور بعثت نبی بالذات قبلیت اور بعدیت کے ساتھ متصف نہیں بلکہ اس واسطے سے ہیں طوفان نوح قبل زمانی میں ہوا اور بعثت نبی بعد زمانی ہوئی ہے نہ یہ کہ طوفان بالذات قبلیت کے ساتھ متصف ہے اور بعثت بعدیت کے ساتھ متصف ہے۔

اذا تمهد: جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ اجزاء زمان میں جس چیز کی قبلیت اور بعدیت صفت بنتی ہے وہ زمانے کی اپنی ذات ہی ہے اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ہمارا دعویٰ یہ تھا کہ زمانہ سردی ہے نہ اس کی کوئی انتہا ہے نہ اس کی کوئی ابتداء ہے اس لئے کہ اگر زمانہ حادث ہو یعنی اس کی کوئی ابتداء ہو تو پھر زمانے کا عدم زمانے کے وجود سے پہلے ہوگا ایسی قبلیت کے ساتھ جو بعدیت سے منفک ہو اسی طرح اگر زمانے کی انتہا ہو تو پھر زمانے کا عدم زمانے کے

بعديہ انفکاکية فيكون المعروض بالذات بقبلية عدمه السابق على وجوده  
ولبعديہ عدمه اللاحق المتأخر عن وجوده هو الزمان. لما تحقق ان  
المعروض للقبلية والبعديہ بالذات هو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وبعده  
الزمان زمان هو صريح البطلان، فتتحقق ان الزمان مبدع ليس له بداية  
ولانهاية وهو المطلوب.

**فصل:** في الجهة اعلم ان الاشارة الحسية وان كانت حقيقة في فعل  
المشير لكنها تطلق في اصطلاحهم على الامتداد الموهوم الآخذ من المشير  
الى المشار اليه والجهة عبارة عن طرف ذلك الامتداد، والجهة موجودة  
لان المتحرك يتجه اليها ومن المستحيل ان يتجه المتحرك الى ما لاحظ  
له من الوجود اصلا، وذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية لانها لو كانت من  
الامور المجردة عن الوضع لما امكنت الاشارة اليها فلا يكون جهة، هف. و

وجود کے بعد ہوگا ایسی بعدیت کے ساتھ جو قبلیت سے منفک ہو جب ان دونوں صورتوں میں قبلیت اور بعدیت  
بالذات عارض ہو رہی ہیں اس زمانے کے عدم کو جو عدم زمانے کے وجود سے پہلے ہے یا زمانے کے وجود کے بعد  
ہے اور یہی زمانہ ہے کیونکہ آپ یہ بات مانتے ہیں کہ جو چیز قبلیت اور بعدیت کا بالذات معروض ہو اس کو زمانہ کہتے  
ہیں تو اس سے لازم آیا کہ زمانے سے پہلے بھی زمانہ ہو اور زمانے کے بعد بھی زمانہ ہو اور یہ صریح البطلان ہے۔ تو  
ثابت ہو گیا کہ زمانہ سردی ہے اس کی نہ تو انتہا ہے اور نہ اس کی ابتداء ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

### فصل في الجهته، اعلم ان الاشارة الحسية ..... الخ:

اشاره حسيه حقيقتاً تو فعل مشير میں پایا جاتا ہے لیکن فلاسفہ کی اصطلاح میں اشارہ حسیہ اس امتداد موهوم کا نام  
ہے جو مشير سے مشار الیہ تک پیدا ہوتا ہے۔

جهت کی تعریف: جهت اس امتداد کی ایک طرف کا نام ہے اس کو مطلق الجہت کہتے ہیں یہ لابلشرطی کے  
مرتبے میں ہوتا ہے۔ جهت کا دوسرا معنی یہ ہے کہ اشارہ حسیہ کے منتہی کو یا حرکت کے منتہی کو، اس معنی کے اعتبار سے اسکو  
الجہت المطلقہ کہتے ہیں اور یہ بشرط لاشی کے مرتبے میں ہوتا ہے۔

جهت کی صفات: جهت تین صفات پر مشتمل ہے، ۱: جہت موجود ہے، ۲: ذات وضع ہے، ۳: غیر منقسم ہے۔ جهت  
موجود ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ متحرک اسی کی طرف جارہا ہے اور متحرک کا ایسی چیز کی طرف جانا جس کا کوئی وجود نہ ہو

غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة لانها لو كانت قابلة للانقسام فاذا وصل المتحرك الى اقرب الجزئين منها فاما ان يسكن فلا يكون ابعاد الجزئين من الجهة او يستمر على حركته فلا يكون اقرب الجزئين من الجهة فتحقق ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة. ثم الجهة قد تضاف الى الاشارة، فيقال جهة الاشارة ويراد بها منتهى الاشارة، وهي لاتكون منقسمة في الامتداد الآخذ من المشير الى المشار اليه والالم يكن منتهى الاشارة لان الاشارة ان جاوزت اقرب جزئها لم يكن ذلك الاقرب من الجهة وان لم تجاوزه وانتهت اليه لم يكن ابعاد جزئها من الجهة وجهات الاشارة لاتتناهى. وقد تضاف الى الحركة فيقال جهة الحركة

یہ حال ہے۔ یہ ذات وضع ہے یعنی اشارہ حسیہ کے قابل ہے۔

دلیل: یہ ہے کہ اگر یہ سمت حرکت میں منقسم ہو تو اس کے کم از کم دو جز ہوں گے اب جب متحرک پہلے جز میں پہنچے گا تو دو حالت خالی نہیں یہ تو وہ متحرک پہلے جز میں ٹھہرے گا یا دوسرے جز میں اگر پہلے میں ٹھہر گیا تو دوسرا نہ نہیں بنے گا کیونکہ یہ حرکت کا منتهی نہیں ہے اور اگر متحرک جز ثانی میں ٹھہرا ہے تو پہلا جز جہت نہیں ہے کیونکہ یہ حرکت کا منتهی نہیں رہا اور یہ خلاف مفروض ہے تو ثابت ہو گیا کہ جہت قابل انقسام نہیں تو ہمارا دعویٰ بھی ثابت ہو گیا کہ جہت طرف امتداد ہے جو موجود سے ذات وضع ہے اور غیر منقسم ہے۔

### ثم الجہتہ قد تضاف الى الاشارة:

اور پھر کبھی جہت کی اضافت اشارہ کی طرف کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے جہت الاشارة اس سے مراد منتهی اشارہ ہے جہت اشارہ بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتا اس لئے کہ اگر وہ تقسیم کو قبول کر لے اس امتداد میں جو شروع ہوا ہے مشیر سے مشاژ الیہ تک تو لا محالہ اس کے کم از کم دو جز ہوں گے اب ہم آپ سے پوچھیں گے کہ وہ اشارہ پہلے جز تک پہنچا ہے یا نہیں اگر آپ کہیں کہ وہ پہلے جز میں پہنچ کر ٹھہر گیا ہے تو دوسرا جز اشارہ نہ ہوا اور اگر وہ اشارہ دوسرے جز میں پہنچ گیا تو پہلا جز اشارہ منتهی نہ ہوا بلکہ دوسرا جز منتهی اشارہ ہو اور یہ خلاف مفروض ہے تو ثابت ہو گیا کہ جہت اشارہ بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتا اور کبھی جہت کی اضافت ہوتی ہے حرکت کی طرف جیسے یوں کہتے ہیں جہت الحركة اس سے مراد مافیہ الحركة یا مالیہ الحركة ہوتا ہے۔

ویراد بها مامنہ الحركة او مالىہ الحركة وقد تضاف الى الاجسام وسائر الابعاد من السطح والخط فيراد بهانهاية الجسم او البعد فالخط اذ هو امتداد من جهة الطول دون العرض والعمق كان له بشرط انقطاع ذلك الامتداد بالفعل جهتان هما طرفا الامتداد اؤنهاية واحدة. كمحيط السطح المخروطى الطولى، واما اذالم يكن له انقطاع كمحيط الدائرة لم يكن له نهاية بالفعل، والسطح اذ هو امتداد من جهتى الطول والعرض دون العمق كان له بشرط انقطاع امتداده فى الجهتين المذكورتين اربع نهايات كمافى السطح المربع او اكثر، واما اذالم يكن له انقطاع فى الجهتين فاما ان لا يكون له انقطاع اصلا كسطح الكرة فلا يكون له نهاية اصلا. او يكون له انقطاع فى جهة دون جهة كمحيط الاستوانة المستديرة كان له نهايتان، وقد يكون له نهاية واحدة كمحيط الجسم البيضى فانه ينتهى بنقطة واحدة

وقد تضاف الى الاجسام..... الخ: اور کبھی جہت کی اضافت اجسام کی طرف ہوتی ہے اور ابعاد کی طرف ہوتی ہے خواہ ابعاد سطح کے ہوں یا خط کے جیسے یوں کہتے ہیں جہت الجسم اس سے مراد جسم کی انتہا ہوتی ہے یا یوں کہتے ہیں جہت البعد اس سے مراد بعد کی انتہا ہے۔ خط کی دو جہتیں ہیں بشرطیکہ یہ خط بالفعل منقطع ہو اس لئے کہ اس کا امتداد طول میں ہوتا ہے عرض وعمق میں نہیں ہوتا یا اس کی ایک جہت ہوتی ہے جیسے سطح مخروطی کا محیط لہذا اگر اس کے لئے انقطاع بالفعل نہ ہو تو اس میں کوئی جہت نہیں ہوگی جیسے دائرہ کی محیط نہیں ہے اس لئے جہت نہایہ بالفعل نہیں ہے اور سطح چونکہ ممتد ہوتی ہے دو جہات میں لہذا اس میں چار جہات ہوں گی بشرطیکہ اس کا امتداد دو جہتوں میں منقطع ہو جائے جیسے سطح مربع ہے اور اگر دو جہات میں اس کا امتداد منقطع نہ ہو تو پھر اس کی کئی صورتیں ہیں یا تو ایک جہت میں منقطع ہوگا جیسے گول ستون اس کی طولاً تو انتہا ہوگی یعنی اس کی دو نہایہ ہوں گی لیکن عرضاً انتہا نہیں ہوگی اور کبھی سطح کے لئے ایک نہایہ ہوتی ہے جیسے انڈے کا محیط اس کی ایک نہایہ ہے اس لئے کہ وہ ایک منقطع ہوتا ہے ایک نقطہ پر اور جسم چونکہ جہات ثلاثہ میں ممتد ہے لہذا اس کی یقیناً سطح بنے گی اب یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک سطح بنتی ہے جیسے فبال یا ایک سے زائد سطحیں بنتی ہیں لیکن مشہور یہ ہے کہ خط کی دو جہتیں ہیں سطح کی چار جہتیں ہیں اور جسم کی چھ جہتیں ہیں اور یہ شہرت دو وجہوں کی بناء پر ہے ایک عام وجہ دوسری خاص وجہ، وجہ عام وہ ہے جس کو عوام نے سمجھا یا اور وجہ خاص وہ ہے جس کو خاص لوگوں نے سمجھا یا۔

و كسطح الدائرة فانه ينتهى بخط واحد، والجسم اذ هو ممتد فى الجهات الثالث ينتهى بالسطح البتته فقد ينتهى بسطح واحد كالجسم الكرى، وقد ينتهى باكثر، لكن المشهور ان الخط له جهتان والسطح له اربع جهات والجسم له ست جهات والسبب فى شهرته امران عامى، وخاصى، اما العامى فهو فى السطح اعتبار ذوات اربعة اضلاع من السطوح لكثرة وجودها كسطوح اللبناات والكتب والبسط وفى الجسم مع اعتبار ذوات ستة سطوح من الاجسام فانها اكثر وجودا بالقياس الى الاجسام الى ليست بذوات سطوح ست اعتبار ستته حدود معينة بالطبع فى الانسان وسائر الحيوانات اولاً وفى سائر الاجسام ثانياً بقيا سها على الانسان والحيوان وهى فى الانسان الراس والقدم والوجه والقفاو اليمين والشمال وفى الحيوانات الظهر والبطن والرأس والذنب واليمين والشمال وتسمى

اما العامى: عام لوگوں نے اس بات کا اعتبار کیا ہے کہ اکثر طور پر سطوح کے چار ضلع ہوتے ہیں لہذا جب ضلع چار ہیں تو چہتیں بھی چار ہوں گی جیسے اینٹ کی سطح اس کے چار ضلع ہیں اسی طرح کتب، پنائی وغیرہ کی سطوح کے چار ضلع ہوتے ہیں باقی اکثر طور پر اس لئے کہا کہ چار ضلعوں والی سطحیں بہ نسبت ان سطحوں کے کہ جو کم ہیں زیادہ پائی جاتیں ہیں اور عوام الناس نے یہ کہا کہ جسم میں چھ چہتیں ہیں انہوں نے اس بات کا اعتبار کیا ہے کہ اجسام عام طور پر چھ سطحوں والے ہوتے ہیں عام طور پر اس لئے کہا کہ چھ سطحوں والے اجسام زیادہ ہوتے ہیں بہ نسبت ان اجسام کے کہ جن میں چھ سطحیں نہیں ہوتیں، لہذا اس کے باوجود انہوں نے کہا کہ ہر جسم میں معین چھ حدود ہوتی ہیں حیوان اور انسان میں طبعاً اور باقی اجسام میں ان پر قیاس کرتے ہوئے اور ہر حد ایک جہت ہے لہذا جب حدود چھ ہیں تو جہات بھی چھ ہوں گے اور وہ چھ حدود انسان میں سر، قدم، چہرہ، گدی، شمال اور یمین ہیں فوق کہتے ہیں مایلی راسہ بالطبع اور تحت کہتے ہیں مایلی القدم بالطبع۔ قدم کہتے ہیں مایلی الوجہ بالطبع اور خلف مایلی الکف بالطبع کو کہتے ہیں یمین مایلی جنبہ القوی کو کہتے ہیں اور شمال مایلی جنبہ الضعیف کو کہتے ہیں اور حدود حیوان میں پشت، پیٹ، سر، دم، یمین، شمال ہیں لیکن فرق اتنا ہے کہ اس کی پشت کو فوق کہتے ہیں اور اس کے پیٹ کو تحت کہتے ہیں اس کے سر کو قدم اور اس کی دم کو خلف کہتے ہیں اور اس کی شمال کو شمال اور اس کی یمین کو یمین کہتے ہیں۔



هذه الحدود الستة فوقاً، تحتاً وقد اماً وخلفاً ويمينا وشمالاً، واما الخاصی فهو فی السطح اعتبارانه ذو بعدین متقاطعين على زوايا قوائم، وهما الطول والعرض ولكل منهما طرفان فاطراف السطح اربعة، وفي الجسم اعتبارانه ذو ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، وهی الطول والعرض والعمق، ولكل منها طرفان فاطراف الجسم ستته وهی قد تكون موجودة متمایزة بالفعل كما فی المكعب وقد تكون بالقوة والفرض كما فی الكرة. فاثنان من هذه الاطراف الستته طرفا الامتداد الطولی ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم فوقاً وتحتاً فالفوق مايلي راسه بالطبع حين هو قائم والتحت مايلي قدمه بالطبع حين هو قائم، واثنان منها الامتداد العرضی ويسميهما الانسان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال، فاليمين هو مايلي اقوى جنبیه غالباً والشمال مايقابله. وانما قلنا غالباً لثلايتو هم تحول اليمين شمالاً فيمن

## واما الخاص:

خاص لوگوں نے کہا ہے کہ سطح میں چار جہتیں ہیں انہوں نے اس بات کا اعتبار کیا ہے کہ سطح میں دو ایسے بعد ہیں جو ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں قائمہ زاویہ پر اور ہر بعد میں دو جہتیں ہوتی ہیں لہذا سطح میں بھی چار جہتیں ہوں گی اور ان کے نزدیک جسم میں چھ جہتیں ہوں گی انہوں نے اس بات کا اعتبار کیا ہے۔ کہ جسم میں تین ابعاد ہوتے ہیں یعنی طول، عرض، عمق جو ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں زاویہ قائمہ پر اور ہر بعد کی دو جہتیں ہوتی ہیں لہذا جسم کی بھی چھ جہتیں ہوں گی اور یہ چھ جہتیں کبھی بالفعل ایک دوسرے کے متمایز ہو کر موجود ہوں گی جیسے مکعب وغیرہ اور بعض اوقات یہ جہتیں بالقوة ایک دوسرے کے متمایز ہو کر موجود ہوں گی جیسے، فنبال، ان چھ جہتوں میں دو کو امتداد طول کی طرفین کہا جاتا ہے۔ جیسے انسان جب کھڑا ہو تو اس کا امتداد قائم کے اعتبار سے سر سے پاؤں تک ہوگا، بالطبع اور ان چھ جہتوں میں سے دو امتداد عرضی کی طرفین ہیں ان کو انسان نام دیتا ہے اپنے عرض قامت کے اعتبار سے یمین اور شمال کا اور یمین وہ ہے جو اقویٰ جانب کو شامل ہے غالباً اور شمال وہ ہے۔ جو اضعف جانب کو شامل ہے غالباً اس لئے کہا کہ بعض اوقات شمال جانب اقویٰ (غالب) ہوتی ہے یمین جانب سے کسی عارض کی وجہ سے مثلاً پیدائشی طور پر یا کسی مرض کی وجہ سے اور ان چھ جہتوں میں سے انسان دو کو نام دیتا ہے اپنے قامت کے مناپے کے اعتبار سے قد ام اور خلف کا۔ اور حیوان کا بھی یہی حال ہے۔ مگر فرق اتنا ہے کہ فوق وہ ہے۔ جو پشت

كان شماله اقوى يمينه اما بحسب اصل الخلقة كالأعسر او العارض كمن ضعف يمينه لداء، واثان منها طرفا الامتداد العمقى ويسميها الانسان باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف، فالوجه قدام والقفا خلف. وكذا فى الحيوان، الا ان الفوق مايلى ظهره والتحت مايلى بطنه والقدام مايلى راسه والخلف مايلى ذنبه. وقد يطلق الجهة على مايلى النهاية، وبهذا المعنى يتناول اربع جهات اعنى ماسوى الفوق والتحت فيقال لمن توجه الى المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله. ثم اذا تحول الى المغرب يقال ان المغرب قدامه والمشرق خلفه والجنوب شماله والشمال يمينه. واما الفوق والتحت فلا يتبادلان فاذا انتكس انسان لا يسمى راسه فوقاً وقدمه تحتاً على ما لا يخفى. وهذا آخر ما اردنا ايراده فى الفن الاول.

سے ملا ہوا ہو اور تحت وہ ہے جو پیٹ سے ملا ہوا ہو۔

### وقد يطلق الجهة على مايلى النهاية:

اور کبھی جہت کا اطلاق اس چیز پر بھی ہوتا ہے جو انتہا کو ملتی ہے اس معنی کے اعتبار سے جہت چار جہتوں کو شامل، دکنی یعنی فوق اور تحت کے ماسوا کو شامل ہو گئی ہیں، ایک ایسا آدمی جو مشرق کی طرف متوجہ ہو تو کہا جائے گا کہ مشرق اس کا قدام ہے اور مغرب اس کا خلف ہے اور جنوب اس کا یمین ہے اور شمال اس کا شمال ہے پھر جب مغرب کی طرف متوجہ ہو تو کہا جائے گا کہ مغرب اس کا قدام ہے اور مشرق اس کا خلف ہے اور جنوب اس کا شمال ہے اور شمال اس کا یمین ہے رہے فوق اور تحت تو وہ تبدیل نہیں ہوتے ہیں جب انسان الٹا ہو جائے تو ما یلی الرأس کو فوق نہیں کہا جائے گا اور ما یلی القدم کو تحت، یہ بات مخفی نہیں یہ بحث ان میں سے آخری بحث ہے جس کو ہم نے فن اول میں لانے کا ارادہ کیا۔

## الفن الثانی فی الفلکیات وفیہ فصول:

**فصل:** فی اثبات الفلک المحدد للجهات واثبات انه كرة. قد عرفت ان الجهة نهاية ذات وضع غير منقسمة فی امتداد ماخذ الاشارة والحركة، وان الجهات ست، ثنتان يتبدلان هما الفوق والتحت فاعلم ان

## الفن الثانی فی الفلکیات فیہ فصول

### فصل فی اثبات الفلک:

اس فصل میں دو دعوے ہوں گے، ۱: فلک محدود للجهات کا اثبات، ۲: اس کی صفات میں سے ایک صفت کہ وہ گول ہے اس کا اثبات۔

قد عرفت: پہلے آپ یہ بات جان چکے ہیں کہ جہت ایک انتہا ہے ذات وضع ہے اور سمت حرکت اور سمت اشارہ میں غیر منقسم ہے۔  
دعویٰ: فوق اور تحت تبدیل نہیں ہوتے۔

دلیل: فوق اور تحت بالطبع متمایز ہیں اور ہر وہ چیز جو بالطبع متمایز ہو وہ تبدیل نہیں ہوتی لہذا فوق اور تحت تبدیل نہیں ہوتے۔

صغریٰ: یعنی فوق اور تحت بالطبع متمایز ہوتے ہیں۔

دلیل: یہ ہے کہ بعض اجسام کا میلان طبعاً فوق کی طرف ہے جیسے آگ اور ہوا وغیرہ اور بعض اجسام کا میلان طبعاً تحت کی طرف ہے جیسے مٹی اور پانی۔ اب اگر فوق اور تحت بالطبع متمایز ہوتے تو بعض اجسام کا ان کی طرف میلان طبعی نہ ہوتا۔

کبریٰ: ہر وہ چیز جو بالطبع متمایز ہو تبدیل نہیں ہو سکتی اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان کی حقیقت ایک دوسرے سے تبدیل ہو جائے تو یہ بالطبع متمایز نہیں ہوں گے حالانکہ یہ متمایز بالطبع ہیں۔

الفوق والتحت قد يستعملان بالاضافة الى بعض الاجسام دون بعض فيقال زيد فوق السرير وتحت السقف ثم اذا صعد السقف صار السقف تحته و صار هو فوق السقف وبهذ الاستعمال يجوز ان يكون ما هو فوق بالقياس الى جسم تحته بالقياس الى جسم آخر وبالعكس، وقد يستعملان بمعناهما الحقيقيين. والفوق بهذا المعنى هو الفوق الذى ليس فوقه فوق، والتحت بهذا المعنى هو التحت الذى ليس تحته تحت، وهما جهتان متمايزتان بالطبع لا يمكن ان يصدقا على شئى واحد بوجه، والطبع يقتضى ان يلى الفوق بهذا المعنى راس الانسان وظهر الحيوان وغصن الشجر، وان يلى التحت بهذا المعنى قدم الانسان وبطن الحيوان واصل الشجر، والفوق والتحت بالاستعمال الذى تختلفان بحسبه فيكون ما هو فوق بالقياس الى

## فاعلم ان الفوق و التحت قد يستعملان بالاضافة الى بعض

### الاجسام دون بعض:

اصل میں فوق اور تحت کی دو قسمیں ہیں، ۱: فوق و تحت حقیقیان، ۲: فوق اور تحت اضافیان، (اضافی اس کو کہتے ہیں جس کی حقیقت میں اضافت کو دخل ہو) فوق و تحت اضافیان تبدیل ہوتی ہے جیسے ایک جہت ہے اور اس کے نیچے افراد ہیں اور اس لے اوپر بھی افراد ہیں لیکن فوق و تحت حقیقیان یعنی اس معنی لے اعتبار سے کہ فوق وہ ہے جس لے اوپر کوئی فوق نہ ہو اور تحت وہ ہے کہ جس کے نیچے کوئی تحت نہ ہو۔ تبدیل نہیں ہوتے یعنی ایک دوسرے پر صادق نہیں آتے، اس معنی کے اعتبار سے طبیعت تقاضا کرتی ہے کہ فوق وہ ہے جو انسان کے سر کو ملے اور درخت کی ٹہنی کو ملے اور حیوان کی پیٹھ کو ملے تحت وہ ہے جو انسان کے قدم حیوان کے لٹن اور درخت کی جڑ کو ملے۔

## والفوق والتحت بالاستعمال الذى يختلفان بحسبه:

فوق و تحت اضافیان یہ دونوں فوق حقیقی اور تحت حقیقی سے قرب کی طرف لوٹتے ہیں یعنی جو چیز فوق حقیقی کے زیادہ قریب ہوگی وہ فوق ہوگی اور جو چیز تحت حقیقی کے زیادہ قریب ہوگی وہ تحت ہوگی اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قرب کے مراتب مختلف ہیں تو پس جو چیز ایک جسم کے اعتبار سے فوقیت کے ساتھ موصوف ہو تو ممکن ہے کہ وہ چیز دوسرے جسم کے اعتبار سے تحتیت کے ساتھ موصوف ہو کیونکہ جائز ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم کے اعتبار سے فوق حقیقی سے

بعض الاجسام تحت بالقياس الى بعض آخر، منها يؤلان الى القرب مما هو فوق بالحقيقة وما هو تحت بالحقيقة فما هو اقرب الى الفوق الحقيقي فوق، وما هو اقرب الى التحت الحقيقي تحت. واذا القرب متفاوت المراتب، فما يوصف بالفوقية بالقياس الى جسم يمكن ان يتصف بالتحتية بالقياس الى جسم آخر لجواز ان يكون جسم اقرب الى الفوق الحقيقي بالقياس الى جسم آخر ويكون ابعد منه بالقياس الى جسم ثالث. والفوق والتحت الحقيقيان لا يمكن فيهما ذلك فهما جهتان موجودتان متميزتان بالطبع يكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام بالطبع ومتروكة لبعضها بالطبع، واخرهما بالعكس غير منقسمتين في امتداد ماخذ الاشارة والحركة على ما عرفت، فلا بد من ان تكونا متحدتين اذ لو لم تكونا متحدتين لم

قريب ہو لیکن تیسرے جسم کے لحاظ سے فوق حقیقی سے ابعد ہو لیکن فوق و تحت حقیقی میں تبدیلی ممکن نہیں ہے اس لئے کہ ان میں سے ایک بعض اجسام کا طبعی مطلوب ہوتا ہے اور دوسرے بعض اجسام کا طبعی متروک ہوتا ہے یا اس کے برعکس مثلاً فوق طبعی طور پر مطلوب ہے ہوا کا اور آگ کا اور طبعی طور پر متروک ہے مٹی اور پانی کا اسی طرح تحت طبعی طور پر مطلوب ہے مٹی اور پانی کا اور طبعی طور پر متروک ہے ہوا اور آگ کا، فوق اور تحت سمت اشارہ اور سمت حرکت میں غیر منقسم ہیں جیسے پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

آگے والی عبارت ”فلا بد“ کیلئے تمہید کے طور پر یہ سمجھ لیں کہ جب یہ فوق تحت دونوں غیر منقسم ہیں تو ذات وضع بذاتہ نہیں ہو سکتے بلکہ عرض قائم بالغیر ہوں گے اس لئے کہ اگر یہ دونوں وضع بالذات ہوں تو پھر اس کے چار احتمال ہوں گے یا جز لا تجزی ہوگا یہ باطل ہے یا خط جوہری ہوگا یا سطح جوہری ہوگا یہ بھی باطل ہے لامحالہ جسم ہوگا اور جسم لامحالہ جہات ثلاثہ میں منقسم ہوتا ہے حالانکہ یہ دونوں غیر منقسم ہیں لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ عرض قائم بالغیر ہے اب اس کے لئے کوئی محدود چاہیے آگے اس کو ثابت کریں گے۔

### فلا بد من ان تكونا متحدین:

دعویٰ: ان دو جہتوں یعنی فوق اور تحت کا محدود ہونا ضروری ہے۔

دلیل: اگر دونوں محدود اور معین نہ ہوں تو موجود نہیں ہوں گے اور متمایز بالطبع نہیں ہوں گے کیونکہ جو معین اور

تکونا موجودتین ولا امتمايز تین بالطبع. فتحدد هما اما في خلاء اوفى ملاء. والاول باطل، اما اولاً فلاستحالة الخلاء واما ثانيا فلان الخلاء لو كان ممكنا فلا يمكن تحدد الجهتين المذكورتين فيه لانه أن كان غير متناه فلا يكون فيه تحدد بالفعل بحد يكون جهة والحدود المفروضة فيه لا يتميز بعضها عن بعض بالطبع بخلاف تينك الجهتين، وان كان متناهما فانما يتناهي عندملاء فان كان تحدد الجهة بطرف ذلك الملاء لم يكن تحدد الجهة في الخلاء، وان كان تحدد هافي الخلاء لا بطرف ذلك الملاء لم يكن تحدد هالان الحدود المفروضة في الخلاء ليست موجودة بالفعل ولا تتميز بعضها عن بعض حتى يمكن فيه تحدد الجهتين المذكورتين.

محدد نہ ہوں وہ متمایز بالطبع اور موجود نہیں ہوتی حالانکہ یہ دونوں موجود ہیں اور متمایز بالطبع ہیں تو ثابت ہو گیا کہ یہ دونوں جہتیں معین اور محدود ہیں اب محدود کہاں ہوگی تو فرماتے ہیں کہ یا یہ تو خلاء میں محدود ہوگی یا ملاء میں۔ ان کا متحد خلاء میں تو ممکن نہیں دو وجہوں سے۔

وجہ اول: یہ ہے کہ خلاء خود محال ہے لہذا اس میں متحد بھی محال ہے۔

وجہ ثانی:

اگر بالفرض خلاء ممکن بھی ہو تب بھی فوق اور تحت کا متحد اس میں ممکن نہیں اس لئے خلاء دو حال سے خالی نہیں غیر متناہی ہوگا یا متناہی ہوگا اگر خلاء غیر متناہی ہو تو اس میں حدود بالفعل ممکن نہیں اس لئے کہ اگر حدود بالفعل ممکن ہو تو خلاء متناہی ہو جائے گا اور یہ خلاف مفروض ہے لامحالہ یہاں حد فرض کرنی پڑے گی اور مفروضہ بعض بعض سے متمیز نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ فرض میں ابہام ہوتا ہے اور ابہام میں تعین نہیں ہو سکتی، بخلاف ان دونوں کے کہ یہ متمایز بالطبع ہیں اور غیر متمیز، متمیز کیلئے حد کیسے بنے گی اور اگر خلاء متناہی ہو اب اس کا متناہی ہونا ملاء پر ہو سکتا ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں متحد جہت ملا کی طرف میں ہوگا یا خلاء میں ہوگا اگر متحد جہت ملا کی طرف میں ہو تو پھر جہت کا متحد خلاء میں نہ ہو اور اگر متحد جہت خلاء میں ہو تو جہت متحد ممکن ہی نہیں اس لئے کہ خلاء میں حدود مفروضہ موجود بالفعل نہیں ہوتیں اور یہ بعض بعض سے متمایز بالطبع نہیں ہوتیں یہاں تک کہ اس میں جہتیں مذکورین کا متحد ممکن ہو۔

وعلى الثانى فاما ان يكون تحدد الجهتين المذكورتين فى ملاء بسيط غير متناه وهو باطل اذ ليس فيه حد بالفعل والحدود المفروضة فيه لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه. واما ان يكون فى ملاء بسيط متناه فاما ان يكون تحدد الجهتين فى ثخنه وهو ايضا باطل لان الحدود المفروضة فى ثخنه متشابهة لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه او يكون باطرافه ونهاياته فيوجد هناك جسم بسيط يحدد الجهتين معا فيجب ان يكون ذلك الجسم كريا لان الجسم الكرى هو الذى يحدد جهتين معا فيجب ان يكون ذلك الجسم كريا لان الجسم الكرى هو الذى يحدد جهتين مختلفتين بالطبع احدهما غاية البعد عن الاخرى فان مركزه غاية البعد عن محيطه فمحيطه ومركزه يكونان جهتين متخالفتين بالطبع هما الفوق والتحت.

فيكون محيطه فوقا ومركزه تحتا. واما الجسم الغير الكرى فلا يمكن ان يحدد جهتين متخالفتين بالطبع لانه وان حدد جهته القرب لا يمكن ان

## وعلى الثانى ، فاما ان يكون تحدد الجهتين المذكورتين فى

### ملاء بسيط غير متناه:

ملاء كى دو قسمين هيا ملاء بسيط ، ملاء مركب پھر ملاء بسيط كى دو قسمين هيا ، ۱: ملاء بسيط متناهى ، ۲: ملاء بسيط غير متناهى۔ ملاء بسيط وه جسم بسيط هيا جو مختلفه الطبايع اجسام سے مركب هو ملاء بسيط غير متناهى ميں تحدد باطل هيا اس لئے كه يه غير متناهى هيا اور اس ميں حدود بالفعل نهياں هوسكتين لهنذا يهاں حدود فرض كرنى پڑيس كى اور حدود مفروضه متمايز بالطبع نهياں هوتيں لهنذا ان ميں جهتين متميز تين كا تحدد نهياں هوسكتا ورنه تو فوق اور تحت كا غير متميز هونا لازم آئے گا لازم باطل هيا اور ملزوم بهي باطل هيا اور اگر ملاء بسيط متناهى هو تو اس كى دو صورتين هيا ان كا تحدد اس كى موئاپے ميں هوگا يا اس كى اطراف ميں هوگا اگر تحدد موئاپے ميں هو تو باطل هيا اس لئے كه موئاپے ميں جو حدود مفروضه هيا يه ايک دوسرے كى مشابه هيا ان ميں بعض بعض كا بالطبع مخالف نهياں هيا لهنذا اس ميں تحدد جهتين مختلفين بالطبع ممكن نهياں هيا ورنه جهتين متميزين كا غير متميز هونا لازم آئے گا اور يه باطل هيا اور اگر تحدد جهتين ملاء بسيط كى اطراف ميں هو تو لامحاله وهاں ايک

يحدد جهته البعد لانه امان يكون خارجاً عن ذلك الجسم فلا يتحدد بذلك الجسم اذ كل خارج يفرض انه ابعد عن الجسم يمكن ان يفرض ابعد منه فلا يكون بعد خارج عن الجسم اولى بان يكون محدداله دون غيره واما ان يكون داخله فلا يكون حد من البعد الدخلى المفروض فيه غاية البعد عن الحد المحيط به فان كل نقطة تفرض فى الجسم الغير الكرى وان كانت غاية البعد عن حد من حدود ذلك الجسم لا تكون غاية البعد عن حد آخر منه فلا تكون جهة التحت لان جهة التحت هى غاية البعد عن جهة الفوق فلا يكون الجسم الغير الكرى محدداً الجهة البعد بخلاف الجسم الكرى فانه يحدد جهة القرب بمحيطه وجهة البعد بمركزه فان المركز غاية البعد عن المحيط ولا يمكن ما هو ابعد منه كذلك محيطه غاية البعد عن

ایسا جسم ہوگا جو دو جہتوں کو اکٹھا تحدید کر رہا ہے لہذا ایسے جسم کا کرى ہونا ضرورى ہے کیونکہ جسم کرى سے ہی ایسے دو جہتوں کو تحدید کر سکتا ہے جو مختلفہ الطباع ہیں ان میں سے ایک دوسرے کی غایت بعد ہے اور اس جسم کرى کا مرکز اپنے محیط سے غایت بعد میں ہے پس محیط فوق ہوگا اور اس کا مرکز تحت ہوگا۔ جسم غیر کرى محدود نہیں بن سکتا اس لئے کہ یہ ممکن نہیں کہ جسم غیر کرى جہتین متمایزین بالطبع کا محدود ہوا اس لئے کہ اگرچہ وہ جہت قریب کی تحدید کر دے گا لیکن یہ ممکن نہیں کہ وہ جہت بعد کی تحدید کر دے کیونکہ یا وہ جہت بعد اس جسم غیر کرى سے خارج ہو تو وہ اس کی تحدید کیسے کرے گا اس لئے کہ ہر وہ خارج جس کو جسم سے ابعد فرض کیا جائے گا تو وہ ابعد نہیں ہوگا اس لئے کہ ماہوالا بعد کا فرض کرنا ممکن ہے لہذا، ابعد ابعد نہیں رہے گا بلکہ ماہوالا بعد کے مقابلے میں اقرب بن جائے گا لہذا وہ بعد جو ماہوالا بعد سے اقرب ہے یہ حقدار نہیں کہ وہ جسم کے لئے محدود نہ ہو بلکہ ماہوالا بعد حق دار ہے اس بات کا کہ وہ جسم کے لئے محدود ہو۔ دوسری صورت یہ تھی کہ جہت بعد جسم غیر کرى میں داخل ہو یہ باطل ہے اس لئے کہ پھر اس جسم غیر کرى میں فرض کئے گئے بعد داخل کی حد یہ حد محیط سے غایت بعد میں نہیں ہوگی اس لئے کہ جسم غیر کرى میں جو نقطہ بھی فرض کیا جائے وہ اگرچہ ایک حد میں تو غایت بعد ہوگا لیکن دوسری حد میں غایت بعد نہیں ہوگا کوئی ایسا نقطہ فرض نہیں کیا جاسکتا جو تمام سطوح کی غایت بعد میں ہو، پس جہت بعد جہت تحت نہیں ہوگی، کیونکہ جہت وہ ہوتی ہے جو جہت فوق سے غایت بعد میں ہو پس معلوم ہوا کہ جسم غیر کرى جہت بعد کیلئے محدود نہیں ہو سکتا بخلاف جسم کرى کہ وہ جہت قرب کیلئے محدود ہے اپنے محیط کے ساتھ اور جہت بعد کیلئے اپنے مرکز کے ساتھ اگرچہ مرکز محیط سے غایت بعد میں ہے یہاں ابعداً کا فرض کرنا ممکن نہیں



مرکزہ لانہ وان۔ امکان بحسب فرض العقل ان يوجد المحيط اعظم مما هو عليه لكن لما كان ذلك الجسم الكرى محيطا بعالم الاجسام لا يمكن ان يكون وراء، ما هو اعظم منه فيكون محيطه غاية البعد الممكن عن مركزه. واما ان يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملاء مركب غير متناه وهو ايضا باطل اما اولاً، فلانه على هذا التقدير لا يوجد فوق لا يكون فوقه فوق ولا تحت كذلك، فلا يكون تانك الجهتان حقيقتين متخالفتين بالطبع. واما ثانياً فلاستحالة وجود الغير المتناهي واما ان يكون تحددهما في ملاء مركب متناه فيكون هناك عدة اجسام محددة للجهتين المذكورتين فاما ان يكون تلك الاجسام بحيث يحيط بعضها بعضها ويكون متباينة لا يحيط بعضها بعضاً. والثاني باطل، لان كلامن تلك

اسی طرح محیط مرکز سے غایت بعد میں ہے۔

سوال: ہوتا ہے کہ آپ نے جس محیط کو محدود بنایا ہے اس سے بڑا محیط تو فرض کرنا ممکن ہے تو پھر یہ محیط محدود نہ رہا۔  
جواب: اگرچہ فرض عقل کے اعتبار سے یہ ممکن ہے کہ اس سے بڑا محیط پایا جائے، لیکن یہ محیط تمام عالم کو محیط ہے، اس سے بڑا محیط نہیں ہو سکتا لہذا یہی محیط ہی غایت بعد ہوگا یعنی محدود ہوگا پس اس کا محیط بعد ممکن غایت ہے اپنے مرکز سے۔ اس کا دار و مدار اس اصولی بات ہے کہ فوق اور تحت ہتھیان کے تقابل میں معتبر ابعاد میں سے بعد مقام پر ہونا ہے نہ کہ ابعاد مفروضہ کے بعد مقام پر۔

## واما يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملاء مركب:

پہلے ہم نے یہ کہا تھا کہ چہتین کا متحد یا ملاء جسم بسیط میں ہوگا یا ملاء جسم مرکب میں، جسم بسیط کا ذکر ہو چکا۔ اب یہاں سے جسم مرکب کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یا چہتین کا متحد ہوگا جسم مرکب ملاء میں، اب ملاء مرکب یا تو متناہی ہوگا یا غیر متناہی ہوگا، متحد ملاء مرکب غیر متناہی میں باطل ہے۔ اولاً تو اس وجہ سے کہ کوئی فوق ایسا نہیں ہے کہ اس کے اوپر کوئی فوق نہ ہو اور کوئی تحت ایسا نہیں کہ جس کے نیچے کوئی تحت نہ ہو پس یہ دونوں جہتیں حقیقی مخالف بالطبع نہیں ہو سکتی اور اگر چہتین کا محدود ملاء مرکب متناہی میں ہو تو پھر یہاں پر چند اجسام ہوں گے جو چہتین کے لئے محدود نہیں گے۔ پھر ان کی دو صورتیں ہیں یا تو ان اجسام میں سے بعض بعض کو محیط ہوں گے یا بیانی الوضع مابین ہوں گے

الاجسام اما ان یحدد جهة واحدة فقط اعنى جهة الفوق مثلا فيلزم ان تكون تلك الجهة اعنى جهة الفوق مثلامتعددة لامتعينة بالطبع، وقد بان بطلان ذلك فيما سبق او يحدد كل منها الجهتين المذكورتين معا وهو ايضا باطل اما او لا فلانه يستلزم تعدد الجهتين المذكورتين وقد ظهر بطلانه بما مر. واما ثانيا فلان تحدد الجهتين المذكورتين انما يمكن بجسم واحد اذا كان كريا كما عرفت، فيكون كل من تلك الاجسام كريا محدد اللجهتين فيكون كل منها عالما على حiale وهو صريح البطلان، او يحدد بعضها جهة كجهة الفوق والبعض الآخر جهة مقابلة لها كجهة التحت وهذا ايضا باطل، لان جهة الفوق لما كانت مقابلة لجهة التحت فای بعد فرض من جهة التحت فى اى جانب يمتد ينتهى الى جهة الفوق وبالعكس، وذلك لا يمكن على تقدير كون جهة الفوق متحددة بجسم وجهة التحت متحددة بجسم آخر مبائن لذلك الجسم، اذ يمكن ان يفرض من كل منها بعد لا ينتهى الى

دوسرى صورت تو باطل ہے اس لئے کہ اس کی تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ ان اجسام میں ہر ایک یا تو صرف ایک جہت مثلاً فوق کو متعین کرے گا تو لازم آئے گا کہ یہ جہت فوق متعدد ہو تو تعدد سے تعین نہیں ہو سکتا اس کے ساتھ جہت تحت متعین ہی نہیں ہوگی کیونکہ مفروض یہ ہے کہ ان تمام اجسام سے ہر ایک صرف ایک جہت کو محدود ہے تو جہتیں متعدد ہو جائیں گی یہ باطل ہے اس لئے کہ جہت فوق متعین ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان تمام اجسام میں سے ہر ایک دونوں جہتوں کی تحدید کرے گا یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ تعین کا تعدد لازم آئے گا حالانکہ یہ دونوں متمایز بالطبع ہیں اور یہ بھی آپ جان چکے ہیں کہ ایک جہت مثلاً فوق کو صرف ایک جسم محدود کر سکتا ہے اور وہ جسم کری ہے جب کہ ان میں سے ہر ایک جسم محدود بن رہا ہے تو یہ بھی جسم کری ہو جائیں گے جبکہ یہ مباین ہیں اور لازم آئے گا کہ ہر جسم اپنے خیال میں عالم ہو۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ان اجسام میں سے بعض تو جہت فوق کو تعین کریں گے یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ آپ یہ بات جان چکے ہیں کہ جہت تحت، جہت فوق کے مقابل ہیں اب اگر مثلاً جہت تحت کی کسی بھی جانب ممتد میں بعد فرض کیا جائے تو وہ بعد جہت فوق پر منتہی ہو جائے یہ ممکن نہیں اور یہ بھی ممکن نہیں کہ جہت فوق کی کسی جانب ممتد میں کوئی بعد فرض کیا جائے جو جہت تحت پر منتہی ہو جائے یاں طور کہ جہت فوق ایک جسم سے محدود ہو رہی ہے اور جہت تحت دوسرے جسم سے محدود ہو رہی ہو یہ ممکن نہیں بلکہ آپ جو بھی بعد فرض کریں گے وہ دوسرے پر منتہی نہیں ہوگا

الآخر ولا ينطبق على الامتداد الواصل بينهما فيكون الجهتان متعددتين لا متعنتين وقد بان بطلانه مما مر، فتعين الاول وهوان يكون بعض تلك الاجسام محيطا ببعض فيكون الجسم المحيط بالكل هو المحدد للجهتين ويجب ان يكون كريا لما تبين ان الجسم الغير الكرى لا يمكن ان يكون محدد للجهتين فيلغوسائر الاجسام المحاطة في تحديد الجهتين فتحقق وجود جسم كرى محيط بالاجسام محدد للجهات وهو المطلوب والحاصل ان جهتي الفوق والتحت موجودتان متخالفتان بالطبع فلا بد من ان تكونا متعنتين فتعنيهما لا يمكن ان يكون في خلاء لاستحالته ولعدم تخالف حدوده بالطبع ولا في ملاء بسيط لامتناهٍ لعدم تخالف حدوده بالطبع ولا في ملاء مركب لامتناهٍ لعدم تعين الجهتين الحقيقيتين فيه بل يكون اما في ملاء بسيط متناهٍ باطراف متعينة بالفعل فيكون هو جسما كريا

بلکہ ان کے درمیان جو امتداد واصل ہے وہ بعد اسی امتداد پر منطبق ہوگا تو پھر جہتیں متعدد ہو جائیں گی پس یہ صورت بھی باطل ہوئی جب یہ تینوں صورتیں باطل ہو گئیں تو ثابت ہو گیا کہ پہلی صورت صحیح ہے کہ بعض اجسام بعض کو محیط ہوں گے اور یہی محدود ہے اور ضروری ہے کہ یہ جسم کری ہو اس لئے کہ جسم غیر کری جہتیں کیلئے محدود نہیں بن سکتا پس جہتیں کی تحدید میں باقی اجسام محیط بھی لغو ہو جائیں گے تو ثابت ہو گیا کہ ایک ایسا جسم کری ہے جو تمام اجسام کو محیط ہے اور جہات کیلئے محدود ہے وہوالمطلوب۔

## والحاصل ان جهتى الفوق والتحت موجودتان متخالفتان

### بالطبع:

پس ساری تقریر کا خلاصہ یہ نکلا کہ جہتیں یعنی فوق اور تحت موجود ہیں اور مخالف بالطبع ہیں ان دونوں کا متعین ہونا ضروری ہے اب یہ خلا میں تو متعین نہیں ہو سکتیں اس کے محال ہونے کی وجہ سے اور اس کی حدود کے مخالف بالطبع نہ ہونے کی وجہ سے اور یہ ملاء بسیط غیر متناہی میں بھی متعین نہیں ہو سکتیں اس کی حدود کے مخالف بالطبع نہ ہونے کی وجہ سے اور ملاء مرکب غیر متناہی میں بھی متعین نہیں ہو سکتیں اس میں جہتیں حقیقی کے متعین نہ ہونے کی وجہ سے بلکہ وہ جہتیں ملاء بسیط میں بالفعل اطراف معینہ کے ساتھ معین ہوں گی پس وہ جسم کری ہوگا جس کا محیط جہت فوق کی تحدید

يحدد بمحيطه جهة الفوق وبمر كزه جهة التحت اذ غير الكرى لا يمكن ان يحدد الجهتين معا، او فى ملاء مركب متناه فاما باجسام متباينة و لا يمكن تحدد الجهتين بها او باجسام يحيط بعضها بعضا و المحاطة لغو فى تحديدهما فالمحدود هو المحيط و يجب ان يكون كريا اذ غير الكرى لا يحدد الجهتين فقد تحقق وجود جسم كرى محدد للجهات وهو الذى نسميه بالفلك الاعلى و استبان انه ليس خارج المحدد خلاء ولا ملاء.

**فصل:** فى ان الفلك بسيط. الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة او بسيط غير مركب منها والفلك بسيط بهذا المعنى، وقد يطلق البسيط على ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع

كرے گا اور اس کا مرکز جہت تحت کی تحدید کرے گا اس لئے کہ یہ بات ممکن نہیں کہ جسم غیر کروی دونوں جہتوں کیلئے محدود بنے یا ان جہتوں کا تعین نلاء مرکب غیر متناہی میں ہوگا پھر یہاں پر چند اجسام ہوں گے جن کی دو صورتیں ہیں، انیا تو وہ اجسام فی الواقع مابین ہوں گے اور ان کے ساتھ جہتوں کی تحدید ممکن نہیں یا وہ اجسام ایسے ہوں گے کہ ان میں سے بعض بعض کو محیط ہوں گے اور جہتوں کی تحدید میں باقی اجسام محیط لغو ہو جائیں پس محدود وہ جسم ہوگا جو محیط ہوگا اور اسی جسم محیط کا کروی ہونا ضروری ہے اس لئے کہ جسم غیر کروی جہتوں کی تحدید نہیں کر سکتا پس جسم کروی کا وجود ثابت ہو گیا جو جہات کیلئے محدود ہے اور وہ جسم ہے جس کا نام ہم فلک اعلیٰ کے ساتھ رکھتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہو گئی کہ محدود کے خارج میں نہ کوئی خلاء ہے اور نہ کوئی نلاء۔

### فصل فى ان الفلك بسيط:

یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ فلک بسيط ہے ایسے اجسام سے مرکب نہیں جو حقیقتاً مختلفہ الطبائع ہوں جسم بسیط کے چار معنی آتے ہیں، ۱: وہ جسم جو حقیقت کے اعتبار سے مختلفہ الطبائع اجسام سے مرکب نہ ہو جیسے آگ اور افلاک، ۲: جسم بسيط وہ جسم ہے جو جس کے اعتبار سے مختلفہ الطبائع اجسام سے مرکب ہو ان دونوں معنوں کے اعتبار سے فلک بسيط ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے جسم بسيط میں وہ جسم بھی داخل ہو جائے گا جو حقیقت کے اعتبار سے تو مختلفہ الطبائع اجسام سے مرکب ہو لیکن جس کے اعتبار سے مختلفہ الطبائع اجسام سے مرکب نہ ہو جیسے اعضاء مشابہہ یہ پہلے معنی کے اعتبار سے مرکب ہیں اور دوسرے معنی کے اعتبار سے بسيط ہیں، ۳: جسم بسيط وہ جسم ہے کہ جس کا جز مقدار حقیقت کے اعتبار سے کل کے مساوی ہو اسم اور حد میں جیسے عناصر رابعہ مثال کے طور پر آگ اب دس کلو آگ

بحسب الحس فیدخل فیہ ما یرکب من اجسام مختلفۃ الطبائع بحسب الحقیقۃ لا بحسب الحس کالاعضاء المتشابهۃ نحو العظم واللحم والفلک بہذا المعنی ایضاً بسیط، وقد یطلق علی ما یکون جزؤہ المقدری مساویاً لکلہ فی الاسم والحد کبسائط العناصر، فان جزء النارنا روجزء الهواء هواء والفلک لیس بسیطاً بہذا المعنی اذ جزء الفلک لیس بفلک وکذا الاعضاء المتشابهۃ اذ فیہا اجزاء مقداریۃ ہی العناصر تساویہا فی الحد والاسم وقد یطلق علی ما یکون اجزاؤہ المقدریۃ بحسب الحس مساویۃ

میں سے ایک کلو آگ نکال لیں تو دس کلو کو بھی آگ کہیں گے اور ایک کلو کو بھی۔

اعضاء مشابہہ:

وہ عضو ہے کہ جس کا جز اسم اور حد میں کل کے مساوی ہو۔

جز مقداری:

وہ جز ہے جس کو مقدار عارض ہو یا وہ اجزاء ہیں جو وضع میں باہم متمایز ہوں۔ اس معنی کے اعتبار سے عناصر بسیط ہیں کیونکہ ان کے اجزاء اپنی حقیقت کے اعتبار سے کل کے مساوی ہوتے ہیں لیکن اس معنی کے اعتبار سے فلک بسیط نہیں ہے بلکہ مرکب ہے کیونکہ فلک کی حقیقت میں کرویت داخل ہے اب جب اس سے ایک ٹکڑا لیں گے تو جیسا کل میں کرویت نہیں رہی تو جزء میں کرویت نہیں رہے گی اور اس معنی کے اعتبار سے گوشت اور ہڈی وغیرہ بھی بسیط نہیں ہیں اس لئے کہ ان میں اجزاء مقدار یہ عناصر راجعہ ہیں جب ہم ان اجزاء کو الگ کر دیں گے تو ان کو گوشت اور ہڈی کا نام نہیں دے سکتے بلکہ یہ اجزاء پانی یا مٹی وغیرہ کہلائیں گے ۴: جسم بسیط اس جسم کو کہتے ہیں جس کا جزء مقدار جس کے اعتبار سے کل کے مساوی ہو اسم اور حد میں لیکن حقیقت کے اعتبار سے کل کے مساوی نہ ہوں۔ اسم اور حد میں اس معنی کے اعتبار سے فلک بسیط نہیں ہے تو خلاصہ یہ نکلا کہ فلک پہلے دو معنوں کے اعتبار سے بسیط ہے اور آخری دو معنوں کے اعتبار سے مرکب ہے۔

فائدہ: جو ہم نے چار معنی بیان کیے ہیں یہ جسم بسیط کے معنی تھے۔ مطلق بسیط کے سات معانی آتے ہیں چار تو یہی، پانچواں معنی کہ وہ جسم کہ جس کا کوئی جز نہ ہو، چھٹا یہ ہے کہ وہ عرض ہے جو عمق میں تقسیم کو قبول نہ کرے۔ ساتواں یہ ہے کہ وہ جزء ہے جس کے اجزاء دوسرے کے مقابلے میں کم ہوں۔

لكله فى الاسم والحد، والفلك لیس بسیطا بهذ المعنى ایضا بخلاف العناصر والاعضاء المتشابهة فانها بسائط بهذ المعنى، والدلیل على بساطة الفلك بمعنی عدم ترکیبه من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة ان الفلك لا یقبل الحركة الاينية وکل ما یقبل الحركة الاينية بسیط فالفلك بسیط، اما الصغرى فلان کل ما یقبل الحركة الاينية متجه الى جهة وتارک لجهة وکل متجه الى جهة تارک لجهة لا یكون محدد اللجهات فکل ما یقبل الحركة الاينية ونضم هذه الكبرى الى صغرى هی ان الفلك محدد للجهات فینتج ان الفلك لا یقبل الحركة الاينية، واما الكبرى فلان

### والدلیل على بساطة الفلك:

دعوى یہ ہے کہ فلك پہلے معنی کے اعتبار سے بسیط ہے یعنی فلك حقیقت کے اعتبار سے مختلفہ الطبائع اجسام سے مرکب نہیں ہے۔

دلیل:

فلك حرکت اییہ کو قبول نہیں کرتا اور ہر وہ چیز جو حرکت اییہ کو قبول نہ کرے وہ بسیط ہوتی ہے لہذا فلك بسیط ہے یہاں فلك یعنی غیر قابل للحرکت ہے، صغریٰ یعنی فلك حرکت اییہ کو قبول کرتا ہے

دلیل:

یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو حرکت اییہ کو قبول کرے وہ ایک جہت کی طالب اور دوسری جہت کی تارک ہوتی ہے اور جو چیز ایک جہت کی طالب اور دوسری جہت کی تارک ہو وہ محدود للجهات نہیں ہوتی پس نتیجہ یہ نکلا کہ ہر وہ چیز جو حرکت اییہ کو قبول کرے وہ محدود للجهات نہیں ہوتی اس کا عکس یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو جہات کیلئے محدود ہو وہ حرکت اییہ کو قبول نہیں کرتی اور فلك بھی محدود للجهات ہے نتیجہ یہ نکلا کہ فلك حرکت اییہ کو قبول نہیں کرتا۔

کبریٰ:

یعنی ہر وہ چیز جو حرکت اییہ کو قبول نہ کرے وہ بسیط ہوتی ہے

دلیل: یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو حرکت اییہ کو قبول نہ کرے اگر وہ بسیط نہ ہو تو وہ مرکب ہوگی اب یہ مرکب ہوگا مختلفہ

ملا یقبل الحركة الاينية لو كان مرکبا من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة فاجزاؤه التي هي بسائط اماعلى اشکالها الطبيعية فهي کرات لما مر من ان الشكل الطبيعي للبيسط هو الكرة فلا يثبت منها جسم كرى فلا يتركب منها الفلك اذ قد ثبت انه جسم كرى او على اشکال قسرية فيجوز عليها العود الى اشکالها الطبيعية فيجوز عليها الحركة الاينية فلا يكون الجهات متحددة بما يتركب منها فلا يكون الفلك المركب منها محدد للجهات، هف، فبطل تركبه من الاجزاء المختلفة الطبائع حقيقة، وتحقق انه بسيط وهو المطلوب.

**فصل:** في ان الفلك قابل للحركة المستديرة وان فيه مبدأ ميل مستدير، وذلك لانه بسيط لما مر فاجزاؤه المفروضة فيه متساوية في

الطبائع اجزاء سے اور یہ جو اجزاء مختلفہ الطبائع ہیں یہ تمام کے تمام بسائط ہیں اب یہ بسائط دو حال سے خالی نہیں یا شکل قسری ہوں گے یا طبعی ان کا شکل قسری اور طبعی ہونا باطل ہے تو فلک کا ان سے مرکب ہونا بھی باطل ہوادہ اس طرح کہ اگر یہ شکل طبعی میں ہوں تو آپ جانتے ہیں کہ شکل طبعی کروی ہوتی ہے اب یہ اجسام کروی شکل کے ہوں گے اور کرات کے مجموعہ سے جو سطح حاصل ہووہ متصل الاجزاء ہوتی ہے جبکہ فلک کی سطح کا متصل الاجزاء ہونا مسلم ہے لہذا فلک اس سے مرکب نہیں ہو سکتا اور اگر یہ اشکال قسری ہوں تو آپ جانتے ہیں کہ جب قاسر زائل ہو جائے تو اس کا شکل طبعی کی طرف لوٹنا ضروری ہے اب یہ جو شکل کروی کا شکل طبعی کی طرف لوٹنا ہے یہ حرکت ایبہ کے بغیر ممکن نہیں ہے تو گویا کہ یہ اجزاء حرکت ایبہ کو قبول کر سکتے ہیں اور جو چیز حرکت ایبہ کو قبول کرے وہ جہات کیلئے محدود نہیں ہو سکتی اب اگر فلک ان اجزاء سے مرکب ہو تو لازم آئے گا کہ فلک جو ان اجزاء سے مرکب ہے وہ جہات کیلئے محدود نہ ہو۔ حالانکہ فلک کا محدود للجهات ہونا ثابت ہے لہذا فلک کا ان اجزاء سے مرکب ہونا باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ فلک حقیقت کے اعتبار سے مختلفہ الطبائع اجسام سے مرکب نہیں ہو سکتا۔ وهو المطلوب

### فصل في ان الفلك قابل للحركة المستديرة

اس فصل میں دو دعوے ہیں، ۱: فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے، ۲: فلک میں میل مستدیر کا مبدأ ہوتا ہے۔

دلیل: آپ یہ جانتے ہیں کہ فلک بیسط ہے اور متصل واحد ہے اس کا کوئی جز بھی بالفعل نہیں ہوگا اور یہ مختلفہ الطبائع

الطبيعة والحقیقة فكل جزء منها لا يختص بوضع معين ومحاذاة معينة فيكون نسبة كل منها الى جميع الاوضاع على السواء فيجوز على كل جزء منها ان ينتقل من وضع الى وضع آخر ولا يمكن ذلك بالحركة المستقيمة لما مر، فانما يكون ذلك بالحركة المستديرة للفلک فيكون الفلک قابلاً للحركة المستديرة وهو المدعى.

و اذا ثبت ان الفلک قابل للحركة المستديرة فلا بد من ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير اذ لو لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير لم يكن قابلاً للحركة المستديرة اذ لو كان قابلاً لها على ذلك التقدير كان حركته بالاستدارة من قاسر، والثاني باطل لما سبق من ان مالميل فيه مبدأ ميل لا يقبل الحركة القسرية فاذن فيه مبدأ ميل مستدير لا استحالة ان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم.

اجسام سے مرکب نہیں ہے لہذا اس میں اجزائے مفروضہ ہوں گے اور یہ اجزائے مفروضہ حقیقت اور طبیعت کے اعتبار سے مساوی ہوں گے یعنی ان اجزاء مفروضہ میں سے کوئی جز بھی دوسرے جز سے کسی ایسی طبیعت کی وجہ سے ممتاز نہیں ہوگا کہ وہ طبیعت خاص وضع اور خاص محاذات کا تقاضا کرے بلکہ ان اجزاء مفروضہ میں سے ہر ہر جز طبیعت کے مقتضی میں برابر ہوں گے تو جب یہ تمام اجزاء کی نسبت تمام اوضاع کی طرف برابر ہوگی تو ہر جز پر ایک وضع سے دوسری وضع پر انتقال ممکن ہوگا اور یہ انتقال من وضع الی وضع یہ حرکت مستقیمہ نہیں ہوتی بلکہ حرکت مستدیرہ ہوتی ہے تو ثابت ہو گیا کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔

دلیل الدعوی الثانی:

جب فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے تو ضروری ہے کہ اس میں میل مستدیر کا مبدأ ہو اس لئے کہ اگر اس میں میل مستدیر کا مبدأ نہ ہو تو یہ حرکت مستدیرہ کے قابل نہیں ہوگا اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ اس میں میل مستدیرہ کا مبدأ بھی نہیں اور یہ حرکت مستدیرہ کے قابل ہے تو لامحالہ یہ حرکت کسی قاسر کی وجہ سے ہوگی اور یہ بات آپ جانتے ہیں کہ جس میں میل طبعی نہ ہو وہ جسم حرکت قسر یہ کے ساتھ بھی حرکت نہیں کر سکتا حالانکہ یہ حرکت قسر یہ کو قبول کر رہا ہے لامحالہ اس میں میل طبعی ہے اور یہی میل مستدیرہ کا مبدأ ہوگا کیونکہ اس میں میل مستقیم کا مبدأ ہونا محال ہے ورنہ تو ایک جسم میں اوزم آئے گا کہ میل مستدیرہ کا مبدأ بھی ہو اور میل مستقیم کا مبدأ بھی ہو اور اس کے بطلان کی ایک مستقل فصل گزر چکی ہے۔



**فصل:** فی ان الفلک لایقبل الکون والفساد والخرق والالتیام. اما انه لایقبل الکون والفساد فلانه محدد للجهات لما مرو لاشئی من محدد الجهات قابلا للكون والفساد لان کل مايقبل الکون والفساد قابل للحركة المستقيمة لان کل مايفسد یكون له قبل فساد صورته حیز طبعی ویكون له بعد فساد الصورة الاولى وكون الصورة الاخری حیز طبعی آخر، لان کل جسم فله حیز طبعی ولا یكون لجسمین مختلفی الطبيعة حیز واحد طبعی لما مر فی الفن الاول. فالصوره الكائنة أن حصلت فی حیز هو للكائن طبعی، فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد فی حیز غریب فیکون له قبل فسادها میل الی حیزه الطبعی فیکون قابلا للحركة المستقيمة، وأن حصلت

### فصل فی ان الفلک لایقبل الکون والفساد والخرق والالتیام:

اس فصل میں دو دعوے ہیں، ۱: فلک کون وفساد کو قبول نہیں کرتا؛ ۲: فلک خرق و التیام کو قبول نہیں کرتا۔

دلیل الاول:

اس لئے کہ فلک محد للجهات ہے اور جو چیز بھی محد للجهات ہو وہ کون وفساد کو قبول نہیں کرتی تو ثابت ہو گیا کہ فلک کون وفساد کو قبول نہیں کرتا۔

دلیل الکبریٰ:

جو چیز کون وفساد کو قبول کرے اس کے لئے دو صورت نوعیہ ہوتی ہیں ایک صورت نوعیہ فساد سے پہلے اور دوسری صورت نوعیہ فساد کے بعد، اور ہر صورت نوعیہ کے لئے ایک حیز طبعی ہوتا ہے لہذا جو چیز کون وفساد کو قبول کرے اس کے لئے دو حیز طبعی ہوں گے اور جس چیز کے لئے دو حیز طبعی ہوں وہ حرکت ایذیہ کو قبول کرتی ہے تو لازم آئے گا کہ فلک بھی حرکت ایذیہ کو قبول کرے حالانکہ فلک تو حرکت ایذیہ کو قبول نہیں کرتا وگرنہ تو محد للجهات نہیں رہے گا۔

تفصیل:

اس کی یہ ہے کہ فساد سے پہلے ایک صورت نوعیہ ہوگی اور فساد کے بعد بھی اب فساد کے بعد جو نئی صورت پیدا ہوتی ہے یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو حیز طبعی میں ہوگی یا حیز غریبہ میں ہوگی اول صورت میں لازم آئے گا کہ یہ صورت

فی حیز هو للکائن غریب کان له بعد کون صورته الکائنة میل الی حیزه الطبعی فیکون قابلاً للحرکة المستقیمة ولاشیئ من محدد الجهات قابلاً للحرکة المستقیمة.

فلا شیئ مما یقبل الکون والفساد بمحدد للجهات فلاشیئ من محدد الجهات قابلاً للکون والفساد، واما انه لا یقبل الخرق والالتیام فلان الخرق والالتیام لا یمکنان بدون الحرکة الاینیة وهی لا یمکن علی محدد الجهات واجزائه والالم تتحدد للجهات به فلا یمکن الخرق والالتیام علی الفلک المحدد للجهات وتبین من هذا انه لا یقبل التخلل والتکاثف والتغذی والنمو والذبول وانه لیس خفیفاً ولا ثقیلاً لاقتضاء الخفة والثقل ولا رطباً ولا یابساً

فساد سے پہلے حیز غریب میں تھی جب یہ حیز غریب میں تھی تو اس میں ایک میل ہوگا جو اس کو حیز طبعی کی طرف لے آیا اور اگر وہ صورت حیز غریب میں ہے تو لازم آئے گا کہ صورت کائنہ کے بعد ایک میل ہو جو اس کو حیز طبعی کی طرف لے جائے اور یہ میل طبعی مستقیم ہے تو لازم آئے گا کہ جو چیز کون وفساد کو قبول کرے وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرے اور کوئی بھی محدود للجهات حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا لہذا کون وفساد بھی حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرے گا لہذا ثابت ہو گیا کہ جو چیز محدود للجهات ہو وہ کون وفساد کو قبول نہیں کرتا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ قابل کون وفساد قابل حرکت مستقیمہ ہے اور کبریٰ محدود للجهات قابل حرکت مستقیمہ نہیں ہوتا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر قابل کون وفساد محدود للجهات نہیں ہوتا تو اس کا عکس کریں گے کہ محدود للجهات قابل کون وفساد نہیں ہوتا۔ دھواں مطلوب۔

دلیل دعویٰ الثانی:

دوسرا دعویٰ یہ ہے فلک خرق والتیام کو قبول نہیں کرتا اس لئے کہ خرق والتیام حرکت ایبہ کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتے اور حرکت ایبہ محدود للجهات پر محال ہے وگرنہ جہات متعدد ہو جائیں گی متعین نہیں رہیں گی پس ثابت ہو گیا کہ خرق والتیام اس فلک پر ممکن نہیں جو جہات کیلئے محدود ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ فلک قابل تخلل، قابل تکاثف اور تغذی اور نمو اور ذبول وغیر بھی نہیں ہے کیونکہ ان تمام صورتوں میں حرکت ایبہ ہوتی ہے اور حرکت ایبہ فلک پر محال ہے اور قابل خفت و ثقل بھی نہیں اس لئے کہ خفت میل مستقیم کا تقاضا کرتی ہے اور ثقل میل حابط کا تقاضا کرتی ہے جبکہ فلک میں میل مستقیم محال ہے اور فلک نہ حار ہے اور نہ باردا اس لئے کہ حار خفت کا تقاضا کرتی ہے اور برودہ ثقل کا تقاضا کرتی ہے اور ثقل اور خفت کی پہلے نئی ہو چکی ہے اور فلک نہ رطوبت ہے نہ بیوست یہ تغیر شکل کے جائز ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور

لاقتضاء الرطوبة واليبوسة جواز تغير الشكل المستلزم للحركة الاينية المستحيلة على محدد الجهات واجزائه.

## فصل في ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما:

وان حركته الوضعية الدورية سرمدية ابدية، وذلك لانك قد عرفت ان الزمان كم متصل غير قار مقدار للحركة وانه مبدع ليس له بداية و ولا نهاية فهو اما ان يكون مقدارا للحركة المستقيمة او يكون مقدار الحركة مستديرة والاول باطل لانه لو كان مقدار الحركة مستقيمة فلك الحركة المستقيمة اما ان تذهب لالهي نهاية فلا بدلها من مسافة لامتناهية وهو باطل لما مر، اوترجع فيكون بين الحركة المستقيمة والراجعة سكون لما سبق من وجوب السكون بين كل حركتين مستقيمتين فيلزم انقطاع

تغير شكل كالمقتضى حركة ابدية ہے اور حرکت ابدیہ فلك پر محال ہے لہذا یہ فلك نہ رطوبت ہے نہ یبوست ہے۔

## فصل في ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما:

پہلا دعویٰ یہ ہے کہ فلك دائمی طور پر حرکت مستدیرہ کیساتھ متحرک ہے اور فلك کی حرکت وضعیہ مستدیرہ دوری ہے یعنی سرمدی اور ازلی ہے۔

دلیل: یہ ہے کہ آپ پہلے یہ بات جان چکے ہیں کہ زمانہ کم متصل ہے غیر قار ہے اور حرکت کے لئے مقدار ہے۔

وقد عرفت ان الزمان كم متصل غير قار مقدار للحركة وانه

### مبدع:

زمانہ مبدع ہے نہ اس کی ابتداء ہے اور نہ اس کی انتہا ہے اب سوال ہے کہ زمانہ حرکت مستقیمہ کی مقدار بنے گا یا حرکت مستدیرہ کی کی زمانہ حرکت مستقیمہ کی مقدار تو بن نہیں سکتا اس لئے کہ زمانہ حرکت مستقیمہ کی مقدار ہو تو وہ حرکت مستقیمہ دو حال سے خالی نہیں یا تو حرکت مستقیمہ ذاہبہ الی غیر النہایۃ ہوگی اور یہ باطل ہے کیونکہ اس صورت میں مسافت ابعاد کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور ابعاد کے غیر متناہی ہونے کا بطلان پہلے ہو چکا ہے اور لامحالہ وہ حرکت مستقیمہ ذاہبہ کے بعد راجعہ بھی ہوگی اب یہاں دو حرکتیں ہو گئیں، ۱: حرکت ذاہبہ، ۲: حرکت راجعہ اور آپ یہ

الزمان بانقطاع الحركة الاولى، وقد بان استحالة انقطاع الزمان فتعين الثاني وهو ان يكون الزمان مقدار الحركة مستديرة ويجب ان يكون تلك الحركة المستديرة قديمة لابداية لها اذ لو كان لها بداية كان لمقداره اعنى الزمان بداية وهو باطل، وان يكون ابدية لانهاية لها اذ لو كان لها نهاية كان لمقداره اعنى الزمان نهاية وهو باطل، فمحل الزمان حركة سرمدية ابدية، و يجب ان يكون تلك الحركة اسرع الحركات واقدمها واطهرها لان مقدارها اعنى الزمان اوسع المقادير احاطة واطهرها انية وتلك الحركة هي الحركة اليومية التي يقدر بها الساعات والليالي والايام والشهور والاعوام، ويجب ان يكون الجسم المتحرك بتلك الحركة بسيطا

بات جانتے ہیں کہ دو حرکت مستقیمہ کے درمیان سکون لازم ہے تو اس سکون سے زمانے کا انقطاع لازم آئے گا حالانکہ زمانے کا انقطاع محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ زمانہ مقدار ہے حرکت مستدیرہ کی۔ جب زمانہ قدیم ہے تو لا محالہ حرکت مستدیرہ بھی قدیم ہوگی اس لئے کہ اگر حرکت مستدیرہ کی ابتداء ہو تو زمانے کی ابتداء ہوگی اور زمانہ کی ابتداء کا ہونا اس کا بطلان ہو گیا لہذا ثابت ہو گیا کہ زمانہ جس حرکت مستدیرہ کی مقدار ہے وہ بھی قدیم ہے پھر یہ حرکت مستدیرہ جو زمانے کے لئے مقدار ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اسرع الحركات ہو اور یہ اقدم ہو باقی حرکات اس کے تابع ہوں اور اوسع ہو اور اظہر ہو یعنی تصور میں زیادہ ظاہر ہو اس لئے کہ حرکت مستدیرہ محل ہے اور زمانہ حال یعنی مقدار ہے اور زمانہ تمام مقادیر سے اوسع ہے اور مکان کے لحاظ سے اظہر ہے اور یہ اقدم ہے جب حال ایسا ہے تو محل یعنی حرکت مستدیرہ کو بھی ایسا ہونا چاہیے باقی رہی یہ بات کہ حرکت مستدیرہ کا ان صفات کے ساتھ متصف ہونا کیوں ضروری ہے اس لئے کہ یہ حرکت یومیہ ہے اس کے ذریعے گھنٹوں کا اندازہ لگایا جاتا ہے اور اس طرح دنوں، راتوں، ہفتوں، مہینوں اور سالوں کا اندازہ بھی اسی سے لگایا جاتا ہے لہذا اس کا اسرع، اقدم، اظہر اور اوسع ہونا ضروری ہے تو ثابت ہو گیا کہ حرکت مستدیرہ دائمی ہے لہذا اس کا متحرک بھی دائمی ہونا چاہیے اور یہ بھی ضروری ہے کہ جسم جو اس حرکت مستدیرہ یومیہ کے ساتھ متصف ہے وہ بسیط ہو اگر مرکب ہو تو لا محالہ یہ مختلفہ الطبائع اجسام سے مرکب ہوگا اب یہ مختلفہ الطبائع اجسام اپنی طبیعتوں کی وجہ سے اپنی احیاء طبعیہ کا تقاضا کریں گے لیکن اس وقت یہ اجتماع اور امتزاج پر مجبور ہیں لیکن یہ قسر دائمی نہیں جب یہ قسر زائل ہو جائے گا تو قوت قسر یہ ذہیلی ہو جائے گی اور اجزاء میں سے وہ جز جو قوتی ہے وہ ان پر غالب آجائے گا تو ترکیب ٹوٹ جائے گی اور اجزاء علیحدہ علیحدہ ہو

اذلوکان مرکباً من اجسام مختلفة الطبائع كانت مقتضية لاجيازها الطبيعية بطبائعها مقسورة على الاجتماع والامتزاج والقسر لايدوم فيضعف ويفتر القوة القسرية ويغلب عليها قوى الاجزاء فينحل التركيب ويتفارق الاجزاء فيبطل حركته فينقطع مقدارها اعنى الزمان وقديان استحالته واذا ثبت ان المتحرك بهذه الحركة بسيط ثبت انه كرى الشكل فقد تحقق كروية الفلك المحدد للجهات وبساطته من سبيل آخر غير ما ذكر سابقا

**تنبيه:** واذا قد تحقق ان الحركة الوضعية الحافظة للزمان ازلية ابدية، تحقق ان الجسم المتحرك بها ازلى ابدى. واذا خلاء محال فكل مافى جوفه من الافلاك الاخرى العناصر قديم وان كان بعض مافى جوفه كالعناصر قديما بالنوع بتوارد الاشخاص وتعاقبها وبعض منه قديما بالشخص كالفلاك الاخر.

جائیں گے اور حرکت بھی باطل ہو جائے گی لہذا زمانہ بھی منقطع ہو جائے گا حالانکہ زمانے کا انقطاع محال ہے تو ثابت ہو گیا کہ وہ جسم جو اس حرکت یومیہ کے ساتھ متصف ہے وہ بسیط ہوگا اب اس جسم کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ جسم کروی شکل ہو اس لئے کہ اگر وہ کروی شکل نہ ہو تو وہ فلك کیلئے محدود لہجات نہیں ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے۔

**تنبيه:**

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ حرکت متدیرہ جو زمانہ کی محافظ ہے ازلی اور ابدی ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ جسم جو اس حرکت کیلئے متحرک ہے وہ بھی ازلی اور ابدی ہو اور وہ جسم فلك الافلاك ہے تو فلك الافلاك کا ازلی اور ابدی ہونا ثابت ہو گیا اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ خلا محال ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جو خلاء کے جوف میں ہوگا وہ قدیم ہوگا کیونکہ اگر یہ قدیم نہ ہو تو خلاء کا وجود لازم آئے گا حالانکہ خلاء کا محال ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے اگرچہ ان میں فرق اتنا ہے کہ چیزیں جو جوف میں ان کی بعض نوع کے اعتبار سے قدیم ہے لیکن باقی افلاك قدیم الشخص ہیں۔

**فصل:** فی ان الفلک متحرک بالارادة وذلك لان حركة الذاتية اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية والا ولان باطلان فتعین الثالث وهو المطلوب اما انحصار الحركة الذاتية فی هذه الاقسام الثلاثة فقد مر فی الفن الاول واما بطلان الشق الاول

فلان الحركة الطبيعية انما تكون من حالة منافرة للطبيعة الى حالة ملائمة لها فهي هرب عن حالة غير طبيعة وطلب لحالة طبيعية اذا وصل اليها الجسم وقف وانقطعت الحركة، ولا يمكن ان لا يصل الجسم المتحرك بالحركة الطبيعية الى الحالة الطبيعية المطلوبة ابدا اذ لا يمكن الوصول اليه للمتحرک لا يكون كاملا ثانيا له حتى يكون حركة اليه كاملا اولاً وايضا قد

### فصل فی ان الفلک متحرک بالارادة:

دعوى:

یہ ہے کہ فلک حرکت کرتا ہے حرکت ارادیه کے ساتھ نہ کہ حرکت قسریہ اور حرکت طبعیہ کے ساتھ، اس لئے کہ حرکت ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں، ۱: حرکت طبعیہ، ۲: حرکت قسریہ، ۳: حرکت ارادیه: پہلی دو باطل ہو گئیں تو تیسری ثابت ہو گئی۔ پہلا دعویٰ یہ تھا کہ فلک کی حرکت ارادیه ہے اس کو ہم قیاس استثنائی کے طور پر یوں بیان کر سکتے ہیں حرکتہ الذاتیہ ولولم تکن ارادیه لکانط طبعیة وقسریة لکن الثانی باطل والمقدم مثله۔

### بیان ملازمہ:

بالکل واضح ہے اس لئے کہ حرکت ذاتیہ منحصر ہے تین اقسام میں، جب ان میں سے دو باطل ہو جائیں گی تو تیسری ثابت ہو جائے گی۔ رہا بطلان تالی یعنی فلک کی حرکت طبعیہ اور قسریہ ہونا باطل ہے اس لئے کہ حرکت طبعیہ میں غیر طبعیہ حالت سے حالت طبعیہ کی طرف حرکت ہوتی ہے گویا کہ حالت غیر طبعی سے ہرب ہوتا ہے اور حالت طبعی میں مطلوب ہوتا ہے اور یہ بات صاف ظاہر ہے کہ وہ جسم جو حرکت طبعیہ کے ساتھ حرکت کر رہا ہے وہ ایک نہ ایک دن حالت طبعی میں ضرور پہنچے گا اگر وہ حالت طبعی تک نہ پہنچے تو اس کو کبھی کمال ثانوی حاصل نہیں ہوگا تو حرکت اس کے لئے کمال اول بھی نہیں رہے گی لامحالہ وہ جسم جو حرکت طبعی کے ساتھ حرکت کر رہا ہے وہ حالت طبعی میں ضرور پہنچے گا تو جب جسم حالت طبعی میں پہنچے گا تو ٹھہر جائے گا اور حرکت منقطع ہو جائے گی تو فلک کی حرکت کا انقطاع لازم آئے گا حالانکہ

تحقق فی العلم الاعلیٰ ان الطبیعة لاتكون دائما محرومة عن کمالها فکل حركة طبیعة یجب انقطاعها فلا تكون حركة الفلک طبیعة والا لزم انقطاعها مع انه قد ثبت انها ابدیة وایضا فالحركة المستدیرة مطلقاً لا یمكن ان تكون طبیعة لان المهربوب عنه فی الحركة المستدیرة یكون هو المطلوب ولا یمكن ان یكون المهربوب عنه بالطبع مطلوباً بالطبع. واما التغایر الاعتباری بان یكون شئی واحداً باعتبار مهربوباً عنه و باعتبار آخر مطلوباً فلا اعتداد به فی الحركة الطبیعیة اذ الطبیعة لیست بشاعرة فلا یختلف الحال عندها بالاعتبار. نعم یمكن ذلك فی الحركة الارادیة اذ مبدؤها نفس شاعرة فیجوز ان یكون ما هو مهربوب عنه باعتبار مطلوباً لها باعتبار آخر فلما تحقق ان حركة الفلک مستدیرة تحقق انها لا تكون

آپ پہلے یہ بات جانتے ہیں کہ فلک کی حرکت منقطع نہیں ہوتی بلکہ دائمی ہوتی ہے۔

### وایضاً فالحركة المستدیرة مطلقاً:

یہاں سے دوسری دلیل دے رہے ہیں حركة الفلک حركة مستدیرة والحركة الطبیعیة لاتكون حركة مستدیرة نتیجہ نکلے گا فحركة الفلک لاتكون حركة طبیعیة۔ رہا صغریٰ وہ تو پہلے ثابت ہو چکا کبریٰ یعنی حرکت طبیعیہ حرکت مستدیریہ نہیں ہو سکتی اس کی دلیل یہ ہے کہ حرکت مستدیریہ میں جس وضع سے حرکت ہوتی ہے یعنی جو حالت مهربوب عنده کی ہوتی ہے جبکہ حرکت طبیعیہ میں ایک حالت مهربوب عنده کی ہوتی ہے اور دوسری مطلوب کی ہوتی ہے اب اگر حرکت طبیعیہ حرکت مستدیریہ ہو تو لازم آئے گا کہ جو حالت مهربوب عنده کی ہے وہی مطلوب کی ہو اور یہ صریح البطلان ہے۔

سوال: کہ یہاں ہو سکتا ہے کہ تغایر اعتباری ہو یعنی ایک اعتبار سے مهربوب عنده ہو اور دوسرے اعتبار سے

مطلوب ہو۔

جواب: یہاں تغایر اعتباری کا کوئی لحاظ نہیں ہے اس لئے کہ حرکت طبیعیہ میں محرک طبیعت ہوتی ہے اور طبیعت غیر شعوری چیز ہے اور غیر شعوری چیز اعتباری چیز کے ساتھ فرق نہیں کر سکتی جبکہ حرکت ارادیہ میں یہ فرق ہو سکتا ہے کیونکہ وہاں محرک نفس شاعره ہے اور باشعور چیزوں میں یہ بات جائز ہے کہ ایک شئی ایک اعتبار سے مهربوب عنده ہو اور دوسرے اعتبار سے مطلوب ہو پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ فلک کی حرکت مستدیریہ ہے طبیعیہ نہیں ہے۔

طبیعة. واما بطلان الشق الثانی فلما سبق من ان القسر انما يكون على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لا يكون ميل طبعي لا يكون ميل قسري فلما لم يكن في الفلك ميل طبعي فلا يمكن ان يكون فيه ميل قسري فلا يكون حركته قسرية فتعين الشق الثالث وهو ان حركة الفلك ارادية.

### فصل في ان للفلك نفسين: احدهما نفس مجردة عن

المادة، واخرهما نفس منطبعة في مادتها كما ان لنا قوتين احدهما مجردة عن المادة مدركة للكليات والاخرى قوة مادية بهاتدرک الجزئيات وهي المسماة بالخيال فكذلك للفلك قوة مجردة محرکة له تحريكات غير متناهية وهي النفس الفلكية المجردة وقوة مادية سارية فيه هي المحركة القريبة للجرم الفلكي وتسمى بالنفس المنطبعة اما بيان ان للفلك قوة

### اما بطلان الشق الثاني:

فلک کی حرکت قسریہ بھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ قسر تو اس میل کے خلاف ہوتا ہے جس کا طبیعت تقاضا کرتی ہے اور جس چیز میں میل طبعی نہ ہو اس میں میل قسری بھی نہیں ہوتا اور فلک میں میل طبعی نہیں ہے لہذا اس میں میل قسری بھی نہیں ہوگا اس کی ایک اور تعبیر یہ ہے کہ حرکت طبعیہ حرکت قسریہ کے مخالف ہے اور حرکت طبعیہ کے مخالف حرکت اسی وقت موجود ہو سکتی ہے جب خود حرکت طبعیہ موجود ہو اور جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ فلک کیلئے حرکت طبعیہ ہے ہی نہیں تو اس کے لئے حرکت قسریہ بھی نہیں ہو سکتی اور یہی ہمارا مدعی ہے۔ وهو المطلوب۔

### فصل في ان للفلك نفسين:

فلک کے لئے دو نفس ہیں، ۱: مجرد عن المادة، ۲: نفس منطبعة یعنی مادیہ دلیل: یہ ہے کہ ہمارے لئے دو قوتیں ہیں، ۱: قوت مجرد عن المادة جس کو نفس ناطقہ کہتے ہیں اسی کا کام کلیات کا ادراک ہوتا ہے، ۲: قوت مادیہ جس کا نام خیال ہے اس کا کام جزئیات کا ادراک ہوتا ہے جب ہمارے لئے دو قوتیں ہیں تو اسی طرح فلک کے لئے بھی دو قوتیں ہیں، ۱: قوت مجرد عن المادة ہے جس کا نام نفس فلكیہ ہے، ۲: قوت مادیہ ہے جس کا نام نفس منطبعة ہے جو پورے جسم میں پھیلی ہوئی ہے فلک کی پہلی قوت یعنی نفس فلكیہ یہ فلک کیلئے تحریکات غیر متناہیہ کا باعث بنتی ہے۔ اور دوسری قوت یہ محرک قریبہ ہے جسم فلک کے لئے اس کی وجہ یہ ہے کہ فلک مختلفہ الطبائع اجسام سے مرکب نہیں ہے کہیں یہ قوت ہو اور کہیں قوت نہ ہو تو اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔



مجردة محرکة له فهو انک قد عرفت ان حركة الفلک غیر متناهیة بحسب المدة اذ لیس لها بداية ولانها هی وانکانت متصلة واحدة من الازل الی الابد لكنها عند تعیین وضع من الاوضاع بالفرض تصیر دورات غیر متناهیة بحسب العدة فهی کما انها غیر متناهیة بحسب المدة غیر متناهیة بحسب العدة ایضا وان حرکتہ ارادیة فیکون محرکہ قوة مدركة البتة لان مبدا الحركة الارادیة لابد من ان یکون قوة مدركة فتلك القوة المدركة المحركة للفلک تحریکات غیر متناهیة اما ان تكون قوة جسمانیة حالۃ فی الجسم او قوة مجردة عن المادة غیر حالۃ فیہ والاول باطل. لان القوة الجسمانیة لاتقوی علی تحریکات غیر متناهیة اذ الجسم الذی یحل فیہ القوة الجسمانیة لا یمکن ان یکون غیر متناهی المقدار لماتیین من استحالة لاتناهی الابعاد، بل یمجب ان یکون متناهیًا،

فلک کی حرکت فلکیہ ہے:

دلیل: یہ ہے کہ آپ جانتے ہیں کہ فلک کی حرکت مدت کے اعتبار سے غیر متناہی ہے اس کے لئے نہ ابتداء ہے اور نہ انتہا ہے اگرچہ یہ متصل واحد ہے ازل سے ابد تک لیکن اگر فلک کی اوضاع میں سے کسی وضع کو معین فرض کر لیں تو اس کے چکر بھی متعین ہو جائیں گے کیونکہ آسمان کا چکر کھانا متصل واحد ہے اس میں بالفعل اجزاء نہیں ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ فلک کی حرکت عدت اور مدت دونوں اعتبار سے غیر متناہی ہے تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ دونوں اعتبار سے فلک کی حرکت غیر متناہی ہے۔

دوسری بات: یہ ہے کہ فلک کی حرکت ارادیہ ہے لہذا فلک کا محرک باشعور قوت ہوگی اس لئے کہ حرکت ارادیہ کا منشاء باشعور قوت ہے جو قوت فلک کو تحریکات غیر متناہیہ کے ساتھ حرکت دے رہی ہے۔ وہ قوت دو حال سے خالی نہیں یا تو قوت جسمانیہ ہوگی جس نے جسم میں حلول کیا ہے یا اس کی قوت مجرد عن المادة ہوگی۔ پہلی صورت یعنی قوت جسمانیہ فلک کا محرک نہیں بن سکتی اس لئے کہ حرکت فلک غیر متناہی ہے اور قوت جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ کا محرک نہیں بن سکتی صغریٰ تو واضح ہے۔ کبریٰ یعنی قوت جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ کا محرک نہیں بن سکتی۔

دلیل: یہ ہے کہ یہ بات تو واضح ہے کہ عدم متناہی ابعاد کا ہونا محال ہے لامحالہ جسم متناہی ہوگا اور اگر وہ قوت جو جسم میں پھیلی ہوئی ہے یہ تحریکات غیر متناہیہ کیلئے محرک نہیں بن سکتی تو ہم کہتے ہیں کہ پھر قوت جسمانیہ کا جز قادر ہوگا اس جنس کی

فلو كانت القوة الحالة السارية في الجسم قوية على تحركه تحريكات غير متناهية فاما ان لا يكون جزء من تلك القوة مثلا نصفها الحال السارى في نصف الجسم يقوى على شئى من جنس ما يقوى عليه كل القوة، وهذا باطل لان القوة سارية في الجسم فيتجزى بتجزيته فيكون كل القوة في كل الجسم ونصفها في نصفه وثلثها في ثلثه وربعا في ربعه وهكذا، فلو لم يكن جزء القوة يقوى على شئى من جنس ما يقوى عليه كل القوة لم يكن القوة سارية في الجسم. او يكون جزء منها كنصفها السارى في نصف الجسم يقوى على شئى من جنس ما يقوى عليها فاما ان يكون ما يقوى جزؤها على تحريكه هو ما يقوى عليها على تحريكه اعنى به كل الجسم فان تساوى كلها وجزؤها في تحريكه بحسب العدة والمدة لزم تساوى الكل والجزء وهو ظاهر البطلان. وان تفاوت كلها وجزؤها في تحريكه بحسب العدة والمدة بان يكون ما يقوى عليه جزء القوة من تحريكاته انقص بحسب العدة

كسى شئى پر جس پر کل قادر ہے یا قادر نہیں ہوگا پس اگر جز قوت کسى جزء پر قادر نہ ہو جس پر کل قوت قادر تھی تو لازم آئے گا کہ یہ قوت پورے جسم میں ساری ہو حالانکہ ہم نے کہا تھا کہ وہ قوت جسم میں ساری ہو تو آپ کو ماننا پڑے گا کہ جزء قوت بھی قادر ہے اس جنس کی کسى شئى پر جس پر کل قوت قادر ہے۔ اب اس کی پھر دو صورتیں ہیں یا جزء قوت جس جسم کو حرکت دینے پر قادر ہے وہ بعینہ وہی جسم ہوگا جس پر کل قوت قادر ہے یا اس سے اصغر ہوگا۔ اب اگر وہ جسم جس کی تحریک پر جز قوت قادر ہے یہ بعینہ وہی جسم ہو جس کی تحریک پر کل قوت قادر ہے اس کی دو صورتیں ہیں یا تو جزء قوت اور کل قوت اس جسم کی تحریک میں برابر ہوں گے بحسب المدة والعدة یا جزء قوت اس جسم کی تحریک میں انقص ہوگا بحسب العدة والمدة، اگر دونوں یعنی کل قوت اور جزء قوت اس جسم کی تحریک میں برابر ہوں تو لازم آئے گا کل اور جز کے درمیان تساوی کا ہونا اور یہ صریح البطلان ہے جب مساوی نہیں ہو سکتے تو زیادہ تو بطریق اولی نہیں ہوں گے لامحالہ جزء قوت اس جسم کی تحریک میں انقص ہوگی نسبت کل قوت کے، تو جب مبدأ واحد ہے دونوں حرکتیں یعنی کل قوت اور جزء قوت شروع ہوں گی تو قوت جزء کی دوسری جانب انقص ہو جائے گی تو جزء قوت کی حرکت متناہی ہو جائے گی اور کل قوت جزء قوت سے بقدر متناہی زائد ہے لہذا کل قوت کی تحریک بھی متناہی ہو جائے گی اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ الزائد علی المتناہی بقدر متناہ متناہ، جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو وہ متناہی ہوتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ قوت

والمدة بالقياس الى ما يقوى عليه كلها من تحريكاته فاذا فرضنا تحريك كل القوة اياه وتحريك جزئها اياه من مبدا واحد يكون نقصان تحريك جزء القوة اياه في الجانب الآخر فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهما بحسب العدة والمدة. وكل القوة انما يزيد على جزئها بقدر متناه فيكون تحريك كل القوة اياه ايضا متناهما بحسب العدة والمدة واما ان يكون ما يقوى جزء القوة على تحريكه اصغر مما يقوى كل القوة على تحريكه فاذا فرضنا تحريك كل القوة ذلك الاصغر فانه غير ممتنع بل هو ايسر اذ جزء القوة لما قوى على تحريكه فكل القوة يقوى على تحريكه بالطريق الاولى، فاما ان يتساوى جزء القوة وكلها في تحريك ذلك الاصغر بحسب المدة والعدة فيلزم تساوى الكل والجزء، او يكون تحريك جزء القوة اياه انقص بحسب المدة والعدة من تحريك كل القوة اياه فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهما بحسب العدة والمدة فيكون تحريك كل القوة اياه ايضا متناهما بحسبهما اذ الزئد على المتناهي بقدر متناه متناه. فتحقق ان القوة الجسمانية لا يقولى على تحريكات غير متناهية فالمحرك الاول للفلك تحريكات غير متناهية لا يكون قوة جسمانية فهو قوة مجردة عن المادة متعلقة بالجرم الفلكي تعلق التدبير والتصرف وهى المسماة بالنفس المجردة الفلكية.

جسمانية تحريكات غير متناهيہ پر قادر نہیں ہے۔ اور دوسری صورت یہ تھی کہ کل قوت جس جسم کی تحریک پر قادر ہے تو جز قوت اس جسم کی تحریک اصغر پر قادر ہو، اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کل قوت اور جز قوت اس جسم کی تحریک میں مساوی ہے یا مابین اگر آپ کہتے ہیں کہ کل قوت اور جز قوت اس جسم کی تحریک میں مساوی ہیں تو کل و جز کے درمیان تساوی لازم آئے گی جو کہ باطل ہے اور اگر وہ مابین ہیں یعنی جز قوت انقص ہے کل قوت سے بحسب العدة والمدة تو جب مبدأ واحد سے دونوں حرکتیں یعنی کل قوت اور جز قوت حرکت کریں گی تو جز قوت کی جانب انقص ہوگی اور متناہی ہو جائے گی اور کل قوت جز قوت پر بقدر متناہی زائد ہے تو کل قوت کا بھی متناہی ہونا لازم آئے گا لہذا ثابت ہو گیا کہ قوت جسمانیہ فلک کی تحریکات متناہی کا سبب بن سکتی ہے لیکن قوت جسمانیہ فلک کی تحریکات غیر متناہیہ کا سبب نہیں بن سکتی جب نہ

واما بيان ان للفلک قوة مادية سارية فيه هي المحركة القريبة له فهو انک قد عرفت ان حركة الفلک ارادية والحركة الارادية انما توجد بارادة تابعة لشوق، والشوق انما ينبعث عن تصور اما جزئی کالتخیيل والتوهم او کلی کالتعقل فالدورة الخاصة الفلکیة انما تصدر عن ارادة خاصة جزئية وتلك الارادة انما يتصمم بشوق خاص والشوق الخاص اما ان ينبعث عن تصور کلی وهو باطل لان نسبه التصور کلی الی جميع الجزئیات علی السواء فلا ينبعث منه شوق خاص والارادة جزئية الی حركة جزئية فكيف يوجد منه حركة جزئية دورة خاصة او ينبعث عن تصور جزئی متعلق بحركة جزئية ودورة خاصة فيكون للفلک تصورات جزئية متعلقة بحركات جزئية

باطل ہے تو دوسری شق ثابت ہوگئی کہ فلک کی تحریکات غیر متناہیہ کا سبب قوت مجرد عن المادہ ہے اور یہی معنی مطلوب ہے۔ اما بیان ذلك ان للفلک قوة مادية سارية فيه هي الحركة القريبة له پہلے فلک کی قوت بعیدہ یعنی قوت مجرد عن المادہ کا بیان تھا۔ اب یہاں سے فلک کی قوت قریبہ کا بیان ہے جو فلک میں جاری ہے اس کا نام قوت مادیہ ہے۔

دلیل:

یہ ہے کہ آپ یہ بات جان چکے ہیں کہ فلک کی حرکت ارادیہ ہے اور حرکت ارادیہ ارادہ کے ساتھ ہی پائی جاتی ہے اور ارادہ شوق سے پیدا ہوتا ہے اور شوق تصور کے بعد پیدا ہوتا ہے گویا کہ حرکت ارادیہ کے لئے تصور کا ہونا ضروری ہے پھر تصور کی دو قسمیں ہیں، ۱: جزئی، ۲: کلی اب یہاں کون سا تصور مراد ہے فرماتے ہیں کہ ثانی تو باطل سے یعنی تصور کل سے حرکت ارادیہ نہیں ہو سکتی اس لئے کہ حرکت ارادیہ حرکت جزئیہ ہے اس لئے کہ یہ موجود فی الخارج ہے اور جو چیز موجود فی الخارج ہو وہ معین مشخص ہوتی ہے اور تعین و تشخیص سے ہی جزئی پیدا ہوتی ہے اور تصور کلی سے فعل جزئی پیدا نہیں ہو سکتی کیونکہ تصور کلی کی نسبت تمام افراد کی طرف برابر ہوتی ہے اب ایک تصور کلی سے ایک جزئی پیدا ہو جائے یہ ترجیح یلا مرجح ہے لہذا حرکت ارادیہ جو کہ جزئی ہے تصور کلی سے پیدا نہیں ہوگی بلکہ تصور جزئی سے پیدا ہوگی۔ اب لامحالہ اس کا محرک تصور جزئی کا محل ہوگا اور تصور جزئی کا محل قوت جسمانیہ ہے تو ثابت ہو گیا کہ فلک کی حرکت ارادیہ کا محرک قوت جسمانیہ ہے گویا کہ یہاں کل تین سلسلے ہو گئے پہلا سلسلہ سلسلہ التخیلات دوسرا سلسلہ سلسلہ الشوق و الارادة اور تیسرا سلسلہ سلسلہ الحركات ہے پس تخیل خاص یہ شوق کا سبب ہے اور شوق معد بنتا ہے ارادہ خاص کا۔ پھر یہ شوق ا

ذوات مقادیر جزئیة والتصور الجزئی والمتقدر الجزئی انما يحصل بقوة جسمانية على ماسياتى انشاء الله تعالى فيجب ان يكون للفلك قوة جسمانية ترسم فيه صور الجزئيات من الحركات فينبعث من تخيلها اشواق خاصة فيتبعها ارادات خاصة فيصدر منها حركات خاصة، فهناك ثلث سلاسل احدها سلسلة التخيلات وثانيها سلسلة الاشواق والارادات وثالثها سلسلة الحركات، فالتخيل الخاص يكون معد الشوق خاص و ارادة خاصة. وذلك الشوق وتلك الارادة يكون معدا لدورة خاصة، ثم تلك الدورة تكون معدة لتخيل خاص آخروهو لشوق خاص آخروارادة خاصة اخرى وهى لدورة خاصة اخرى وهكذا لالى نهاية.

فقد تحقق ان للفلك قوة جسمانية شاعرة بها تدرك نفسه المجردة الجزئيات وبواسطتها تحرك الجسم الفلكى بحركات خاصة وهذه القوة الجسمانية هى المسماة بالنفس المنطبعة.

**تنبيه:** للحركة الارادية مباد متربة بعضها بعيدو بعضها قريب منها، فابعدها فى الحركات الارادية للانسان والفلك نفوسهما المجردة ثم القوة الخيالية او الوهمية الانسانية والنفس المنطبعة الفلكية ثم قوة

وروه اراده معد بنتے ہیں دورہ خاصہ کا پھر یہ دورہ خاصہ معد بنتا ہے تخیل خاص آخر کا اور یہ تخیل خاص آخر معد بنتا ہے شوق خاص آخر کا اور ارادہ خاص آخری کا اور یہ شوق خاص آخری اور ارادہ خاص آخری معد بنتا ہے دورہ خاصہ آخری کا۔ اسی طرح یہ سلسلہ لالی نہایت چلتا رہتا ہے اور حرکت متصل واحد پیدا ہوتی ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ قوت جسمانیہ شاعرہ ہے کہ جس کے ساتھ نفس مجردہ جزئیات کا ادراک ہوتا ہے اور اس قوت جسمانیہ کے واسطے سے حرکت دے گا جسم فلك کو حركات خاصہ کے ساتھ اور یہی قوت جسمانیہ ہے جس کا نام نفس منطبعة ہے۔

تنبيه:

کوئی بھی حرکت ارادیه ہو اس کے کچھ مبادی ہوتے ہیں اور وہ ترتیب کے ساتھ ہیں ان میں سے بعض قریب اور بعض بعید ہیں، انسان کی حرکت ارادیه اور فلك کی حرکت ارادیه میں ان مبادی میں سے سب سے بعد

الشوق المنبعث عن ادراك الملائم لطلبه او عن ادراك المنافر للهرب عنه والشوق غير الادراك اذا لادراك قد يتحقق بدون الشوق ثم الارادة او الكراهة وهما غير الشوق والنفرة فان الانسان قد يريد تناول ما لا يشاق ولا يشتهي كالدواء البشع. وقد يشاق الى ما يريد كالطعام الشهى الذى لا يريد تناوله مخافة ضرر او لاجل حياء او لاتقاء وقد يريد ما يشتهييه وقد لا يريد ما لا يرتضيه فى الصورة الاولى تتحقق الارادة دون الكراهة المقابلة لها ويتحقق النفرة دون الشوق وفى الثانية يتحقق الشوق والكراهة المقابلة للارادة ولا يتحقق الارادة والنفرة، وفى الثالثة يتحقق الارادة والشوق معا وفى الرابعة تتحقق الكراهة والنفرة معا. فبين الشوق والارادة وبين الكراهة والنفرة عموم من وجه بحسب الوجود. ثم الغرم وهو توطين النفس على احد الامرين بعد سابقه التردد فيهما. ثم القصد المقارن للفعل ولتحقيق ذلك مقام آخر

مبادئ نفوس سہما مجردہ ہے پھر اس سے کم درجہ بعید قوتہ خیالیہ ہے انسان کے لئے اور نفس منطبعہ ہے فلک کے لئے۔ پھر اس سے کم درجہ بعید شوق ہے جو پیدا ہوا ہے ملائم ادراک سے اس کے نفع کے لئے یا نفرت والی ادراک کی چیز سے اس سے بھاگنے کیلئے پھر اس سے کم درجہ بعید ارادہ پیدا ہوتا ہے کسی چیز کو حاصل کرنے کے لئے یا اس سے بھاگنے کے لئے۔ شوق یہ ادراک کا غیر ہے اس لئے انسان بعض اوقات ایسی چیز کو حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جس کا اس کو شوق نہیں ہوتا جیسے کڑوی دوائی یہاں ارادہ پایا گیا لیکن شوق نہیں پایا گیا اور کبھی شوق ہوتا ہے ارادہ نہیں ہوتا جیسے کھانا پڑا ہے اور کھانے کا شوق بھی ہے لیکن استاد بیٹھا ہے استاد کے حياء کی وجہ سے نہیں کھا رہا تو یہاں شوق پایا گیا۔ لیکن ارادہ نہ پایا گیا اور کبھی ایسی چیز کا ارادہ کرتا ہے کہ اس کا شوق بھی ہوتا ہے اور ارادہ بھی ہوتا ہے اور کبھی ایسی چیز کا ارادہ کرتا ہے کہ اس کا شوق بھی نہیں ہوتا اور ارادہ بھی نہیں ہوتا تو یہاں شوق و ارادہ اور کراہت اور نفرت کے درمیان عموم و خصوص کی نسبت ہے پھر اس سے قریب کا مبدأ عزم ہے۔

عزم کی تعریف:

کہ اپنے نفس کو امرین میں سے کسی ایک امر کے تابع کر دینا بعد اس کے کہ آپ کو ان میں تردد تھا پھر اس کے بعد قریب قصد ہے جو فعل کے مقارن ہوا۔

**تذنیب:** قالو الافلاک تسعة. واحد منها غیر مکوکب ولذا یسمى بالاطلس وهو فلک الافلاک المحدد للجهات المحيط بجميع الاجسام وتحتہ فلک الثوابت وتحتہ فلک زحل وتحتہ فلک المشترى وتحتہ فلک المريخ وتحتہ فلک الشمس وتحتہ فلک الزهرة وتحتہ فلک عطارد وتحتہ فلک القمر و ذلك لانهم وجدوا جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلکا محیطا بسائر الافلاک والكواكب يتحرك سائر الافلاک والكواكب حركة عرضية بحركة وهو الفلک الاعظم المحدد للجهات. ثم وجدوا الكواكب الثوابت متحركة بحركة بطئية من المغرب الى المشرق فاثبتو

تذنیب:

فلاسفہ نے کہا کہ نوافلاک ہیں، ایک فلک میں کوئی ستارہ نہیں ہے، اس لئے اس کو اطلس کہا جاتا ہے۔ جس طرح اطلس نکتوں سے خالی ہوتا ہے اس طرح یہ فلک بھی ستاروں سے خالی ہے۔ یہی فلک الافلاک محدود جہات ہے، جو کہ تمام اجسام کو گھیرے ہوئے ہے۔ پھر اس سے نیچے فلک الثوابت ہے۔ اس سے نیچے فلک زحل ہے۔ اس سے نیچے فلک مشتری، اس سے نیچے فلک مریخ، اس سے نیچے فلک الشمس۔ اس سے نیچے فلک زہرہ پھر فلک عطارد پھر فلک قمر سب سے نیچے ہے۔

### وذلك لانهم وجدوا جميع الكواكب متحركة:

یہاں سے نو آسمان ہونے پر دلیل دے رہے ہیں۔ کہ جب فلاسفہ نے تمام ستاروں کو حرکت یومیہ کے ساتھ مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کرتے ہوئے معلوم کیا تو انہوں نے ایک ایسے فلک کا اثبات کیا جو کہ سب آسمان اور ستاروں کو محیط ہو۔ اور اس کی حرکت ذاتی ہو۔ جس کی حرکت سے باقی افلاک اور ستارے حرکت کرتے ہوں۔ اس کو فلک اعظم کہتے ہیں جو کہ جہات کا محدود ہے۔ پھر فلاسفہ نے کواکب الثوابت جو کہ ست حرکت سے مغرب سے مشرق کی طرف الٹی حرکت سے چلتا تھا اس کو پایا، لہذا ایک اور فلک ثابت کر دیا۔ پھر فلاسفہ نے سات سیارے معلوم کئے جو مختلف حرکتوں سے حرکت کرتے تھے تو ہر سیارے کے لئے ایک فلک ثابت کر دیا۔ یہ کل نو فلک

الها فلکا آخر وهكذا وجدوا السبعة السيارة متحركة بحركات مختلفة فاثبتوا الكل منها فلکا فرعموا ان الافلاك تسعة واثبتوا لها ما ثبتوا المحدد الجهات من الاحكام كالبساطة والكروية وامتناع الحركة الاينية والخرق والالتيام وغيرهامما سمعت فيما سبق من الكلام وجز موا بما سولت لهم انفسهم من الخرافات والاهام ولم يعلموا انه لو سلم دليلهم وسلم من الانثلام فانما ينتهض في السطح الاعلى من الفلك الاقصى لافى غيره من السطوح والاجرام بل كل ما يزعمون في هذا المقام رجم بالغيب وباله من داء عقام والعلم الحق عند الله العلام ولنختم الفن الثانى سائلين الله سبحانه حسن الختام.

ہوئے تو فلاسفہ نے ان نو فلکوں کے لئے بھی وہی احکامات مثلاً بساطت، کروی ہونا، امتناع الحركة الاينية، امتناع الخرق والالتيام وغيرہ ثابت کئے جو محدود جہات کے لئے تھے۔

اور فلاسفہ نے اپنے دلوں کی آراستہ کی ہوئی بے دلیل باتوں اور ادہام پر یقین کرتے ہوئے ان باتوں کو بیان کیا اور ان کو یہ بات سمجھ نہ آئی کہ اگر ان کی دلیل مستحکم ہو جائے اور تسلیم کر لی جائے تو فقط فلک اقصیٰ کی سطح اعلیٰ کے علاوہ دیگر سطوح اور اجرام پر قائم نہ ہو سکے گی۔ درحقیقت فلاسفہ کی یہ سب باتیں محض اندازے اور غیر محقق ہیں۔ اصل حقیقت کا علم تو اللہ رب العزت ہی کے پاس ہے جو تمام حقائق کو جاننے والا ہے۔