

قال اهل العرفان من لم يعرف الهيئة فهو عتيد في معرفت الله

# تَحْقِيقُ الْحِكْمَةِ

أدوشرح

# هِدَايَةُ الْحِكْمَةِ

مؤلف

مولانا فضل ہادی کوہستانی

فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی

مدرس پلیمہ جامعہ اسلامیہ

مکتبہ علمیہ

مکتبہ جنگلی پشاور

0912580319

قال اهل العرفان من لم يعرف الهيئة فهو عنين في معرفت الله

# تَحْقِيقُ الْحِكْمَةِ

أدوشرح

# هِدَايَةُ الْحِكْمَةِ

مؤلف

مولانا فضل ہارمی کوہستانی

فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی

مدرس پراچہ جامعہ اسلامیہ

مکتبہ علمیہ

محلہ جنگل پشاور 0912580319

جملہ حقوق محفوظ ہیں

## گزارش

انسان ہر سطح پر کمزور اور ناقص ہے ہر چند کوشش کے باوجود غلطی رہ سکتی ہے لہذا اہل فن اور اس میدان کے شہسواروں سے درخواست ہے کہ کتاب میں کوئی فنی یا کتابتی غلطی ہو تو تصحیح کرنے کے لئے مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔ (ادارہ)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نام کتاب: تحقیق الحکمة

مؤلف: مولانا فضل ہادی کوہستانی

طابع: محمد عباس

ناشر: مکتبہ علمیہ  
0912580319

چاپ: اعراف پرنٹرز  
2580006

2009: بار اول

1100: تعداد

## انتساب

چھان ڈالی کتاب تم نے تمام  
پیار کی بات انتساب میں تھی

بندہ اپنی اس پہلی علمی کاوشِ فرومایہ کو

بحر العلوم کے اُن شناوروں کے نام کرتا ہے جنہوں نے.....

اس محیط بے کراں کی غواہی کر کے گوہر بے بہا نکال کر جو یانِ علوم و دانش  
کی نذر کیے۔

قافلہ علمی کے اُن شاہ سواروں کے نام کرتا ہے جنہوں نے.....

اس وادی پر خار میں قدم رنج فرمائی کر کے پچھلوں کے لیے نشانِ منزل چھوڑے۔

بالخصوص میراروئے سخن عالم اسلام کی تین نادرہ روزگار شخصیات

شیخ الاسلام والمسلمین المفتی محمد تقی العثماني دامت فیوضہم،

صاحب الفہم الباہر مولانا شمس الحق نور اللہ مرقدہ اور قطبِ فلک العلوم والعرفان، عم مکرم

مولانا عبدالحمنان مدظلہ العالی کی طرف ہے جن کے سحابِ دریا پاش سے بقدرِ ظرف حصہ

پایا اور جن کی یاد دل آباد سے ناچیز نفسِ سوختہ کو شام و سحر تازہ کرتا رہتا ہے۔

گر قبولِ کفرت زنجِ حذر نرؤں

خاکِ پائے علماء و طلباء

فضلِ ہادی کو ہستانی

## فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۳	﴿ جزاء استجزائی کے فرضی خاکے ﴾	۸	﴿ تقریظات ﴾
۳۷	﴿ فصل فی اثبات الہیولی ﴾	۱۵	﴿ حرف آغاز ﴾
۳۷	﴿ ترجمہ و تشریح ﴾	۱۷	﴿ مقدمہ ﴾
۳۸	﴿ ہیولی کے متعلق اہم معلومات ﴾	۲۱	﴿ حکمت کی تعریف ﴾
۳۸	﴿ طول کی تعریف و تقسیم ﴾	۲۳	﴿ حکمت کا موضوع غرض ﴾
۳۹	﴿ ہیولی کی اقسام ﴾	۲۳	﴿ حکمت کا دوسرا نام ﴾
۴۰	﴿ اثبات ہیولی کی دلیل ﴾	۲۳	﴿ حکمت کی تقسیمات ﴾
۴۱	﴿ تمام اجسام میں ہیولی کا اثبات ﴾	۲۵	﴿ حکمت کے فنون ﴾
۴۲	﴿ فصل فی الصورت الجسمیہ ﴾	۲۶	﴿ حکمت عمل کا بیان ﴾
۴۳	﴿ ترجمہ و تشریح ﴾	۲۷	﴿ کیا حکمت منطوق میں داخل ہے؟ ﴾
۴۳	﴿ شکل کی تعریف ﴾	۲۷	﴿ التسم الثانی فی الطبیعیات ﴾
۴۳	﴿ ہیولی اور صورت میں تلازم ﴾	۲۸	﴿ حکمت طبعی کے فنون ﴾
۴۳	﴿ برحان سلمی ﴾	۲۸	﴿ حکمت طبعی کی تعریف عرض غایہ ﴾
۴۵	﴿ سابقین مشئین کے فرضی خاکے ﴾	۲۸	﴿ انن الاول ﴾
۴۶	﴿ فصل فی ان الہیولی لا تجرد ﴾	۲۹	﴿ فصل فی ابطال الجزاء الذی لا تجزی ﴾
۴۷	﴿ ترجمہ ﴾	۲۹	﴿ ترجمہ ﴾
۴۸	﴿ تشریح اور فصل کا دعویٰ ﴾	۲۹	﴿ تشریح ﴾
۴۸	﴿ دعوے کی دلیل ﴾	۳۰	﴿ جسم طبعی کی اقسام ﴾
۴۸	﴿ قابل تقسیم ہونے میں احتمالات ﴾	۳۰	﴿ تقسیم کی اقسام ﴾
۴۹	﴿ پہلا اور دوسرا احتمال ﴾	۳۱	﴿ تقسیم وہی اور فرضی میں فرق ﴾
۵۰	﴿ تیسرا احتمال ﴾	۳۱	﴿ جزاء استجزائی کی تعریف ﴾
۵۲	﴿ فصل فی الصورت النوعیہ ﴾	۳۲	﴿ فصل کا دعویٰ ﴾
۵۲	﴿ ترجمہ ﴾	۳۳	﴿ دعویٰ کے دلائل ﴾

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۶۷	● حرکت کی تقسیم	۵۳	● تشریح
۶۷	● حرکت فی الکم وغیرہ	۵۳	● ایک توہم اور اس کا جواب
۷۰	● فصل فی الزمان	۵۵	● فصل فی المكان
۷۱	● ترجمہ	۵۶	● ترجمہ
۷۲	● تشریح	۵۶	● تشریح
۷۲	● زمانہ کی حقیقت کا اثبات	۵۷	● مکان کے علاماتی تعارف
۷۳	● زمانہ امر موجود ہونے کی دلیل	۵۷	● مکان کی تعریف میں مذاہب
۷۳	● زمانہ مقدار حرکت ہے	۵۷	● مشائخ کی تعریف
۷۴	● الفہم الثانی فی الفلکیات	۵۹	● فصل فی البحر
۷۵	● فلک کی تعریف	۵۹	● تشریح و دعویٰ فصل
۷۵	● فلک کی وجود میں جدید سائنس کا اختلاف	۶۰	● چیز کی اقسام
۷۶	● کون الفلک مستدیراً	۶۱	● دعویٰ اول اور ثانی کی دلیلیں
۷۷	● ترجمہ	۶۱	● فصل فی الشكل
۷۸	● تشریح و دعویٰ	۶۲	● ترجمہ و تشریح
۷۸	● شکل کروئی کی تعریف	۶۲	● اشکال کے فرضی خاکے
۷۸	● اثبات دعویٰ کے لیے تمہیدی امور	۶۲	● شکل طبعی کی تعریف
۷۸	● امر اول جہات ستہ کا بیان	۶۲	● دعویٰ کی دلیل
۷۹	● جہات حقیقی اور اضافی کا بیان	۶۳	● فصل فی الحركة والسكون
۷۹	● امر دوم مقصد حرکت	۶۳	● ترجمہ و تشریح
۸۲	● نقشہ افلاک	۶۵	● حرکت کی تعریف
۸۳	● فوق تحت کی فرضی خاکے	۶۵	● حرکت کے لیے چھ چیزیں
۸۳	● فصل فی ان الفلک بسیط	۶۶	● سکون کی تعریف
۸۴	● ترجمہ	۶۶	● تقابلی کی اقسام

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۱۱	فصل فی بساط العصریہ	۸۳	تشریح اور فصل کا دعویٰ
۱۱۲	فصل کی پانچ دعوے	۸۵	دلیل دعویٰ
۱۱۲	پہلا دعویٰ	۸۶	فصل فی ان الفلک قابل للحركة المستدیرة
۱۱۳	دوسرا دعویٰ	۸۹	تشریح دعویٰ اول اور دلیل
۱۱۳	تیسرا دعویٰ	۸۹	دعویٰ دوم اور دلیل
۱۱۵، ۱۱۴	چوتھا اور پانچواں دعویٰ	۹۲	دعویٰ سوم اور دلیل
۱۱۵	فصل فی کائنات الخلق	۹۲	فصل فی ان الفلک لا یقبل الکلون والفساد
۱۱۹	سُخار اور دُرُ خان کا بیان	۹۳	تشریح فصل کی دو دعوے
۱۲۰	برف اور اولہ کا بیان.....	۹۳	پہلے دعویٰ کے لیے تمہید
۱۲۱	دُھن موٹی شبنم اور باریک.....	۹۵	دوسرا دعویٰ اور اس کی دلیل
۱۲۲	آندھی کا بیان.....	۹۶	فصل فی ان الفلک متحرک علی الاستدارة
۱۲۳	قوس قزح کا بیان.....	۹۷	تشریح
۱۲۵	نقشہ ناظر.....	۱۰۰	ایک اعتراض کا حدیثیہ سے جواب
۱۲۶	نقشہ قوس قزح.....	۱۰۰	فصل فی ان الفلک متحرک بالارادة
۱۲۷	ہالہ کا بیان.....	۱۰۱	تشریح اور دلیل کے لیے تمہیدات
۱۲۸	شھاب ماقب اور نیا زک.....	۱۰۳	فصل فی ان القوة المحركة
۱۲۹	زلزلوں اور چشموں کا بیان	۱۰۵	تشریح
۱۳۰	فصل فی معاوان الاخرجة والادحیة	۱۰۵	محرک قریب اور بعید
۱۳۱	تشریح.....	۱۰۵	دعویٰ کی دلیل
۱۳۱	حیوانات، نباتات، جمادات	۱۰۶	فصل فی ان المحرك القریب للفلک
۱۳۲	فصل فی النبات.....	۱۰۸	تشریح اور دلیل دعویٰ
۱۳۳	تشریح.....	۱۱۰	الفن الثالث فی العصریات

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۵۹	فصل فی الواحد والکثیر	۱۳۳	کمال اول اور کمال ثانی
۱۵۹	امراعام کی تعریفات	۱۳۵	قوة غذائیہ، نامیہ وغیرہ
۱۶۰	واحد کی تعریف	۱۳۶	فصل فی الجموعان
۱۶۰	واحد کی تقسیم	۱۳۷	حواس ظاہرہ اور باطنہ
۱۶۰	واحد بالجنس وغیرہ	۱۳۹	حس مشترکہ
۱۶۱	اما الکثرت	۱۴۰	قوة محرکہ
۱۶۲	تقابل کی تعریف	۱۴۱	عضلات کا بیان
۱۶۲	تقابل کی اقسام	۱۴۱	قوة حافظہ اور تصرف کا بیان
۱۶۳	فصل فی المتقدم والمتاخر	۱۴۲	نقشہ خانہائی دماغ
۱۶۳	متقدم کی پانچ قسمیں	۱۴۲	فصل فی الانسان
۱۶۵	فصل فی القديم والحادث	۱۴۵	تشریح
۱۶۵	موجودی اقسام	۱۴۶	قوة عاقلہ اور عاملہ کا بیان
۱۶۵	قدیم بالذات وبالزمان	۱۴۷	فصل کی تین دعوے
۱۶۶	حادث بالذات وبالزمان	۱۵۱	القسم الثالث فی الالہیات
۱۶۷	مادہ کی تعریف	۱۵۱	فن اول وجود کی تقسیم میں
۱۶۸	فصل فی القوة والفعل	۱۵۲	تشریح
۱۶۸	قوة کی تعریف	۱۵۲	فصل فی الکلی والجزئی
۱۶۹	قوة کی اقسام	۱۵۳	کلی طبعی کا تفصیل بیان



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۹۶	فصل فی ان الواجب لذاتہ لایشاركہ	۱۷۰	فصل فی العلة والمعلول
۱۹۷	واجب اور ممکنات وجود میں شریک نہیں	۱۷۱	علت کی تعریف
۱۹۷	بریل کے لیے چند اصطلاحات	۱۷۱	علت کی اقسام
۱۹۸	تجربہ اور لا تجربہ	۱۷۱	علت مادی وغیرہ کا بیان
۱۹۹	فصل فی ان الواجب لذاتہ عالم بذاتہ	۱۷۱	علت تامہ کا بیان
۲۰۰	محدائیہ تعقل الشیء لذاتہ	۱۷۶	فصل فی الجبر
۲۰۰	ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۷۹	جوہر اور عرض کی تفصیلی بحث
۲۰۱	فصل فی الواجب لذاتہ عالم بالمکنات	۱۷۹	نفس ایک نظر میں
۲۰۲	تصور کی اقسام	۱۸۲	عرض کی مقولات تسدہ کا بیان
۲۰۵	مسئلہ علم واجب تعالیٰ	۱۸۷	الفن الثانی فی العلم بالصانع
۲۰۷	فصل فی ان الواجب لذاتہ عالم بالجزئیات	۱۸۸	الواجب لذاتہ
۲۰۹	فصل فی ان الواجب مرید للاشیاء	۱۸۸	واجب لذاتہ اور غیرہ کی تعریف
۲۰۹	ارادہ کی تعریف	۱۹۰	فصل فی ان وجود واجب الوجود
۲۱۱	الفن الثالث فی الملائکة	۱۹۱	وجود حقیقی عین ہے ماہیت واجبہ
۲۱۱	حکماء کا قاعدہ لایصدر من الواحد	۱۹۱	فصل فی ان وجوب الوجود وتعیینہ
۲۱۳	عقل کی تعریف	۱۹۳	فصل فی توحید واجب الوجود
۲۱۳	العقل	۱۹۳	توحید اور دلیل توحید
۲۱۴	کثرة العقول	۱۹۴	فصل فی الواجب لذاتہ واجب من جمیع

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۲۵	نفسِ ناطقہ کے احوال	۲۱۶	ہدایۃ الحاموی والمحموی
۲۲۷	ہدایۃ الالم ادراک السنائی	۲۱۷	فصل فی ازلیۃ العقول
۲۲۸	ہدایۃ النفسِ کاملۃ	۲۱۹	فصل فی کیفیۃ توسط العقول
۲۲۹	ہدایۃ النفوسِ الناطقۃ الساجدۃ	۲۲۳	برہان تطبیق
۲۲۹	ہدایۃ النفوسِ الناطقۃ الی لم یتکسب	۲۲۳	خاتمۃ فی احوال نشأۃ الاخری



## ﴿تقریظ﴾

حضرت مولانا شیر بہادر صاحب (شیخ الحدیث پراچہ جامعہ اسلامیہ)

نحمدہ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم اما بعد :

دور جدید کے مقتضیات کو سامنے رکھتے ہوئے ”ہدایۃ الحکمۃ“ کو صرف ایک سال پہلے درس نظامی میں شامل کیا گیا ہے۔ اب تک شامل نصاب نہ ہونے کی وجہ سے اس کی اردو میں کوئی شرح نہیں تھی۔ لہذا مدرسین و طلبہ میں یہ ایک مشکل کتاب تصور کی جانے لگی۔ اب ضرورت اس امر کی تھی کہ اس کی بھی کوئی اردو میں شرح لکھی جائے اگرچہ یہ ایک دقیق اور محنت طلب کام تھا۔ لیکن مولانا موصوف نے اپنی خداداد صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے انتہائی مختصر وقت میں اس کی شرح لکھ دی ہے۔ مولانا کا یہ اقدام اہل علم پر احسانِ عظیم ہے۔ جتنے جتنے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ مولانا نے تمام اصحاح کو انتہائی سہل اور عام فہم انداز میں ایسے اختصار سے بیان کیا ہے کہ گویا یہ ”خیر الکلام مائل ودل“ کا عین مصداق ہے۔ یقیناً یہ شرح علماء و طلباء کے لیے ایک نادر اور بہترین تحفہ ثابت ہوگی۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا موصوف کی اس کاوش کو قبول فرمائے اور ان کے علم و عمل میں ترقی عطا فرمائے۔

## ﴿آمین﴾

وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد والہ واصحابہ اجمعین .

شیر بہادر غفری عنہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

## ﴿تقریظ﴾

حضرت مولانا نور الامین صاحب (نائب شیخ الحدیث و سرپرست پراچہ جامعہ اسلامیہ)

الحمد لله وكفى والصلوة والسلام على من لا نبى بعده

”تحقیق الحکمتہ“ شرح ”ہدایۃ الحکمتہ“ پراچہ جامعہ اسلامیہ کے نوجوان مدرس حضرت مولانا فضل ہادی صاحب نے تالیف فرمائی ہے۔ چیدہ چیدہ مقامات دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ جو یان علم فلسفہ کے لیے یہ ایک نہایت عمدہ شرح ہے۔

موصوف مذکور نے مغلق سے مغلق مقامات کو نہایت آسان پیرائے میں پیش فرمایا ہے۔ یہ کتاب جہاں طلباء کے لیے مفید ثابت ہوگی۔ وہیں مدرسین ہدایۃ الحکمتہ کے لیے بھی سود مند ہوگی۔ اللہ تعالیٰ موصوف مذکور کی اس کتاب کو جہاں متلاشیان علم کے لیے نافع بنائے وہاں ہی شرف قبولیت سے نواز کر موصوف کے لیے نجات اخروی کا سبب بنائے۔

## ﴿آمین﴾

وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد والہ واصحابہ اجمعین .

نور الامین عفی عنہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

## ﴿ تقریظ ﴾

حضرت مولانا فضل الہی عابد صاحب (شیخ الحدیث معارف القرآن حسن ابدال)

الحمد لله الذی خلق کل شیء فقد ربه تقدیرا:

جب سے انسان نے اس دنیائے فانی میں قدم رکھا ہے اس وقت سے مختلف علوم و فنون میں مصروف عمل نظر آتا ہے۔ مجملہ فنون میں سے ایک فن علم حکمت و فلسفہ بھی ہے جس کو مشکل اور دقیق فنون میں شمار کیا جاتا ہے کچھ عرصہ قبل عصر حاضر کی ضرورتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے اس فن کو مدارس دینیہ کے نصاب میں شامل کیا گیا۔ لیکن اس فن کی باریکیوں اور مشکلات کی وجہ سے اس کی طرف توجہ کرنے سے اغماض کیا جاتا ہے فاضل نوجوان مولانا فضل ہادی صاحب نے علماء و طلباء کی سہولت کے پیش نظر نہایت عرق ریزی اور جانفشانی سے علم حکمت کی مشہور کتاب ”ہدلیۃ الحکمۃ“ کی آسان اردو شرح تالیف کر کے طبقہ اہل علم پر احسان عظیم فرمایا ہے۔ جو ایک مختصر مگر محققانہ اور عام فہم شرح ہے امید ہے کہ اہل دانش حضرات اس کے فیوض و فوائد سے بہرور ہونگے اور اس کے ساتھ ساتھ موصوف کے علم و عمل میں ترقی کے لیے دعا گو رہیں گے۔

وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد والہ وصحبہ اجمعین۔

العبد الضعیف فضل الہی عابد عنہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

## ﴿تقریظ﴾

حضرت مولانا محمد عظیم صاحب (استاد حدیث پراچہ جامعہ اسلامیہ)

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا والصلاة والسلام على خير الانام ﷺ

عظیم الفرستی کی وجہ سے زیر نظر کتاب ”تحقیق الحکمتہ“ اردو شرح ”ہدایۃ الحکمتہ“ کا کامل مطالعہ نہ کر سکا۔ تاہم متعدد مقامات کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ عزیزم موصوف نے نہایت محنت کے ساتھ موجودہ دور کے طرز اور سلیبس اردو زبان میں شرح لکھ کر جو خدمت سرانجام دی ہے یہ ہمارے علمی مواد کا بہترین سرمایہ ہے۔ تمام فصول میں ہر ہر عنوان کی حقیقت اس طرح واضح فرمائی ہے۔ کہ کسی بھی شخص کے لیے اس کی افادیت سے مجال انکار باقی نہیں رہتی۔ اللہ تعالیٰ اس کے فوائد و فیوض کو عام و تام فرمائے۔ اور عزیزم مولانا کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے۔

﴿آمین﴾

وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد والہ واصحابہ اجمعین .

محمد عظیم عفی عنہ

☆☆☆☆☆☆☆☆

## ﴿تقریظ﴾

حضرت مولانا مفتی سعید الرحمن صاحب

﴿استاذ حدیث و ناظم تعلیمات پراچہ جامعہ اسلامیہ انجرا ضلع انک﴾

الحمد لله الذى ابهج قلوب العارفين والصلوة والسلام على خاتم الانبياء و  
الموسلين

دور حاضر میں علوم دینیہ کے اندر علم فلسفہ کی اہمیت کسی صاحب علم پر مخفی نہیں ہے۔ اکابر اہل علم نے اس موضوع پر پوری ہمت اور باری تعالیٰ کی عطا کردہ تمام تر صلاحیتوں کے ساتھ کام کیا اور علم فلسفہ کو ایک منظم صورت میں مدون کیا۔

ارباب علم و دانش کے ہاں علم فلسفہ میں جو کتابیں معتبر ہیں ان میں ہدایۃ الحکمۃ کا ایک منفرد مقام ہے لیکن اس کتاب کی ایسی شرح کی ضرورت تھی جو کہ اس کی جملہ مباحث کو سہل انداز میں حل کر سکے برادر م مولانا فضل ہادی صاحب

(مدرس پراچہ جامعہ اسلامیہ) نے اس خلاء کو پُر فرمایا اور اس کتاب کی ایسی شرح لکھی جو سلاست بیان میں لا جواب ہے۔

حق تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ علماء و طلباء کو اس شرح سے کما حقہ استفادہ کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

﴿آمین﴾

سعید الرحمن عفی عنہ

## ﴿ تقریظ ﴾

حضرت مولانا مفتی محمد یوسف صاحب (رئیس دارالافتاء پراچہ جامعہ اسلامیہ)

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد:

درس نظامی میں خصوصاً سرحد کے مدارس میں علم حکمت کا آغاز؛ ہدایہ الحکمتہ سے ہوتا ہے۔

اس لیے اس کتاب کو ایک طرح کی بنیاد اور خشت اول کی حیثیت حاصل ہے۔

اور اس کا اچھی طریقے سے سمجھنا اس فن میں طلباء کی مہارت پیدا کرنے اور حکمت کی دوسری

کتابوں کے سمجھنے کے لیے نہایت ضروری ہے، زیر نظر کتاب (تحقیق الحکمتہ) جو رفیق محترم

مولانا فضل ہادی صاحب کی نئی تصنیف ہے اس سلسلے میں ایک کامیاب کوشش اور قابل قدر

اضافہ ہے۔ جتنے جتنے مقامات کے دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انشاء اللہ اس شرح سے

کتاب کی افہام و تفہیم کا حق ادا کرنے میں مدرسین و طلباء کو یکساں فائدہ حاصل ہوگا اور سمجھنے

اور سمجھانے میں مدد ملے گی، مؤلف موصوف معقولات و منقولات کے ایک جامع عالم دین

ہونے کے ساتھ ساتھ کافی تدریسی تجربہ بھی رکھتے ہیں اور عمدہ اوصاف کے حامل ہیں۔

تہ دل سے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ مؤلف کے علم، عمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے، اور ان

کی اس محنت اور کاوش کو اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت سے نوازے۔

﴿ آمین ﴾

محمد یوسف عفی عنہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆



## ﴿تقریظ﴾

حضرت مولانا عبدالغفار صاحب (استاد تفسیر پراچہ جامعہ اسلامیہ)

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد:

ارباب علم پر یہ بات واضح ہے کہ قرون اولیٰ میں علم منطق و فلسفہ، یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوئے تو خوارج، معتزلہ، اور دیگر فرق باطلہ نے اپنے گھڑے ہوئے مسائل و عقائد ثابت کرنے کے لیے فلسفی مسائل اور منطقی دلائل سے کام لینا شروع کیا، تو عین اسی اثناء میں علماء امت نے ان کو ان کے زبان و عنوان میں منہ توڑ جواب دینے کے لیے معقولات کو بقدر ضرورت علومِ دینیہ (درس نظامی) میں شامل کر لیا اور تفسیر عقائد اور اصول فقہ میں کثرت سے دلائل نقلیہ کے علاوہ دلائل عقلیہ اور مسائل فلسفہ ذکر کیا، اور احکام دینیہ اور عقائد اسلامیہ کا اثبات فلسفیانہ انداز میں کیا۔ اور مخالفین کے اعتراضات و شبہات کا زالہ فرمایا، ہمارے اکابر حضرات کے حالات اور تاریخ اس بات کا شاہد عدل ہیں کہ معقولات میں مکمل عبور حاصل کئے بغیر کتابوں کے حل میں بصیرت کا حصول اور مشکل مسائل کے تہ تک رسائی مشکل ہی نہیں بلکہ محال ہے۔

اس لیے بندہ کو مولانا فضل ہادی صاحب کی اس کاوش کو دیکھ کر حد درجہ خوشی ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے برادر عزیز سے علم دین کی عظیم خدمت لی ہے۔ دور حاضر میں حدیۃ الحکمہ کی ایسی مفصل شرح اردو زبان میں ناپید تھی، مولانا نے اس کی تالیف فرما کر ایک عظیم کارنامہ انجام دیا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ رب زوالجلال مولانا کی اس خدمت عظیمہ کو قبول فرما کر سعادت دارین

کا توشہ بناوے ﴿آمین﴾

عبدالغفار عفی عنہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆



## ﴿ حرف آغاز ﴾

فلسفہ یونانی سے بے رغبتی دن بدن بڑھتی جا رہی ہے۔ طلبہ تو درکنار بعض اساتذہ بھی اس سے متنفر نظر آرہے ہیں۔ اس کی ایک بنیادی وجہ یہ ہے کہ آج کل اس فن کو صحیح معنوں میں سمجھا ہی نہیں جاتا اور ظاہر ہے کہ جس چیز کا کما حقہ استحضار نہ کیا جاسکتا ہو اس کی نہ صرف وقعت ختم ہوتی ہے بالکل اس فن کی اصطلاحات غیر مانوس الاستعمال اور کسبہ السمع لگتی ہیں حالانکہ اس فن کے قواعد و اصطلاحات سے واقفیت کے بغیر استعدادیں ناپختہ اور صلاحیتیں ناقص رہتی ہیں۔ خاص طور پر درجہ سادہ کا اہم ترین مضمون شرح عقائد میں جب اس فن کی اصطلاحات آتی ہیں تو ہمارے طلباء اس فن میں بالکل ناابلد ہوتے ہیں اور یوں شرح عقائد سے اس کی ملوحت اور ذوق ختم ہو جاتی ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اس فن کی طرف بقدر ضرورت توجہ دی جائے۔ اور اس کے قواعد اور اصطلاحات سے واقفیت حاصل کی جائے۔ یہی وجہ تھی کہ برصغیر کے زینی اداروں کے سرچشمہ دارالعلوم دیوبند کا یہ معمول رہا ہے کہ اس فن کی جامع اور مفصل کتاب ”مبذی“ کو درجہ سابع کے طالب علم کے لیے موقوف علیہ قرار دیا تھا کہ جب تک طالب علم مبذی نہ پڑھ لیتا تب تک وہ اگلے درجے میں داخلہ لینے کے لئے نااہل قرار دیا جاتا۔ لیکن آج وفاق المدارس العربیہ کے دورانڈیش اور حیدرآباد کے علماء کرام نے دور حاضر کے طلباء کی ضعف استعداد کے پیش نظر یہ فیصلہ کیا کہ اب مبذی کی بجائے ”ہدایۃ الحکمۃ“ نصاب میں شامل کی جائے۔ چنانچہ اب درجہ خامسہ میں اس فن کا متن متین (جو یقیناً اس فن میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے) داخل نصاب کر دیا ہے اور چونکہ یہ کتاب

نصاب میں نو داخل شدہ ہے۔ اس لئے ابھی تک اس کی کوئی اردو شرح نہیں ہے۔ اسی ضرورت کے پیش نظر بندہ ناچیز اس کی اردو شرح لکھنے کے لیے کمر بستہ ہو گیا، رب لم یزل کے فضل و کرم سے تھوڑے عرصے بعد ناچیز کے قلم سے اس کی پہلی اردو شرح نکلی، جسے علمی حلقوں میں پزیرائی ملی بندہ نے کوشش کی کہ کوئی مضمون زیادہ طول نہ پکڑے بلکہ میبذی کی تحقیقات و تدقیقات، اعتراضات و جوابات جہاں ناگزیر نہیں تھے چھوڑ دیے ہیں اور ہر فصل کے دعویٰ اور حاصل دلیل کے عنوان سے کوشش کی ہے کہ متن کی عبارت پوری طرح حل ہو کر فصل کا اصل مقصد ظاہر و منکشف ہو جائے:

## ﴿ تاہم ﴾

انسان ہر سطح پر کمزور اور ناقص ہے، ہر چند کوشش کے باوجود غلطی رہ سکتی ہے۔ لہذا اہل فن اور اس میدان کی شمسواروں سے درخواست ہے کہ اس کتاب میں کوئی فتی یا کتابتی غلطی نظر آئے تو تصحیح کرنے کے لیے مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔ بندہ بے حد ممنون ہوگا۔

بندے سے خدا تو ہم بن نہیں سکتے

وہ یہ چاہتے ہیں کہ کوئی خطا نہ ہو

العبد الضعیف: فضل ہادی کوہستانی: فاضل دارالعلوم کراچی:

مدرس پراچہ جامعہ اسلامیہ انجراہ تحصیل جنڈ ضلع انک:





## مُتَلَمَّتَا

اس وقت جو کتاب آپ کے ہاتھ میں ہے اس میں چونکہ جا بجا قیاس استثنائی اور قیاس اقرانی کا حوالہ دیا گیا ہے۔ اس لیے مقصود شروع کرنے سے پہلے مذکورہ دونوں قیاسات پر روشنی ڈالنا ضروری سمجھا۔

### ❁ قیاس استثنائی اور قیاس اقرانی ایک نظر میں ❁

**القیاس:** قَوْلٌ مُنْوَلَفٌ مِنْ قَضَايَا يَلْزِمُ لِدَايِهِ قَوْلٌ آخَرٌ: قیاس اس مرکب کو کہتے ہیں جو ایک سے زیادہ قضایا سے مرکب ہو اور پہلے دو قضایا تسلیم کرنے سے تیسرے قضیہ کا تسلیم کرنا ضروری ہو، جیسے زید انسان؛ وکل انسان حیوان؛ یہ دو قضایا تسلیم کرنے سے تیسرا قضیہ؛ زید حیوان؛ تسلیم کرنا ضروری ہوتا ہے۔

قیاس کی دو قسمیں ہیں: (۱) قیاس اقرانی (۲) قیاس استثنائی۔

**قیاس اقرانی:** وہ ہوتا ہے کہ جس کسی مقدمہ (صغریٰ، یا کبریٰ) میں عین نتیجہ یا نقیض نتیجہ، تمام

مذکورہ ہو، اور نہ کلمہ لکن موجود ہو، پھر قیاس اقرانی کے دونوں قضایا یا حملیہ ہوں گے، جیسے زید انسان

؛ وکل انسان حیوان؛ فزید حیوان؛ یا ایک حملیہ دوسرا شرطیہ متصلہ ہوگا؛ جیسے ان کان زید

انسانا کان حیوانا؛ وکل حیوان جسم؛ نتیجہ؛ ان کان زید انسانا، کان جسماء، یا ایک

حملیہ اور دوسرا شرطیہ منفصلہ ہوگا جیسے هذا البشی حیوان، وکل حیوان اماناطق واما غیر

ناطق؛ نتیجہ، ہذا الشئی اماناطق او غیر ناطق؛ یادوںوں قضا یا شرطیہ متصل ہوں گے، جیسے ان  
 كانت الشمس طالعة فالنهار موجود؛ و کلمات کا ان النهار موجود فالعالم مضی  
 ؛ نتیجہ؛ انکا انت الشمس طالعة فالعالم مضی؛ یادوںوں شرطیہ منصلہ ہوں گے، جیسے  
 دائماً العددا مازوج او فرد و الزوج اما زوج الزوج او زوج الفرد؛ نتیجہ؛  
 دائماً العددا مازوج او فرد، او زوج الزوج او زوج الفرد۔

## قیاس استثنائی؛ وہ قیاس ہے جس میں پہلا قضیہ شرطیہ اور دوسرا حملیہ ہو، عین نتیجہ یا نقیض نتیجہ

تمامہ کسی ایک مقدمہ میں مذکور ہو، اور دوسرا مقدمہ حرف استثناء مثلاً کلمہ لکن وغیرہ سے شروع ہو۔

عین نتیجہ موجود ہونے کی مثال؛ انکا انت الشمس طالعة فالنهار موجود؛ لکن النهار

موجود؛ نتیجہ؛ فالشمس طالعة؛ نقیض نتیجہ موجود ہونے کی مثال، انکا انت الشمس طالعة

فالنهار موجود لکن النهار لیس بموجود فالشمس لیست بطالعة؛ قیاس استثنائی کا پہلا

مقدمہ اگر شرطیہ متصل ہو تو اس کے دو نتیجے ہیں (۱) وضع المقدم وضع التالی؛ جیسے ان کا انت الشمس

طالعة فالنهار موجود لکن الشمس طالعة فالنهار موجود

(۲) وضع التالی وضع المقدم جیسے لکن النهار موجود فالشمس طالعة اور پہلا قضیہ اگر منصلہ

حقیقیہ ہو تو اس کی چار نتائج ہیں۔

(۱) وضع المقدم رفع التالی یعنی حرف استثناء سے مقدم کا اثبات کیا ہو تو نتیجہ نقیض تالی ہوگا، جیسے

هذا العدد اما زوج او فرد لکن زوج؛ نتیجہ؛ فلیس بفرد۔

(۲) رفع المقدم وضع التالی، یعنی حرف استثناء کے ذریعے مقدم کو سلب کیا ہو تو نتیجہ عین تالی ہوگا، جیسے

هذا العدد اما زوج او فرد لکن لیس بزوج فہو فرد

(۳) وضع التالی رفع المقدم، یعنی لکن کے ذریعے تالی کا اثبات ہو تو نقیض مقدم نتیجہ ہوگا، جیسے

هذا العدد اما زوج او فرد لکن فرد فہو لیس بزوج

(۴) رفع التالی وضع المقدم، یعنی لکن کے ذریعے تالی کا سلب ہو تو عین مقدم نتیجہ ہوگا۔

جیسے هذا العدد اما زوج او فرد لکنہ لیس بفرد فهو زوج، اور اگر پہلا قضیہ منفصلہ ماننا مجمع ہو تو وضع الكل رفع الآخر نتیجہ ہوگا، یعنی لکن کے ذریعے مقدم کا اثبات ہو تو تقيض تالی نتیجہ ہوگا، اور اگر لکن ذریعے تالی کا اثبات ہو تو تقيض مقدم نتیجہ ہوگا۔

جیسے هذا الشئ اما حجر او شجر لکنہ حجر فهو ليس بشجر، یا لکنہ شجر فهو ليس بحجر اور اگر پہلا قضیہ ماننا اخلو ہو تو نتیجہ رفع الكل وضع الآخر ہوگا، یعنی لکن کے ذریعے مقدم کا سلب کیا ہو تو نتیجہ عین تالی ہوگا۔ اور اگر تالی کا سلب کیا ہو تو نتیجہ عین مقدم ہوگا۔

قیاس استثنائی وضعی کی تعبیر لکن المقدم حق فالتالی مثلہ سے کرتے ہیں، تو اس کے لیے حقانیہ المقدم اور ملازمہ کی دلیل بیان کرنا ضروری ہوتا ہے، اور قیاس استثنائی رفعی کی تعبیر لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ سے کرتے ہیں، تو اس کے لیے بطلان التالی اور ملازمہ کی دلیل بیان کرنا ضروری ہوتی ہے۔



## مقدمتہ

جاننا چاہیے کہ مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مقدمتہ الکتاب (۲) مقدمتہ العلم۔

(۱) مقدمتہ الکتاب۔ طائفۃ من الکلام قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فیہ۔

ترجمہ۔ کلام کا وہ حصہ جو مقصود سے پہلے لایا گیا ہو، تاکہ اس کے ساتھ مقصود مربوط ہو جائے اور اس کے ذریعہ مقصود میں نفع حاصل ہو۔

(۲) مقدمتہ العلم۔ ما يتوقف عليه الشروع في العلم۔ کسی علم یا فن میں پوری بصیرت کے ساتھ شروع کرنا جس چیز پر موقوف ہوتا ہے۔ اسے مقدمتہ العلم کہتے ہیں۔ اور وہ تین چیزیں ہیں۔ (۱) علم کی تعریف (۲) غرض و غایہ (۳) موضوع۔

تعریف، غرض و غایہ اور موضوع شروع فی العلم کے لئے موقوف علیہ کیوں ہیں؟ ان تینوں کے لئے مستقل ایک ایک وجہ ہے۔

(۱) تعریف کا پہچانا اس لئے ضروری اور موقوف علیہ ہے تاکہ کسی علم میں شروع کرنے والے طالب علم پر مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے کیونکہ مجہول مطلق کی طلب ناجائز ہے۔

(۲) موضوع کی پہچان اس لئے ضروری ہے کہ اگر کوئی شخص شروع کردہ علم کا موضوع نہیں

پہچانتا ہے تو اس کو علم مشروع اور غیر مشروع میں امتیاز نہیں ہوگا اسلئے کہ علوم میں امتیاز موضوع کے ذریعے سے ہوتا ہے کیونکہ اگر موضوعات متعدد اور الگ الگ نہ ہوں تو پھر علم نحو، علم منطق، علم حکمت، علم فقہ اور علم حدیث وغیرہ کا آپس میں امتیاز کرنا مشکل ہو جائیگا۔ اور ان کو الگ الگ علوم کہنا فضول سی بات ہوگی۔

(۳) غرض کا پہچانا اس لئے ضروری ہے تاکہ طالب علم کی سعی اور طلب بلا فائدہ اور عبث نہ ہو کیونکہ اگر کوئی شخص ایک کام کرتا ہو اور اس کا فائدہ معلوم نہ ہو تو یہ عبث فعل کہلاتا ہے اور فعل عبث سے منع کیا گیا ہے۔

جب اشیاء تلاش کی پہچان ہوگئی تو اسی کے ضمن میں علم حکمت کی تعریف کیجاتی ہے۔

علم حکمت کی تعریفات: علم حکمت کی تعریفات تین طرح کی ہیں۔

تعریف لغوی: حکمت ماخوذ ہے احکام سے یعنی مضبوط اور محکم ہونا اور چونکہ اس علم سے بھی انسان علم و عمل میں مضبوط و محکم ہوتا ہے یا مضبوط کرنا اور چونکہ یہ علم انسان کو علم اور عمل کے لحاظ سے مضبوط کرتا ہے۔ اس لئے اسے حکمت کہتے ہیں۔

حکمت کا استعمال عدل، انصاف، علم، دانائی، حلم، بردباری، عقل اور فلسفہ میں بھی ہوتا ہے۔

تعریف شرعی: اصطلاح اہل شرح میں لفظ حکمت کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے۔

(۱) العلم بالاحکام الشرعية (احکام شرعیہ کا علم)

(۲) الاتقان فی جانبی العلم والعمل (خود کو علم و عمل میں مضبوط کرنا)

(۳) العلم بعواقب الامور (اشیاء کے انجام کا علم) اس تیسرے معنی کے اعتبار سے حکمت

ذات واجب کے ساتھ مختص ہوگی اور دوسرے معنی کے اعتبار سے حکمت انسان کے ساتھ مختص ہوگی

کیونکہ یہ نسبت باری تعالیٰ کو کرنے سے اسکمال بالغیر لازم آتا ہے۔ جب کہ باری تعالیٰ کامل فی



نفس ہے لیکن یہ تب ہوگا کہ جب اتقان کو مضبوط کرنے کے معنی میں لیں۔ اور اگر مضبوط ہونے کے معنی میں لیں تو یہ تعریف اور پہلی تعریف مشترک بین العبد والواجب ہوگی۔

**تعریف اصطلاحی:** حکمت کی اصطلاحی تعریفات مختلف اور متعدد ہیں۔

**حکمت کی پہلی تعریف:** الحکمة علم باحوال الموجودات الخارجية علی ما هی علیہ فی نفس الامر بحسب طاقة البشرية۔ ”حکمت وہ علم ہے کہ جس سے طاقت بشری کی حد تک موجودات خارجیہ کے احوال نفس الامری معلوم ہوں“ یعنی کسی موجود خارجی کو اس طریقے سے معلوم کرنا کہ یہ نفس الامر اور واقع میں کیسا ہے۔ بالفاظ دیگر ترجمہ اس طرح ہوگا کہ حکمت وہ علم ہے جس کے ذریعے سے موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال حسب طاقت بشری معلوم ہوں۔

**حکمت کی دوسری تعریف:** الحکمة علم باحوال الموجود مطلقاً خارجیة

کانت او ذهنية علی ما هی علیہ فی نفس الامر بحسب طاقة البشرية۔

مذکورہ دونوں تعریفوں میں فرق ظاہر ہے۔ اول تعریف میں صرف موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کو معلوم کیا جاتا ہے جبکہ دوسری تعریف میں مطلقاً موجودات کے نفس الامری احوال کو معلوم کیا جاتا ہے خواہ وہ خارجیہ ہوں یا ذہنیہ۔

**حکمت کی تیسری اور چوتھی تعریف کیلئے تمہید:-**

تیسری اور چوتھی تعریف سے پہلے ایک تمہید کہ انسان میں دو قسم کی قوت ہوتی ہے

(۱) قوت نظر یہ:- اس کو قوت انفعالی بھی کہتے ہیں یہ وہ قوت ہوتی ہے جس کے ذریعے سے

انسان غیر کا اثر قبول کرتا ہے۔ جیسا کہ انسان کسی چیز کا علم حاصل کرتا ہے تو اس چیز کی صورت کو

قبول کرتا ہے اور دوسرے کے اثر کو قبول کرنے کا نام انفعال ہے۔ اور اسی قوت کو قوت علمی بھی کہتے ہیں

(۲) قوت عملیہ: وہ قوت ہے کہ جس کے ذریعے سے انسان غیر میں اثر کرتا ہے۔ مثلاً انسان جب کوئی صنعت کرتا ہے یا کسی چیز پر ضرب لگاتا ہے تو وہ چیز انسان کا اثر قبول کرتی ہے۔ قوت نظریہ تب کامل ہوتی ہے جب علم کامل ہو، اور قوت عملیہ تب کامل ہوتی ہے جب عمل کامل ہو حکمت کی تیسری تعریف: - بالحکمة استكمال قوة النظرية بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية بقدر طاقة البشرية۔

یعنی قوت نظریہ کو کامل کرنا اشیاء کے تصور اور حقائق نظریہ کی تصدیق کے ذریعے سے طاقت بشری کے مطابق۔

**حکمت کی چوتھی تعریف:** الحکمة استكمال النفس الناطقة بسبب كمال القوة النظرية وكمال القوة العملية۔

یعنی قوت نظریہ اور قوت عملیہ کو مضبوط کر کے اس کے ذریعے سے نفس ناطقہ کو کامل اور مضبوط کرنا۔

مذکورہ تعریفات میں سے اول اور دوم راجح ہیں۔

**حکمت کا موضوع:** اس سے پہلے مطلق موضوع کی تعریف کا جاننا ضروری ہے پس مطلق موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے احوال اور عوارض ذاتیہ سے کسی علم میں بحث کی جاتی ہے۔ اب علم حکمت کا موضوع تعریف اول کی بنیاد پر ”موجودات خارجیہ“ ہیں اور تعریف ثانی کی بنیاد پر مطلق موجودات“ ہیں۔ چاہے ذہنی ہوں یا خارجیہ یعنی موجودات نفس الامریت۔

**حکمت کی غرض و غایت:** اس علم کی غرض و غایت معرفت صلاح مبدأ و معاد ہے۔ بالفاظ دیگر قوت عملیہ کی تکمیل کے لئے موجودات کے احوال کو پہچاننا یعنی نفس ناطقہ کو علم و عمل کے لحاظ سے کامل کرنا۔

علم حکمت کا دوسرا نام:۔ اس علم کو علم فلسفہ بھی کہتے ہیں بلکہ یہ اسی نام سے مشہور ہے یہ ایک یونانی لفظ ”فیلاسوف“ سے ماخوذ ہے۔ فیلا ”دوست“ کے معنی میں ہے اور سوف کا معنی ہے ”علم“۔ تو مجموعی معنی ”علم دوست“ اور لازمی معنی ”علم ودانائی والا“۔

حکمت کی تقسیم:۔ حکمت کی اولاد دو قسمیں ہیں۔

(۱) حکمت نظری: ان چیزوں کے احوال پر علم لانے کو کہتے ہیں جن کے وجود اور عدم میں انسان کا عمل دخل نہ ہو یعنی انسان میں نہ ان کو وجود میں لانے کی قدرت ہو اور نہ عدم میں لانے کی جیسا کہ ذات واجبہ کے احوال کا علم، اور عند الحکماء مقبول عشرہ اور عناصر رابعہ کا علم۔

(۲) حکمت عملی: ان چیزوں کے احوال پر علم لانے کو کہتے ہیں جن کا وجود اور عدم انسان کی قدرت میں ہو۔ جیسا کہ تمام عبادات، صوم، صلوة، معاملات، بیع، شراء، نکاح، اخلاقیات، عدل، ظلم، جود اور بخل وغیرہ۔

حکمت نظری کی اقسام: حکمت نظری کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) حکمت طبعی: ان چیزوں کا علم ہے جو اپنے وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں میں ہیولی کی محتاج ہوں۔ جیسا کہ فلک اور عناصر کا علم۔

(۲) حکمت ریاضی: ان چیزوں کا علم ہے جو اپنے وجود ذہنی میں تو ہیولی کی محتاج نہ ہوں لیکن وجود خارجی میں ہیولی کی محتاج ہوں۔ جیسا کہ اشکال کا علم یعنی شکل مثلث، مربع، محس، ہماری، مخروطی اور دائرہ وغیرہ کا علم۔ کیونکہ یہ ایسی چیزیں ہیں کہ اگر آپ ان کو صرف تصور ذہنی میں لائیں تو یہ ہیولی کی محتاج نہیں ہوتیں۔

البتہ اگر خارجہ دیکھنا چاہیں تو بغیر مادہ کے اقتراں سے نہیں دیکھ سکیں گے۔

(۳) حکمتِ الہی: ان چیزوں کا علم ہے جو اپنے وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں میں ہیولی کی محتاج نہ ہوں۔ جیسا کہ ذاتِ واجبی اور عقولِ عشرہ کا علم، کیونکہ یہ دونوں وجودوں کے لحاظ سے ہیولی سے مستغنی ہیں۔

حکمتِ نظری کی ہر ایک قسم تین، تین فنون پر مشتمل ہے۔

﴿۱﴾ حکمتِ طبعی کے فنون: حکمتِ طبعی کے تین فنون ہیں۔

(۱) ما یعم الاجسام: حکمتِ طبعی میں اگر ان احوال کا بیان ہو جو عام اجسام کو عارض ہوں مثلاً حرکت، سکون، مکان اور تیز وغیرہ تو اس کو ما یعم الاجسام کہتے ہیں۔

(۲) فن الفلکیات: حکمتِ طبعی میں اگر ان احوال کا بیان ہو جو صرف افلاک کو عارض ہوتے ہیں تو وہ فنِ فلکیات کہلاتا ہے۔ مثلاً فلک کا متحرک دایما ہونا اور متحرک ہونا حرکتِ متدیر کے ساتھ اور ناقابلِ خرق والا التیام (فی زعم الحکماء) ہونا وغیرہ۔

(۳) فن العنصریات: حکمتِ طبعی میں اگر ان احوال کا بیان ہو جو عناصر سے متعلق ہوں تو وہ فنِ عنصریات کہلاتا ہے۔ مثلاً عناصرِ بسیطہ (ماء، ہوا، نار، اور ارض) اور عناصرِ مرکبہ (حیوانات، جمادات، نباتات) جو موادِ عیلاش کہلاتے ہیں وغیرہ کے احوال کا بیان۔

﴿۲﴾ حکمتِ ریاضی: اسی طرح حکمتِ ریاضی کی بھی تین قسمیں ہیں۔

(۱) علمِ ہندسہ: حکمتِ ریاضی میں اگر اشکال وغیرہ کا بیان ہو تو اسے علمِ ہندسہ کہتے ہیں۔

(۲) علمِ حساب: حکمتِ ریاضی میں اگر حساب (ضرب، تقسیم، جمع، عا، عظم، ذواضعاف، اقل وغیرہ

کا بیان ہو تو اسے علم حساب کہتے ہیں۔

(۳) علم ہیئت: حکمت ریاضی میں اگر دائرہ وغیرہ کا بیان ہو تو اسے علم ہیئت کہتے ہیں۔

﴿۳﴾ حکمت الہی: اسی طرح حکمت الہی کی بھی تین قسمیں ہیں۔

(۱) فنِ امور عامہ: اس کا متبادل نام علم کلی اور فلسفہ اولیٰ بھی ہے۔ حکمت الہی میں اگر امور عامہ کا

بیان ہو تو وہ فنِ امور عامہ کہلاتا ہے۔ جیسا کہ وجود، عدم، کلیت، جزئیت، وحدت اور کثرت وغیرہ

(۲) فنِ عقول عالیہ: حکمت الہی میں اگر عقول عشرہ کا بیان ہو تو وہ فنِ عقول عالیہ کہلاتا ہے۔

(۳) فنِ الہ الحق: حکمت الہی میں اگر ذات و اجبی کے احوال کا بیان ہو مثلاً وجود صانع، علم

صانع تو حید صانع وغیرہ تو وہ فنِ الہ الحق کہلاتا ہے۔

مذکورہ نواقسام حکمت نظری کی ہیں۔

## حکمت عملی کا بیان

حکمت عملی کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) تہذیب الاخلاق: حکمت عملی میں اگر ایسے احوال کا بیان ہو جو شخص واحد سے متعلق ہوں

مثلاً انسان کی انفرادی اخلاق تو اسے تہذیب الاخلاق کہتے ہیں۔

(۲) تدبیر منزل: حکمت عملی میں اگر ایسے احوال کا بیان ہو جو ایک گھرانے سے متعلق ہوں

مثلاً ایک گھر کے افراد کے آپس میں کیسے اخلاق ہونے چاہئے وغیرہ۔ تو اسے تدبیر منزل کہتے ہیں

(۳) سیاست المدینہ: حکمت عملی میں اگر ایسے احوال کا بیان ہو جو پورے گاؤں، شہر یا مملکت

سے متعلق ہوں تو اسے سیاست المدینہ کہتے ہیں۔

علم منطق حکمت میں داخل ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف۔

یہاں ایک چھوٹی سی بات کا سمجھنا ضروری ہے کہ علم منطق حکمت میں داخل ہے یا خارج۔ اس میں دو قول ہیں بعض کہتے ہیں کہ منطق خارج ہے اور بعض کہتے ہیں کہ داخل ہے یہ اختلاف اصل میں علم حکمت کی تعریف کے اختلاف پر مبنی ہے جو لوگ تعریف اول کے قائل ہیں ان کے نزدیک منطق خارج ہے اس لئے کہ حکمت میں موجودات خارجیہ کا بیان ہوتا ہے جبکہ منطق میں موجودات ذہنیہ یعنی معقولات کا بیان ہوتا ہے۔

اور جو لوگ تعریف ثانی کے قائل ہیں ان کے نزدیک منطق علم حکمت میں داخل ہے کیونکہ اس تعریف کی رو سے حکمت میں موجودات ذہنیہ اور خارجیہ دونوں کی بحث ہوتی ہے اور منطق میں بھی موجودات ذہنیہ کی بحث ہوتی ہے لہذا وہ بھی اس کی ایک قسم ہے۔

یہ کتاب (ہدایۃ الحکمۃ) تین اقسام پر مشتمل ہے۔

قسم اول منطق کے مسائل میں ہے۔ قسم ثانی حکمت طبعی کے مسائل میں ہے۔ اور قسم ثالث حکمت الہی کے مسائل میں ہے۔ چونکہ قسم اول یعنی منطق کے مسائل مستقل بیان ہو چکے ہیں اس لئے قسم ثانی اور قسم ثالث پر یہ کتاب مرتب کی گئی ہے۔

## القسم الثانی فی الطبعیات

قسم ثانی اجسام طبعیہ کے بیان میں ہے۔ طبعیات طبعیہ کی جمع ہے اور طبعیہ صورت نوعیہ کو کہتے ہیں ”صورت نوعیہ کسی جسم کے اندر وہ جوہر ہے جس کی وجہ سے جسم کسی مکان، دون مکان کا تقاضہ کرتا ہے،، بالفاظ دیگر صورت نوعیہ جسم کی اندر وہ جوہر ہے کہ جس کی وجہ سے اجسام متنوع ہوتے ہیں

حکمت طبعی کی تعریف: ہسی علم باحوال الامور التي تكون محتاجة في الوجود

الخارجی والذہنی الی الہیولی۔

حکمتِ طبعی کا موضوع:۔ حکمتِ طبعی کا موضوع جسمِ طبعی ہے اور جسمِ طبعی وہ ہوتا ہے جو حیولی اور صورت سے مرکب ہو۔

جسمِ طبعی کی دوسری تعریف: جسمِ طبعی وہ ہوتا ہے جو ابعادِ ثلاثہ (طول، عرض، عمق) رکھے۔ اگر یہ ابعادِ ثلاثہ رکھنے والا جو ہر ہے تو جسمِ طبعی کہلائے گا اور عرض ہو تو جسمِ تعلیمی کہلائے گا۔

حکمتِ طبعی کی غرض و غایت: قوتِ نظریہ اور عملیہ کی تکمیل اس کی غرض ہے۔

حکمتِ طبعی کے فنون: تین ہیں (۱) فی مایعہم الاجسام (۲) فن الفلکیات (۳) فن العنصریات: وجہِ محصریہ ہے کہ حکمتِ طبعی میں ایسی احوال کا بیان ہوگا جو صرف اجسامِ علوی سے متعلق ہوں، یا ایسی احوال کا بیان ہوگا جو اجسامِ سفلی سے متعلق ہوں، اور یا ایسی احوال کا بیان ہوگا جو دونوں سے متعلق ہوں۔ احوالِ اول پر مشتمل فن کو فلکیات، ثانی کو عنصریات، اور ثالث کو ماہمہم الاجسام کہتے ہیں۔

## الفن الاول

مصنف یہاں سے فنِ اول کو بیان کر رہے ہیں۔

قولہ وهو مرتب:۔ ترتیب کا معنی ہے ”وضع کل شیء فی محلہ

قولہ وهو مشتمل علی عشرة فصول:۔ فنِ اول ان احوال کے بیان میں ہے جو عام اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔ چاہے فلکی ہوں یا عنصری۔ یہ فن دس فصلوں پر مشتمل ہے۔

(۱) فی ابطال جزء الذی لا یتجزئ (۲) فی اثبات الہیولی (۳، ۴) بیان التلازم

بین الہیولی و الصوره (۵) فی الصوره النوعیة (۶) فی المكان (۷) فی الحیز

(۸) فی الشكل (۹) فی الحركة والسكون (۱۰) فی الزمان





تجزی کے ابطال اور ہیولی اور صورت کے اثبات سے شریعت پر کیا منفی اثر پڑ سکتا ہے؟ اور جزء لا تجزی کے اثبات اور ہیولی و صورت کی نفی پر متکلمین اتنا زیادہ زور کیوں دے رہے ہیں؟

(۱) جسم طبعی: جسم طبعی اس جسم کو کہتے ہیں۔ جس میں ابعاد ثلاثہ (طول، عرض، عمق) کو فرض کرنا ممکن ہو۔ بالفعل ابعاد ثلاثہ کا پایا جانا ضروری نہیں۔ بلکہ ابعاد ثلاثہ کو اگر فرض کیا جاسکتا ہو تو وہ جسم طبعی کہلائیگا۔

(۲) جسم طبعی کی اقسام: جسم طبعی کی دو قسمیں ہیں (۱) جسم مفرد (۲) جسم مرکب

(۱) جسم مفرد: وہ جسم ہوتا ہے جو عناصر مختلفہ سے مرکب نہ ہو۔ جیسا کہ ماء، ہوا یا نار، یعنی بساط عنصریہ۔

(۲) جسم مرکب: وہ جسم ہوتا ہے جو عناصر مختلفہ سے مرکب ہو۔ جیسا کہ حیوان، نبات، جماد وغیرہ

(۳) تقسیم کی اقسام: تقسیم کی چار اقسام ہیں۔

(۱) تقسیم طبعی: کسی چیز کو کسی آلہ سے الگ الگ کرنا مثلاً کاغذ کو قینچی سے یا گوشت کو چھری سے الگ کرنا۔

(۲) تقسیم کسری: کسی چیز کو مصادمت اور تصادم یعنی ٹکر سے جدا جدا کرنا مثلاً کسی شیشے والے چیز کو زور سے پتھر پر مارنے سے یا پتھر کو اس چیز پر مارنے سے وہ ریزہ ریزہ ہو جاتی ہے یہ تقسیم کسری ہے۔

(۳) تقسیم وہمی: کسی جزی چیز کو قوت واہمہ کے تصرف سے جدا جدا کرنا۔

(۴) تقسیم فرضی قوت عاقلہ کے ذریعہ سے کسی امر کلی میں تقسیم اور انفصال کو فرض کرنا۔

تقسیم وہمی اور فرضی میں فرق: تقسیم وہمی اور فرضی میں فرق ظاہر ہے کیونکہ تقسیم وہمی میں قوت واہمہ تصرف کرتی ہے جو حواس باطنہ میں سے ہے اور اس کے مدرکات جزئیات ہوتے ہیں جبکہ تقسیم فرضی میں قوت عاقلہ کا تصرف ہوتا ہے اور اس کے مدرکات کلیات ہوتے ہیں۔

(۴) جزء لا متجزئ کی تعریف: یہ حکماء کی اصطلاح ہے متکلمین اس کو جوہر فرد کہتے ہیں اس کی تعریف یہ ہے ”جوہر لا یقبل القسمة اصلاً، لا قطعاً ولا کسراً ولا وھماً ولا فرضاً“ جزء لا متجزئ وہ جوہر ہے جو کسی قسم کی تقسیم کو قبول نہ کرے۔

(۵) ابطال جزء لا یتجزئ: جزء لا متجزئ کی ابطال واثبات میں مجموعی طور پر چار اقوال ہیں۔ (۱) متکلمین (۲) عبدالکریم شہرستانی (۳) حکماء مشائخ (۴) نظام معزلی۔

متکلمین فرماتے ہیں: کہ جسم میں تقسیمات متناہی ہیں اور جسم کے تقسیمات ایسی مرحلہ پر رک جاتے ہیں کہ آگے مزید تقسیمات نہیں ہو سکتے ہیں اور آخری تقسیم سے جو اجزاء بنے گی وہ اجزاء لا متجزئ کہلاتے ہیں۔ اور یہ کہ اجزاء بالفعل موجود نہیں بلکہ بالفعل موجود ہیں۔

عبدالکریم شہرستانی کا بھی یہی موقف ہے البتہ انکے نزدیک یہ اجزاء جسم میں بالقوہ موجود ہیں۔

حکماء کا مذہب: حکماء کے نزدیک جسم مرکب ہے ہیولی اور صورت سے اور جسم مفرد میں تقسیمات غیر متناہیہ ہو سکتی ہیں یعنی جسم مفرد کا کوئی جز ایسا نہیں ہے جو ناقابل تقسیم ہو۔ اول تو تقسیم قطعی اور کسری ہوتی ہے وہ اگر ختم ہو جائے تو پھر تقسیم وہمی ہوتی ہے اور اگر قوت واہمہ بھی مفلوج ہو جائے تو تقسیم فرضی ہوتی رہتی ہے لہذا جسم کی تقسیمات غیر متناہیہ ہیں۔

اور یہ کہ جسم میں یہ اجزاء بالقوہ موجود ہیں۔ نظام معزلی بھی حکماء جیسے موقف رکھتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ یہ اجزاء غیر متناہی جسم میں بالفعل موجود ہیں۔

حکماء جسم کے جزء لا-تجزی سے مرکب ہونے کا انکار کر کے جسم کو مرکب من الہیولی والصورۃ مانتے ہیں اور پھر ہیولی اور صورت کو قدیم بالزمان مانتے ہیں جبکہ متکلمین کہتے ہیں کہ جس طرح جسم مرکب حادث ہے اسی طرح اس کے اجزاء ترکیبیہ بھی حادث ہیں۔

اور ہمارا یہ مسلمہ عقیدہ ہے کہ ذات واجبی اور صفات ازلیہ کے علاوہ کوئی بھی چیز نہ قدیم بالذات ہے نہ قدیم بالزمان۔ جبکہ حکماء کا عقیدہ ہے کہ نہ صرف ہیولی اور صورت بلکہ عقول عالیہ، نفوس فلکیہ اور زمانہ وغیرہ سب قدیم بالزمان ہیں یعنی ازلی اور سرمدی ہیں۔ (وسیاتی تفصیلہ ان شاء اللہ تعالیٰ)

اور اس اختلاف پر اثر یہ پڑے گا کہ چونکہ حکماء جسم ہیولی اور صورت سے مرکب مانتے ہیں اور بقول انکے ہیولی و صورت قدیم ہیں اور جب اجزاء قدیم ہوں تو مرکب من القدیم قدیم ہوتا ہے۔ لہذا اجسام قدیم ہونگے اور قدیم ازلی وابدی ہوتا ہے اور ازلی چیز پر زوال نہیں آتا لہذا اجسام پر عدم نہیں آئے گا اور جب معدوم نہیں ہونگے تو پھر بعث بعد الموت بھی کوئی نہیں ہوگا۔ جبکہ ہم جسم کو اجزاء لا-تجزئی سے مرکب مانتے ہیں جو کہ حادث ہیں اور مرکب من الحادث حادث ہوتا ہے اور حادث پر فنا آجاتا ہے لہذا بعث بعد الموت بھی ہوگا۔

**دعویٰ فصل:** اس فصل کا دعویٰ یہ ہے کہ جزء لا-تجزی باطل ہے یہاں ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ جزء لا-تجزی باطل ہے یا حق اگر باطل ہے تو ابطال باطل لازم ہوگا اور حق ہے تو ابطال جائز نہیں۔

اسکا جواب یہ ہے کہ جزء لا-تجزی باطل ہے اور ہم اظہار ابطال کرتے ہیں نہ کہ اثبات ابطال تو تقدیری عبارت اس طرح ہے فصل فی اظہار ابطال جزء الخ اس عبارت پر دوسرا اعتراض اس عبارت پر یہ وارد ہوتا ہے کہ ابطال جزء الذی لا-تجزئی ترکیب اضافی ہونے کی وجہ سے مرکب ناقص ہے اور مرکب ناقص کا علم تصوری ہوتا ہے (کیونکہ تصدیق نسبت تام خبریہ اذعانہ کی علم کو

کہتے ہیں۔) اور تصور کیلئے دلیل قائم نہیں کیا جاتا ہے۔ لہذا مصنف کا لانا لو فرضنا سے دلیل قائم کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عبارت بظاہر ترکیب اضافی ہے اور دراصل یہ ترکیب توصوفی ہو کر موضوع ہے اور لفظ باطل محمول ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے الجزء الذی لاسیجری باطل۔

اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے مصنف نے دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

(۱) پہلی دلیل کا خلاصہ: دلیل سے پہلے ایک تمہید ذہن میں رکھیں وہ یہ کہ تداخل فی الجواہر باطل ہے۔ تداخل یہ ہے کہ ایک جوہر دوسرے جوہر میں داخل ہو لیکن اس کا حجم نہ بڑھے اور دونوں اشارہ حیہ میں متحد ہوں۔ وجہ بطلان تو بدیہی ہے کیونکہ ایک جوہر دوسرے جوہر میں چلا جائے اور اس کا حجم نہ بڑھے نہ طولاً، نہ عرضاً، نہ عمقاً اور نہ وزناتو یہ خلاف محسوس ہے۔ البتہ تداخل فی الاعراض جائز ہے۔

دلیل کے لئے مصنف نے اس قول سے اشارہ کیا ہے ”لانا لو فرضنا جزء بین الجزئین... الخ“ تمہیدی وغیرہ میں یہ دلیل قیاس استثنائی رفیعی کی شکل میں ذکر کیا ہے قیاس کی شکل یوں بن جائیگی: کہ اگر جزء لاسیجری ثابت ہو (مقدم) تو ہم ایک جزء کو دو اجزاء کے درمیان فرض کر سکیں گے (تالی) لکن التالی باطل فالقدم مثلاً:

بطلان التالی کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر جسم مرکب ہو ایسے اجزاء سے جو ناقابل تقسیم ہوں تو ہم ایک جسم کیلئے تین اجزاء لاسیجری فرض کریں گے جن میں سے ایک وسط میں ہو اور دو طرفین میں مثلاً



تو جزء وسطانی دو حال سے خالی نہ ہوگا۔

طرفین والے اجزاء کے آپس میں اتصال اور ملاقات سے مانع ہوگا یا نہیں ہوگا۔ مانع نہ ہونا باطل

ہے اس لئے کہ اس صورت میں جزء وسطانی یا تو وسط میں نہیں تھا یہ خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ اور یا جزء وسطانی طرفین میں داخل ہو کر ختم ہو گیا ہے۔

تو یہ تداعلی فی الجواہر کو مستزہم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لہذا مانع نہ ہونا بھی محال ہے۔ تو لا محالہ اتصال اور ملاقات سے مانع ہوگا۔ پس تینوں اجزاء میں تقسیم آئے گی کیونکہ جزء وسطانی کا وہ حصہ جو جزء ایمن سے ملاتی ہے وہ غیر ہوگا اس حصہ سے جو جزء ایسر سے ملاتی ہے تو اس میں انقسام آ گیا اسی طرح جزء ایمن کا وہ حصہ جو جزء وسطانی سے ملاصق ہے۔

غیر ہوگا اس حصہ سے جو خالی عن الاتصال ہے ”و كذلك الايسر“ تو ان دونوں میں بھی انقسام آ گیا حالانکہ اجزاء ثلاثہ کو لا استخراجی فرض کیا تھا تو یہ خلاف مفروض ہو کر محال ہے لہذا جزء لا استخراجی بھی محال ہے۔

اس دلیل کو متکلمین اس طرح رد کرتے ہیں کہ جزء وسطانی کی اطراف طرفین سے ملاتی ہوں تو یہ تعدد فی الاطراف ہوا۔ اور اطراف اعراض ہوتے ہیں۔ تو تعدد فی الاعراض آ گیا اور یہ ممکن ہے کہ ایک جزء جو ہری غیر منقسم فی ذاتہ کی متعدد اطراف ہوں لہذا مذکورہ دلیل تام نہیں ہے۔ کیونکہ ہم کہیں گے کہ جزء وسطانی مانع ہے لیکن وہ اپنی اطراف سے طرفین کے ساتھ ملاتی ہے۔ فلا یلزم التعدد والانقسام فی جزء الجوہری۔

حکماء اس کا یہ جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ جزء وسطانی کی اطراف اگر دونوں ایک چیز میں ہوں یعنی دونوں اشارۃً حیثیہ میں واحد ہوں تو پھر یہ وسط نہیں رہے گا جو خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے اور اگر ہر طرف کی وضع اور جزا الگ الگ ہے تو یہ اطراف کا تعدد اور انقسام ہے جبکہ اطراف حال ہیں اور حال کے انقسام سے محل کا انقسام لازم آتا ہے لہذا اجزاء وسطانی میں انقسام لازم آئے گا۔

لیکن متکلمین اس جواب کو رد کرتے ہیں۔ کہ یہ بات علی الاطلاق تسلیم نہیں ہے کہ حال کا انقسام محل

کے انقسام کو مستزم ہے۔

کیونکہ حلول کی دو قسمیں ہیں (۱) سریانی (۲) طریانی۔

(۱) حلول سریانی: محل کے ہر جزء کے مقابلہ میں حال موجود ہو تو یہ حلول سریانی کہلاتا ہے۔  
جیسا کہ بیاض ٹوب، سواد ٹوب، سیب اور لڈو کا ذائقہ وغیرہ۔

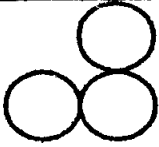
(۲) حلول طریانی: محل کے ہر جزء کے مقابلہ میں حال نہ ہو تو یہ حلول طریانی کہلاتا ہے۔ جیسا  
کہ معلومات کی صورت، عقل میں حلول طریانی سے حال ہوتی ہیں۔

تو حلول سریانی میں حال کا انقسام محل کے لئے اور محل کا انقسام حال کے لئے مستزم ہے لیکن حلول  
طریانی میں یہ استزام نہیں ہے اور اطراف کا حلول طریانی ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ حکماء کی یہ دلیل  
درست نہیں ہے۔

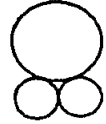
دوسری دلیل کا خلاصہ: قولہ لانا لو فرضنا جزء علی ملتقى جزئین ... الخ .

یہ ابطال جزء کی دوسری دلیل ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جزء لاجتزائی اس لئے باطل ہے کہ اگر جزء  
لاجتزائی ثابت ہو تو ہم ایسے تین اجزاء فرض کریں گے کہ ان میں سے دو تحت میں ہوں اور ایک ان  
کے ملتقی (جائے اتصال) کے اوپر ہو۔ لیکن ایسے اجزاء کا فرض کرنا باطل ہے (قال مقدم مشکہ) پس  
جزء لاجتزائی کا موجود ہونا بھی باطل ہے وجہ بطلان التالی یہ ہے کہ اگر ایسی ترتیب سے تین اجزاء کو  
فرض کیا جائے کہ دونوں کے ملتقی (جائے اتصال) پر تیسرا جزء واقع ہے تو ان اجزاء کا انقسام  
لازم آتا ہے حالانکہ ان تینوں اجزاء کو لاجتزائی فرض کیا تھا ”ھذا خلف“ تفصیل اس کی یہ ہے کہ دو  
اجزاء کے ملتقی پر اگر تیسرا جزء فرض کیا جائے تو اس کی چار صورتیں بن جاتی ہیں۔

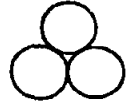
(۱) جزء فوقانی دونوں میں سے ایک کے محاذات پر ہو۔ مثلاً



(۲) دونوں کے مجموعہ پر ہو۔ مثلاً



(۳) دونوں کے ایک ایک جزء پر ہو۔ مثلاً



(۴) ایک کے کل اور دوسرے کے جزء پر ہو۔ مثلاً

صورت اول اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں جزء فوقانی دونوں کے ملتقی پر نہیں رہا حالانکہ اس کو ملتقی پر فرض کیا تھا اور باقی تینوں صورتیں اجزاء ثلاثہ میں انقسام لازم آنے کی وجہ سے باطل ہیں اس لئے کہ جزء فوقانی کا وہ حصہ جو دائیں طرف سے متصل ہے غیر ہے اس حصہ سے جو بائیں طرف کے جزء سے متصل ہے پس اس کے دو حصے ہو گئے۔

اسی طرح تحتانی دونوں اجزاء کے وہ حصے جو جزء فوقانی سے متصل ہیں غیر ہوں گے ان حصوں سے جو خالی عن الاتصال ہیں پس تحتانی (ہردو) دونوں حصوں میں منقسم ہونگے حالانکہ تینوں اجزاء کو ناقابل تقسیم فرض کیا تھا۔ ”وما هذا الا خلف وهو محال“ اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتی ہے لہذا اجزاء لا تجزئ بھی محال ہے۔

حکماء جزء لا تجزئ باطل کر کے جسم کو مرکب مانتے ہیں بیہولی اور صورت سے۔ اور پھر بیہولی کو قدیم بالزمان مانتے ہیں تو اس سے عقیدہ اسلامیہ پر منفی اثر یہ پڑتا ہے کہ بعث بعد الموت کا انکار لازم آتا ہے کیونکہ بعث بعد الموت اس وقت ہو سکتا ہے کہ موجودہ جسم پر فنا آجائے اور دوسرا جسم وجود میں

آجائے حالانکہ جب جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے تو اس پر عدم نہیں آتا کیونکہ وہ تو قدیم بالزمان ہوتا ہے (عند الحکماء) اور جب عدم نہ آئے تو بعث بھی نہیں ہوگا (عند ہم)

### فصل فی اثبات الھیولی: کل جسم فہو مرکب من جزئین یحل

احدهما فی الآخر ویسمى المحل الھیولی والحال الصورة وبرهانہ ان بعض الاجسام القابلة للانفکاک مثل الماء والنار یجب ان یكون فی نفسه متصلا واحدا والالزم الجزء الذی لا یتجزى ویلزم من هذا اثبات الھیولی فی الاجسام کلها لان ذلك المتصل قابل للانفصال فالقابل للانفصال فی الحقيقة اما ان یكون هوا لمقدار او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى اخر لا سبیل الی الاول والثانی والالزم اجتماع الاتصال والانفصال والقابل یجب وجوده مع المقبول فتعین ان یكون القابل معنى اخر وهو المعنى من الھیولی واذا ثبت ان ذلك الجسم مرکب من الھیولی والصورة وجب ان تكون الاجسام کلها مرکبة من الھیولی والصورة لان الطبعیة المقداریة اما ان تكون بذاتها غنیة عن المحل او لم تكن والاول محال والا لاستحال حلولها فی المحل المستلزم لافتقارها الیه لان الغنی بذاته عن الشی استحال حلوله فیہ فتعین افتقارها بذاتها الی المحل فکل جسم مرکب من الھیولی والصورة .

ترجمہ: ہر جسم دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے اور ایک جزء دوسرے جزء میں حلول کئے ہوتا ہے محل کا نام ہیولی ہے اور حال کا نام صورت جسمیہ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض اجسام جو قابل تقسیم ہیں جیسا کہ پانی اور آگ۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ فی نفسہ متصل واحد ہو ورنہ جزء لا یتجزئ



لازم ہوگا اور اسی سے ہیوٹی تمام اجسام میں ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ یہ متصل جو قابل انفصال ہے پس قابل لانا انفصال حقیقت میں جسم تعلیمی ہوگا یا صورت جسمیہ۔ جو مستلزم ہے جسم تعلیمی کیلئے۔ یا معنی آخر ہونگے اول اور دوسری صورت کی گنجائش نہیں ورنہ اتصال اور انفصال کا اجتماع لازم آئے گا اور قابل کے لئے ضروری ہے کہ اپنے مقبول کے ساتھ اپنی صفت سمیت جمع ہو جائے۔ پس متعین ہو گیا کہ قابل معنی آخر ہے وہی مقصود ہے ہیوٹی سے۔

پس ثابت ہو گیا کہ وہ جسم مرکب ہے ہیوٹی اور صورت سے تو ضروری ہے کہ تمام اجسام مرکب ہوں ہیوٹی اور صورت سے۔ اس لئے کہ صورت جسمیہ اپنی ذات کے اعتبار سے مستغنی ہوگی محل سے یا نہیں مستغنی ہونا محال ہے ورنہ صورت کا حلول محال ہوتا محل میں جو کہ اس کا محتاج ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ایک چیز کا دوسرے سے مستغنی بذاتہ ہونا اس چیز میں حلول کو محال کرتا ہے۔ پس متعین ہو گیا کہ صورت بذاتہ محتاج ہے محل کی پس ہر جسم مرکب ہے ہیوٹی اور صورت سے۔

**تشریح:** اس فصل میں ہیوٹی کا اثبات مطلوب ہے اور

چونکہ ہیوٹی کا اثبات ابطال جزء لا تجزئ پر موقوف تھا اس لئے پہلے جزء لا تجزئ کو باطل کیا۔

**اثبات ہیوٹی کے متعلق چند معلومات و تمہیدات:**

(۱) ہیوٹی: یہ ایک یونانی لفظ ہے اس کا معنی ہے اصل اور مادہ (۲) ہیوٹی ایک ایسا جوہر ہے جو کسی جسم کے اندر موجود ہوتا ہے بطور اصل کے۔ مثلاً لوہا کہ یہ مختلف صورتوں میں تبدیل ہوتا رہتا ہے کبھی بندوق، کبھی تلوار اور کبھی چھری وغیرہ کی شکل میں۔ لیکن ان تمام اشکال میں ایک قدر مشترک ہے اور وہ ان سب کا لوہا ہوتا ہے یہی قدر مشترک ہیوٹی (اور مادہ) کہلاتا ہے۔

(۳) ہیوٹی کی صفت نہ اتصال ہے اور نہ انفصال۔ (۴) ہیوٹی محل ہے اور جسم میں ایک اور جزء جس کو صورت جسمیہ کہتے ہیں وہ اس کے اندر محال ہے۔

(۵) حلول کی تعریف: حلول تخصیص شئیء بشیء بحیث یکون الاشارة لاحد هما عین اشارة للاخر " ایک شے دوسری شے کے ساتھ اس طرح مختص ہو کہ ایک کی طرف اشارہ یعنی آخر کے لئے ہو یعنی حال کی طرف اشارہ محل کے لئے بھی ہو اور محل کی طرف اشارہ حال کے لئے بھی ہو۔

دوسری تعریف: "الاختصاص الناعت" ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ ایسا تعلق اور ربط ہو کہ شے اول صفت اور شے ثانی موصوف بنے۔ مذکورہ دونوں تعریفوں میں سے اول تعریف راجح ہے۔

پھر حلول کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) حلول سریانی (۲) حلول طریانی۔

حلول سریانی: حال کے ہر جزء کے مقابلہ میں محل کا جزء موجود ہوتا ہے حلول سریانی کہتے ہیں جیسا کہ مٹاس کا حلول لڈو، مٹائی یا سیب کے اندر۔

حلول طریانی: حال کے ہر جزء کے مقابلہ میں محل کا جزء موجود نہ ہو جیسا کہ گلاس کے اندر پانی کا حلول طریانی ہے کیونکہ پانی کے وہ اجزاء جو گلاس کی اندرونی سطح کے ساتھ متصل ہیں ان کے مقابلہ میں تو محل موجود ہے لیکن وہ اجزاء جو جو ف الماء میں ہیں ان کے مقابلہ میں محل موجود نہیں ہے۔ پس ہیولی اور صورت کا حلول حلول سریانی ہے اس طرح کہ ہیولی کی ہر جزء کی مقابلے میں صورت کا جزء موجود ہے۔

(۶) ہیولی کی اقسام: ہیولی کی مجموعی چار اقسام بتائے جاتے ہیں۔ (۱) ہیولی الصناعات (۲) ہیولی الطبعیہ (۳) ہیولی الکل (۴) ہیولی الاولی۔ ہیولی الصناعات ہر اس جسم کو کہتے ہیں کہ جسمیں صانع عمل کرے مثلاً کارپینٹر کیلئے لکڑی کہ اس میں وہ اپنی عمل سے مختلف شکلیں بناتے ہیں اس طرح لوہار کیلئے لوہا اور معمار کیلئے اینٹ سیمنٹ وغیرہ اور ہیولی الطبعیہ وہ ہے کہ جس سے

موالید مثلا شو وجود میں آتے ہیں جیسے عناصر راجعہ بسیطہ (ماء: ہوا: نار اور ارض) کیوں کہ ماتحت ادیم السماء جو چیزیں حیوانات، جمادات، نباتات، وغیرہ بنتے ہیں تو انہی عناصر سے بنتے ہیں۔ اور بوقت فساد انہی کی طرف واپس لوٹتے ہیں۔ اور ہیولی الکل جسم مطلق ہے کیوں کہ جسم مطلق ہی سے تمام عالم بنتا ہے۔

اور ہیولی الاولیٰ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ عند بعض جزء لا تجزأ کو کہتے ہیں اور بعض کی نزدیک اس جو ہر کو کہتے ہیں جو قائم بنفسہ ہے اور جسمیت (صورت جسمی) اس میں حلول کرتی ہے۔ اور یوں یہ جو ہر مختلف اشکال وغیرہ کا قابل بنتا ہے اور یہی وہ ہیولی ہے جو حکماء کا مخ نظر ہے۔

(۷) اثبات ہیولی پر دلیل: اجسام دو قسم پر ہیں (۱) قابل انقسام جیسے پانی آگ اور مٹی وغیرہ (۲) ناقابل انقسام (عند الحکماء) جیسے افلاک۔

مصنف اولاً صرف ان اجسام میں ہیولی ثابت کریں گے جو قابل انقسام ہیں اور ثانیاً تمام اجسام میں ہیولی ثابت کریں گے۔

قابل انقسام اجسام میں ہیولی کے اثبات کی دلیل:۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض اجسام مثلاً ماء اور نار بالفعل متصل واحد ہیں اور قابل انقسام ہیں۔ بالفعل متصل واحد ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر متصل نہ ہوں بلکہ مرکب من الاجزاء بالفعل ہوں تو جزء لا تجزأ ثابت ہوگا۔ وہ اس طرح کہ اس جسم کے اجزاء یا قابل انقسام ہونگے یا ناقابل انقسام۔

اول صورت میں وہ اجزاء خود اجسام ہونگے تو ہم کلام بھی ان اجسام میں کریں گے کہ وہ اجسام بھی مرکب من الاجزاء ہوں تو پھر وہ اجزاء بھی قابل انقسام ہونگے یا ناقابل انقسام اول صورت میں وہ اجزاء بھی اجسام ہونگے علیٰ ہذا القیاس تسلسل لازم آئے گا اور بالآخر قطع تسلسل کے لئے یہ قول کرنا پڑے گا کہ وہ جسم ایسے اجزاء سے مرکب ہے جو ناقابل انقسام ہیں تو جزء لا تجزأ انتہاء ثابت ہوگا۔

یا ابتداء ثابت ہوگا (جب اولاً یہ کہے کہ جسم ایسے اجزاء سے مرکب ہے جو ناقابل تقسیم ہیں) اور جزاء لا تجزئ باطل ہو چکا ہے لہذا جسم بالفعل متصل واحد ہے مرکب من الاجزاء نہیں ہے۔ اب اس جسم کی صفت اتصال ہوگی لیکن یہ جسم قابل انقسام ہے تو اب جسم کا قابل الانقسام ہونا کس چیز کی وجہ سے ہے۔

اس میں تین احتمالات ہیں (۱) صورت جسمیہ کی وجہ سے (۲) جسم تعلیمی یعنی مقدار کی وجہ سے (۳) کسی امر آخر کی وجہ سے۔

صورت اول اور ثانی باطل ہیں اس لئے کہ جسم اگر صورت جسمیہ یا جسم تعلیمی کی وجہ سے قابل انقسام ہو تو اجتماع ضدین لازم آتا ہے کیونکہ صورت جسمیہ اور جسم تعلیمی کی صفت اتصال ہے اور قانون یہ ہے "القابل یسحب وجوده مع المقبول بصفته" کہ ایک چیز جب دوسری چیز کے قابل ہوتی ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی صفت سمیت مقبول کے ساتھ جمع ہو۔

جب یہ قاعدہ ذہن نشین ہو گیا تو اب دیکھو کہ قابل تو صورت جسمیہ یا جسم تعلیمی قرار دیا ہے اور ان کی صفت اتصال ہے جبکہ مقبول انفصال ہے تو بمقتضائے قاعدہ صورت جسمیہ یا جسم تعلیمی (جو کہ قابل ہے) اپنی صفت (جو کہ اتصال ہے) سمیت موجود ہونگے انفصال کے ساتھ جو کہ مقبول ہے "فیلزم اجتماع الاتصال والانفصال ، وما هذا الا اجتماع الضدین" اور یہ باطل ہے معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ اور مقدار قابل انقسام نہیں ہیں۔ پس تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ قابل انقسام جسم کے اندر کوئی امر آخر ہے وہی امر آخر ہیولی ہے۔

پس ثابت ہو گیا کہ بعض اجسام کے اندر ہیولی موجود ہے۔

تمام اجسام میں ہیولی کے اثبات کی دلیل: جب یہ ثابت ہو گیا کہ بعض اجسام کے اندر ہیولی ثابت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تمام اجسام خواہ وہ قابل انقسام ہوں یا نہ ہوں ان کے اندر ہیولی ثابت ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ جسم جو ناقابل انقسام ہے وہ اپنی ذات

کے اعتبار سے مستغنی عن الہیولی ہوگا یا محتاج الی الہیولی ہوگا۔

اول صورت باطل ہے اس لئے کہ جسم اگر ذات کے لحاظ سے مستغنی ہو تو اس جسم کا حلول کسی بھی صورت میں ہیولی میں نہیں ہو سکے گا اس لئے کہ حلول کا دار و مدار احتیاجی پر ہے کیونکہ حال محل کا اور محل حال کا محتاج ہوتا ہے تو احتیاجی نہ ہونے کی صورت میں حلول بھی نہیں ہوگا حالانکہ ابھی گزرا کہ بعض وہ اجسام جو قابل انقسام ہیں ان میں ہیولی کے اندر صورت جسمیہ کا حلول ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ جسم اپنی ذات کے لحاظ سے مستغنی عن الہیولی نہیں ہے اور جب مستغنی نہیں تو محتاج الی الہیولی ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ کوئی جسم ہیولی سے خالی نہ ہوگا۔

**فصل فی ان الصورة الجسمیة لا تعجز عن الہیولی لانها لو وجدت بذاتها بدون حلولها فی الہیولی فاما ان تكون متناہیة او غیر متناہیة لا سبیل الی الثانی لان الاجسام کلها متناہیة والا لامکن ان ینخرج من مبدأ واحد امتداد ان علی نسق واحد کان ہما ساقا مثلث فکلما کاننا اعظم کان البعد بینہما ازید فلو امتدا الی غیر النہایة لامکن بینہما بعد غیر متناہ مع کونہ محصوراً بین حاصرین ہذا خلف واما بیان انه لا سبیل الی القسم الاول فلانہا لو کان متناہیة لاحاط بہا حد واحد او حدود فتكون متشکلة لان الشکل هو الہیئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار فذالك الشکل اما ان يكون للجسمیة لذاتها وهو محال والاکانت الاجسام کلها متشکلة بشکل واحد او بسبب لازم للجسمیة وهو ایضاً محال لما مر او بسبب عارض لها وهو ایضاً محال والا لامکن زواله فامکن ان تتشکل الصورة بشکل آخر فتكون قابلة للانفصال وکل ما یقبل الانفصال فهو مرکب من الہیولی والصورة فتكون الصورة العاریة عن**

## الہیولی مقارنة لها هذا خلف۔

ترجمہ: اس فصل میں یہ بیان ہے کہ صورت جسمیہ مجرد عن الہیولی نہیں ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ بذات خود بغیر طول فی الہیولی موجود ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ متناہی ہوگی یا غیر متناہی۔ لیکن غیر متناہی ہونے کی محجاس نہیں اس لئے کہ تمام اجسام متناہی ہوتے ہیں ورنہ ممکن ہوگا کہ ایک نقطہ سے دو خطوط مساوی شکل مثلث کے ساقین کی طرح نکالیں پس جتنے دونوں بڑھتے جاتے جاتے گے تو درمیان میں فاصلہ بڑھتا جائے گا پس اگر دونوں غیر متناہی حد تک نکلے تو درمیان میں فاصلہ بھی غیر متناہی ہوگا حالانکہ وہ دو خطوط کے درمیان محصور ہے اور یہ خلاف المفروض ہے اور پہلی صورت ممکن نہ ہونے کا بیان یہ ہے کہ اگر صورت جسمیہ متناہی ہو تو اسکا احاطہ ایک حد کرے گی یا کئی حدود۔

پس یہ متشکل ہوگی اس لئے کہ شکل ایک حد یا کئی حدود کے صورت جسمیہ کا احاطہ کرنے سے حاصل شدہ ہیئت کو کہتے ہیں پس یہ شکل یا تو جسمیت کی ذات کی وجہ سے ہوگی اور یہ محال ہے ورنہ تمام اجسام ایک ہی شکل سے متشکل ہونگے۔ یا لازم جسمیت کی وجہ سے اور یہ بھی محال ہے اسی دلیل سے۔ یا سبب عارض کی وجہ سے وہ بھی محال ہے ورنہ اس کا زائل ہونا ممکن ہوگا پس ممکن ہوگا کہ صورت متشکل ہو شکل آخر کے ساتھ۔ پس وہ قابل انفصال ہوگی اور ہر وہ چیز جو قابل انفصال ہو وہ مرکب ہوتی ہے حیولی اور صورت سے۔ پس وہ صورت جس کو خالی عن الہیولی فرض کیا تھا وہ مقارن عن الہیولی ہوگی اور یہ خلاف المفروض ہے۔

تشریح: اس فصل اور آنے والی فصل دونوں کا مقصد ہیولی اور صورت میں تلازم کو ثابت کرنا ہے۔ تلازم چونکہ جائین سے ہوتا ہے۔ اس لئے اس فصل میں صورت کا لزوم ہونا اور ہیولی کا لازم ہونا ثابت کریں گے۔ دلیل سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے (۱) برہان سلمی کا مقصد

جسم کے غیر متناہی نہ ہونے کو ثابت کرنا ہوتا ہے۔

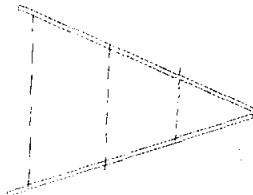
(۲) شکل کی تعریف: کسی جسم کو ایک حد یا کئی حدود عارض ہونے کی وجہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسے شکل کہتے ہیں مثلاً کسی جسم کا احاطہ ایک سطح کرے تو کروی (گول) ہیئت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح تین حدود عارض ہونے سے مثلث کی ہیئت حاصل ہوتی ہے، اور چار حدود عارض ہونے سے مربع کی ہیئت حاصل ہوتی ہے۔ یہی ہیئت حاصلہ شکل کہلاتی ہے۔

ہیولی اور صورت میں تلازم کی دلیل:-

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ صورت جسمیہ ہیولی کے بغیر موجود نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اگر صورت بغیر حلول فی الہیولی کے موجود ہو تو اس میں دو احتمال ہیں (۱) صورت جسمیہ متناہی ہوگی (۲) یا غیر متناہی ہوگی۔ یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہوتی ہے معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ بغیر ہیولی کے موجود نہیں ہو سکتی۔

احتمال ثانی کے باطل ہونے کی وجہ:- صورت جسمیہ کا مجرد عن الہیولی ہو کر غیر متناہی ہونا تو

برہان سلمیٰ سے باطل ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ صورت جسمیہ غیر متناہی ہونے کی صورت میں جسم پر کسی مبداء سے دو خطوط اس طرح فرض کریں گے کہ وہ شکل مثلث کے ساقین کی طرح ہوں۔ مثلاً



تو چونکہ ساقین کو غیر متناہی فرض کیا ہے اسلئے مابین الساقین بعد اور فاصلہ بھی غیر متناہی ہوگا حالانکہ مابین الساقین فاصلہ غیر متناہی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہ فاصلہ محصور بین الحاصرین ہے اور غیر متناہی

محصور نہیں ہو سکتا۔

جب فاصلہ غیر متناہی نہ ہو تو ساقین بھی غیر متناہی نہیں ہوں گے کیونکہ جب محاط محدود اور متناہی ہو تو محیط بھی متناہی ہوتا ہے۔ حالانکہ ساقین کو غیر متناہی فرض کیا تھا اور جب یہ دونوں خطوط غیر متناہی نہیں ہو سکتے تو جسم بھی غیر متناہی نہیں ہوگا کیونکہ خطوط کو جسم پر ہی فرض کیا تھا۔ بہر حال اس دلیل سے ثابت ہوا کہ صورت مجرد ہو کر غیر متناہی نہیں ہو سکتی۔

اول احتمال باطل ہونے کی وجہ: احتمال اول یعنی صورت جسمیہ مجرد عن الہیولی ہو کر متناہی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ ہر متناہی چیز کے لئے ایک حد یا متعدد حدود عارض ہوتی ہیں (خطوط یا سطح) اور جب ایک حد یا کئی حدود عارض ہوں تو وہ صورت متشکل ہوگی کیونکہ شکل کی تعریف یہی ہے کہ شکل جسم کو ایک حد یا کئی حدود کے عارض ہونے سے حاصل ہونے والی ہیئت کا نام ہے۔

اور جب شکل ثابت ہوگئی تو اس میں تین احتمال ہیں (۱) یہ شکل جسمیت کی وجہ سے ثابت ہو (۲) لوازم جسمیت کی وجہ سے ثابت ہو (۳) کسی امر خارج کی وجہ سے ثابت ہو۔ احتمال اول اور ثانی اس لئے باطل ہیں کہ نفس جسمیت تمام اجسام میں برابر اور مساوی ہے تو پھر ایسا ہونا چاہئے کہ تمام اجسام ایک ہی شکل سے متشکل ہوں جو کہ بجا ہذا باطل ہے۔

اس طرح کہ نفس جسمیت کے لوازم تمام اجسام کے لئے مساوی ہوتے ہیں لہذا سب ہی ایک شکل سے متشکل ہونے چاہیے حالانکہ بعض اجسام کروی ہوتے ہیں، بعض مثلث اور بعض مربع وغیرہ۔ احتمال ثالث (شکل بوجہ امر خارجی سے ثابت ہو) اس لئے باطل ہے کہ امر خارج میں اس بات کا احتمال اور امکان ہے کہ وہ زائل اور معدوم ہو۔ اور جب وہ معدوم ہو جائے تو اسکی وجہ سے شکل بھی معدوم ہو جائے گی۔

اور صورت جسمیہ کو دوسری شکل عارض ہوگی تو یہ شکل قابل الانفکاک ہوگی اور پہلے ثابت ہو



چکا ہے کہ جو جسم قابل انفصال اور قابل تقسیم ہو وہ مرکب من الہیولی اور صورت ہوتا ہے پس یہ جسم بھی ہیولی اور صورت سے مرکب ہوگا ”وما لهذا الا خلف صریح“ اسلئے کہ ہم نے صورت جسمیہ کو مجرد عن الہیولی فرض کیا تھا۔ حاصل یہ ہے کہ احتمال ثالث خلف کو مستزہم ہونے کی وجہ سے باطل ہے اور پہلے دونوں احتمالات بھی باطل ہو گئے تو معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ مجرد ہو کر متناہی بھی نہیں ہو سکتی۔ اور جب صورت مجرد ہو کر نہ متناہی ہو سکتی ہے اور نہ غیر متناہی۔ تو معلوم ہوا کہ صورت مجرد ہی نہیں ہے لہذا صورت جسمیہ مجرد عن الہیولی بھی نہیں ہوگی وہو المطلوب۔

**فصل:** فی ان الہیولی لا تتجرد عن الصورة لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات وضع او لا تكون لا سبیل الی کل واحد من القسمین فلا سبیل الی تجردھا عن الصورة اما انه لا سبیل الی الاول فلانھا حینئذ اما ان تنقسم او لا . لا سبیل الی الثانی لان کل ما له وضع فهو منقسم علی ما مرفی نفی الجزء الذی لا يتجزأ ولا سبیل الی الاول لانھا حینئذ اما ان تنقسم فی جهة واحدة فتكون خطأ او فی جھتین فتكون سطحاً جوہریاً او فی ثلاث جھات فتكون جسماً وکل واحد منها باطل اما انه لا يجوز ان تكون خطأ فلان وجود الخط علی سبیل الاستقلال محال لانه اذا انتهى الیہ طرفا السطحین فاما ان يحجب عن تلاقیہما او لا يحجب لا جائز ان لا يحجب والا لزم تداخل الخطوط وهو محال لان کل خطین مجموعہما اعظم من الواحد والتداخل یوجب خلافہ حق ولا جائز ان يحجب والا لانقسم الخط فی جھتین لان ما یلاقی منه احدهما غیر ما یلاقی الاخر وهو محال واما انه لا يجوز ان تكون سطحاً فلانھا لو كانت سطحاً فاذا انتهى الیہ

طرفا الجسمین فاما ان یحجب تلافیهما اولا یحجب و کل واحد منهما باطل علی ما مر فی الخط واما انه لا یجوز ان تكون جسماً فلانها لو كانت جسماً لكانت مرکباً من الهیولی والصورة لما مر اما انه لا سبیل الی الثانی فلانها اذا كانت غیر ذات وضع فاذا اقترنت بها الصورة الجسمیة فاما ان لا تحصل فی حیز اصلاً او تحصل فی جمیع الاحیاز او تحصل فی بعض الاحیاز دون بعض والاوّل والثانی محالان بالبداهة والثالث ایضاً محال لان حصولها فی کل واحد من الاحیاز ممکن فلو حصلت فی بعض الاحیاز دون البعض یلزم الترجیح بلا مرجح وهو محال ولا یلزم علی هذا ان الماء اذا قلب هواءً او علی العکس صار اولی بموضع لان الوضع السابق یقتضی الوضع اللاحق فلا یكون ترجیح بلا مرجح ...

ترجمہ: اس فصل میں ہیولی کے صورت جسمیہ سے مجرد نہ ہونے کا بیان ہے اس لئے کہ اگر ہیولی صورت سے مجرد ہو۔ تو اشارۃً حسیہ کا قابل ہوگا یا نہیں۔ ان دونوں صورتوں کی گنجائش نہیں پس ہیولی مجرد عن الصورة ہونے کی بھی گنجائش نہیں۔

ہرچہ صورت اول کی گنجائش نہیں وہ اس لئے کہ ہیولی اس وقت قابل انقسام ہوگا یا نہیں نہ ہونے کی گنجائش نہیں اس لئے کہ ہر وہ چیز جو مشارالیه ہو اشارۃً حسیہ کا۔ تو وہ منقسم ہوتا ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ابطال جزء لا تجزئ میں گزر چکی ہے اور قابل انقسام ہونا بھی باطل ہے کیونکہ ہیولی اس وقت یا قابل انقسام ہوگا ایک جہت (طول) میں، پس خط جو ہری لازم آئے گی۔

یا قابل انقسام ہوگا دو جہتوں (طولاً و عرضاً) میں تو سطح جو ہری لازم آئیگی یا قابل انقسام ہوگا تینوں جہات (طول، عرض، عمق) میں تو ہیولی جسم ہوگا۔ ان میں سے ہر ایک باطل ہے۔ خط جو ہری اس لئے باطل ہے کہ خط کا وجود علی سبیل الاستقلال محال ہے کیونکہ دو سطحوں کے اطراف خط پر منتہی

ہونگے تو یہ خط یا مانع طرفین کے اتصال سے ہوگا یا نہیں۔

مانع نہ ہونا باطل ہے ورنہ خطوط جو ہر یہ کا تداخل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ دو خطوں کا مجموعہ بڑا ہوتا ہے ایک سے اور تداخل اس کے خلاف ثابت کرتا ہے یہ خلف ہے اور یہ بھی جائز نہیں کہ خط مانع ہو ورنہ خط کا انقسام لازم آئے گا طول اور عرض میں۔

اس لئے کہ وہ حصہ جو متصل ہے ایک طرف کے ساتھ غیر ہوگا اس حصے سے جو متصل ہے دوسری طرف کے ساتھ اور یہ بھی محال ہے

اور بہر حال یہ کہ ہیولی کا سطح جو ہری ہونا جائز نہیں اس لئے کہ اگر سطح جو ہری ہو تو جب اس کی انتہاء آئے گی دو جسموں کی طرفین سے تو یا تو طرفین کے اتصال سے مانع ہوگا یا نہیں اور ان میں سے ہر ایک باطل ہے اس دلیل سے جو خط جو ہری میں گزر چکی ہے اور یہ کہ ہیولی کا جسم ہونا جائز نہیں اس لئے کہ اگر جسم ہو تو مرکب ہوگا ہیولی اور صورت سے اس دلیل سے جو پہلے گزر چکی ہے اور یہ کہ دوسری صورت کی بھی گنجائش نہیں کیونکہ ہیولی مشارالہ اشارۃً حسیہ کا نہ ہو پس جب اس کے ساتھ صورت جسمیہ کا اقتراں ہو تو یا کسی بھی چیز میں نہیں ہوگا یا تمام احیاز میں ہوگا یا بعض احیاز میں ہوگا اور بعض میں نہیں۔

اول اور دوسری صورت کا باطل ہونا ظاہر ہے اور تیسری صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ ہیولی کا تمام احیاز میں موجود ہونا برابر ہے پس اگر وہ بعض احیاز میں ہو اور بعض میں نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ محال ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جب پانی ہو ابن جائے یا ہو پانی بن جائے وہ زیادہ لائق ہوتا ہے اس چیز کا۔ اس لئے کہ چیز سابق متقاضی ہوتا ہے چیز لاحق کا پس ترجیح بلا مرجح لازم نہیں ہوئی۔

**تشریح: فصل کا دعویٰ:** اس فصل کا دعویٰ یہ ہے کہ ہیولی مجرد عن الصورة نہیں ہے۔ یعنی ہیولی

مذروم اور صورت جسمیہ لازم ہے کہ جہاں ہیولی ہوگا وہاں صورت ہوگی۔

دلیل: دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہیولی بغیر صورت کے موجود ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا ذات وضع یعنی اشارہ حسیہ کا مشار الیہ ہوگا یا غیر ذات الوضع ہوگا یہ دونوں احتمال باطل ہیں۔ لہذا ہیولی کا مجرد عن الصورة ہونا بھی باطل ہے۔

ذات الوضع ہونے کا بطلان:۔ احتمال اول یعنی مجرد ہو کر ذات الوضع ہونا اس لئے باطل ہے کہ ہیولی مجرد عن الصورة ہو کر اگر ذات الوضع ہو تو دو صورتیں ہیں قابل تقسیم ہوگا یا ناقابل تقسیم یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ ناقابل تقسیم ہونا اس لئے باطل ہے کہ پھر جزء لا تجزئ ثابت ہو گا۔ کیونکہ ذات الوضع ہو اور ناقابل تقسیم ہو تو یہ جزء لا تجزئ ہوتا ہے جو کہ باطل ہے۔ اور قابل تقسیم ہونا اس لئے باطل ہے کہ ہیولی اگر ذات الوضع ہو کر قابل تقسیم ہو تو یا تو ایک جہت میں قابل تقسیم ہوگا یا دو جہات میں ہوگا یا تین جہات میں ہوگا۔ یہ تینوں احتمالات باطل ہیں۔

پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر قابل انقسام ایک جہت یعنی طول میں ہو تو خط جو ہری لازم آئیگا اور خط جو ہری کا وجود علی وجہ الاستقلال یعنی بغیر سطح کے آجائے تو یہ خط، خط نہیں رہے گا بلکہ سطح بن جائے گا۔ اور یا تداخل فی الجواہر لازم آئے گا۔

کیونکہ ہم اس خط جو ہری کو دو سطحوں کے خطوط کے درمیان میں فرض کریں گے اور پوچھیں گے کہ خط وسطانی جو خط جو ہری ہے وہ طرفین کے خطوط کو آپس میں ملانے سے مانع ہے یا نہیں۔ نہ ہو نے کی صورت ہو سکتی ہے کہ وہ کسی ایک جانب کے خط میں داخل ہوا ہو پس یہ تداخل فی الجواہر ہوگا اور تداخل فی الجواہر وہ ہوتا ہے کہ ایک جو ہر دوسرے میں داخل ہوا اور حجم نہ بڑھے۔

یہ بدلتہ باطل ہے کیونکہ دو کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے۔

اور اگر خط وسطانی مانع ہو طرفین کی ملاقات سے تو اس خط جو ہری وسطانی میں عرضاً تقسیم آئیگی کیونکہ اس کا وہ حصہ جو دائیں جانب کے خط سے متصل ہو وہ اس حصے کا غیر ہوگا جو بائیں جانب کے

خط سے متصل ہے تو اس خط جو ہری میں طولاً تقسیم تو پہلے سے تھی ابھی عرضاً بھی ہوگئی اور جس چیز کے اندر دو جہات سے تقسیم ممکن ہو وہ سطح ہوتی ہے خط نہیں ہوتی اور یہ خلاف المفروض ہے اس لئے کہ ہم نے اس کو خط جو ہری فرض کیا تھا

دوسرا احتمال یعنی دو جہات میں قابل انقسام ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں سطح جو ہری لازم ہوگی اور وہ بھی باطل ہے کیونکہ یا تو تداخل لازم آتا ہے اور یا وہ سطح، سطح نہیں رہے گی بلکہ جسم بن جائے گا کیونکہ ہم ایک سطح جو ہری کو دو جسموں کے درمیان فرض کریں گے اور وہی تفصیل ہوگی کہ طرفین کے باہم اتصال سے مانع ہے یا نہیں۔

نہ ہونے کی صورت میں تداخل لازم آئے گا۔ اور مانع ہونے کی صورت میں یہ سطح قابل تقسیم ہوگی عمق میں بھی اور طول و عرض میں تو پہلے سے قابل تقسیم تھی لہذا یہ سطح اب جہات ثلاثہ میں قابل تقسیم ہوگئی اور جو چیز جہات ثلاثہ میں قابل تقسیم ہو وہ جسم ہوتی ہے نہ کہ سطح حالانکہ ہم نے اس کو سطح فرض کیا تھا تو یہ بھی خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

تیسرا احتمال یعنی جہات ثلاثہ میں قابل تقسیم ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ جو چیز جہات ثلاثہ میں قابل تقسیم ہو وہ جسم ہوتی ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے ہیولی اور صورت سے تو یہ بھی خلاف مفروض ہوا کیونکہ ہم نے ہیولی کو مجردہ عن الصورة فرض کیا تھا اور وہ مع الصورة نکلا۔

غیر ذات الوضع ہونے کا بطلان :- غیر ذات الوضع ہونا اس لئے باطل ہے کہ ہیولی مجردہ ہو کر غیر ذات الوضع ہو جائے تو بوقت اقتران الصورة ہیولی یا تو تمام احیاز میں ہوگا یا کسی بھی چیز میں نہیں ہوگا یا بعض میں ہوگا بدون البعض۔ پہلی اور دوسری صورت تو بدلتہ باطل ہیں کیونکہ ہیولی جب صورت کے ساتھ مقارن ہو جائے تو اس سے جسم بنتا ہے اور ایک جسم کا ایک وقت میں تمام احیاز میں ہونا بھی ممکن نہیں ہے اور تمام میں نہ ہونا بھی ممکن نہیں ہے۔

تیسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ جب ہیولی کا اتران صورت کے ساتھ پہلی مرتبہ ہوتا تو اس کے لئے تمام احیاز مساوی ہوتے ہیں تو بعض میں واقع ہونا اور بعض میں واقع نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح باطل ہے۔

لہذا ہیولی کا مجرد ہو کر غیر ذات الوضع ہونا بھی باطل ہے اور جب ہیولی کا مجرد عن الصورة ہو کر ذات الوضع ہونا بھی باطل ہے اور غیر ذات الوضع ہونا بھی باطل ہے تو ہیولی کا مجرد ہونا بھی باطل ہے پس ثابت ہوا کہ ہیولی بغیر صورت کے نہیں ہو سکتا۔

قوله ولا يلزم علیٰ هذا ان الماء اذا انقلب هواء. الخ: یہ عبارت ایک اعتراض بالقض کا جواب ہے۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ حیولی غیر ذات الوضع ہو اور مقترن مع الصورة ہو تو بعض احیاز میں واقع ہونے سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے کیونکہ اس وقت تمام احیاز مساوی ہیں تو یہ بات ترجیح بلا مرجح کی منتقض ہوتی ہے جب بعض عناصر بعض پر مہلب ہو جائے مثلاً پانی جب ہوا سے مہلب ہوتا ہے تو بعد الانقلاب اگرچہ تمام احیاز ہوا (یعنی فوق کی تمام احیاز قریب اور بعید) کے لیے مساوی ہیں اس کے باوجود وہ جہت فوق قریب میں پائی جاتی ہے یہ بھی ترجیح بلا مرجح ہے، (لما هو جو اہکم لہو جو اہنا فی الہیولی)

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ انقلاب العناصر میں مرجح موجود ہے یعنی چیز سابقہ مرجح ہے نیز لاحقہ کے لیے کیونکہ ماء جب ہوا بنتا ہے تو ماء کا چیز مقتضی ہوتا ہے اس بات کا کہ ہوا اس کے قریب تر چیز میں موجود ہو یہی وجہ ہے کہ پانی جب ہوا بنتا ہے تو ابتداً وہ پانی کی سطح کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور یہ اتصال مہلب منہ کی تقاضی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

بہر حال یہ ترجیح بلا مرجح نہیں ہے بلکہ ترجیح مع المرجح ہے بخلاف اتران الصولی مع الصورة کے کیونکہ اس وقت چیز سابق ہوتا ہی نہیں ہے حتیٰ کہ وہ مرجح بن سکے دوسرے چیز کے لیے۔ اس لیے کہ

ہیولی جب تک مقترن مع الصورة نہیں ہوتا اس وقت تک اس کا کوئی چیز بھی موجود نہیں ہوتا۔

**فصل فی الصورة النوعية** اعلم ان لكل واحدا من الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون البعض ليس لامر خارج ولا لہيولى فحينئذ اما ان يكون للجسمية العامة اول الصورة اخرى لا سبيل الى الاول والا لا شتركت الاجسام كلها فى ذلك فتعين الثانى وهو المطلوب هداية واعلم ان الهيولى ليست علة للصورة لانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة لما مر والعلة الفاعلية للشئى يجب ان تكون موجودة قبله والصورة ايضا ليست علة للهيولى لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل والشكل لا يوجد قبل الهيولى فلو كانت الصورة علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى هذا خلف فاذن وجود كل منهما عن سبب منفصل وليست الهيولى غنية عن الصورة من كل الوجوه لما بينا انها لا تقوم بالفعل بدون الصورة وليست الصورة ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون الشكل المفتقر الى الهيولى فالهيولى تفتقر الى الصورة فى بقائها والصورة مفتقرة الى الهيولى فى تشكيلها.

ترجمہ: اس فصل میں صورت نوعیہ کے اثبات کا بیان ہے جان لو کہ ہر جسم طبعی کے لئے صورت جسمیہ کے علاوہ ایک اور صورت ہوتی ہے جو صورت نوعیہ کہلاتی ہے اس لئے کہ بعض اجسام کا بعض احیاز کے ساتھ خاص ہونا اور دوسرے احیاز میں نہ پایا جانا یہ اختصاص نہ امر خارجی کی وجہ سے ہے اور نہ ہیولی کی وجہ سے۔ پس یا صورت جسمیہ کی وجہ سے ہو گیا کسی اور صورت کی وجہ سے۔ لیکن

صورت جسمیہ کی وجہ سے نہیں ہو سکتا ورنہ تمام اجسام ایک ہی چیز کے ساتھ خاص ہوں گے پس دوسرا احتمال متعین ہو گیا وہو المطلوب۔

ہدایۃ: جان لو کہ ہیولی صورت کے لئے علت نہیں ہے اس لئے کہ ہیولی موجود بالفعل نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے۔ حالانکہ علت فاعلی کے لئے ضروری ہے کہ وہ پہلے اپنے وجود سے موجود ہو۔ اور صورت بھی علت نہیں ہے ہیولی کے لئے۔ اس لئے کہ صورت کا وجود یا تو شکل سے ثابت ہوتا ہے یا شکل کی وجہ سے اور شکل ہیولی سے پہلے موجود نہیں ہو سکتی پس اگر صورت ہیولی کے لئے علت ہو تو وہ ہیولی سے پہلے موجود ہوگی اور یہ خلف ہے۔

پس دونوں کا وجود کسی سبب ثالث کی وجہ سے ہے اور ہیولی صورت سے من کل الوجوہ مستغنی بھی نہیں ہے اس کی دلیل ہم نے پہلے ذکر کر دی ہے کہ ہیولی بغیر صورت کے موجود بالفعل نہیں ہو سکتا اسی طرح صورت بھی ہیولی سے مستغنی نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے کہ صورت بغیر شکل کے موجود نہیں ہو سکتی جو محتاج ہے ہیولی کی پس ہیولی محتاج ہے صورت کا اپنی بقاء میں اور صورت محتاج ہوگی ہیولی کی اپنے شکل میں۔

تشریح: اس فصل میں جسم طبعی کے لیے صورت جسمیہ کے علاوہ صورت نوعیہ ثابت کرینگے صورت نوعیہ اس صورت کو کہتے ہیں۔ جس کی وجہ سے اجسام کی مختلف انواع واقسام بنتے ہیں۔ اور جس طرح ہیولی اور صورت جسمیہ کے درمیان تلازم ہے اسی طرح صورت نوعیہ اور ہیولی کے درمیان بھی تلازم ہے۔ کیونکہ صورت نوعیہ بغیر صورت جسمیہ کے نہیں ہو سکتی اور وہ بغیر ہیولی کے نہیں ہو سکتی۔ پس ہیولی ملزوم اور صورت نوعیہ لازم ہوگی۔

اسی طرح ہیولی صورت جسمیہ پر موقوف ہے اور وہ صورت نوعیہ پر موقوف ہے تو صورت نوعیہ ملزوم اور ہیولی لازم ہوا۔ صورت نوعیہ کسی جسم کے اندر وہ چیز ہے کہ جس کی وجہ سے کوئی جسم کسی خاص چیز کا تقاضا کرتا ہے۔ مثلاً پانی اور اس طرح کی ہر ثقیل شی کا چیز تحت ہے فوق نہیں اور ہوا کا چیز فوق



ہوتا ہے تحت نہیں۔ تو ان خاص احیاز کا تقاضا کرنے والی چیز صورت نوعیہ کہلاتی ہے۔

اور اثبات صورت نوعیہ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی بھی جسم کے لیے مختلف صفات اور مختلف احیاز ہوتے ہیں۔ مثلاً چیز فوق اور تحت اور صفات میں حرارت اور برودت وغیرہ۔ تو ان تمام احیاز اور صفات کی نسبت جسم کے لیے مساوی ہے اب ایک جسم کا ایک چیز اور ایک صفت کے ساتھ متصف ہونا اور دوسرے احیاز اور صفات سے متصف نہ ہونا کسی مرجح اور مخصص کا محتاج ہے۔ ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔

اب اس مرجح میں دو احتمال ہیں۔ یا تو وہ مرجح داخل الجسم ہوگا یا خارج الجسم ہوگا۔ اول صورت میں تین احتمالات ہیں یعنی داخل الجسم ہونے کی صورت میں وہ حیولی ہوگا یا صورت جسمیہ ہوگی یا ان کے علاوہ کوئی اور چیز ہوگی۔ لیکن حیولی اور امر خارجی مخصص اس لیے نہیں ہو سکتے کہ ان کی نسبت بھی تمام احیاز اور صفات کے لیے مساوی ہے۔ اور صورت جسمیہ بھی مخصص نہیں بن سکتی اس لیے کہ وہ تمام اجسام میں حد مشترک ہے۔

تو مناسب یہ ہے کہ تمام اجسام ایک ہی چیز میں ہو اور ایک ہی صفت سے متصف ہوں۔ حالانکہ یہ بداعت کے خلاف ہے معلوم ہوا کہ مخصص داخل جسم ہے اور حیولی و صورت کے علاوہ کوئی چیز ہے۔ پس وہی امر از صورت نوعیہ کہلاتا ہے۔

قوله هداية. (واعلم ان الهيولى ليست علة... الخ):

لفظ ہدایہ کی بھی وہی اغراض ہوتی ہیں جو لفظ علم وغیرہ کی ہوتی ہیں۔ اس مقام پر لفظ ہدایہ سے ایک تو ہم کا دفعیہ مقصود ہے۔

تو ہم: یہ ہے کہ جب حیولی اور صورت کے درمیان تلازم ثابت ہو گیا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حیولی علتہ موجبہ ہے صورت کے لیے یا صورت علتہ ہے اور حیولی معلول ہے۔ کیونکہ تلازم کا

مدارعلیت اور معلولیت پر ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔

کیونکہ علت کا وجود مقدم ہوتا ہے معلول پر جب کہ ہیولی کا وجود قبل الصورت یا صورت کا وجود قبل الہیولی نہیں ہو سکتا (کما مرانفا) اور صورت جسمیہ بھی علت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ صورت کا وجود یا تو شکل کے ساتھ آتا ہے یا شکل کی وجہ سے آتا ہے جب کہ شکل حدود کے عارض ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور حدود کے عارض ہونے کے لیے ضروری ہے کہ معروض قابل انقسام ہو اور قابل انقسام ہیولی ہے۔ معلوم ہوا کہ شکل ہیولی کے بغیر نہیں ہو سکتی لہذا صورت بھی قبل الہیولی موجود نہیں ہو سکتی تو علت کیسے ہوئی۔

جواب تو ہم: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہیولی اور صورت کے درمیان تلازم ضرور ہے لیکن تلازم کا دار و مدار صرف اس پر نہیں کہ احدهما علت ہو اور اخر معلول ہو بلکہ تلازم اس وقت بھی ہوتا ہے کہ جب وہ دونوں علت ثالثہ کے معلول ہوں اور یہاں بھی یہی کچھ ہے کہ ہیولی اور صورت عقل فعال کے معلول ہیں لہذا تلازم صحیح ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب احدهما علت لہذا اخر نہیں ہے تو ہر واحد اخر سے مستغنی ہوگا حالانکہ اس سے پہلے ثابت کیا تھا کہ ہر واحد دوسرے کا محتاج ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ولیست الہیولی غنیہ۔۔۔ الخ حاصل جواب یہ ہے کہ ہیولی اور صورت نہ من کل الوجوہ ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور نہ مستغنی ہیں بلکہ من وجہ محتاج ہیں اور من وجہ مستغنی۔

مثلاً ہیولی اپنے حصول اور بقاء میں صورت کا محتاج ہوتا ہے اور صورت اپنے شکل میں ہیولی کی محتاج ہے جیسا کہ ابھی گزرا کہ صورت موقوف ہے شکل پر اور شکل موقوف ہے ہیولی پر پس صورت اپنے شکل میں ہیولی کی محتاج ہوگئی۔ (واللہ اعلم بالصواب)

فصل: فی المكان: وهو اما الخلاء او السطح الباطن من الجسم الحاوی

المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى والاول باطل فتعين انثانى  
وانما قلنا الاول باطل لانه لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعد  
أوجود أمجرداً عن المادة لا سبيل الى الاول لانه يكون خلاء اقل من خلاء  
فان الخلاء بين الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة  
والنقصان استحال ان يكون لا شيئا محضا ولا سبيل الى الثانى لانه لو وجد  
البعد مجرداً عن الهیولی لكان لذاته غنيا عن المحل فاستحال اقتراانه به  
هذا خلف .

ترجمہ: یہ فصل مکان کے اثبات میں ہے۔ مکان یا خلاء ہے یا جسم فوقانی کی سطح باطنی ہے جو  
متصل ہو جسم تحتانی کی سطح ظاہری کے ساتھ۔ اول تعریف باطل ہے پس ثانی متعین ہو گئی۔ اول  
صورت اس لئے باطل ہے کہ مکان اگر خلاء ہو تو یا لاشئ محض ہوگا یا بعد (امتداد) مجرد عن المادة ہوگا  
اول صورت باطل ہے اس لئے کہ خلاء، خلاء سے کم و بیش ہوتا ہے۔

کیونکہ دو دیواروں کے درمیان کا بعد کم ہوتا ہے دو شہروں کے بعد سے اور جو چیز زیادت اور نقصان  
کو قبول کرے اس کا معدوم محض ہونا محال ہے۔ اور دوسرا احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ اگر بعد  
مجرد عن الهیولی موجود ہو تو وہ اپنی ذات کی وجہ سے محل سے مستغنی ہوگا پس اس کا اقتراان مع الهیولی  
محال ہوگا یہ خلف ہے۔

تشریح: اس فن کا مونسوع چونکہ جسم طبعی ہے۔ اس لیے اب تک جسم طبعی کی حقیقت کو واضح کیا  
اب جسم طبعی کے باقی احوال بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ مکان، بیض، شکل، حرکت، سکون اور زمان  
وغیر جسم طبعی کے احوال ہیں۔ مکان کی حقیقت میں چونکہ متعدد احتمالات ہیں اس لیے مذاہب بھی  
متعدد ہیں۔ لیکن احتمالات کو کنٹرول کرنے کے لئے علماء نے بعض ایسی علامات وضع کی ہیں جو

جامع ہوں وہ علامات یہ ہیں۔

(۱) مکان وہ ہوگا جس کی طرف لفظ فی کے ذریعے نسبت جائز ہو۔

(۲) جس سے شی کی ذات کا انفکاک ہو سکے۔

(۳) دو جسم کا ایک مکان میں داخل ہونا محال ہو۔ (یہ تین علامات ہیں)

مکان کی تعریف: مکان کی تعریف میں اختلاف ہے متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ مکان بُعد مجرد ہو مہومہ کا نام ہے یعنی ایک ایسی خالی جگہ جو مادہ سے مجرد ہو اور کوئی امر موجود نہ ہو بلکہ مہومہ ہو "جسم اس کو شامل ہوتا ہے"۔

حکماء اشراقیین افلاطون اور ان کے متبعین کے نزدیک مکان عبارت ہے بعد مجردہ محققہ سے یعنی مکان وہ خالی جگہ ہے جس کو جسم بھر دے اور وہ مجرد عن المادہ ہو اور کوئی امر موجود ہو۔

حکماء مشائیین ارسطو وغیر کے نزدیک مکان کی تعریف یہ ہے کہ جسم حاوی کی سطح باطنی کا جو تماس ہو جسم محوی کی سطح ظاہری کے ساتھ اس کو مکان کہتے ہیں۔ بالفاظ دیگر جسم حاوی یعنی جسم فوقانی اور جسم محوی یعنی جسم تحتانی کی جائے اتصال کو مکان کہتے ہیں۔ اور مصنف کے نزدیک چونکہ مشائیین کی تعریف درست ہے اس لیے دوسرے مذاہب کی تردید کرتے ہوئے اس آخری تعریف کو ثابت کرتے ہیں۔

چنانچہ فرمایا کہ مکان یا تو خلاء کا نام ہے جس کو ہم نے بعد سے تعبیر کیا یا السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس لسطح الظاهر من الجسم المحوی والاول باطل  
فتعین الثانی .

واضح رہے کہ خلاء کے ذیل میں بعد مہومہ اور بعد موجودہ دونوں آتے ہیں اور احتمال اول یعنی مکان کا خلاء ہونا اس لئے باطل ہے کہ خلاء کوئی شی موجود نہیں ہوگی (لا شی محض ہوگی) یا کوئی امر

موجود ہوگی۔ اول احتمال یعنی لاشئ محض ہونا اس لیے باطل ہے کہ خلاء متصف ہوتا ہے زیادت اور نقصان کے ساتھ اور ہر وہ چیز جو متصف ہوتی ہے زیادت اور نقصان کے ساتھ وہ امر موجود ہوتا ہے نہ کہ معدوم۔

صغریٰ (خلاء متصف بالزیادۃ والنقصان ہوتا ہے) کی دلیل: کیونکہ مابین الہتین مثلاً پارلیمنٹ ہاؤس اور پارلیمنٹ لاجز کے درمیان کا خلاء کم ہے اور اسلام آباد اور اوپنڈی کے درمیان کا خلاء زیادہ ہے۔ تو خلاء متصف ہو گیا زیادت اور نقصان کے ساتھ۔

کبریٰ (ہر وہ چیز جو متصف ہو زیادت اور نقصان کے ساتھ وہ امر موجود ہوتا ہے)

کی دلیل: یہ ہے کہ زیادت یا نقصان شئ کو وجود خارجی کے اعتبار سے ثابت ہوتے ہیں لہذا جب خلاء کا متصف بالزیادت والنقصان ہونا ثابت ہو گیا۔ تو معلوم ہوا کہ خلاء کوئی امر موجود ہے لاشئ محض نہیں۔

اور دوسرا احتمال کہ خلاء امر موجود ہو یہ بھی باطل ہے اس لیے کہ اس صورت میں خلاء جو کہ امر موجود ہے اپنی ذات کے اعتبار سے محل سے مستغنی ہوگا اور قانون یہ ہے کہ جو چیز دوسرے سے مستغنی بالذات ہو اس کا اور اس کے اجزاء کا کسی بھی وقت محل سے اتصال اور طول نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ یہ خلاف المفروض بلکہ خلاف الثابت ہے اس لیے کہ یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ طبیعت مقداری یعنی صورت جسمیہ بغیر محل کے موجود نہیں ہو سکتی اور جب آپ نے خلاء کو امر موجود قرار دیا تو یہ بھی کوئی طبیعت مقداری ہی ہوگی۔ اور دوسری وجہ اقراران مع الحکل کی یہ ہے کہ اس خلاء کے اندر کوئی جسم حلول ضرور کریگا۔

اور چونکہ ہر جسم کے اندر مادہ یعنی محل ضرور ہوتا ہے تو بواسطہ جسم خلاء کا اقراران مع الحکل ہوگا۔ جب یہ بات ہوگئی کہ خلاء نہ لاشئ محض ہے اور نہ امر موجود تو معلوم ہوا کہ مکان خلاء

(بعد) کا نام نہیں ہے۔ پس مشائخ کا مذہب متعین ہو گیا کہ مکان جسم حاوی کی سطح باطنی کے جسم جموی کی سطح ظاہری کے ساتھ تماس کا نام ہے۔

فصل: فی الحیز کل جسم فله حیز طبعی لانا لو فرضنا عدم القواسر لکان فی حیز و ذالک الحیز اما ان يستحقه الجسم لذاته او لقاسر لا سبیل الی الثانی لانا فرضنا عدم القواسر فتعین الاول فاذن انما يستحقه لطبعيته وهو المطلوب ولا يجوز ان یکون لجسم ما حیزان طبعیان لانه لو کان له حیزان طبعیان فاذا حصل فی احدهما فاما ان یطلب الثانی او لا فان طلب الثانی یلزم ان لا یکون الحیز الاول الذی حصل فیہ طبعیا وقد فرضناه طبعیا هذا خلف وان لم یکن طالبا للثانی یلزم ان لا یکون الحیز الثانی طبعیا وقد فرضناه طبعیا هذا خلف

ترجمہ۔ یہ فصل چیز کے اثبات کے بیان میں ہے۔ ہر جسم کے لئے ایک چیز طبعی ہوتا ہے اس لئے کہ اگر عوارض کا عدم فرض کریں تو جسم ضرور کسی چیز میں ہوگا تو یا جسم اس چیز کا مستحق ہوگا اپنی ذات کی وجہ سے یا عوارض کی وجہ سے لیکن عوارض کی وجہ سے نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہم نے عدم العوارض فرض کیا ہے۔

پس اول صورت متعین ہو گئی کہ جسم اس چیز کا مستحق ہوگا اپنی ذات کی وجہ سے اور یہی مطلوب ہے۔ اور ایک جسم کے لئے دو چیز طبعی نہیں ہو سکتے کیونکہ اگر دو چیز طبعی ہوں تو جسم جب اول میں موجود ہو تو چیز ثانی کو طلب کرے گا یا نہیں اگر طلب کرتا ہے تو چیز اول طبعی نہیں ہوگا اور اگر دوسرے چیز کو طلب نہ کرے تو پھر چیز ثانی طبعی نہیں ہوگا حالانکہ ہم نے دونوں کو طبعی فرض کیا تھا لہذا خلف

تشریح: دعویٰ فصل: اس فصل کے دو دعوے ہیں (۱) ہر جسم کے لیے ایک چیز طبعی ہوتا ہے (۲) ایک جسم کے لیے دو چیز طبعی نہیں ہو سکتے۔

چیز کی تعریف: چیز وہ ہوتا ہے کہ جب جسم اس میں داخل ہو تو اشارہ حسیہ کا قابل بنے۔

اب اگر غور کریں تو چیز کی تعریف اور مکان کی تعریف میں تباہی ہے لیکن مصداق کے لحاظ سے دونوں میں عموم خصوص مطلق ہے۔ مکان اخص مطلق اور چیز اعم مطلق ہے کیونکہ کوئی بھی جسم جب متمکن فی المكان ہوتا ہے تو وہ مشارالیه اشارہ حسیہ کا بھی ہوتا ہے۔

لہذا وہ متخیر بھی ہوگا۔ جب کہ بعض اجسام مشائین کے نزدیک ایسے ہوتے ہیں کہ وہ اشارہ حسیہ کا مشارالیه تو ہوتے ہیں لیکن مکان کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی مثلاً فلک الافلاک۔ کہ عند المشائین فلک الافلاک سے جانب فوق میں کوئی خلاء ہے نہ ملاء۔

لہذا جانب فوق میں کوئی جسم نہیں ہو تو مکان کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ جسم حاوی ہے ہی نہیں۔ جبکہ چیز کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ وہ اشارہ حسیہ کا مشارالیه تو ہے۔

جب چیز اعم اور مکان اخص مطلق ہے تو اگر چیز کو موضوع اور مکان کو ممول بنائے تو موجبہ جزئیہ صادق ہوگا "بعض المحیز مکان" اور عکس کریں تو موجبہ کلیہ صادق ہوگا "کسل مکان حیز" بہر حال ثابت ہو گیا کہ مکان اور چیز میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اور چونکہ اخص کی تعریف سے اعم کی تعریف معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے مصنف نے چیز کی تعریف چھوڑ کر صرف مکان کی تعریف کی ہے۔

چیز کی اقسام: چیز کی دو قسمیں ہیں (۱) چیز طبعی (۲) چیز قسری۔

(۱) چیز طبعی: وہ چیز جو کسی جسم کے لیے اس کے ذاتی تقاضا کی وجہ سے ہو چیز طبعی کہلاتی ہے جیسے نقل اجسام مثلاً پانی، مٹی، اور پتھر وغیرہ کے لیے جہت نقل چیز طبعی ہے کیونکہ نقل ان کا ذاتی مقتضی ہے

(۲) چیز قسری: وہ چیز جو کسی جسم کو قاصر یعنی عارض کی وجہ سے حاصل ہو چیز قسری کہلاتی ہے مثلاً ان ہی نقل اشیاء کے لیے جہت علوہ کسی قاصر اور عارض کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے پتھر کا ہوا میں ہونا

ہاتھ کی طاقت سے یا پیارہ کا فضاء میں گھومنا پٹرول کی طاقت سے ہے۔

**فصل کے دعویٰ اولیٰ کی دلیل:** ہر جسم کے لیے چیز طبعی ہوتا ہے اس لیے کہ جب ہم تو اسر یعنی عوارض کا عدم فرض کر چکے تو وہ جسم لامحالہ کسی چیز میں تو ہوگا اب یہ چیز بمقتضا ذات سے ہے یا عوارض سے ہے۔ دوسرا احتمال باطل ہے کیونکہ ہم نے تو اسر کا عدم فرض کیا تھا لہذا یہ خلف ہے جو کہ محال ہے پس متعین ہو گیا کہ یہ چیز اس جسم کے لیے ذاتی تقاضہ کی وجہ سے ہے اور یہی چیز طبعی کہلاتا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کے لیے چیز طبعی ضرور ہوتا ہے۔

**فصل کے دعویٰ ثانیہ کی دلیل:** دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک جسم کے لیے دو چیز ہونے کی صورت میں جسم مثلاً اول چیز میں واقع ہے تو سوال یہ ہے کہ اس وقت چیز ثانی کا مقتضی ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو پھر چیز اول طبعی نہیں ہوگا حالانکہ اس کو چیز طبعی فرض کیا تھا۔ اور اگر مقتضی نہیں ہے تو چیز ثانی طبعی نہیں ہوگا کیونکہ قانون یہ ہے کہ چیز طبعی وہ ہوتا ہے کہ جس میں ہوتے ہوئے جسم دوسرے چیز کا مقتضی نہ ہو۔ پس ثابت ہوا کہ ایک جسم کے لیے دو چیز طبعی نہیں ہو سکتے ہاں ایک طبعی اور ایک قسری ہو سکتے ہیں۔

**فصل:** فی الشكل کل جسم فله شکل طبعی لان کل جسم متناہ وکل متناہ فہو متشکل وکل متشکل فله شکل طبعی فکل جسم فله شکل طبعی اما ان کل جسم متناہ فلما مر واما ان کل متناہ فہو متشکل فلانہ یحیط بہ حد واحد او حدود فیکون متشکلا وانما قلنا ان کل متشکل فله شکل طبعی لانا لو فرضنا ارتفاع القواسر لکان علی شکل معین وذاک الشکل اما ان یکون لطبعہ او لقواسر لا سبیل الی الثانی لانا فرضنا عدم القواسر فاذا ن ہو عن طبعہ وھو المطلوب



ترجمہ: یہ فصل شکل کے بیان میں ہے ہر جسم کے لئے ایک شکل طبعی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ہر جسم متناہی ہے اور ہر متناہی متشکل ہوتا ہے اور ہر متشکل کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے پس ہر جسم کے لئے شکل طبعی ہوگی بہر حال یہ کہ ہر جسم متناہی ہے اس کی دلیل گزر چکی ہے اور یہ کہ ہر متناہی متشکل ہوتا ہے اسلئے کہ اس جسم کا احاطہ ایک حد نے کیا ہوگا یا متعدد حدوں نے پس وہ متشکل ہوگا۔

اور یہ کہ ہر متشکل کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے کیونکہ اگر ہم عوارض کو معدوم فرض کریں تو اس جسم کو کوئی شکل ضرور عارض ہوگی پس وہ شکل یا نفس طبعیت کی وجہ حاصل ہوگی یا امر عارض کی وجہ سے۔ دوسری صورت باطل ہے خلاف المفروض ہونے کی وجہ سے۔ کیونکہ ہم نے عوارض کو معدوم فرض کیا تھا پس وہ شکل نفس طبعیت کی وجہ سے جسم کو حاصل ہوگی۔ وهو المطلوب۔

تشریح: دعویٰ فصل: ہر جسم کے لیے ایک شکل طبعی ہوتی ہے۔

شکل کی تعریف: کسی جسم کے لیے ایک حد یا کئی حدود عارض ہونے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے وہ شکل کہلاتی ہے۔ حد کہتے ہیں خط اور سطح کو، تو ایک ہی حد یعنی سطح عارض ہونے سے حاصل ہونے والی ہیئت کروی شکل کی ہوتی ہے۔



مثلاً

اور متعدد حدود عارض ہونے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے وہ شکل مثلث ہوگی



مثلاً

یا مربع ہوگی مثلاً

شکل طبعی کی تعریف: شکل طبعی وہ ہوتی ہے جو بمقتضا ذات جسم کو حاصل ہو۔

دعویٰ کی دلیل: دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر جسم کے لیے شکل طبعی اس لیے ہوتی ہے کہ چونکہ

تمام اجسام کا تئسا ہی ہونا برہان سلسلی سے ثابت ہو چکا ہے۔

اور ہر تئسا ہی جسم کا اعاطا ایک حد یا کئی حدود ضرور کرتی ہیں تو ہم ایک جسم کے لیے عوارض کا عدم فرض کریں گے اور پوچھیں گے کہ اس جسم کے لیے حدود عارض ہو کر جو شکل حاصل ہوگی کیا وہ کسی عارض کی وجہ سے ہے، یا ذاتی تقاضہ کی وجہ سے ہے۔ اول صورت خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے کیونکہ ہم نے عوارض کا عدم فرض کیا تھا۔ پس دوسرا احتمال متعین ہو گیا کہ ذاتی تقاضہ کی وجہ سے وہ شکل حاصل ہے۔ اور جو شکل ذاتی تقاضہ کی وجہ سے حاصل ہو وہ شکل طبعی ہوتی ہے پس ہر جسم کے لیے شکل طبعی کا ہونا ثابت ہو گیا۔

فصل فی الحركة والسكون اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدریج واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانہ ان يتحرك وكل جسم متحرك فله محرك غير الجسمية اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركا والتالي كاذب فالمقدم مثله ثم الحركة على اربعة اقسام حركة في الكم كالنمو والذبول وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورة النوعية وتسمى هذه الحركة استحالة وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان على سبيل التدریج وتسمى نقله وحركة في الوضع وهي ان تكون للجسم حركة على الاستدارة فان اجزائه يباين اجزاء مكانه ويلازم كله مكانه فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدریج ونقول ايضا الحركة الذاتية اما طبعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة اما ان تكون مستفاداة من خارج او لا تكون فان لم تكن مستفاداة من خارج فاما ان يكون لها شعور او لا يكون فان كان لها شعور فهي الحركة الارادية وان لم يكن لها شعور فهي الحركة

الطبیعیہ وان كانت مستفادۃ من خارج فهي الحركة القسریة .

ترجمہ: یہ فصل حرکت اور سکون کے بیان میں ہے۔ حرکت جسم کے قوت سے فعل کی طرف تدریجاً نکلنے کو کہتے ہیں اور سکون اس جسم کا حرکت نہ کرنا ہے جس کی شان یہ ہو کہ وہ حرکت کرے۔ اور ہر جسم متحرک کے لئے جسمیت کے علاوہ قوت محرکہ ہوتی ہے۔

کیونکہ جسم اگر جسمیت کی وجہ سے حرکت کرے تو تمام اجسام متحرک ہوں گے اور تالی باطل ہے فالماقدم مثلاً۔ پھر حرکت کی چار قسمیں ہیں (۱) حرکت فی الکم جیسا کہ جسم کا بڑھنا اور گھٹنا (۲) حرکت فی الکلیف جیسا کہ پانی کا ٹھنڈا اور گرم ہونا صورت نوعیہ کے باقی رہتے ہوئے۔ اس حرکت کو حرکت استعمال بھی کہتے ہیں۔

(۳) حرکت فی الاین پس حرکت فی الاین وہ ہوتی ہے کہ ایک جسم ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہو تدریجاً اس کو حرکت نقلہ بھی کہتے ہیں (۴) حرکت فی الوضع پس حرکت فی الوضع وہ ہوتی ہے کہ جسم ایسی گول حرکت کرے کہ اس کے اجزاء مکان کے اجزاء سے مابین ہوں البتہ مجموعہ جسم مجموعہ مکان سے نہ بدلے تو جسم کے اجزاء کی نسبت مکان کے اجزاء سے بتدریج بدلتی رہتی ہے۔ اسی طرح حرکت ذاتیہ یا طبعیہ ہوگی یا قسریہ یا ارادیہ اس لئے کہ قوت محرکہ جسم سے خارج ہوگی یا داخل۔

اگر خارج سے مستفاد نہ ہو تو وہ شعور والی ہوگی یا غیر شعوری ہوگی اگر شعوری ہو تو وہ حرکت ارادیہ کہلاتی ہے اور اگر غیر شعوری ہو تو وہ حرکت طبعیہ کہلاتی ہے اور اگر قوت محرکہ خارج سے مستفاد ہو تو وہ حرکت قسریہ کہلاتی ہے۔

تشریح: چونکہ حرکت جسم طبعی کے لیے بالذات عارض ہوتی ہے اس لیے یہ جسم کے عوارض میں سے ہے اور سکون اس کا مقابل ہے کیونکہ عند المحکمین حرکت اور سکون کے درمیان تقابل تضاد ہے اور عند الحکماء تقابل عدم والمملکہ ہے تفصیل ابھی آرہی ہے۔ لہذا نعرف الاشیاء

باضدادھا، کے طور پر اس کا بھی تذکرہ کیا ہے۔

### حرکت اور سکون کی تعریف سے پہلے ایک تمہید:

شئی کا حصول دو قسم پر ہوتا ہے (۱) حصول فی الآن جیسے اتصال یا انفصال کا حصول (۲) حصول فی الزمان یعنی حصول زمانی۔ مثلاً نطفہ سے علقہ پھر مضغہ اور پھر ایک چلتا پھرتا انسان بنا۔ پہلی قسم کو ذہنی اور دوسری کو تدریجی کہتے ہیں۔

اس طرح آپ مثلاً کسی کو پیغام دینا چاہتے ہیں تو ایک طریقہ یہ ہے کہ آپ براہ راست فون پر بات کریں دوسرا طریقہ یہ ہے کہ بائی ڈاک پیغام بھیج دیں۔ اول ذہنی اور دوسرا تدریجی ہے۔

حرکت کی تعریف: خروج الجسم من القوة الى الفعل تدریجاً، یعنی جسم کا قوت و استعداد سے فعلیت کی طرف نکلنا علی سبیل التدریج۔

حرکت کے لیے چھ چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔

(۱) متحرک (۲) قوت محرکہ (۳) مافیہ الحركة (۴) مبداء الحركة (۵) منتهاء الحركة (۶) مقدار حرکت یعنی زمانہ حرکت۔ اس لیے کہ حرکت ایک عرض ہے تو اس کے لیے محل کا ہونا ضروری ہے تو متحرک ثابت ہو گیا۔ اور حرکت ایک امر حادث ہے۔ تو اس کے لیے قوت محرکہ کا ہونا ضروری ہے اور چونکہ حرکت میں تدریج ہے اس لیے مسافت یعنی مافیہ الحركة کی ضرورت ہے۔ اور حرکت میں ایک مکان کا ترک اور دوسرے مکان کی طلب ہوتی ہے۔ اس لیے مبداء اور منتهی کی ضرورت ہے اور چونکہ حرکت میں امتداد ہے اس لیے مقدار حرکت کی ضرورت ہے۔

اب متحرک بیان کا محتاج نہیں ہے۔ اور مقدار حرکت یعنی زمانہ کا بیان بعد میں ایک مستقل فصل قائم کر کے کیا ہے تو اس فصل میں باقی چار چیزوں کا بیان ہوگا جو آگے چل کر ذکر کریں گے۔

سکون کی تعریف: عدم الحركة عما من شانہ ان يتحرك“ کسی ایسی چیز کا حرکت نہ

کرنا جس میں حرکت کرنے کی صلاحیت ہو۔ اس تعریف کو سمجھنے کے بعد پتھر اور دیگر جمادات جو ساکن ہوتے ہیں۔ وہ ساکن نہیں کہلا سینگے اس لیے کہ حرکت اور سکون کا آپس میں تقابلی عدم والمملکہ کا ہے۔

تقابل کی اقسام: تقابل کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) تقابل تضاد (۲) تضایف (۳) ایجاب و سلب (۴) عدم والمملکہ

وجہ حصر: تقابل ہمیشہ ایسی دو چیزوں میں ہوتا ہے جو ایک وقت میں ایک جہت اور ایک محل میں واقع اور جمع نہ ہو سکیں اب وہ دو چیزیں یا تو ایسے دو مفہوم رکھتی ہوگی جو دونوں وجودی ہونگے یا ایک عدمی اور دوسرا وجودی ہوگا اگر دونوں وجودی ہوں تو ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوگا یا نہیں اول کو تقابل تضایف کہتے ہیں جیسے ابوة اور بنوة۔

اور ثانی کو تقابل تضاد کہتے ہیں جیسے انسان اور حجر اور اگر ایک وجودی اور دوسرا عدمی ہو تو محل العدمی ممکن الاتصاف بالوجودی ہوگا یا نہیں اول کو تقابل عدم والمملکہ کہتے ہیں جیسے غمی و بصر اور حرکت و سکون وغیرہ۔ اور ثانی کو تقابل ایجاب و سلب کہتے ہیں جیسے انسان اور لا انسان۔

قولہ وکل جسم متحرك فله محرك: یہاں سے یہ بتانا مقصود ہے کہ ہر جسم متحرک کے لیے قوت محرکہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ قوت محرکہ نفس جسمیت کے علاوہ ہوتی ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر محرک نفس جسمیت ہو جائے تو پھر اس کا تقاضہ یہ ہے کہ تمام اجسام متحرک ہوں حالانکہ یہ بدلیہ باطل ہے۔ تو معلوم ہوا کہ محرک نفس جسمیت کے علاوہ کوئی اور چیز ہے۔

ثم الحركة على اربعة اقسام حركة في الكم آه: یہاں سے حرکت کی اقسام بیان کرنا مقصود ہے۔

حرکت کی اقسام: حرکت میں تین طرح کی تقسیمات ہوتی ہیں۔

پہلی تقسیم (متحرک کے اعتبار سے): حرکت باعتبار متحرک دو قسم پر ہے (۱) حرکت بالذات (۲) حرکت بالعرض۔

(۱) حرکت بالذات: کا مطلب یہ ہے کہ حرکت کسی جسم کے لیے بلا واسطہ ثابت ہو جیسے کشتی کی حرکت۔

(۲) حرکت بالعرض: کا مطلب یہ ہے کہ حرکت کسی جسم کے لیے بالواسطہ ثابت ہو۔ جیسے کشتی میں بیٹھنے والے کی حرکت کشتی کے واسطے سے ہے۔

دوسری تقسیم (ما فیہ الحركت کے اعتبار سے): ما فیہ الحركت کے اعتبار سے حرکت کی چار اقسام ہیں حرکت فی الکلم، فی الکلیف، فی الاین، فی الوضخ۔

(۱) حرکت فی الکلم: حرکت فی الکلم کا مطلب یہ ہے کہ جسم حرکت کرے کم یعنی مقدار میں کم اس عرض کو کہتے ہیں جو بالذات تقسیم قبول کرے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) متصل (۲) منفصل اگر اجزاء کے درمیان حد مشترک ہے تو متصل ورنہ منفصل۔ حد مشترک وہ ہوتا ہے کہ جس کو اجزاء کے درمیان فرض کیا جائے تو اس کی نسبت جزء اول کو منتهاء اور ثانی کو مبداء کی ہو اور یہ کہ اسکو جزء اول سے ہٹا کر ثانی سے ملانے سے اول میں کمی نہ آئے اور ثانی میں اضافہ نہ ہو۔ کم متصل کا مثال خط ہے۔

کیونکہ خط وہ عرض ہے جو قابل تقسیم طولاً ہو اور اسکے اجزاء کے درمیان حد مشترک فرض کیا جاسکتا ہے کہ ہم مثلاً ایک خط کو دو حصوں میں ایک نقطہ فرض کرتے ہیں تو اس نقطہ کی نسبت حصہ اول کیلئے منتهاء اور ثانی کیلئے مبداء کی ہوگی۔

اور اس نقطہ کو کسی بھی حصے سے ملانے سے اس میں اضافہ اور دوسرے میں نقصان نہیں ہوتا اسلئے کہ نقطہ ناقابل انقسام عرض ہے اور اس قسم عرض کی انضمام یا انفصال سے کوئی کمی بیشی لازم نہیں

آتی۔ اور کم منفصل کا مثال عدد ہے۔

کیونکہ ہم مثلاً عشرہ کا عدد (جو قابل انقسام بالذات ہے) کو دو حصوں میں تقسیم کر کے پانچ پانچ بنا دیں تو انکے درمیان کوئی ایسا عدد بطور حد مشترک نہیں ہے کہ جس کو ہم ایک حصے کا منجہاء اور دوسرے کا مبداء قرار دے سکیں اور کسی ایک کو ملانے سے ایک میں اضافہ اور دوسرے میں نقصان نہ آئے۔

مثلاً ہم ایک طرف کی پانچ سے ایک عدد کو حد مشترک کہیں تو اس کی نسبت مبداء اور منجہاء کی بھی نہیں ہے اور کی بیشی بھی لازم آتی ہے کیونکہ اب حصہ اول چار اور ثانی چھ بن جائیگا۔ لہذا اعداد کُلہا کم منفصل ہیں۔

تو حرکت فی الکلم کا مطلب یہ ہے ”کہ جسم نموء یا ذبول (نقصاب) یعنی زیادت یا نقصان میں حرکت کرے“ بالفاظ دیگر جس حرکت کے ذریعے سے جسم کے حجم میں کمی یا اضافہ ہو مثلاً ایک جسم چھوٹا تھا وہ آہستہ آہستہ بڑھتا چلا گیا طول، عرض اور عمق میں تو یہ حرکت فی النموء ہے یا ایک جسم بڑا تھا وہ کسی سبب سے گھٹنا شروع ہو جائے تو یہ حرکت فی الذبول کہلاتی ہے۔

اس حرکت فی الکلم کی ایک صورت یہ ہے کہ جسم سخن اور ہزال میں حرکت کرے یعنی کوئی جسم صرف موٹا ہوتا چلا جائے یا دبلا پتلا ہوتا جائے۔ موٹا ہونے اور نموء میں فرق ظاہر ہے کہ نموء میں جہات ثلاثہ میں اضافہ ہوتا ہے اور موٹا ہونے میں چہین یعنی عرض اور عمق میں اضافہ ہوتا ہے۔

اس طرح اس حرکت کی ایک نوعیت یہ بھی ہے کہ جسم حرکت کرے تسخخل یا تکائف میں یعنی جسم کا ہوا وغیرہ کی وجہ سے پھول جانا۔ تو اس میں چونکہ اجزاء کا اضافہ نہیں ہوتا اور سخن میں اجزاء کا لطف ہوتا ہے۔

اور تکائف میں حرکت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ایک جسم میں ہوا بھری ہے یا کسی اور وجہ سے تسخخل ہوا تھا اب وہ جسم جم جائے جیسے روٹی کو جب مشین کے ذریعے سے دھنا جائے تو اس میں

تخلخل ہوتا ہے لیکن کچھ عرصہ بعد خود بخود یا کسی عارض کی وجہ سے دوبارہ جم جاتی ہے تو یہ حرکت فی الکم کی صورتیں ہوں گی۔

(۲) حرکت فی الکلیف: کیف اس عرض کو کہتے ہیں جو بالذات تقسیم کا متقاضی نہ ہو، حرکت فی الکلیف کا مطلب یہ ہے کہ ”کوئی جسم ایک کیفیت سے دوسری کیفیت میں منتقل ہو جائے“ جیسے پانی برودت سے حرارت یا حرارت سے برودت کو منتقل ہو جائے جب کہ اصل مابیت بدستور باقی ہوتی ہے۔

(۳) حرکت فی الاین: حرکت فی الاین کا مطلب یہ ہے کہ جسم ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہو جائے۔ یعنی ایک مکان سے دوسرے مکان میں چلا جائے۔

(۴) حرکت فی الوضع: وضع کا مطلب یہ ہے کہ ایک جسم کے بعض اجزاء کی نسبت بعض کو اور بعض کی نسبت خارج کو کرنے سے جو بیئت حاصل ہوتی ہے اس بیئت کو وضع کہتے ہیں۔ مثلاً زید کی حالت قعود میں بعض اجزاء کی نسبت بعض کو اور بعض کی نسبت امور خارجہ کو کر کے ایک قسم کی بیئت حاصل ہوتی ہے اور حالت قیام میں وہ نسبت بدل ہو کر دوسری بیئت حاصل ہوتی ہے اسی کو وضع کہتے ہیں۔

اب حرکت فی الوضع کا مطلب یہ ہے کہ ”کسی جسم کا ایسی حرکت کرنا کہ اس کے اجزاء کی نسبت مکان سے بدلتی رہے لیکن مجموعہ جسم کی نسبت مکان سے نہ بدلے“ جیسے پن چکی کی حرکت۔

قبولہ علی الاستدارة: مصنف نے علی الاستدارة کی قید لگا کر حرکت فی الوضع کو خاص کر دیا ہے گو کہ حرکت کے ساتھ لیکن یہ تخصیص ضروری نہیں۔ تاکہ حرکت فی الوضع کی تعریف انسان کے کھڑے ہونے اور بیٹھنے کی حالتوں کو بھی شامل ہو سکے۔

تیسری تقسیم باعتبار متحرک کے۔



یہ تقسیم حرکت ذاتی کی ہے۔ یعنی حرکت بالذات کی قوت محرکہ کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں  
(۱) حرکت طبعیہ (۲) حرکت ارادیہ (۳) حرکت قسریہ۔

(۱) حرکت طبعیہ: قوت محرکہ جسم کے اندر ہوا اور وہ ذی شعور نہ ہو تو اسے حرکت طبعیہ کہتے ہیں جیسے پتھر وغیرہ کی حرکت سفلی کی طرف ثقل کی وجہ سے ہے جو کہ غیر شعوری ہے۔

(۲) حرکت ارادیہ: قوت محرکہ جسم کے اندر ہوا اور وہ ذی شعور ہو تو اسے حرکت ارادیہ کہتے ہیں جیسے انسان کی حرکت نفس ناطقہ کی وجہ سے ہے جو کہ ذی شعور ہے۔

(۳) حرکت قسریہ: قوت محرکہ اگر امر خارج عن الجسم ہو تو اسے حرکت قسریہ کہتے ہیں جیسے ثقل اجسام کی حرکت فوق کی طرف مثلاً ایک پتھر کو ہوا میں پھینکنے سے اس کی فوق کی طرف حرکت ہاتھ کی قوت کی وجہ سے ہے۔

فصل: فی الزمان: اذا فرضنا حركة واقعة فی مسافة علی مقدار من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى ابطأ منها واتفقتا فی الاخذ والترك وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر منها واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان يسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطوء معين فهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان وغير ثابت اذ لا يوجد اجزؤه معاً فهنا امكان متقدر غير ثابت وهو المعنى من الزمان وهو مقدار الحركة لانه كم ولا يخلو اما يكون مقدار لهيئة قارة او لهيئة غير قارة لا سبيل الى الاول لان الزمان غير قار وما لا يكون قاراً لا يكون مقداراً لهيئة قارة فهو مقدار لهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وهو المطلوب ونقول ايضاً ان

الزمان لا بداية ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية فيكون قبل الزمان زمان هذا خلف ولو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدياً لا توجد مع القبليّة فتكون زمانية فيكون بعد الزمان زمان هذا خلف .

ترجمہ: یہ فصل زمانہ کے بیان میں ہے۔ جب ہم کسی خاص مسافت پر ایک متحرک کی حرکت کو ایک خاص رفتار کے ساتھ فرض کریں اور ساتھ ایک اور حرکت فرض کریں جو اس سے ست رفتار ہو اور دونوں کی حرکت کا آغاز اور اختتام ایک ساتھ ہو تو ست رفتار حرکت کم مسافت طے کرے گی بنسبت تیز رفتار حرکت سے کہ وہ اس سے زیادہ مسافت طے کرے گی۔

جب ایسا ہوا تو حرکت سریعہ کی ابتداء اور انتہاء کے درمیان ایک امر ممتد ہوگا کہ جس میں اس قسم کی حرکت اتنی مسافت طے کر سکتی ہو اور ست رفتار حرکت اس سے کم مسافت طے کرتی ہو پس وہ امر ممتد زیادت اور نقصان کا قابل ہے اور غیر مقرر ہے اس لئے کہ اس کے اجزاء ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے پس یہاں ایک امکان غیر مقررہ ثابت ہو گیا اور زمانہ سے وہی مراد ہے اور زمانہ حرکت کی مقدار ہے اس لئے کہ زمانہ ایک مقدار ہے تو یا وہ بیت مقررہ کی مقدار ہوگا یا غیر مقررہ کی۔ لیکن بیت مقررہ کی مقدار نہیں ہو سکتا اس لئے کہ زمانہ خود غیر مقررہ ہے اور جو خود غیر مقررہ ہو۔ وہ بیت قارہ کی مقدار نہیں ہو سکتا اور بیت غیر قارہ حرکت ہوتی ہے پس زمانہ مقدار ہے حرکت کی اور یہی مطلوب ہے۔

اور اسی طرح زمانہ ازلی اور ابدی ہے اس لئے کہ اگر زمانہ کے لئے ابتداء ہو تو وجود زمانہ پر عدم زمانہ مقدم ہوگا ایسی قبلیت کے ساتھ جو بعدیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے اور ہر وہ قبلیت جو بعدیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے وہ قبلیت زمانی ہوتی ہے پس زمانہ سے پہلے زمانہ لازم ہوگا جو کہ خلاف المفروض ہے۔ اور اگر زمانہ کے لئے انتہاء ہو تو عدم زمانہ بعد میں ہوگا ایسی بعدیت کے ساتھ جو

قبلیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے اور ہر وہ بعدیت جو قبلیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے وہ بعدیت زمانی ہوتی ہے تو زمانہ کے ' زمانہ لازم ہوگا یہ بھی خلاف المفروض ہے۔ (پس زمانہ ازلی اور ابدی ہے)

### تشریح: اس فصل کے اہم مقاصد:

(۱) زمانہ کا نفس تصور بالفاظ دیگر زمانہ کی حقیقت (۲) زمانہ کی وجود میں اختلاف اور اثبات وجود زمانہ (۳) اثبات سرمدیہ الزمانہ (۴) زمانہ مقدار حرکت ہونے کا اثبات۔

### زمانے کے وجود کے متعلق متعدد اقوال ہیں۔

- (۱) متکلمین کے نزدیک زمانہ کوئی شئی موجود نہیں ہے بلکہ زمانہ امر مہوم ہے۔
- (۲) دہریہ کے نزدیک زمانہ واجب الوجود ہے یعنی ضروری الوجود ہے۔
- (۳) بعض دیگر حکماء کے نزدیک زمانہ فلک اعظم کا نام ہے۔
- (۴) بعض فلاسفہ کے نزدیک زمانہ فلک اعظم کی حرکت کا دوسرا نام ہے۔
- (۵) حکماء مشائخ ارسطو وغیرہ کے نزدیک زمانہ امر موجود ہے اور فلک اعظم کی حرکت کی مقدار کا نام ہے۔ اور یہی قول عند المصنف معتبر ہے اور اسی کو ثابت کرنے کیلئے یہ فصل قائم کیا ہے۔

زمانہ کے حقیقت کا اثبات: مصنف "زمانہ کی حقیقت ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم ایک مبدآ سے ایک تیز رفتار حرکت فرض کریں اور دوسری سست رفتار حرکت فرض کریں۔

دونوں کی ابتداء اور انتہاء ایک وقت میں ہو تو ظاہر ہے کہ حرکت سریعہ نے ایک کلومیٹر کی مسافت طے کی ہے تو حرکت بطیہ نے آدھا کلومیٹر کی مسافت طے کی ہوگی تو دونوں حرکتوں کی ابتداء اور انتہاء میں ایک ایسا امر مہمد ہے کہ جس میں تیز رفتار حرکت نے ایک کلومیٹر اور سست رفتار حرکت نے آدھا کلومیٹر کی مسافت طے کی ہے پس یہی امر مہمد زمانہ ہے اور اسی امر مہمد کو مصنف نے امکان واسع سے تعبیر کیا ہے، اور اسی امر مہمد کا نام اور تعبیر ہم وقت، منٹ، گھنٹہ، دن، ہفتہ، مہینہ اور سال

وغیرہ سے کرتے ہیں یہ زمانہ کے نفس مفہوم کی دلیل ہے۔

زمانہ امر موجود ہونے کی دلیل: دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ امر متحد بعض صورتوں میں زیادت اور نقصان کو قبول کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ دونوں حرکتوں کے مبداء میں اختلاف ہو مثلاً ایک حرکت ٹھیک دس بجے شروع ہو اور دوسری دس بج کر پانچ منٹ پر شروع ہو اور انتہاء دونوں کی ساڑھے دس بجے ہو تو اس امر متحد میں ابتداء کے لحاظ سے زیادت اور نقصان آ گیا۔

اسی طرح ابتداء اگر دونوں کی دس بجے سے ہو لیکن انتہاء ایک کی دس بج کر پچیس منٹ پر اور دوسری کی ساڑھے دس بجے ہو تو اس امر متحد میں انتہاء کے لحاظ سے زیادت اور نقصان آ گیا۔ اور یہ قانون مسلمہ ہے کہ جو چیز زیادت اور نقصان کو قبول کرے وہ امر موجود ہوتا ہے معلوم ہوا کہ زمانہ موجود ہے

زمانہ مقدار حرکت ہونے کی دلیل: دلیل سے پہلے ایک بات ذہن میں رکھیں کہ قارذات کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز اپنے تمام اجزاء سمیت ایک آن میں جمع ہو سکے اور غیر قارذات کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز اپنے تمام اجزاء سمیت ایک آن میں جمع نہ ہو سکے بلکہ اس کے اجزاء یکے بعد دیگرے (تدریجاً) وجود میں آتے رہیں۔

بالفاظ دیگر یوں کہیں کہ غیر قارذات ہر وہ چیز کہلاتی ہے جس کے اجزاء میں ہر اول کا عدم بعد الوجود علت ہو مانی کیلئے۔ جب قارذات اور غیر قارذات کی پہچان ہو گئی تو اب دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ زمانہ چونکہ خود غیر قارذات ہے جس کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے اپنے قول وغیر ثابت سے۔ یعنی زمانہ غیر مقرر ہے۔

پس جب زمانہ کم اور مقدار ہے تو یا تو ایسی ہیئت کے لیے مقدار ہوگا جو قارذات ہو یا ایسی ہیئت کے لیے جو غیر قارذات ہو اول احتمال باطل ہے اس لیے کہ زمانہ خود غیر قارذات ہے اور قانون یہ ہے کہ غیر قارذات قارذات کیلئے مقدار نہیں ہو سکتا۔ اور غیر قارذات ہیئت

حرکت ہے معلوم ہوا کہ زمانہ مقدار حرکت ہے۔

ونقول ایضاً ان الزمان لا بدایة له ولا نہایة له . الخ: یہاں سے مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عند المشائین زمانہ ازلی وابدی یعنی سرمدی ہے مطلب یہ ہے کہ اس کی ابتداء نہیں ہے اس لیے کہ زمانہ کی اگر کوئی ابتداء ہو تو اس ابتداء سے پہلے زمانہ کا عدم ہوگا۔

تو یہ عدم زمانہ متصف ہوگا ایسی قبلیت کے ساتھ جو بعدیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے۔ اور جو قبلیت بعدیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے وہ قبلیت زمانی ہوتی ہے تو زمانہ سے پہلے زمانہ کا ہونا لازم ہوگا جو کہ خلاف المفروض ہے، لہذا زمانہ کی ابتداء نہیں تو زمانہ کا ازلی ہونا ثابت ہو گیا۔

اور یہ زمانہ ابدی بھی ہے یعنی اس کی کوئی انتہاء نہیں کیونکہ اگر زمانہ کی انتہاء ہو جائے تو ایک مرحلہ ایسا ہوگا کہ وہاں عدم زمانہ بعد میں ہوگا وجود زمانہ سے۔

ایسی بعدیت کے ساتھ جو قبلیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے اور ہر ایسی بعدیت جو قبلیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے وہ بعدیت زمانی ہوتی ہے تو زمانہ کے بعد زمانہ کا ہونا لازم آئے گا یہ بھی خلاف المفروض ہے

لہذا زمانہ ابدی ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ زمانہ ازلی اور سرمدی یعنی ابدی ہے۔



## الفن الثانی فی الفلکیات

جب مصنف معظم ثانی کے فن اول سے فارغ ہو گئے جو ماہم الاجسام سے متعلق تھا تو اب فن ثانی بیان فرما رہے ہیں جو فلکیات کے متعلق مباحث پر مشتمل ہے۔ یہ فن آٹھ فصلوں پر مشتمل ہے۔ فصل اول فلک کے مستدیر ہونے کے بیان میں ہے۔ فصل ثانی فلک کے بسیط ہونے کے بیان میں ہے۔ فصل ثالث فلک کے حرکت مستدیرہ کا قائل ہونے کے بیان میں ہے۔ فصل رابع فلک کے

نا قابل خرق والا لتیام ہونے کے بیان میں ہے۔ فصل خاص فلک کے متحرک علی الاستدارہ ہونے کے بیان میں ہے۔ فصل سادس فلک کے متحرک بالارادہ ہونے کے بیان میں ہے۔ فصل سابع حرکت مستدیرہ کی قوت محرکہ بعیدہ کے مجرد ہونے کے بیان میں ہے۔ اور فصل ثامن قوت محرکہ قریبہ کے جسمانی ہونے کے بیان میں ہے۔

**فلک کی تعریف:** جسم ذو مقدار کروی الشكل ذو نفس منحرك علی الاستدارۃ بالذات بلالون۔ یعنی فلک وہ جسم ہے جو جہات ثلاثہ رکھتا ہے نفس رکھنے والی گول شکل ہے بالذات گول حرکت کرتا ہے اور اس کا کوئی خاص رنگ نہیں ہے۔

**فلک کے وجود میں جدید سائنس والوں کا اختلاف:**

یہ اختلاف بے جا ہے۔ کیونکہ جدید سائنس کا نظریہ ہے کہ آسمان کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے ان کے اس قول و نظریہ کی بنیاد ”قواعد فیما غورث“ ہیں جو کسی زمانہ میں علم ریاضی کا بڑا ماہر تھا اس نے کہا تھا کہ آسمانوں کا کوئی وجود نہیں ہے اس لیے کہ علم حساب کے قواعد کے مطابق اگر آسمانوں کا کوئی جسم موجود ہوتا تو اس کائنات کا نظام اور کواکب سبعہ سیارہ (جو آج کل گیارہ تک دریافت ہو چکے ہیں) کی موجودہ خاص قسم کی حرکات اس مخصوص نظم پر نہ ہوتیں اور دوسرا یہ کہ آسمانوں کے وجود پر کوئی دلیل بھی موجود نہیں ہے۔

فیما غورث کے اس نظریہ کا جواب یوں دیا جاتا ہے کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ آسمانوں کے وجود پر نصوص قرآنی اور احادیث مبارکہ گواہ ہیں کہ سات آسمان مستقل ایک ترتیب کے ساتھ موجود ہیں۔ اور دوسری بات یہ کہ قاعدہ یہ ہے کہ کسی چیز کے وجود پر دلیل کا نہ ہونا اس چیز کے عدم کی دلیل نہیں۔

توفیما غورث کے نظریہ کی بنیاد اس امر فاسد پر ہوئی کہ انہوں نے عدم وجود الدلیل کو عدم اشی کی دلیل قرار دیا ہے جو کہ باطل ہے۔ جب کہ ہمارے پاس دلائل نقلیہ قطعیہ موجود ہیں جن کی

صحت میں کوئی شک نہیں لہذا آسانوں کا وجود ضرور ہے۔

فصل: فی البات كون الفلك مستديرًا أو بيانه ان ههنا جهتين لا تبدلان احدهما فوق والاخرى تحت وكل واحدة منهما موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة ومتى كان كذلك كان الفلك مستديرًا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك لما امكنت الاشارة اليها ولما امكن اتجاه المتحرك اليها وانما قلنا انها غير منقسمة لانها لو انقسمت ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين من الجهة وتحرك فاما ان يتحرك من المقصدا والى المقصد فان تحرك من المقصد لم يكن ابعدا لجزئين من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة واذا ثبت هذا فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء لاستحائه ولا في ملامتشابه والالما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع فلا يكون احدهما مطلوبة والاخرى متروكة هف فاذا تحددت الجهات في اطراف ونهايات خارجة عن الملامتشابه ومتى كان كذلك كان تحددتها بجسم كرويًا لان تحددتها امان يكون بجسم واحد او باكثر فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كرويًا لان الجسم الذي ليس بكروي لا يتحدد به جهة السفلى لان جهة السفلى غاية البعد والالتبذلت بالنسبة الى ما هو ابعد منه ولا يتحدد بها غاية البعد فلا يتحدد به جهة السفلى وان كان باجسام متعددة وجب ان يحيط بعضها ببعض والالم يتعين بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها فهو اقرب من الآخر وكلما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع فيجب ان يكون بعضها محيطة بالآخر فحصل المطلوب

ترجمہ: اس فصل میں فلک گول ہونے کا بیان ہے تفصیل یہ ہے کہ یہاں (زمین اور آسمان کے درمیان) دو ایسی جہتیں ہیں جو تبدیل نہیں ہوتیں ایک فوق اور دوسری تحت ہے اور ان میں ہر ایک موجود مشارالہ اشارہ حسیہ کی اور غیر منقسم ہے سمت حرکت یعنی عمق میں۔

اور جب ایسا ہے تو ضرور فلک مستدیر ہوگا اور بے شک ہم نے کہا کہ جہت موجود اور مشارالہ اشارہ حسیہ کی ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو جہت کے لئے اشارہ ممکن نہ ہوتا اور نہ جہت کے لئے کسی متحرک کا متوجہ ہونا صحیح ہوتا اور بے شک ہم نے کہا کہ جہت غیر منقسم ہے اس لئے کہ اگر جہت منقسم ہو تو جسم حرکت کر کے جز اول تک پہنچ کر حرکت جاری رکھے تو یہ حرکت مقصد سے ہوگی یا مقصد کیلئے ہوگی اول صورت میں البعد الجزئین جہت نہیں ہوگا۔

اور دوسری صورت میں اقرب الجزئین جہت نہیں ہوگا حالانکہ دونوں جہات کے اجزاء فرض کئے تھے اور جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ جہات کا تعین کرنے والا خلاء نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ محال ہے اور نہ ملاء متشابہ۔ ورنہ جہت مختلف بالطلع نہیں ہوگی پھر ایک جہت مطلوب اور دوسری متروک نہیں ہوگی اور یہ خلاف المنروض ہے پس جہات کے لئے محدود ملاء متشابہ کے اطراف و نہایات ہونگے جو خارج ہونگے ملاء متشابہ سے۔

اور جب اس طرح ہوا تو جہات کا تعین جسم کروی سے ہوگا۔

کیونکہ جہت کی تحدید یا ایک جسم سے ہوگی یا متعدد حدود سے ہوگی اگر ایک جسم سے ہو تو واجب ہے کہ وہ کروی ہو کیونکہ جسم غیر کروی سے جہت سفل کا تعین نہیں ہو سکتا اس لئے کہ سفل غایۃ بعد کو کہتے ہیں ورنہ اس کی نسبت تبدیل ہوگی البعد الجسمین کے لحاظ سے۔

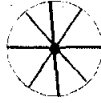
اور اس سے انتہائی بعد کا تعین نہیں ہوگا تو پھر جہت سفل کا تعین بھی نہیں ہوگا اور اگر اجسام متعدده سے ہو تو ضروری ہوگا کہ بعض اجسام، بعض کے لئے محیط ہوں ورنہ غایۃ البعد کا تعین نہیں ہوگا کیونکہ وہ جہت ایک جسم کے لئے اقرب اور دوسرے کے لئے البعد ہوگی اور جب دونوں سے غایۃ



بعد میں فرض کریں تو وہ مجموعہ سے عالیہ بعد میں نہیں ہوگی پس ضروری ہوا کہ بعض اجسام محیط ہوں بعض کے لئے تو مطلوب حاصل ہوگا۔

**تشریح: فصل کا دعویٰ:** اس فصل کا دعویٰ یہ ہے کہ فلک مستدیر یعنی شکل کروی پر ہے۔

**شکل کروی کی تعریف:** ہر وہ جسم جس کا ایک سطح نے احاطہ کیا ہو اور اس جسم کے مرکز میں ایسا نقطہ فرض کیا جانا ممکن ہو کہ جس سے جسم کے ہر طرف مساوی خطوط نکلیں شکل کروی کہلاتا ہے۔ مثلاً



**فصل کا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے چند امور کا سمجھنا ضروری ہے۔**

**امراول: جہت فوق اور تحت حقیقی کا اثبات:**

جہات کل چھ ہیں۔ جو جہات ستہ کے نام سے مشہور ہیں۔ قدام، خلف، یمین، یسار، تحت اور فوق۔ اول الذکر چار جہات اضافی ہیں کیونکہ یہ نسبت کے بدلنے سے بدلتی رہتی ہیں۔

مثلاً آپ قبلہ رو کھڑے ہوں تو آپ کے دائیں ہاتھ کی طرف یمین، بائیں طرف یسار، قبلہ کی طرف قدام اور مشرق کی طرف خلف ہوگی۔

اور جب آپ اسی مقام پر مشرق کی طرف منہ موڑ دیں تو جو پہلے یمین تھی اب یسار ہوگی اور یسار یمین۔ اسی طرح جو پہلے قدام تھی اب خلف اور جو پہلے خلف تھی اب قدام ہوگی لیکن فوق اور تحت اضافی اور حقیقی دونوں ہوتی ہیں۔

**اضافی ہونے کی مثال:** اس وقت ہم درس گاہ کے اندر ہیں تو چھت فوق میں اور ہم تحت میں ہیں لیکن جب ہم چھت کے اوپر چڑھیں گے۔ تو نسبت بدل جائے گی یعنی ہم فوق میں اور چھت تحت میں ہوگی۔

حقیقی ہونے کی مثال: جبکہ فوق اور تحت حقیقی میں کسی صورت میں تبدیلی نہیں آتی مثلاً انسان جب اپنے طبعی قیام کے ساتھ (پاؤں زمین کی طرف اور سر آسمان کی طرف) کھڑا ہوتا ہے تو اس کے اوپر کی طرف فوق اور نیچے کی طرف تحت ہوتا ہے۔

اور جب غیر طبعی حالت (پاؤں اوپر کی طرف اور سر نیچے کی طرف) میں کھڑا ہو تب بھی فوق اوپر کی طرف اور تحت نیچے کی طرف ہی ہوگا۔ فوق اور تحت کی نسبت نہیں بدلتی۔ یہ ہے فوق اور تحت حقیقی جو غیر متبدل اور غیر متغیر ہیں۔

یہاں یہ ذہن نشین کر لیں کہ فوق یا تحت مقصد حرکت ہوتے ہیں۔

امر و موم: مقصد حرکت: کسی جسم کا مقصد حرکت وہ کہلاتا ہے کہ جسم اس کو پہنچ کر مزید آگے حرکت نہ کرے۔ نفس جہات موجود ہونے کی دلیل یہ ہے کہ فوق اور تحت کی طرف اشارہ کجائی ہے، اور ہر وہ چیز جس کی طرف اشارہ حسی کجیا سکتی ہو وہ موجود ہوتا ہے۔

اور فوق اور تحت غیر منقسم ہونے کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر فوق اور تحت غیر منقسم نہ ہوں بلکہ عمق میں قابل تقسیم ہوں تو کم از کم دو اجزاء تو ہونگے اب کوئی جسم مثلاً تحت سے فوق کی طرف حرکت کرتے ہوئے فوق کے جزء اول کو پہنچ جائے۔

تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا، جز ثانی کی طرف متحرک رہیگا یا جزء اول میں ساکن رہیگا اول صورت میں جزء اول فوق نہیں ہوگا کیونکہ فوق مقصد حرکت کا نام تھا اور مقصد سے آگے مزید حرکت نہیں ہو سکتی اور دوسری صورت میں جزء ثانی فوق نہیں ہوگا۔

کیونکہ اگر یہ مقصد حرکت ہوتا تو جسم اس کی طرف ضرور حرکت کرتا معلوم ہوا کہ فوق غیر منقسم ہے اس کے اجزاء ہیں ہی نہیں۔

واذا ثبت هذا فنقول تحدد الجهات... الخ:۔ اور جب جہت موجود اور ماخذ الحركت میں غیر منقسم ہونا ثابت ہو گیا تو اب یہ سمجھ لو کہ جہت بذات خود کوئی مستقل موجود نہیں ہے یعنی قائم

بالذات نہیں بلکہ کسی محل کے ساتھ قائم ہے۔

کیونکہ جہت بالذات قائم ہو کر اگر ناقابل انقسام اصلاً ہے تو جزلاً تجزئی لازم ہوگا اور قابل انقسام طویلاً فقط ہونے سے خط جو ہری اور طویلاً و عرضاً قابل انقسام ہونے سے سطح جو ہری لازم آئیگی حالانکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ خط جو ہری یا سطح جو ہری اور جزءلاً تجزئی کا وجود علی سبیل الاستقلال باطل ہے۔ معلوم ہوا کہ جہت کسی کے ساتھ قائم ہے اور اس ما قام بہ کے ذریعے سے ان جہات کو ذات الوضع اور متعین و محدود کیا جاسکتا ہے۔

اب اس محدود کے لیے کئی احتمال ہیں (۱) وہ خلاء ہو یعنی خلاء کی وجہ سے فوق اور تحت کا تعین ہو جائے (۲) ملاء متشابہ کے اندر واقع ہونے کی وجہ سے متعین ہو گیا ہو (۳) ملاء متشابہ کے اطراف اور نہایات سے تعین آجائے یعنی جہات ملاء متشابہ سے خارج ہوں اور اس کے اطراف سے ان کی تحدید ہو جائے۔

اول احتمال اس لیے باطل ہے کہ حکماء مشائخ کے نزدیک خلاء کا وجود ہی محال ہے وہ کہتے ہیں کہ خلاء کوئی چیز نہیں کیونکہ اگر کوئی بھی فراغ یعنی بظاہر خالی جگہ ہو تو کم از کم اس میں ہوا ضرور ہوتی ہے لہذا یہ سب ملاء (بھرا ہوا) ہے نہ کہ خلاء۔

اور دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ ملاء متشابہ اس بسیط جسم سے عبارت ہے جو ایک ہی حقیقت و طبیعت کے اجزاء سے مرکب ہو تو اس صورت میں فوق اور تحت بھی ملاء متشابہ کے اجزاء ہونے کی حیثیت سے ایک طبیعت کے ہونگے۔

اور ایک ہی طبیعت کے اجزاء کے درمیان طبعاً تغایر نہیں ہوتا حالانکہ ان دونوں کے درمیان تغایر طبعی ہے تو ہر ایک مطلوب اور مہروب (یعنی متروک) نہیں ہونگے کیونکہ ایک طبیعت کے اجزاء میں ایک مطلوب اور دوسرا متروک نہیں ہوتا۔

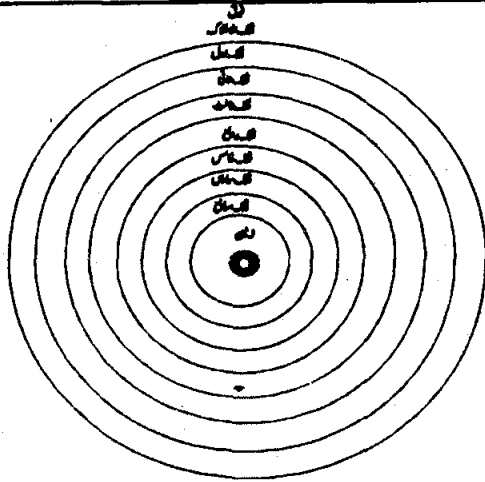
حالانکہ فوق سے کوئی جسم تحت کو حرکت کرے تو فوق متروک اور تحت مطلوب ہوتا ہے اسی طرح عکس

کو بھی سمجھ لیجئے جب احتمال اول اور ثانی باطل ہو گئے تو احتمال ثالث متعین ہو گیا کہ جہات کا تعین ملاء تشابہ کی اطراف سے ہوتا ہے۔

ومنی کان کذالک کان تحددها بجسم کری لان تحددها اما... الخ :- جب یہ ثابت ہو گیا کہ جہات کا تحدُّد اور تعین ملاء تشابہ کی اطراف سے ہوتا ہے تو یہ ضروری ہو گیا کہ جس ملاء سے جہات کا تعین اور تحدُّد ہوتا ہے وہ کروئی (گول) ہو اس لیے کہ تحدُّد یا ایک جسم سے آئیگا یا متعدد اجسام سے شق اول میں اس کا کروئی ہونا ضروری ہے ورنہ جہت سفلی کا تعین نہیں ہوتا کیونکہ جہت سفلی جہت فوق سے غایت بعد پر ہوتی ہے۔

اور جسم غیر کروئی میں غایت بعد متصور نہیں ہے اور دوسری صورت میں ان اجسام متعددہ میں سے بعض کا بعض کے لیے محیط ہونا ضروری ہوگا ورنہ پھر بھی جہت سفلی کا غایت بعد متصور نہ ہونے کی وجہ سے تحدُّد نہیں ہوتا لہذا بعض اجسام بعض کے لیے محیط ہونگے اور جب بعض اجسام بعض کے لیے محیط ہوں تو وہ کروئی ہی ہوتے ہیں۔

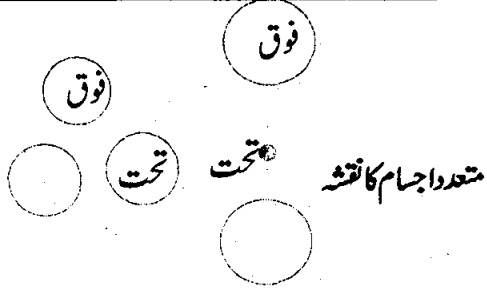
اور کروئی ہی کے ذریعے سے دونوں جہات کا صحیح تعین ہو سکتا ہے کیونکہ جہت فوق سب سے اول محیط جسم کے محدب (سطح فوقانی) کا نام ہے جب کہ سفلی تمام اجسام محیطہ کے اندر والے جسم کے مرکز میں نقطہ موہومہ کا نام ہے کہ جس سے تمام اطراف محیطہ کے لیے خطوط اور نسبت برابر ہو۔ چنانچہ قدیم اہل فلسفہ والوں کے نزدیک افلاک اور زمین ایک دوسرے کو اس طرح محیط ہیں؛



جہت سفلی کے نقطہ سے فلک الافلاک کی کسی بھی طرف خطوط کھینچنے سے خطوط مساوی نکلیں گے اور اسی طرح باقی تمام اجسام محیطہ میں بھی ہوگا غایت بعد کا یہی مطلب ہے۔

اور اگر یہ اجسام متعددہ غیر محیطہ ہوں تو جہات میں غایت بعد تحقق نہیں ہوگی اس لیے کہ فوق کے لیے بعض اجسام نہایت بعد میں ہونگے تو بعض اجسام نہایت قرب میں ہونگے لہذا نسبت مساوی نہیں ہوگی مثلاً آپ دو اجسام فرض کریں ایک فوق دوسرا تحت تو جسم فوقانی کا محدب فوق ہوگا اور تحت اس سے غایت بعد میں ہونا چاہئے۔

اب تحت اگر دونوں اجسام کے درمیان خط واصل فرض کر کے اس میں نقطہ فرض کیا جائے تو یہ دونوں سے غایت بعد میں نہیں ہے۔ اور اگر ایک کے اندر نقطہ فرض کیا جائے تو اس کے لیے نہایت قرب میں ہوگا تو یہ مجموعہ سے غایت بعد میں نہیں ہوگا اس لیے کہ غایت بعد میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس جہت سے کسی بھی جسم کے لیے نسبت مساوی ہو متعدد اجسام کا نقشہ یہ ہوگا



فیجب ان یكون بعضهما محیطا بالآخر فحصل المطلوب: . جب جہات کا محدود ایک جسم غیر کروئی یا متعدد اجسام غیر محیط نہیں ہو سکتے تو ضروری ہے کہ متعدد اجسام محیط سے جہات کا تعین ہو اور اجسام محیط کروئی ہی ہوتے ہیں پس معلوم ہوا کہ فوق اور تحت حقیقی کا تعین کرنے والا جسم (جو کہ فلک ہے) کروئی شکل ہے ”وہو المطلوب“

فصل: فی ان الفلک بسیط ای لم یترب من اجسام مختلفة الطبائع لا یقبل الحركة المستقيمة ومتی كان كذلك كان بسیط اما انه لا یقبل الحركة المستقيمة فلان کل ما یقبل الخرکة المستقيمة فانه متجه الى جهة وتارک لآخری وکل ما هذا شانہ فالجهات متحددة قبله لا به والفلک لیس كذلك بل یتحدد به الجهات فلا یكون قابلا للحرکت المستقيمة ومتی كان كذلك وجب ان یكون بسیطا اذ لو كان مرکبا فاما ان یكون کل واحد من اجزائه علی شکل طبعی او قسری لا سبیل الى الاول والا لکان کل واحد منها کریبا لان الشكل الطبعی للبسیط هو الكرة ولو كان کل واحد منها کرية لا استحال ان یحصل من مجموعها سطح کرى متصل الاجزاء ولا سبیل الی الثانی لانه لو لم یکن کل واحد منها کرية فیکون طالبا للشکل الطبعی فیکون قابلا للحركة المستقيمة هف

ترجمہ: اس فصل میں یہ بیان ہوگا کہ فلک عناصر مختلفہ سے مرکب نہیں ہے اس لئے کہ فلک حرکت مستقیمہ کا قابل نہیں اور ہر وہ چیز جو حرکت مستقیمہ قبول نہ کرے وہ بسیط ہوتا ہے جہاں تک یہ کہ فلک حرکت مستقیمہ کا قابل نہیں اس لئے کہ ہر وہ چیز جو حرکت مستقیمہ کی قابل ہو وہ ایک جہت کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو دوسری جہت کو ترک کرتی ہے اور جب صورت حال یہ رہے تو جہات فلک سے پہلے متعین ہوں گی نہ کہ فلک سے۔

حالانکہ جہت کی تحدید فلک ہی سے آتی ہے پہلے نہیں۔ پس وہ حرکت مستقیمہ کا قابل نہیں رہا اور جب ایسا ہوا تو ضروری ہے کہ وہ بسیط ہو کیونکہ اگر مرکب ہو تو ہر جز شکل طبعی پر ہوگا یا قسری پر ہوگا۔ لیکن طبعی پر نہیں ہو سکتا کیونکہ پھر ہر جز کروئی ہوگا اس لئے کہ جسم بسیطہ کی شکل طبعی کروئی ہوتی ہے تو اجزاء کی اشکال طبعیہ بھی کروئی ہوں گی۔

اور فلک کے اجزاء کا کروئی اشکل ہونا اس لئے محال ہے کہ اجزاء کروئیہ سے فلک کی سطح متصل نہیں بن سکتی اور شکل قسری بھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اگر ہر جز کروئی نہ ہو تو ہر جز اپنی شکل طبعی کی طرف حرکت مستقیمہ کر کے رجوع کرے گا اور یہ خلاف المفروض ہے کیونکہ پھر فلک حرکت مستقیمہ کا قابل ہوگا وقد مر بطلانہ۔

**تشریح: فصل کا دعویٰ:** فصل کا دعویٰ یہ ہے کہ فلک بسیط ہے۔ بسیط کے مختلف معانی ہیں مثلاً (۱) لاجزہ لہ۔ جس کا کوئی جز نہ ہو جیسے نقطہ (۲) جس میں قلت الاجزاء ہو مثلاً خط بمقابلہ سطح اور سطح بمقابلہ جسم اسی طرح قضیہ موجدہ بسیطہ بمقابلہ مرکبہ وغیرہ لیکن یہاں تیسرا معنی مراد ہے کہ فلک ایسے اجزاء سے مرکب نہیں ہے جو مختلفہ الطبائع ہوں جیسا کہ موالید مثلاً شہ حیوانات، نباتات، اور جمادات مختلف طبائع اور مختلف عناصر سے مرکب ہوتے ہیں فلک اس طرح نہیں ہے بلکہ ایک ہی طبیعت (صورت نوعیہ) سے مرکب ہے۔

## دعویٰ کی دلیل: لانہ لا یقبل الحركة الم

مستقیمہ: یہاں سے دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ حرکت مستقیمہ لغت میں خط مستقیم پر حرکت کرنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں حرکت ایسی کو کہتے ہیں (یعنی جسم کا حرکت کرتے ہوئے ایک مکان سے دوسرے مکان میں جانا) چاہے خط مستقیم پر ہو یا خط دائرہ پر ہو تو یہاں حرکت مستقیمہ اصطلاحی مراد ہے۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ فلک حرکت وضعیہ کو قبول کرتا ہے حرکت ایسیہ قبول نہیں کرتا۔

مذکورہ عبارت دلیل کا صغریٰ ہے۔ اور متنی کان کذا لک کبریٰ ہے یعنی فلک حرکت مستقیمہ قبول نہیں کرتا ہے اور ہر وہ چیز جو حرکت مستقیمہ قبول نہ کرے وہ بسیط ہوتی ہے پس نتیجہ یہ ہوگا ”فالفلک بسیط“ صغریٰ اور کبریٰ کی دلیل آگے بیان کر رہے ہیں لیکن آپ نے اندازہ لگایا ہوگا کہ یہ دلیل شکل اول ہے جب کہ شکل اول کے لیے ایجاب الصغریٰ ضروری ہے حالانکہ یہاں صغریٰ سالبہ ہے جو اب آسان ہے کہ لا یقبل القسمة بمعنی غیر قابل للحركة المستقیمہ ہے جو کہ موجب ہے۔

صغریٰ کی دلیل: ما انہ لا یقبل الحركة المستقیمہ الخ۔ صغریٰ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ ایسیہ کا قانون یہ ہوتا ہے کہ اس میں جسم ایک مبدأ کو چھوڑ کر دوسرے کو طلب کرتا ہے اور جو مطلوب ہو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ پہلے متعین ہو تب کوئی جسم اس کو طلب کر سکتا ہے اس قاعدہ کے پیش نظر اگر فلک حرکت مستقیمہ (ایسیہ) میں حرکت کرے تو مثلاً تحت سے فوق کی طرف حرکت کرتا ہے تو تحت متروک اور فوق مقصود و مطلوب ہوگا۔

لہذا افوق فلک سے پہلے متعین ہوگا حالانکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جہات کا تعین فلک ہی سے ہوتا ہے اس سے پہلے نہیں ہو سکتا تو یہ نہ صرف خلاف المفروض بلکہ خلاف الثابت ہونے کی وجہ سے باطل ہے لہذا افلک حرکت مستقیمہ کا قابل نہیں ہے۔



کبریٰ کی دلیل: ومتی كان كذلك وجب ان يكون بسيطاً. کبریٰ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب فلک کے لیے حرکت مستقیمہ کا قابل نہ ہونا ثابت ہو گیا تو ضروری ہے کہ فلک بیسط ہو اس لیے کہ مرکب ہونے کی صورت میں اس کے اجزاء دو حال سے خالی نہیں ہونگے یا شکل طبعی پر ہونگے یا شکل قسری پر ہونگے۔

اول شق باطل ہے اس لیے کہ فلک کرومی الشكل ہے تو اس کے تمام اجزاء کی شکل طبعی کرومی ہوگی اور یہ باطل ہے کیونکہ متعدد اجزاء کرومیہ سے ایک سطح متصلہ لفلک نہیں بن سکتی۔ اور شق ثانی بھی باطل ہے اس لیے کہ یہ اجزاء جو شکل قسری پر ہیں مقتضی ہونگے شکل طبعی کے کیونکہ ہر چیز اپنی شکل طبعی کی مقتضی ہوتی ہے تو یہ اجزاء شکل قسری سے شکل طبعی کے لیے رجوع حرکت مستقیمہ کے ساتھ کریں گے حالانکہ فلک کے لیے حرکت مستقیمہ کا قابل نہ ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ جب دونوں شقیں باطل ہو گئیں تو معلوم ہوا کہ فلک مرکب ہی نہیں پس ثابت ہو گیا کہ فلک بیسط ہے و هو المطلوب۔

فصل: فی ان الفلك قابل للحركة المستديرة لان كل جزء من اجزائه المفروضة فيه لا يختص بما يقتضى حصول وضع معين ومحاذاة متعينة لتساوى الاجزاء فى الطبعيه فكل جزء يمكن ان يزول عن وضعه ومتى كان كذلك كان قابلاً للحركة المستديرة ونقول ايضاً يجب ان يكون فيه مبدء ميل مستدير يتحرك به والا لما كان قابلاً للحركة المستديرة لكن التالى كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن فى طبعه مبدء ميل مستدير لما قبل الميل من خارج فلا يكون فيه ميل اصلاً فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة وانما قلنا انه لو لم يكن فى طبعه مبدء ميل مستدير لما قبل الميل من خارج لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة فى زمان ويكون ذلك

الزمان اقصر من زمان حركة ذى ميل ويتحرك بمثل تلك القوة فى عين تلك المسافة والا لكان الشىء مع العلائق الطبعى كهو لا معه هفّ وذاك الزمان الاقصر له نسبت لا محالة الى الزمان الاطول فاذا فرضنا ذا ميل اخر ميله اضعف من ذى الميل الاول بحيث يكون نسبه الى الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الى الزمان الاطول فيتحرك بمثل تلك القوة فى مثل زمان عديم الميل مثل مسافته لان الحركة تزداد سرعتها بقدر انتقاص القوة الميلية التى فى الجسم لانه لو انتقص الشىء من القوة التى فى الجسم ولا يزداد السرعة لم تكن القوة الميلية مانعة من الحركة هفّ فظهر ان الجسم القليل الميل والذى لا ميل فيه متساويان فى السرعة وهو محال وهذا المحال انما لزم من فرض تحرك ذلك الجسم الذى لا ميل فيه اصلا ومن فرض الميل الذى نسبه الى الميل الاول كنسبة الزمان عديم الميل الى زمان ذى الميل الاول لكن فرض الميل على النسبت المذكورة ممكن فهذا المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذى لا ميل فيه اصلا فيكون محالا ونقول ايضا ان الفلك لا يكون فى طبعه مبدء ميل مستقيم والا لكانت الطبيعة الواحدة تقتضى الاثرين المتفايين هفّ:

ترجمہ: اس فصل میں فلک کے حرکت متدیرہ کے قابل ہونے کا بیان ہے کیونکہ فلک کے تمام اجزاء مفروضہ کسی خاص وضع اور خاص محاذات کے ساتھ خاص نہیں ہیں کیونکہ فلک کے اجزاء طبیعت میں مساوی ہیں تو ہر جز کے لیے ممکن ہوگا کہ اپنی وضع سے زائل ہو اور جب ایسا ہوا تو فلک حرکت متدیرہ کا قابل ہوگا۔

اور اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ فلک میں حرکت متدیرہ کی قوت محرکہ موجود ہے کہ جس سے فلک

حرکت کرتا ہے ورنہ فلک حرکت مستدیرہ کا قابل نہیں ہوگا اور نہ ہونا باطل ہے لہذا قوت محرکہ مستدیرہ کا نہ ہونا بھی باطل ہے۔

ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر فلک کی طبیعت میں میل مستدیرہ نہ ہو تو خارج سے بھی میل قبول نہیں کریگا تو پھر میل بالکلیہ نہیں ہوگا تو فلک متحرک بھی نہیں ہو سکے گا حرکت مستدیرہ سے۔ اور ہم نے یہ کہا کہ فلک کی طبیعت میں میل مستدیرہ نہ ہو تو وہ خارج سے بھی میل قبول نہیں کریگا۔

اس لیے کہ اگر جسم میل خارجی کی وجہ سے حرکت کرے تو وہ ایک مسافت کو قطع کریگا مخصوص زمانے میں اور یہ زمانہ کم ہوگا اس متحرک کے زمانے سے جو میل رکھتا ہو لیکن حرکت وہ بھی میل خارجی کی وجہ سے کرتا ہو بعینہ اس مسافت پر۔

ورنہ وہ شئی جو مع المانع ہے مساوی ہوگی اس شئی کے کہ جس میں مانع نہیں ہے یہ خلاف الواقع ہے تو اس مختصر زمانے کی نسبت ہوگی لمبے زمانے کے لیے (مثلاً نصف وغیرہ) جب ہم ایک اور میل والا فرض کریں گے کہ اس کا میل ضعیف ہو پہلے جسم کے میل سے۔ اس میل کی نسبت ذی میل اول کے لیے وہ ہو جو نسبت زمانہ مختصر کی تھی زمانہ اطول کے لیے۔ پس یہ تیسرا جسم حرکت کریگا اس مسافت پر عدیم الامیل والے جسم کی مقدار کی کیونکہ حرکت کی رفتار اتنی ہی زیادہ ہوتی ہے جتنی مقدار میل طبیعی کم ہو جو جسم میں ہے۔

اس لیے کہ جسم کی قوت میلیہ کم ہو اور حرکت میں تیزی نہ آجائے تو میل طبعی مانع نہیں ہوگا حرکت کے لیے اور یہ خلف ہے پس معلوم ہوا کہ وہ جسم جو قلیل الامیل ہے اور وہ بوعدم الامیل ہے سرعت میں مساوی ہیں اور یہ محال ہے۔

تو یہ محال یا اس جسم کو متحرک کرنے سے لازم ہوا ہے جس میں میل نہیں ہے یا اس میل کو فرض کرنے سے لازم آیا ہے جس کی نسبت جسم ثانی میل کے لیے وہی ہے جو نسبت جسم اول کے زمانہ حرکت کی جسم ثانی کے زمانہ حرکت سے ہے یعنی نصف میل فرض کرنے سے۔ لیکن مذکورہ میل فرض کرنا

موجب محال نہیں ہے۔

پس یہ محال عدیم الامیل جسم فرض کرنے سے لازم ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ فلک کا میل متدیر سے خالی ہونا محال ہے اس طرح ہم کہتے ہیں کہ فلک کی طبعیت میں مبدأ میل مستقیم (حرکت مستقیمہ کی قوت محرکہ) نہیں ہے ورنہ ایک طبعیت دو مختلف اثرین کی مقتضی ہوگی اور یہ محال ہے۔

تشریح: اس فصل کے تین دعوے ہیں۔ (۱) فلک حرکت متدیرہ کا قائل ہے (۲) فلک ذو مبدأ میل متدیر ہے (۳) فلک کی طبعیت میں مبدأ میل مستقیم نہیں ہے (مبدأ میل سے مراد قوت محرکہ ہے)

لان کل جزء من اجزاء المفروضة الخ: یہاں سے پہلے دعویٰ کو ثابت کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ فلک چونکہ بالفعل متصل واحد ہے لیکن اس کے لیے اجزاء مفروضہ ہیں۔ ان اجزاء کے لیے اوضاع متعددہ ہوگی کیونکہ کسی چیز کی نسبت امر خارجی کو کر کے جوہیت حاصل ہوتی ہے اس کو وضع کہتے ہیں۔

تو اجزاء فلکیہ مفروضہ کی نسبت ان اشیاء کی طرف کر کے جو جو فلک میں موجود ہیں جوہیت حاصل ہوگی وہ ان کی اوضاع کہلائگی اور چونکہ اجزاء فلکیہ ایک طبعیت والے ہیں لہذا ہر ایک جزء کسی خاص وضع کے ساتھ مختص نہیں ہوگا بلکہ ہر جزء دوسرے کی وضع کو طلب کریگا اور یہ تو ظاہر ہے کہ ایک جزء جب اپنی وضع چھوڑ کر دوسرے کی وضع کو طلب کرتا ہے تو یہ طلب حرکت ہی کے ذریعہ سے کریگا اور چونکہ فلک کے لئے حرکت مستقیمہ کو تو باطل کیا جا چکا ہے لہذا یہ طلب حرکت متدیرہ سے ہوگی پس ثابت ہو گیا کہ فلک حرکت متدیرہ کا قائل ہے۔

دوسرا دعویٰ: ونقول ابضا يجب ان يكون فيه مبدء ميل... الخ. یہاں سے فصل کے دوسری دعویٰ کو ثابت کر رہے ہیں۔ کہ فلک میں حرکت متدیرہ کی قوت موجود ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر فلک میں حرکت متدیرہ کا مبدأ میل نہ ہو تو فلک حرکت متدیرہ کا قائل نہ ہوگا

”ولكن التالى باطل“ یعنی فلک کے لیے حرکت مستدیرہ کا قائل نہ ہونا باطل ہے۔ ”فالْمَقْدَم مغلہ“ یعنی مبداء میل مستدیرہ کا نہ ہونا بھی باطل ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ یہ قیاس استثنائی رفعی ہے لکن سے تالی کا رافع کیا ہے تو نتیجہ نقیض مقدم نکلتی ہے ”فناصل“

بطان التالی کی دلیل: فصل سابقہ میں گزر چکی ہے وہاں یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کا قائل ہے۔

اما الوجه الملازمة... الخ: یعنی یہ کیوں ضروری ہے کہ مبداء میل مستدیرہ نہ ہونے کی صورت میں فلک حرکت مستدیرہ کا قائل نہیں رہیگا اس کو مصنف نے یوں بیان کیا ہے ”بیــــــــــــان الشرطية... الخ“ خلاصہ یہ ہے کہ مبداء میل مستدیرہ نہ ہونے کی صورت میں فلک خارج سے بھی میل کو قبول نہیں کریگا تو فلک کے اندر قوت محرکہ اصلاً نہیں پائی جائیگی۔

اور جب قوت محرکہ نہیں پائی گئی تو فلک کا حرکت کرنا ممنوع ہو جائیگا اس لیے کہ حرکت معلول ہے اور قوت محرکہ علت ہے بالفاظ دیگر حرکت ذی آلہ ہے اور ہر ذی آلہ چیز بغیر آلہ سے وجود میں نہیں آسکتی یہ تو بدیہی چیز ہے۔ لیکن یہ بات کہ فلک کی طبیعت میں مبداء میل نہ ہو تو وہ خارج سے مبداء میل کیوں کر قبول نہیں کرتا اس کی دلیل کی طرف مصنف نے اس عبارت سے اشارہ کیا ہے ”وانما قلنا انه لو لم یکن فی طبعه مبداء میل... الخ“ اس دلیل کی بنیاد ایسے اجسام ثلاثہ فرضیہ پر ہے کہ ان میں سے پہلا جسم میل طبعی سے خالی ہو اور حرکت میل خارجی کی وجہ سے کرے اور دوسرا جسم میل طبعی تو رکھتا ہو۔

لیکن حرکت میل خارجی کی وجہ سے میل طبعی کی مخالف سمت میں کرتا ہو۔ مثلاً میل طبعی جسم کو پیچھے کی طرف لانا چاہتا ہو اور میل خارجی آگے کی طرف لے جائے۔ تیسرا جسم نصف میل طبعی رکھتا ہو اور جسم میل خارجی کی وجہ سے مخالف سمت میں حرکت کرتا ہو۔

جب مذکورہ تینوں جسموں کے اجسام ذہن میں آگئے تو جان لو کہ جسم اول جس کو ہم نے عدیم المیل

الطبعی فرض کیا ہے وہ ایک خاص مسافت مثلاً ایک کلو میٹر کا فاصلہ طے کرتا ہے تو وہ مثلاً پانچ منٹ میں طے کریگا اور جسم ثانی جس کو میل طبعی پر مشتمل ہونے کے باوجود میل خارجی سے متحرک فرض کیا ہے اس مسافت کو دس منٹ میں طے کریگا۔

کیونکہ جسم ثانی میں محرک خارجی کے لیے عائق یعنی مانع موجود ہے تو اس محرک خارجی کی نصف قوت، محرک طبعی کی مدافعت پر خرچ ہوگی اور نصف جسم کو حرکت دینے کے لیے صرف ہوگی جب کہ جسم اول میں چونکہ مانع نہیں تھا اس لیے وہاں پوری قوت حرکت کے لیے صرف ہوگی لہذا جسم ثانی کی حرکت بنسبت اول بطبی (ست) ہوگی اور جسم ثالث میں میل طبعی چونکہ بنسبت جسم ثانی کے میل طبعی سے نصف ہے تو وہ میل خارجی کے لیے مانع بھی اسی مقدار سے ہوگا۔

لہذا جسم ثانی اگر ایک کلو میٹر کا فاصلہ دس منٹ میں طے کرتا ہے تو جسم ثالث اس کو پانچ منٹ میں طے کریگا جب صورتحال یہ ہوئی تو جسم اول جو عدیم السیل الطبعی تھا اور جسم ثالث جو نصف میل طبعی پر مشتمل تھا دونوں میں قطع مسافت کا زمانہ مساوی ہوگا اور یہ مساوات بالبداهتہ باطل ہے کیونکہ ایک عدم السیل ہے اور دوسرا ذو میل ہے تو دونوں برابر کیسے ہو سکتے ہیں اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ بطلان کیوں لازم آیا کیا اس وجہ سے کہ ہم نے ایک جسم کو عدم السیل فرض کیا تھا یا اس وجہ سے کہ ہم نے جسم ثالث کو نصف میل پر مشتمل فرض کیا تھا۔ لیکن دوسرا احتمال موجب محال نہیں ہو سکتا اس لیے کہ نصف میل والا فرض کرنا فی نفسہ ممکن ہے اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا

تو معلوم ہوا کہ یہ محال جسم اول کو عدیم السیل فرض کر کے میل خارجی کے ذریعے متحرک فرض کرنے سے آیا ہے۔ لہذا یہ خود محال ہوگا کیونکہ مستلزم للمحال خود محال ہوتا ہے۔

اس لیے فلک میں اگر مبدأ میل مستدیر نہ ہو تو خارج سے بھی میل کا قبول کرنا باطل ہوگا اور جب فلک میں نہ میل طبعی ہو اور نہ میل قسری تو فلک غیر متحرک ہوگا اور فلک کا غیر متحرک ہونا اس لیے باطل ہے کہ حرکت منقطع ہونے کی صورت میں انقطاع زمانہ لازم آتا ہے۔

اس لیے کہ زمانہ مقدار حرکت الفلک کا نام ہے اور جب ذی مقدار نہ ہو تو مقدار کس چیز کی ہوگی۔ لہذا فلک کا مبدأ میل متدیر سے خالی ہونا بھی باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ فلک کے لیے میل متدیر ثابت ہے۔ ”وہو المطلوب“

**فصل کا تیسرا دعویٰ:** قوله ونقول ایضا اذا الفلك لا يكون فی طبعه میل مستقیم والا... الخ. اس عبارت سے مصنف نفل کا تیسرا دعویٰ بیان کر رہے ہیں کہ فلک کی طبیعت میں میل مستقیم نہیں ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب یہ بات طے ہوگئی کہ فلک کی طبیعت میں میل متدیر موجود ہے تو معلوم ہوا کہ میل مستقیم اس کی طبیعت میں نہیں ہو سکتا (میل مستقیم اور میل متدیر میں منافات کی وجہ سے) کیونکہ اگر طبیعت واحدہ میں میل متدیر اور میل مستقیم دونوں جمع ہو جائیں تو اجتماع المتناقضین لازم ہوگا جو کہ باطل ہے لہذا ثابت ہوا کہ فلک کی طبیعت میں میل مستقیم نہیں ہے۔ ”وہو المطلوب“

**فصل:** ان الفلك لا یقبل الكون والفساد والخرق والالتیام اما انه لا یقبل الكون والفساد فلانه محدد الجهات ولا شئی من محدد الجهات یقبل الكون والفساد اما الصغری فقد مرتقیرها واما الكبرى فلان كل ما یقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة حیز طبعی و لصورته الفاسدة حیز اخر طبعی لما بین ان كل جسم فله حیز طبعی وكلما هذا شانہ فهو قابل للحركة المستقیمة لان الصورة الكائنة اما ان تحصل فی حیز طبعی او فی حیز غریب فان حصلت فی حیز غریب فكانت تقتضی میلا مستقیما الی حیزها الطبعی فان حصلت فی حیز طبعی فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة فی حیز غریب فكانت تقتضی میلا مستقیما الی حیزها الطبعی واما انه لا یقبل الخرق والالتیام فلان ذلك ایضا انما یحصل بالحركة

المستقیمة والفلک لا یقبل الحرة المستقیمة فلا یقبل الخرق والالتیام.

ترجمہ: فلک کون، فساد خرق اور التیام قبول نہیں کرتا۔ کون اور فساد کا قابل اس لیے نہیں ہے کہ فلک محمد والجمہات ہے اور ہر وہ چیز جو محمد والجمہات ہو وہ کون اور فساد قبول نہیں کرتی۔  
صفری کی دلیل پہلے گزر چکی ہے اور کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو کون اور فساد قبول کرے اس کی صورت حادثہ (نئی) کے لیے چیز طبعی ہوگا اور صورت زائلہ کے لیے دوسرا چیز طبعی ہوگا اور جب یہ شان ہے تو وہ حرکت مستقیمہ کا قابل ہوتا ہے۔

اس لیے کہ صورت حادثہ یا چیز طبعی میں ہوگی یا چیز غریب میں اگر چیز غریب میں ہو تو وہ میل مستقیم کا تقاضا کرے گی کہ اپنے چیز طبعی تک پہنچ جائے اور اگر چیز طبعی میں ہو تو وہ صورت فاسدہ فساد سے پہلے چیز غریب میں حاصل ہوگی تو وہ اپنے چیز طبعی کے حصول کے لیے میل مستقیم کا تقاضا کرے گی اور یہ کہ فلک خرق اور التیام قبول نہیں کرتا کیونکہ یہ بھی حرکت مستقیمہ سے ہوتا ہے اور فلک حرکت مستقیمہ کا قابل نہیں لہذا فلک کون فساد خرق اور التیام کا بھی قابل نہیں ہے۔

تشریح: فصل کا دعویٰ: اس فصل کے دو دعوے ہیں (۱) فلک کون اور فساد کو قبول نہیں کرتا (۲) فلک خرق اور التیام کو بھی قبول نہیں کرتا۔

پہلے دعویٰ کی تمہید: کون اور فساد کے کئی معنی ہیں۔

(۱) خروج ذہنی کو کون اور فساد کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ موجود کی دو قسمیں ہیں واجب اور ممکن۔ (۱) واجب: وہ ہوتا ہے جس پر نہ عدم سابق گزرا ہو اور نہ عدم لاحق طاری ہو اس کو ازلی اور سرمدی بھی کہتے ہیں جیسا کہ واجب تعالیٰ کا وجود (۲) موجود ممکن: وہ ہوتا ہے کہ پہلے معدوم ہو پھر وجود میں آیا ہو اب موجود ممکن کے عدم سے وجود میں آنے کے دو طریقے ہیں۔

یا دفعتاً عدم سے وجود میں آئیگا یا تدریجاً۔ تو انتقال ذہنی ہونے کی صورت میں حالت عدم یعنی قبل



الاتقال کی حالت کو فساد اور حالت الوجود کو کون کہتے ہیں۔ اور انتقال تدریجی ہونے کی صورت میں اول حالت کو سکون اور ثانی کو حرکت کہتے ہیں۔

(۲) کون اور فساد کا دوسرا معنی یہ ہے کہ ایک صورت نوعیہ زائل ہو اور دوسری صورت نوعیہ کا حدوث ہو تو صورت زائلہ کو فساد اور حادثہ کو کون کہتے ہیں۔

(۳) کون اور فساد کا تیسرا معنی یہ ہے کہ وجود بعد العدم کو کون اور عدم بعد الوجود کو فساد کہتے ہیں۔ اس فصل میں فلک سے جس کون اور فساد کی نفی کی گئی ہے وہ دوسرے معنی کے لحاظ سے ہے اس پر دلیل مصنف کا یہ قول ہے کہ ”فلصورته الزائلة... الخ“ جو انشاء اللہ آگے آئیگا۔

**اب فصل کا پہلا دعویٰ یہ ہوا کہ : الفلك لا يقبل الكون والفساد**

پہلے دعویٰ کی دلیل: ”بقولہ لانہ محدد الجهات ولاشئ بمحدد الجهات يقبل الكون والفساد“ حاصل یہ ہے کہ یہ دلیل قیاس اقرانی حملی شکل اول کے نمط پر ہے اور قیاس کی صورت یہ ہے کہ فلک جہات (فوق اور تحت) کی تحدید کرنے والا ہے۔ اور ہر وہ چیز جو جہات کی محدود ہو وہ کون اور فساد کو قبول نہیں کرتی نتیجہ یہ ہوا کہ فلک کون اور فساد کو قبول نہیں کرتی۔ یہ نتیجہ سالبہ کلیہ ہے اس لیے کہ یہ شکل اول کی ضرب ثانی ہے یعنی صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ اور شکل اول کی ضرب ثانی کا نتیجہ سالبہ کلیہ ہی آتا ہے۔ اما الصغریٰ فقد مر۔ صغریٰ کا اثبات پہلے ہو چکا ہے کہ فلک جہت فوق اور جہت تحت کے لیے محدود ہے۔

واما الکبریٰ فلان کل ما يقبل الكون... الخ خلاصہ یہ ہے کہ کبریٰ کی دلیل خود صغریٰ اور کبریٰ پر مشتمل ہے۔ دلیل میں صغریٰ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو کون و فساد کو قبول کرے اس کی صورت حادثہ کے لیے الگ چیز طبعی ہوتا ہے اور صورت زائلہ کے لیے الگ چیز طبعی ہوتا ہے۔ اور کبریٰ یہ ہے۔ وکل ما هذا شانہ فهو قابل للحرکة المستقیمة۔

یعنی ہر وہ چیز جس کی شان یہ ہو کہ صورت زائلہ کے لیے الگ اور صورت حادثہ کے لیے الگ چیز

طبعی ہووہ حرکت مستقیمہ کی قابل ہوتی ہے۔ نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا کیونکہ یہ شکل اول کی ضرب اول ہے یعنی صفری کبری دونوں موجبہ کلیہ ہیں۔ تو نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر وہ چیز جو کون اور فساد کو قبول کرے وہ حرکت مستقیمہ کی قابل ہوتی ہے۔

صفری کی دلیل پہلے گزر چکی ہے کہ کل جسم فلہ حیز طبعی۔ کبری کی دلیل یہ ہے کہ فلک اگر کون اور فساد کو قبول کرے تو اس کی صورت حادثہ چیز طبعی میں ہوگی یا حیز غریب میں۔ شق ثانی کی صورت میں فلک میں میل مستقیم ہوگا حیز طبعی کی طرف حرکت کرنے کے لیے۔

اور شق اول کی صورت میں صورت فاسدہ قبل الفساد حیز غریب میں ہوگی تو اس میں میل مستقیم ہوگا حیز طبعی کی طرف حرکت کرنے کے لیے۔ اور یہ تو لازمی بات ہے کہ کوئی جسم جب حیز غریب (غیر طبعی) میں ہوتا ہے تو وہ اپنے حیز طبعی کا مقتضی ہوتا ہے تو حیز غریب سے حیز طبعی کی طرف رجوع بالحرکت کرتا ہے جو کہ حرکت مستقیمہ ہوتی ہے۔

اور جب دونوں صورتوں میں میل مستقیم پایا جائیگا تو فلک حرکت مستقیمہ کا قابل ہوگا حالانکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ فلک حرکت مستقیمہ کا قابل نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ فلک کون اور فساد کا بھی قابل نہیں ہے "وہو المطلوب"

دوسرے دعویٰ کی دلیل: واما انه لا يقبل الخرق والالتیام فلان ذالك انما يحصل.... الخ۔ یہاں سے اس فصل کے دوسرے دعویٰ کو ثابت کرتے ہیں کہ فلک خرق والالتیام کو قبول نہیں کرتا۔ خرق کہتے ہیں اجزاء کے افتراق کو۔

اور التیام کہتے ہیں اجزاء کے اتصال کو۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ خرق ہو یا التیام دونوں حرکت مستقیمہ کے ذریعہ سے ہونگے اس لیے کہ اجزاء کا افتراق تب آتا ہے کہ بعض اجزاء ایک جانب حرکت کریں اور بعض دوسری جانب حرکت کریں۔

اور ظاہر ہے کہ یہ حرکت، حرکت مستقیمہ ہی ہوگی اسی طرح اجزاء کا اتصال بھی ہے کہ دونوں

جانب سے اجزاء حرکت مستقیمہ ہی کے ذریعے ایک دوسرے سے ملیں گے۔ بنا برہر تقدیر فلک ایک بار پھر حرکت مستقیمہ کا معرض ہوگا جو فلک سے محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ الفلک لا یقبل الکن والفساد والخرق والالتیام۔ ”وہو المطلوب“

فصل: فی ان الفلک یتحرك على الاستدارة دائما لان الحركة الحافظة للزمان اما ان تكون مستقيمة او مستديرة لا جائز ان تكون مستقيمة لانها حينئذ اما ان تذهب الى غير النهاية او ترجع لاسبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه ولا سبيل الى الثانى لانها لو رجعت لكانت تنتهى الى طرف فتكون منقضية للسكون لان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان الميل الموصل الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الايصال حال الوصول فلو لم يكن موجوداً حال الوصول لاستحال ان يفعل الوصول وكل ما كان الميل الموصل موجوداً لم يحدث فيه ميل يقتضى كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين المتنافيين فالحال الذى فيه ميل الوصول غير الحال الذى فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلين انى لان الوصول وكونه غير موصل انى لان حال الوصول لو كان زمانا وانقسم فحين ما يكون الجسم فى احد طرفيه لم يكن واصلا الى المنتهى هذا خلف وكذا حال صيرورته غير موصل واذا كان كل واحد منهما انيا وجب ان يكون بين الانين زمان لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب الانين فيكون الزمان مركب من اجزاء لا يتجزى ويلزم منه تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى لانطباقها على الحركة هذا خلف فعلم ان الحركة الحافظة لزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم

انقطاع الزمان فاذاً يكون الفلك يتحرك على الاستدارة دائماً وهو المطلوب.. هداية الحجة المرمية الى فوق عند نزول الجبل تنتهي حركتها الى السكون ولكنه غير مانع لحركة الجبل لان سكونها انى وحركة الجبل زمانية وليس بينهما مانعة..

ترجمہ: فلک کی حرکت مستدیرہ دائمی ہے اس لئے کہ وہ حرکت جو حافظ ہے زمانہ کی وہ یا مستدیرہ ہوگی یا مستقیمہ لیکن مستقیمہ ہونا جائز نہیں کیونکہ اس وقت فلک کی حرکت غیر نہایت تک ہوگی یا ایک حد تک حرکت کر کے واپس ہوگا اول صورت اس لئے باطل ہے کہ پھر بعد غیر متناہی ثابت ہوگا اور دوسری صورت بھی جائز نہیں ہے۔

کیونکہ اگر حرکت راجعہ ہو تو ایک طرف پہنچ کر حرکت ختم ہو کر دوسری حرکت شروع ہوگی تو مابین الحرتین سکون ہوگا اسلئے کہ دو حرکتیں منقسمین کے درمیان سکون ہوتا ہے اس لئے کہ وہ قوت محرکہ جو اس طرف تک جسم پہنچاتی ہے حالت وصول میں موجود ہوتی ہے کیونکہ وہ وصول کا عمل کرتی ہے۔

تشریح: دعویٰ فصل: اس فصل کا دعویٰ یہ ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے ساتھ دائماً متحرک ہے۔ چونکہ یہ دعویٰ ثابت کرنے کے لیے فلک کا آفات سے محفوظ ہونا اور حرکت مستدیرہ کا قابل ہونا ضروری تھا اس لیے سابقہ فصلوں میں فلک سے کون، فساد، خرق اور التیام کی نفی کر دی گئی۔ اور یہ ثابت کر دیا کہ فلک حرکت مستدیرہ کا قابل ہے لہذا اب یہ دعویٰ ثابت کرنے کے لیے راہ ہموار ہو گئی۔

دعویٰ کی دلیل: دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ تو معلوم ہے کہ زمانہ حرکت کی مقدار ہے اور حرکت ہی کی وجہ سے زمانہ وجود میں آتا ہے (عند الحکماء) اور یہی حرکت زمانہ کی محافظ ہوتی ہے یعنی جب تک حرکت ہے تو زمانہ ہے اور اگر حرکت نہ ہو تو زمانہ بھی نہیں ہوگا جب یہ معلوم ہو گیا تو اب زمانہ

کی محافظ حرکت، حرکت متدیرہ ہوگی یا حرکت مستقیمہ۔

حرکت مستقیمہ ہونے کی صورت میں وہ حرکت غیر متناہیہ ہوگی یا متناہیہ۔ لیکن غیر متناہیہ نہیں ہو سکتی اس لیے کہ حرکت جب غیر متناہیہ ہوتی ہے تو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مسافت بھی غیر متناہیہ ہو اور مسافت کا غیر متناہیہ نہ ہونا برہان سلمیٰ سے ثابت کیا ہے لہذا حرکت مستقیمہ غیر متناہیہ حافظ للزمان نہیں ہو سکتی۔

اور حرکت مستقیمہ متناہیہ بھی نہیں ہو سکتی کہ فلک خط مستقیم پر ایک حد تک حرکت کرے اور وہاں سے رجوع کرے کیونکہ اس صورت میں حرکت واصلہ یعنی حرکت اولیٰ اور حرکت راجعہ یعنی حرکت ثانیہ کے درمیان فلک ساکن رہیگا اور فلک کا سکون محال ہے۔

اس لیے کہ جب حرکت منقطع ہوتی ہے تو زمانہ بھی منقطع ہو جائیگا اور زمانہ کا منقطع ہونا باطل ہے کیونکہ زمانہ ازلی اور سرمدی ہے

(عند الحکماء) پس معلوم ہوا کہ حرکت مستقیمہ متناہیہ بھی حافظ للزمان نہیں ہو سکتی لہذا محافظ للزمان حرکت متدیرہ ہے

”وهو المطلوب“ اس اجمالی دلیل کی تفصیل علیٰ غلط المصنف دیکھیں۔ قولہ لا سبیل الی الشانی ... لان بین کل حرکتین مستقیمتین سکونا یہاں حرکتین مستقیمتین سے مراد خط مستقیم پر حرکت واصلہ اور حرکت راجعہ ہیں۔ لان الميل الموصل الی ذالک الطرف ... الخ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ حرکتین مستقیمتین کے درمیان سکون کیوں ضروری ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہر حرکت کے لیے مبداء میل (قوة محرکہ) کا ہونا ضروری ہے تو حرکت واصلہ کے لیے میل موصل ہونا بھی ضروری ہوگا کیونکہ جسم حرکت واصلہ کے ساتھ خط مستقیم کی انتہاء تک پہنچ جاتا ہے تو یہ پہنچ جانا ایک اثر ہے اور اثر بغیر موثر کے نہیں ہو سکتا اب اگر میل موصل نہ ہو تو وصول الی الانتہاء بھی نہیں ہوگا۔

لہذا میل موصل ضرور ہوگا اور حرکت راجح کے لیے میل راجح کا ہونا ضروری ہوگا اور قانون یہ ہے کہ جب تک میل موصل موجود ہو اس وقت تک میل راجحہ (غیر موصل) وجود میں نہیں آسکتا کیونکہ یہ دونوں میلیون متناہین ذاتا ہیں میل الوصول اور لا وصول کے اعتبار سے اجتماع المتناہین لازم آئیگا لہذا دونوں میلیون کی حالتیں غیر ہونگی ایک دوسرے سے، وکل واحد من المیلین انی لان الوصول... الخ اور یہ دونوں میلیون انی یعنی بسیط اور لا تجزی ہیں اس لیے کہ ان سے جو فعل صادر ہوتا ہے یعنی وصول اور لا وصول وہ انی اور بسیط ہے کیونکہ وصول اور لا وصول اگر آئی نہ ہو تو زمانی اور منقسم ہونگے اور وصول و لا وصول کا زمانی اور منقسم ہونا باطل ہے۔

اس لیے کہ منقسم ہونے کی صورت میں کم از کم دو اجزاء ہونگے وصول کے۔ تو فلک حرکت کر کے جز اول تک پہنچ جائے تو وہ وصول الی المنتھی نہ سمجھا جائیگا کیونکہ دوسرا جزء ابھی باقی ہے یہ خلف ہے۔ اور دوسرے جزء تک پہنچ کر تب وصول الی المنتھی سمجھا جائے تو جزء اول وصول نہیں قرار پائیگا حالانکہ وہ بھی جزء بنتی قرار دیا تھا یہ بھی خلف ہے۔

لہذا وصول الی المنتھی اور اس طرح لا وصول یعنی رجوع عن المنتھی بسیط اور انی ہے زمانی نہیں و اذا كان کل واحد منهما ان وجب ان يكون بین الانین... الخ اور جب میل الوصول والاوصول کا انی ہونا ثابت ہو گیا تو واجب ہے کہ ان دونوں انات کے درمیان زمانہ فاصل ہو ورنہ انات کا تعاقب یعنی اتصال لازم آئیگا اور انات کا اتصال باطل ہے۔

اس لیے کہ پھر زمانہ مرکب ہوگا اجزاء لا تجزی سے۔

اور زمانہ چونکہ مقدار حرکت ہے اس لیے حرکت مرکب ہوگی اجزاء لا تجزی سے اور حرکت منطبق ہوتی ہے مسافت پر اس لیے مسافت مرکب ہوگی اجزاء لا تجزی سے اور مسافت جسم طبعی ہوتی ہے لہذا جسم طبعی کا مرکب ہونا لازم آئے گا اجزاء لا تجزی سے جس کو اول الوہلت میں باطل کیا جا چکا ہے۔

لہذا بین الامین زمانہ کا ہونا کہ جس میں جسم ساکن رہے ضروری ہو گیا اور جب جسم فلکی کسی مرحلہ میں ساکن ہوتا ہے تو اس انقطاع حرکت کی وجہ سے انقطاع زمانہ لازم آتا ہے جب کہ زمانہ ازلی اور ابدی ہے لہذا معلوم ہوا کہ حافظ للزمان حرکت مستقیمہ متناہیہ بھی نہیں ہے۔

تو ثابت ہو گیا کہ محافظ للزمان حرکت مستدیرہ دائمہ ہوگی ورنہ انقطاع زمانہ لازم آتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ فلک متحرک بالاستدارة دائما ہے ”وہو المطلوب“

قوله هداية الحجة المرمية الى فوق عند نزول الجبل ..... الخ.

مصنف کی غرض ہدایۃ سے ایک اعتراض کو دفع کرنا ہے۔

حاصل اعتراض یہ ہے کہ یہ بات تسلیم نہیں کہ دو مختلف الجہات حرکتوں میں سکون ضروری ہے اس لیے کہ ہم فرض کرتے ہیں کہ فوق سے ایک بھاری اور ثقل جسم کا پتھر گر رہا ہے اور ہم نیچے سے اس کی طرف ایک دانہ پھینک دیں تو وہ فوق کی طرف حرکت مستقیمہ کرتے ہوئے جبل ہابت سے ٹکرائیگا اور پھر حرکت راجعہ شروع کر دیا تو دو مختلفہ الجہات حرکتیں پائی گئیں حالانکہ ان حرکتوں کے درمیان سکون ممکن نہیں اس لیے کہ دانہ جس زمانہ میں ساکن ہوگا اس زمانہ میں جبل ہابت کا بھی ساکن ہونا لازم ہوگا جو کہ بدہمتہ باطل ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جبہ مرمیہ الی الفوق کی دونوں حرکتوں میں سکون ہے اور اس سکون کی وجہ سے جبل ہابت کا سکون لازم نہیں آتا اس لیے کہ جبہ مرمیہ کا سکون انی ہے اور جبل کی حرکت زمانی ہے اور سکون انی حرکت زمانی کا محترم نہیں ہو سکتا۔

فصل: فی ان الفلک متحرك بالارادة لان حركته الذاتية لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية لا جائز ان تكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة مناصرة وطلب لحالة ملائمة وذاك في الحركة المستديرة محال اما انها لا يمكن ان تكون هربا فلان كل نقطة يتحرك عنها الجسم

بالحرکة المستديرة فحر كنه عنها توجهه اليها والهرب عن الشيء بالطبع استحال ان يكون توجهها اليه واما انها ليست طالبة لحالة ملائمة فلان الطبيعية اذا اوصلت الجسم بالحرکة الى الحالة المطلوبة استكتته والمستديرة ليست كذلك ولا جائز ان تكون قسرية لان القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر فيه .

ترجمہ: فلک متحرک بالا ارادہ ہے اس لیے کہ فلک کی حرکت ذاتیہ اگر ارادہ نہ ہو تو طبعیہ ہوگی یا قسریہ۔ طبعیہ ہونا جائز نہیں اس لیے کہ حرکت طبعیہ میں حالت منافرہ سے بھاگنا اور حالت مناسبہ کو طلب کرنا ہوتا ہے اور یہ حرکت مستدیرہ میں نہیں ہو سکتا بہر حال حالت منافرت سے بھاگنا حرکت مستدیرہ میں اس لیے ممکن نہیں ہے کہ حرکت مستدیرہ میں جس نقطہ سے حرکت شروع کی ہے تو اسی نقطہ کی طرف جسم متوجہ ہوتا ہے حالانکہ کسی نقطہ سے طبعی طور پر بھاگنے کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ اس کی طرف دوبارہ متوجہ ہو اور یہ کہ حرکت مستدیرہ میں ایک نقطہ مطلوب بھی نہیں ہو سکتا اس لیے کہ کسی کا طبعی مطلوب وہ کہلاتا ہے کہ جسم اس تک پہنچ کر ساکن ہو حالانکہ حرکت مستدیرہ میں ایسا بھی نہیں ہو سکتا اور فلک کی حرکت قسریہ بھی نہیں ہے اس لیے کہ قسریہ اس جسم کے لیے ہوتی ہے جس کے لیے حرکت طبعیہ ہو جب طبعیہ نہ ہو تو قسریہ کیسے ہوگی؟

تشریح:- دعویٰ فصل: اس فصل کا دعویٰ یہ ہے کہ فلک کی حرکت ذاتی حرکت بالا ارادہ ہے حرکت طبعی اور قسری نہیں۔

دعویٰ کی دلیل سے پہلے تمہید: دلیل سے پہلے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

پہلی بات: حرکت کی دو قسمیں ہیں حرکت بالذات اور حرکت بالعرض۔

(۱) حرکت بالذات: وہ حرکت ہے جو کسی جسم کے لیے بلا واسطہ ثابت ہو مثلاً حرکت السفینہ



جو بلا واسطہ عارض ہوتی ہے۔

(۲) حرکت بالعرض: یہ وہ حرکت ہے جو بالواسطہ ثابت ہو جیسے جالس فی السفینۃ کی حرکت یعنی کشتی میں بیٹھے ہوئے آدمی کی حرکت کہ اس کو حرکت کشتی کے واسطہ سے عارض ہوتی ہے۔ پھر حرکت بالذات کی تین قسمیں ہیں۔ حرکت طبعیہ، حرکت ارادیہ اور حرکت قسریہ ان کا تفصیلی بیان ماقبل فصل فی الحركات والسكون میں گزر چکا ہے۔

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر محرک جسم میں داخل ہو اور ذی شعور نہ ہو تو حرکت طبعیہ کہلاتی ہے جیسے بھاری جسم کا اوپر سے نیچے کی طرف حرکت کرنا اس کا محرک ثقل ہے جو جسم میں داخل ہے اور ذی شعور نہیں ہے۔

اور اگر محرک جسم میں داخل ہو اور ذی شعور ہو تو یہ حرکت ارادیہ کہلاتی ہے جیسے انسان کی حرکت ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف۔ اس کا محرک نفس ناطقہ ہے جو جسم انسانی میں داخل ہے اور ذی شعور بھی ہے۔ اور اگر محرک جسم سے خارج ہو تو یہ حرکت قسریہ کہلاتی ہے جیسے ثقل جسم کی حرکت اوپر کی طرف کسی آلہ کی وجہ سے ہوتی ہے مثلاً پتھر کو ہاتھ کے ذریعے اوپر پھینکنا۔

دوسری بات: دوسری بات یہ ذہن نشین کر لیں کہ حرکت طبعیہ کا اصول یہ ہے کہ کوئی جسم اگر حرکت طبعیہ کے ساتھ متحرک ہو تو وہ جہاں سے حرکت شروع کرتا ہے وہ حالت متنافرہ کہلاتی ہے اس سے جسم ہارب ہوتا ہے (یعنی بھاگتا ہے) اور یہ جسم ہارب دوبارہ حالت متنافرہ میں نہیں آتا چاہتا اور اس جسم ہارب نے جس سمت میں حرکت کی ہے وہاں کوئی ہدف یا کوئی نقطہ ایسا ہوتا ہے جو اس جسم ہارب کو مطلوب ہوتا ہے اور مطلوب کو پہنچ کر جسم ساکن ہو جاتا ہے۔

دعویٰ کی دلیل: حاصل دلیل علی نمط المصنف ”یہ ہے کہ اگر فلک کی حرکت ارادیہ نہ ہو (مقدم) تو یا حرکت طبعیہ ہوگی یا قسریہ (تالی) لیکن تالی کی دونوں شقیں باطل ہیں لہذا مقدم بھی باطل ہوگا

یعنی فلک کے لیے حرکت ارادیہ کا نہ ہونا بھی باطل ہوگا۔

ثانی کی شق اول اس لیے باطل ہے کہ اگر فلک کی حرکت ذاتی طبعی ہو تو فلک جہاں سے حرکت شروع کریگا وہ نقطہ مہروب (یعنی متروک) ہوگا لہذا اس نقطہ مہروب کی طرف فلک دوبارہ نہیں آئیگا اور یہ فلک آگے چل کر کسی مطلوب نقطہ پر ساکن ہوگا کیونکہ یہی حرکت طبعی کا اصول ہے ”کھامر“ لہذا فلک نقطہ مطلوب میں پہنچ کر ساکن رہیگا۔

جبکہ فلک کی حرکت مستدیرہ دائرہ اس کے خلاف ہے یعنی فلک کی حرکت مستدیرہ دائرہ میں کوئی نقطہ متروک ہو سکتا ہے نہ مطلوب۔ متروک اس لیے نہیں ہو سکتا کہ فلک کی حرکت گول ہے اور جسم گولائی میں جہاں سے حرکت شروع کرتا ہے وہاں پہنچ جاتا ہے۔ اور مطلوب اس لیے نہیں ہو سکتا کہ مطلوب پر پہنچ کر فلک کو ساکن ہونا پڑیگا جبکہ فلک کی حرکت دائرہ ہے۔

اور دائرہ حرکت میں سکون نہیں ہو سکتا جیسا کہ فصل سابق میں اس کا اثبات ہو چکا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ فلک کے لیے حرکت ذاتی طبعی نہیں ہے۔

اور ثقی ثانی اس لئے باطل ہے کہ حرکت قسریہ اس جسم کے لیے ہوتی ہے جس جسم کے لیے حرکت طبعیہ ہو چونکہ حرکت قسریہ خلاف مقضی طبعیت کو کہتے ہیں اور کسی چیز کے مقضی کا خلاف تب متحقق ہو سکتا ہے جب خود اس چیز کا وجود ہو۔

لہذا جب حرکت طبعیہ جسم فلکی کے لیے موجود نہیں تو اس کے مقضی کا خلاف (حرکت قسریہ) متحقق موجود نہیں ہوگی پس متعین ہو گیا کہ فلک کے لیے حرکت ذاتیہ ارادیہ ہے کیونکہ اس کے علاوہ اور کوئی احتمال نہیں ہے۔ ”وہو المطلوب“

فصل : فی ان القوة المحركة للفلک يجب ان تكون مجردة عن المادة لان

القوة المحركة للفلک تقوى على افعال غير متناهية ولا شئ من القوى

الجسمانية كذا لك فالمحرك للفلک ليست قوة جسمانية وانما قلنا ان

القوة الجسمانية لا تقوى على تحریکات غیر متناہیة لان کل قوة جسمانية فہی قابلة للتجزی و کل قوة قابلة للتجزی فان الجزء منها يقوى على شئی والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء والا لکان الجزء مساویا للکل فی التاثير هذا خلف ومتی کان كذلك فالمجموع لا يقوى على غیر المتناہی لان الجزء منها امان يقوى على جملة متناہیة من مبدأ معين او على جملة غیر متناہیة والثانی باطل اذا لمجموع يقوى على ما هو زائد فیلزم الزيادة على غیر المتناہی المتسق النظام هذا خلف فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناہیة والجزء الاخر مثله فالمجموع لا يقوى على غیر المتناہی لان انضمام المتناہی الى المتناہی لا یوجب اللانہای فثبت ان کل ما يقوى علیه القوة الجسمانية فهو متناہ.

ترجمہ: فلک کی قوت محرکہ کے لئے ضروری ہے کہ غیر مادی ہو اس لیے کہ فلک کی قوت محرکہ افعال غیر متناہیہ پر قادر ہے اور کوئی قوت جسمانیہ حرکات غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہو سکتی پس محرکہ للفلک جسمانی نہیں ہے اور یہ کہ قوت جسمانیہ تحریکات غیر متناہیہ پر قادر نہیں اس لیے کہ ہر قوت جسمانیہ قابل تقسیم ہوتی ہے تو اس قوت کی جزء کچھ افعال پر قادر ہوگی تو کل مجموعہ افعال پر قادر ہوگی ورنہ جزء کل کا مساوی ہوگا تاثیر میں۔

یہ خلاف المفروض ہے اور جب اس طرح ہو تو مجموعہ افعال غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہو سکے گا اس لیے کہ مجموعہ کا کوئی ایک جزا افعال متناہیہ پر قادر ہوگا یا غیر متناہیہ پر غیر متناہیہ پر قادر ہونا باطل ہے اس لیے کہ مجموعہ قادر ہوگا اس جزء کے افعال اور کچھ اس سے زائد افعال پر جو مرتبہ ہیں اور یہ خلف ہے پس معلوم ہوا کہ جزء افعال متناہیہ پر قادر ہے۔

اور دوسرا جزء بھی افعال متناہیہ پر قادر ہوگا و علیٰ ہذا القیاس۔ پس مجموعہ افعال متناہیہ پر قادر ہوگا اس

لیے کہ ہر جزء کے افعال متناہی ہیں اور انضمام المتناہی بالمتناہی متناہی ہوتا ہے غیر متناہی نہیں ہوسکتا پس ثابت ہو گیا کہ وہ افعال کہ جن پر قوت جسمانیہ قادر ہو وہ متناہی ہوتے ہیں۔

**تشریح: دعویٰ فصل:** اس فصل کا دعویٰ یہ ہے کہ فلک کی حرکت کے لیے جو محرک بعید ہے وہ بیوٹی اور صورتہ سے مرکب نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ محرک دو قسم پر ہے محرک قریب اور محرک بعید (۱) محرک قریب: محرک قریب وہ ہوتا ہے کہ جو بلا واسطہ جسم کو حرکت دے جیسا کہ جسم فلک کا ثقل اور وزن۔

(۲) محرک بعید: محرک بعید وہ ہوتا ہے جو بالواسطہ جسم کو حرکت دے مثلاً نفس فلکی کہ جس طرح انسان کے لیے محرک قریب ثقل ہوتا ہے اور محرک بعید نفس ناطقہ ہے اس کا تعلق انسان کے ساتھ تدبیر اور تصرف کا ہوتا ہے اسی طرح فلک کے لیے بھی ایک نفس فلکی ہوتا ہے کہ جس کا تعلق جسم فلکی کے ساتھ تدبیر اور تصرف کا ہوتا ہے

**دعویٰ کی دلیل:** حاصل دلیل علی حط قیاس اقتزانی بالمثل الثانی یہ ہے۔

”لان القوۃ المحرکة للفلک تقوی علی افعال غیر متناہیہ (صغریٰ)“ و لا شئی.... الخ“ (کبریٰ) قوت محرکہ للفلک افعال غیر متناہیہ پر قادر ہوتی ہے یہ صغریٰ ہے اب اگر محرک مجرد نہ ہو تو وہ جسمانی ہوگا اور کوئی قوت جسمانیہ افعال غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہو سکتی یہ کبریٰ ہوا شکل ثانی کا پس نتیجہ یہ نکلا کہ قوت محرکہ للفلک جسمانی نہیں ہے۔

اثبات صغریٰ کی دلیل گزر چکی ہے کہ فلک کی حرکت دائمی ہے ظاہر ہے کہ ایک فعل اگر دائماً صادر ہوتا ہے تو وہ غیر متناہی ہوتا ہے اور کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ قوت محرکہ جسم ہو تو یہ قابل تجزی ہوگی کیونکہ ہر جسم قابل انقسام ہوتا ہے اس تقسیم اور تجزی سے کم از کم دو اقسام نکلیں گی۔

ان میں سے ہر ایک جزء بعض افعال پر قادر ہوگا اور کل (مجموعہ) ان دونوں کے کل افعال پر قادر

ہوگا، کیونکہ اگر کل مجموعہ افعال پر قادر نہ ہو بلکہ ایک جزء کے افعال پر قادر ہو تو پھر جزء اور کل میں مساوات لازم آتیگی اور یہ خلف ہے۔

کیونکہ پھر جزء اور کل نہیں رہیگا مثلاً ہر ایک جزء میں افعال پر قادر ہے تو مجموعہ چالیس پر قادر ہوگا جب کل اپنے اجزاء کے مجموعہ افعال پر قادر ہوتا ہے تو اب اس کے جو اجزاء ہیں ان میں سے کوئی جزء یا تو افعال غیر متناہیہ پر قادر ہوگا یا افعال متناہیہ پر لیکن غیر متناہی افعال پر قادر ہونا باطل ہے کیونکہ پھر کل (مجموعہ) اس جزء کے غیر متناہی افعال پر اور کچھ افعال زائدہ پر قادر ہوگا جو دوسرے جزء کے افعال ہیں اور غیر متناہی چیز پر زیادت نہیں آسکتی کیونکہ جس چیز پر زیادت آجائے وہ متناہی ہوتی ہے "لان زیادة الزائد بعد انصرام جميع آحاد مزید علیہ وما هذا الاخلف" (خلاف الواقع ہے)

تو معلوم ہوا کہ کوئی بھی جزء افعال غیر متناہی پر قادر نہیں ہو سکتا پس ہر جزء افعال متناہیہ پر قادر ہوگا تو ان کا مجموعہ (کل) بھی افعال متناہیہ پر قادر ہوگا اس لیے کہ انضمام المتناہی بالمتناہی متناہی ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ کوئی قوت جسمانیہ افعال غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہو سکتی پس وہ قوت متحرکہ بعیدہ مجردة عن المادة ہوگی "وهذا هو المطلوب"

فصل : فی ان المحرك القريب للفلک قوة جسمانية لان التحریکات الاختیاریة لاتقع الا عن ارادة امان تقع عن تصور کلی او جزئی لا سبیل الی الاول لان التصور الکلی نسبة الی جميع الجزئیات علی السویة فلا يقع منه بعض الحركات الجزئیة دون بعض والا لزم الترجیح بلا مرجح فمبداء التحریکات الجزئیة له تصورات جزئیة وکل ما له تصور جزئی فهو جسمانی لان الصورة الجزئیة ترسم وهي اصغر وترسم وهي اکبر فاما ان یکون الاختلاف فی الصغر و " کبر لاختلاف الصورتین بالحقیقة او لاختلاف الماخوذ عنه

الصورتان بالصغر والكبر او لاختلافهما فى المحل من المدرك لا سبيل الى الاول لانا نتكلم فى الصورتين من نوع واحد ولا سبيل الى الثانى لان الصورة المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان تكون ماخوذة من خارج فتعين القسم الثالث فتكون الكبيرة منها مرسمتها فى غير ما رسمت فيه الصغيرة فينقسم المدرك لامحالة فى الوضع فاما هذا شأنه فهو جسمانى فهو المطلوب

ترجمہ: اس فصل میں فلک کی قوت محرکہ قریبہ کے جسمانیہ ہونے کا بیان ہے اس لیے کہ فلک کی حرکات اختیار یہ واقع نہیں ہوتیں مگر ارادہ سے۔ تو یہ حرکات ارادیہ یا تصور کلی سے ہونگی یا تصور جزئی سے اول صورت باطل ہے اس لیے کہ تصورات کلیہ کی نسبت تمام جزئیات کے لیے مساوی ہے پس اس سے بعض حرکات جزئیہ واقع ہوں دون البعض تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی، لہذا تحریکات جزئیہ کے مبداء کا تصور جزئی ہوگا اور ہر وہ چیز جس کا تصور جزئی ہو وہ جسمانی ہوتی ہے اس لیے کہ ایک جزئی کی صورت ذہن میں آتی ہے اور وہ چھوٹی ہو اور دوسری جزئی کی صورت ذہن میں مرسم اور منتقش ہوتی ہے۔

اور وہ بڑی ہو تو چھوٹی بڑی ہونے کا یہ اختلاف یا اس وجہ سے ہوگا کہ ان دو صورتوں کا آپس میں اختلاف حقیقت کی بناء پر ہے یا ماخوذ عنہ (ذی صورت) کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا۔ یا صغر کبر کا یہ اختلاف محل ارتسام یعنی مدرک کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا اول صورت باطل ہے اس لیے کہ ہمارا کلام ایک ہی حقیقت کی صورتوں میں ہے۔

اور دوسری صورت اس لیے باطل ہے کہ صورت مختلفہ فی الصغر والكبر خارج سے ماخوذ ہی نہیں ہیں پس تیسرا احتمال متعین ہو گیا تو صورت کبیرہ ایسے محل میں مرسم ہوگی جو غیر ہے اس محل سے کہ جس میں صغیرہ صورت مرسم ہوتی ہے پس محل منتقسم ہو گیا بالضرورة اشارہ حسیہ میں اور ہر وہ چیز جو منتقسم حسا ہو وہ جسمانی ہوتی ہے پس قوت محرکہ قریبہ للفلک جسمانیہ ہوگی۔ وهو المطلوب.

**تشریح: فصل کا دعویٰ:** کہ فلک کی قوت محرکہ قریبہ جسمانیہ ہے یعنی مرکب من الصویلی والصورۃ ہے اس سے پہلی فصل میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ محرک بعید مجرد عن المادہ ہے اور غیر جسمانی ہے لہذا دونوں فصلوں میں کوئی تعارض نہیں۔

**تمہید:** دلیل سے پہلے چند امور کا جاننا ضروری ہے۔

**امراول:** حرکت الفلک بنوع واحد ہے البتہ اگر اس کے لیے اجزاء فرض کئے جائیں تو یہ حرکت اپنے اجزاء مفروضہ کے اعتبار سے اختیار یہ اور ارادہ یہ ہے اور فعل ارادی اس وقت صادر ہوتا ہے جب اس سے پہلے اس کی صورت کا تصور ہو اور تصور اس وقت صادق ہوتا ہے جب اس فعل کا شوق پیدا ہو تو تحریکات فلکیہ جو وجود میں آرہی ہیں اس سے پہلے کوئی چیز ایسی ہونی چاہیے کہ جس نے ان حرکات کی صورتوں کا تصور کیا ہو وہ چیز فلک کے اندر قوت محرکہ قریبہ ہے تو جس طرح نفس ناطقہ کے لیے ایک قوت ہوتی ہے جس کی مدد سے وہ اشیاء کی صورتیں اخذ کرتی ہے جیسا کہ خیال اسی طرح نفس فلکی کے لیے بھی ایک قوت ہوتی ہے جس کی مدد سے وہ تحریکات فلکیہ کا تصور کرتا ہے اور وہ قوت محرکہ قریبہ ہے۔

**امردوم:** یہ سمجھنا چاہیے کہ جن صورتوں کا تصور کیا جاتا ہے بسا اوقات ان صورتوں میں اختلاف آتا ہے مثلاً ایک چیز کی صورت کبھی چھوٹی منقش و مرتم ہوتی ہے تو کبھی بڑی۔ جیسا کہ آپ یا قوت کے پہاڑ کا تصور کریں تو بڑی صورت حاصل ہوگی اور یا قوت کی اینٹ کا تصور کریں تو چھوٹی صورت حاصل ہوگی۔

**دعویٰ کی دلیل:** دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حرکات فلکیہ کے ہر جزء کا وجود اس کی صورت کے تصور کے بعد آیا ہوگا کیونکہ حرکات اختیار یہ ہیں تو ان کا وجود یا تصور کلی کے بعد آئیگا، یا تصور جزوی

کے بعد۔ تصور کلی کا مطلب یہ ہے کہ یہ قوت تمام تحریکات کے تصور کرنے کے بعد یکے بعد دیگرے وجود میں آئے اور تصور جزئی کا مطلب یہ ہے کہ ایک جزئی حرکت کا تصور کر کے وہ جزئی وجود میں آئے پھر دوسرے جزئی کا تصور کر کے وہ جزئی وجود میں آئے۔ ہَلَمْ جَزْأً:

لیکن احتمال اول باطل ہے اس لیے کہ جب ان کا تصور کلی ہوتا ہے تو پھر ہر جزئی کی اس قوت کی طرف نسبت مساوی ہے پھر بعض کا پہلے وجود میں آنا اور بعض کا بعد میں یہ ترجیح بلا مرجح ہے جو کہ باطل ہے اور دوسری وجہ بطلان یہ ہے کہ حرکات فلکیہ غیر متناہی ہیں ان کا تصور ایک ساتھ ممکن نہیں ورنہ یہ متناہی ہو جائیں گی تو خلاف الواقع ہونے کی وجہ سے محال ہے۔

تصنعین الثانی یعنی تصور جزئی کے بعد وجود میں آئے تو اس صورت میں یہ قوت محرکہ تحریکات جزئیہ کو تصور جزئی کے ساتھ قبول کریگا اور جو قوت ایسی ہو وہ قوت جسمانیہ ہوتی ہے اس لیے کہ ان حرکات کی صورتوں میں اختلاف صغرا و کبرا ممکن ہے مثلاً ایک حرکت کی صورت اس قوت میں چھوٹی حاصل ہو اور دوسری کی صورت بڑی حاصل ہو تو اس اختلاف کے لئے درج ذیل تین وجوہ میں سے کوئی ایک وجہ ضرور ہوگی۔

(۱) یہ اختلاف صورتوں کی حقیقت مختلف ہونے کی وجہ سے آیا ہو جیسے کہ آپ ایک مچھر کی صورت فرض کریں اور ایک ہاتھی کی صورت فرض کریں تو ان کا یہ اختلاف صغرا و کبرا حقیقت اور نوعیت کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے۔

(۲) یہ اختلاف ماخوذ منہ یعنی ذی صورت کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے حقیقت اگرچہ ایک ہی ہے مثلاً آپ انسان طویل اور انسان قصیر کی صورت حاصل کریں۔

(۳) یہ اختلاف محل ارتسام یعنی جس محل میں یہ صورتیں منتقل و مرسم ہوتی ہے اس میں اختلاف کی وجہ سے ہو مثلاً چھوٹے شیشے میں صورت چھوٹی دکھائی دیتی ہے اور بڑے شیشے میں صورت بڑی دکھائی دیتی ہے۔



مذکورہ تینوں احتمالات میں سے پہلا اور دوسرا احتمال باطل ہے۔

**بطلان کی وجہ:** پہلا احتمال اس لیے باطل ہے کہ تحریکات فلکیہ کی حقیقت مختلف نہیں ہے بلکہ ایک ہی نوع کے اجزاء ہیں دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ ذی صورت کے اعتبار سے اختلاف فی صورت اس وقت ہوگا کہ جب ذی صورت یعنی ماخوذ منہ خارج میں موجود ہو جب کہ یہ (ذی صورت کا خارج میں موجود ہونا) ضروری نہیں بلکہ یہاں ذی صورت (حرکت جزئی) فرضی ہے نہ کہ خارجی اور ایسا ممکن ہے کہ کسی فرضی چیز کی صورت حاصل کی جائے جیسا کہ یا قوت کے پہاڑ کا تصور کرنے سے ایک صورت ذہن میں آتی ہے جو کہ فرضی ہے۔

جب دونوں احتمال باطل ہو گئے تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ یہ اختلاف فی صورت صغیر او کبر محل ارتسام کی وجہ سے ہے اور وہ محل قوت محرکہ قریبہ ہے اب جس صورت صغیرہ کو قبول کیا ہے وہ قوت غیر ہوگی اس قوت سے کہ جس نے صورت کبیرہ کو قبول اور اس کا تصور کیا ہے تو یہ قوت محرکہ تقسیم ہوگی اور جو چیز قابل تقسیم ہو وہ جسمانی ہوتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ قوت محرکہ قریبہ للفلک جسمانی ہے ”وہو المطلوب“

## ❖ الفن الثالث فی العنصریات ❖

فن اول فیما یعم الاجسام کے بیان اور فن ثانی فلکیات کے بیان میں گزر چکا ہے اب فن ثالث عنصریات کے بیان میں ہے عنصریات جمع ہے عنصر کی اور عنصر اصل الہی کو کہتے ہیں جیسے عناصر ربوہ یعنی ماء، ہوا، نار اور ارض اشیاء کے اصول ہیں۔

چنانچہ اگر ان کی آپس میں ترکیب تام ہو تو موالید ثلاثہ وجود میں آتے ہیں یعنی حیوانات، نباتات، جمادات اور ترکیب ناقص ہو تو کائنات الجوی یعنی مابین السماء والارض جو خلائی چیزیں ہیں وہ وجود میں آتے ہیں جیسا کہ مطر، سحاب اور آسمانی بجلی وغیرہ یہ فن چھ فصلوں پر مشتمل ہے فصل اول بساط

عصریہ کے بیان میں، فصل ثانی کائنات الجو کے بیان میں، فصل ثالث معادن کے بیان میں، فصل رابع نباتات کے بیان میں، فصل خامس حیوان کے بیان میں اور فصل سادس انسان کے بیان میں ہے

فصل: فی البسائط العنصریة الماء والارض والنار والهواء وكل واحد منها یخالف الآخر فی صورته الطبیعیة والا لشغل كل واحد منها بالطبع حیز الاخر والتالی باطل فالمدقم مثله وكل واحد منها قابل للكون والفساد لان الماء ینقلب حجراً أو الحجر ینحل ماءً وكذا الهواء ینقلب ماءً كما ترى فی قلیل الجبال فانه یغلظ الهواء ویصیر ماءً ویتقا طرد فعة والماء ایضاً ینقلب هواءً بالتبخیر وكذا الهواء ینقلب ناراً كما فی كور الحدادین والنار ایضاً ینقلب هواءً كما یشهد فی المصباح ونقول ایضاً کیفیات زائدة علی الصورة الطبیعیة لانها تستحیل فی کیفیات مثل التسخن والتبرد مع ابقاء الصورة الطبیعیة بذواتها ولو كانت نفس الصورة الطبیعیة لاستحال ذالك والبسائط اذا اجتمعت فی المركب وفعل بعضها فی بعض بقواها و كسر كل واحد منها سورة کیفیة الاخر فتحصل کیفیة متوسطة توسطاً بین کیفیات المتضادة متشابهة فی اجزائه وهو المزاج.

ترجمہ: اس فصل میں عناصر بیٹھ کا بیان ہے۔ جو کہ چار ہیں ۱۔ ماء ۲۔ ارض ۳۔ آگ ۴۔ ہوا۔ ان میں ہر ایک اپنی صورت نوعیہ کے اعتبار سے دوسرے کے مخالف ہے۔ ورنہ ہر ایک دوسرے کے چیز کو مشغول کرے گا طبعاً۔ والتالی باطل فالمدقم مثله۔ اور ان میں ہر ایک کون اور فساد کو قبول کرتا ہے اس لئے کہ پانی پتھر بن جاتا ہے اور پتھر پگھل کر پانی بن جاتا ہے اسی طرح ہوا پانی بن جاتی ہے جیسا کہ آپ پہاڑوں کی چوٹیوں سے دیکھ سکتے ہیں۔

کہ ہوا گاڑھی ہوتی ہے اور اچانک برستا پانی بن جاتا ہے اسی طرح پانی سے بخار بن کر ہوا بن جاتی

ہے اسی طرح ہوا آگ بن جاتی ہے جیسا کہ لوہاروں کی بھٹی میں اور آگ بھی ہوا بن جاتی ہے جیسا کہ آپ چراغ میں دیکھتے ہیں اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ ان عناصر کی کیفیات ان کی صورت نوعیہ پر زائد ہیں۔ اس لئے کہ کیفیات میں تغیر آتا رہتا ہے جیسے حرارت، اور برودت صورت نوعیہ کے باقی رہتے ہوئے۔

اگر کیفیات عین ہوتے صورت نوعیہ کیساتھ تو یہ اختلاف محال ہوتا۔ اور یہ بسا نط جب ایک جسم مرکب میں جمع ہوتے ہیں اور بعض بعض میں تاثیر کرتے ہیں اور ہر ایک دوسرے کی شدت کو توڑتا ہے تو ایک متوسط کیفیت جو ان کیفیات متضادہ کے ساتھ مشابہ ہوتی ہے وجود میں آتی ہے اس کو مزاج کہتے ہیں۔

تشریح: اس فصل کے پانچ دعوے ہیں: (۱) بسا نط عنصریہ چار میں منحصر ہیں (۲) ان بسا نط کی صورت نوعیہ ایک دوسرے سے مختلف ہے یعنی ان کا آپس میں اختلاف ذاتی نوعی ہے (۳) یہ بسا نط کون اور فساد کو قبول کرتے ہیں (۴) ان بسا نط کی کیفیات صورت نوعیہ کے مخالف ہیں (۵) جب بسا نط کا آپس میں اختلاط اور ترکیب ہوتی ہے تو ایک متوسط کیفیت وجود میں آتی ہے جس کو مزاج کہا جاتا ہے،

پہلا دعویٰ: بسا نط عنصریہ چار میں منحصر ہیں "مصنف" نے اس کی طرف کوئی صراحتاً اشارہ نہیں کیا البتہ صاحب میبذی نے بالاستقراء کہا کہ اس کو بیان کیا ہے کہ بسا نط دو حال سے خالی نہیں ہونگے یا حار ہوں گے یا بارد۔ پھر ان میں سے ہر ایک رطب ہوگا یا یابس۔ اب اگر حار ہو کر یابس ہو تو یہ تار ہے۔ اور حار ہو کر رطب ہو تو وہ ہوا ہے۔ اور اگر بارد ہو کر یابس ہو تو وہ ارض ہے اور بارد ہو کر رطب ہو تو وہ ماء ہے۔

دوسرا دعویٰ: وکل واحد منهما یخالف الآخر فی الصورة الطبعیة والا لشغل کل

واحد منہما بالطبع حیز الاخر والتالی باطل فالمقدم مثلہ . اس عبارت کے ذریعے مصنف دوسرے دعویٰ کی دلیل بیان کر رہے ہیں یہ دلیل قیاس استثنائی رفعی کے نمط پر ہے کیونکہ اس میں استثناء رفح التالی سے ہے تو نتیجہ رفح المقدم ہوگا دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ان بساط کی صورت نوعیہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے اس لیے کہ صورت نوعیہ ہی کے ذریعے سے یہ عناصر چیز کا تقاضا کرتے ہیں۔

اب اگر صورت نوعیہ واحد ہو تو ہر ایک دوسرے کے چیز میں موجود ہو کر اسے مشغول کر یگا یعنی عناصر اربعہ سارے ایک چیز میں جمع ہونگے جب کہ یہ مشاہدہ کے خلاف ہے اس لیے کہ ماء اور ارض کا چیز طبعی تحت ہے اور ہوا اور نار کا چیز طبعی فوق ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ان کی صورت نوعیہ واحد ہو تو ان عناصر سے مختلف افعال و آثار کا صدور جائز نہیں ہوگا حالانکہ یہ بھی مشاہدہ ثابت ہے کہ ماء اور نار سے مختلف آثار ثابت و صادر ہوتے ہیں اسی طرح ارض اور ہوا سے بھی۔

اور یہ صدور اس لیے جائز نہیں ہوگا کہ کسی جسم سے افعال و آثار کا صدور اس کی صورت نوعیہ کے اعتبار سے ہوتا ہے اب اگر صورت نوعیہ ایک ہو تو اس سے ایک قسم کے آثار ثابت ہونگے حالانکہ یہاں مختلف قسم کے آثار ثابت ہوتے ہیں۔

تیسرا دعویٰ: قوله وکل واحد منہما قابل للکون والفساد.... الخ یہ دعویٰ ثالث کا اثبات ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ عناصر اربعہ میں سے ہر ایک کون اور فساد کو قبول کرتا ہے۔ کون اور فساد کا معنی پہلے گزر چکا ہے یہاں مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتا ہے مثلاً ماء ہوا میں یا ہوا ماء میں وغیرہ۔

اس انقلاب اور تبدیلی کی عقلاً بارہ صورتیں بنتی ہیں۔ ماء مہلب بالہواء، بالنار اور بالارض۔ اسی طرح نار مہلب بالہواء، بالماء اور بالارض۔ اسی طرح ہوا مہلب بالماء، بالارض اور بالنار۔ اسی

طرح ارض مہلب بالماء، بالنار اور بالہواء۔

مذکورہ بالا احتمالات میں سے ماتن نے صرف چھ صورتوں کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں (۱) ماء مہلب بالارض (۲) ارض مہلب بالماء (۳) ہوا مہلب بالماء (۴) ماء مہلب بالہواء (۵) ہوا مہلب بالنار (۶) نار مہلب بالہواء۔

اور باقی چھ صورتوں کو مصنف نے ترک کیا ہے وجہ ترک یہ ہے کہ مذکورہ چھ صورتوں میں انقلاب بغیر کسی واسطہ سے ہے جب کہ باقی ماندہ چھ چیزوں میں سے چار میں انقلاب ایک واسطہ سے ہے وہ چار صورتیں یہ ہیں۔ (۱) ارض مہلب بالہواء۔ یہ پانی کے واسطہ سے ہے یعنی ارض پہلے پانی بنے گی اور پھر پانی ہوا بنے گا (۲) ماء مہلب بالنار یعنی ماء سے ہوا اور پھر ہوا سے نار بنے گی (۳) نار مہلب بالماء یعنی نار سے ماء بواسطہ ہوا بنے گا۔

اور دو صورتوں میں انقلاب دو واسطوں سے ہوتا ہے (۱) ارض مہلب بالنار یہ ماء اور ہوا کے واسطہ سے ہوتا ہے یعنی ارض سے ماء بنتا ہے اور ماء سے ہوا بنتی ہے اور پھر ہوا سے نار بنتی ہے (۲) نار مہلب بالارض یہ ہوا اور ماء کے واسطہ سے ہے یعنی نار سے ہوا بنتی ہے ہوا سے پانی اور پھر پانی سے ارض بنتی ہے۔

چوتھا دعویٰ: قوله ونقول ایضا کیفیات زائدة علی الصورة الطبعیة لانہا.... الخ اس عبارت سے مصنف اس فصل کے چوتھے دعویٰ کو بیان کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ عنصریات بسطہ کی کیفیات جیسے حرارت اور برودت وغیرہ یہ عنصریات بسطہ کی صورتوں کی مخالف ہیں اس لیے کہ کیفیات میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے مثلاً ماء کی کیفیت برودت سے حرارت میں تبدیل ہو سکتی ہے حالانکہ صورت نوعیہ بدستور باقی رہتی ہے۔

اب اگر صورت نوعیہ اور کیفیات متحد ہوں تو تناقض لازم آئیگا وہ اس طرح کہ کیفیات کے تغیر کی وجہ سے صورت نوعیہ بھی متغیر ہوگی کیونکہ ہم نے دونوں میں اتحاد مان لیا ہے تو صورت نوعیہ کا زوال

ہوگا اور دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ صورت نوعیہ میں تغیر نہیں آتا تو صورت نوعیہ کا بقاء ہوگا جو کہ لازوال کو کہتے ہیں توشی واحد پر زوال اور لازوال کا صدق آئیگا وما هذا الا التناقض اور تناقض محال ہے پس جو شئی محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتی ہے۔

لہذا کیفیات اور صورت نوعیہ میں اتحاد بھی محال ہوگا اور ان میں مغایرت ہوگی۔ دوسری وجہ عدم اتحاد کی بد یہی ہے وہ یہ کہ کیفیات اعراض کی قبیل سے ہیں جبکہ صورت نوعیہ جو ہر ہے اور جو ہر و عرض میں تغیر ہوتا ہے نہ کہ اتحاد ”فافہم“

پانچواں دعویٰ: قوله والبسائط اذا اجتمعت فی المركب وفعل بعضها فی بعض.... الخ یہاں سے مصنف ”پانچویں دعویٰ کو بیان کرنا چاہتے ہیں حاصل یہ ہے کہ عناصر بسیط جب ایک مرکب میں جمع ہوتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک دوسرے پر اثر کرتا ہے یعنی اس کی کیفیت کی قوت اور تیزی کو توڑتا ہے اور اس کو اعتدال پر لاتا ہے تو اس اثر کی وجہ سے ان کے مجموعہ سے ایک متوسط کیفیت حاصل ہوتی ہے اس متوسط کیفیت کو مزاج کہتے ہیں جیسا کہ انسان کے اندر عناصر اربعہ کا اجتماع ہے تو ماء کی برودت نار سے اعتدال میں آگئی جب کہ نار کی حرارت ماء سے اعتدال پر آگئی تو ایک متوسط کیفیت وجود میں آگئی اور وہ کیفیت متوسط اس مرکب (انسان) کے تمام اجزاء میں مساویا موجود ہوتی ہے۔

ایسا نہیں ہوتا کہ یہ کیفیت اس مرکب کے بعض اجزاء میں زیادہ ہو اور بعض میں نقصاناً ہو مصنف کا مقصد بھی یہی ہے۔

فصل: فی کائنات الجواما السحاب والمطر وما يتعلق بہما فالسبب الاکثری فی ذالک تکالیف اجزاء البخار الصاعد لان ما یجاور الماء من الهواء یتستفید کیفیت البرد من الماء ثم الطبقة التي یقطع عنها تاثیر شعاع الشمس تبقی باردة فاذا بلغ البخار فی صعوده الیها تکالیف بواسطۃ البرد

فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك وتقاطر فالمجتمع هو السحاب  
والمقطر هو المطر وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء  
السحاب قبل اجتماعها اولا يصل فان وصل قبل اجتماعها ينزل السحاب  
ثلجا وان لم يصل ينزل برداً واما اذا لم يصل الى الطبقة الباردة فان كان  
كثيراً فقد ينعقد سحاباً ما طرا وقد لا ينعقد ويسمى ضباباً وان كان قليلاً  
فاذا ضربه البرد فان لم ينجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع واما الرعد  
والبرق فسيبهما ان الدخان اذا ارتفع واحتبس في ما بين السحاب فما صعد  
من الدخان الى العلو مزق السحاب تمزيقاً عنيفاً فيحصل صوت هائل  
هو الرعد بتمزيقه وان اشتغل الدخان بالحركة كان برقاً وصاعقة واما  
الرياح فقد تكون بسبب ان السحاب اذا ثقل لكثرة البرد اندفع الى السفلى  
فصار هواءً متحركاً وقد تكون لاندفاع يعرض فيصير السحاب من جانب  
الى طرف آخر وقد تكون لانبساط الهواء بالتخلخل في جهة وقد تكون  
بسبب برد الدخان المتصعد ونزوله ومن الرياح ما يكون سموماً محرقاً  
لاحتراقه في نفسه بالاشعة او لمروره بالارض الحارة جداً واما قوس قزح  
فهى انما تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر في اجزاء رشية مستديرة  
واختلاف الوانها بسبب اختلاف الضوء النير والوان الغمام المختلفة واما  
الهالة فايضاً انما تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية مستديرة  
واما الشهب فسيبها ان الدخان اذا بلغ حيز النار وكان لطيفاً اشتعل فيه النار  
فانقلب الى النارية ويلتهب بسرعة حتى يرى كالمنطفى واما الزلزلة  
وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في الارض يميل الى جهة ويتبرد

بہا فی قلب میاھا مختلطۃ باجزاء بخاریۃ اذا قل فاذا کثر بحیث لا یسعہ الارض اوجب انشقاق الارض وانفجر منه العیون و اذا غلظ بحیث لا ینفذ فی مجاری الارض اجتمع ولم یمکنہ النفوذ فنزلت الارض.

ترجمہ: اس فصل میں زمین اور آسمان کے درمیان کی فضائی چیزوں کا بیان ہے۔ جہاں تک بادل اور بارش اور ان سے متعلق چیزوں کا تعلق ہے۔ پس ان کا سبب اکثری اوپر چڑھنے والے بخارات کے اجزاء کا گاڑھا ہونا ہے اس لئے کہ وہ ہو جو پانی کے ساتھ متصل ہوتی ہے۔

وہ پانی کی ٹھنڈک سے مستفید ہوتی ہے۔ پھر وہ طبقہ جہاں سورج کی شعاعیں منقطع ہوتی ہیں اور وہ ٹھنڈی رہتی ہیں جب بخار وہاں تک پہنچ جاتا ہے تو اس ٹھنڈک کی وجہ سے گاڑھا ہو جاتا ہے۔ اگر ٹھنڈک قوی نہ ہو تو بخار کے اجزاء جم جاتے ہیں اور ٹپکنا شروع ہوتے ہیں پس وہ جسے ہوئے بخارات ”بادل“ کہلاتے ہیں۔ اور جو ٹپکتے ہیں وہ ”بارش“ کہلاتے ہیں اور اگر اس طبقے کی ٹھنڈک قوی ہو تو یا وہ ٹھنڈک صحاب کے اجزاء تک پہنچ جائے گی ان کے جم جانے سے پہلے۔ یا نہیں پہنچے گی۔ اگر اجتماع سے پہلے پہنچی تو بادل ”برف“ بن کر اترتا ہے اور اگر نہ پہنچے تو ”اولہ“ (زالہ) بن کر اترتا ہے اور اگر ٹھنڈے طبقے تک نہ پہنچے تو اگر بخار کثیر ہوں تو کبھی ٹپکنے والا بادل بن جاتا ہے اور کبھی ایسا نہیں ہوتا تو اس کو ”دھند“ کہتے ہیں۔

اور اگر بخارات کم ہوں اور ٹھنڈک پہنچ جائے پھر اگر وہ نہ جسے تو وہ باریک شبنم کہلاتی ہے۔ اور اگر جم جائے تو وہ موٹی شبنم کہلاتی ہے۔ جہاں تک ”رعذ“ (گرج) اور ”آسمانی بجلی“ کا تعلق ہے، تو اس کا سبب یہ ہے کہ دخان جب اوپر جاتا ہے اور بادل میں بند ہو جاتا ہے تو وہ چڑھا ہوا دخان بادلوں کو سختی سے پھاڑ دیتا ہے تو اس سے ایک ہولناک آواز نکلتی ہے وہی ”گرج“ کہلاتی ہے اور دخان اگر مشتعل ہو جائے حرکت کے ساتھ۔ تو وہ چمک اور آسمانی بجلی بن جاتی ہے۔

اور جہاں تک آندھی کا تعلق ہے، پس کبھی اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ بادل جب بھاری ہو جائے



زیادہ ٹھنڈک کی وجہ سے۔ تو نیچے کی طرف دھکے کھاتا ہے تو وہ آندھی بن جاتی ہے اور کبھی بادل کے بعض طبقات بعض کو دھکے دینے سے بعض بادل ایک سمت میں چلے جاتے ہیں اور کبھی ہوا پھول جاتی ہے نخل نخل کی وجہ سے تو وہ ادھر ادھر دھکے دیتی ہے اور کبھی چڑھتا دھان ٹھنڈک کی وجہ سے نیچے اترتا ہے تو آندھی وجود میں آتی ہے اور بعض ہوائیں گرم ہوتی ہیں سورج کی شعاعوں کی وجہ سے۔ یا گرم زمین پر گر کر گزرنے کی وجہ سے۔

اور ہر چہ قوس قزح پس وہ پیدا ہوتی ہے سورج کی روشنی کے ان اجزاء مائے میں منعکس ہونے کی وجہ سے جو گول ہوتے ہیں۔ اور اس کے رنگوں کا اختلاف سورج کے مختلف رنگوں اور اس پٹی کے پیچھے موجود مختلف رنگوں والے بادل ہیں۔ اور ہر چہ ہالہ پس اس کا بھی سبب وجود ان اجزاء مائے میں چاند کی روشنی کا منعکس ہونا ہے جو گول ہوتے ہیں۔

جہاں تک دمدار ستاروں کا تعلق ہے، ان کا سبب یہ ہے کہ دھان جب طبقہ نار یہ تک پہنچ جاتا ہے اور وہ باریک ہوتا ہے تو آگ اس میں مشتعل ہو جاتی ہے پس وہ آگ بن جاتا ہے اور تیزی سے مشتعل ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ آنکھیں چندھیانے والا ہو جاتا ہے۔ جہاں تک زلزلہ اور چشموں کا جاری ہونا۔

پس جان لو کہ یہ بخار جب زمین کے اندر گھس جاتا ہے تو کسی ایک طرف مائل ہو جاتا ہے اور وہاں ٹھنڈا ہو جاتا ہے تو ایسا پانی بن جاتا ہے جو بخار کے اجزاء کے ساتھ مخلوط ہوتا ہے جبکہ وہ تھوڑے ہوں اور جب وہ اتنا زیادہ ہو جائے کہ زمین اس کو قابو نہ کر سکے تو زمین پھٹ جاتی ہے اور چشمے جاری ہوتے ہیں اور جب بخار ایسے گاڑھے ہوں کہ زمین کے باریک راستوں سے نہ نکل سکتے ہوں تو وہ جمع ہو جاتے ہیں اور نکلنا ممکن نہیں ہوتا تو زمین پر زلزلہ برپا ہو جاتا ہے۔

تشریح: اس فصل میں اکثر ان چیزوں کا بیان ہے جو کہ فضاء میں ہوتی ہیں اور بعض ان چیزوں کا بیان بھی ہے۔ جن کا تعلق زمین سے ہے مثلاً زلزلوں اور عیون (چشموں) کا بیان لیکن ”وللا کثر حکم

الکل“ کے طور پر کائنات الجوا کا عنوان رکھا ہے تو سب سے پہلے اس فصل میں بیان کردہ چیزوں کو اجمالاً سمجھنا چاہیے (لان التفصیل بعد الاجمال او قع فی الذهن) لہذا اجمال یہ ہوا کہ اولاً بادل اور بارش برف اور اولہ (ثرالہ) شبنم اور دھند کے اسباب کو بیان کیا جائیگا۔ ثانیاً رعد، برق اور صاعقہ یعنی آسمانی بجلی کا سبب بیان کیا جائیگا ثالثاً ریح یعنی آندھی کا سبب بیان کیا جائیگا رابعاً قوس قزح کا بیان ہوگا اور خامسا ہالہ کا بیان ہوگا۔

اور ضمناً زلزلہ اور عیون کا بیان ہوگا، اس اجمال کے بعد بادل وغیرہ کے سبب کا خلاصہ سمجھنے سے پہلے ایک وضاحت کی ضرورت ہے کہ بخار اور دخان دو الگ الگ چیزیں ہیں۔

بخار: وہ ہوتا ہے کہ سورج کی شعاعیں اور گرمی جب پانی پر پڑتی ہے تو پانی کے کچھ حصے شدت حرارت کی وجہ سے ہوا بنتے ہیں اور کچھ اجزاء مائے لطیفہ بن کر اس ہوا کے ساتھ اٹھتے ہیں تو یہ بخارات کہلاتے ہیں۔

دخان: سورج کی گرمی جب زمین کے ایسے حصوں پر پڑے جو جلنے کے قابل ہوں تو وہاں زمین کے کچھ حصے جل کر ہوا بنتے ہیں اور کچھ اجزاء ارضیہ لطیف بن کر اس ہوا کے ساتھ اوپر اٹھتے ہیں ان اجزاء کو دخان کہتے ہیں۔

دوسری بات جس کی وضاحت مطلوب ہے وہ یہ کہ عند الفلاسفہ کہہ فلکی کے جوف میں پہلا کرہ ناری ہے دوسرا کرہ ہوائی ہے تیسرا کرہ مائی اور ارضی ہے پھر کرہ ہوائی کے چار طبقات ہیں۔ ان میں سے دو طبقات ناری کہلاتے ہیں کیونکہ دونوں گرم ہوتے ہیں۔

ایک تو اس لیے کہ وہ طبقہ کرہ ناری کے ساتھ متصل ہے جو کہ گرم ہے اور دوسرا اس لیے کہ وہ اگرچہ کرہ ناری کے ساتھ متصل نہیں ہوتا لیکن مجاور اور قریب ہوتا ہے لہذا وہ دونوں گرم ہوتے ہیں پہلا طبقہ زیادہ گرم اور دوسرا کم گرم ہوتا ہے۔

تیسرا اور چوتھا دونوں طبقات باردہ کہلاتے ہیں کیونکہ ان کا قرب ہے زمین اور ماء کے ساتھ جو کہ دونوں بارد ہیں۔ ان میں سے چوتھا طبقہ ایک حد تک حرارت رکھتا ہے اس لیے کہ شمس کی حرارت جب پانی اور ارض پر پڑتی ہے تو چونکہ ہوا کا یہ چوتھا طبقہ ان سے متصل ہے تو وہ حرارت ان میں منعکس ہو جاتی ہے جب کہ تیسرے طبقے تک یہ انعکاس نہیں پہنچ سکتا اس لیے یہ انتہائی ٹھنڈا ہوتا ہے اور یہی طبقہ زمہریہ کہلاتا ہے۔

سحاب اور مطر (بارش): بخارات جب اوپر اٹھتے ہیں تو ہوا کے تیسرے طبقہ (زمہریہ) تک پہنچ جاتے ہیں۔ زمین سے تو اس لیے اٹھتے ہیں کہ ان پر شمس کی حرارت کا اثر پڑ گیا تھا اور حرارت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ چیزوں کو ہلکا کر دیتی ہے جس سے وہ فوق کی طرف مائل ہوتی ہیں تو جب شمس کا اثر اجزاء مائے پر پڑ جائے تو وہ ہلکے ہو کر فوق کی طرف اٹھتے ہیں۔

اور جب طبقہ زمہریہ کو پہنچ جاتے ہیں تو اس طبقہ کا اثر برودت ان بخارات پر قوت اور شدت کے ساتھ پڑیگا یا ضعف کے ساتھ۔ اگر یہ اثر ضعف کے ساتھ پڑتا ہے تو چونکہ برودت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ چیزوں میں ثقل پیدا کرتی ہے چنانچہ ان بخارات میں کثافت اور ثقل پیدا ہو جائیگا اور اس کے اجزاء جم جائیں گے اور برودت کی وجہ سے پانی بن کر ٹپکنا شروع ہو جائیں گے تو بخارات جو کثیف ہو کر جم گئے ان کو سحاب کہتے ہیں اور جو ٹپکتے ہیں ان کو مطر (بارش) کہتے ہیں۔

ثلج (برف) اور برد (اولہ): اور اگر طبقہ زمہریہ کا اثر قوت کے ساتھ ہو تو پھر دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ یہ اثر ان بخارات کے اجزاء جمع ہونے سے پہلے ہوگا یا بعد میں اگر پہلے ہو تو پھر ان بخارات سے ثلج (برف) بنتی ہے اور بعد میں جو اثر ہوتا ہے اس سے برد (اولہ) بنتا ہے۔

صَبَاب (دھند)، صَقِيع (موٹی شبنم) اور طَل (باریک شبنم):

یہ بخارات اگر ماء سے اٹھ کر آئے ہوں تو نہ پہنچ سکیں بلکہ طبقہ رابعہ میں رہ جائیں تو اگر یہ

بخارات کثیر ہیں تو کبھی ان سے سحاب ماطر بن جاتا ہے جیسا کہ بعض اوقات اس طرح ہوتا ہے کہ کوئی شخص پہاڑ کی چوٹی پر دھوپ میں ہوتا ہے اور اس سے نیچے بارش برستی ہے۔

اور کبھی یہ بخارات حرارت کے عارض ہونے کی وجہ سے ختم ہو جاتے ہیں جن کو صباب (فتح الضاد) اور اردو میں دھند کہتے ہیں اور اگر یہ بخارات قلیل ہوں تو، رات کی سردی عارض ہونے کی وجہ سے یا تو جم جانے کے بعد یا بغیر جم جانے کے ہلکی سی بارش بن جاتی ہے۔ جیسا کہ موسم سرما میں صبح کے وقت دیکھنے میں آتا ہے اس کو موٹی شبنم کہتے ہیں اور اگر ٹھنڈے ہوئے بغیر ٹپکے تو وہ طل (نرم شبنم) کہلاتا ہے۔

یہ ان چیزوں کے سبب وجود کی تفصیل تھی البتہ یہ اسباب کلیہ نہیں ہیں بلکہ اکثر یہ ہیں کیونکہ کبھی کبھار سحاب و مطر و عیون (چشمے) ہوا کے محبوس ہونے سے بھی بن جاتے ہیں اس لیے ماتن نے فالسبب الاکثری کہا ہے۔

قوله اما الرعد والبرق.... الخ

رعد، برق اور صاعقہ: یہاں سے رعد، برق اور صاعقہ کے اسباب بیان ہو رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ جب بخارات اٹھتے ہیں تو زمین سے دخان بھی اوپر اٹھتا ہے اب یہ دخان جب طبقہ زمہریر یہ تک پہنچ جاتا ہے تو بخارات سحاب بن جاتے ہیں۔

اور دخان اس سحاب میں محبوس اور مقید ہو جاتا ہے اب اس کے اندر یا تو اس طبقہ کی برودت کی وجہ سے ثقل پیدا ہو جائیگا اس صورت میں اس کا میلان نیچے کی طرف ہوگا اور یا اس طبقہ کی برودت کا اثر نہ ہوگا تو اس میں بدستور سابقہ حرارت باقی ہوتی ہے۔

اس لیے فوق کی طرف اس کا میلان ہوگا بناء بر ہر تقدیر یہ دخان اس سحاب کے اندر سے کسی بھی سمت میں تیزی سے حرکت کرتا ہے اور سحاب ایک زور دار دھماکے سے پھٹ جاتا ہے جس کی آواز ہم سنتے ہیں اسے رعد کہتے ہیں۔

چونکہ اس دخان کے اندر ذہنیت ہوتی ہے اس لیے جب یہ چیزی سے حرکت کر کے کسی چیز سے رگڑ کھاتا ہے تو اس کو آگ لگ جاتی ہے اور وہ مشتعل ہو جاتا ہے اب اگر مشتعل ہونے کے فوراً بعد بجھ جائے تو یہ برقی ہے اور اگر فوراً نہیں بجھتا بلکہ زمین تک پہنچ جائے اور زمین پر کسی نمند اور پختہ چیز مثلاً درخت وغیرہ پر لگ جائے تو اس کو جلا دیتا ہے اور اگر کسی نرم چیز پر لگ جائے تو اس میں داخل ہو کر ختم ہو جاتا ہے اور اس کو پکھلا دیتا ہے تو یہ صاعقہ (آسمانی بجلی) ہے۔

ہم آسمان پر بارش کے دنوں میں پہلے بجلی چمکتے ہوئے دیکھتے ہیں جب کہ دھماکہ بعد میں سنائی دیتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ رعد کی آواز کا تعلق قوت سامعہ سے ہے اور آواز حرکت کر کے پہنچتی ہے اور حرکت کے لیے وقت یعنی زمانہ درکار ہوتا ہے جب کہ بجلی کا دیکھنا یہ قوت باصرہ سے متعلق ہے جو زمانہ اور وقت نہیں چاہتی۔

قولہ واما الريح... الخ

ریح (آندھی): یہاں سے مصنف تیز ہواؤں اور آندھی کے اسباب کو بیان کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ آندھی کے مختلف اسباب ہیں۔ چار کو مصنف نے ذکر کیا ہے۔

(۱) یہ کہ سحاب اپنے ثقل کی وجہ سے جب نیچے کی طرف تیزی کے ساتھ آتے ہیں تو اس تیز حرکت اور اندفاع کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے اور سحاب کے اجزاء مائے ہوا بن کر تیزی کے ساتھ زمین پر پہنچ جاتے ہیں اور آندھی کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اس صورت میں آندھی کسی مخصوص سمت سے نہیں آنی چاہیے بلکہ جانب فوق سے آنی چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا تو جواب یہ ہے کہ اصل میں سحاب کا جسم نہ پتھر کی طرح ثقل ہے کیونکہ اس میں اجزاء ہوائیہ ہیں اور نہ ناری کی طرح خفیف ہے کیونکہ اس میں اجزاء مائے ہوا ہیں تو جب ایسا جسم تخت کی طرف حرکت کرتا ہے تو حرکت مستقیمہ کے ساتھ حرکت نہیں کرتا بلکہ منحنی (ایک سمت "یلان کے ساتھ) حرکت کرتا ہے جیسا کہ جب کوئی پرندہ اوپر سے کسی جگہ اترنا

چاہتا ہے تو سیدھا تخت میں نہیں اترتا بلکہ فوق سے اٹھائی حرکت کر کے اترتا ہے اسی طرح سحاب کا بھی تخت کے لیے ایک طرف سے اندفاع ہوتا ہے تو جس سمت میں اندفاع ہو اسی طرف آندھی چلتی ہے۔

(۲) دوسرا سبب یہ ہے کہ سحاب کا جسم مختلفہ الاقسام ہے یعنی اس میں بعض طبقے ہلکے اور باریک ہیں اور بعض بھاری اور نمند ہیں جب ان کی آپس میں ٹکرائی ہوتی ہے تو بھاری طبقہ دوسرے کو دھکے دیکر دور پھینک دیتا ہے اور وہ اپنے آپ سے ملحقہ ہوا کو دھکے دیتا ہے پھر وہ اپنی ملحقہ ہوا کو تو یوں ہوا میں ایک تہوج پیدا ہوتا ہے جیسا کہ پانی کے حوض میں پتھر مارنے سے تہوج پیدا ہوتا ہے یہ موجیں زمین تک پہنچ کر آندھی بن جاتی ہیں۔

(۳) تیسرا سبب یہ ہے کہ فضاء میں پہلے سے موجود ہوا کے کسی حصہ پر سورج کی حرارت پڑنے سے انبساط اور تخیل پیدا ہوتا ہے جس سے ہوا کا وہ حصہ بڑھ جاتا ہے تو جتنا حصہ بڑھتا ہے اتنا ہی اس کے لیے جیز درکار ہوتا ہے اور چونکہ ساتھ میں کوئی خالی چیز نہیں ہے کیونکہ خلاء کا وجود محال ہے اس لیے وہ متصل ہوا کو دھکیل دیتا ہے اس سے بھی ایک تہوج پیدا ہوتا ہے جس سے آندھی کی شکل بن جاتی ہے۔

(۴) چوتھا سبب یہ ہے کہ دخان جب طبقہ زمہریر یہ تک پہنچتا ہے تو اس طبقہ کی برودت کا اثر پڑنے سے بھاری ہو کر نیچے گرتا ہے تو ظاہر ہے کہ جب ایک وسیع و عریض جسم نیچے گرتا ہے تو تختانی ہوا زور سے ادھر ادھر ہوتی ہے جس سے آندھی بن جاتی ہے۔

قوله ومن الرياح ما یکون سموماً... الخ

یہاں سے مصنف گرم ہواؤں کا سبب بیان فرما رہے ہیں کہ گرم ہواؤں کے دو اسباب ہیں ایک سبب تو یہ ہے کہ سورج کی شعاعیں جب براہ راست ہوا پر اثر کرتی ہیں تو ہوا گرم ہو جاتی ہے۔ اور دوسرا سبب یہ ہے کہ ہوا جب اٹھائی گرم زمین سے رگڑ کھا کر گزرتی ہے تو گرم ہو جاتی ہے۔

قولہ واما قوس قزح .... الخ

قوس قزح: بارش کے بعد کبھی کبھی آسمان سے زمین تک دائرے کی شکل میں مختلف رنگوں کی ایک پٹی نظر آتی ہے جس کو عربی میں قوس قزح کہتے ہیں فارسی میں کمان رستم یا کمان شیطان اور پشتو میں ”دہ بوڈی نال“ کہتے ہیں۔

اس بات میں حکماء کا آپس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ کوئی موجود فی الخارج چیز ہے یا صرف ایک خیالی اور وہی چیز ہے۔ چنانچہ مشہور حکیم سکندر کا کہنا ہے کہ اس کا وجود خارجی ہے۔ جب کہ دیگر حکماء مشائخین اور جمہور فلاسفہ کی رائے یہ ہے کہ یہ ایک خیالی چیز ہے کوئی خارجی چیز نہیں ہے۔ مصنف نے جمہور کے مذہب کی تفصیلات اور اس کے اسباب بیان کئے ہیں۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ بارش جب ختم ہوتی ہے تو بعض اوقات فضاء میں باریک ذرات مائے رہ جاتے ہیں وہ گول شکل میں غیر متصل قریب قریب ہو کر ایک پٹی بنا دیتے ہیں سورج کی روشنی جب ان پر پڑتی ہے تو منعکس ہو کر دیکھنے والے کی آنکھ میں پہنچتی ہے۔

جس کی وجہ سے اسے سورج کی روشنی نظر آتی ہے درحقیقت یہ کوئی موجود شیء نہیں بلکہ ان اجزاء مائے سے سورج کی روشنی منعکس ہو کر نظر آتی ہے جس طرح شیشہ میں انسان اپنا چہرہ دیکھتا ہے حالانکہ واقعہ میں وہ خود تو شیشہ کے اندر نہیں جاتا بلکہ شعاع بصری شیشہ پر لگنے کے بعد چہرے کی طرف منعکس ہوتی ہے اب ہوا میں ایسی صورت بننے کے لیے چند شرائط ہیں۔

(۱) وہ اجزاء صاف ہوں کیونکہ اگر صاف نہ ہوئے تو روشنی منعکس نہیں ہوگی۔

(۲) وہ اجزاء انتہائی چھوٹے ہوں کیونکہ بڑے ہونے کی صورت میں روشنی منعکس نہیں ہوگی بلکہ سورج خود منعکس ہوگا۔

(۳) ان اجزاء کے پیچھے کوئی کثیف اور گاڑھا جسم ہو مثلاً کالا بادل یا پہاڑ۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو پھر ان اجزاء میں نظر نفوذ کر کے آگے نکل جائیگی پھر سورج کی طرف نظر کا انکاس نہیں ہوگا۔ اسی وجہ

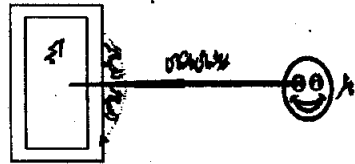
سے آئینہ کے پیچھے کوئی گتہ یا قلمی وغیرہ لگائی جاتی ہے تاکہ نظر منعکس ہو سکے۔

(۴) یہ اجزاء متصل نہ ہوں بلکہ قریب قریب ہوں کیونکہ اگر متصل ہوئے تو پھر بھی سورج کی پوری شکل منعکس ہوگی۔

(۵) یہ اجزاء دائرہ کی شکل میں مجتمع ہوں کیونکہ اگر اس شکل میں نہ ہوئے تو پھر سورج کی روشنی کی طرف انعکاس نہیں ہوتا یعنی شعاع بصری ٹیس کی طرف منعکس نہیں ہوتی۔

اس کی کچھ تفصیل اور وضاحت مطلوب ہے چنانچہ علم مناظر کے اصولوں سے یہ بات ثابت ہے کہ اگر ناظر کی شعاع بصری کا خط آئینہ پر اس طرح واقع ہو کہ جس سے صرف دو زاویے قائمہ پیدا ہوں تو وہ شعاع بصری منعکس ہو کر خود ناظر پر واقع ہوگی اور ناظر خود اپنی صورت دیکھے گا اور صرف ایک خط ہوگا جو خط شعاع کہلائے گا جہاں آئینہ سے اتصال ہوا ہے وہاں اس کے اوپر نیچے دو قائمہ زاویے پیدا ہوں گے

مثلاً نقشہ



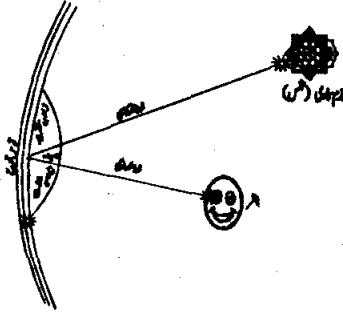
اور اگر خط شعاعی آئینہ پر اس طرح واقع ہو کہ اس سے دو زاویے ایک منفرجہ اور دوسرا حادہ نکلتے ہوں تو اس صورت میں خط انعکاس خط شعاع سے الگ ہوگا تو پھر خط انعکاس جس چیز پر لگے گا وہ نظر آئے گی جو ناظر کی سمت میں ہوگی اس صورت میں کل تین زاویے پیدا ہوں گے۔

(۱) پہلا زاویہ جو دونوں خطوط کے درمیان میں ہوگا حادہ زاویہ کہلائے گا (۲) دوسرا زاویہ جو خط شعاعی کے نیچے ہوگا منفرجہ زاویہ کہلائے گا۔

(۳) تیسرا زاویہ جو خط انعکاس کے اوپر ہوگا وہ بھی منفرجہ زاویہ کہلائے گا۔



اور علم مناظر میں بالبرہان یہ بات ثابت ہے کہ اس صورت میں یہ دونوں زاویے مساوی ہونگے ورنہ انعکاس نہیں ہوگا اور دونوں جب مساوی ہونگے تو خط انعکاسی جس چیز پر لگے گا وہ نظر آئیگی اس لیے کہ نظر حقیقت میں آئینہ سے منعکس ہو کر اس چیز پر لگ جاتی ہے اس صورت کا نقشہ یہ ہوگا



توس قزح کا نقشہ

جب یہ ثابت اور مستقر ہو گیا کہ دونوں زاویوں کا مساوی ہونا ضروری ہے تو سمجھ لو کہ یہ مساوات اس وقت ممکن ہوگی جب دونوں خطوط کا جہاں اتصال ہوا ہو وہ جگہ دائرہ کی طرح گول ہو جب یہ تفصیل خوب ذہن نشین ہوگی۔

تو اب اس شرط کے فائدہ کا خلاصہ یہ ہوگا کہ یہ اجزاء مائیتہ شیشہ کی طرح ہیں ان پر جب نظر لگتی ہے تو منعکس ہو کر ضوء شمس پر لگ جاتی ہے اس سے وہی دو خطوط وجود میں آتے ہیں اور ان کے لیے ضروری تھا کہ یہ اجزاء رشیدہ (مائیتہ) ایک نصف دائرہ کی شکل میں ہوں فتاامل۔

(۶) چھٹی شرط یہ ہے کہ سورج افق سے انتہائی قریب ہو کیونکہ سورج اگر بلند ہوا تو اس کی حرارت کی وجہ سے اجزاء رشیدہ تحلیل ہو کر ختم ہو جائیں گے۔

قولہ واختلاف الوانہا... الخ: اس قول سے مصنف قوس قزح کے رنگوں کے مختلف ہونے کے اسباب بیان کر رہے ہیں۔ مصنف نے اس کا سبب یہ قرار دیا ہے کہ شمس کے رنگ مختلف ہیں اسی طرح ان اجزاء رشیدہ کے پیچھے بادل کا رنگ بھی مختلف ہے تو جو رنگ آفتاب کا اپنے مناسب طبقہ صحاب پر لگ جائے تو اسی کا انعکاس ہوتا ہے۔

لیکن یہ زیادہ قرین قیاس نہیں۔ آج کل اس کو سمجھنا بہت آسان ہو گیا ہے کہ سورج کے سات قسم

کے رنگ ہے ان سب پر سفید رنگ غالب ہونے کی وجہ سے مجموعی رنگ سفید نظر آتا ہے۔ جب منشور مثلث میں سے سورج کی روشنی گزاری جائے تو وہ سورج کا رنگ تحلیل کر کے اپنے اصل رنگوں میں خارج کرتا ہے اسی طرح قوس قزح کے اجزاء ریشہ میں سے ہر ایک منشور مثلث کا کام دیتا ہے اور سورج کے رنگوں کو تحلیل کر کے پیش کرتا ہے اسی وجہ سے مختلف رنگ نظر آتے ہیں۔

قوله واما الهاله .... الخ

ہالہ: کبھی کبھی چاند کے گرد ایک دائرہ نظر آتا ہے اس کو حالہ کہتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ ہوا میں یہ اجزاء مائیں ریشہ قریبہ غیر متصل بھی تمام شرطوں کے ساتھ مجتمع ہوتے ہیں تو ناظر کی نظر ان اجزاء کی مدد سے چاند کی روشنی دیکھتی ہے۔

قوس قزح اور ہالہ میں فرق یہ ہوا کہ ہالہ میں چاند کی روشنی منعکس ہوتی ہے جب کہ قوس قزح میں سورج کی۔ اسی طرح ایک فرق یہ بھی ہے کہ ہالہ کبھی خود حساب کے اجزاء سے بنتا ہے جب کہ قوس قزح ہمیشہ اجزاء ریشہ ہی سے بنتی ہے۔

قوس قزح اور ہالہ دونوں بارش کی علامات ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہوا میں اجزاء مائیں موجود ہیں اور اجزاء مائیں ہی سے مطر بنتا ہے۔

ہالہ کبھی کبھی آفتاب کے گرد بھی دیکھنے میں آتا ہے لیکن ایسا بہت کم ہوتا ہے اس لیے کہ آفتاب کی گرمی اکثر ان اجزاء ریشہ کو تحلیل کرتی ہے البتہ کبھی کبھی یہ اجزاء غایت بعد میں ہوتے ہیں تو اس وقت آفتاب کی روشنی منعکس ہو جاتی ہے اور دائرہ بن جاتا ہے اسی طرح کو اکب کے ارد گرد بھی ہالہ کے بننے کا سبب یہی ہے۔

قوله اما الشهب .... الخ

شہاب اور نیازک (دم دار ستارے): یہاں سے مصنفؒ شہاب اور نیازک یعنی دم دار ستاروں کی حقیقت کو بیان کر رہے ہیں۔ کہ دخان جب بغیر بخارات کے فضاء میں اٹھتا ہے تو یہ دخان دو قسم پر ہوتا ہے (۱) لطف اور نیازک (۲) کثیف اور گاڑھا۔ اول ہونے کی صورت میں وہ طبقہ ثانیہ من الہواء جو گرم ہے اس میں پہنچ کر آگ لگنے سے مشتعل ہو جاتا ہے تو جتنا جسم دخان کا ہو اس کو تیزی سے آگ لگتی ہے جب مکمل آگ کا شعلہ بن جاتا ہے تو پھر ہماری نظروں سے غائب ہو جاتا ہے کیونکہ آگ کا جسم انتہائی شفاف اور باریک ہوتا ہے جب کہ ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ آگ کا وہ شعلہ بجھ گیا ہے یہ شہاب کی حقیقت ہے۔

اور اگر وہ دخان غلیظ ہو تو پھر وہ اس طبقہ ثانیہ کی بجائے طبقہ اولیٰ جو کہ سخت گرم ہے وہاں تک پہنچ جاتا ہے اور وہ طبقہ اس کو آگ لگاتا ہے۔

اب جتنا اس دخان کا جسم ٹھوس اور کثیف ہوتا ہے اتنا ہی اس کا پورا جسم دیر سے مکمل آگ کا شعلہ بنتا ہے۔

تو جب تک مکمل شعلہ نہیں بنتا ہمیں نظر آتا ہے جب مکمل مشتعل ہونے کے بعد ہماری نظروں سے غائب ہو جاتا ہے تو ہمیں یوں لگتا ہے کہ بجھ گیا ہے اس کو نیازک یعنی دم دار ستارے کہتے ہیں اس کا جسم چونکہ زیادہ کثیف اور ٹھوس ہوتا ہے اس لیے یہ شعلہ زیادہ عرصہ تک فضاء میں نظر آتا رہتا ہے حتیٰ کہ مہینوں اور سال تک رہتا ہے۔

چنانچہ حضرت عیسیٰؑ کے آسمان پر اٹھائے جانے کے بعد آسمان کے قطب شمالی پر آگ کا ایک شعلہ نکلا تھا اور زمین پر دن کے وقت تاریکی ہوتی تھی اور رات کو روشنی، اور فضاء سے گھاس کی راکھ گرتی تھی اس طرح ایک سال تک رہا تو معلوم ہوا کہ دخان جتنا گاڑھا ہوتا ہی دیر سے وہ آگ بن کر ختم ہوتا ہے۔

ان کے برعکس جدید فلکیاتی نظریہ ہے کہ اس کھلی فضاء میں مریخ اور مشتری کے درمیان معمول سے

زیادہ فاصلہ ہے چنانچہ سائنسدانوں کا خیال ہے کہ اس وسیع فضاء میں کسی وقت کوئی بڑا سیارہ اپنے مدار پر سورج کے ارد گرد گھوم رہا تھا جو کسی بڑے حادثے کا شکار ہو کر ریزہ ریزہ ہو گیا، اور اس کے ٹکڑے اس فضاء (اپنے مدار) میں بکھر گئے ہیں۔

اب ہوتا یوں ہے کہ وہ ٹکڑے جو بڑے بڑے دیوبیکل بھی ہیں جن میں بعض کا قطر کئی کئی کلومیٹر ہے، بسا اوقات اپنے مدار سے نکل کر زمین کی مدار میں داخل ہو جاتے ہیں، تو زمین کی کثیف ہوائی غلاف سے رگڑ کھا کر جل بھسم ہو جاتے ہیں، ہمیں اُس وقت آسمان پر ایک آگ کا شعلہ دکھائی دیتا ہے، یہ ہے شہاب ثاقب، اور بسا اوقات وہ ٹکڑے زمین تک پہنچ جاتے ہیں تو ایک بڑی حادثے کا پیش خیمہ بن جاتے ہیں، اُس وقت وہ نيزک کہلاتے ہیں۔

قوله اما الزلزلة وانفجار العيون... الخ

زلزلہ اور چشمے زلزلہ اور چشموں کا سبب چونکہ وہی ہے جو فضاء میں موجود کائنات کا ہے اس لیے اسکی بحث بھی کائنات الجوی کی بحث میں لائی ہے ورنہ اس کا تعلق زمین سے ہے۔ ان کے سبب وجود کا خلاصہ یہ ہے کہ حرارت جب زمین کے اندر چلی جاتی ہے تو وہاں بخار بن جاتی ہے اور جس مقام پر بخار بنتی ہے وہ چونکہ اس حرارت کی وجہ سے گرم ہوتا ہے۔

اس لیے وہاں کوئی انقلاب نہیں آتا۔

البتہ یہ بخارات اپنی حرارت کی وجہ سے فوق کی طرف حرکت کرتے ہیں لیکن اگر فوق کی طرف راستہ نہ ہو تو زمین کے اندر کسی بھی سمت میں زمین کے مسامات (باریک راستوں) میں سے ہو کر دوسرے مقام پر پہنچ جاتے ہیں اس مقام کی برودت ان بخارات پر اثر کرتی ہے تو جو بخار اولاً پہنچتا ہے وہ پانی بن جاتا ہے اسی طرح بخارات کے یکے بعد دیگرے منتقل ہوتے رہنے سے وہ پانی بنتا رہتا ہے اور جب پانی اتنا زیادہ ہو جائے کہ زمین اس کا تحمل نہ کر سکے تو زمین پھٹ جاتی ہے اور وہ پانی چشموں کی شکل میں جاری ہو جاتا ہے۔

اور اگر پانی زیادہ نہ ہو تو زمین کے اندر رہتا ہے۔

چنانچہ کنواں یا نلکا وغیرہ کھود کر اس پانی کو نکالا جاتا ہے چشموں کے جاری ہونے کا دوسرا سبب بعض حکماء نے زیادہ بارشیں اور برف قرار دیا ہے وہ بخارات سے پانی بننے کے فلسفے کا انکار کرتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ جب بارش یا برف زیادہ پڑے تو چشموں میں پانی زیادہ آتا ہے ورنہ کم۔ معلوم ہوا کہ سبب وجود بھی بارش اور برف ہے۔

زلزلہ کا سبب یہ ہے کہ حرارت سے زمین کے اندر جو بخارات بنتے ہیں وہ اگر کثیف اور گاڑھے ہوتو چونکہ زمین میں ادھر ادھر نہیں جاسکتے اس لیے وہ ایک گیس کی شکل بن کر زمین کو ایک دھماکہ سے پھاڑ دیتے ہیں۔ تو یہ بخارات جتنی قوت سے نکلتے ہیں اتنا ہی زور دار دھماکہ ہوتا ہے اور اسی مقدار سے زمین کا حصہ ہلتا ہے اسے زلزلہ کہتے ہیں اور زلزلے کا مرکز وہی جگہ ہوا کرتی ہے واللہ اعلم

فصل: فی المعادن الابخرۃ والادخنۃ المحتسبۃ فی الارض اذالم تکن کثیرۃ اختلطت علیٰ ضروب من الاختلاطات المختلفۃ فی الكم والکیف فکون منها الاجسام المعدنیۃ فان غلب البخار علیٰ الدخان يتولد الیشم والبلور والزریق والزرنیخ والرصاص وغیرها من الجواهر المشفۃ وان غلب الدخان يتولد الملح والزاج والکبریت والنوشار ثم من اختلاط بعض هذه مع بعض تولدت الاجسام الارضیۃ.

ترجمہ: اس فصل میں ان معدنیات کا بیان ہے جو ایسے بخارات اور دخان سے بنتے ہیں کہ جو زمین میں بند ہوں اور زیادہ نہ ہوں۔ پھر وہ مخلوط ہوتے ہیں مختلف قسموں سے کم اور کیف کے اعتبار سے۔ تو اس سے معدنیات کے اجسام بنتے ہیں۔

پس اگر بخار غالب آجائے دخان پر تو یشم (سبز رنگ کا قیمتی پتھر) بلور، پارہ، ہر تال اور رانگا وغیرہ شفاف جواہر وجود میں آتے ہیں اور اگر دخان غالب ہو تو نمک، پھلکوی، گندھک، نوشار وغیرہ

وجود میں آتے ہیں اور پھر بعض کا بعض کے اختلاط سے اجسام ارضیہ (وہ اجسام جو تھوڑا مارنے سے دب جاتے ہیں جیسے سونا وغیرہ) پیدا ہوتے ہیں۔

تشریح: یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ عناصر اربعہ بیٹے سے جو چیزیں مرکب ہوتی ہیں وہ دو قسم پر ہیں مرکب تام اور مرکب غیر تام۔ مرکب غیر تام (جو چار عناصر میں سے دو یا تین سے بننے ہیں) کو مصنفؒ نے کائنات الجو کے عنوان سے اب تک ذکر کر دیا ہے۔

اب یہاں سے مرکبات تامہ یعنی وہ مرکبات جو عناصر اربعہ کے اختلاط سے ایک مزاج کو وجود میں لانے کے بعد بنتے ہیں ان کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ وہ مولید مٹلاش کہلاتے ہیں

### (۱) جمادات (۲) نباتات (۳) حیوانات۔

ان کا خلاصہ یہ ہے کہ جب عناصر اربعہ کا آپس میں اختلاط ہوتا ہے تو وہ ایک دوسرے میں اثر انداز ہو کر ایک متوسط کیفیت وجود میں لاتے ہیں جس کو مزاج کہتے ہیں۔

اب مبداء فیاض (باری تعالیٰ) کی طرف سے اس مزاج کو ایک صورت نوعیہ دی جاتی ہے اب وہ صورت نوعیہ یا صرف اس مزاج کو ایک معتدبہ وقت تک محفوظ رکھنے پر قادر ہوگی تو وہ جمادات ہیں اور یا محفوظ رکھنے کے ساتھ ساتھ اس میں غذا اور نموء کی قوت بھی ہوگی لیکن حس اور حرکت کی قوت نہیں ہوگی تو وہ نباتات ہیں۔

اور یا وہ مذکورہ اشیاء پر قدرت رکھنے کے ساتھ ساتھ حس اور حرکت پر بھی قدرت رکھتی ہو تو وہ مرکب حیوان ہے۔

اب مصنفؒ اس فصل میں جمادات کا سبب وجود بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ وہ معدنیات جو بخارات اور دخان سے بنتی ہیں تو گویا اجمالا یہ بتا دیا کہ ان کا اصل مادہ بخار اور دخان ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جب زمین کے اندر بخارات زیادہ ہوتے ہیں تو اس وقت چشمے یا زلزلہ وجود میں آتا ہے لیکن یہ بخارات اور دخان اگر کم ہو تو پھر ان کا آپس میں اختلاط ہو جاتا ہے لیکن اس اختلاط

میں اس اعتبار سے اختلاف ہوتا ہے کہ یا تو بخار غالب ہوتا ہے یا دخان۔  
تو یہ اختلاف فی الکم ہوگا۔ اور اسی طرح حرارت اور پروخت کے اعتبار سے بھی اختلاف ہوگا مثلاً  
بخارات ٹھنڈے ہونگے اور دخان گرم۔ یا اس کا عکس۔ تو یہ اختلاف فی الکلیف ہے۔  
اب اگر بخارات غالب آجائیں تو اس سے وہ معدنیات وجود میں آتی ہیں جو ششے کی طرح شفاف  
ہوتی ہیں یعنی نظر بیچ میں سے دوسری جانب نکل جاتی ہے۔  
مثلاً بلور وغیرہ اور اگر دخان غالب آجائے بخارات پر تو ایسی معدنیات وجود میں آتی ہیں جو غیر  
شفاف ہوں مثلاً نمک وغیرہ اور اگر ان معدنیات حاصلہ میں بخار اور دخان کا آپس میں اختلاط  
ہو جائے تو ان سے معدنیات ارضیہ یعنی سونا، چاندی، لوہا، تانبہ اور پتیل وغیرہ وجود میں آتے ہیں  
یہ مذکورہ اسباب حکماء نے اپنے تجربات معلومات اور قیاسات سے بیان کئے ہیں یہ کوئی قطعی  
اسباب نہیں ہیں ممکن ہے کہ ان کا سبب وجود کوئی اور ہو۔ (واللہ اعلم)

فصل: فی النبات وله قوة عديمة الشعور تصدر عنها حركات النبات فی  
الاقطار والفعال مختلفة بالات مختلفة وتسمى نفساً نباتية وهي كمال اول  
لجسم طبعی الی من جهة ما يتولد ويزيد ويتغذى فقط فلها قوة غاذية وهي  
القوة التي تحیل جسماً آخر الی مشاکلة الجسم الذی هی فیہ فتلصق به  
بدل ما يتحلل عنه بالحرارة ولها قوة نامية وهي التي تزيد فی الجسم الذی  
هی فیہ زیادة فی اقطاره طولاً و عرضاً وعمقاً الی ان يبلغ کمال النشوء علی  
تناسب طبعی ولها قوة مولدة وهي التي تاخذ من الجسم الذی هی فیہ جزء  
وتجعل له مادة والغاذية تجذب الغذاء وتمسکه وتهضمه وتدفع ثقله فلها  
خوادم اربع قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثفل والنامية تقف من  
الفعل اولاً وتبقى الغاذية تتفعل الی ان تعجز فيعرض الموت.

ترجمہ: اس فصل میں نباتات کا بیان ہے۔ نبات کیلئے ایک غیر شعوری قوت ہوتی ہے کہ جس سے صادر ہوتے ہیں نبات کی حرکات طول، عرض، عمق میں اور مختلف آلات سے مختلف افعال صادر ہوتے ہیں اور یہی نفس نباتیہ کہلاتا ہے اور یہ جسم طبعی نباتی کا کمال اولیٰ ہے اور اس کے لئے مختلف قویٰ ہیں۔ تولد، زیادت اور غذا کے اعتبار سے۔

پس اس کے لئے قوتہ غازیہ ہوتی ہے۔ قوت غازیہ وہ ہے جو دوسرے جسم کو تحلیل کر کے اس جسم کے مشاغل اجزاء بناتی ہے۔ کہ جس میں وہ خود ہے۔ اور جسم سے حرارت کی وجہ سے جو اجزاء گرتے ہیں ان کی تلافی کرتی ہے۔

اور اس کے لئے ایک قوت نامیہ ہے۔ قوت نامیہ وہ قوت ہوتی ہے۔ جو اس جسم کے طول، عرض اور عمق میں اضافہ کرتی ہے کہ جس میں وہ قوت موجود ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ جسم اپنے طبعی تناسب سے کامل ہو جائے۔ اور نبات کیلئے ایک قوت مولدہ ہے۔

قوت مولدہ وہ ہے کہ اس جسم کے کچھ اجزاء لے لیتی ہے اور اپنے ہم مثل دوسرے جسم کے لئے مبداء اور اصل بناتی ہے اور قوت غازیہ غذا کو جذب کرتی ہے اور روکتی ہے اور ہضم کرتی ہے اور فضلہ کو پھینک دیتی ہے پس اس کے لئے چار عوامل ہیں۔

(۱) قوت جذبہ (۲) قوت ماسکہ (۳) قوت ہاضمہ (۴) قوت دافعہ۔ اور قوت نامیہ اپنے عمل سے معطل ہوتی ہے جب جسم کا نمو کامل ہو جاتا ہے۔ اور قوت غازیہ بدستور عمل کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ اگر وہ عمل سے عاجز ہو تو جسم کے لئے موت عارض ہوتی ہے

تشریح: اس فصل میں مصنف ”مرکبات تامہ کی دوسری قسم نباتات کا بیان کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب عناصر بسیطہ کا آپس میں تاثیر و تاثر ہو کر ایک کیفیت متوسطہ یعنی مزاج حاصل ہوتا ہے تو مبداء فیاض (باری تعالیٰ) کی طرف سے ایک صورت نوعیہ کا فیضان ہوتا ہے لیکن جتنی مقدار میں یہ مزاج اعتدال کے قریب ہوتا ہے اتنی ہی مقدار میں زیادہ فعال و اعلیٰ قسم کی صورت



نوعیہ ہوتی ہے اور وہ صرف ایک ہی قوت (تحفظ جسم) کی صلاحیت رکھتی ہے اس نسبت سے نباتات کا مزاج زیادہ قریب الاعتدال ہوتا ہے۔

اس لیے نباتات پر جو صورت نوعیہ فائض ہوتی ہے وہ نسبتاً عمدہ اور زیادہ قوی پر مشتمل ہوگی چنانچہ نباتات کی صورت نوعیہ تحفظ جسم کی قوت کے علاوہ غذا نمودار تولید کی قوتوں پر بھی مشتمل ہے اور حیوانات کے مزاج چونکہ سب سے اعلیٰ معیار کے ہیں اس لیے حیوانات کی صورت نوعیہ سب سے زیادہ قوی پر مشتمل ہے۔

چنانچہ حیوانات کی صورت نوعیہ مذکورہ قوی کے علاوہ جزئیات جسمانیہ کے ادراک اور حرکات ارادیہ کے صدور پر مشتمل ہے۔

خلاصہ اس فصل کا یہ ہے کہ نباتات کے لیے ایک ایسی قوت (صورت نوعیہ) ہوتی ہے جو شعور والی نہیں ہوتی لیکن اس قوت کے اندر مختلف قوتیں ہوتی ہیں جن کی مدد سے یہ صورت نوعیہ نباتات کے اندر مختلف افعال کرتی ہے مثلاً ایک فعل یہ ہے کہ نباتات کے لیے غذا کا عمل کرتی ہے دوسرا یہ کہ نباتات کے اندر طول، عرض اور عمق میں زیادتی پیدا کرتی ہے جس کو نمونہ کہتے ہیں تیسرا یہ کہ تولید کا عمل کرتی ہے۔

اب ایک بات یہ سمجھنے کی ہے کہ اس صورت نوعیہ کے لیے متعدد قوتوں کا ہونا کہ جن کے ذریعے سے مختلف افعال صادر ہوں اس لیے ضروری ہے کہ اگر ایسا نہ ہو تو یہ افعال مختلفہ ایک ہی صورت نوعیہ سے صادر ہونگے حالانکہ حکماء کا یہ ایک قاعدہ ہے لا یصدر من الواحد الا الواحد فصامل پس یہی صورت نوعیہ نفس نباتاتی کہلاتی ہے اور آلات مختلفہ سے مراد یہی قوی مختلفہ ہیں یعنی قوت نامیہ وغیرہ اور اسے صورت نوعیہ کا کمال اول بھی کہتے ہیں جاننا چاہیے کہ جسم طبعی کا کمال دو قسم پر ہوتا ہے (۱) کمال اول (۲) کمال ثانی۔

کمال اول: کمال اول یہ ہے کہ جسم اپنی ذات کے لحاظ سے کامل ہو جیسا کہ انسان باعتبار نفس

ناطقہ کے کامل ہے۔

**کمال ثانی:** کمال ثانی یہ ہے کہ جسم اپنی صفات کے لحاظ سے کامل ہو جیسا کہ انسان علم کے اعتبار سے خصوصاً علم منطق کے لحاظ سے کامل ہو تو نباتات کی یہ صورت نوعیہ جسم نباتاتی کے لیے کمال اولیٰ ہے۔

قوله فلها قوة غذایة... الخ

اس نفس نباتاتی کے لیے قوت غازیہ ہوتی ہے اس کا کام یہ ہے کہ جسم کے اندر حرارت کی وجہ سے کبھی جسم کے اجزاء گر جاتے ہیں تو یہ قوت کسی خارجی جسم کو منحل کر کے یعنی اس میں تاثیر کر کے اپنے جسم سے جو اجزاء گر جاتے ہیں ان کا خلاء پورا کرتی ہے یعنی اس جسم کو اپنے جسم سے ملاتی ہے ولها قوة نامیة..... الخ

اس نفس نباتاتی کے لیے دوسری قوت نامیہ ہے قوت نامیہ کا کام یہ ہے کہ وہ جس جسم میں ہو اس جسم کے اجزاء بڑھاتی ہے لیکن اجزاء کا بڑھنا ایک تناسب طبعی کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً کسی بھی جسم کی کچھ طبعی حدود ہوتی ہیں کہ یہ جسم طولاً اتنا بڑھ جائیگا اور عرضاً عمقاً اتنا بڑھ جائیگا تو اس تناسب طبعی کو یہ قوت اجزاء فراہم کرتی ہے اور یہ قوت اپنا یہ عمل بدستور کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ جسم اپنی طبعی حد تک پہنچ جائے تو پھر یہ قوت اپنا کام چھوڑ جاتی ہے۔

ولها قوة مولدة: اور اس نفس نباتاتی کے لیے ایک قوت تولید ہے اس کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے جسم سے (جس میں یہ قوت واقع ہے) ایک جزء کو لیتی ہے اور اس کو ایک دوسرے ایسے جسم کے لیے جو سابقہ جسم کا مشکل ہو مبداء اور مادہ بناتی ہے

والغایة تجذب الغذاء.... الخ

یہاں سے مصنف قوت غازیہ اور قوت نامیہ میں فرق بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ والغایة يتجذب الغذاء... الخ کہ قوت غازیہ کے لیے چار قوتی ہے جن کی مدد سے یہ قوت چار مختلف

افعال کرتی ہے مثلاً غذا کو جذب کرنا، ہضم کرنا اور فضلہ کو باہر پھینکنا ان چار افعال کے صدور کے لیے چار عوامل (قوی) کی ضرورت ہے اس لیے اس قوت کے اندر چار اور قوی ہے جن کو جاذبہ، ماسکہ، ہاضمہ اور دفعہ کہتے ہیں۔

والنامیة..... الخ : قوتِ غازیہ اور قوتِ نامیہ میں فرق کا حاصل یہ ہے کہ قوتِ غازیہ کا عمل کبھی منقطع نہیں ہوتا جب تک جسم ہوتا ہے یہ قوت بھی فعال ہوتی ہے جب کہ قوتِ نامیہ اس وقت تک کام کرتی ہے جب تک جسم اپنی حدِ طبعی تک نہ پہنچے اور جب جسم اپنی حدِ طبعی کو پہنچ جاتا ہے تو اس کے بعد یہ قوت معطل ہو جاتی ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ قوتِ نامیہ جسم سے پہلے ختم ہو جاتی ہے اور قوتِ غازیہ جب کام چھوڑ دیتی ہے تو جسم کے لیے موت عارض ہو جاتی ہے

فصل: فی الحيوان وهو مختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبعی الی من جهة ما تدرك الجزئیات الجسمانية وتتحرك بالازادة فلها قوة مدركة ومحركة اما المدركة فهي اما فی الظاهر او فی الباطن اما التي فی الظاهر فهي خمس السمع والبصر والشم والدوق واللمس واما التي فی الباطن فهي ايضا خمس الحس المشترك والخیال والوهم والحافظة والمتصرفه . اما الحس المشترك فهي قوة مترتبة فی مقدمة التجویف الاول فی الدماغ تقبل جميع الصورة المنطبعة فی الحواس الظاهرة وهي غير البصر لانا نشاهد القطرة النازلة خطأ مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطأ مستديراً و ليس ارتسامها فی البصر اذا لبصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهي القطرة والنقطة فاذا ارتسامها انما يكون فی قوة اخرى واما الخيال فهو قوة مترتبة فی مؤخر التجویف الاول تحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغیوبة وهي خزنة الحس المشترك واما الوهم فهو قوة مرتبة فی

اخر التجویف الوسط من الدماغ تدرك المعانی الجزئية الموجودة في المحسوسات كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجویف الاخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانی الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية واما المتصرفه فهي قوة مرتبة في البطن الاوسط من الدماغ من شأنها تركيب بعض ما في الخيال او الحافظة مع بعض وتفصيله عنه واما القوة المحركة فتقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة مطلوبة او مهروبة عنها حملة الفاعلة التحريك وهي ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة ضارة او نافعة لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا أو مفيدا للغلبة تسمى قوة غضبية واما الفاعلة فهي التي تعدد العضلات على التحريك .

ترجمہ: یہ فصل حیوان کے بیان میں ہے۔ حیوان مختص ہے نفس حیوانی کے ساتھ اور نفس حیوانی جسم طبعی کا کمال اول ہے جزئیات جسمانیہ کے ادراک اور حرکات ارادیہ کے لحاظ سے ذوالی ہے پس نفس حیوانیہ کے لیے ایک قوت مدرکہ ہے اور ایک قوت محرکہ۔ اب قوت مدرکہ ظاہری ہوگی یا باطنی۔ قوت مدرکہ ظاہری پانچ قسم پر ہے (۱) سم (۲) بصر (۳) شم (۴) ذوق (۵) لمس۔ اور وہ قوت مدرکہ جو باطنی ہے۔ اس کی بھی پانچ قسمیں ہیں (۱) حس مشترکہ (۲) خیال (۳) وہم (۴) حافظہ (۵) متصرف۔

تو حس مشترکہ وہ قوت ہے جو دماغ کے خانہ اول کے مرحلہ اول میں رکھی ہوتی ہے۔ وہ حواس ظاہرہ

میں مرسم شدہ صورتیں قبول کرتی ہے اور قوت باصرہ کے علاوہ ہوتی ہے اس لیے کہ ہم پانی کا قطرہ (بارش میں) دیکھتے ہیں کہ اوپر سے خط مستقیم بنانا ہوا کرتا ہے اسی طرح آگ کی چنگاری کو تیزی سے گھمانے سے دائرہ بنانا ہوا دیکھتے ہیں۔

حالانکہ یہ صورتیں بصر میں مرسم نہیں ہوتی ہیں اس لیے کہ باصرہ میں وہ صورت مرسم ہوتی ہے جو سامنے موجود ہو اور وہ تو صرف پانی کا قطرہ اور چنگاری ہے پس اس دائرہ اور خط مستقیم کا ارتسام باصرہ کے علاوہ کسی دوسری قوت میں ہے (وہی حس مشترک ہے) اور خیال وہ قوت ہے جو دماغ کے خانہ اول کے مرحلہ دوم میں واقع ہے اس کا کام یہ ہے کہ حس مشترک میں جو صورتیں ہیں ان کو محفوظ کرتی ہے اور جب حس مشترک سے صورت غائب ہو جائے تو وہ دوبارہ یاد دلاتی ہے۔

پس وہ حس مشترک کے لیے خزانہ ہے اور وہم وہ قوت ہے جو دماغ کے خانہ دوم کے مرحلہ دوم میں رکھی ہے یہ جزیات محسوسہ میں موجود معانی کا ادراک کرتی ہے جیسے بکری میں یہ قوت حاکمہ کہ بھیڑیوں سے بھاگا جاتا ہے اور بچے پر رحم کیا جاتا ہے اور حافظہ وہ قوت ہے جو دماغ کے خانہ ثالث کے مرحلہ اول میں رکھی ہوئی ہے یہ ان معانی جزئیہ کی صوتوں کو محفوظ کرتی ہے جو قوت واہمہ نے اخذ کئے۔ اور وہ قوت واہمہ کا خزانہ ہے۔

اور متصرفہ وہ قوت ہے جو دماغ کے خانہ ثانی کے مرحلہ اول میں رکھی ہوتی ہے اس کا کام یہ ہے کہ حافظہ اور خیال میں جو صورتیں ہیں ان میں بعض کی بعض کے ساتھ ترکیب و تخیل لرتی ہے اور قوت محرکہ دوم پر ہے (۱) باعہ (۲) فاعلہ۔ پس قوت محرکہ باعہ وہ قوت ہے کہ جب خیال میں صورت مطلوبہ یا مہر وہ مرسم ہوتی ہے تو یہ قوت قوت فاعلہ کو حرکت پر مجبور کرتی ہے۔

اب قوت باعہ اگر قوت فاعلہ کو ایسی چیز کے حصول پر مجبور کرے جو اس قوت کے لیے لذت بخش ہو چاہے نفس الامری میں نافع ہو یا ضار تو اس کو قوت شہوانیہ کہتے ہیں اور اگر ایسی حرکت پر مجبور کرے جس سے کسی چیز کو ترک کرنا مقصود ہو چاہے وہ چیز واقع میں نافع ہو یا ضار تو اس کو قوت غصبیہ کہتے

ہیں۔ اور قوت فاعلہ وہ ہے جو بدن کے پٹھوں کو حرکت کرنے کے لیے تیار کرتی ہے۔

**تشریح:** مرکبات تامہ کی تیسری بحث حیوان کے بیان میں ہے۔

**حیوان کی تعریف:** حیوان وہ ہوتا ہے جو نفس حیوانی کے ساتھ مختص ہو جو کہ حیوان کی صورت نوعیہ ہے اور یہی حیوان کے لیے کمال اول ہے پس یہ نفس حیوانی ان تمام قوتوں پر مشتمل ہے جن پر نفس معدنی اور نفس نباتی مشتمل تھا اور ان قوتوں کے علاوہ جزئیات جسمانیہ کے ادراک اور حرکات ارادیہ کے صدور کی بھی قوت رکھتا ہے کہ نفس نباتی کے لیے جس طرح مختلف آلات اور قوی تھے اسی طرح نفس حیوانی کے لیے بھی مختلف قوی ہیں۔

اور قوت غازیہ، نامیہ اور تولیدیہ کی قوت کے علاوہ قوت ادراکیہ اور قوت محرکہ بھی ہیں۔ اور حیوان کی قوت ادراکیہ جزئیات جسمانیہ کا ادراک کر سکتی ہے نہ کہ جزئیات مجردہ اور کلیات کا۔ کیونکہ ان کا ادراک نفس ناطقہ کا خاصہ ہے اور یہی نفس ناطقہ اور نفس حیوانی کے درمیان ماہ الامتیاز ہے اب قوت مدرکہ حیوانی کے لیے مختلف آلات ہیں جو حواس ظاہرہ اور باطنہ سے متعارف ہیں اور دونوں قسم کے حواس پانچ پانچ ہیں۔

حواس ظاہرہ خمسہ: سم، بصر، شم، ذوق اور لمس۔

حواس باطنہ خمسہ: حس مشترکہ، خیال، وہم، حافظہ اور متصرفہ۔

**قوله اما الحس المشترك.... الخ:**

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حیوان کے لیے نفس حیوانی ہوتا ہے اور نفس حیوانی کی دو قوتیں ہیں۔ (۱) قوت ادراکیہ (۲) قوت محرکہ۔ اور قوت ادراکیہ کے لیے دس آلات ہیں حواس ظاہرہ، اور حواس باطنہ کے لحاظ سے۔ چونکہ حواس ظاہرہ کی تحقیق مخفی نہیں ہے اس لیے صرف حواس باطنہ کو بیان کر رہے ہیں کیونکہ ان میں ایک حد تک خفاء ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ انسان بلکہ ہر حیوان کے

دماغ میں تین خانے ہوتے ہیں اور ہر خانہ دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

خانہ اول مثلث شکل کا ہوتا ہے اور یہ سب سے بڑا ہوتا ہے۔ خانہ ثانی گول شکل میں ہوتا ہے اور یہ سب سے چھوٹا ہوتا ہے۔ اور خانہ ثالث مربع شکل پر ہوتا ہے اور وہ درمیانی سائز کا ہوتا ہے خانہ اول کے حصہ اول میں حس مشترکہ ہوتی ہے اس کا کام یہ ہے کہ جو اس ظاہرہ میں جن چیزیات کی صورتیں حاصل ہوتی ہیں وہ اس حس مشترکہ میں منقش ہوتی ہیں۔

سوال یہ ہے کہ پھر حس باصرہ اور حس مشترکہ میں کیا فرق ہوا؟ کیونکہ جو کام حس باصرہ کرتی ہے وہی کام حس مشترکہ کرتی ہے جو اب یہ ہے کہ دونوں کا تصرف الگ الگ ہے مثلاً آسمان کی طرف سے بارش کا ایک قطرہ جب گرتا ہے تو وہ ایک خط مستقیم بناتا ہوا نظر آتا ہے اس طرح آگ کا ایک نقطہ جب تیز حرکت سے گول حرکت کرتا ہے تو ایک دائرہ محسوس ہوتا ہے۔

اب یہ خط مستقیم یا دائرہ اس کا ادراک حس مشترکہ نے کیا ہے اس لیے کہ باصرہ تو اس چیز کا ادراک کر سکتی ہے جو اس کے سامنے محاذات میں موجود ہو جبکہ موجود تو صرف بارش کا قطرہ یا آگ کی چنگاری ہے تو معلوم ہوا کہ حس مشترکہ اور باصرہ کے الگ الگ افعال ہے اسی خانہ اول کے دوسرے حصہ میں قوت خیالی ہے۔

اس قوت کا کام یہ ہے کہ جو صورتیں حس مشترکہ میں ہوتی ہیں یہ ان صورتوں کو جمع کرتی ہے اور ان کو محفوظ کرتی ہے تو یہ قوت سابقہ قوت کے لیے خزانہ ہے یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات انسان کی حس مشترکہ پر زہول آجاتا ہے۔ اور وہ صورت نکل جاتی ہے تو خیال اس صورت کو دوبارہ منعکس کرتا ہے اور نسیان کی صورت تب عارض ہوتی ہے جب صورت حس مشترکہ سے بھی نکل گئی ہو اور خیال سے بھی نکل گئی ہو اس سے نسیان اور زہول میں فرق بھی ظاہر ہو گیا (فستامل)

واما القویۃ المحرکۃ.... الخ مصنف جب قدرت مدرکہ سے فارغ ہو گئے تو اب قوت

محرکہ کا بیان شروع کر رہے ہیں قوت محرکہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قوت باعش (۲) قوت فاعلہ

قوت باعشہ کسی چیز کے حصول یا ترک کی جستجو کو کہتے ہیں اور اس جستجو کے بعد اس چیز کے حصول یا ترک کے لیے حرکت پر مجبور کرنے والی قوت کا نام قوت فاعلہ ہے۔

پھر قوت باعشہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قوت شہوانیہ (۲) قوت غصبیہ۔ کیونکہ جستجو کبھی کسی فعل کے حصول کی ہوتی ہے چاہے وہ نفس الامر میں حسن ہو یا قبیح۔ مثلاً طاعات (صوم صلوٰۃ وغیرہ) کی جستجو یا منافی (زنا وغیرہ) کی جستجو۔ اور کبھی کسی فعل کو ترک کرنے کی جستجو پیدا ہوتی ہے چاہے وہ نفس الامر میں حسن ہو یا قبیح مثلاً ترک الصلوٰۃ کی جستجو یا ترک الزنا کی جستجو۔

اول کو قوت شہوانیہ اور دوسری کو قوت غصبیہ کہتے ہیں اور قوت فاعلہ اس جستجو کے بعد جسم کے عضلات (پٹھوں) کو حرکت کرنے اور انقباض و انبساط پر مجبور کرتی ہے تاکہ فعل کو حاصل کیا جاسکے یا فعل سے فرار حاصل کیا جاسکے۔

**عضلات:** حیوان کے جسم کے جوڑوں پر ایک خاص قسم کا گوشت ہوتا ہے جو گوشت سے پکا اور ہڈی سے نرم ہوتا ہے اس میں انقباض اور انبساط کا مادہ ہوتا ہے اس کو پٹھے اور عضلات کہتے ہیں  
واما الواہمہ.... الخ: دماغ کے دوسرے خانہ کے حصہ دوم میں قوت واہمہ ہے قوت واہمہ کا کام یہ ہے کہ وہ جزئیات محسوسہ سے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے مثلاً بکری کے اندر یہ قوت اس بات کا شعور پیدا کرتی ہے کہ اپنے بچے پر رحم کرنا چاہیے اور بھیڑیوں سے بھاگنا چاہیے یہ قوت واہمہ کا تصرف ہوتا ہے۔

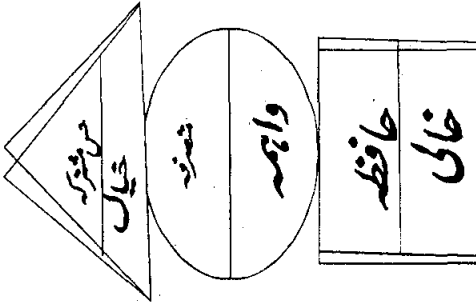
واما الحافظہ... الخ: دماغ کے خانہ ثالث کے حصہ اول میں یہ قوت رکھی ہوتی ہے اس قوت کا کام یہ ہے کہ قوت واہمہ کے حاصل کردہ معانی جزئیہ کو محفوظ کرتی ہے گویا کہ یہ قوت قوت واہمہ کا خزانہ ہے۔

واما القوۃ المتصرفۃ.... الخ: دماغ کے خانہ ثانی کے حصہ اول میں قوت متصرفہ ہوتی ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ خیال میں جو صورتیں ہوتی ہیں یہ قوت ان صورتوں میں تحلیل و ترتیب کرتی ہے



مثلاً خیال میں زید کی صورت حاصل ہے اور قوت متصرفہ زید کو مقطوع الرأس تصور کرتی ہے تو یہ تحلیل کہلایگا اور اسی زید کو ذورأسین یا ذورأس الحمار وغیرہ تصور کرتی ہے تو یہ ترکیب ہوگی اور اسی طرح قوت متصرفہ ان صورتوں میں بھی ترکیب و تحلیل کرتی ہے جو قوت حافظہ میں ہوتی ہیں۔

نقشہ خانہائے دماغ



فصل: فی الانسان هو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبعی  
التی من جهة ماتدرك الامور الكلية وتفعل الافعال الفكرية فلها قوة عاقلة  
تدرك بها التصورات و التصديقات وقوة عاملة تحرك بها بدن الانسان الى  
الافعال الجزئية بالفكر والروية على مقتضى اراء تخصصها والنفس  
باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع المرتبة الاولى ان تكون خالية عن جميع  
المعقولات بل هي مستعدة لها وهي العقل الهولاني والمرتبة الثانية ان  
تحصل لها المعقولات البديهية وتستعد لان تنتقل من البديهيات الى  
النظريات وهي العقل بالملكة والمرتبة الثالثة ان تحصل لها المعقولات  
لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها وهي العقل بالفعل  
والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق وتسمى  
معقولاتها عقلاً مستفاداً ثم العقل بالملكة ان كان في الغاية تسمى قوة قدسية  
واعلم ان القوة العاقلة مجردة عن المادة لانها لو كانت مادية لكانت ذات

وضع فاما ان لا تنقسم او تنقسم لاسبیل الی الاول لان کل ما له وضع ینقسم علی ما مرفی نفی الجزء ولا سبیل الی الثانی لان معقولاتها ان كانت بسیطة یلزم انقسامها لان الحال فی احد جزئها غیر الحال فی الجزء الاخر وان كانت مرکبة وکل مرکب انما یترب من البسائط فیلزم انقسام تلك البسائط هفّ ونقول ایضا ان التعقل لیس بالالة الجسمانية والایعرض له الکلال لضعف البدن و لیس كذلك لان البدن بعد الاربعین یاخذ فی النقصان مع ان القوة العاقلة هناك یشرع فی الکمال ونقول ایضا ان النفوس الناطقة حادثة لانها لو كانت موجودة قبل البدن فالاختلاف بینها اما ان یترب بالماهية ولوازمها او بعوارضها المفارقة لاجائز ان یترب بالماهية ولوازمها لانها مشتركة وما به الاشتراك غیر ما به الامتیاز ولا جائز ان یترب بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة انما تلحق الشئ بسبب القوابل لان الماهية لا تستحق العوارض لذاتها والالکان العارض لازما والقابل للنفس انما هو البدن فمتی لم تكن الابدان موجودة لم تكن النفوس موجودة فتكون حادثة ضرورة.

ترجمہ: اس فصل میں انسان سے متعلق احوال کا بیان ہے انسان مختص ہے نفس ناطقہ کے ساتھ اور نفس ناطقہ امور کلیہ اور افعال فکریہ کے ادراک کے لحاظ سے ذوالی ہے۔ پس نفس ناطقہ کی ایک قوت عاقلہ ہے کہ جس سے تصورات و تصدیقات کا ادراک کرتا ہے اور ایک قوت عاملہ ہے کہ جس سے وہ بقدر طاقت نظر و فکر کے حوالے سے افعال جزئیہ کا ادراک کرتا ہے۔

اور نفس کی قوت عاقلہ کے چار مراتب ہیں پہلا مرتبہ یہ ہے کہ معقولات کی صورتوں سے بالفعل خالی ہو لیکن ان کو حاصل کرنے کی صلاحیت موجود ہو وہ نفس ہیولانی کہلاتا ہے اور دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ

بد ہیات کی صورتیں بالفعل حاصل ہوں اور بد ہیات سے نظریات کی طرف انتقال کی صلاحیت ہو اس کو عقل بالمملکہ کہتے ہیں۔

اور تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ نظریات کی صورتیں حاصل تو ہیں لیکن مختصر نہیں ہیں البتہ مخزون فی العقل ہیں اس کو عقل بالفعل کہتے ہیں اور چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ جو نظریات کی صورتوں کا استخراج کرے۔ پھر جب عقل بالمملکہ انتہائی درجہ میں ہوتی ہے تو اس کو قوت قدسیہ کہتے ہیں۔ جان لو کہ قوت عاقلہ مادہ سے مجرد ہوتی ہے کیونکہ اگر مادی ہو تو مشارالہ ہوگی اشارہ حسیہ کی۔ تو پھر ناقابل تقسیم ہوگی یا قابل تقسیم۔ ناقابل تقسیم ہونا باطل ہے اس لیے کہ ہر وہ چیز جو اشارہ حسیہ کی قابل ہو وہ منقسم ہوتی ہے جو پہلے گزر چکا ہے جزء لا تجزئ کے بیان میں۔

اور دوسری صورت یعنی قابل تقسیم ہونا بھی باطل ہے کیونکہ نفس کے معقولات اگر بسیط ہوں تو نفس کا انقسام لازم آئیگا اس لیے کہ وہ بساطت جو نفس کے ایک حصہ میں موجود ہوں وہ غیر ہونگے ان سے جو دوسرے حصہ میں موجود ہیں اور اگر مرکب ہوں تو ہر مرکب بساطت ہی سے مرکب ہوتا ہے پس ان بساطت میں انقسام لازم آئیگا اور یہ خلاف المفروض ہے۔

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ کے معقولات آلہ جسمانیہ سے نہیں ہیں ورنہ نفس ناطقہ کے لیے ضعف عارض ہوتا بدن کے ضعف کے ساتھ۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا اس لیے کہ بدن چالیس سال کے بعد ضعیف ہونا شروع ہو جاتا ہے جبکہ نفس ناطقہ اس وقت سے قوی ہونا شروع ہو جاتا ہے۔

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ نفوس ناطقہ حادث ہیں اس لیے کہ اگر نفس ناطقہ بدن سے پہلے موجود ہوتو ابدان کا اختلاف و امتیاز یا نفس ماہیت سے ہوگا یا لوازم ماہیت سے یا عوارض مفارقة سے لیکن نفس ماہیت اور لوازم ماہیت سے یہ اختلاف نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ ماہہ الاشتراک ہیں اور ماہہ الاشتراک ماہہ الا امتیاز نہیں بن سکتا۔

اور عوارض مفارقة بھی ماہہ الا امتیاز نہیں ہو سکتے اس لیے کہ عوارض مفارقة اس چیز کے لیے ہوتے ہیں

جو عوارض کو قبول کرے اس لیے کہ نفس ماہیت عوارض کی قابل نہیں ہوتی ورنہ عوارض کا لوازم ہونا لازم آئیگا پس قابل بدن ہے لہذا جب تک بدن موجود نہ ہو وہ نفس بھی موجود نہیں ہوگا پس نفس حادث ہے۔ ضرورہ۔

**تشریح:** مصنف جب عناصر مرکبہ کے میان سے فارغ ہوئے۔ جو جمادات، نباتات اور حیوانات پر مشتمل تھا۔ تو چونکہ حیوانات میں سب سے اعلیٰ معیار کا حامل صرف انسان ہے۔ اس لیے ایک نظر انسان پر ڈالنا چاہتے ہیں۔ یہ بات تو طے شدہ ہے۔

کہ مرکبات میں جس کا مزاج زیادہ قریب للاعتدال ہوگا تو مبداء فیاض کی طرف سے اس پر اعلیٰ معیار کی صورت نوعیہ کا فیضان ہوتا ہے اور جس کی صورت نوعیہ جتنی زیادہ قوی ہوا تھے ہی اس سے زیادہ افعال صادر ہوتے ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ عناصر مرکبہ میں بشمول انسان کے ”الاشرف فالاشرف“ کی ترتیب ہے۔

اور قانون یہ ہے کہ جب اشرف صورت نوعیہ وجود میں آتی ہے تو ماتحت کی صورت زائل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اشرف صورت سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں،

جو ماتحت کی صورت نوعیہ سے صادر ہوتے ہیں اور ان کے علاوہ چند ایسے افعال بھی صادر ہوتے ہیں جو اس کے ساتھ خاص ہیں اس تفصیل کے تناظر میں انسان کا مزاج سب سے زیادہ اعتدال میں ہے، لہذا باری تعالیٰ کی طرف سے انسان پر ایسی صورت نوعیہ کا فیضان ہوا ہے جو سابقہ تمام صورت نوعیہ (حیوانی، نباتی) سے عمدہ اور اعلیٰ ہے جس کو نفس ناطقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ مصنف نے انسان کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ ”هو مختص بالنفس الناطقة“ یعنی انسان اس جسم کا نام ہے جو نفس ناطقہ کے ساتھ مختص ہے تو نفس ناطقہ ان تمام افعال کی حامل ہوگی جو نفس نباتی اور نفس حیوانی سے صادر ہوتے ہیں اور ان کے علاوہ ادراک الکلیات اور ادراک الجزئیات الجردہ اور افعال فکریہ (وہ افعال جو نظر و فکر یا حدس پر مرتب ہوتے ہیں) بھی

صادر ہوتے ہیں جو نفس ناطقہ کے لیے خاص ہیں۔

اسی وجہ سے مصنف نے نفس ناطقہ کی تعریف کی ”ہو کمال اول لجسم طبعی“ کمال اول اور کمال ثانی کی وضاحت اس سے پہلے ہو گئی ہے اور نفس ناطقہ کے لیے اپنے خصوصی افعال (ادراک الکلیات وغیرہ) کے لحاظ سے مختلف آلات یعنی قوی ہیں

ایک قوۃ عاقلہ ہے جو کلیات اور جزئیات مجردہ کے ادراک کی قوت ہے۔

اور دوسری قوۃ عاملہ ہے۔ جو بدن انسانی کو حرکت دلاتی ہے۔ تو نفس ناطقہ قوت اول کے ذریعہ سے تصورات اور تصدیقات کا ادراک کرتی ہے۔ اس قوت کو عقل نظری اور قوت نظری بھی کہتے ہیں۔ اور دوسری قوت کی وجہ سے انسان حرکت کرتا ہے۔ ان افعال جزئیہ کی طرف جو نظر و فکر یا حدس پر مرتب ہوتے ہیں اور پھر ان کے مقتضی کے مطابق صادر ہوتے ہیں پس نفس کے قوۃ عاقلہ کے اعتبار سے چار مراتب ہیں کیونکہ یہ قوت یا تو اس مرحلہ میں ہوگی جس میں بالفعل نہ بدھیات حاصل ہوں اور نہ نظریات۔

البتہ دونوں کی صلاحیت موجود ہو اس کو عقل ہیولانی کہتے ہیں۔ کیونکہ ہیولی میں بھی نفس استعداد ہو تی ہے انفصال قبول کرنے کی۔ اور عقل کی اس مرتبہ میں بھی نفس استعداد ہوتی ہے بدھیات و نظریات کے حصول کی۔

اور دوسرا مرتبہ عقل کا وہ ہے کہ اس میں بدھیات تو بالفعل حاصل ہوں لیکن ان بدھیات سے نظریات کے حصول کی صلاحیت ہو تو اس کو عقل بالمملکہ کہتے ہیں کیونکہ ملکہ کیفیتہ راسخہ کو کہتے ہیں اور عقل کو اس مرتبہ میں نظریات کے حصول کی کامل اور راسخ قوت حاصل ہوتی ہے۔

اور تیسرا مرتبہ وہ ہے کہ جس میں عقل کے لیے بدھیات بالفعل حاصل ہوں اور نظریات مخزون فی الحزانہ ہوں بالفعل متحضر نہ ہوں۔ بلکہ جب چاہے حاضر کرے اس کو عقل بالفعل کہتے ہیں۔ اور چوتھی قسم عقل کی وہ ہے جس میں قوت عاقلہ تمام بدھیات و نظریات مکتبہ کا ادراک بالفعل کرے

اسکو عقل بالفعل کہتے ہیں۔

قولہ وتسمى معقولا تھا عقلاً مستفاداً... الخ: اور مرتبہ رابع والی عقل کے معقولات کو عقل مستفاد کا نام دیا جاتا ہے اس عبارت کے بارے میں پہلی بات اور راجح قول بھی یہی ہے کہ یہ عبارت کتاب کا حصہ نہیں ہے بلکہ یہ سو عن الکاتب کے طور پر لکھی گئی ہے اور بالفرض اگر یہ عبارت صحیح ہو یعنی کتاب کا جزء ہو تو پھر مصنف کا یہ قول حکماء کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ حکماء کے نزدیک عقل کا اطلاق صرف قوت پر ہوتا ہے معقولات پر نہیں تو پھر یہ مصنف کا تفرّد ہوگا

قولہ ثم العقل بالملكة... الخ: اور نفس مرتبہ ثانی جو کہ نظریات کے حصول کی قوت راخضہ ہے اگر یہ قوت انتہائی اعلیٰ درجہ میں ہے کہ نظریات کا حصول حدس سے ہو نظر اور فکر کی محتاج نہ ہو تو اس قوت کا نام قوت قدسیہ ہے

حدس کی تعریف یہ ہے کہ مبادی سے مطالب کی طرف انتقال دفعی ہو اور نظر و فکر وہ ہوتی ہے کہ مبادی سے مطالب کی طرف انتقال تدریجی ہو۔

واعلم.... الخ مصنف جب نفس ناطقہ کی تعریف، اس کے قوی و آلات اور قوت عاقلہ کے اعتبار سے مراتب اربعہ سے فارغ ہوئے تو اب نفس کے متعلق تین باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں (۱) نفس ناطقہ کا مجرد عن المادة ہونا (۲) قوت عاقلہ کا مادی نہ ہونا (۳) نفس ناطقہ کا حدوث بدن کے ساتھ ہونا۔

پہلا دعویٰ: پہلے دعویٰ کے اثبات کی تفصیل یہ ہے کہ نفس ناطقہ مجرد عن المادة یعنی غیر جسمانی ہے اس لیے کہ اگر جسمانی ہو تو ذات الوضع (اشارہ حسیہ کا قائل) ہوگا لیکن تالی باطل ہے تو مقدم اس کے مثل ہوگا یعنی جسمانی ہونا بھی باطل ہے۔

بطان التالی کی وجہ یہ ہے کہ تمام جسمانی اور مادی چیزیں ذات الوضع ہوتی ہیں یہ تو بدیہی ہے اور ذات الوضع ہونا بھی باطل ہے اس لیے کہ اگر نفس ذات الوضع ہو تو دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا

قابل انقسام ہوگا یا ناقابل انقسام ہوگا لیکن تالی بکلا اشقین باطل ہے لہذا ذات الوضع ہونا بھی باطل ہے۔

اما بطلان الثالی باعتبار وجه الثانی... الخ یعنی ناقابل انقسام ہونا اس لیے باطل ہے کہ پھر نفس کے لئے جزء لاجتزائی کا ہونا لازم آئیگا جو کہ عند الحکماء باطل ہے (کما مر فی صدر الكتاب)

واما بطلان الثالی باعتبار الوجه الاول.... الخ: یعنی قابل انقسام ہونا اس لیے باطل ہے کہ پھر نفس ناطقہ کی معلومات دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا بسا نط ہوگی یا مرکبات۔ بناء بر ہر تقدیر نفس اگر قابل انقسام ہو تو اس کی تقسیم کی وجہ سے معلومات بسیطہ میں تقسیم لازم آئیگی (کیونکہ تمام معلومات حال ہوتی ہیں اور نفس محل ہوتا ہے تو محل کا انقسام حال کے انقسام کو مستلزم ہوگا اس لیے کہ محل کے ایک جزء میں جو چیز حال ہوتی ہے وہ دوسرے جزء میں حال نہیں ہو سکتی ورنہ شئی واحد کے لیے محلیں مختلفین کا ہونا لازم آئیگا) اور انقسام البسا نط خلاف الواقع ہے۔

اسی طرح نفس ناطقہ کی معلومات اگر مرکبات ہوں تو بھی بسا نط کا انقسام لازم آئیگا اس لیے کہ مرکبات کی انتہاء بسا نط پر ہوتی ہے کیونکہ بسا نط ہی سے مرکبات بنتے ہیں لہذا مرکبات کا انقسام بسا نط کے انقسام کو مستلزم ہوگا۔ یہ بھی خلاف المفروض ہے جب نفس نہ قابل انقسام ہو سکا اور نہ ناقابل انقسام۔ تو معلوم ہوا کہ نفس ذات الوضع بھی نہیں ہے۔ جب ذات الوضع نہیں ہے تو مادی اور جسمانی بھی نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ نفس مجرد عن المادہ ہے۔ فثبت المدعی

دوسرا دعویٰ: ونقول ایضا ان التعقل لیس بالآلة جسمانیة و آلیعرض لها

الکلالا..... الخ

**تشریح:** یہ دوسرے دعویٰ کا بیان ہے کہ نفس ناطقہ کی قوت عاقلہ جس کے ذریعے سے نفس کلیات اور جزیات مجردہ کا ادراک کرتا ہے وہ غیر جسمانی ہے دلیل کا نمط قیاس استثنائی رفعی سے ہے پہلا مقدمہ شرطیہ متصلہ موجبہ کلیہ ہوگا اور دوسرا مقدمہ استثنایہ جو رفع التالی ہوگا اور قانون قیاس استثنائی رفعی کا یہ ہے کہ جب تالی رفع ہوتی ہے تو نتیجہ رفع المقدم یعنی نقیض مقدم ہوتا ہے۔

حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر قوت عاقلہ جسمانی (مادی) ہو تو اس قوت میں ضعف بدن کی وجہ سے ضعف آنا لازم ہوگا لیکن ضعف کا آنا باطل ہے پس قوت عاقلہ کا جسمانی ہونا بھی باطل ہے۔

وجہ الملازمہ یہ ہے کہ تمام قویٰ جسمانیہ بدن کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہوتی چلی جاتی ہیں۔ مثلاً حواس خمسہ ظاہرہ و باطنہ۔ اور وجہ بطلان التالی یہ ہے کہ جب انسان کی عمر چالیس سال سے بڑھتی ہے تو اس کے بعد بدن میں ضعف شروع ہو جاتا ہے۔

جب کہ عقل میں چالیس سال پورے ہونے پر کمال شروع ہو جاتا ہے اب اگر قوت عاقلہ جسمانی ہوتی تو اس میں بھی ضعف شروع ہو جاتا لہذا ضعف کے بجائے کمال کا پایا جانا اس کے غیر جسمانی ہونے کی دلیل ہے اس قیاس کا مقدمہ ثانی یعنی بطلان تالی پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔

**اعتراض:** یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ چالیس سال کے بعد عقل کامل ہونا شروع ہوتی ہے بلکہ اس میں ضعف ہی آتا ہے جیسا کہ آخر عمر میں انسان کو ایک بھول کی سی کیفیت عارض ہوتی ہے جس کو قرآن نے یوں بیان فرمایا ہے ”لکمی لا یعلم بعد علم شینا“ اس کیفیت کو خرافہ کہتے ہیں۔

**جواب:** جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ خرافہ کی کیفیت قوت عاقلہ کے ضعف کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ نفس کی زیادہ تر توجہ بدن کی تدبیر اور تصرف و تحفظ کی طرف مبذول ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے اور اس کا چھوٹا سا پس منظر ذہن نشین فرمائیں کہ نفس ناطقہ کا تعلق چونکہ بدن کے ساتھ تدبیر و تصرف کا ہوتا ہے اور کلیات اور جزئیات مجردہ کا ادراک کرتا ہے۔



جب بدن کی قوت غاذیہ قوی ہوتی ہے زمانہ شباب میں۔ تو بدن سے حرارت کی وجہ سے جو اجزاء تحلیل ہو کر کم ہو جاتے ہیں قوت غاذیہ ان کو پورا کرتی ہے تو اس وقت نفس اور قوت عاقلہ کی زیادہ توجہ معقولات کے ادراک کی طرف ہوتی ہے۔

لہذا وہ بھی صرف معقولات کا ادراک کرنے کی وجہ سے قوی ہوتے ہیں لیکن جب بدن زمانہ شیخوخت میں پہنچ جاتا ہے تو اس وقت قوت غاذیہ زیادہ متاثر نہیں ہوتی اور وہ بدل ماستحلل کو پورا نہیں کر سکتی تو اس وقت قوت عاقلہ اور نفس کو اپنی زیادہ تر توجہ بدن کی بقاء پر دینا ہوتی ہے، لہذا اس وقت معقولات کی طرف کم سے کم توجہ ہوتی ہے اس لیے ادراک میں ضعف آتا ہے اور وہی مرحلہ خرافہ کی کیفیت ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ خرافہ (ضعف) خود نفس اور قوت عاقلہ کے ضعف کی وجہ سے نہیں آتی بلکہ بقاء بدن میں زیادہ مشغول ہونے کی وجہ سے آتی ہے۔

ونقول ایضاً ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث البدن ... الخ:

تیسرا دعویٰ: یہ ہے کہ نفوس ناطقہ قدیم نہیں بلکہ حادث ہیں اور بدن کے ساتھ وجود میں آتے ہیں۔ اصل میں حکماء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ نفس ناطقہ قدیم ہے یا حادث چنانچہ افلاطون اور ان کے قبعین کا مذہب یہ ہے کہ نفوس ناطقہ قدیم بالزمان ہیں اور حکماء مشائخ یعنی ارسطو اور ان کے قبعین کے نزدیک نفوس حادث بالزمان ہیں بدن کے ساتھ وجود میں آتے ہیں اور مصنف چونکہ حکماء مشائخ کے مذہب کے قائل ہیں اس لیے اس مذہب کے اثبات پر دلیل قائم کرتے ہیں حاصل دلیل یہ ہے کہ نفوس اگر قدیم ہوں تو ابدان سے پہلے موجود ہونگے اور نفوس چونکہ متعدد و متکثر ہیں۔

تو ان کے ٹھہرے کا یہ اختلاف و امتیاز یا نفس ماہیت کی وجہ سے ہوگا یا لوازم ماہیت کی وجہ سے یا عوارض مفارقت کی وجہ سے ہوگا۔ نفس ماہیت اور لوازم ماہیت کی وجہ سے امتیاز اس لیے حاصل نہیں ہو سکتا کہ یہ دونوں ماہیہ الاشتراک ہیں۔

تو پھر ماہ الاشراک کا ماہ الامتیاز ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے اور عوارض مفارقة کی وجہ سے بھی نہیں آسکتا ہے اس لیے کہ عوارض اس چیز کے ہوتے ہیں جو ان عوارض کو قبول کرے اور عوارض کو قبول کرنے والا صرف بدن ہی ہے۔

کیونکہ ماہیت اگر ان عوارض مفارقة کو قبول کرنے والی ہو تو پھر یہ عوارض مفارقة نہیں رہیں گے بلکہ لوازم کہلا جائیں گے۔ جو خلاف المفروض ہے۔ جب بدن ہی ان عوارض کو قبول کر سکتا ہے جن کے ذریعے سے نفوس ناطقہ کے امتیازات حاصل ہوتے ہیں تو معلوم ہوا کہ نفوس سے پہلے بدن کا ہونا ضروری ہے ورنہ تعدد بدون الامتیاز لازم آئیگا۔ اور جب نفس بدن کے ساتھ وجود میں آتا ہے تو چونکہ بدن حادث بالزمان ہے اتفاقاً۔ لہذا نفس بھی حادث بالزمان ہوگا ”وهو المطلوب“

## القسم الثالث فی الالہیات

جب مصنف قسم ثانی سے فارغ ہوئے جو ماہم الاجسام کے بیان میں تھی تو اب قسم ثالث کا بیان شروع کرتے ہیں قسم ثالث الہیات کے بیان میں ہے الہیات الہی کی جمع ہے۔ اور حکمت الہی اس علم کو کہتے ہیں جس میں ایسے امور اور احوال کا بیان ہو جو اپنے وجود ذہنی اور خارجی دونوں میں مادہ کے محتاج نہ ہوں جیسے ذات واجبی، صفات واجبی اور عقول مجردہ وغیرہ۔

وہو مرتب علی ثلاثة فنون : قسم ثالث تین فنون پر مشتمل ہے۔ فن اول میں امور عامہ کا بیان ہے مثلاً وجود، وجوب، امکان، حدوث، قدم، کلیت، جزئیت، علیت اور معلولیت وغیرہ۔ فن ثانی میں علم صانع و صفات صانع کا بیان ہے۔ اور فن ثالث میں عقول مجردہ کا بیان ہے۔

## الفن الاول

فی تقاسیم الوجود وهو مرتب علی سبعة فصول

**تشریح:** فن اول میں امور عامہ کا بیان ہے۔ تقاسیم الوجود سے مراد امور عامہ ہیں یعنی وجود، وجوب، امکان اور حدود وغیرہ۔ یہاں پر صرف وجود کا ذکر کر کے مجازاً تمام امور عامہ کو مراد لیا ہے اور علاقہ سمیت کا ہے یعنی وجود دیگر امور عامہ کی تقسیم کے لیے سبب ہے۔

اس طور سے کہ وجود یا واجب ہوگا یا ممکن ہوگا۔ قدیم ہوگا یا حادث۔ علت ہوگا یا معلول وغیرہ۔ بہر حال اس سمیت کی وجہ سے اس فن کا عنوان ”فی تقاسیم الوجود“ رکھا ہے۔

یہ فن سات فصلوں پر مشتمل ہے فصل اول کلیت اور جزئیت کے بیان میں ہے فصل ثانی میں وحدت و کثرت کا بیان ہے فصل ثالث میں متقدم و متاخر کا بیان ہے فصل رابع میں قدیم و حادث کا بیان ہے فصل خامس میں قوت و فعل کا بیان ہے فصل سادس میں علت و معلول کا بیان ہے اور فصل سابع میں جوہر اور عرض کا بیان ہے۔

**فصل: فی الکلی والجزئی اما الکلی فلیس واحداً بالعدد والا لکان الشئی الواحد بالعدد بعینہ موصوفاً بالاعراض المتضادة مثل کونه اسود و ابيض هف بل هو معنی معقول فی النفس مطابق لكل واحد من جزئیاته فی الخارج علی معنی ان مافی النفس لو وجد فی ای شخص من الاشخاص الخارجیة لکان هو ذالك الشخص بعینہ من غیر تفاوت اصلاً واما الجزئی فانما یتعین بمشخصاته الزائدة علی الطبیعیة الکلیة لان کل کلی من حیث هو کلی فان نفس تصورہ غیر مانع من الشریکة بین کثیرین والشخص من حیث هو مانع من الشریکة فالتشخص زائد علی الطبیعیة الکلیة.**

**تشریح:** اس فصل میں کلی کے متعلق یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ کلی طبعی کی متعلق یہ توہم کیا جاتا ہے کہ یہ خارج میں موجود ہے اور واحد بالعدد ہے، اور مشترک بین الکثیرین ہے۔ اس توہم کو دفع کرنے کے لیے مصنف نے یہ فصل قائم کیا، حاصل دفع یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہیں ہے

اس لیے کہ اگر خارج میں موجود ہو اور محدود بالواحد ہو تو شئی واحد متصف ہوگا صفات متضادہ کے ساتھ، اس طرح کہ،

مثلاً انسان کلی طبعی موجود فی الخارج اور واحد بالعدد ہو وہ علم کی ساتھ بھی متصف ہوگا اور جہل کی ساتھ بھی، سواد کے ساتھ بھی اور بیاض کے ساتھ بھی حالانکہ شئی واحد صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا ممتنع ہے۔

لہذا کلی طبعی اپنے مستقل وجود کے ساتھ خارج میں موجود نہیں ہے۔ بلکہ کلی طبعی صرف ایک مفہوم اور معنی ہے جو شخص خارجی کے وجود سے مترشح ہوتا ہے۔ خارج میں اگر موجود ہو تو بعینہ شخص کے وجود سے موجود ہوتا ہے جو اس کا نشاء ہے۔ اور جزی کے متعلق یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ جزی طبعی بھی خارج میں ماہیت کی حد تک موجود نہیں ہے۔ خارج میں صرف شخص ہے اور شخص ماہیت اور حقیقت کا غیر ہوتا ہے۔ اس سے پہلے کہ مذکورہ دونوں دعوے علیٰ نہج مصنف بیان کریں۔

دعویٰ اول کو منطقی تحقیق کے مطابق دیکھا جائے تو کلی کی تین قسمیں ہیں (۱) کلی منطقی (۲) کلی طبعی (۳) کلی عقلی۔ جن کو صاحب سلم نے یوں نقل کیا ہے۔ ”مفہوم الکلی یسمى کلیاً منطقياً ومعروض ذالک المفہوم یسمى کلیاً طبعياً والمجموع من العارض والمعروض یسمى کلیاً عقلیاً“ یعنی کلی کے مفہوم (ان جو فرض صدقہ علی الکثیرین فکلی والا فجزی) کو کلی منطقی کہتے ہیں اور یہ مفہوم جس کو عارض ہوتا ہے اس معروض کو کلی طبعی کہتے ہیں مثلاً انسان، حیوان، ناطق، ضاحک، اور ماشی وغیرہ۔ اور عارض (مفہوم) اور معروض (انسان وغیرہ) کے مجموعے کو کلی عقلی کہتے ہیں۔

مذکورہ تینوں اقسام کلی ذاتی اور کلی عرضی دونوں کی ہیں۔

مثلاً جنس عقلی طبعی اور منطقی۔ اسی طرح یہی تین اقسام نوع، فصل، خاصہ اور عرض عام کی بھی ہیں۔ پھر کلی طبعی کی تین قسمیں ہیں (۱) مجردہ (۲) مخلوطہ (۳) مطلقہ۔

یہ تین قسمیں اس کلی میں تین اعتبارات کی وجہ سے ہیں جن کو مرتبہ بشرطِ شئی، بشرطِ لا شئی اور لا بشرطِ شئی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کلی طبعی ہے اس کو مکتف اور متصف بالعوارض تصور کیا جائے تو یہ مرتبہ بشرطِ شئی ہے اور اس کو کلی طبعی مخلوط کہتے ہیں کیونکہ اس مرتبہ میں ماہیت کے مخلوط بالعوارض ہونے کا لحاظ کیا گیا ہے۔

اگر اسی انسان (کلی طبعی) کو عدم العوارض کے ساتھ تصور کیا جائے تو یہ مرتبہ بشرطِ لا شئی ہے اور اس کو کلی طبعی مجرد کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ مرتبہ عوارض سے خالی ہے۔

اور اگر انسان (کلی طبعی) کو دونوں لحاظ سے قطع نظر کر کے تصور کیا جائے یعنی نہ مخلوط بالعوارض تصور کیا جائے اور نہ عدم مخلوط بالعوارض۔ تو یہ مرتبہ لا بشرطِ شئی ہے۔ اور اسے کلی طبعی مطلقہ کہتے ہیں۔ یہی تینوں اقسام جس طرح کلی میں ہوتی ہیں اسی طرح جزئی میں بھی ہیں۔ جزئی منطقی، جزئی طبعی اور جزئی عقلی۔

سوال: کلی طبعی مرتبہ لا بشرطِ شئی (مطلقہ) میں ارتقاعِ نقیضین ہے کیونکہ اس مرتبہ میں عوارض کے ثبوت اور عدم ثبوت دونوں سے قطع نظر کا لحاظ ہے اور فی الجملہ من العوارض وجود بھی ہے تو اس مرتبہ میں یہ کلی نہ موجود ہوگی نہ معدوم اور یہی ارتقاعِ نقیضین ہے جس کا محال ہونا بدیہی ہے۔

جواب: یہ بات درست ہے کہ یہ مرحلہ ارتقاعِ نقیضین کا ہے لیکن ارتقاعِ نقیضین دو قسم پر ہے ایک ارتقاع فی الذات ہے اور دوسرا ارتقاع فی اللحاظ والاعتبار ہے قسم اول محال ہے اور قسم ثانی محال نہیں ہے جب کہ یہاں قسم ثانی لازم آتا ہے اس لیے یہ اجتماعِ نقیضین بھی محال نہیں ہے۔

کلی طبعی کی اقسام ثلاثہ میں سے مجردہ کے خارج میں موجود نہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے سوائے افلاطون کے۔ کہ وہ مجردہ کو بھی خارج میں موجود قرار دیتا ہے۔ لیکن کلی طبعی کی باقی اقسام (مخلوط اور مطلقہ) خارج میں موجود ہیں یا نہیں۔

اکثر حکماء اور فلاسوف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے البتہ وجود کی کیفیت میں

اختلاف ہے کہ خارج میں تشخص کا وجود اور کلی کا وجود عین ہے یا تشخص کا وجود الگ اور کلی یعنی انسا  
ن کا وجود الگ ہو کر پھر دونوں کا انضمام ہوا ہے۔

یعنی تشخص کا وجود کلی کے وجود کے ساتھ منضم ہو کر موجود فی الخارج ہے یا خارج میں صرف تشخص کا  
وجود ہے جو کہ منشاء ہے اور کلی اس تشخص سے متزوع ہے یہ تین احتمال ہو گئے۔

قول اول: اکثر مناطقة بشمول صاحب سلم کے نزدیک کلی اور تشخص کے وجود میں عینیت ہے  
اور خارج میں جو تشخص کا وجود ہے وہی وجود کلی طبعی کا بھی ہے۔

قول ثانی: بعض حکماء کا قول یہ ہے کہ کلی طبعی کا وجود الگ ہے اور تشخص کا وجود الگ ہے لیکن  
تشخص کا وجود کلی کے وجود کے ساتھ منضم ہوا ہے تو منضم اور منضم الیہ مل کر خارج میں موجود ہیں۔  
یہ مذہب صاحب سلم کے نزدیک ضعیف ہے اس لیے وہ اس پر رد کرتے ہیں کہ اگر کلی طبعی کا وجود  
امر انضمامی ہو تو قانون انضمام یہ ہے کہ ”انضمام شئی بشئی“ یہ فرع ہوتا ہے وجود اور تشخص منضم الیہ کا  
تو چونکہ منضم الیہ کلی کا وجود ہے۔

لہذا یہ کلی تشخص خارجی کے انضمام سے پہلے متشخص ہوگی تو اس تشخص میں کلام ہے کہ کیا وہ تشخص  
عین تشخص خارجی ہے یا غیر ہے۔ اگر عین ہے تو دور لازم آتا ہے کیونکہ منضم الیہ ہونے کی حیثیت  
سے وہ مقدم ہوگا اور منضم ہونے کی حیثیت سے متاخر ہوگا تو یہ تقدم اشئ علی نفسہ ہے جو کہ دور کا معنی  
صریحی ہے اور اگر غیر ہے (تشخص خارجی کا) تو ظاہر ہے کہ وہ تشخص بھی انضمامی ہوگا کیونکہ اس  
مذہب والے تشخص کو امر انضمامی کہتے ہیں۔

تو اس تشخص کا انضمام بھی پہلے وجود منضم الیہ کا تقاضا کریگا تو اس منضم الیہ کے لیے اور تشخص ہوگا علی  
ہذا القیاس تسلسل لازم آریگا۔ اور دور اور تسلسل دونوں محال اور باطل ہیں لہذا کلی طبعی کا وجود انضمامی  
ہونا بھی باطل ہے۔

قول ثالث: تیسرا قول یہ ہے کہ کلی طبعی کا خارج میں کوئی مستقل وجود نہیں ہے بلکہ یہ ایک معنی اور مفہوم ہے جو ذہن میں حاصل ہوتا ہے اور خارج میں صرف تشخص ہے اور یہ کلی اس تشخص سے منزع ہوتی ہے اور وہ اس کے لیے منشاء ہے۔

لہذا کلی طبعی باعتبار منشاء خارج میں موجود ہے نہ کہ بنفسہ۔ یہ مذہب سید سند، ملا حسن اور شارح مطالع وغیرہ کا ہے اسی مذہب کو صاحب حدیہ حکمت نے اختیار کر کے یہاں نقل کیا ہے اس مذہب کے دلائل یہ ہیں (۱) اگر کلی طبعی اپنے وجود اور تشخص سے خارج میں موجود ہو تو اس کا صدق علی الکثیر بن ہونا محال ہوگا۔

کیونکہ جو چیز مخلوط بالتشخص ہو وہ صادق علی الکثیر بن نہیں ہو سکتی تو پھر یہ کلی نہیں رہیگی حالانکہ ہم نے اس کو کلی طبعی فرض کیا تھا تو یہ خلاف المفروض ہے۔ (۲) اگر کلی طبعی خارج میں موجود ہو تو پھر شی واحد کا آن واحد میں ممکنہ متعددہ میں واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ یہ کلی طبعی زید میں بھی ہے اور خالد اور عمرو میں بھی یعنی انسان اپنے تمام افراد میں موجود فی الخارج ہوگا۔

اور افراد انسانی ممکنہ مختلفہ میں ہوتے ہیں تو یہ کلی بھی ممکنہ مختلفہ میں ہوگی حالانکہ یہ کلی شی واحد ہے تو اس کا بطلان بدیہی ہے (۳) اگر کلی طبعی خارج میں موجود ہو تو شی واحد کا صفات متضادہ سے متصف ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ باطل ہے۔

اس لیے کہ انسان مثلاً اپنے تمام افراد کے ضمن میں موجود ہے تو زید علم کے ساتھ متصف ہے عمر جہل کے ساتھ متصف ہے اسی طرح زید قیام کے ساتھ متصف ہے تو عمرو قعود کے ساتھ متصف ہے تو یہ کلی بیک وقت علم اور جہل، قیام اور قعود، سواد اور بیاض سے متصف ہوگی اور مذکورہ تمام صورتیں محال ہیں، اور جو چیز مستلزم محال ہو وہ بھی محال ہوتی ہے۔

لہذا کلی طبعی کا خارج میں موجود ہونے کا وجود انضمامی کے ساتھ موجود ہونا بھی محال ہے معلوم ہوا کہ خارج میں اس کلی کا وجود تشخص سے منزع ہوتا ہے یعنی اس کا وجود انتزاعی ہے۔

لیکن اس مذہب کے ساتھ صاحب سلم اتفاق نہیں کرتے اس لیے وہ اس پر سخت رد کرتے ہیں۔ تردید کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کلی طبعی خارج میں موجود نہ ہو تو خارج میں صرف شخص ہوگا جو کہ بسیط ہے تو پھر اس بسیط شخص سے کلیات متعددہ کا انتزاع جائز نہیں ہوگا کیونکہ انتزاعات متعددہ مختلفہ مناشی مختلفہ متعددہ کا تقاضا کرتے ہیں۔

حالانکہ اس صورت میں منشاء صرف شخص ہے جو کہ واحد اور بسیط ہے۔ جبکہ کلیات متعددہ مختلفہ کا انتزاع شخص واحد سے کیا جانا باطل ہے مثلاً زید کا ایک ہی شخص ہے اس سے حیوانیت، جسمیت، انسانیت، ناطقیت اور ضاحکی وغیرہ کا انتزاع کرنا باطل ہے۔

لہذا اگر اس شخص بسیط سے کلیات مختلفہ کا انتزاع کیا جائے تو پھر اجتماع المتماثلین لازم آئیگا کیونکہ خارج میں جو شخص ہے اس کو بسیط مانا گیا ہے جبکہ کلیات مختلفہ کے لیے منشاء ہونے کی حیثیت سے یہ مرکب اور متعدد ہوگا۔ اور شئی واحد کا بسیط اور مرکب ہونا اجتماع المتماثلین ہی ہوتا ہے۔

انتزاع والوں کے دلائل کا جواب یہ دیا کہ کلی کی دو حیثیتیں ہیں ایک کلی من حیث ہو اور دوسری من حیث الاقتران بالشخص۔ تو کلی حیثیت اول کے اعتبار سے صادق علی الکثیرین ہے اگرچہ خارج میں مقترن بالمتخص کیوں نہ ہو۔

اور حیثیت ثانی کے اعتبار سے صدق علی الکثیرین محال ہے نہ کہ اول میں۔ دوسرے دلائل کا جواب یہ ہے کہ اوصاف متضادہ سے متصف ہونا یا امکانہ متعددہ میں موجود ہونا جزئی کے لیے محال ہے جب کہ ہم کلی میں بحث کرتے ہیں۔

بہر حال صاحب سلم کی رائے کے مطابق کلی طبعی کا وجود انتزاعی نہیں ہے بلکہ شخص کے وجود کے ساتھ عین ہے لیکن دیگر حضرات جیسا کہ ملاحظہ اور شارح مطالع وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ کلی طبعی کا وجود انتزاعی ہے اگر خارج میں موجود ہو تو شخص سے منزع ہوتی ہے اور خارج میں وجود حقیقتاً



تخصیص کا ہے اور یہی مذہب مصنف ہدایۃ الحکمۃ کو پسند تھا اس لیے یہ فصل قائم کی کہ کلی طبعی واحد بالعدد یعنی متخصص بالمتخصص نہیں ہے۔

کیونکہ واحد بالعدد ہونے کی صورت میں شئی واحد معین کا اوصاف متضادہ سے متصف ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے اس لیے کہ پھر وہ واحد معین کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اس کو واحد معین فرض کیا تھا وھذا خلف۔ اس کے علاوہ دلائل پہلے عرض کئے جا چکے ہیں (فالیرجع ہناک)

جب کلی طبعی واحد بالعدد نہیں ہو سکتی تو معلوم ہوا کہ وہ ایک مفہوم اور معنی ہے جو ذہن میں حاصل ہوتا ہے۔ اگر خارج میں موجود ہو تو تخصص سے منزوع ہو کر موجود ہوتا ہے تو خارج میں اس لحاظ سے اگر کلی طبعی موجود ہے لیکن وجود مستقلہ کے ساتھ نہیں بلکہ وجود تخصص کے ساتھ یعنی انتزاعاً موجود ہے نہ کہ اصالتاً۔ (یہ کلی طبعی کی تفصیل ہے)

واما الجزئی فانما يتعين لمشخصاته..... الخ: اس عبارت سے جزئی طبعی کے وجود خارجی کے بارے میں وضاحت کی جا رہی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح کلی طبعی خارج میں موجود ہماہیتہ نہیں ہے۔

اسی طرح جزئی طبعی بھی اپنی ماہیت اور طبیعت کے لحاظ سے خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ خارج میں جزئی کا صرف تخصص موجود ہے اور تخصص ایک امر زائد ہوتا ہے طبیعت پر۔ اس لیے کہ طبیعت من حیث الطبعیۃ کلی ہے اور ہر کلی کا نفس تصور صدق علی الکثیرین سے مانع نہیں ہوتا جب کہ تخصص ”من حیث ہو“ شرکت سے مانع ہوتا ہے معلوم ہوا کہ تخصص طبیعت اور ماہیت پر امر زائد ہے

سوال: کلی طبعی بھی خارج میں تخصص کے وجود سے موجود ہوتی ہے اور جزئی طبعی بھی تخصص کے وجود سے موجود ہوتی ہے تو دونوں میں فرق کیا ہوا؟

جواب: دونوں میں فرق یہ ہے کہ کلی کا نفس مفہوم غیر مقرون بالمتخصص ہوتا ہے جب کہ جزئی کا

نفس مفہوم مقرون بالشمس ہوتا ہے۔

فصل: فی الواحد والكثیر اما الواحد فيقال على ما ينقسم من الجهة التي يقال له انه واحد وهو قد يكون بالجنس كالانسان والفرس وقد يكون بالنوع كزيد وعمرو وقد يكون بالمحمول كالقطن والثلج وقد يكون بالموضوع كالكتاب والضاحك وقد يكون واحدا بالعدد وهو قد يكون غير حقيقى وحينئذ قد يكون بالاتصال وهو الذى ينقسم بالقوة الى اجزاء امتشابهة كالماء وقد يكون بالترتيب وهو الذى له كثرة بالفعل كالبيت وقد يكون حقيقياً وهو الذى لا ينقسم اصلاً واما الكثیر فهو الذى يقابل الواحد هداية الاثنان قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان فى شئ واحد من جهة واحدة واقسامه اربعة احدها الضدان وهما الموجودان غير المتضائفين كما لسواد والبياض وثانيها المتضائفان وهما الموجودان تعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالأبوة والبنوة وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا لکن يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الموجود كالبصر والعمى والعلم والجهل و رابعها المتقابلان بالسلب والايجاب كالفرسية واللافرسية وذلك فى الضمير لا فى الوجود العينى.

تشریح: فی الجملہ امور عامہ میں سے وحدت اور کثرت بھی ہے لہذا مصنف اس فصل میں وحدت اور کثرت سے متعلق احوال بیان فرما رہے ہیں۔ فصل کا خلاصہ بیان کرنے سے پہلے امر عام کی تعریف کا سمجھنا ضروری ہے۔

امر عام کی تعریف اول: امر عام کی ایک تعریف یہ ہے کہ ”ما لا يختص بقسم من الاقسام الموجود“ اور موجود کی تین قسمیں ہیں واجب، جوہر اور عرض کیونکہ وجود یا واجب ہوگا یا ممکن اور ممکن یا جوہر ہوتا ہے یا عرض تو اس تعریف کے لحاظ سے امر عام کی مثال وجود اور وحدت وغیرہ ہے

امر عام کی تعریف ثانی: دوسری تعریف یہ ہے ”مایشتمل جميع اقسام الوجود او اکثرها، جیسا کہ کثرت، حدوث وغیرہ جو جو ہر اور عرض کو شامل ہیں اگرچہ واجب کو شامل نہیں ہیں۔“

امر عام کی تعریف ثالث: ”مایشتمل جميع اقسام الوجود مع مقابله“، یعنی شئی اور اس کا مقابل مل کر تمام اقسام کو شامل ہو جیسے قدم، حدوث، وحدت و کثرت وغیرہ کیونکہ کثرت جو ہر اور عرض کو شامل ہوتا ہے تو اس کا مقابل یعنی وحدت واجب کو بھی شامل ہوگی علیٰ ہذا التیاس۔ تو ہر ایک اپنے مقابل کے ساتھ تمام اقسام وجود کو شامل ہو گیا۔

جب امور عامہ کی تعریف سے معلوم ہو گیا کہ واحد اور کثیر امور عامہ میں سے ہیں اس لیے کہ واحد اور کثیر ماخوذ ہیں وحدت اور کثرت سے اور یہ دونوں امور عامہ میں سے ہیں اس لیے مصنف نے یہ فصل واحد اور کثیر کی بحث میں قائم کی۔

قوله اما الواحد.... الخ:

واحد کی تعریف یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو جس جہت سے واحد مانا گیا ہو اس جہت سے قابل تقسیم نہ ہو جیسے زید جو شخص کے لحاظ سے واحد ہے تو زید شخص کی جہت سے قابل تکلف اور تقسیم نہیں ہے پھر واحد کی پانچ قسمیں ہیں۔

(۱) واحد بالجنس: واحد بالجنس کا مطلب یہ ہے کہ جس کی جنس ایک ہو چاہے وہ چیزیں فی نفسہ متعدد ہی کیوں نہ ہوں جیسے انسان، فرس اور بقرو وغیرہ کہ یہ سب حیوانیت میں متحد بالجنس ہیں۔

(۲) واحد بالنوع: واحد بالنوع کا مطلب یہ ہے کہ جس کی نوع ایک ہو جیسے زید عمر بکر وغیرہ تمام افراد انسانی جو سب انسانیت میں متحد ہیں یہ ان افراد کے لیے نوع ہے۔

(۳) واحد بالحمول: واحد بالحمول کا مطلب یہ ہے کہ متعدد چیزوں کا محمول ایک ہو یعنی اگر ہر ایک کو موضوع بنایا جائے تو ایک ہی چیز محمول واقع ہو جیسے قطن، طح، لبن اور چونا وغیرہ ان میں ہر ایک موضوع بنایا جائے تو محمول ابیض ہی واقع ہوتا ہے

(۴) واحد بالموضوع: واحد بالموضوع کا مطلب یہ ہے کہ متعدد چیزوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک ہی موضوع ہو مثلاً ضاحک، کاتب، اور شاعر وغیرہ یہ سب موضوع میں متحد ہیں جو کہ انسان ہے یعنی مذکورہ تمام صفات کا موضوع انسان ہے۔

(۵) واحد بالعدد: اس کو واحد بالثخص بھی کہتے ہیں جیسے زید۔

پھر واحد بالعدد کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور غیر حقیقی واحد بالعدد حقیقی وہ ہوتا ہے جو ناقابل انقسام من کل الوجوه ہو جیسے نقطہ کہ لا یقبل القسمة اصلاً لا طویلاً ولا عرضاً ولا عمقاً واحد بالعدد غیر حقیقی کی پھر دو قسمیں ہیں (۱) کہ جس میں وحدت اجزاء کے اتصال کی وجہ سے آتی ہو البتہ تقسیم اجزاء متشابہ کے لیے ہونے کی قوت ہو یعنی اجزاء بالفعل نہ ہوں بالقوة ہوں جیسے ماء۔ یہ بالفعل اجزاء کے متصل ہونے کی وجہ سے واحد ہے۔

البتہ کثرت بالقوة موجود ہے اگر تحلیل کریں (۲) کہ وحدت اجزاء کی ترکیب کی وجہ سے آئی ہو اور کثرت بالفعل موجود ہو اجزاء کی مثال جیسے ”بیت“ یعنی گھر کہ بالفعل اجزاء متکثرہ سے مرکب ہے لیکن ترکیب کی وجہ سے واحد کہلاتا ہے۔

قولہ اما الکثرة فهو الذی یقابل الواحد... الخ: کثیر وہ ہے جو واحد کا مقابل ہو اب واحد وہ ہے کہ جس جہت سے واحد مانا گیا ہو اس جہت میں تقسیم کا احتمال نہ رکھتا ہو تو کثیر وہ ہوگا کہ جس جہت سے کثرت کا اعتبار کیا ہے اس جہت سے وحدت کا احتمال نہ ہو۔

هدایة الاثنان قد یتقابلان وهما الذان لا یجتمعان... الخ: لفظ ہدایہ کے وہی مقاصد

ہوتے ہیں جو لفظ تنبیہ، علم اور تزکیل وغیرہ کے ہوتے ہیں۔

چونکہ ما قبل میں نکلر اور تعدد کا بیان ہوا تھا جس سے معلوم ہوا کہ متعدد چیزوں میں تقابل ہوتا ہے اس لیے تقابل کی اقسام بیان کرنا چاہتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ جب دو چیزوں میں تقابل ہوتا ہے تو ان دونوں کو متقابلین کہتے ہیں۔

**تقابل کی تعریف** یہ ہے کہ دو چیزیں جہت واحدہ اور زمانہ واحدہ میں ایک محل میں جمع نہ ہو سکیں

پھر تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تقابل تضاد (۲) تضایف (۳) عدم والمملکہ (۴) ایجاب و سلب۔

(۱) **تقابل تضاد**: یہ ہر ایسی دو چیزوں میں ہوتا ہے۔ کہ دونوں کا مفہوم وجودی ہو اور ہر ایک کا تعقل و تصور بغیر آخر سے ہو سکے جیسے سواد، بیاض وغیرہ۔

(۲) **تقابل تضایف**: یہ ہر ایسی دو چیزوں میں ہوتا ہے کہ جن کا مفہوم وجودی ہو لیکن ہر ایک کا تصور اور تعقل دوسرے پر موقوف ہو جیسے لغت اور نعت (اب، ابن)

(۳) **تقابل عدم والمملکہ**: ہر ایسی دو چیزوں میں ہوتا ہے جن میں ایک مفہوم وجودی اور دوسرا عدی ہو لیکن دونوں میں ایسا محل ہو کہ اس میں عدی اس صفت سے متصف ہو سکے جس سے وجودی متصف ہوا ہے (محل العدی ممکن الاتصاف بالوجودی) ہو جیسے عمی اور بصر اور جہل و علم، کیونکہ عمی ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو بصیر ہونے کے قابل ہو اعمی کی تعریف یہ کی جاتی ہے ”عدم البصر عن ما من شانہ ان یکون بصیرا“ اسی طرح جہل کی تعریف یہ ہے ”عدم العلم عن ما من شانہ ان یکون عالما“ تو معلوم ہوا پھر اور درخت وغیرہ کو ناعمی کہا جاسکتا ہے اور نہ جاہل۔

(۴) **تقابل ایجاب و سلب**: یہ ہر ایسی دو چیزوں میں ہوتا ہے جن میں سے ایک کا مفہوم وجودی اور دوسرے کا مفہوم عدی ہو لیکن محل العدی متصف بالوجودی ہونا ضروری نہیں جیسا کہ

انسان لا انسان وغیرہ۔

پھر تقابل ایجاب و سلب کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) فی المفرد جیسے انسان اور لا انسان (۲) فی القضایا۔ جیسے زید قائم و زید لیس بقائم۔ جب تقابل ایجاب و سلب قضایا میں ہوتا ہے اور قضایا میں ایجاب و سلب براہ راست نسبت کی صفت ہوتی ہے۔ اور نسبت چونکہ عمل ذہنی ہے نہ خارجی اس لیے مصنف نے فرمایا کہ و ذالک فی الذہن لا فی الوجود العینی ای الخارجی .

فصل: فی المتقدم والمتاخر اما المتقدم فيقال على خمسة اشياء احدها المتقدم بالزمان وهو ظاهر والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الاخر الا وهو موجود معه وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود كتقدم الواحد على الاثنين والثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدء محدود كترتب الصفوف في المسجد منسوبة الى المحراب والخامس المتقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة القلم واما المتأخر فيقال على ما يقابل المتقدم .

تشریح: اس فصل میں متقدم و متاخر کی اقسام اور ان کی تعریفات کو بیان کرنا مقصود ہے۔

متقدم کی اقسام: متقدم کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) متقدم بالزمان (۲) متقدم بالطبع (۳) متقدم بالعلیت (۴) متقدم بالشرف (۵) متقدم بالرتبہ .

وجہ تسمیہ: جب تسمیہ ہے۔ کہ متقدم موقوف علیہ ہوگا متاخر کے لیے یا نہیں۔ اگر موقوف علیہ ہے تو متاخر کے وجود کے لیے کافی ہوگا یا نہیں یعنی موقوف علیہ ہونے کے ساتھ علت تامہ بھی ہوگا یا نہیں۔ اول کو متقدم بالعلیت اور ثانی کو متقدم بالطبع کہتے ہیں۔ اور اگر موقوف علیہ نہیں ہے تو یا متقدم کا

زمانہ حدوث (ایجاد) متاخر کے زمانہ حدوث کے ساتھ جمع ہوگا یا نہیں اگر جمع نہیں ہو سکتا تو مقدم بالزمان ہے اور اگر جمع ہو سکتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ مقدم اور متاخر میں ترتیب ہوگی یا نہیں اگر ہے تو مقدم بالرتبہ ورنہ مقدم بالشرف ہوگا۔

**اما المتقدم بالزمان**.... الخ: مقدم بالزمان یہ ہے کہ مقدم کا زمانہ ایجاد والحدوث اور متاخر کا زمانہ حدوث والا ایجاد الگ الگ ہوں یا مقدم کا کل زمانہ متاخر کے زمانہ کے ساتھ جمع نہ ہو سکے۔ چاہے بعض زمانہ مقدم کے ساتھ جمع ہو یا نہ ہو۔

دونوں تعریفوں کے لحاظ سے مثال ”اب اور ابن“ ہے کہ ان میں نہ زمانہ حدوث ایک ہے اور نہ کل زمانہ مقدم کا متاخر کے ساتھ جمع ہوتا ہے اگرچہ بعض زمانہ جمع ہوتا ہے اور بعض زمانہ جمع نہ ہونے کی مثال جیسے قرون اولیٰ کے لوگوں کا تقدم ہم پر۔

**واما المتقدم بالطبع**..... الخ: مقدم بالطبع کی تعریف یہ ہے کہ مقدم متاخر کے لیے محتاج الیہ ہو لیکن علت تامہ نہ ہو اور یا یہ کہ متاخر بغیر مقدم سے موجود نہ ہو سکے البتہ مقدم بغیر متاخر سے موجود ہو سکے جیسا کہ واحد اثین پر مقدم ہے۔

**واما المتقدم بالشرف**.... الخ: مقدم بالشرف وہ ہوتا ہے کہ مقدم افضل اور اشرف ہو متاخر سے جیسے حضرت ابو بکر صدیق کی فضیلت حضرت عمرؓ پر۔

**المتقدم بالرتبة**.... الخ: مقدم بالرتبہ وہ ہوتا ہے کہ کسی نقطہ خاص کی نسبت سے ایک شئی اقرب ہو دوسری سے۔ مثلاً محراب کی نسبت سے صف اول باقی صفوں پر اقرب اور مقدم ہوتی ہے۔

**المتقدم بالعلیة**.... الخ: مقدم بالعلیہ وہ ہے کہ مقدم متاخر کے لیے موقوف علیہ اور علت تامہ ہو جیسے

”حرکت الید“ متقدم بالعلیۃ ہے اور ”حرکت القلم“ متأخر بالعلیۃ ہے۔ (مذکورہ پانچ اقسام متقدم کے لحاظ سے ہیں)

اسی طرح متأخر کی بھی پانچ قسمیں ہیں۔ متأخر بالزمان، بالطبع، بالشرف، بالرحمۃ اور بالعلیۃ۔ مذکورہ بالا مثالیں ان کی بھی بن سکتی ہیں۔

فصل: فی القديم والحادث القديم بالذات هو الذی لا یكون وجوده من غیره والقديم بالزمان هو الذی لا اول لزمانه والمحدث بالذات هو الذی یكون وجوده من غیره والمحدث بالزمان هو الذی لزمانه ابتداءً وقد كان وقت لم یکن هو فیہ موجوداً ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فیہ موجوداً وكل حادث زمني فهو مسبوق بمادة ومدة لان امکان وجوده سابق علی وجوده والا لما كان قبله ممكناً ثم صار ممكناً فیلزم انقلاب الشیء من الامتناع الذاتى الى الامکان الذاتى هذا خلف وذلك الامکان امر وجودی اذ لا فرق بین قولنا امکانه لا. و بین قولنا لا امکان له فلو كان الامکان عدمياً لم یکن الممكن ممكناً ههنا والامکان اما ان یكون قائماً بنفسه او لا. لا جائز ان یكون قائماً بنفسه لان امکان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو امکان الوجود له فلا یكون قائماً بنفسه فیكون قائماً بمحل وهو المادة.

تشریح: اس فصل میں قدیم اور حادث کے معانی اور اقسام کا بیان ہے۔

موجود کی دو قسمیں ہیں (۱) قدیم (۲) حادث۔ پھر قدیم کی دو قسمیں ہیں۔ قدیم بالذات اور قدیم بالزمان۔

(۱) قدیم بالذات: قدیم بالذات وہ ہے کہ جس کا وجود مستقلاً من غیر نہ ہو۔ یعنی جس کو



وجود کسی غیر نے نہ دیا ہو۔ اور یہ منحصر ہے واجب الوجود میں کیونکہ صرف باری تعالیٰ ہی وہ ذات ہے جس کا وجود لذاتہ ہے۔

(۲) قدیم بالزمان: قدیم بالزمان کی ایک تعریف یہ ہے کہ جس کے وجود پر عدم مقدم نہ ہو۔ دوسری تعریف یہ ہے کہ جس پر ایسا زمانہ نہ گزرا ہو کہ اس زمانہ میں اس کا وجود نہ ہو پھر دوسرا ایسا زمانہ آئے کہ جس میں وہ وجود میں آئے۔

دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ تعریف اول عقول عشرہ اور افلاک کو شامل ہے کیونکہ حکماء کے نزدیک عقول قدیم بالزمان ہیں اور دوسری تعریف کے لحاظ سے عقول عشرہ خارج ہیں اس لئے کہ عند الحکماء عقول غیر زمانی ہیں جب کہ اس تعریف کا دار و مدار زمانہ پر ہے۔ کما هو ظاہر اسی طرح حادث کی بھی دو قسمیں ہیں۔ حادث بالذات اور حادث بالزمان۔

(۱) حادث بالذات: حادث بالذات وہ ہے کہ جس کا وجود مستفاد من الغیر ہو جیسے تمام ممکنات بشمول عقول عالیہ (بقول حکماء) کیونکہ تمام ممکنات اور عقول کا وجود من جانب اللہ ہے۔

(۲) حادث بالزمان: حادث بالزمان وہ ہے کہ جس پر ایسا زمانہ گزر گیا ہو کہ جس میں وہ نہیں تھا پھر اس پر ایسا زمانہ آیا ہو کہ اس میں وہ موجود ہوا ہو جیسا کہ عقول عشرہ کے علاوہ تمام وہ چیزیں جو عناصر اربعہ سے مرکب ہیں۔

قولہ وکل حادث زمانی فهو مسبوق بمادة ومدة... الخ: اس عبارت سے مصنفؒ یہ ثابت کر رہے ہیں کہ ہر حادث زمانی مسبوق بالمادہ اور مسبوق بالمدۃ ہوتا ہے یعنی ہر حادث زمانی کے لئے وجود سے پہلے کل بھی ہے اور مدت (وقت) بھی ہے کہ جس میں وہ نہ تھا پھر موجود ہو گیا ہو۔ مسبوق بالمدۃ ہونا تو ظاہر ہے جیسا کہ حادث زمانی کی تعریف سے معلوم ہو چکا ہے۔ لیکن مسبوق بالمادہ ہونا دلیل سے ثابت کرتے ہیں

تعریف مادہ: مادہ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو شئی آخر کے لئے محل ہو یہ محل حال کے اعتبار سے تین قسم پر ہے (۱) حال اگر صورت جسمیہ ہو تو محل کا نام ہیولی ہوگا (۲) حال اگر عرض ہو (سواد، بیاض وغیرہ) تو محل کا نام موضوع ہوگا (۳) حال اگر نفس ہو تو محل کا نام جسم ہوگا۔

دلیل کا خلاصہ: حادث زمانی مسبوق بالمادہ اس لئے ہے کہ حادث زمانی کا وجود موجود ہونے سے پہلے واجب ہوگا یا ممتنع ہوگا یا ممکن۔

اس لئے کہ کسی ماہیت پر ان میں سے کسی ایک کا صدق منفصلہ حقیقیہ کے طور پر ہے یعنی کل ماہیہ اما واجب او ممتنع او ممکن۔ صورت اول اور ثانی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اگر حادث زمانی کا وجود موجود ہونے سے پہلے واجب یا ممتنع ہو اور پھر موجود ہو کر ممکن ہو جائے تو قلب الحقائق لازم ہوگا جو کہ باطل ہے تو ضرور حادث زمانی کا وجود موجود ہونے سے پہلے ممکن ہوگا اور یہ امکان الوجود ایک صفت ثبوتی ہے۔ یعنی ایک امر قائم اور عارض ہے اس کا معروض اور ماقام بہ یا امر منفصل کوئی غیر چیز ہوگی حادث زمانی سے یا خود حادث زمانی ہوگا یا قائم ہوگا اپنے نفس سے یا قائم ہوگا کسی محل کے ساتھ۔

اول احتمال اس لئے باطل ہے کہ امکان الوجود حادث زمانی کی صفت تھی اور قائم کسی امر منفصل سے ہو یہ کوئی معنی نہیں رکھتا۔ کیونکہ پھر یہ صفت حادث زمانی کی نہیں ہوئی۔ اور احتمال ثانی اس لئے باطل ہے کہ اگر خود حادث زمانی کے ساتھ قائم ہو تو یہ امکان، حادث کے موجود ہونے سے پہلے کی صفت ہے۔

کیونکہ اس وقت حادث زمانی موجود نہیں سمجھا گیا اور ماقام بہ ہونے کی حیثیت سے جب یہ حادث زمانی سے پہلے موجود ہوگا تو حادث زمانی اپنے وجود سے پہلے موجود ہوگا جو کہ بدلتہ باطل ہے اور دوسرا یہ کہ خلاف المفروض لازم آئے گا اس لئے کہ امکان کو حادث کے وجود سے پہلے کی صفت قرار دیا تھا اس صورت میں وہ بعد الوجود کی صفت ہوگی۔

احتمال ثالث اس لئے باطل ہے کہ اگر قائم بنفسہ ہو جائے تو پھر یہ امکان صفت اور عرض نہیں رہے گا حالانکہ یہ عرض ہے اور عرض قائم بالغیر کو کہتے ہیں۔ پس چوتھا احتمال متعین ہو گیا کہ حادث زمانی موجود ہونے سے پہلے امکان الوجود کسی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے وہی محل ہیوٹی اور مادہ ہے پس ثابت ہوا کہ حادث زمانی مسبوق بالمادہ ہے وہو المطلوب۔

فصل فی القوة والفعل القوة هی الشیء الذی ہو مبدأ التفریر فی آخر من حیث ہو آخر وکل ما یصدر عن الاجسام فی العادة المستمرة المحسوسة من الآثار والافعال کالاختصاص باین وکیف وحرکة وسکون فهی صادرة عن قوة موجودة فيه لان ذالك اما ان یكون لکونه جسماً والامور اتفاقیة او لقوة موجودة فيه والاول باطل والا لاشترکت الجسمام فيه والثانی ایضاً باطل والا لما کان ذالك مستمراً ولا اکثریاً لان الامور التفاتیة لا تكون دائمة ولا اکثریة فاذا ن هو عن قوة موجودة فيه وهو المطلوب.

تشریح: قوت کی تعریف دو طرح سے کی گئی ہے (۱) ”امکان الحصول“ یعنی کسی چیز کے حاصل اور موجود ہونے کی صلاحیت اور استعداد۔ اس معنی کے لحاظ سے قوت کے مقابلے میں فعل ہوتا ہے۔ جو حاصل اور موجود ہونے کو کہتے ہیں

(۲) ”مبدأ التفریر فی شئی آخر“، یعنی شئی آخر میں تغیر اور اثر کرنے کا مبدأ اور منشاء۔ چاہے مبدأ اور شئی آخر میں تغیر ذاتی ہو جیسے نفس ناطقہ اگر بدن کا امراض ظاہریہ سے علاج کرائے تو قوت نفس ناطقہ ہے اور شئی آخر بدن ہے اور دونوں میں تغیر ذاتی ہے اس لئے کہ نفس ناطقہ ”جوہر مجرد عن المادة وغواشیہا“ کو کہتے ہیں۔

جب کہ بدن مرکب من الہیولی والصورة اور مرکب من العناصر کو کہتے ہیں۔ اور چاہے دونوں میں اتحاد ذاتی اور تغیر اعتباری ہو جیسے نفس ناطقہ کا اپنے لئے روحانی علاج کرنا۔ اتحاد ذاتی تو ظاہر ہے

لیکن تغایر صرف اعتباری ہے کیونکہ یہی نفس معالج ہونے کے اعتبار سے قوت ہوگا اور معالج ہونے کے اعتبار سے شئی آخر ہوگا پس اسی تعیم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ”من حیث ہو آخر“۔

**قوت کی اقسام:** قوت کی معنی ثانی کے لحاظ سے چار اقسام ہیں۔ ان میں ضابطہ یہ ہے کہ قوت سے یا فعل واحد صادر ہو گیا یا افعال مختلفہ۔ بناء بر ہر تقدیر یہ قوت یا ذی شعور ہوگی یا غیر شعوری مثلاً فعل واحد صادر ہو اور شعوری ہو جیسے نفس فلکی (عند الحکماء)۔ نفس فلکی، نفس ناطقہ کی طرح شعور رکھتا ہے اور نفس فلکی سے ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے یعنی حرکت مستدیرہ دائمہ۔

اور قسم ثانی کی مثال یعنی افعال مختلفہ صادر ہوں اور شعوری ہوں جیسے نفس ناطقہ اور نفوس حیوانیہ اور فعل واحد صادر ہو اور غیر شعوری ہو جیسے طبعیت عنصریہ مثلاً ماء کی طبعیت سے ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے حرکت الی المرکز۔ اور نار کی طبعیت سے ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے حرکت الی العلو۔ اور قسم رابع کی مثال کہ افعال مختلفہ صادر ہوں اور غیر شعوری ہوں جیسے نفس نباتی اس کا غیر شعوری ہونا ظاہر ہے اور افعال مختلفہ صادر ہوتے ہیں مثلاً تغذیہ و تمیہ وغیرہ۔

اس فصل میں مصنف قوت کی تعریف کرنے کے بعد یہ ثابت کرتے ہیں کہ اجسام کے اندر قوت ہوا کرتی ہے حاصل دلیل یہ ہے کہ وہ افعال جو جسم سے عادتاً اور دائماً صادر ہوتے ہیں مثلاً ثقیل جسم کا تحت کی طرف میلان اور خفیف جسم کا فوق کی طرف میلان اور اس طرح کسی خاص مکان کے ساتھ خاص ہونا۔ اور حرکت سکون وغیرہ جیسے افعال صادر ہوتے ہیں۔

اب یہ افعال یا تو جسم سے جسمیت کی وجہ صادر ہوں گے یا کسی سبب اتفاقی کی وجہ سے صادر ہوں گے یا کسی قوت کی وجہ سے صادر ہوں گے۔

احتمال اول اس لئے باطل ہے کہ نفس جسمیت تمام اجسام میں مشترک ہے پھر تو ہر جسم سے ایک ہی قسم کا فعل صادر ہونا چاہیے۔

احتمال ثانی اس لئے باطل ہے کہ سب اتفاقی کی وجہ اگر افعال صادر ہوں تو وہ نہ صرف دائمی بلکہ اکثری بھی نہیں ہوتے ہیں پس متعین ہو گیا کہ افعال دائمہ کا صدور کسی قوت کی وجہ سے ہے۔ لہذا جسم کے اندر کوئی قوت ضرور ہے۔ وہو المطلوب۔

فصل فی العلة والمعلول العلة تقال لكل ما له وجود فی نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية اما المادية فهي التي تكون جزءاً من المعلول لكن لا يجب بها ان يكون موجوداً بالفعل كاطين للكوز واما العلة الصورية فهي التي تكون جزءاً من المعلول لكن يجب بها ان يكون المعلول موجوداً بالفعل كالصورة للكوز واما الفاعلية فهي التي يكون منها وجود المعلول كالفاعل للكوز واما الغائية فهي التي لاجلها وجود المعلول كالغرض المطلوب من الكوز ثم العلة الفاعلية متى كانت بسيطة استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه الثران فهو مركب لان كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر فبمجموع هذين المفهومين او احدهما ان كان داخل في ذات المصدر لزم التركيب في ذاته وان كانا خارجين كان مصدراً لهما فكونه مصدراً لهذا غير كونه مصدراً لذلك فينتهي لا محالة الى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات ونقول ايضاً ان لامعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني عند تحقق جملة الامور المعبرة في تحققه لانه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو محال والا لما وجد او ممكن الوجود فيحتاج الى مرجح يخرج من القوة الى الفعل فلا يكون جملة الامور المعبرة في وجوده حاصلة وقد فرضناها حاصلة هذا خلف فبان ان المعلول يجب وجوده عند

تحقق العلة التامة فيكون واجباً لغيره ممكناً بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته من حيث هي هي لا يجب لها الوجود ولا العدم. هداية كون الشيء موجوداً لا ينافي تأثير العلة فيه لان الشيء اذا كان معدوماً ثم يوجد فاما ان توصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في الحالتين جميعاً لا جائز ان تفيده وجوده حالة العدم او في الحالتين جميعاً والا لزم اجتماع الوجود والعدم هذا خلف فاذا تفيده وجوده حالة وجوده المفاد فكون الشيء موجوداً لا ينافي كونه معلولاً.

تشریح: اس فصل میں علت اور معلول کو بیان کرنا مقصود ہے جو فی الجملہ امور عامہ میں سے ہیں

علت کی تعریف: یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو اپنے وجود میں مستقل ہو اور پھر اپنے وجود سے غیر کو وجود میں لائے تو معلوم ہوا کہ علت صرف وہ چیز نہیں ہوتی جس کا وجود بنفسہ ہو بلکہ وجود بنفسہ ہونے کے ساتھ غیر کو بھی وجود بخشنے تب علت ہوتی ہے۔

پھر علت کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) علت مادی (۲) علت صوری (۳) علت فاعلی (۴) علت غائی۔

(۱) علت مادی: یہ وہ علت ہے جو معلول کی ذات میں داخل ہو لیکن اس کی وجہ سے معلول کا بالفعل موجود ہونا ضروری نہ ہو۔

(۲) علت صوری: یہ وہ علت ہے جو معلول کی ذات میں داخل ہو اور اس سے معلول بالفعل موجود ہو۔

(۳) علت فاعلی: یہ وہ علت ہے جو معلول کی ذات سے خارج ہو لیکن اس سے معلول وجود

میں آئے۔

(۴) علت غائی: یہ وہ علت ہے جو معلول کی ذات سے خارج ہو اور اس کی وجہ سے معلول وجود میں آئے۔

مثلاً کوزہ (لوٹا) کہ مٹی علت مادی، کوزہ کی ہیئت کذائی علت صوری، بنانے والا علت فاعلی اور پانی استعمال علت غائی ہے۔

جاننا چاہیے کہ علت فاعلی اور علت مادی باعتبار زمانہ معلول سے مقدم ہوتے ہیں۔ اور علت صوری باعتبار زمانہ معلول کے ساتھ مقارن اور معی ہوتی ہے جب کہ علت غائی تصور میں مقدم اور وجود میں متاخر ہوتی ہے۔ جیسے سریر بنانے والا جو کہ علت فاعلی ہے اور سریر کے اجزاء یعنی لکڑی اور رسی وغیرہ جو کہ علت مادی ہے یہ دونوں سریر پر مقدم ہیں۔ اور سریر کی ہیئت کذائی جو کہ علت صوری ہے وہ سریر کے ساتھ معی اور مقارن ہوتی ہے۔

اور سریر پر بیٹھنا یا سونا جو کہ علت غائی ہے وہ تصور میں تو مقدم ہوتی ہے لیکن وجود میں سریر سے متاخر ہوتی ہے۔ کتاب میں سریر کے بجائے کوزہ کی مثال دی گئی ہے مقصود اور وضاحت میں کوئی فرق نہیں)

قولہ ثم العلة الفاعلية متى كانت بسیطة... الخ: اس عبارت سے مصنف کی غرض یہ بتانا ہے کہ علت فاعلی اگر بسیط یعنی واحد حقیقی ہو تو اس سے ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے جیسے حکماء کا مشہور قول ہے کہ ”لا یصدر من الواحد الا الواحد“ اسی قول کی رو سے حکماء نے عقول عشرہ کا فلسفہ نکالا ہے۔

چنانچہ حکماء کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ واحد حقیقی ہے اور علت اگر واحد حقیقی ہو تو اس سے صرف ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے ورنہ علت میں ترکیب لازم آتی ہے جو کہ ممنوع ہے (کما سیاتی تفصیلہ) لہذا اس اصول کے تحت اللہ تعالیٰ سے صرف عقل اول وجود میں آئی اور اب عقل اول چونکہ واحد

غیر حقیقی (اضافی) ہے کیونکہ اس میں دو جہات ہیں (۱) امکان ذاتی (۲) وجوب غیر ی۔  
تو امکان ذاتی کی جہت سے فلک اول کو وجود بخشا جب کہ وجوب غیر ی کی جہت سے عقل ثانی کو  
وجود میں لایا۔ اسی طرح عقل ثانی میں یہ دو جہات پائے جانے کی وجہ سے عقل ثالث اور فلک ثانی  
وجود میں آئے۔ (علیٰ ہذا القیاس تا فلک تاسع اور عقل عاشر) جس کو حکماء عقل فعال کا لقب دیتے  
ہیں اور بقول حکماء عقل فعال کو تمام امور کا تصرف حوالہ ہو گیا ہے۔

تو حکماء کی یہ تحقیق اپنی جگہ لیکن اس دعویٰ کی دلیل کہ علت فاعلی اگر بسیط ہو تو اس سے ایک ہی فعل  
صادر ہوگا اس لیے کہ اگر ایک سے زیادہ مثلاً دو افعال صادر ہوں تو وہ دو افعال اس علت کے اثرین  
کہلا سینگے تو اس علت میں ترکیب لازم آئیگی اس لیے کہ اس علت کی نسبت ایک اثر اور مفہوم کی  
طرف غیر ہوگی دوسرے اثر اور مفہوم کی طرف نسبت سے۔ اب یہ مفہومین یا تو دونوں میں سے  
ایک اس علت میں داخل اور ایک خارج ہوگا یا دونوں خارج ہونگے۔

اگر داخل ہو تو ترکیب لازم آئیگی اور اگر خارج ہوں تو خارج میں ان مفہومین کے لیے علت یا تو  
یہی سابقہ علت قرار دینگے یا علت آخر۔

اگر یہی سابقہ علت قرار دیتے ہیں تو اس کی نسبت ایک مفہوم (اثر) کے لیے غیر ہوگی دوسرے سے  
تو پھر ترکیب لازم آئیگی اور اگر کسی اور کو علت قرار دیتے ہیں تو اس علت کی نسبت سے یہی کلام کر  
دینگے کہ یہ مفہومین اس میں داخل ہیں یا خارج۔

داخل ہونے کی صورت میں ترکیب لازم آئیگی اور خارج ہونے کی صورت میں وہی علت خارج  
میں علت ہوگی یا کوئی اور۔ اگر وہی علت ہو تو نسبت کے تغیر کی وجہ سے ترکیب لازم آئیگی اور اگر  
کوئی اور چیز علت ہے تو کلام وہاں منتقل کرینگے تو تسلسل لازم آئیگا۔

معلوم ہوا کہ علت بسیط سے فعل واحد صادر ہوتا ہے ورنہ علی تقدیر بساطت ترکیب لازم آتی ہے یا  
تسلسل اور یہ دونوں باطل ہیں تو افعال کثیرہ کا صادر ہونا بھی باطل ہے۔



و نقول ایضا ان المعلول یجب .... الخ: اس عبارت سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ علت تامہ کے وجود کے وقت میں معلول کا وجود واجب ہے۔ کیونکہ علت کی دو قسمیں ہیں (۱) علت تامہ (۲) علت ناقصہ۔

علت تامہ: علت تامہ وہ ہوتی ہے جس پر معلول کا وجود موقوف ہو بمعنی ”لولاہ لا متنع“ کے ساتھ چاہے وہ موقوف علیہ شیء واحد ہو یا اشیاء متعددہ ہوں متن میں تحقیق جملۃ الامور کا مطلب یہ نہیں ہے کہ علت تامہ ہر صورت میں امور متعددہ ہو بلکہ مطلب یہ ہے کہ علت تامہ ہر وہ چیز ہوگی جس کو معلول کے وجود میں معتبر یعنی موقوف علیہ قرار دیا ہو چاہے متعدد امور ہوں یا امر واحد ہو۔

علت ناقصہ: علت ناقصہ وہ ہوتی ہے جوئی الجملہ مفقوسی ہو معلول کے وجود کے لیے یعنی جن امور پر معلول کا وجود موقوف تھا ان میں سے ایک ہو۔

مثلاً معلول کا وجود تین چیزوں پر موقوف ہے تو تینوں علت تامہ ہونگے اور ان میں سے ایک یا دو علت ناقصہ ہوگی۔ اور مذکورہ عبارت (کہ بوقت وجود علت تامہ معلول کا وجود واجب ہے) کی دلیل یہ ہے کہ بوقت وجود علت تامہ اگر معلول کا وجود واجب نہ ہو تو یا ممتنع ہوگا یا ممکن۔ کیونکہ ماہیت ان تینوں جہات سے خالی نہیں ہو سکتی۔

لیکن ممتنع ہونا محال ہے اس لیے کہ پھر معلول کا موجود ہونا بھی محال ہوگا کیونکہ ممتنع ہوتے ہوئے اگر پھر بھی معلول موجود ہو تو ”قلب الحقائق من الامتناع الی الامکان“ لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اسی طرح ممکن بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر ممکن ہو تو امکان کا معنی ہے سلب الضرورت من الجائز یعنی وجود اور عدم دونوں مساوی ہوتے ہیں۔

پس اس معلول کو پھر کسی مرجح کی ضرورت ہوگی جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دے تاکہ یہ موجود ہو سکے۔ جب اس معلول کا وجود مرجح کی وجہ سے آگیا تو پھر جس چیز کو علت قرار دیا تھا وہ علت نہیں رہے گی کیونکہ علت معلول کو وجود دیتی ہے جب کہ یہاں معلول کا وجود مرجح کی وجہ سے آیا

ہے نہ کہ علت کی وجہ سے تو بہ خلاف المفروض ہوا۔ لہذا جب معلول ممتنع اور ممکن نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ معلول کا وجود بوقت وجود علت تامہ واجب ہوگا و هو المطلوب۔

پس علت تامہ کا معلول ممکن لذاتہ اور واجب بغیرہ ہوتا ہے۔ واجب بغیرہ اس لیے ہوتا ہے کہ اس کا وجود علت کی وجہ سے ہے اور ممکن لذاتہ اس لیے ہوتا ہے کہ معلول کو ”ماہیت من حیث الماہیت“ یعنی علت وغیرہ کا لحاظ قطع کر کے دیکھا جائے تو اس کا نہ وجود واجب ہے نہ عدم۔ بلکہ دونوں مساوی ہیں اور یہی معنی ممکن لذاتہ کا ہے۔

قولہ ہدایہ: ہدایہ سے مقصد رفع توہم ہے حاصل توہم یہ ہے کہ علت تامہ کے وجود کے وقت میں جب معلول کا وجود ضروری ہے تو علت کا کیا کام رہا کیونکہ علت کا کام معلول کو وجود دینا تھا جب کہ معلول پہلے سے موجود ہے۔

مصنف نے اس توہم اور استبعاد کو اس طرح بیان کیا ہے کہ علت تامہ کا معلول میں اثر کرنا دو حال سے خالی نہیں یا بحالت وجود معلول میں اثر کرے گی یا بحالت عدم یا دونوں حالتوں میں۔

اول صورت میں تحصیل حاصل لازم آئیگی یا شیء واحد کا موجود بالوجودین ہونا لازم آئیگا کیونکہ معلول پہلے سے موجود ہے اب علت یا تو وہی وجود دے گی تو تحصیل حاصل ہے اور یا کوئی دوسرا وجود دے گی تو شیء واحد کا موجود بالوجودین ہونا لازم آئیگا جو بالبدلتہ باطل ہے۔

دوسری اور تیسری صورت میں اجتماع التقضین لازم آئیگا کیونکہ بوقت تاثیر علت کا وجود ہوگا جب کہ پہلے سے عدم کی حالت ہے تو عدم اور وجود کا اجتماع لازم آئیگا جو کہ اجتماع التقضین ہے اور یہ محال ہے لہذا علت تامہ کا تاثیر کرنا بھی محال ہے۔

حاصل دفع یہ ہے کہ علت کی تاثیر بوقت وجود معلول ہے لیکن یہ وجود مفاد من العلت ہے نہ کہ وجود سابق۔ یعنی جب علت نے تاثیر کر دی تو بوقت تاثیر معلول وجود میں آتا ہے اور عدم کی کیفیت ختم ہو جاتی ہے جب عدم ہوا تو اجتماع لازم نہیں ہوگا اور جب وجود مفاد من العلت ہوا تو تحصیل حاصل

بھی لازم نہیں آئیگی فتامل .

فصل : فی الجوهر والعرض کل موجود فاما ان یکون مختصاً بشئ ساریا قیه او لا یکون فاذا کان الواقع هو القسم الاول یسمى الساری حالاً والمسری فیہ محلاً ولا بد ان یکون لاحدهما حاجة الی صاحبه والّا لامتنع ذالک الحلول فلا یخلو اما ان یکون المحل محتاجاً الی الحال فیسمى المحل الهیولی والحال الصورة او بالعکس فیسمى المحل موضوعاً والحال عرضاً واذ اثبت هذا فنقول الجوهر هو المساهية التي اذا وجدت فی الاعیان كانت فی موضوع وحينئذ ینخرج منه واجب الوجود اذلیس له وراء الوجود ماهية واما العرض فهو الموجود فی موضوع ثم الجوهر ان کان محلاً فهو الهیولی وان کان حالاً فهو الصورة وان لم یکن حالاً ولا محلاً فان کان مرکباً منهما فهو الجسم وان لم یکن کذلک فان کان متعلقاً بالاجسام تعلق التدبیر والتصرف فهو النفس والا فهو العقل والجوهر لیس جنساً لهذه الاقسام اذ لو کان جنساً لکان ما یدخل تحته مرکباً من جنس وفصل لیس کذلک لان النفس لیسست مرکبةً منهما لانها تعقل المساهية البسيطة فلا تكون مرکبة والا لزم انقسام المساهية البسيطة فیها هف واما اقسام العرض فتسعة الكم والكيف والاین والتمی والاضافة والملک والوضع والفعل والانفعال اما الكم فهو الذی یقبل المساواة واللامساواة لذاته وینقسم الی منفصل كالعدد والی متصل قار الذات وهو المقدار كالخط والسطح والشخن والی متصل غیر قار الذات وهو الزمان واما کیف فهو هیئة فی شئ لا تقتضی لذاته قسمة ولا نسبة وینقسم الی کیفیات محسوسة راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر وغير راسخة كحمررة الخجل وصفرة الرجل

والی کیفیات نفسانیہ وہی حالات کالکتابۃ فی ابتداء الخلقۃ وملکات کالکتابۃ بعد الرسوخ والعلم غیر ذالک والی کیفیات استعدادیۃ نحو الدفع کالصلاۃ ونحو الانفعال کاللین والی کیفیات مختصۃ بالکمیات کالمثلثیۃ والمربعیۃ والزوجیۃ والفردیۃ واما الاین فهو الحالۃ تحصل للشیء بسبب حصولہ فی المکان واما المتی فهو حالۃ تحصل للشیء بسبب حصولہ فی الزمان واما الاضافۃ فہی حالۃ نسبیۃ متکررۃ واما الملک فهو الحالۃ تحصل للشیء بسبب ما یحیط بہ ینتقل بانتقالہ ککون الانسان متعمماً ومتقماً واما الوضع فهو ہیئۃ حاصلۃ للشیء بسبب نسبۃ اجزائہ بعضہا الی البعض وبسبب نسبتہا الی الامور الخارجیۃ کالقیام والقعود واما الفعل فهو حالۃ تحصل للشیء بسبب تالیثہ فی غیرہ کالقاطع مادام یقطع واما الانفعال فهو ہیئۃ تحصل للشیء بسبب تالیثہ عن غیرہ کالمتسخن ما دام یتسخن .

تشریح: اس فصل میں جوہر اور عرض سے متعلق احکام کا بیان ہے جوہر کی تعریف سے پہلے یہ جانتا ضروری ہے کہ موجود ممکن کی چار اقسام ہیں۔ (۱) ہیولی (۲) صورت جسمیہ (۳) موضوع (۴) عرض۔ وجہ حصر کی طرف مصنف نے اس قول سے اشارہ کیا ہے ”کل موجود اما ان یکون مختصاً آہ“

وجہ حصر کا خلاصہ یہ ہے کہ موجود دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا مختص ہوگا شی آخر کے ساتھ یا نہیں اول صورت میں مختص (جس کو ساری کہتے ہیں) کو حال اور مختص بہ (جس کو سرئی فیہ کہتے ہیں) کو محل کہتے ہیں اب قانون یہ ہے کہ اختصاص بین الشیئین کا مدار اشتقار اور احتیاجی پر ہے ورنہ اختصاص نہیں ہو سکتا۔

تو مختص اور مختص بہ کے درمیان یہ احتیاجی جانین سے ہوگی یا صرف حال کی طرف سے ہوگی اور محل

مستغنی ہوگا۔ اگر احتیاجی جاہلین سے ہے تو مختص بہ کوھیولی اور مختص کو صورت جسمیہ کہتے ہیں اور دوسری صورت میں مختص بہ کو موضوع اور مختص کو عرض کہتے ہیں۔

قوله واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي.... الخ: جب موضوع کی اقسام سمجھ میں آئیں تو اب مصنف "جوہر کی تعریف کرتے ہیں۔

جوہر کی تعریف: مصنف نے جوہر کی تعریف یہ کی ہے کہ: الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان لكان لا في الموضوع. یعنی جوہر اس ماہیت کا نام ہے کہ اگر وہ خارج میں موجود ہو تو محل کا تابع نہ ہو۔

جوہر کی دوسری تعریف یہ ہے کہ "الجوهر هو الموجود بالفعل لا في الموضوع" یعنی جوہر وہ ہوتا ہے جو بالفعل موجود ہو اور اپنے وجود میں مستقل ہو موضوع اور محل کا تابع نہ ہو۔

دونوں تعریفات میں فرق یہ ہے کہ تعریف اول کی صورت میں باری تعالیٰ جوہر سے خارج ہو جائیگا اس لیے کہ باری تعالیٰ کی ماہیت کوئی الگ چیز نہیں ہے وجود واجب سے۔ بلکہ عین ہے وجود کے ساتھ۔ لہذا یہ تعریف اس کو شامل نہیں بخلاف ممکنات کے، کہ ممکنات کا وجود ماہیت سے غیر ہوتا ہے، کیونکہ وجود ماہیت کے لیے عارض ہوتا ہے اور ماہیت معروض ہوتی ہے اور عارض و معروض میں تغیر ہوتا ہے۔

لہذا اس تعریف کی رو سے واجب تعالیٰ جوہر سے خارج ہے اور دوسری تعریف کے لحاظ سے واجب تعالیٰ پر بھی جوہر کا اطلاق ہوگا لیکن یہ ذہن میں رکھیں کہ حقیقت میں جوہریت اور عرضیت ممکنات کی صفات ہیں باری تعالیٰ پر صرف مذکورہ تعریف کی حد تک اطلاق ہو سکتا ہے۔

قوله اما العرض فهو الموجود في الموضوع.... الخ

عرض کی تعریف: عرض وہ ہے جو موجود فی الموضوع ہو یعنی اس کا اپنا کوئی مستقل وجود نہ ہو

بلکہ محل کے وجود کے ساتھ موجود ہو جیسا کہ سواد اور بیاض کہ ان کے لیے خارج میں بغیر محل کے کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔

ثم الجواهر ان كان محلا فهو الهيولى.... الخ:

جوہر کی اقسام: جوہر کی پانچ قسمیں ہیں (۱) ہیولی (۲) صورت جسمیہ (۳) جسم طبعی (۴) نفس (۵) عقل

وجہ حصر یہ ہے کہ جوہر یا محل ہوگا جوہر آخر کے لیے یا حال ہوگا جوہر آخر میں۔ تو محل کو ہیولی اور حال کو صورت جسمیہ کہتے ہیں اور یا نہ محل ہوگا اور نہ حال بلکہ ان دونوں (محل اور حال) سے مرکب ہوگا۔ تو وہ جسم طبعی ہے۔

اور یا ان سے مرکب نہیں ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں یا اس کا تعلق جسم کے ساتھ تدبیر اور تصرف کا ہوگا یا نہیں اگر نہیں تو عقل کہلاتا ہے اور اگر ہے تو اس کو نفس کہتے ہیں۔

نفس کے ساتھ تدبیر و تصرف کے تعلق ہونے کا مطلب: اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان فطری طور پر جس چیز سے دفاع کرتا ہے مثلاً آنکھوں کی طرف کوئی چیز پھینکنے سے آنکھوں کا فطری طور پر جھپک جانا، تمام مضر چیزوں سے دور رہنا اسی طرح کوئی چیز جب عجیب لگے تو اس مرنی کو نظر کا لگ جانا وغیرہ۔ یہ نفس کے تصرفات ہیں۔

نفس ایک نظر میں:

نفس کے متعلق اقوال اور تفاسیر کی ایک جھلک خالی از فائدہ نہیں ہے اگرچہ مقام اس کا متحمل نہیں ہو سکتا وہ یہ کہ نفس کے بارے میں تین مذاہب ہیں (۱) حکماء اور فلاسفہ کا مذہب (۲) عام متکلمین کا مذہب (۳) جمہور اہل شرع اور متاخرین اشاعرہ کا مذہب۔

حکماء کا مذہب: حکماء نفس کی تعریف یوں کرتے ہیں۔ "جوہر مجرد عن المادة

وغواشیها يتعلق بالبدن تعلق التدبیر والتصرف“، نفس وہ جو ہر ہے جو مجرد ہو ہوئی اور صورت سے اور ان کے لوازم سے اور اس کا تعلق ہوتا ہے بدن کے ساتھ تدبیر اور تصرف کا۔

عام متکلمین کا مذہب: عام متکلمین کے نزدیک نفس ایسی قوت کا نام ہے جو قوت شہوانیہ اور قوت غضبیہ کی حامل ہوتی ہے اور اسی مذہب کو حضرات صوفیائے کرام نے اختیار کیا ہے یہی وجہ ہے کہ صوفیاء ہمیشہ نفس کے خلاف جہاد کا اعلان اور تلقین کرتے ہیں۔

متاخرین اشاعرہ اور جمہور اہل شرع کا مذہب: ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ نفس جسم لطیف غیر مادی چیز ہے جس کا متبادل نام روح ہے اور یہی انسان حقیقی ہے اور یہی امر ونہی کا مکلف ہے۔

اس کے انسان حقیقی ہونے کی سادہ سی مثال یہ ہے کہ زید کا انتقال ہو جائے اور ابھی تک اس کی لاش دفن نہ ہوئی ہو اس کے باوجود بھی لوگ کہتے ہیں کہ زید کا انتقال ہو گیا ہے یعنی زید دنیا سے فانی سے کوچ کر گیا ہے حالانکہ اس کا جسم بدستور موجود ہے معلوم ہوا کہ زید حقیقت میں اس جسم کا نام نہیں ہے بلکہ وہ کوئی اور چیز تھا جو کوچ کر گیا ہے اسی کا نام نفس یعنی روح ہے۔

پس نفس بمعنی روح کے تین مراتب ہیں (۱) نفس مطمئنہ (۲) نفس لوامہ (۳) نفس امارہ بالسوء۔ کیونکہ نفس اگر سو فیصد باری تعالیٰ کے اوامر کے سامنے سر تسلیم خم ہے اور تمام منہیات کو یکسر مسترد کرتا ہے تو یہ نفس مطمئنہ ہے اور یہ محمود ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے ”یا ایہا النفس المطمئنۃ ارجعی الی ربک راضیۃ مرضیۃ فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی“ اور اگر اوامر کو مکمل بجا لاتا ہے لیکن نوابی کے سلسلہ میں کچھ اضطراب پایا جاتا ہے تو یہ نفس لوامہ ہے۔ یہ بھی محمود ہے۔

چنانچہ ارشاد ہوا ”ولا اقسام بالنفس اللوامہ“ آیت سے نفس لوامہ کا محمود ہونا اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نفس لوامہ کو مقسم بہ بنایا ہے اور مقسم بہ مہرز اور محمود چیز ہوا کرتی ہے۔ اور اگر نفس نہ اوامر کو سو فیصد بجا لاتا ہے اور نہ منہیات سے اجتناب کرتا ہے بلکہ منہیات کا ہمیشہ داعی

و مرکب ہوتا ہے تو یہ نفس امارہ بالسوء کہلاتا ہے۔

قولہ و الجوهر ليس بجنس لهذه الاقسام الخمسة الخ: یہاں سے مصنف یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ جوہر کی جو پانچ اقسام ذکر کی ہیں مطلق جوہر ان کے لیے جنس کی حیثیت نہیں رکھتا ہے۔ یہ وضاحت اس لیے ضروری ہوئی کہ عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ مقسم اپنے اقسام کے لیے جنس ہوا کرتا ہے جیسا کہ حیوان کی تقسیم انسان، بقر، غنم اور فرس وغیرہ کی طرف کی جائے تو حیوان (مقسم) مذکورہ اقسام کے لیے جنس ہوتا ہے۔ تو یہاں بھی اسی طرح ہوگا لیکن مصنف نے وضاحت کر دی ہے کہ یہاں اس طرح نہیں ہے کیونکہ اگر مطلق جوہر ان اقسام کے لیے جنس ہو تو ان اقسام کی ترکیب لازم آئیگی۔

حالانکہ ان میں سے بعض اقسام کی ترکیب جائز نہیں ہے۔ ترکیب اس لیے لازم آئیگی کہ اگر جوہر جنس ہو تو اس کے لیے کوئی فصل بھی ہوگی اس لیے کہ یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ ”کل مالہ جنس فلہ فصل و کل مالہ جنس و فصل فہو مرکب“ تو یہ اقسام مرکب ہونگے حالانکہ ترکیب جائز نہیں ہے۔

کیونکہ ان میں سے ایک نفس ہے اور نفس چونکہ مدرک اور عالم ہوتا ہے اور اس کی معلومات چونکہ ماہیات کلیہ ہوتی ہیں اور ماہیات کلیہ بسیطہ ہوتی ہیں لہذا نفس کی معلومات بسیطہ ہونگی اب اگر نفس کو مرکب قرار دیا جائے تو ان معلومات بسیطہ میں بھی ترکیب لازم آئیگی کیونکہ معلومات صورت قائمہ ہوتی ہیں اس لحاظ سے یہ حال ہیں اور نفس محل ہے۔

اور قانون یہ ہے کہ محل کے انقسام اور ترکیب سے حال کا انقسام اور ترکیب لازم آتا ہے لہذا یہ معلومات مرکب ہونگی۔ حالانکہ یہ بسیطہ ہیں تو یہ خلاف المفروض ہے اور بساطت کا مرکب ہونا بھی لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں ہے معلوم ہوا کہ مطلق جوہر ان اقسام خمسہ کے لیے جنس نہیں ہے۔

قولہ اما اقسام العرض فتسعة. یہاں سے مصنف عرض کی اقسام بیان کر رہے ہیں



عرض کی نو اقسام ہیں۔ (۱) کم (۲) کیف (۳) این (۴) متی (۵) وضع (۶) اضافت (۷) ملک (۸) فعل (۹) انفعال۔

اما الکم فهو الذى يقبل المساواة واللامساوات لذاته : کم لغت میں مقدار کو کہتے ہیں پھر کم کی دو تعریفیں ہیں۔

کم کی تعریف اول: ”ما يقبل الانقسام لذاته“ یعنی کم وہ عرض ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم قبول کرے (یہ تعریف صاحب میبذی نے کی ہے)

کم کی تعریف ثانی: یہ تعریف مصنف نے کی ہے کہ کم وہ عرض ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے مساوات اور لامساوات دونوں کے قابل ہو مثلاً ایک خط ہے اس کا موازنہ دوسرے خط سے کیا جائے تو اول دوسرے کے برابر ہوگا یا زائد ہوگا یا ناقص۔ اول صورت میں وہ خط مساوات اور باقی دونوں صورتوں میں لامساوات کے قابل ہے۔

قوله وينقسم الى منفصل... الخ: یہاں سے مصنف کم کی اقسام بیان کر رہے ہیں۔ کم کی اقسام: کم کی ابتداء دو قسمیں ہیں (۱) کم منفصل (۲) کم متصل۔

(۱) کم منفصل: کم منفصل اس مقدار کو کہتے ہیں جس کے اجزاء کے درمیان حد مشترک ہو۔ حد مشترک وہ چیز ہوتی ہے جس کو مقدار کے اجزاء کے درمیان فرض کیا جائے تو اس کی نسبت دونوں کو برابر ہو اور اول کو منہجاء ہونے کی حیثیت سے اور ثانی کو مبداء ہونے کی حیثیت سے۔

اور اگر اس چیز کو کسی حصہ کے ساتھ منضم کیا جائے تو نہ اس حصے میں اضافہ ہو اور نہ دوسرے حصے میں نقصان آئے۔ جیسے خط کے درمیان ایک نقطہ فرض کیا جائے تو یہ نقطہ حصہ اول کا منہجاء اور حصہ ثانی کا مبداء ہوتا ہے جب کہ اس کو کسی بھی حصہ کے ساتھ ضم کرنے سے نہ اس حصہ میں اضافہ ہوتا ہے اور نہ دوسرے حصہ میں نقصان ہوتا ہے۔

اضافہ اور نقصان نہ ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ حد مشترک ہمیشہ وہ چیز ہوتی ہے جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے مابین ہو طرفین سے۔ چنانچہ نقطہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے خط کے دونوں حصوں سے مابین ہوتا ہے۔ اس لیے کہ خط اس کو کہتے ہیں جو قابل انقسام طوفاً ہو اور نقطہ اس عرض کو کہتے ہیں جو ناقابل انقسام اصلاً ہو۔ اور قابل انقسام اور ناقابل انقسام میں بتاؤں ہے۔ اسی طرح جو ہر اور عرض ہونے کی حیثیت سے بتاؤں نوعی ظاہر ہے۔

کم منفصل کی مثال اعداد ہیں مثلاً ”عشرۃ“ تو اس کے اجزاء میں حد مشترک نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو دو حصوں میں تقسیم کر کے پانچ پانچ کیا جائے تو درمیان میں کوئی حد مشترک ایسی نہیں ہے جس کی نسبت طرفین کے لیے مبداء اور منجہا کی ہو۔

کیونکہ حصہ اول میں جزء خاص اس کا منجہا تو ہے لیکن یہ جزء خاص دوسرے حصے کا مبداء نہیں ہے کیونکہ اس کا مبداء جزء سادس ہے اسی طرح اس جزء خاص کو اگر دوسرے حصے کے ساتھ ضم کیا جائے تو اس میں اضافہ ہوگا اور وہ چھ ہو جائیگی اور اول میں نقصان آ کر چار رہ جائیگی معلوم ہوا کہ کسی بھی عدد میں حد مشترک نہیں آسکتی لہذا اعداد تمام کے تمام کم منفصل ہیں۔

اما الکم المتصل..... الخ یہاں سے مصنف کم متصل کو بیان کر رہے ہیں۔

**کم متصل:** اس مقدار کو کہتے ہیں جس کے اجزاء کے درمیان حد مشترک ہو پھر کم متصل دو قسم پر ہے (۱) کم متصل قار الذات (۲) کم متصل غیر قار الذات۔

قار الذات وہ ہوتا ہے کہ جس کے اجزاء ایک زمانہ میں مجتمع ہو سکیں جیسے خط، سطح اور جسم تعلیمی۔ اور غیر قار الذات وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء میں حد مشترک ہو اور اس کے اجزاء ایک زمانہ میں مجتمع نہ ہو سکیں جیسے زمانہ کہ زمانہ کی آفات اور ساعات ایک زمانہ میں جمع نہیں ہو سکتیں اس لیے کہ زمانہ کے اجزاء ایک دوسرے کے لیے علت معذہ ہوتے ہیں اور علت معذہ وہ ہوتی ہے کہ جس کا عدم بعد الوجود دوسرے کے وجود کے لیے علت ہو لہذا جب تک پہلی ان ختم نہ ہو جائے دوسری ان

وجود میں نہیں آسکتی پس اجتماع کیسے ہو سکتا ہے۔

قوله اما کیف فهو هيئة حاصله في الشيء .... الخ

کیف کی تعریف: کیف اس ہیئت کو کہتے ہیں جو اپنی ذات کے لحاظ سے نہ تقسیم کا تقاضہ کرے اور نہ عدم تقسیم کا۔ اسی طرح اپنی ذات کے لحاظ سے نہ نسبت کا تقاضہ کرے اور نہ لائسبت کا۔ نسبت کا مطلب یہ ہے کہ اس کا تصور اور تعقل کسی اور پر موقوف نہ ہو مثلاً انسان کی کیفیت علم جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم کو نہیں چاہتی ہاں معلوم کے اعتبار سے تقسیم آتی رہتی ہے اور نہ علم کا بذاتہ تصور کسی دوسری چیز کے تصور پر موقوف ہے جس طرح ابوت اور بنوت کا تصور ایک دوسرے پر موقوف ہے وینقسم الی کیفیات مخصوصة راسخة .... الخ:

کیف کی اقسام: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ کیفیات چار قسم پر ہیں (۱) کیفیت محسوسہ (۲) کیفیت نفسانیہ (۳) کیفیت استعدادیہ (۴) کیفیت مختصہ بالکم۔

کیفیت محسوسہ: یہ وہ کیفیت ہوتی ہے جس کا ادراک حواس ظاہرہ میں سے کسی سے کیا جاسکے پھر اس کی دو قسمیں ہیں (۱) راسخہ (۲) غیر راسخہ۔ کیفیت محسوسہ راسخہ وہ ہوتی ہے جس کا انفکاک ذی کیفیت سے نہ ہو سکے جیسا کہ شہد کی مٹھاس اور سمندری پانی کی ملوحت (نمکیت)۔ اور کیفیت محسوسہ غیر راسخہ وہ ہوتی ہے کہ جس کا انفکاک ذی کیفیت سے ہو سکے جیسے شرمندہ شخص کی سرخی اور خوف زدہ شخص کی زردی۔ یہ کیفیت جلدی ختم ہو جاتی ہے۔

کیفیت نفسانیہ: یہ وہ کیفیت ہوتی ہے جو ذی نفس چیز کے لیے عارض ہو۔

اس کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) حالات (۲) ملکات۔ حالات وہ کیفیت ہوتی ہے جس کا انفکاک جلدی ہو سکے جیسے صنعت کتابت یا علم اول و ہلت میں یعنی مبتدی شخص کی کیفیت اول مرحلہ میں اور ملکات وہ کیفیت ہوتی ہے جو جلدی منک نہ ہو جیسے فعل کتابت اور علم منتہی شخص کی کیفیت کہ وہ اس

شخص سے اس حرفت کی مہارت حاصل کرنے کی وجہ سے جلدی منفق نہیں ہو سکتی۔

کیفیت استمعد ادیہ: یہ وہ کیفیت ہوتی ہے جس کی وجہ سے انسان فعل یا انفعال کے لیے مستعد ہوتا ہے۔ یہ بھی دو قسم پر ہے (۱) کیفیت الفعل جس کو کیفیت الدفاع بھی کہتے ہیں۔ یعنی انسان کی وہ قوت جس کی وجہ سے انسان غیر میں اثر کرتا ہے۔ (۲) کیفیت الانفعال یعنی انسان کی وہ قوت جس کی وجہ سے وہ غیر کا اثر قبول کرتا ہے۔

کیفیت مختصہ بالکم: یہ وہ کیفیت ہے جو کسی مقدار کو عارض ہوتی ہے۔ یہ بھی معروض کے لحاظ سے دو قسم پر ہے (۱) معروض کم متصل ہو جیسے مثلثیت، مربعیت اور تحمیت وغیرہ یہ سطح کو عارض ہوتے ہیں اور سطح کم متصل ہے۔ (۲) معروض کم منفصل ہو جیسے زوجیت (جنفت) اور فردیت (طاق) جو عدد کو عارض ہوتے ہیں اور عدد کم منفصل ہے۔

اما الاین.... الخ:

این کی تعریف: این اس ہیئت حاصل کو کہتے ہیں جو کسی جسم کو موجود فی المکان ہونے کی وجہ سے حاصل ہو۔

اما المتی.... الخ:

متی کی تعریف: متی ایسی ہیئت حاصل کو کہتے ہیں جو کسی جسم کو موجود فی الزمان ہونے کی وجہ سے حاصل ہو یعنی کسی جسم کو زمانہ میں موجود ہوتے ہوئے ایک ہیئت ذہنی حاصل ہوتی ہے۔

اما الاضافة... الخ:

اضافت کی تعریف: اضافت اس چیز کی ہیئت حاصل کو کہتے ہیں جو نسب متکررہ میں سے ہو۔ اور نسب متکررہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک شے اپنی تصور میں دوسرے شے کی محتاج ہو اور دوسری شے اپنی تصور میں پہلی شے کی محتاج ہو بالفاظ دیگر ہر وہ دو چیزیں جن میں سے ایک کا تصور بدون الآخر

نہ ہو سکے جیسے ابوت اور بنوت کہ ابوت کا تصور بنوت پر اور بنوت کا تصور ابوت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔  
واما الملك... الخ:

ملک کی تعریف: ملک اس ہیئت حاصلہ کو کہتے ہیں جو کسی شی محیط کے احاطہ کرنے سے حاصل ہو۔ اور اگر اس محیط کو ہٹایا جائے تو وہ ہیئت بھی ختم ہو جائے جیسے پگڑی باندھنے سے ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے جو کہ راس کے لیے محیط ہے اگر اس کو ہٹایا جائے تو وہ ہیئت بھی ختم ہو جاتی ہے اسی طرح قمیص یا جبہ پہننے سے ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے جو اکثر بدن کو محیط ہوتی ہے اور ہٹائے جانے سے وہ ہیئت ختم ہو جاتی ہے۔

اما الوضع.... الخ:

وضع کی تعریف: وضع وہ ہیئت ہے جو کسی جسم کے بعض اجزاء کی نسبت بعض آخر کو کرنے سے اور اس جسم کے اجزاء کی نسبت کسی خارجی چیز کو کرنے سے حاصل ہو۔ جیسے انسان کے قیام کی حالت میں اعضاء کی نسبت ایک دوسرے کو اور اسی طرح خارجی چیز کو کر کے ایک قسم کی ہیئت حاصل ہوتی ہے جب کہ انسان کے قعود کی حالت میں وہ ہیئت اجزاء اور خارج کے اعتبار سے بدل جاتی ہے۔

اما الفعل.... الخ:

فعل کی تعریف: فعل وہ عرض ہے جو ایسی ہیئت کو کہتے ہیں جو کسی شی کے لیے کسی چیز میں تاثیر کرنے سے حاصل ہو یعنی کسی چیز کا دوسری چیز میں کوئی عمل کرتے ہوئے دوران عمل جو ہیئت ہوگی اس کو فعل کہتے ہیں جیسے کسی چیز کو کاٹنے والا جب تک کاٹتا رہتا ہے اس وقت کی ہیئت کو فعل کہتے ہیں  
اما الانفعال... الخ:

انفعال کی تعریف: انفعال اس ہیئت کو کہتے ہیں جو کسی چیز کو غیر کا اثر قبول کرتے ہوئے

حاصل ہوتی ہے اور جب تک غیر کی تاثیر قبول کرتی رہتی ہے اس وقت تک کی ہیئت کو انفعال کہتے ہیں جیسے پانی کی حرارت۔ جب تک پانی گرم رہتا ہے تو پانی کی جو کیفیت ہوگی اس کو انفعال کہتے ہیں اس لیے کہ پانی حرارت کا یہ اثر ناسے قبول کرتا ہے۔

## الفنّ الثانی

فی العلم بالصانع وصفاته وهو مشتمل علی عشرة فصول

یہ الہیات کا دوسرا فن ہے اس میں باری تعالیٰ کے وجود اور صفات کا علم اور وجوب ذاتی، وجوب غیر کی وغیرہ کا بیان ہے یہ فن دس فصلوں پر مشتمل ہے۔

فصل اول میں واجب لذاتہ کے وجود کا بیان ہوگا۔ فصل ثانی میں یہ بیان ہوگا کہ وجود واجب عین ہے ذات کے ساتھ اور زائد نہیں ہے۔ فصل ثالث میں یہ بیان ہوگا کہ جس طرح وجود عین ہے اسی طرح تعین واجب بھی عین ہے ماہیت واجبی کے ساتھ۔ فصل رابع میں توحید کا بیان ہوگا۔ فصل خامس میں یہ بیان ہوگا کہ واجب لذاتہ جمع جہات سے واجب ہوتا ہے۔ فصل سادس میں یہ بیان ہوگا کہ واجب لذاتہ ممکنات کے ساتھ وجود میں شریک نہیں ہے۔ فصل سابع میں یہ بیان ہوگا کہ واجب لذاتہ عالم بالذات ہے۔ فصل ثامن میں یہ بیان ہوگا کہ واجب لذاتہ عالم بالکلیات ہے۔ فصل تاسع میں یہ بیان ہوگا کہ واجب لذاتہ عالم بالجزیات علی وجہ الکلّی ہے اور فصل عاشر میں یہ بیان ہوگا کہ واجب لذاتہ اشیاء کا ارادہ کرنے والا ہے۔

فصل: فی اثبات الواجب لذاتہ وهو الذی اذا اعتبر من حیث هو هو لا یکون قابلاً للعدم و برہانہ ان نقول ان لم یکن فی الوجود موجوداً واجب لذاتہ یلزم منه المحال لان الموجودات باسرها حیثئذ تكون جملة مركبة من احاد کل واحد منها ممکن لذاتہ فتحتاج الی علة خارجية والعلم به بدیہی. والموجود

الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته فيلزم وجود واجب الوجود على تقدير عدمه وهو محال فوجوده واجب .

**تشریح:** فصل اول واجب لذاتہ کے وجود کے اثبات میں ہے۔ مصنف ”سب سے پہلے وجود واجب کو اس لیے ثابت کر رہے ہیں کہ باقی فصلوں میں باری تعالیٰ کی صفات کا بیان ہے جو وجود کے لیے ثابت ہوتی ہیں تو صفات کی بحث تب ہی ممکن ہوگی کہ پہلے وجود کا اثبات ہو جائے کیونکہ ثابت کا ثبوت فرع اور موقوف ہوتا ہے مثبت لہ کے ثبوت کے لئے۔ پس جاننا چاہیے کہ مطلق واجب وہ ہوتا ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں (۱) واجب لذاتہ (۲) واجب بالغیرہ

واجب لذاتہ: وہ ہوتا ہے جس کا وجود بنفسہ ہوا لہذا من غیرہ اس کو مصنف نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے ”هو الذی اذا اعتبر من حیث هو هو لا یكون قابل للعدم“ یعنی واجب لذاتہ وہ ہے کہ جس کو ذات من حیث الذات (قطع نظر اس کے کہ وہ علت ہے وغیرہ) اگر دیکھا جائے تو اس کا عدم محال ہو اس مفہوم کے لحاظ سے واجب لذاتہ (کلی) منحصر فی فرد ہے تو خارج میں اس کا ایک ہی فرد ممکن ہے ایک سے زیادہ افراد محال ہیں اس کی تفصیل اثبات التوحید میں آرہی ہے

واجب بالغیر: وہ ہوتا ہے کہ جس کی ذات من حیث الذات کو دیکھا جائے تو ضروری الوجود نہ ہو بلکہ مساوی بین الوجود والعدم ہو۔ اس مفہوم کے لحاظ سے واجب کے بہت سے افراد ہیں جیسا کہ تمام ممکنات اس کے افراد ہیں۔

قولہ و برہانہ ..... الخ: یہاں سے مصنف اس دعویٰ کی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ اس عالم کون و مکان میں ایک واجب لذاتہ کا ہونا ضروری ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر عالم میں واجب لذاتہ نہ ہو تو محال لازم آتا ہے اور محال باطل ہے لہذا جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوگی

لہذا عالم میں واجب لذاتہ کا نہ ہونا محال ہے۔

اب یہ بات کہ واجب لذاتہ نہ ہونے کی صورت میں محال لازم آتا ہے اس کا اثبات اس طرح ہوتا ہے کہ تھوڑی دیر کے لیے واجب کو معدوم فرض کر لیتے ہیں تو یہ عالم کون و مکان (مجموعہ) مرکب ہے اس کے تمام افراد ممکنات ہیں اور ممکن وہ ہوتا ہے جس کا وجود اور عدم مساوی ہو تو جب تک وجود کو ترجیح دینے والی کوئی علت نہ ہو اس وقت تک مجموعہ عالم موجود نہیں ہو سکتا اب یہ علت یا تو یہ مجموعہ عالم خود ہی اپنے نفس کے لیے ہوگا یا اس کے بعض افراد ممکنہ مجموعہ کے لیے علت ہو گئے یا کوئی امر خارج من الممكنات ہوگا۔

پہلی صورت تو اس لیے باطل ہے کہ ایک تو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آئیگا کیونکہ اس مجموعہ عالم کا اپنا کوئی وجود فی نفسہ ہے ہی نہیں تو دوسروں کو وجود کیسے دے سکتا ہے کیونکہ غیر کو وجود دینا پہلے خود موجود ہونے کا تقاضہ کرتا ہے۔

اور یہی تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کہلاتا ہے جو باطل ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ علتیۃ اشی الی نفسہ لازم آئیگی کیونکہ مجموعہ مرکب علت بھی ہے اور معلول بھی اور یہ اس لیے باطل ہے کہ اس صورت میں تقدم اشی علی نفسہ لازم ہوتا ہے کیونکہ علت ہونے کی حیثیت سے مجموعہ مقدم ہوگا اور معلول ہونے کی حیثیت سے مجموعہ متاخر ہوگا تو شئی واحد کا متقدم اور متاخر ہونا ہی تقدم اشی علی نفسہ کہلاتا ہے جو کہ بالبداہتہ باطل ہے۔

اور صورت ثانی یعنی بعض اجزاء کا مجموعہ کے لیے علت ہونا اس لیے باطل ہے کہ جو جزء علت بنے گا وہ بھی ممکن ہے تو اس کے پاس بھی اپنا وجود نہیں ہے اس کے باوجود اگر وہ مجموعہ کو وجود دیدے تو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آئیگا۔

اسی طرح علتیۃ اشی الی نفسہ لازم آئیگا کیونکہ اس مجموعہ میں یہ جزء بھی شامل ہے لہذا اپنے نفس کے لیے بھی علت ہوگا اسی طرح چونکہ یہ جزء خود بھی ممکن ہے اور ہر ممکن معلول بالعلت ہوتا ہے تو اس جز



ء کے لیے بھی کوئی علت ضرور ہوگی۔

اب اگر اس جز کے لیے باقی مجموعہ علت قرار دے تو تحقیق ما بالعرض بدون ما بالذات جائین سے لازم آئیگا اور دوسرے لازماً آئیگا اس لیے کہ مجموعہ اپنے وجود میں جزء پر موقوف ہوگا اور جزء اپنے وجود میں مجموعہ پر موقوف ہوگا اور موقوف علیہ موقوف علیہ ہوتا ہے تو وہ اپنے وجود میں اپنے نفس پر موقوف ہوگا۔

اور اسی طرح مجموعہ بھی اپنے وجود میں اپنے نفس پر موقوف ہوگا تو یہ توقف الی علی نفسہ ہے اور اسی کو دور کہتے ہیں جو کہ بالبداهتہ باطل ہے معلوم ہوا کہ مجموعہ ممکنات کے لیے نہ تو مجموعہ ممکنات علت ہو سکتے ہیں اور نہ ایک جزء۔ لہذا ان مجموعہ ممکنات کے لیے کوئی امر خارج عن ممکنات علت ہوگا۔ اور خارج عن ممکنات اگر کوئی موجود ہو تو وہ واجب ہی ہوگا کیونکہ موجود واجب اور ممکن ہی میں منحصر ہے پس ثابت ہوا کہ واجب لذاتہ موجود ہے ”ہذا هو المطلوب“

فصل: فی ان وجود واجب الوجود نفس حقیقہ لان وجودہ لو کان زائداً علی حقیقہ لکان عارضاً لہا ولو کان عارضاً لہا کان الوجود من حیث ہو مفتقراً الی الغیر فیکون ممکناً لذاتہ فلا بد لہ من مؤثر و ذلک المؤثر ان کان نفس تلك الحقیقہ یلزم ان تكون موجوداً قبل الوجود لان العلة الموجدة للشیء یجب تقدمها علی المعلول بالوجود فیکون شیء موجوداً قبل نفسه هف وان کان غیر تلك الماہیة یلزم ان یكون الواجب لذاتہ محتاجاً الی الغیر فی الوجود و هذا محال۔

تشریح: وجود و قسم کا ہوتا ہے ایک وجود مصدری جو کسی چیز کی ہستی و بودنی کو کہتے ہیں یہ ایک امر انتزاعی ہوتا ہے اس کو وجود مصدری کہتے ہیں دوسرا وجود حقیقی ہے جو اس وجود مصدری کی منشاء ہے یعنی ہستی و بودنی جس چیز سے متزع ہوتی ہے وہ وجود حقیقی ہے۔

**فصل کا دعویٰ:** اس فصل کا دعویٰ یہ ہے کہ وجود حقیقی باری تعالیٰ کا عین ہے ماہیت واجبی کے ساتھ

دعویٰ کی دلیل: حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر وجود زائد ہو ماہیت پر تو وہ ماہیت کے لیے عارض ہوگا اور ہر امر عارض محتاج للمعرض ہونے کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے کیونکہ احتیاجی ممکن کی صفت ہے اور ہر ممکن کے لیے علت کا ہونا ضروری ہے۔

کیونکہ امکان ”سلب ضرورت الطرفین“ کو کہتے ہیں تو جب تک علت مؤثرہ نہ ہو وہ وجود میں نہیں آسکتا پس وہ علت دو حال سے خالی نہیں ہے یا نفس حقیقت اور ماہیت واجبی علت ہوگی یا کوئی امر زائد عن الحقیقت۔ اگر نفس حقیقت علت ہو، تو اصول یہ ہے کہ کوئی چیز اس وقت تک علت نہیں بن سکتی جب تک وہ موجود نہ ہو تو یہ حقیقت وجود سے پہلے موجود ہو جائیگی اور شیء کا اپنے وجود سے پہلے موجود ہونا محال ہے۔

اسی طرح علت ہونے کی حیثیت سے حقیقت اور ماہیت کا وجود ہوگا وہ اور وجود عارضہ جو اس کا معلول ہے دونوں عین ہونگے یا متغایر۔ اگر عین ہوں تو علتیت اشیء الی نفسہ اور تقدم اشیء علی نفسہ لازم آئیگا اور اگر متغایر ہو تو شیء واحد کا موجود بالوجودین ہونا لازم آئیگا جو کہ ممکنات میں باطل ہے تو واجب میں بطریق اولیٰ باطل اور محال ہے،

تو مذکورہ تمام استحالات سے پتہ چلا کہ علت نفس حقیقت نہیں ہو سکتی اور امر زائد بھی نہیں ہو سکتی اس لیے کہ پھر وجود واجب محتاج الی الغیر ہوگا اسے اسکمال بالغیر کہتے ہیں جو کہ ممکن کی صفت ہے نہ کہ واجب کی۔ پس معلوم ہوا کہ علت وجود واجبی کے لیے نہ نفس حقیقت ہے اور نہ امر زائد۔ لہذا وجود واجب نفس حقیقت و ماہیت واجبی سے غیر بھی نہیں ”وہذا هو المطلوب“

**فصل:** فی ان وجوب الوجود و تعینہ عین ذاته اما الاول فان وجوب الوجود لو کان زائداً علی حقیقته لکان معلولاً لذاته و العلة ما لم یجب وجودها استحال ان توجد المعلول و ذلك الوجوب هو الوجوب بالذات ضرورة فیکون وجوب

الوجود قبل نفسه وهو محال واما الثانی فلان تعينه لو كان زائدا على حقيقته لكان معلولاً لذاته والعلة مالم تكن متعينة لا توجد فيكون التعین حاصلًا قبل نفسه وهو محال.

**تشریح: فصل کا دعوی:** اس فصل میں یہ بتا رہے ہیں کہ جس طرح وجود عین ہے اسی طرح وجوب یعنی وجود کا واجب ہونا بھی ماہیت کے ساتھ عین ہے۔ دوسری بات یہ کہ ماہیت واجبی کا تعین بھی عین حقیقت کی وجہ سے ہے کسی امر خارجی کی وجہ سے نہیں جیسا کہ انسان کی ماہیت کا تعین امر خارجی کی وجہ سے آتا ہے جو کہ تشخص ہے اس سے پہلے ماہیت انسانی مبہم تھی اور ماہیت واجبی پہلے سے متعین غیر مبہم ہے۔

**دعوی کی دلیل:** اما لا اول فان واجب الوجود لو كان.... الخ حاصل دلیل یہ ہے کہ وجوب اگر زائد ہو ماہیت پر۔ تو یہ ماہیت کے لیے عارض ہوگا اور ہر امر عارض ممکن ہونے کی حیثیت سے معلول بالعلت ہوتا ہے تو علت نفس حقیقت ہوگی اور قانون یہ ہے کہ جب تک علت خود واجب نہ ہو اس وقت تک وہ علت نہیں ہو سکتی۔

لہذا ماہیت میں وجوب پہلے سے موجود ہوگا۔ اب وجوب سابقہ جو علت میں ہے اور وجوب لاحقہ جو معلول میں ہے دونوں عین ہیں یا الگ الگ اگر عین ہیں تو وہی سارے احتمالات لازم آئیں گے کہ علتیت اشی الی نفسہ اور تقدم اشی علی نفسہ وغیرہ۔

اور اگر الگ الگ ہیں تو شی واحد کا موجود بالوجودین ہونا لازم ہوگا کیونکہ وجود عارضہ بھی ماہیت واجبی کا وجوب ہی تو ہے اور علتیت اشی و تقدم اشی علی نفسہ بھی محال ہے اسی طرح ایک شیء کا موجود بالوجودین ہونا بھی باطل ہے پس معلوم ہوا کہ وجوب عین ہے ماہیت واجبی کے ساتھ۔  
دھوا المطلوب۔

دوسرے دعویٰ کی دلیل: واما البھانی فلان تعینہ لو کان زاندا.... الخ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تعین اگر ماہیت واجبی سے زائد ہو تو وہ ماہیت کے لیے عارض ہوگا تو اس تعین کے لیے بھی علت ماہیت واجبی ہوگی اور قانون یہ ہے کہ علت جب تک متعین نہ ہو اس وقت تک علت نہیں بن سکتی تو اس ماہیت کا تعین جو کہ علت ہے اور تعین عارضہ جو کہ معلول ہے عین ہونگے یا غیر اگر عین ہوئے تو علتیت الہی الی نفسہ و تقدم الہی علی نفسہ لازم آئیگا جو کہ محال ہے۔

اور اگر غیر ہوئے تو شئی واحد کا تعین بالمرتبتین لازم آئیگا اور یہ بھی محال ہے کیونکہ جب ایک تعین حاصل ہو جائے تو دوسرے تعین کی ضرورت نہیں ہوتی یہ استدراک اور تحصیل حاصل ہے پس معلوم ہوا کہ علت ماہیت نہیں ہو سکتی۔

اور علت اگر ماہیت سے خارجی چیز ہو تو اسکمال بالغیر لازم آتا ہے۔ لہذا جب کوئی چیز علت نہیں بن سکتی تو معلوم ہوا کہ تعین زائد ہے ہی نہیں اور جب زائد نہیں تو عین ہوگا۔ وهو المطلوب۔

فصل: فی توحید واجب الوجود لانا لو فرضنا موجدین واجبی الوجود لکانا مشترکین فی وجوب الوجود متمائزین بامر من الامور وما بہ الامتیاز اما ان یکون تمام الحقیقۃ او لایکون لا سبیل الی الاول لان الامتیاز لو کان بتمام الحقیقۃ لکان وجوب الوجود لا اشتراکہ خارجا عن حقیقۃ کل واحد منهما وهو محال لما بیانا ان وجوب الوجود نفس حقیقۃ واجب الوجود ولا سبیل الی الثانی لان کل واحد منهما جینتد یکون مرکباً عما بہ الاشتراک و عما بہ الامتیاز و کل مرکب محتاج الی غیرہ فیکون ممکناً لداتہ ہف۔

تشریح: فصل کا دعویٰ: توحید واجب الوجود ہے۔

دعویٰ کی دلیل: حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر ہم فرض محال کے طور پر دو افراد واجبی فرض کریں تو

وہ دونوں وجوب الوجود میں شریک ہونگے اور وجوب الوجود مابہ الاشتراک ہوگا، ”وکل ما له مابہ الاشتراک له مابہ الامتیاز“۔

یعنی جس چیز کیلئے مابہ الاشتراک ہو اس کے لئے مابہ الامتیاز کا ہونا بھی ضروری ہے ورنہ ”امتیاز بلا امتیاز“ لازم آئیگی جو کہ بالبدلتہ باطل ہے پس یہ مابہ الامتیاز یا تو نفس حقیقت ہوگی یا کوئی امر آخر ہوگا لیکن یہ دونوں باطل ہیں نفس ماہیت مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتی کیونکہ ماہیت مابہ الامتیاز ہونے کی ایک ہی صورت ہے کہ ماہیت واجبی اور وجوب الوجود میں مغایرت ہو۔

کیونکہ اگر عین ہو جائے تو پھر نفس ماہیت کیسے مابہ الامتیاز بنے گی جبکہ وجوب الوجود مابہ الاشتراک ہے تو مابہ الاشتراک کا مابہ الامتیاز ہونا لازم آئیگا جو خلف ہونے کی وجہ سے باطل ہے حالانکہ اس سے پہلے فصل میں یہ ثابت ہوا ہے کہ وجوب الوجود ذات واجبی اور ماہیت واجبی کے ساتھ عین ہے تو معلوم ہوا کہ ماہیت واجبی مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتی۔

اور امر آخر مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتا اس لیے کہ پھر دونوں افراد واجبی مرکب ہونگے مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز سے اور ہر مرکب اپنے اجزاء کے لیے محتاج ہوتا ہے اور احتیاجی ممکن کی صفت ہے پس یہ دونوں افراد جن کو واجب الوجود فرض کیا تھا وہ ممکن ثابت ہوئے اور یہ بھی خلف ہے اور خلف کا بطلان ظاہر ہے۔

اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہوتی ہے تو مستلزم ایک سے زیادہ واجبی افراد کا فرض کرنا تھا تو وہ بھی باطل ہو گیا۔ لہذا مدعی ثابت ہو گیا کہ واجب الوجود ایک ہے و هو المطلوب

فصل: فی ان واجب لذاته واجب من جمیع جہاتہ اذلیس له حالة منتظرة لان ذاته كافية فیما له من الصفات فیکون واجباً من جمیع جہاتہ وانما قلنا ان ذاته كافية فی ما له من الصفات لانها لو لم تكن كافية لکان شیء من صفاتہ من غیرہ فیکون حضور ذالک الغیر علة فی الجملة لوجود تلك الصفة وغیبتہ علة لعدمہا

ولو كان كذلك لم يكن ذاته اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط ان يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب واجباً لذاته هفت.

**تشریح: دعویٰ فصل:** اس فصل کا دعویٰ یہ ہے کہ باری تعالیٰ جس طرح اپنی ذات کے لحاظ سے واجب ہے اس طرح اپنی تمام صفات کے لحاظ سے بھی واجب ہے۔

**دعویٰ کی دلیل:** صفات کے لحاظ سے واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ اثبات صفات میں کسی غیر کا منتظر محتاج نہیں ہے۔ اس لیے کہ باری تعالیٰ کی ذات ہی صفات کے اثبات کے لئے کافی ہے قولہ وانما قلنا الخ یعنی صفات کے اثبات کے لئے ذات واجب ہی کافی ہے اس لئے کہ اگر ذات کافی نہ ہو تو صفات میں مثلاً ایک صفت کا ثبوت کسی امر آخر کی وجہ سے ہوگا تو اس امر آخر کا وجود حضور اس صفت کے وجود اور اس کا عدم وغیبو بت صفت کے عدم کے لئے علت ہوگا۔ اور ایسا ہونا باطل ہے۔

اس لئے کہ اس حالت میں ہم ذات واجب کو من حیث ہی یعنی امر آخر کے وجود یا عدم دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے اعتبار نہیں کر سکیں گے۔ اس لئے کہ اگر ہم ذات واجب لذاتہ کو بغیر کسی شرط کے تصور کریں تو وجوب الوجود اس ذات کے لئے یا بوقت وجود الصفت ثابت ہوگا یا بوقت عدم الصفت ثابت ہوگا اگر بوقت وجود الصفت ثابت ہو تو پھر صفت کا وجود بغیر وجود امر آخر کے لازم ہوگا۔ کیونکہ اس مرحلے میں ہم نے ذات واجب کو بلا شرط شیء تصور کیا ہے۔

لہذا وجوب امر آخر کا لحاظ نہیں کیا ہے اور بوقت عدم صفت ثابت ہونے کی صورت میں صفت کا عدم بوجہ عدم امر آخر نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس مرحلے میں عدم امر آخر کا لحاظ نہیں کیا ہے اور یہ دونوں

خلاف المفروض ہیں اس لئے کہ امر آخر کا وجود صفت کے وجود کے لئے اور عدم صفت کے عدم کے لئے علت قرار دیا تھا۔

لہذا اولاً۔ واجبی کو بغیر امر آخر کی شرط کے معتبر کرنا جائز نہیں ہوگا۔ جب امر آخر کے شرط کے بغیر تصور اور اعتبار جائز نہ ہو تو مع الشرط ملحوظ و معتبر ہوگا۔ یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ ذات واجبی اپنے لحاظ اور اعتبار میں امر آخر کا محتاج ہوگا تو پھر واجب لذاتہ نہیں رہیگا بلکہ واجب بغیرہ ہوگا۔

یہ نہ صرف خلاف المفروض ہے بلکہ قلب الحقائق بھی ہے پس معلوم ہوا کہ یہ ساری خرابی صفت کے وجود و ثبوت کے لیے ذات کے علاوہ امر آخر کو علت قرار دینے سے آئی ہے لہذا امر آخر علت نہیں ہو سکتا تو صفت کے اثبات کے لیے نفس ذات واجبی ہی کافی ہونا متعین ہوا۔  
وہو المطلوب۔

فصل : فی ان الواجب لذاته لا یشارکہ الممکنات فی وجودہ لانہ لو کان مشارکاً للممکنات فی وجودہ فالوجود المطلق من حیث ہو هو اما ان یجب له التجرد او اللاتجرد او لا یجب شی منہما فان وجب له التجرد وجب ان یکون وجود الممکنات باسرها مجرداً غیر عارض للماہیات وهو محال لانا نعقل المسبوع مع الشک فی وجودہ الخارجی فلو کان وجودہ نفس حقیقۃ لکان الشی الواحد معلوماً ومشکوکاً فی حالۃ واحده وهو محال وان وجب له اللاتجرد لما کان وجود الباری تعالیٰ مجرداً ہف وان لم یجب له شیئا منہما کان کل واحد منہما ممکناً لہ فیکون معلولاً لعلۃ فیلزم اُفتقار واجب الوجود فی تجردہ الی غیرہ فلا یحکون ذاتہ کافیۃ فی مالہ من الصفات ہف :

تشریح: دعویٰ فصل: اس فصل میں میں مصنف یہ ثابت کریں گے کہ

واجب لذاتہ اور ممکنات وجود میں شریک نہیں کہ وجود دونوں کے لیے نوع کی حیثیت سے کلی متواظی کے طور پر صادق آجائے بلکہ وجود واجب لذاتہ کی ذات اور ماہیت کی ساتھ عین ہے اور ممکن کی ماہیت پر زائد ہے۔

دلیل سے پہلے یہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں (۱) وجود مصدری جس کی تعبیر ہستی و بودنی سے کی جاتی ہے اور امور عامہ میں ہونے کی حیثیت سے اس کا اطلاق واجب، ممکن سب پر ہوتا ہے (۱) دوسرا وجود حقیقی ہے جو وجود مصدری کا منشاء و مبدأ ہوتا ہے اس کو وجود مطلق بھی کہتے ہیں اس دوسرے وجود میں تین احتمالات ہیں۔

اول یہ کہ وجود ماہیت واجبی اور ماہیت ممکنہ دونوں پر زائد ہو دوسرا احتمال یہ کہ وہ وجود دونوں میں مشترک ہو کر دونوں کے لیے نوع کی حیثیت میں ہو کر مساویا صادق ہو یعنی وجود مطلق کلی متواظی ہو اور واجب لذاتہ اور ممکن لذاتہ اس کے افراد ہوں جس طرح انسان زید، عمرو، بکر کے لیے نوع ہے۔ اور بلا تفاوت سب پر صادق ہے تو انسان کلی متواظی ہے۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ وجود مطلق ماہیت واجبی کے ساتھ عین ہو اور ماہیت ممکنہ کے لیے عارض اور اس پر زائد ہو یہی تیسرا احتمال راجح ہے۔ اور یہ حکماء مشائخ (ارسطو وغیرہ) کا مذہب ہے اور مصنفؒ بھی اس احتمال کو ثابت کریں گے لیکن یہ احتمال اس وقت ثابت ہو سکتا ہے کہ باقی دونوں احتمال باطل کئے جائیں۔

لیکن مصنفؒ نے اس فصل میں پہلے دو احتمال کو چھوڑ دیا کیونکہ وہ پہلے باطل ہو چکے ہیں یعنی یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ ماہیت واجبی کے ساتھ وجود عین ہے پس احتمال پیدا نہیں ہو سکتا کہ وجود زائد ہو ماہیت واجبی پر اور دوسرا احتمال باطل کرنے کے لیے مصنفؒ نے پوری فصل قائم کی ہے۔

دعویٰ کی دلیل: دلیل کا خلاصہ سمجھنے سے پہلے چند اصطلاحات ذہن نشین کرنا ضروری ہیں۔

(۱) تجرد: تجرد کا مطلب یہ ہے کہ وجود عین ہو ماہیت کے ساتھ زائد نہ ہو۔



(۲) لا تجرد: لا تجرد کا مطلب یہ ہے کہ وجود زائد ہو کر عارض ہو ماہیت کے لیے۔

(۳) عبارت میں ایک جملہ اس طرح ہے، لہذا کان وجودہ تعالیٰ مجردا: تو یہاں مجرد کا مطلب بھی یہ ہے کہ وجود عین نہیں ہوگا ماہیت کے ساتھ۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ وجود مطلق اگر ماہیت واجبی کے ساتھ عین اور ماہیت ممکنہ کے لیے عارض اور زائد نہ ہو بلکہ دونوں میں مشترک ہو تو پھر اس وجود مطلق میں تین صورتیں نہیں گی جو تینوں باطل ہیں لہذا وجود بھی مشترک نہیں ہو سکتا وہ تین صورتیں یہ ہیں۔

(۱) مشترک ہونے کی صورت میں مطلق وجود کے لیے تجرد ثابت ہو (۲) لا تجرد ثابت ہو (۳) نہ تجرد نہ لا تجرد ہو۔ صورت اول کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر وجود عین ہو ماہیت کے ساتھ تو پھر ایک شی کا ایک وقت میں معلوم و مشکوک ہونا لازم آئے گا جو اجتماع متنافیین کی وجہ سے باطل ہے وہ اس طرح کہ ہم ایک شکل مسیح کا تصور و تعقل کریں گے تو نفس تصور کی حد تک ایک ماہیت ذہن میں آئے گی اور جب یہ کہا کہ وجود کے لیے تجرد ثابت ہے یعنی وجود عین ہے ماہیت کے ساتھ تو مسیح کا وجود بھی اس ماہیت کے ساتھ عین ہو کر ذہن میں معلوم ہو جائیگا۔

حالانکہ مسیح کا وجود خارجی مشکوک ہے تو ایک ہی شیء کا معلوم اور مشکوک ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے معلوم ہوا کہ مطلق وجود کے لیے تجرد ثابت نہیں دوسری صورت اس لیے باطل ہے کہ وجود کے لیے اگر لا تجرد ثابت ہو یعنی وجود دونوں ماہیات پر زائد ہو تو پھر وجود باری تعالیٰ مجرد نہیں ہوگا یعنی وجود باری تعالیٰ عین نہیں ہوگا ذات کے ساتھ حالانکہ یہ باطل ہے۔

اس لیے کہ اس سے پہلے ثابت ہوا کہ وجود باری تعالیٰ عین ہے ذات واجبی کے ساتھ۔ معلوم ہوا کہ وجود کے لیے لا تجرد بھی ثابت نہیں اور تیسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اگر وجود کے لیے تجرد اور لا تجرد دونوں ثابت نہ ہو تو وجود کی عینیت ذات واجبی کے ساتھ اثبات اور نفی کے لحاظ سے ممکن ہوگی کیونکہ جب مطلق وجود کے لیے تجرد ثابت نہیں ہو تو وجود عین نہیں ہو ذات واجبی کے

ساتھ۔ اور جب لا تجرد بھی ثابت نہیں ہوا تو وجود غیر بھی نہیں ہوگا۔

تو وجود کی نسبت عینیت وغیریت کے لحاظ سے مساوی ہوگا اور جو چیز تساوی الطرفین ہو وہ ممکن ہوتی ہے اور ہر ممکن معلول بالعلتہ ہوتا ہے لہذا باری تعالیٰ اپنے وجود کی عینیت میں محتاج ہوگا کسی علت پر تو پھر باری تعالیٰ واجب لذاتہ نہیں رہے گا اور جب واجب لذاتہ نہ رہا تو واجب تعالیٰ اپنی تمام صفات کے لیے کافی نہیں ہوگا اور کافی نہ ہونا باطل ہے اس لیے کہ پہلے ثابت ہوا ہے کہ باری تعالیٰ اپنی صفات کے لیے کافی ہے۔

لہذا یہ خلاف المفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے جب تینوں صورتیں باطل ہیں تو معلوم ہوا کہ جو چیز ان کے لیے مستلزم ہے وہ بھی باطل ہے لہذا وجود مطلق واجب اور ممکن میں مشترک نہیں بلکہ واجب کے ساتھ عین ہے اور ممکن پر زائد ہے۔ وهو المطلوب۔

فبصل : فی ان الواجب لذاته عالم بذاته لانه مجرد عن المادة وکل مجرد عن المادة مدرک فهو عالم بذاته لان ذاته حاصله عنده فيكون عالما بذاته لان العلم هو حصول حقيقة الشئ مجردة عن المادة ولو احقها عندا المدرك فالباری عالم بذاته

تشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے یہ بات ثابت کی ہے کہ باری تعالیٰ اپنے نفس پر عالم ہے اس مسئلہ کا اثبات مصنفؒ نے ایک خاص انداز میں کیا ہے ورنہ اس کی دلیل پہلے گزر چکی ہے کہ باری تعالیٰ کا اپنے ذات اور صفات پر علم حضوری ہے۔ کیونکہ مدار علم حضوری کا تین علاقے پر ہے۔ (۱) عینیت (۲) نعتیت (۳) معلولیت۔

تو باری تعالیٰ کا اپنی ذات کے ساتھ علاقہ عینیت کا، صفات کے ساتھ نعتیت کا اور ممکنات کے ساتھ معلولیت کا ہے۔ البتہ اس دلیل سے ایک خاص علم یعنی علم حضوری ثابت کیا گیا ہے۔

جبکہ مصنفؒ کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ اپنے ذات پر عالم اس لیے ہے کہ باری تعالیٰ

میں مدارِ عالمیت اور مدارِ معلومیت دونوں پائے جاتے ہیں مثلاً مدارِ عالمیت یہ ہے کہ عالم وہ ہے جو قائم بالذات اور مجرد عن المادہ ہو تو باری تعالیٰ کے قائم بالذات اور مجرد عن المادہ ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ اگر قائم بالذات نہ ہو تو قائم بالغیر ہونے کی وجہ سے محتاج بالغیر ہوگا۔

اسی طرح اگر مجرد نہ ہو بلکہ مرکب من الہیویٰ والصورت ہو تو پھر مرکب محتاج ہوگا اپنی ترکیب میں اجزاء کے لیے جب کہ احتیاج ممکن کی صفت ہے۔

اور مدارِ معلومیت یہ ہے کہ معلوم ہر وہ چیز ہوگی جو حاضر عند المدرک ہو۔ یعنی عالم کے لیے حاضر ہو اور باری تعالیٰ کی ذات اپنے نفس کے لیے حاضر ہوتی ہے بلکہ ہر چیز کی ذات اپنے نفس کے لیے حاضر ہوتی ہے۔ جب باری تعالیٰ کی ذات میں عالم اور معلوم دونوں کا معیار پایا جاتا ہے تو کیوں کراپنی ذات پر عالم نہ ہو۔

هدایۃ: تعقل الشیء لذاتہ لا یقتضی التغایر بین العاقل والمعقول لان العلم هو حضور حقیقۃ الشیء مجردة وهذا اعم من حضور حقیقۃ الشیء المغایر ولا یلزم من کذب الاخص کذب الاعم ولان کل واحد من الناس یعقل ذاته بذاتہ والا لکان له نفسان احدھما عاقلہ والاخری معقولة ہف۔

تشریح: مصنف کا مقصد ہدایۃ سے ایک اعتراض کو دفع کرنا ہے۔

حاصل اعتراض یہ ہے کہ علم ایک نسبت ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان مغائرت اور امتیازیت کا تقاضہ کرتی ہے۔ اب اگر باری تعالیٰ کا اپنی ذات پر علم ہو جائے تو ذات واجبی دو ہونگے تاکہ ایک کو عالم اور دوسرے کو معلوم کہا جاسکے حالانکہ ذات میں تعدد کا محال ہونا دلیل توحید سے ثابت ہو چکا ہے۔ لہذا باری تعالیٰ کا اپنے نفس پر علم نہیں ہونا چاہیے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات درست ہے کہ علم ایک نسبت ہے جو وجود متباہنین اور تغایر

طرفین کا تقاضا کرتا ہے لیکن مطلق تغایر کافی ہے تغایر حقیقی ضروری نہیں اور مطلق تغایر کا ایک فرد تغایر اعتباری بھی ہے لہذا تغایر اعتباری کافی ہے تو باری تعالیٰ میں اپنی ذات پر عالم ہونے کی صورت میں تغایر اعتباری پایا جاتا ہے۔

اس طرح کہ ذات اس لحاظ سے کہ وہ حاضر ہے اپنے نفس کے لیے وہ معلوم ہوگی اور اس لحاظ سے کہ اس کے لیے نفس ذات حاضر ہے تو وہ عالم ہے لہذا یہاں عالم اور معلوم میں اگرچہ تغایر خاص جو تغایر حقیقی ہے منشی ہے لیکن مطلق تغایر فی ضمن تغایر اعتباری موجود ہے جو کہ عام ہے کیونکہ انشاء خاص انشاء عام کو سترم نہیں ہوتا جیسا کہ انسان کے منشی ہونے کی صورت میں حیوان کا منشی ہونا لازم نہیں آتا۔

ولان کل واحد من الناس۔ اس عبارت سے مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب دینا چاہتے ہیں دوسرا جواب: حاصل جواب یہ ہے کہ انسان اپنے نفس پر علم رکھتا ہے اب اگر عالم اور معلوم میں تغایر حقیقی ضروری ہے تو پھر ہر انسان کے لیے دو نفوس ہونے چاہئیں کہ ایک عالم اور دوسرا معلوم ہو حالانکہ یہ بدہمت کے خلاف ہے معلوم ہوا کہ عالم اور معلوم میں مغایرۃ اعتباری کافی ہے۔ مغایرۃ حقیقی ضروری نہیں۔

فصل: فی ان الواجب لذاته عالم بالکلیات لانه مجرد عن المادة ولو احقها وکل مجرد عن المادة ولو احقها يجب ان يكون عالما بالکلیات اما الصغری فقد مر ذکرها واما الکبریٰ فلان کل مجرد يمكن بالامکان العام ان يعقل وهذا بدیهی لا خفاء فيه وکل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع کل واحد من المعقولات لا محالة فيمكن ان يقارنه سائر المعقولات فی النفس فان الادراك والتعقل هو حضور صورة المعقول فی العقل مجردة عن المادة ولو احقها وکل ما يمكن ان يقارنه سائر المعقولات فی العقل يمكن ان يقارنه سائر المعقولات

لذاتہ وکل ما یمکن لواجب الوجود بالامکان العام یجب وجودہ لہ والالکان لہ  
حالة منتظرة هف فان قيل لو كان الباری تعالیٰ عالما بشیء لکان فاعلا لتلك  
التصورۃ وقابلا لها وهو محال لان القابل هو الذی یتستعد للشیء والفاعل  
هو الذی یفعل الشیء والاول غیر الثانی فیلزم التركیب قلنا لم لا یجوز ان  
یکون الشیء الواحد مستعد للشیء التصوری ومفیدا لہ وهذا لان معنی کونہ  
مستعد للشیء انه لا یمتنع لذاتہ ان یتصورہ ومعنی کونہ فاعل انه مقدم بالعلیۃ  
علی ذالك التصور فلم قلتما متنافیان ومن اعتقد ان علمہ تعالیٰ بالاشیاء  
نفس ذاته اعتقد نفی العلم بالحقیقۃ.

**تشریح: فصل کا دعویٰ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کلیات یعنی مقولات پر عالم ہے۔**

فصل کا دعویٰ ثابت کرنے سے پہلے ایک تمہید ضروری ہے وہ یہ کہ باری تعالیٰ حاصل فی التصور  
ہے یا نہیں۔ چنانچہ ہدایۃ الحکمۃ میں یہ بات طے ہے کہ باری تعالیٰ مجرد عن المادہ ہونے کے  
اعتبار سے حاصل فی الذہن ہونا ممکن ہے جب کہ سلم العلوم کے مقدمہ میں ایک جملہ ہے۔

’لا یتصور‘ یعنی باری تعالیٰ متصور اور حاصل فی الذہن نہیں ہے تو بظاہر دونوں میں تعارض نظر  
آتا ہے ’ولا یخفی علی من لہ ادنی وقوف علی المنطق‘

یعنی جب آپ تصور کی اقسام کو سمجھ پائیں تو کوئی وجہ نہیں کہ یہ تعارض مندرج ہو جائے حاصل یہ ہے  
کہ تصور کی چار اقسام ہیں۔ تصور بالکنہ، تصور بکنہ، تصور بالوجہ، تصور بوجہ۔

**تصور بالکنہ کی تعریف:** تصور بالکنہ یہ ہے۔ کہ کسی چیز کی ذاتیات کو ذہن میں حاصل  
کر کے انہیں ذاتیات پر علم حاصل کرے ان کو کسی چیز کا ذریعہ نہ بنائے جیسے انسان کی ذاتیات یعنی  
حیوان اور ناطق کو آپ نے تصور کر کے خود ان کا علم حاصل کر لیا تو یہ تصور بالکنہ ہے۔

**تصور بکنہہ کی تعریف:** کسی چیز کی ذاتیات کو حاصل کر کے اس چیز کا علم حاصل کرنے کا ذریعہ بنایا جائے تو یہ تصور بکنہہ ہے۔ جیسے حیوان ناطق کو حاصل کر کے انسان کا علم حاصل کرتا۔

**تصور بالوجہ کی تعریف:** تصور بالوجہ یہ ہے کہ کسی چیز کے عوارض کو حاصل کر کے خود ان عوارض کا علم حاصل کرنا مقصود ہو جیسے انسان کے عوارض یعنی ضاحک، اور کاتب کو حاصل کر کے خود ان کا علم مقصود ہو تو یہ تصور بالوجہ کہلاتا ہے۔

**تصور بوجہ کی تعریف:** کسی چیز کے عوارض کو حاصل کر کے ان سے خود اس چیز پر علم لایا جائے تو یہ تصور بوجہ کہلاتا ہے اب باری تعالیٰ متصور نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تصور بالکنہہ، بکنہہ کے ساتھ متصور نہیں ہے اور متصور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بالوجہ، بوجہ کے ساتھ متصور ہے یہی وجہ ہے کہ سلم کی شرح قاضی مبارک میں لایے تصور کی تشریح لایا بالکنہہ ولا بکنہہ سے کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ باری تعالیٰ اگر متصور بالکنہہ بکنہہ ہو، تو پھر باری تعالیٰ میں ترکیب لازم آئیگا کیونکہ ابھی گزرا ہے کہ تصور بالکنہہ بکنہہ ذاتیات کے ذریعے سے ہوتا ہے اور جس کو ذاتیات یعنی جنس اور فصل ہو وہ مرکب ہوتا ہے جب کہ باری تعالیٰ بسیط ہے۔

بہر حال ہدایۃ الحکمۃ میں جو بتایا ہے کہ باری تعالیٰ متصور ہوگا تو وہ بالوجہ بوجہ ہے پس کوئی تعارض نہیں رہیگا اس تمہید کے بعد دلیل کا حاصل سمجھیے جو کہ قیاس اقترانی حملی شکل اول سے ہے۔ باری تعالیٰ عالم بالکلیات ہے یہ دعویٰ ہے اس لیے کہ وہ مجرد ہے مادہ سے (صغریٰ) اور ہر وہ چیز جو مجرد ہو مادہ اور لواحق مادہ سے (یعنی قابل انقسام والا انفصال والکان والحیز وغیرہ) وہ عالم بالکلیات ہوتی ہے (کبریٰ)

**صغریٰ کی دلیل:** کہ باری تعالیٰ مجرد ہے وہ پہلے گزر چکی ہے کہ اگر باری تعالیٰ مادی ہو تو مرکب ہونا لازم آئیگا ہیولی اور صورت سے اور مرکب اپنے ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاجی

ممکن کی صفت ہوتی ہے۔

کبریٰ کی دلیل: اس لیے کہ قانون یہ ہے کہ ہر مجرد چیز ممکن ہوتی ہے امکان عام کے ساتھ کہ وہ عقل اور ذہن میں حاصل ہو پس ذات واجبہ بھی حاصل فی الذہن بالامکان العام ہوگا اور یہ بدیہی ہے اس میں کوئی خفاء نہیں۔

کیونکہ مجرد اگر باری تعالیٰ ہو تب بھی وہ تصور بالوجہ یا بوجہ حاصل فی الذہن ہوتا ہے اور ہر وہ چیز جو حاصل فی العقل علی وجہ الانفراد ہو۔ وہاں یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ وہ دوسرے معقولات کے ساتھ بھی حاصل فی الذہن ہو پس باری تعالیٰ تمام معقولات کے ساتھ مقارن فی الذہن ہوگا۔

قولہ فان الادراك..... الخ: اب یہ وجہ بیان کر رہے ہیں کہ جب باری تعالیٰ مجرد ہو کر ذہن میں حاصل ہو سکتا ہے تو وہ دیگر معقولات کے ساتھ مقارن فی الذہن کیوں ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مقارن اس لیے ہوتا ہے کہ معقولات کا علم حاصل ہونا یا مجرد کا عقل میں حاصل ہونا ایک ہی معنی ہے۔

معقول کی صورت کو ذہن میں حاصل ہونا تو یہ عوارض کی حد تک واجب تعالیٰ پر صادق ہے اور دیگر معقولات پر بھی لہذا ان کا ذہن میں اتران آئیگا اور ہر وہ چیز جو مقارن ہو معقولات کے ساتھ ذہن میں اس کو یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ وہ معقولات کے ساتھ مقارن ہو خارج میں۔

پس باری تعالیٰ معقولات کے ساتھ خارج میں بھی مقارن ہوگا اور جب باری تعالیٰ کا معقولات کے ساتھ مقارن ہونا ممکن ہو تو یہ اتران صرف امکان کی حد تک نہیں بلکہ بالفعل اتران ہوگا ورنہ باری تعالیٰ کے لیے حالت منتظرہ لازم آئیگی جو کہ محال ہے تو باری تعالیٰ اور معقولات میں اتران بالفعل آ گیا تو یہی معنی ہے علم کا۔

کیونکہ صحیح مذہب پر علم واجب تعالیٰ کا عین ہے صورت ممکنات کے ساتھ۔ جب ممکنات کے ساتھ بھی عین ہو گیا تو باری تعالیٰ کو عالم اور معقولات کو معلوم کہنا صحیح ہوگا پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے

کلیات پر۔

قولہ فان قيل : اعتراض اور جواب سے پہلے ایک ضروری وضاحت ذہن نشین کر لیں وہ یہ کہ مسئلہ علم واجب تعالیٰ میں متعدد احتمالات اور کئی مذاہب ہیں جو قاضی وغیرہ میں تفصیلاً منقول ہیں۔ ان میں صرف دو احتمالات کا بیان ناگزیر ہے ایک مذہب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر عین ہے صور ممکنات کے ساتھ۔

دوسرا مذہب جو محققین کا ہے وہ یہ کہ علم واجب تعالیٰ ذات واجب کے ساتھ عین ہے یعنی علم عین ذات واجب ہے کوئی صورت وغیرہ نہیں ہے اول مذہب میں خود مصنف بھی شامل ہے محققین پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض : اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر علم عین ذات ہو تو باری تعالیٰ ازل میں ممکنات پر علم سے خالی ہوگا۔ کیونکہ ازل میں ممکنات ہیں ہی نہیں ورنہ ممکنات کا قدم لازم آئیگا۔

جواب : محققین اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ممکنات کا وجود دو قسم پر ہے ایک وجود اجمالی دوسرا وجود تفصیلی تو وجود اجمالی ازل ہی ہے اور وجود تفصیلی حادث ہے اور ممکنات کا قدم وجود تفصیلی کے اعتبار سے محال ہے۔

اور ممکنات وجود اجمالی میں سب سے مقدم ہوتے ہیں اور وجود تفصیلی میں سب سے موخر ہوتے ہیں پس باری تعالیٰ کا ازل میں علم علیٰ ممکنات سے خالی ہونا لازم نہیں آئیگا۔ اول مذہب والوں پر (یعنی علم صور ممکنات کہنے والوں پر) اعتراض وارد ہوتا ہے کہ علم باری تعالیٰ کا ممکنات پر اگر صور ممکنات ہو تو اللہ تعالیٰ کا علم علم حضوری نہ ہوگا۔

کیونکہ جو علم بواسطہ صورت ہو وہ علم حصولی ہوتا ہے نہ کہ حضوری حالانکہ باری تعالیٰ کا ممکنات پر علم علاقہ معلولیت پائے جانے کی وجہ سے علم حضوری ہے بالاتفاق۔ ان مذکورہ دونوں مذاہب میں سے دوسرا مذہب راجح ہے اگرچہ مصنف کے نزدیک اول مذہب راجح ہے اس لیے مصنف



نے اس فصل کے آخر میں فرمایا کہ ”من اعتقد ان علمہ تعالیٰ بالاشیاء نفس ذاته اعتقد نفی علمہ فی الحقیقۃ“

جب یہ تمہید ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھ لو کہ فان قیل سے جو اعتراض نقل کیا ہے اس اعتراض کا مدار اس بات پر ہے کہ باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر صورت ممکنات ہوں۔ اعتراض کے دو طریقے تھے ہیں۔ اول طریقہ کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ممکنات پر عالم ہونا صحیح نہیں۔

کیونکہ اگر عالم ہو تو باری تعالیٰ ممکنات کی صورت کا عالم ہونے کی حیثیت سے قابل ہوگا یعنی یہ صورت علم ہونے کی حیثیت سے قائم ہونگے اور ذات واجبی ما قائم بہ ہوگا اور ما قائم بہ وہ ہوتا ہے جو قائم کو قبول کرے، لہذا باری تعالیٰ قابل ہوگا اور انہیں صورت کے ممکنات ہونے کی حیثیت سے باری تعالیٰ ان کے لیے فاعل اور علت بھی ہے تو باری تعالیٰ قابل بھی ہوگا اور فاعل بھی اور یہ اجتماع المتناہین کو مستلزم: دہنے کی وجہ سے محال ہے۔

کیونکہ قابل وہ ہوتا ہے جو غیر کو قبول کرے تو یہ انفعال ہوگا اور فاعل وہ ہوتا ہے جو غیر میں اثر کرے تو یہ فعل ہوگا اور فعل و انفعال میں منافات ہے اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ عالم ہو تو قابل ہوگا اور ان ہی ممکنات کے لیے فاعل بھی ہے اور فاعل و قابل دو متغائر چیزیں ہوتی ہے تو باری تعالیٰ کا مرکب ہونا لازم ہوگا قابل اور فاعل سے جب کہ باری تعالیٰ بسیط ہے ذہنا و خارجا کیونکہ تریب صفت ہے ممکن کی۔

قولہ فلنا: اول طریقے سے جواب یہ ہے کہ قابل اور فاعل میں کوئی منافات نہیں ہے اس لیے کہ باری تعالیٰ کے قابل ہونے کا معنی یہ ہے کہ باری تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے ممکنات کی صورتیں قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور فاعل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ ممکنات پر تقدم بالعلیۃ سے مقدم ہے۔

جب قابل اور فاعل کا مفہوم یہ ہے تو ان کے آپس میں منافات کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں۔

قولہ ومن اعتقد: اس عبارت کا مطلب تمہید سے سمجھ گئے ہونگے جو تفصیلاً گزر گیا۔  
دوسرا طریقہ سوال کا جواب یہ ہے کہ ترکیب اس وقت لازم ہوگی کہ فاعل ہوتا اور قابل ہوتا باری  
تعالیٰ کی ذات میں داخل ہو لیکن یہ باری تعالیٰ کی صفات ہیں جو کہ ذات سے خارج ہیں لہذا  
ترکیب فی الذات لازم نہیں ہوگی اگرچہ صفات کا تعدد ہوگا لیکن یہ محال نہیں۔

فصل: فی ان الواجب لذاته عالم بالجزئیات المتغیرة علی وجه کلی لانه يعلم  
اسبابه علما تاما فوجب ان یکون عالما بها لان من يعلم العلة علما تاما و جب ان  
یعلم ما یلزم عنها لذاتها والا لما کان عالما بها لکن لا یدرکھا مع تغیرھا  
والالکان یدرک منها تارة انها موجودة غیر معدومة وتارة یدرک نہا معدومة غیر  
موجوده فیکون لكل واحد منهما صورة عقلية علی حدة وواحدة من الصورتین  
لا تبقى مع الثانية فیکون واجب الوجود متغیرا لذات هف بل یدرک علی وجه  
کلی كما تعلم الکسوف الجزئی بعینه بانک تقول فیہ انه کسوف یکون بعد  
حركة کوكب کذا من کذا شمالیا بصفة کذا وهكذا الی جمیع العوارض لکنک  
ما علمته جزئیا لان ما علمته لا یمنع الحمل علی کثیرین وهذا العلم الکلی  
غیر کاف للعلم لوجود ذالک الکسوف المشخص فی ذالک الوقت مالم ینضم  
الیہ المشاهدة ولما لم یکن الحاصل فی علم الله تعالیٰ سوى ما ذکرنا لم یعلم  
الجزئیات الا علی وجه کلی.

**تشریح: فصل کا دعویٰ:** یہ ہے کہ باری تعالیٰ عالم ہے جزئیات متغیرہ پر علی وجہ الکل نہ کہ علی وجہ  
الجزئی یعنی باری تعالیٰ کسی جزئی کا علم بطور مفہوم کل کے رکھتا ہے جو جزئی پر منطبق ہوتا ہے اور جزئی  
پر جزئی ہونے کی حیثیت سے علم نہیں رکھتا جب کہ ہم کسی جزئی پر اگر علم رکھتے ہیں تو بحیثیت جزئی علم  
رکھتے ہیں اور فرق یہ ہے کہ مثلاً باری تعالیٰ ازل سے زید کا علم رکھتا ہے کہ فلاں وقت میں زید وجود

میں آریگا اتنا عرصہ زندہ ہوگا اتنا رزق کھائے گا وغیرہ تو باری تعالیٰ کا یہ ازلی علم جو ابھی ایک مفہوم کلی کے مرتبہ میں ہے۔

جب زید وجود میں آئیگا تو یہ وہی علم کلی رہیگا۔ کوئی فرق نہیں ہوگا علم سابق اور علم لاحق میں۔ لیکن یہ علم اگر ہم رکھتے ہیں مثلاً یہ کہ زید فلاں وقت میں وجود میں آئیگا تو ابھی زید وجود میں آنے سے پہلے ہمارا یہ علم مرتبہ مفہوم میں ہونے کی وجہ سے کلی ہے۔

لیکن جب زید وجود میں آتا ہے تو ہمارا سابقہ علم ختم ہو جاتا ہے جو کہ مفہوم کے مرتبہ میں تھا اور نیا علم حاصل ہو جاتا ہے جو جزئی خارجی کا علم ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے علم سابق اور علم لاحق میں کوئی فرق اس لیے نہیں ہے کہ باری تعالیٰ مشاہدہ بالחס کا محتاج نہیں ہے تو زید کے وجود سے پہلے اور وجود کے بعد کے علم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

کیونکہ بعد الوجود زید کے جزئی ہونے کے لیے مشاہدہ کا انضمام ضروری تھا جس کا باری تعالیٰ محتاج نہیں ہے تو وہ بدستور کلی رہ گیا اور ہمارا علم بعد الوجود جزئی بن جاتا ہے اس لیے کہ ہم زید کو خارج میں دیکھنے کے لیے انضمام مشاہدہ کے محتاج ہیں اور جو چیز بواسطہ مشاہدہ کے محسوس ہو وہ جزئی ہوتی ہے۔ لہذا ہمارا علم جزئی ہے۔

نب علم کلی اور علم جزئی کا یہ فرق واضح ہو گیا تو اب فلاسفہ پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ باری تعالیٰ سے علم جزئی کی نفی کرنا کس طرح جائز ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب سابقہ تحقیق سے ہو گیا کہ باری تعالیٰ جزئیات کا علم تو رکھتا ہے لیکن علی وجہ الکل لا علی وجہ الجزئی۔

قوله لانه يعلم اسبابها علم تامہ.... الخ: یہ دلیل ہے باری تعالیٰ کے جزئیات متغیرہ کا نفس علم رکھنے پر۔ حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ جزئیات کا علم رکھتا ہے اس لیے کہ باری تعالیٰ جزئیات کی علت تامہ کا علم رکھتا ہے اور

قانون یہ ہے کہ علم بالعلت مستلزم ہوتا ہے علم بالمعلول کے لیے۔

قولہ لکن لا یدر کہا مع تغیر ہا... الخ: یہاں سے فصل کا اصل دعویٰ ثابت کر رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ جزئیات کا علم علی وجہ الکل رکھتا ہے نہ کہ علی وجہ الجزئی۔

اگر جزئیات پر علم جزئی ہو تو علم سابق (قبل الوجود) غیر ہوگا علم لاحق (بعد الوجود) سے۔ تو علم واجب میں تغیر آریگا اور تغیر باری تعالیٰ میں محال ہے کیونکہ تغیر ممکن کی صفت ہے۔ اب اس دلیل کے لحاظ سے اہل شرع فلاسفہ کے اس دعویٰ کا انکار کریں گے۔

کیونکہ باری تعالیٰ اگر جزئیات کا علم جزئی رکھے تو تغیر فی الذات لازم نہیں آتا بلکہ تغیر اس جزئی میں آتا ہے جو کہ حادث ہے۔

قولہ کما تعلم الکسوف الجزئی بعینہ... الخ: اس عبارت سے غرض ایک مثال کے ذریعے علم کلی اور علم جزئی میں فرق واضح کرنا ہے جس کو ہم نے زید کے علم کلی و علم جزئی کے ذریعے سے پہلے ہی واضح کر دیا ہے۔

فصل: فی ان الواجب مرید للاشیاء وجواد اما ارادته فلان کل ما هو معلوم عند المبدأ وهو خیر غیر مناف لماہیتہ فانض عن ذات المبدأ وکمالہ المقتضی لفیضاً نہ فذالك الشی مرضی له وهذا هو الارادة واما جوده فنقول الواجب لذاته اما ان يفعل بقصد وشوق الی کمال او يفعل لانه نظام الخیر فی الوجود فیوجد الاشیاء علی ما ینبغی لا لغرض وشوق والاول محال لما بینا ان الواجب الوجود لیس له کمال منتظر والقسم الثانی حق فهو الجواد.

تشریح: دعویٰ فصل: اس فصل میں دو دعویٰ ہیں اول یہ کہ باری تعالیٰ کے لیے ارادہ ثابت ہے دوم یہ کہ باری تعالیٰ جواد ہے۔

ارادے کی تعریف: کون ال شیء مرضا ثم ابجاده یعنی کسی چیز کو پسند کر کے پھر موجود کرنا  
قولہ اما ارادته فلان کل ما هو معلوم... الخ:

دعویٰ اول کی دلیل: دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو مبدأ اول یعنی واجب الوجود کے لیے معلوم ہو وہ خیر ہوتی ہے اپنی ذات اور وجود کے اعتبار سے اور اسی خیریت ذاتی کی وجہ سے وہ صادر ہوتی ہے واجب الوجود اور اس کے کمال سے جو اس خیر کے وجود کا مقتضی ہے۔ اور ہر مقتضی پسندیدہ ہوتا ہے۔

اور کسی چیز کو پسند کرنے کے موجود کرنے کا نام ارادہ ہے پس واجب الوجود کے لیے ارادہ ثابت ہو اب یہ جو کہا جا رہا ہے کہ ہر وہ چیز جو باری تعالیٰ کو معلوم ہو وہ نفس وجود کے لحاظ سے خیر محض ہے بظاہر اس مقدمہ سے اتفاق کرنا دشوار لگ رہا ہے اس لیے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں جن کا وجود شر ہی شر ہے مثلاً ایلیس کا وجود، سانپ، بچھو وغیرہ کا وجود۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک وجود من حیث الوجود ہے تو یہ تمام چیزوں میں خیر ہے یعنی کوئی چیز نفس وجود کی نظر سے شر نہیں ہے بلکہ خیر ہے اس لیے کہ وجود کے اندر کمال خلقت مضمحل ہوتی ہے اور یہ کہ وجود نور ہوتا ہے اور عدم ظلمت ہوتی ہے اس لحاظ سے بھی وجود خیر ہے اور دوسرا وجود ”من حیث ان النظر الی شیء آخرو والی امر عارض له“ ہے تو اس لحاظ سے وجود کے لیے شر کی نسبت کی جاتی ہے لیکن امر خارجی کی وجہ سے نہ کہ نفس وجود کے لحاظ سے۔

اس تحقیق سے فرقہ ثنویہ کی تردید ہو گئی جو اس عالم میں دو خالق ہونے کے قائل ہیں (۱) خالق الخیر (۲) خالق الشر۔ خالق الخیر کو یزدان کہتے ہیں اور خالق الشر کو اہرمن کہتے ہیں۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر شر کا خالق بھی باری تعالیٰ ہوا تو باری تعالیٰ کو شر کی نسبت کی جائیگی۔

حالانکہ باری تعالیٰ شر کی نسبت سے مبراء ہے۔ تو ہمارا جواب ظاہر ہے کہ باری تعالیٰ صرف خالق الخیر ہے اور اپنی خلقت کے لحاظ سے کوئی بھی چیز شر ہے ہی نہیں۔ لہذا باری تعالیٰ کے لیے شر کی نسبت کیوں کی جائے اس لیے کہ باری تعالیٰ کا فعل ہے ایجاد (خلقت) جو کہ خیر محض ہے ہاں اگر کوئی چیز شر بن گئی ہے تو وہ کسی امر خارج کی وجہ سے ہیں جو نفس خلقت کے علاوہ ہے۔

و اما جودہ فنقول .... الخ:

دوسرے دعویٰ کی دلیل: فصل کا دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ باری تعالیٰ جو اد ہے جو د کی تعریف یہ ہے کہ ”افادۃ ما ینبغی لا لغرض“ یعنی کسی چیز کو جو دینا بغیر کسی غرض اور لالچ کے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ جو فعل خیر کرتا ہے یعنی کسی چیز کو جو د دیتا ہے تو یا اس لیے دیتا ہے کہ غیر کو جو د دے کر اپنے نفس کو کامل کرتا ہے۔

یا اس لیے کہ یہ ایک کار خیر ہے اور نظام خیر ہے۔ اول وجہ اس لیے باطل ہے کہ اگر جو د دینے سے اپنے نفس کا استکمال مقصود ہو تو باری تعالیٰ اپنے کمال میں محتاج ہوگا جو د غیر کا یعنی ایجاد وغیرہ کا۔ تو پھر باری تعالیٰ کے کمال کے لیے حالت منتظرہ لازم ہوگی حالانکہ باری تعالیٰ جمیع جہات سے کامل ہے۔ کسی بھی کمال کے لحاظ سے حالت انتظار ہی نہیں ہے کیونکہ حالت انتظاری ممکن کی صفت ہے جب اول وجہ باطل ہوگی تو دوسری وجہ متعین ہوگی کہ باری تعالیٰ اشیاء کا ایجاد لا لغرض کرتا ہے اور

یہی معنی جو د کا ہے پس ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ جو اد ہے۔ ﴿اللہ تعالیٰ﴾

## الفن الثالث

فی الملائکۃ وہی العقول المجردۃ وهو یشتمل علی اربعۃ فصول

اس فن میں عقول مجردہ کا بیان ہے۔ جن کو اہل شرع کی اصطلاح میں ملائکہ جب کہ حکماء کی زبان میں عقول مجردہ کہتے ہیں۔

حکماء کا ایک قاعدہ مسلمہ ہے کہ ”لا یصدر من الواحد الا الواحد“ اس اصول پر مبنی ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ واحد ہے۔

لہذا ان سے صرف ایک ہی چیز پیدا و صادر ہو سکتی ہے چنانچہ باری تعالیٰ نے ابتداء عقل اول کو

پیدا کیا (فرشتہ اول) تو اس عقل اول میں دو جہتیں پائی گئیں۔

(۱) امکان ذاتی کیونکہ وہ وجود باری تعالیٰ نے دیا ہے (۲) وجود غیرى۔ تو اس عقل اول نے وجود غیرى کی جہت سے عقل ثانی کو پیدا کیا اور امکان ذاتی کی جہت سے فلک اول کو پیدا کیا پھر عقل ثانی میں یہی دو جہات پائی گئیں تو ان دو جہات سے عقل ثالث اور فلک ثانی وجود میں لایا پھر عقل ثالث نے عقل رابع اور فلک ثالث وجود میں لایا ”ہلم جز“ تا فلک تاسع و عقل عاشر۔

تو دس عقول اور نو افلاک وجود میں آگئے اور عقل عاشر کو عقل فعال کہتے ہیں جو تمام عالم کا متولی و متصرف ہے (عندہم) اور ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ یہ عقول عشرہ حادث بالذات اور قدیم بالزمان ہیں حادث بالذات ہونا تو ظاہر ہے کہ ان کا وجود من الغیر ہے اور قدیم بالزمان ہونے کی وجہ سمجھنے سے پہلے ایک تمہید سمجھ لیجئے کہ فاعل اور علت کی دو قسمیں ہیں۔

ایک فاعل بالا اختیار اور دوسرا فاعل بالا اضطرار۔ فاعل بالا اختیار کا معلول حادث ہوتا ہے اس لیے کہ وہ اپنے اختیار و ارادہ سے کسی چیز کو وجود میں لاتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ چیز پہلے سے موجود نہیں ہوگی ورنہ تحصیل حاصل لازم آتا ہے اور جو چیز مسبوق بالعدم ہو تو وہ حادث ہوگی لہذا فاعل بالا اختیار کا معلول حادث ہوگا۔

اب فاعل بالا اضطرار اور معلول مضطر کے درمیان انفکاک ممنوع ہے اس لیے کہ فاعل بالا اضطرار ہونے کا اطلاق اس وقت ہوگا کہ معلول مضطر موجود ہو جیسا کہ ”اب“ (باپ) کو ”اب“ اس وقت کہہ سکتے ہیں کہ جب اس کا ابن (بیٹا) ہو۔

لہذا معلول مضطر بوقت وجود علت اضطرار یہ موجود ہوگا اور یہ نکتہ فاعل بالا اختیار میں نہیں پایا جاتا اس لیے کہ فاعل بالا اختیار اس وقت فاعل کہلائیگا کہ جب وہ اختیار کو استعمال کرے اور اختیار کو استعمال کرنا امر حادث ہے۔

جب یہ تمہید ذہن نشین ہوگئی تو حکماء میں سے ایک گروہ جو عقل کو قدیم مانتے ہیں وہ باری تعالیٰ کو

فاعل بالاضطرار اور عقول عشرہ کو معلول مضطر مانتے ہیں باری تعالیٰ چونکہ قدیم بالذات ہے لہذا معلول بھی قدیم ہونگے لیکن قدیم ہونا دو طرح کا ہے۔

(۱) قدیم بالذات کہ جس کا وجود ذاتی ہو (۲) قدیم بالزمان کہ جس کا وجود ذاتی نہ ہو لیکن کوئی ایسا زمانہ بھی نہ گزرا ہو جس میں وہ نہ ہو۔ تو عقول قدیم بالزمان ہیں ورنہ فاعل بالاضطرار اور معلول کے درمیان تخلف لازم آئیگا جو باطل ہے۔

**عقل کی تعریف:** جوہر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبیر و التصرف :

جب کہ متکلمین کے نزدیک عقل نفس ناطقہ کی ایک قوت کا نام ہے۔ پس ان کے نزدیک تعریف یہ ہے ”العقل ہی قوة للنفس بها تستعد للعلوم“ اور دونوں تعریفات میں فرق یہ ہے کہ حکماء کی تعریف کی بناء پر عقل جوہر ہے۔ جب کہ متکلمین کی تعریف کی بناء پر عقل عرض ہے۔

وہو مرتب علی اربعة فصول : اور یہ فن چار فصلوں پر مشتمل ہے۔ فصل اول اثبات عقل کے بیان میں ہے فصل ثانی اثبات کثرة العقول کے بیان میں ہے فصل ثالث ازلیت العقول کے بیان میں ہے اور فصل رابع کیفیت توسط العقول بین الباری و بین العالم کے بیان میں ہے۔

**فصل:** فی اثبات العقل وبرہانہ ان الصادر من المبدأ الاول انما هو الواحد لانه

بسیط والبسیط لا یصدر عنہ الا الواحد کما مر و ذالک الواحد اما ان یکون

ہیولی او صورۃ او عرضا او نفسا او عقلا لاجاز ان یکون هو الہیولی لانہا لا

تقوم بالفعل بدون الصورۃ والاجاز ان یکون صورۃ لانہا لا تتقدم بالعلیۃ علی

الہیولی کما مر ولا جاز ان یکون عرضا لا استحالة وجودہ قبل وجود الجوہر

ولاجاز ان ان یکون نفسا والا لکان فاعلا قبل وجود الجسم وهو محال

اذ النفس ہی التي تفعل بواسطۃ الاجسام فتعین ان یکون عقلا وهو المطلوب .

**تشریح:** فصل کا دعویٰ: اس فصل میں عقل کا وجود ثابت کرنا مقصود ہے۔



دعویٰ کی دلیل: حاصل دلیل یہ ہے کہ مبداء اول یعنی ذات واجبی سے چونکہ ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے اس لیے کہ باری تعالیٰ واحد ہے اور واحد کا معنی امام رازمیؒ کے نزدیک لاجزء لہ اور دوسرا معنی لامثلہ لہ کا ہے۔

تو اول معنی کے اعتبار سے باری تعالیٰ بسیط ہے اور عند الحکماء ”لایبدر من الواحد الا الواحد“ کی بناء پر باری تعالیٰ سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے۔ اب وہ چیز جو ابتداءً صادر ہوئی ہے یا تو جو ہر ہوگی یا عرض۔ عرض نہیں ہو سکتی کیونکہ پھر عرض کا وجود بغیر کسی محل کے لازم آئیگا جو کہ محال ہے اور جو ہر ہونے کی صورت میں چار احتمالات ہیں۔

(۱) ہیولی ہوگی (۲) صورت جسمیہ ہوگی (۳) نفس ہوگی (۴) عقل ہوگی۔ ہیولی ہونا باطل ہے اس لیے کہ ہیولی بغیر صورت سے موجود نہیں ہو سکتا اور صورت کو لے کر اگر ابتداءً موجود ہو تو یہ لا یصدر من الواحد الا الواحد والے قاعدہ کے خلاف ہے۔ اور صورت جسمیہ بھی باطل ہے کیونکہ پھر صورت جسمیہ باقی ممکنات کے لیے علت ہوگی اور فی الجملہ باقی ممکنات میں سے ایک ہیولی ہے تو صورت تقدم بالعلیۃ کے ساتھ ہیولی پر مقدم ہوگی جب کہ صورت مقدم نہیں ہو سکتی۔

اسی طرح ابتداءً صادر ہونے والی چیز نفس بھی نہیں ہو سکتا اس لیے کہ نفس اگر کوئی تصرف اور عمل کرتا ہے تو جسم کی وساطت سے کرتا ہے جب کہ اس وقت جسم موجود ہی نہیں۔

تو پھر نفس کا بغیر جسم سے عامل ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ پس ایک ہی احتمال باقی رہ گیا کہ معقول اول کے طور پر صرف عقل ہی وجود میں آئے۔ وهو المطلوب۔

فصل: فی اثبات کثرة العقول وبرہانہ ان المنوثر فی الافلاک امان یکون عقلا واحد او عقولا مُتکثرة لا جائز ان یکون عقلا واحد الاستحالة صدور جمیع الافلاک عن عقل واحد لما بینا ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ولا سبیل الی الثانی لان الفلک لو کان علة لفلک اخر فاما ان یکون الحاوی علة لوجود

المحوی او علی العکس لا سبیل الی الثانی لانہ اخص واصغرو الاخص الا صغر استحال ان یکون سببا للاشرف الاعظم ولا جائز ان یکون الحاوی علة لوجود المحوی لانہ لو کان كذلك لکان وجوب وجود المحوی متأخر عن وجوب وجود الحاوی لان وجوب وجود المعلول متوخر عن وجوب وجود العلة واذا کان كذلك فعدم المحوی مع وجود الحاوی لایکون ممتعا لذاته والا لکان وجوده معه لا متأخر عنه وقد فرضناه متأخرا هذا خلف واذا کان عدم المحوی مع وجود الحاوی ممکنا کان وجود الحلاء ممکنا لذاته هف فظہران المثلث فی الافلاک عقول متکثرة هداية الحاوی وسبب المحوی وهو العقل الثانی معا مع ان السبب متقدم علی المحوی ولكن الحاوی لیس بمتقدم لان السبب متقدم بالعلیة وما مع المتقدم بالعلیة لا یجب ان یکون متقدما بالعلیة هداية الحاوی والمحوی کل واحد منهما ممکن لذاته ولكن ذلك لا یقتضی الخلاء لان الخلاء لا یلزم من ذلك وانما یلزم من اجتماع وجود الحاوی وعدم المحوی وذلك غیر ممکن .

**تشریح: اس فصل میں عقول کی کثرت اور تعدد کو ثابت کرنا مقصود ہے خلاصہ یہ ہے کہ افلاک تسع کے لیے علت مؤثرہ میں تین احتمالات ہیں (۱) فلک الافلاک کے لیے ایک ہی عقل ہو (۲) ایک ہی فلک علت ہو (۳) عقول کثیرہ علت ہوں۔**

شق اول وثانی باطل ہیں تو تیسری شق ثابت ہوگئی کہ عقول متعدد و متکثر ہیں۔

اما بطلان الشق الاول... الخ: پہلی شق اس قاعدہ کی وجہ سے باطل ہے کہ لایصدر من الواحد الا الواحد۔

اما بطلان الشق الثانی... الخ: دوسری شق اس وجہ سے باطل ہے کہ فلک واحد اگر علت ہو تو

یا تو فلک حاوی علت ہوگا محوی کے لیے یعنی فلک اعظم علت ہوگا فلک تحتانی کے لیے۔ یا فلک محوی علت ہوگا فلک حاوی کے لیے۔

دوسرا احتمال یعنی محوی علت اس لیے نہیں بن سکتا کہ وہ فلک حاوی کی نسبت سے ارذل ہے جب کہ علت کا اشرف ہونا ضروری ہے۔ اور احتمال اول کہ حاوی علت ہو محوی کے لیے یہ اس لیے نہیں ہو سکتا کہ پھر محوی معلول ہونے کے لحاظ سے متاخر فی الوجود ہوگا۔

اور حاوی علت ہونے کے لحاظ سے مقدم فی الوجود ہوگا تو محوی کا عدم بوقت وجود حاوی ممتنع نہیں ہوگا جب محوی کا عدم ممکن ہو تو بوقت وجود حاوی اور عدم محوی میں خلاء کا موجود ہونا ممکن ہوگا جو کہ عند الفلاسفہ محال ہے اور مستلزم محال بھی محال ہوتا ہے۔

لہذا فلک حاوی کا علت ہونا فلک محوی کے لیے یہ بھی محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ افلاک کے لیے علت مؤثرہ عقول متکثرہ ہیں۔ (فظهر ان المؤثر فی الافلاک عقول متکثرہ) واللہ اعلم  
 ہدایہ: الحاوی سبب المحوی.... الخ اس حدیۃ کا مقصد ایک اعتراض کا جواب دینا ہے

اعتراض: حاصل اعتراض یہ ہے کہ عقل اول علت ہے عقل ثانی اور فلک کے لیے جس کو فلک حاوی سے تعبیر کیا جاتا ہے تو فلک اول اور عقل ثانی وجود میں معی اور متحد ہو گئے اور عقل ثانی علت ہے فلک ثانی یعنی فلک محوی کے لیے۔

تو عقل ثانی علت ہونے کی وجہ سے مقدم ہوگی۔ جب عقل ثانی مقدم ہوگی تو فلک اول بھی مقدم ہوگا تقدم بالعلیۃ کے ساتھ۔ کیونکہ فلک اول متحد تھا عقل ثانی کے ساتھ۔ اور احد المتحدین کا حکم آخر کا بھی ہوتا ہے اور جب فلک اول بھی مقدم ہوگا تقدم بالعلیۃ کے ساتھ تو فلک محوی متاخر ہوگا لہذا بوقت وجود حاوی محوی کا عدم ممکن ہوگا۔ تو پھر ایک خلاء کا وجود ممکن ہوگا۔

جواب: مصنف لفظ ہدایہ کے ذریعے ایک مختصر جواب ذکر کر رہے ہیں۔ کہ یہ درست ہے کہ عقل ثانی اور فلک اول متحد فی الوجود ہیں لیکن یہ لازم نہیں کہ احد المتحدین جس جہت سے مقدم ہو تو دوسرا بھی

اسی جہت سے مقدم ہو۔ لہذا عقل ثانی تقدم بالعلیۃ کے ساتھ مقدم ہے اور فلک اول تقدم بالعلیۃ کے ساتھ مقدم نہیں۔

اور جب فلک اول اور فلک ثانی میں تقدم بالعلیۃ نہیں ہوا تو بوقت وجود فلک حاوی فلک محوی کا عدم کیوں کر ممکن ہوا۔ یہ جائز ہے کہ فلک ثانی فلک اول کے ساتھ موجود ہو۔ اور یہی مذہب ہے فلاسفہ کا کہ علت اضطراریہ اور اس کے معلول میں تخلف نہیں آسکتا۔

والتفصیل قدم مراراً۔

ہدایۃ: الحاوی والمحوی کل واحد منهما ممکن لذاتہ... الخ: اس ہدایۃ سے ایک اور اعتراض کا دفعیہ مقصود ہے۔

اعتراض: حاصل اعتراض یہ ہے کہ فلک حاوی اور فلک محوی دونوں ممکن بالذات ہیں لہذا دونوں کا عدم لذاتہ ممنوع نہیں ہے۔ جب دونوں کا عدم ممنوع نہیں تو ممکن ہوگا لہذا پھر امکان خلاء لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

جواب: مصنف نے ہدایۃ کے عنوان سے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ یہ درست ہے کہ فلک حاوی اور محوی دونوں ممکن لذاتہ ہیں لیکن اس کے باوجود خلاء کا امکان اس لیے نہیں کہ فلک حاوی اور محوی دونوں قدیم بالزمان ہیں اور قدیم بالزمان کا مطلب ہے غیر مسبوق بالعدم۔

جب کہ امکان خلاء اس وقت ہوتا ہے کہ فلک حاوی کا وجود محوی کے عدم کے ساتھ جمع ہو جائے حالانکہ ایسا ہونا محال ہے اس لیے کہ محوی کے قدیم بالزمان ہونے کی وجہ سے اس پر عدم کی سبقت ہوتی ہی نہیں ہے۔

فصل: فی ازیۃ العقول وابدیتها اما کونہا ازیۃ فلو جوہ احدہا ان واجب الوجود مستجمع لجملة مالا بد منه فی تاثیرہ فی معلولہ والا لکان لہ تعالیٰ حالة منتظرۃ ہفّ والعقول ایضا مستزۃ لجملة مالا بد منه فی تاثیر بعضہا فی بعض

لان کل مایمکن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لکان شیء منها حادثا و کل حادث مسبوق بمادة فتكون هی مادیة هفّ ویلزم من هذا ازلیتها لان المعلول یجب وجوده عند وجود علته التامة واما کونها ابدیة فلانه لو انعدم شیء منها لانعدام امر من الامور المعتبرة فی وجوده فیكون الباری تعالیٰ او شیء من العقول قابلا للتغیر والحوادث هفّ.

**تشریح:** اس فصل میں عقول کا ازلی وابدی ہونا ثابت کرینگے۔ ازلی کا معنی ہے ”لا ابتداء له“ اور ابدی کا معنی ہے ”لا انتہاء له“

اما کونها ازلیة... الخ: عقول عشرہ کے ازلی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ چونکہ ان تمام صفات کے لیے مجتمع ہے جن کا ہونا کسی علت مؤثرہ کی تاثیر کے لیے ضروری ہے اور فی الجملہ ان صفات میں سے ایک صفت ازلیہ بھی ہے اور باری تعالیٰ جب ازلی ہوا تو باری تعالیٰ کا معلول یعنی عقل اول بھی ازلی ہوئی کیونکہ ازلیت علت مستلزم ہے ازلیت المعلول کے لیے۔ لہذا عقل اول بھی ازلی ہوئی اور عقل اول علت ہے عقل ثانی کے لیے تو عقل ثانی بھی ازلی ہوئی اسی طرح عقل عاشرتک سارے عقول ازلی ہونگے۔

قولہ لان کل مایمکن لها فهو حاصل لها... الخ: یعنی عقول کے لیے جو چیز ممکن ہو تو وہ حاصل بالفعل ہوتی ہے ورنہ اگر ممکن ہو لیکن حاصل بالفعل نہ ہو تو ان میں سے بعض حاصل بالامکان والحدوث ہونگے۔ اور ہر حادث چیز مسبوق بالمادہ ہوتی ہے لہذا عقل کا مادی ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے اس لیے کہ عقول کا مجرد عن المادہ ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

قولہ ویلزم من هذا ازلیتها... الخ: یعنی مذکورہ بیان سے یہ بات ثابت ہوگی کہ عقول ازلی ہیں۔ اس لیے کہ عقول معلول ہیں علت ازلیہ یعنی واجب الوجود کے لئے۔ اور علت کا ازلی ہونا مستلزم ہے معلول کے ازلی ہونے کے لیے ورنہ تخلف المعلول عن العلة لازم آتا ہے جو کہ ناجائز ہے

قوله واما ابدیتها... الخ: اور دوسرا دعویٰ اس فصل کا یہ ہے کہ عقول ابدی ہیں یعنی ان پر عدم طاری نہیں ہو سکتا اس لیے کہ قانون یہ ہے کہ عدم المعلول (الموجب مستلزم ہے عدم العلة کے لیے اب اگر عقل عاشر مثلاً معدوم ہو تو اس کی علت جو عقل تاسع ہے وہ بھی معدوم ہوگی اور اس کی علت یعنی عقل ثامن بھی معدوم ہوگی علیٰ هذا القیاس تا عقل اول۔

اور جب عقل اول معدوم ہو جائیگی تو واجب الوجود کا عدم لازم آئے گا اس لیے کہ اس کی علت واجب الوجود ہے۔ اور واجب الوجود کا عدم محال ہے کیونکہ اگر وہ معدوم ہو جائے تو پھر واجب الوجود کیسے ہوگا۔ پھر تو وہ حادث ہو جائیگا کیونکہ ہر قابل النعدام چیز ممکن اور حادث ہوتی ہے۔ هذا خلف۔

فصل: فی کیفیتة توسط العقول بین الباری تعالیٰ و بین العالم الجسمانی قد مر ان واجب الوجود واحد ومعلوله الاول هو العقل المحض والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فیها كثرت فیکون مبادیها كثيرة لما بینا ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد والعقل الذی یصدر عنها الفلك الاعظم فیہ كثرة لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود بل باعتبار ان له ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود لعلتها فیلزمه وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته فیکون باحد هذین الاعتبارین مبدأ للعقل الثانی وبالاعتبار الاخر مبدأ للفلك الاعظم والمعلول الاشراف یجب ان یكون تابعاً للجهة التي هی اشرف الجهات فی العقل فیکون بما هو موجود واجب الوجود بالغير مبدأ للعقل الثانی وبما هو موجود ممکن الوجود لذاته مبدأ للفلك الاعظم وبهذا الطريق یصدر عن كل عقل عقل وفلك وكذلك الی ان یتنهی الی العقل التاسع فیصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدأ الفیاض المدبر لما تحت فلك القمر وهو العقل الفعال فیصدر عنه

الهیولی العنصریة والصورة النوعیة المختلفة بشرط استعداد الهیولی العنصریة ولس استعداد الهیولی لقبول الصورة من جهة العقل المفارق والا لما تغير الاستعداد بل استعدادها بسبب الحركات السماویة وكل حادث مسبق بشرط سبق حادث لان الحركات المحدثه اما ان توجد دائما او بعد حدوث حادث اخر لا سبیل الی الاول والا لزم دوام الحوادث فهذه الحوادث اما ان توجد على سبیل الاجتماع او على التعاقب لا سبیل الی الاول والا لزم اجتماع امور لها ترتب فی الوجود بلا نهاية وهو محال فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الی اول فان قبل لم قلم انه يستحيل ترتب امور غیر متناهیه قلنا لانا اذا اخذنا جملتين احدهما من مبدأ معین الی غیر النهایة واخری مما قبله بمرتبة واحدة واطبقنا الثانية على الاول بان یقابل الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاولی من الاولی والثانی بالثانی وهلم جرا فاما ان تتطابق الی غیر النهایة او تنقطع الثانية لا سبیل الی الاول والا لكان الزائد مثل الناقص فی عدد الاحاد هف فیلزم الانقطاع فتكون الجملة الثانية متناهیه والاولی زائدة علیها بعدد متناه و الزائد على المتناهی بعدد متناه یجب ان یكون متناهی ...

تشریح: اس سے پہلے کہ فصل کا دعویٰ اور اس کی دلیل ذکر کی جائے یہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ موجود کی تین قسمیں ہیں۔ موجود یا واجب بالذات ہوگا یا ممکن بالذات ہوگا۔ اول موجود باری تعالیٰ ہے جو نہایت اعلیٰ درجے میں ہوتا ہے۔

اور ممکن بالذات کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) حادث بالذات قدیم بالزمان جیسا کہ عقول عشرہ عند الحکماء (۲) حادث بالذات وبالزمان جیسا کہ دیگر ممکنات۔ تو عقول عشرہ متوسط درجہ کے

موجودات میں سے ہیں اور ممکنات ادنیٰ درجہ کے موجودات میں سے ہیں۔

اب عند الحکماء چونکہ واجب الوجود واحد بسیط ہے اور ان کا قاعدہ ہے کہ لا یصدر من الواحد الا الواحد۔ تو اس وجہ سے باری تعالیٰ ممکنات کے لیے براہ راست علت نہیں ہو سکتا چنانچہ انہوں نے کہا کہ باری تعالیٰ نے عقول کو وجود میں لایا (وہ بھی صرف عقل اول کو) اور پھر عقول نے دیگر ممکنات کو وجود میں لایا ہے لہذا عقول واسطہ ہیں واجب الوجود اور ممکنات میں۔

اب اس فصل میں مصنف کا مقصود یہ بتانا ہے کہ عقول کیسے وجود میں آئی ہیں اور ان کے واسطہ سے دیگر ممکنات کیسے وجود میں آگئے ہیں۔ یہی معنی ہے کیفیتہ تو وسط العقول کا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے ذات واحد ہونے کی وجہ سے صرف عقل اول کو وجود میں لایا۔ اور عقل اول اگرچہ اپنی ذات کے لحاظ سے واحد ہے لیکن جہات کے لحاظ سے متعدد ہے چنانچہ اس میں ایک جہت وجوب غیری کی ہے اور دوسری جہت امکان ذاتی کی ہے۔

لہذا وجوب غیری کی جہت سے عقل ثانی کو وجود میں لایا کیونکہ وجوب غیری کی جہت اشرف ہے اور عقل بھی اشرف ہے اور امکان ذاتی کی جہت سے فلک اول کو وجود میں لایا کیونکہ یہ جہت نسبتاً غیر اشرف ہے اور فلک بھی بنسبت عقل کے غیر اشرف ہیں پھر عقل ثانی میں یہی دو جہات پائی جانے کی وجہ سے عقل ثالث اور فلک ثانی وجود میں آیا یہ سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ عقل عاشرا اور فلک تاسع وجود میں آگئے۔ تو یہی عقل عاشر عقل فعال کہلاتی ہے۔

اور یہی مدبر عالم ہے عند الحکماء کیونکہ عقل فعال کے اندر وہی دو جہات ہیں تو وجوب غیری سے حیولی وجود میں لایا اور امکان ذاتی سے صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ وجود میں لائیں پھر حیولی کے مختلف عناصر کو قبول کرنے کی استعدادات کی وجہ سے تمام ممکنات خواہ وہ بساط عناصر ہوں یا مرکبات من العناصر ہوں وجود میں آگئے تو عقل عاشر بواسطہ حیولی مدبر ہے سارے علم کا۔

ولیس استعداد الہیولی القبول الصورت من جهة العقل... الخ



اور ہیولی کی صورت مختلف قبول کرنے کی استعداد عقل فعال سے پیدا نہیں ہوتی کیونکہ اگر یہ استعداد عقل فعال سے پیدا ہو تو عقل فعال ابدی ہے جیسا کہ پہلے ثابت کیا ہے اور ابدیۃ العلة مستلزم ہے ابدیۃ المعلول کے لئے۔ پھر استعدادات مختلف نہیں ہونی چاہئیں اور جب استعداد ہیولی مختلف نہ ہو تو صورت بھی مختلف نہیں ہوں گی اور صورت کا مختلف نہ ہونا بدلتہ باطل ہے۔

لہذا استعداد ہیولی عقل فعال کا معلول نہیں بلکہ حرکات الفلک کا معلول ہے اور حرکات الفلک حادث ہے۔ لہذا اس کا معلول بھی حادث ہوگا اور ہر حادث مسبوق بالعدم ہوتا ہے خواہ حرکات الفلک ہوں یا دیگر ممکنات۔

اس لئے کہ یہ حوادث یا موجودات دائمہ ہوں گے یا ہر ایک دوسرے کی وجود کے بعد موجود ہوگا اول اس لئے باطل ہے کہ اگر تمام ممکنات دائمہ موجود ہوں تو دوام الحوادث لازم آتا ہے یہاں یہ بات ذہن میں رکھیں کہ حوادث سے مراد حوادث بالزمان ہیں ورنہ صرف حوادث دائمی بھی ہوتے ہیں جیسا کہ عقول عشرہ کے بارے میں ابھی گزرا ہے۔

اب یہ بات تو طے ہے کہ ممکنات مسبوق بالعدم ہیں لیکن وجود میں آنے کے دو طریقے ہیں علی السبیل الاجتماع وجود میں آئیں گے یا علی السبیل تعاقب یعنی یکے بعد دیگرے وجود میں آئیں گے اول احتمال اس لئے محال ہے کہ پھر وجود امور غیر متناہیہ مرتبہ بالفعل لازم آئے گا جو کہ تسلسل کی وجہ سے محال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ تمام ممکنات یکے بعد دیگرے وجود میں آئے ہیں لہذا ہر حرکت سے پہلے دوسری حرکت اور ہر حادث سے پہلے دوسرا حادث ضروری ہے اور یہی معنی مسبوق بالغیر ہونے کا ہے پس ثابت ہوا کہ ہر حادث مسبوق بالغیر ہوتا ہے لا الہی الا اول یعنی زمانہ ماضی کی طرف ابتدا نہیں ہے۔

فان قيل لم قلت انہ يستحيل .. الخ

سوال یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ مرتبہ کا موجود بالفعل ہونا محال کیوں ہے؟

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تسلسل کے بطلان کی دلیل کو برہان تطبیق کہتے ہیں جسکی تقریر یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ بالفعل اس لئے باطل ہیں کہ ہم ایک سلسلہ ممکنات مثلاً اجزاء زمانیہ یعنی ایام کا شروع کریں گے جمعہ کے دن سے۔

اور اس کو ماضی کی جانب غیر متناہی فرض کریں گے اور دوسرا سلسلہ گذشتہ دن یعنی جمعرات کے دن سے فرض کریں گے اور اس کو بھی غیر متناہی فی زمان الماضی فرض کریں گے تو ابتداء میں سلسلہ اولے کی جزء کے مقابلے میں ثانی کا جزء رکھیں گے۔

مثلاً..... منگل۔ بدھ۔ جمعرات۔ جمعہ۔

سوموار۔ منگل۔ بدھ۔ جمعرات۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا سلسلہ اول کے ہر جزء کے مقابلے میں سلسلہ ثانی کا جزء موجود ہے یا اول کا کوئی جز ایسا ہے کہ جس کے مقابلہ میں ثانی کا جزء نہیں ہے اول صورت میں ثانی ناقص اور اول زائد نہیں ہوگی۔ حالانکہ ہم نے ابتداء میں ایک جز کا فرق ملحوظ کیا تھا۔ تو یہ خلاف المفروض ہے۔ اور دوسری صورت میں جہاں سلسلہ ثانی کا جزء اول کے جزء کے مقابلے میں نہیں وہاں وہ متناہی ہوگا۔ کیونکہ جو چیز ختم ہو جائے وہ متناہی ہوتی ہے۔ حالانکہ ہم نے اس سلسلہ کو غیر متناہی فرض کیا تھا اور صرف یہ نہیں بلکہ جب یہ متناہی ہوگا تو سلسلہ اول بھی متناہی ہوگا اس لئے کہ وہ اس سلسلہ پر ایک جزء سے زائد ہوگا اور قانون یہ ہے کہ زائد علی المتناہی بقدر المتناہی متناہی ہوتا ہے۔

لہذا سلسلہ ثانی پر سلسلہ اول کا ایک جزء چونکہ زائد ہے۔ جو کہ متناہی ہے تو وہ خود بھی متناہی ہوگا تو دونوں سلسلے متناہی ہونگے حالانکہ ہم نے دونوں سلسلے غیر متناہی فرض کئے تھے۔ و ما هذا الا خلف عظیم۔ لہذا امور غیر متناہیہ مرتبہ بالفعل محال ہیں ہم نے جو مثال دونوں سلسلوں کی ایام اور اجزاء زمانہ سے دی ہے یہ اجزاء بھی مرتبہ ہیں اس لیے کہ امور مرتبہ وہ ہوتے ہیں کہ سابق

کا عدم بعد الوجود علت ہو لاحق کے وجود کے لیے۔

اور اجزاء زمانے کے ہوں یا حرکات کے دونوں اس قبیل سے ہیں۔ مثلاً آج جمعہ کا دن موجود ہے تو جب تک یہ معدوم نہ ہوگا ہفتہ کا دن وجود میں نہیں آسکتا۔ علیٰ هذا القیاس

خاتمة: فی احوال النشأة الاخریٰ ہدایة النفس بعد خراب البدن اما ان تفسد او تتعلق ببدن اخر علی سبیل التناسخ او تبقى موجودة بلا تعلق لا سبیل الی الاول اذ النفس لا تقبل الفساد والا لکان فیها شیء یقبل الفساد وشیء یفسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غیر القابل للفساد فتكون مركبة هفّ ولا سبیل الی الثانی لان النفوس حادثہ مع حدوث الابدان فیکون التناسخ محالاً ولان البدن الصالح للنفس کافٍ فی فیضان النفس عن مبدئها فکل بدن یصلح ان یعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخریٰ علی سبیل التناسخ تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له وهو محال اذ لا یشرع

کل واحد من العقلاء من ذاته الانفسا واحدة فظہر القول ببقاء النفس بعد الموت بلا تعلق۔ ہدایة اللذة ادراك الملائم من حیث هو ملائم كالحلو عند الذوق والنور عند البصر والملائم للنفس الناطقة انما هو ادراك المعقولات بان تتمکن من تصور قدر ما یمکن ان یتبین من الحق الاول وانه واجب الوجود لذاته فی جمیع جهاته بری عن النقائص منبع لفیضان الخیر علی الوجه الاصول ثم ادراك ما یتربّ علیہ بعدہ من العقول المجردة والنفوس الفلکیة والاجرام السماویة والکائنات العنصریة حتی تصیر النفس بحیث یرتسم فیها جمیع صور الموجودات علی الترتیب الذی هو لها وهذا الادراك حاصل لها بعد الموت ایضاً فتكون اللذة حاصلّة بعد الموت وانما

قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس لا تحتاج في تعقلاتها الى الالة الجسدانية فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت وعدم حصولها حالة تعلق النفس بالبدن انما كان لقيام المانع وهو التعلقات البدنية والعلائق الجسمانية.

تشریح: کتاب کے آخر میں خاتمہ کے عنوان سے نفس ناطقہ کے چند احوال کا بیان مقصود ہے جاننا چاہیے کہ نفس ناطقہ کا وجود دو قسم پر ہے ایک وجود وہ ہے جو بدن کے ساتھ تعلق رکھتا ہے تدبیر اور تصرف کا۔ تو یہ نفس ناطقہ کا نشأۃ الاولیٰ کہلاتا ہے۔

اور دوسرا وہ وجود ہے جو بدن سے جدا اور علیحدہ ہوتا ہے بدن کے خراب ہونے کی وجہ سے۔ تو یہ نفس ناطقہ کا نشأۃ الاخریٰ کہلاتا ہے۔

اب خاتمہ میں نشأۃ الاخریٰ سے متعلق چند احوال کا بیان کریں گے لیکن اس سے پہلے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ بدن خراب ہونے کے بعد نفس ناطقہ باقی رہتا ہے مستقل وجود کے ساتھ۔ کیونکہ بدن خراب ہونے کی صورت میں تین احتمالات ہیں۔ یا نفس ناطقہ بھی خراب ہو جائیگی یا نفس ناطقہ کسی دوسری جسم میں داخل ہو جائیگی علی وجہ التناخ یا باقی ہوگی اپنے وجود مستقلہ کے ساتھ۔ اول احتمال اس لیے باطل ہے کہ نفس اگر فساد کو قبول کرے۔ تو نفس مرکب ہوگا کیونکہ اس میں ایک وہ جز ہوگا جو قابل انقسام ہے۔

اور دوسرا وہ جز ہوگا جو انقسام بالفعل قبول کرے جیسے جسم کے اندر ایک جزء ہیولی ہے جو قابل الانقسام ہے اور دوسرا جزء صورت جسمیہ ہے جو انقسام بالفعل قبول کرتی ہے اور نفس ناطقہ کا مرکب ہونا باطل ہے کیونکہ نفس بسیط ہے۔

اور دوسرا احتمال بھی باطل ہے کہ نفس بدن کے خراب ہونے کے بعد علی وجہ التناخ دوسرے جسم میں داخل ہو جیسا کہ یہ ہندوؤں کے ایک فرقہ کا مذہب ہے کہ جب ہم مرتے ہیں تو ہمارا نفس بدن سے

نکل کر کسی دوسرے جسم میں داخل ہو کر چلتا پھرتا ہے چاہے وہ دوسرا جسم کسی انسان کا ہو یا جانور کا۔ اور اسی عالم میں اس دوسرے جسم کے اندر اس نفس کو جزاء یا سزا دی جاتی ہے جو کچھ اس نے پہلے بدن سے کیا تھا۔ یعنی ان کا یہ عقیدہ اس بنیاد پر ہے کہ انسان کو جزاء اور سزا اسی عالم میں اس طریقہ پر دی جاتی ہے۔

اس عقیدہ کا از روئے شرع باطل ہونا متعدد وجوہ سے ہے مثلاً یہ کہ ایک جسم ابتداءً وجود میں آ گیا ہے اور اس کے اندر روح بھی نئی وجود میں آ گئی ہے اب اس جسم کو سزا کس چیز اور کس جرم کی دی جائیگی حالانکہ اس نے تو کوئی جرم کیا ہی نہیں ہے اگر کسی دوسرے جسم کی سزا اس کو مل رہی ہے تو سزا غیر جانی کو لازم آئیگی اسی طرح یہ عقیدہ اس لیے بھی باطل ہے کہ پھر دنیا دار الجزاء ہوگی حالانکہ دنیا تو دار العمل ہے نہ کہ دار الجزاء۔

اس عقیدہ کے بطلان پر مصنفؒ کی قائم کردہ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نفس اگر بدن سے نکل کر دوسرے میں اور وہاں سے نکل کر تیسرے بدن میں داخل ہو کر باقی رہتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس قدیم ہے کیونکہ اس کے ابتدائی وجود کی کوئی حد نہیں ہوگی۔ حالانکہ بالاتفاق نفس حادث ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ بدن کا حدوث یعنی وجود میں آنا شرط ہے اور نفس ناطقہ کا حدوث مشروط ہے جب شرط موجود ہو تو مشروط اس پر مرتب ہو جاتا ہے لہذا کوئی جسم جب بھی موجود ہو جائے تو نفس کا التقاء مبداء فیاض کی طرف سے ہو جاتا ہے۔

اب اگر کوئی بدن خراب ہو کر وہاں سے نفس نکل کر دوسرے بدن میں داخل ہو جائے تو اس میں ایک نفس پہلے سے تھا اور ایک ابھی داخل ہوا تو جسم واحد کے لیے دو نفوس کا ہونا لازم آئیگا حالانکہ کوئی بھی عاقل اپنے اندر دو نفوس نہیں رکھتا۔

لہذا نفس کا بطریقہ تناخ باقی رہنا بھی باطل ہے۔ پس تیسرا احتمال متعین اور ثابت ہو گیا کہ نفس بدن

کے خراب ہونے کے بعد اپنے مستقل وجود کے ساتھ باقی رہتا ہے جب یہ ثابت ہو گیا کہ بدن خراب ہونے کے بعد نفس باقی رہتا ہے تو اب اس دوران کسی لذت یا الم کا ادراک بھی کرتا ہے تو یہ ثابت کرنے کے لیے مصنف نے پہلے اور دوسرے ہدایہ کا عنوان قائم کیا پہلے ہدایہ کا خلاصہ یہ ہے کہ لذت ادراک الملائم والمناسب کو کہتے ہیں۔

جس طرح قوی جسمانیہ (حواس ظاہرہ) میں سے ہر ایک کے لئے اپنے مناسبات اور ملائمت ہوتے ہیں مثلاً قوت باصرہ کا ملائم نور ہے اور منافی ظلمت ہے اور قوت لامسہ کا مناسب ہر نرم چیز ہے وغیرہ۔ اس طرح نفس ناطقہ کی بھی کچھ مناسبات ہوتے ہیں۔

اور ان ملائمت کے ادراک کو لذت کہتے ہیں۔ تو نفس ناطقہ کے مناسبات مجردات اور معقولات کا علم ہے۔ کہ نفس ناطقہ کے کمال کا مناسب یہ ہے کہ وہ باری تعالیٰ کی ذات اور صفات کا ممکنہ حد تک علم حاصل کر لے اسی طرح عقول عشرہ جو واجب الوجود پر مرتب ہیں اور نفوس فلکیہ اور دیگر ممکنات کے وجود کا علم حاصل کر لیں تو یہ نفس ناطقہ کی لذات ہیں۔

اب نفس ان لذات کا کامل ادراک اس وقت تک نہیں کر سکتا جب تک اس کا تعلق بدن کے ساتھ ہے۔ کیونکہ بدن کا تعلق مانع ہے لیکن نفس جب بدن خراب ہونے کے بعد مکمل مجرد ہو جائے کدورات ہیوئی سے۔ تو اس وقت ان لذات کا کامل ادراک کرتا ہے اور یہ نفس بدن کے خراب ہونے کے بعد لذات کا ادراک اس لیے کرتا ہے کہ نفس معقولات کا ادراک کرنے میں قوی جسمانیہ کا محتاج نہیں بلکہ خود کافی ہے۔

لہذا جب بدن جدا ہوگا تو معقولات کے ادراک میں کوئی کمی واقع نہیں ہوگی۔

ہدایہ: الالم ادراك المنافی من حیث هو مناف والمنافی للنفس الناطقة انما هو  
لهیئة المتضادة للكمال فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت فیها الهیئة المضادة  
للکمال ادركت فیعرض لها الالم العقلی.

تشریح: اس ہدایہ کا مطلب یہ ہے کہ نفس ناطقہ جس طرح لذات کا ادراک کرتا ہے اسی طرح آلام کا بھی ادراک کرتا ہے۔ ادراک المنافی یعنی غیر مناسب اور غیر مرغوب کے ادراک کو الم کہتے ہیں۔ اور جہل بالمعقولات وغیرہ نفس ناطقہ کے کمال کے منافی ہیں۔  
تو نفس بدن کے خراب ہونے کے بعد ان غیر مناسبات کے ادراک کا الم بھی پالیتا ہے اور یہ الم بھی بدن کے فراق کے بعد کامل طریقے سے محسوس ہوگا۔

هدایة: النفس الكاملة بتصورات حقائق الاشياء وبالاعتقادات البرهانية اذا حصل لها التنزه عن العلائق الجسمانية اتصلت بالعالم القدسی فی حضرة جلال رب العلمین ” فی مقعد صدق عند ملک مقتدر“ فان لم يحصل لها التنزه عن العلائق الجسمانية بل یبقى فیها الهیئات البدنیة تصیر محجوبة عن الاتصال بالسعادة فتتأذى بها اذی عظیما لکن لیس هذا الامر لازما بل امر عارض غیر لازم فیزول الالم الذی کان لاجله .

تشریح: یہاں سے آخر کتاب تک تین مرتبہ ہدایہ کا عنوان ہے ان کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نفس ناطقہ بدن سے فراغت کے بعد لذت اور الم کا ادراک کرتا ہے تو اب اس نفس ناطقہ کے چار احوال ہیں۔ نفس بوقت تعلق مع البدن اشیاء کے حقائق کا علم حاصل کر لے اور اعتقادات حقہ مثلاً وجود صانع، توحید صانع، بعث بعد الموت وغیرہ پر دلائل برہانیہ (یعنی وہ دلائل جن کے مقدمات یقینہ ہو) سے علم حاصل کر لے اور اوصاف ذمیرہ سے اجتناب کرنے والا ہو تو وہ بعد المفارقت عن البدن خوشیوں میں ہوگا اور عالم قدسی (جس کو اہل شرع کی اصطلاح میں علیین کہتے ہیں) میں لذت کا ادراک کریگا۔

اور اگر تعلق مع البدن کے وقت ظلمات ہیولی اور خواہشات نفسانیہ میں مبتلا رہا تو وہ نفس بعد

المفارقة الم کا ادراک کریگا لیکن یہ الم دائمی نہیں ہوگا بشرطیکہ ظلمات نفسانیہ ایسی ہوں کہ ان کا ازالہ ممکن ہو مثلاً اعتقادات حقہ کے بارے میں جہل بسیط تھا اور اگر ظلمات بدنئیہ غیر ممکن الزوال ہوں تو پھر نفس ایک عظیم الم کا ادراک کریگا جو دائمی ہوگا۔

هدایة: النفوس الناطقة الساذجة اذا ظهر لها ان من شانها ادراك الحقائق بكسب المجهول من المعلوم لزم لها من هذا الكسب شوق الى الكمال فاذا فارقت البدن وليس معها سبب الكمال والتنه يعرض لها الالم العظيم وهو الم النار الروحانية "الموقدة التي تطلع على الافئدة"

تشریح: اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ نفس ناطقہ جو بالفعل کسی چیز کے علم سے خالی ہو لیکن اس کو اس بات کا پتہ ہے کہ میرے اندر یہ صلاحیت ہے کہ میں معلومات کے کسب اور ترتیب سے مجہولات کا علم حاصل کر سکتا ہوں اور اس کو مجہولات کا علم حاصل کرنے کا شوق ہے لیکن اس نے عقائد حقہ اور حقائق اشیاء کا علم حاصل نہیں کیا بلکہ ظلمات جسمانیہ ہیولانیہ میں پڑا رہا۔ تو ایسا نفس جب بدن سے جدا ہوگا تو الم ہی الم کا ادراک کریگا۔ جس کو نار روحانی کہا جاتا ہے اور قرآن نے اس کو "التي تطلع على الافئدة" سے تعبیر کیا ہے۔

هدایة: النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم والشرف ولا تشاق ايضا اليه اذا فارقت البدن وكانت خالية عن الهيات البدنية الردية حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم فكانت البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترء واما اذا لم تكن خالية عن الهيات البدنية فتالم بفقدان البدن وتبقى في كدر الهيولى مقلبة بسلاسل العلائق فتكون في غصة وعذاب اليم ومن اراد الاستقصاء في الحكمة والوقوف على مذهب الحكماء فليرجع الى كتابنا المسمى بزبدة الاسرار فقط .



تشریح: آخری ہدایہ میں اس نفس ناطقہ کے احوال کا بیان ہے جو بوقت تعلق بالبدن کسی چیز کا علم حاصل نہ کر سکا اور نہ اس کو اس بات کا پتہ ہے کہ میرے اندر یہ صلاحیت ہے کہ معلومات سے مجہولات کو حاصل کر سکوں تو یہ نفس اگر عدم علمی کے باوجود ظلمات بدنہ سے بھی دور رہا تو وہ بعد المفارقت نہ عذاب میں ہوگا اور نہ لذات میں۔

اور اگر لاعلمی کے باوجود خواہشات جسمانیہ سے مغلوب رہا تو وہ بعد المفارقت عن البدن الم اور عذاب میں ہوگا اور ہیولی کی کدورات میں پھنسا رہیگا اور علائق جسمانیہ میں پابند سلاسل رہیگا۔ پس معلوم ہوا کہ ناقص علم سے لاعلمی بہتر ہے اور اقرب الی النجات ہے۔

مشہور مقولہ ہے کہ ”تھوڑا علم ایمان کا خطرہ ہے۔“

نیم ملا خطرہ ایمان ❁ نیم حکیم خطرہ جان

واللہ اعلم بالصواب



۵ رجب المرجب ۱۴۲۶ ہجری

منطقی کو بحث کی اندر خدا ملتا نہیں

ڈور کو سلجھا رہا ہے اور سر ملتا نہیں

❁ فیا عجباً من منطق الیونان ❁

❁ کم فیہ من افک ومن بہتان ❁

## کمپوزنگ

❁ عمران خان چراغِ آفریدی

❁ معاونین ❁

❁ برادرم مولانا عبدالوہاب بنوی؛

❁ برادرم مولانا جلال حسین تلہ گنگوی؛

❁ برادرم مفتی امین اللہ مُحسن مروت؛



## خوشخبری

درس وقایہ شرح اردو شرح وقایہ (ج ۴) از کتاب الشفیعہ تا آخر  
جس میں مکمل عربی عبارت مع اعراب، حل لغات، سلیس ترجمہ، مدلل تشریح  
اور صورت مسئلہ کے ساتھ۔

ان شاء اللہ مولف کے قلم سے عنقریب منصرہ شہود پر آنے والی ہے۔

## جغرافیہ اور جدید فلکیات:

جو جغرافیہ کی سیر حاصل معلومات، اصطلاحات فلکیات، اوقات نماز اور سمت قبلہ کی کلیات ایسی تشریح کے ساتھ کہ عامی آدمی بھی استفادہ کر سکے۔

نیز رویت ہلال کا جائزہ اور نظام شمسی پر محیط ہے۔  
ان شاء اللہ جلد منظر عام پر آیا جاہتی ہے۔

## درس بیان شرح اردو مختصر المعانی (حصہ دوم)

سلیس اردو ترجمہ، متن اور شرح کی الگ الگ سیر حاصل تشریح کے ساتھ  
 بقلم مولانا حبیب الرحمن کوہستانی فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی  
 حال مدرس پراچہ جامعہ اسلامیہ انجرا۔

ان شاء اللہ عنقریب منظر عام پر جلوہ گر ہونے والی ہے۔

## ﴿ درسِ قدروری ﴾

مفصل و مدلل اور دو شرح مختصر القدروری بقلم

حضرت مولانا فضل قدیم صاحب دامت برکاتہم

استاد پراچہ جامعہ اسلامیہ انجرا۔

جو درج ذیل خصوصیات کی حامل ہے۔

اعراب عبارت، سلیس ترجمہ، صورت مسئلہ،

اختلاف الفقہاء با دلائل، ترجیح الراجح اور مفتی بہ اقوال کی

نشاندہی۔

زیر ترتیب ہے۔