تسہیل المیبذی

شرح اُردو میبذی

تالیف

فضیلۃ الشیخ مولانا اعجاز احمد صاحب اعظمی مدظلہ العالی

ناشر

قدیمی کتب خانہ - مقابل آرام باغ - کراچی ۱

تسہیل المیبذی

شرح اردو میبذی

تالیف

فضیلۃ الشیخ مولانا اعجاز احمد صاحب اعظمی مدظلہ العالی

ناشر

قدیمی کتب خانہ ۔ مقابل آرام باغ ۔ کراچی ۱

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب کا نہج اور استفادہ کا طریقہ

یہ کتاب میبذی کی قسم اول طبعیات کے فنِ اول کی مکمل شرح ہے لیکن حامل المتن نہیں ہے۔

میبذی میں ہدایۃ الحکمت کی عبارتیں شرح کے ساتھ مخلوط ہیں، امتیاز کے لئے ان پر خط کھینچ دیا جاتا ہے، اس کتاب میں ہدایۃ الحکمۃ کی ہر فصل کا یکجا سلیس اور عام فہم ترجمہ کر دیا گیا ہے، اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ نفسِ مسئلہ مکمل ایک جگہ دستیاب ہو جائے گا، اور اسے یاد رکھنا اور محفوظ رکھنا سہل ہو جائے گا۔

میبذی میں متن کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے ان کی شرح کی گئی ہے، اس کتاب میں شارح کی عبارتوں کا مطلب سوال و جواب کی صورت میں بیان کیا گیا ہے، جس ترتیب سے میبذی میں شرح ہے، ٹھیک اسی ترتیب سے سوال و جواب بھی ہیں۔ میبذی سامنے رکھکر اگر اس کا مطالعہ کیا جائے تو بآسانی یہ معلوم ہو جائے گا کہ کس عبارت کی ترجمانی کہاں ہے،

اس کتاب میں جہاں جہاں سوال کا عنوان ہے، اسے میبذی میں نہ تلاش کیجئے، میبذی کی عبارت سامنے رکھکر سوالات وضع کئے گئے ہیں، اور کتاب کی عبارت کو جواب قرار دیا گیا ہے، اس سے امتحان میں بھی سہولت ہوگی، اور سمجھنے میں بھی،

اگر میبذی سامنے نہ ہو، جب بھی فہمِ مطلب میں اِن شاء اللہ کہیں دشواری نہ ہوگی، لیکن مناسب یہ ہے کہ اس کے مطالعہ کے پہلے یا بعد میں میبذی کی متعلقہ بحثیں بھی بغور پڑھی جائیں۔

اعجاز احمد اعظمی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تسہیل المیبذی

سوال فلسفہ اور حکمت کسے کہتے ہیں اور اس کی بنیادی اور ذیلی قسمیں کیا کیا ہیں؟

جواب فلاسفہ اپنے علم کو حکمت سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں الحکمۃ علم باحوال اعیان الموجودات علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقۃ البشریۃ یعنی انسانی طاقت اور رسائی کے بقدر موجود فی الخارج اشیاء کو جیسی کہ وہ فی الحقیقت ہیں اس کے مطابق جاننا۔ یہ حکمت کی تعریف ہے۔ حکمت کی ابتدائی طور پر دو قسمیں ہیں۔ حکمتِ عملیہ اور حکمتِ نظریہ۔

حکمت عملیہ ان افعال و اعمال کے احوال کا علم جو ہماری قدرت اور اختیار میں ہوں اور ان کا تعلق معاش و معاد کی فلاح سے ہو، حکمت عملیہ ہے۔

حکمت نظریہ ان موجودات خارجیہ کے احوال کا علم جو ہماری قدرت و اختیار سے خارج ہوں حکمت نظریہ ہے۔ پھر حکمتِ عملیہ کی تین قسمیں ہیں۔ تہذیب[۱] الاخلاق، تدبیر[۲] منزل، سیاست[۳] مدنیہ۔

تہذیب الاخلاق ان اعمال کا علم جو فرد واحد سے تعلق رکھتے ہوں تاکہ وہ فضائل سے مزین اور رذائل سے پاک ہو، تہذیب الاخلاق ہے۔

تدبیرِ منزل ایک گھر اور خاندان کے افراد کے مصالح کا علم تدبیرِ منزل ہے۔ مثلاً ماں، باپ، بیٹے، بھائی وغیرہ کے حقوق کا جاننا۔

سیاستِ مدنیہ پوری آبادی کے مصالح اور انتظام کا علم سیاستِ مدنیہ ہے۔ مثلاً بادشاہ

ورعایا، شہریت کے حقوق اور مختلف محکموں وغیرہ کی معلومات۔

حکمت نظریہ کی بھی تین قسمیں ہیں۔ حکمتِ الٰہیہ، حکمت ریاضیہ، حکمت طبعیہ۔

حکمتِ الٰہیہ ایسے امور کے احوال کا علم جو وجود خارجی اور تعقل میں کسی مادہ کے محتاج نہ ہوں جیسے واجب الوجود۔ حکمتِ الٰہیہ کے چند نام اور بھی ہیں۔ مثلاً علم اعلیٰ، فلسفۂ اولیٰ، علم کلی اور مابعد الطبیعۃ، بعض اسے ماقبل الطبیعہ بھی کہتے ہیں مگر یہ استعمال شاذونادر ہے۔

حکمتِ ریاضیہ ان امور کے احوال کا علم جو وجود خارجی میں تو مادہ کے محتاج ہوں، مگر تعقل میں مادہ کے محتاج نہ ہوں جیسے کرہ اس کا نام علم اوسط اور حکمت تعلیمی بھی ہے۔

حکمتِ طبعیہ ان امور کے احوال کا علم جو وجود خارجی اور تعقل دونوں میں مادہ کے محتاج ہوں جیسے انسان، اس کا نام علم ادنیٰ بھی ہے۔

بعض لوگوں نے حکمتِ الٰہیہ کی دو شاخیں کر دی ہیں، ان کے اعتبار سے جو امور مادہ کے محتاج وجود خارجی اور تعقل میں نہیں ہیں، ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو سرے سے مادہ کے ساتھ مقترن ہوتے ہی نہیں جیسے الہ، اور دوسرے وہ جو مادہ کے ساتھ مقترن تو ہو سکتے ہیں، مگر اس کے محتاج نہیں ہیں، جیسے وحدت، کثرت اور تمام امور عامہ، پہلی قسم کے علم کو ان کی اصطلاح میں حکمتِ الٰہیہ اور دوسری قسم کے علم کو علم کلی اور فلسفہ اولیٰ کہتے ہیں۔

سوال علم منطق کے بارے میں فلاسفہ کا کیا ارشاد ہے؟ کیا وہ حکمت میں داخل ہے؟ یا اس سے خارج ہے۔؟

جواب اس سوال کا جواب حکمت کی تعریف پر موقوف ہے۔ حکمت کی تین تعریفیں معروف ہیں ایک تعریف تو وہ ہے جو اوپر ہم نے ذکر کی ہے یعنی علم باحوال اعیان الموجودات الخ اس تعریف میں چونکہ موجودات خارجیہ کے احوال کے علم کو حکمت کہا گیا ہے اس لیے منطق اس سے خارج ہے۔ کیونکہ اس میں معقولات ثانیہ کے احوال زیر بحث آتے ہیں اور معقولات ثانیہ موجودات خارجیہ میں شامل نہیں ہیں۔

دوسری تعریف یہ ہے " خروج النفس الی کمالہا الممکن فی جانبی العلم والعمل " یعنی نفس انسانی کا ممکن علمی و عملی کمالات کا حاصل کرنا۔ اس تعریف کی رو سے نہ صرف

یہ کہ منطق حکمت میں داخل ہے بلکہ خود عمل بھی اس میں داخل ہے کیونکہ منطق سے علمی کمال اور عمل سے عملی کمال حاصل ہوتا ہے۔

کچھ لوگوں نے حکمت کی تعریف تو وہی کی ہے جو ابتدا میں ذکر کی گئی ہے مگر اس میں سے "اعیان" کی قید کو نکال دیا ہے۔ اس لحاظ سے بھی منطق فن حکمت میں داخل ہے کیونکہ اعیان موجودات، موجودات خارجیہ کو کہتے ہیں۔ جب یہ قید نہیں رہی تو فن منطق جس میں معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی ہے اس میں داخل رہے گا۔ کیونکہ معقولات ثانیہ ذہنی چیزیں ہیں۔

سوال | معقولات ثانیہ کسے کہتے ہیں؟

جواب | اس کے لیے تھوڑی سی تشریح درکار ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ موجودات خارجیہ کا ایک وجود ذہن اور عقل سے خارج ہوتا ہے مثلاً آگ کا ایک وجود خارجی ہے جس کو حرارت اور احراق وغیرہ عارض ہوتے ہیں۔ ان کا عروض وجود خارجی ہی کے اوپر منحصر ہے، اور ایک وجود ذہنی ہوتا ہے مثلاً جب یہی آگ ذہن اس کا تصور کرتا ہے تو یہ اس کا وجود ذہنی ہے۔ اس وجود کے لحاظ سے نہ اس کو حرارت عارض ہے اور نہ احراق۔ البتہ ذہنی اعتبار سے اس کا کلی ہونا یا جزئی ہونا وغیرہ عارض ہوتا ہے یہی کلیت اور جزئیت اور اس جیسے احکام ذہنیہ جن کا موضع عروض محض ذہن اور سبب عروض محض وجود ذہنی ہے۔ معقولات ثانیہ کہلاتے ہیں۔ ان کا خارج میں کوئی مصداق نہیں ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ معقولات ثانیہ نہ تو ہمارے قدرت واختیار میں ہیں اور نہ ذہن سے باہر ان کا کوئی وجود ہے۔

سوال | آپ نے کہا کہ منطق کا موضوع چونکہ معقولات ثانیہ ہیں جو موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہیں اور فن حکمت میں موجودات خارجیہ کے احوال سے بحث ہوتی ہے، اس لیے منطق اس فن سے خارج ہے۔ اس بنا پر تو امور عامہ بھی فن حکمت سے خارج ہوئے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی موجودات خارجیہ نہیں ہیں بلکہ ذہنی انتزاعات ہیں۔ حالانکہ امور عامہ کے مباحث کو لوگوں نے حکمت الٰہیہ میں داخل کیا ہے۔

امور عامہ کی تشریح | امور عامہ وہ چیزیں ہیں جن کا تعلق مختلف موجودات مثلاً واجب، ممکن، جوہر، عرض میں سے کسی ایک ساتھ مختص نہ ہو،

بلکہ ان سب کے ساتھ، یا ان میں سے چند ایک کے ساتھ، ان کا تعلق ہو جیسے وجود، امکان، حدوث، عدم وغیرہ یہ امور بذات خود خارج میں موجود نہیں ہیں بلکہ ان کے متعلقات کو دیکھ کر ذہن ان کا انتزاع کرتا ہے۔

جواب اس اعتراض کا جواب مصنف سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ حکمتِ الٰہیہ میں امور عامہ کی جو بحث آتی ہے، وہ درحقیقت موضوع ہونے کی حیثیت سے نہیں آتی، بلکہ محمول بن کر آتی ہے گویا امور عامہ کی بحث اصالۃً حکمت میں داخل نہیں ہے، تابع بن کر ہے، امور عامہ پر کوئی حکم نہیں لگایا جاتا بلکہ ان کے ذریعہ ان کے متعلقات پر حکم لگایا جاتا ہے۔

اس جواب پر پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ امور عامہ کو فلاسفہ تو موضوع بناتے ہیں۔ مثلاً ان کا مشہور قول ہے الوجود زائد فی الممکن، اس میں الوجود کو دیکھو کر موضوع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو محض ایک انداز تعبیر ہے، ورنہ اس کی حقیقت یہ نہیں ہے، معنوی اور حقیقی اعتبار سے یہ عبارت یوں ہوگی الممکن موجود لبوجود زائد، اس میں ممکن موضوع ہے اور وجود کا اس پر حکم لگایا گیا ہے۔

سوال متن یعنی ہدایت الحکمۃ میں کن کن فنون سے بحث ہوئی ہے اور کس ترتیب کے ساتھ؟

جواب ہدایۃ الحکمۃ میں تین فن ہیں۔ فن اول منطق، کیونکہ وہ تحصیل علوم کے لیے بمنزلہ آلہ کے ہے۔ فن ثانی حکمت طبعیہ، فن ثالث حکمتِ الٰہیہ، بالمعنیٰ الاعم الذی ذکرا اولاً، ان دونوں میں طبعی کو مقدم کیا، حالانکہ مجردات جو حکمتِ الٰہیہ کا موضوع ہیں، مادیات کے لیے علت ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مادیات کی بحث مجردات کے لیے بمنزلہ مقدمہ اور تمہید کے ہے اور ان کے سمجھے بغیر مجردات کے مباحث کا سمجھنا نہایت دشوار ہے۔

سوال حکمتِ ریاضیہ اور حکمت عملیہ مع اس کی تینوں قسموں کے اس کتاب میں کیوں نہیں بیان کی گئیں؟

جواب کسی صاحب نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ حکمت ریاضیہ کے بیشتر مباحث چونکہ امور موہومہ پر مبنی ہوتے ہیں، مثلاً دوائر اور زاویے وغیرہ، جن کی بحث علم ریاضی وغیرہ میں ہوتی ہے، یہ عموماً موہوم ہوتے ہیں اس لیے مصنف نے اسے ترک کر دیا۔

اور حکمت عملیہ کو شریعت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام نے اس طرح کامل ومکمل بیان کر دیا ہے کہ اب اس کے بیان کی مزید ضرورت نہیں۔

اعتراض لیکن حکمت ریاضیہ کے سلسلے میں جو جواب نقل کیا گیا ہے شارح اس سے راضی نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا کہ حکمت ریاضیہ کے بیشتر مباحث امور موہومہ پر مبنی ہیں۔ اس کا کیا مطلب ہے؟ کیا اس کا معنی یہ ہے کہ ان امور کا حقیقت اور نفس الامر میں کوئی وجود نہیں ہے۔ وہ صرف وہم کی اختراع وایجاد ہیں، یا اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت اور نفس الامر میں ان کا وجود ہے، گو کہ خارج میں یعنی محسوس طور پر ان کا وجود نہیں ہے، ان دونوں باتوں میں سے کون سی بات مراد ہے؟

اگر پہلی بات مراد ہے تو ہماری گزارش یہ ہے کہ حکمت ریاضی کی کوئی بحث ایسے موہوم امور پر مبنی نہیں ہے جن کا نفس الامر میں کوئی وجود نہ ہو محض وہمی واختراعی ہوں، مثلاً غور کرو کہ ایک کرہ جب اپنے مرکز پر حرکت کرتا ہے تو کیا یہ بالکل بدیہی بات نہیں ہے کہ اس میں دو نقطے ایسے ہوں گے جو حرکت سے بالکل خالی ہوں گے، انھیں دونوں کو قطب کہتے ہیں اور یہ بھی بدیہی ہے کہ کرہ کے ٹھیک وسط میں ایک بڑا دائرہ ہوگا اور اس پر حرکت سب سے تیز ہوگی اس کا نام منطقہ ہے۔ پھر اس بڑے دائرے کے پہلو میں دونوں طرف برابر چھوٹے پھر چھوٹے دائرے نکلتے چلے آئیں گے جن کی حرکت ان کے مقدار کے لحاظ سے کم مزید کم — ہوتی چلی جائے گی یہاں تک کہ وہ حرکت قطبین پر بالکل معدوم ہو جائے گی اور جو دائرہ قطب سے قریب تر ہوگا، اس کی حرکت کم ہوگی اور جو منطقہ کے قریب ہوگا اس کی حرکت زائد ہوگی۔ کیا یہ سب وہمی اختراعات ہیں اور نفس الامر میں ان کا کوئی وجود نہیں ہے؟ نہیں۔

اور اگر دوسری بات مراد ہے تو سوچنے کی بات ہے کہ جب ان کا نفس الامر میں وجود ثابت ہے، البتہ خارج میں موجود نہیں ہیں تو کیا ان کا ترک کرنا مناسب ہے جب کہ اس فن سے بڑے بڑے فوائد متعلق ہیں، مثلاً حرکات کے مختلف احوال کا علم اسی فن سے حاصل ہوتا ہے، زمین وآسمان کے بہت سے حقائق ودقائق کا انکشاف حکمت ریاضی ہی پر مبنی ہے، بھلا اتنے فوائد کے ہوتے ہوئے صرف اس بنا پر کہ اس کا وجود محسوس دنیا میں نہیں ہے اس فن سے اعراض کرنا جائز ہوگا؟ ہرگز نہیں۔

سوال موجود فی نفس الامر کا کیا مطلب ہے؟

جواب کسی شے کے موجود نفس الامر ہونیکا مطلب یہ ہے کہ وہ بذاتِ خود موجود ہو خواہ اس کے وجود کو کوئی فرض کرے یا نہ کرے مثلاً طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان لزوم نفس الامری ہے، کسی کے فرض کرنے اور نہ کرنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

اس طرح موجودات کی تین قسمیں ہوتی ہیں، موجود فی نفس الامر، موجود فی الخارج، موجود فی الذہن موجود فی نفس الامر اور موجود فی الخارج کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے، ہر موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر ہے اور ہر موجود فی نفس الامر موجود فی الخارج نہیں ہے۔ چنانچہ دوائر موہومہ جنکا اوپر ذکر ہوا موجود فی نفس الامر ہیں مگر موجود فی الخارج نہیں ہے۔ اور موجود فی نفس الامر اور موجود فی الذہن کے درمیان عموم وخصوص من وجہ ہے، چنانچہ بعض موجود فی نفس الامر موجود فی الذہن بھی ہیں جیسے چار کا زوج ہونا، اور بعض محض موجود فی نفس الامر ہیں، فی الذہن نہیں ہیں، جیسے واجب تعالیٰ کی ماہیت، اور بعض محض موجود فی الذہن ہیں، فی نفس الامر نہیں جیسے پانچ کا زوج ہونا، اسے ذہن فرض تو کر سکتا ہے لیکن نفس الامر میں اسکا وجود نہیں ہے

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ موجودات ذہنیہ دو طرح کے ہیں بعض تو نفس الامر کے مطابق ہیں جیسے چار کا جفت ہونا۔ انھیں ذہنی حقیقی کہا جاتا ہے اور بعض نفس الامر کے خلاف ہیں جیسے پانچ کا جفت ہونا، انھیں ذہنی فرضی کہتے ہیں۔ نوٹ :۔ ہدایۃ الحکمۃ کی قسمِ اول جو فن منطق میں ہے وہ معدوم ہے۔ اس لئے شارح نے اخیر کے دونوں فنون کی شرح لکھی ہے۔

سوال القسم الثانی فی الطبعیات کی شرح کیا ہے؟ فی مباحث الاجسام الطبعیۃ یا فی مباحث الحکمۃ الطبعیۃ؟ ان دونوں میں سے کونسا اولیٰ ہے؟ اور کیوں؟

جواب بعض لوگوں نے فی الطبعیات کی شرح فی مباحث الاجسام الطبعیۃ سے کی ہے۔ مگر شارح کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اسکی شرح فی مباحث الحکمۃ الطبعیۃ زیادہ مناسب ہے۔

بظاہر ان دونوں تفسیروں میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا کیوں کہ حکمت طبعیہ کا موضوع اجسام طبعیۃ ہیں، لہٰذا حکمتِ طبعیۃ کے مباحث درحقیقت اجسام طبعیۃ ہی کے مباحث ہیں، لیکن ایسا نہیں ہے حکمت طبعیہ کا موضوع مطلق اجسام طبعیہ نہیں ہیں بلکہ ان میں ایک قید ملحوظ ہے اور وہ قید حرکت وسکون کی صلاحیت کا ہونا ہے یعنی جسم طبعی من حیث انہ یستعد للحرکۃ

والسکون اور ظاہر ہے کہ صرف جسم طبعی کہنے سے قید مذکور کی جانب کوئی اشارہ نہ ہوگا۔ اس لیے دونوں تفسیروں میں فرق ہے۔

اور اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ حکمت طبعیہ اور اجسام طبعیہ کے مباحث کا حاصل ایک ہی ہے جب بھی مقصد تو حکمت طبعیہ ہی کا بیان ہے۔ اور اجسام طبعیہ تو بالواسطہ مراد ہو سکتے ہیں تو کیوں نہ وہ چیز مراد لی جائے جو براہ راست مقصود ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ آگے چل کر مصنف القسم الثالث فی الالٰہیات کہیں گے۔ وہاں شرح میں آخر حکمتِ الٰہیہ ہی کہنا پڑے گا تو اس کی مناسبت سے یہاں بھی حکمتِ طبعیہ ہی کہنا بہتر ہے تاکہ دونوں نظیریں مطابق ہو جائیں ورنہ ایک جگہ اجسام طبعیہ کہنا اور دوسری حکمتِ الٰہیہ کہنا بے جوڑسی بات ہوگی،

سوال جسم طبعی کی تعریف کیا ہے؟

جواب جسم طبعی کی تعریف فلاسفہ نے یہ کی ہے کہ وہ ایسا جوہر ہے جو طول، عرض، عمق میں انقسام کو قبول کرے۔

اعتراض اس تعریف پر شارح کو اعتراض ہے وہ کہتے ہیں کہ انقسام کو قبول کرنے کا کیا مطلب ہے؟ کیا بالذات اور براہ راست وہی انقسام کو قبول کرے یا فی الجملہ یعنی کسی طرح بھی انقسام کو قبول کرے؟ اگر پہلی صورت مراد ہے تو یہ تعریف جسم طبعی پر سرے سے صادق ہی نہیں آتی۔ کیونکہ بالذات تقسیم کو قبول کرنے والی چیز جسم تعلیمی ہے یعنی مقدار جو جسم طبعی میں طول، عرض اور عمق میں سرایت کیے ہوتے ہے انقسام اسی مقدار پر براہ راست وارد ہوتا ہے۔ اور اگر دوسری صورت مراد ہے تو یہ تعریف ہیولی اور صورت جسمیہ پر بھی صادق آئے گی، کیونکہ وہ بھی فی الجملہ تینوں جہتوں میں انقسام کو قبول کرتے ہیں۔ پہلی صورت میں سرے سے تعریف معرف پہ صادق ہی نہیں آتی۔ اور دوسری صورت میں تعریف مانع نہیں ہوتی۔

متن

قسم ثانی طبعیات کے بیان میں یہ تین فنون پر مشتمل ہے۔ فن اول اجسام کے عمومی مباحث

ہیں اور وہ دس فصلوں پر مشتمل ہے

سوال (الف) طبعیات تین فنون پر کیوں مشتمل ہے؟ (ب) اور اجسام سے کون سے اجسام مراد ہیں؟

جواب (الف) اجسام کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہوتی ہیں، فلکیات اور عنصریات، اس صورت میں بحث کی تین ہی صورتیں نکلتی ہیں۔ یا تو ایسے امور کی بحث ہوگی جو ان دونوں کو عام ہوں گے یا ہر ایک کے ساتھ علیحدہ علیحدہ مخصوص ہوں گے۔ اس طرح یہ بحث تین فنون پر منقسم ہو جائے گی

(ب) اجسام سے مراد اجسام طبعیہ ہیں، جسم جب مطلق بولا جاتا ہے تو جسم طبعی ہی مراد ہوتا ہے۔ اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ جسم دو معنوں کے درمیان لفظاً مشترک ہے ایک جسم طبعی دوسرے جسم تعلیمی۔ بعض لوگ اسے لفظاً مشترک قرار نہیں دیتے البتہ معنیً مشترک مانتے ہیں۔ ان کے خیال میں جسم تو کہتے ہیں قابل ابعاد ثلاثہ کو، پھر اگر وہ جوہر ہے تو جسم طبعی ہے اور عرض ہے تو جسم تعلیمی یعنی مقدار ہے۔

ان دونوں صورتوں میں کوئی ایک معنی مراد لینے کے لیے قرینہ کی ضرورت ہوگی۔ یہاں جسم طبعی مراد لینے کا ایک قرینہ تو وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ عموماً اس سے حالت اطلاق میں جسم طبعی ہی مراد ہوتا ہے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ بحث حکمت طبعیہ کی ہے اور حکمت طبعیہ کا موضوع اجسام طبعیہ ہیں لہذا وہی مراد ہوگا۔

تمہید (از مؤلف) فلاسفہ ابتدا میں جسم طبعی کی حقیقت اور ماہیت کے مباحث کو ذکر کرتے ہیں، حالانکہ اس بحث کا محل حکمتِ الہیہ ہے۔ حکمت طبعیہ میں اجسام طبعیہ کے احوال وعوارض کی بحث ہونی چاہیے لیکن حقیقت و ماہیت کی بحث کی وجہ یہ ہے کہ احوال وعوارض کا سمجھنا، اصل شے کے سمجھنے پر موقوف ہے اس لیے بر بنائے ضرورت پہلے جسم طبعی کی تحقیق کی جاتی ہے۔

(۱) جسم طبعی کی تعریف گزر چکی ہے۔

(۲) طبعی مشتق ہے طبیعت سے، فلاسفہ کے خیال میں طبیعت اس قوت کا نام ہے جو

شعور و احساس سے خالی بالذات ساکن لیکن حرکت کے لیے مبدا ہے اور جسم کو طبعی اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اس قوت کا محل ہوتا ہے۔

(۳) جسم طبعی کی تحقیق میں نظریات کا اختلاف ہے۔

(ا) متکلمین کے نزدیک جسم طبعی ایسے جواہر فردہ سے مرکب ہے جو کسی طرح قابل انقسام نہیں ہیں انہی جواہر فردہ کی تعبیر اجزاء لایتجزی سے کی جاتی ہے۔

(ب) اشراقیین کا نظریہ یہ ہے کہ جسم ایک جوہر بسیط ہے جو بالذات متصل ہے۔

(ج) مشائین کا خیال ہے کہ جسم دو جوہروں سے مرکب ہے ایک جوہر وہ ہے، جو متصل بالذات ہے اور تینوں جہتوں یعنی طول، عرض، عمق میں پھیلا ہوا ہے اس کا نام ان کی اصطلاح میں صورت جسمیہ ہے۔ اور دوسرا جوہر وہ ہے جو صورت جسمیہ کا محل ہے وہ بذات خود نہ متصل ہے، نہ منفصل، اس کا عنوان ہیولیٰ (مادہ) ہے۔

(۴) مشائین ہی کے اصول پر یہ کتاب ہدایۃ الحکمۃ ہے، ان کا نظریہ ثابت کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے متکلمین اور اشراقیین کے نظریہ کو باطل کیا جائے اس کے بعد اس نظریہ کی صحت پر دلائل قائم کیے جائیں۔ مصنف پہلے متکلمین کے نظریہ کی تغلیط کے لیے جواہر فردہ پر کلام کریں گے اور اشراقیین کا نظریہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کی تحقیق کے ضمن میں باطل کیا جائے گا۔

(ا) فصل جزء لایتجزی کا ابطال

تمہید = متکلمین کا مسلک یہ ہے کہ تمام اجسام جواہر فردہ (اجزاء لایتجزی) سے مرکب ہیں مصنف کے خیال میں جواہر فردہ سے جسم کی ترکیب ممکن نہیں ہے۔ فلاسفہ کا دعویٰ ہے کہ جوہر فرد اولاً تو موجود نہیں ہے اور اگر بالفرض موجود بھی ہو تو ایسے جواہر سے جسم کا مرکب ہونا ممکن نہیں مصنف نے اخیر کے مدعا کے لیے دو دلیلیں پیش کی ہیں خود جوہر فرد کے ابطال کی کوئی دلیل نہیں پیش کی ہے۔ یہ دونوں دلیلیں بالترتیب اس طرح ہیں۔

جزء لایتجزیٰ کے ابطال کی پہلی دلیل

تین جواہر فردہ لو، اور ایک کو دو کے درمیان متصلاً رکھ دو اور دیکھو کہ

درمیان والا جزء باقی دونوں کے درمیان حائل اور حاجب بنتا ہے یا نہیں، اگر وہ حاجب نہیں ہے بلکہ اطراف کے دونوں جزء باہم مل جاتے ہیں تو جوہر کا جوہر میں تداخل لازم آئے گا۔ اور تداخل جواہر محال ہے اور اگر درمیانی جزء حاجب ہے تو تم نے اقرار کر لیا کہ اس کا ایک کنارہ ایک طرف کے جوہر سے متصل ہے اور دوسرا کنارہ دوسری طرف کے جوہر سے، اور دو کنارہ کا ثابت ہو جانا ہی درحقیقت تقسیم ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ تداخل کی صورت محال ہے اور عدم تداخل کی صورت میں جوہر فرد ہی باقی نہ رہا۔

سوال جزء لا یتجزیٰ یا جوہر فرد کسے کہتے ہیں؟ اور تداخل جواہر کا کیا مطلب ہے؟

جواب جوہر فرد ایسا جوہر ہے جو اشارۂ حسیہ کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور تقسیم کو بالکل قبول نہ کرتا ہو، نہ اسے کاٹا جا سکتا ہو، نہ توڑا جا سکتا ہو، نہ اسے وہم تقسیم کر سکے اور نہ اس کی تقسیم کو فرض کیا جا سکے۔

تقسیم وہمی و فرضی کی تشریح تقسیم وہمی و تقسیم فرضی دونوں کا تعلق ذہن سے ہے، وہم کی تقسیم جزئی ہوتی ہے یعنی یہ کہ وہم کسی شے میں علیحدہ علیحدہ اجزاء کا تعین کرے اسے تقسیم تفصیلی بھی کہہ سکتے ہیں اور تقسیم فرضی کا مطلب یہ ہے عقل کسی شے کے اجزاء کو اجمالی طور پر بغیر تعین کے ادراک کرے، یہ تقسیم کلی ہے اسے تقسیم اجمالی بھی کہہ سکتے ہیں

اعتراض ایسی شے جس کی تقسیم کو عقل بھی فرض نہ کر سکے، خود بخود باطل ہے کیونکہ عقل تو محالات کو بھی فرض کر سکتی ہے تو بالفرض اگر تقسیم محال بھی ہو، جب بھی عقل تو اسے فرض کر ہی سکتی ہے۔ لہٰذا یہ دعویٰ کرنا کہ جزء لا یتجزیٰ کی تقسیم کو عقل بھی فرض نہیں کر سکتی، خود اسے باطل ثابت کر رہا ہے پھر اس کے ابطال کی دلیل قائم کرنے کی کیا ضرورت ہے۔؟

حل تقسیم فرضی کے قبول نہ کرنے کا یہاں یہ مطلب نہیں ہے کہ عقل اس کی تقسیم کو فرض نہ کر سکتی ہو، بلکہ یہ ہے کہ عقل کے نزدیک اس کی تقسیم جائز نہ ہو اور بلاشبہ اس میں نزاع ہو سکتا ہے۔

تداخل جواہر کا مطلب یہ ہے کہ ایک جوہر دوسرے جوہر میں اس طرح داخل ہو جائے کہ اشارہ حسیہ اور حجم میں دونوں بالکل متحد ہو جائیں۔

سوال اس دلیل سے تو یہ لازم آتا ہے کہ مذکورہ جوہر فرد کے لیے دو نہایت (کنارے) ہوں اور ایسا ہو سکتا ہے کہ شے واحد جو فی نفسہ غیر منقسم ہو اس میں دو نہایت جو کہ عرض ہوں حلول کریں، تو تقسیم کہاں لازم آئی؟

جواب یہ سوال ہی مہمل ہے، جب دو کنارے کسی شے میں حلول کریں گے، تو یا تو ایک ہی محل میں حلول کریں گے کہ اگر ایک کی طرف اشارہ کیا جائے تو وہی اشارہ دوسرے کی طرف بھی ہو جائے، تو اس صورت میں تلاقی طرفین لازم آئیگا جو محال ہے یا دونوں کنارے الگ الگ محل میں حلول کرینگے، پس تقسیم ثابت ہوگئی۔ خواہ وہمی ہی ہو۔

جزء لایتجزی کے ابطال کی دوسری دلیل

ایک جزء کو دو جزءوں کے ملتقی پر فرض کرو، اس میں تین احتمال ہیں۔

بلکہ چار احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ وہ جزء صرف ایک ہی جزء سے متصل ہو، دوسرے یہ کہ دونوں کے مجموعہ سے متصل ہو، تیسرے یہ کہ دونوں جزءوں کے ایک ایک حصے سے متصل ہو، چوتھے یہ کہ ایک جزء سے کامل اور دوسرے جزء کے کچھ حصے سے متصل ہو۔ پہلا احتمال محال ہے کیونکہ اس صورت میں وہ ملتقی پر نہ ہوگا۔ پس اخیر کی دونوں ـــــ بلکہ تینوں ـــــ صورتیں متعین ہیں اور ان سب صورتوں میں جزء کی تقسیم ہو رہی ہے۔

تشریح احتمال ثانی کی صورت میں ملتقی والے جزء کی تقسیم ہوئی، احتمال ثالث پر تینوں اجزاء منقسم ہو گئے، کیونکہ اوپر والا جزء ہر ایک سے تھوڑا متصل ہے اور تھوڑا نہیں ہے تو ہر ایک کے اجزاء نکل آئے۔ ایک وہ جزء جس سے اتصال ہے اور ایک وہ جزء جس سے اتصال نہیں ہے۔ احتمال رابع میں ملتقی والے جزء اور دونوں جزءوں میں سے اس کی تقسیم ہوئی جس کے کچھ حصے سے متصل ہے اور کچھ حصے سے نہیں۔

سوال کیا ان دونوں دلیلوں سے جزء لایتجزی کا ابطال ہوتا ہے یا اجزاء لاتجزی سے جسم کی ترکیب کا ابطال ہوتا ہے۔ دوسری صورت میں دلیل کی تقریر کیا ہوگی۔

جواب یہ دونوں دلیلیں اجزاء لاتجزی سے جسم کی ترکیب کو باطل کرتی ہیں۔ اس کی تقریر اس طرح ہوگی اگر جسم کی ترکیب اجزاء لاتجزی سے ممکن ہے تو ایک جزء کو دونوں

جزوں کے درمیان رکھنا۔ یا دوجزوں کے ملتقی پر رکھنا ممکن ہے الخ اور یہ باطل ہے تو ترکیب بھی باطل ہے۔ لیکن اس دلیل سے جزء لاتجزیٰ کا وجود نہیں باطل ہوتا، کیونکہ ہو سکتا ہے جزء لاتجزیٰ ایک ہی فرد میں منحصر ہو اس میں یہ دونوں دلیلیں جاری نہ ہو سکیں گی، کیونکہ ان کے اطلاق کے لیے کم از کم تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے تاکہ ایک کو دو کے درمیان یا ملتقی پر فرض کرسکیں۔ اس بنا پر مصنف کو فی ابطال الجزء الذی لایتجزی کے بجائے فصل فی ابطال ترکب الجسم من الاجزاء التی لاتتجزی کہنا زیادہ مناسب تھا۔

ہاں تقریر میں تھوڑی سی تبدیلی کرکے جزء لاتجزیٰ کے وجود کو بھی باطل کیا جاسکتا ہے، وہ اس طرح کہ جزء لاتجزیٰ کو دو جسموں کے درمیان یا دو جسموں کے ملتقی پر رکھ کر سابقہ تقریر سے کام لیں۔

(۲) فصل ہیولیٰ کا اثبات (متن)

ہر جسم۔ جسم ہونے کی حیثیت سے۔ دو جزوں سے جو کہ جوہر ہوں گے۔ مرکب ہوتا ہے اور ایک جزء دوسرے جزء میں حلول کیے ہوتے ہوتا ہے، محل کا نام ہیولیٰ ہے اور حال کا صورت جسمیہ۔

دلیل یہ ہے کہ کوئی ایسا جسم لے لو جو قابل انفصال وانفکاک ہو مثلاً آگ، پانی، دیکھو کہ وہ جسم متصل واحد ہے یا نہیں، اگر متصل واحد نہیں ہے تو اجزاء لاتجزیٰ سے مرکب ماننا پڑے گا جو یقیناً باطل ہے، پس لامحالہ وہ متصل واحد ہوگا اس سے تمام اجسام میں ہیولیٰ ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ مانا جاچکا ہے کہ وہ جسم متصل واحد انفصال کو قبول کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس متصل واحد میں انفصال کو قبول کرنے والی شے کون سی ہے، اس میں تین احتمال ہیں، اول یہ کہ وہ مقدار ہو، دوسرے یہ کہ وہ صورت ہو، جو مقدار کے لیے مستلزم ہے، تیسرے یہ کہ کوئی اور شے ہو۔

پہلا اور دوسرا احتمال باطل ہے، کیونکہ مقدار اور صورت مقدار دونوں متصل بالذات ہیں، اگر وہ انفصال کو قبول کریں تو اتصال وانفصال کا اجتماع لازم آئے گا کیونکہ قاعدہ ہے کہ قابل اور اسکے لوازم کا وجود مقبول کے ساتھ ضروری ہے (ورنہ اگر مقبول کے ساتھ قابل کا وجود نہ ہو تو نہ یہ مقبول ہوگا، نہ وہ قابل) پس ثابت ہو گیا کہ مقدار اور صورت مقدار کے علاوہ کوئی تیسری شے ہے جو انفصال کو قبول کرتی ہے۔ اسی کا نام ہم ہیولیٰ رکھتے ہیں۔

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ وہ جسم ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے تو اسی سے یہ امر بھی محقق

ہوگیا کہ تمام اجسام انھیں دونوں اجزا رسے ترکیب پاتے ہیں اس لیے کہ صورت جسمیہ (طبیعت مقداریہ) یا تو بذات خود محل سے مستغنی ہوگی یا مستغنی نہ ہوگی، مستغنی ہونا تو محال ہے ورنہ محل میں حلول کیونکر کرے گی، جب کہ حلول کے لیے احتیاج لازم ہے اور جو شے کسی سے مستغنی بالذات ہوتی ہے اس کا حلول اس میں محال ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ وہ محل یعنی ہیولی کی بالذات محتاج ہے، پس جہاں کہیں صورت جسمیہ کا وجود ہوگا، ہیولی کا وجود اس کے ساتھ لازم ہوگا۔ معلوم ہوا کہ ہر جسم میں دو اجزا ضرور ہوں گے، ہیولی اور صورت جسمیہ۔

سوال (الف) مصنف نے صورت جسمیہ کے اثبات کی دلیل کیوں نہیں ذکر کی (ب) جسم میں جسم ہونے کی حیثیت کی قید کیوں لگائی (ج) دونوں جز، جن سے جسم مرکب ہوگا، ان کا جوہر ہونا کیوں ضروری ہے؟

جواب (الف) صورت جسمیہ کے اثبات کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ہر جسم میں اس کا وجود مشاہدہ سے بداہتہً معلوم ہوتا ہے۔ صورت جسمیہ درحقیقت وہ جوہر ہے جو جسم کے اندر تینوں جہات میں ممتد ہے۔

(ب) جسم ہونے کی حیثیت کی قید اس لیے ملحوظ رکھنی ضروری ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک نوع ہونے کی حیثیت سے جسم میں ایک اور جز حلول کرتا ہے جس کا نام صورت نوعیہ ہے اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

(ج) دونوں جز، اس لیے جوہر ہوں گے کہ جسم خود جوہر ہے اور جوہر عرض سے مرکب نہیں ہوسکتا۔

سوال حلول کا کیا مطلب ہے؟

جواب شارح نے حلول کی پانچ تعریفیں ذکر کی ہیں اور ہر ایک پر کچھ کچھ اعتراض کیے ہیں۔

حلول کی پہلی تعریف الحلول اختصاص شیئ بشیئ بحیث یکون الاشارة الی احدھما عین الاشارة الی الاخر حلول کا مطلب یہ ہے کہ ایک شے دوسری شے کے ساتھ اس طرح مختص ہو جائے کہ اگر ایک کی جانب اشارہ کریں تو بعینہ وہی اشارہ دوسری کی طرف بھی ہو جائے۔

اس تعریف پر تین اعتراض ہیں۔

اعتراض اول :۔ فلاسفہ کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ مجردات یعنی عقل ونفس وغیرہ میں ان کے اعراض مثلاً علم وغیرہ حلول کیے ہوتے ہیں، مگر یہ تعریف اس حلول پر صادق نہیں آتی کیونکہ مجردات کی جانب اشارۂ حسیہ ہوتا ہی نہیں اس لیے کہ اشارۂ حسیہ کے لیے مشار الیہ کا محسوسات میں سے ہونا شرط ہے، ہاں ان کی جانب اشارہ عقلیہ ہوسکتا ہے مگر اشارۂ عقلیہ میں اتحاد نہیں ہوتا، کیونکہ عقل ہر چیز میں امتیاز کرسکتی ہے پس وہ مجردات اور ان میں حلول کردہ اعراض کو الگ الگ ممتاز کرکے اشارہ کرے گی اور اشارۂ حسیہ چونکہ ایک محل حسی پر منتہی ہوتا ہے، اس لیے اس میں اتحاد ہوتا ہے۔ بہرحال مجردات کی جانب اشارۂ حسیہ ہو نہیں سکتا اور اشارۂ عقلیہ میں اتحاد نہیں ہے اس لیے حلول کی یہ تعریف مذکورہ بالا حلول پر صادق نہیں آتی۔ پس یہ تعریف جامع نہیں ہے۔

اعتراض دوم یہ بھی مسلم ہے کہ اطراف اپنے محل میں حلول کیے ہوتے ہیں۔ مثلاً سطح کا حلول جسم میں ہے، خط کا حلول سطح میں ہے اور نقطہ کا حلول خط میں ہے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ نقطہ کی جانب اگر اشارہ کریں گے تو اس کے محل یعنی خط کی جانب اشارہ نہ ہوگا وعلیٰ ھٰذا القیاس پس یہ حلول بھی تعریف سے خارج ہے۔ لہٰذا اس لحاظ سے بھی تعریف جامع نہیں ہوئی۔

اعتراض سوم :۔ دو جسموں کی سطح کو یا دو سطحوں کے خط کو یا دو خطوں کے نقطوں کو آپس میں متصل کردو تو ان کا باہم تداخل ہو جائے گا۔ ان اطراف متداخلہ میں سے کسی ایک کی جانب اشارہ کروگے تو وہی اشارہ دوسری کی جانب بھی ہوگا۔ پس حلول کی تعریف اس تداخل اطراف پر بھی صادق آگئی۔ حالانکہ یہ حلول نہیں تداخل ہے۔ معلوم ہوا کہ تعریف مانع بھی نہیں ہے۔

اعتراض دوم کا جواب

شارح کہتے ہیں کہ دوسرے اعتراض کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ طرف کی جانب اشارہ بعینہ ذی الطرف کی جانب ہوسکتا ہے۔ مثلاً اگر نقطہ کی جانب اشارہ کیا جائے تو یہی اشارہ خط کی طرف بھی ہوگا۔ البتہ ایک جانب اصالۃً ہوگا اور دوسرے کی جانب تبعاً۔ لیکن اشارہ متحد ہی ہوگا۔ لہٰذا یہ تعریف حلول اطراف پر صادق آئیگی تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اشارہ کے لیے مشار الیہ پر مکمل انطباق ضروری نہیں ہے، بلکہ

اس کے کسی جزء پر منتہی ہو تو بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس شے کی جانب اشارہ ہوا۔ دراصل اشارہ نام ہے ایک امتداد موہوم کا جو مشیر سے نکل کر مشار الیہ تک پہونچتا ہے۔ یہ امتداد کبھی خط کی صورت میں ہوتا ہے، کبھی سطح کی صورت میں اور کبھی جسم کی صورت میں۔ مثلاً خط کی جانب اگر اشارہ کیا جائے تو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مشیر سے ایک خط موہوم نکلتا ہے اور اس کا نقطہ مشار الیہ کے نقطہ پر منطبق ہو جاتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مشیر سے ایک سطح موہوم نکلتی ہے اور اس کا خط، خطِ مشار الیہ پر مکمل منطبق ہوتا ہے۔ ان دونوں اشاروں میں پہلا اشارہ جو نقطہ پر منطبق ہوا ہے وہ بالقصد اور اصالۃً تو نقطہ کی جانب ہے لیکن تبعاً خط کی جانب بھی ہے اور دوسرا اشارہ جو خط پر منطبق ہے اصالۃً تو خط کی جانب ہے لیکن تبعاً نقطہ کی جانب بھی ہے۔

اسی طرح خط کی جانب جو اشارہ ہوتا ہے، وہ کبھی امتداد خطی ہوتا ہے یعنی مشیر سے خط موہوم نکلتا ہے اور اس کا نقطہ سطح کے کسی نقطے پر منطبق ہو جاتا ہے، تو نقطے کی جانب اشارہ اصالۃً اور بالذات ہوا، اور خط اور سطح کی جانب تبعاً اور بالعرض اور کبھی یہ اشارہ امتداد سطحی ہوتا ہے یعنی مشیر سے سطح موہوم نکلتی ہے اور اس کا خط سطح مشار الیہ کے کسی خط پر منطبق ہو جاتا ہے تو خط کی جانب اشارہ بالذات ہوا، اور سطح اور نقطے کی جانب بالعرض، اور کبھی یہ اشارہ امتداد جسمی ہوتا ہے، یعنی مشیر سے جسم موہوم نکلتا ہے اور اس کی سطح، سطح مشار الیہ پر منطبق ہو جاتی ہے، تو یہ اشارہ سطح کی جانب بالذات ہے اور نقطہ اور خط کی جانب بالعرض۔

ایسے ہی جسم کی جانب اشارہ کی یہ سب صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی یہ اشارہ کبھی امتداد خطی ہوتا ہے کہ اس کا نقطہ جسم کے کسی نقطے پر منطبق ہوتا ہے، کبھی امتداد سطحی ہوتا ہے کہ اس کا خط جسم کے کسی خط پر منطبق ہوتا ہے، کبھی امتداد جسمی ہوتا ہے کہ اس کی سطح جسم کی کسی سطح پر منطبق ہو جاتی ہے، یا وہ امتداد جسمی، جسم مشار الیہ کے ہر ہر جز میں نفوذ کر کے اس کے تمام اجزاء پر مکمل منطبق ہو جاتا ہے، پہلی صورت میں نقطہ کی جانب، دوسری صورت میں خط کی جانب، تیسری صورت میں سطح کی جانب، چوتھی صورت میں جسم کی جانب اشارہ بالذات ہے اور دوسروں کی جانب بالعرض۔

سوال اشارہ کی مشہور تعریف تو یہ ہے کہ وہ ایسا امتداد خطی موہوم ہے، جو مشیر سے نکل کر مشار الیہ پر منتہی ہوتا ہے۔ پھر یہ امتداد سطحی اور امتداد جسمی کہاں سے نکل آیا ؟

جواب یہ تعریف معروف ظاہر حال اور کثرت احوال پر مبنی ہے، یعنی عموماً اشارہ امتداد خطی ہی کی صورت میں ہوتا ہے تاہم پوری حقیقت وہی ہے جو اوپر ہم نے ذکر کی۔

اعتراض سوم کا جواب شارح کہتے ہیں کہ اگر تکلف روا رکھا جائے تو تیسرے اعتراض کا جواب بھی ہو سکتا ہے۔ وہ تکلف یہ ہے کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ حلول کے لیے صرف اشارہ کا اتحاد کافی نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ اختصاص بھی ضروری ہے اور اختصاص کا مطلب یہ ہے کہ شے کا وجود فی نفسہٖ دوسری شے کے بغیر ممکن نہ ہو، جیسا کہ عرض اور اس کے موضوع کے درمیان اختصاص ہوتا ہے اور یہ اختصاص اطراف متداخلہ میں نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ اطراف متداخلہ میں ہر ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ہوتا ہے۔ پس یہ تعریف اطراف متداخلہ پر صادق نہیں آتی۔

حلول کی دوسری تعریف الحلول حصول شیئٔ فی شیئٔ بحیث یتحد الاشارۃ الیھما تحقیقا او تقدیرا۔ ایک شے کا دوسری شے میں اس طرح داخل ہو جانا کہ اشارہ میں اتحاد ہو جائے۔ خواہ یہ اتحاد اشارہ حقیقۃً ہو جیسا کہ اجسام میں اعراض کے حلول کی صورت میں ہوتا ہے۔ یا تقدیراً ہو، یعنی اگر اشارہ ممکن ہوتا تو اتحاد فی الاشارہ ہوتا، جیسے علوم کا حلول مجردات میں۔ یہاں اشارہ کا اتحاد تقدیراً ہے یعنی اگر مجردات کی جانب اشارہ کا امکان ہوتا تو وہی اشارہ ان کے اعراض کی جانب بھی ہو جاتا۔

اعتراض اس تعریف پر اعتراض ہے کہ یہ تعریف مانع نہیں ہے، کیونکہ فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہے کہ عالم اجسام میں دو ہی چیزیں حال ہیں اور دو ہی محل۔ حال تو صورت جسمیہ اور عرض ہے، اور محل ہیولیٰ اور موضوع ہے، ان کے علاوہ نہ کوئی چیز حال ہے اور نہ کوئی چیز محل، لیکن یہی تعریف جسم کے حصول فی المکان پر بھی صادق آتی ہے۔

اعتراض کی تقریر تفصیل اس کی یہ ہے کہ مکان کی دو تعریفیں فلاسفہ سے منقول ہیں دونوں تعریفوں کے مطابق اس کے اندر جسم کے حصول پر حلول کی یہ دوسری تعریف صادق آتی ہے۔

مکان کی پہلی تعریف: مکان کی ایک تعریف تو یہ ہے کہ وہ بعد مجرد ہے جس میں اجسام

حاصل ہوتے ہیں۔ اس تعریف کی بنا پر اتحاد فی الاشارہ تو بالکل ظاہر ہے۔

مکان کی دوسری تعریف جو مشہور ہے

دوسری تعریف یہ ہے کہ جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہوئی ہے، مکان ہے۔ مثلاً گلاس میں پانی ہے، تو گلاس جسم حاوی ہے اور پانی جسم محوی، گلاس کی اندرونی سطح جو پانی سے لگی ہوئی ہے، وہی مکان ہے۔ اس تعریف کی رو سے بھی اتحاد فی الاشارہ ثابت ہے۔ کیونکہ جسم حاوی کی اندرونی سطح کی جانب جب اشارہ کیا جائے گا تو بعینہٖ یہی اشارہ جسم محوی کی بیرونی سطح کی جانب بھی ہوگا، جو جسم حاوی کی سطح باطن سے لگا ہوا ہے، گویا مکان کی جانب اشارہ بعینہٖ متمکن کی جانب ہوگا، اور بالعکس، جب کہ یہ حلول نہیں ہے۔ لہذا یہ تعریف مانع نہیں ہے۔

حلول کی تیسری تعریف

الٰہیات کی بحث میں مصنف کے کلام سے بظاہر حلول کی تعریف یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان یکون الشیئ مختصا بشیئ ساریا فیہ یعنی حلول کا معنی یہ ہے کہ ایک شے دوسری شے کے ساتھ مخصوص اور اس میں سرایت کیے ہوئے ہو۔

اعتراض

اس تعریف پر یہ اعتراض پڑتا ہے کہ اطراف یعنی نقطہ، خط، سطح کا حلول ان کے محل یعنی خط، سطح اور جسم میں مسلم ہے۔ حالانکہ وہاں سرایت کا معنی موجود نہیں ہے چنانچہ نقطہ خط میں حلول تو کیے ہوتے ہے مگر ساری نہیں ہے وعلی ھذا القیاس خط اور سطح کا بھی یہی حال ہے نیز یہ بھی مسلم ہے کہ اضافات مثلاً ابوت، بنوت وغیرہ اپنے محل میں حلول کرتی ہیں مگر وہاں بھی سرایت کا معنی موجود نہیں ہے، چنانچہ ابوت کا حلول باپ میں ہے۔ مگر یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ ابوت کے اجزا باپ کے ہر ہر جز میں سرایت کیے ہوتے ہیں۔

حلول کی چوتھی تعریف

الحلول اختصاص الناعت، حلول اختصاص ناعت کا نام ہے، یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا خاص تعلق کہ دونوں میں سے ایک نعت (صفت) اور دوسری منعوت (موصوف) بن جائے، نعت حال ہوگی، اور منعوت محل، جیسے بیاض اور جسم کا تعلق ہے کہ اس میں بیاض صفت ہے اور جسم موصوف، چنانچہ

جسم ابیض کہتے ہیں۔

حلول کی پانچویں تعریف الحلول اختصاص احد الشیئین بالاٰخر بحیث یکون الاول نعتاً والثانی منعوتاً وان لم تکن ماھیۃ ذالک الاختصاص معلوماً لنا کاختصاص البیاض بالجسم لا الجسم بالمکان۔

یعنی حلول ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ ایسا اختصاص کہ پہلی شے نعت اور دوسری شے منعوت بن جائے۔ اگرچہ اس اختصاص کی ماہیت ہمارے علم میں نہ ہو، جیسے بیاض کا اختصاص جسم کے ساتھ نہ کہ جسم کا اختصاص مکان کے ساتھ۔ یہ اور چوتھی تعریف لفظوں کے تغیر کے باوجود معناً ایک ہے۔

اعتراض ان دونوں تعریفوں پر یہ اعتراض ہے کہ فلک اور کوکب اور جسم اور مکان کے درمیان ہم ایسا تعلق دیکھتے ہیں کہ ایک نعت اور دوسرا منعوت بن جاتا ہے چنانچہ فلک مکوکب اور جسم متمکن کہتے ہیں، حالانکہ نہ کوکب کا فلک میں حلول ہے اور نہ جسم کا مکان میں۔ البتہ اگر اختصاص کا وہ معنی لیا جائے، جو ہم نے پہلی تعریف کے تیسرے اعتراض کے جواب میں بیان کیا ہے، تو یہ اعتراض دور ہو جائے گا لیکن مشکل یہ ہے کہ یہ لوگ حلول کے سلسلے میں صرف تعلق ناعت کو کافی قرار دیتے ہیں۔ اختصاص بالمعنی المذکور کی ضرورت ہی انھیں تسلیم نہیں، اس لیے یہ اعتراض قائم رہے گا۔

سوال (الف) ہیولی کے دوسرے اور کیا نام ہیں؟ (ب) اور ہیولی اور صورت کی تحقیق یہاں کیوں لائے؟ جبکہ اس تحقیق کا تعلق حکمت الٰہیہ سے ہے۔

جواب (الف) اس کو ہیولی اولی اور مادہ بھی کہتے ہیں۔ ہیولی میں اولی کی قید اس لیے لگائی کہ ہیولی دو معنوں پر بولا جاتا ہے، ایک تو وہی معنی جو یہاں زیر بحث ہے دوسرے کسی مرکب جسم کے اجزاء ترکیبیہ بھی ہیولی کہلاتے ہیں۔ مثلاً تخت کے اجزاء انھیں ہیولی ثانیہ کہا جاتا ہے۔ اس کی مناسبت سے ہیولی زیر بحث ہیولی اولی ہے۔

(ب) مصنف نے اس باب میں معلم اول ارسطو کی پیروی کی ہے۔ اس نے تعلیم کے لیے یہی طریقہ اختیار کیا ہے، چونکہ حکمت طبعیہ میں جسم طبعی کے احوال سے بحث ہوتی ہے اور جسم طبعی ہیولی

اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے۔ اس لیے ابتدا میں اسے موضوع کی ماہیت کی تشریح وتحقیق کی غرض سے ذکر کر دیتے ہیں اور بالکل ابتدا میں جزء لایتجزی کے ابطال کی بحث اس لیے لائے کہ ہیولی اور صورت جسمیہ کا وجود اسی پر موقوف ہے۔

سوال ہیولی اور صورت جسمیہ کی تحقیقِ ماہیت کی بحث حکمت الہیہ میں داخل ہے اس کی کیا دلیل ہے؟

جواب صاحب محاکمات نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس بحث میں جو احوال مذکور ہیں ان میں سے کوئی بھی تعقل اور وجود خارجی میں مادہ کے محتاج نہیں ہے کیونکہ اس مبحث میں تین باتیں ثابت کی گئی ہیں۔ اول ہیولی کا وجود، دوم صورت جسمیہ کا وجود، سوم دونوں کا تلازم۔ اور ظاہر ہے کہ ان احوال میں سے کوئی بھی مادہ کا محتاج نہیں ہے اور حکمتِ الٰہیہ میں انھیں احوال سے بحث ہوتی ہے جو مادہ کے محتاج نہ ہوں پس اس بحث کا حکمت الہیہ میں ہونا ثابت ہوگیا۔

اعتراض اس جواب سے تو یہ معلوم ہوا کہ حکمت الہیہ میں ایسے احوال سے بحث ہوتی ہے جو وجود ذہنی وخارجی میں مادہ کے محتاج نہ ہوں، حالانکہ اہل فلسفہ کی عبارتوں سے پتہ چلتا ہے کہ اس میں ایسی چیزوں کے احوال سے بحث کی جاتی ہے، جو چیزیں کہ وجود خارجی و ذہنی میں مادہ کی محتاج نہ ہوں، احوال کے محتاج الی المادہ ہونے سے کوئی غرض نہیں۔

اس اعتراض کا لحاظ کرتے ہوئے سابقہ جواب کی تقریر یوں کی جاسکتی ہے کہ بلاشبہ یہ تینوں چیزیں یعنی ہیولی، صورت جسمیہ اور ان کا تلازم اپنے وجود ذہنی یا خارجی میں کسی مادہ کے محتاج نہیں ہیں، ہیولی کا محتاج الی نفسہٖ نہ ہونا تو بالکل ظاہر ہے ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ صورت جسمیہ بھی اپنے وجود میں مادہ کی محتاج نہیں ہے، تعقل میں محتاج نہ ہونا تو ظاہر ہے، وجود خارجی میں بھی مادہ کی محتاج نہیں ہے، البتہ تشکل میں مادہ کی محتاج ہے، تفصیل آگے آئے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہیولی اپنے وجود میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے اب اگر صورت جسمیہ بھی مادہ کی محتاج ہوجائے تو دور لازم آئے گا، لہذا وہ مادہ کی محتاج نہیں ہے پس حکمت الہیہ میں اس بحث کا ہونا ثابت ہوگیا۔

سوال اگر جسم قابل انفکاک مذکور کو متصل واحد نہ مانا جائے تو اس کا اجزاء لایتجزی سے مرکب ہونا کیونکر لازم آئے گا؟

جواب اگر وہ جسم مفروض متصل واحد نہ مانا جائے تو لامحالہ اجزائے مرکب ماننا ہوگا، پھر ان اجزار کے سلسلے میں دو احتمال ہوں گے، اول یہ کہ وہ اجزار جسم ہوں، دوسرے یہ کہ جسم نہ ہوں۔ دوسرے احتمال کی بنیاد پر ان اجزائے ترکیبیہ کو اجزار لاتجزی ماننے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں، یا پھر انھیں سے ملتی جلتی چیز خطوط جوہریہ یا سطوح جوہریہ کو ماننا پڑے گا کیونکہ جسم مفروض کے اجزا جسم نہیں ہیں، تو انھیں تینوں احتمالوں میں سے کسی ایک کو ماننا ہوگا اور جزء لایتجزی کو ہم دلیلوں سے باطل کر چکے ہیں، انھیں دلیلوں سے خط جوہری اور سطح جوہری کا بھی ابطال ہوتا ہے۔ خط جوہری ایسا جوہر ہے جو صرف ایک جہت یعنی طول میں تقسیم کو قبول کرے اور سطح جوہری ایسا جوہر ہے جو دو جہتوں میں تقسیم کو قبول کرے۔

اور اگر اس جسم مفروض کے اجزاء ـــ برتقدیر عدم اتصال ـــ اجسام ہوں، تو ہمارا کلام ان اجسام کے سلسلے میں جاری ہوگا کہ وہ متصل واحد ہیں یا نہیں، اگر ہیں تو مقصد حاصل اور اگر نہیں ہیں تو پھر ان کے اجزار پر وہی سابق گفتگو جاری ہوگی کہ وہ اجزا اجسام ہیں یا اجزاٗ لاتجزی، یا خطوط جوہری یا سطح جوہری وھلم جرا، بالآخر ان اجزاء جسمیہ کو کسی ایسے جسم پر منتہی ماننا ضروری ہوگا جو متصل واحد ہو یعنی اس میں کوئی مفصل (جوڑ) نہ ہو ورنہ پھر یہ لازم آئے گا کہ ایک جسم، غیر متناہی اجزار جسمیہ سے مرکب ہو، اور یہ محال ہے اس سے جسم کا غیر متناہی المقدار ہونا لازم آئے گا۔

سوال جسم کے غیر متناہی المقدار ماننے میں حرج ہی کیا ہے؟ آخر فلاسفہ نے تصریح کی ہے کہ جسم غیر متناہی انقسامات کو قبول کرتا ہے، اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ جسم میں غیر متناہی اجزار ہوتے ہیں، جبھی تو اسمیں غیر متناہی انقسام جاری ہوتا ہے، اور آپنے یہاں غیر متناہی اجزار سے جسم کی ترکیب کو باطل قرار دیا ہے۔ ان دونوں باتوں میں تضاد ہے اس کا حل کیا ہے۔؟

جواب یہاں دو الگ الگ باتیں ہیں، ایک جسم کا فی الحال غیر متناہی اجزار سے مرکب ہونا۔ اور دوسرے جسم کا غیر متناہی انقسام کو قبول کرنا یہ دونوں بالکل جداگانہ باتیں ہیں۔ ایک کا دوسرے سے کوئی لزومی تعلق نہیں ہے اگر جسم کو فی الحال اجزار غیر متناہیہ سے مرکب مانا جائے تو اسکا مطلب یہ ہوا کہ وہ لاتعداد اجزا ہر وقت موجود ہیں، اور ظاہر ہے کہ وہ اجزا اپنی خاص خاص مقدار ضرور رکھتے ہونگے، پس انکی مقدار بھی لامتناہی ہوگی، اور جو چیز ایسی لامتناہی چیزوں سے مرکب ہوگی، وہ بھی یقیناً لامتناہی ہوگی۔

اور وہ جو فلاسفہ نے کہا ہے کہ ہر جسم غیر متناہی انقسامات کو قبول کرتا ہے، اسکا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ غیر متناہی

انقسامات بیک وقت جسم پر وارد ہو سکتے ہیں۔ بلکہ اسکا مقصد صرف اتنا ہے کہ اسمیں غیر متناہی انقسام کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے، ایسا نہیں ہے کہ کسی خاص حد پر پہونچکر انقسام کی صلاحیت ختم ہو جائے۔ اسکی مثال متکلمین کے قواعد کے مطابق یہ ہیکہ باری تعالیٰ کے مقدورات غیر متناہی ہیں۔ ظاہر ہے کہ مقدورات یہی اشیا مخلوقہ ہی تو ہیں اور اشیاء مخلوقہ کا غیر متناہی ہونا محال ہے، پھر مقدورات کے غیر متناہی ہونیکا کیا مطلب ہے؟ یہی ناکہ قدرت باری تعالیٰ کی کوئی خاص حد نہیں ہے کہ اسکے آگے قدرت ممتنع ہو جائے۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اعداد کے بارے میں یہ بات متفقہ طور پر تسلیم ہے کہ وہ غیر متناہی ہیں، حالانکہ اعداد تو معدودات کے تابع ہیں اور معدودات متناہی ہیں لہذا اعداد بھی متناہی ہونے چاہئیں۔ یہاں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ اعداد کے عدم تناہی کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی خاص حد پر پہونچکر ختم نہیں ہو جاتے۔

اعتراض از شارح

اس مقام پر شارح نے ایک اعتراض کیا ہے، وہ یہ کہ مصنف کا ارشاد ہے کہ بعض اجسام جو قابل انفکاک ہیں، وہ متصل واحد ہیں۔ ورنہ ان کے اجزا اگر جسم ہوں گے تو وہ اجسام متصل واحد ہوں گے۔ وھلم جراً۔ بالآخر اس جسم مذکور کی انتہا ایسے اجسام پر ہونی ضروری ہے جن میں فی الحال کوئی مفصل اور جوڑ نہ ہو لیکن اس سے یہ تو نہیں ثابت ہوا کہ وہ قابل انفکاک بھی ہوں گے، کیونکہ متصل واحد ہونے کے لیے قابل انفکاک ہونا لازم نہیں ہے پس یہ عین ممکن ہے کہ وہ اجزاء جسمیہ متصل واحد تو ہوں مگر قابل انفکاک نہ ہوں چنانچہ مشہور فلسفی حکیم ذی مقراطیس اسی بات کا قائل ہے کہ ہر جسم ایسے چھوٹے چھوٹے بہت اجسام سے مرکب ہوتا ہے، جن کو ٹکڑے نہیں کیا جا سکتا، اگرچہ ان کی تقسیم وہمی ہو سکتی ہے، پس مقصد کو ثابت کرنے کے لیے اس نظریہ کی نفی کرنی ضروری ہے۔ ودونه خرط القتاد۔

ایک شبہ کا جواب

بعض لوگوں نے متن میں آئے ہوئے لفظ بعض الاجسام پر اعتراض کیا ہے کہ لفظ 'بعض' نہیں ہونا چاہیئے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ اعتراض بے جا ہے کیونکہ مصنف کی ذکر کردہ دلیل سے یہ بات لازم آتی ہے کہ قابل انفکاک اجسام متصل واحد اجسام پر منتہی ہوتے ہیں تو اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ اجسام متصلہ قابل انفکاک ہیں تو یہی تو ثابت ہوگا کہ بعض قابل انفکاک جسم متصل واحد ہوتے ہیں پس لفظ بعض زائد کیونکر ہوا؟

سوال

اگر صورت جسمیہ یا مقدار پر براہ راست انفصال طاری ہو تو کیا خرابی لازم

آئے گی؟ اور انفصال و اتصال کا اجتماع کیونکر ہوگا؟

جواب اگر صورت جسمیہ یا مقدار پر انفصال طاری ہو تو ایک حالت میں ایک جگہ پر اتصال اور انفصال کا اجتماع لازم آئے گا کیونکہ مقدار ہو یا صورت جسمیہ، دونوں کے لیے اتصال لازم ہے. اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ان میں سے کسی ایک پر انفصال طاری ہوگا تو اس کی سابقہ ذات متشخصہ معدوم ہو جائے گی اور دوسرے دو نئے متشخص آموجود ہوں گے، اگر اتصال لازم نہ ہوتا تو انفصال طاری ہونے کے بعد اس کی ذات متشخصہ معدوم نہ ہوتی لیکن انفصال کے ختم ہونے سے ذات کا معدوم ہونا بتا رہا ہے کہ اتصال اس کے لوازم میں سے ہے کیونکہ لازم کے ختم ہونے سے ملزوم کا ختم ہونا ضروری ہے.

غرض جب یہ ثابت ہوگیا کہ صورت جسمیہ اور مقدار کے لیے اتصال لازم ذات ہے اور اس پر انفصال طاری ہوا تو قاعدہ ہے کہ قابل اور اس کے لوازم کا وجود، مقبول کے ساتھ ضروری ہے یہاں مقبول انفصال ہے اور قابل صورت جسمیہ ہے یا مقدار ہے اور ان دونوں کے لوازم میں سے اتصال ہے تو جب انفصال آیا تو ضروری ہے کہ اس کو قبول کرنے والی چیز خواہ وہ صورت جسمیہ ہو خواہ مقدار، موجود ہو، اور اس کا لازم ذات یعنی اتصال بھی موجود ہو، پس بیک وقت انفصال بھی ہے اور اتصال بھی.

سوال کیا مطلقاً ہر جگہ قابل اور اس کے لوازم کا وجود مقبول کے ساتھ ضروری ہے؟

جواب نہیں، یہ قاعدہ اس وقت ہے جب کہ مقبول وجودی ہو، عدمی نہ ہو، مقبول کے عدمی ہونے کی صورت میں قابل کا وجود ممکن نہیں ہے مثلاً موجود چیز عدم کو قبول کرتی ہے مگر اس حالت میں جب کہ اس پر عدم طاری ہوتا ہے موجود جو کہ قابل ہے، معدوم ہو جاتا ہے.

دوسرے یہ قاعدہ اس وقت ہوگا جب کہ مقبول عدم ملکہ ہوں. عدم ملکہ کا مطلب یہ ہے کہ دو متقابل میں ایک عدمی اور ایک وجودی ہو اور عدمی میں وجودی کے قبول کرنے کی صلاحیت ہو تو اس کا موجود ہونا ملکہ ہے اور معدوم ہونا عدم ہے مثلاً عمیٰ اور بصر. اعمیٰ اس شخص کو کہیں گے، جس میں بینائی کی صلاحیت ہو مگر وہ موجود نہ ہو اور بصیر اس شخص کو کہیں گے، جس میں بصارت موجود ہو. وعلی ھذا القیاس علم و جہل.

یہاں دیکھ لینا چاہیے کہ انفصال جو مقبول ہے، وہ کیسا ہے؟ تو انفصال کی دو تعریفیں کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ حدوث ہویتین (ایک شے سے دو مشخص چیزوں کا وجود میں آنا) اس تعریف کی بنا پر وہ وجودی ہے اور کبھی اس کی تعریف میں عدم الاتصال عما من شانہ ان یکون متصلا کہا گیا ہے۔ اس صورت میں عدم ملکہ ہے۔

سوال اس استدلال پر یہ اشکال ہے کہ ہیولی تو ضرور ثابت ہوا، مگر اس کے بارے میں جوہر ہونے اور صورت جسمیہ کے محل ہونے کا جو دعویٰ کیا گیا ہے وہ نہیں ثابت ہوا؟

جواب **تقریر جامع:** یہ سوال معقول ہے بعض محققین نے اثبات ہیولی ولوازمہا کے لیے ایک جامع تقریر ذکر کی ہے، وہ تقریر یہ ہے۔

صورت جسمیہ جو کہ جوہر واحد متصل فی نفسہ ہے، اگر وہ کسی محل سے بے نیاز، بذات خود قائم اور موجود مانی جائے اور اس کے لیے کسی محل کو نہ تسلیم کیا جائے تو جب اس کے دو ٹکڑے کیے جائیں گے تو اس کا اتصال ختم ہو گیا اور چونکہ اتصال اس کے لوازم ذات میں سے ہے اس لیے اتصال کے ختم ہونے سے وہ متصل واحد یعنی صورت جسمیہ بھی معدوم ہو جائے گی اور انفصال کے نتیجے میں دو جسم جو بروقت موجود ہیں، ماننا پڑے گا کہ وہ ابھی ابھی پردۂ عدم سے ساحت وجود میں آئے ہیں۔ مثلاً دو ہاتھ کا ایک جسم متصل واحد ہے اور اسے صرف صورت جسمیہ مانا گیا اور اس کے لیے کسی محل کو نہیں تسلیم کیا گیا تو جب اس کو نصف سے تقسیم کریں گے تو سابقہ متصل واحد جسم تو اتصال کے معدوم ہونے سے بالکلیہ ہی فنا ہو گیا اور فی الحال جو ایک ایک ہاتھ کے دو ٹکڑے نظر آ رہے ہیں یہ اس میں بالفعل موجود نہ تھے ورنہ منفصل ماننا پڑے گا حالانکہ وہ بلا مفصل کے تھا اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہی سابقہ متصل واحد باقی ہے کیونکہ وہ بالکل معدوم ہو چکا ہے اور دو ٹکڑے ابھی ابھی وجود میں آئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ساری تفصیلات بدیہی البطلان ہیں۔

اس لیے لازماً ایک ایسی شے ماننی ہو گی جو سابقہ متصل واحد اور بعد کے دونوں ٹکڑوں کے درمیان مشترک ہو اور وہ شے دونوں حالتوں میں بعینہ موجود ہو اور وہی بعد کے دونوں ٹکڑوں کو سابقہ متصل واحد کے ساتھ مربوط کرے، وہ شے بذات خود نہ متصل ہو گی نہ منفصل۔ بلکہ اپنے اتصال وانفصال میں اس جوہر وحدانی یعنی صورت جسمیہ کے تابع ہو گی اگر صورت جسمیہ

متصل واحد ہے تو یہ بھی متصل واحد ہے، اگر وہ منفصل متعدد ہے تو یہ بھی منفصل متعدد ہوگی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ "شے دیگر" اپنے اتصال وانفصال میں اور وحدت وتعدد میں صورت جسمیہ کے تابع ہے تو اسی سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ صورت جسمیہ اس کے ساتھ مختص اور اس کے لیے ناعت (یعنی اوصاف حاصل کرنے والی) ہے اور وہ شے مختص بہ اور منعوت ہے اور ظاہر ہے کہ منعوت محل ہوا کرتا ہے پس ثابت ہوگیا کہ وہ صورت جسمیہ کے لیے محل ہے اور جب صورت جسمیہ جو کہ حال ہے، وہ جوہر ہے تو اس دوسری شے کا بھی جو کہ محل ہے، جوہر ہونا ضروری ہے ورنہ جوہر کا قیام عرض کے ساتھ لازم آئے گا، جو کہ محال ہے اسی جوہر محل کا نام ہیولیٰ اولیٰ ہے وہ جوہر متصل واحد جو حال ہے اس کا نام صورت جسمیہ ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا۔

اعتراض شارح نے اس تقریر جامع پر ایک اعتراض وارد کیا ہے وہ یہ کہ ہیولی کے اندر صورت جسمیہ کے حلول کو ثابت کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اولاً یہ بات ثابت کی جائے کہ صورت جسمیہ بذات خود ہیولیٰ کے لئے نعت بنتی ہے جیسا کہ بیاض براہ راست جسم کی صفت ہے اور تقریر جامع میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے وہ یہ نہیں ہے کہ صورت جسمیہ خود صفت ہے بلکہ وہ ہیولی کے لیے وحدت وکثرت، اتصال وانفصال کے ساتھ متصف ہونے کا ذریعہ اور واسطہ ہے اور صرف اتنی بات سے حلول ثابت نہیں ہوتا اور اگر محض اتنی ہی بات صورت جسمیہ کے حلول کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہو تو لازم آئے گا کہ جسم اپنے اعراض میں حلول کیے ہوئے ہو کیونکہ جسم ہی کے واسطے سے اس کے اعراض مثلاً رنگ اور خطوط وسطح وغیرہ تحیز کی صفت کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں اور یہ بداہتہً غلط ہے۔

جواب اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کسی شے میں عرض کا حلول اور چیز ہے اور جوہر کا حلول اور چیز۔ عرض کے حلول کے لیے ضروری ہے وہ بذات خود محل کی صفت بن جائے اس کے برخلاف جوہر کے حلول کے لیے یہ بات ضروری نہیں ہے بلکہ اس کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ حال کی صفات محل کے لیے ثابت ہو جائیں۔ چنانچہ یہاں ایسا ہی ہے کہ صورت جسمیہ کی تمام صفات ہیولی کے لیے ثابت ہو جاتی ہیں۔

جب عرض اور جوہر دونوں کی نوعیت الگ الگ ہے تو ایک پر دوسرے کے واسطے سے

اعتراض وارد نہ ہوگا۔ ہاں ایک شبہ ہوتا ہے کہ یہ تفصیل حلول کی سابقہ تعریف میں نہیں کی گئی ہے اس کا حل یہ ہے کہ حلول کی تعریف میں جو اختصاص ناعت کا لفظ آیا ہے اس کے اجمال میں یہ تفصیل ملحوظ ہے۔

اشراقیین کا مسلک یہ تفصیل جو ہم نے اوپر ذکر کی مشائین مثلاً ارسطو اور شیخین یعنی ابونصر فارابی اور بوعلی سینا کا مسلک ہے لیکن اشراقیین یعنی افلاطون اور شیخ مقتول وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جوہر واحد متصل بذاتہٖ (صورت جسمیہ) بذات خود قائم ہے، اس کا حلول کسی اور چیز میں نہیں ہے کیونکہ وہ متحیز بنفسہ ہے اسی کو وہ مطلق جسم کہتے ہیں، وہ درحقیقت جوہر بسیط ہے، خارج میں اس کا کوئی جزء نہیں ہے۔ اسی پر اتصال وانفصال دونوں وارد ہوتے ہیں اور وہ دونوں حالتوں میں قائم وباقی رہتا ہے، وہ اپنی ذات کی حیثیت سے صورت جسمیہ ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ صورت نوعیہ کو قبول کرتا ہے ہیولیٰ ہے

سوال متن میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ صورت جسمیہ جب محل سے مستغنی بالذات نہ ہوگی۔ تو محتاج بالذات ہوگی، اس پر شارح نے ایک سوال اٹھایا ہے کہ استغنا بالذات نہ ہونے سے احتیاج بالذات کیونکر لازم آئے گی۔ ایک دوسرا احتمال بھی تو ہے کہ نہ مستغنی بالذات ہو اور نہ محتاج بالذات، بلکہ استغنا ہو یا احتیاج دونوں کسی علت خارجیہ کی بنا پر ہوں پس نہ تو وہ مستغنی بالذات ہے اور نہ محتاج بالذات، بلکہ جو کچھ ہوگی ذات کے علاوہ کسی اور علت کی وجہ سے ہوگی

جواب شرح مواقف میں اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ استغناءُ بالذات یا احتیاج بالذات کے درمیان کوئی تیسرا درجہ نہیں ہے کیونکہ استغناء ذاتی کا مفہوم عدم حاجت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے ——— پس جب کوئی شے محتاج بالذات نہ ہوگی تو یقیناً مستغنی بالذات ہوگی۔

اشکال شارح کو اس جواب پر اشکال ہے۔ فرماتے ہیں کہ پہلے استغناءُ بالذات کا تفصیلی مفہوم متعین کر لیجئے، پھر آگے گفتگو کیجئے، استغناءُ بالذات کے بارے میں شرح مواقف میں کہا گیا ہے کہ وہ عدم حاجت ہے۔

سوال یہ ہے کہ شے کی ذات کیا عدم حاجت کی علت ہے یا یہ کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ شے کی ذات حاجت کی علت نہ ہو ان دونوں احتمالوں میں سے کون سا احتمال استغنار ذاتی میں مراد ہے ؟

اگر آپ کہتے ہیں کہ پہلا احتمال مراد ہے یعنی مستغنی بالذات وہ ہے کہ شے کی ذات عدم احتیاج الی المحل کی علت ہو تو ہم کو شرح مواقف میں مذکورہ قضیہ شرطیہ والا دعویٰ تسلیم نہیں ہے یعنی یہ جو کہا گیا ہے کہ شے اگر محل کی محتاج بالذات نہیں ہو گی تو مستغنی بالذات ہو گی ۔ یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ اس لیے ہو سکتا ہے محتاج بالذات نہ ہونے کی صورت میں شے کی ذات نہ احتیاج کی علت ہو اور نہ عدم احتیاج کی، پس اس صورت میں محتاج بالذات نہ ہونا تو صادق آئے گا مگر مستغنی بالذات ہونا صادق نہیں آئے گا کیونکہ اس میں شرط ہے کہ شے کی ذات عدم احتیاج کی علت ہو اور یہاں نہ احتیاج کی علت ہے اور نہ عدم احتیاج کی !

اور اگر مستغنی بالذات کا دوسرا مفہوم معتبر مانتے ہیں یعنی یہ کہ اس کی ذات احتیاج کی علت نہ ہو تو ہمیں متن کا یہ دعویٰ تسلیم نہیں کہ صورت جسمیہ یا کوئی بھی شے محل سے مستغنی بالذات، بالمعنی الثانی ـــــ ہو گی تو اس کا حلول محل میں محال ہو گا۔ کیونکہ عین ممکن ہے کہ وہ اس معنی کے لحاظ سے مستغنی بالذات ہو لیکن کسی اور علت خارجی کی وجہ سے محل کی محتاج ہو اور اس کی وجہ سے حلول ثابت ہو۔

سوال (کیا صورت جسمیہ مطلقا مادہ کو چاہتی ہے ؟) اثبات ہیولیٰ کی دلیل کا نتیجہ آخر میں مصنف نے یہ لکھا ہے کہ فکل جسم مرکب من الهیولی والصورة ۔

اس پر شارح نے ایک سوال اٹھایا ہے کہ یہ تو تسلیم ہے کہ بعض جگہوں پر صورت جسمیہ مادہ اور ہیولی کو چاہتی ہے ۔ لیکن یہ کہ صورت جسمیہ مطلقا مادہ کو مقتضی ہے ، یہ اس بات پر موقوف ہے کہ صورت جسمیہ نوع ہو، کیونکہ نوع کا اطلاق حقیقت واحدہ پر ہوتا ہے، لہذا اس کا مقتضی بھی ایک ہو گا، لیکن اگر اسے جنس یا عرض عام مان لیا جائے تو اس کے تقاضے مختلف ہوں گے کیونکہ جنس اور عرض کا تعلق کسی ایک حقیقت سے نہیں ہوتا، پس یہ ضروری نہ ہو گا کہ وہ صرف ہیولیٰ ہی کو مقتضی ہو، اس لیے یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہے کہ وہ نوع ہو۔

جواب

صورت جسمیہ نوع ہے۔ شیخ بوعلی سینا نے صورت جسمیہ کو نوع قرار دیا ہے اور دلیل یہ پیش کی ہے کہ نوع کے افراد میں امتیاز و اختلاف امور خارجیہ کے ذریعے ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف جنس کے افراد میں امتیاز فصول ذاتیہ کے واسطے سے ہوتا ہے، مثلاً انسان نوع ہے تو اس کے افراد میں اختلاف تشخص (شکل وصورت، رنگ وروغن اور خصوصیات خاصہ) کے ذریعے ہوتا ہے اور تشخص اصل شے سے خارج ہوتا ہے اور مثلاً حیوان جنس ہے تو اس کے افراد میں ناطق، ناہق، صاہل وغیرہ سے امتیاز ہوتا ہے، یہ سب فصلیں ہیں جو ماہیت کے اندر داخل ہیں۔

اس اصول پر دیکھ لینا چاہیئے کہ صورت جسمیہ کے افراد میں امتیاز کن چیزوں سے ہوتا ہے۔ شیخ کہتے ہیں کہ ایک صورت کا امتیاز دوسری صورت سے محض خارجی امور سے ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ فلاں گرم ہے اور فلاں بارد ہے، یہ طبیعۃ فلکیہ ہے اور وہ طبیعۃ عنصریہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ امور صورت جسمیہ کی ماہیت سے الگ چیزیں ہیں۔ جب ان کا تعلق صورت جسمیہ سے ہوتا ہے تو اس کے افراد ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ صورت جسمیہ نوع ہے۔

اعتراض

اس تقریر سے تو مقدار کا بھی نوع ہونا ثابت ہو رہا ہے کیونکہ مقدار کے افراد میں امتیاز خط، سطح اور جسم سے ہوتا ہے اور یہ امور مقدار کی ماہیت سے خارج ہیں حالانکہ مقدار ـــ باتفاق فلاسفہ ـــ جنس ہے۔

جواب

جنس امر مبہم کو کہتے ہیں، جس کا وجود خارجی بغیر فصلوں کے نہ ہو سکے۔ مثلاً حیوان ایک امر مبہم ہے اس میں جب تک ناطق، ناہق اور صاہل وغیرہ فصول کا شمول نہ ہو، کوئی ماہیت وجود میں نہ آئے گی۔ اس لحاظ سے دیکھو تو مقدار ایک امر مبہم ہے جب تک اس کے ساتھ سطح یا خط یا جسم کا اعتبار نہ کیا جائے، کوئی ماہیت موجود نہ ہو سکے گی۔ پس معلوم ہوا کہ مقدار جنس ہے اور خط و سطح وغیرہ اس کے لیے فصلیں ہیں۔

سوال از شارح

شیخ کے اس استدلال پر شارح نے دو اعتراض کیے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اس تقریر کے باوجود صورت جسمیہ کے عرض عام یا جنس ہونے کا احتمال باقی ہے۔ ممکن ہے کہ فلک کی صورت جسمیہ ـــ جو خارج میں طبیعت فلکیہ کے ساتھ منضم

ہے ـــــ عناصر کی صورت جسمیہ ـــــ جو طبیعت عنصریہ کے ساتھ منضم ہے ـــــ سے الگ حقیقت رکھتی ہو یعنی یہ دونوں الگ الگ حقیقت والی صورت جسمیہ ہوں، اور مطلق صورت جسمیہ جنس یا عرض عام ہو اور یہ دعویٰ کہ صورت جسمیہ کے مختلف افراد میں امتیاز محض امور خارجیہ سے ہوتا ہے، بے دلیل ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہم بالفرض صورت جسمیہ کو نوع مان بھی لیں تو صرف اتنے سے کیونکر یہ ثابت ہوگا کہ اس کے تمام افراد مادہ کے محتاج ہونے میں مساوی ہیں۔ ایسا تو اس وقت ہوتا جب وہ مادہ کی محتاج اپنی ذات کی وجہ سے ہوتی، حالانکہ ممکن ہے کہ وہ مادہ کی محتاج اپنے تشخص کی بنا پر ہو۔ کیونکہ جس طرح جنس کے افراد میں امتیاز فصلوں کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح نوع کے افراد میں امتیاز تشخصات کی وجہ سے ہوتا ہے تو جیسے فصلوں کے اختلاف سے جنس کے تقاضے بدلتے ہیں اسی طرح کیوں نہ یہ کہا جائے کہ تشخصات کے اختلاف سے نوع کے بھی تقاضے مختلف ہوتے ہیں، پس جب تشخص کے اختلاف سے تقاضے بدل سکتے ہیں تو ہر جگہ مادہ کی احتیاج باطل ہوگئی۔

دوسرے اعتراض کا جواب

دوسرے اعتراض کے جواب میں یہ بات کہی گئی ہے کہ تشخص کی وجہ سے مادہ کا محتاج نہ ہونا بدیہی بات ہے کیوں کہ مادہ کا احتیاج نفس صورت جسمیہ کے باعث ہے اس میں تشخص کا دخل نہیں لہٰذا تشخص کی گفتگو درمیان میں نہیں لانی چاہیئے۔

(تنبیہ) یہ جواب لغو ہے، کیونکہ محل نزاع میں بداہت کا دعویٰ سفاہت ہے۔

فصل (مثن)

کیا صورت جسمیہ کا وجود ہیولی سے علیحدہ ہو سکتا ہے۔ نہیں، صورت جسمیہ کا وجود ہیولی کے بغیر نہیں ہو سکتا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر بغیر ہیولی تنہا صورت جسمیہ ہو تو اس میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ وہ متناہی ہوگی،

دوسرے یہ کہ وہ غیر متناہی ہوگی، غیر متناہی ہونا محال ہے کیونکہ اجسام سب متناہی ہیں اور غیر متناہی کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ اگر اجسام غیر متناہی مانے جائیں تو یہ عین ممکن ہے کہ ایک مبداء سے دو امتداد بشکل مثلث نکلیں تو یہ دونوں امتداد جس قدر آگے بڑھتے جائیں گے

دونوں کے درمیان کا فاصلہ بھی بڑھتا جائے گا۔ اب اگر یہ کہو کہ دونوں امتداد غیر متناہی ہیں تو لازم آئے گا کہ ان دونوں کے درمیان فاصلہ بھی غیر متناہی ہو۔ اب خیال کرو کہ فاصلہ غیر متناہی ہونے کے باوجود دونوں امتدادوں کے درمیان محصور ہے، پھر غیر متناہی کہاں رہا یہ خلاف مفروض ہے۔

اسی طرح پہلا احتمال یعنی متناہی ہونا بھی باطل ہے، کیونکہ اگر صورت جسمیہ مجردہ متناہی ہوگی تو وہ ایک حد یا چند حدوں کے احاطہ میں ہوگی، پس وہ متشکل ہوگی کیونکہ شکل اس ہیئت کا نام ہے جو مقدار کے احاطے سے حاصل ہوتی ہے خواہ ایک حد اس کا احاطہ کرے یا چند حدیں۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ شکل صورت جسمیہ کو کس علت سے حاصل ہوئی اس میں تین احتمال ہیں۔ اول یہ کہ خود اس کی ذات کی وجہ سے حاصل ہوئی ہو، دوسرے یہ کہ اس کے لازم ذات کی وجہ سے حاصل ہوئی ہو، تیسرے یہ کہ کسی سبب عارضی کی وجہ سے حاصل ہوئی ہو۔

پہلا اور دوسرا احتمال باطل ہے کیونکہ ذات یا لازم ذات کی وجہ سے اگر شکل حاصل ہوگی تو تمام اجسام کا ہم شکل ہونا لازم آئے گا جو بداہتہً باطل ہے، تیسرا احتمال بھی غلط ہے، کیونکہ اگر سبب عارض کی وجہ سے شکل کا حصول ہوگا تو جب اس سبب عارض کا زوال ہوگا تو یہ شکل بھی زائل ہو جائے گی پھر وہ دوسری شکل کے ساتھ متشکل ہوگی تو لازم آئے گا کہ وہ قابل انفصال ہو، اور جو چیز قابل انفصال ہو اگزر چکا ہے کہ وہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوگی حالانکہ اسے صورت جسمیہ مجردہ مانا تھا، پس جب دونوں احتمال باطل ہوگئے تو صورت جسمیہ مجردہ عن الہیولیٰ کا وجود بھی باطل ہوگیا

سوال جو دلیل یہاں ذکر کی گئی ہے اس سے جسم کا متناہی ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ صورت جسمیہ کا، جب کہ مصنف صورت جسمیہ کو متناہی ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

جواب یہاں دلیل میں جو اجسام کا لفظ آیا ہے اس سے جسم مراد نہیں ہے بلکہ بُعد مراد ہے اور چونکہ بعد جسم کے لیے لازم ہے، اس لیے ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہے لیکن یہ مراد لینا بعد سے خالی نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں بعد کا متناہی ہونا ثابت ہوگا،

صورت جسمیہ کا نہیں (لطیفہ) شارح کی عبارت ولا تخلو عن بعد میں ایک خاص لطیفہ ہے وہ یہ ہے کہ اگر لا تخلو کی ضمیر، مادہ کی جانب راجع ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بعد مراد لینا، بعد اور تکلف سے خالی نہیں ہے اور اگر اس کی ضمیر اجسام کی طرف لوٹے تو اس کا مطلب یہ ہوگا، اجسام بعد سے خالی نہیں ہوتے، پس بعد، جسم کے لیے لازم ہے اور یہاں ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہے۔

سوال متن کی مذکورہ دلیل جسے برہان سلمی کہا جاتا ہے، اس پر شیخ بوعلی سینا نے کیا اعتراض کیا ہے؟

جواب جسم غیر متناہی کے ابطال پر شیخ بوعلی سینا نے اپنی کتاب شفا میں اعتراض کیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مستدل نے یہ جو کہا کہ یہ دونوں امتداد اگر غیر متناہی ہوں گے تو دونوں کے درمیان کا فاصلہ بھی غیر متناہی ہوگا، یہ بات تسلیم نہیں۔ اس دلیل سے اتنی بات تو ثابت ہو رہی ہے کہ دونوں امتدادوں میں تزاید لامتناہی ہو سکتا ہے یعنی اس میں تزاید کی صلاحیت الیٰ غیر النہایہ ہے اور اس کے واسطے سے درمیانی بعد میں تزاید لامتناہی ہو سکتا ہے لیکن اس سے یہ بات ثابت نہیں ہو رہی ہے بالفعل کوئی غیر متناہی بعد پایا جا رہا ہے بلکہ یہ بعد دیگرے نیچے اوپر ابعاد ہیں ان میں ہر نیچے والا بعد متناہی ہے، اور اوپر والا بعد بقدر متناہی اس سے زائد ہے پس اوپر والے ابعاد خواہ ان کا سلسلہ کتنا ہی دراز ہو بہر حال متناہی ہی ہوں گے۔ کیونکہ جو چیز کسی متناہی سے بقدر متناہی زائد ہو، وہ خود متناہی ہوگی۔ اس کی مثال یوں سمجھو جیسے عدد ہے کہ اس میں تزاید الیٰ غیر النہایہ ہو سکتا ہے لیکن اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے بالفعل اعداد غیر متناہیہ موجود ہیں بلکہ اعداد کے اس غیر متناہی سلسلہ میں جتنے اعداد پائے جاتے ہیں وہ متناہی ہیں کیونکہ ہر اوپر والا عدد اپنے سے نیچے والے عدد سے صرف ایک مرتبہ زائد ہے اسی طرح ابعاد کا تزاید بھی الیٰ غیر النہایہ ہو سکتا ہے لیکن اس غیر متناہی سلسلہ میں جو ابعاد ہوں گے وہ سب متناہی ہوں گے لہذا غیر متناہی کا متناہی ہونا لازم نہیں آتا۔

سوال شیخ کے اس اعتراض کا جواب کسی نے دیا ہے؟ اور دیا ہے تو کیا؟

جواب شیخ کے اس اعتراض کا جواب سید شریف جرجانی نے دینے کی کوشش کی

ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر تم دونوں امتدادوں کے درمیان انفراج کو بقدر امتداد مانتے ہو تو چونکہ امتدادین غیر متناہی ہیں اس لیے لازماً انفراج کو بھی غیر متناہی ماننا پڑے گا اور اس کے باوجود محصور بین حاصرین ہو گا وانہ محال۔

اعتراض شارح کہتے ہیں کہ یہ محال اس لیے لازم آتا ہے کہ آپ دو متضاد چیزوں کو بیک وقت مان رہے ہیں بالکل ایسا جیسے بیک وقت زید کا وجود بھی مانا جائے اور اس کا عدم بھی۔ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، پھر اگر اس محال کی وجہ سے کوئی دوسرا محال لازم آئے تو بعید ہی کیا ہے؟

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک طرف آپ یہ تسلیم کر رہے کہ دونوں امتداد غیر متناہی ہیں پھر یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی بعد ہو گا جو غیر متناہی ہو گا۔ سوال یہ ہے کہ جب دونوں امتداد غیر متناہی ہیں تو درمیانی بعد کا وجود کہاں مانیں گے کیونکہ درمیان کا بعد وہ خط ہے جو ایک امتداد سے نکل کر دوسرے امتداد میں پیوست ہو، اس خط واصل کو جہاں آپ فرض کریں گے وہیں وہ دونوں امتداد متناہی ہو گئے تو آپ نے پہلے انھیں غیر متناہی کہا پھر درمیانی بعد کے ملاحظہ کے لیے متناہی بنا دیا وھل ھذا الا اجتماع النقیضین

سوال برہان سلمی کی مفصل تقریر جس پر مذکورہ بالا اعتراض نہ پڑے، کیا ہے؟

جواب شارح نے دلیل مذکور کی مزید وضاحت کے لیے ملا زادہ رومی کا قول نقل کیا ہے۔ جو شیخ کی کتاب شفا اور سید سند کی شرح کلمۃ العین سے ماخوذ ہے وہ کہتے ہیں کہ اس دلیل کی ایسی تقریر جس سے مذکورہ بالا اعتراض دفع ہو جائے تین مقدمات پر موقوف ہے۔

__مقدمۂ اولیٰ__:۔ ایک مبدأ سے دو امتداد بطرز مثلث نکل کر الیٰ غیر النہایہ جائیں تو اس بات کا لازمی امکان ہے کہ ان دونوں کے درمیان غیر متناہی تعداد میں ابعاد اس طرح مانے جائیں کہ ہر دو بعد کے درمیان فاصلہ مساوی ہو۔ مثلاً ایک ایک ہاتھ کی مسافت پر خطوط فرض کیے جائیں جو دونوں امتداد کیساتھ متصل ہوں، پہلے بعد کا نام بعد اصل رکھیں، اس کے بعد بعد اول اور بعد ثانی، وہکذا۔

مقدمۂ ثانیہ: چونکہ یہ دونوں امتداد بطرز مثلث ہیں اس لیے جتنا آگے بڑھتے جائیں گے دونوں کے درمیان انفراج بقدر مساوی زیادہ ہوتا جائے گا۔ پس بعد اصل جتنی مقدار میں ہوگا بعد اول اس سے ایک ہاتھ زائد ہوگا۔ پھر بعد ثانی، بعد اول سے ایک ہاتھ زائد ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہر ما بعد والا بُعد اپنے ماقبل کے بعد پر مع ایک ہاتھ زائد کے مشتمل ہوگا پس ہر وہ بعد جو بعد اصل کے اوپر فرض کیا گیا ہے، وہ بعد اصل اور زائد پر مشتمل ہے، اور چونکہ ابعاد غیر متناہی ہیں اس لیے زیادات بھی غیر متناہی ہیں۔

مقدمۂ ثالثہ: ان زیادات غیر متناہیہ میں سے ہر ایک، جس جس بعد میں پائے جاتے ہوں گے، اس بعد کے اوپر جو بعد ہوگا اس میں مجتمعاً پائے جائیں گے۔ مثلاً بعد اول اور بعد ثانی میں دو زیادات ہیں یہ دونوں زیادات بعد ثالث میں پائے جائیں گے، اور پھر ان تینوں میں جو تین زیادات ہیں وہ بعد رابع میں موجود ہوں گے۔ وہکذا الی غیر النہایہ۔
اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ نیچے کے ابعاد کے زیادات اوپر والے بعد میں موجود ہیں تو لازم آئے گا کہ ان کے اوپر بعد ہی نہیں ہے اور انھیں ابعاد میں سے کوئی آخری بعد ہے اور اس تقدیر پر دونوں امتدادوں کا متناہی ہونا لازم آئے گا، حالانکہ وہ غیر متناہی ہے۔

برہان سلمی کی تقریر

ان مقدمات کے بعد اب دلیل کی تقریر سننی چاہئے۔ جب دو خط ایک مبداء سے نکل کر بشکل مثلث غیر نہایہ تک جائیں گے، تو ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان ابعاد غیر متناہیہ متزائدہ بقدر واحد پائے جائیں (بحکم مقدمہ اولیٰ) پس ان دونوں کے درمیان زیادات غیر متناہیہ پائے جائیں گے (بحکم مقدمۂ ثانیہ) اور پھر وہ زیادات غیر متناہیہ ایک بعد میں پائے جائیں گے جو سب کے اوپر ہے (بحکم مقدمۂ ثالثہ) اور ظاہر بات ہے کہ جو بعد زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا، وہ خود غیر متناہی ہوگا اور محصور بین حاصرین بھی ہوگا۔ پس دلیل ثابت ہوگئی اور منع مذکور دفع ہوگیا۔

سوال کیا برہان سلمی کی اس تفصیلی تقریر پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

جواب فلاسفہ کی کوئی ایک بات بھی ایسی ہوگی جو اعتراض سے خالی ہو؟ اس تقریر پر دو اشکال ہیں۔

پہلا اشکال پہلا اشکال یہ ہے کہ تیسرے مقدمہ میں آپ نے یہ جو کہا ہے کہ ان زیادات غیر متناہیہ میں سے ہر ایک اوپر والے بعد میں پائے جائیں گے، لہذا ان سب کا مجموعہ ایک بعد میں موجود ہوگا۔ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں جملہ زیادات میں سے ہر ایک کا کسی ایک بعد میں پایا جانا، مجموعے کے پائے جانے کو مستلزم ہوگا۔ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ علی سبیل الانفراد وہ زیادات غیر متناہیہ کسی ایک بعد میں پائے جائیں، آخر اس معنی کا بھی تو احتمال ہے یعنی مجموعی اعتبار سے زیادات غیر متناہیہ بعد واحد میں نہیں پائے گئے جیسے کہا جاتا ہے کہ یہ روٹی ہر ایک آدمی کا پیٹ بھر سکتی ہے، یا اس گھر میں ہر آدمی رہ سکتا ہے تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام آدمی بیک وقت اس روٹی سے پیٹ بھر سکتے ہیں یا تمام آدمی بیک وقت، مجموعی طور سے اس گھر میں سما سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کوئی شخص بقید ہوش وحواس یہ مطلب نہیں مراد لے سکتا۔ صرف اتنی بات ہے کہ علیحدہ علیحدہ ہر آدمی کے لیے یہ روٹی یا یہ مکان کافی ہے، اسی طرح ممکن ہے کہ وہ جملہ زیادات علیحدہ علیحدہ مختلف اوقات میں ایک بعد کے اندر پائے جائیں۔

جواب اس کے جواب میں یہ بات کہی گئی ہے کہ ابعاد غیر متناہیہ میں سے ہر ایک اوپر والا بعد جب نیچے والے بعد اور مزید پر مشتمل ہے تو یہ بات لزوماً ثابت ہے کہ ایک بعد میں یہ پورا مجموعہ موجود ہوگا۔ جب زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ یکجا موجود ہے تو وہی مجموعہ اس آخری بعد میں ہوگا۔ پس ثابت ہوگیا کہ زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ ہی موجود ہے، علی سبیل الانفراد نہیں۔

فیہ بحث لیکن اس جواب پر پھر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس مجموعہ سے آپ کیا مراد لیتے ہیں، جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ ایک بعد میں موجود ہے۔ اگر اس سے مراد مجموع متناہی ہے، تو یہ مسلم ہے مگر اس سے زیادات غیر متناہیہ کے مجموعہ کا بعد واحد میں ہونا کیسے ثابت ہوگا اور اگر اس سے مراد مطلق مجموعہ ہے، خواہ متناہی ہو یا غیر متناہی۔ تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ایسا مجموعہ کسی ایک بعد میں پایا جا سکے گا۔ کیونکہ ابعاد غیر متناہیہ، جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہیں، ان کے لیے آخری کا تصور ہی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو غیر متناہی ہیں۔ پس زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ اور پھر اس کا کسی ایک بعد میں ہونا ثابت ہی نہ ہوگا۔

دوسرا اشکال برہان سلمی کی مذکورہ بالا تقریر پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ زیادات غیر متناہیہ میں جو

مقدار مساوی کی قید لگائی ہے، وہ لغو ہے، کیونکہ جو بعد غیر متناہی زیادات پر مشتمل ہو گا وہ غیر متناہی ہو گا، خواہ زیادات متساوی ہوں یا متناقص ہوں، یا متزائد ہوں، کیونکہ وہ زیادات مقداری ہیں. پس زیادات جتنے بڑھتے جائیں گے، مقدار بھی بڑھتی جائے گی۔ اگر وہ غیر متناہی ہوں گے تو جو بعد ان پر مشتمل ہو گا وہ خود بخود غیر متناہی ہو گا۔

جواب اس اعتراض کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ اگر زیادات متناقص ہوں گے تو ان پر مشتمل ہونے والا بعد غیر متناہی نہ ہو گا۔ خواہ زیادات غیر متناہی ہوں، اس کی دلیل یہ ہے کہ ہم مثلاً ایک بالشت کا خط امتداد ین پر مان کر اس کو بعد اصل قرار دیں پھر اس کے نصف کو بعد اول، پھر نصف کے نصف کو بعد ثانی وھکذا الی غیر النہایۃ، کیونکہ خط، غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ مگر اس کے باوجود ان زیادات کا مجموعہ ایک بالشت بھی نہ ہو گا ہاں اگر تزاید متساوی یا متزائد ہو تو مطلوب حاصل ہو سکتا ہے بلکہ جب متساوی سے مطلوب حاصل ہو گا تو متزائد سے بدرجہ اولی حاصل ہو گا، اس لیے صرف متساوی پر اکتفا کیا گیا اور متزائد کا ذکر نہیں کیا گیا۔

جواب الجواب لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے کیونکہ خط اگرچہ غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے مگر یہ صرف صلاحیت اور قوت کے مرتبے میں ہے، تقسیمات متناہیہ بالفعل اس میں محال ہیں اور اگر واقعۃً وہ غیر متناہی تقسیمات بالفعل موجود ہو جائیں تو ان کا مجموعہ بداہتہً غیر متناہی ہو گا۔ کیونکہ اجزاء کے کثیر ہونے سے مقدار میں بھی اضافہ ہو گا، پس جب اجزا غیر متناہی ہوں گے تو مقدار بھی غیر متناہی ہو گی۔ اور جو بعد ان اجزأ پر مشتمل ہو گا وہ بھی غیر متناہی ہو گا۔

سوال متن میں یہ جو کہا گیا ہے کہ مقدار کے ایک یا چند حدوں کے احاطے سے شکل حاصل ہوتی ہے اس سے کیا مراد ہے؟

جواب مقدار سے مراد جسم تعلیمی یا سطح ہے، خط اگرچہ مقدار ہے، مگر اس کے اطراف نقطے ہیں اور نقطے کسی چیز کے احاطہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے اس لیے خط کو متشکل نہیں کہا جا سکتا۔

سوال شکل کی یہ تعریف زاویوں پر صادق آتی ہے، کیونکہ زاویہ اس ہیئت اور کیفیت

کو کہتے ہیں جو مقدار کو اس حیثیت سے حاصل ہوتی ہے کہ وہ ایک یا زیادہ حدود سے احاطہ ناقصہ کے ساتھ گھری ہوتی ہے اس لحاظ سے زاویہ پر بھی شکل کا اطلاق ہوتا ہے۔

جواب شکل میں احاطہ تامہ ہونا ضروری ہے اور زاویہ میں احاطہ ناقصہ ہوتا ہے مثلاً ایک سطح مستوی فرض کریں جو تین خطوط سے گھری ہو تو اگر تینوں خطوط اس کو مکمل محیط ہیں تو جو ہیئت حاصل ہوگی وہ شکل ہے اور اگر دو ہی خط مانیں کہ وہ دونوں ایک نقطہ پر متلاقی ہیں تو اس اعتبار سے جو ہیئت حاصل ہوگی وہ زاویہ ہے۔

سوال شکل کی مذکورہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ یہ تعریف محیط کرہ وغیرہ کے اوپر صادق نہیں آتی۔ وجہ یہ ہے کہ آپ نے مقدار محاط کی ہیئت کو شکل کہا ہے اور محیطِ کرہ محیط ہے، ایک یا چند حدود سے محاط نہیں ہے۔

جواب شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ تعریف پر یہ اعتراض ضرور قائم ہے۔ اس لیے مناسب یہ ہے کہ شکل کی تعریف میں تھوڑی سی ترمیم کی جائے۔

شکل کی تعریف میں ترمیم اس کی مناسب تر تعریف یہ ہے کہ شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو احاطہ کی وجہ سے حاصل ہو، خواہ مقدار کا احاطہ کوئی ایک حد یا حدود کریں، یا خود مقدار کسی کا احاطہ کرے، اس تعریف کی بنا پر محیطِ دائرہ پر شکل کی تعریف صادق آئے گی، کیونکہ وہ خود محیط ہے۔

سوال مصنف نے کہا ہے کہ اگر صورت جسمیہ متناہی ہوگی تو متشکل ہوگی۔ اس پر یہ اشکال ہے کہ متناہی ہونے کی صورت میں متشکل ہونا اس وقت لازم آئے گا جبکہ وہ تمام جہات میں متناہی ہو تاکہ ہمہ جہت احاطہ پایا جائے جو شکل کے وجود کے لیے ضروری ہے، اور صورت جسمیہ کے عدم تناہی کو باطل کرنے کے لیے جو برہان سلمی پیش کی گئی ہے اس سے تمام جہتوں میں متناہی ہونا ثابت نہیں ہوا ہے فرض کرو اگر عدم تناہی فقط طول کی جہت میں مانیں، عرض میں نہ مانیں تو اس میں برہان سلمی جاری نہ ہو سکے گی کیونکہ برہان سلمی میں، ایک نقطہ سے دو امتداد شکل مثلث نکلتے ہیں اور ان دونوں میں غیر متناہی انفراج ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ انفراج غیر متناہی، عرض کے عدم تناہی پر موقوف ہے۔ پس برہان سلمی

کا اجرا صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ کم از کم طول اور عرض دونوں ہیں عدم تناہی کا دعویٰ کیا جائے، اور اگر صرف طول میں عدم تناہی کو مانا جائے تو برہان سلمی اس کو باطل نہیں کر سکتی، اس سے معلوم ہوا کہ برہان سلمی کی وجہ سے تمام جہتوں میں متناہی ہونا ثابت نہیں ہوتا، پس صورت جسمیہ کا متشکل ہونا بھی خواب و خیال ہو گیا۔

جواب اس پر شارح نے مصنف کے طریقے سے گریز کی راہ اختیار کی اور کہا کہ ہمیں صورت مجردہ کے تشکل کو ثابت کرنے کی حاجت ہی نہیں اس کے بغیر بھی ہمارا مدعا ثابت ہو گا، فرض کر دو وہ ایک ہی جہت میں متناہی ہے، اور متشکل نہیں ہے، تب بھی اس تناہی کی وجہ سے اس کو ایک ہیئت مخصوصہ حاصل ہو گی پس ہمارا کلام بجائے شکل کے اسی ہیئت میں جاری ہو گا۔

سوال متن میں دعوا کیا گیا ہے کہ اگر شکل کو سبب عارض کی وجہ سے مانا جائے تو سبب عارض کے زوال کی وجہ سے شکل زائل ہو جائے گی اور اس کے بجائے دوسری شکل آجائے گی، اس تبدیلی شکل سے انفصال لازم آئے گا۔ اس پر امام رازی نے اعتراض کیا ہے کہ ایسا بہت ہوتا ہے کہ بغیر کسی انفصال کے شکل تبدیل ہو جاتی ہے۔ مثلاً مٹی کا لوتھڑا گول ہو، اس میں تصرف کر کے اسے چوکور بنا دیا جائے تو اس میں یہ تبدیلی بغیر انفصال کے ہو جائے گی۔

جواب بے شک اس صورت میں انفصال نہیں ہے لیکن یہاں ایک اور بات پائی جاتی ہے، وہ ہے انفعال! اور انفعال بھی مادہ ہی کے لوازم میں سے ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ جسم میں دو باتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک فعل اور ایک انفعال، ان دونوں صفات کے موصوف بھی الگ الگ ہونے چاہئیں، ایک ہی چیز فاعل بھی ہو اور منفعل بھی۔ ایسا ممکن نہیں پس انفعال کا تعلق مادہ سے ہے اور فعل کا تعلق صورت جسمیہ سے۔

اعتراض لیکن یہ قاعدہ کہ ایک ہی چیز فاعل اور منفعل نہیں بن سکتی، اس پر نقض وارد ہوتا ہے۔ نقض اجمالی بھی اور نقض تفصیلی بھی۔ نقض اجمالی یہ ہے کہ مثلاً نفس ناطقہ اپنے تحت ابدان میں موثر اور فاعل ہے اور اپنے مافوق مبادی عالیہ مثلاً عقول وغیرہ سے متاثر اور منفعل بھی ہے۔ حالانکہ نفس ناطقہ مادی چیز نہیں ہے، پھر انفعال کیونکر ہوا۔

نقض تفصیلی یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ شے واحد میں دو جہتیں ہوں، ایک جہت سے فاعل ہو اور ایک جہت سے منفعل۔ جیسا کہ مثال مذکور میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔

سوال متن میں کہا گیا ہے کہ کل مایقبل الانفصال فہو مرکب من الہیولی والصورۃ اس عبارت پر بظاہر اشکال ہوتا ہے کہ بات تو صورت جسمیہ مجردہ عن الہیولی کی چل رہی ہے اس لیے آپ کی دلیل سے یہ لازم آیا کہ انفصال کی تقدیر پر صورت جسمیہ، ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوگی۔ یہ تو ترکب الشیئ من نفسہ ومن غیرہ ہے جو کہ محال ہے۔

جواب اسی اشکال کی وجہ سے شارح نے اس کی اصلاح کی ہے اور کہا کہ اس طرح کہنے کے بجائے یوں کہنا چاہیئے۔ کل مایقبل الانفصال فہو مقارن للہیولی تاکہ اشکال نہ رہے۔

سوال متن میں شکل کی علت کو تین احتمالات میں منحصر کر دیا ہے کہ یا تو صورت جسمیہ کی ذات کی وجہ سے ہوگی، یا لازم ذات کی وجہ سے یا سبب عارض کی وجہ سے۔
معترض کہتا ہے کہ تین ہی احتمال نہیں ہیں، اور بھی ہیں۔ (۱) صورت جسمیہ مع لازم ذات شکل کی علت ہو (۲) صورت جسمیہ مع سبب عارض علت ہو (۳) لازم ذات مع عارض علت ہو۔
(۴) تینوں کا مجموعہ علت ہو (۵) امر مباین تنہا علت ہو (۶) امر مباین اپنے غیر کے ساتھ مل کر علت ہو۔

جواب یہ احتمالات ضرور موجود ہیں لیکن ان کا باطل ہونا چونکہ مصنف کی تقریر سے واضح ہے، اس لیے ان سے تعرض کی ضرورت نہیں سمجھی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں تو اجسام کا متشکل بشکل واحد ہونا لازم آئے گا اور اس کے بعد کی تین صورتوں میں ــــ جن میں سبب عارض شامل ہے ــــ اس کا دوسری شکل کے ساتھ متشکل ہونا لازم آئے گا پس انفصال یا انفعال کو مستلزم ہوگا۔

رہ گیا امر مباین، تو یہ بداہتہً معلوم ہے کہ امر مباین کا تعلق تمام اشکال کے ساتھ مساوی ہے۔ پس ایک مخصوص شکل کی علت بننے کے لیے کسی خاص رابطہ کی ضرورت ہوگی ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اب ہم پوچھیں گے کہ وہ امر مباین رابطہ مخصوصہ کے ساتھ اس شکل کے تحقق کے لیے کافی ہے یا اس کے لیے کسی معاون کی ضرورت ہوگی اگر آپ کہتے ہیں کہ وہ امر مباین مع الرابطہ شکل

کے تحقق کے لیے کافی ہے۔ تو اب سوال یہ ہے کہ وہ امر مباین ممتنع الزوال ہے، یا ممکن الزوال، اگر آپ کہتے ہیں کہ وہ ممتنع الزوال ہے، یعنی واجب الوجود ہے تو ہم رابطہ اور امور مذکورہ کے درمیان تردید جاری کریں گے یعنی یہ کہ وہ رابطہ ــــ صورت جسمیہ کی ذات کی وجہ سے حاصل ہوا یا لازم ذات کی وجہ سے یا سبب عارض کی وجہ سے، یا دو دو یا تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے، ہر صورت کے محذورات بیان کیے جا چکے ہیں، اور اگر آپ کہتے ہیں کہ وہ ممکن الزوال ہے تو تبدل اشکال اور پھر انفصال یا انفعال لازم آئے گا۔ اسی کو شارح نے محذور ثانی کہا ہے اور اگر آپ کہتے ہیں کہ امر مباین مع الرابطہ کو معاون کی ضرورت ہوگی تو سوال یہ ہے کہ وہ امر مباین اور معاون ممتنع الزوال ہیں یا ممکن الزوال پہلی صورت میں رابطہ اور امور مذکورہ کے درمیان حسب سابق تردید جاری ہوگی اور دوسری صورت میں محذور ثانی لازم آئے گا۔

چونکہ ان احتمالات کی نفی مذکورہ متن تینوں احتمالات کے ابطال کی روشنی میں سمجھی جاسکتی تھی اس لیے مصنف نے ان سے تعرض نہیں کیا۔

اعتراض ہوسکتا ہے کہ امر مباین ممکن الزوال شکل اور صورت جسمیہ دونوں کی علت ہو۔ جب اس کے زوال سے شکل ختم ہوجائے گی تو صورت جسمیہ بھی ساتھ میں نابود ہوجائے گی اس صورت میں تبدل شکل کا بکھیڑا ہی ختم ہوجاتے گا پھر نہ شکل بدلی اور نہ انفصال وانفعال لازم آیا۔

جواب امر مباین اگر مجرد ہے تو ابدی ہے پھر ممکن الزوال نہیں ہوگا اور اگر اسے ممکن الزوال مان لیں تو مجرد نہ ہوگا مادی ہوگا اور کوئی مادی چیز صورت جسمیہ کی علت نہیں بن سکتی کیونکہ صورت جسمیہ کو مجرد عن المادہ مانا گیا۔ لہٰذا وہ اشرف ہے اور مادی چیز اخس ہوتی ہے، اور اخس اشرف کے لیے علت نہیں بن سکتی جیسا کہ اثبات عقل کی بحث میں اسے ثابت کیا جائے گا۔

مناقشہ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ شکل کی علت خاص صورت جسمیہ کا تشخص ہو تو جب وہ تشخص زائل ہوگا تو جہاں اس کی شکل زائل ہوگی وہیں وہ خاص صورت جسمیہ بھی زائل ہوجائے گی اور دوسرے تشخص کی وجہ سے دوسری خاص صورت جسمیہ اور اس کی شکل حاصل ہوگی اس طرح ایک صورت جسمیہ پر تبدل اشکال لازم نہیں آئے گا۔

مناقشہ کا جواب:۔ اس کا جواب شارح نے اللھم الا ان یقال کہہ کر دیا ہے اور یہ اس کے

ضعف کی جانب اشارہ ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ شکل کی علت تشخص کو قرار دینا غلط ہے کیونکہ حکماء نے تو تشخص کی علت شکل کو قرار دیا ہے پھر اگر تشخص کو شکل کی علت قرار دیا جائے تو دور لازم آئے گا۔ یہ جواب ضعیف ہے کیونکہ شکل موقوف ہے حدود پر اور حد موقوف ہے مقدار پر اور مقدار موقوف ہے جسم پر اور جسم موقوف ہے صورت جسمیہ پر۔ اس سے معلوم ہوا کہ شکل صورت جسمیہ سے بمراحل کثیرہ دور ہے پھر وہ اس کے تشخص کے لیے علت کیسے بن سکتی ہے۔

امر مباین کے سلسلے میں ایک اور توجیہ

اوپر یہ جو کہا گیا ہے کہ امر مباین شکل کے لیے علت ہو تو یہ باطل ہے اور اس کے ابطال کی توجیہ گزر چکی ہے۔ اب اس کی ایک دوسری توجیہ کرتے ہیں وہ یہ کہ اگر شکل معین کے لیے امر مباین یعنی عقل فعال علت بنے تو چونکہ عقل فعال کی نسبت تمام اشکال کے ساتھ مساوی ہے اس لیے کسی مخصوص ومتعین شکل کے واسطے علت بننے کے لیے کوئی مخصص درکار ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ مخصص کیا ہے؟ صورت جسمیہ ہے؟ اس کا لازم ذات ہے؟ یا عارض ہے؟ اور یہ سارے احتمالات باطل ہو چکے ہیں پس معلوم ہوا کہ امر مباین یعنی عقل فعال کو شکل کی علت ماننا محال ہے۔

یہ جواب اس قاعدہ پر مبنی ہے ہیولیٰ عنصریہ، صورت جسمیہ، اعراض اور نفوس سب کا فیضان عقل فعال سے ہے۔ ہم نے اس جواب کو دو وجہ سے نہیں اختیار کیا۔ ایک تو اس لیے کہ قاعدہ مذکورہ پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ فلاسفہ خود اس کے قاعدہ کے سلسلے میں مذبذب ہیں چنانچہ یہ لوگ افعال کو عقل فعال کی جانب منسوب نہیں کرتے جیسا کہ صورت نوعیہ اور میل اور مزاج کے مباحث سے پتہ چلتا ہے۔

فصل: - کیا ہیولیٰ صورت جسمیہ کے بغیر پایا جاتا ہے؟

متن

نہیں ہیولیٰ صورت جسمیہ سے الگ نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر صورت جسمیہ سے علیحدہ بالاستقلال ہیولیٰ کا وجود مانا جائے تو عقلاً اس میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ وہ ذو وضع ہو یعنی قابل اشارہ حسیہ ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ ذو وضع یعنی قابل اشارہ حسیہ نہ ہو یہ دونوں احتمال باطل ہیں لہذا ہیولیٰ کا صورت جسمیہ سے علیحدہ وجود بھی باطل ہے۔

اب پہلا احتمال دیکھو کہ کیوں باطل ہے؟ اس کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ ذو وضع ہونے میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ وہ قابل تقسیم ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ قابل تقسیم نہ ہو۔ قابل تقسیم نہ ہونا تو یقیناً باطل ہے۔ کیونکہ جزء لایتجزیٰ کی بحث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ہر ذو وضع چیز انقسام کو قبول کرتی ہے۔ پس ضروری ہے کہ وہ قابل انقسام ہو لیکن اسے قابل انقسام کہنا بھی غلط ہے کیونکہ اس کے انقسام کی تین صورتیں ہیں۔ اگر ایک جہت میں منقسم ہو تو خط جوہری ہے اور دو جہتوں میں منقسم ہو تو سطح جوہری ہے اور تینوں جہتوں میں منقسم ہو تو جسم ہے اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں۔ خط جوہری ہونا اس لیے باطل ہے کہ خط کا وجود مستقل نہیں ہوتا کیونکہ ہم اس خط جوہری کو کسی دو سطحوں کے دو طرف یعنی دو خط کے درمیان رکھ کر سوال کریں گے کہ وہ دونوں کے درمیان حاجب بنتا ہے یا نہیں اگر حاجب نہیں بنتا تو خطوط کا تداخل لازم آئے گا اور وہ محال ہے کیونکہ دو خط کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے اور تداخل کی صورت میں مجموعہ کے اندر کوئی اضافہ نہیں ہوگا اور اگر حاجب بنتا ہے تو دو جہتوں میں انقسام لازم آئے گا کیونکہ جو حصہ ایک طرف کے خط سے متصل ہے وہ اور ہے اور جو دوسری طرف کے خط سے متصل ہے وہ اور ہے اور خط کا یہ انقسام محال ہے۔ اور سطح جوہری ہونا بھی محال ہے کیونکہ اس سطح کو ہم دو سطحوں کے درمیان رکھ کر سوال کریں گے اور پھر وہی سب صورتیں یہاں بھی جاری ہوں گی جن کا ذکر خط جوہری کے سلسلے میں ہو چکا ہے۔ اور جسم ہونا اس لیے محال ہے کہ جسم ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے اور آپ یہاں ہیولیٰ کو صورت جسمیہ سے علیحدہ مان چکے ہیں۔

اب دوسرا احتمال لو یعنی یہ کہ ہیولیٰ مجرد عن الصورۃ ذو وضع نہیں ہے تو سوال یہ ہے کہ جب اس کے ساتھ صورت جسمیہ کا اقتران ہوگا تو کس حیز میں حاصل ہوگا اس میں تین احتمال ہیں پہلا یہ کہ کسی حیز میں نہ ہو، دوسرا یہ کہ تمام احیاز میں ہو۔ تیسرا یہ کہ کسی ایک مخصوص حیز میں ہو۔ پہلا اور دوسرا احتمال تو بداہتہً محال ہے اور تیسرا احتمال بھی غلط ہے کیونکہ اس کا حصول ہر ایک حیز میں ممکن ہے پھر کسی ایک حیز میں اس کا پایا جانا ترجیح بلا مرجح ہے اور یہ محال ہے۔

سوال پانی جب ہوا بنتا ہے، یا ہوا جب پانی بنتی ہے تو اس کا حصول کسی ایک حیز میں ہوتا ہے حالانکہ تمام احیاز کے ساتھ اس کی نسبت برابر ہے تو کیا یہ ترجیح بلا مرجح

نہیں ہے؟

جواب پہلی وضع کی صورت میں جو اس کا حیز ہے وہ دوسری وضع کے حیز کے لیے مرجح بن جائیگا یہ ترجیح بلا مرجح نہیں ہے۔

غرض یہ کہ جب دونوں احتمالات اپنی تمام شقوق کے ساتھ باطل ہو گئے تو ہیولی کا صورت جسمیہ سے علیحدہ وجود بھی باطل ہو گیا۔ (متن تمام ہوا)

سوال مصنف نے فرمایا ہے کہ ہر ذو وضع چیز انقسام کو قبول کرتی ہے۔ اس کا مفہوم بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز بھی ذو وضع ہو گی وہ قابل انقسام ہو گی خواہ وہ جوہر ہو یا عرض، لیکن اگر یہی معنی مراد ہو تو اس پر اعتراض ہو گا کہ نقطہ کو فلاسفہ ذو وضع یعنی قابل اشارہ حسیہ مانتے ہیں، مگر وہ قابل انقسام نہیں ہے اور جزء لایتجزی کی بحث میں مصنف نے جو کچھ کہا ہے وہ یہ ہے کہ جوہر ذو وضع انقسام کو قبول کرتا ہے عرض کے بارے میں وہاں انقسام کو نہیں ثابت کیا گیا ہے اور نقطہ قابل انقسام نہیں ہے اسی لیے نقطوں میں تداخل عین ممکن ہے۔

جواب مصنف کی مراد مطلقاً ذو وضع کو قابل انقسام ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ اس سے مراد وہ ذو وضع ہے، جو جوہر ہے۔

سوال لیکن اس تقریر پر مذکورہ بالا متن والی دلیل اس وقت مکمل ہو گی جب کہ ہیولی کا جوہر ہونا ثابت ہو، اس کی کیا دلیل ہے؟

جواب __ہیولی کی جوھریت:__ ۔ ہیولی کے جوہر ہونے کی دو دلیلیں ہیں. پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ صورت جسمیہ کا محل ہے اور صورت جسمیہ چونکہ جوہر ہے، اس لیے اس کا محل بھی جوہر ہی ہو گا۔ یہ دلیل تقریر جامع کی ذیل میں گزر چکی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ہیولی جسم کا جزو ہے اور جسم جوہر ہے، اس لیے اس کا جزو بھی جوہر ہو گا لیکن اس پر اعتراض ہے کہ سریر کی ہیئت مخصوصہ اس کا جزو ہے حالانکہ وہ عرض ہے جب کہ سریر جوہر ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ مشائین جو ہیولی کا اثبات کرتے ہیں، ان کے

نزدیک کوئی جوہر عرض سے مرکب نہیں ہوسکتا پس ہیئت سریر کا جز و نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ شارح نے ہیولیٰ کی جوہریت کی ان دونوں کی دلیلوں کو الگ الگ شمار کیا ہے۔ اگر دونوں دلیلوں کو ایک دلیل بنا دیا جائے تو اعتراض نہیں ہوگا کیونکہ ہیئت کو اگر بر سبیل تنزل سریر کا جزو مان بھی لیا جائے تو وہ سریر کے لیے محل نہیں ہے۔

سوال مصنف نے کہا ہے اگر تینوں جہتوں میں منقسم ہو تو جسم ہے، اس پر شارح نے اقول لا یخلو الکلام فی ھذا المقام عن اضطراب کہہ کر اعتراض کیا ہے، اس اعتراض کی تفصیل کیا ہے؟

جواب اس کے لیے ہم کو مصنف کی ابتدائی عبارت کی جانب لوٹنا ہوگا۔ ابتدا میں مصنف نے کہا ہے کہ ہیولیٰ بر تقدیر تجرد عن الصورہ ـــــ یا تو ذو وضع ہوگا یا ذو وضع نہ ہوگا اس میں دوسری شق یعنی ذو وضع نہ ہوگا سے مراد یقیناً یہی ہوگا کہ وہ مطلقاً ذو وضع نہ ہوگا، نہ بالذات نہ بالعرض۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کے مقابلے میں جو پہلی شق ہے، یعنی ذو وضع ہوگا، اس سے کیا مراد ہے؟ سیاق عبارت اور تقابل کا تقاضہ یہ ہے کہ اس سے ذو وضع فی الجملہ مراد ہو۔ یعنی مطلق ذو وضع ہو خواہ بالذات ہو خواہ بالعرض۔ لیکن اگر یہ مان لیا جائے کہ جو چیز مطلق ذو وضع ہوگی وہی مراد ہے تو تینوں جہتوں میں انقسام کی تقدیر پر اس کا جو انحصار کر دیا گیا ہے کہ وہ محض جسم ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صفت کا حامل تو جسم تعلیمی بھی ہے، ہیولیٰ بھی ہے، صورت جسمیہ بھی ہے آخر یہ تینوں چیزیں ذو وضع فی الجملہ ہی ہیں اور تینوں جہتوں میں تقسیم بھی ہوتی ہیں پھر مصنف کا یہ کہنا کہ ذو وضع تینوں جہتوں میں منقسم ہو تو جسم ہے۔ یہ دعویٰ انحصار ہے جو صحیح نہیں ہے۔

اور اگر اس اعتراض سے بچنے کے لیے ذو وضع سے ذو وضع بالذات مراد لیا جائے تو مصنف کا لفظ اس مراد کی مساعدت نہیں کرتا تاہم اگر اسے مان لیا جائے تو دو ہی شقوں میں تردید منحصر نہ ہوگی بلکہ ایک تیسری شق بھی نکلے گی۔ کیونکہ اب تردید کی صورت یہ ہوگی کہ ہیولیٰ مجردہ یا تو ذو وضع بالذات ہوگا یا ذو وضع بالعرض ہوگا یا غیر ذی وضع مطلقاً ہوگا۔ اس میں نشان زدہ شق بڑھ گئی۔

پھر ذو وضع بالذات مراد لینے کی تقدیر پر ایک اور خرابی لازم آئے گی۔ وہ یہ کہ اس صورت

میں مصنف کی اس عبارت میں کہ "اگر ذو وضع ہو اور تینوں جہتوں میں تقسیم ہو تو جسم ہے" جسم سے صورت جسمیہ مراد لینا ضروری ہے جیسا کہ صاحب شرح مواقف نے کہا ہے۔ کیونکہ ذو وضع بالذات جو کہ منقسم فی الجہات الثلث ہو محض صورت جسمیہ ہے، نہ کہ جسم جو کہ صورت جسمیہ اور ہیولی سے مرکب ہوتا ہے۔ جسم تو صورت جسمیہ کے واسطے سے ذو وضع ہوتا ہے اور چونکہ بظاہر صورت جسمیہ ہی نظر آتی ہے اس لیے اس پر جسم کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ غرض یہاں جسم سے صورت جسمیہ کا مراد لینا ضروری ہے، مگر آگے چل کر جہاں مصنف نے یہ کہا ہے کہ "جسم ہونا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ اگر جسم ہو گا تو ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہو گا" اس عبارت سے وہ سابقہ عبارت بالکل بے جوڑ ہو جائے گی۔

سوال مصنف کی عبارت ہے لانہ اذا انتہی الیہ طرفا السطحین یعنی خط جوہری کے دو سطح کے دو طرف کے درمیان مختصر یہ کہ دو خطوں کے درمیان رکھا جائے۔ بعض لوگوں نے طرفا السطحین میں مستقیم الاضلاع ہونے کی شرط لگائی ہے، یعنی جن دو سطحوں کے طرفین یعنی خط کے درمیان اس خط کو رکھا جائے ضروری ہے کہ وہ دونوں سطحیں مستقیم الاضلاع ہوں، کیا یہ شرط صحیح ہے؟

جواب نہیں، یہ شرط ضروری تو کیا ہوتی، ہمارے مقصد کے لیے مضر ہے کیونکہ ہمیں تو مطلقاً خط جوہری کا ابطال کرنا ہے خواہ وہ مستقیم ہو یا غیر مستقیم، اور اس قید کی صورت میں صرف خط جوہری مستقیم کا ابطال ہو گا جو کہ مقصد کے خلاف ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر یہ قید ضروری بھی ہو تو دونوں سطحوں کا ایک ایک ضلع جو خط جوہری سے تماس کیے ہوئے ہے اس کا مستقیم ہونا کافی ہے۔ ان کے تمام اضلاع کے مستقیم ہونے سے کیا غرض ہے؟

سوال شارح نے متن میں بیان کیے گئے قاعدہ کل خطین مجموعہما اعظم من الواحد پر میرک شاہ بخاری شارح ہدایۃ الحکمۃ کا اعتراض نقل کیا ہے اسے مفصل تحریر کریں۔

جواب میرک شاہ بخاری نے اس قاعدہ پر اس جگہ یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے کیا مراد ہے کیا یہ مراد ہے کہ دو خطوں کا بحیثیت طول کے مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے؟ اگر یہ مراد ہے تو بات بالکل بجا اور قاعدہ درست ہے لیکن مقام زیر بحث میں ہماری گفتگو عرض

کی جہت میں چل رہی ہے۔ یعنی یہ کہ ایک خط دو خطوں کے درمیان عرض میں رکھا جائے نہ کہ طول میں، اور اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ عرض میں دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے تو یہ قاعدہ ہی سرے سے غلط ہے کیونکہ عرض میں مقدار نہیں ہوتی پھر چاہے جتنے خطوط عرض میں جمع ہوجائیں ان میں مقدار ہوگی ہی نہیں کہ اس پر اعظم ہونے کا اطلاق ہوسکے۔

اس اعتراض کی توضیح میں میرک شاہ کے شاگرد سید سند نے یہ ارشاد فرمایا کہ تداخل صرف مقدار میں مقدار ہونے کی حیثیت سے محال ہوتا ہے تو جس چیز میں مقدار نہیں اس میں تداخل محال نہیں۔ جس شے میں ایک جہت میں مقدار ہو مثلاً خط اس میں صرف ایک جہت میں تداخل محال ہوگا اور جس میں دو جہتوں میں مقدار پائی جاتی ہو مثلاً سطح اس میں انھیں دونوں جہتوں میں تداخل محال ہوگا اور جس میں تینوں جہتوں میں مقدار موجود ہو اس میں مطلقاً تداخل محال ہے۔

لیکن اس بنیاد پر تو ایک سوال یہ پیدا ہوگا کہ اجزار لایتجزی تو سرے سے مقداری نہیں ہیں پھر ان میں تداخل کو کیونکر محال کہا گیا ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اجزار لایتجزی میں تداخل علی الاطلاق محال نہیں ہے بلکہ وہاں اس تقدیر پر ان کے تداخل کی نفی کی گئی ہے کہ اس سے اجسام ترکیب پاتے ہیں ظاہر ہے کہ ان اجزار میں جب تداخل ہوگا تو ان سے کسی جسم کا مرکب ہونا قطعاً محال ہوگا اس بنا پر ان میں تداخل من حیث انہا تترکب منہا الاجسام محال ہے فی نفسہ اس میں تداخل جائز ہے۔

شارح کا اعتراض اور اصل اعتراض کا جواب

معترض نے یہ قاعدہ جو بیان کیا ہے کہ تداخل صرف مقدار میں محال ہے، اسے شارح تسلیم نہیں کرتے۔ انھوں نے کہا کہ شارح مواقف نے خود اجزار لایتجزی کے تداخل کو ممتنع ثابت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بداہت عقل اس کی شاہد ہے کہ ایک چیز جو بذات خود متحیز ہے دوسرے کسی متحیز بذاتہ میں اس طرح داخل ہو جائے کہ دونوں کا حجم متحد ہو جائے اور ذرا بھی کم و بیش نہ ہو، محال ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امتناع تداخل کی علت مقدار نہیں ہے بلکہ تحیز بالذات ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کی تعبیر جوہریت سے بھی

کی جاسکتی ہے کیونکہ جوہر ہی متحیز بذاتہ ہوتا ہے پس امتناع تداخل کی علت جوہر ہونا ہے اس لیے اگر ایک خط جوہری کو دو خط جوہری کے درمیان رکھا جائے بلکہ دو جسموں کے درمیان بھی رکھا جائے تو تداخل محال ہوگا۔

اور اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ معترض نے اجزاء لایتجزیٰ کے باہمی تداخل کو ترکب الجسم منہا کے اعتبار سے جو محال قرار دیا تھا وہ غلط ہے' ان میں تداخل فی نفسہٖ محال ہے کیونکہ وہ جوہر ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ بداہت عقل فیصلہ کرتی ہے کہ جواہر میں تداخل مطلقاً محال ہے البتہ عرض میں وہ تفصیل ہے جسے معترض نے ذکر کیا یعنی اگر ایک جہت میں مقدار ہے تو اسی جہت میں اور دو جہتوں میں مقدار ہے تو انھیں دو جہتوں میں تداخل محال ہے۔ جب یہ بات صاف ہوگئی تو اب یہ سمجھ لو کہ معترض نے جو کچھ کہا تھا کہ تداخل صرف مقدار میں بحیثیت مقدار کے محال ہوتا ہے' مناسب نہیں ہے' یوں کہنا چاہیئے کہ مقدار میں اگر تداخل محال ہے تو بحیثیت مقدار کے ہے۔

میرک شاہ کے اعتراض کا دوسرا جواب کسی نے سابقہ اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے کہ معترض کو یہ بات تسلیم ہے کہ دو خطوں کا مجموعہ طول میں ایک سے بڑا ہوتا ہے تو یہ عام ہے اس سے کہ دونوں خطوں کی تلاقی طول میں ہو یا عرض میں ــــــ ہر صورت میں وہ طول کے اندر ایک خط سے بڑا ہوگا۔ اس اصول پر دیکھیے کہ جب ایک خط جوہری دو خطوں کے درمیان رکھا جائے گا اور اس کا کسی ایک خط میں تداخل ہوگا تو لازم ہے کہ وہ طول میں ایک سے بڑا ہو تو اگر اسے بڑا مان لیا جائے تو وہ بیچ میں نہ رہے گا جب کہ اسے بیچ میں مانا گیا تھا۔ یہ خلاف مفروض ہے۔

جواب کی غلطی لیکن شارح کہتے ہیں کہ یہ جواب بالکل غلط ہے کیونکہ معترض نے یہ نہیں مانا ہے کہ جب دو خط عرض میں متلاقی ہوں جب بھی وہ مجموعہ طول میں ایک سے بڑا ہوگا بلکہ اس نے مانا ہے کہ دو خط جب طول میں متلاقی ہوں گے تو مجموعہ ایک سے بڑا ہوگا

سوال متن میں جو دوسرا احتمال ذکر کیا گیا ہے کہ ہیولیٰ مجردہ ذو وضع نہ ہو،

اس پر گفتگو کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ جب اس کے ساتھ صورت جسمیہ کا اقتران ہوگا تو وہ کس حیز میں حاصل ہوگا۔ اس پر کسی نے سوال کیا کہ کیوں نہ یہ مان لیا جائے کہ اس کے ساتھ صورت جسمیہ کا اقتران کبھی ہوگا ہی نہیں کہ اس کے کسی حیز میں حاصل ہونے کا سوال پیدا ہو۔ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ ہیولیٰ مجردہ کے ساتھ صورت کا اقتران نہیں ہوسکتا تو یہ بکھیڑا ہی ختم ہوجائے۔

جواب اس اعتراض کے جواب میں کہا گیا ہے کہ ہیولیٰ مجردہ اگر فی نفسہ اس کے ساتھ صورت جسمیہ کا اقتران ہی نہ ہو تو وہ ہیولیٰ کیوں رہے گا پھر تو وہ عقول اور نفوس کی قبیل سے ہوجائے گا جنہیں مفارقات کہا جاتا ہے اور اگر وہ صورت جسمیہ کو قبول کرتا ہے تو اس کا اقتران ممکن ہوا اور ممکن کسی محال کو مستلزم نہیں ہوتا اور یہاں اقتران بالصورۃ کے بعد محال لازم آرہا ہے، تو ماننا پڑے گا کہ اقتران کی وجہ سے یہ استحالہ نہیں ہے، صرف ہیولیٰ کے تجرد کی وجہ سے ہے۔

سوال آپ کے اس قاعدہ پر کہ ممکن محال کو مستلزم نہیں ہوتا، اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ممکن بالذات۔ جو کہ ممتنع بالغیر ہو، ہوسکتا ہے کہ محال کو مستلزم ہو اس کی تفصیل یہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک بعض چیزیں اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہوتی ہیں مگر کسی خارجی اثر سے محال کے زمرے میں آتی ہیں، مثلاً فلاسفہ کے اعتبار سے عقول عشرہ فی نفسہ ممکن ہیں، یعنی ان کا وجود بھی ممکن ہے اور ان کا عدم بھی ممکن ہے، لیکن چونکہ ازروئے فلسفہ واجب الوجود جو کہ علت تامہ ہے اس کے معلولات ہیں اور قاعدہ ہے کہ معلول کبھی علت تامہ سے متخلف نہیں ہوسکتا۔ اس لیے جب واجب الوجود کا عدم ممتنع ہے، تو اسی کے واسطے سے عقول کا عدم بھی ممتنع ہے۔ پس عقول کا عدم ممکن بالذات ہے مگر ممتنع بالغیر۔ پس جب یہ عقول ممکن بالذات ہیں تو آپ کے بتائے ہوئے قاعدے کے مطابق انھیں کسی محال کو مستلزم نہیں ہونا چاہیے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ محال کو مستلزم ہوتے ہیں۔

کیونکہ اگر ہم مثلاً عقل اول کا عدم جو کہ ممکن بالذات ہے تسلیم کرلیں تو اس کے نتیجے

واجب الوجود کا عدم لازم آئے گا، جو کہ محال ہے کیونکہ معلول کا عدم علت تامہ کے عدم کو مستلزم ہے اس سے معلوم ہوا کہ ممکن مستلزم محال ہو سکتا ہے۔

جواب جی نہیں! عقل اول کا عدم جہاں ممکن بالذات ہے وہیں ممتنع بالغیر بھی تو ہے تو یہ اگر محال کو مستلزم ہے تو اسی امتناع کی جہت سے ورنہ امکان کی جہت سے کسی محال کو مستلزم نہیں ہے اور یہاں ہیولیٰ مجردہ کے ساتھ جب صورت جسمیہ کا اقتران فرض کیا جائے تو فی نفسہ محال کو مستلزم ہے۔

اصل سوال کا دوسرا جواب ہماری گفتگو مطلق ہیولیٰ کے باب میں نہیں ہے بلکہ اجسام کے ہیولیٰ میں ہے جس میں صورت جسمیہ کے ساتھ اقتران بہرحال ثابت ہے اس میں یہ سوال ہے کہ ابتدائے فطرت میں وہ صورت جسمیہ کے ساتھ مقترن ہے یا نہیں؟ اس میں اس احتمال کی گنجائش ہی نہیں کہ اس کے ساتھ صورت جسمیہ کا اقتران محال ہو۔

سوال متن میں کہا گیا ہے کہ صورت جسمیہ کے ساتھ اقتران کے بعد اس کا کسی ایک حیز میں پایا جانا ترجیح بلا مرجح ہے۔ اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ صورت جسمیہ کے ساتھ جو صورت نوعیہ مقارن ہے، ممکن ہے وہ اس مخصوص حیز کو مقتضی ہو۔

جواب ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ صورت نوعیہ کلّی حیز کو متعین کرتی ہے یعنی جسم کو ایک کلی حیز مثلاً فوق یا تحت میں حاصل کراتی ہے لیکن پھر اس کلی حیز کے الگ الگ اجزاء ہوتے ہیں جو اس کی جزئیات ہیں اور اس کی نسبت تمام اجزاء کے ساتھ مساوی ہوتی ہے پس ہیولیٰ کے اجزاء جو حیز کے اجزاء کے ساتھ مخصوص ہوئے ہیں اس کے لیے وجہ ترجیح کیا ہوگی؟ اس کے جواب میں کہا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے ہیولیٰ کے ساتھ کوئی اور صورت مقارن ہو یا کوئی مخصوص حالت مقترن ہو اس کی وجہ سے مکان کلی کے بعض اجزاء کے ساتھ تخصیص ثابت ہوتی ہو۔ یہ جواب اس تقدیر پر ہے کہ صورت نوعیہ حصول حیز کے لیے کافی نہ ہو لیکن اس سے ترقی کر کے جواب میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ صورت نوعیہ تنہا حصول حیز کے لیے کافی ہو سکتی ہے وہ اس طرح کہ ہیولیٰ مجردہ کسی عنصر کلی کا ہیولیٰ ہو پس اس کے لیے صورت جسمیہ کے اقتران کے بعد حیز کلی ہی کی ضرورت ہوگی، اس کے اجزاء کے ساتھ تخصیص کی ضرورت نہ ہوگی۔ اس صورت میں صورت نوعیہ حصول حیز کے لیے مرجح بن جائے گی۔

اعتراض لیکن اس جواب پر اعتراض ہے وہ یہ کہ ہیولی جب کسی مخصوص حیز میں داخل ہوگا تو لازماً اس کے اجزاء حیز کے اجزائے کے اندر پائے جائیں گے سوال یہ ہے کہ اجزاء ہیولی کے اجزاء حیز کے ساتھ تخصیص کی وجہ کیا ہے؟ صورت نوعیہ کی نسبت تو سب کے ساتھ برابر ہے پس ترجیح بلا مرجح لازم ہے۔

جواب اس اعتراض کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ ہیولی جو صورت جسمیہ کے ساتھ مقارن ہے، وہ متصل ہے پس اس کے اجزاء محض فرضی ہیں اور فرضی اجزا کسی چیز کو مقتضی نہیں ہوتے اور ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ وہاں کوئی حالت مخصصہ فرض کی جا سکتی ہے پس اگر ان فرضی اجزاء کے لیے حیز کی ضرورت ہے تو یہی فرضی حالت مخصصہ اس کے لیے کافی ہوگی۔

فصل:۔ صورت نوعیہ (متن)

دو مختلف اجسام طبعیہ میں صورت جسمیہ کے علاوہ ایک اور صورت ہوتی، اسکی دلیل یہ ہے کہ مختلف اجسام کے مخصوص آثار ہوتے ہیں مثلاً ان کا کسی خاص حیز کے ساتھ اختصاص وغیرہ ہو تو سوال یہ ہے کہ یہ خصوصی آثار کیوں ہیں؟ ان اجسام کے کسی خاص حیز کے ساتھ اختصاص کی وجہ کیا ہے؟ اس کے جواب میں عقلاً چار احتمال ہیں۔ اول یہ کہ ہیولی کی وجہ سے ہو دوم یہ کہ صورت جسمیہ کی وجہ سے ہو سوم یہ کہ کسی اور خارج کی وجہ سے ہو چہارم یہ کہ کسی اور صورت کی وجہ سے ہو جو جسم کے اندر موجود ہے۔

پہلے تینوں احتمالات باطل ہیں کیونکہ (۱) ہیولی علت فاعلی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اس وجہ سے بھی ہیولی اس کی علت نہیں بن سکتا کہ عناصر کا ہیولی ایک ہے، یہی وجہ ہے کہ عناصر آپس میں ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں پس وہ امور مختلفہ کا مبدا نہیں بن سکتا۔ (۲) اگر صورت جسمیہ کی وجہ سے مخصوص حیز کا اقتضا ہو، تو لازم آئے گا کہ تمام اجسام کا حیز ایک ہو جائے کیونکہ صورت جسمیہ شے واحد ہے تو اس کا اقتضا بھی واحد ہی ہوگا (۳) اور امر خارج کی وجہ سے مخصوص حیز کا مقتضی نہ ہونا بالکل بدیہی ہے۔ کیونکہ معلوم ہے کہ مثلاً پتھر جب اوپر سے چھوڑا جائے تو نیچے کسی امر خارج کی وجہ سے نہیں آتا بلکہ اپنی ذات کی وجہ سے آتا ہے جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو چوتھا احتمال خود بخود متعین ہو گیا کہ اس کے اندر ایک اور صورت ہے جو مخصوص آثار اور احیاز کو مقتضی ہے، اسی صورت کا نام "صورت نوعیہ" ہے۔

سوال صورت نوعیہ کیا ہے؟ اور حیز کے ساتھ اختصاص کا کیا مطلب ہے؟

جواب صورتِ نوعیہ وہ صورت ہے جس سے جسم کی مختلف انواع مثلاً آگ، پانی، مٹی، ہوا وغیرہ حاصل ہوتی ہیں اور حیز کے ساتھ اختصاص کا مطلب یہ ہے کہ جسم اس میں ہو تو اسے سکون و قرار حاصل ہو، اور اس سے الگ ہو تو اسکی جانب حرکت کرے۔

سوال صورتِ نوعیہ کے اثبات کی دلیل پر اعتراض ہے کہ، اگر مختلف آثار و احیاز کے ساتھ اختصاص کے لئے جسم میں کوئی مخصص چاہیئے، اور مخصص صورتِ نوعیہ ہے، تو سوال یہ ہے کہ صورتِ نوعیہ کے ساتھ جسم کے اختصاص کے لئے کونسا مخصص ہے، اگر وہ مخصص بھی صورت نوعیہ ہے، تو گفتگو کا سلسلہ آگے چلے گا اور تسلسل لازم آئیگا۔

جواب ۔اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اجسام عنصریہ کا مادہ واحد ہے تو ضروری ہے کہ مادہ کسی صورت نوعیہ کے حدوث سے پہلے کسی دوسری صورت کیساتھ موصوف رہا ہوگا، اسی اتصاف بصورۃ اخریٰ کی وجہ سے اس میں صورت لاحقہ کے قبول کی استعداد پیدا ہوئی ہے، گویا مختلف صورت نوعیہ کا اثبات واختصاص اس استعداد کے باعث ہے جو صورت سابقہ کے وقت مادہ کو حاصل ہے، یعنی صورت سابقہ مُعِد ہے صورتِ لاحقہ کے لئے اور معدات میں تسلسل نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان کا بیک وقت اجتماع نہیں ہوتا۔

اور اجسامِ فلکیہ میں چونکہ ہر فلک کا مادہ، دوسرے فلک سے جداگانہ ہے، اس لئے وہ صرف وہی صورت قبول کرتا ہے، جو اس میں ہے، اس کے علاوہ کسی اور صورت کا احتمال ہی نہیں ہے۔

سوال اگر یہ جواب قابل تسلیم ہے، تب بھی گفتگو کیوں نہ براہِ راست اختصاص بالآثار والاحیاز میں ہی جاری کرلی جائے، یعنی یہ کہ عنصریات میں چونکہ مختلف کیفیات و آثار کے ساتھ اختصاص سے پہلے کسی کیفیت واثر کے ساتھ مادہ موصوف رہا ہوگا، پس وہی اس بات کی استعداد پیدا کردے گا کہ دوسرے آثار کے ساتھ وہ مختص ہوسکے، لہذا صورتِ نوعیہ کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی، اور فلکیات میں ہر فلک کا مادہ چونکہ صرف اپنی ہی کیفیتِ حاصلہ کو قبول کرتا ہے، اس کے علاوہ کی اس میں گنجائش ہی نہیں، لہذا وہاں بھی صورتِ نوعیہ کے اثبات کی ضرورت نہیں۔

جواب اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہم بداہتہً جانتے ہیں کہ آگ کی حقیقت پانی کی حقیقت سے الگ ہے، پس ضروری ہے کہ ان حقائق کا اختلاف کسی مخصوص امر جوہری سے ہو، اور وہ صورتِ نوعیہ ہے، اس کے برخلاف جن آثار وکیفیات کا ذکر کیا گیا ہے، وہ اعراض ہیں، اور اعراض سے حقائق میں اختلاف وجود میں نہیں آتا۔

سوال اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ اجسام کے مختلف آثار کے لئے ان میں مبدا موجود ہے، اور اس کی دلیل مکمل مان لی جائے تب بھی ایک سوال رہ جاتا ہے، کہ وہ مبدا ایک ہے، یا کثیر ہے دلیل میں اس سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا ہے، اگر اس کے جواب میں کوئی یہ کہے کہ جب ایک یا متعدد ہونے سے تعرض نہیں ہے، تو مان لینا چاہئے کہ ایک ہی مبدا ہے کیونکہ ایک سے زائد کی ضرورت نہیں ہے، تو اس میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ فلاسفہ کا مشہور ومسلمہ مقولہ ہے کہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد پھر ایک مبداء سے مختلف آثار کا ظہور کیونکر ہوگا ؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد میں ایک شرط ملحوظ ہے وہ یہ کہ وہ واحد مطلق واحد ہو، اس میں جہتوں کا تعدد نہ ہو، اور صورت نوعیہ اگرچہ واحد بالذات ہے، لیکن اس کے لئے جہات متعدد ہیں، اور ہر جہت کے اعتبار سے اس کے آثار علیحدہ ہیں۔

ھدایت (متن)

ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے تلازم کی نوعیت

جاننا چاہیے کہ ہیولیٰ صورتِ جسمیہ کی علت نہیں ہے، کیونکہ ہیولیٰ کا وجود صورتِ جسمیہ سے پہلے نہیں ہے۔ جیساکہ پہلے گزرا۔ اور علت فاعلیہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے معلول پر مقدم ہو، یعنی اس کا وجود معلول سے پہلے ہو،

اور صورتِ جسمیہ بھی ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ صورتِ جسمیہ کا وجود یا تو شکل کے ساتھ ہوتا ہے، یا شکل کے بعد ہوتا ہے، اور معلوم ہے کہ شکل کا وجود ہیولیٰ سے پہلے نہیں ہوتا، تو اگر صورتِ جسمیہ ہیولیٰ کے لئے علت بن جائے، تو ضروری ہیکہ

ہیولیٰ پر مقدم ہو، اور گزر چکا ہے کہ ہیولیٰ شکل پر مقدم ہوتا ہے یا اس کے ساتھ ہوتا ہے پس لازم آئے گا کہ صورتِ جسمیہ شکل سے مقدم ہو، حالانکہ اس سے پہلے اس کے خلاف گزر چکا ہے، لہذا یہ خلاف مفروض ہے۔

جب بات محقق ہوگئی کہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے لئے علت نہیں ہے، تو خود بخود یہ بات ثابت ہوگئی کہ دونوں کا وجود کسی تیسرے جداگانہ سبب سے ہے، لیکن یہ بھی طے شدہ ہے کہ ہیولیٰ صورتِ جسمیہ سے پورے طور پر مستغنی نہیں ہے. کیونکہ اس کا بالفعل وجود اور قیام صورت کے بغیر نہیں ہوسکتا، اور صورت بھی پورے طور سے ہیولیٰ سے مستغنی نہیں ہے، اس لئے کہ صورت، بغیر شکل کے ممکن نہیں، اور شکل ہیولیٰ کی محتاج ہے، لہذا صورت بھی ہیولیٰ کی محتاج ہے، اب دونوں کے · تعلق کی نوعیت یہ ہے کہ ہیولیٰ اپنے وجود اور بقا میں صورتِ جسمیہ کا محتاج ہے اور صورتِ جسمیہ اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے۔ (انتہی)

اعتراض آپ نے متن میں یہ بات کہی ہے کہ ہیولیٰ کا وجود صورت جسمیہ سے پہلے نہیں ہوتا اس کا کیا مطلب ہے؟ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مقدم بالذات نہیں ہوتا تو اس پر یہ اعتراض ہے کہ پہلے یہ بات گزری ہے ہیولیٰ کا صورتِ جسمیہ سے انفکاک ممکن نہیں ہے، اس سے اتنا تو پتہ چلتا ہے کہ زمانہ کے اعتبار سے ہیولیٰ کا وجود صورتِ جسمیہ پر مقدم نہیں ہوسکتا، ورنہ انفکاک لازم آئے گا، لیکن یہ بات کہ وہ اس سے بالذات بھی مقدم نہیں ہوسکتا، اس کا اس سابقہ بات سے کچھ پتہ نہیں چلتا اس لئے متن میں یہ جو کہا گیا ہے کہ — "جیساکہ پہلے گزرا" — یہ حوالہ صحیح نہیں ہے۔

اور اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ ہیولیٰ صورتِ جسمیہ سے مقدم بالزمان نہیں ہوتا، تو یہ تو درست ہے، لیکن آگے مصنف نے یہ جو فرمایا ہے کہ شے کی علت فاعلیہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ شے سے پہلے ہو، اس کا کیا مطلب ہے؟ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ علت فاعلیہ شے پر بالذات مقدم ہوتی ہے، تو تسلیم ہے. مگر اس صورت میں مطلوب حاصل نہ ہوگا، کیونکہ دلیل کے ایک مقدمہ میں مقدم بالزمان کی قید ہے، اور دوسرے میں مقدم بالذات کی، پس

حدِاوسط مکرر نہ ہوگا۔

اور اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ علت فاعلیہ اپنے معلول پر مقدم بالزمان ہوتی ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک واجب اور عقل اول باعتبار زمانہ کے متساوی ہیں۔ جب کہ عقل اول معلول ہے اور واجب علت۔

سوال متن میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ صورتِ جسمیہ کا وجود یا تو شکل کے ساتھ ہوتا ہے یا شکل کی وجہ سے ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شکل کے بعد اس کا وجود ہوتا ہے اس کی کیا دلیل ہے۔؟

جواب اس کی دلیل یہ ہے صورت جسمیہ شکل کے لئے نہ علت فاعلہ ہے اور نہ علت قابلہ، اگر وہ علت فاعلہ ہوتی، تو تمام اجسام ایک شکل کے ساتھ متصف ہوتے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اور علت قابلہ درحقیقت ہیولیٰ ہے، صورتِ جسمیہ نہیں پس جب بھی صورتِ جسمیہ کا وجود علتِ مفارقہ یعنی عقلِ فعال سے صادر ہوگا۔ وہ بہرحال شکل پر مقدم نہ ہوگی۔ پھر اسمیں دو حالت ہے یا تو شکل پر موقوف ہوگی، یا نہیں، پہلی صورت میں وہ بعد میں ہوگی اور دوسری صورت میں ساتھ ہوگی۔

سوال شارح نے اس جگہ ایک عبارت لکھی ہے۔ فلا تتقدم بوجوب وجودھا الفائض عن العلۃ المفارقۃ علی الشکل یعنی صورتِ جسمیہ اپنے وجوب وجود کی حالت میں جس کا علت مفارقہ سے فیضان ہوا ہے، شکل پر مقدم نہ ہوگی، اس عبارت میں وجود کے ساتھ وجوب کی قید کیوں لگائی؟

جواب درحقیقت شارح کو ایک اور مسئلہ کی جانب ضمناً اشارہ کرنا مقصود ہے، وہ یہ کہ ممکنات جن کا وجود اور عدم دونوں پہلو مساوی ہوتے ہیں بلکہ ان کی اصل شان عدم سابق علی الوجود ہے، ان کا وجود اسی وقت ہوتا ہے، جب کسی وجہ سے ان میں وجوب کی شان پیدا ہو جائے، جب تک وہ واجب نہ ہوگا، موجود بھی نہ ہوگا۔ صورتِ جسمیہ چونکہ ممکن ہے اور اس کا وجود علت مفارقہ یعنی عقل فعال سے متعلق ہے تو اسی علت کی وجہ سے اس میں وجوب کی شان پیدا ہوتی ہے اور اس کے نتیجے میں اس کا

وجود ہوتا ہے، اور اگر اس کا وجوب نہ ہو تو وجود کے لئے کوئی وجہ ترجیح نہیں رہے گی۔

اعتراض سابقہ دلیل پر شارح نے دو اعتراض وارد کئے ہیں۔

(۱) مانا کہ آپ نے صورت جسمیہ کے علت فاعلی اور علتِ قابلی ہونے کی نفی کر دی ہے لیکن اس سے مطلق علت ہونے کی نفی نہیں ہوئی۔ پس ہو سکتا ہے کہ صورت جسمیہ شکل کے لئے شرط ہو، اس لئے وہ شکل پر مقدم ہو۔

۲:۔ پھر یہ بھی ہے کہ ماقبل میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ صورتِ جسمیہ اگر شکل کے لئے علت تامہ ہوگی تو تمام اشکال کا ایک ہونا لازم آئے گا۔ یہ تو نہیں گزرا ہے کہ اگر وہ علت فاعلی ہوگی تو تمام اشکال کا مشترک ہونا لازم آئے گا، اور اگر اس کا دعویٰ کیا جائے تو یہ خلاف واقع ہے کیونکہ فاعل کی وحدت سے فعل اور اثر کی وحدت لازم نہیں ہے۔ پس "جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا" کا حوالہ صحیح نہیں ہے۔

سوال مصنف نے یہ جو فرمایا ہے کہ صورت جسمیہ یا تو شکل کے ساتھ ہوتی ہے یا اسکے بعد ہوتی ہے اس پر امام رازی نے ایک سوال اٹھایا ہے کہ یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، کیونکہ شکل کی تعریف پہلے یہ گزری ہے کہ مقدار کو جب ایک یا چند حدیں گھیرتی ہیں تو اس احاطہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے وہ شکل کہلاتی ہے، اس تعریف میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ہیئت حاصلہ یعنی شکل حدود محیطہ سے موخر ہے اور حدود مقدار سے مؤخر ہیں کیونکہ مقدار پر ہی تو حدود وارد ہوتی ہیں، اور مقدار جسم سے مؤخر ہے، اور جسم صورت سے مؤخر ہے۔ کیونکہ صورت جزو ہے۔ اور کل جزو سے مؤخر ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ شکل صورت جسمیہ سے چار درجہ مؤخر ہے پھر اسکے ساتھ یا اس سے پہلے کیسے قرار دی جا سکتی ہے۔؟

جواب اس سوال کا جواب محقق طوسی نے یہ دیا ہے کہ امام رازی کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ شکل، صورت جسمیہ کی ماہیت سے مؤخر ہے۔ لیکن ہمارا دعوی صورت کی ماہیت کے بارے میں نہیں ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ شکل، صورت متشخصہ سے مؤخر نہیں ہے، کیونکہ صورتِ جسمیہ اپنے تشخص میں تناہی اور تشکل کی محتاج ہے، پس وہ یعنی صورت متشخصہ یقیناً شکل سے پہلے نہیں ہو سکتی۔

سوال لیکن اس جواب پر ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ یہ تو بعید معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شئے اپنے تشخص میں کسی ایسی چیز کی محتاج ہو، جو اس کی ماہیت سے مؤخر ہو،

جواب یہ کچھ بعید نہیں ہے، دیکھو جسم اپنے تشخص میں این اور وضع کا محتاج ہے حالانکہ وہ دونوں جسم سے مؤخر ہیں کیونکہ این اس ہیئت کو کہتے ہیں، جو شئے کے مکان میں حاصل ہونے سے پیدا ہوتی ہو، پس یہ ہیئت مکان سے مؤخر ہے، اور مکان جسم حاوی کی سطح باطن الخ کو کہتے ہیں، لہذا مکان جسم سے موخر ہے نتیجہ یہ ہوا کہ این جسم سے مؤخر ہوا۔ جب کہ وہ اپنے تشخص میں این کا محتاج ہے۔

اور وضع شئے کی وہ حالت ہے جو خود اس کے اجزاء اور بعض امور خارجہ کی طرف نسبت کرنے سے حاصل ہو، جیسے بیٹھنے یا کھڑے ہونے سے جسم کی جو ہیئت بنتی ہے وہ وضع ہے۔ ظاہر ہے کہ وضع بھی جسم سے مؤخر ہے۔ مگر وہ اپنے تشخص میں وضع کا محتاج ہے۔

تنبیہ لیکن اس سوال و جواب کی روشنی میں یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ صورت جسمیہ شکل سے متاخر ہے، اس کے ساتھ نہیں ہے اس لئے یہ احتمال نہیں ذکر کرنا چاہیئے۔

اعتراض یہ بات کہ صورت جسمیہ اپنے تشخص میں شکل اور تناہی کی محتاج ہے اس پر ایک سوال یہ ہے کہ وہ تناہی اور تشکل جزئی ہے یا کلی ؟ اگر آپ کہتے ہیں کہ صورت جسمیہ اپنے تشخص میں جزئی تناہی اور تشکل کی محتاج ہے، تو اس سے لازم آئے گا کہ اس کے زوال سے صورت جسمیہ کا تشخص زائل ہو جائے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، مثلاً ایک متشخص و متعین شمع ہے۔ اگر اس کی شکل تبدیل کر دی جائے، تو سابقہ جزئی شکل تو زائل ہو گئی۔ لیکن اس کا تشخص زائل نہ ہوگا،

اور اگر آپ کہتے ہیں کہ صورت اپنے تشخص میں کلی تناہی اور کلی تشکل کی محتاج ہے تو ہم کو یہ بات تسلیم نہیں کہ کلی شکل کے انضمام سے صورت جسمیہ کا تشخص حاصل ہو سکے گا، کیونکہ کسی کلی سے تشخص کا حصول جو کہ ایک جزئی چیز ہے، محال ہے۔

سوال اگر صورت جسمیہ کو، ہیولی کے لئے علت مان لیا جائے تو کیا خرابی لازم آئے گی ؟۔

جواب اس کا جواب متن میں اجمالاً گذر چکا ہے، کہ صورت جسمیہ کا وجود یا تو شکل کیساتھ ہوتا ہے یا اس کے بعد ہوتا ہے، اور معلوم ہے کہ شکل کا وجود ہیولیٰ سے پہلے نہیں ہوتا، پس یا تو ہیولیٰ شکل پر مقدم ہے، یا کم از کم اس کے ساتھ ہے، اس لحاظ سے اگر صورت کو وجود ہیولیٰ کی علت مان لیا جائے تو لازم آئے گا صورت جسمیہ ہیولیٰ پر مقدم بالذات ہو، اور ہیولیٰ شکل سے یا تو مقدم بالذات ہے، یا اس کے ساتھ ہے، پس صورت شکل سے مقدم بالذات ہوگی، کیونکہ جو چیز شے کے مقدم سے مقدم ہو یا مامع الشئی سے مقدم ہو، وہ اصل شئے سے بھی مقدم ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ پہلے تسلیم کیا چکا ہے کہ صورتِ جسمیہ شکل کے ساتھ یا شکل کے بعد ہوتی ہے۔

اعتراض شارح نے اس قاعدہ پر کہ جو چیز مامع الشئ پر مقدم ہوگی، وہ اصل شئے پر بھی مقدم ہوگی، اعتراض کیا ہے کہ یہ قاعدہ تقدم زمانی اور معیت زمانی کی صورت میں تو جاری ہوسکتا ہے، مگر تقدم ذاتی اور معیت ذاتی کی صورت میں اس قاعدہ کا جاری ہونا ضروری نہیں ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک علت کے دو معلول ہوں تو دونوں معلول باہم معیت ذاتی رکھتے ہیں، اب فرض کرو ان میں سے کسی ایک معلول کے لئے کوئی علت ناقصہ بھی ہے، تو وہ علت ناقصہ اپنے معلول پر بالذات مقدم ہوگی، لیکن اس کے ساتھ معیت ذاتی رکھنے والے دوسرے معلول پر مقدم نہ ہوگی کیونکہ وہ اس کی علت نہیں ہے۔ پس دلیل کا یہ مقدمہ صحیح نہیں ہے۔

گریز شارح نے اعتراض کی قوت سے متاثر ہوکر ایک دوسری صورت کا مشورہ دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا ہی ترک کردو کہ ہیولیٰ شکل کے ساتھ ہوتا ہے، بس یہی متعین ہے کہ ہیولیٰ شکل پر مقدم ہوتا ہے، کیونکہ جسم میں شکل کا لحوق ہیولیٰ کی شرکت ہی سے ہوتا ہے، اس لئے وہ یقیناً شکل پر مقدم ہوگا، اس صورت میں مقدمہ غیر صحیحہ کی نوبت ہی نہ آئے گی۔

سوال متن میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ جب ہیولیٰ اور صورت جسمیہ باہم ایک دوسرے کے لئے علت نہیں ہیں تو ضرور ہے کہ یہ دونوں کسی تیسری علت کے معلول

ہوں ۔اس دعویٰ کی بنیاد کیا ہے ۔؟

جواب اس دعویٰ کا مبنی فلاسفہ کا یہ گمان ہے کہ متلازمین کے لئے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے لئے علت موجبہ ہو، یا وہ دونوں کسی تیسری علت موجبہ کے معلول ہوں، تاکہ تلازم ثابت ہوسکے، کیونکہ علت موجبہ وہ ہے جس سے معلول کا تخلف ممکن نہیں ہوتا خواہ وہ علت تامہ ہو، یا علت تامہ کا جزو اخیر ہو، پس وہ علت موجبہ معلول کو اور معلول علت موجبہ کو مستلزم ہوگا، نیز جب یہ دونوں کسی تیسری علت کے معلول ہوں گے ۔ تو مثلاً ایک معلول اپنی اس علت کو مستلزم ہوگا، اور وہ علت اپنے دوسرے معلول کو مستلزم ہوگی ۔ لہٰذا ایک معلول دوسرے معلول کو مستلزم ہوگا ۔

ھٰہنا بحث فلاسفہ کے اس گمان پر شارح نے اعتراض کیا ہے کہ علت موجبہ میں ایجاد اور فاعلیت معتبر ہے یا نہیں ؟ اگر آپ کہتے ہیں کہ علت موجبہ میں فاعلیت اور ایجاد معتبر ہے ۔یعنی وہ علت موجبہ معلول کے لئے موجد ہونی چاہیئے ۔ اور متلازمین کے درمیان باہم تلازم کے ثبوت کے لئے علت موجبہ کا موجد ہونا شرط ہے، تو اس پر اشکال ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایسی علت نہ ہو، یعنی علت موجبہ موجد نہ ہو، اور اس کے باوجود تلازم کا ثبوت ہو، مثلاً علت موجبہ، علت تامہ کا جزو اخیر ہو، وہ تلازم کے ثبوت کے لئے کافی ہے، حالانکہ اس میں فاعلیت اور ایجاد کا معنی نہیں ہے، اور اگر آپ کہتے ہیں کہ اس میں ایجاد اور فاعلیت کا معنی معتبر نہیں ہے، تو مصنف کا اپنی سابقہ عبارت میں علت کے ساتھ فاعلیت کی قید لگانا لغو ہوگا

سوال متن میں بات یہ دہرائی گئی ہے کہ لما بینا انھا لا تقوم بالفعل بدون الخ یعنی ہیولیٰ بالفعل صورت جسمیہ کے بغیر نہیں پایا جاتا، یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آپ بتا چکے ہیں کہ صورتِ جسمیہ ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہے، کیونکہ وہ اس پر مقدم نہیں ہے اور یہاں بتا رہے ہیں کہ ہیولیٰ کا قیام صورت جسمیہ کے اوپر موقوف ہے اس سے معلوم ہوا کہ صورت کا وجود مقدم ہے، یہ کھلا ہوا تناقض ہے ۔

جواب اس کا جواب شارح نے دیا ہے کہ یہاں جو صورت ہیولیٰ کے قیام کے لئے موقوف علیہ ہے وہ صورت کی ماہیت ہے ۔ اور جس صورت سے علت کی

نفی کی گئی ہے، وہ صورت متشخصہ ہے پس تناقض نہ رہا، چونکہ ہیولیٰ کے اوپر مختلف صورتیں یکے بعد دیگرے آتی رہتی ہیں، تو یہی صورت جسمیہ اس کی حفاظت کرتی ہے، ورنہ اگر ہیولیٰ سے ایک صورت زائل ہو، اور دوسری صورت اس پر وارد نہ ہو تو ہیولیٰ معدوم ہو جائے گا جیسے ایک چھت ہو اور اس کو تھامنے کے لئے کھمبے لگے ہوں، تو ایک کھمبا ہٹا کر اگر دوسرا نہ لگا یا جائے تو چھت گر جائے گی، اور جب یکے بعد دیگرے کھمبے لگتے رہتے ہیں، تو چھت قائم رہتی ہے۔

سوال مصنف نے اپنے قول انہا لاتتقوم بالفعل بدون الصورۃ پر تفریع کرتے ہوئے کہا کہ فالھیولی تفتقر الی الصورۃ فی وجودھا وبقائھا یعنی چونکہ ہیولیٰ بالفعل صورت کے بغیر نہیں پایا جا سکتا، اس لئے وہ اپنے وجود اور بقاء میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے اس پر شارح نے دو سوال قائم کئے ہیں۔

پہلا سوال یہ ہے کہ اگر اتنی بات جو مذکور ہوئی، اس مدعا کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ ہیولیٰ اپنی بقاء و وجود میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے، تو یہی بات صورت جسمیہ کے حق میں بھی کہی جا سکتی ہے، کیونکہ اس کے بارے میں بھی یہ بات گزر چکی ہے کہ وہ بالفعل ہیولیٰ کے بغیر نہیں پائی جا سکتی، پس وہ بھی اپنے وجود اور بقاء میں ہیولیٰ کی محتاج ہے اور یہ کھلا ہوا دور ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ پہلے یہ بات بتائی گئی تھی کہ صورت ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہے، اور یہاں اس کا علت ہونا ثابت کیا گیا ہے، کیونکہ علت کا معنی یہی تو ہے کہ شئے اپنے تحقق میں اس کی محتاج ہو اور دیکھ لیجئے، یہاں ہیولیٰ کو اپنے تحقق میں صورت جسمیہ کا محتاج قرار دیا گیا ہے پس وہ علت بن گئی۔

جواب دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت جسمیہ کی ماہیت کا محتاج ہے، صورت متشخصہ کا نہیں، کیونکہ صورت متشخصہ کے انتفاء سے ہیولیٰ کا انتفاء نہیں ہوتا، اور ماسبق میں جو کہا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ صورت متشخصہ ہیولیٰ کی علت نہیں ہے، پس کوئی منافات نہیں۔ جیسا کہ یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے۔

سوال آپ کے بتلانے سے معلوم ہوا کہ ہیولیٰ صورت جسمیہ کا محتاج ہے، اور

صورت جسمیہ ہیولیٰ کی محتاج ہے، یہ تو دور ہے، جو جائز نہیں ہے۔

جواب کسی نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ میں توقف کی جہتیں بدلی ہوئی ہیں، یعنی ہیولیٰ اپنے وجود و بقاء میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے اور صورت جسمیہ اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے، تو چونکہ جہتِ توقف بدلی ہوئی ہے، اس لئے دور لازم نہیں آتا۔

اعتراض اس پر کسی نے اعتراض کیا ہے کہ اگر توقف کی جہت نہ بھی بدلی ہوتی جب بھی دور لازم نہ آتا، مثلاً یوں کہتے کہ ہیولیٰ اپنے تشکل میں صورت جسمیہ کا اور صورت اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے، جب بھی دور کو مستلزم نہ ہوتا، کیونکہ ہر ایک اپنے تشکل میں نہ کہ ذات میں، دوسرے کی ذات کا محتاج ہے نہ کہ تشکل کا۔ ہاں اگر یہ ہوتا کہ ہیولیٰ اپنے تشکل میں صورت کے تشکل کا اور صورت اپنے تشکل میں ہیولیٰ کے تشکل کی محتاج ہے تو ضرور دور لازم آتا

جواب شارح نے اس اعتراض کا جواب نقل کیا ہے، اور یہ جواب تین مقدمات پر مبنی ہے۔

۱:۔ تشخص یا تو وجود کا عین ہوتا ہے، یا وجود پر مقدم ہوتا ہے،

۲:۔ شئی جب تک موجود نہ ہوگی، علت نہ بنے گی،

۳:۔ شکل منجملہ وجوہ تشخص کے ہے، یعنی کسی شئی کے تشخص میں شکل کا بھی دخل ہوتا ہے

اب جواب کی تقریر سنیئے، جب یہ کہا گیا کہ صورت جسمیہ اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہیولیٰ کا وجود صورت جسمیہ کے تشکل سے پہلے ہے (بحکم مقدمہ ثانیہ) اور شئے کا وجود اس کے تشخص سے منفک نہیں ہوسکتا (بحکم مقدمہ اولیٰ) تو یقیناً اس کا تشخص بھی مقدم ہوا۔ اور تشخص کے وجوہ میں سے تشکل بھی ہے۔ لہٰذا اس کا تشکل بھی صورت جسمیہ کے تشکل سے مقدم ہوا، اب اگر یہی دعویٰ ہیولیٰ کے بارے میں بھی دہرا دیا جائے یعنی یہ کہ وہ اپنے تشکل میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے، تو اسی تقریر کی بنیاد پر ہیولیٰ کا تشکل صورت جسمیہ کے تشکل کے بعد ہو جائے گا، اور دور لازم آئے گا۔

اعتراض لیکن شارح اس جواب پر والحق کہہ کر اعتراض وارد کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں

اس جواب کا تیسرا مقدمہ صحیح نہیں ہے، حق یہ ہے کہ شکل، شئے کے وجوہ تشخص میں داخل نہیں ہے، البتہ لوازم تشخص میں سے ہے، یعنی تشخص کے لئے شکل لازم ہے اور علت کا تقدم معلول پر اپنی ذات اور تشخص سمیت تو ہوتا ہے، لوازم سمیت اس کا مقدم ہونا ضروری نہیں۔ پس جب ہیولیٰ صورت جسمیہ کے تشکل پر مقدم ہوگا تو اپنے تشخص سمیت مقدم ہوگا، تشکل سمیت نہیں، جو کہ لازم ہے اس پر وہم ہو سکتا ہے کہ جب ملزوم کی ذات مقدم ہوگی، تو اس کے لوازم بھی مقدم ہونے چاہئیں لیکن یہ وہم صحیح نہیں ہے، کیونکہ علت تامہ کے لئے مثلاً معلول لازم ہے، اور علت ہونے کے لحاظ سے وہ معلول پر مقدم ہے، لیکن کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ معلول چونکہ اس کے لئے لازم ہے، اس لئے علت مع معلول کے، اپنے معلول پر مقدم ہوگی، اگر یہ مانا جائے تو تقدم الشئی علیٰ نفسہ لازم آئے گا، جو کہ محال ہے۔

فصل، مکان (متن)

مکان یا تو خلا کا نام ہے، یا وہ جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ مکان کی تعریف میں خلا کہنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ ہم پوچھیں گے کہ خلا، لاشئ محض ہے یا بعد مجرد عن المادہ، اگر آپ کہیں کہ وہ لاشئ محض ہے تو یہ باطل ہے، کیونکہ یہ بات محقق ہے کہ دو دیواروں کے درمیان خلا اس کی بہ نسبت کم ہوتا ہے جو دو شہروں کے درمیان ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خلا، کم و بیش کے ساتھ متصف ہوتا ہے، اور جو چیز کم و بیش کو قبول کرے وہ لاشئ محض نہیں ہو سکتی، اسی طرح بعد مجرد عن المادہ ہونا بھی محال ہے، کیونکہ جو بعد مادہ اور ہیولیٰ سے خالی ہوگا وہ محل سے مستغنی بالذات ہوگا جیسا کہ گذر چکا ہے، اور جب وہ محل سے مستغنی ہوگا، تو اسکا اقتران کسی محل سے ممکن نہ ہوگا حالانکہ محل سے اسکا اقتران ضروری ہے، یہ خلاف مفروض ہے، پس جب خلا، ہونا اپنی دونوں صورتوں کے ساتھ محال ہے، تو دوسری تعریف متعین ہے۔

سوال مکان کی ان دونوں تعریفوں کی تشریح کیا ہے؟

جواب اتنی بات تو بدیہی ہے کہ جسم اپنے پورے وجود سے اپنے مکان کو بھرے ہوئے ہوتا ہے یعنی مکان کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہوتا کہ وہ متمکن سے خالی ہو، اس بداہت کی روشنی میں اگر غور کیا جائے تو علم ضروری کے طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مکان کوئی غیر منقسم چیز نہیں ہو سکتا کیونکہ جسم تینوں جہتوں میں منقسم ہوتا ہے، پھر وہ کسی غیر منقسم شئے میں کیونکر حاصل ہو سکتا ہے، اور یہ کہ

وہ کوئی ایسی شئ بھی نہیں ہو سکتا ہے، جو صرف ایک جہت میں منقسم ہو، کیونکہ ایسی شئے جسم کو پورے طور سے احاطہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی، پس ضرور ہے کہ مکان کوئی ایسی شئے ہو جو یا تو دو جہتوں میں منقسم ہو، یا تینوں جہتوں میں منقسم ہو۔

اب پہلا احتمال لو۔ یعنی مکان ایسی شئ ہے جو دو جہتوں میں منقسم ہے، تو ظاہر ہے کہ ایسی شئے سطح ہی ہوتی ہے کہ وہ طول اور عرض میں منقسم ہوتی ہے عمق میں اس کا انقسام نہیں ہوتا، اور سطح بھی، سطح عرض ہوگی، کیونکہ سطح جوہری تو محال ہے، جیسا کہ پہلے گذرا، جب وہ سطح عرض ہے تو اس عرض کا حلول کسی جسم میں ہوگا، تو بالکل ظاہر ہے کہ اسکا حلول جسم متمکن میں ہونا ممکن نہیں ہے ورنہ اس کے منتقل ہونے سے اس مکان کا منتقل ہونا لازم آئیگا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے، پس ضروری ہے کہ وہ جسم حاوی میں حلول کئے ہوئے ہو، اور یہ بھی ضروری ہے جسم متمکن کی اوپری سطح کے ہر حصے پر وہ چسپاں ہو، یعنی اس سے لگی ہوئی ہو، ورنہ وہ جسم اس کو بھرنے والا نہیں ہوگا۔ اسطرح مکان کی تعریف یہ ہوگی وہ جسم حاوی کی سطح باطن ہے، جو جسم محوی کی سطح ظاہر پر چسپاں ہے یہ مشائین کا مسلک ہے۔

اس کے بعد دوسرا احتمال لو، یعنی مکان ایسی شئے ہے جو تینوں جہتوں میں منقسم ہو اس کی بنیاد پر مکان اس بعد کو کہیں گے، جو تینوں جہتوں میں منقسم ہے اور وہ بعد ٹھیک جسم متمکن کے بعد کے مساوی ہے اس طرح سے مساوی ہے کہ ایک دوسرے پر بالکل منطبق ہے، اور اس میں پورے طور سے سرایت کئے ہوئے ہے اب اس بعد میں جسے ہم نے مکان کہا ہے دو احتمال ہیں یا تو یہ محض ایک امر موہوم ہے، جسکو جسم نے محض وہماً بھر رکھا ہے، حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں، اگر یہ ہے تو یہی متکلمین کا مذہب ہے یا یہ کہ وہ بعد ایک موجود شئے ہے اور اسکا واقعی وجود ہے، تو اس میں بھی دو احتمال ہیں۔ یا تو وہ بعد مادی ہوگا، یا بعد مجرد عن المادہ ہوگا۔ بعد مادی ہونا تو درست نہیں ہے، کیونکہ مادی ہونیکا مطلب یہ ہیکہ وہ بعد جسم کیساتھ قائم ہے پھر اس بعد جسمی کے اندر کوئی جسم پایا جائے تو تداخل اجسام لازم آئیگا، لہذا متعین ہے کہ وہ بعد مجرد عن المادہ ہو، یہ اشراقیین کا مذہب ہے اسکا نام وہ لوگ بعد مفطور رکھتے ہیں، انکا خیال یہ ہے کہ یہ فطرۃً بدیہی چیز ہے، بعض لوگوں نے غلطی سے اسے بعد مُقطور کہدیا ہے، یعنی ایسا بعد جس کے اطراف ہیں، لیکن یہ غلط ہے۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مجرد بعد جوہر ہو، تاکہ وہ اپنی ذات سے قائم رہے اور اسکے باقی رہتے ہوئے اجسام متمکنہ اس پر وارد ہوتے رہیں، یہ بعد مجرد گویا کہ جوہر متوسط ہے، جو دو عالموں یعنی ان جواہر مجردہ کے درمیان جو کہ اشارہ حسیہ

کو قبول نہیں کرتے اور ان اجسام کے درمیان جو کہ مادی اور کثیف جوہر ہیں۔ ایک درمیانی چیز ہے، اس صورت میں اصولی جواہر بجائے پانچ کے چھ ہو جائیں گے یعنی عقل، نفس،، صورت جسمیہ، ہیولی، جسم اور یہ بعد مجرد

سوال آپ نے خلاء کے لاشئ ہونے کے ابطال میں کہا ہے کہ خلا کم و بیش کو قبول کرتا ہے اور جو چیز کم و بیش کو قبول کرے، وہ لاشئ نہیں ہو سکتی، اس پر سوال یہ ہے کہ کمی و زیادتی کا قبول کرنا، تو اس کے وجود کے فرض کرنے پر موقوف ہے، یعنی جب خلا کا وجود فرض کیا جائے گا، تو وہ کمی و بیشی کو قبول کرے گا۔ اس سے یہ لازم آیا کہ کمی و زیادتی کے قبول کرنے کی صورت میں اس کا وجود فرضی ہو گا۔ لیکن اس سے اس کے وجود حقیقی کا کہاں ثبوت مہیا ہوا؟

جواب اس کا جواب کسی نے یہ دیا ہے کہ ہم یہ بات بداہۃً جانتے ہیں کہ دو دیواروں کے درمیان اور دو شہروں کے درمیان بعد کا تفاوت فی نفسہٖ موجود ہے خواہ اسے فرض کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

اعتراض تاہم شارح کو مصنف کی اس دلیل پر اشکال ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آپ نے متکلمین اور فلاسفہ اشراقیین دونوں کے مسلک کو رد کرنے کے لیے یہ فرمایا کہ خلا یا تو لاشئ محض ہو گا، یا بعد موجود مجرد عن المادہ ہو گا۔ اس سے کیا مراد ہے؟ کیا لاشئ فی الخارج یا بعد مجرد موجود فی الخارج مراد ہے، یا لاشئ فی نفس الامر اور بعد موجود فی نفس الامر مراد ہے، بظاہر تو پہلے ہی والا مفہوم مراد معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ عام طور سے فلاسفہ کا دستور یہی ہے کہ ان دونوں مذاہب کو باطل کرنے کے لیے، یہ دونوں شقیں بیان کرتے ہیں اور پہلی شق کو باطل کر کے متکلمین کا مذہب اور دوسری شق کو باطل کر کے اشراقیین کا مذہب باطل کرتے، اگر یہی مراد ہے، تو تفاوت والی دلیل لاشئ فی الخارج کو باطل نہیں کرتی، کیونکہ تفاوت کا قبول کرنا ایک نفس الامری چیز ہے، اس کے لیے خارجی وجود شرط نہیں ہے، بس زیادہ سے زیادہ وہ یہ ثابت ہو گا خلا کا لاشئ فی نفس الامر ہونا باطل ہے لیکن خلا کا لاشئ فی الخارج ہونا بھی باطل ہے، اسکی کوئی دلیل نہیں ہے۔

اور اگر دونوں شقوں سے یہ مراد ہے کہ وہ خلا یا تو لاشئی فی نفس الامر ہوگا یا بعد موجود فی نفس الامر مجرد عن المادہ ہوگا۔ اگر یہ مراد ہے، تو شق اول کا ابطال تو ہو جاتا ہے، لیکن شق ثانی کے ابطال میں مناقشہ کا دائرہ بڑھ جائے گا۔

سوال مناقشہ کی قدرے تفصیل بیان کیجیے۔

جواب مناقشہ کی تفصیل شارح نے نہیں ذکر کی ہے، بقدر ضرورت اس کی تفصیل یہ ہے کہ خلا کے دونوں احتمالات اگر یہ ہیں کہ وہ یا تو لاشئی محض فی نفس الامر ہوگا، یا بعد مجرد موجود فی نفس الامر ہوگا۔ تو دوسری شق کو رد کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ اگر بعد مجرد عن الہیولی پایا جائے تو بالذات محل سے مستغنی ہوگا، اور جب وہ مستغنی عن المحل ہوگا تو اس کا اقتران محل کے ساتھ محال ہوگا، یہ خلف ہے اس پر مناقشہ یہ ہے کہ بعد مجرد موجود فی نفس الامر کی، ماہیت وحقیقت مختلف ہے اور بعد مجرد موجود فی الخارج کی ماہیت کچھ اور ہے، تو ہو سکتا ہے کہ اول الذکر تو مستغنی عن المحل ہو، اور ثانی الذکر نہ ہو۔

اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ بعد مجرد فی نفس الامر کے ابطال کی یہ دلیل کافی نہیں ہے کیونکہ ہم پوچھیں گے کہ بعد مجرد جو مستغنی عن المحل ہے، کیا وہ دونوں وجود یعنی وجود نفس الامری اور وجود خارجی ہر دو کے اعتبار سے ہے، یا صرف وجود خارجی کے اعتبار سے ہے، ہم کہتے ہیں ممکن ہے، یہ دونوں بات نہ ہو، وہ صرف وجود ذہنی کے اعتبار سے مستغنی عن المحل ہو۔

اور اگر آپ کہتے ہیں کہ وہ فی الجملہ محل سے مستغنی ہے، یا صرف وجود ذہنی کے اعتبار سے مستغنی ہے تو یہ بات تسلیم ہے، لیکن اس کے بعد آپ نے یہ نتیجہ جو نکالا ہے کہ مستغنی عن المحل ہونے کی صورت میں اس کا محل کے ساتھ اقتران محال ہے، یہ علی الاطلاق صحیح نہیں، کیونکہ اقتران تو صرف وجود خارجی کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اور آپ نے استغنا فی الجملہ قرار دیا ہے، وہ تو صرف وجود ذہنی کے اعتبار سے استغنا پر بھی صادق آتا ہے۔

اعتراض مصنف نے بعد مجرد کے ابطال کے لیے جو دلیل پیش کی ہے کہ اگر بعد مجرد پایا جائے گا تو بالذات محل سے مستغنی ہوگا، ورنہ اسے محتاج بالذات ماننا پڑے گا، جو اس کے مجرد ہونے کے منافی ہے، کیونکہ کوئی مجرد محل کا محتاج نہیں ہو سکتا،

لہذا اس کا اقتران محل سے محال ہوگیا۔ اس پر شارح کہتے ہیں اس دلیل کی بنیاد دو باتوں پر ہے ایک تو اس پر کہ بعد مجرّد کو بعد مادی پر قیاس کرلیا ہے۔ اور دونوں کو متشابہ قرار دیا ہے۔ حالانکہ بعد مادی عرض ہے، اور بعد مجرد، جوہر ہے۔ اور دوسرے اس بات پر کہ حاجتِ ذاتی اور استغنائے ذاتی کے درمیان کوئی تیسری چیز نہیں ہے، حالانکہ یہ دونوں باتیں غلط ہیں حاجت ذاتی اور استغنائے ذاتی کی تفصیل ہیولیٰ کی بحث میں گزر چکی ہے۔

فصل، حیز (متن) ہر جسم کے لئے ایک حیز طبعی ہوتا ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر ہم کسی جسم کو قواسر یعنی خارجی دباؤ سے آزاد فرض کریں، تو وہ کسی نہ کسی حیز میں ضرور ہوگا، اب سوال یہ ہے کہ وہ اس حیز میں کیوں ہے؟ یا تو خود اپنی ذات کے تقاضے سے ہے، یا کسی قاسر کیوجہ سے، قاسر کی نفی تو پہلے ہی تسلیم کی جاچکی ہے، پس ثابت ہوگیا کہ وہ اپنی ذات کیوجہ سے ہے، یہی حیز طبعی ہے۔

پھر یہ بھی ضروری ہے کہ جسم کا ایک ہی حیز طبعی ہو، کسی جسم کے دو حیز طبعی نہیں ہوسکتے۔ کیوں کہ اگر دو حیز ہوں گے، تو جب ایک میں اس کا حصول ہوگا، تو وہ دوسرے حیز کا مقتضی ہوگا یا نہیں؟ اگر وہ ہوگا تو پہلا حیز طبعی نہ رہا۔ اور اگر نہیں ہوگا تو دوسرا حیز طبعی نہ ہوگا۔ **ھذا خلف۔**

سوال حیز کی تعریف مشائین کے نزدیک بعینہٖ وہی ہے جو مکان کی تعریف ہے اس کے لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو جسم محیط یعنی فلک الافلاک کا کوئی حیز نہیں ہے اس لئے کہ اس کو کوئی دوسرا جسم حاوی نہیں ہے۔ ہاں اس کے واسطے وضع ہے (یعنی وہ کیفیت، جو جسم کو اس کے اجزاء کی باہمی نسبت سے حاصل ہوتی ہے) اور نیز اسے اپنے ماتحت اجسام کی محاذات سے ایک خاص حالت حاصل ہے۔

جواب اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حیز اور مکان بعینہٖ ایک شئے نہیں ہے۔ بلکہ حیز عام ہے اور مکان خاص ہے۔ حیز وہ چیز ہے جس کی وجہ سے جسم اشارہ حسیہ میں دوسرے اجسام سے ممتاز ہوسکے، یہ تعریف وضع کو بھی شامل ہے۔ جس کی وجہ سے فلکِ محیط اشارہ حسیہ میں دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے۔ پس وہ بھی متحیز ہے اگرچہ متمکن نہیں ہے۔

سوال اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ فلکِ محیط کے وضع کی دوؔ حالتیں ہیں۔ ایک تو خود اس کے باہمی اجزار کی نسبت سے، اور دوسرے اس کے ماتحت اجزار کے محاذات کی نسبت سے، تو کیا یہ دونوں حیزِطبعی کہلائیں گی؟

جواب نہیں اوّل الذکر جو اس کی ذاتی حالت ہے، اسے حیزِطبعی کہنا چاہیئے، اور ثانی الذکر چونکہ دوسرے کی نسبت سے حاصل ہوتی ہے، اسے حیزِطبعی نہیں قرار دیا جا سکتا۔

سوال حیز اور مکان کے درمیان تفریق ان حضرات کے نزدیک تو ہے جو جزءلایتجزی کے وجود کے قائل ہیں۔ چنانچہ محقق طوسی نے شرح اشارات میں اس کی تصریح کی ہے کہ قائلین بالجزء کے نزدیک مکان حیز سے علیحدہ چیز ہے، یہ متکلمین حضرات ہیں ان کے نزدیک مکان اپنے لغوی معنی کے قریب قریب مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ یعنی وہ جگہ جس پر جسم متمکن ٹکے اور ٹھیرے، جیسے تخت کے لئے زمین، اور حیز ان کے نزدیک وہ موہوم خالی جگہ ہے جو جسم متحیز سے بھری ہوئی ہے، کہ اگر وہ جسم نہ ہوتا، تو محض خلار ہوتا جیسے پانی کے لئے گلاس کا داخلی حصہ۔ لیکن شیخ بوعلی سینا اور جمہور فلاسفہ کے نزدیک، مکان اور حیز ایک شئے ہے اور وہ جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہے۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ جواب دینے والے نے حیز اور مکان کے درمیاں جو فرق کیا ہے وہ فلاسفہ کی تصریحات کے خلاف ہے۔

جواب نہیں ایسی بات نہیں، خود شیخ الرئیس کی تصریحات سے پتہ چلتا ہے کہ حیز مکان سے عام ہے، چنانچہ انھوں نے کتاب الشفار کی مبحث طبعیات میں لکھا ہے کہ لاجسم الا ولیحقه ان یکون له حیز اما مکان واما وضع وترتیب اور دوسری جگہ کہا ہے کل جسم فله حیز طبعی فان کان ذا مکان کان حیزہ مکانا

ان دونوں عبارتوں سے پتہ چلتا ہے کہ حیز مکان اور وضع دونوں کو شامل ہے، پس حیز عام ہے، اور مکان خاص ہے۔

سوال قاسر کی تفسیر شارح نے امر خارجی سے کی ہے، اس کی کیا وجہ ہے، جبکہ قاسر اس چیز کو بھی کہتے ہیں، جس کی تاثیر طبعیت کے مقتضٰی کے خلاف ہو؟

جواب اگر قاسر کا مطلب وہ چیز ہے جس کی تاثیر طبیعت کے مقتضیٰ کے خلاف ہو، تو اما الذاتہ او لقاسر کی تردید حاصر نہ ہوگی ، بلکہ ایک تیسری قسم کا احتمال بھی رہے گا کہ ایسی خارجی چیز کی وجہ سے ہو، جس کی تاثیر مقتضائے طبیعت کے خلاف نہ ہو،

سوال آپ نے فرمایا کہ شئے کا کسی مخصوص حیز میں ہونا جب قواسر کیوجہ سے نہیں ہے تو لازم ہے کہ اس کی طبیعت کی وجہ سے ہو، کیا ایسا نہیں ہوسکتا کہ حیز کا تقاضہ صورتِ جسمیہ یا ہیولیٰ کیوجہ سے مانا جائے۔

جواب نہیں صورتِ جسمیہ تو تمام اجسام میں مشترک ہے ، اور اس کی نسبت تمام احیاز کی جانب برابر ہے پس وہ کسی مخصوص حیز کے لئے مرجح نہیں بن سکے گی۔ اور ہیولیٰ کی جانب بھی اس کی نسبت نہیں ہوسکتی، کیونکہ وہ حیز کے اقتضا میں صورتِ جسمیہ کے تابع ہے لہٰذا یہ بات متعین ہے کہ اس کو ان دونوں کے علاوہ کسی اور امر داخلی مخصوص کیجانب منسوب کیا جائے اور ظاہر ہے کہ وہ طبیعت ہی ہے۔

سوال آپ نے فرمایا ہے کہ شئے کو جب امور خارجیہ کی تاثیر سے خالی مانا جائے تو وہ کسی حیز میں ضرور ہوگی۔ اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ شئے کی علتِ فاعلی کی تاثیر امور خارجیہ میں سے ہے، یا نہیں ؟ اگر وہ امور خارجیہ میں سے ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے بھی شئے کو خالی فرض کیا جائے، تو ایسی صورت میں وہ موجود ہی نہ ہوگی، پھر کسی مکان میں حاصل ہونے کے کیا معنیٰ ؟ کیونکہ فاعل کے بغیر تو اس کا وجود ہی نہ ہوگا۔

اور اگر فاعل کی تاثیر ان امور خارجیہ میں سے نہیں ہے، جن سے خالی ہونے کی بات کہی گئی ہے، تو کیوں نہ یہ مان لیا جائے کہ اسی فاعل کی تاثیر کیوجہ سے وہ کسی مکان مخصوص مین حاصل ہوا ہے ، کیونکہ "این" ـــ یعنی وہ حالت جو جسم کو کسی مکان میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے ـــ وجود جسم کے لوازم میں سے ہے تو جب علتِ فاعلی شئے کو وجود میں لائے گی تو اس کے لوازم کو بھی وجود بخشے گی، لہٰذا مکان میں حاصل ہونا اسی علتِ فاعلی کی تاثیر سے ہوگا۔

جواب شارح کہتے ہیں کہ یہ اعتراض ان لوگوں پر وارد ہوتا ہے جس کے نزدیک مکان بعد مجرد کا نام ہے۔ کیونکہ ان کے لحاظ سے، جب جسم کا وجود علت فاعلی کیوجہ سے

ہوگا، توکسی نہ کسی بعد میں ہوگا، اس کے برخلاف جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مکان سطح کا نام ہے۔ وہ کہہ سکتے ہیں کہ "این" وجود جسم کے لوازم میں سے نہیں ہے، دیکھو فلک الافلاک ایک جسم ہے، لیکن چونکہ اس کے لئے کوئی مکان نہیں ہے۔ اس لئے اس کیلئے این بھی نہیں ہے۔

اعتراض شارح نے فرمایا کہ لیکن ایک اعتراض ان دونوں مسلک والوں پر وارد ہوتا ہے کہ جسم کا قواسر سے مخلی بالطبع ہونا، بہ لحاظ ذاتِ جسم کے اگرچہ ذہنًا ممکن ہے، یعنی ذہن اسے قواسر سے خالی فرض کرسکتا ہے۔ لیکن، ہوسکتا ہے کہ نفس الامر کے اعتبار سے ایسا ہونا ممکن نہ ہو، اسلئے جسم کیواسطے نفس الامر میں مکان طبعی ہونے کے لئے یہ دلیل کافی نہیں ہے، اس دلیل سے تو اگر مکان طبعی کا وجود ثابت ہوتا ہے تو اسی غیر واقعی تقدیر پر یعنی قواسر سے خالی ہونے کی تقدیر پر جو نفس الامر میں ممکن نہیں ہے۔ پھر جس چیز کا اثبات کسی غیر واقعی تقدیر پر ہو، اس کا ثبوت ذہنی تو ہوسکتا ہے، ثبوت نفس الامری اور حقیقی نہیں ہوسکتا۔

سوال مصنف نے ایک جسم کے لئے دو حیز طبعی ہونے کے ابطال کی دلیل بیان کی ہے کہ اگر دو حیز طبعی ہوں۔ اور ایک میں جسم حاصل ہو اور مخلی بالطبع ہو، تو دوسرے کو طلب کرے گا یا نہیں؟ اگر طلب کرے گا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلا والا حیز طبعی نہیں کیونکہ اس کا وہ طالب نہیں۔

اس پر سوال یہ ہے کہ اس دوسرے مکان طبعی کو طلب نہ کرنا اس وجہ سے ہے کہ اسے ایک مکان طبعی مل چکا ہے۔ اگر ایک مکان طبعی پا جانے کی وجہ سے وہ دوسرے مکان طبعی کو نہ طلب کرے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ وہ دوسرا مکان طبعی نہیں ہے، کیونکہ مکان طبعی کی طلب اسی وقت ہوتی ہے، جب وہ اپنے مکان مطلوب میں نہ ہو، اور یہاں تو وہ مکان مطلوب میں ہے۔ اس لئے یہ دلیل کافی نہیں معلوم ہوتی۔

شرح مفصل بعض لوگوں نے اس مسئلہ کی ذرا تفصیلی تقریر کی ہے، وہ تقریر یہ ہے کہ اگر ایک جسم کے دو حیز طبعی ہوں تو یا تو وہ بیک وقت دونوں میں ہوگا یا ایک میں ہوگا، یا دونوں میں سے کسی میں نہ ہوگا۔ یہ تینوں احتمال باطل ہیں۔ پہلے کا باطل ہونا تو بالکل ظاہر ہے، اور دوسرے کے باطل ہونے کیوجہ مصنف نے خود بیان کی ہے، اور تیسرا احتمال

اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں یا تو وہ دونوں حیزوں کی سیدھ میں ہوگا یا ان کی سیدھ میں نہ ہوگا۔ اگر دونوں کی سمت میں ہے، تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو دونوں کے درمیان ہوگا یا دونوں سے ایک طرف ہوگا، دونوں کے درمیان میں ہو یا دونوں کی سمت میں نہ ہو تو اسکا دو مخالف جہتوں میں طبعًا میلان لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جب دونوں سے الگ انھیں کی سمت میں ہوگا، تو دونوں کی طرف اس کا میلان ہوگا، لیکن جب ایک کے قریب پہونچیگا تو قسم ثانی بن جائے گا۔ یعنی یہ کہ ایک میں حاصل ہوگا۔ اور اس کا ابطال کیا جا چکا ہے۔

اعتراض شارح فرماتے ہیں اس طویل تقریر کی ضرورت نہیں حاصل صرف اتنا ہے کہ اگر جسم کے دو حیز طبعی ہونگے تو اس کا حصول ان میں سے کسی ایک کے اندر ممکن ہوگا، اور یہ باطل ہے، اس لئے اس کے ماننے کی صورت میں خلاف مفروض لازم آئے گا، تو جب یہ (تالی) باطل ہے تو اس کے نتیجے میں مقدم یعنی دو حیز طبعی کا ہونا بھی باطل ہے۔ تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

فصل شکل (متن) ہر جسم کی ایک شکل طبعی ہوتی ہے، کیونکہ ہر جسم متناہی ہے اور ہر متناہی متشکل ہے اور متشکل کے لئے ایک شکل طبعی ہے۔

جسم کے متناہی ہونے کی دلیل گذر چکی ہے۔ رہی یہ بات کہ ہر متناہی متشکل ہوتا ہے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ متناہی شئے کا ایک یا چند حدود احاطہ کئے ہوتی ہیں، اس احاطہ سے ایک ہیئت پیدا ہوتی ہے، اسی کا نام شکل ہے۔

پھر یہ کہ ہر متشکل کے لئے ایک شکل طبعی ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جسم کو جب ہم قواسر سے خالی فرض کریں تو کوئی نہ کوئی متعین شکل اس کی ہوگی۔ ظاہر ہے کہ وہ شکل اسکی ذات اور طبیعت ہی کیوجہ سے ہوگی۔ کیونکہ اسے قواسر سے خالی مان چکے ہیں۔

اعتراض اس تقریر پر شارح نے ایک اعتراض نقل کیا ہے، وہ یہ کہ جسم کا تشکل، اس کے ابعاد یعنی طول، عرض اور عمق کے متناہی ہونے پر موقوف ہے اور جسم تو بیشک متناہی ہوتا ہے۔ لیکن جسم کی طبیعت وحقیقت بذاتِ خود نہ اس کے متناہی ہونے کو مقتضی

ہے اور نہ اس کو مستلزم ہے، گویا متناہی ہونا نہ تو ذاتِ جسم کی طرف منسوب ہے اور نہ اس کے لوازم میں سے ہے اور جو چیز کسی شئے کو کسی ایسے سبب کیوجہ سے عارض ہو، جو نہ منسوب الی الذات ہو اور نہ اس کے لوازم میں سے ہو تو اسے عارض لذاتہ نہیں کہہ سکتے، اس لئے شکل کو طبعی کہنا مشکل ہے۔

اور بعینہ یہی اعتراض مکان کی اس تعریف پر بھی وارد ہوتا ہے، جو مشائین نے ذکر کی ہے، یعنی جسم حادی کی سطح باطن، جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو، اس پر اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جسم کا اس مکان میں حاصل ہونا جسم حادی کے وجود پر موقوف ہے اور جسم حادی، جسم متمکن کی نسبت سے ایک اجنبی چیز ہے، اس لئے اس تعریف کی بنیاد پر کسی مکان کو جسم کے لئے مکان طبعی کہنا مشکل ہے۔

ہاں البتہ اگر مکان کو بُعد کے معنی میں لیا جائے تو جسم کا اس میں حصول، اس بعد کے حصول پر موقوف ہوگا۔ اور بعد کا حصول اگرچہ ذاتِ جسم کی جانب منسوب نہیں ہے، لیکن وہ جسم کے لئے لازم ہے، کیونکہ جسم کا حصول بجز کسی بعد کے ممکن ہی نہیں ہے۔ تو یہ مکان بواسطہ لازم مساوی کے ہے اس لئے اسے ذات کی طرف منسوب کرکے مکان طبعی کہہ سکتے ہیں۔

فصل حرکت وسکون (متن)

(حرکت)۔ تدریجی طور پر کسی شئے کا قوت سے فعل کیطرف نکلنا (سکون) جس شئے کے اندر حرکت کی صلاحیت ہو، اس کا متحرک نہ ہونا، ہر جسم متحرک کے لئے ایک محرک ہوتا ہے، وہ محرک یا تو طبیعت جسمیہ ہے یا غیر، پہلا احتمال باطل ہے۔ کیونکہ اگر جسم ہی حرکت کی علت ہوتا، تو ہر جسم متحرک ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ غیر جسم محرک ہے۔

حرکت کی دو قسمیں

حرکت کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) حرکت فی الکم، جیسے نمو اور ذبول وغیرہ یعنی جسم کے اندر اجزائے اصلیہ کے حجم کا طبعی مقدار سے ہر جہت میں بڑھنا یا گھٹنا

(۲) حرکت فی الکیف:۔ جیسے پانی کا اس کی صورتِ نوعیہ کی بقار کے ساتھ ٹھنڈا یا گرم ہونا اس حرکت کا نام استحالہ ہے۔

(۳) حرکت فی الاین :۔ کسی شئے کا ایک مکان سے دوسرے مکان میں تدریجاً منتقل ہونا اسے نقلہ کہتے ہیں۔

(۴) حرکت فی الوضع :۔ کسی شئے کا ایک مکان میں رہتے ہوئے تدریجاً ہیئت کا تبدیل کرنا، مثلاً کرہ کا ایک مقام پر مرتکز ہوکر گھومنا اس صورت میں کرہ کے اجزأ مکان کے اجزار سے جدا ہوتے جائیں گے البتہ پورا کرہ مجموعی حیثیت سے اسی مکان میں ہوگا۔

پھر حرکت کی دو قسمیں ہیں، حرکت بالذات اور حرکت بالعرض،

حرکت بالذات کا مطلب یہ ہے کہ حرکت براہ راست شئے کو عارض ہو جیسے آدمی چلتا ہے تو حرکت اسی کو عارض ہوتی ہے۔

حرکت بالعرض کا مطلب یہ ہے کہ حرکت براہ راست شئے کو عارض نہ ہو بلکہ کسی اور متحرک کے واسطے سے عارض ہو، مثلاً کشتی میں آدمی بیٹھا ہو تو حرکت براہ راست کشتی کو عارض ہے، اور آدمی بالعرض متحرک ہے۔

حرکتِ ذاتی کی تین قسمیں ہیں۔ حرکتِ طبعیہ، حرکت قسریہ، حرکت ارادیہ کیونکہ قوۃ محرکہ یا تو خارج سے مستفاد ہوگی، یا خود جسم کی ذات سے، اگر خارج سے مستفاد نہیں ہے، تو یا تو قوۃ محرکہ باشعور ہوگی، یا بے شعور، اگر محرک باشعور ہے۔ تو ایسی حرکت، حرکتِ ارادیہ ہے اور محرک بے شعور ہے تو حرکتِ طبعیہ اور اگر قوۃ محرکہ خارج سے مستفاد ہے، تو یہ حرکتِ قسریہ ہے، جیسے انسان کی ارادی حرکت اور جیسے پتھر کو اوپر سے چھوڑا جائے تو نیچے کی جانب اس کی حرکت، اور جیسے پتھر کو نیچے سے اوپر پھینکا جائے، تو اس کی حرکت، علی الترتیب حرکتِ ارادیہ، حرکتِ طبعیہ اور حرکتِ قسریہ ہے۔

سوال قوۃ سے فعل کی طرف خروج کا کیا مطلب ہے؟

جواب اس کی شرح کرتے ہوئے کسی نے لکھا ہے کہ شئے موجود، پورے طور پر بالقوۃ نہیں ہوسکتی۔ بالقوۃ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ موجود نہ ہو البتہ وجود کی اس میں صلاحیت ہو شیئ موجود من جمیع الوجوہ بالقوۃ اس لئے نہیں ہوسکتی کہ اس صورت میں اسے موجود ماننا درست ہی نہ ہوگا، حالانکہ اسے موجود تسلیم کیا گیا ہے۔ اس لئے

یا تو وہ پورے طور بالفعل موجود ہوگی، اس کی مثال ذاتِ باری تعالےٰ ہے کہ وہ بہمہ وجوہ موجود کامل ہے اس کے لئے کوئی کمال متوقع نہیں ہے، فلاسفہ کے نزدیک عقول عشرہ بھی اس کی مثال ہیں، یا بعض وجوہ سے بالفعل موجود ہوگی، اور بعض وجوہ سے بالقوۃ، تو جس حیثیت سے وہ بالقوۃ ہے۔ اگر وہ قوت سے فعل کی طرف نکلے، تو یہ نکلنا یا تو دفعۃً واحدۃً ہوگا یا تدریجًا پہلی صورت میں اسے کون وفساد کہیں گے مثلاً پانی کا ہوا بن جانا۔ پانی کے اندر صورت ہوائیہ کی استعداد ہے، تو جب وہ پانی سے ہوا کی طرف منتقل ہوگا تو دفعۃً واحدۃً، یہ تبدیلی پانی کے حق میں فساد اور ہوا کے حق میں کون ہے۔

اور دوسری صورت میں یعنی خروج تدریجی کی صورت میں اسے حرکت کہتے ہیں۔

اعتراض اس شرح پر شارح کو دو اعتراض ہیں،

اوّل یہ ہے کہ آپ نے دعویٰ کیا کہ قوت سے فعل کی جانب خروج کی دو ہی صورتیں کون وفساد اور حرکت، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ نفس انسانی میں بہت سے کمالات نہیں ہوتے البتہ ان کی صلاحیت ہوتی ہے، تو انسان آہستہ آہستہ ان کمالات کی طرف بڑھتا رہتا ہے، یہ بھی قوۃ سے فعل کی طرف خروج ہے، لیکن اسے نہ تو حرکت کہتے ہیں اور نہ کون وفساد۔

دوسرے یہ کہ چند مقولے ہیں مثلاً جدہ (ملک)، فعل انفعال اور متی، ان میں انتقال کو بعض فلاسفہ دفعۃً واحدۃً مانتے ہیں، لیکن اس کے باوجود اسے نہ کون کہتے ہیں اور نہ فساد، اس سے معلوم ہوا قوت سے فعل کی جانب خروج کی دو ہی صورتیں نہیں ہیں اور بھی ہیں۔

سوال جدہ، فعل، انفعال اور متیٰ کی تشریح کیا ہے؟

جواب فلاسفہ کے نزدیک یہ کائنات جوہر اور عرض سے مرکب ہے، جوہر تو ایک ہے اور اعراض نو ہیں، ان کے مجموع کو مقولات عشر کہتے ہیں۔ انھیں مقولات میں سے چند مقولے وہ ہیں جو اوپر ذکر کئے گئے۔ ان کی تشریح درج ذیل ہے

جدہ۔ اسے ملک بھی کہتے ہیں، یہ جسم کی وہ ہیئت ہے، جو کسی چیز کے جسم کو احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے، مثلاً کپڑے نے جسم کا احاطہ کیا، تو جسم کی جو ہیئت حاصل ہوئی وہ ملک ہے

فعل۔ وہ ہیئت ہے جو کسی چیز میں اثر کرنے سے حاصل ہو، جیسے لکھتے وقت قلم کو جو

ہیئت حاصل ہوتی ہے وہ فعل ہے۔

انفعال ۔ وہ ہیئت ہے جو غیر کے اثر کرنے کیوجہ سے متاثر کو حاصل ہوتی ہے جیسے لکڑی کو کٹتے وقت جو ہیئت حاصل ہوتی ہے وہ انفعال ہے۔

متی :۔ وہ ہیئت ہے جو شیئ کے کسی زمان میں ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔

سوال حرکت کے سلسلے میں شارح نے ارسطو کا قول کیا نقل کیا ہے اور اسکا مقصد کیا ہے؟

جواب ارسطو کا قول نقل کرنے سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حرکت دفعیہ کی تعریف کی جامعیت پر اعتراض مقصود ہے، کیونکہ اس کی ایک قسم یعنی حرکت متوسطہ اس سے خارج ہو رہی ہے، یا یہ کہا جائے کہ پہلے والے دونوں اعتراضوں کو اس کے ذریعہ مدلل کیا ہے۔

ارسطو کے قول کا مطلب یہ ہے کہ حرکت کا اطلاق کبھی جسم کی اس حالت پر بھی ہوتا ہے کہ مسافت کی جتنی حدود فرض کی جائیں ان میں پہونچنے سے پہلے جسم ان میں نہ ہو، اور نہ پہونچنے کے بعد ان میں ہو، یعنی جسم جب مسافت حرکت میں ہوتا ہے تو اس مسافت کی خواہ جس حد کو فرض کر دا چونکہ جسم کو قرار نہیں ہے، اس لئے اس حد میں پہونچنے سے پہلے بھی اس میں نہ تھا۔ اور پہونچنے کے بعد بھی چونکہ فوراً اس سے نکل گیا۔ اس لئے اب بھی اس میں نہیں ہے۔ یہی حالت غیر قراری حرکت کہلاتی ہے۔ اس حرکت کو حرکت متوسط کہا جاتا ہے۔ یہ حالت ایک متعین اور جزئی صفت ہے، جو خارج میں مبدا سے منتہا تک مسلسل موجود ہوتی جا رہی ہے، لیکن ہر ایک حد سے نکل کر دوسری اور تیسری حد تک منتقل ہونا دفعۃً واحدۃً ہی ہے تو اس اعتبار سے یہ حرکت دفعی ہے، اور اس لحاظ سے کہ حدود مسافت کے اعتبار سے اس جسم متحرک کی نسبتیں بدلتی جا رہی ہیں وہ سیال ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لو کہ وہ حالت اپنی ذات کے اعتبار سے مستمر اور باقی ہے، اور اپنی نسبتوں کے اعتبار سے سیال ہے اور اسی سیلان اور عدم قرار کے باعث خیال میں اس کی تصویر ایسی بنتی ہے، جیسے وہ ایک امر ممتد غیر قار ہو، اس امر ممتد غیر قار کو حرکت بمعنی قطع کہتے ہیں اس کی شرح یہ ہے کہ ایسا جسم جو مسلسل حرکت میں ہو، ابھی جزء اوّل میں ہونے کا نقشہ خیال میں باقی رہتا ہے کہ اسی حالت میں جزء ثانی کے اندر پہونچ جاتا ہے۔ اور ابھی وہ نقشہ زائل نہیں ہوتا کہ وہ جزء ثالث کے اندر پہونچ جاتا ہے اور اسی طرح یکے بعد دیگرے متواتر اجزائے مسافت

میں پہونچتا رہتا ہے، تو خیال ایسا جمتا ہے جیسے وہ ایک امر ممتد طویل ہے، جو پوری مسافت میں پھیلا ہوا ہے جیسے بارش کا قطرہ جب اوپر سے گرتا ہے، تو ایک لکیر سی بنی ہوئی معلوم ہوتی ہے یا لکڑی کے سرے پر آگ روشن کر کے اسے گھمایا جائے تو ایک دائرہ سا معلوم ہوتا ہے یا جیسے بجلی کا پنکھا تیزی سے حرکت کرتا ہے تو ایک مدور سطح سی محسوس ہوتی ہے، یہ حرکت جو بمعنی قطع ہے اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے اس کا وجود صرف وہم میں ہے، کیونکہ جسم متحرک جب تک منتہی تک نہیں پہونچاہے، پوری حرکت وجود میں نہیں آتی ہے، اور جب منتہی تک پہونچ گیا تو حرکت ختم ہوگئی پس اسکا وجود محض ذہنی ہے۔

سوال آپ نے سکون کی تعریف کی ہے عدم الحرکۃ عما من شانہ ان یتحرک اس تعریف کے لحاظ سے کن چیزوں سے احتراز ہوا۔ اور دونوں حرکت وسکون میں کون سی نسبت ہے

جواب اس تعریف کے لحاظ سے تمام مجردات، متحرک وساکن ہونے سے خارج ہو گئے۔ اس لئے کہ مجردات موجود کامل ہیں ان میں حرکت کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے ان میں سکون کی بھی صفت نہیں ہے (عند الفلاسفہ)

حرکت وسکون کے درمیان تقابل عدم وملکہ کا ہے کیونکہ حرکت وجودی چیز ہے اور سکون عدمی ہے، اور ایسے وجود وعدم کا تقابل عدم وملکہ کہلاتا ہے۔

سکون کی ایک دوسری تعریف بعض لوگوں نے سکون کی تعریف اس طرح کی ہے کہ مسافتِ حرکت میں جسم کا تھوڑی دیر ٹھہر جانا سکون ہے اس تعریف کے لحاظ سے، سکون بھی وجودی چیز ہے، پس دونوں کا تقابل، تضاد کا تقابل ہوگا۔

سوال حرکت کی چار قسمیں کس اعتبار سے ہیں۔

جواب حرکت کی یہ چار قسمیں ان مقولات کے اعتبار سے ہیں جن میں حرکت واقع ہوتی ہے مقولات کی شرح مجملاً گذر چکی ہے، مقولہ میں حرکت کا مطلب یہ ہے کہ متحرک اسی مقولہ کی ایک نوع سے دوسری نوع یا ایک صنف سے دوسری صنف یا ایک فرد سے دوسرے فرد میں منتقل ہو، اول کی مثال جیسے سیاہی سے سفیدی کی طرف حرکت، دوسرے کی مثال جیسے ضعف سے قوت کی طرف حرکت، تیسرے کی مثال جیسے ایک مکان متعین سے دوسرے مکان کی طرف حرکت۔

سوال حرکت فی الکم کا کیا مطلب ہے ؟

جواب کم ایسے عرض کو کہتے ہیں ، جو براہ راست تقسیم کو قبول کرے ، اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک کم سے دوسرے کم کی جانب تدریجی انتقال ہو ، جیسے نمو ، ذبول ،

نمو کا مطلب یہ ہے کہ جسم کے اجزاء اصلیہ میں ہر طرف سے طبعی اور فطری ، اقتضاء کے مطابق اضافہ ہو ، جیسے بچے کا جسم ایک طبعی رفتار سے بڑھتا ہے ، تو اس کے تمام اعضاء میں ان کی فطرت کے اعتبار سے اضافہ ہوتا ہے ، بخلاف موٹاپے کے ، کہ اس میں اجزاء زائدہ میں اضافہ ہوتا ہے ۔

حیوانات میں اجزاء اصلیہ وہ ہیں جن کے بغیر ان کی خلقت تام نہ کہی جا سکے ، اور یہ وہی ہیں جو مادہ تولید سے پیدا ہوئے ہیں ، جیسے ہڈی ، پٹھے ، گانٹھ ، اور زائدہ وہ ہیں جو خون سے پیدا ہوتے ہیں ، جیسے گوشت ، چربی ، اور اوداج وغیرہ ۔

اور ذبول کا مطلب یہ ہے کہ جسم کے اجزاء اصلیہ ہر طرف سے ایک مقدار طبعی کے ساتھ گھٹ جائیں ، جیسے بڑھاپے میں تمام اعضاء میں کمی واقع ہونے لگتی ہے ، بخلاف ہزال کے کہ وہ اجزاء زائدہ کی کمی سے واقع ہوتا ہے ۔

لیکن علامہ قطب الدین رازی نے شرح قانون میں سمن اور ھزال کو بھی حرکت کمیہ کی اقسام میں شمار کیا ہے ۔

ھٰہنا بحث نمو اور ذبول کے حرکت کمیہ ہونے کے باب میں امام رازی نے شرح اشارات میں سخت اعتراض کیا ہے ۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی مقولہ میں حرکت کا اقتضا یہ ہے کہ اس حرکت کا موضوع یعنی متحرک بعینہٖ ایک شئے ہو ، اسی پر اس مقولہ کے افراد یکے بعد دیگرے وارد ہوں ۔ مثلاً نمو اور ذبول جس کے بارے میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہ حرکت مقولہ کم یعنی مقدار میں واقع ہے ، تو ضروری ہے کہ مقدار کے تمام افراد ایک ہی چیز پر وارد ہوں ، یعنی نمو جو کہ مقدار کبیر ہے ، بعینہٖ اسی پر وارد ہو ، جس کیلئے مقدار صغیر تھی ، اور ذبول یعنی مقدار صغیر بعینہٖ اسی پر وارد ہو جس کیلئے مقدار کبیر تھی

اس لحاظ سے جب ہم نمو و ذبول پر غور کرتے ہیں ، تو ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ مقدار کے افراد بعینہٖ

ایک شئے پر وارد نہیں ہوتے، کیونکہ مثلاً نمو میں مقدار کبیر بعینہ اسی چیز پر وارد نہیں ہے جس کیلئے مقدار صغیر تھی اور بلکہ مقدار صغیر والی چیز میں ایک اور شئے شامل ہوگئی ہے یعنی غذا ـــ مثلاً ـــ پھر اصل شئے اور غذا رکے مجموعے پر مقدار کبیر وارد ہے، کیونکہ نمو کے لئے الگ سے کسی شئے کا شامل ہونا بدیہی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مجموعہ کو بعینہ وہی نہیں کہا جاسکتا جس کے لئے مقدار صغیر تھی، خواہ وہ شئے انضمام کے بعد متصل واحد رہے، یا نہ رہے،

اسی طرح ذبول میں مقدار صغیر جس پر وارد ہوتی ہے، وہ بعینہ وہ نہیں ہے جس کے لئے مقدار کبیر تھی، بلکہ ذبول میں چونکہ اجزار کم ہوجاتے ہیں اس لئے درحقیقت وہ بقیہ اجزار پر وارد ہے۔ اور ظاہر ہے بقیہ اجزا بعینہ وہی نہیں ہیں جن پر نمو وارد تھا۔

غرض نمو و ذبول کی حالت میں مقدار کبیر اور مقدار صغیر کے محل الگ الگ ہیں لہذا یہ حرکت کمیہ نہیں ہے، اور یہی حال سمن اور ہزال کا بھی ہے۔

سوال آپ نے اعتراض کی تقریر میں کہا ہے کہ اس مجموعہ کو بعینہ وہی نہیں کہا جاسکتا، جس کے لئے مقدار صغیر تھی، خواہ وہ شئے انضمام کے بعد متصل واحد رہے یا نہ رہے اس عبارت کا کیا مقصد ہے،؟

جواب اصل میں اعتراض مذکور کا جواب کسی نے یہ دیا ہے کہ بلاشبہ نمو کی صورت میں اجزار اصلیہ کا اضافہ بعینہ اسی چیز پر ہوا ہے، جو پہلے تھی، کیونکہ یہ اجزار زائدہ سابقہ اجزار میں اس طرح پیوست ہوگئے ہیں کہ امتیاز نہیں ہوسکتا، بلکہ اس میں ہر طرف سے داخل ہوگئے ہیں۔ اور ذبول میں اجزار اصلیہ بعینہ اسی سے گھٹے ہیں، جس کے لئے مقدار کبیر تھی

اس اعتراض و جواب پر سید شریف نے محاکمہ کیا ہے کہ اگر شئے زائد داخل ہونے کے بعد اجزار اصلیہ کے ساتھ متصل واحد بن جائے، تب تو مجیب کی بات درست ہے، اور اگر مداخلت کے بعد متصل واحد نہ بنے بلکہ متمیز رہے تو معترض کا قول قابل تسلیم ہے۔ سید شریف کے اسی محاکمہ کو شارح نے یہ کہکر رد کیا ہے کہ مقدار کبیر و مقدار صغیر کا محل نمو و ذبول میں متحد نہیں ہوسکتا خواہ مداخلت کے بعد متصل واحد ہو یا نہ ہو، جیساکہ اعتراض کی تقریر سے ظاہر ہے۔

سوال پھر نمو اور ذبول کی کیا مثال ہوگی؟

جواب نمو کی مثال تخلخل ہے، اور ذبول کی مثال تکاثف ہے تخلخل کا مطلب یہ ہے کہ کسی جسم کی مقدار اس کے اجزار میں کسی طرح اضافے کے بغیر بڑھ جائے اور تکاثف کا مطلب یہ ہے کہ جسم کی مقدار اس کے اجزار میں کمی کے بغیر گھٹ جائے اس کے علاوہ اور بھی تخلخل اور تکاثف کی صورتیں ہیں، لیکن وہ نمو اور ذبول کی مثال نہیں ہیں۔

مثلاً تخلخل کسی جسم کے انتفاش (پھولنے) کو بھی کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اجزار ایک دوسرے سے دور ہو جائیں، اور درمیان میں اجنبی چیز داخل ہو جائے، جیسے پھولی ہوئی روئی کہ اس کے اجزار کے درمیان ہوا داخل ہوگئی ہے۔

اور تکاثف کسی جسم کے اندماج (سمٹنے) کو کہتے ہیں۔ جیسے دھنی ہوئی روئی کو دبا دیا جائے تو ایک اجنبی چیز یعنی ہوا درمیان سے نکل جاتی ہے، اور روئی سمٹ جاتی ہے۔ اس کے علاوہ قوام کے گاڑھے اور پتلے ہونے کو بھی تکاثف اور تخلخل کہتے ہیں۔

سوال تکاثف اور تخلخل بالمعنی الاول جسے نمو اور ذبول کہہ سکیں اس کی مثال کیا ہے؟

جواب اس کی مثال شارح نے یہ دی ہے کہ ایک تنگ منہ کی شیشی لے لو اور اسکا منہ کھول کر پانی میں الٹ کر داخل کر دو، تو پانی اندر نہیں گھسے گا، کیونکہ اندر ہوا بھری ہوئی ہے پھر اس کو منہ لگا کر زور سے اندر کی ہوا کھینچ کر فوراً پانی میں الٹ دو تو کسی قدر پانی اندر داخل ہوگا، تو یہ پانی کا داخل ہونا کیا اس لئے ہے کہ اس شیشی میں خلا ہو گیا تھا؟ نہیں، کیونکہ خلا محال ہے، دراصل ہوا کھینچنے کیوجہ سے کچھ ہوا نکل گئی۔ اور جتنی ہوا باقی رہ گئی تھی اسی نے پھیل کر پوری شیشی کو بھر دیا۔ اس طرح بقیہ ہوا میں تخلخل پیدا ہوگیا اور اسکا حجم بڑا ہوگیا، پھر جب پانی میں الٹنے کے بعد ٹھنڈک نے اثر کیا تو وہی پھیلی ہوا سمٹ گئی، اور اس کا حجم چھوٹا ہو کر اتنا ہی رہ گیا جتنا پہلے تھا، اور باقی جگہ میں پانی داخل ہوگیا۔ کیوں کہ خلار محال ہے۔ ھکذا افادوا

اعتراض اس پر شارح نے اعتراض کیا ہے کہ ہوا کا تکاثف پانی کی ٹھنڈک کیوجہ سے

نہیں معلوم ہوتا کیونکہ تجربہ شاہد ہے کہ اگر مذکورہ شیشی کو گرم پانی پر الٹ دیا جائے تو وہ بھی اس میں داخل ہو جاتا ہے۔

تنبیہ شارح نے اتنی طویل مثال دی ہے، حالانکہ اس کے لئے برف اور پانی کی مثال بہت واضح ہے، پانی جب جم کر برف بنتا ہے، تو یہ تکاثف ہے، اور برف جب پانی میں تبدیل ہوتی ہے، تو یہ تخلخل ہے۔

اعتراض مصنف نے حرکۃ فی الوضع، حرکتِ استداری کو قرار دیا ہے، اس پر شارح نے یہ سمجھ کر کہ مصنف نے اس کو اسی حرکتِ مخصوصہ میں منحصر قرار دیا ہے، اعتراض کیا ہے کہ حرکتِ وضعی کو حرکت استداری میں منحصر قرار دینا غلط ہے، کیونکہ ماقبل کی تشریحات سے واضح ہو چکا ہے کہ حرکت فی الوضع، ایک وضع سے دوسری وضع میں انتقال تدریجی کا نام ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ انتقال صرف استدارۃ میں منحصر نہیں ہے۔ بلکہ کھڑا ہوا شخص، جب بیٹھتا ہے، تو یہ بھی ایک وضع سے دوسری وضع کیطرف انتقال ہے، حالانکہ یہ حرکت استداری نہیں ہے اگر کوئی کہے کہ قائم، جب بیٹھتا ہے، تو یہ تو حرکت اینیہ ہے۔ حرکت وضعیہ کہاں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حرکتِ اینیہ اور حرکت وضعیہ میں کوئی منافات نہیں ہے، دونوں جمع ہو سکتی ہیں۔

سوال مصنف نے مقولات کے لحاظ سے حرکت کی صرف چار قسمیں قرار دی ہیں، کیا باقی مقولات میں حرکت نہیں واقع ہوتی؟

جواب شارح کہتے ہیں: مقولہ جوہر میں تو نہیں البتہ باقی مقولات عرض میں حرکت ہوتی ہے، چنانچہ اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں

۱: مقولہ اضافت میں حرکت کی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک پانی، دوسرے پانی سے گرم ہے پھر اس کو حرکت فی الکیف لاحق ہوئی، یعنی تدریجاً وہ ٹھنڈا ہونے لگا، یہاں تک کہ وہ اب اس دوسرے پانی کے مقابلے میں زیادہ ٹھنڈا ہو گیا، تو اصالۃً تو یہ حرکت فی الکیف ہے۔ لیکن ضمناً اور تبعاً حرکت فی الاضافۃ بھی ہے، کیونکہ وہ اشدیت سے منتقل ہو کر اضعفیت کے دائرے میں آ گیا۔ اور یہ دونوں اضافت ہی کی نوعیں ہیں۔

اسی طرح ایک جسم اوپر ہے، اور دوسرا نیچے، پھر اوپر والا حرکت کر کے نیچے آ گیا یہانتک کہ

دوسرے سے بھی نیچے ہوگیا، یا ایک جسم چھوٹا تھا اور دوسرا بڑا۔ پھر چھوٹا والا جسم حرکت فی الکم کے واسطے سے دوسرے سے بڑا ہوگیا، یا دہ زیادہ بہتر وضع پر تھا پھر اس سے حرکت کرکے بدتر وضع پر آگیا، تو دیکھو کہ جسم ان تمام صورتوں میں ایک اضافت سے دوسری اضافت کی جانب تدریجاً منتقل ہوا۔ تو یہ حرکت فی الاضافت ہے۔

حرکت فی الملک کی صورت یہ ہے کہ مثلاً عمامہ نے اپنی جگہ سے نیچے یا اوپر کی جانب حرکت کی تو اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ اس نے سر کا جو احاطہ کیا تھا، اب اس کی ہیئت میں تغیر پیدا ہوگیا، تو اصلاً تو حرکت فی الاین تھی، مگر اس کے واسطے سے حرکت فی الملک بھی ہوگئی۔

اور فعل وانفعال میں حرکت کی صورت یہ ہے کہ جسم تھوڑی حرارت سے زیادہ حرارت کیطرف حرکت کرتا ہے، تو یہ حرکت فی الانفعال ہے، اسی طرح آگ کی حرارت جوں جوں تیز ہوتی ہے، تو اس کی تاثیر بڑھتی جاتی ہے۔ یہ حرکت فی الفعل ہے۔

ان چار وضعوں کی حرکت ہم نے سمجھادی ہے لیکن ایک وضع باقی رہ گئی، وہ متی ہے متی وہ ہیئت ہے جو کسی شئے کو کسی زمان میں ہونے کیوجہ سے حاصل ہوتی ہے۔

اس میں حرکت کے وجود کو شیخ ابو علی سینا تسلیم نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں مقولہ متی میں جو انتقال پایا جاتا ہے وہ تدریجی نہیں ہوتا، بلکہ دفعۃً واحدۃً ہوتا ہے، مثلاً ایک سال سے دوسرے سال میں، یا ایک ماہ سے دوسرے ماہ میں منتقل ہونا بیک دفعہ ہوتا ہے، اس لئے کہ زمانے کے تمام اجزاء باہم متصل اور پیوست ہیں، اور دو زمانوں کے درمیان جو چیز فصل مشترک ہے، وہ "آن" کہلاتی ہے، آن زمانے کا وہ حصہ ہے، جو ناقابل تجزی ہے۔ اور اس کا تعلق اپنے ماقبل اور مابعد دونوں سے یکساں ہو، یعنی وہ ماقبل کے لئے انتہا ہو، اور مابعد کے لئے ابتداء ہو، اب دو زمانے فرض کرو اور ان کے درمیان ایک آن تسلیم کرو، جو فصل مشترک ہے، اور پھر فرض کرو کہ کوئی جسم زمان اول سے متحرک ہوا، تو جب تک اس آن مشترک تک پہونچیگا، سابق متی باقی رہے گا، اور جب دوسرے زمان میں پہونچا تو مابعد کا متی شروع ہوگیا، تو اسی آن پر سابق متی کی انتہا ہوئی۔ اور اسی آن سے لاحق متی کی ابتداء ہوئی۔ پس یہ حرکت تدریجی نہیں ہے بلکہ دفعۃً واحدۃً انتقال ہے۔

بوعلی سینا کی تحقیق پر شارح کو اشکال ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مسافت کے اجزا کے درمیان کبھی حد فاصل غیر منقسم اور ناقابل تجزی ہوتی ہے جسے نقطہ کہتے ہیں اس صورت میں ایک چیز سے دوسری چیز کیجانب انتقال دفعی ہوگا، لیکن کبھی دو مکانوں کے درمیان حد فاصل، مسافت منقسمہ ہوتی ہے، ایسی حالت میں ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال تدریجی ہوگا، یہی حال زمان کا ہے، کبھی اجزار زمان کے درمیان حد فاصل آن ہوگا، جیساکہ اوپر بیان ہوا، اور کبھی حد فاصل پورا زمان ہوتا ہے۔ جیسے فجر اور مغرب کے درمیان حد فاصل ایک طویل وقت ہے تو فجر سے مغرب میں انتقال ظاہر ہے کہ تدریجی ہوگا۔ وہ دفعی نہیں ہوگا اور یہی حرکت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حرکت فی الآن بھی واقع ہے۔

سوال حرکت کے عروض کے اعتبار سے اس کی کتنی قسمیں ہیں۔ اور اس کی تشریح کیا ہے؟

جواب عروض حرکت کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں۔ حرکتِ ذاتی اور حرکتِ عرضی کیوں کہ حرکت یا تو براہِ راست جسم متحرک کو عارض ہوگی، اور وہی حقیقۃً متحرک ہوگا، یا حرکت فی الحقیقت تو کسی اور جسم کو عارض ہے۔ لیکن اس کے واسطے سے اس جسمِ متحرک کو بھی عارض ہوتی ہے۔ پہلی حرکت کا نام حرکتِ ذاتی ہے جیسے کوئی آدمی چل رہا ہو، تو حرکت براہ راست اس کو عارض ہے، اور دوسری حرکت کا نام حرکتِ عرضی ہے، جیسے کشتی پر بیٹھا ہوا آدمی متحرک تو ضرور ہے مگر کشتی کی حرکت کے واسطے سے۔

سوال حرکتِ ذاتیہ کی کتنی قسمیں ہیں؟

جواب حرکتِ ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں، طبعیہ، قسریہ، ارادیہ، کیونکہ قوۃ محرکہ یا تو خارج سے مستفاد ہوگی، یا نہیں، اور اگر خارج سے مستفاد نہیں ہے، تو یا تو وہ باشعور ہوگی۔ یا نہیں، پس اگر اس کے لئے شعور ہے تو حرکتِ ارادیہ ہے اور اگر اس کیلئے شعور نہیں ہے تو حرکتِ طبعیہ ہے اور اگر خارج سے مستفاد ہے تو حرکتِ قسریہ ہے۔

سوال شارح نے اس متن کی عبارت میں اپنی عبارت داخل کرکے بجائے شرح کرنے کے اعتراض کا طومار بھی باندھ دیا ہے، اس کی توضیح وتشریح کیا ہے؟

تسہیل المیبذی 6

جواب شارح کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے حرکتِ ذاتیہ کی تین قسمیں بیان کرکے اس کی دلیل جو دی ہے، اس کا پہلا لفظ یہ ہے کہ قوۃ محرکہ یا تو خارج سے مستفاد ہوگی یا نہیں، اس پر سوال یہ ہے کہ قوۃ محرکہ سے کیا مراد ہے، اگر اس سے مبدأ میل مراد ہے تو معلوم ہونا چاہیئے کہ حرکت اور میل کا مبدأ خارج سے نہیں ہوا کرتا۔ اسکا مبدأ طبیعت ہوتی ہے۔ البتہ اس کو خارج سے مدد اور سہارا مل سکتا ہے اس لئے قوۃ محرکہ سے مبدا رمیل مراد لینے کی صورت میں "خارج سے مستفاد ہوگی" کہنا قطعًا غلط ہے۔

اگر اس سے مراد میل ہے تو مصنف کا یہ کہنا کہ اگر خارج سے مستفاد نہ ہوگی تو یا تو باشعور ہوگی صحیح نہیں ہے، کیونکہ میل کی تعریف شیخ بوعلی سینا نے **کتاب الحدود** میں یہ لکھی ہے کہ وہ ایسی کیفیت ہے جس کے ذریعہ سے جسم حرکت کے موانع کو دفع کرتا ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ کیفیت قطعًا شعور سے خالی ہے، لہذا اس پر باشعور کا اطلاق غلط ہے۔

پھر شارح نے خود ہی اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اگر پہلی صورت مراد لی جائے، یعنی قوۃ محرکہ سے مراد مبدأ میل، تو اس صورت میں قوۃ محرکہ سے اس کی تحریک مراد لے لیجائے، کہ اس کو خارج سے تحریک حاصل ہو، اور اگر دوسری صورت مراد لی جائے یعنی میل، تو جہاں اس کو باشعور کہا ہے۔ دہاں —— قوۃ محرکہ کا مبدأ مراد لے لیا جائے تو کوئی اعتراض باقی نہ رہے گا۔ اس طریق کو اہل بلاغت کی اصطلاح میں استخدام کہتے ہیں۔ کہ ایک لفظ سے کوئی اور معنی مراد ہو، اور اس کی ضمیر سے دوسرا معنی مراد ہو۔

یہاں غور سے دیکھو تو پہلی صورت میں قوۃ محرکہ سے مبدأ میل مراد لیکر اس کی تحریک مقصود ہے، اور فاما ان یکون لہا شعور سے خود مبدأ میل مقصود ہے، اور دوسری صورت میں قوۃ محرکہ سے میل مراد ہے لیکن فاما ان یکون لہا شعور سے مبدأ میل مقصود ہے۔

سوال شارح نے تو توجیہ کرکے دونوں کے معانی پر قوۃ محرکہ کو محمول کرنے کو صحیح قرار دے دیا ہے لیکن دونوں میں اولیٰ کون ہے؟

جواب قوۃ محرکہ سے مبدأ میل لینا اولیٰ ہے، کیونکہ فی الحقیقت مبدأ میل ہی جو کہ طبیعت ہے قوۃ محرکہ ہوتی ہے، اس کے مراد لینے میں صرف حذفِ مضاف کا ارتکاب ہوگا،

یعنی بخریکھا کہنا پڑ رہا ہے اس کے برخلاف اگر میل مراد لیا جائے، تو اولاً تو یہی خلاف ظاہر ہے کہ قوۃ محرکہ سے میل مراد لیا جائے، کیونکہ اجسام میں طبیعت محرک ہوتی ہے، اور میل تو آلہ تحریک ہے، اور دوسرے حذف مضاف لازم آرہا ہے۔ کیونکہ ایک جگہ میں سے مبدائیں مراد لینا پڑا ہے، تو اس صورت میں دو باتیں خلاف ظاہر ہیں، اور پہلی صورت میں صرف ایک، اسلئے وہی اولیٰ ہے۔

سوال آپ نے کہا کہ اگر قوۃ محرکہ باشعور ہے، تو وہ حرکتِ ارادیہ ہے، تو کیا صرف شعور کا ہونا حرکتِ ارادیہ کے لئے کافی ہے؟

جواب نہیں، شعور کے ساتھ ارادہ ہونا بھی شرط ہے، اگر ارادہ نہ ہو تو وہ حرکتِ ارادیہ نہ ہوگی۔ جیسے کسی آدمی کو اوپر سے نیچے دھکیل دیا جائے تو، اسے گرنے کا شعور تو یقیناً ہے۔ مگر اس کے باوجود یہ حرکتِ ارادیہ نہیں ہے مصنف کی عبارت میں خامی ہے۔

جواب الجواب شارح کہتے ہیں کہ جن صاحب نے مصنف کی عبارت پر اعتراض کیا ہے انھوں نے بات نہیں سمجھی۔ جب کسی آدمی کو اوپر سے دھکیلا گیا تو قوۃ محرکہ یعنی مبدائیں طبیعت ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ بے شعور ہے، البتہ صاحب حرکت باشعور ہے، لیکن حرکتِ ارادیہ کی بنیاد متحرک کے باشعور ہونے پر نہیں ہے، قوۃ محرکہ کے باشعور ہونے پر ہے، لہٰذا حرکتِ ارادیہ کے لئے قوۃ محرکہ کا باشعور ہونا کافی ہے۔

تنبیہ مصنف نے حرکتِ قسریہ کے متعلق یہ جو فرمایا ہے کہ اگر قوۃ محرکہ خارج سے مستفاد ہو تو وہ حرکت قسریہ ہے، اس میں اشارہ ہے کہ حرکتِ قسریہ کی فاعل دراصل شئے مقسور کی طبیعت ہی ہے، کیونکہ اوپر سے مصنف یہ فرماتے چلے آرہے ہیں کہ اگر قوۃ محرکہ کے بے شعور نہیں ہے، تو حرکتِ طبعیہ ہے، اور اگر وہ خارج سے مستفاد ہے تو حرکتِ قسریہ ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ قوۃ محرکہ جو بے شعور ہے، اور جس کے نتیجے میں حرکتِ طبعیہ ہوتی ہے اور وہ قوتِ محرکہ جو خارج سے مستفاد ہے، یعنی خارج سے امداد حاصل کرتی ہے، سب ایک ہی شئے ہے، یعنی متحرک کی طبیعت، پس حرکتِ قسریہ کی فاعل و مقتضی شئے مقسور کی طبیعت ہی ہوگی اگر ایسا نہ مانا جائے تو لازم آئے گا کہ قاسر کے معدوم ہونے سے حرکتِ قسریہ بھی معدوم ہوجائے مثلاً پتھر پھینکنے والا، اگر معاً مر جائے، تو کیا پتھر کی حرکت ختم ہو جائے گی، ظاہر ہے کہ نہیں، تو

اس سے معلوم ہوا کہ قوۃ محرکہ قاسر نہیں ہے بلکہ قاسر کی امداد حاصل کر کے اس حرکت کو پتھر کی طبیعت ہی مقتضی ہوتی ہے۔

فصل زمان (متن)

اس فصل میں تین باتیں ہیں۔

۱:۔ فرض کرو، ایک حرکت کسی مسافت میں ایک متعین سرعت کے ساتھ شروع ہوئی، اور اسی کے ساتھ دوسری حرکت بھی وہیں سے قدرے کم رفتار سے شروع ہوئی، پھر دونوں حرکتیں ایک ہی ساتھ ٹھہر گئیں تو تم دیکھو گے کہ تیز رفتار حرکت نے زیادہ مسافت طے کی ہے اور سست رفتار حرکت نے کم مسافت قطع کی ہے اس حرکت کے شروع ہونے اور بند ہونے کے درمیان ایک امکان یعنی وقفہ پایا جاتا ہے، کہ اس وقفہ میں ایک حرکت نے زیادہ مسافت طے کی اور دوسری نے کم مسافت، اور اگر دونوں اپنی اپنی متعین رفتار سے بعینہ ایک ہی مسافت پوری کر کے رکیں، تو ایک کا وقفہ کم ہوگا، اور دوسرے کا وقفہ زیادہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ وہ امکان (وقفہ) کم و بیش کو قبول کرتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ وہ وقفہ (امکان) کیا ہے کیا وہ جسم متحرک ہے؟ نہیں، کیا وہ مسافت ہے نہیں، بلکہ ان دونوں سے علیحدہ ایک چیز ہے، جو بیک وقت اکٹھا موجود نہیں ہے بلکہ تدریجاً اس کا وجود ہوتا رہتا ہے اس کے اجزا ایکے بعد دیگرے وجود میں آتے رہتے ہیں، اسی وقفہ کا نام زمان ہے،

۲:۔ دوسری بات یہ ہے کہ زمانہ مقدار حرکت ہے، کیونکہ وہ کم ہے اور اس کے کم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ کم و بیش کو بالذات قبول کرتا ہے، اور مقدار حرکت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ زمانہ یا تو ھیئتہ قارۃ (ایسی ہیئت جو بیک وقت اپنا پورا وجود رکھتی ہو) کی مقدار ہوگا، یا ہیئات غیر قارہ کی، ہیاۃ قارۃ کی مقدار تو بن نہیں سکتا، کیونکہ زمانہ خود غیر قار ہے، اور جو چیز غیر قار ہو، وہ ہیاۃ قار کی مقدار نہیں بن سکتی، پس لا محالہ وہ ہیات غیر قارہ کی مقدار ہوگا۔ اور ھیاۃ غیر قارہ ہی کا نام حرکت ہے، لہٰذا ثابت ہو گیا کہ زمانہ حرکت کی مقدار ہے۔

۳:۔ تیسری بات یہ ہے کہ زمانہ کے لئے بدایت و نہایت نہیں ہے، یعنی وہ ازلی اور ابدی ہے اس لئے کہ اگر اس کے لئے بدایت مانی جائے، تو ماننا پڑے گا کہ اپنے وجود سے

پہلے وہ معدوم تھا، اور یہ عدم کی قبلیت ایسی ہے کہ اس کے ساتھ بعدیت کا وجود نہیں ہے، اور ہر وہ قبلیت جو بعدیت کے ساتھ نہ ہو، وہ قبلیت زمانی ہے، تو زمانے کے وجود سے پہلے زمانہ کا وجود ہوگیا، اور یہ محال ہے (قبلیت ذاتی میں قبلیت اور بعدیت دونوں ساتھ ہوتی ہیں)

ایسے ہی اگر اس کے لئے نہایت ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانے کے وجود کی ایک انتہا ہے، اور اس کے بعد زمانہ معدوم ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ بعدیت ایسی ہے جس کے ساتھ قبلیت کا وجود نہیں ہے، اور ہر ایسی بعدیت، جس کے ساتھ قبلیت نہ ہو وہ بعدیتِ زمانی ہے، تو زمانے کے بعد زمانے کا وجود لازم آئیگا جو کہ محال ہے، پس ثابت ہوگیا کہ زمانہ ازلی وابدی ہے،

سوال زمانہ کی جو تشریح کی گئی ہے، یہ متفق علیہ ہے، یا اس میں اختلاف بھی ہے ؟

جواب زمانہ کی تشریح میں اختلاف ہے اس سلسلے میں پانچ اقوال ہیں۔

(۱) متکلمین کے نزدیک زمانہ کوئی امر موجود نہیں ہے۔

(۲) بعض فلاسفہ قدیم کا یہ خیال ہے کہ وہ واجب الوجود ہے۔

(۳) بعض نے کہا ہے کہ وہ فلک اعظم ہے۔

(۴) بعض کا گمان یہ ہے کہ وہ حرکت ہی کا دوسرا نام ہے۔

(۵) ارسطو کا خیال یہ ہے کہ وہ موجود ہے اور فلک اعظم کی حرکت کی مقدار ہے۔

مصنف نے ارسطو ہی کے مذہب کی ترجمانی کی ہے۔

اعتراض زمانے کے وجود کے سلسلے میں مصنف نے جو دلیل دی ہے اس پر امام رازی نے اعتراض کیا ہے کہ اس دلیل کے تسلیم کرنے سے دو طریقوں سے دور لازم آئیگا

اول یہ کہ اس دلیل میں کہا گیا ہے کہ دونوں حرکتیں ساتھ شروع ہوں، اور ساتھ ہی ختم ہوں۔ اس معیت کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے، کیا یہ معیت زمانی نہیں ہے، ظاہر ہے کہ بداہۃً یہ معیت زمانی ہے، اور معیت زمانی کا اثبات کھلی بات ہے کہ زمان کے اثبات پر موقوف ہے اور آپ نے اس موقوف کو زمان کے اثبات کے لئے موقوف علیہ بنادیا ہے، پس یہ دور ہے،

دوسرے اس طرح کہ یہ دلیل دو ایسی حرکتوں پر مبنی ہے جو باہم ایک دوسرے سے تیز اور سست ہیں، اور اس تیزی اور سستی کا اثبات بھی زمانہ پر ہی موقوف ہے اس لحاظ سے بھی دور

لازم آیا ،کیونکہ زمانہ کا اثبات حرکتِ سریعہ اور حرکتِ بطیئہ پر موقوف ہے اور سرعت و بطوء کا اثبات زمانہ پر موقوف ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ دور ہے۔

جواب پھر امام رازی ہی نے اس اعتراض کا جواب بھی دیا ہے کہ زمانہ کا وجود بالکل ظاہر ہے اور اس کا علم سب کو حاصل ہے دیکھو دنیا کے تمام لوگ اسے خوب جانتے ہیں اور جان کر ہی اسے گھنٹوں دنوں مہینوں ،اور سال میں تقسیم کرتے ہیں۔ یہاں مقصود اسکے وجود کو ثابت کرنا نہیں ہے کہ دور لازم آئے۔ بلکہ اس جگہ اس کی ایک مخصوص حقیقت کا بیان کرنا ہے یعنی اس کا کم ہونا، اور مقدار حرکت ہونا۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ زمانے کے وجود کا معلوم ہونا معیت زمانی اور سرعت و بطوء کے ثبوت کے لئے کافی ہے، اسلئے دور نہیں ہے۔

دوسرا جواب خود شارح نے دیا ہے کہ معیت اور سرعت و بطوء کا ثبوت اگرچہ حقیقت کے لحاظ سے زمانہ کے ثبوت پر موقوف ہے لیکن ان کا جاننا زمانے کے جاننے پر موقوف نہیں ہے اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو دور نہیں ہے، کیونکہ شئے کا ثبوت اور ہے، اور اس کا علم اور ہے

سوال آپ نے فرمایا کہ زمانہ بیک وقت موجود نہیں ہوتا، بلکہ تدریجًا اس کا وجود ہوتا رہتا ہے اسکے اجزائیکے بعد دیگرے وجود میں آتے رہتے ہیں" اس دعویٰ کی کیا دلیل ہے۔؟

جواب کسی نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ زمانہ کے اجزائکے بیک وقت اکٹھا ہوجانے سے لازم آئے گا کہ اس حرکت کے اجزاء بھی مجتمع ہوجائیں جو اس میں واقع ہے، جب کہ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ حرکت غیر قار ہوتی ہے پس جب حرکت غیر قار ہے، تو زمانہ بھی غیر قار ہے۔

اعتراض شارح کو اس دلیل پر اعتراض ہے کہ ابھی یہ بات کہاں ثابت کی گئی ہے کہ زمانہ مقدار حرکت کا نام ہے۔ ابھی تو اس کا ذکر بعد میں آئے گا۔ پھر اس غیر ثابت شدہ چیز کو وقت سے پہلے لانے کا کیا معنی ؟

دوسری بات یہ ہے کہ حرکت جیسا کہ اجزار زمان میں واقع ہوتی ہے، اسی طرح مسافت میں بھی واقع ہوتی ہے، اور مسافت کے اجزار تو بیک وقت مجتمع ہوتے ہیں، تو کیا ان کے اجتماع

سے حرکت کے اجزار بیک وقت مجتمع ہوجاتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے، تو زمانے کے اجزار بھی اگر بیک وقت مجتمع مان لیے جائیں تو کیا اسی قیاس پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس سے حرکت کے اجزار کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔

دوسری دلیل بعض لوگوں نے اجزار زمانہ کے غیر مجتمع الوجود ہونے کی دلیل یہ دی ہے کہ اگر اس کے اجزاء مجتمع مان لیے جائیں تو جو کچھ طوفانِ نوح کے دن واقع ہوا ہے اسے آج ہی واقع ماننا ہوگا۔ کیونکہ جب پورا زمانہ بیک وقت موجود ہے، تو جو اس وقت تھا وہ اس وقت بھی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔

اعتراض اس دلیل پر شارح نے اعتراض کیا ہے کہ کسی شئ کے اجزاء کے اجتماع سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اس کے ایک جز میں جو چیز پائی جائے گی، وہ اس کے دوسرے اجزار میں بھی حاصل ہوگی۔

زمانہ کے موجود خارجی ہونے پر امام رازی کا اعتراض

امام رازی نے اپنی کتاب مباحث مشرقیہ میں تحریر فرمایا ہے کہ جس طرح حرکت کے دو معنی ہیں۔ حرکت بمعنی توسط۔ اور حرکت بمعنی قطع (تفصیل پہلے گذر چکی ہے) اسی طرح زمانہ کے بھی دو معنی ہیں۔

ایک معنی یہ ہے کہ وہ ایک امر موجود فی الخارج ہے، لیکن غیر منقسم ہے جیسا کہ حرکتِ متوسطہ ہوتی ہے اس کا نام "آن سیال" ہے۔

اور دوسرا معنی یہ ہے کہ وہ امر منقسم ہے لیکن موہوم ہے اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے جیسا کہ حرکتِ متوسطہ خیال میں ایک حرکتِ قطعیہ پیدا کرتی ہے، اور شعلہ جوالہ ایک دائرہ بناتا ہوا محسوس ہوتا ہے، اسی طرح یہ آن سیال، جو حرکتِ متوسطہ کے مثل ہے، اور غیر منقسم ہے، اپنے سیلان کی وجہ سے ایک امر ممتد وہمی خیال میں پیدا کرتا ہے، جو حرکتِ قطعیہ کے مماثل ہوتا ہے، بس یہ زمانہ موجود فی الخارج نہیں ہے۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے زمانہ کی جو تشریح کی ہے۔ وہ ان دونوں معنوں میں سے کسی پر منطبق نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس سے مراد آن سیال ہے، تو وہ قابل تقسیم نہیں ہے ،

اس کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ بیش و کم کو قبول کرتا ہے، صحیح نہیں ہے۔

اور اگر دوسرا معنی مراد لیا ہے تو اس کے اجزار خارج میں موجود نہیں ہیں اس زمان کا وجود محض وہمی ہے، لہذا اس کو موجود فی الخارج کہنا غلط ہے۔

سوال مصنف نے دعویٰ کیا ہے کہ زمانہ مقدار حرکت ہے، کیونکہ وہ کم ہے، کم کسے کہتے ہیں اس کی کتنی قسمیں ہیں اور یہاں کونسی قسم مراد ہے ؟

جواب شارح نے کم کی تعریف اور اس کی قسمیں نہیں بیان کی ہیں، لیکن ہم تسہیل فہم کے لئے اس کی قدرے تفصیل بیان کر دیتے ہیں،

کم وہ عرض ہے، جس کا سمجھنا کسی دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو، اور بذاتِ خود تقسیم کو قبول کرتا ہو،

کم کی دو قسمیں ہیں، کم منفصل اور کم متصل۔

کم منفصل وہ ہے جس کے اجزاء بالفعل ایک دوسرے سے ممتاز ہوں، جیسے عدد کہ وہ احاد سے مرکب ہوتا ہے، اور احاد اس میں الگ الگ موجود ہوتے ہیں۔

کم متصل وہ ہے جو قابل تقسیم تو ہو، لیکن اس کے اجزاء بالفعل ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوں جیسے پانی کی ایک مقدار، یہاں کم سے مراد کم متصل ہے، جیساکہ شرح سے ظاہر ہے کہ انھوں نے اس کو شرح میں غیر مرکب قرار دیا ہے،

سوال زمانہ کے کم متصل ہونے کی کیا دلیل ہے ؟

جواب کم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ بذاتِ خود کم و بیش کو قبول کرتا ہے اور متصل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اسے آنات متتالیہ (پے درپے آنات سیالہ) سے مرکب نہیں مانا جاسکتا کیونکہ زمانہ حرکت پر منطبق ہے، اور حرکت اس مسافت پر منطبق ہے، جس میں حرکت واقع ہے تو اگر زمانہ آنات متتالیہ سے مرکب ہوگا، تو جس مسافت پر وہ منطبق ہے اسے اجزار لاتتجزی سے مرکب ماننا پڑے گا، کیونکہ آنات بھی لاتتجزی ہیں۔ اور اجزاء لاتتجزی سے ترکیب کو محال بتایا جاچکا ہے اس سے ثابت ہوا کہ زمانہ کم منفصل نہیں بلکہ کم متصل ہے۔

اعتراض سیّد شریف نے اس مقام پر ایک اعتراض تحریر کیا ہے وہ یہ کہ زمانہ کا مقدار ہونا

اس کے کم ہونے پر موقوف ہے، اور اس کا کم ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ وہ کم وبیش کو بالذات قبول کرے، اور یہ بات کہ زمانہ کم وبیش کو بالذات اور براہ راست قبول کرتا ہے ثابت نہیں ہے ممکن ہے وہ ان دونوں کو بالعرض قبول کرتا ہو۔

سوال مصنف نے زمانہ کو مقدار حرکت ثابت کرتے ہوئے دلیل میں کہا ہے کہ وہ یا تو ھیأۃ قارۃ کی مقدار ہوگا یا ہیئت غیر قارہ کی، اس تردید میں کوئی جوہر شامل نہیں ہوتا خواہ وہ قار ہو یا غیر قار، کیونکہ ھیأۃ عرض ہے اس لحاظ سے یہ حصہ تام نہیں ہے؟

جواب شارح نے اسی اعتراض کی بنا پر کہا ہے کہ ہیئۃ قارہ کے بجائے امر قار کہنا چاہیئے امر قار وہ شئے ہے جس کے اجزاء بالفعل مجتمعاً موجود ہوں۔ اب اس میں جوہر بھی داخل ہوگا اور اعراض قارہ مثلاً سیاہی اور سفیدی وغیرہ بھی داخل ہوں گے۔ اس کے برخلاف ہیئت جوہر کو شامل نہیں، البتہ اعراض کو شامل ہے، بلکہ عرض، اور ہیئت ایک ہی چیز کے دو نام ہیں فرق صرف اعتباری ہے ہیئت قائم بالغیر اس اعتبار سے ہے کہ اس غیر میں وہ حاصل ہے اور عرض قائم بالغیر اس حیثیت سے ہے کہ وہ غیر کو عارض ہے۔

اعتراض مصنف نے زمانہ کو ازلی اور ابدی ثابت کرنے کے لئے دلیل دی ہے کہ اگر زمانے کے لئے کوئی بدایت مانی جائے تو اس کے وجود سے قبل اسکا عدم ماننا ہوگا۔ اور قبل ایسا ہے، جس کے ساتھ بعدیت نہیں ہے، اور جو قبلیت ایسی ہو، جس کیساتھ بعدیت نہ ہو، وہ قبلیت زمانی ہوتی ہے اس پر کسی صاحب نے اعتراض کیا ہے کہ یہ بالکل ضروری نہیں ہے کہ قبلیت مذکورہ بالا، قبلیت زمانی ہو، دیکھو زمانے کے بعض اجزاء بعض دوسرے اجزاء سے مقدم ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تقدم اور قبلیت زمانی نہیں ہے، جب کہ ظاہر ہے کہ جو اجزاء مقدم ہیں، ان کے ساتھ بعدیت کا وجود نہیں ہے، اور یہ تقدم زمانی اس لئے نہیں ہے کہ تقدم زمانی میں شئے متقدم زمان سابق میں ہوتی ہے، اور شئے متاخر زمان لاحق میں ہوتی ہے تو اگر زمان کے اجزاء کا تقدم بھی زمانی ہو، تو لازم آئے گا کہ مثلاً امس جو زمان کا ایک جزء ہے زمانہ سابق میں ہو اور الیوم جو دوسرا جزء ہے زمان لاحق میں ہو، پھر ہم دونوں زمانوں کے بارے میں کلام کریں گے زمان سابق۔ دوسرے زمان سابق میں ہوگا، اور زمان لاحق دوسرے

لاحق میں ہوگا، اور پھر ان دونوں زمانوں کے بارے میں کلام کریں گے۔ اس طرح لازم آئے گا کہ ازمنہ غیر متناھیہ مانے جائیں، جو ایک دوسرے پر منطبق ہوں اور ظاہر ہے کہ یہ بداہتہً محال ہے، پس ثابت ہوا کہ یہ تقدم زمانی نہیں، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ زمانے کے عدم کا تقدم اس کے وجود پر زمانی نہ ہو، بلکہ غیر زمانی ہو، لہذا یہ فیصلہ کہ یہ قبلیت لامحالہ زمانی ہی ہے، صحیح نہیں ہے۔

جواب اس اعتراض کا کسی نے جواب دیا ہے کہ تقدم زمانی کا مطلب اور تقاضہ یہ نہیں ہے کہ متقدم اور متاخر الگ الگ زمانوں میں ہوں، بلکہ اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ سابق لاحق سے قبل ہو، اور یہ قبلیت ایسی ہو کہ اس کے ساتھ بعدیت جمع نہ ہو، یہ قبلیت بغیر زمانے کے ممکن نہیں ہے۔

اب دیکھنا چاہیئے کہ وہ مقدم اور موخر کس قبیل سے ہیں، اگر وہ دونوں زمان کی قبیل سے نہیں ہے تو انھیں تقدم وتاخر میں زمان کی ضرورت ہوگی، اور اگر ان میں سے ایک زمان ہے اور دوسرا زمان نہیں ہے، جیسے کہا جائے کہ بارش آج سے پہلے ہوئی، تو جو زمانہ نہیں ہے اس کے لئے زمان کی ضرورت ہوگی، دوسرے کے لئے نہیں، اور اگر دونوں زمانہ ہوں جیسے آج کل سے پہلے ہے، تو ان میں سے کسی کو زمان کی ضرورت نہیں ہے، اور یہ قبلیت اور بعدیت زمانی نہیں ہوگی، کیونکہ قبلیت مذکورہ اولاً اور بالذات تو اجزاء زمان ہی کو لاحق ہوتی ہے اور پھر اس کے واسطے سے دوسری چیزوں کو عارض ہوتی ہے

اس روشنی میں دیکھو تو عدم اور وجود دونوں زمان نہیں ہیں۔ لہذا انکے تقدم وتاخر کے لئے زمانہ کی ضرورت ہوگی، اور وہ قبلیت وبعدیت زمانی ہی ہوگی۔ لاغیر

رہی یہ بات کہ قبلیت وبعدیت اولاً اور بالذات اجزاء زمان کو عارض ہوتی ہے۔ اور دوسری چیزوں کو بالعرض، اس کی مزید توضیح اس بات سے ہوتی ہے کہ مثلاً کسی نے کہا کہ زید کا وجود، عمرو کے وجود سے مقدم ہے" تو سوال پیدا ہوگا، وہ مقدم کیونکر ہے؟ اگر اس کے جواب میں کہنے والا پھر کہے کہ اس لئے کہ زید کا وجود فلاں واقعہ کے ساتھ ہے اور عمرو کا وجود فلاں قصہ کے ساتھ، اور فلاں واقعہ مقدم ہے اور فلاں موخر، تو پھر دوبارہ سوال

ہوگا کہ وہ واقعہ، دوسرے سے کیوں مقدم ہے، اب اگر اس کے جواب میں یہ کہد وکہ وہ واقعہ کل ہوا تھا، اور یہ آج ہوا ہے۔ اور کل آج پر مقدم ہے، تو چونکہ آج اور کل دونوں زمان ہیں، اس لئے اب کوئی سوال نہیں پیدا ہوگا۔ سوال یہیں منقطع ہوگیا کیونکہ جو بات بغیر واسطے کے تھی وہ بیان کردی گئی۔

اعتراض اس توضیح پر کسی نے اعتراض کیا ہے کہ یہاں سوال کا منقطع ہونا، اس لئے نہیں ہے کہ تقدم اور تاخر امس اور الیوم کو بالذات لاحق ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ لفظ امس میں الیوم پر تقدم کا معنی ملحوظ ہے، اسی طرح غداً میں الیوم سے تاخر کا معنی ملحوظ ہے، پس اگر کوئی یہ سوال کر بیٹھے کہ اس کو تم نے الیوم پر مقدم کیوں کہا، تو یہ ایسا ہی ہوگا، جیسے کوئی یہ سوال کرے پہلا زمانہ پچھلے زمانے پر مقدم کیوں ہے، ظاہر ہے کہ یہ سوال بے عقلی کا ہے۔

اور جیسا کہ اگر ہم یہ کہیں کہ فلاں واقعہ زمانہ مقدم میں ہوا ہے، اور فلاں زمانہ مؤخر میں" اور اس پر یہ سوال ختم ہوجاتا ہے، لیکن سوال کا یہ انقطاع اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ تقدم زمانہ پر براہ راست عارض ہے، دوسرے لفظوں میں اس سے یہ نہیں سمجھا جاتا کہ تقدم، زمانہ کے لئے عرض اولی ہے، اسی طرح جواب میں کل اور آج کہدینے سے سوال کا منقطع ہوجانا اس تقدم کے عرض اولی ہونے پر کچھ دلیل نہیں ہے۔

اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ مذکورہ بالا تقریر، تقدم و تاخر کے عرض اولی للزمان ہونے پر دلالت کرتی ہے، تو یہ عرض اولی اس معنی کے اعتبار سے ہوگا کہ اس کے لئے کوئی واسطہ فی الاثبات نہیں ہے، اس اعتبار سے اسے عرض اولی نہیں کہہ سکتے کہ اس کیلئے کوئی واسطہ فی الثبوت نہیں ہے، جبکہ یہی مطلوب ہے، پس معلوم ہوا کہ یہ توضیح معتبر نہیں ہے۔

سوال واسطہ فی الاثبات اور واسطہ فی الثبوت کا چیستان سمجھ میں نہیں آیا، اس کی قدرے تشریح کیجئے۔

جواب واسطہ کا مطلب تو واضح ہے، البتہ واسطہ کی تین قسمیں ہیں انھیں سمجھ لینا چاہیے۔ (۱) واسطہ فی الاثبات (۲) واسطہ فی الثبوت (۳) واسطہ فی العروض

واسطہ فی الاثبات حداوسط کو کہتے ہیں، جو کہ ذہن کے ملاحظہ یعنی علم کے اعتبار سے اکبر (نتیجہ کے محمول) کو اصغر (نتیجہ کے موضوع) کے لئے ثابت کرنے کا واسطہ بنتا ہے اسی لئے اس کو واسطہ فی التصدیق بھی کہتے ہیں۔ جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث اس میں نتیجہ کا موضوع العالم ہے، یہی اصغر ہے، او نتیجہ کا محمول حادث ہے، یہ اکبر ہے، اس حادث کو العالم کے لئے جو ثابت کیا گیا ہے، اس کا واسطہ متغیر ہے جو صغریٰ اور کبریٰ میں مکرر ہے۔ یہی حداوسط ہے اس سے اصغر کے لئے اکبر کے ثبوت کا علم ہوتا ہے۔

واسطہ فی الثبوت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز معروض کے لئے عارض کے ثبوت کے حق میں نفس الامر کے اعتبار سے واسطہ ہے، صرف علم کے لئے نہیں، یعنی وہ معروض نفس الامر میں اس عارض کا معروض ہے، اس کی دو صورتیں ہیں

اول یہ کہ واسطہ بھی اس عارض کا معروض حقیقی ہو، اور جو ذو واسطہ ہے وہ تو معروض ہے ہی مثلاً کنجی کے لئے حرکت کا ثبوت ہاتھ کے واسطے سے ہے، لیکن اس میں ہاتھ جو واسطہ ہے اسے بھی حرکت حقیقۃً عارض ہوتی ہے۔

دوسرے یہ کہ، معروض حقیقۃً ذو واسطہ ہو، اور واسطہ محض سفیر ہو وہ اس عارض کا معروض نہ ہو، جیسے کپڑے کے رنگین ہونے کے لئے رنگریز واسطہ ہے، لیکن خود رنگریز پر رنگینی عارض نہیں ہوتی۔

واسطہ فی العروض کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شئے معروض کے لئے عارض کے عروض کا اس طرح واسطہ ہے کہ حقیقی معروض تو وہ واسطہ ہی ہو، اور ذو واسطہ مجازاً معروض ہو، جیسے کشتی کی حرکت، اس میں بیٹھنے والے کی حرکت کے لئے واسطہ ہے۔ لیکن حقیقی متحرک کشتی ہے، جو کہ واسطہ ہے، بیٹھنے والا تو اپنی جگہ ساکن ہے۔ لیکن کشتی کی حرکت کے واسطے سے اسے بھی مجازاً متحرک کہتے ہیں۔

اِس تمہید کے بعد سمجھو کہ جب یہ دعویٰ کیا گیا کہ تقدم زمانے کے لئے عارض اولی ہے، تو اس کا معنی یہ ہے کہ زمانے کے واسطے تقدم کے ثبوت کے لئے کوئی چیز واسطہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ بلا واسطہ اور براہ راست تقدم کے ساتھ موصوف ہے۔

اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ فلاں شئے زمانہ متقدم میں ہے، اور فلاں زمانہ متاخر میں اس کہنے سے سوال اس لئے منقطع ہوجاتا ہے کہ تقدم زمان کے لئے عرض اولی ہے تو اس انقطاع سوال سے یہ ثابت ہوا کہ تقدم کا عروض زمانے کیلئے بدیہی ہے، نظری نہیں ہے۔ واسطہ فی الاثبات کا محتاج نہیں۔ کیونکہ سوال وہاں ہوتا ہے، جہاں علم نہ ہو، اور جب سوال ختم ہوگیا، تو معلوم ہوا کہ وہ بدیہی ہے، اب اس میں حد اوسط کی ضرورت نہیں ہے۔ اس سے پتہ چلا کہ سوال کا منقطع ہونا واسطہ فی الاثبات کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔ واسطہ فی الثبوت کی نفی پر نہیں۔ جبکہ عرضِ اولی کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے کوئی واسطہ فی الثبوت نہ ہو،

اس سے واضح ہوگیا کہ سوال کے انقطاع کی دلالت تقدم کے عرض اولی للزمان ہونے پر نہیں ہے، لہٰذا جن صاحب نے توضیحی تقریر کی تھی وہ کالعدم ہوگئی۔

تم الفن الاول من الطبعیات

اِعْجَازْ اَحْمَدْ اَعْظَمِیْ

مدرسہ شیخ الاسلام شیخوپور

۱۲ ربیع الاول ۱۴۱۴ھ

کلمۂ اختتام

حالات کی اعجوبہ کاری ملاحظہ ہو۔ کہ ایک ایسا شخص جو زمانہ طالب علمی سے فلسفہ یونان کو لغو اور مہمل سمجھتا رہا، بلکہ اس کے ایک بڑے حصے کو غلط کہتا رہا، بالخصوص حکمتِ الٰہیہ، اور حکمتِ طبعیہ کے وہ مباحث جو حکمتِ الٰہیہ کے لئے بطور تمہید اور مقدمہ کے ہیں۔ انھیں سراسر مبنی بر تخمین وظن اور اوہام واھیہ یقین کرتا رہا، آج اسی کے قلم سے اسی فلسفہ کی ایک کتاب کے ایک حصے کی تفہیم وترجمانی چھپ کر شائع ہو رہی ہے، اور مزید ستم یہ ہے کہ وہ بیس سال کے عرصہ سے کبھی کبھی ـــــ وہ بھی بہت قلیل ـــــ ناغہ کر کے اسے پڑھا رہا ہے، اور ابتک پڑھائے جا رہا ہے، ہر بحث پر اس کا دم گھٹتا ہے، دماغ بھناتا ہے، لیکن پڑھاتا ہے، سب جانتے ہیں کہ زندگی کے اور دین اسلام کے مسائل سے اس کا کوئی ربط نہیں ہے۔ اس لئے طلبہ میں اس کا کوئی ذوق نہیں ہے نہ اسے وہ سمجھتے ہیں، نہ کتاب کی موشگافیوں سے کوئی دلچسپی رکھتے، لیکن اس کے باوجود اکثر مدارس میں داخلِ نصاب ہے، ایسا کیوں ہے؟ صرف اس لئے کہ وہ دارالعلوم دیوبند کے نصاب میں داخل ہے، وہاں کے درجۂ ہفتم میں داخلہ کے لئے اس کا امتحان دینا شرط ہے، بس یہی بات ہے، جس کی بنا پر یہ فلسفہ اور فلسفہ کی یہ کتاب اب تک چلی جا رہی ہے، دارالعلوم دیوبند کے نصاب میں بہت سی اصلاحات کے باوجود اب تک یہ کتاب کیوں لازم ہے، اس کا جواب تو ارباب دارالعلوم ہی دے سکتے ہیں۔ جو مدارس دارالعلوم کے تابع ہیں، اور ایک حد تک تعلیم دیکر اپنے طلبہ کو دارالعلوم دیوبند بھیج کر تکمیل کراتے ہیں۔ انھیں تو اس کے اتباع میں یہ کتاب پڑھانی ہی ہے۔

چنانچہ میں بھی پڑھا رہا ہوں لیکن عموماً طلبہ اسے سمجھتے نہیں، اور اس کی تقریر فراموش کر دیتے ہیں۔ اس لئے ہر سال انھیں بول کر زبانی نوٹ لکھوا دیا کرتا تھا تاکہ اسے سامنے رکھکر

وہ امتحان دے سکیں، اور ایک مرتبہ کے بعد دوبارہ مجھے اس کے لئے تکلیف نہ دیں اس کی کاپیاں طلبہ کے پاس تو ہوتی تھیں، میں اپنے پاس نہ رکھتا تھا۔ پھر خیال آیا کہ میں خود لکھ لوں، تو ہر سال اس کے متعلق فضول دماغی کاوش سے نجات ہو جائے گی۔ چنانچہ ۱۳۶۶ھ میں اس کی ایک کاپی میں نے خود تیار کرلی، جس میں مکان کی بحث تک مع شرح، اور اس کے آگے صرف متن کو تحریر کیا، اس کے بعد وہی کاپی طلبہ میں گشت کرتی رہی، دیوبند بھی پہونچی معلوم ہوا کہ بہت سے طلبہ نے اس سے استفادہ کیا شوال ۱۳۸۱ھ میں کسی ضرورت سے دیوبند جانا ہوا بعض ذہین طلبہ نے آکر درخواست کی کہ اس پر نظرِ ثانی کر کے اس کو قابلِ طباعت بنا دیجئے ہم لوگ اسے چھپوائیں گے، میں نے کہدیا کہ میرے پاس نہ اتنی فرصت ہے کہ میں اس میں سر کھپاؤں اور اس کے بقیہ حصہ کی تکمیل کروں۔ اور نہ میں خود کو اس فلسفہ کیجانب منسوب کرنا چاہتا۔ پھر ہر سال کسی نہ کسی درجے میں اس کی پیشکش ہوتی رہی مگر میں نے کبھی اسے قابلِ اعتنا نہ سمجھا۔

لیکن عزیزم مولوی قمر الدین سلمہٗ معروفی نے کہیں سے اسے جان لیا۔ انھوں نے بھی مجھ سے فرمائش کی، اور میرے سامنے بھی کچھ خاص احوال ایسے آئے کہ بجبر و اکراہ مجھے اس کے لئے تیار ہونا پڑا۔ اور مختلف وقفوں میں طبیعت پر دباؤ ڈال ڈال کر کسی طرح اسے مکمل کر دیا۔

جس چیز سے میں انکار کرتا تھا۔ اب وہی چیز میری طرف منسوب ہو کر شائع ہو رہی ہے، اول تو یونانی فلسفہ خود اغلاط کا مجموعہ ہے، دوسرے میبذی ایک الجھی ہوئی کتاب ہے، جس کا خاص فن اعتراض پیدا کرنا ہے۔ بلکہ شاید یہ فلسفہ کا خاصہ ہی ہے کہ اسے ہر مسئلہ میں ریب و تردد ہی پسند ہے، یہ بزرگوار مسئلہ کی ایک بنیاد اٹھائیں گے۔ پھر خود ہی اشکال و اعتراض کی کدال لیکر اسے جڑ سے کھود دیں گے۔ اس پورے علم میں یقین و اذعان کی خنکی کہیں نصیب نہیں ہوتی، ایسے فن اور ایسی کتاب کی ترجمانی و تشریح ایک صبر آزما کام ہے اور فضول بھی، مگر میں نے یہ صبر آزما اور فضول کام کر ڈالا ہے۔ شاید اس وقت تک طلبہ کو فائدہ دے، جب تک یہ دار العلوم کے نصاب میں چپکی ہوئی ہے۔

ہو سکتا ہے کہ کہیں کہیں میبذی کی مراد سمجھنے میں مجھ سے غلطی ہوئی ہو اور اس کیوجہ سے بعض حضرات مجھ کو الناس اعداء لما جھلوا کا طعنہ دیں، مگر میں نے اپنی کوشش کے بقدر اس

کو سمجھنے کی بھرپور کوشش کی ہے اور اس کے اغلاط پر بھی میری نظر ہے، لیکن اختصار کے خیال سے، اور اس لئے کہ طلبہ کو جب نفس کتاب ہی کا سمجھنا دشوار ہو رہا ہے، تو اس کے اغلاط کی نشاندہی کر کے انھیں سمجھانا کس قدر دشوار ہوگا۔ اس بنا پر انھیں قلم انداز کر دیا۔

کبھی اس فلسفہ اور فلسفہ کی کتابوں پر تبصرہ کرنے کا اتفاق ہوا تو انشاء اللہ ان مباحث پر سیر حاصل بحث کی جائے گی۔ واللہ الموفق

اعجاز احمد اعظمی