Telegram Channel : New Madarsa

تصحیح ونظر ثانی شدہ ایڈیشن

تفہیم المیبذی

شرح اردو

میبذی

مع اضافہ

مصطلحات الفلسفہ (لحل) مادی الفلسفہ

شارح

جناب مولانا فضیل احمد ناصری القاسمی

استاذ حدیث وادب جامعہ امام محمد انور شاہ، دیوبند

فیصل پبلیکیشنز

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

Tafhimul Maibzee

تفہیم المیبذی

شرح اردو

میبذی

Edition :2013

Pages : 212

جناب مولانا فضیل احمد ناصری القاسمی

9 787860 004256 00250>

Printed & Distributed by

FAISAL PUBLICATIONS

Faisal Complex, Jama Masjid Deoband.247554 UP India

Phones : +91-1336-224110,8439971786,Fax.223339

e-mail : faisalpublications@gmail.com, website : www.faisal.co.in

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

فہرست

تفہیم المیبذی

تقریظ	۶
کلمات عالیہ	۷
حرف اولین	۸
ہدیۂ تشکر	۹
مبادیات	۱۰
حالات صاحب ہدایۃ الحکمۃ	۱۰
علامہ میبذی	۱۰
حکمت وفلسفہ کی لغوی تعریف	۱۰
اصطلاحی تعریف	۱۰
موضوع	۱۱
غرض وغایت	۱۱
براعت استہلال کی تعریف	۱۲
تہذیب الاخلاق	۲۲
تدبیر منزل	۲۲
سیاست مدنیہ	۲۲
نوٹ، تہذیب الاخلاق کی وجہ تسمیہ	۲۲
تدبیر منزل کی وجہ تسمیہ	۲۲
سیاست مدنیہ کی وجہ تسمیہ	۲۲
علم الٰہی	۲۳
علم ریاضی	۲۴
علم طبیعی	۲۴
امور عامہ	۲۵
علم ہیئت	۲۹
فیہ بحث	۳۰
جسم طبعی کی تعریف کے فوائد قیود	۳۷
جسم تعلیمی کی تعریف	۳۷
فائدہ مہمہ	۳۸
خاص فلکیات کے احوال	۳۹
خاص عنصریات کے احوال	۳۹
تمہید	۳۹
عالم کے قدیم ہونے کی دلیل	۴۰
آمدم برسر مطلب	۴۰
تقسیم فاصل	۴۱
تقسیم غیر فاصل	۴۱
نقطہ	۴۱
خط عرضی	۴۱
جسم تعلیمی	۴۲
سطح عرضی	۴۲
خط جوہری	۴۲
سطح جوہری	۴۲

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

جسم طبعی	۴۲	المشائین	۸۵
والقسمۃ الوہمیۃ	۴۲	اشراقیین	۸۵
تداخل کی تعریف	۴۳	متکلمین	۸۶
ہیولی کا ماخذ کیا ہے؟ اور یہ کیا چیز ہے؟	۴۸	صوفیہ	۸۶
حلول کی پہلی تعریف	۵۰	ارسطو	۸۶
جواب کا لب لباب	۵۲	بوعلی سینا	۸۶
اشارہ امتداد خطی	۵۳	افلاطون	۸۶
اشارہ امتداد سطحی	۵۳	شیخ مقتول	۸۶
اشارہ امتداد جسمی	۵۳	وفیہ نظر	۸۷
وجہ تسمیہ	۵۳	اقول فیہ بحث	۸۹
اختصاص عام کی تعریف	۵۷	وفیہ نظر	۹۴
دوسرے اور تیسرے اعتراضات کے جوابات	۵۷	وفیہ نظر	۱۰۱
اقول فیہ نظر	۵۸	وفیہ بحث	۱۰۸
حصول فی المکان حلول کیوں نہیں ہے؟	۵۸	وفیہ بحث	۱۱۱
اتحاد فی الاشارہ اور حصول شیٔ فی الشیٔ کیسے ہے؟	۵۸	زاویہ کی تعریف	۱۱۴
مکان کی تعریف عند المتکلمین	۵۹	نقض اجمالی کیا ہے؟	۱۲۱
مکان کی تعریف عند الحکماء (فلاسفہ)	۵۹	نقض تفصیلی	۱۲۱
اعتراض مذکور کا جواب	۵۹	ضروری نوٹ	۱۲۵
وقد فہم من ظاہر کلام المصنف	۶۰	مزاج	۱۳۰
ابوۃ اور بنوۃ میں سرایت کیوں نہیں ہے؟	۶۰	میل	۱۳۰
مذکورہ اعتراض کا جواب	۶۰	ترجیح بلا مرجح محال کیوں ہے؟	۱۵۱
وانت تعلم	۶۲	صورت نوعیہ کیا ہے؟	۱۵۲
اقول فیہ بحث	۸۳	اجیب بان الصورۃ النوعیۃ	۱۵۳
خلاصہ	۸۵	صورت نوعیہ	۱۵۸

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

خلاصہ	۱۶۵
ہدایت	۱۶۶
ضروری نوٹ	۱۶۷
علت موجبہ	۱۶۷
علت فاعلیہ	۱۶۸
تقدم ذاتی	۱۶۸
تقدم طبعی	۱۶۸
تقدم زمانی	۱۶۹
تقدم رتبی	۱۶۹
تقدم شرفی	۱۶۹
دلیل حصر	۱۶۹
اعتراض کی تشریح	۱۶۹
پہلا مقدمہ	۱۷۱
علت اور شرط میں فرق	۱۷۳
این اور وضع کی تعریف	۱۷۷
جوابات	۱۷۸
اعتراض کی تقریر	۱۸۰
علت موجبہ موجودہ	۱۸۴
علت موجبہ غیر موجودہ	۱۸۴
ضروری تنبیہ	۱۸۶
مبادی الفلسفہ کا شاندار مطلب خیز ترجمہ	۱۹۳
مصطلحات الفلسفہ لحل مبادی الفلسفہ	۱۹۳
موجود خارجی، موجود ذہنی اور موجود نفس الامری کے درمیان نسبت	۱۹۶
طبعیات کا پہلا فن	۱۹۸
ان چیزوں کے بیان میں ہے جو جسموں کو عام ہے	۱۹۸
جواہر ثلاثہ (ہیولیٰ، صورت جسمیہ، صورت نوعیہ) کے احکام	۱۹۹
جوہر کے احکام	۲۰۰
طبعیات کا دوسرا فن فلکیات کے بیان میں ہے	۲۰۶
فلک کے احکام	۲۰۶
طبعیات کا تیسرا فن عنصریات کے بیان میں ہے	۲۰۸
الہیات سے متعلق چیزوں کا بیان	۲۰۹
حکماء کے نزدیک عقول کے سات احکام ہیں	۲۱۰
حرف آخر	۲۱۲

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

تقریظ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لاھلہ والصلوٰۃ لاھلھا

علم الانسان مالم یعلم: باری تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے اور کائنات میں سب سے زیادہ عقل وفراست سے نوازا ہے تاکہ اس کی مدد سے وہ فلسفہ موجودات کو کما حقہ سمجھ کر خالق ارض وسماء کی معرفت یقین و بصیرت کے ساتھ حاصل کر سکے اور گمراہ فلاسفہ کے نظریات وعقائد کا بھرپور جواب دے سکے، اس دور میں اگر چہ فلسفۂ جدید نے فلسفۂ قدیم کی جگہ لے لی ہے پھر بھی قدیم فلسفہ کی کتابیں فائدے سے خالی نہیں ہیں، کیوں کہ ان کے ذریعہ قدیم فلاسفہ کی آراء، طریق استدلال اور اہل حق کی طرف سے ان کے جوابات کا اندازہ معلوم ہوتا ہے، ہدایت الحکمت کی شرح میبذی درس نظامی میں اسی سلسلہ کی ایک اہم کڑی ہے، ماضی میں اس فن کی اور بھی کتابیں پڑھائی جاتی رہی ہیں مگر اب لے دے کر فلسفہ کی یہی ایک کتاب ہے جس کو ہمارے مدارس میں پڑھایا جاتا ہے، میبذی فی نفسہ اتنی مشکل کتاب نہیں ہے جتنا کہ اس کو ماحول نے دشوار بنا کر پیش کیا ہے تاہم اس کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں اور لکھی جا رہی ہیں، ان میں سے ایک شرح تفہیم المیبذی کے نام سے شائع کی جا رہی ہے، جس کو برادرم مولانا فضیل احمد صاحب ناصری زید مجدہم نے ترتیب دیا ہے کتاب کے دو چار مقامات دیکھنے سے اندازہ ہوا کہ فاضل شارح نے الجھی ہوئی عبارت کو اچھے انداز سے حل کیا ہے اور ہر مسئلہ کو مرتب انداز میں پیش کیا ہے۔ ان شاء اللہ یہ شرح طلبہ اور اساتذہ دونوں کے لئے یکساں مفید ہوگی۔ اللہ تعالیٰ موصوف شارح کی اس عظیم محنت کو قبول فرمائے اور اہل علم کے لئے مفید سے مفید بنائے۔

(حضرت مولانا) جمیل احمد (مدظلہ العالی)

استاذ دارالعلوم دیوبند ۲۶/صفر ۱۴۲۵ھ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

کلمات عالیہ

مفسر قرآن حضرت مولانا نسیم احمد صاحب قاسمی مدظلہ

استاذ دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

میبذی شرح ہدیۃ الحکمۃ درس نظامی کی مشہور کتاب ہے جو اکثر عربی مدارس میں پڑھائی جاتی ہے اس کی کچھ شرحیں پہلے سے موجود ہیں محترم مولانا فضیل احمد ناصری القاسمی نے اپنے مخصوص انداز میں اس کی شرح لکھی ہے اور حل میبذی کی پوری کوشش کی ہے میں نے سرسری طور پر یہ کتاب دیکھی ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شرح کو طلبہ کے لئے نفع بخش بنائے اور قبول عام عطا فرمائیں۔ آمین یا رب العالمین

محمد نسیم قاسمی

استاذ دارالعلوم دیوبند

۲۰ رجمادی الاولی ۱۴۲۵ھ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

حرف اولین

لیجئے! امیذی کے ایک حصے کی تشریح ایک ایسے شخص کے قلم سے نکل رہی ہے، جو عہد طالب علمی میں اس کتاب کے نام سے بھی لرزاں وترساں تھا، عجیب بات ہے کہ یہ کتاب جتنی زیادہ مشکل سمجھی جاتی ہے اتنی ہی زیادہ آسان بھی ہے، دارالعلوم دیوبند میں جب میں نے یہ کتاب پڑھی تو کچھ بھی سمجھ میں نہ آیا، اس کی وجہ یہ تھی کہ طلبہ نے اس کے متعلق ایسا ہوّا کھڑا کردیا تھا کہ ہمت جواب دے گئی مگر جب یہ کتاب پڑھانے کا اتفاق ہوا تو حیرت انگیز طور پر مجھے اس سے اس قدر دلچسپی ہوگئی جیسے شاعروں کو شاعری سے ہوتی ہے میرا انداز تدریس کیسا ہے مجھے معلوم نہیں، البتہ طلبہ نے بتایا کہ انہیں میری بات فوراً سمجھ میں آجاتی ہے، بعض طلبہ نے مجھ سے اصرار کیا کہ میں اپنے قلم سے ان کے لئے ایک کاپی لکھ دوں، پھر میرے برادر اصغر حافظ فیاض احمد ناصری نے بھی نہایت شدید مطالبہ کیا، تدریس اور تحریر میں چوں کہ فرق ہوتا ہے اس لئے مجھے اس میں کوئی دلچسپی نہ رہی، آخران کے اصرار کے آگے مجھے سپر انداز ہونا پڑا اور یہ کاپی لکھنی شروع کردی، مشکلات کا سامنا بھی کرنا پڑا، مطالعہ سے فرصت ملتی ہی نہ تھی کہ کچھ مشقِ سخن کی جائے خیر خدا خدا کرکے کسی طرح یہ کاپی مکمل ہوگئی۔ ان شاء اللہ اگر فرصت کے لمحات میسر آئے تو اس کے بقیہ حصے کی بھی تشریح پیش کروں گا، ہوسکتا ہے کہ کتاب فہمی میں مجھ سے غلطی ہوگئی ہو لیکن بڑے ہی دھیان سے اسے پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں لگا رہا اور اب الحمد للہ یہ تحریر آپ کے سامنے ہے۔

میبذی میں ایک بات بڑی صبر آزما ہے، ایک ایک بحث پر اعتراضات وجوابات کی بھرمار ملے گی ایک بات جیسے ہی ختم ہوگی کہ پھر اس پر اعتراض ہوجائے گا اور اس کا جواب بھی مل جائے گا مگر پھر اعتراض کی بوچھار ہوجائے گی یہ وہ چیز ہے جس سے کبھی کبھی طالب علم بھنّا جاتا ہے مگر یہی چیز بہت سے طالب علموں میں فلسفہ کا ذوق وشوق پیدا کردتی اور اسے فزوں تر کردیتی ہے اس لئے میرا خیال ہے کہ اس خیال سے طلبہ کو دامن کش ہوجانا چاہئے کہ میبذی کوئی بڑی جناتی کتاب ہے بلکہ اسے سنجیدگی سے پڑھا اور سمجھا جائے، ایک اور خاص بات یہ ہے کہ اس کتاب میں کہیں کہیں اعتراض تو کردیا گیا ہے مگر جواب نہیں دیا گیا ہے اساتذہ حضرات حواشی اور شروحات سے اس کا جواب تلاش کرتے ہیں اور طلبہ کو اس سے مستفیض کرتے ہیں، ہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ اگر کوئی بات سمجھانے کے لیئے کہی اور گفتگو وبحث کو ذہن قبول نہ کرتا ہو تو قبول کرنے پر مجبور کرنا چاہئے اور اسی مفروضہ گفتگو یا مقدمہ کو تسلیم کرکے آگے کا کلام سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ انشاء اللہ بڑے مفید نتائج برآمد ہوں گے۔

تالیفی اعتبار سے یہ میری پہلی کاوش ہے، عربی شروحات اور اردو شروحات سے میں نے بھرپور استفادہ کیا ہے اور ان کی گفتگو کو اپنے اسلوب میں پیش کیا ہے البتہ خال خال مقامات پر بعض جملے من وعن بھی نقل کردیے ہیں تاکہ فہم مطالب میں آسانی ہو، بہر حال کچھ بھی ہو یہ کاوش پیش خدمت ہے بارگاہ ایزدی میں دعاء ہے کہ اسے شرف مقبولیت سے نوازے اور اس کا نفع عام وتام فرمائے۔ آمین

اخیر میں قارئین سے درخواست ہے کہ اس میں جس قسم کی غلطیاں بھی راہ پا گئی ہوں ان سے ناچیز کو مطلع کردیا جائے میں بہت زیادہ احسان مند ہوں گا۔

والسلام

(حضرت مولانا) فضیل احمد ناصری القاسمی، ۱۴/مارچ ۲۰۰۴ء

ابن حضرت مولانا جمیل احمد ناصری مدظلہٗ

خادمِ حدیث وفقہ جامعہ امام محمد انور شاہ، دیوبند

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہدیۂ تشکر

احقر نے اپنے برادرِ اکبر حضرت مولانا فضیل احمد ناصری القاسمی مدظلہ سے ایک عاجزانہ درخواست کی کہ آپ میبذی کی ایک ایسی کاپی تیار فرمادیں جو طلبہ کے لئے ایک نادر تحفہ ہو چنانچہ حضرت نے رفتہ رفتہ ایک جامع کاپی تیار فرمائی جس سے طلبہ نے خوب خوب استفادہ کیا اور جب وہ طلبہ اپنی علمی تشنگی کی سیرابی کے لئے ازہر ہند مادر علمی دارالعلوم دیوبند پہنچے تو کاپی ساتھ تھی اس پر میبذی پڑھنے والے چند احباب ورفقاء کی نظر پڑی تو انہوں نے اسے لے لیا اور بھرپور استفادہ کیا اور اواخر سال میں اسے منظر عام پر لانے کا حددرجہ اصرار کیا تاکہ اس نادر تحفہ سے طالبین میبذی کو اپنی گرہ کشائی باریک بینی اور خاطر خواہ کتاب فہمی میں مہارت پیدا ہو تو احقر نے ان رفقاء کی موکدانہ درخواست پر اللہ کا نام لے کر اس میں عبارت بااعراب اور ترجمہ کا اضافہ کیا اور اسے شرح کی شکل دی اب یہ کتاب اپنی تمام ترخوبیوں سے آراستہ ہو کر طالبین کے ہاتھوں میں ہے ظاہر ہے کسی بھی امر عظیم کو بروئے کار لانے میں باہمی تعاون درپیش ہوا کرتا ہے، اور اس ہماہمی دنیا میں ایسے افراد بہت کم اور خال خال ہی نظر آتے ہیں جو اپنی مشغولیات کو کسی غیر کے لئے بالائے طاق رکھ کر کسی کا تعاون کریں، لیکن یہ دنیا خیر وشر کا سنگم ہے اچھے برے افراد کی آماج گاہ ہے اس لئے آج بھی ایسے افراد موجود ہیں جو کار خیر کے لئے ہمہ وقت کوشاں رہتے ہیں سب سے پہلے میں اپنے برادرِ اکبر محترم حضرت مولانا فضیل احمد ناصری القاسمی مدظلہ کا شکر گذار ہوں کہ حضرت نے اس ناچیز کے اصرار کو شرف قبولیت سے نوازا بعدہٗ ان احباب کا جنہوں نے اس میں درپیش تمام مراحل میں اپنے تعاون سے قطعاً گریز نہ کیا اور ہمہ تن عمدہ طباعت کے لئے کوشاں رہے، باری تعالیٰ ان سبھی حضرات کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

آمین یا رب العالمین

دعاءخواہ

فیاض احمد ناصری

خادم مدرسہ اشرف العلوم پرسونیم دھوبی (بہار))

۸/ جمادی الثانی ۱۴۲۵ھ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

مبادیات

حالات صاحب ہدایۃ الحکمۃ

ماتن کا نام مفضل بن عمر ہے، لقب اثیر الدین اور عرف مولانا زادہ ہے، ملک روم میں ''ابہر'' نامی مقام آپ کا وطن مالوف ہے اس لئے ابہری کہے جاتے ہیں، آپ بڑے عالم و محقق اور منطقی و فلسفی تھے آپ کی طرح آپ کا قلم بھی برابر حرکت کرتا رہتا تھا چناں چہ آپ کے قلم سے کئی معرکۃ لآراء کتابیں وجود میں آئی ہیں۔ ان میں ۱-الاشارات ۲- زبدہ ۳- المحصول وغیرہ بڑی شہرت یاب ہیں۔ آپ کی ولادت کا پتہ کسی کتاب میں نہیں ملتا البتہ تاریخ وفات میں اختلاف ہے راجح یہ ہے کہ ۶۶۰ھ میں وفات پائی ہے۔

علامہ میبذی

آپ کا نام میر حسین بن معین الدین اور لقب کمال الدین ہے، نسباً حسینی، میبذ کے باشندے تھے اس لئے میبذی کہے جاتے ہیں، میبذ ایران کے اصبہان کا ایک مشہور قصبہ ہے جو شہر یزد سے قریب چار فرسخ پر واقع ہے آپ نے ابتدائے شباب میں ہی شیراز کا رخ کیا اور محقق دوانی جیسے باکمال سے تحصیل علوم کیا اور مملکت یزد میں ایک مدت تک قاضی رہے، صاحب مجم نے لکھا ہے کہ آپ علماء متاخرین اور ماہر متکلمین میں بڑے عالم کثیر تصانیف والے تھے، شعر و شاعری سے بھی کافی دلچسپی تھی، آپ کی یادگار کتابوں میں میبذی، ہدایۃ الحکمۃ کی شرح اور شرح طوالع شرح شمسیہ، رسالہ فی المعما وغیرہ ایک انمٹ شہرت رکھتی ہیں آپ کی وفات ۹۰۴ھ یا ۹۱۰ھ میں ہوئی۔

حکمت و فلسفہ کی لغوی تعریف

حکمت کے معنیٰ عدل و انصاف کے ہیں، علم و حلم، حق بات تک پہنچنا، بھی اس کے معنیٰ ہیں، فلسفہ کے معنیٰ دانائی کے ہیں، یہ یونانی لفظ ہے، فیلاسوفا سے بنا ہے، جس کے معنیٰ ''حکمت کا دلدادہ'' ہے۔ (فیلا: محبّ، سوفا: حکمت)

اصطلاحی تعریف

حکمت و فلسفہ کی اصطلاحی تعریف تین طرح سے کی جاتی ہے:

۱- هو علم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية،

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کا جاننا انسانی طاقت کے بقدر۔

۲- هو علم باحوال الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية

۳- خروج النفس الی کمالها الممکن فی جانبی العلم والعمل ۔

یہ تمام تعریفیں کتاب میں آرہی ہیں وہیں دیکھ اور سمجھ لیجئے گا۔

موضوع

حکمت وفلسفہ کا موضوع موجودات خارجیہ ہیں کیوں کہ اس میں موجودات خارجیہ کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔

غرض وغایت

اشیاء کے حقائق سے واقف ہونا، ان کے اعتقادات کو حاصل کرنا، دنیا میں با کمال ہونا اور آخرت میں باسعادت و کامیاب ہونا۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْهِدَايَةُ اَمْرٌ مِّنْ لَدَيْهِ وَكُلُّ شَيْءٍ يَعُوْدُ اِلَيْهِ لَهُ الْحَمْدُ عَلٰى مَا اَنْعَمَ عَلَيْنَا سَوَابِقَ النِّعَمِ وَلَوَاحِقَهَا وَاَلْهَمَ اِلَيْنَا حَقَائِقَ الْحِكَمِ وَدَقَائِقَهَا.

ترجمہ: ہدایت اللہ کی طرف سے ایک چیز ہے اور ہر چیز اسی کی طرف لوٹتی ہے تمام تعریفیں اسی کے لئے ثابت ہیں اس بات پر کہ اس نے ہمارے اوپر پہلی نعمتوں اور بعد کی نعمتوں کا انعام فرمایا اور ہمارے اوپر حکمتوں کی حقیقتوں اور باریکیوں کا الہام فرمایا۔

قولہ بسم اللہ الرحمن الرحیم الهدایة امر من لدیه الخ: شارح نے اپنی کتاب کا آغاز حدیث و قرآن کی اتباع میں بسم اللہ سے کیا تا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وعید کل امر ذی بال لم یبدأ ببسم اللہ او بحمد اللہ فهو اقطع و اجزم کے مستحق نہ ہوں۔ البتہ یہاں سوال یہ ہے کہ کتاب کو بسم اللہ سے شروع تو کر دیا مگر اس کے بعد الحمد للہ کے بجائے الهدایة امر فرمایا اس کی کیا وجہ ہے، اس کے کئی جوابات ہیں۔

پہلا جواب تو یہ ہے کہ الحمد للہ کا مقصد باری تعالیٰ کی صفات کمالیہ کو بیان کرنا ہے اور یہ مقصد الهدایة الخ سے بدرجۂ اتم حاصل ہو جاتا ہے کیوں کہ اس جملے کے دو جزء ہیں پہلا جز ہے ہدایت اللہ کی طرف سے ایک چیز ہے اور دوسرا جز ہے "ہر چیز اسی کی طرف لوٹتی ہے" تو پہلے جزء سے اللہ کا ہادی ہونا معلوم ہوا اور دوسرے جز سے تین باتیں ثابت ہوتی ہیں۔ ۱- موجد ہونا۔ ۲- مبقی ہونا۔ ۳- مفنی ہونا، کیوں کہ دوسرے جز کا مطلب یہ ہے کہ ہر چیز اللہ کی محتاج ہے وجود میں، بقاء میں، فناء میں، جب وجود و بقاء و فناء میں ہر چیز کا خدا کا محتاج ہونا ثابت ہوا تو اللہ تعالیٰ کا موجد، مبقی اور مفنی ہونا بھی ثابت ہوا تو اس مقدم (پہلے جزء سے) اور تالی (دوسرے جزء) سے چار باتیں ثابت ہوئیں جو کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کمالیہ کو بتلاتی ہیں جب یہ مقصد اس جملے سے حاصل ہو گیا تو الحمد للہ کہنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ انہوں نے عام روش سے ہٹ کر یہ طریقہ اس لئے اپنایا تا کہ نیا پن آ جائے ہو جیسا کہ مشہور ہے کل جدید لذیذ۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ اس جملہ سے براعت استہلال کا حصول ہوتا ہے کیوں کہ اس جملے میں لفظ ہدایۃ ہے اور جس کتاب کی یہ شرح ہے وہ ہدایت الحکمۃ ہے تو گویا کتاب کے شروع میں لفظ ہدایۃ لا کر یہ بتا دیا کہ یہ کتاب ہدایۃ الحکمۃ کی شرح ہے۔

براعت استہلال کی تعریف۔

خطبے میں ایسے جملے کا لانا جس سے مقصد یا مضمون کتاب کی طرف اشارہ ہو جائے اور یہاں بھی ایسا ہی معاملہ ہے جس سے براعت استہلال حاصل ہو جاتی ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

چوتھا جواب یہ ہے کہ جہاں کہیں کوئی پیچیدہ بات آئی ہے تو اس کی پیچیدگی کو دور کرنے کیلئے مصنف نے الھدایۃ کا عنوان اختیار کیا ہے کیوں کہ پیچیدگی اور اشکال کا پیش آنا ایک قسم کی ضلالت ہے اور اس سے بچنے کیلئے ہدایت ضروری ہے، اس لئے بھی ہدایت کا انتخاب کیا تا کہ یہ بتادیا جائے کہ ہر مشکل امر میں اللہ سے ہدایت حاصل کی جائے وغیرہ ذلک من الوجوھات۔

قولہ الھدایۃ: ہدایت کے لغت میں دو معنی ہیں۔ ۱ – اراءۃ الطریق ۔ ۲ – ایصال الی المطلوب۔ اراءۃ الطریق کا مطلب ہے "کسی کو راستہ بتلا دینا" چاہے وہ مطلوب تک پہنچے یا نہ پہنچے، اور ایصال الی المطلوب کا مطلب ہے "کسی کو منزل مقصود تک پہنچا دینا"، انبیاء کرام علیہم السلام سب کے سب اراءۃ الطریق کے لئے مبعوث ہوئے تھے۔ اور ایصال الی المطلوب فقط اللہ تعالیٰ کا فعل ہے، ہدایت بالمعنی الثانی حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں دے سکتا۔

قولہ امر من لدیہ: امر بمعنی شیء، لدی بمعنی عند، لدیہ کی ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے جو بسم اللہ میں مذکور ہے یا ھادی کی طرف راجع ہے جو ہدایت سے سمجھ میں آتا ہے پہلی صورت میں عبارت یوں ہوگی امر من عند اللہ دوسری صورت میں عبارت یوں ہوگی امر من عند الھادی۔

لہ الحمد: لہ ثابت سے متعلق ہو کر خبر مقدم اور الحمد مبتدا مؤخر، لہ کو حصر کے ارادہ سے مقدم کیا، کیوں کہ قاعدہ ہے تقدیم ما حقہ التاخیر یفید الحصر (جس کو بعد میں ہونا چاہئے اس کو پہلے ذکر کر دیا جائے تو اس سے حصر کا معنی پیدا ہوتا ہے) حمد کے معنی ہیں، ھو الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری نعمۃ کان او غیرھا زبان سے کسی کے اچھے اختیاری فعل پر تعظیم کے ارادے سے تعریف کرنا، خواہ تعریف نعمت کے مقابلے میں ہو یا غیر نعمت کے مقابلے میں۔

نوٹ: الحمد کا الف لام استغراقی اور جنسی دونوں ہوسکتا ہے استغراقی کی صورت میں ترجمہ ہوگا "تمام تعریفیں خدائے پاک ہی کے لئے ثابت ہیں" اور جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا "تعریف اللہ کے لئے ثابت ہے"۔

علی ما انعم الخ: ما مصدریہ ہے جو فعل ماضی پر داخل ہے اور اس وقت دونوں مل ملا کر انعام کے معنی میں ہے، انعم کی ضمیر اللہ یا لفظ ھادی کی طرف راجع ہے عبارت یوں ہوگی علی انعام اللہ علینا یا علی انعام الھادی علینا۔

سوابق النعم ولواحقھا: سوابق سابقۃ کی اور لواحق لاحقۃ کی جمع ہے نعم کا واحد نعمۃ ہے۔ سوابق اور لواحق کی اضافت نعم کی طرف اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ہے عبارت یوں ہوگی النعم السابقۃ اور النعم اللاحقۃ سابق نعمتوں سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو بغیر کسب و عمل کے حاصل ہوئی ہیں مثلاً کان آنکھ وغیرہ۔ اور لاحق نعمتوں سے وہ نعمت مراد ہیں جو کسب و عمل کے بعد ہاتھ آئی ہوں جیسے کھانا، پینا، سابق نعمتوں کا ایک دوسرا مطلب دنیوی نعمتیں اور لاحق کا اخروی نعمتیں ہیں۔ فافھم۔

نعمت کی تعریف: المنفعۃ الواصلۃ من شخص الی آخر علی قصد الاحسان یعنی وہ منفعت جو ایک شخص کی جانب سے دوسرے کو احسان کرنے کے ارادے سے پہنچتی ہے۔

قولہ الھم الینا الخ: اس پر بھی ما مصدریہ ہے لہٰذا یہ "الہام" مصدر کے معنی میں ہے، الہام کے لغوی معنی القاء الشیٔ فی القلب سواء کان خیرا او شرا کے ہیں، یعنی کسی شئی کا دل میں ڈالنا خواہ وہ چیز خیر ہو یا شر۔ اصطلاحی معنی یہ ہے القاء الخیر فی القلب بطریق الفیض امر خیر کا فیضان کے طریقہ پر دل میں القاء کرنا۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

حقائق الحکم: حقائق کاواحد حقیقة ،اور حکم کاواحد حکمة ہے،حقیقت اس نفس الامری چیز کو کہتے ہیں جو فی الواقع موجود ہو کسی فارض کے فرض کرنے پر موقوف نہ ہو جیسے طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان تلازم کسی کے ماننے اور نہ ماننے پر موقوف نہیں بلکہ وہ حقیقۃً موجود ہے،حکمت متعدد معانی کے لئے آتا ہے۔عدل وانصاف،علم وحلم،حق بات پر پہنچنا۔حکمت کا لفظ قرآن واحادیث میں بار بار آیا ہے،اور موقع محل کے لحاظ سے اس کے معانی متعین کئے گئے ہیں کہیں ''قرآن'' مرادلیا گیا ہے اور کہیں حدیث،کہیں فقہ فی الدین اسی طرح کہیں دانش مندی اور کہیں خوف خداوغیرذلک۔

دقائقها واحد دقیقة دقیقہ اس باریک بات کو کہتے ہیں جس کی تہ تک پہنچنے میں کافی گہرائی سے کام لیا جائے،حقائق ودقائق سے مراد علم وحکمت کے مسائل ہیں،شارح نے اس عبارت سے بتادیا کہ علم وحکمت کے مسائل امر واقعی ہیں جن کو سمجھنے کے لئے کافی غور وفکر درکار ہے۔کند ذہن آدمی کے لئے اس کا سمجھنا مشکل ہے۔

وَالصَّلٰوةُ عَلٰى جَمِيْعِ الْاَنْبِيَاءِ وَالْاَوْلِيَاءِ خُصُوْصًا عَلٰى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ مُحَدِّدِ جِهَاتِ الْعَدَالَةِ وَخَاتَمِ فَصِّ الرِّسَالَةِ وَعَلٰى اٰلِهِ الْوَاصِلِيْنَ وَاَصْحَابِهِ الْكَامِلِيْنَ

ترجمہ: اور رحمت کاملہ نازل ہو تمام انبیاء علیہم السلام اور اولیاء کرام پر خصوصا ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو عدالت کے اطراف کا احاطہ کرنے والے اور رسالت کے نگینہ کی انگوٹھی ہیں اور آپ کی آل پر جو حق تک پہنچنے والی ہے اور آپ کے اصحاب پر جو کامل ہیں۔

قولہ والصلوٰۃ الخ: شارح نے حمد خدا کے بعد مخلوقات میں سب سے برگزیدہ ہستی نبی مکرم علی صاحبها الصلوٰۃ و السلام پر درود کا تحفہ پیش کیا ہے کیوں کہ انبیاء کرام ہی وہ واحد واسطہ ہیں جن سے خداوند قدوس براہ راست مخاطب اور کلام فرماتے ہیں انبیاء کے علاوہ اور بندوں سے ہم کلام ہونا اس کی شان کے خلاف ہے اس لئے کہ ذات خداوندی انتہائی کامل اور غایت درجہ منزہ ہے اور بندے انتہائی ناقص اور ادنی ہیں بندے ہر قسم کی آلائشوں میں ملوث رہتے ہیں اور خدا تعالیٰ کا اس سے کوئی رابطہ ہی نہیں وہ تو پاک وصاف ہے تو ایسی اعلیٰ ذات ایسی ادنی صفات رکھنے والی مخلوق سے کیسے ہمکلام ہوسکتی ہے اس لئے ضرورت تھی ایسے افراد کی جو انسانوں سے میل جول بھی رکھیں اور خدا سے انتہائی درجے کا لگاؤ بھی، تا کہ وہ ذات والا سے لیکر بندوں تک پہنچائیں اور یہ شان انبیاء میں بدرجہ اتم موجود ہے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ہمیں کمالات علمیہ سے سرفراز فرمایا اس لئے ہم پر ضروری ہے کہ ان پر سلام بھیجیں اور نبی کریم ﷺ چوں کہ افضل الانبیاء اور خاتم الرسل ہیں اس لئے انہیں فراموش کرنا انتہائی درجے کی گستاخی اور بہت بڑا پاپ ہے۔صلوٰۃ کے لغوی معنی دعاء کے آتے ہیں جب اس کا فاعل خدا ہو تو رحمت نازل کرنا،فرشتے ہوں تو مغفرت کی دعاء کرنا،بندے ہوں تو رحمت کی درخواست کرنا وغیرہ، **الانبیاء:** واحد نبی، نبی وہ پیغمبر ہوتا ہے جو احکام کی تبلیغ کیلئے مبعوث ہو خواہ اس کو نئی شریعت یا نئی کتاب نہ دی گئی ہو اور رسول وہ پیغمبر ہوتا ہے جسے نئی شریعت یا نئی کتاب دی گئی ہو یا کفار کی طرف دعوت الی الایمان کیلئے بھیجا گیا ہو ان دو باتوں میں سے کوئی بھی بات ہو رسول ہوگا، اور دونوں میں سے کوئی نہ ہو بلکہ صرف تبلیغ کیلئے بھیجا گیا ہو تو نبی ہوگا گویا نبی عام ہے اور رسول خاص ہے، ہر رسول نبی ہے مگر ہر نبی رسول نہیں، یہ سب سے صحیح ترین تعریف ہے اس تعریف

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

پر کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا، نبی باب فتح سے ہے اس صورت میں نبأ ینبأ سے ماخوذ ہوگا بمعنی خبر دینے والا، باب نصر سے بھی ہو سکتا ہے نبا ینبو نبوا بمعنی بلند ہونا۔ **الاولیاء**: ولی کی جمع ہے، ولی وہ ہے جو معاصی سے مکمل اجتناب رکھے اور معرفت خداوندی کا پورے طور حامل ہو، اولیاء پر انفراداً صلوٰۃ وسلام بھیجنا جائز نہیں اگر انبیاء کے ساتھ ہو تو درست ہے جیسا کہ اس کتاب میں ہے۔

قولہ محدد جہات العدالۃ الخ: محدِّد (تفعیل) گھیرنے والا، جہات واحد جهة اطراف، اطراف چھ ہیں: تحت، فوق، امام، خلف، یمین، یسار، عدالت کے لغوی معنی انصاف کے ہیں، اور اصطلاحی معنی، حکمت، عفت، شجاعت کا مجموعہ ہے، کیوں کہ عدالت کے اصطلاحی معنی توسط اور بین بین کے آتے ہیں اور یہ تینوں عفت، حکمت، شجاعت بین بین ہی ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ قوت کی تین قسمیں ہیں: شہوانیہ، عقلیہ، غضبانیہ۔ قوت شہوانیہ میں افراط ہو جائے تو اس کا نام فسق و فجور ہے، اگر تفریط یعنی حد درجہ کمی ہو جائے تو اس کا نام خمول ہے، جس سے چاپلوسی، اور لوگوں کے سامنے ذلیل بننے کی بری عادت وخصلت پیدا ہوتی ہے اور افراط تفریط کے درمیان ہو تو اسی کا نام عفت ہے۔ اسی طرح قوت عقلیہ میں افراط ہو تو اس کا نام ذکاوت ہے جس سے دھوکہ دہی جیسی عادت پیدا ہوتی ہے تفریط ہو تو اس کا نام بلادت ہے، جس سے آدمی احمق بن جاتا ہے اور اگر دونوں کے درمیان ہو تو اس کو حکمت کہتے ہیں، اسی طرح قوت غضبانیہ میں افراط ہو تو تہوّر ہے اور تفریط ہو تو جبن (بزدلی) اور بین بین ہو تو شجاعت ہے۔ تہوّر سے آدمی شیخی باز، پھینکو، اور ڈینگ مارنے والا بن جاتا ہے اور جبن سے بے حیائی وغیرہ آتی ہے۔ حاصل یہ کہ عفت، حکمت، شجاعت بین بین والی صفات ہیں، یہ اعلیٰ ترین اوصاف کے حامل ہیں مصنف نے بڑی جامع صفت یعنی عدالت کا انتخاب کیا ہے اس انتخاب کا مقصد یہ بتانا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مدبر، منتظم، حکیم، صائب الرائے، سخی، باحیا، اور متقی تھے، آپؐ کے اندر شجاعت، غصہ پینا، شفقت ورحمت اور دوراندیشی خوب خوب تھی، آپ خلق عظیم پر فائز تھے۔

محدد جہات العدالۃ: لاکر یہ بتادیا کہ آپ ان اوصاف کا احاطہ کرنے والے تھے، اس عبارت سے براعت استہلال کا بھی حصول ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ آگے ایک بحث آرہی ہے کہ فلک محدد جہات ہے تو اس سے اس بحث کی طرف بھی اشارہ ہوگیا۔

خاتم فص الرسالۃ: خاتم بالکسر اور بالفتح دونوں پڑھ سکتے ہیں، پہلی صورت میں انگوٹھی اور دوسری صورت میں ختم کرنے والا، فص نگینہ، خَاتَم بروزن فَاعَلَ اسم آلہ ہے، یعنی وہ چیز جس سے مہر لگائی جائے، انگوٹھی کو خاتم اس لئے کہتے ہیں کہ بادشاہ لوگ اس سے مہر لگایا کرتے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو رسالت کے نگینہ کی انگوٹھی اس لیے کہا گیا کہ جس طرح انگوٹھی نگینہ کو چاروں طرف سے گھیرے ہوتی ہے اسی طرح آپؐ رسالت کے اطراف کو گھیرے ہوئے ہیں یعنی آپؐ پر رسالت ختم ہے، آپ رسولوں کے جامع ہیں۔ اگر خاتِم پڑھا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ آپ رسالت کے نگینہ کو ختم کرنے والے ہیں اب رسالت کا نگینہ نہیں آئے گا یعنی رسالت ختم ہو چکی ہے دونوں صورتوں (خاتَم اور خاتِم) کا انجام ایک ہی ہے یعنی آپؐ خاتَم الانبیاء ہیں البتہ خاتَم پڑھیں تو زیادہ بہتر ہے تاکہ محدد جہات العدالۃ سے مناسبت ہو جائے کیوں کہ جس طرح آپؐ عدالت کے اطراف کا احاطہ کئے ہوئے ہیں رسالت کے نگینہ کو بھی چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں۔ فافہم۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

قوله وعلی آله الخ: ال کی اصل اھل ہے کیوں کہ اس کی تصغیر اُھیل آتی ہے ہر چیز کی اصل تصغیر سے ہی معلوم ہوتی ہے، ال اصل میں اھل تھا ھا کو ہمزہ سے بدل دیا اور پھر ہمزہ کو الف سے بدل دیا، ڈائریکٹ ھا کو الف سے بدلنے کی کلام عرب میں نظیر نہیں ہے اس لئے یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں کہ ھا کو ہمزہ سے، پھر ہمزہ کو الف سے کیوں بدلا؟ جواب دے دیا کہ کلام عرب میں ایسی نظیر نہیں ملتی، ال کا اطلاق بڑے لوگوں پر ہوتا ہے چاہے دین کے اعتبار سے بڑا ہوں یا دنیا کے اعتبار سے لہٰذا ال نبی کی طرح ال فرعون بھی درست ہے مگر ال حجام اور ال بوّاب "واچ مین" صحیح نہیں کیوں کہ یہ حضرات بڑے ہیں ہی نہیں۔ نہ دنیا کے اعتبار سے نہ دین کے لحاظ سے۔

الواصلین کے بعد الی الحق محذوف ہے، اصحاب صحب کی جمع ہے جو کہ صاحب کا مخفف ہے، صاحب کی جمع اصحاب صحیح نہیں کیوں کہ فاعل کی جمع افعال کبھی سنی نہیں گئی، اصحاب وہ خوش نصیب مسلمان ہیں جنہوں نے حالت ایمان میں نبی کی صحبت پائی اور اسی حالت ایمان میں دنیا سے رحلت فرمائی، اس تعریف کی رو سے عبد اللہ بن ام مکتوم (نابینا) بھی صحابہ کی فہرست میں داخل ہو جائیں گے، البتہ مرتدین جنہوں نے بعد میں اسلام کو چھوڑ دیا خارج ہو جائیں گے، الکاملین کے بعد بالافعال الصالحة و الصفات الحسنة محذوف ہے یعنی جو افعال صالحہ اور صفات حسنہ کے ساتھ کامل و مکمل ہیں۔

اَمَّا بَعْدُ فَيَقُوْلُ الْفَقِيْرُ الْمُعْتَصِمُ بِلُطْفِهِ الاَبَدِيِّ حُسَيْنُ بْنُ مُعِيْنِ الدِّيْنِ الْمَيْبِذِيُّ اَصْلَحَ اللّٰهُ حَالَهُمَا وَنَوَّرَ بَالَهُمَا لَمَّا رَأَيْتُ كَمَالَ عَيْنِ الْاَعْيَانِ وَهُوَ نَوْعُ الانْسَانِ بِالْاِرْتِقَاءِ اِلٰى اَعْلَامِ الْفِطْنَةِ وَالْاِهْتِدَاءِ اِلٰى اَقْسَامِ الْحِكْمَةِ اِذْ بِهَا يَصِيْرُ النَّاظِرُ فِيْ حَقَائِقِ الاَشْيَاءِ بَصِيْرًا وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا فَشَمَّرْتُ عَنْ سَاقِ الْجِدِّ لِتَحْصِيْلِهَا بَاحِثًا عَنْ اِجْمَالِهَا وَتَفْصِيْلِهَا اٰخِذًا لَهَا عَنْ جَمْعٍ كَثِيْرٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَجَمٍّ غَفِيْرٍ مِنَ الْحُكَمَاءِ اَبَّدَاللّٰهُ جَلَالَهُمْ وَخَلَّدَ ظِلَالَهُمْ.

ترجمہ: بہر حال حمد و صلوٰۃ کے بعد پس اللہ تعالیٰ کے دائمی لطف و کرم کو استحکام سے گرفت میں لینے والا فقیر حسین بن معین الدین کہتا ہے اللہ تعالیٰ ان دونوں کے حال کو درست رکھے اور ان دونوں کے قلب کو منور فرمائے جب میں نے موجودات کے خلاصہ کے کمال کو دیکھا اور وہ (موجودات کا خلاصہ) انسان کی نوع ہے، ذہانت کے پہاڑوں پر چڑھنے اور حکمت کی قسموں کی طرف رہنمائی پانے کی وجہ سے۔ اس لئے کہ حکمت ہی کے ذریعہ اشیاء کی حقیقت میں غور و فکر کرنے والا بصیرت والا بن جاتا ہے اور جس کو حکمت عطا کی گئی اس کو بہت سی بھلائیوں سے نوازا گیا تو میں نے کوشش کی پنڈلی سے کپڑے سمیٹ لئے حکمت کو حاصل کرنے کے لئے اس کے اجمال اور تفصیل سے بحث کرتے ہوئے علماء کی ایک بڑی جماعت اور حکماء کی ایک بڑی تعداد سے اس کو حاصل کرتے ہوئے، اللہ تعالیٰ ان کی بزرگی ہمیشہ رکھے اور ان کے سایہ کو تا دیر قائم رکھے۔

قوله اما بعد الخ: بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے لہٰذا مبنی علی الضم ہے عبارت یوں ہے بعد الحمد و الصلوٰة، اما

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

بعد دوکلاموں کے درمیان فصل کے لئے آتا ہے اسی کو فصل خطاب کہتے ہیں۔اس کا استعمال سب سے پہلے کس نے کیا؟ اکثر علماء حضرات داؤد علیہ السلام کی طرف اس کا انتساب کرتے ہیں، کسی نے حضرت یعقوب علیہ السلام کسی نے سحبان بن وائل، کسی نے یعر بن قحطان اور کسی نے کعب بن لوی کا ذکر کیا ہے۔

المعتصم: افتعال سے اسم فاعل، پکڑنے، چمٹنے والا، لطف جمع الطاف، مہربانی، احسان، مراد اللہ کی طرف سے عصمت و توفیق کا عطا ہونا، جس سے بندہ طاعت کی طرف مائل اور گناہ سے مجتنب ہو جائے، ابدی جس کی انتہا نہ ہو بال حال، لما رأیت، لما حرف شرط رأیت فعل بافاعل کمال عین الاعیان مفعول وھو نوع الانسان جملہ معترضہ۔

بالاتقاء الخ: جار مجرور سے مل کر رأیت سے متعلق۔ رأیت فعل اپنے فاعل مفعول اور متعلق سے مل کر شرط اور فشمرت عن ساق الجد الخ اس کی جزاء ہے، اذ بھا جملہ تعلیلیہ ہے، عین الاعیان بمعنی اشرف الموجودات، مراد انسان ہے کیوں کہ شارح نے آگے خود ہی کہا ہے وھو نوع الانسان ، عین الاعیان کے تین معانی ہوسکتے ہیں۔ ۱- عین بمعنی اصل، اعیان بمعنی اصول۔ ۲- عین بمعنی اصل اعیان بمعنی موجودات خارجیہ۔ ۳- عین بمعنی، آنکھ اعیان بمعنی موجودات خارجیہ۔ پہلی صورت کا معنی ہوا اصل الاصول، دوسری صورت کا اصل الموجودات الخارجیۃ، تیسری صورت کا معنی ہوا موجودات خارجیہ کی آنکھ۔ انسان اصل الاصول بھی ہے اور موجودات کا خلاصہ بھی ہے اور موجودات خارجیہ کی آنکھ بھی ہے آنکھ چوں کہ اشرف الاعضاء ہے اس لئے انسان کو اس سے تشبیہ دی گئی ہے، اعلام واحد علم پہاڑ، الفطنۃ ذہانت، مطلب دل ودماغ کا تیز ہونا۔ شمرت کسی چیز کو سمیٹنا، ساق پنڈلی الجد کوشش کنایہ ہے طلب میں کوشش کرنا باحثا شمرت سے حال ہے باب فتح سے کھود کرید کرنا (بصلہ عن) اجمال لغوی معنی جمع کرنا، اصطلاحی معنی لفظ کو ایسے طریقہ پر استعمال کرنا جس سے مراد واضح نہ ہو، چند چیزوں کی طرف ایک ہی بار نظر کرنے کو اجمال اور ہر ہر فرد پر علیحدہ علیحدہ نظر کرنے کو تفصیل کہا جاتا ہے، اخذا یہ شمرت سے دوسرا حال ہیا ایک ذوالحال سے دو حال ہوں تو ان دونوں حالوں کو حالین مترادفین کہتے ہیں لہٰذا باحثا اور اخذا حالین مترادفین ہیں، جم جمع جمام، جموم بڑی تعداد غفیر ضرب سے، چھپانا، ڈھانپنا، جلال انتہائی عظیم مرتبہ والا ہونا، یہ لفظ خدا کے لئے خاص ہے خلد (تفعیل سے) ہمیشہ رکھنا، ظلال واحد ظل سایہ۔

تشریح: کتاب کا سبب تالیف

شارح نے حمد وصلوٰۃ کے بعد کہا جب میں نے انسانوں کے ذہین افراد کو دیکھا کہ وہ حکمت وفلسفہ کے دلدادہ ہو گئے ہیں اور اس فن کا بازار گرم ہے اور اس گرم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس فن سے اشیاء کی حقیقتیں معلوم ہوتی ہیں لہٰذا حکمت، ضرور سیکھنا چاہئے، قرآن میں بھی ہے کہ جس کو حکمت دی گئی اس نے خیر کثیر پالیا تو میں نے بھی دوڑ دھوپ شروع کی اور جس طریقہ سے ہو سکا اجمال وتفصیل سب کو حاصل کرنے لگا اور اس کے لئے علماء کی ایک بڑی تعداد کو استاذ بنایا، سیکڑوں کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا اللہ ان اساتذہ کی بزرگی کو باقی رکھے اور ان کا سایۂ شفقت تادیر قائم رکھے (آمین)

وَرَسَمْتُ فِيْ أَيَّامِ التَّحْصِيْلِ عَلٰى أَكْثَرِ كُتُبِهَا اَرْقَاماً كَثِيْرَةً تُعِدُّ لِلنَّاظِرِيْنَ فِيْهِ بَصِيْرَةً وَمِنْهُ الْهِدَايَةُ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

لِلْمُحَقِّقِ الْكَامِلِ وَالْمُدَقِّقِ الفَاضِلِ اَثِيْرِ الدِّيْنِ مِفْضَلِ بْنِ عُمَرَ الْاَبْهَرِيِّ قَدَّسَ اللّٰهُ سِرَّهٗ فَالْتَمَسَ مِنِّىْ بَعْضُ الْمُتَرَدِّدِيْنَ اِلَيَّ الْمُشْتَغِلِيْنَ بِقِرَاَتِهَا لَدَيَّ اَنْ اَجْعَلَ لَهُمْ مِنَ الْاَرْقَامِ الْمُتَعَلِّقَةِ لَهَا شَرْحًا وَاُبَيِّنَ مَا يَلِيْقُ بِكُلِّ مَبْحَثٍ مِنْهَا تَعْدِيْلاً وَجَرْحًا وَقَدْ كُنْتُ مُعْتَذِرًا بِتَرَاكُمِ الْعَوَائِقِ وَاَفْوَاجِ هُمُوْمِهَا وَتَلَاطُمِ الْعَلَائِقِ وَاَمْوَاجِ غُمُوْمِهَا فَكَرَّرُوْا الْاِلْتِمَاسَ وَزَادُوْا فِي الْاِقْتِبَاسِ فَرَقَمْتُهٗ عَلٰى مَا وَافَقَ مَسْئُوْلَهُمْ وَطَابَقَ مَامُوْلَهُمْ وَالْمَرْجُوُّ مِنَ الطَّالِبِيْنَ بِطَرِيْقِ الرَّشَادِ وَالشَّارِبِيْنَ لِرَحِيْقِ السَّدَادِ اَنْ يَّنْظُرُوْا فِيْهِ بِعَيْنِ الْعِنَايَةِ وَالْوِدَادِ وَيُعْرِضُوْا عَنِ التَّعَرُّضِ بِالْجَدَلِ وَالْعِنَادِ.

ترجمہ: اور میں نے طالب علمی کے زمانہ میں حکمت کی بہت ساری کتابوں پر بکثرت حواشی لکھے جو اس میں غور وفکر کرنے والے کیلئے بصیرت پیدا کرتے تھے اس میں سے ایک کتاب ہدایۃ الحکمۃ بھی تھی جو محقق کامل مدقق فاضل اثیر الدین ابہری کی تصنیف کردہ ہے اللہ ان کی قبر ٹھنڈی کردے پس میرے پاس آمد ورفت کرنے والوں اور میرے پاس اس کتاب کے پڑھنے میں مشغول رہنے والوں کی ایک جماعت نے مجھ سے درخواست کی کہ ہدایت سے متعلق حواشی کو ایک شرح کی شکل دیدوں اور بیان کردوں ہر اس بحث کو جو اس کتاب کے مناسب ہو ابطال اور اثبات کرتے ہوئے اور میں معذرت کرتا رہا کاوٹوں کے تہ بتہ جمع ہونے اور ان کے غموں کے گروہوں کی وجہ سے اور مشاغل کے تھپیڑوں اور ان کے غموں کی لہروں کی وجہ سے مگر وہ لوگ بار بار اصرار کرتے رہے اور طلب میں زیاتی کرتے رہے تو میں نے ان کی فرمائش کے مطابق اور ان کی امیدوں کے مناسب یہ شرح تصنیف کردی اور مجھے ان سے امید ہے جو سیدھے راستہ کو طلب کرنے والے ہیں اور درستگی کی شراب پینے والے ہیں کہ وہ اس کتاب کو مہربانی اور محبت کی نگاہ سے دیکھیں گے اور جھگڑے دشمنی سے اعراض کریں گے۔

قوله ورسمت في ايام الخ:

حل لغات-رسم:(ن) لکھنا، ارقام واحد رقم، عدد، نمبر، مراد حواشی ہیں کیوں کہ حواشی کو نمبروار لکھا جاتا ہے تعد: (افعال) تیار کرنا، مہیا کرنا، بصیرۃ: دانائی، قلب کی روشنی، محقق: مسائل کو دلائل سے ثابت کرنے والا، مدقق: دلائل کو دلائل سے ثابت کرنے والا، اثیر الدین: مفضل بن عمرو صاحب ہدایۃ الحکمۃ کا یعنی ماتن کا نام ہے، التمس: (افتعال) برابر کے آدمی سے کام طلب کرنا، بڑا آدمی چھوٹے سے طلب کرے تو اس کو امر کہتے ہیں، چھوٹا آدمی بڑے سے طلب کرے تو دعاء اور استدعاء کہتے ہیں جس کو درخواست کرنا کہتے ہیں۔ شارح نے اپنے تلامذہ کے بارے میں التماس کا لفظ تواضعاً استعمال کیا ہے گویا میرے طلبہ میرے ساتھی اور دوست ہیں، متردین: (تفعل) بار بار آنا، ان اجعل: التمس کا مفعول ہے، تعدیل: کسی شئی کو ثابت کرنا اور اس کی اصلاح ودرستگی کرنا، جرح: کسی شئی کو باطل کرنا، تراکم: (تفاعل) ایک شئی کا دوسری شئی کے اوپر تہ بتہ جمع ہونا، عوائق: واحد عائق، حوادث زمانہ، رکاوٹ، افواج: واحد فوج، گروہ، جماعت، ھموم: واحد ھم، غم، فکر، تلاطم: (تفاعل) آپس میں ایک دوسرے کو طمانچہ مارنا، تھپیڑ مارنا، علائق: واحد علاقۃ وہ چیز جس کے ساتھ انسان اپنی زندگی میں

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

مشغول رہتا ہے، مطلقا مشاغل بھی مراد لے سکتے ہیں، امواج: واحد موج، لہر، اقتباس: (افتعال) طلب کرنا، لینا، رقمت: (ن) لکھنا، مامول: جس کی امید کی جائے (ن) امید کرنا، المرجو: (ن) امید کرنا اسم مفعول رجا یرجو رجاءً سے، الرشاد: حق واستقامت، رحیق: خالص شراب، السداد: درستگی، صواب، الوداد: دوستی رکھنا، محبت کرنا، التعرض: (تفعل) کسی چیز کے پیچھے پڑنا، چھیڑ چھاڑ کرنا، الجدل: جھگڑا، عناد: (مفاعلت) عاند یعاند معاندة وعنادا دشمنی کرنا، مقابلہ کرنا۔

توضیح - شارح کہتے ہیں کہ طالب علمی کے زمانہ میں اساتذہ سے پڑھتا بھی تھا اور فلسفہ کی کتابوں پر حواشی بھی لکھتا تھا، اسی عہد طالب علمی میں ہدایۃ الحکمۃ پر بھی حواشی چڑھائے جس کی تالیف علامہ محقق ومدقق مفضل بن عمرو نے کی ہے فراغت کے بعد جب پڑھانے کا زمانہ آیا تو طلبہ کو ہدایۃ الحکمۃ کے ان حواشی کی بھنک پڑی انہوں نے مجھ سے باصرار کہنا شروع کردیا کہ خدا کے واسطے آپ ان حواشی میں اضافہ وترمیم کرکے ہدایۃ الحکمۃ کی ایک شرح لکھ ڈالیں، میں نے کثرت مشاغل اور بے پناہ رکاوٹوں کے پیش نظر اعتذار کا راستہ اپنایا مگر ان کا اصرار بڑھتا رہا لہٰذا خواہی نخواہی ان کی درخواست کو منہ لگانا پڑا اور ان کی درخواست منظور کرکے اس کتاب کی شرح لکھ ڈالی اب کتاب میبذی آپ کے ہاتھوں میں ہے جو طالبوں کے لئے راہ نمائی کا کام دے گی، شراب حکمت کے شیدائی کے لئے لذت کام ودہن فراہم کرے گی، طلبہ سے درخواست ہے کہ محبت کی نگاہ سے اس شرح کو دیکھیں اور اس کتاب کے بارے میں خواہ مخواہ جنگ وجدال کی دیوار نہ اٹھائیں بلکہ افادہ اور استفادہ کرکے دعائے خیر میں یاد رکھیں۔

وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِيْ اِنّ الانْسَانَ يُسَاوِقُ السَّهْوَ وَالنِّسْيَانَ عَلٰى اَنَّه' لا يَسَعُ المَجَالُ لِتَحْقِيْقِ الصَّوَابِ فِی كُلِّ بَابٍ وَهٰذَا اوَّلُ مَا صَنَّفْتُه' فِيْ عُنْفُوَانِ الشَّبَابِ وَمِنْه' الاِسْتِعَانَةُ بِفَتْحِ اَبْوَابِ الهِدَايَةِ وَعَلَيْهِ تَوَكّلٌ فِيْ البِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ.

ترجمہ: اور میں اپنے آپ کو بری نہیں کہتا بے شک انسان کے ساتھ سہو ونسیان لگا ہوا ہے علاوہ ازیں کہ علمی میدان ہر باب میں درستگی کو ثابت کرنے کی طاقت نہیں رکھتا اور یہ میری آغاز جوانی کی پہلی تصنیف ہے اور اللہ ہی سے ہدایت کے دروازے کھولنے میں مدد طلب کرتا ہوں اور اسی پر بھروسہ کرتا ہوں ابتداء میں اور انتہاء میں۔

قولہ وما ابرئ الخ: یساوق: (مفاعلت) مساوقت کے معنی مرادفت کے آتے ہیں جب دو چیزوں کے درمیان جلسہ اور ہم نشینی پائی جائے تو اس کو مرادفت اور اگر یہ نہ پائی جائے تو مساوقت کہتے ہیں، یساوق السھو والنسیان کا مطلب یہ ہے کہ سہو نسیان ہر انسان کے ساتھ لگا ہوا ہے اس سے کوئی بھی بچا ہوا نہیں ہے، حتی کہ انبیاء کرام بھی اس سے مستثنی نہیں ہیں حدیث میں ہے انما انا بشر مثلکم انسی کما تنسون (بخاری) یسع: (س) گنجائش رکھنا، کشادہ ہونا، المجال: (ن) جال یجول گھومنا، چکر لگانا، مجال اسم ظرف ہے یعنی گھومنے کی جگہ، میدان، یہاں علمی میدان مراد ہے۔ عنفوان شباب: آغاز جوانی، ہر چیز کا آغاز اور اس کی ابتداء۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ میں نے میبذی لکھنے کو تو لکھ دی ہے مگر اس میں قصور وکوتاہیاں ضرور راہ پا گئی ہوں گی کیوں کہ انسان کے ساتھ سہو ونسیان ہمیشہ لگا ہوا رہتا ہے، اس تقاضے کے پیش نظر میرا دعوائے صحت کیسے درست ہوسکتا ہے، شارح نے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

قصور کے اعتراف کے لئے چار چیزوں کو بنیاد بنایا ہے۔ ا- ایک تو یہ ہے کہ سہو ونسان سے مفر نہیں اس لئے غلطیوں کا گمان یقیناً ہو سکتا ہے۔ ۲- ہر کام درست اور باصواب ہو بالکل محال ہے لہٰذا یہ دعوی کہ کتاب میبذی بالکل درست اور بے غبار ہے باطل ہے۔ ۳- یہ میری پہلی تصنیف ہے، تجربہ سے عاری ہوں اس لئے ناتجربہ کاری نے ضرور جگہ اپنائی ہوگی۔ ۴- یہ کتاب نوجوانی میں لکھی ہے، نوجوان کے پاس علم کا سرمایہ کم ہوتا ہے اس لئے ہوسکتا ہے کہ علمی مواد کا کہیں کہیں فقدان ہو بہرحال یہ کتاب جیسی بھی ہے آپ کے سامنے ہے خدا سے دعا ہے کہ ہدایۃ الحکمۃ کی پیچیدگیاں دور کرنے میں یہ کتاب معاون بنے، آغاز وانجام میں اسی پر بھروسہ ہے اس لئے میں نے اپنے سارے ارمان کو خدا پر چھوڑ رکھا ہے خدا قبول فرمائے آمین۔

اِعْلَمْ اَنَّ الْحِكْمَةَ عِلْمٌ بِاَحْوَالِ اَعْيَانِ الْمَوْجُوْدَاتِ عَلٰى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ وَتِلْكَ الْاَعْيَانُ اِمَّا الافْعَالُ وَالْاَعْمَالُ الَّتِيْ وُجُوْدُهَا بِقُدْرَتِنَا وَاخْتِيَارِنَا اَوْ لَا فَالعِلْمُ بِاَحْوَالِ الْاَوَّلِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يُؤَدِّيْ اِلٰى صَلَاحِ الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ يُسَمّٰى حِكْمَةً عَمَلِيَّةً وَالعِلْمُ بِاَحْوَالِ الثَّانِيْ يُسَمّٰى حِكْمَةً نَظَرِيَّةً.

ترجمہ : جان لو کہ بے شک حکمت موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کا جاننا ہے انسانی طاقت کے بقدر اور وہ موجودات خارجیہ یا تو افعال واعمال ہوں گے جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں ہوگا یا نہیں پس پہلے کے احوال کے جاننے کا نام اس حیثیت سے کہ وہ دنیا وآخرت کے صلاح تک پہنچاتی ہے حکمت عملیہ رکھا جاتا ہے اور دوسرے کے احوال کو جاننے کا حکمت نظریہ۔

قولہ اعلم ان الخ: یہاں سے شارح نے حکمت کی تعریف اور اس کے اقسام بیان کئے ہیں، حکمت کی تعریف یہ ہے:

''موجودات خارجیہ کے نفس الامری احوال کا جاننا انسانی طاقت کے بقدر''۔

اس تعریف میں چند فوائد قیود ہیں جو جامعیت اور مانعیت کے لئے بیان کئے گئے ہیں موجودات خارجیہ کی قید سے موجودات ذھنیہ نکل گئے کیوں کہ موجودات ذہنیہ سے منطق میں بحث ہوتی ہے۔ نفس الامری احوال کی قید سے دیگر علوم مثلاً فقہ، اصول، نحو، صرف نکل گئے کیوں کہ حکمت میں موجودات خارجیہ کے ان احوال سے بحث ہوتی ہے جو احوال فارض کے فرض اور مُعْتَبِرْ کے اعتبار پر موقوف نہیں بلکہ ان کے وجود کو مانیں نہ مانیں اس سے اس کے وجود پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ رہے نحو وصرف تو یہ اعتبار معتبر اور اصطلاح مصطلح پر موقوف ہیں اگر اہل فن حضرات لفظ کے احوال معرب، مبنی وغیرہ کی اصطلاح نہ نکالتے تو ان کا کوئی وجود بھی نہ تھا، حکمت میں ان موجودات خارجیہ کے احوال سے بحث ہوتی ہے جو احوال کسی کے فرض کرنے پر موقوف نہیں بلکہ واقعہ اور نفس الامر میں موجود ہیں اس قید سے، فقہ، بھی نکل گیا کیوں کہ فقہ کے احوال بھی اہل شرع کے اعتبار پر موقوف ہیں۔ البتہ ''علم کلام'' حکمت کی تعریف سے ابھی نہیں نکلا کیوں کہ علم کلام میں نفس الامری اعتقادات سے بحث ہوتی ہے۔ اس کو حکمت سے نکالنے کے لئے یہ کہنا پڑے گا کہ علم کلام میں امور اعتقادیہ نفس الامری کا قانون اسلام کے موافق ہونے کا اعتبار کیا جاتا ہے اور حکمت میں قانون اسلام کی موافقت اور عدم موافقت کا اعتبار نہیں ہوتا، لہٰذا حکمت کی تعریف سے علم کلام بھی نکل گیا، اعیان الموجودات میں

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اضافة الصفت الی الموصوف ہے عبارت یوں ہے الموجودات العینیة .علی ما ھی علیه فی نفس الامر میں ما سے مراد وجہ ہے اور ھی ضمیر احوال یا اعیان کی طرف راجع ہے، مطلب یہ ہے کہ موجودات خارجیہ کے احوال کو ایسے طریقہ پر جاننا جس طرح وہ فی الحقیقت اور نفس الامر میں ہیں حکمت کہلاتا ہے چاہے ان احوال کا وجود کوئی مانے نہ مانے مثلاً جسم حرکت کر رہا ہے تو اس جسم کو حرکت عارض ہے کوئی مانے نہ مانے وہ حرکت موجود ہے، بقدر الطاقة البشریة کی قید اس لئے لگائی تا کہ بندہ بھی حکیم کہلا سکے اگر پوری حکمت سیکھنے کے بعد حکیم کہلائے تو ایسا ممکن ہی نہیں ہے کیوں کہ اللہ کے علاوہ کوئی بھی شخص تمام موجودات خارجیہ کے احوال کا علم نہیں رکھ سکتا تو کوئی حکیم بھی نہ ہوگا اس قید سے انسانوں کے بھی حکیم کہلائے جانے کا ایک موقع مل گیا، حکیم ایسے آدمی کو کہیں گے جو مسائل کا استنباط اور استخراج کر سکے ہر کس و ناکس اس منصب کا اہل نہیں ہے۔

وتلک الاعیان الخ: علم حکمت کا موضوع موجودات خارجیہ ہیں۔حکمت کی تقسیم کرتے ہوئے شارح کہہ رہے ہیں کہ موجودات خارجیہ کے اعتبار سے حکمت کی دو قسم ہیں: ۱-حکمت عملیہ ۲-حکمت نظریہ، دلیل حصر اس کی یہ ہے کہ حکمت دو حال سے خالی نہیں یا تو حکمت میں ایسے افعال و اعمال کا علم ہوگا جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں ہے یا ایسے افعال و اعمال کا علم ہوگا جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں نہیں پہلی قسم کو حکمت عملیہ کہتے ہیں اور دوسری قسم کو حکمت نظریہ کہتے ہیں۔حکمت عملیہ کا مقصد دنیا و آخرت سنوارنا ہے مثلاً نماز، روزہ ہے کہ ہماری قدرت سے ان کا وجود ہے اور ان سے آخرت سنورتی ہے اور ذرائع معاش کی تلاش بھی، ان کا وجود بھی ہماری قدرت میں ہے اور ان سے دنیا سنورتی ہے حکمت نظریہ کی مثال باری تعالیٰ، آسمان، زمین، چاند، سورج وغیرہ ان کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں نہیں ہیں چوں کہ اس علم کا مقصد صنعت خداوندی میں غور و فکر کرنا ہے اس لئے اس کا نام حکمت نظریہ ہے۔

نوٹ: افعال اور اعمال کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے، ہر اعمال افعال ہیں مگر ہر افعال اعمال نہیں، اعمال اعضاء و جوارح سے صادر شدہ افعال کو کہتے ہیں جیسے کھانا، پینا، چلنا وغیرہ اور افعال اس امر کو کہتے ہیں جو اعضاء سے صادر ہو یا غیر اعضاء سے جیسے ہواؤں کا چلنا، پانی کا برسنا، برق و رعد کا چمکنا اور گرنا وغیرہ۔

من حیث انه الخ: حکمت عملیہ کی تعریف میں حیثیت کی قید لگائی مگر نظریہ کی تعریف میں اس کو چھوڑ دیا کیوں کہ حکمت عملیہ میں افعال و اعمال دو قسم کے ہوتے ہیں معتبر اور غیر معتبر جیسے نماز کو صحیح شرائط کے ساتھ ادا کیا جائے تو معتبر ورنہ غیر معتبر ہے اور اول سے آخرت بنتی ہے اور یہ قید نہ لگاتے تو معتبر مثلاً صحیح شرائط کے ساتھ نماز اور غیر معتبر مثلاً الٹی سیدھی نماز سب شامل ہو جاتے جب کہ ان میں سے ایک سے آخرت سنورتی ہے اور دوسرے سے بگڑتی ہے حالاں کہ حکمت عملیہ کا تعلق ایسے اعمال و افعال سے ہے جن سے دنیا و آخرت سنور سکے۔ فافهم.

اور حکمت نظریہ میں افعال و اعمال معتبر اور غیر معتبر نہیں ہوتے سب یکساں ہوتے ہیں۔

وَكُلٌّ مِّنْهُمَا ثَلٰثَةُ اَقْسَامٍ اَمَّا الْعَمَلِيَّةُ فَلِاَنَّهَا اِمَّا عِلْمٌ بِمَصَالِحِ شَخْصٍ بِانْفِرَادِهٖ لِيَتَحَلّٰى بِالْفَضَائِلِ وَيَتَخَلّٰى عَنِ الرَّذَائِلِ وَيُسَمّٰى تَهْذِيْبَ الْاَخْلَاقِ وَاِمَّا عِلْمٌ بِمَصَالِحِ جَمَاعَةٍ مُتَشَارِكَةٍ فِيْ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

الْمَنْزِلِ كَالْوَالِدِ وَالْوَلَدِ وَالْمَالِكِ وَالْمَمْلُوْكِ وَيُسَمّٰى تَدْبِيْرَ الْمَنْزِلِ وَإِمَّا عِلْمٌ بِمَصَالِحِ جَمَاعَةٍ مُتَشَارِكَةٍ فِي الْمَدِيْنَةِ وَيُسَمّٰى السِّيَاسَةَ الْمَدَنِيَّةَ.

ترجمہ: اوران دونوں میں سے ہرایک کی تین تین قسمیں ہیں بہرحال عملیہ پس اس لئے کہ یا تو وہ تنہا ایک شخص کے مصالح کا جاننا ہے تاکہ فضائل سے آراستہ ہوجائے اور رذائل سے پاک صاف ہوجائے اور اس کا نام تہذیب الاخلاق رکھا جاتا ہے، اور یا تو گھر میں شریک ایک جماعت کے مصالح کا علم ہوگا جیسے باپ اور لڑکا اور آقا اور غلام اور اس کا نام تدبیر المنزل رکھا جاتا ہے، اور یا تو ایک شہر میں شریک ایسی جماعت کی مصلحتوں کا علم ہوگا تو اس کا نام رکھا جاتا ہے سیاست مدنیہ۔

قوله وكل منهما ثلثة اقسام الخ: یہاں سے حکمت کی دونوں قسموں عملیہ اور نظریہ کی تقسیم فرمارہے ہیں۔ حاصل یہ کہ عملیہ کی تین قسمیں ہیں تہذیب الاخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدنیہ، دلیل حصر یہ ہے کہ حکمت عملیہ دوحال سے خالی نہیں یا تو اس میں شخص واحد کے احوال سے بحث ہوگی یا ایک گھر میں شریک افراد سے بحث ہوگی یا ایک شہر یا ایک ملک کے احوال سے بحث ہوگی اگر پہلا ہو تو تہذیب الاخلاق دوسرا تدبیر منزل اور تیسرا سیاست مدنیہ ہے۔

تهذيب الاخلاق: وہ حکمت عملیہ ہے جس میں شخص معین کے احوال سے بحث ہوتا کہ وہ شخص فضائل سے آراستہ اور رذائل سے پاک وصاف ہوجائے، سخاوت کا طریقہ کیا ہے، بزدلی کیسے دور ہوتی ہے، بہادری کیسے آتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ احوال شخص معین کو کامیاب شخصیت بنادیں گی۔

تدبير منزل: وہ حکمت عملیہ ہے جس میں ایک گھر میں شریک افراد کے احوال سے بحث ہو مثلاً باپ کا بیٹے پر کیا حق ہے بیٹے کا باپ پر کیا حق ہے؟ ماں کے ساتھ کیسا سلوک کرنا چاہئے؟ بہن بھائی کے ساتھ کیسے رہنا چاہئے؟ اور ظاہر ہے کہ ان احوال کو سیکھ کر اور عمل کر کے ہر گھر امن وسکون اور اسلام کا گہوارہ بن جائے گا۔

سياست مدنيه: وہ حکمت ہے جس میں ایک شہر یا ایک ملک میں شریک افراد کے احوال سے بحث ہو مثلاً شہریوں کو کیسے رہنا چاہئے، ملکی نظام کیسے چلانا چاہئے، امن وعافیت کیسے حاصل ہوگی اور ظاہر ہے کہ اس کو سیکھ کر اور عمل کر کے ایک شہر کتنا خوشگوار بن جائے گا اور جہاں یہ نہیں گلی گلی اور سڑکوں سڑکوں پر خس وخاشاک پڑے ہوئے ملیں گے۔

نوٹ: تهذيب الاخلاق كى وجه تسميه: تہذیب الاخلاق کے معنی آتے ہیں سنوارنا، اخلاق کے معنی زندگی کے احوال، اس علم میں چوں کہ زندگی کے احوال کی آرائش سکھائی جاتی ہے، اس لئے اس کو اس نام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔

تدبير منزل كى وجه تسميه: تدبیر منزل کے معنی آتے ہیں گھر کا نظام چلانا، اس علم میں چوں کہ گھر کے انتظامات اور اس کے شب وروز کے اوقات گذارنے کا طریقہ بتایا جاتا ہے اس لئے اس علم کو تدبیر منزل کہا گیا۔

سياست مدنيه كى وجه تسميه: سیاسۃ (ن) ساس یسوس کا مصدر ہے بمعنی انتظام کرنا۔ مدنیۃ میں ابتدائی نون نسبتی ہے بمعنی شہر چوں کہ اس علم میں حکومت کا انتظام چلانے کی ترکیب بتائی جاتی ہے اس لئے اس کا یہ نام رکھا گیا۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

وَاَمَّا النَّظَرِيَّةُ فَلِاَنَّهَا اِمَّا عِلْمٌ بِاَحْوَالِ مَالاَ يَفْتَقِرُ فِي الْوُجُوْدِ الْخَارِجِيِّ وَالتَّعَقُّلِ اِلَى الْمَادَّةِ كَالْاِلٰهِ وَهُوَ الْعِلْمُ الْاَعْلٰى وَيُسَمّٰى بِالْاِلٰهِي والفَلْسَفَةِ الْاُوْلٰى والعِلْمِ الْكُلِّي وَمَا بَعْدَ الطَّبْعِيَّةِ وقَدْ يُطْلَقُ مَا قَبْلَ الطَّبْعِيَّةِ اَيْضًا لٰكِنَّهُ نَادِرٌ جِدًا وَاِمَّا عِلْمٌ بِاَحْوَالِ مَا يَفْتَقِرُ اِلَيْهَا فِي الْوُجُوْدِ الْخَارِجِي دُوْنَ التَّعَقُّلِ كَالْكُرَةِ وَهُوَ الْعِلْمُ الْاَوْسَطُ وَيُسَمّٰى بِالرِّيَاضِي وَالتَّعْلِيْمِي وَاِمَّا عِلْمٌ بِاَحْوَالِ مَا يَفْتَقِرُ اِلَيْهَا فِي الْوُجُوْدِ الْخَارِجِي وَالتَّعَقُّلِ كَالْاِنْسَانِ وَهُوَ الْعِلْمُ الْاَدْنٰى وَيُسَمّٰى بِالطَّبْعِيِّ.

ترجمہ: بہرحال حکمت نظریہ تو یہ یا توان چیزوں کے احوال کے جاننے کا نام ہے جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہیں ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ اور وہ علم اعلیٰ ہے اور اس علم کا نام رکھا جاتا ہے علم الٰہی، اور فلسفہ اولیٰ اور علم کلی اور مابعد الطبعیۃ اور کبھی ماقبل الطبعیۃ بھی لیکن یہ بہت نادر بات ہے اور یا توان چیزوں کے احوال کا جاننا جو وجود خارجی میں مادہ کی محتاج ہوتی ہے نہ کہ وجود ذہنی میں جیسے گیند اور وہ علم اوسط ہے اور اس علم کا نام رکھا جاتا ہے علم ریاضی اور علم تعلیمی اور یا توان چیزوں کے احوال کا جاننا جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج ہوتی ہے جیسے انسان، وہ علم ادنیٰ ہے اور اس علم کا نام رکھا جاتا ہے علم طبیعی۔

قولہ: واما النظریۃ فلانہا الخ: حکمت عملیہ کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فراغت کے بعد حکمت نظریہ کی تقسیم بیان فرمارہے ہیں چناں چہ کہہ رہے ہیں کہ حکمت نظریہ کی بھی تین قسمیں ہیں دلیل حصر اس طرح ہے، حکمت نظریہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث ہوگی جو وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں میں مادے کی محتاج نہیں ہوگی یا ان چیزوں کے احوال سے بحث ہوگی جو دونوں میں مادے کی محتاج ہوں گی یا ان چیزوں کے احوال سے بحث ہوگی جو وجود خارجی میں تو مادے کی محتاج ہوں گی البتہ وجود ذہنی میں مادے کی محتاج نہ ہوں گی پہلی صورت یا قسم کو علم اعلیٰ کہا جاتا ہے اس کے چند اور نام یہ بھی ہیں: علم الٰہی، فلسفہ اولیٰ، علم کلی، مابعد الطبعیۃ، اور کبھی ماقبل الطبعیۃ بھی کہہ دیا جاتا ہے، دوسری قسم کو علم ادنیٰ کہا جاتا ہے، اور اسی کا ایک اور نام علم طبیعی ہے، اور تیسری قسم کو علم اوسط کہتے ہیں، اور اس کا اور نام علم ریاضی، علم تعلیمی بھی ہے۔ (اب علیحدہ علیحدہ ہر ایک کی تعریف مع مثال دیکھئے)

علم الٰہی: وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث کی جائے جو وجود خارجی اور وجود ذہنی کسی میں بھی مادے کی بالکل محتاج نہ ہو، جیسے الٰہ، کیوں کہ وہ ہر ایک میں مادہ سے پاک ہے، خارج میں مادہ سے پاک ہونا تو ظاہر ہے۔ ذہن میں بھی مادہ سے پاک ہے، جب بھی خدا کا تصور ہوگا تو گوشت پوست سے منزہ ہو کر ہی کیا جائے گا، فلاسفہ کے بقول عقول عشرہ بھی، کسی بھی چیز میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں، بالکل پاک وصاف ہیں، اس علم کو الٰہی تو الٰہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ علم اعلیٰ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا موضوع باری تعالیٰ ہیں، اور باری تعالیٰ سب سے اعلیٰ ہیں، تو جس علم میں ان کے احوال سے بحث ہوگی یقیناً وہ علم بھی سب سے اعلیٰ ہوگا، اس کو فلسفہ اولیٰ اس لئے کہتے ہیں کہ فلسفہ کے معنی یونانی زبان میں تشبہ بالباری یعنی تخلق باخلاق اللہ (جس طرح اللہ پیدا کرتے ہیں اسی طرح عقول عشرہ بھی پیدا کرتے ہیں) کے ہیں، اور علم الٰہی چوں کہ تخلق باخلاق اللہ کا سبب ہے، اس

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

لئے مسبب والا نام سبب کو دے دیا، اور اس کو فلسفہ کہہ دیا گیا، اور چوں کہ مرتبہ کے اعتبار سے یہ علم تمام علوم پر مقدم ہے اس لئے اولی کا بھی اضافہ کردیا گیا، علم کلی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس علم میں جس طرح دیگر مباحث سے بحث ہوتی ہے اسی طرح امور عامہ سے بھی بحث ہوتی ہے اور امور عامہ کی بحثوں کو علم کلی کہا جاتا ہے، تو جز والا نام پورے علم ہی کو دے دیا گیا، اور پورے علم کو علم کلی کہہ دیا گیا، ما بعد الطبعیۃ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ علم الہٰی کو علم طبیعی کے بعد پڑھاتے ہیں، کیوں کہ علم الہٰی کا تعلق ان چیزوں کے مباحث سے ہے جو مجرد عن المادہ ہیں، اور مجرد عن المادہ دوسروں کے لئے علت ہوا کرتے ہیں، مگر چوں کہ مجردات کا سمجھنا طبیعات کے سمجھے بغیر نہیں ہو سکتا، اس لئے علم طبیعی کو پہلے بیان کیا جاتا ہے، اور پھر علم الہٰی کو، اس لئے اس کو مابعد الطبیعۃ کہا جاتا ہے، اس علم کو ماقبل الطبیعۃ بھی کہا جاتا ہے، کیوں کہ علم الہٰی کا درجہ طبعیات پر مقدم ہے، جیسا کہ ابھی معلوم ہوا مگر اس نام کے ساتھ بہت کم موسوم کیا جاتا ہے۔

علم ریاضی: وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث کی جائے جو وجود خارجی میں تو مادہ کی محتاج ہوں مگر وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہ ہوں جیسے گول نشان۔ خارج میں جب بھی پایا جائے گا تو ضرور مادہ کے ساتھ ہوگا البتہ ذہن میں بغیر کسی مادہ کے گول نشان پایا جائے گا، اس علم کو ریاضی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس علم میں ذہن کی کافی ورزش ہوتی ہے، راض، یروض روضا و ریاضۃ ورزش کے معنی میں آتے ہیں اور اس علم کو علم تعلیمی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس علم کا موضوع جسم تعلیمی ہے، یہ بھی وجہ ہو سکتی ہے کہ فلاسفہ سب سے پہلے اسی علم کی تعلیم دیتے تھے، اور اس علم کو علم اوسط کہنے کی وجہ بالکل ظاہر ہے، کیوں کہ اس علم میں ایسی چیزوں کے احوال سے بحث ہوتی ہے جو خارج میں تو مادہ کی طالب ہیں مگر ذہن میں نہیں۔ برعکس علم الہٰی کے کیوں کہ اس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث ہوتی ہے جو دونوں میں مادے کی محتاج نہیں۔ اسی طرح علم طبیعی میں ان چیزوں کے احوال سے بحث ہوتی ہے جو دونوں میں محتاج ہیں، چوں کہ یہ علم ریاضی الہٰی اور طبیعی کے درمیان ہے اس لئے اس کو علم اوسط کہتے ہیں۔

علم طبیعی: وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث کی جائے جو دونوں وجود (خارجی، ذہنی) میں مادے کی محتاج ہیں، جیسے انسان، جنات، اور تمام موجودات خارجیہ۔ اس علم کا موضوع جسم طبیعی ہے، اس لئے اسے علم طبیعی کہا جاتا ہے، اس علم کو علم ادنیٰ بھی کہا جاتا ہے، ادنیٰ: دنا، دناءۃ سے بھی مشتق ہو سکتا ہے، اور دنا یدنو دنوا سے۔ دناءت کے معنی گھٹیا کے آتے ہیں یہ علم چوں کہ مذکورہ بالا دونوں علوم سے گھٹیا ہے کیوں کہ دونوں میں مادے کا محتاج ہونا گھٹیا ہونا ہے، اس لئے علم ادنی کہا گیا ہے اگر دنوّ سے مشتق ہو تو اس کے معنی قریب ہونے کے آتے ہیں اس علم کا سمجھنا فہم کے اعتبار سے ادنی ہے اس لئے اسے علم ادنی کہہ دیا گیا۔

وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ مَالَا يَفْتَقِرُ اِلَى الْمَادَّةِ اَصْلًا قِسْمَيْنِ مَالَا يُقَارِنُهَا مُطْلَقًا كَالْإِلٰهِ، وَالْعُقُوْلِ وَمَا يُقَارِنُهَا لٰكِنْ لَا عَلٰى وَجْهِ الْإِفْتِقَارِ كَالْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ وَسَائِرِ الْاُمُوْرِ الْعَامَّةِ فَسُمِّيَ الْعِلْمُ بِاَحْوَالِ الْاَوَّلِ اِلٰهِيًّا وَالْعِلْمُ بِاَحْوَالِ الثَّانِي عِلْمًا كُلِّيًّا وَفَلْسَفَةً اُوْلٰى.

ترجمہ: اور بعض لوگوں نے اس کی جو مادہ کی بالکل محتاج نہیں ہوتی ہے دو قسمیں قرار دیا ہے ایک تو وہ جو مادہ کی بالکل مقارن نہیں ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ اور عقول عشرہ اور دوسری وہ جو مادہ کی مقارن ہوتی ہے مگر احتیاج

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

کے طریقہ پر نہیں جیسے وحدت اور کثرت، اور تمام امور عامہ پس پہلے کے احوال کے جاننے کا نام علم الٰہی رکھ دیا اور دوسرے کے احوال کے جاننے نام علم کلی اور فلسفہ اولیٰ۔

وجعل بعضهم الخ: یہاں سے بتارہے ہیں کہ بعض حضرات نے حکمت نظریہ کی قسم اول یعنی علم الٰہی کی دو قسمیں بنادی ہیں، اور ان دو قسموں کے الگ الگ نام بھی رکھ دیے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ اشیاء جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادے کے محتاج نہیں ہیں ان کی دو صورتیں ہیں، یا تو وہ اشیاء وجودین (وجود خارجی، وجود ذہنی) میں مادے کے محتاج نہ ہونے کے ساتھ مادے سے ملتے بھی نہیں ہوں گے یا مادے کے محتاج تو نہ ہوں گے مگر اشیاء سے ملیں گے، پہلی صورت یعنی وہ اشیاء نہ تو کسی بھی وجود میں مادے کے محتاج ہیں اور نہ مادہ کے ساتھ مقترن ہوتے ہیں اس کو علم الٰہی کہتے ہیں، جیسے الٰہ اور بقول فلاسفہ عقول عشرہ۔ یہ نہ مادے کے محتاج ہیں اور نہ مادے سے ملتے ہیں، دوسری صورت یعنی وہ اشیاء مادے کے محتاج تو نہ ہوں مگر مادے سے ملتے ہوں اس کو علم کلی اور فلسفہ اولی کہتے ہیں اس کی مثال امور عامہ ہیں اور وحدت و کثرت بھی جو کہ امور عامہ میں سے ہیں۔

امور عامه: وہ چیزیں ہیں جو موجود کی تینوں قسموں (واجب، جوہر، عرض) میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص نہ ہوں بلکہ یا تو تینوں قسموں کو شامل ہوں یا کم از کم دو کو شامل ہوں جیسے وجود، وحدت، کثرت، حدوث، حصول، وغیرہ وجود کو دیکھئے وہ موجود کی تینوں قسموں کو شامل ہے، واجب تعالیٰ بھی موجود ہیں، جوہر بھی موجود ہے عرض بھی موجود ہے، وحدت بھی تینوں کے اندر پائی جاتی ہے اللہ تعالیٰ بھی واحد ہے، جوہر بھی واحد ہوتا ہے اور عرض بھی واحد ہوتا ہے، کثرت دو قسموں میں پائی جاتی ہے، جواہر کے اندر، اعراض کے اندر، اللہ تعالیٰ میں نہیں کیوں کہ اللہ ایک ہے کثیر اور متعدد نہیں، حدوث یعنی حادث ہونا بھی دو ہی میں پایا جاتا ہے، جواہر میں اور اعراض میں، حصول کا بھی وہی حال ہے۔ (**حدوث**- عدم سے وجد میں آنے کو کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ جوہر اور عرض بھی عدم سے وجود میں آیا ہے)۔

الغرض امور عامہ یعنی حدوث، حصول، وحدت، کثرت، وجود۔ یہ سب ایسے ہیں جو مادے کے محتاج تو نہیں ہیں مگر مادے کے ساتھ ملتے ہیں، وحدت میں کوئی مادہ نہیں، مگر ہم مادے کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ ایک ہے، تو مادے کے ساتھ ملا۔ کثرت بھی مادے کا محتاج نہیں مگر ملتی ہے مادے سے جیسے ہم کسی چیز کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ شی کثیر ہے وہی حال وجود کا ہے، مادے کا محتاج تو نہیں مگر مادے سے ملتا بھی ہے نہیں بھی ملتا، جیسے خدا سے ملتا ہے تو مادہ کے ساتھ نہیں ملتا، اور خارج سے ملا تو مادے کے ساتھ، وہی حال حدوث اور حصول کا بھی ہے، مادے کے محتاج تو نہیں مگر مادے سے ملتے ہیں. قس علی هذا. فافهم.

وَاخْتَلَفُوْا فِيْ اَنّ الْمَنْطِقَ مِنَ الْحِكْمَةِ اَمْ لَا فَمَنْ فَسَّرَهَا بِخُرُوْجِ النَّفْسِ اِلٰى كَمَالِهَا الْمُمْكِنِ فِيْ جَانِبَيِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ جَعَلَهٗ مِنْهَا بَلْ جَعَلَ الْعَمَلَ اَيْضًا مِنْهَا وَكَذَا مَنْ تَرَكَ الْاَعْيَانَ فِيْ تَعْرِيْفِهَا جَعَلَهٗ مِنْ اَقْسَامِ الْحِكْمَةِ النَّظَرِيَّةِ اِذْ لَا يُبْحَثُ فِيْهِ اِلَّا عَنِ الْمَعْقُوْلَاتِ الثَّانِيَةِ الَّتِيْ لَيْسَ وُجُوْدُهَا بِقُدْرَتِنَا وَاخْتِيَارِ نَا وَاَمَّا مَنْ فَسَّرَهَا بِمَا ذَكَرْنَاهُ وَهُوَ الْمَشْهُوْرُ فِيْ مَا بَيْنَهُمْ فَلَمْ يَعُدَّهٗ مِنْهَا لِاَنّ مَوْضُوْعَهٗ وَهُوَ الْمَعْقُوْلَاتُ الثَّانِيَةُ لَيْسَ مِنْ اَعْيَانِ الْمَوْجُوْدَاتِ الْمَاخُوْذَةُ فِيْ تَعْرِيْفِهَا.

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ترجمہ: اور فلاسفہ نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ منطق حکمت میں داخل ہے یا نہیں؟ پس جس نے حکمت کی تفسیر کی ہے نفس کے نکلنے کے ساتھ اپنے کمالِ ممکن کی طرف علم وعمل کی جانبوں میں اس نے منطق کو حکمت میں داخل کیا ہے بلکہ عمل کو بھی حکمت میں سے مانا ہے اور ایسے ہی جس نے حکمت کی تعریف (مذکورہ) میں اعیان کو ترک کر دیا ہے اس نے منطق کو حکمت نظریہ کے اقسام میں سے بیان کیا ہے اس لئے کہ منطق میں بحث نہیں کی جاتی ہے، مگر ان معقولات ثانیہ سے جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں نہیں ہے اور بہر حال جس نے حکمت کی تفسیر اس تعریف کے ساتھ کی ہے جس کو ہم نے شروع میں ذکر کیا ہے اور یہی فلاسفہ کے درمیان مشہور ہے اس نے منطق کو حکمت میں سے شمار نہیں کیا ہے اس لئے کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں، اور وہ ان موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہے، جو حکمت کی تعریف میں بیان کیا گیا ہے۔

واختلفوا فی ان المنطق من الحکمة ام لا الخ: حکمت کی تعریف اور اس کے اقسام بیان کرنے کے بعد اب ایک اختلافی موضوع کو چھیڑ رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ علم منطق حکمت میں داخل ہے یا نہیں بعض نے کہا ہے داخل ہے، اور بعض نے حکمت سے خارج کہا ہے، واضح رہے کہ یہ اختلاف حقیقی نہیں محض لفظی ہے کیوں کہ یہ اختلاف محض اس وجہ سے ہوا ہے کہ حکمت کی تعریف کیا ہے۔ حکمت کی تین تعریفیں کی گئی ہیں۔

پہلی تعریف: خروج النفس الی کمالها الممکن فی جانبی العلم والعمل، نفس کا اپنے کمال ممکن کی طرف نکلنا علم وعمل دونوں جانب میں۔ یعنی انسان کے اندر جتنے کمالات کی استعداد موجود ہے ان کمالات کو بالفعل حاصل کر لینا۔ اس تعریف کی رو سے منطق حکمت میں داخل ہے، کیوں کہ منطق سے بھی کمالات علمیہ حاصل ہوتے ہیں، انسان تصورات وتصدیقات کا علم اسی سے حاصل کرتا ہے، اور اس کو علوم تصوریہ وتصدیقیہ میں کمال حاصل ہو جاتا ہے، چوں کہ اس تعریف میں عمل کی بات بھی آتی ہے لہٰذا عمل کے اندر بھی کمالات حاصل کرنے کو حکمت میں داخل کیا گیا ہے یعنی عمل بھی حکمت میں داخل ہے۔

دوسری تعریف: هی علم باحوال الموجودات علی ما هی فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية موجودات کے احوال کا جاننا جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہے، انسانی طاقت کے بقدر۔ اس تعریف کی رو سے بھی منطق حکمت میں داخل ہے کیوں کہ اس میں موجودات کی بات آئی ہے اور موجودات کی دو قسمیں ہیں خارجیہ اور ذہنیہ تو گویا حکمت میں موجودات خارجیہ اور ذہنی دونوں سے بحث ہوتی ہے، اور موجودات ذہنیہ سے منطق میں بحث ہوتی ہے تو منطق حکمت میں داخل ہوئی، موجودات ذہنیہ کو معقولات ثانیہ بھی کہتے ہیں، اور معقولات ثانیہ ایسی چیزوں کے جاننے کو کہتے ہیں جن کا وجود ہماری قدرت اور ہمارے اختیار میں نہیں ہے اور یہی تعریف حکمت نظریہ کی بھی ہے، تو صاف ظاہر ہوا کہ منطق حکمت میں داخل ہے، اور حکمتِ نظریہ کے اقسام میں ہے۔

تیسری مشہور تعریف: هی علم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية. موجودات خارجیہ کے احوال کا ایسے طریقے پر جاننا جس طریقہ سے وہ نفس الامر میں ہے اس تعریف میں موجودات خارجیہ کی قید لگی ہے، اس لئے منطق حکمت سے نکل جائے گی، کیوں کہ منطق میں موجودات ذہنیہ (معقولات ثانیہ)

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

سے بحث ہوتی ہے، حاصل یہ ہوا کہ پہلی دو تعریف کی رو سے منطق حکمت میں داخل اور تیسری تعریف کے اعتبار سے حکمت سے خارج ہے، دوسری تعریف میں اعیان کو ہٹا دیا ہے اور تیسری تعریف میں اعیان کی قید ہے جہاں اعیان نہیں وہاں منطق حکمت میں ہے اور جہاں یہ قید ہے وہاں خارج ہے۔

معقولات ثانیہ: معقولات کی دو قسم ہے، معقولات اولیٰ، معقولات ثانیہ، معقولات اولی ان موجودات ذہنیہ کو کہا جاتا ہے جن کے افراد اور مصداق خارج میں پائیں جاتے ہیں، جیسے ماہیت انسان، ماہیت حیوان ماہیت ناطق وغیرہ، ان کے افراد، زید، عمر، بکر، فلاں گھوڑا، فلاں بکری ہیں کہا جاتا ہے زید انسان ہے، بکر ناطق ہے، فلاں گھوڑا حیوان ہے۔

معقولات ثانیہ وہ موجودات ذہنیہ ہیں جن کے افراد و مصداق خارج میں نہ پائے جاتے ہوں، جیسے جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرضِ عام، ان چیزوں کے خارج میں کوئی افراد نہیں ہیں اور نہ مصداق ہیں، آپ یہ نہیں کہہ سکتے زید نوع، زید جنس، زید فصل، کیوں کہ یہ چیزیں انسان، حیوان ناطق، ضاحک، اور ماشی پر بولی جاتی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے الانسان نوع، الحیوان جنس، الناطق فصل، الضاحک خاصة، والماشي عرض عام ، فافهم.

وَقَدْ يُقَالُ فَعَلٰى هٰذا لاَ يَكُوْنُ الْعِلْمُ بِاَحْوَالِ الْاُمُوْرِ العَامَّةِ مِنْهَا لِاَنّهَا غَيْرُ مَوْجُوْدَةٍ فِيْ الْخَارِجِ عَلٰى مَا بَيَّنَهُ الْمُحَقِّقُوْنَ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الْاُمُوْرَ الْعَامَّةَ هُنَاكَ لَيْسَتْ بِمَوْضُوْعَاتٍ بَلْ مَحْمُوْلاَتٌ تَثْبُتُ لِلْاَعْيَانِ فَاِنّ قَوْلَنَا الوُجُوْدُ زَائِدٌ فِيْ الْمُمْكِنِ فِيْ قُوَّةِ قَوْلِنَا الْمُمْكِنُ مَوْجُوْدَةٌ بِوُجُوْدٍ زَائِدٍ.

ترجمہ: اور کبھی اعتراض کیا جاتا ہے اس بناء پر کہ امور عامہ کے احوال کا جاننا حکمت میں سے نہیں ہوگا، اس لئے کہ امور عامہ خارج میں موجود نہیں ہیں، جیسا کہ محققین نے بیان کیا ہے اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ امور عامہ یہاں پر موضوعات میں سے نہیں ہیں بلکہ محمولات میں سے ہیں، جو کہ موجودات خارجیہ کیلئے ثابت ہیں اس لئے کہ ہمارا قول وجود زائد ہوتا ہے ممکن میں۔ یہ ہمارے قول ممکن موجود ہوتا ہے وجود زائد کے درجہ میں ہے۔

وقد یقال فعلی هذا الخ: اس عبارت سے مصنفؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کر رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ حکمت کی تیسری مشہور تعریف میں آپ نے اعیان کی قید لگائی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ حکمت موجودات خارجیہ کے احوال جاننے کو کہتے ہیں، اس تعریف کی رو سے امور عامہ کو حکمت کی تعریف سے نکل جانا چاہیئے تھا کیوں کہ امور عامہ مثلاً حدوث، حصول، وجود، وحدت، کثرت، یہ سب معانی مصدریہ اور مفہومات انتزاعیہ ہیں، خارج میں کہیں ان کا کوئی وجود نہیں اور حکمت کی تعریف میں اعیان ملحوظ ہے، قاعدے کے لحاظ سے امور عامہ کو خارج ہونا چاہیئے تھا، حالاں کہ فلاسفہ اس کو خارج نہیں کیا کرتے بلکہ امور عامہ کے احوال کو موضوع بناتے ہیں، مثلاً وہ حضرات کہتے ہیں الوجود زائد في الممكن وجود ممکن میں ایک زائد چیز ہے، دیکھئے یہاں موجود امور عامہ میں سے ہے، اور اس کو موضوع (مبتداء) بنایا گیا ہے، قاعدے کے لحاظ سے حکمت سے اس کو نکال باہر کرنا چاہیئے تھا۔

واجیب الخ: یہاں سے اسی اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ، الوجود زائد في الممكن. الممكن

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

موجود بوجود زائد کی قوت میں ہے تو دیکھئے یہاں وجود کے احوال سے کہاں بحث ہوئی، ممکن کے احوال سے بحث ہوئی کہ ممکن ایک زائد وجود کے ساتھ موجود ہوتا ہے، اس لحاظ سے وجود موضوع نہیں بنا بلکہ محمول بن گیا، لہذا آپ کا اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

فائدہ: الوجود زائد فی الممکن کی وضاحت یہ ہے کہ ممکن کے اندر وجود زائد ہوتا ہے، ممکن کی ذات میں وجود نہ تو داخل ہوتا ہے نہ ضروری ہوتا ہے، جیسے واجب میں وجود داخل بھی ہے اور ضروری بھی، ممکن میں وجود کیوں ضروری نہیں ہے اور اس میں داخل کیوں نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن اسے کہتے ہیں جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہو، موجود بھی ہوسکتا ہے اور معدوم بھی، اگر وجود کو واجب کر دیں تو وہ ممکن کہاں رہا، وہ تو واجب ہوگیا، علی هذا القياس فافهم.

وَالْمُصَنِّفُ رَتَّبَ كِتَابَهُ عَلٰى ثَلَاثَةِ اَقْسَامٍ اَلْاَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ لِاَنَّهُ اٰلَةٌ لِتَحْصِيْلِ الْعُلُوْمِ وَالثَّانِيْ فِي الطَّبْعِيْ وَالثَّالِثُ فِي الْاِلٰهِيْ بِالْمَعْنَى الْاَعَمِّ وَقَدَّمَ الطَّبْعِيَّ عَلَى الْاِلٰهِيِّ مَعَ اَنَّ الْمُجَرَّدَاتِ عِلَلٌ لِلْمَادِّيَاتِ لِاَنَّ مَبَاحِثَهُ كَالْمَبَادِيْ لِلْاِلٰهِيِّ وَلَهُ شِدَّةُ اِحْتِيَاجٍ اِلَى الطَّبِيْعِيْ فَلِهٰذَا اَخَّرَهُ عَنْهُ قِيْلَ اَعْرَضَ عَنِ الْحِكْمَةِ الرِّيَاضِيَّةِ لِاَبْتِنَائِهَا فِي الْاَكْثَرِ عَلَى الْاُمُوْرِ الْمَوْهُوْمَةِ كَالدَّوَائِرِ الْمَوْهُوْمَةِ الْمَبْحُوْثَةِ عَنْهَا فِي الْهَيْأَةِ وَعَنْ اَقْسَامِ الْحِكْمَةِ الْعَمَلِيَّةِ بِاَسْرِهَا لِاَنَّ الشَّرِيْعَةَ الْمُصْطَفَوِيَّةَ قَدْ قَضَتِ الْوَطَرَ عَلٰى اَكْمَلِ وَجْهٍ وَاَتَمِّ تَفْصِيْلٍ.

ترجمہ: اور مصنف نے اپنی کتاب (ہدایۃ الحکمۃ متن) کو تین قسموں پر مرتب کیا ہے پہلی قسم منطق کے بیان میں اس لئے کہ منطق علوم کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اور دوسری قسم طبعی کے بیان میں اور تیسری قسم الٰہی بالمعنی الاعم کے بیان میں اور مصنفؒ نے طبعی کو مقدم کیا الٰہی پر باوجودیکہ مجردات علت ہیں مادیات کے لئے اس لئے کہ علم طبعی کے مباحث علم الٰہی کے لئے مبادی کی طرح ہیں اور علم الٰہی کو علم طبعی کی سخت ضرورت ہے پس اسی وجہ سے طبعی سے الٰہی کو موخر کیا، کہا گیا ہے مصنف نے حکمت ریاضیہ سے اعراض کیا ہے اس کے اکثر مباحث کے امور موہومہ پر موقوف ہونے کی وجہ سے جیسے کہ دوائر موہومہ جس سے علم ہیئت میں بحث کی جاتی ہے اور حکمت عملیہ کی تمام قسموں سے اعراض کیا اس کے مکمل ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ شریعت مصطفویہ نے ضرورت کو مکمل اور مفصل طریقہ پر بیان کر دیا ہے۔

والمصنف رتب کتابه الخ: مصنف ہدایۃ الحکمۃ نے اپنی کتاب کو تین قسموں پر منقسم کیا ہے پہلی قسم منطق کے بیان میں، دوسری قسم طبعی کے بیان میں اور تیسری قسم الٰہی بالمعنی الاعم کے بیان میں۔ منطق کو تمام قسموں پر مقدم کیا اس لئے کہ منطق تمام علوم کو حاصل کرنے کا آلہ ہے اور آلہ ذو آلہ پر مقدم ہوتا ہے اس لئے منطق کو پہلے بیان کیا۔

وقدم الطبیعی علی الالٰهی الخ: قاعدے کے لحاظ سے علم الٰہی کا نمبر علم طبعی سے پہلے ہونا چاہئے تھا کیوں کہ الٰہی کا تعلق مجردات (مادیات سے خالی چیزوں) سے ہے اور مجردات مادیات کے لئے علت ہوتی ہیں اور علت پہلے بیان ہوتی ہے لہٰذا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

علم الٰہی کو پہلے بیان کرنا چاہئے آخر اس کو تیسرا نمبر کیوں دیا؟ حق تلفی کیوں کی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ علم الٰہی کو سمجھنے اور سمجھانے کے لئے طبعی کو دوسرا نمبر اور الٰہی کو تیسرا نمبر دیا گیا کیوں کہ مادیات محسوسات میں سے ہوتی ہیں، اور الٰہیات غیر محسوسات میں سے، اور محسوسات سے ہی غیر محسوسات کی طرف صعود کیا جاتا ہے اسہل سے اصعب کی طرف قدم بڑھایا جاتا ہے۔ اسی لئے علم طبعی کو دوسرے نمبر پر بیان کیا۔

والثالث فی الالٰہی بالمعنی الاعم الخ: الٰہی کے ساتھ بالمعنی الاعم کی قید لگا کر علم الٰہی بالمعنی الاخص کو نکال دیا کیوں کہ علم الٰہی کی دو قسمیں ہیں بالمعنی الاعم، بالمعنی الاخص، علم الٰہی بالمعنی الاعم وہ علم الٰہی ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث ہو جو مادے کی محتاج تو نہیں ہیں البتہ مادہ سے ملتی ہیں جیسے امور عامہ، وحدت، کثرت وغیرہ۔ بالمعنی الاعم لا کر بتا دیا کہ یہاں اسی علم الٰہی سے بحث ہوگی جو بالمعنی الاعم ہے۔ علم الٰہی بالمعنی الاخص وہ علم الٰہی ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث ہو جو چیزیں وجود خارجی میں نہ مادے کی محتاج ہیں اور نہ مادے سے ملتی ہیں جیسے باری تعالیٰ، عقول عشرہ۔

وقیل اعرض عن الحکمۃ الریاضیۃ الخ: حکمت کی چھ قسمیں آچکی ہیں حکمت عملیہ کی تین اور حکمت نظریہ کی تین، سوال یہ ہے کہ صاحب ہدایۃ الحکمۃ نے ان چھ قسموں کو اپنی کتاب میں کیوں بیان نہیں کیا صرف حکمت کی دو ہی قسموں یعنی طبعی اور الٰہی پر اکتفاء کیا ایسا کیوں؟ ملا زادہ حرزبانی نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ بقیہ چار قسموں کو چھوڑنے کی وجہ یہ ہے کہ علم ریاضی کے مسائل کا دار و مدار امور موہومہ پر ہے جیسے موہومہ دائرے جن سے علم ہیئت میں بحث ہوتی ہے تو ایسے وہمی امور سے بحث کر کے کیا فائدہ؟ وقت بھی ضائع ہوگا اور دماغ بھی خواہ مخواہ کھپے گا اس لئے علم ریاضی کو چھوڑ دیا، رہیں بقیہ تین قسمیں تو ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت نے اتنا کھول کھول کر بیان کر دیا کہ اب الگ سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہی، نیز یہ کتاب ضخیم ہو جاتی، اور فرصت کی قلت اس بات کی اجازت نہیں دیتی اس لئے بقیہ کو بھی چھوڑ دیا،

دوائر واحد دائرہ، دائرہ اس گول خط کو کہا جاتا ہے کہ اگر اس کے بالکل بیچوں بیچ ایک نقطہ لگا دیں تو اس نقطہ سے خط کی طرف نکلنے والے تمام خطوط برابر ہوں۔

علم ہیئت: وہ علم ہے جس کے ذریعہ اجسام فلکیہ اور کرۂ زمین کی گردش، کشش اور ان کے باہمی بعد و مسافت اور ان کی ساخت و بناوٹ وغیرہ احوال و کیفیات معلوم ہوں۔

باسرھا (ض) تسمہ سے باندھنا، قید کرنا، الاسر کے معنی تمام، کل، **باسرھا** کے معنی ہوئے **بتمامھا**، **بکلھا**.

وَفِيْهِ بَحْثٌ لِاَنَّهٗ اِنْ اَرَادَ بِالْاُمُوْرِ الْمَوْهُوْمَةِ مَا لَا يَكُوْنُ مَوْجُوْدًا فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ وَيَخْتَرِعُهُ الْوَهْمُ فَلَا نُسَلِّمُ اِبْتِنَاءَ الرِّيَاضِيِّ عَلَيْهَا اِذْ لَا شَكَّ اَنَّ الْكُرَةَ اِذَا تَحَرَّكَتْ عَلٰى مَرْكَزِهَا فَلَا بُدَّ اَنْ يُفْرَضَ فِيْهَا نُقْطَتَانِ لَا حَرَكَةَ لَهُمَا اَصْلًا وَهُمَا الْقُطْبَانِ وَاَنْ يُفْرَضَ بَيْنَهُمَا دَائِرَةٌ عَظِيْمَةٌ فِيْ حَاقِ الْوَسْطِ وَتَكُوْنَ الْحَرَكَةُ عَلَيْهَا سَرِيْعَةً وَهِيَ الْمِنْطَقَةُ وَاَنْ يُفْرَضَ عَنْ جَنْبَيْهَا دَوَائِرُ صِغَارٌ مُتَوَازِيَةٌ لَهَا تَكُوْنُ الْحَرَكَةُ عَلَيْهَا بَطِيْئَةً بِالْقِيَاسِ اِلَيْهَا بُطُوْءً مُتَفَاوِتًا جِدًّا فَمَا هُوَ اَقْرَبُ اِلَى الْقُطْبِ يَكُوْنُ اَبْطَأُ مِمَّا هُوَ اَقْرَبُ اِلَى الْمِنْطَقَةِ فَهٰذِهٖ اَمْثَالُهَا وَاِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْجُوْدَةً فِي الْخَارِجِ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

لٰكِنَّهَا اُمُوْرٌ مَوْهُوْمَةٌ مُتَخَيَّلَةٌ تَخَيُّلاً صَحِيْحًا مُطَابِقًا لِمَا فِىْ نَفْسِ الْاَمْرِ كَمَا يَشْهَدُ بِهِ الْفِطْرَةُ السَّلِيْمَةُ وَلَيْسَتْ مِمَّا يَخْتَرِعُهُ الْوَهْمُ كَانْيَابِ الْاَغْوَالِ.

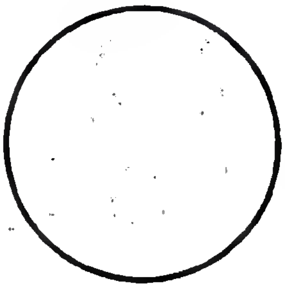
ترجمہ: اور اس میں ایک اعتراض ہے اس لئے کہ اگر امور موہومہ سے مراد وہ امور موہومہ لئے جائیں جو نفس الامر میں موجود نہیں ہوتے ہیں اور وہم اس کو گھر لیتا ہے تو ہم علم ریاضی کا اس پر موقوف ہونا تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ کوئی شک نہیں کہ جب کرہ اپنے مرکز پر حرکت کرے تو ضروری ہے کہ اس میں جو نقطے فرض کئے جائیں جن دونوں میں بالکل حرکت نہ ہوں اور وہ دونوں قطبین ہیں اور یہ کہ ان دو نقطوں کے درمیان ایک گول دائرہ فرض کیا جائے بالکل بیچوں بیچ اور اس دائرہ پر حرکت تیز ہو اور وہ منطقہ ہے اور اس منطقہ کے اردگرد چھوٹے چھوٹے دائرے فرض کئے جائیں جو منطقہ کے برابر ہوں ان دائرے پر حرکت سست ہوں قیاس کرتے ہوئے منطقہ کی طرف کافی تفاوت کے ساتھ، ہلکی ہو، پس جو دائرہ قطب سے زیادہ قریب ہے زیادہ سست حرکت ہوگی جو منطقہ سے زیادہ قریب ہے پس اس جیسی مثالیں اگر چہ خارج میں موجود نہیں ہیں لیکن ایسے امور موہومہ ہیں جو تخیل صحیح کے طور پر خیال میں آتے ہیں جو نفس الامر کے مطابق ہے جیسا کہ فطرت سلیمہ اس کی شہادت دیتی ہے اور یہ ان چیزوں میں سے نہیں ہیں جن کو وہم گھڑ لیتا ہے جیسے بھوتنی چڑیلوں کے دانت۔

وفیہ بحث: صاحب ہدایۃ الحکمۃ نے حکمت ریاضیہ کو چھوڑ دیا تھا اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے کچھ لوگوں نے کہا تھا کہ چوں کہ علم ریاضی میں وہمی اور خیالی باتوں سے بحث ہوتی ہے اس لئے اس کے تذکرہ سے کوئی فائدہ نہیں اس پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ امور موہومہ سے آپ نے کون سا امور موہومہ مراد لیا ہے، کیوں کہ اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ امور موہومہ جو محض خیالی ہوتے ہیں نفس الامر اور واقع سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا دوسرا وہ امور موہومہ جو محض خیالی نہیں ہوتے بلکہ وہمی ہونے کے باوجود نفس الامر کے مطابق ہوتے ہیں آپ نے ان دو میں سے کون سا مراد لیا ہے اگر پہلا مراد لیا ہے تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ علم ریاضی میں ایسے امور موہومہ سے بحث ہوتی ہے بلکہ علم ریاضی میں فلکی دائرے سے بحث ہوتی ہے جو اگر چہ وہمی ہے مگر نفس الامر کے مطابق ہیں، فلک جب اپنے مرکز پر حرکت کررہا ہو تو اس کے اندر جو دائرے فرض ہوتے ہیں وہی دوائر فلکیہ کہلاتے ہیں ، ان میں جو بیچ کا دائرہ ہوگا وہ سب سے بڑا ہوگا اور وہ منطقہ کہلاتا ہے، اور اس کے دائیں بائیں جو چھوٹے چھوٹے دائرے ہوتے ہیں وہ دوائر صغار کہلاتے ہیں پھر اس فلک کے جنوب اور شمال میں ایک ایک نقطہ فرض کیا جاتا ہے اس کو قطب کہتے ہیں اس کو سمجھنے کی آسان صورت یہ ہے کہ آپ ایک گیند کو سوئی میں پھنسالیں اور دائیں بائیں ایک ایک کھمبا گاڑ کر اس گیند کو رکھ دیں اور اس گیند پر بالکل وسط میں ایک نقطہ لگادیں اس کے علاوہ تھوڑے فاصلے پر دائیں بائیں تین تین نقطے لگادیں اور گیند کو زور سے گھمائیں تو لامحالہ جب گیند گھومے گی تو تیز ناچنے کی وجہ سے بیچ والے نقطے کی وجہ سے ایک بڑا دائرہ پیدا ہوگا وہی منطقہ ہے اور دائیں بائیں والے دائرے دوائر صغار ہیں اور آپ نے کنارے کنارے جو ایک نقطہ فرض کیا تھا وہ قطب ہے اب آگے سنئے جو دائرہ بڑا ہوگا اس کی حرکت سب سے تیز ہوگی پھر دائیں بائیں جو اس سے زیادہ قریب ہوگا اس کی تیز ہوگی، پھر جو اس سے نزدیک ہوگا حاصل یہ ہے کہ جو منطقہ سے جتنا دور ہوگا اس کی حرکت اسی طرح کم ہوتی چلی جائے گی یہاں تک کہ قطب میں

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

بالکل حرکت نہیں ہوگی تیزی کی وجہ سے لگے گا کہ حرکت نہیں ہے حالاں کہ حرکت ہے۔



خلاصہ کلام یہ ہے کہ فلک (مثلاً گیند) کو نچانے سے جو چھوٹے بڑے دائرے پیدا ہوئے ہیں کیا وہ ایسے وہمی ہیں جو نفس الامر کے مطابق نہیں ہیں ایسا نہیں ہیں بلکہ یہ نفس الامر کے مطابق ہیں اور جب نفس الامر کے مطابق ہیں تو علم ریاضی کو نہیں چھوڑنا چاہئے کیوں کہ اس میں ایسی مفید باتوں سے بحث ہوتی ہے جو نفس الامر کے مطابق ہیں، عقل تسلیم کرتی ہے، برخلاف انیاب اغوال کے کہ نہ تو اس کا خارج میں وجود ہوتا ہے اور نہ ہی وہ نفس الامر کے مطابق ہے۔ بھوت چڑیل محض خیالی اور وہمی ہے محض وہم کی پیداوار اور ذہنی اختراعات ہیں۔

فائدہ: موجود فی نفس الامر اور موجود فی الخارج کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے ہر موجود خارجی موجود نفس الامری ہے لیکن ہر موجود نفس الامری موجود خارجی نہیں ہے، لہذا دائرے خارج میں تو موجود نہیں ہیں البتہ نفس الامر میں موجود ہیں اور ضروری نہیں کہ موجود نفس الامری خارج میں بھی موجود ہو لہٰذا ان دائروں کا خارج میں ہونا ضروری نہیں، نیز وہ دائرے جو پیدا ہوئے ہیں وہ ہر جگہ تیزی کے ساتھ گذرنے کی وجہ سے، ورنہ اگر گیند کو روک لیں تو نقطوں کے علاوہ کچھ نظر نہیں آئے گا۔

وَاِنْ اَرَادَ بِهَا مَالَا يَكُوْنُ مَوْجُوْدًا فِي الْخَارِجِ وَاِنْ كَانَ مَوْجُوْدًا فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ فَلَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْاِبْتِنَاءَ عَلَيْهَا يَصْلُحُ عِلَّةً لِلْاَعْرَاضِ كَيْفَ وَنَضْبَطُ بِهَا اَحْوَالُ الْحَرْكَاتِ مِنَ السُّرْعَةِ وَالْبُطُوْءِ وَالْجِهَةِ عَلَى الْوَجْهِ الْمَحْسُوْسِ وَالْمَرْصُوْدِ بِالْاٰلَاتِ الرَّصْدِيَّةِ وَنَكْشِفُ بِهَا اَحْكَامُ الْاَفْلَاكِ وَالْاَرْضِ وَمَا فِيْهَا مِنْ دَقَائِقِ الْحِكْمَةِ وَعَجَائِبِ الْفِطْرَةِ بِحَيْثُ يَتَحَيَّرُ الْوَاقِفُ عَلَيْهَا فِيْ عَظْمَةِ مُبْدِعِهَا قَائِلًا رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا وَمَعْنٰى كَوْنِ الشَّيْءِ مَوْجُوْدًا فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ اَنَّهُ مَوْجُوْدٌ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ فَالْاَمْرُ هُوَ الشَّيْءُ وَمُحَصَّلُهُ اَنَّ وَجُوْدَهُ لَيْسَ مُتَعَلِّقًا بِفَرْضِ فَارِضٍ وَاِعْتِبَارِ مُعْتَبِرٍ مَثَلًا اَلْمُلَازَمَةُ بَيْنَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَوُجُوْدِ النَّهَارِ مُتَحَقِّقَةٌ فِيْ حَدِّذَاتِهَا سَوَاءٌ وُجِدَ فَارِضٌ اَوْ لَمْ يُوْجَدْ اَصْلًا وَسَوَاءٌ فَرَضَهَا اَوْ لَمْ يَفْرِضْهَا قَطْعًا.

ترجمہ: اور اگر امور موہومہ سے وہ امور مراد لئے جائیں جو خارج میں موجود نہیں ہوتے ہیں اگر چہ نفس الامر میں موجود ہوتے ہیں تو یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان امور (علم ریاضی) کا موقوف ہونا اعراض کی علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یہ کیسے ہوسکتا ہے حالاں کہ حکمت ریاضیہ کے ذریعہ حرکات کے احوال معلوم ہوتے ہیں مثلا حرکت کا تیز ہونا اور سست ہونا اور جہات کی حرکت محسوس اور محفوظ طریقے پر آلات رصدیہ (یعنی دوربینوں) کے ذریعہ اور حکمت ریاضیہ کے ذریعہ آسمانوں اور زمینوں کے احکام اور جو اس میں حکمت کی باریکیاں اور پیدائش کے عجائبات پوشیدہ ہیں منکشف ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ ان امور پر واقف ہونے والا شخص اس کے ایجاد کرنے والے کی عظمت میں حیران ہو کر پکار اٹھتا ہے اے ہمارے پروردگار آپ نے اس کارخانہ کو بے کار پیدا نہیں کیا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہے، اور شی کے موجود فی نفس الامر کے معنی یہ ہیں کہ وہ فی نفسہ موجود ہیں پس امر شی ہی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اس کا موجود ہونا کسی فارض کے فرض کرنے اور کسی معتبر کے اعتبار پر متعلق نہیں ہیں مثلا طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان تلازم اپنی ذات کے اعتبار سے ثابت ہیں خواہ فرض کرنے والا موجود ہو یا کلیۃ موجود نہ ہو اور برابر ہے اس تلازم کو فرض کیا ہو یا بالکل فرض نہ کیا ہو۔

قولہ: وان اراد بھا الخ: امور موہومہ کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں اور کہا گیا تھا کہ ان امور موہومہ میں سے کونسی قسم مراد ہے قسم اول کو اعتراض کی وجہ قرار دینے سے جو خرابی لازم آ رہی تھی وہ بیان ہو گئی۔ اب یہاں سے امور موہومہ کی دوسری قسم بیان کر رہے ہیں کہ اگر آپ نے امور موہومہ سے وہ امور مراد لیا ہے جو خارج میں موجود تو نہیں ہیں مگر نفس الامر کے مطابق ہیں تو یہ ہمیں تسلیم نہیں کہ یہ چیزیں علم ریاضی کے ترک کی سبب بن سکتی ہیں اس کو سبب ٹھہرا کر علم ریاضی کو چھوڑنا دانشمندی کی بات نہیں ہے، کیوں کہ ان امور موہومہ سے بہت سی مفید باتیں معلوم ہوتی ہیں مثلا آسمان میں حرکت کس جہت سے ہو رہی ہے، زمین کیوں متحرک ہے، نیز حرکت سست ہے یا تیز ہے آلات رصدیہ یعنی دوربین وغیرہ سے آدمی ان حرکات کو محسوس اور محفوظ کرتا ہے اور ایسی ایسی باریکیاں اور عجائب معلوم ہوتے ہیں کہ سینے میں نور ایمان جگمگا اٹھتا ہے اور انسان بے اختیار کہہ بیٹھتا ہے **ربنا ما خلقت ھذا باطلا** (اے ہمارے رب آپ نے اسے بے کار نہیں بنایا)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ملازادہ حرزبانی نے امور موہومہ کو حکمت ریاضی کے ترک کی جو وجہ بیان کی ہے وہ باطل ہے، شارح اعتراض کر کے خاموش ہو گئے اور کوئی جواب نہیں دیا، جواب یہ ہے کہ حکمت ریاضیہ کو اس وجہ سے چھوڑا کہ اگر اس حکمت کو بیان کریں اور اس کے دلائل بیان نہ کریں تو فائدہ تامہ حاصل نہ ہوگا اور اگر دلائل بیان کریں تو کتاب طویل ہو جائے گی اس لئے اس علم ریاضی کو ترک کر دیا۔

ومعنی کون الشیٔ الخ : اس سے پہلے جو بحث گذری وہاں بتایا گیا تھا کہ موجود کی دو قسمیں ہیں نفس الامری اور موجود فرضی، اب یہاں سے پہلی قسم کی وضاحت کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ موجود نفس الامری کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی بذات خود موجود ہو کوئی فرض کرنے والا اس کو فرض کرے یا نہ کرے اس سے کوئی اثر نہ پڑے، فرض کرے تو بھی موجود نہ فرض کرے تو بھی موجود ہو جیسے طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان تلازم نفس الامری ہے کوئی مانے یا نہ مانے اس تلازم کا وجود ہے، اس تفسیر سے سمجھ میں آ گیا کہ موجود فرضی کی تعریف کیا ہو گی کیوں کہ اشیاء اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہیں تو جب نفس الامری کی تعریف ہو گئی تو ساتھ ہی موجود فرضی کی بھی تعریف ہو گئی کہ موجود فرضی وہ ہے جو فارض کے فرض کرنے اور معتبر کے اعتبار کرنے پر موقوف ہو فرض کرے تو ہو، فرض نہ کرے تو نہ ہو۔

وَنَفْسُ الْاَمْرِ اَعَمُّ مِنَ الْخَارِجِ مُطْلَقًا فَكُلُّ مَوْجُوْدٍ فِيْ الْخَارِجِ مَوْجُوْدٌ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ بِلَا عَكْسٍ كُلِّيٍّ وَمِنَ الذِّهْنِ مِنْ وَجْهٍ لِاِمْكَانِ مُلَاحَظَةِ الْكَوَاذِبِ كَزَوْجِيَّةِ الْخَمْسَةِ فَتَكُوْنُ مَوْجُوْدَةً فِيْ الذِّهْنِ لَافِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ وَ مِثْلُهَا يُسَمّٰى ذِهْنِيًّا فَرْضِيًّا وَزَوْجِيَّةُ الْاَرْبَعَةِ مَوْجُوْدَةٌ فِيْهِمَا وَ مِثْلُهَا يُسَمّٰى ذِهْنِيًّا حَقِيْقِيًّا وَلَمَّا نَسَجَتْ عَنَاكِبُ النِّسْيَانِ عَلٰى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مَا كَانَ مَشْهُوْرًا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

وَصَارَ كَانَ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا فَاقْتَصَرْتُ عَلَى شَرْحِ الْقِسْمَيْنِ الْاٰخِيْرَيْنِ مُعْرِضًافِيْ اَكْثَرِ الْمَبَاحِثِ عَمَّا يَرِدُ عَلَى الشَّارِحِيْنَ رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَاَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِيْنَ.

ترجمہ: اور نفس الامر خارج سے عام ہوتا ہے مطلقا پس ہر موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر ہوگا بغیر عکس کلی کے اور (نفس الامر) ذہن سے عام من وجہ ہے جھوٹی باتوں کے ممکن ہونے کی وجہ سے جیسے پانچ کا زوج ہونا پس یہ موجود فی الذہن ہوگا نفس الامر میں نہیں ہوگا اور اس جیسی مثال کا نام ذہنی فرضی رکھا جاتا ہے اور چار کا زوج ہونا موجود ہے (نفس الامر اور ذہن) دونوں میں اور اس جیسی مثال کا نام ذہنی حقیقی رکھا جاتا ہے، اور جب نسیان کی مکڑیوں نے جالا تن دیا قسم اول پر گویا کہ مشہور ہی نہ رہی اور ایسی چیز ہوگئی جیسا کہ اس کا ذکر ہی نہیں کیا جاتا تو میں نے اخیر کی دو قسموں کی شرح پر اکتفاء کیا اکثر مباحث میں جن شراح پر اعتراض وارد ہوا ہے اعراض کرتے ہوئے۔ اے ہمارے رب تو ہمارے اور قوم کے درمیان حق کا فیصلہ کردے اور تو بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔

ونفس الامر اعم من الخارج الخ: یہاں سے موجود نفس الامری اور موجود خارجی کے درمیان نسبت بیان کررہے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، نفس الامری عام اور موجود خارجی خاص ہے اور قاعدہ ہے کہ ہر خاص کا عام ہونا ضروری ہے مگر ہر عام کا خاص ہونا ضروری نہیں چنانچہ ہر موجود خارجی موجود نفس الامری تو ہے مگر ہر موجود نفس الامری موجود خارجی نہیں۔

موجود نفس الامری اور موجود ذہنی کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے جن دو قضیوں کے درمیان ایسی نسبت پائی جائے وہاں دو مادوں کی تین مثالیں پیش کی جاتی ہیں ایک مثال مادہ اجتماعی کی اور دو مثال افتراقی کی، مادہ اجتماعی کی مثال جس پر نفس الامری اور ذہنی دونوں صادق آتی ہیں ''چار کا جفت ہونا'' ہے، کیوں کہ یہ نفس الامر کے مطابق بھی ہے کہ ہر چار دو برابر حصوں میں تقسیم ہوتا ہے، اور موجود ذہنی بھی ہے کہ آدمی تصور کرتا ہے کہ چار جوڑ والا ہے اس کو ذہنی حقیقی بھی کہتے ہیں۔ مادہ افتراقی کی پہلی مثال جس پر موجود فی الذہن تو صادق آتا ہے مگر نفس الامر صادق نہیں آتا، پانچ کا جفت ہونا کیوں کہ نفس الامر اور حقیقت کے خلاف ہے ہاں البتہ ذہن نے اس کو فرض کرلیا ہے اس لئے یہ موجود فی الذہن ہے، مادہ افتراقی کی دوسری مثال اللہ تعالیٰ کی حقیقت ہے کہ اللہ کی حقیقت نفس الامر میں تو ہے مگر ذہن میں نہیں کیوں کہ باری تعالیٰ کا تصور فی الذہن ہونا محال ہے (اس موجود کو ذہنی فرضی کہتے ہیں)

فائدہ جسے شارح نے بیان نہیں کیا: موجود خارجی اور موجود ذہنی کے درمیان بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے مادہ اجتماعی زید عمرو غیرہ ہیں کہ وہ خارج میں بھی ہیں اور ذہن میں بھی ان کا تصور ہوتا ہے۔ پہلا مادۂ افتراقی جس پر موجود خارجی صادق ہے باری تعالیٰ کی ذات ہے کہ وہ خارج میں تو ہے مگر ذہن میں اس کا تصور نہیں ہوتا، دوسرا مادۂ افتراقی جنس، نوع، فصل ہے (جسے مفہومات کلیہ کہتے ہیں) ذہن میں تو ہے خارج میں نہیں۔

موجود فی نفس الامر: اصل میں موجود فی نفسہ ہے ھا کا مرجع شی ہے اصل عبارت یوں ہے الشیٔ موجود فی نفس الشیٔ امر سے مراد شی ہے اسی کو شارح نے اس طرح کہا کہ پس امر شی ہی ہے یعنی یہاں پر امر شی کے معنی میں ہے گویا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو رکھ دیا گیا ہے ورنہ موجود فی نفسہ ہونا چاہئے تھا مگر ھا کے بجائے امر یعنی شی لکھ دیا۔

قوله بلا عكس كلى الخ: عکس کو کلی کے ساتھ مقید کیا کیوں کہ عکس کی دو قسمیں ہیں، عکس لغوی (کلی)، عکس اصطلاحی، کلی کی قید سے عکس لغوی کو خارج کر دیا ہے اس لئے کہ عکس لغوی میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ آتا ہے، اور عکس اصطلائی میں موجبہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے یہاں جو شارح نے کہا ہے کہ ہر موجود خارجی موجود نفس الامری تو ہے مگر اس کا الٹا نہیں ہوسکتا اس سے عکس لغوی کی نفی کی ہے عکس اصطلاحی کو رہنے دیا ہے، چناں چہ ایسا تو ہے کہ بعض موجود نفس الامری موجود خارجی ہوتا ہے۔ مگر ایسا نہیں ہے کہ ہر موجود نفس الامری موجود خارجی بھی ہو (یاد رہے کہ عکس لغوی کو عکس کلی اور عکس اصطلاحی کو عکس جزئی بھی کہتے ہیں یہاں پر نفی عکس کلی یعنی لغوی کی ہے اصطلاحی کی نہیں ہے کیوں کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ تو آتا ہی ہے)

قوله ولما نسجت عنا كب النسيان الخ: صاحب ہدایۃ الحکمۃ نے اپنی کتاب تین حصوں میں لکھی تھی۔ ۱۔منطق میں۔ ۲۔علم طبعی میں۔ ۳۔علم الٰہی میں، مگر شارح نے قسم اول منطق کو چھوڑ دیا اس کی شرح نہیں لکھی اور بقیہ دو قسموں کی شرح میں میبذی لکھی آخر ایسا کیوں کیا، منطق کی شرح بھی لکھ دیتے تو کیا ہوتا؟

اس کا جواب شارح خود ہی دے رہے ہیں کہ منطق کا دور دورہ ختم ہو چکا، وہ ایسا فراموش کردہ فن ہو گیا گویا کہ اس کا وجود ہی نہیں تھا نسیان کی مکڑیوں نے منطق پر جالا تن کر منطق کے وجود ہی کو چھپا دیا تو اب اسے کون پڑھے اور کون دیکھے؟ اس لئے میں نے بھی فقط دو ہی قسموں کی شرح لکھی ہے کہ اعتراض و جواب کی اس میں بھرمار نہ ہو، نہ ہدایۃ الحکمۃ کے پہلے شارحین پر اور نہ ہی ہدایۃ الحکمۃ کے الفاظ و عبارات پر، اخیر میں دعاء فرماتے ہیں کہ اے اللہ ہمارے اور ہماری قوم (یعنی طالبین حکمت) کے درمیان حق کو واضح کر دے کیوں کہ تو ہی بہترین کھولنے والا ہے۔

اَلْقِسْمُ الثَّانِي فِي الطَّبْعِيَّاتِ قِيْلَ اَىْ فِيْ مَبَاحِثِ الْاَجْسَامِ الطَّبْعِيَّةِ اَقُوْلُ الْاَوْلٰى اَنْ يُفَسِّرَ بِمَبَاحِثِ الْحِكْمَةِ الطَّبْعِيَّةِ وَلَعَلَّكَ تَقُوْلُ مَبَاحِثُ الْاَجْسَامِ الطَّبْعِيَّةِ هِىَ بِعَيْنِهَا مَبَاحِثُ الْحِكْمَةِ الطَّبْعِيَّةِ لِاَنَّ الْجِسْمَ الطَّبْعِي مَوْضُوْعُهَا فَالْمَالُ وَاحِدٌ فَمَا وَجْهُ اَوْلَوِيَّةِ مَاذَكَرْتَ فَاَقُوْلُ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْمَآلَ وَاحِدٌ فَاِنَّ مَوْضُوْعَ الْحِكْمَةِ الطَّبْعِيَّةِ هُوَ الْجِسْمُ الطَّبْعِي مِنْ حَيْثُ يَسْتَعِدُّ لِلْحَرْكَةِ وَالسُّكُوْنِ لَا مُطْلَقًا فَلَيْسَتْ مَبَاحِثُ الْاَجْسَامِ الطَّبْعِيَّةِ مُطْلَقًا هِىَ مَبَاحِثُ الْحِكْمَةِ الطَّبْعِيَّةِ بَلْ مِنَ الْحَيْثِيَّةِ الْمَذْكُوْرَةِ وَلَا دَلَالَةَ لِلَّفْظِ الطَّبْعِيَّاتِ عَلٰى تِلْكَ الْحَيْثِيَّةِ وَاِنْ سَلَّمْنَاهُ فَلَا شَكَّ فِيْ اَنَّ مَقْصُوْدَ الْمُصَنِّفِ بَيَانُ اَنَّ الْقِسْمَ الثَّانِي فِيْ الْحِكْمَةِ الطَّبْعِيَّةِ وَاِذَا اَمْكَنَ حَمْلُ كَلَامِهٖ عَلٰى مَقْصُوْدِهٖ مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ فَحَمْلُهُ اَوْلٰى مِنْ حَمْلِهٖ عَلٰى مَايَؤُلُ اِلَيْهِ وَاَيْضًا يَجِبُ حَمْلُ الْاِلٰهِيَّاتِ عَلٰى مَبَاحِثِ الْحِكْمَةِ الْاِلٰهِيَّةِ قَطْعًا فَحَمْلُ الطَّبْعِيَّاتِ الَّتِى هِىَ نَظِيْرُهَا عَلٰى مَاذَكَرْنَاهُ اَوْلٰى لِيُطَابِقَ النَّظِيْرَانِ.

ترجمه: دوسری قسم طبعیات کے بیان میں ہے کہا گیا ہے کہ اجسام طبعیہ کے مباحث کے بیان میں ہے، میں کہتا ہوں بہتر یہ ہے کہ اس کی تفسیر حکمت طبعیہ کے مباحث کے ساتھ کی جائے اور شاید کہ تو کہے گا اجسام طبعیہ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

کے مباحث بعینہ حکمت طبعیہ کے مباحث ہیں اس لئے کہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعیہ ہے پس انجام ایک ہی ہے۔(دونوں تفسیر کا) پس مذکورہ تفسیر کے اولی ہونے کی وجہ کیا ہے تو میں کہوں گا ہم تسلیم نہیں کرتے کہ انجام (دونوں تفسیر کا) ایک ہی ہے اس لئے کہ حکمت طبعیہ کا موضوع وہ جسم طبعی ہے اس حیثیت سے کہ وہ حرکت و سکون کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ مطلقا پس اجسام طبعیہ کے مباحث مطلقا حکمت طبعیہ کے مباحث نہیں ہیں بلکہ حیثیت مذکورہ سے ہے اور لفظ طبعیات کی اس حیثیت پر کوئی دلالت نہیں اور اگر ہم اس کو تسلیم کرلیں (یعنی دونوں کا مطلب ایک ہے) تو اس میں کوئی شک نہیں کہ مصنف کا مقصد اس بات کو بیان کرنا ہے کہ قسم ثانی حکمت طبعیہ کے بیان میں ہے اور جب اس کے کلام (یعنی مصنف کے) کو محمول کرنا اس کے مقصود پر ممکن ہے ،بغیر کسی تکلف کے تو اس کا محمول کرنا اس کے اوپر بہتر ہے کہ اس کو اس چیز پر محمول کرنے سے جس کی طرف انجام لوٹ کر آتا ہے۔ نیز مصنف کے آئندہ قول القسم الثالث فی الالٰہیات میں الٰہیات کو حکمت الٰہیہ پر محمول کرنا قطعی طور پر واجب ہے پس طبعیات کو جو کہ اس کی نظیر ہے اس پر محمول کرنا جس کو ہم نے ذکر کیا ہے زیادہ بہتر ہے تا کہ دونوں نظیروں میں مطابقت ہو جائے۔

القسم الثانی فی الطبعیات الخ: ہدایۃ الحکمۃ جن تین قسموں پر مشتمل ہے ان میں سے دوسری قسم طبعیات کا بیان یہاں سے شروع ہو رہا ہے، طبعیات کی تفسیر سید شریف نے مباحث اجسام طبعیۃ کے ساتھ کی ہے یعنی قسم ثانی میں اجسام طبعیہ کے عوارض اور ان کے احوال سے بحث ہوگی اس پر شارح کہتے ہیں کہ الطبعیات کی تفسیر مباحث اجسام طبعی کے بجائے مباحث حکمت طبعیہ کے ساتھ کرنی چاہیے اس پر اگر کوئی معترض یہ کہے کہ مباحث اجسام طبعیہ کہو یا مباحث حکمۃ طبعیۃ بات ایک ہی ہے کیوں کہ حکمت طبعیہ کا موضوع جسم طبعی ہے اور ہر علم میں اس کے موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے تو حکمت طبعیہ کے مباحث درحقیقت اجسام طبعیہ کے مباحث ہوئے اولی اور غیر اولی کی بات کہاں سے آ گئی؟ اس اعتراض کا دو جواب ہے:

۱-انکاری۔۲-تسلیمی۔

انکاری جواب - یہ ہے کہ ہم مانتے ہی نہیں کہ ان دونوں تفسیروں کا انجام ایک ہے کیوں کہ سید شریف صاحب والی تفسیر میں مطلق اجسام طبعیہ آیا ہے اور ہم نے جو تفسیر کی ہے اس سے مراد وہ جسم ہے جو حرکت وسکون کی صلاحیت رکھے ایک طرف تو مطلق ہے دوسری طرف مقید دونوں کا انجام ایک ہی کیسے ہوسکتا ہے؟

تسلیمی جواب - یہ ہے کہ اگر ہم مان بھی لیں کہ سید صاحب کی تفسیر اور ہماری تفسیر کا انجام ایک ہی ہے تب بھی ہماری تفسیر دو جہتوں سے اولی ہے، پہلی وجہ اولویت کی یہ ہے کہ ہماری تفسیر سے مصنف کے مقصود کی طرف فوراً اشارہ ہو جاتا ہے اور آپ کی تفسیر سے انجام کا اعتبار کرنا پڑتا ہے، اور ظاہر ہے کہ انجام والی صورت غیر اولی ہے پہلی صورت کے مقابلے میں اس کی تفصیل یہ ہے کہ مصنف نے تین حصوں میں ہدایۃ الحکمۃ لکھی ہے۔

۱-منطق کے بیان میں۔۲-حکمت طبعیہ کے بیان میں۔۳-حکمت الٰہیہ کے بیان میں، اور ہم نے طبعیات کی تفسیر مباحث حکمۃ الطبعیہ سے کی ہے اور مصنف نے بھی حکمت طبعیہ کو بیان کیا ہے تو ہماری تفسیر سے فوراً ذہن گیا کہ نہیں؟ برخلاف

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

سید صاحب والی تفسیر کے کہ ان کی تفسیر سے انجام کا اعتبار کرنا پڑتا ہے اور کہنا پڑتا ہے کہ انجام کے اعتبار سے دونوں کا مقصد ایک ہے اور ظاہر ہے کہ علی الفور اور علی التراخی میں علی الفور اولی ہے، اور اولویت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ آگے چل کر تیسری قسم میں الالٰہیات کی تفسیر آپ مباحث حکمت الٰہیہ سے کریں گے اجسام طبعیہ سے کر نہیں سکتے کیوں کہ الٰہیات مادے سے خالی ہوتے ہیں تو یہاں بھی وہی تفسیر کریں تا کہ دونوں میں مطابقت ہو جائے اور ہم نے ایسا ہی کیا ہے ہماری تفسیر میں پوری مطابقت ہے لہٰذا مطابقت والی تفسیر اولی اور غیر مطابقت والی تفسیر غیر اولی ہوگی۔ فافهم۔

وَذَكَرُوْا اَنَّ الْجِسْمَ الطَّبْعِي جَوْهَرٌ قَابِلٌ لِلْاِنْقِسَامِ فِي الْجِهَاتِ الثَّلٰثِ اَقُوْلُ فِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّهُمْ اِنْ اَرَادُوْا الْقَابِلَ بِالذَّاتِ فَلَا يَصْدُقُ هٰذَا التَّعْرِيْفُ عَلٰى شَيْءٍ مِنْ اَفْرَادِ الْمُعَرَّفِ لِاَنَّ الْقَابِلَ بِالذَّاتِ لِلْاِنْقِسَامِ فِي الْجِهَاتِ الثَّلٰثِ مُنْحَصِرٌ فِي الْجِسْمِ التَّعْلِيْمِي اَيِ الْكَمِّ الْقَائِمِ بِالْجِسْمِ الطَّبْعِي السَّارِيْ فِيْهِ فِي الْجِهَاتِ الثَّلٰثِ وَقَدْ صَرَّحُوْا بِذٰلِكَ وَاِنْ اَرَادُوْا الْقَابِلَ فِي الْجُمْلَةِ يَصْدُقُ التَّعْرِيْفُ عَلٰى كُلٍّ مِنَ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ اَيْضًا.

ترجمہ: اور فلاسفہ نے ذکر کیا ہے کہ جسم طبعی ایسا جوہر ہے جو تینوں جہتوں (طول، عرض، عمق) میں تقسیم کو قبول کرنے والا ہو میں کہتا ہوں اس میں ایک اشکال ہے اس لئے کہ اگر انہوں نے قابل سے مراد بالذات قبول کرنے والا مراد لیا ہے تو یہ تعریف معرَّف کے افراد میں سے کسی فرد پر بھی صادق نہیں آتی اس لئے کہ بالذات تینوں جہتوں میں تقسیم قبول کرنے والا جسم تعلیمی میں منحصر ہے یعنی وہ مقدار جو جسم طبعی کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اس میں سرایت کرنے والی ہوتی ہے تینوں جہتوں میں اور فلاسفہ نے اس کی تصریح کی ہے اور اگر انہوں نے قابل سے مراد تمام جہتوں میں قبول کرنے والا مراد لیا ہے (بالذات ہو یا بالواسطہ) تو یہ تعریف ہیولیٰ اور صورت میں سے ہر ایک پر بھی صادق آتی ہے۔

وذکروا ان الجسم الطبعی الخ: علم طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے جس کا بیان گذر چکا اب بتا رہے ہیں کہ جسم طبعی کی تعریف کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ جسم طبعی وہ جوہر ہے جو تینوں جہتوں میں یعنی طول، عرض، عمق میں تقسیم کو قبول کرنے والا ہو شارح کہتے ہیں کہ یہ تعریف اپنے افراد کو جامع اور دخول غیر سے مانع نہیں ہے لہٰذا یہ تعریف صحیح نہیں ہے، یہ تعریف جامع تو اس لئے نہیں ہے کہ آپ نے قابل سے کیا مراد لیا ہے؟ قابل بالذات یا قابل فی الجملہ، اگر قابل بالذات مراد لیا ہے تو یہ تعریف جامع تو کیا ہوتی معرَّف کے افراد میں سے کسی فرد پر صادق ہی نہیں آتی ہے کیوں کہ جسم طبعی بلا واسطہ (بالذات) انقسام کو قبول نہیں کرتا بلکہ بلا واسطہ تو جسم تعلیمی انقسام کو قبول کرتا ہے جیسا کہ فلاسفہ نے ذکر کیا ہے لہٰذا یہ تعریف جامع تو کیا کسی فرد کو شامل ہی نہیں ہے کیوں کہ یہ تعریف جسم تعلیمی پر صادق آئی جسم طبعی پر نہیں۔

وان ارادوا القابل الخ: یہاں سے شق ثانی کو بیان کر رہے ہیں کہ شق اول تو باطل ہے کیوں کہ اس سے تعریف جامع بلکہ کسی فرد پر صادق ہی نہیں آتی، اور اگر قابل سے مراد فی الجملہ لیا جائے یعنی کسی بھی طرح سے تقسیم قبول کرنے والا ہو چاہے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

بالواسطہ یا بلا واسطہ، تو یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیوں کہ یہ تعریف تنہا ہیولی پر بھی صادق آرہی ہے اور صورت جسمیہ پر بھی حالاں کہ یہ دونوں قابل للانقسام ہیں ہی نہیں۔ ہیولی اور صورت جسمیہ پر یہ تعریف اس لئے صادق آرہی ہے کہ ہیولی صورت جسمیہ کا محل ہے اور صورت جسمیہ جسم تعلیمی کی محل ہے تو جسم تعلیمی چوں کہ قابل للانقسام بالذات ہے اس کے واسطے سے صورت قابل ہو جائے گی اور صورت کے واسطہ سے ہیولی قابل ہو جائے گا، اگر چہ واسطے کیساتھ ہی صحیح۔ حالاں کہ تنہا تنہا کوئی بھی قابل نہیں ہے۔ بلکہ دونوں کا مجموعہ یعنی جسم طبعی قابل ہے تو دیکھئے یہ تعریف جسم طبعی کے ساتھ تنہا ہیولی پر بھی صادق آئی اور تنہا صورت پر بھی۔ تعریف مانع کہاں رہی؟

جسم طبعی کی تعریف کے فوائد قیود: جوہر جنس کے درجے میں ہے جو تمام اجسام کو شامل ہے خواہ مجرد ہو، یا خط جوہری ہو یا سطح جوہری ہو، کیوں کہ جوہر قائم بالذات کو کہتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے یعنی اپنے قیام میں کسی کا محتاج نہیں، قابل للانقسام کی قید فصل اول ہے اس سے مجرادت جسم کی تعریف سے نکل گئے کیوں کہ مجردات قابل للانقسام ہیں ہی نہیں فی الجهات الثلث کی قید فصل ثانی ہے اس سے خط جوہری اور سطح جوہری نکل گئے کیوں کہ یہ دونوں قابل للانقسام تو ہیں مگر تینوں جہتوں میں نہیں یا تو ایک جہت میں جیسے خط یا صرف دو جہتوں میں جیسے سطح، لہٰذا یہ دونوں بھی جسم کی تعریف سے نکل گئے۔

جسم تعلیمی کی تعریف: وہ مقدار ہے جو جسم طبعی کے ساتھ قائم ہو اور جسم طبعی میں تینوں جہتوں کے اندر سرایت کئے ہوئے ہو اس تعریف سے معلوم ہوا کہ جسم تعلیمی عرض ہے یعنی قائم بالغیر ہے اور در حقیقت یہی بلا واسطہ تینوں جہتوں میں قابل للانقسام ہے جسم طبعی نہیں البتہ جسم طبعی جسم تعلیمی کے واسطے سے قابل ہے جیسا کہ ابھی گذرا۔

فائدہ مہمہ: شارح نے جسم طبعی کی تعریف کرتے ہوئے ذکروا کہا عرفوا نہیں کہا، یہ بتانے کے لئے کہ یہ تعریف جسم طبعی کی نہیں در حقیقت جسم تعلیمی کی ہے اگر عرفوا کہتے تو ذہن اس طرف جاتا کہ یہ تعریف در حقیقت جسم طبعی ہی کی ہے حالاں کہ یہ جسم طبعی کی نہیں بلکہ اس کے ایک جز یعنی صورت جسمیہ کی ہے جیسا کہ آگے معلوم ہوگا، مگر یہ تعریف جان بوجھ کر کی گئی ہے تاکہ فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف واقع نہ ہو بلکہ فریقین کے درمیان مسلم ہو۔ جسم طبعی کی حقیقی تعریف میں فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف ہے متکلمین کہتے ہیں کہ جسم طبعی اجزاء لاتجزی سے مرکب ہوتا ہے اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے تو چوں کہ جسم کی حقیقی تعریف میں اختلاف ہے اس لیے ایسی تعریف کی گئی جو دونوں کے یہاں مسلّم ہو اور یہ تعریف بھی ایسی ہی ہے کیوں کہ متکلمین بھی اسی کے قائل ہیں کہ جسم تین جہتوں میں تقسیم کو قبول کرتا ہے اور فلاسفہ بھی کہتے ہیں صورت جسمیہ تینوں جہتوں میں تقسیم کو قبول کرتی ہے، کبھی کبھی جزء کا نام کل کو دے دیا جاتا ہے تو اگر چہ یہ تعریف صورت جسمیہ یعنی جسم طبعی کے ایک جز کی ہے مگر تعریف الشيء بجزئه کے قبیل سے فلاسفہ کے یہاں بھی جسم طبعی کی وہی تعریف ہوئی اس نکتہ کے پیش نظر شارح نے ذکروا کہا عرفوا نہیں کہا کیوں کہ جسم طبعی کی تعریف یہ نہیں ہے جو شرح میبذی میں بیان ہے بلکہ اس کی تعریف کے سلسلے میں فلاسفہ متکلمین کا اختلاف ہے۔ کما مر۔

وَهُوَ مُرَتَّبٌ عَلٰى ثَلٰثَةِ فُنُوْنٍ لِاَنَّ الْاَجْسَامَ مُنْحَصِرَةٌ فِى الْفَلَكِيَّاتِ وَالْعُنْصُرِيَّاتِ وَالْبَحْثُ اِمَّا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

عَنْ اَحْوَالٍ عَامَّةٍ لَهُمَا اَوْ خَاصَّةٍ بِاَحَدِهِمَا اَلْفَنُّ الْاَوَّلُ فِيْمَا يَعُمُّ الْاَجْسَامَ اَیِ الطَّبْعِيَّةَ وَهِیَ الْمُتَبَادِرَةُ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ اِلَى الْفَهْمِ وَاَكْثَرُهُمْ عَلٰى اَنَّ اِطْلَاقَ الْجِسْمِ عَلَى الطَّبْعِیِّ وَالتَّعْلِيْمِیِّ بِالْاِشْتِرَاكِ اللَّفْظِیِّ وَقَدْ يُقَالُ اَنَّ الْجِسْمَ هُوَالْقَابِلُ لِلْاَبْعَادِ الثَّلٰثَةِ فَاِنْ كَانَ جَوْهَرًا فَطَبْعِیٌّ وَاِنْ كَانَ عَرْضًا فَتَعْلِيْمِیٌّ.

ترجمہ: اوروہ (قسم ثانی) تین فنون پر مرتب ہے اس لئے کہ اجسام منحصر ہیں فلکیات اور عنصریات میں اور بحث یا تو ایسے احوال سے ہوگی جوان دونوں کو عام ہوگی یا ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ خاص ہوگی فن اول ان چیزوں کے بیان میں ہے جو اجسام کو عام ہے یعنی طبعیہ کو اور مطلق بولتے وقت ذہن کی طرف طبعی ہی سبقت کرنے والا ہوتا ہے اور اکثر فلاسفہ اس بات پر ہیں کہ مطلق جسم طبعی اور تعلیمی پر اشتراک لفظی کے ساتھ بولا جاتا ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ جسم وہ ابعاد ثلثہ کو قبول کرنے والا ہے۔ پس اگر جوہر ہے تو طبعی ہے اور اگر عرض ہے تو تعلیمی ہے۔

وهو مرتب علی ثلثة فنون الخ: یہاں سے بتارہے ہیں کہ قسم ثانی کے اندر تین فنوں کو بیان کیا جائے گا پہلا فن ان اجسام کے بیان میں جو جسموں کو عام ہے دوسرے فن میں فلکیات کو بیان کیا جائے گا اور تیسرے فن میں عنصریات کو۔ ان تینوں فنون کے درمیان انحصار کی دلیل یہ ہے کہ اجسام کی دو قسمیں ہیں: ۱- فلکیات ۲- عنصریات۔ اور ان دونوں کے بارے میں بحث دو حال سے خالی نہیں یا تو ایسے احوال سے بحث ہوگی جوان دونوں کو عام ہو، یا ایسے احوال سے بحث ہوگی جو صرف فلکیات کے ساتھ خاص ہو، یا ایسے احوال سے بحث ہوگی جو صرف عنصریات (آگ، پانی، مٹی، ہوا) کے ساتھ خاص ہوا گر پہلا ہے تو فن اول، دوسرا ہے تو فن ثانی، تیسرا ہے تو فن ثالث ہے الاجسام کی تفسیر شارح نے الطبعیہ سے کی ہے حالاں کہ اجسام کی دو قسمیں ہیں جسم طبعی اور تعلیمی، آخر طبعی ہی سے اجسام کی تفسیر کیوں کی التعلیمیة کو کیوں چھوڑ دیا۔ جواب یہ ہے کہ جسم کے دو معنی ہیں ایک حقیقی اور دوسرا مجازی۔ معنی حقیقی طبعی ہے اور معنی مجازی تعلیمی ہے اور حقیقی معنی کی طرف چوں کہ پہلے ذہن جاتا ہے اس لئے اجسام کی تفسیر جسم طبعی سے کی۔ مجازی معنی تعلیمی کو چھوڑ دیا۔

اکثرهم علی الخ: اکثر لوگوں نے کہا ہے جسم ایک مشترک لفظ ہے جو طبعی کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے، اور تعلیمی کے لئے بھی یعنی جسم ان دونوں معنوں کے درمیان اشتراک لفظی کے ساتھ مشترک ہے، واضع نے اس کے لئے بھی علیحدہ وضع کیا ہے، اور اس کے لئے بھی علیحدہ وضع کیا ہے، بعض حضرات کہتے ہیں جسم ان دونوں معنوں (طبعی، تعلیمی) کے درمیان اشتراک معنوی کے ساتھ مشترک ہے یعنی لفظ جسم کو ایک معنی کلی (قابل للابعاد الثلثة) کے لئے وضع کیا گیا ہے، اس معنی کلی کے دو فرد ہیں طبعی اور تعلیمی۔ پھر اس معنی کلی کا اطلاق اس کے افراد پر ہونے لگا اگر وہ قابل ابعاد ثلثہ جوہر ہو تو اس کو جسم طبعی اور اگر عرض ہو تو اس کو جسم تعلیمی کہتے ہیں۔

نوٹ: فن اول کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس میں ایسے احوال سے بحث کی جائے گی جو دونوں کو عام ہوں، فلکیات کو بھی اور عنصریات کو بھی مگر آپ نے ایسے احوال کو چھیڑا ہے جو نہ فلکیات سے متعلق ہیں اور نہ عنصریات سے متعلق ہیں، مثلاً فن اول میں مکان اور

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

حرکت وسکون کا تذکرہ ہے اور فلک کے لئے مکان ہوتا ہے اسی طرح زمین کے لئے حرکت ہوئی۔ سوال تو یہ ہے کہ آپ نے زائد باتوں کو آخر کیوں بیان کیا۔ جواب یہ ہے کہ ہم نے جو کہا ہے فن اول میں ایسے احوال سے بحث ہوگی جو دونوں کو عام ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جتنے احوال بیان کئے جائیں گے وہ سب کے سب ان دونوں میں سے ہر ایک میں پائے جائیں گے بلکہ یہ احوال مجموعی طور سے دونوں سے متعلق ہیں۔

خاص فلکیات کے احوال: حرکت مستدیرہ (گول حرکت) اور حرکت وضعیہ دائمہ کو قبول کرنا خرق والتئام اور کون وفساد کا محال ہونا۔

خاص عنصریات کے احوال: کون وفسادات کو قبول کرنا، حرکت مستقیمہ کرنا۔

وَهُوَ مُشْتَمِلٌ عَلٰى عَشَرَةِ فُصُوْلٍ : فَصْلٌ فِيْ اِبْطَالِ الْجُزْءِ الَّذِى لَا يَتَجَزّٰى وَيُقَالُ لَهُ الْجَوْهَرُ الْفَرْدُ اَيْضًا وَهُوَ جَوْهَرٌ ذُوْوَضْعٍ لَا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ مُطْلَقًا لَاقَطْعًا وَلَا كَسْرًا وَلَا وَهْمًا وَلَا فَرْضًا وَالْقِسْمَةُ الْوَهْمِيَّةُ مَا هُوَ بِحَسْبِ التَّوَهُّمِ جُزْئِيًّا وَالْفَرْضِيَّةُ مَاهُوَ بِحَسْبِ فَرْضِ الْعَقْلِ كُلِّيًّا فَاِنْ قُلْتَ لَاحَاجَةَ اِلٰى اِقَامَةِ الدَّلِيْلِ عَلٰى بُطْلَانِ هٰذَا الْاَمْرِ اِذْ لَا يُتَصَوَّرُ شَيٌّ لَايُمْكِنُ لِلْعَقْلِ فَرْضُ قِسْمَتِهِ غَايَةُ مَافِى الْبَابِ اَنْ يَكُوْنَ الْمَفْرُوْضُ مَحَالًا قُلْتُ اَلْمُرَادُ مِنْ اَنَّهُ لَايَقْبَلُ الْقِسْمَةَ الْفَرْضِيَّةَ اَنَّ الْعَقْلَ لَا يُجَوِّزُ الْقِسْمَةَ فِيْهِ لَا اَنَّهُ لَايَقْدِرُ عَلٰى تَقْدِيْرِ قِسْمَتِهِ وَلَا شَكَّ اَنَّهُ صَالِحٌ لِلنِّزَاعِ.

ترجمہ: اور وہ دس فصلوں پر مشتمل ہے پہلی فصل جزء لایتجزی کے باطل کرنے کے بیان میں ہے اور اس کو (جزلایتجزی) جوہر فرد بھی کہا جاتا ہے اور وہ ایسے وضع والا جوہر ہے جو تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا نہ کاٹ کر اور نہ توڑ کر اور نہ وہمی طریقہ پر اور نہ فرضی طور پر اور تقسیم وہمی وہ ہے جو جزئی طور پر وہم کے تو ہم کے اعتبار سے ہو اور تقسیم فرضی وہ ہے جو کلی طور پر عقل کے فرض کرنے کے اعتبار سے ہو پس اگر تو اعتراض کرے اس امر کے بطلان پر دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ کسی ایسی چیز کا تصور نہیں کیا جاتا جس کی تقسیم کا فرض کرنا عقل کے لئے ممکن نہ ہو زیادہ سے زیادہ بات یہ ہے کہ جو چیز فرض کی گئی ہے محال ہو تو میں جواب دوں گا کہ مراد اس بات سے کہ جو ہر فرد تقسیم فرضی کو قبول نہیں کرتا یہ ہے کہ عقل اس میں تقسیم جائز نہ سمجھتی ہو یہ مراد نہیں کہ عقل اس کی تقسیم فرض کرنے پر قادر ہی نہیں ہے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ یہ نزاع کی صلاحیت رکھتی ہے۔

قولہ: وهو مشتمل على عشرة فصول الخ: فن ثانی دس فصلوں پر مشتمل ہے ان میں پہلی فصل جزءلایتجزی کے ابطال میں ہے مگر متن اور شرح کی عبارت سے پہلے تمہید کے طور پر چند کلمات ملاحظہ فرمائیں۔

تمہید - جسم کن کن چیزوں سے مرکب ہے، فلاسفہ کہتے ہیں کہ دو چیزوں سے مرکب ہے ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے، متکلمین فرماتے ہیں کہ جسم ایسے چھوٹے چھوٹے اجزاء سے مرکب ہے جو کسی بھی طرح سے تقسیم کے قابل نہ ہو اسی کو اجزاء لاتجزی کہتے ہیں، خداتعالیٰ نے اپنے کمال قدرت سے ان اجزاء سے جسم کو بنایا ہے جسم کے درمیان جوڑ ہوا کرتے ہیں مگر وہ جوڑ اتنے چھوٹے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

چھوٹے ہیں کہ ممتاز نہیں ہو پاتے، اور لگتا ہے کہ پورا جسم بغیر جوڑ اور مفصل کے ہے ہیولیٰ کا مطلب یہ ہے کہ جسم میں ایک مادہ ہوتا ہے جو انفصال کو قبول کرتا ہے اگر وہ منفصل ہو تو جسم منفصل اور اگر متصل ہو تو جسم متصل۔ صورت جسمیہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسا جوہر متصل ہے جو تینوں جہات (طول، عرض، عمق) میں، دراز ہے، پھیلا ہوا ہے، فلاسفہ جسم کو قدیم مانتے ہیں، اور چوں کہ تمام اجسام فلکیات وعنصریات (جس کو عالم کہتے ہیں) انہیں ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے اس لئے وہ عالم کو قدیم مانتے ہیں، اور متکلمین عالم کو حادث مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم پہلے سے بھی وجود میں نہ تھا اور بعد کو بھی وجود میں نہ رہے گا۔

عالم کے قدیم ہونے کی دلیل: فلاسفہ کہتے ہیں کہ اگر عالم کو قدیم نہ مانیں حادث مانیں تو تسلسل لازم آتا ہے جو کہ محال ہے، لہٰذا عالم کا حادث ہونا محال ہے۔ تسلسل بایں طور لازم آتا ہے کہ اگر ہیولیٰ حادث ہو تو اس کو وجود میں آنے سے پہلے ایک مادے کی ضرورت ہوگی کیوں کہ ہر حادث ممکن ہوتا ہے ممکن میں امکان پایا جاتا ہے اور امکان عرض موجود ہے، اور عرض کے پائے جانے کے لیے محل چاہئے وہی محل مادہ ہے تو معلوم ہوا کہ ہر حادث وجود میں آنے سے پہلے مادے کا محتاج ہوتا ہے اب اگر ہیولیٰ بھی حادث ہو تو وہ بھی وجود میں آنے سے پہلے مادہ کا محتاج ہوگا، اور وہ مادہ بھی حادث ہوگا، اور پھر وہ حادث وجود میں آنے سے پہلے مادہ کا محتاج ہوگا اور وہ بھی حادث ہوگا، تو تسلسل الی غیر النہایۃ لازم آئے گا اور یہ باطل ہے لہٰذا ہیولیٰ کا حادث ہونا باطل ہے، جب ہیولیٰ حادث نہیں ہے قدیم ہے تو اس کا ایک ساتھی جو کبھی اس سے جدا نہیں ہوتا یعنی صورت جسمیہ وہ بھی قدیم ہوگی، اور چوں کہ تمام (فلکیات وعنصریات) انہیں دونوں سے مرکب ہیں تو عالم بھی قدیم ہوگا۔

متکلمین کہتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ امکان ایک عرض موجود ہے اور اس عرض کے لئے مادے کی ضرورت ہوگی یہ تسلیم نہیں کیوں کہ ممکن تو ایک اعتباری چیز ہے جس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے، اس کو موجود کرنے والا موجود کرے تو وجود میں آجاتا ہے اور اگر نہ موجود کرے تو وجود میں نہیں ہوتا تو یہ ممکن ایک اعتباری چیز ہے اور اگر اس ممکن کو مادے کے ساتھ رہنا ضروری قرار دیا جائے تو وہ ممکن نہ رہے گا بلکہ واجب ہو جائے گا اور اگر اس کا عدم ضروری ہو جائے تو بھی ممکن نہ رہے گا بلکہ وہ تو ممتنع ہو جائے گا تو جب ممکن اپنے وجود میں آنے سے پہلے مادے کا محتاج نہیں تو تسلسل بھی لازم نہیں آئے گا کیوں کہ تسلسل اسی راستے سے لازم آرہا تھا۔

بہر حال جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ فلاسفہ کے یہاں جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے اور متکلمین کے یہاں جزء لا یتجزیٰ سے مرکب ہے تو اب آگے یہ بھی سن لیجئے کہ فلاسفہ اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے پہلے جزء لا یتجزیٰ کے وجود کو باطل کریں گے تاکہ یہ جب باطل ہو جائے تو ان کا دعویٰ اور مقصد ثابت ہو جائے اور اپنی بات بڑھانے میں کوئی دقت پیش نہ آئے کیوں کہ ہیولیٰ اور صورت کا وجود جزء لا یتجزیٰ کے ابطال پر موقوف ہے جب یہ باطل ہو گیا تو اپنی بات آگے چلے گی۔

آمدم برسر مطلب: اب سنیے کہ جس چیز کو متکلمین جزء لا یتجزیٰ کہتے ہیں اسی کو فلاسفہ جوہر فرد کہتے ہیں جوہر فرد کی تعریف یہ ہے کہ جوہر فرد ایسا جوہر ہے جو اشارہ حسیہ کو قبول کرے اور تقسیم کو بالکل قبول نہ کرے، نہ کاٹ کر نہ توڑ کر نہ وہماً نہ فرضاً۔

فوائد قیود: تعریف کے اندر جنس محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے هو ما یکون جوهرا اذا وضع الخ ماجنس کے درجے میں ہے جو جوہر اور عرض سب کو شامل ہے جوہر فصل اول ہے اس قید سے نقطہ، خط عرضی، سطح عرضی اور جسم تعلیمی نکل جائیں گے کیوں کہ یہ سب اعراض ہیں جوہر نہیں ذو وضع کی قید سے مجردات نکل گئے کیوں کہ مجردات کی طرف اشارہ حسیہ بالکل نہیں

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہوسکتا اشارہ حسیہ تو مادیات کی طرف ہوتا ہے، اشارہ حسیہ ہو یا اشارہ عقلیہ دونوں کی تعریف ابھی آرہی ہے۔ **لا یقبل القسمة مطلقا** کی قید سے خط جوہری، سطح جوہری اور جسم طبعی خارج ہو گئے کیوں کہ یہ سب تقسیم کو قبول کرتے ہیں کوئی صرف طول میں جیسے خط جوہری، کوئی جانب طول اور عرض میں جیسے سطح جوہری کوئی تینوں جانب میں جیسے جسم طبعی **لا قطعا ولا کسرا ولا وهما ولا فرضا مطلقاً** کی توضیح کے لئے لایا گیا ہے مطلب یہ ہے کہ جزء لا یتجزی کسی بھی اعتبار سے تقسیم کو قبول نہیں کرتا نہ کاٹ کر نہ توڑ کر نہ وہم سے، نہ مان کر۔

نوٹ: شارح نے تقسیم کی صرف چار قسمیں بیان کی ہیں تقسیم قطعی، تقسیم کسری، تقسیم وہمی، تقسیم فرضی حالاں کہ ان کے علاوہ دو قسمیں اور ہیں تقسیم خرقی، تقسیم حقیقی۔ یہ انداز بیان انحصار کیلئے نہیں ہے بلکہ وضاحت کے لئے ہے اب تقسیم کی چھ قسموں کی دلیل حصر سنئے:

تقسیم کی اولا دو قسمیں ہیں: **تقسیم فاصل: تقسیم غیر فاصل.**

تقسیم فاصل: وہ تقسیم ہے جس کے نتیجے میں اجزاء خارج میں علیحدہ علیحدہ ہو جائیں۔

تقسیم غیر فاصل – یہ ہے کہ اس کے نتیجے میں اجزاء خارج میں علیحدہ نہ ہوں۔

تقسیم فاصل کی تین قسمیں ہیں قطعی، کسری، خرقی، دلیل یہ ہے کہ تقسیم یا تو آلہ کے شی کے اندر آر پار کرنے سے ہوگی یا توڑ کر ہوگی (یعنی آر پار کرنے کے بغیر ہوگی) اگر تقسیم نفوذ آلہ (شی کے اندر آلہ کے آر پار ہو جانے) کی وجہ سے ہو تو اس کو قطعی کہتے ہیں جیسے سیب کے ٹکڑے چاقو کے آر پار ہونے سے ہوتے ہیں اگر تقسیم نفوذ آلہ کے بغیر ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو مصادمت شدیدہ (سخت ٹکر) کی وجہ سے خارج میں اجزاء علیحدہ ہوں گے یا مصادمت خفیفہ کی وجہ سے اگر مصادمت شدیدہ کی وجہ سے ہو تو تقسیم کسری اور اگر مصادمت خفیفہ کی وجہ سے ہو تو خرقی۔ کسری کی مثال پتھر کو توڑنا خرقی کی مثال کاغذ یا کپڑا وغیرہ کو پھاڑنا۔

تقسیم غیر فاصل کی بھی تین قسمیں ہیں حقیقی، وہمی، فرضی، اس لئے کہ تقسیم غیر فاصل دو حال سے خالی نہیں یا تو اختلاف لونین (دو رنگوں کے اختلاف) کی وجہ سے ہوگی یا اختلاف لونین کی وجہ سے نہ ہوگی اگر پہلی صورت کی وجہ سے ہو تو تقسیم حقیقی ہے جیسے کپڑے پر آدھے میں سیاہ رنگ لگا دیں اور آدھے میں سفید دونوں رنگوں کے اختلاف کی وجہ سے آدھے آدھے ہو گئے اور اگر اختلاف لونین کی وجہ سے تقسیم نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہم کے جزئی طور پر توہم کرنے کی وجہ سے ہوگی یا عقل کے کلی طور پر فرض کرنے کی وجہ سے ہوگی اگر پہلی صورت کی وجہ سے ہو تو تقسیم وہمی ہے جیسے ایک ہاتھ کی لکڑی ہو اور اس کے بارے میں آپ یہ کہیں کہ اس میں تین ٹکڑے ہیں ایک ٹکڑا یہاں سے یہاں تک ہے دوسرا یہاں سے یہاں تک ہے علی ہذا القیاس، چوں کہ وہم نے جزئی کا توہم کیا ہے اس لئے تقسیم وہمی ہے اور اگر دوسری صورت یعنی عقل کے کلی طور پر فرض کرنے کی وجہ سے ہو تو تقسیم فرضی ہے جیسے اسی ایک ہاتھ کی لکڑی کے بارے میں آپ یہ کہیں کہ اس کے تین ٹکڑے ہیں مگر کہاں سے کہاں تک ایک ٹکڑا ہے یہ نہیں بتایا بس کلی طور پر فرض کر لیا کہ تین ٹکڑے ہیں لہٰذا اس کو تقسیم فرضی کہیں گے۔ (ان تینوں تقسیم میں اجزاء خارج میں علحدہ نہیں ہوتے)

نوٹ: نقطه وہ عرض ہے جو کسی بھی جہت میں تقسیم کو قبول نہ کرے

خط عرضی وہ عرض ہے جو صرف جانب طول میں تقسیم کو قبول کرے

سطح عرضی وہ عرض ہے جو جانب طول اور جانب عرض میں تقسیم کو قبول کرے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

جسم تعلیمی وہ عرض ہے جوتینوں جہتوں میں تقسیم کوقبول کرے

خط جوھری وہ جوہر ہے جوصرف جانب طول میں تقسیم کوقبول کرے

سطح جوھری وہ جوہر ہے جوصرف جانب طول اورعرض میں تقسیم کوقبول کرے

جسم طبعی وہ جوہر ہے جوتینوں جہتوں میں تقسیم کوقبول کرے۔جوہرفرد(جزءلایتجزی) کی تعریف تومستقلاً آ ہی گئی ہے۔

والقسمة الوهمية: شارح نے تقسیم کی چارقسمیں بیان کیں ان میں سے تقسیم (قطعی،کسری) کے درمیان کیا فرق ہے اس کونہیں چھیڑا۔اور دوقسموں (یعنی وہمی اورفرضی) کے درمیان فرق کوالگ سے بیان کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں تقسیموں کے درمیان فرق توظاہر ہے البتہ ان دونوں (وہمی،فرضی) کے درمیان فرق ظاہر نہیں یہی وجہ ہے کہ علامہ شیرازی نے محاکمات کے اندر کہہ دیا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی ہیں کوئی فرق نہیں حالاں کہ دونوں میں ہلکا فرق ہے اوروہ اس طرح سے کہ تقسیم وہمی میں جزئی کی تقسیم کا وہم کی مدد سے توہم کیا جاتا ہے اورتقسیم فرضی میں کلی کی تقسیم کاعقل ہی سے فرض کیا جاتا ہے پہلے کی مثال ایک ہاتھ لکڑی ہواس کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس میں تین حصے ہیں ایک حصہ یہاں سے یہاں تک ہے ہکذا ≠

گویا اجزاء وہم کی مدد سے متشخص اورمعین ہوجاتے ہیں مگرتقسیم فرضی میں متشخص نہیں ہو پائے بلکہ کلی کوفرض کیا جاتا ہے جیسے اسی لکڑی کے بارے میں بولیں کہ اس کے تین حصے ہیں مگر کہاں سے کہاں تک ہے اس کومتعین نہیں کیا اس کی تفصیل ابھی گذرچکی ہے۔

فان قلت لاحاجة الخ: سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔اعتراض یہ ہے کہ جزءلایتجزی کوباطل کرنے کی کیا ضرورت ہے،وہ توخودہی باطل ہے کیوں کہ کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کی تقسیم کوعقل فرض نہ کرے توجزءلایتجزی بھی عقل کے فرض کرنے سے متجزی ہوجائے گا لہٰذا الگ سے کیوں باطل کررہے ہیں متکلمین بھی اس کے قائل ہیں کہ ہرچیز کی تقسیم کوعقل فرض کرلیتی ہے توخودان کے یہاں ہی باطل ہے ہمیں اس کوباطل کرنے کیلئے دلیل قائم کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

قلت المراد الخ: یہاں سے اعتراض مذکورکاجواب دےرہے ہیں کہ آپ نے جوکہا ہے کہ عقل ہرچیز کی تقسیم کوفرض کرکے متجزی بنادے گی لہٰذا جزءلایتجزی باطل ہے اس کے باوجود متکلمین یہ کہہ رہے ہیں کہ جزءلایتجزی کی تقسیم کوعقل فرض نہیں کرتی، اس کا کیا مطلب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل اس کی تقسیم کوجائز نہیں کہتی یعنی عقلاً تواس کی تقسیم ہوسکتی ہے مگر عقل اس کوجائز قرارنہیں دیتی اس کی توضیح یہ ہے کہ فرض کے دومعنی ہیں تجویز عقلی،تجویز غیرعقلی،تجویز عقلی کا مطلب یہ ہے کہ شی کی تقسیم کوعقل فرض بھی کرے اورجائز بھی قراردے تجویز غیرعقلی یہ ہے عقل شی کی تقسیم کوفرض توکرے مگر اس کوجائز قرارنہ دے تومتکلمین جو جزءلایتجزی کے غیرمنقسم ہونے کے قائل ہے وہ تجویز عقلی کی نفی کرتے ہیں (یعنی عقل توفرض کرسکتی ہے اورجائز بھی کہتی ہے اس کی نفی کی ہے) ورنہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ (وہ تجویز عقلی کی نفی کرتے ہیں یعنی عقل توفرض کرسکتی ہے اورجائز بھی کہتی ہے) تقسیم فرضی ہوسکتی ہے مگرعقل اس کوجائز نہیں کہتی (یعنی وہ تجویز غیرعقلی کے قائل ہے) چوں کہ فلاسفہ جزءلایتجزی کی تجویز عقلی کے قائل ہیں اورمتکلمین تجویز غیرعقلی کے قائل ہیں تواب دونوں میں اختلاف ہوگیا۔ان کے یہاں ثابت ان کے یہاں باطل اس لئے متکلمین کے خلاف دلیل لاکرجزءلایتجزی کوباطل کیا جارہا ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

لِاَنَّا لَوْ فَرَضْنَا جُزْئًا بَيْنَ جُزْئَيْنِ فَاِمَّا اَنْ يَكُوْنَ الْوَسْطُ مَانِعًا مِنْ تَلَاقِي الطَّرْفَيْنِ اَوْلَايَكُوْنُ لَاسَبِيْلَ اِلَى الثَّانِي لِاَنَّهُ لَوْيَكُنْ مَانِعًا لَكَانَتِ الْاَجْزَاءُ مُتَدَاخِلَةً وَتَدَاخُلُ الْجَوَاهِرِ اَيْ دُخُوْلُ بَعْضِهَا فِيْ حَيِّزِ بَعْضٍ آخَرَ بِحَيْثُ يَتَّحِدَانِ فِي الْوَضْعِ وَالْحَجْمِ مَحَالٌ بِالْبَدَاهَةِ وَاَيْضًا فَلَايَكُوْنُ وَسْطًا وَطَرَفًا وَقَدْ فَرَضْنَا الْوَسْطَ وَالطَّرْفَ وَهٰذَا خُلْفٌ فَثَبَتَ كَوْنُهُ مَانِعًا مِنْ تَلَاقِيْهِمَا فِيْمَا بِهٖ يُلَاقِي الْوَسْطُ اَحَدَ الطَّرْفَيْنِ غَيْرَمَا بِهٖ يُلَاقِي الطَّرْفَ الْاٰخَرَ فَيَنْقَسِمُ.

ترجمہ: اس لئے کہ اگر ہم ایک جزءلا یتجزی کو دو جزءلا یتجزی کے درمیان فرض کریں پس یا تو بیچ والا جز دونوں طرف کے جزئین کی ملاقات سے مانع ہوگا یا نہیں ہوگا دوسری شق کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے (یعنی دوسری صورت باطل ہے) اس لئے کہ اگر مانع نہ ہو تو اجزاء آپس میں ایک دوسرے کے اندر تداخل کر جائیں گے اور جواہر کا آپس میں تداخل کرنا یعنی ان میں سے بعض کا دوسرے بعض کے حیّز (جگہ) میں اس طور پر داخل ہو جانا کہ دونوں ہیئت اور مقدار میں متحد ہو جائیں بداہۃ محال ہے اور نیز پس کوئی چیز وسط اور طرف میں نہیں رہے گا حالاں کہ ہم نے وسط اور طرف کو فرض کیا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے پس باقی رہا جزءاوسط کا طرفین کی ملاقات سے مانع ہونا پس (یہ بھی باطل ہے) اس لئے کہ وہ حصہ جس کے ذریعہ سے بیچ والا جزء طرفین میں سے ایک سے ملاقات کررہا ہے مغائر ہے اس حصے کے جس کے ذریعہ سے وہ دوسرے طرف سے ملاقات کررہا ہے پس بیچ والا جزء منقسم ہو جائے گا۔

قولہ لانا لوفرضنا الخ: جزءلا یتجزی کو باطل کرنے کی دلیل۔ اگر جزءلا یتجزی بالفرض محال موجود ہو تو ہم ایک جزء لا یتجزی کو دو جزءلا یتجزی کے درمیان رکھیں گے اور سوال یہ کریں گے کہ بیچ والا جزء کنارے کے دو جزوں کو آپس میں ملنے سے روک رہا ہے یا نہیں اگر نہیں روکتا ہے بلکہ جزءاوسط کے باوجود دونوں کنارے ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں تو تداخل جواہر لازم آئے گا اور تداخل جواہر محال ہے اور جو چیز کسی محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہے لہٰذا جزءاوسط کا مانع عن تلاقی طرفین نہ ہونا محال ہے۔

تداخل کی تعریف: دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے میں اس طرح سرایت کر جانا اور داخل ہو جانا کہ دونوں اشارے میں ایک ہو جائیں، ایک کی طرف اشارہ سے دوسرے کی طرف بھی اشارہ ہو جائے، اور سائز بھی نہ بڑھے جیسے پہلے تھا ویسے ہی رہے، اور یہ انتہائی محال ہے کہ دو جوہر ایک دوسرے میں حلول کرے اور سائز نہ بڑھے جوں کا توں رہے مانع عن تلاقی نہ ہونے کی صورت میں تداخل اس لئے لازم آرہا ہے کہ جب ایک کنارہ جزءاوسط کے باوجود دوسرے کنارے سے مل رہا ہے تو اس کی ایک ہی صورت ہے کہ یہ کنارے جزءاوسط میں گھس کر ایک ہو جائیں اور پھر ملیں اور یہ محال بات ہے یہی تداخل ہے۔

قولہ: وایضا فلا یکون وسطا وطرفا الخ: تلاقی طرفین سے جزءاوسط مانع نہ ہو تو تداخل والی خرابی لازم آتی اور دوسری خرابی یہ بھی لازم آتی کہ جب دو مل کر ایک ہو گئے تو نہ کوئی وسط رہا اور نہ کوئی طرف رہا کیوں کہ وسط اور طرف کے تحقق کے لئے تین کا ہونا ضروری ہے ہکذا۔ ||| اور تداخل والی صورت میں نہ کوئی درمیان میں رہا نہ کوئی کنارے میں حالاں کہ آپ نے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

وسط اور طرف فرض کیا تھا اور یہی خلاف مفروض ہے، اور خلاف مفروض باطل ہے۔

نوٹ: اس دلیل کو دلیل وسط وطرف کہتے ہیں۔

قولہ فثبت کونہ مانعا الخ: اس سے پہلے بتایا تھا کہ جب جزء اوسط تلاقی طرفین سے مانع نہ ہوگا تو دو خرابیاں لازم آئیں گی اب یہاں سے دوسرے احتمال یعنی تلاقی طرفین سے مانع ہو اس کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جزء اوسط اگر تلاقی طرفین سے مانع ہو تو جزء اوسط لایتجزی کہاں رہے گا، یتجزی ہو جائے گا کیوں کہ اس جزء اوسط کے دو کنارے ہیں ایک کنارہ دائیں والے سے مل رہا ہے دوسرا کنارہ بائیں سے مل رہا ہے، جو کنارہ دائیں سے مل رہا ہے وہ الگ کنارہ ہے اور جو کنارہ بائیں سے مل رہا ہے وہ الگ کنارہ ہے، اور جب جزء اوسط کے دو کنارے دوسرے سے مل رہے ہیں تو اسی کو تو تقسیم کہتے ہیں، پس دیکھئے جزء لایتجزی باطل ہوا یا نہیں۔

لَايُقَالُ هٰذَا يَسْتَلْزِمُ لِاَنْ يَّكُوْنَ لَهُ نِهَايَتَانِ وَيَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ فِيْ ذَاتِهٖ نِهَايَتَانِ هُمَا عَرْضَانِ حَالَّانِ فِيْهِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنْ كَانَتِ النِّهَايَتَانِ حَالَّتَيْنِ فِيْ مَحَلٍّ وَاحِدٍ بِحَسْبِ الْاِشَارَةِ فَتَكُوْنُ الْاِشَارَةُ اِلٰى اَحَدِهِمَا عَيْنَ الْاِشَارَةِ اِلَى الْاُخْرٰى فَيَلْزَمُ تَلَاقِي الطَّرْفِيْنِ وَاِنْ كَانَتَا حَالَّتَيْنِ فِيْ مَحَلَّيْنِ مُتَمَايِزَيْنِ بِحَسْبِ الْاِشَارَةِ فَيَلْزَمُ الْاِنْقِسَامُ وَلَوْ وَهْمًا اِذْ يُمْكِنُ حِيْنَئِذٍ اَنْ يُتَوَهَّمَ فِيْهِ شَيْءٌ دُوْنَ شَيْءٍ كَمَا يَشْهَدُ بِهِ الْبَدَاهَةُ.

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ (جزء متوسط کا مانع عن تلاقی الطرفین ہونا) اس بات ہی کو تو مستلزم ہے کہ اس جزء متوسط کے لئے دو کنارے ہوں اور یہ بات تو جائز ہے کہ ایک ایسی چیز کے لئے جو اپنی ذات کے اعتبار سے غیر منقسم ہو دو کنارے ہوں دونوں ایسے عرض ہوں جو اس جزء متوسط میں حلول کرنے والے ہوں اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اگر دونوں کنارے اشارے کے اعتبار سے محل واحد ہی میں حلول کرنے والے ہیں کہ ان میں سے ایک کی طرف اشارہ کرنا بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ کرنا ہو تو طرفین کا ملاقات کرنا لازم آئے گا اور اگر دونوں کنارے ایسے دو محل میں حلول کرنے والے ہیں جو اشارہ کے اعتبار سے ممتاز ہیں تو انقسام لازم آئے گا اگر چہ وہمی طور پر ہی ہو اس لئے کہ اس وقت یہ بات ممکن ہوگی کہ اس جز کے اندر ایک شی کا ایک شی کے علاوہ (دو الگ الگ حصوں کا) تصور کیا جائے جیسا کہ بداہت اس کی شہادت دیتی ہے۔

قولہ لا یقال الخ: ایک اعتراض نقل کیا جا رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ جب جزء اوسط تلاقی طرفین سے مانع ہو تو تقسیم لا رہی ہے کیوں کہ اس کے دو کنارے ہیں ایک دائیں سے ملا ہوا ہے دوسرا بائیں سے ملا ہوا ہے میں کہتا ہوں کہ اس سے تو صرف یہ لازم آتا ہے کہ جز اوسط کے دو کنارے ہیں اور کسی چیز کا دو کنارے والا ہونا اس شی کے دو ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شئ ایسی ہو جو فی نفسہ غیر منقسم ہو مگر اس کے دو کنارے ہوں اور وہ دونوں ایسے عرض ہوں جو اس شی میں حلول کئے ہوئے ہوں، حاصل یہ ہے کہ کسی شی کا دو کنارے والا ہونا اس شی کے دو ہونے کو مستلزم نہیں ہے لہٰذا جزء لایتجزی کا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ابطال بھی نہیں ہوسکتا۔

قولہ: لانا نقول الخ: سے جواب دے رہے ہیں کہ چلئے! آپ نے یہ تو تسلیم کرلیا کہ جزءاوسط کے دو کنارے ہیں اب ہم سوال کرتے ہیں کہ ان دونوں کناروں کے لئے ایک ہی اشارہ کافی ہے یا دوالگ الگ اشارہ کرنے پڑیں گے اگر ایک ہی سے دونوں کا کام چل رہا ہے تو دو کنارے دو نہیں ہوں گے ایک ہوجائیں گے اور یہ خلاف مفروض ہے کہ مانا تھا دو کنارا اور لازم آیا ایک کنارہ۔ (تلاقی سے مراد ایک ہونا ہے) اور اگر دونوں کناروں کے لئے الگ الگ اشارہ ضروری ہے تو لامحالہ یہ بات ہوگی کہ ایک کنارہ دوسرے سے الگ ہے، اور جہاں ایک کنارہ دوسرے کنارہ سے الگ ہوا سی کو تو تقسیم کہتے ہیں کیوں کہ دو اشارے سے دو ہونا لازم آرہا ہے اور کون بے وقوف ہوگا جو اس کو تقسیم نہ کہے گا۔

لِاَنَّا لَوْ فَرَضْنَا جُزْءً عَلٰى مُلْتَقَى الْجُزْئَيْنِ فَاِمَّا اَنْ يُلَاقِيَ وَاحِدًا مِنْهُمَا فَقَطْ اَوْ مَجْمُوْعَهُمَا اَوْ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا شَيْئًا اَوْ وَاحِدًا مِنْهُمَا مِنَ الْاٰخَرِ وَالْاَوَّلُ مَحَالٌ وَاِلَّا لَمْ يَكُنْ عَلَى الْمُلْتَقٰى فَتَعَيَّنَ اَحَدُ الْقِسْمَيْنِ الْاٰخَرَيْنِ بَلْ اَحَدُ الْاَقْسَامِ الْاُخَرِ فَيَلْزَمُ الْاِنْقِسَامُ اَىْ اِنْقِسَامُ مَا عَلَى الْمُلْتَقٰى اَوِ الْكُلِّ اَوْ مَا عَلَى الْمُلْتَقٰى وَاحِدَ الْجُزْئَيْنِ لَا مَحَالَةَ

ترجمہ: اور اس لئے کہ ہم ایک جز کو دو جزؤں کے ملتقی (ملنے کی جگہ پر) پر فرض کریں پس یا تو وہ (ملتقی پر رکھا ہوا جز) دونوں جزوں میں سے فقط ایک سے ملاقات کرے گا یا دونوں کے مجموعہ سے یا دونوں میں سے ایک ہر جز کے بعض سے یا دونوں میں سے ایک کے کل سے اور دوسرے کے بعض سے اور اول محال ہے ورنہ وہ جز ملتقی پر نہیں رہے گا پس اخیر کی دو قسموں سے ایک متعین ہوگئی بلکہ اخیر کی تینوں قسموں میں سے ایک (متعین ہوگئی) پس انقسام لازم آئے گا یعنی اس جز کا انقسام جو ملتقی پر ہے یا سب اجزاء کا یا اس جزء کا جو ملتقی پر ہے اور دونوں جزؤں میں سے ایک کا یقیناً۔

قولہ: لانا لو فرضنا الخ: جزء لایتجزی کو باطل کرنے کی دو دلیلیں ہیں: ۱- دلیل وسط وطرف۔ ۲- دلیل ملتقی، پہلے کا بیان ہوچکا، دوسرے کو اب بیان کیا جارہا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر جزء لایتجزی کا وجود ہو تو ہم ایک جزء لایتجزی کو دو جزؤں کے ملتقی (اوپر ملنے کی جگہ) پر رکھیں گے ہکذا اب یہاں بقول مصنف ہدایۃ الحکمۃ تین اور بقول شارح چار احتمالات پیدا ہوں گے اور چاروں احتمالات باطل لہٰذا جزء لایتجزی باطل، (۱) احتمال یہ ہے کہ اوپر والا جز یا تو نیچے والے دو جزؤں میں سے صرف ایک سے ملے گا (۲) یا دونوں کے مجموعے سے ملے گا (۳) ہر ایک کے بعض سے ملے گا (۴) تقریباً ایک کے پورے سے اور دوسرے کے بعض سے ملے گا پہلا احتمال باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں جز لایتجزی ملتقی پر نہیں رہے گا حالاں کہ اس کو ملتقی پر فرض کیا گیا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ بقیہ تین صورتوں میں انقسام لازم آتا ہے دوسری صورت میں صرف اوپر والے کا انقسام لازم آتا ہے کیوں کہ اوپر والا دونوں کے مجموعوں سے مل رہا ہے، تھوڑا اس سے تھوڑا اس سے اور یہی انقسام ہے۔ تیسری صورت میں تینوں کا لازم آرہا ہے اوپر والے کا انقسام تو ظاہر ہے نیچے والے بھی منقسم ہورہے ہیں کیوں کہ ان دونوں میں کا ایک ایک

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

حصہ اوپر والے سے مل رہا ہے اور ان دونوں کا کچھ حصہ اوپر سے باہر ہے ہکذا اور یہی تقسیم ہے۔

چوتھی صورت میں دو کا انقسام لازم آرہا ہے اوپر والے کا تو ظاہر ہے اور نیچے والے میں سے اس کا جس کے بعض سے اوپر والا ملا ہوا ہے اور اوپر جس کے اکثر سے مل رہا ہے اس کی تقسیم نہیں ہو رہی ہے تو دیکھئے چار احتمالات نکلے چاروں باطل لہذا جزء لایتجزی باطل (کیوں کہ آپ نے جزء لایتجزی کو غیر منقسم مانا ہے اور یہاں منقسم ہو رہا ہے)۔

نوٹ: ماتن نے تین احتمالات پیش کیے تھے چوتھا شارح کا اضافہ کردہ ہے اسی لئے ماتن نے اپنے لحاظ سے تصریح کی ہے اور شارح نے اپنے لحاظ سے اسی لئے لفظ "بل" شارح نے فرمایا۔

وَيَنْبَغِي اَنْ يُعْلَمَ اَنَّ هٰذَيْنِ الدَّلِيْلَيْنِ يَدُلاَّنِ عَلٰى بُطْلاَنِ تَرَكُّبِ الْجِسْمِ مِنَ الْاَجْزَاءِ الَّتِي لاَ تَتَجَزّٰى وَتَحْرِيْرُ هُمَا بِاَنْ يُقَالَ لَوْ اَمْكَنَ تَرَكُّبُ الْجِسْمِ مِنْهَا لَاَمْكَنَ وُقُوْعُ جُزْءٍ بَيْنَ جُزْئَيْنِ اَوْ عَلٰى مُلْتَقَاهُمَا وَالثَّانِي بَاطِلٌ لِمَا فُصِّلَ فَكَذَا الْمُقَدَّمُ وَلاَ دَلاَلَةَ لَهُمَا عَلٰى بُطْلاَنِ وُجُوْدِ الْجُزْءِ فِي نَفْسِهِ اِذْ لَيْسَ لَنَا اَنْ نَقُوْلَ لَوْ اَمْكَنَ وُجُوْدُ الْجُزْءِ فِيْ نَفْسِهِ لَاَمْكَنَ وُقُوْعُ جُزْءٍ بَيْنَ جُزْئَيْنِ اَوْ مُلْتَقَاهُمَا لِاِحْتِمَالِ اَنْ يَقْتَضِيَ نَوْعُهُ الْاِنْحِصَارَ فِيْ فَرْدٍ فَعَلٰى هٰذَا نَاسَبَ اَنْ يُقَالَ فِي صَدْرِ الْبَحْثِ فَصْلٌ فِيْ اِبْطَالِ تَرَكُّبِ الْجِسْمِ مِنَ الْاَجْزَاءِ الَّتِي لاَ تَتَجَزّٰى اَقُوْلُ يُمْكِنُ اِقَامَةُ الدَّلِيْلِ عَلٰى بُطْلاَنِ وُجُوْدِ الْجُزْءِ فِي نَفْسِهِ بِاَنْ يُفْرَضَ الْجُزْءُ بَيْنَ الْجِسْمَيْنِ اَوْ عَلٰى مُلْتَقَاهُمَا كَمَا لاَ يَخْفٰى عَلٰى ذَوِي الْاَفْهَامِ.

ترجمہ: اور مناسب ہے کہ معلوم ہو جائے کہ یہ دونوں دلیلیں اجزاء لاتجزی سے مرکب ہیں جسم کے مرکب ہونے کے باطل ہونے پر دلالت کرتی ہیں جس کی تقریر اس طور پہ ہوگی یوں کہا جائے کہ اگر جسم کا ان اجزاء سے مرکب ہونا ممکن ہو تو ایک جز کا دو جزؤں کے درمیان یا دو جزؤں کے ملتقی پر واقع ہونا ممکن ہوگا، تالی باطل ہے اسی دلیل سے جس کی تفصیل بیان ہو چکی ہے پس ایسے ہی مقدم (بھی باطل) ہے اور جزء لایتجزی کے فی نفسہ وجود کے بطلان پر ان دونوں دلیلوں کی کوئی دلالت نہیں ہے اس لئے کہ ہمارے لئے یہ بالکل جائز نہیں ہے کہ ہم یوں فرمائش کریں کہ اگر جزء لایتجزی کا فی نفسہ وجود ممکن ہو تو ایک جز کا دو جزؤں کے درمیان یا انکے ملتقی پر واقع ہونا ممکن ہوگا اس بات کے احتمال کی وجہ سے کہ جزء لایتجزی کی نوع فرد واحد میں منحصر ہونے کا تقاضا کرتی ہو پس اس حالت میں مناسب یہ ہے کہ بحث کے شروع میں یوں کہا جائے کہ یہ فصل جزء لایتجزی سے جسم کے مرکب ہونے کے باطل کرنے کے بیان میں ہے میں کہتا ہوں کہ جزء لایتجزی کے فی نفسہ وجود کے بطلان پر ان دلیلوں کا قائم کرنا اس طور پر ممکن ہے کہ ایک جزء لایتجزی کو دو جسموں کے درمیان یا دو جسموں کے ملتقی پر فرض کیا جائے جیسا کہ عاقل اور صاحب فہم پر مخفی نہیں۔

قولہ: وینبغی ان یعلم: یہاں سے شارح ماتن پر اعتراض کر رہے ہیں کہ آپ کے دعوی اور دلیلوں کے مابین مطابقت

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

نہیں ہے دعوی تو کیا آپ نے جزءلا یتجزی کے بطلان کا اور دلیل پیش کررہے ہیں اس بات کی کہ جسم کا جزءلا یتجزی سے مرکب ہونا باطل ہے کیوں کہ ان دلیلوں سے یہ لازم آتا ہے کہ جسم کا جزءلا یتجزی سے مرکب ہونا باطل ہے فی نفسہ جزءلا یتجزی کا ابطال لازم نہیں آتا وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دلیلوں کو جب ہم اجزاءلا تجزی سے جسم کی ترکیب کے بطلان پر جاری کرتے ہیں تو جاری ہوجاتی ہیں بایں طور کہ اگر جسم کا اجزاءلا تجزی سے مرکب ہونا باطل ہے کیوں کہ اگر باطل نہ ہو بلکہ ہوسکتا ہوتو ہم ایک جز کو دوجزؤں کے بیچ میں رکھیں گے یا ایک کو دوجزؤں کے ملتقی پر رکھیں گے اور یہ دونوں باطل ہیں جیسا کہ گذر چکا لہٰذا جسم کا اجزالا تجزی سے مرکب ہونا باطل ہے۔

عبارت میں لو امکن ترکب الجسم مقدم اور لامکن جزء بین جزئین اور تالی ہے تالی باطل ہے لہٰذا مقدم بھی باطل ہے۔مگر ہم ان دلیلوں کو جزءلا یتجزی کے ابطال پر جاری کرتے ہیں تو نہیں ہوتیں بایں طور کہ اگر جزءلا یتجزی موجود ہو تو ایک جز کو دو جزؤں کے درمیان میں یا ملتقی پر رکھیں گے وغیرہ وغیرہ کیوں کہ فریق مخالف کہہ سکتا ہے کہ آپ تین جز کیوں مانتے ہیں ہم تو ایسا جز مانتے ہیں جو منحصر فی فرد واحد (یعنی اکیلا) ہے جیسے سورج اور جب جزءلا یتجزی اکیلا ہے تو اس کو کیسے باطل کیا جاسکتا ہے آپ اسی وقت باطل کرپائیں گے جب کہ اجزاء تین ہوں حالاں کہ ہم نے ایسا جز مانا ہے جو بے چارہ اکیلا ہے پھر وہ باطل کیسے ہوگا اور وہ دلیلیں کیسے چلیں گی پس جب یہ دونوں دلیلیں جزءلا یتجزی کے ابطال کی نہیں ہیں بلکہ اجزاءلا تجزی سے جسم کے ترکیب کے محال کی ہیں، تو بجائے ’’فصل فی ابطال الجزء الذی لا یتجزی‘‘ کے فصل فی ابطال ترکب الجسم من الاجزاء التی لا تتجزی‘‘ کہنا چاہئے تھا تا کہ دعویٰ اور دلیلوں میں مطابقت ہوجاتی ورنہ اس صورت میں مصنف کا قرار ہونا لازم نہیں آرہا ہے بلکہ فرار ہونا لازم آرہا ہے۔

نوٹ: بعض نوعیں ایسی بھی ہوتی ہیں جو کلی ہوتی ہیں مگر اس کے افراد خارج میں نہیں پائے جاتے بلکہ ایک ہی فرد پایا جاتا ہے جیسے سورج کہ ہزاروں پایا جاسکتا ہے مگر ایک ہی پایا جاتا ہے یہاں ایسا ہی جزلا یتجزی مانا گیا ہے جو اکیلا ہو۔ فافھم۔

قوله: اقول یمکن الخ : شارح کہتے ہیں کہ جزلا یتجزی کی یہ کہہ کر جان بچ گئی کہ وہ اکیلا ہے مگر اس کو مار گرانا ابھی بھی ممکن ہے ہاں دلیلوں میں تھوڑا تغیر کرنا پڑے گا بجائے جزئین کے جسمین کہا جائے گا تو جزءلا یتجزی باطل ہوجائے گا یعنی یوں کہا جائے کہ اگر جزءلا یتجزی موجود ہوتو ایک جز کو دوجسموں کے درمیان رکھیں گے اور پھر وہی سوال ہوگا کہ وہ تلاقی طرفین سے مانع ہے یا نہیں وغیرہ وغیرہ تو دیکھئے جزءلا یتجزی اکیلا ہے پھر بھی باطل ہوگیا۔

فَصْلٌ فِیْ اِثْبَاتِ الْهَیُوْلٰی وَلَا حَاجَةَ اِلٰی اِثْبَاتِ الصُّوْرَةِ الْجِسْمِیَّةِ لِاَنَّهَا هِیَ الْجَوْهَرُ الْمُمْتَدُّ فِی الْجِهَاتِ الثَّلٰثِ وَوُجُوْدُهَا مَعْلُوْمٌ بِالضُّرُوْرَةِ كُلُّ جِسْمٍ مِنْ حَیْثُ هُوَ جِسْمٌ فَهُوَ مُرَكَّبٌ مِنْ جُزْئَیْنِ اَیْ جَوْهَرَیْنِ یَحُلُّ اَحَدُهُمَا فِی الْاٰخَرِ وَاِنَّمَا قُلْنَا مِنْ حَیْثُ هُوَ جِسْمٌ لِاَنَّهُمْ یُثْبِتُوْنَ لَهٗ مِنْ حَیْثُ هُوَ نَوْعٌ مِنْ اَنْوَاعِ الْجِسْمِ جُزْءًا اٰخَرَ حَالًّا مَعَ الصُّوْرَةِ الْجِسْمِیَّةِ فِی الْهَیُوْلٰی وَیُسَمّٰی صُوْرَةً نَوْعِیَّةً سَیَجِیْئُ بَیَانُهَا.

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ترجمہ: یہ فصل ہیولی کو ثابت کرنے کے بیان میں ہے اور صورت جسمیہ کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اس لئے کہ وہ ایسا جوہر ہے جو تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہے اور اس کا وجود بالبداہت معلوم ہے ہر جسم جسم ہونے کی حیثیت سے دو جزؤں سے یعنی دو جوہروں سے مرکب ہے جس میں سے ایک دوسرے کے اندر حلول کرتا ہے اور ہم نے من حیث ھو جسم اس وجہ سے کہا ہے کہ فلاسفہ جسم کے لئے اس حیثیت سے کہ وہ جسم کے انواع میں سے ایک نوع ہے ایک اور جزء ثابت کرتے ہیں جو صورت جسمیہ کے ساتھ مل کر ہیولی کے اندر حلول کرتا ہے اور اس کا نام صورت نوعیہ رکھا جاتا ہے اور اس کا بیان عنقریب آ رہا ہے۔

قوله: فصل فی اثبات الهیولی الخ: جب ماتن جزء لا یتجزی کو باطل کر چکے تو اب یہاں سے ہیولی کو ثابت کر رہے ہیں ہیولی کی اصطلاحی تعریف یہ ہے وہ ایسا جوہر ہے جس کا وجود صورت جسمیہ کے بغیر تام نہیں ہوتا ہیولی کی مثال برتن یا مکان کی سی ہے اور صورت جسمیہ کی پانی یا مکین کی سی پانی برتن میں حلول کرتا ہے اور مکین مکان میں۔

ہیولیٰ کا ماخذ کیا ہے؟ اور یہ ہے کیا چیز؟

یہ یونانی لفظ ہے جس کے معنی ہیں مادہ، عربی میں ہیولی روئی کو کہتے ہیں جس طرح روئی سوتی کے تمام کپڑوں میں پائی جاتی ہے ہیولیٰ یعنی مادہ بھی ہر قسم کے اجسام میں پایا جاتا ہے خواہ وہ اجسام فلکیہ ہوں یا عنصریہ اسی مناسبت سے ہیولی کا اطلاق مادہ پر کر دیا گیا ہے صاحب نبراس کے بقول اس کا تلفظ دو طرح سے ہوتا ہے ہیولیٰ ی کی تخفیف کے ساتھ اور ہیّولی ی کی تشدید کے ساتھ۔ عرف عام میں ہیولی اس شی کو کہتے ہیں جس سے کوئی چیز بنے جیسے گارا سے اینٹ بنتی ہے وہ اینٹ کے لئے ہیولی ہے پھر حکماء فلاسفہ نے اسے جوہر مخصوصہ کے لئے لے لیا۔

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ہیولی اصل میں الهیأة الاولی ہے، اصح ترین بات یہ ہے کہ ہیولی هال یهیل (ض) سے مشتق ہے بمعنی بہانا، پھیلانا، متفرق کرنا چوں کہ ہیولی بھی تمام اجسام میں پھیلا ہوا ہوتا ہے اس لئے ہیولی کہا جاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

قوله: ولاحاجة الخ: فلاسفہ کے یہاں جسم طبعی ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے سوال یہ ہے کہ ہیولی کو ثابت کرنے کے لئے الگ سے باضابطہ فصل قائم کی ہے مگر صورت جسمیہ کی کوئی فصل قائم نہیں کی اور نہ اس کو ثابت کیا اس فرق کی وجہ؟ ولا حاجة سے اسی اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ صورت جسمیہ کو ثابت کرنے اور اس کے لئے دلیل بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کیوں کہ صورت جسمیہ کا وجود بدیہی ہے کہ وہ ایسا جوہر ہے جو تینوں جہتوں (طول، عرض، عمق) میں پھیلا ہوا ہے اور یہ چیز ہر جسم کے اندر پھیلی ہوتی ہے تو الگ سے اس کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔

معلوم بالبداہت کا مطلب یہ ہے کہ جب رنگ وغیرہ کو انسان دیکھتا ہے تو فوراً وہ اس طرف دھیان لے جاتا ہے کہ ضرور کوئی شی ہے جو تینوں جہتوں میں پھیلی ہوئی ہے، معلوم بالبداہت کا یہ مطلب نہیں کہ صورت جسمیہ آنکھوں سے دکھائی دے اور محسوس ہو کیوں کہ دکھائی دینے والی چیز روشنی رنگ شکل وغیرہ ہوتی ہے صورت جسمیہ آنکھوں سے نظر نہیں آتی۔

کل جسم مرکب من جزئین الخ: یہاں سے ہیولی کو ثابت کر رہے ہیں اور اس کے لئے انہوں نے دعویٰ پیش کیا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ ہر جسم دو جزؤں یعنی دو جوہروں سے مرکب ہوتا ہے ان میں سے ایک دوسرے میں حلول کرتا ہے حلول کرنے والے کو صورت جسمیہ اور جس میں صورت حلول کرتی ہے ہیولی کہتے ہیں اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جسم کے اندر صورت جسمیہ کے ساتھ ہیولیٰ کا بھی ساتھ ساتھ ہونا ضروری ہے ورنہ جسم مرکب نہیں ہوگا۔

قوله: من جزئين اى جوهرين: جزئین کی تفسیر جوہرین سے کرکے یہ بتایا کہ یہاں جز سے مراد جوہر ہے ہیولیٰ ایک جز ہے، صورت ایک جز ہے اور دونوں جوہر ہیں۔

وانما قلنا: سے شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے صرف کل جسم کہا لیکن ہم نے اس کے ساتھ من حیث کی قید لگادی تا کہ صورت نوعیہ خارج ہو جائے کیوں کہ فلاسفہ جسم کو نوع ہونے کے اعتبار سے تین اجزاء سے مرکب مانتے ہیں، ہیولی، صورت جسمیہ، صورت نوعیہ۔

صورت نوعیہ صورت جسمیہ کے ساتھ مل کر ہیولی میں حلول کرتی ہے اگر من حیث هو جسم کی قید نہ لگاتے مطلق جسم ہی رکھتے تو مطلق جسم کا تین اجزاء سے مرکب ہونا لازم آتا حالاں کہ مطلق جسم دو جزؤں سے مرکب ہے اور اسی کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

نوٹ: جسم کے اندر دو حیثیتیں ہیں۔ ا۔ مطلق جسم ہونے کی۔ ۲۔ نوع من انواع الجسم ہونے کی۔ مطلق جسم تو تین جہتوں میں انقسام کو قبول کرتا ہے پھر اس قابل للا نقسام فی الجہات الثلاث کی مختلف نوعیں ہیں آگ پانی مٹی ہوا یہ سب اسی مطلق جسم کی انواع ہیں اگر مطلق جسم ہونے کا لحاظ کیا جائے تو وہ جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے اور اگر اس بات کا اعتبار کیا جائے کہ یہ جسم کی مختلف انواع میں سے ایک نوع ہے تو یہ جسم تین جزؤں سے مرکب ہوتا ہے ہیولی، صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ سے۔

صورت نوعیہ وہ صورت ہے جس سے اجسام ایک دوسرے سے ممتاز ہوجاتے ہیں آگ پانی سے اور انسان دیگر مخلوقات سے، اسی صورت نوعیہ ہی کی وجہ سے ممتاز ہوتا ہے كما سيجئ ان شاء الله.

وَقَدْ يُقَالُ اَلْحُلُوْلُ اِخْتِصَاصُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ بِحَيْثُ يَكُوْنُ الْإِشَارَةُ اِلٰى اَحَدِهِمَا عَيْنَ الْإِشَارَةِ اِلَى الْاٰخَرِ وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِثَلٰثَةِ وُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ لَا يَصْدُقُ عَلٰى حُلُوْلِ اَعْرَاضِ الْمُجَرَّدَاتِ فِيْهَا لِاَنَّهَا لَا يُشَارُ اِلَيْهَا اِشَارَةً حِسِّيَّةً وَالْاِشَارَةُ الْعَقْلِيَّةُ اِلٰى ذَاتِ الْمُجَرَّدِ غَيْرُ الْاِشَارَةِ الْعَقْلِيَّةِ اِلٰى اَعْرَاضِهَا فَاِنَّ الْعَقْلَ يُمَيِّزُ كُلًّا مِّنْهُمَا عَنْ صَاحِبِهٖ بَلْ لَا اِتِّحَادَ فِي الْاِشَارَةِ الْعَقْلِيَّةِ اَصْلًا بِخِلَافِ الْاِشَارَةِ الْحِسِّيَّةِ فَاِنَّهَا تَنْتَهِيْ اِلَى الْحَالِّ وَالْمَحَلِّ الْحِسِّيَّيْنِ مَعًا الثَّانِيْ اَنَّهٗ لَا يَصْدُقُ عَلٰى حُلُوْلِ الْاَطْرَافِ فِيْ مَحَالِّهَا كَحُلُوْلِ النُّقْطَةِ فِي الْخَطِّ وَالْخَطِّ فِي السَّطْحِ وَالسَّطْحِ فِي الْجِسْمِ لِاَنَّ الْاِشَارَةَ اِلَى الطَّرَفِ غَيْرُ الْاِشَارَةِ اِلٰى ذِي الطَّرَفِ الثَّالِثُ اَنَّهٗ يَلْزَمُ مِنْهُ اَنْ تَكُوْنَ الْاَطْرَافُ الْمُتَدَاخِلَةُ عِنْدَ تَلَاقِيْهَا حَالًّا بَعْضُهَا فِيْ بَعْضٍ وَلَيْسَ كَذٰلِكَ.

ترجمہ: اور کبھی کہا جاتا ہے کہ حلول ایک شئ کا ایک شئ کے ساتھ خاص ہونا ہے ایسے طور پر کہ ان میں سے ایک کی طرف اشارہ کرنا بعینہ دوسری کی طرف اشارہ کرنا ہو اور اس پر تین طریقہ سے اعتراض کیا گیا ہو۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

پہلا اعتراض یہ کہ یہ تعریف صادق نہیں آتی ہے مجردات کے اعراض کے حلول کرنے پر۔ مجردات میں اس لئے کہ مجردات کی جانب اشارہ حسیہ تو ہوتا ہی نہیں اور اشارہ عقلیہ مجرد کی ذات کی طرف مغائر ہے ان کے اعراض کی طرف اشارہ عقلیہ کے، اس لئے کہ عقل ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس کے ساتھی سے ممتاز کر دیتی ہے بلکہ اشارہ عقلیہ میں تو بالکل کوئی اتحاد ہوتا ہی نہیں بخلاف اشارہ حسیہ کے وہ حال حسی اور محل حسی دونوں کے ساتھ ایک ساتھ پہنچتا ہے۔ **دوسرا اعتراض** یہ ہے کہ یہ تعریف صادق نہیں آتی ہے اطراف کے حلول کرنے پر اپنے اپنے محل کے اندر جیسا کہ نقطہ کا حلول خط کے اندر اور خط کا حلول سطح کے اندر اور سطح کا حلول جسم کے اندر اس لئے کہ طرف کی جانب اشارہ کرنا مغائر ہے ذی طرف کی جانب اشارہ کرنے کے۔ **تیسرا اعتراض** یہ ہے کہ اس تعریف سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک دوسرے کے اندر تداخل کرنے والے اطراف اپنے ملاقات کرنے کے وقت بعض بعض کے اندر حلول کرنے والے ہو جائیں حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔

وقد یقال الحلول: چوں کہ دعویٰ کے اندر حلول کی بات آئی ہے لہٰذا یہاں اب حلول کی تعریف کر رہے ہیں حلول کی پانچ تعریفیں کی گئی ہیں اور ہر تعریف پر اعتراضات کے انبار لگائے گئے ہیں آپ بھی ملاحظہ فرمائیں۔

حلول کی پہلی تعریف: الحلول هو اختصاص شئ بشئ بحيث يكون الاشارة الى احد هما عين الاشارة، ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص ہو جانا کہ ایک کی طرف اشارہ سے دوسری طرف بھی ہو جائے۔ اس تعریف کے اندر دو جز ہیں۔ ۱- اختصاص شئی بشئی۔ ۲- اتحاد فی الاشارۃ، مثال کپڑے کی طرف اشارہ سے اس کے سیاہی یا سفیدی کی طرف بھی یکبارگی اشارہ ہوتا ہے کیوں کہ سفیدی اور کپڑے میں ایسا خاص تعلق ہے۔

واعترض علیه الخ: یہاں سے حلول کی تعریف پر جو تین اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کو بیان کیا جا رہا ہے دو اعتراض کا تعلق جامعیت سے ہے اور تیسرے کا تعلق مانعیت سے ہے پہلے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے کیوں کہ ہم آپ کو ایک ایسی مثال بتاتے ہیں جہاں حلول تو پایا جاتا ہے فلاسفہ بھی اسی کو حلول کہتے ہیں مگر حلول کی یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی مثلاً اعراض (عقول عشرہ کے علوم) کا مجردات (عقول عشرہ) میں حلول ہوتا ہے مگر یہ تعریف اس پر صادق نہیں آ رہی ہے کیوں کہ یہاں تعریف کے دو جزؤں میں سے اختصاص شئی بشئی تو ہے مگر اتحاد فی الاشارۃ نہیں ہے نہ تو اتحاد فی الاشارۃ الحسیۃ، اور نہ ہی اتحاد فی الاشارۃ العقلیۃ، اشارہ حسیہ کا اتحاد تو مجردات کی طرف ہو ہی نہیں سکتا وہ تو صرف محسوسات کی طرف ہوتا ہے اشارہ عقلیہ کا اتحاد بھی وہاں نہیں پایا جا رہا ہے، کیوں کہ اشارہ عقلیہ کی صورت یہ ہے کہ دونوں چیزوں کو الگ الگ کر کے اشارہ کیا جائے اور جب دونوں کی طرف الگ الگ اشارہ کیا گیا تو اتحاد فی الاشارہ کہاں رہا مجردات کو تو چھوڑیے محسوسات کی طرف بھی اشارہ عقلیہ کا اتحاد نہیں پایا جا سکتا کیوں کہ اس کی صورت ہی کچھ ایسی ہے جو ایک کو دوسرے سے الگ کر دیتی ہے ہاں اشارہ حسیہ کا اتحاد محسوسات میں ہوتا ہے جیسے انگلی سے اعراض مثلاً سیاہی کی طرف اشارہ کریں تو ساتھ ہی کپڑے کی طرف بھی اشارہ ہو جاتا ہے آپ دونوں کی طرف اشارہ الگ الگ نہیں کر سکتے یہ سیاہی ہے اور یہ کپڑا ہے بلکہ ایک ساتھ اشارہ ہوگا۔

قوله: الثانی انه لا یصدق الخ: حلول کی تعریف پر یہاں سے دوسرا اعتراض کیا جا رہا ہے کہ حلول کی یہ تعریف جامع

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

نہیں ہے ہم آپ کو ایسی مثال بتاتے ہیں جہاں حلول پایا جاتا ہے مگر یہ تعریف اس حلول پر صادق نہیں آتی مثلاً اطراف کا ذی اطراف میں حلول ہوتا ہے فلاسفہ اس کو حلول کہتے ہیں مگر یہ تعریف اس پر صادق نہیں آرہی ہے اطراف طرف کی جمع ہے اطراف اعراض ہوتے ہیں، جو حلول کرتا ہے اس کو طرف اور جس میں حلول کرتا ہے اس کو ذو طرف کہتے ہیں نقطے کا خط میں حلول ہوتا ہے نقطہ طرف ہے اور خط ذی طرف، خط کا سطح میں حلول ہوتا ہے خط طرف اور سطح ذی طرف ہے اور سطح کا جسم میں حلول ہوتا ہے سطح طرف اور جسم ذی طرف ہے دیکھئے نقطہ کا خط میں حلول ہوتا ہے خط کا سطح میں حلول ہوتا ہے سطح کا جسم میں حلول ہوتا ہے۔ مگر حلول کی یہ تعریف اس پر فٹ نہیں آتی کیوں کہ ہر ایک میں اختصاص شی بشی تو ہے اتحاد فی الاشارہ نہیں ہے مثلاً نقطہ کا خط سے خاص تعلق ہے مگر جب ہم نقطہ کی طرف اشارہ حسیہ کرتے ہیں تو صرف اسی کی طرف ہوتا ہے خط کی طرف نہیں ہوتا، اسی طرح خط کا سطح کے ساتھ خاص تعلق ہے مگر وہی اتحاد نہیں ہے کیوں کہ خط کی طرف الگ اشارہ ہوتا ہے اور سطح کی طرف الگ اسی پر سطح اور جسم کے تعلق کو بھی قیاس کیجئے۔

نوٹ: نقطہ، خط، سطح، جسم، سب کی تعریف ابھی گذری ہے ملاحظہ کرلیں، نقطہ خط کے کنارے کو خط سطح کے کنارے کو اور سطح جسم کے کنارے کو کہتے ہیں۔

قولہ: والثالث انه يلزم منه الخ: حلول کی تعریف پر یہ تیسرا اعتراض مانعیت کے اعتبار سے ہے یعنی یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے ہم آپ کو ایک ایسی مثال بتاتے ہیں جہاں حلول تو نہیں تداخل ہے مگر حلول کی تعریف اس پر بھی صادق آرہی ہے کیوں کہ وہاں اختصاص شی بشی بھی ہے اتحاد فی الاشارہ بھی ہے جبکہ حلول الگ چیز ہے تداخل الگ چیز ہے مگر تداخل پہ حلول کی تعریف صادق آرہی ہے۔ مثلاً دو خطوں کو آپس میں اس طرح ملایا جائے کہ کونہ بن جائے۔

ھکذا ⌐ دیکھئے دو خط ایک دوسرے میں اس طرح تداخل کئے ہوئے ہیں ایک خط کا دوسرے خط سے خاص تعلق بھی ہے اتحاد فی الاشارہ بھی ہے ایک خط کی طرف اشارہ کرنے سے دوسرے خط کی طرف بھی اشارہ ہوجاتا ہے مگر یہ حلول نہیں ہے تداخل ہے۔

تداخل اور حلول میں فرق: تداخل اور حلول میں کئی لحاظ سے فرق ہے۔

۱- حلول میں حال محل سے جدا نہیں ہوسکتا اور تداخل میں ہوسکتا ہے مثلاً آپ اس کونے کے دو خطوں کو الگ الگ کردیں تو دو خط الگ الگ ہوجائیں گے خطوں کے الگ ہونے سے نقطے بھی الگ ہوجائیں گے۔ ہکذا ⌐ دیکھئے دونوں خطوں کو الگ کیا تو خط بھی الگ نقطہ بھی الگ۔

۲- حلول جواہر میں تو ہوجاتا ہے اور ہوتا رہتا ہے مگر جواہر میں تداخل کبھی نہیں ہوسکتا۔

۳- حلول میں حال محل کا محتاج ہوتا ہے مگر تداخل میں کوئی کسی کا محتاج نہیں ہوتا سب مستقل پائے جاتے ہیں مثلاً یہ ⌐ الگ الگ بھی ہے اور ان کا وجود بھی الگ الگ ہیں برخلاف حلول کے کیوں کہ وہ اپنے محل سے الگ نہیں ہوسکتا کپڑے سے سفیدی کو الگ نہیں کرسکتے دونوں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں۔

وَيُمْكِنُ اَنْ يُجَابَ عَنِ الثَّانِي بِمَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ اَنَّ الْاِشَارَةَ اِلَى النُّقْطَةِ اِشَارَةٌ اِلَى

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

الْخَطُّ الَّذِیْ هِیَ طَرْفُهٗ فَاِنَّ الْاِشَارَةَ اِلَی الْخَطِّ لَایَجِبُ اَنْ تَکُوْنَ مُنْطَبِقَةً عَلَیْهِ بَلِ الْاِشَارَةُ اِلَیْهِ قَدْ تَکُوْنُ اِمْتِدَادًا خَطِّیًّا مَوْهُوْمًا اٰخِذًا مِنَ الْمُشِیْرِ مُنْتَهِیًا اِلٰی نَقْطَةٍ مِنْهُ فَکَاَنَّ نَقْطَةً خَرَجَتْ مِنَ الْمُشِیْرِ وَتَحَرَّکَتْ نَحْوَ الْمُشَارِ اِلَیْهِ فَرَسَمَتْ خَطًّا اِنْطَبَقَ طَرْفُهٗ عَلٰی تِلْکَ النُّقْطَةِ مِنَ الْمُشَارِ اِلَیْهِ وَقَدْ تَکُوْنُ اِمْتِدَادًا سَطْحِیًّا یَنْطَبِقُ الْخَطُّ الَّذِیْ هُوَ طَرْفُهٗ عَلٰی ذٰلِکَ الْخَطِّ الْمُشَارِ اِلَیْهِ فَکَاَنَّ خَطًّا خَرَجَ مِنَ الْمُشِیْرِ وَرَسَمَ سَطْحًا اِنْطَبَقَ طَرْفُهٗ عَلَی الْمُشَارِ اِلَیْهِ اَلْفَرْقُ بَیْنَ الْاِشَارَتَیْنِ اَنَّ الْاُوْلٰی اِشَارَةٌ اِلَی النُّقْطَةِ قَصْدًا وَاِلَی الْخَطِّ تَبْعًا وَالثَّانِیَةُ بِالْعَکْسِ.

ترجمہ: اس طریقے سے بھی دوسرے اعتراض کا جواب دیا جا سکتا ہے، جس کو بعض محققین نے اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ نقطہ کی طرف اشارہ کرنا اس خط کی جانب اشارہ کرنا ہے جس کا وہ نقطہ طرف (کنارہ) ہے اس لئے جو اشارہ خط کی طرف ہوتا ہے اس کا منطبق ہونا ضروری نہیں ہے خط کے اوپر بلکہ جو اشارہ خط کی طرف ہوتا ہے کبھی تو وہ اشارہ امتداد خطی موہوم ہوتا ہے جو مشیر سے نکلنے والا خط کے ایک نقطہ کی طرف پہنچنے والا ہوتا ہے تو گویا مشیر سے ایک نقطہ نکلا اس نے حرکت کی مشار الیہ کی طرف گویا اس نے ایک خط بنا دیا جس کا کنارہ مشار الیہ کے اس نقطہ پر جا کر ملصق ہو گیا، اور کبھی خط کی جانب اشارہ کرنا امتداد سطحی ہوتا ہے وہ خط جو سطح کا کنارہ ہے اس خط پر منطبق ہوتا ہے، جس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے، پس گویا مشیر سے ایک خط نکلا اور اس نے فضاء میں موہوم طریقہ پر ایک سطح بنائی جس کا طرف مشار الیہ خط پر منطبق ہو گیا، اور فرق دونوں کے درمیان یہ ہے کہ پہلا اشارہ نقطہ کی طرف بالقصد ہوتا ہے اور خط کی طرف غیر ارادہ ہے اور دوسرا اشارہ اس کے برعکس۔

قولہ: ویمکن ان یجاب الخ: حلول کی تعریف پر جو تین اعتراضات کئے گئے تھے ان میں سے دوسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض کا ماحصل یہ ہے کہ مانا کہ اطراف کا ذی الاطراف میں حلول ہوتا ہے مگر اس پر حلول کی تعریف صادق نہیں آئی کیوں کہ اختصاص شئ بشئ تو ہے اتحاد فی الاشارہ نہیں ہے۔

جواب کا لب لباب: یہ ہے کہ یہاں اشارہ سے مراد عام ہے اشارہ بالقصد ہو یا اشارہ بالتبع دو چیزوں کی طرف اشارہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی طرح اشارہ کے اندر اتحاد ہو جائے خواہ ایک کی طرف ارادۃً ہو دوسرے کی طرف غیر ارادہ، ایسے اشارہ کا اتحاد اطراف کا ذی الاطراف میں پایا جاتا ہے اگر نقطہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو نقطہ کی طرف بالقصد اور خط کی طرف بالتبع اشارہ ہو جاتا ہے اسی طرح خط کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو خط کی طرف بالقصد اور سطح کی طرف بالتبع ہو جاتا ہے اسی پر سطح اور جسم کے درمیان اتحاد فی الاشارہ کو سمجھئے، جب بات ایسی ہے تو اطراف کے ذی الاطراف میں حلول پر بھی یہ تعریف صادق آ رہی ہے (اتحاد فی الاشارہ کی وجہ سے) لہٰذا یہ تعریف اپنے افراد کو جامع رہی۔ ایک کی طرف اشارہ بالقصد اور دوسرے کی طرف بالتبع کیسے ہوتا ہے اس کو سمجھنے کے لئے پہلے اشارہ کی قسموں کو مع تعریف مطالعہ فرمائیے۔

یاد رکھئے کہ اشارہ کی تین قسمیں ہیں: ۱- اشارہ امتداد خطی ۲- اشارہ امتداد سطحی ۳- اشارہ امتداد جسمی۔

اشارہ امتداد خطی: وہ اشارہ ہے جس میں مشیر سے موہوم طریقہ پر ایک نقطہ نکلتا ہے اور وہ نقطہ فضاء میں خط موہوم بناتا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

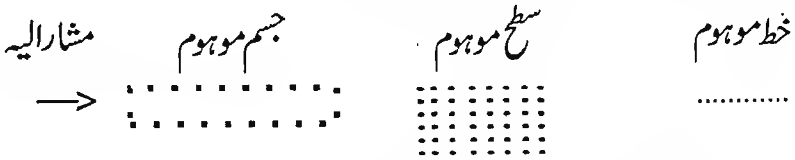
Telegram Channel : New Madarsa

ہوا مشارالیہ کے نقطہ سے چمٹ جاتا ہے جیسے سوئی سے اشارہ کریں تو ایک نقطہ نکلے گا اور فضاء میں موہوم خط بناتا ہوا مشارالیہ کے نقطہ سے جا کر مل جائے گا چوں کہ اس اشارہ میں خط موہوم پایا جاتا ہے اس لئے اس کو اشارہ امتداد خطی کہتے ہیں۔

اشارہ امتداد سطحی: وہ اشارہ ہے جس میں مشیر سے موہوم طریقے پر ایک خط نکلتا ہے اور فضاء میں سطح موہوم بناتا ہوا مشارالیہ کے خط سے جا کر مل جاتا ہے جیسے کسی کھڑی چیز مثلاً تلوار سے اشارہ کیا جائے تو اس سے ایک خط نکلے گا اور حرکت کرتے ہوئے فضاء میں سطح بنا کر مشارالیہ کے خط سے جا کر چمٹ جائے گا۔

اشارہ امتداد جسمی: وہ اشارہ ہے جس میں مشیر سے ایک سطح نکلتی ہے اور حرکت کرتے ہوئے فضاء میں جسم موہوم بنا کر مشارالیہ کی سطح سے جا کر مل جاتی ہے جیسے چوکور چیز سے اشارہ کیا جائے تو اس سے سطح نکلے گی اور جسم بناتی ہوئی مشارالیہ کے سطح پر مل جائے گی۔

وجہ تسمیہ: امتداد خطی کی وجہ تسمیہ معلوم ہوگئی امتداد سطحی میں چوں کہ فضاء میں سطح موہوم نکلتی ہے اس لئے اس کو سطحی اور جسمی میں چوں کہ فضاء میں موہوم جسم بنتا ہے اس لئے اس کو جسمی کہتے ہیں۔ مثال الکل



اشارہ کی ان تینوں قسموں کے بعد سمجھئے کہ اگر خط کی طرف اشارہ کرنا چاہیں تو کون سا اشارہ اس کی طرف ہوسکتا ہے اور کون سا نہیں تو سنئے کہ خط کی طرف صرف امتداد خطی اور امتداد سطحی ہی ہوسکتا ہے جسمی نہیں کیوں کہ خطی میں نقطہ نکلتا ہے اور خط بناتا ہوا نقطہ سے ملتا ہے۔ اور خط میں نقطہ ہوتا ہے۔ سطحی اس لئے ہوسکتا ہے کہ اس سے خط نکلتا ہے اور فضاء میں سطح موہوم بناتا ہوا مشارالیہ کے خط سے ملتا ہے اور خط میں تو خط ہے ہی، جسمی اس لئے نہیں ہوسکتا کہ اس میں سطح نکلتی ہے اور مشارالیہ کی سطح سے مل جاتی ہے، اور خط میں سطح کہاں ہے تو معلوم ہوا کہ خط کی طرف پہلے دو اشارے ہوسکتے ہیں تیسرا نہیں اگر خط کی طرف اشارہ خطی کیا تو مشیر سے ایک نقطہ نکلا اور فضاء میں حرکت کرتا ہوا خط بناتا ہوا مشارالیہ کے نقطہ سے ملا، اسی طرح خط کی طرف اشارہ سطحی کیا تو مشیر سے خط نکلا اور سابقہ تفصیل کے مطابق مشارالیہ کے خط سے ملا تو اب سمجھئے کہ اگر خط کی طرف امتداد خطی کیا ہے تو چوں کہ نقطہ نکلا ہے اور خط کے نقطہ سے ملا ہے تو نقطہ کی طرف یہ اشارہ اشارہ بالقصد ہے مگر خط کی طرف اشارہ اشارہ بالتبع ہے۔ اسی طرح اگر خط کی طرف امتداد سطحی کیا تو اس سے خط نکلتا ہے اور خط سے ملتا ہے تو خط کی طرف اشارہ بالقصد ہے اور ساتھ ہی نقطہ کی طرف اشارہ ہوا تو یہ بالتبع ہے۔

والفرق بین الاشارتین ان الاولی: سے دونوں اشاروں کے درمیان فرق بتا رہے ہیں فرق کا ماحصل یہ ہے: امتداد خطی صرف نقطہ پر جا کر لگتا ہے (مگر اس کے واسطہ سے پورے خط پر منطبق ہوتا ہے) اور امتداد سطحی صرف خط پر منطبق ہوتا ہے (مگر اس کے واسطے سے نقطہ پر بھی منطبق ہوتا ہے) اور فلاسفہ کا قاعدہ ہے کہ جس پر اشارہ منطبق ہوتا ہے اس کو بالقصد اور جس پر منطبق نہیں ہوتا اس کو بالتبع کہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اشارہ بالقصد اور بالتبع کا تعلق انطباق اور عدم انطباق سے ہے مشیر کے ارادے سے نہیں، کیوں کہ کبھی مشیر خط کی طرف اشارہ امتداد خطی کرتا ہے اور اس کا ارادہ ہوتا ہے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

کہ خط کی طرف اشارہ ہو نقطہ کی طرف نہ ہو مگر اس کے باوجود وہ اشارہ نقطہ ہی کی طرف ہو جاتا ہے علی ہذا القیاس۔ چوں کہ بالقصد اور بالتبع کا تعلق انطباق اور عدم انطباق سے ہے ارادے سے نہیں اس لئے شارح نے فرمایا لان الاشارة الی الخط لایجب ان تکون منطبقة علیه یعنی خط کی طرف اشارہ ضروری نہیں کہ خط ہی پر منطبق ہو جیسا کہ ابھی دو سطر پہلے گذرا۔ اب تک جو کچھ گذرا وہ خط کے بارے میں تھا کہ اس کی طرف کتنے اشارے ہو سکتے ہیں اب اگلی عبارت سے سطح کا بیان ہے کہ سطح کی طرف ان تینوں اشاروں میں سے کون سا اشارہ ہو سکتا ہے۔

وَكَذَا الْإِشَارَةُ إِلَى السَّطْحِ قَدْ تَكُوْنُ إِمْتِدَادًا خَطِّيًا مُنْتَهِيًا إِلٰى نُقْطَةٍ مِنْهُ فَتَكُوْنُ الْإِشَارَةُ إِلٰى تِلْكَ النُّقْطَةِ قَصْدًا وَإِلَى الْخَطِّ وَالسَّطْحِ تَبْعًا وَقَدْ تَكُوْنُ إِمْتِدَادًا سَطْحِيًا يَنْطَبِقُ طَرْفُهُ عَلٰى خَطٍّ مِنَ الْمُشَارِ إِلَيْهِ فَيَكُوْنُ ذٰلِكَ الْخَطُّ مُشَارًا إِلَيْهِ قَصْداً وَبِالذَّاتِ وَالنُّقْطَةِ وَالسَّطْحِ تَبْعًا وَبِالْعَرْضِ وَقَدْ تَكُوْنُ إِمْتِدَادًا جِسْمِيًا يَنْطَبِقُ السَّطْحُ الَّذِيْ هُوَ طَرْفُهُ عَلَى السَّطْحِ الْمُشَارِ إِلَيْهِ فَيَكُوْنُ السَّطْحُ مُشَارًا إِلَيْهِ قَصْدًا وَالْخَطُّ وَالنُّقْطَةُ تَبْعًا وَكَذا الْإِشَارَةُ إِلَى الْجِسْمِ إِمَّا إِمْتِدَادٌ خَطِّيٌّ مُنْتَهٍ إِلٰى نُقْطَةٍ مِنْهُ أَوْ إِمْتِدَادٌ سَطْحِيٌّ يَنْطَبِقُ الْخَطُّ الَّذِي هُوَ طَرْفُهُ عَلٰى خَطٍّ مِّنْ ذٰلِكَ الْجِسْمِ أَوْ إِمْتِدَادٌ جِسْمِيٌّ يَنْطَبِقُ السَّطْحُ الَّذِيْ هُوَ طَرْفُهُ عَلٰى سَطْحٍ مِنَ الْجِسْمِ الْمُشَارِ إِلَيْهِ أَوْ يَنْفُذُ فِيْ أَقْطَارِ الْمُشَارِ إِلَيْهِ بِحَيْثُ يَنْطَبِقُ كُلُّ قِطْعَةٍ مِنْهُ عَلٰى قِطْعَةٍ مِنَ الْجِسْمِ الْمُشَارِ إِلَيْهِ إِنْطِبَاقًا وَهْمِيًا وَالْحَالُ فِيْ تَعَلُّقِ الْإِشَارَةِ قَصْدًا وَتَبْعًا عَلٰى قِيَاسِ مَا عَرَفْتَ ثُمَّ إِنَّكَ إِذَا فَتَّشْتَ حَالَكَ فِي الْإِشَارَةِ إِلَى الْمَحْسُوْسَاتِ ظَهَرَ لَكَ أَنَّ الْأَغْلَبَ فِي الْإِشَارَةِ إِلَيْهَا هُوَ الْإِمْتِدَادُ الْخَطِّيُّ وَلِذٰلِكَ قِيْلَ الْإِشَارَةُ الْحِسِّيَةُ إِمْتِدَادٌ خَطِّيٌّ مَوْهُوْمٌ آخِذٌ مِنَ الْمُشِيْرِ مُنْتَهٍ إِلَى الْمُشَارِ إِلَيْهِ.

ترجمہ: اسی طریقے سے سطح کی جانب کرنا امتداد خطی کہلاتا ہے جو سطح سے جا کر ملتا ہے، پس اس نقطہ کی جانب اشارہ بالقصد ہوگا خط اور سطح کی جانب بالتبع ہوگا اور نیز (سطح کی جانب اشارہ) امتداد سطحی کہلاتا ہے، چوں کہ اس سطح کا کنارہ مشارالیہ کے خط پر جا کر منطبق ہوتا ہے گویا یہ خط مشارالیہ ارادۃً ہوگا اور بالذات ہوگا اور نقطہ اور سطح مشارالیہ غیر ارادۃً ہوگا تو بالعرض ہوں گے، اور کبھی (سطح کی طرف اشارہ) امتداد جسمی ہوتا ہے کہ وہ سطح جو جسم کا کنارہ ہے اس سطح پر منطبق ہوتی ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے پس سطح مشارالیہ بالقصد ہوگی اور خط اور نقطہ بالتبع ہوں گے اسی طریقے سے جسم کی طرف اشارہ یا تو امتداد خطی ہوگا جو جسم کے نقطہ سے جا کر ملتا ہے یا امتداد سطحی ہوگا اور وہ خط ہے، جو اس سطح کا کنارہ ہے اس جسم کے ایک خط پر منطبق ہو جاتا ہے یا امتداد جسمی ہوگا وہ سطح ہے جو جسم کا کنارہ ہے اس جسم کی سطح پر منطبق ہوتی ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یا وہ سطح جسم جو مشارالیہ اطراف کے اندر داخل ہو جاتی ہے اس طور پر کہ سطح کا ہر حصہ جسم مشارالیہ کے ہر حصہ پر وہمی طریقہ پر منطبق ہو جاتا ہے اور اشارہ کا بالقصد اور بالتبع کے متعلق ہونے میں اسی حالت قیاس پر رہے گی جس کو آپ جان چکے تو گویا جب آپ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

نے محسوسات کی طرف اشارہ کرنے میں تحقیق کرلی اور یہ بات بالکل اظہر من الشمس ہوگئی، کہ محسوسات کی طرف اشارہ اکثر و بیشتر امتداد خطی ہوتا ہے اور اسی واسطے کہہ بھی دیا گیا ہے کہ اشارہ حسیہ امتداد خطی موہوم ہے جو مشیر سے شروع ہوکر مشار الیہ تک پہنچ جاتا ہے۔

قولہ: وکذا الاشارۃ الی السطح: اس عبارت میں بتارہے ہیں کہ سطح کی طرف تینوں اشارے ہوسکتے ہیں امتداد خطی بھی سطحی بھی اور جسمی بھی، سطح کی طرف اشارہ کبھی تو امتداد خطی ہوتا ہے جس میں مشیر سے ایک نقطہ نکلے گا اور فضاء میں موہوم خط بناتا ہوا سطح کے نقطہ پر جاکر منطبق ہوجائے گا تو نقطہ کی طرف اشارہ بالقصد ہے اور خط اور سطح کی طرف بالعرض و بالتبع ہے۔ اور کبھی اسی سطح کی طرف اشارہ امتداد سطحی کہا جاتا ہے تو اس صورت میں مشیر سے ایک خط نکلے گا اور فضاء میں موہوم سطح بناتا ہوا سطح کے خط پر منطبق ہوجائے گا پس خط کی طرف اشارہ بالقصد اور نقطہ اور سطح کی طرف اشارہ بالتبع ہوا۔

اور اگر سطح کی طرف اشارہ امتداد جسمی کہا جائے تو مشیر سے ایک سطح نکلے گی اور فضاء میں موہوم جسم بناتے ہوئے مشار الیہ کی سطح پر منطبق ہوجائے گی پس سطح کی طرف اشارہ اشارہ بالقصد ہے اور خط و نقطہ کی طرف بالتبع ہے اس تقریر میں غور کریں تو معلوم ہوجائے گا کہ تینوں اشارے سطح کی طرف کئے گئے ہیں مگر ایک ہی اشارہ سطح پر منطبق ہوا اور وہ امتداد جسمی ہے، مگر یہ بھی معلوم ہوگیا کہ سطح کی طرف اشارہ کرنے سے خط و نقطہ کی طرف بھی اشارہ ہورہا ہے تو اتحاد فی الاشارہ پایا گیا جب اطراف مثلاً خط، سطح، نقطہ کا ذی الاطراف میں حلول پایا گیا اور اتحاد فی الاشارہ بھی ہے تو تعریف حلول اس پر صادق آئی اور یہ تعریف جامع ہوگی۔

قولہ: وکذا الاشارۃ الی الجسم الخ: سطح اور خط کی طرف اشارہ کی جو تفصیل اوپر گذری ہے وہی تفصیل جسم کی طرف اشارے کی بھی ہے مثلاً جسم کی طرف اشارہ امتداد خطی کریں تو مشیر سے ایک نقطہ نکلے گا اور فضاء میں خط موہوم بناکر مشار الیہ کے نقطہ پر منطبق ہوجائے گا تو نقطہ کی طرف اشارہ بالقصد اور خط و سطح و جسم کی طرف بالتبع ہوا اسی پر سب کو قیاس کرلیجئے جیسا کہ خط اور سطح کے اشارے میں گذرا تو دیکھئے تینوں اشارے جسم کی طرف کئے گئے ہیں مگر ایک ہی اشارہ یعنی امتداد جسمی ہی صرف جسم پر منطبق ہوا مگر اس کے ساتھ خط، نقطہ، اور سطح کی طرف بھی ہوا، یہاں اتحاد فی الاشارہ پایا گیا کہ نہیں پایا گیا لہٰذا حلول کی تعریف جامع رہی، اطراف کے ذی الاطراف میں حلول پر صادق آئی۔

او ینفذ فی اقطار المشار الیہ الخ: ایک اشکال پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے جسم کی طرف جو تینوں اشارے کئے ہیں ان میں سے کوئی بھی اشارہ جسم کی طرف نہیں ہوا کیوں کہ خطی تو نقطہ پر ہوا سطحی تو خط پر ہوا، جسمی میں تو سطح پر ہوا، جسم پر کہاں کوئی اشارہ ہوا لہٰذا آپ کی بات جسم کے بارے میں فضول بکواس ہے عبارت مذکورہ سے اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں، کہ ٹھیک ہے کوئی بھی اشارہ جسم کی طرف نہیں ہوا مگر ان میں سے تیسرے اشارے میں تھوڑی ترمیم کرلیں گے تو جسم کی طرف بھی اشارہ ہوجائے گا اس طرح سے کہ اگر جسم کی طرف اشارہ امتداد جسمی کریں تو پہلے کہا تھا کہ مشیر سے ایک سطح نکلے گی اور فضاء میں جسم بناتی ہوئی مشار الیہ کی سطح سے مل جائے گی، پہلی صورت میں سطح کہا تھا اس موہوم صورت میں جسم کہا۔ چنانچہ یہ امتداد جسمی جب جسم پر منطبق ہوجائے گا تو جسم چوں کہ تینوں جہات طول، عرض، عمق میں پھیلا ہوا ہے تو یہ اشارہ بھی جسم کے ہر ہر جزء کی طرف ہوجائے گا تو اس صورت میں جسم کی طرف اشارہ بالقصد ہوگا اور نقطہ، خط اور سطح کی طرف بالعرض۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

والحال فی تعلق الاشارۃ الخ: شارح نے خط اور سطح کے بارے میں یہ تو بتا دیا کہ کس کی طرف اشارہ بالقصد اور کس کی طرف بالتبع ہوگا مگر جسم کے بارے میں یہ نہیں بتایا کہ کس کی طرف بالقصد اور کس کی طرف بالطبع ہے۔ یہ اس لئے کہ اس کی بھی تفصیل وہی ہے جو خط و سطح کے اشارہ کی ہے الگ سے بیان کرنے کی کیا ضرورت۔

قولہ: ثم انک اذا فتشت: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض کا لب لباب یہ ہے کہ آپ نے اشارہ کی تین قسمیں بیان کی ہیں، مگر فلاسفہ اشارہ حسیہ کی جو تعریف کرتے ہیں وہ صرف خطی ہی پر صادق آتی ہے تعریف یہ ہے هو امتداد خطی موهوم آخذ من المشیر منتهٍ الی المشار الیه. تو ایسی غیر جامع تعریف کیوں کی، جواب کا ما حصل یہ ہے کہ آدمی عام طور پر محسوسات کی طرف جب بھی اشارہ کرتا ہے خطی ہی اشارہ کرتا ہے سطحی اور جسمی قلیل الاستعمال اور نادر الوقوع ہے اس لئے اس کے بیان کی ضرورت نہیں رہی، اغلب کا اعتبار کر لیا گیا ہے۔

اَقُوْلُ یُمْكِنُ اَنْ یَتَكَلَّفَ وَیُجَابُ عَنِ الثَّالِثِ بِاَنَّ مُجَرَّدَ الْاِتِّحَادِ فِیْ الْاِشَارَةِ لَایَكْفِیْ لِحُصُوْلِ الْحُلُوْلِ بَلْ لَابُدَّ لَهٗ مِنَ الْاِخْتِصَاصِ وَهُوَ مُنْتَفٍ فِیْ الْاَطْرَافِ الْمُتَدَاخِلَةِ اِذِالْمُرَادُ بِالْاِخْتِصَاصِ الْمَذْكُوْرِ هٰهُنَا اَنْ لَا یُمْكِنَ تَحَقُّقُ هٰذَا الشَّيْءِ بِعَیْنِهٖ نَظْرًا اِلٰی ذَاتِهٖ بِدُوْنِ ذٰلِكَ كَمَا فِیْ الْعرضِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی مَوْضوعه.

ترجمہ: میں کہتا ہوں ممکن ہے کہ تکلف اختیار کیا جائے اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ دیا جائے کہ حلول کے حاصل ہونے کے لئے محض اتحاد فی الاشارہ پر اتفاق نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کے لئے اختصاص کا ہونا بھی ضروری ہے اور اختصاص اطراف متداخلہ میں منتفی ہے، چوں کہ اس موقع پر اختصاص مذکور سے مراد یہ ہے کہ اس شی کا تحقق بعینہ اس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے بغیر اس شی کے ممکن نہ ہو جیسا کہ عرض میں ہوتا ہے اس کے موضوع کی جانب نسبت کرتے ہوئے۔

قولہ: اقول یمکن ان یتکلف الخ: حلول کی تعریف پر تیسرا اعتراض یہ تھا کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے مثلا اطراف جو ایک دوسرے میں تداخل کرتے ہیں ان پر بھی یہ تعریف صادق آ رہی ہے اس عبارت سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اطراف متداخلہ میں اتحاد فی الاشارہ تو پایا جا رہا ہے مگر اختصاص شی بشی نہیں پایا جا رہا ہے کیوں کہ تعریف میں اختصاص سے اختصاص خاص مراد ہے، اختصاص خاص کا مطلب یہ ہے کہ ایک شی دوسری شی کے ساتھ اس طرح پائی جائے کہ خاص اس کے بغیر اس کا وجود نہ رہ سکے، مثلا سیاہی یا سفیدی کپڑے کے بغیر نہیں پائی جاتی۔

بہر حال اطراف متداخلہ میں اختصاص خاص نہیں پایا جا رہا ہے کیوں کہ اطراف متداخلہ ایک دوسرے کے بغیر پائے جاتے ہیں، جیسا کہ گذر چکا، تو اب حلول کی تعریف سے اطراف متداخلہ کا تداخل نکل جائے گا اور تعریف دخول غیر سے مانع ہو جائے گی۔

نوٹ: اس کے جواب میں تکلف سے کام لیا گیا ہے حلول کی تعریف میں مطلق اختصاص کہا تھا اور مراد لے رہے ہیں اختصاص خاص یہ سراسر تکلف ہے اسی لئے شارح نے بھی کہا کہ ذرا تکلف سے کام لیا جائے تو جواب بن جائے گا۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اختصاص عام کی تعریف: اختصاص کی دو قسمیں ہیں، اختصاص خاص، اختصاص عام۔ اختصاص خاص کی تعریف گذر چکی، شرح میں اس کا نام نہیں لیا گیا ہے، بس ان لایمکن تحقق ھذا الشیٔ سے اس کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے، بغیر نام لئے اس کی تعریف کر دی ہے۔

بہر حال اختصاص عام کی تعریف یہ ہے کہ ایک شئ دوسری شئ کے ساتھ مختص ہو خواہ دونوں میں احتیاج ہو جیسے علت اور معلول عرض اور معروض میں ہوتا ہے، علت اور معلول میں ایک کے ہونے سے دوسرا بھی رہتا ہے، اور ایک کے نہ ہونے سے دوسرا بھی معدوم ہو جاتا ہے، عرض اور معروض میں صرف ایک طرف سے احتیاج ہوتا ہے جیسے رنگ ایک عرض ہے بغیر کپڑے کے نہیں پایا جاتا، اور کپڑا بغیر کسی خاص رنگ کے پایا جا سکتا ہے، یا دونوں میں احتیاج نہ ہو جیسے اطراف متداخلہ میں کوئی کسی کا محتاج نہیں ہر ایک تن تنہا پائے جا سکتے ہیں۔ جیسے یہ ⌐ اس طرح ¬ ہو سکتے ہیں۔

دوسرے اور تیسرے اعتراضات کے جوابات: شارح نے پہلے اعتراض کا جواب لکھ کر قلم کو رکھ دیا مگر دوسرے اور تیسرے اعتراضات کے جوابات تحریر نہیں فرمائے اس کا جواب بقول بعض یہ ہے کہ حلول الاعراض فی المجردات میں اختصاص تو پہلے سے ہے اتحاد فی الاشارہ بھی ہے یہ الگ بات ہے کہ اشارہ حسیہ حقیقیہ نہیں ہے، بلکہ اشارہ حسیہ تقدیرا ہے، تقدیرا کا مطلب یہ ہے کہ اگر مجردات کی طرف اشارہ حسیہ کو فرض کیا جائے تو ساتھ ساتھ اعراض کی طرف بھی اشارہ فرض کیا جائے گا اور جب ایسا ہے تو یہ تعریف حلول الاعراض فی المجردات پر بھی صادق آئی، اشارہ حسیہ تقدیرا تو معلوم ہو گیا اور اشارہ حسیہ حقیقیہ تو معلوم ہی ہے یعنی محسوسات کی طرف خارج میں اشارہ کرنا ہے۔ فافهم۔

وَقِيْلَ مَعْنٰى حُلُوْلِ الشَّيِّ فِي الشَّيِّ اَنْ يَكُوْنَ حَاصِلًا فِيْهِ بِحَيْثُ يَتَّحِدُ الْاِشَارَةُ اِلَيْهِمَا تَحْقِيْقًا كَمَا فِيْ حُلُوْلِ الْاَعْرَاضِ فِي الْاَجْسَامِ اَوْ تَقْدِيْرًا كَحُلُوْلِ الْعُلُوْمِ فِي الْمُجَرَّدَاتِ اَقُوْلُ فِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّهُمْ صَرَّحُوْا بِاَنَّ الْحَالَّ مُنْحَصِرٌ فِي الصُّوْرَةِ وَالْعَرْضِ وَالْمَحَلَّ فِي الْمَادَةِ وَالْمَوْضُوْعِ فَلَا يَكُوْنُ حُصُوْلُ الْجِسْمِ فِي الْمَكَانِ حُلُوْلًا بَلْ صَرَّحَ بَعْضُهُمْ بِهِ وَهٰذَا التَّعْرِيْفُ صَادِقٌ عَلَيْهِ اَمَّا اِذَا كَانَ الْمَكَانُ هُوَ الْبُعْدُ الْمُجَرَّدُ عَنِ الْمَادَّةِ فَظَاهِرٌ وَاَمَّا اِذَا كَانَ الْمَكَانُ السَّطْحُ الْبَاطِنُ لِلْجِسْمِ الْحَاوِي الْمُمَاسِ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْجِسْمِ الْمَحْوِي فَلِاَنَّ الْاِشَارَةَ اِلَى الْجِسْمِ الْمَحْوِي اِشَارَةٌ اِلٰى سَطْحِهِ وَبِالْعَكْسِ وَالْاِشَارَةُ اِلٰى سَطْحِهِ اِشَارَةٌ اِلَى السَّطْحِ الَّذِيْ هُوَ مَكَانُهُ لِاِنْطِبَاقِهِ عَلَيْهِ وَبِالْعَكْسِ فَتَكُوْنُ الْاِشَارَةُ اِلٰى كُلٍّ مِنَ الْمُتَمَكِّنِ وَالْمَكَانِ اِشَارَةٌ اِلَى الْاٰخَرِ.

ترجمہ: اور عرض کیا گیا ہے ایک شئ کا دوسری شئ کے اندر حلول کرتے وقت معنی یہ ہوں گے کہ وہ شئ دوسری شئ کے اندر اس طرح داخل ہو کہ ان کی طرف اشارہ متحد ہو جائے خواہ وہ اشارہ تحقیقا ہو جیسے اعراض کے حلول کرنے میں اجسام کے اندر، تقدیرا ہو جیسے علوم کا حلول مجردات کے اندر۔ میں کہتا ہوں اس میں اشکال ہے اس لئے کہ فلاسفہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ حال صورت اور عرض میں منحصر ہے اور محل مادہ اور معروض میں

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

منحصر ہے پس جسم کا مکان کے اندر حاصل بالکل حلول نہیں ہوگا فلاسفہ کے نزدیک بلکہ بعض فلاسفہ نے تو اس کی صاف طور پر صراحت کر دی ہے (قطعا حصول الجسم فی المکان حلول نہیں ہے) اور صاف طور پر یہ تعریف اس پر صادق آتی ہے بہر حال جب کہ مکان ایسا بعد ہو جو مادہ سے خالی ہے تو حلول کی تعریف کا حصول الجسم فی المکان پر صادق آنا بالکل عیاں ہے۔

بہر حال جب کہ مکان جسم حاوی کی اندر کی سطح ہو جو ملی ہوئی ہے جسم محوی کی باہر کی سطح سے تو اس وجہ سے ہے کہ جسم محوی کی جانب اشارہ کرنا اس کی سطح کی جانب اشارہ کرنا ہے اور اسی طرح اس کے برعکس بھی ہے اور جسم محوی کی سطح کی طرف اشارہ کرنا اس سطح کی طرف اشارہ کرنا ہے جو کہ جسم محوی کا مکان ہے جسم حاوی کی سطح کے منطبق ہونے کی وجہ سے جسم محوی کی سطح پر اور اس کے برعکس پس متمکن اور مکان میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ کرنا دوسرے کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

قيل حلول الشئ في الشئ الخ: حلول کی دوسری تعریف پیش کی جا رہی ہے کہ حلول کہتے ہیں ایک شئ کا دوسری شئ کے اندر اس طرح حاصل ہونا کہ دونوں اشارے میں ایک ہو جائیں خواہ اتحاد فی الاشارہ حقیقۃً ہو یا تقدیراً۔ حقیقیہ کی مثال اعراض کا اجسام عنصریہ میں حاصل ہونا جیسے رنگ کا کپڑے میں پایا جانا کیوں کہ ان دونوں کی طرف حقیقۃ اشارہ میں اتحاد ہے اعراض کی طرف اشارے سے جسم کی طرف اور جسم کی طرف اشارے سے اعراض کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے، تقدیرا کی مثال حلول الاعراض فی المجردات ہے کیوں کہ اعراض اور مجردات کی طرف اشارہ حسیہ حقیقۃ تو ہو ہی نہیں سکتا البتہ اشارہ حسیہ تقدیریہ فرض کیا جا سکتا ہے تو علم کی طرف اشارہ فرض کرنے سے عقل کی طرف اور عقل کی طرف اشارہ فرض کرنے سے علم کی طرف ہو جاتا ہے جیسا کہ ابھی گذرا۔

اقول فيه نظر : اس تعریف پر بھی شارح کو جمائی آ رہی ہے کہ یہ تعریف بھی دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیوں کہ ہم آپ کو ایک ایسی مثال بتاتے ہیں جہاں حلول نہیں بلکہ حصول یا تمکن ہے مگر اس پر یہ تعریف صادق آ رہی ہے مثلا جب جسم مکان میں آئے تو اس کو فلاسفہ حلول نہیں کہتے بلکہ حصول کہتے ہیں۔

حصول فی المکان حلول کیوں نہیں ھے : اس کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ نے کہا ہے کہ حال صرف دو ہی چیز ہو سکتی ہے صورت جسمیہ اور عرض اسی طرح محل بھی دو ہی ہو سکتی ہے (۱) مادہ (۲) موضوع (ہیولٰی اور معروض) صورت جسمیہ ہیولی میں حلول کرتی ہے اور عرض موضوع یعنی معروض میں حلول کرتا ہے بس انہی دو کا دو میں حلول ہوتا ہے کوئی تیسری چیز نہ حال بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور نہ محل بننے کی لہٰذا جسم کا مکان میں حاصل ہونا اگر چہ حصول بھی رکھتا ہے اور اتحاد فی الاشارہ بھی رکھتا ہے مگر چوں کہ جسم نہ تو صورت ہے نہ عرض اسی طرح مکان نہ تو مادہ ہے اور نہ موضوع (معروض) اس لئے یہ حلول نہیں کہلائے گا بلکہ حصول کہلائے گا حالاں کہ یہ تعریف اس پر صادق آ رہی ہے۔

اتحاد فی الاشارہ اور حصول شئ فی الشئ کیسے ھے - جب جسم مکان میں حاصل ہو تو اس میں اتحاد فی الاشارہ بھی ہے کہ جسم کی طرف اشارہ کرنے سے مکان کی طرف اور مکان کی طرف اشارہ کرنے سے جسم کی طرف اشارہ ہوتا ہے حصول بھی ہے کیوں کہ جسم مکان کے ساتھ اور مکان جسم کے ساتھ خاص ہو گیا اور مکان کی ہر تعریف کے لحاظ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

سے دونوں باتیں پائی جاتیں ہیں۔

مکان کی تعریف عند المتکلمین: البعد المجرد عن المادۃ. مکان ایسا بعد ہے جو مادے سے خالی ہو، دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں الفراغ المتوھم الذی یشغلہ الجسم، مکان وہ وہمی اور خیالی خلا ہے جس کو جسم بھرتا ہے جیسے پانی کو گلاس کے اندر رکھا جائے تو جس جگہ کو پانی نے پُر کیا ہے وہی متکلمین کے نزدیک مکان کہلاتا ہے مکان کی اس تعریف کی رو سے حصول بھی ہے اتحاد فی الاشارہ بھی ہے، پانی کی طرف اشارہ کرنے سے اس جگہ کی طرف بھی اشارہ ہو جاتا ہے جس کو پانی نے پُر کیا ہے یہاں اتحاد فی الاشارہ پایا گیا اور پانی کا مکان میں آنا حصول تو ہے ہی بہرحال پانی کے گلاس کے اندر آنے پر بھی حلول کی یہ تعریف صادق آرہی ہے حالاں کہ یہ حصول ہے حلول نہیں۔

مکان کی تعریف عند الحکماء (فلاسفہ): ھو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاھر من الجسم المحوی۔ مکان کہتے ہیں جسم حاوی کی سطح باطن جو کہ ملی ہوئی ہے جسم محوی کی سطح ظاہر سے۔ جسم حاوی (گھیرنے والا) مثلاً گلاس ہے جسم محوی (گھیرا ہوا) مثلاً پانی ہے تو فلاسفہ کے یہاں مکان اس سطح باطن کو کہیں گے جس سے پانی کی سطح ظاہر ملتی ہے۔ پانی کی سطح ظاہر وہ سطح ہے جو گلاس کے کناروں سے مل رہا ہے اور پانی کی سطح باطن وہ ہے جو اوپر سے لے کر نیچے تک مستقیم ہے جیسا کہ نقشہ کے اندر خط مستقیم سے پتہ چل رہا ہے اور گلاس کی سطح ظاہر وہ ہے جسے ہم آپ اولاً چھوتے ہیں۔

بہرحال اس تعریف کی رو سے بھی حصول شئی فی شئی تو ظاہر ہے ہی۔ اتحاد فی الاشارہ بھی ہے کیوں کہ پانی کی سطح باطن کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو پانی کی سطح ظاہر کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے اسی طرح اس کے سطح ظاہر کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے اب گلاس اور پانی کو لیجئے، گلاس کی سطح باطن کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو پانی کی سطح ظاہر کی طرف بھی اشارہ ہو جاتا ہے پانی کی سطح ظاہر کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو گلاس کی سطح باطن کی طرف اشارہ ہو جاتا ہے بہرحال دونوں باتیں حصول شئی اور اتحاد فی الاشارہ پائی گئیں لہٰذا حلول کی یہ تعریف اس پر صادق آئی حالانکہ یہ حلول نہیں حصول ہے لہٰذا یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی۔

اعتراض مذکور کا جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حلول کی تعریف میں حصول سے مطلق حصول نہیں بلکہ حصول علی وجہ الاحتیاج ہے جیسے سواد جسم میں حاصل ہے مگر جسم کا محتاج ہے اور مکان و متمکن میں حصول تو ہے مگر احتیاج نہیں ہے مکان جسم کے بغیر اور جسم مکان کے بغیر پایا جا سکتا ہے۔

وَقَدْ يُفْهَمُ مِنْ ظَاهِرِ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِي الْاِلٰهِيَّاتِ اَنَّ حُلُوْلَ شَيْءٍ فِيْ شَيْءٍ اَنْ يَكُوْنَ مُخْتَصًّا بِهٖ سَارِيًا فِيْهِ وَيَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ لَا يَصْدُقُ عَلٰى حُلُوْلِ الْاَطْرَافِ فِيْ مَحَالِّهَا فَاِنَّ النُّقْطَةَ مَثَلًا غَيْرُ سَارِيَةٍ فِي الْخَطِّ وَاَيْضًا الْاِضَافَاتُ مِثْلُ الْاُبُوَّةِ وَالْبُنُوَّةِ حَالَّةٌ فِيْ مَحَالِّهَا وَلَيْسَتْ سَارِيَةً فِيْهَا اِذْ لَا يُمْكِنُ اَنْ يُقَالَ فِيْ كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْاَبِ جُزْءٌ مِنَ الْاُبُوَّةِ.

ترجمہ: مصنف کی سابقہ عبارت سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ایک شئی کا دوسری شئی کے اندر حلول یہ ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے ساتھ خاص ہو اور اس کے اندر سرایت بھی کی ہو اس پر یہ اعتراض وار د ہوتا ہے کہ یہ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

تعریف اطراف کے اپنے محلوں کے اندر حلول کرنے پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ نقطہ مثلا خط کے اندر سرایت کرنے والا نہیں ہے اور نیز اضافی چیزیں مثلا ابوت (باپ ہونا) اور بنوت (بیٹا ہونا) اپنے اپنے محل کے اندر حلول کرنے والی ہے اور ان کے اندر سرایت کرنے والی نہیں ہے اس لئے کہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ باپ کے ہر ہر جز کے اندر ابوت کا جز ہے۔

وقد يفهم من ظاهر كلام المصنف: یہاں سے حلول کی تیسری تعریف پیش کی جارہی ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ اس طریقے سے خاص ہو کہ ایک چیز دوسری چیز کے اندر سرایت کئے ہوئے ہو اس تعریف میں بھی دو جز ہیں۔ ا-اختصاص۔٢-سرایت، یہ تعریف صاحب ہدایۃ الحکمۃ نے الٰہیات، کے تحت بیان فرمائی ہے۔

ويرد عليه الخ: سے تعریف مذکورہ پر اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے کیوں کہ چند جگہیں ایسی ہیں جہاں حلول تو ہے مگر تعریف کا ایک جز نہ ہونے کی وجہ سے اس پر یہ تعریف نہیں ہوتی مثلا نقطہ کا خط میں اور خط کا سطح میں حلول ہوتا ہے یہاں اختصاص تو ہے سرایت نہیں ہے کیوں کہ نقطہ خط میں سرایت کئے ہوئے نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ تو بالکل کنارے میں ہوتا ہے مگر مذکورہ تعریف اس پر صادق نہیں آرہی اسی طرح سے نسبتوں کے درمیان بھی حلول ہوتا ہے مثلا باپ ہونے کا حلول باپ میں بیٹا ہونے کا حلول بیٹا میں مگر تعریف کا ایک جز یعنی سرایت نہ ہونے کی وجہ سے حلول کی تعریف سے یہ دونوں (ابوۃ بنوۃ) خارج ہو رہے ہیں حالاں کہ یہ حلول ہے فلاسفہ اسے حلول مانتے ہیں۔

ابوۃ اور بنوۃ میں سرایت کیوں نہیں ھے: اس لئے کہ سرایت کا مطلب ہوتا ہے ایک چیز دوسری چیز کے ہر ہر جز میں سماجائے اور ایک جز کے انقسام سے دوسری چیز کا انقسام لازم آئے مثلا روح جسم میں سرایت کئے ہوئے ہوتی ہے اور ابوۃ اور بنوۃ میں یہ مفقود ہے کیوں کہ اگر یہاں سرایت ہوتی تو باپ کے ہر جز کو باپ کہنا چاہئے اور بیٹے کے ہر جز کو بیٹا حالاں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہاتھ پاؤں ناک کان اور اعضاء جوارح کے مجموعہ کا نام باپ یا بیٹا ہوتا ہے محض ناک کا یا محض کان کا نام باپ اور بیٹا نہیں ہوتا۔ اگر انگلی کٹ جائے تو یہ نہیں کہتے کہ باپ کٹ گیا یا بیٹا ذبح ہو گیا حاصل یہ ہے کہ یہاں حلول ہے مگر مذکورہ تعریف اس پر صادق نہیں آرہی ہے۔

مذکورہ اعتراض کا جواب: بعض لوگوں نے اس کے جواب میں یہ کہا ہے کہ حلول کی دو قسمیں ہیں حلول سریانی حلول طریانی، حلول سریانی کہتے ہیں ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ اس طریقہ سے خاص ہو کہ ایک شئ دوسری شئ میں سرایت کئے ہوئے ہو ایک کے انقسام سے دوسرے کا انقسام لازم آئے مثلا سواد جسم میں ساری ہوتا ہے کہ اگر جسم کو کاٹے تو سواد بھی کٹے گا۔

حلول طریانی کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ خاص ہو مگر اس پر طاری ہو سرایت کئے ہوئے نہ ہو مثلا نقطہ خط کے اوپر طاری ہوتا ہے ساری نہیں ہوتا ہے خط کے انقسام سے نقطہ کا انقسام لازم نہیں آتا کیوں کہ نقطہ غیر منقسم ہوتا ہے بہر حال اس تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ اس تعریف میں حلول سے مراد حلول سریانی ہے طریانی نہیں ہے لہٰذا ابوۃ اور بنوۃ کا حلول تعریف سے خارج نہ ہوگا کیوں کہ باپ ہونا باپ کے ہر ہر جز میں سرایت کئے ہوئے ہے اور بیٹا ہونا بیٹے کے ہر ہر جز میں رہی یہ بات کہ باپ کے ہر ہر جز کو باپ کہنا چاہئے حالاں کہ ایسا نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ جب ابوۃ باپ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

میں ساری ہے تو ہر ہر جز باپ ہو مگر تم دیکھو تو سرایت ہے کیوں کہ باپ کی انگلی کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ باپ کی انگلی ہے یہ باپ کا پاؤں ہے لہٰذا ابوۃ اور بنوۃ حلول کی تعریف سے خارج نہیں ہوتی ہاں نقطہ کا حلول خط میں اس پر یہ تعریف صادق نہیں آتی کیوں کہ یہاں حلول طریانی ہے سریانی نہیں اور تعریف میں سریانی مراد ہے۔

نوٹ: یہ جواب بھی کمزور ہے کیوں کہ حلول النقطہ فی الخط کا جواب نہیں ہو پایا حالاں کہ جواب ایسا ہونا چاہئے تھا جو دونوں کو جامع ہوتا اور یہاں صرف ایک ابوۃ اور بنوۃ کے لئے ہوا۔

وَقَدْ يُقَالُ الْحُلُوْلُ هُوَالْاِخْتِصَاصُ النَّاعِتُ اَیْ التَّعَلُّقُ الْخَاصُّ الَّذِیْ يَصِيْرُ بِهٖ اَحَدُ الْمُتَعَلِّقَيْنِ نَعْتًا وَالْاٰخَرُ مَنْعُوْتًا بِهٖ وَالْاَوَّلُ اَعْنِیْ النَّعْتَ حَالٌ وَالثَّانِیْ اَعْنِیْ الْمَنْعُوْتَ مَحَلٌّ كَالتَّعَلُّقِ بَيْنَ الْبَيَاضِ وَالْجِسْمِ الْمُقْتَضٰی لِكَوْنِ الْبَيَاضِ نَعْتًا وَكَوْنِ الْجِسْمِ مَنْعُوْتًا بِهٖ بِاَنْ يُقَالَ جِسْمٌ اَبْيَضُ وَيَرْجِعُ اِلٰی هٰذَا مَا قِيْلَ مِنْ اَنَّ الْحُلُوْلَ اِخْتِصَاصُ اَحَدِ الشَّيْئَيْنِ بِالْاٰخَرِ بِحَيْثُ يَكُوْنُ الْاَوَّلُ نَعْتًا وَالثَّانِی مَنْعُوْتًا وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَا هِيَةُ ذٰلِكَ الْاِخْتِصَاصِ مَعْلُوْمَةً لَنَا كَاخْتِصَاصِ الْبَيَاضِ بِالْجِسْمِ لَا الْجِسْمِ بِالْمَكَانِ.

ترجمہ: اور کبھی محمول کیا جاتا ہے کہ حلول وہ اختصاص ناعت ہے یعنی اس طریقہ سے خاص تعلق ہو جس کی وجہ سے متعلقین میں سے ایک دوسرے کے لئے صفت بن جائے اور دوسرا اس کے ساتھ موصوف ہو جائے پہلا صفت ہے اور دوسرا موصوف محل ہے جیسے بیاض اور جسم کے مابین خاص تعلق ہے جو بیاض کے صفت اور جسم کے موصوف ہونے کا تقاضہ کرنے والا ہے جیسے کہا جائے جسم ابیض اور اسی تعریف کی طرف وہ تعریف لوٹتی ہے جو اس طرح کی گئی ہے کہ حلول ایک شئ کا دوسری شئ کے ساتھ مختص ہونا ہے اس طور پر کہ اول نعت اور ثانی منعوت ہو جائے اگر چہ اس اختصاص کی ماہیت ہم کو معلوم نہ ہو جیسے بیاض کا اختصاص جسم کے ساتھ نہ کہ جسم کا مکان کے ساتھ۔

قولہ: قد یقال الحلول ھو الاختصاص الخ: یہاں سے حلول کی چوتھی تعریف پیش کی جا رہی ہے اور وہ یہ ہے حلول اختصاص ناعت کو کہتے ہیں یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا خاص تعلق کہ ان میں سے موصوف اور دوسرا صفت بن سکے جیسے سفیدی اور جسم کے درمیان ایسا ہی تعلق ہے کہ جسم کو موصوف اور سفیدی کو صفت کہا جاتا ہے۔ چناں چہ کہا جاتا ہے جسم ابیض یہاں جسم موصوف اور ابیض صفت ہے صفت حال اور موصوف محل ہوتا ہے صفت کو ناعت اور موصوف کو منعوت بھی کہتے ہیں۔

ویرجع الی ھذا: یہاں سے حلول کی پانچویں تعریف بیان کر رہے ہیں جو چوتھی تعریف کے قریب قریب ہے بس ان دونوں (چوتھی اور پانچویں) میں ہلکا سا فرق ہے پانچویں تعریف یہ ہے ایک شئ کا دوسری اشیاء کے ساتھ ایسا خاص تعلق کہ ان میں سے ایک موصوف اور دوسرا صفت بن سکے اگر چہ اس اختصاص کی حقیقت وماہیت ہمیں معلوم نہ ہو جیسے سفیدی کا جسم سے ایسا ہی تعلق ہے کہ سفیدی صفت اور جسم موصوف بن سکتا ہے لیکن سفیدی کا جسم کے ساتھ جو خاص تعلق ہے اس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہے بس اتنا معلوم

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہے کہ دونوں میں تعلق ہے۔ رہا جسم کا تعلق مکان سے تو اس کی ماہیت معلوم ہے لہذا وہ حلول کی مثال نہیں بن سکتا کیوں کہ وہ حصول ہے۔ چوتھی اور پانچویں تعریف کے درمیان فرق واضح ہے، چوتھی تعریف میں محض اختصاص کی بات کہی گئی ہے اور پانچویں میں اس جملہ کا بھی اضافہ کیا گیا ہے وان لم تکن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا.

اَقُوْلُ هٰهُنَا بَحْثٌ لِاَنّ بَيْنَ الْفَلَكِ وَكَوْكَبِهٖ وَالْجِسْمِ وَمَكَانِهٖ تَعَلُّقًا خَاصًّا مُصَحِّحًا لِاَنْ يُقَالَ فَلَكٌ مُكَوْكَبٌ وَجِسْمٌ مُتَمَكِّنٌ كَمَا اَنّ بَيْنَ الْبَيَاضِ وَالْجِسْمِ تَعَلُّقًا خَاصًّا مُصَحِّحًا لِاَنْ يُقَالَ جِسْمٌ اَبْيَضُ مَعَ اَنّ الْكَوْكَبَ غَيْرُ حَالٍ فِي الْفَلَكِ وَالْمَكَانَ فِي الْجِسْمِ قَطْعًا وَاَنْتَ تَعْلَمُ اَنّهٗ اِذْ حُمِلَ الْاِخْتِصَاصُ عَلٰى مَا بَيَّنَّاهُ لَايَرِدُ عَلَيْهِ ذٰلِكَ لٰكِنَّهُمْ يَكْتَفُوْنَ لِاِثْبَاتِ حُلُوْلِ شَيْئٍ فِيْ شَيْئٍ بِمُجَرَّدِ التَّعَلُّقِ النَّاعِتِ كَمَا سَيَجِيْئُ.

ترجمہ: میں کہتا ہوں اس جگہ بحث ہے اس لئے فلک اور اس کے ستارے کے مابین جسم اور مکان کے درمیان ایسا خاص تعلق ہے جو اس بات کو صحیح کرنے والا ہے کہ کہا جائے سفید جسم جبکہ ستارہ فلک میں اور مکان جسم میں یقینی طور پر حلول کرنے والا نہیں ہے اور آپ جانتے ہیں کہ اختصاص کو اسی پر محمول کیا جائے جس کو ہم بیان کئے ہیں، تو اس پر اعتراض وارد نہ ہوگا جہاں تک فلاسفہ کا معاملہ ہے تو وہ ایک شی کا دوسری شی کے اندر حلول ثابت کرنے کے لئے محض تعلق ناعت پر اکتفاء کرتے ہیں جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

قوله ههنا بحث الخ: یہاں سے حلول کی دونوں تعریفوں پر اعتراض ہے اور وہ یہ کہ یہ دونوں تعریفیں دخول غیر سے مانع نہیں ہیں کیوں کہ ہم آپ کو دو ایسی مثال بتاتے ہیں جہاں ایسا ہی خاص تعلق پایا جارہا ہے کہ ان میں سے ایک کو موصوف اور دوسرے کو صفت کہہ سکیں مثلاً ستارہ کا فلک سے ایسا خاص ربط ہے کہ ستارہ صفت اور فلک موصوف بنتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے **فلک مکوکب** (ستارے والا آسمان) اسی طریقے سے مکان اور جسم کے درمیان تعلق خاص ہونے کی وجہ سے **جسم متمکن** کہنا صحیح ہے حالانکہ ستارے کا فلک میں حلول کہاں ہے اور جسم کا مکان میں حلول کہاں ہے وہاں تو حصول ہے ستارے بہت نیچے ہیں اور فلک کا فی اوپر ہے مگر تعلق خاص کی وجہ سے حلول کی دونوں تعریفیں ان دونوں پر صادق آرہی ہیں لہٰذا یہ تعریفیں دخول غیر سے مانع نہیں رہیں۔

وانت تعلم: سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں بھی اختصاص سے اختصاص خاص مراد ہے لہٰذا **جسم متمکن** اور **فلک مکوکب** حلول کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیوں کہ جسم کا مکان کے ساتھ اور ستاروں کا فلک کے ساتھ اختصاص خاص والا تعلق نہیں ہے اس لئے کہ اختصاص خاص کہتے ہیں کہ ایک چیز دوسری چیز کے بغیر بالذات نہ پائی جائے اور یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ جسم کا وجود مکان کے بغیر بھی پایا جاتا ہے فلک ستاروں کے بغیر اور ستارے فلک کے بغیر پائے جاسکتے ہیں حاصل یہ ہے کہ ان دونوں میں اختصاص خاص والا تعلق نہیں ہے لہٰذا یہ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

دونوں تعریفیں فلک مکوکب اور جسم متمکن پرصادق نہیں آئیں گی، فیکون التعریفان مانعین البتہ اختصاص خاص والاتعلق دیکھنا ہوتو سفیدی اور جسم کے مابین موجود ہے کیوں کہ سفیدی وغیرہ عرض ہے اورعرض بغیر جوہر کے نہیں پایا جاسکتا اور جن مثالوں کو لے کر اعتراض کیا گیا ہے دونوں جوہر ہے ایک جوہر دوسرے جوہر کے بغیر پائے جاسکتے ہیں فافھم فانک من الغافلین۔

قولہ: لکنھم یکتفون الخ : حلول کی دونوں تعریفوں پر جواعتراضات وارد ہوئے تھے اور ان اعتراضات کا ابھی ابھی جو جواب دیا گیا ہے اس جواب پر پھر اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ وانت تعلم سے جو جواب پیش کیا گیا تھا اور اختصاص سے اختصاص خاص مراد لیا گیا تھا اس صورت میں دونوں اعتراض کا جواب تو ہو جاتا ہے لیکن پریشانی یہ ہے کہ فلاسفہ تو یہاں محض اختصاص کے قائل ہیں خاص اور عام کا اضافہ نہیں کرتے لہٰذا حلول کی دونوں تعریفوں پر اعتراضات کا قرض اب بھی چڑھا ہوا ہے یعنی دونوں تعریفیں دخول غیر سے مانع نہیں ہیں جواب ایسا ہو جسے ہر کوئی تسلیم کرے۔

وَيُسَمّٰى الْمَحَلُّ الْهَيُوْلٰى الْاُوْلٰى وَالْمَادَّةَ وَاِنَّمَا قَيَّدْنَا الْهَيُوْلٰى بِالْاُوْلٰى لِاَنَّهَا قَدْ يُطْلَقُ عَلٰى الْجِسْمِ الَّذِىْ يَتَرَكَّبُ مِنْهُ الْجِسْمُ الْاٰخَرُ كَقِطَعِ الْخَشَبِ الَّتِىْ تَرَكَّبَ مِنْهَا السَّرِيْرُ وَيُسَمّٰى هَيُوْلٰى ثَانِيَةً وَالْحَالُّ الصُّوْرَةَ الْجِسْمِيَّةَ فَاِنْ قُلْتَ اِنَّهُمْ عَدُّوْا مَبَاحِثَ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ مِنَ الْاِلٰهِىْ فَلِمَ ذَكَرَهَا الْمُصَنِّفُ هٰهُنَا قُلْتُ لِاَنَّهٗ سَلَكَ فِى التَّعْلِيْمِ مَسْلَكَ الْمُعَلِّمِ الْاَوَّلِ وَقَدَّمَ الطَّبْعِىَ عَلَى الْاِلٰهِىْ لِمَامَرَّ وَلَمَّا كَانَ مَوْضُوْعُ الطَّبْعِىْ اَلْجِسْمَ الطَّبْعِىْ الْمُتَاَلِّفُ عَنِ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ فَاَوْرَدَ تِلْكَ الْمَبَاحِثَ هٰهُنَا لِتَحْقِيْقِ مَاهِيَةِ الْمَوْضُوْعِ وَتَوْضِيْحِهَا وَاِنَّمَا قَدَّمَ اِبْطَالَ الْجُزْءِ الَّذِىْ لَا يَتَجَزّٰى عَلَيْهَا لِتَوَقُّفِهَا عَلَيْهِ.

ترجمہ: ہیولی اور مادہ کا نام محل رکھا جاتا ہے اور ہم نے ہیولی کو اولی کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ ہیولی کا اطلاق کبھی اس جسم پر بھی ہوتا ہے جس سے دوسرا جسم مرکب ہوتا ہے جیسے لکڑی کے وہ ٹکڑے جن سے تخت مرکب ہواور اس کا نام ہیولی ثانیہ رکھا جاتا ہے اور حال کا نام صورت جسمیہ ہے پس اگر تو اعتراض کرے کہ فلاسفہ نے تو ہیولی اور صورت کے مباحث کو علم الٰہی میں شمار کیا ہے، تو مصنف نے ان کو یہاں کیوں ذکر کیا تو میں جواب دوں گا اس لئے کہ مصنف نے تعلیم کے سلسلہ میں معلم اول کے مسلک کو اختیار کیا ہے اور طبعی کو الٰہی پر اسی بات کی وجہ سے مقدم کیا ہے، جو گذر چکی اور جب کہ علم طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے جو ہیولی اور صورت سے مرکب ہے تو مصنف ان مباحث کو اس جگہ موضوع کی ماہیت کی تحقیق اور توضیح کے لئے لائے ہیں اور جزلا یتجزی کے ابطال کو ان مباحث پر مقدم کیا ان مباحث کے موقوف ہونے کی وجہ سے جزء لا یتجزی کے ابطال پر۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

یسمی المحل الهیولی الخ: فصل کے شروع میں آیا تھا کہ ہر جسم دو جزؤں سے مرکب ہوتا ہے ان میں سے ایک دوسرے میں حلول کرتا ہے یہ عبارت اسی سے متعلق ہے کہ جس میں حلول کرتا ہے (محل) اس کو ہیولی کہتے ہیں اور جو حلول کرتا ہے ہیولی میں اس کو صورت جسمیہ کہتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ صورت جسمیہ ہیولی میں حلول کرتی ہے صورت حال اور ہیولی محل ہے۔

فائدہ: محل کے چند نام یہ بھی ہیں مادہ، ہیولی، عنصر، موضوع، اسطقس اور حال کے بھی دوسرے چند نام ہیں صورت جسمیہ، طبیعت مقداریہ، متصل، امر ممتد، جوہر ممتد، جوہر وحدانی، متصل فی حد ذاتہ۔

وانما قید نا بالاولی: ماتن نے تو صرف ہیولی ہی کہا تھا مگر شارحؒ نے ہیولی کے ساتھ اولی کا بھی اضافہ کر دیا یعنی محل کو ہیولی اولی کہتے ہیں اس قید کی وجہ خود ہی بیان کر رہے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ ہیولی متعدد ہوتے ہیں ہیولی اولی ہیولی ثانیہ ہیولی ثالثہ علی ہذا القیاس کبھی کبھی اجسام کے ان مادوں کو بھی ہیولی کہہ دیا جاتا ہے جن سے اجسام مرکب ہوتے ہیں مثلا جس چیز سے چارپائی بنتی ہے لکڑی کے ان ٹکڑوں کو بھی ہیولی کہہ دیتے ہیں تو ایسے ہیولی کو ہیولی ثانیہ کہتے ہیں لیکن یہ ٹکڑے جس چیز سے بنے ہیں مثلا پانی مٹی وغیرہ سے تو اس پانی اور مٹی کو ہیوی اولی کہیں گے۔ حاصل یہ ہے کہ ہر چیز کا اصلی اور اولین مادہ ہیولی اولی اور بعد والے مادے ثانیہ و ثالثہ وغیرہ کہلاتے ہیں۔ شارح نے اولی کی قید سے ثانیہ اور ثالثہ وغیرہ کو خارج کیا ہے۔

نوٹ: لانها قد یطلق علی الجسم الذی الخ میں الجسم کے بجائے الاجسام ہونا چاہئے تھا کیوں کہ بیان کردہ مثال میں لکڑی کے ٹکڑے جسم واحد نہیں ہیں بلکہ اجسام ہیں انہیں اجسام سے تخت بنتا ہے۔

فان قلت انهم عدوا الخ: یہاں سے ایک اشکال اور اس اشکال کا جواب پیش کیا جا رہا ہے اشکال یہ ہے کہ فلاسفہ نے ہیولی اور صورت جسمیہ کو الٰہیات میں سے شمار کیا ہے کیوں کہ یہ دونوں وجود خارجی اور وجود ذہنی میں سے کسی میں بھی مادے کے محتاج نہیں ہیں اور جو چیز مادے کی محتاج نہ ہو ان کے احوال کے جاننے کو علم الٰہی کہا جاتا ہے تو ہیولی اور صورت کے احوال بھی علم الٰہی میں سے ہوئے اور علم الٰہی کو الٰہیات کے تحت بیان کیا جاتا ہے لہٰذا ان دونوں کو بھی الٰہیات کے تحت بیان کرنا چاہئے تھا ان دونوں کی بحث یہیں کیوں چھیڑ دی۔

قلت لانه سلک: سے اس کا دفاع کر رہے ہیں کہ حقیقت یہی ہے کہ ان دونوں کو الٰہیات کی بحث میں بیان کرنا چاہئے لیکن مصنف چونکہ معلم اول ارسطو کے دلدادہ ہیں اس لئے ارسطو کے انداز اور طریقے کو اپناتے ہوئے انہیں یہیں بیان کر دیا۔

ارسطو کا طریقہ تعلیم یہ تھا کہ الٰہیات سے قبل طبعیات پڑھاتا تھا، کیوں کہ طبعیات کا تعلق مادی چیزوں سے ہے اور الٰہیات کا غیر مادی سے اور مادی کا سمجھنا بہ نسبت غیر مادی کے زیادہ آسان ہے، اور طبعیات کا موضوع جسم طبعی ہے اس لئے طبعیات کے شروع میں جسم طبعی کی حقیقت و ماہیت کی توضیح و تحقیق کے لئے ہیولی اور صورت جسمیہ کو طبعیات پر مقدم کرنا ہے اور ہیولی اور صورت اسی وقت ہو سکتے تھے جبکہ جزء لایتجزی کو باطل کیا جائے جب یہ باطل ہو جائے گا تو ہیولی اور صورت ثابت اور

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

جب یہ دونوں ثابت تو جسم طبعی کی حقیقت معلوم ہوگئی اور جب یہ معلوم ہوگیا تو طبعیات کا علم ہوگیا اور جب اس کا علم ہوگیا تو الٰہیات بھی بسہولت سمجھ میں آ جائیں گے۔

اسی ترتیب کو لیتے ہوئے مصنف نے پہلے ابطال جزء لایتجزی کی فصل قائم کی اور پھر ہیولی کو ثابت کرنا چاہا اور پھر طبعیات کو بیان کیا وغیرہ وغیرہ۔

بہرحال ارسطو کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے ورنہ تو ہیولی اور صورت کو الٰہیات کے تحت ہی بیان کرنا چاہئے تھا۔

نوٹ: ارسطو کا نام معلم اول ہے کیوں کہ اسی نے اس علم کی اولاً تدوین کی ہے اس تدوین میں جو حشو و زوائد در پیش آئے تھے ان کو ابونصر فارابی نے دور کیا اس کا لقب معلم ثانی ہے لیکن جب اس علم کی کتابیں ناپید ہوگئیں تو نئے سرے سے اس کی تدوین شیخ بوعلی سینا نے کی اس لئے اس کا لقب معلم ثالث ہے۔

وقدم الطبعی علی الالٰہی لما مر: علم طبعی کو الٰہی پر مقدم کرنے کی وجہ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ الٰہی کا سمجھنا طبعی کے سمجھنے پر موقوف ہے اور موقوف علیہ پہلے ہوتا ہے لہٰذا طبعی کو پہلے اور الٰہی کو بعد میں بیان کیا۔ اسی کو شارح نے ولہ شدۃ احتیاج الی الطبعی کہہ کر بیان کر دیا ہے۔

فائدہ: ولما کان موضوع الطبعی الجسم الطبعی میں جسم طبعی سے مطلق جسم طبعی مراد نہیں ہے بلکہ اس میں الف لام عہد کا ہے اور معہود وہ حیثیت ہے جس کا تذکرہ فصل فی الطبعیات کی شرح میں آ چکا ہے حاصل یہ ہے کہ علم طبعی کا موضوع مطلق جسم طبعی نہیں ہے بلکہ وہ جسم طبعی ہے جو حرکت وسکون کی صلاحیت واستعداد رکھے لہٰذا کوئی اعتراض نہ ہونا چاہئے تھا کہ شروع میں تو کہا جسم طبعی من حیث یستعد للحرکۃ والسکون جسم طبعی کا موضوع ہے اور یہاں مطلق بیان کر دیا۔

وقولہ: لیتحقق ماہیۃ الموضوع: ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب علم طبعی کا موضوع جسم طبعی کی ماہیت کی تحقیق مقصود تھی تو صرف ہیولی اور صورت کو ثابت کر دینا ہی کافی تھا ان دونوں کے درمیان تلازم کو بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی اس عبارت سے توضیحھا کہہ کر اس کا جواب دیا ہے کہ تلازم (ایک دوسرے سے جدا ہو کر نہیں پایا جاسکتا) کو جسم طبعی کی توضیح کے لئے تحریر کیا گیا ہے۔

وَذَكَرَ صَاحِبُ الْمُحَاكَمَاتِ لِتَوْجِيْهِ اَنّ تِلْكَ الْمَبَاحِثَ مِنَ الْاِلٰهِيْ اَنّ الْاَحْوَالَ الْمَذْكُوْرَةَ فِيْهَا لَا تَحْتَاجُ اِلَى الْمَادّةِ فِي التَّعَقُّلِ وَالْوُجُوْدِ فَاِنّ الْبَحْثَ هُنَاكَ اِمّا عَنْ وُجُوْدِ الْمَادّةِ وَالصُّوْرَةِ اَوْ عَنْ تَلَازُمِهِمَا وَتَشَخُّصِهِمَا وَلِكُلٍّ مِنْ ذٰلِكَ غِنًى عَنِ الْمَادّةِ اَقُوْلُ هٰذَا الْكَلَامُ مَبْنِيٌّ عَلٰى اَنّ الْاِلٰهِيْ عِلْمٌ بِاَحْوَالِ اَشْيَاءٍ وَلَاتَفْتَقِرُ تِلْكَ الْاَحْوَالُ فِي الْوُجُوْدَيْنِ اِلَى الْمَادّةِ وَالظَّاهِرُ مِنْ عِبَارَةِ اَكْثَرِهِمْ اَنّهُ عِلْمٌ بِاَحْوَالِ اَشْيَاءٍ لَا تَفْتَقِرُ تِلْكَ الْاَشْيَاءُ فِي الْوُجُوْدِ الْخَارِجِي وَالتَّعَقُّلِ اِلَى الْمَادّةِ فَتَوْجِيْهُهُ حِيْنَئِذٍ اَنْ يُقَالَ لَا شُبْهَةَ فِيْ اَنّ الْهَيُوْلٰى لَا تَفْتَقِرُ فِيْهِمَا اِلَيْهَا وَلَافِيْ اَنّ الصُّوْرَةَ لَاتَفْتَقِرُ اِلَيْهَا فِي التَّعَقُّلِ وَاَمّا اَنّ الصّوْرَةَ لَاتَفْتَقِرُ اِلَيْهَا فِي الْوُجُوْدِ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

الْخَارِجِيْ فَلِمَا بَيَّنُوْهُ مِنْ اَنَّ الْهَيُوْلٰى مُفْتَقِرَةٌ اِلَى الصُّوْرَةِ فِي الْوُجُوْدِ وَالْبَقَاءِ وَالصُّوْرَةُ مُفْتَقِرَةٌ اِلَى الْهَيُوْلٰى فِي التَّشَكُّلِ دُوْنَ الْوُجُوْدِ لِئَلاَّ يَلْزَمُ الدَّوْرُ.

ترجمہ: صاحب محاکمات نے اس توجیہ کے بارے میں بیان کیا کہ یہ مباحث الٰہیات میں سے ہے وہ احوال جو اس میں ذکر کیے گئے ہیں پس وہ تعقل اور وجود میں مادے کی محتاج نہیں ہیں اس لئے کہ وہاں پر بحث مادہ اور صورت کے وجود سے ہے یا ان دونوں کے لوازم و تشخص سے ہے ان میں سے ہر ایک مادے سے مستغنی ومبرّا ہے اسی بناپر میں کہتا ہوں کہ صاحب محاکمات کا کلام اس بات پر مبنی ہے کہ حکمت الٰہی اشیاء کے ان احوال کے جاننے کا نام ہے وہ احوال اپنے دونوں وجود یعنی وجود ذہنی و وجود خارجی میں مادے کا محتاج نہیں ہے اور فلاسفہ کی اکثر عبارتوں سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ یعنی حکمت الٰہی ان اشیاء کے احوال کے جاننے کا نام ہے جو اشیاء اپنے وجود ذہنی اور خارجی میں مادے کی محتاج نہیں ہے پس اس کی توجیہ اس وقت یہ ہوگی کہ کہا جائے گا کہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ صورت وجود ذہنی میں مادے کی محتاج نہیں ہوتی اور رہی یہ بات صورت وجود خارجی میں مادے کی محتاج نہیں ہوتی پس یہ اس بات کو عیاں کرتا ہے جو فلاسفہ نے بیان کیا ہے یعنی یہ کہ ہیولی وجود اور بقا میں صورت کا محتاج ہوتا ہے اور صورت تشکل میں ہیولی کی محتاج ہوتی ہے نہ کہ وجود خارجی میں تا کہ دور لازم نہ آئے۔

وذکر صاحب المحاکمات الخ: اس سے پہلے **وانھم عدوا** کے تحت ایک اشکال آیا تھا کہ فلاسفہ نے جب ہیولی اور صورت کو علم الٰہی میں سے شمار کیا ہے تو ان دونوں کو یہاں کیوں بیان کر دیا اس اشکال میں یہ بات باقی رہ گئی تھی کہ آخر ہیولی اور صورت کو علم الٰہی کے مباحث میں فلاسفہ نے کیوں شمار کیا ہے اگر چہ وہاں تصریح کے ضمن میں اس کی توجیہ آ گئی تھی لیکن شارح نے الگ سے اس کی وجہ بیان نہیں کی تھی اب یہاں سے ہیولی اور صورت کے مباحث کو علم الٰہی کے مباحث میں ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔

چنانچہ بیان فرمایا کہ صاحب محاکمات نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ہیولی اور صورت کے جن احوال سے ان مباحث میں بحث ہوتی ہے وہ احوال وجود خارجی اور وجود ذہنی میں سے کسی میں بھی مادہ کی محتاج نہیں ہیں۔

ہیولی اور صورت کے تین احوال ہیں: ١- وجود۔ ٢- تشخص۔ ٣- تلازم اور یہ تینوں کے تینوں کسی بھی وجود میں مادے کے محتاج نہیں ہیں کیوں کہ یہ تینوں مجردات کے اندر بھی پائے جاتے ہیں اور مجردات مادہ سے بے نیاز ہوتے ہیں تو لامحالہ وجود، تشخص، تلازم بھی مادہ سے بے نیاز ہوں گے اور جب بات ایسی ہے تو ہیولی اور صورت کو مباحث علم الٰہی میں شمار کرنا چاہئے نہ کہ علم طبعی میں کیوں کہ علم طبعی میں ایسی چیزوں کے احوال سے بحث ہوتی ہے جو دونوں وجودوں میں سے کسی میں بھی مادے سے خالی نہیں۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

نوٹ: ١-باری تعالیٰ اور عقول عشرہ (جو کہ مجردات میں سے ہیں) میں تینوں باتیں موجود ہیں وجود تو ہے ہی تشخص بھی ہے اور تلازم بھی ہے تلازم اس طریقہ سے ہے کہ باری تعالیٰ علت ہیں اور عقول عشرہ معلول اور علت و معلول میں تلازم ہوتا ہے لہٰذا یہاں تلازم بھی ہے۔

نوٹ: ٢-میبذی کے اس نسخہ میں غِنی بکسر الغین مصدر ہے اور کل پر لام داخل ہے یعنی لکل اور غنی استغنا کے معنی میں ہے اور بعض نسخوں میں لام جارہ کے بغیر اس طرح ہے **وکل ذلک غنی عن المادۃ** کہ یہ سب (وجود تلازم تشخص) مادے سے خالی ہیں بے نیاز ہیں۔

اقول ھذا الکلام مبنیٌ الخ: صاحب محاکمات کی اس توجیہ پر شارح کو اعتراض ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ وجہ بیان کرنا اس وقت درست ہوگا جبکہ علم الٰہی کی تعریف یوں کی جائے۔

علم الٰہی اشیاء کے ایسے احوال جاننے کا نام ہے جو احوال وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادے کے محتاج نہ ہو کیوں کہ اس تعریف میں احوال کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ وہ مادے کے محتاج نہیں ہیں اور ہیولی اور صورت کے احوال یعنی وجود، تلازم، تشخص بھی مادہ کے محتاج نہیں ہیں تو اب علم الٰہی کی اس تعریف کی رو سے صاحب محاکمات کی توجیہ درست ہو جائے گی کیوں کہ توجیہ میں احوال کے بارے میں کہا ہے اور تعریف الٰہی بھی احوال کے بارے میں کہا ہے کہ وہ مادے کے محتاج نہیں ہیں حالانکہ فلاسفہ کی اکثر عبارتوں سے پتہ چلتا ہے کہ علم الٰہی کی تعریف وہ نہیں ہے بلکہ یہ ہے۔

علم الٰہی ایسی چیزوں کے احوال جاننے کا نام ہے جو چیزیں دونوں وجود میں مادے کی محتاج نہیں ہیں کسی چیز کے مباحث کو علم الٰہی میں شمار کرنے کے لئے یہ بات ثابت کرنا ہوگا کہ وہ چیزیں خود مادے کی محتاج نہیں ہیں اور صاحب محاکمات کی توجیہ سے چیزوں کا خالی عن المادۃ ہونا لازم نہیں آتا بلکہ احوال کا خالی عن المادہ ہونا لازم آتا ہے لہٰذا یہ توجیہ غلط ہے۔

فتوجیھہ: سے شارح اس بات کی تصحیح کر رہے ہیں کہ جب آپ کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ علم الٰہی ایسی چیزوں کے احوال جاننے کا نام ہے جو چیزیں وجود خارجی اور ذہنی میں مادہ کی محتاج نہیں ہے تو اس کی توجیہ کی جائے گی کہ ہیولی کسی بھی وجود کے اعتبار سے مادے کا محتاج نہیں ہے اور نہ ہی صورت کسی وجود میں مادے کی محتاج ہے جب دونوں مجرد عن المادہ ہیں تو ان کو علم الٰہی میں بیان کرنا چاہیے۔

رہی یہ بات کہ ہیولی مادے کا محتاج کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہیولی مادہ ہی کو کہتے ہیں اب اگر وہ بھی اپنے وجود میں مادے کا محتاج ہو تو احتیاج الشئ الی نفسہ لازم آئے گا مادہ ہی محتاج ہوگا اور مادہ ہی محتاج الیہ اور احتیاج الشئ الی نفسہ محال ہے کیوں کہ اس سے تقدم الشئ علی نفسہ والی خرابی لازم آئے گی اس لئے کہ محتاج ہوتا ہے مؤخر اور محتاج الیہ مقدم اب اگر ہیولی (مادہ) مادہ کا محتاج ہو تو مادہ، مادہ پر مقدم ہوگا اور مادہ مادہ پر موخر ہوگا تو ایک ہی چیز کا اپنی ہی ذات پر مقدم موخر ہونا لازم آئے گا، اور یہ غلط ہے۔

لہٰذا احتیاج الشئ الی نفسہ بھی غلط ہے چونکہ ہیولی کے محتاج الی المادہ نہ ہونے کی وجہ ظاہر ہے اس لئے لاشبھۃ کہہ کر اس

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

کی دلیل بیان نہیں کی۔

رہی یہ بات کہ صورت جسمیہ وجود ذہنی و خارجی میں مادے کی محتاج کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم صورت جسمیہ کا تصور کرتے ہیں تو کسی مادہ کے تصور کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی بس اتنا سوچ لینا کافی ہے کہ وہ ایسا جوہر ہے جو تینوں جہتوں میں پھیلا ہوا ہے بہر حال اس سے صورت جسمیہ کے وجود ذہنی میں مجرد عن المادہ ہونے کی وجہ معلوم ہوگئی جس کو شارح نے بیان نہیں کیا۔

صورت جسمیہ وجود خارجی میں بھی مادہ کی محتاج نہیں ہے اس کی وجہ شارح نے یہ بیان کی ہے کہ ہیولی (مادہ) اپنے وجود بقاء میں صورت کا محتاج ہوتا ہے یعنی صورت کے بغیر نہ تو وہ موجود رہتا ہے اور نہ ہی اس کے بغیر وہ باقی رہتا ہے اب اگر صورت بھی ہیولی کی محتاج ہو تو دور لازم آئے گا کہ ہیولی محتاج ہے صورت کا اور صورت محتاج ہے ہیولی کا تو ہر ایک شئی دوسرے کی ایک ہی جہت سے محتاج ہوئی اور ایک ہی جہت سے ایک چیز کا محتاج ہونا اور محتاج الیہ ہونا دور کہلاتا ہے اور یہ غلط ہے۔

اسی دور سے بچنے کے لئے فلاسفہ نے کہا ہے کہ ہیولی صورت کا محتاج ہے وجود و بقاء میں اور صورت ہیولی کی محتاج ہے تشکل میں تو احتیاج کی جہتیں بدل جانے سے دور لازم نہیں آئے گا (انشاء اللہ اس کا بیان فصل خامس میں آئے گا)

بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ صورت بھی ہیولی کی محتاج نہیں ہوسکتی (وجود خارجی میں) تو جب نہ ہیولی محتاج ہے مادہ کا اور نہ صورت محتاج ہے مادہ کی تو دونوں مادہ سے خالی ہوئے اور جب یہ دونوں مادے سے خالی ہوئے تو ان کو مباحث علم الٰہی میں شمار کرنا چاہئے۔

وَبُرْهَانُهُ اَنَّ بَعْضَ الْاَجْسَامِ الْقَابِلَةِ لِلْاِنْفِكَاكِ مِثْلُ الْمَاءِ وَالنَّارِ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ فِيْ نَفْسِهٖ مُتَّصِلًا وَاحِدًا كَمَا هُوَ عِنْدَ الْحِسِّ وَاِلَّا فَاِنْ لَمْ تَكُنْ اَجْزَاءُ هَا اَجْسَامًا لَزِمَ الْجُزْءُ الَّذِيْ لَا يَتَجَزّٰى اَوِ الْخَطُّ الْجَوْهَرِيُّ وَهُوَ جَوْهَرٌ لَا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ اِلَّا فِيْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ اَوِ السَّطْحُ الْجَوْهَرِيُّ وَهُوَ جَوْهَرٌ لَا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ اِلَّا فِيْ جِهَتَيْنِ وَاسْتِحَالَةُ وُجُوْدِهِمَا بِمِثْلِ مَا مَرَّ فِيْ نَفْيِ الْجُزْءِ وَسَيُوْرِدُهُ الْمُصَنِّفُ وَاِنْ كَانَتْ اَجْزَائُهَا اَجْسَامًا نَنْقُلُ الْكَلَامَ اِلَيْهَا وَلَا بُدَّ مِنْ اَنْ يَنْتَهِيَ اِلٰى جِسْمٍ لَا مَفْصَلَ فِيْهِ بِالْفِعْلِ وَاِلَّا لَزِمَ تَرَكُّبُهُ مِنْ اَجْزَاءٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ بِالْفِعْلِ وَهُوَ مُحَالٌ لِاَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ اَنْ يَكُوْنَ الْجِسْمُ الْمُرَكَّبُ مِنْهَا غَيْرَ مُتَنَاهِيْ الْمِقْدَارِ.

ترجمہ: اور اثبات ہیولی کی دلیل یہ ہے کہ وہ اجسام جو انفکاک کو قبول کرنے والے ہیں جیسے پانی اور آگ ان کا امر واحد یکجا ہونا ضروری ہے جیسا کہ حس کرنے والے کے نزدیک دونوں کا ہونا ضروری ہے کیوں کہ اگر ان کے اجزاء اجسام نہ ہوں تو جزء لایتجزی لازم آئے گا یا خط جوہری لازم آئے گا۔ خط جوہری وہ ایسا جوہر ہے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتا ہاں سوائے دو جہتوں (طول عرض) میں اور خط جوہری اور سطح جوہری کے وجود کا محال ہونا اسی جیسی دلیل سے جو جزء لایتجزی کی نفی میں گذر چکی ہے اور عنقریب مصنف اس کو پیش کریں گے اور صراحۃ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ان کے اجزاء اجسام ہوں تو ہم کلام کا سلسلہ ان اجسام کی طرف منتقل کریں گے اور ضروری بات یہ ہے کہ یہ سلسلہ کلام ایسے جسم پر ختم ہوگا جس میں بالفعل مفصل (جوڑ) نہ ہو ورنہ جسم کا بالفعل اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ جسم جو اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہے غیر متناہی مقدار والا ہو جائے۔

قوله وبرهانه: یہاں سے اثبات ہیولی کی دلیل پیش کر رہے ہیں یہ دلیل دو مقدموں پر موقوف ہے پہلا مقدمہ یہ ہے بعض وہ اجسام جو قابل للانفکاک ہیں جیسے پانی اور دیں گے تو ہیولی ثابت ہو جائے گا، لیکن اگر آپ کہیں کہ وہ اجزاء غیر ارآگ؛ ان کا حقیقتاً بھی متصل واحد (بغیر اجزاء والا) ہونا ضروری ہے جیسا کہ وہ دیکھنے میں متصل واحد معلوم ہوتے ہیں دوسرا مقدمہ آگے آئے گا اور وہ یہ ہے کہ جب اس جسم متصل واحد پر انفصال کو طاری کریں گے یعنی اس کے دو ٹکڑے کریں گے تو اس جسم کے اندر کوئی شئی ایسی ہوگی جو ٹکڑے ہونے اور ٹوٹنے پھٹنے کو قبول کرتی ہوگی جو شئی ایسی ہے وہی ہیولی ہے (اجسام میں ہیولی ثابت ہو گیا)۔

والا فان لم تكن اجزائه الخ: سے مقدمہ اولی کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر بعض اجسام جو قابل للانفکاک ہیں وہ حقیقت میں متصل واحد نہ ہوں گے تو اجزا سے ضرور مرکب ہوں گے (منفصل ہوں گے) اب ان اجزا کے بارے میں سوال ہوگا کہ وہ اجزا اجسام ہیں یا غیر اجسام اگر غیر اجسام ہیں تو تین خرابیاں لازم آئیں گی یا تو وہ جزء لایتجزی ہوگا یا خط جوہری ہوگا یا سطح جوہری ہوگا، یہ تینوں احتمالات باطل ہیں لہٰذا ان اجزا کا غیر اجسام ہونا باطل ہے۔

یہ تینوں خرابیاں اس وجہ سے لازم آئیں گی کہ وہ اجزا یا تو کسی بھی جہت میں تقسیم کو قبول نہ کریں گے یا صرف ایک جہت میں تقسیم کو قبول کریں گے یا دو جہتوں میں، پہلی صورت میں جزء لایتجزی لازم آئے گا اور دوسری صورت میں خط جوہری لازم آئے گا اور تیسری صورت میں سطح جوہری لازم آئے گا اور یہ تینوں باطل ہیں لہٰذا ان اجزا کا غیر اجسام ہونا باطل ہے۔

جزء لایتجزی کے باطل ہونے کی دلیل گذر چکی ہے بقیہ دونوں (خط جوہری سطح جوہری) کی دلیل بھی جزء لایتجزی کے بطلان کی ہی طرح ہے وہ اس طرح کہ اگر خط جوہری ثابت ہو تو ایک خط جوہری کو دو خطوط جوہریہ کے بیچ میں یا ملتقی پر رکھیں گے اور ان دونوں دلیلوں سے یا تو تداخل جواہر لازم آئے گا یا انقسام لازم آئے گا دونوں باطل ہیں جزء لایتجزی کی دلیل کو ایک دفعہ پڑھ لیں اور انہیں کو یہاں بھی جاری کریں (وسط وطرف اور ملتقی) **جزء لایتجزی** وہ جوہر ہے جو کسی بھی جہت میں تقسیم کو قبول نہ کرے خط جوہری وہ جوہر ہے جو صرف جانب طول میں تقسیم کو قبول کرے سطح جوہری وہ جوہر ہے جو دو جہتوں میں تقسیم کو قبول کرے۔

وان كانت اجزائها اجساما الخ: یہ تفصیلات تو اس وقت تھیں جب کہ اس منفصل (مرکب من الاجزا) کے اجزاء غیر اجسام ہوں لیکن یہاں سے بتا رہے ہیں کہ اگر اس کے اجزاء اجسام ہوں تو سوال اب اجسام کے بارے میں ہوگا کہ وہ اجسام متصل واحد ہیں یا مرکب من الاجزا؟ اگر متصل واحد ہیں تو ہمارا دعویٰ ثابت۔ کیوں کہ ہم اس جسم متصل واحد پر دلیل کا دوسرا مقدمہ جاری

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

جسام ہیں تو اوپر والی تین خرابیاں لازم آئیں گی کمامر۔

اگر آپ اجزاء سے مرکب مانیں تو پھر سوال ہوگا کہ وہ اجزاء اجسام ہیں یا غیر اجسام، غیر اجسام ہونا باطل، اگر اجسام ہیں تو پھر سوال ہوگا کہ وہ اجسام متصل واحد ہیں یا اجزاء سے مرکب؟ اگر متصل واحد ہیں تو ہمارا دعویٰ ثابت ہوجائے گا ہم اس پر دلیل کا دوسرا مقدمہ جاری کردیں گے۔

حاصل یہ ہے کہ آپ کو کہیں نہ کہیں جاکر یہ ماننا پڑے گا کہ وہ اجسام متصل واحد ہیں کیوں کہ اگر نہ مانیں گے تو سلسلہ الی غیر النہایۃ لازم آئے گا اور جسم کا غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہونا لازم آئے گا، اور یہ باطل ہے کیوں کہ جسم کے اجزا متناہی ہیں لہٰذا آپ اسی جگہ مان لیں کہ بعض اجسام متصل واحد ہیں اگر مان لیا تو دلیل کا دوسرا مقدمہ جاری کرکے ہیولی کو ثابت کردیا جائے گا، کہ اس متصل واحد شئی کو جب ہم کاٹیں گے توڑیں گے تو اس کاٹنے اور ٹوٹنے کو جو چیز قبول کررہی ہے وہی ہیولی ہے۔

نوٹ: یہ تقریر ذہن میں رکھنے کے لئے طریقہ یہ ہے کہ گفتگو کے آغاز کے بعد اجزاء کے بارے میں گفتگو کریں کہ وہ اجسام ہیں یا غیر اجسام، غیر اجسام باطل، اجسام ہیں تو پھر متصل واحد ہیں یا اجزاء سے مرکب پہلی صورت میں دعویٰ ثابت دوسری صورت میں پھر وہی سوال کہ وہ اجزاء اجسام ہیں یا غیر اجسام اگر اجسام ہیں تو متصل واحد یا مرکب من الاجزاء۔

وَلاَ يُتَوَهَّمُ اَنَّ هٰذَا الْقَوْلَ مُنَافٍ لِمَا صَرَّحُوْا بِهٖ مِنْ اَنَّ الْجِسْمَ قَابِلٌ لِلْاِنْقِسَامِ اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ اِذْ لَيْسَ مَعْنٰى كَلَامِهِمْ اَنَّهٗ يُمْكِنُ اَنْ تَخْرُجَ تِلْكَ الْاِنْقِسَامَاتُ الْغَيْرُ الْمُتَنَاهِيَةُ مِنَ الْقُوَّةِ اِلَى الْفِعْلِ بَلِ الْمُرَادُ مِنْهُ اَنَّهٗ لَايَنْتَهِيْ فِي الْاِنْقِسَامِ اِلٰى حَدٍّ يَقِفُ عِنْدَهٗ وَلَا يَقْبَلُ الْاِنْقِسَامَ بَعْدَهٗ وَذٰلِكَ عَلٰى قِيَاسِ مَّا قَالَ الْمُتَكَلِّمُوْنَ مِنْ اَنَّ مَقْدُوْرَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ مَعَ اَنَّ وُجُوْدَ مَا لَا تَنَاهٰى فِي الْخَارِجِ مَحَالٌ مُطْلَقًا عِنْدَهُمْ فَلَيْسَ مَعْنَاهُ اِلَّا اَنَّ تَاثِيْرَ الْقُدْرَةِ لَايَصِلُ اِلٰى حَدٍّ لَايُمْكِنُ اَنْ يَتَجَاوَزَهٗ بَلْ كُلُّ مَرْتَبَةٍ يَصِلُ اِلَيْهَا تَاثِيْرُ الْقُدْرَةِ يُمْكِنُ وُصُوْلُهٗ اِلٰى مَرْتَبَةٍ اُخْرٰى فَوْقَهَا كَمَا فِيْ لَاتَنَاهِي الْاَعْدَادِ فَاِنَّهَا لَا تَصِلُ اِلٰى حَدٍّ لَا يُمْكِنُ الزِّيَادَةُ عَلَيْهِ.

ترجمہ: یہ گمان ہرگز نہ کیا جائے کہ یہ قول اس بات کے مناسب نہیں ہے جس کی فلاسفہ نے صراحت کردی ہے کہ جسم الی غیر النہایۃ تقسیم کو قبول کرنے والا ہے، اس لئے کہ ان کے کلام کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان انقسامات غیر متناہیہ کا قوت سے فعل کی طرف نکلنا ممکن ہے بلکہ اس سے مقصد یہ ہے کہ جسم منقسم ہونے میں ایسی حد تک نہیں پہنچتا ہے کہ اس حد پر رک جائے اور اس کے تقسیم کو قبول نہ کرے اور یہ اسی قیاس پر ہے جس کے قائل متکلمین ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی مقدورات غیر متناہی ہیں حالانکہ غیر متناہی چیزوں کا خارج میں پایا جانا ان کے نزدیک مطلقا محال ہے پس اس کا مطلب صرف یہی ہے کہ قدرت کی تاثیر ایسی حد تک نہیں پہنچتی ہے کہ اس سے تجاوز کرنا ممکن نہ ہو بلکہ ہر وہ درجہ جس تک قدرت کی تاثیر پہنچتی ہے اس سے اوپر کے درجہ تک پہنچنا درکنار

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہے پس اب اس کا لب لباب یہ ہے کہ جیسا کہ اعداد کہ غیر متناہی ہونے میں چونکہ اعداد ایسی حد تک نہیں پہنچتے ہیں کہ اس حد پر زیادتی کرنا ممکن نہ ہو۔

قولہ: ولا یتوھم الخ: سے ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کیا جارہا ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ کی تقریر سے تو معلوم ہوتا ہے کہ جسم غیر متناہی اجزا سے مرکب نہیں ہوتا جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ غیر متناہی انقسام کو قبول نہیں کرتا جب غیر متناہی اجزا سے مرکب نہ ہوگا تو غیر متناہی انقسامات کو قبول کیسے کرے گا حالانکہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی حد تک تقسیم کو قبول کرتا ہے اس کی تقسیم کہیں رکتی ہی نہیں ہے تو آپ کی تقریر اور فلاسفہ کی بات میں تضاد ہے ہم کس کی بات مانیں آپ کی یا فلاسفہ کی؟۔

اذ لیس معنی کلامھم: سے جواب دے رہے ہیں کہ ہماری اور فلاسفہ کی بات میں اگر چہ بظاہر تضاد نظر آرہا ہے لیکن فی الحقیقت اس میں کوئی تضاد نہیں ہے کیوں کہ فلاسفہ نے جو یہ کہا ہے کہ جسم غیر متناہی انقسام کو قبول کرتا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ غیر متناہی انقسامات خارج میں بالفعل پائے جاتے ہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ پائے جاسکتے ہیں اور ہم بھی وہی کہہ رہے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو قبول نہیں کرتا یعنی بالفعل قبول نہیں کرتا ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ بالقوۃ تو جسم غیر متناہی انقسام کو قبول کرتا ہے کسی ایسے حد پر نہیں رُکے گا کہ اس کے آگے تقسیم نہ ہو سکے تقسیم تو ہوتی ہی رہے گی مثلاً آپ گیہوں کو پیس ڈالیں تو پسنے کے نتیجہ میں جتنے اجزاء باہر آگئے ہیں سب بالفعل متناہی ہیں لیکن بالقوۃ غیر متناہی ہیں کیوں کہ بالقوۃ بھی متناہی ہوں تو جزء لایتجزیٰ ثابت ہو جائے گا، وھو باطل تولامحالہ بالقوۃ ان اجزا کو غیر متناہی ماننا پڑے گا۔

وذلک علی القیاس ما قال المتکلمون الخ: سے گذشتہ بات کو سمجھا رہے ہیں کہ سنئے متکلمین جو یہ کہتے ہیں کہ مقدورات باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ مقدورات باری تعالیٰ خارج میں بالفعل غیر متناہی ہیں؟ نہیں، بلکہ خارج میں تو سب متناہی ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت بالقوۃ غیر متناہی ہے وہ کسی حد پر جا کر نہیں رکتی، کیوں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کو بالقوہ بھی متناہی مان لیں تو اللہ کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور یہ باطل ہے مطلب یہ ہے کہ مقدورات باری تعالیٰ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب ان کا بالقوۃ خارج میں غیر متناہی ہونا ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ مقدورات باری تعالیٰ خارج میں بالفعل بھی غیر متناہی ہیں، اسی طریقے سے فلاسفہ جو کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی انقسام کو قبول کرتا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں کہ بالفعل قبول کرتا ہے، بلکہ بالقوہ قبول کرتا ہے، اور ہم بھی وہی کہہ رہے ہیں کہ بالفعل جسم غیر متناہی نہیں ہوتا لہٰذا ہماری اور ان کی بات ایک ہی ہے، کوئی تضاد نہیں۔

کما فی لاتناھی الاعداد الخ: سے شارح نے فلاسفہ کی بات کو متکلمین کی بات سے ثابت کیا تھا جس کو صرف متکلمین ہی مانتے ہیں، تو کوئی کہہ سکتا تھا کہ ہم کو ایسی مثال دیجئے جس کو فلاسفہ بھی مانتے ہوں اور متکلمین بھی۔ چناں چہ شارحؒ سائل کا جواب دیتے ہوئے ایسی ہی مثال دے رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ گنتیاں (اعداد) غیر متناہی ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ بالفعل بھی غیر متناہی ہیں کیوں کہ بالفعل تو سب متناہی ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اعداد

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

بالقوہ غیر متناہی ہیں بالقوہ اس کی گنتی کہیں نہیں رکتی، آپ گنتے چلے جائیں کسی حد پر نہ رک سکیں گی، ایک کے بعد ایک آئے گا، البتہ خارج میں آپ کہیں نہ کہیں جا کر رک جائیں گے تو معلوم ہوا کہ اعداد کے غیر متناہی ہونے کا مطلب بالقوہ غیر متناہی ہونا ہے نہ کہ بالفعل، اسی طرح فلاسفہ کا یہ کہنا کہ جسم غیر متناہی انقسام کو قبول کرتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بالقوہ قبول کرتا ہے بالفعل نہیں، فافهم۔

نوٹ: فلاسفہ کے یہاں اجسام کی دو قسمیں ہیں فلکیہ، عنصریہ، اجسام فلکیہ خرق والتئام کو قبول نہیں کرتے یعنی نہ وہ پھٹتے ہیں اور نہ بھرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ وہ حشر و نشر وغیرہ کا انکار کرتے ہیں، البتہ اجسام عنصریہ قبول کرتے ہیں، پھٹتے بھی ہیں ٹوٹتے بھی ہیں وغیرہ وغیرہ۔
متکلمین کا مسلک یہ ہے کہ اجسام فلکیہ بھی پھٹنے بھرنے کو قبول کرتے ہیں، اسی لئے وہ حشر وغیرہ کو مانتے ہیں اور عنصریہ کا حال تو واضح ہے کہ وہ خرق والتئام کو قبول کرتے ہیں، فلاسفہ نے اثبات ہیولیٰ کی جو دلیل پیش کی ہے وہ اجسام عنصریہ کے ہیولیٰ کی ہے وہ عنصریہ میں ہیولیٰ ثابت کرنے کے بعد اجسام فلکیہ میں بھی ہیولیٰ کو دوسری دلیل سے ثابت کریں گے کیوں کہ ان کے یہاں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے دونوں کے اندر بیک وقت ہیولیٰ ثابت ہو جائے۔

۲- اجسام عنصریہ میں بھی تمام کے اندر ہیولیٰ ثابت نہیں ہوگا بلکہ ان اجسام عنصریہ میں ثابت ہوگا جو صرف بسیط ہیں مرکبہ نہیں ہیں، جب بسیط میں ثابت ہوگا تب مرکبات میں بھی ثابت ہوگا، اور جب دونوں میں ہوگا تو افلاک میں بھی ہوگا، کما مر۔ اسی لئے مصنف نے بعض الاجسام کہا ہے۔

۳- بعض وہ اجسام جو قابلہ للانفکاک ہیں اور دیکھنے میں متصل واحد ہیں جیسے پانی، آگ وغیرہ، فلاسفہ حقیقت میں بھی انہیں متصل واحد مانتے ہیں اور متکلمین کہتے ہیں حقیقت میں وہ اجزا سے مرکب ہیں، فلاسفہ اس لئے مرکب من الاجزاء نہیں مانتے کہ بالفعل اس میں جوڑ ہونا لازم آئے گا حالانکہ کوئی جوڑ نہیں ہے، بعض اجسام میں جوڑ سمجھ میں آتا ہے مثلاً اینٹ سے گھر بنائیں سمینٹ نہ کریں تو اوبڑ کھابڑ کی وجہ سے معلوم ہو جائے گا کہ ایک اینٹ یہاں سے یہاں تک ہے لیکن پانی اور آگ کے اندر سب ایک ہی نظر آتا ہے کہیں سے کوئی جڑا ہوا معلوم یا محسوس نہیں ہوتا۔ (یہ تینوں باتیں ضرور یاد رکھیں تا کہ اثبات ہیولیٰ کی دلیل سمجھنے میں آسان ہو جائے)۔

وَهٰهُنَا بَحْثٌ اِذْ لَا يَلْزَمُ مِنْ هٰذَا الدَّلِيْلِ اَنَّ شَيْئًا مِنَ الْاَجْسَامِ الْقَابِلَةِ لِلْاِنْفِكَاكِ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ فِيْ نَفْسِهٖ مُتَّصِلًا بَلْ غَايَةُ مَا يَلْزَمُ مِنْهُ اَنَّهٗ يَجِبُ اِنْتِهَائُهَا اِلٰى اَجْسَامٍ لَا مَفْصَلَ فِيْهَا بِالْفِعْلِ وَيَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ هٰذِهِ الْاَجْسَامُ الْمُتَّصِلَةُ الَّتِيْ تَنْتَهِيْ اِلَيْهَا الْاَجْسَامُ الْقَابِلَةُ لِلْاِنْفِكَاكِ غَيْرُ قَابِلَةٍ لِلْاِنْفِكَاكِ وَكَيْفَ لَا وَقَدْ قَالَ ذِيْمُقْرَاطِيْسَ اَنْ مَبَادِيَ الْاَجْسَامِ اَجْسَامٌ صِغَارٌ صَلْبَةٌ لَا تَقْبَلُ الْاِنْفِكَاكَ وَاِنْ كَانَتْ قَابِلَةً لِلْقِسْمَةِ الْوَهْمِيَّةِ فَلَابُدَّ لِاِثْبَاتِ الْمَرَامِ مِنْ نَفْيِ هٰذَا الْكَلَامِ وَدُوْنَهٗ خَرْطُ الْقَتَادِ.

ترجمہ: یہاں ایک بحث ہے اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ بعض وہ اجسام جو انفکاک کو قبول کرنے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

والے ہیں ان ہی کا نفس الامر میں متصل ہونا واجب ہے بلکہ زیادہ سے زیادہ دلیل سے یہ بات لازم آتی ہے کہ ان (اجسام قابلہ للا نفکاک) کا ایسے اجسام تک پہنچنا ضروری ہے جن میں بالفعل کوئی جوڑ اور فصل نہ ہو (بلکہ متصل واحد ہوں) اور یہ بات جائز ہے کہ یہ اجسام متصلہ جن کی طرف اجسام قابل للا نفکاک (منقسم ہوتے ہوئے) پہنچتے ہیں، انفکاک کو قبول کرنے والے نہ ہوں اور (یہ اجسام متصلہ انفکاک کو قبول نہ کرنے والے) کیسے نہیں ہوں گے حالانکہ ذی مقراطیس نے کہا ہے کہ اجسام کے مبادی ایسے اجسام ہوتے ہیں جو نہایت چھوٹے اور سخت ہوتے ہیں جو انفکاک فی الخارج کو قبول نہیں کرتے اگر چہ وہمی کو قبول کرتے ہیں پس مقصود کو ثابت کرنے کے لئے اس کام کو باطل کرنا ضروری ہے اور اس کے بغیر مقصد کو ثابت کرنا اتنا دشوار ہے جتنا کہ کانٹے دار شاخوں کو ہاتھ میں لے کر کھینچنا دشوار ہے۔

وههنا بحث: بعض اجسام قابلہ للا نقسام کے فی نفسہ متصل ہونے کی فلاسفہ نے جو دلیل بیان کی تھی اس کے اندر دو شقیں تھیں کہ وہ اجسام متصلہ واحد ہیں، یا مرکب من الاجزاء، یہاں سے اسی شق ثانی پر اعتراض کر رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا کہ کہیں نہ کہیں جا کر متصل واحد ماننا ہی پڑے گا جہاں آپ یہ مان لیں گے تو ہم فوراً دلیل کا دوسرا مقدمہ جاری کر کے ہیولیٰ ثابت کر دیں گے، معترض کہتا ہے کہ اس دلیل سے تو صرف یہ لازم آتا ہے کہ بعض جسم متصل واحد ہوتے ہیں یہ کہاں لازم آتا ہے کہ وہ قابلہ للا نفکاک بھی ہیں کیوں کہ تقسیم در تقسیم کے نتیجے میں وہ جسم اتنے چھوٹے ہو گئے ہیں کہ اب وہ مزید انفکاک کو قبول نہیں کرتے حاصل یہ ہے کہ اثبات ہیولیٰ کے لئے محض متصل واحد ثابت کرنا کافی نہیں بلکہ قابلہ للا نفکاک بھی ثابت کیجئے، تا کہ دلیل کا دوسرا مقدمہ جاری ہو سکے اور وہ یہاں مقصود ہے، لہٰذا ہیولیٰ ثابت نہیں ہو پائے گا۔

نیز آپ نے جو یہ کہا کہ اگر یہاں جسم کو متصل واحد نہ مانیں گے تو سلسلہ الی غیر النہایۃ لازم آنے کی وجہ سے کہیں نہ کہیں متصل واحد ماننا ہی پڑے گا تو جب دور جا کر متصل واحد مانا تو لامحالہ تقسیم در تقسیم کے نتیجے میں جسم بہت چھوٹا ہو گیا اب وہ قابل للا نفکاک نہیں رہا، اس سے تو ذی مقراطیس کی بات کی تائید ہوتی ہے کیوں کہ اس کا کہنا ہے کہ جسم جن چھوٹے چھوٹے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے وہ انتہائی چھوٹے اور سخت ہوتے ہیں انفکاک کو قبول نہیں کرتے حاصل یہ کہ ذی مقراطیس کی بات سے بھی صرف متصل واحد ہونا معلوم ہو رہا ہے قابلہ للا نفکاک ہونا کہاں معلوم ہو رہا ہے، اگر ہیولیٰ ثابت کرنا ہو تو یا تو ذی مقراطیس کی بات کاٹیے تو ہیولیٰ ثابت ہوگا، اور اگر اس کی بات نہ مانیں گے تو بابا کی بات کو کاٹنا لازم آئے گا خلاصہ یہ ہوا کہ ذی مقراطیس کے بیچ میں آنے کی وجہ سے ہیولیٰ ثابت نہیں ہو پائے گا۔

دونه خرط القتاد: یعنی ذی مقراطیس کی بات کو چھوڑنا خار دار شاخوں کو ہاتھ سے پکڑنا ہے، اور دشوار ہے اور اگر اس کو لیتے ہیں تو دلیل کھٹائی میں پڑتی ہے، ہیولیٰ ثابت نہیں ہوا۔

نوٹ: ذی مقراطیس ایک حکیم تھا اس پر حکمت الٰہیہ غالب تھی اور بھی بہت سی باتیں اس کی طرف منسوب ہیں۔

قِيلَ الظَّاهِرُ اِسْقَاطُ لَفْظِ بَعْضٍ مِنَ الْمَتَنِ اَقُوْلُ لَيْسَ لَهٗ وَجْهٌ ظَاهِرٌ فَاِنَّكَ تَعْلَمُ اَنَّ اللَّازِمَ مِنَ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

الدَّلِيلِ الْمَذْكُورِ وَهُوَ وُجُوبُ اِنْتِهَاءِ الْاَجْسَامِ الْقَابِلَةِ لِلْاِنْفِكَاكِ اِلٰى اَجْسَامٍ مُتَّصِلَةٍ فَاِنْ تَمَّ اَنَّ هٰذِهِ الْاَجْسَامَ الْمُتَّصِلَةَ قَابِلَةٌ لِلْاِنْفِكَاكِ ثَبَتَ اَنَّ بَعْضَ الْاَجْسَامِ الْقَابِلَةِ لِلْاِنْفِكَاكِ لَا كُلُّهَا مُتَّصِلٌ وَاحِدٌ.

ترجمہ: کہا گیا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ لفظ بعض کو متن سے ساقط کردیا، میں کہتا ہوں کہ اس کی کوئی ظاہر وجہ نہیں ہے کیوں کہ تم جانتے ہو کہ مذکورہ دلیل سے جولازم آتا ہے وہ اجسام قابل للانفکاک اس کی دلیل ہونا اجسام متصلہ تک ہے پس اگر دلیل تام ہو تو بے شک یہ اجسام متصلہ قبول کرنے والے ہیں انفکاک کو تو صرف یہ ثابت ہوگا کہ بعض اجسام انفکاک کو قبول کرنے والا ہے نہ کہ تمام کے تمام اور وہ متصل واحد ہیں۔

قیل الظاهر الخ: متن میں بیان کردہ دلیل میں جو بعض آیا ہے اس کے بارے میں شارح کہتے ہیں کہ یہ زائد لفظ ہے بقول بعض افراد اس کی ضرورت نہیں تھی کتاب میں اس کی عدم ضرورت کی وجہ بیان نہیں کی گئی اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ جب تمام اجسام جسم ہونے میں برابر ہیں تو پھر یہ کہنا کہ بعض اجسام متصل واحد ہیں اور بعض نہیں، غلط ہے، اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے، کہ آخر بعض اجسام ہی کیوں متصل واحد ہیں اور دوسرے اجسام کیوں نہیں ہیں، اس ترجیح بلا مرجح سے بچنے کے لئے بعض کا نہ ہونا ہی اولی ہے، الاجسام ٹھیک ہے، محشی علمی نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ بعض کو ہٹا کر بھی بعض کا مفہوم پایا جارہا ہے، کیوں کہ اس صورت میں الاجسام قضیہ مہملہ ہوگا جو جزئیہ کے درجہ میں ہوتا ہے، اور بعض سے بھی جزئیہ ہی ثابت ہوتا ہے، جب یہ جزئیہ الاجسام سے ہی ثابت ہوجاتا ہے اس لئے بعض کی ضرورت نہیں ہے مختصر کتاب کے لئے یہ لفظ زائد عیب کا درجہ رکھے گا۔

مگر یہ جواب غلط ہے، اس لئے کہ الاجسام کے الف لام کو ضروری نہیں کہ عہد خارجی کے لئے لیں، کیوں کہ یہاں پر عہد خارجی یعنی بعض کا کوئی قرینہ نہیں ہے، جب الف لام بغیر قرینہ کا ہو تو استغراق کا فائدہ دیتا ہے اور جو استغراق کے لئے ہو وہ مفید عموم ہوتا ہے لہٰذا الاجسام کا متصل واحد ہونا لازم آئے گا، جو کہ مقصود کے خلاف ہے۔

اقول لیس له وجه ظاهر: شارح کہتے ہیں کہ لفظ بعض کے زائد ہونے کی بعض لوگوں نے جو بات کہی ہے اس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی بلکہ میرا خیال ہے کہ بعض ہونا ہی چاہئے، کیوں کہ دلیل جس انداز سے پیش کی گئی ہے اس سے تمام اجسام کا متصل واحد ہونا سمجھ میں نہیں آتا بلکہ بعض اجسام کا متصل ہونا ظاہر ہوتا ہے اور وہ اس طرح سے کہ دلیل میں کہا گیا ہے کہ اگر اس جگہ ان اجزاء کو جسم نہ مانیں تو تقسیم در تقسیم کے نتیجے میں اخیر میں جسم متصل ماننا پڑے گا جو انتہائی چھوٹا سخت اور غیر قابل للانفکاک ہے، جیسا کہ ذی مقراطیس کہتے ہیں تو یہاں اخیر میں ثابت شدہ جسم کو متصل واحد مانا گیا ہے، جو کہ بعض ہیں نہ کہ کل، لہٰذا بعض کا ہونا ضروری ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم مان بھی لیں کہ وہ جسم متصل واحد بھی قابل للانفکاک ہے پھر بھی تمام اجسام کا متصل واحد ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ اجسام تو ابھی بھی غیر متصل رہے جن کو اولاً فرض کیا گیا تھا لہٰذا بعض ہی اجسام کا متصل ہونا ثابت ہوا، تو پھر لفظ بعض زائد کیوں کر ہوا۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

وَيَلْزَمُ مِنْ هٰذَا اِثْبَاتُ الْهَيُوْلٰى فِي الْاَجْسَامِ كُلِّهَا لِاَنَّ ذٰلِكَ الْمُتَّصِلَ الْمُنَاسِبُ الْاِقْتِصَارُ عَلٰى قَوْلِهٖ فَذٰلِكَ الْجِسْمُ الْمُتَّصِلُ قَابِلٌ لِلْاِنْفِصَالِ اَىْ يَطْرَأُ عليهِ الانفصالَ فَالْقَابِلُ لِلْاِنْفِصَالِ فِي الْحَقِيْقَةِ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ هُوَ الْمِقْدَارُ اَىِ الْجِسْمُ التَّعْلِيْمِى اَوِ الصُّوْرَةُ الْمُسْتَلْزِمَةُ لِلْمِقْدَارِ اَوْ مَعْنًى آخَرَ لَاسَبِيْلَ اِلَى الْاَوَّلِ وَالثَّانِىْ وَاِلَّا لَزِمَ اِجْتِمَاعُ الْاِتِّصَالِ وَالْاِنْفِصَالِ فِيْ حَالَةٍ وَاحِدَةٍ لِاَنَّ الْاِتِّصَالَ لَازِمٌ لِلْمِقْدَارِ وَالصُّوْرَةِ فَاِنَّهٗ اِذَا اُوْرِدَ الْاِنْفِصَالُ عَلَيْهِمَا اِنْعَدَمَتْ هُوِيَّتُهُمَا وَحَدَثَتْ هُوِيَّتَانِ اُخْرَيَانِ وَالْقَابِلُ وَمَا يَلْزَمُهٗ يَجِبُ وُجُوْدُهٗ مَعَ الْمَقْبُوْلِ اِذَا كَانَ الْمَقْبُوْلُ وُجُوْدِيًّا اَوْعَدَمُ مَلَكَةٍ وَالْاِنْفِصَالُ كَذٰلِكَ لِاَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ اِمَّا حُدُوْثُ هُوِيَّتَيْنِ اَوْ عَدَمُ الْاِتِّصَالِ عَمَّا مِنْ شَانِهٖ هُوَ فَتَعَيَّنَ اَنْ يَكُوْنَ الْقَابِلُ مَعْنًى آخَرَ وَهُوَ الْمَعْنٰى مِنَ الْهَيُوْلٰى.

ترجمہ: ہیولیٰ کا اثبات اس دلیل سے تمام اجسام میں لازم آتا ہے، اور اسی پر اکتفاء کرنا متصل مناسب ہے اس قول کے مطابق فذالک الجسم المتصل پر انحصار کرنے والے ہیں انفصال پر طاری ہوتا ہے، پس حقیقت میں وہ انفصال کو قبول کرنے والا ہے تاکہ وہ جسم تعلیمی ہوگی یا وہ صورت ہوگی جو مقدار کو مستلزم ہے، یا معنی آخر ہوں گے دونوں باطل ہیں، ورنہ اتصال وانفصال کا اجتماع لازم آئے گا ایک ہی حالت میں اس لئے کہ اتصال مقدار اور صورت کے لئے لازم ہے پس جب انفصال وارد ہوگا تو دونوں کی ماہیت مشخصہ معدوم ہو جائے گی، اور دوسری ماہیت مخصوصہ وجود میں آجائے گی مقدار اور صورت کو قبول کرنے والی جو ان کے لئے لازم ہے اس کا وجود مقبول کے ساتھ ضروری ہے خواہ مقبول وجودی شی ہو یا عدمی دونوں میں نسبت ہو انفعال بھی اسی طریقے سے ہے، چونکہ اس سے مراد یا تو دو مخصوص ماہیتوں کا وجود ہے یا جس کی شان متصل ہونے کی ہے اس کا متصل نہ ہونا ہے پس متعین ہو گیا کہ قابل معنیٰ آخر ہیں اور ہیولیٰ سے ہمارا یہی مقصود ہے۔

قولہ ویلزم من ھذا: اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اثبات ہیولیٰ کی دلیل دو مقدموں پر مشتمل ہے ان میں سے پہلا مقدمہ بعض الاجسام القابلة للانفکاک یجب ان یکون متصلا واحدا کا ذکر ہو چکا ہے، یہاں سے مصنفؒ دوسرا مقدمہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے فذلک الجسم المتصل قابل للانفصال جس کا حاصل یہ ہے کہ جب اس جسم متصل واحد پر انفصال کو طاری کریں گے تو انفصال کو قبول کرنے والی چیز کوئی نہ کوئی ہوگی اس میں بقول مصنفؒ تین احتمالات ہیں یا تو قابل للانفصال مقدار ہوگی یا صورت ہوگی یا ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسری چیز ہوگی اول کے دونوں احتمالات باطل ہیں نہ صورت قابل للانفصال ہو سکتی ہے اور نہ مقدار ہو سکتی ہے، کیوں کہ اگر یہ دونوں قابل للانفصال ہوں تو اتصال اور انفصال کا فی حالۃٍ واحدۃ اجتماع لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جو کسی محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہے لہٰذا صورت اور مقدار کا قابل للانفصال ہونا بھی محال ہے، جب یہ دونوں احتمالات باطل ہو گئے تو تیسرا خود بخود ثابت ہو گیا، اور وہ ہیولیٰ ہے وہو المقصود، رہی یہ بات کہ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

پہلی دونوں صورتوں میں فی حالۃ واحدۃ اتصال وانفصال کا اجتماع کیسے لازم آتا ہے؟ اس کو لان الاتصال سے آگے بیان کررہے ہیں اس کو ابھی موقوف رکھیں۔

قوله: المناسب الاقتصار الخ : سے شارح ماتن کی گرفت کررہے ہیں اس سے پہلے بتایا جاچکا ہے کہ اثبات ہیولیٰ کی دلیل کے دونوں مقدموں سے تمام اجسام کے اندر ہیولیٰ ثابت نہ ہوگا بلکہ بعض اجسام میں ثابت ہوگا مگر ماتن نے یہاں یہ کہہ دیا کہ ان مقدموں سے تمام اجسام کے اندر ہیولیٰ ثابت ہوجائے گا، دوسری بات یہ کہ ابھی دوسرا مقدمہ بیان بھی نہیں کیا کہ اپنا فتویٰ ویلزم من هذا والا ٹھونک دیا، حالانکہ قاعدے کے لحاظ سے پہلے انہیں مقدمہ اولیٰ بیان کرنا چاہئے تھا، پھر مقدمہ ثانیہ اور مقدمہ ثانیہ میں صرف اتنی بات کہتے فذالک الجسم المتصل قابل للانفصال مگر مصنف نے مقدمہ ثانیہ سے پہلے ہی ویلزم من هذا کہہ دیا، ماتن نے بڑی بھول کی ہے ماتن کی یہ عبارت ویلزم من هذا سے لے کے لان تک غلط ہے۔ اس کو حذف کردینا چاہئے، یہی مناسب ہے کیوں کہ ماتن نے اثبات ہیولیٰ کے لئے دوسرے مقدمہ ہی کو اثبات ہیولیٰ کی دلیل بنادیا جب کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ وہ تو دلیل کا مقدمہ ثانیہ ہے نہ کہ دلیل، لہٰذا مناسب ہے کہ اتنی عبارت کو حذف کردیا جائے، یہ زائد ہے۔

یہاں ایک سوال ہوتا ہے کہ جب یہ جملہ زائد ہے تو اس کو حذف کرنا واجب ہونا چاہئے، نہ کہ مناسب، شارح نے مناسب کیوں کہا؟ جواب یہ ہے کہ یہ عبارت پوری طرح سے غلط بھی نہیں ہے اس کی توجیہ کی جاسکتی ہے اور وہ اس طرح کہ ماتن نے یہیں بتادیا کہ بیٹو ہوشیار ہوجاؤ دلیل کے دونوں مقدموں کے بعد اسی سے تمام اجسام میں بھی ہیولیٰ کو ثابت کیا جائے گا۔

ای یطرء علیه الانفصال : شارح نے قابل کی تفسیر یطرء علیه سے کی ہے یہ بتانے کے لئے کہ قابل کے دو معنی ہیں: ۱-استعداد ۲-طریان، یہاں دوسرے معنی مراد ہیں، کیوں کہ انفصال کی استعداد تو جسم کو دو حصے کرنے سے پہلے بھی موجود رہتی ہے کوئی جسم متصل واحد ہو تو اس کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ قابل للانفصال ہے مگر طریان انفصال اسی وقت پایا جائے گا جب کہ جسم کے بالفعل دو حصے کردئے جائیں حاصل یہ کہ یہاں قابل (قبول) سے استعداد نہیں طریان مراد ہے

فالقابل للانفصال فی الحقیقة : فی الحقیقۃ کا اضافہ اس لئے کیا تاکہ معلوم ہوجائے کہ انفصال کو فی الحقیقت ہیولیٰ ہی قبول کرتا ہے صورت جسمیہ نہیں جیسا کہ اس کے ظاہر سے سمجھ میں آتا ہے، اور دیکھنے میں معلوم ہوتا ہے کہ صورت جسمیہ ہی انفصال کو قبول کررہی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے قابل للانفصال ہیولیٰ ہوتا ہے۔

المقدار هو الجسم التعلیمی : شارح نے مقدار کی تفسیر جسم تعلیمی سے کی کیوں کہ مقدار کی تین قسمیں آتی ہیں: ۱-خط جوہری ۲-سطح جوہری ۳-جسم تعلیمی اور یہاں مقدار سے جسم تعلیمی مراد ہے اس لئے کہ جب جسم کی تقسیم کرتے ہیں تو صرف خط اور سطح کی تقسیم نہیں بلکہ جسم تعلیمی یعنی پوری مقدار کی تقسیم ہوتی ہے۔

اور جسم تعلیمی جسم طبعی کی تینوں جہتوں میں پھیلا ہوا ہوتا ہے اور بقیہ دو صورتوں میں یا تو ایک مقدار کی تقسیم ہوتی ہے یا دو کی کمافی الخط الجوہری۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اوالصورۃ المستلزمۃ للمقدار: صورت اور مقدار کے درمیان حرف او کا لانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان مغایرت ہے صورت جسمیہ فنا نہیں ہوتی اور مقدار فنا ہوتی رہتی ہے مثلاً کسی نرم چیز کو گول بنا دیا جائے اور پھر اسے چوکور بنا دیا جائے تو مقدار ٹوٹ گئی کیوں کہ پہلے مقدار گول تھی اور اب وہ ختم ہو کر چوکور ہوگئی مگر صورت جسمیہ دونوں حالتوں میں باقی رہی۔

خلاصہ یہ کہ مقدار کے فنا ہونے سے صورت فنا نہیں ہوتی نیز صورت اور مقدار میں مغایرت ہے یہ جو مصنف نے کہا کہ صورت مقدار کو مستلزم ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ صورت جسمیہ شکل کے بغیر نہیں پائی جاتی اور شکل ایک حد یا چند حدود کے احاطے سے حاصل ہوتی ہے اور احاطہء حدود مقدار کو مستلزم ہے تو معلوم یہ ہوا کہ صورت شکل کو مستلزم ہے اور شکل احاطہ حدود کو مستلزم ہے اور احاطہ حدود مقدار کو مستلزم ہے تو پتہ چلا کہ صورت مقدار کو مستلزم ہے۔

نوٹ: حدود مقدار کا احاطہ کرتے ہیں مثلاً O یہ ایک گول نشان حد ہے اور جس کو یہ حد گھیرے ہوا ہے وہ مقدار ہے تو پتہ چلا کہ حدود مقدار کا احاطہ کرتے ہیں۔

لان الاتصال: متصل واحد جسم کے اندر قابل للانفکاک شیٔ کے بارے میں تین احتمالات تھے، ان میں سے دو باطل تھے یعنی مقدار اور صورت کیوں کہ اگر یہ دونوں قابل للانفکاک ہوں تو اتصال وانفصال کا اجتماع لازم آئے گا یہاں سے اس کی وجہ بتا رہے ہیں کہ صورت اور مقدار کے لئے اتصال لازم ہے جب تک اتصال رہے گا یہ دونوں موجود رہیں گے اور جہاں اتصال معدوم ہوگا یہ دونوں معدوم ہو جائیں گے مثلاً ایک کپڑا ہو دو گز لمبا چار گز چوڑا اس کپڑے کی ایک تو صورت جسمیہ ہے جو ظاہر ہے اور ایک مقدار ہے جو لمبائی میں دو گز اور چوڑائی میں بھی دو گز ہے اب اگر اس کپڑے پر انفصال طاری کریں تو اب تقسیم کے نتیجے میں ایک ایک گز کے دو کپڑے وجود میں آئیں گے پہلی والی مقدار بھی معدوم ہو جائے گی اور پہلی صورت بھی نہ رہے گی بلکہ دو نئی شخصیتیں وجود میں آ جائیں گی۔ تو جب تک اتصال تھا دونوں باتیں تھیں جہاں اتصال ختم دونوں چیزیں ختم تو اس سے معلوم ہوا کہ صورت اور مقدار کے لئے اتصال لازم ہے، اب اگر ان دونوں کو قابل للانفکاک مانیں تو اتصال اور انفصال کا اجتماع فی حالۃ واحدۃ لازم آئے گا کیوں کہ قاعدہ ہے کہ قابل کا اپنے مقبول کے ساتھ موجود ہونا ضروری ہے یہاں آپ صورت اور مقدار کو قابل للانفصال سمجھئے اور انفصال کو مقبول جب قابل کا اپنے مقبول کے ساتھ ہونا ضروری ہے تو صورت اور مقدار جو کہ قابل ہیں ان کا بھی اپنے مقبول یعنی انفصال کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔

اور جب صورت اور مقدار اپنے مقبول انفصال کے ساتھ پائی جائیں گی تو لامحالہ ان دونوں (صورت، مقدار) کا لازم (اتصال) بھی ضرور پایا جائے گا، کیوں کہ ملزوم اپنے لازم کے ساتھ پایا جاتا ہے تو صورت اور مقدار اپنے لازم اتصال کے ساتھ بھی پائی گئیں اور اپنے مقبول انفصال کے ساتھ بھی پائی گئیں اور اتصال وانفصال کا فی حالۃ واحدۃ اجتماع محال ہے لہٰذا ان دونوں کا قابل للانفصال ہونا بھی محال ہے جب یہ دونوں قابل للانفصال نہیں ہیں تو ثابت ہوا کہ ہیولیٰ ہی قابل ہے۔

نوٹ: یہ بات یاد رہے کہ قابل جب بھی پایا جائے گا اپنے مقبول کے ساتھ پایا جائے گا ایسا نہیں کہ مقبول پایا جائے اور

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

قابل نہ پایا جائے مثلاً کپڑا قابل ہے اور سفیدی مقبول ہے سفیدی کے آنے سے کپڑا ختم نہیں ہوجائے گا بلکہ موجود رہے گا۔

فائدہ : یہاں ایک اشکال ہوسکتا ہے کہ اس سے پہلے تو یہ بتایا گیا ہے کہ جسم تعلیمی ہی درحقیقت انقسام کو قبول کرتا ہے اور یہاں بتایا جا رہا ہے کہ مقدار جس کی ایک قسم جسم تعلیمی بھی ہے قابل للانفصال نہیں تو فلاسفہ کی بات میں تضاد ہے جواب یہ ہے کہ انفصال اور انقسام میں فرق ہے انفصال کہتے ہیں دو چیزوں کا خارج میں جدا ہونا جیسے تقسیم فاصل میں ہوتا ہے۔

اور انقسام کہتے ہیں ایک چیز کا دو حصے ہونا خواہ خارج میں دو حصے ہوں یا نہ ہوں جیسے تقسیم غیر فاصل میں ہوتا ہے انقسام عام ہے اور انفصال خاص ہے انقسام کا دونوں سے تعلق ہے اور انفصال کا صرف ایک سے پس ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک چیز منقسم تو ہو مگر منفصل نہ ہو اور جسم تعلیمی ایسا ہی ہے کہ وہ منقسم تو ہے مگر منفصل نہیں ہے۔ فافهم و تدبر

قوله: اذا كان المقبول وجوديا: ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جو یہ قاعدہ بیان کیا وہ درست نہیں ہے کہ ہر قابل کا اپنے مقبول کے ساتھ پایا جانا ضروری ہے کیوں کہ ہم آپ کو ایک شئی ایسی بتاتے ہیں جہاں مقبول کے آتے ہی قابل معدوم ہوجاتا ہے قابل اور مقبول دونوں ساتھ ساتھ نہیں رہ پاتے مثلاً شئی ممکن وجود میں آنے کی قابل ہے مگر جب وہ وجود میں آ گئی (اور یہاں وجود مقبول ہے) تو قابل ختم ہوگئی کیوں کہ جب ممکن کو وجود حاصل ہوجاتا ہے تو وہ ممکن نہیں رہتا وہ موجود ہوجاتا ہے یہاں ممکن قابل تھا جہاں مقبول یعنی وجود آیا وہ ممکن معدوم ہوگیا ثابت ہوا کہ آپ کی تعریف غلط ہے اس عبارت سے اسی کا جواب ہے کہ مذکورہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ مقبول وجودی ہو یا تقابل عدم ملکہ کے قبیل سے ہو عدم ملکہ کہتے ہیں کہ متقابلین میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی ہو مگر ایسا عدمی ہو کہ وجودی کی صلاحیت رکھتا ہو، جیسے بصر اور عمی ایسے ہیں کہ ایک مثلاً بصر وجودی ہے اور عمٰی عدمی ہے مگر ایسا عدمی جو وجودی کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ اندھا کہتے ہی ہیں اس کو جو دیکھے تو نہ مگر دیکھنے کی استعداد ہو اور آپ نے جو مثال شئی ممکن (عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا) والی پیش کی ہے وہ نہ تو وجودی ہے اور نہ عدم ملکہ کے قبیل سے ہے لہٰذا اس کو لے کر تعریف پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔

والانفصال كذلك : سے بتا رہے ہیں کہ زیر بحث مسئلہ میں مقبول (انفصال) وجودی بھی ہے اور عدم ملکہ بھی ہے وجودی تو اس لئے ہے کہ فلاسفہ نے وجودی کی تعریف حدوث هويتين سے کی ہے یعنی دو نئی شخصیتوں کا پیدا ہوجانا اور انفصال کی صورت میں بھی دو نئی شخصیتیں جلوہ گر ہوتی ہیں اور عدم ملکہ اس لئے ہے کہ انفصال کی ایک تعریف عدم الاتصال عما من شانه هو سے کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کا متصل نہ ہونا جس کی شان تھی کہ متصل ہو اور یہی عدم ملکہ ہے پس اس تعریف کی رو سے انفصال عدم والملکہ کے قبیل سے ہوا لہٰذا اس مقبول کے ساتھ قابل یعنی صورت اور مقدار کا ہونا ضروری ہے۔

فتعين ان يكون الخ: قابل للانفصال شئی کے بارے میں تین احتمالات تھے (صورت، مقدار، شئی آخر) جب دو باطل ہوگئے تو تیسرا ثابت ہوگیا وهو المقصود وهو الهيولىٰ.

لَا يَخْفٰى عَلَيْكَ اَنَّهُ لَا اِشْعَارَ فِيْ هٰذَاالْكَلَامِ اِلٰى اَنَّ الْهَيُوْلٰى جَوْهَرٌ مَحَلٌّ لِلصُّوْرَةِ وَالتَّقْرِيْرُ الْجَامِعُ مَاذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ اَنَّ الْجَوْهَرَ الْوَاحِدَ اِلَى الْمُتَّصِلِ فِيْ حَدِّذَاتِهِ لَوْكَانَ قَائِمًا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

بِذَاتِہٖ لَكَانَ تَفْرِيْقُ الْجِسْمِ اِلٰى جِسْمَيْنِ اِعْدَامًا لِلْجِسْمِ بِالْكُلِّيَّةِ وَاِيْجَادًا لِجِسْمَيْنِ اُخْرَيَيْنِ مِنْ كَتْمِ الْعَدَمِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْجِسْمَ الْمُتَّصِلَ فِيْ حَدِّذَاتِہٖ اِذَا كَانَ ذِرَاعَيْنِ مَثَلاً فَاِذَاطَرَءَ عَلَيْهِ الْاِنْفِصَالُ وَحَصَلَ هُنَاكَ جِسْمَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ذِرَاعٌ فَحِيْنَئِذٍ لَايَكُوْنُ ذٰلِكَ الْمُتَّصِلُ الْوَحْدَانِيُّ الَّذِيْ كَانَ ذِرَاعَيْنِ بِلَا مَفْصَلٍ بَاقِيًا بِذَاتِهٖ ضَرُوْرَةً وَلَمْ يَكُنْ هٰذَانِ الْجِسْمَانِ مَوْجُوْدَيْنِ فِيْهِ وَاِلَّا لَكَانَ ذَامَفْصَلٍ بِالْفِعْلِ لَا مُتَّصِلاً فِيْ حَدِّ ذَاتِهٖ فَقَدْ عُدِمَ ذٰلِكَ الْمُتَّصِلُ بِالْكُلِّيَّةِ وَوُجِدَ مُتَّصِلَانِ آخَرَانِ مِنْ كَتْمِ الْعَدَمِ فَلَا بُدَّ هُنَاكَ مِنْ شَيْءٍ آخَرَ مُشْتَرَكٍ بَيْنَ الْمُتَّصِلِ الْاَوَّلِ وَهٰذَيْنِ الْمُتَّصِلَيْنِ وَلَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ الْبَاقِيْ بِعَيْنِهٖ مُوْجِبًا لِاِرْتِبَاطِ الْقِسْمَيْنِ بِذٰلِكَ الْجِسْمِ الْمَقْسُوْمِ.

ترجمه: یہ امر آپ کے سامنے مخفی نہیں ہے کہ مذکورہ بالا کلام میں اس جانب کوئی اشارہ وعلامت نہیں ہے کہ ہیولی صورت کے لئے محل ہے، اور تقریر جامع جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ جو ہر وحدانی جو فی نفسہ متصل ہوتا ہے اگر بذاتہ قائم ہوتا تو جسم کی تفریق دو جسموں کی جانب جسمیت کو بالکلیہ معدوم کر دینا ہوتا اور ایجاد کرنا ہوتا دو جسموں کا کتم عدم سے اور یہ اس وجہ سے کہ جسم متصل فی نفسہ جب مثلا دو ہاتھ ہو تو جب اس پر انفصال طاری ہوا اور وہاں دو جسم حاصل ہو گئے ہر ایک دونوں میں سے ایک ایک ہاتھ کا ہے تو اس وقت وہ جسم متصل واحد جو فصل سے پہلے دو ہاتھ کا تھا باقی نہ رہا بداہۃ اور دونوں جسم فصل سے پہلے اس میں موجود بھی نہ تھے ورنہ البتہ بالفعل فصل والا ہو جائے گا متصل فی نفسہ نہ رہے گا، پس وہ متصل بالکلیہ معدوم ہو گیا اور دوسرے دو متصل عدم کے پردے سے وجود آ گئے پس اس جگہ ایک دوسری چیز کا ہونا ضروری ہے جو پہلے متصل اور دونوں متصلوں کے درمیان مشترک ہو اور ضروری ہے کہ یہ شئی مشترکہ بعینہ دونوں حالتوں میں باقی رہے تا کہ تقسیم کرنا اس صورت میں بھی جسمیت کو بالکلیہ معدوم کرتا نہ ہو پس یہ بعینہ باقی رہنے والی چیز ہی دونوں قسموں کو اس جسم مقسوم کے ساتھ جوڑنے والی بن جائے گی۔

قوله: لا يخفى عليك انه لااشعار: سے ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کر رہے ہیں؛ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے اس سے پہلے جسم کے بارے میں دعویٰ کیا تھا کہ وہ دو جزؤں سے مرکب ہوتا ہے ان میں سے ایک دوسرے میں حلول کرتا ہے حال کو صورت اور محل کو مادے کہتے ہیں اور اس پر آپ نے وبرهانه کہا یعنی اس دعوی کو دلیل سے ثابت کیا مگر دلیل آپ نے جس طرح پیش کی ہے اس سے اتنا تو معلوم ہوا کہ جسم کے اندر ہیولیٰ (مادہ) ہوتا ہے مگر یہ ثابت نہ ہو سکا کہ وہ مادہ (ہیولی) صورت کے لئے محل ہوتا ہے آپ کی دلیل اس وقت تام ہوگی جبکہ اجسام کے اندر بیک وقت ہیولیٰ بھی ثابت کریں اور اس کا محل ہونا بھی ثابت کریں اور یہاں آپ نے ایسا کیا نہیں اس لئے یہ دلیل کمزور ہے۔

یاد رہے کہ یہ اعتراض اس وقت پڑے گا جب کہ وبرهانه کی ضمیر کل دعویٰ کی طرف لوٹے لیکن اگر اس کی ضمیر فصل فی اثبات الهيولى میں اثبات ہیولی کی طرف راجع ہو تو اعتراض نہ ہوگا کیوں کہ دلیل مذکور سے ہیولیٰ تو ثابت ہو گیا اور قاعدہ ہے کہ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

جب کوئی چیز ثابت ہوتی ہے تو اپنے تمام اجزاء کے ساتھ ثابت ہوتی ہے لہٰذا ہیولیٰ بھی اپنے تمام اجزا کے ساتھ ثابت ہو جائے گا، (ہیولیٰ کے اجزا؛ جوہر ہونا اور اس کا صورت کے لئے محل ہونا) مگر اس صورت میں بھی دعویٰ کے اندر محل ہونا معلوم ہو رہا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جب مصنف نے اثبات ہیولیٰ کا دعویٰ کیا تھا تو اس دعویٰ کے اندر اس کا جوہر ہونا اور پھر اس کا محل ہونا بھی شامل ہے اور یہاں صرف ہیولیٰ ہی ثابت ہو رہا ہے لہٰذا یہ دلیل کمزور اور ناقص ہے کوئی ایسی دلیل پیش کیجئے جو تمام دعاوی کو شامل ہو۔

والتقریر الجامع ما ذکرہ: میر سید شریف نے تینوں دعووں (اثبات ہیولیٰ اس کا جوہر ہونا اس ہیولیٰ کا محل ہونا) کو ثابت کرنے کے لئے تقریر جامع پیش کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ (یعنی صورت جسمیہ) قائم بالذات نہیں ہے قائم بالذات کا مطلب یہ ہے کہ صورت جسمیہ کسی مادہ اور محل کے اندر حلول کئے بغیر تنہا نہیں رہ سکتی یہ مطلب نہیں کہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہے ورنہ صورت جسمیہ کا عرض ہونا لازم آئے گا بہر حال دعویٰ یہ ہے کہ صورت جسمیہ مادہ میں حلول کئے بغیر تنہا نہیں ہوتی دلیل یہ ہے کہ اگر تنہا ہو تو انفصال کی صورت میں ایک جسم کا بالکلیہ معدوم کرنا اور دوسرے دو جسموں کا پردۂ عدم سے وجود میں لانا لازم آئے گا یعنی اگر دو گز کے کپڑے کو پھاڑا جائے تو اس دو گز کو معدوم کرنا اور ایک ایک گز کے دو کپڑوں کو وجود میں لانا لازم آئے گا اور یہ غلط ہے سب جانتے ہیں کہ یہ ٹکڑے اسی جسم کے ہیں جس کو کاٹا گیا ہے الگ سے پیدا نہیں ہوئے ہیں تو تقسیم کے وقت ایک جسم کا بالکلیہ معدوم کرنا اور دو جسموں کا پردۂ عدم سے وجود میں لانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہے۔ لہٰذا صورت کا محل کے بغیر پایا جانا محال ہے، رہی یہ بات کہ ایک جسم کا بالکلیہ معدوم کرنا اور دو جسموں کا پردہ عدم سے وجود میں لانا کیسے لازم آئے گا تو اس کی دلیل **و ذلک لان الجسم** سے بیان کر رہے ہیں کہ مثلاً ایک جسم دو گز کا ہو جب اس پر انفصال طاری کریں گے تو لامحالہ اس صورت میں دو گز والا جسم ختم ہو جائے گا اور ایک ایک گز کے دو جسم پردہ ظہور میں آجائیں گے یہاں دیکھئے کہ دو گز والا جسم معدوم ہو گیا اور ایک ایک گز والے دو جسم پیدا ہو گئے تو ایک کا معدوم ہونا اور دو کا موجود ہونا لازم آیا جس کو شارح نے جسمین متصلین (متصل واحد دو جسم) کہا ہے اور یہ محال ہے اس محال سے بچنے کے لئے ایک ہی صورت ہے وہ یہ کہ ایک چیز ایسی ہو جو دو گز والے جسم اور ایک ایک گز والے (اسی کو مقسوم اور دوسرے دو کو قسمین کہا ہے) جسم کے درمیان مشترک ہو اور ان دو جسموں کا شئی مقسوم یعنی دو گز والے جسم سے رابطہ کرادے جو اتصال کے وقت بھی موجود ہو اور انفصال کے بعد بھی باقی رہے اسی مشترک چیز کو ہیولیٰ کہتے ہیں یہاں کوئی سوال کر سکتا ہے کہ دونوں کے درمیان ربط پیدا کرنے کے لئے امر مشترک کو ماننے کی کیا ضرورت ہے یہ بھی تو کہہ سکتے ہیں کہ اس دو گز والے جسم میں ایک ایک گز کے دو جسم پہلے ہی سے موجود تھے تو اس کا جواب **ولم یکن ھذان الجسمان** سے یہ دیا کہ دو جسم وہاں پہلے سے موجود نہیں تھے ورنہ تو جسم کا بالفعل مفصل (جوڑ والا) ہونا لازم آئے گا حالانکہ اس کو متصل واحد (بے جوڑ) مانا گیا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔

ولابد ان یکون ذلک الشئی: یہ جو شارح نے کہا ہے کہ اس امر مشترک (یعنی ہیولیٰ) کا دونوں حالتوں (اتصال کے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

وقت اور انفصال کے بعد) میں موجود رہنا ضروری ہے وہ اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو بلکہ صرف اتصال کے وقت ہو اور انفصال کے بعد نہ ہو تو وہی خرابی لازم آئے گی کہ ایک جسم بالکلیہ معدوم ہوگا اور دوسرے دو جسم نئے سرے سے جلوہ گر ہوں گے اور یہ انتہائی غلط ہے اس لئے دونوں حالتوں میں ہیولیٰ کا موجود رہنا ضروری ہے۔

وَيَكُوْنُ هُوَ مَعَ الْمُتَّصِلِ الْوَاحِدِ مُتَّصِلاً وَاحِدًا وَمَعَ الْمُنْفَصِلَيْنِ مُنْفَصِلاً مُتَعَدِّدًا وَكُلٌّ مِنْ ذٰلِكَ الْمُتَعَدِّدِ مُتَّصِلٌ وَاحِدٌ فَلاَ يَكُوْنُ ذٰلِكَ الشَّئُ فِيْ نَفْسِهِ وَاحِداً وَلاَمُتَعَدِّداً وَلَا مُتَّصِلًا وَلاَ مُنْفَصِلاً بَلْ هُوَفِيْ ذٰلِكَ تَابِعٌ لِذٰلِكَ الْجَوْهَرِ الْمُتَّصِلِ فِيْ حَدِّذَاتِهِ فَيَكُوْنُ وَاحِدٌ بِوَحْدَتِهِ وَمُتَعَدِّدًا بِتَعَدُّدِهِ وَ مُتَّصِلاً مَعَ كَوْنِهِ مُتَّصِلاً وَاحِدًا وَمُنْفَصِلاً مَعَ تَعَدُّدِهِ وَانْفِصَالُ بَعْضِهِ عَنْ بَعْضٍ وَإِذَا كَانَ ذٰلِكَ الشَّئُ مَعَ الْمُتَّصِلِ الْوَاحِدِ مُتَّصِلاً وَاحِداً وَمَعَ الْمُتَعَدِّدِ مُنْفَصِلاً متعددا كان المتصل الواحدُ والْمُتَعَدِّدُ مُخْتصاً به نَاعِتاً لَهُ فَيَكُوْنُ مَحَلا لِلْمُتَّصِل الواحِدِ حَالَ الْإِتِّصَالِ وَلِلْمُنْفَصِلَيْنِ حَالَ الْاِ نْفِصَالِ فَيَكُوْنُ جَوْهَرًا قَطْعًا فَهٰذَا الْجَوْهَرُ الَّذِيْ هُوَ مَحَلٌّ لِلْجَوْهَرِ الْمُتَّصِلِ فِيْ حَدِّ ذَاتِهِ هُوَالْمُسَمّٰى بِالْهَيُوْلٰى الْاُوْلٰى وَذٰلِكَ الْجَوْهَرُ الْمُتَّصِلُ يُسَمّٰى صُوْرَةً جِسْمِيَّةً وَالْجِسْمُ الْمُطْلَقُ مُرَكَّبٌ مِنْهُمَا.

ترجمہ: یہ امر مشترک متصل واحد کے ساتھ متصل واحد ہوتا ہے اور دو منفصلوں کے ساتھ منفصل متعدد ہوتا ہے اور اس متعدد میں سے ہر ایک متصل واحد ہے پس یہ شئی مشترک نہ تو فی نفسہ واحد ہوتی ہے اور نہ متعدد اور نہ متصل ہوتی ہے اور نہ منفصل بلکہ یہ اس چیز میں اس جوہر متصل فی حد ذاتہ کے تابع ہے پس یہ اس جوہر متصل کے واحد ہونے سے واحد ہوتی ہے اور اس کے متعدد ہونے سے متعدد ہوجاتی ہے اور اس کے متصل واحد ہونے کے ساتھ متصل رہتی ہے اور اس کے متعدد ہوجانے اور اس کے بعض کے بعض سے منفصل ہوجانے سے منفصل ہوجاتی ہے اور جب یہ شئی متصل واحد کے ساتھ متصل ہے اور متعدد کے ساتھ منفصل متعدد ہے تو وہ متصل واحد اور متعدد اس شئی کے ساتھ مختص ہوا اور اس کے لئے ان صفات کو پیدا کرنے والا ہوا پس یہ امر مشترک اتصال کی حالت میں متصل واحد کا محل ہوگا اور انفصال کی حالت میں دو منفصلوں کا بنے گا پس یہ امر یقینی طور پر جوہر ہوگا پس یہ جوہر جو جوہر متصل فی حد ذاتہ کا محل ہے اسی کا نام ہیولی اولی رکھا گیا ہے اور اس جوہر متصل کا نام صورت جسمیہ رکھا جاتا ہے اور جسم مطلق ان دونوں سے مرکب ہوتا ہے۔

ویکون ھو مع المتصل الواحد: اب تک تو ہیولیٰ کا اثبات ہوا اب دو چیزوں کو اور ثابت کرنا باقی ہے ہیولی کا جوہر ثابت کرنا اور ہیولیٰ کا صورت جسمیہ کے لئے محل ثابت کرنا اب یہاں سے انہیں دونوں باتوں کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمارہے ہیں کہ وہ امر مشترک (مادہ جس کو ابھی اوپر ثابت کیا ہے) بذات خود نہ تو متصل ہے اور نہ منفصل نہ واحد ہے نہ متعدد

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

بلکہ اتصال، انفصال، وحدت اور تعدد میں صورت جسمیہ کے تابع ہے اگر صورت جسمیہ واحد ہے تو وہ ہیولیٰ (مادہ) بھی واحد ہے صورت متعدد ہے تو مادہ بھی متعدد صورت متصل ہے اور منفصل ہے تو ہیولیٰ بھی متصل اور منفصل تو اس سے معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ کو چند صفات کے ساتھ متصف کرنے والی ہوئی یعنی اس نے ہیولیٰ کو متصل منفصل واحد اور متعدد بنا دیا ہے اور جو چیز صفات ثابت کرنے والی ہو اس کو ناعت کہتے ہیں لہٰذا صورت ناعت ہوئی اور جس کے لئے صفات ثابت ہو اس کو منعوت کہتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان چونکہ اختصاص ہے اور اختصاص ناعت کو حلول کہتے ہیں اور حلول کی صورت میں ناعت حال اور منعوت محل ہوتا ہے، لہٰذا صورت کا حال اور ہیولیٰ کا محل ہونا ثابت ہوا اسی سے جوہر ہونا بھی ثابت ہو جائے گا، بایں طور کہ ہیولی صورت کا محل ہے اور صورت جوہر ہے اور جوہر کا محل بھی جوہر ہی ہوتا ہے لہٰذا ہیولیٰ کا بھی جوہر ہونا ضروری ہے کیوں کہ اس میں جوہر حلول کر رہا ہے۔

فهذا الجوهر هو الذی: یہاں نتیجہ کے طور پر فرما رہے ہیں کہ جب ہیولیٰ اور صورت ثابت ہو گئے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ہیولیٰ صورت کا محل ہے تو یہ بھی جان لیجئے کہ انہیں دو جزؤں سے جسم مرکب ہوتا ہے کما لا یخفی علیک.

نوٹ: عبارت میں جو متصلین آیا ہے اس سے دو متصل واحد جسم مراد ہے کیوں کہ فلاسفہ نے سب سے پہلے جسم کا متصل واحد ہونا ثابت کیا ہے اور پھر دلائل قائم کر کے ہیولیٰ ثابت کیا ہے اور پھر جوہر اور پھر محل بہر حال وہ دو جسم جو ایک جسم سے نکلے ہیں انفصال کے بعد وہ دونوں الگ الگ متصل واحد ہیں یہاں ناعت موجداً للنعت کے معنی میں ہے دوسروں کے لئے صفت پیدا کرنے والا اور اس جگہ صورت نے ہیولیٰ کے لئے اتصال انفصال واحد ہونا اور متعدد ہونا ثابت کیا ہے ناعت کے ایک معنی ماہیت شخصیہ اور بذات خود صفت کے بھی آتے ہیں عموماً صفت کے معنی میں مشتمل ہے۔

اَقُوْلُ فِيْهِ بَحْثٌ اِذْ لَابُدَّ لِبَيَانِ حُلُوْلِ الصُّوْرَةِ الْجِسْمِيَّةِ فِي الْهَيُوْلٰى مِنْ اِثْبَاتِ اَنَّ الصُّوْرَةَ نَفْسَهَا نَعْتٌ لِلْهَيُوْلٰى كَمَا اَنَّ الْبَيَاضَ لِلْجِسْمِ وَلَا يُجْدِيْ مَاذَكَرَهُ مِنْ اَنَّ الصُّوْرَةَ وَاسِطَةٌ لِاِتِّصَافِ الْهَيُوْلٰى بِالْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ وَالْاِتِّصَالِ وَ الْاِنْفِصَالِ وَالْاَلْزَمَ اَنْ يَكُوْنَ الْجِسْمُ حَالًا فِي الْعَرْضِ الْقَائِمِ بِهٖ لِاَنَّ الْجِسْمَ وَاسِطَةٌ لِاِتِّصَافِ ذٰلِكَ الْعَرْضِ بِالتَّحَيُّزِ بِالْعَرْضِ وَيُمْكِنُ اَنْ يُجَابَ عَنْهُ بِاَنَّ حُلُوْلَ الْعَرْضِ فِيْ شَيْئٍ يَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ الْاَوَّلُ نَفْسُهٗ نَعْتًا لِلثَّانِيْ وَحُلُوْلُ الْعَرْضِ فِيْ شَيْئٍ تَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ جَمْعُ النُّعُوْتِ الثَّابِتَةِ لِلْاَوَّلِ بِالذَّاتِ نُعُوْتًا لِلثَّانِيْ وَبِالْعَرْضِ وَالْجِسْمُ وَاسِطَةٌ لِاِتِّصَافِ الْعَرْضِ بِجَمِيْعِ نُعُوْتِهٖ وَقَوْلُهُمُ الْاِخْتِصَاصُ النَّاعِتُ يَشْمَلُ الْقِسْمَيْنِ.

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ اس میں بحث ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ کا ہیولیٰ کے اندر حلول کو ثابت کرنا ضروری ہے چونکہ بذات خود صورت جسمیہ ہیولیٰ کے لئے صفت ہے جیسا کہ سفیدی جسم کے لئے صفت ہے صاحب تقریر جامع نے جو بات کہی ہے حلول کو ثابت کرنے کے سلسلے میں نافع نہیں ہے ورنہ تو یہ لازم آئے گا کہ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

جسم حلول کرنے والا ہو اس عرض کے اندر جو جسم کے ساتھ قائم ہو اس لئے کہ جسم واسطہ ہے اس عرض کو تمکن کے ساتھ بالتبع متصف کرنے کے لئے اور ممکن ہے کہ اس اعتراض کا جواب بایں طور دیا جائے کہ عرض کا حلول کسی شی کے اندر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اول بذات خود ثانی کے لئے صفت ہو اور جوہر کا حلول کسی شی کے اندر اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ تمام نعت جو پہلے کیلئے بالذات ثابت ہوں وہ ثانی کے لئے بالعرض ثابت ہو جائیں اور جسم واسطہ نہیں ہے عرض کو اپنی تمام صفات کے ساتھ متصف کرنے کے لئے اور وہ فلاسفہ کا قول الاختصاص الناعت (حلول) کی دونوں قسموں حلول الجوہر فی شی اور حلول العرض فی شی کو شامل ہے۔

اقول فیہ بحث: مذکورہ تقریر جامع میں جہاں ہیولیٰ کا جوہر ہونا اور صورت کے لئے محل ہونا ثابت کیا تھا وہاں سب سے پہلے حلول ثابت کیا تھا اور کہا تھا کہ جب صورت ہیولیٰ کو چند صفات وحدت و کثرت کے ساتھ متصف کرنے والی ہوئی تو صورت ناعت اور ہیولیٰ منعوت ہوا اور ناعت ہی کا نام حلول ہے اور حلول ہی کی صورت میں ایک حال اور دوسرا محل بنتا ہے یہاں اسی پر اعتراض ہے کہ آپ نے حلول کو ثابت کرنے کے لئے صورت کو ہیولیٰ کے لئے واسطہ (موجد اللنعت) بنادیا حالانکہ حلول کے تحقق کے لئے صرف اتنی بات کافی نہیں ہے کہ صورت ہیولیٰ کے لئے واسطہ (متصف کرنے والی) ہو بلکہ خود صورت کا ہیولیٰ کی صفت ثابت ہونا ضروری ہے جیسے سفیدی کپڑے کے لئے بذات خود صفت ہے کپڑے کے لئے واسطہ (صفت پیدا کرنے والی) نہیں ہے اگر صورت کا ہیولیٰ کے لئے صرف واسطہ ہونا قرار دیا جائے اور کہا جائے کہ حلول متحقق ہو گیا تو پھر یہ تعریف حلول الجوہر فی العرض پر بھی صادق آجائے گی مثلاً جسم عرض کو متمکن اور متحیز بناتا ہے عرض بذات خود تحیز و تمکن کے ساتھ متصف نہیں ہوتا تو جسم ہوا ناعت اور واسطہ عرض ہوا منعوت اور ناعت حال اور منعوت محل ہوتا ہے تو جسم کا حال اور عرض کا محل ہونا ثابت ہوا حالانکہ جوہر کا محل بھی جوہر ہی ہوتا ہے اور یہاں ایسا نہیں ہوا نیز حلول الجوہر فی العرض کو فلاسفہ حلول نہیں کہتے۔

حاصل یہ ہے کہ حلول کے ذریعہ سے صورت کے لئے ہیولیٰ کا محل ہونا ثابت کیا تھا اور جب یہاں شرط (بذات خود صفت بننا) نہیں پائی گئی تو حلول نہیں پایا گیا اور جب حلول نہ رہا تو پھر ہیولیٰ صورت کے لئے محل کیسے ثابت ہوگا اور پھر ہیولیٰ کا جوہر ہونا کیسے ثابت ہوگا پہلے آپ حلول ثابت کیجئے اور پھر اگلا کام کیجئے۔

ویمکن ان یجاب الخ: سے جواب دے رہے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا کہ حلول کے تحقق کے لئے صورت کا بذات خود متصف ہونا ضروری ہے واسطہ کافی نہیں ہے یہ بات ہر جگہ تسلیم نہیں ہے کیوں کہ حلول کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک میں تو یہ بات مسلم ہے مگر سب میں مسلم نہیں وہ دو قسمیں یہ ہیں۔ ۱- حلول الجوهر في شيء ۲- حلول العرض في شيء.
عرض کا حلول جب شی میں ہوتا ہے تو اس کے لئے بذات خود متصف ہونا ضروری ہے جیسے سفیدی کا حلول کپڑے میں لیکن جب جوہر کا حلول شی میں ہو تو جوہر کا محض واسطہ بننا کافی ہے اور یہاں بھی (صورت کا حلول ہیولیٰ میں) ایسا ہی ہے لہٰذا واسطہ کافی ہوا۔

رہا یہ اعتراض کہ اگر محض واسطہ کافی مانا جائے تو جسم کے لئے عرض کا مکان ہونا لازم آئے گا اس کا جواب **والجسم ليس بواسطة** سے دے رہے ہیں کہ اگر ایسا ہو تو یہ حلول الجوهر في شيء ہوگا اور حلول الجوهر في شيء کے لئے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ضروری ہے کہ وہ تمام صفات جو حال کے لئے بالذات ہیں وہ محل کے لئے بالعرض ثابت ہو جائیں اور یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ جسم عرض کو تمام صفات کے ساتھ متصف کرنے والا ہے اور عرض جوہر نہیں ہو پاتا جسم بذات خود قائم ہوتا ہے اور عرض بالتبع لہٰذا حلول الجوہر فی شئی کا جو تقاضا تھا وہ پورا نہیں ہوا اس لئے عرض کا محل ہونا بھی ثابت نہیں ہوا۔

قولہ: الاختصاص الناعت الخ: ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ آپ نے حلول کی دو قسمیں بیان کی ہیں حلول العرض فی شئ، حلول الجوهر فی شئ اور فلاسفہ نے جو حلول کی تعریف کی ہے وہ صرف حلول العرض فی شئ پر صادق آتی ہے کیوں کہ فلاسفہ نے کہا ہے کہ ایسے خاص تعلق کو حلول کہتے ہیں کہ دونوں میں سے ایک ناعت (صفت) اور دوسرا منعوت بن جائے اور یہ بات حلول العرض فی شئ میں پائی جاتی ہے کہ عرض جسم کے لئے بذات خود صفت بنتا ہے نہ کہ واسطہ یعنی متصف کرنے والا اور حلول الجوهر فی شئ پر صادق نہیں آتی کیوں کہ یہاں جوہر خود صفت نہیں بنتا بلکہ شئی کے لئے صفت ثابت کرنے والا ہوتا ہے لہٰذا حلول کی یہ تعریف التعلق الخاص الذی یصیر به احد المتعلقین نعتا له والاخر منعوتا به اپنے افراد کو جامع نہیں ہے صرف ایک پر صادق آرہی ہے، شارح نے جواب دیا کہ حلول کی تعریف الاختصاص الناعت دونوں کو شامل ہے اس لئے کہ ناعت کے دو معنی آتے ہیں۔ ۱- دوسرے کے لئے صفت ثابت کرنے والا ۔ ۲- بذات خود صفت بننے والا پہلے معنی کے لحاظ سے یہ تعریف حلول الجوهر فی شئ پر صادق آئی اور دوسرے معنی کے لحاظ سے حلول العرض فی شئ پر صادق آئی لہٰذا یہ تعریف اپنے افراد کو جامع رہی۔

وَاعْلَمْ اَنّ مَا ذَكَرْنَا هُوَ مَذْهَبُ الْمَشَّائِيْنَ كَارَسْطُوْ وَالشَّيْخَيْنِ اَبِيْ نَصْرٍ وَاَبِيْ عَلِي وَاَمَّا الْاِشْرَاقِيُّوْنَ كَافْلَاطُوْنَ وَالشَّيْخُ الْمَقْتُوْلُ فَذَهَبُوْا اِلَى اَنّ الْجَوْهَرَ وَالْوُحْدَانِيّ الْمُتّصِلَ فِيْ حَدّ ذَاتِهِ قَائِمٌ بِذَاتِهِ غَيْرُ حَالٍ فِيْ شَيْ آخَرَ لِكَوْنِهِ مُتَحَيِّزًا بِذَاتِهِ وَهُوَ الْجِسْمُ الْمُطْلَقُ فَهُوَ عِنْدَهُمْ جَوْهَرٌ بَسِيْطٌ لَا تَرْكِيْبَ فِيْهِ بِحَسْبِ الْخَارِجِ اَصْلًا وَقَابِلٌ لِطَرْيَانِ الْاِتّصَالِ وَالْاِنْفِصَالِ مَعَ بَقَائِهِ فِيْ حَالَتَيْنِ فِيْ حَدّ ذَاتِهِ وَهُوَ مِنْ حَيْثُ جَوْهَرِهِ وَذَاتِهِ يُسَمّٰى جِسْمًا مِنْ حَيْثُ قَبُوْلِهِ لِلصّوْرَةِ النّوْعِيّةِ الّتِيْ لِاَنْوَاعِ الْجِسْمِ يُسَمّٰى هَيُوْلٰى.

ترجمہ: جو کچھ بھی میں نے ذکر کیا یہ سب مشائین کا مذہب ہے جیسا کہ ارسطو اور شیخ ابونصر اور شیخ بوعلی نے فرمایا ہے اور بہر حال اشراقیین اور ان کے افراد افلاطون اور شیخ شہاب الدین سہروردی پس ان لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ بذات خود قائم ہوتی ہے، کسی دوسری شئ میں حلول کرنے والی نہیں ہوتی کیونکہ وہ متحیز بالذات ہوتی ہے اور یہی جسم مطلق ہے پس جسم ان کے نزدیک ایسا جوہر بسیط ہے جس میں خارج کے اعتبار سے بالکل ترکیب نہیں ہوتی اور یہی اتصال وانفصال کے طاری ہونے کو قبول کرتا ہے اپنی ذات کے اعتبار سے دونوں حالتوں میں باقی رہتے ہوئے اور اپنے جوہر اور ذات کے اعتبار سے اس کا نام جسم رکھا جاتا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہے اور جسم کی اقسام کے لئے جو صفت نوعیہ ہوتی ہے اس کو قبول کرنے کے اعتبار سے اسی کو ہیولیٰ کہا جاتا ہے۔

واعلم ان ماذکرنا هو مذهب المشائین الخ: اب تک جو کچھ بیان ہوا کہ جسم مطلق ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے وہ مشائین کا مذہب ہے جیسے ارسطو اور شیخین یعنی ابونصر اور بوعلی سینا لیکن اشراقیین کا مسلک جسم مطلق کے بارے میں یہ ہے کہ وہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب نہیں ہوتا بلکہ صورت جسمیہ ہی جسم ہے وہ تنہا موجود ہوتی ہے کسی کے تابع نہیں ہوتی حاصل یہ ہے کہ اشراقیین کے یہاں صورت جسمیہ ہی کو جسم کہا جاتا ہے لہٰذا جسم ان کے یہاں بسیط ہوگا اور تنہا موجود ہوگا بغیر ترکیب کے۔ وہ دلیل میں یوں کہتے ہیں کہ صورت جسمیہ تو ہے جوہر اب اگر وہ ہیولی میں حلول کرے تو صورت کا اپنے قیام اور تحیز میں ہیولیٰ کا تابع ہونا لازم آئے گا اور جوہر کسی کا محتاج نہیں ہوتا بذات خود قائم ہوتا ہے اشراقیین کے اس نظریے سے معلوم ہوتا ہے کہ حلول ان کے یہاں تبعیۃ فی التحیز کو کہا جاتا ہے یعنی ایک چیز کا تحیز اور قیام میں دوسری چیز کا تابع ہونا اور ایسا جوہر میں ہوتو غلطی ہوگی کہ ایک جوہر دوسرے جوہر کا تابع ہوا البتہ یہ حضرات عرض کے بارے میں مانتے ہیں کہ وہ پنے قیام اور تحیز میں جوہر کا محتاج ہوتا ہے لہٰذا ان کے یہاں عرض کا جوہر میں حلول ہوسکتا ہے جیسے سیاہی کا کپڑے میں مگر جوہر کا جوہر میں نہیں لیکن اشراقیین کے یہاں حلول اختصاص ناعت کو کہتے ہیں لہٰذا جس طرح عرض ناعت اور جسم منعوت بن سکتا ہے اسی طرح جوہر بھی ناعت اور جوہر منعوت بن سکتا ہے یعنی دونوں کے درمیان تعلق خاص کی وجہ سے ایک ناعت اور دوسرا منعوت بن جاتا ہے لہٰذا ان جوہروں کا حلول بھی متحقق ہوجائے گا۔

بہرحال اشراقیین کے یہاں جسم صورت جسمیہ ہی کو کہتے ہیں اور وہ تنہا پایا جاتا ہے وہ خارج میں کسی سے مرکب نہیں ہوتا ہاں البتہ ذہنی اعتبار سے اس میں ترکیب ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ یہ حضرات صورت جسمیہ کو **قابل للاتصال والانفصال** مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اتصال وانفصال دونوں حالتوں میں باقی رہتی ہے صورت جسمیہ بذات خود نہ تو متصل ہوتی ہے اور نہ منفصل نہ واحد اور نہ متعدد بلکہ یہ سب چیزیں اس کو عارض ہوتی ہیں کبھی اتصال عارض ہوتا ہے اور کبھی انفصال۔ اسی صورت جسمیہ کا ان کے یہاں موقع محل کے اعتبار سے دونام ہے اگر وہ صورت جسمیہ جوہر ہے تو اس کو جسم اور اگر صورت نوع کو قبول کرتی ہے تو اس اعتبار سے اس کو ہیولیٰ کہتے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ ہیولیٰ ان کے نزدیک کوئی حقیقی نہیں اعتباری چیز ہے۔

خلاصہ: یہ ہے کہ مشائین ہیولیٰ کے وجود کے قائل ہیں اور اشراقیین قائل نہیں۔

المشائین: ارسطو اور اس کی جماعت کو مشائین کہا جاتا ہے اور یہ نام ارسطو کے طریقہ تعلیم کی طرف منسوب ہے، اس لئے کہ ارسطو اپنے تلامذہ کو چلتے چلتے لکچر دیتا تھا۔

حکمت وفلسفہ میں چار مکتب فکر ہیں:

۱- مشائین ۲- اشراقیین ۳- متکلمین ۴- صوفیہ۔

مشائیین- وہ مکتب فکر ہے جو مسائل کو (یعنی باری تعالیٰ کی معرفت کو) فکر ونظر سے حل کرتا ہے اور اتباع شریعت کی پرواہ نہیں کرتا۔

اشراقیین: وہ مکتب فکر ہے جو معرفت باری تعالیٰ کو صفائی قلب اور اشراق نوری سے حاصل کرتا ہے اور اتباع شریعت کی پرواہ نہیں کرتا ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

متکلمین: وہ مکتب فکر ہے جو معرفت باری تعالیٰ کو فکر ونظر سے حل کرتا ہے اتباع شریعت کا لحاظ رکھتے ہوئے۔

صوفیہ: وہ مکتب فکر ہے جو اسی مسئلہ کو صفائی قلب سے حل کرتا ہے اتباع کے ساتھ اول کے دو کا تعلق غیر اسلام سے ہے اور دوسرے دو کا اسلام سے، مگر اس نظریہ کو بعض مسلمانوں نے بھی قبول کرلیا ہے جیسے بوعلی سینا وغیرہ۔

ارسطو۔ یہ علم حکمت کا مدون اول ہے اس لئے اس کو معلم اول کہا جاتا ہے۔

الشیخین: سے ابوعلی سینا اور ابونصر مراد ہیں ابونصر فارابی کی وفات ۳۳۹ھ میں ہوئی شاہ منصور بن نوح سامانی کے حکم سے اس نے فلسفہ کی دوبارہ تدوین کی تھی اس لئے اس کا لقب معلم ثانی بھی ہے۔

بوعلی سینا: ان کا پورا نام ابوعلی حسین بن عبداللہ بن سینا ہے ماہ صفر ۳۷۰ھ میں بخارا میں وفات ہوئی بخارا ہی میں اولاً علم فقہ پڑھا پھر منطق اور فلسفہ ماضیہ پھر فلسفہ طبعیہ پھر الٰہیہ اور پھر علم طب حاصل کیا پھر خود ہی مطالعہ کی مدد سے اٹھارہ سال کی عمر میں ہی باکمال عالم بن گئے اس کے بعد اصفہان اور ہمدان پہنچ کر علم کا فیضان کیا بادشاہوں کے نزدیک رہے زندگی شراب نوشی میں بسر کی اخیر میں حافظ قرآن ہو جانے کے بعد عبادت میں مشغول ہو گئے مگر فلسفیانہ عقائد سے توبہ نہیں کی اسی حالت میں وہ دنیا سے چل بسے خدا ہی جانے کیا حشر ہوا۔

افلاطون: حکیم سقراط کا شاگرد ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۴۳۰ر سال قبل پیدا ہوا اور ۸۱ر سال کی عمر میں ۳۴۸ر قبل مسیح میں وفات پائی انتہائی درجہ کا ذہین تھا خلوت پسند اور عبادت گذار تھا اور اس کے لئے جنگلات میں رہا کرتا تھا ہمیشہ روتا رہتا تھا اس لئے افلاطون کی تکفیر نہیں کرنی چاہئے خدا معلوم وہ کیا ہو۔

شیخ مقتول: ان کا نام شیخ شہاب الدین سہروردی ہے یہ مشہور بزرگ شیخ شہاب الدین سہروردی کے بھانجے ہیں انہوں نے فلسفہ میں اپنا ایک الگ طریقہ ایجاد کیا تھا، جو مشائین کے طریقہ کے خلاف تھا حکمۃ الاشراق مشارع اور مطارحات ان کی یادگار تصنیف ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ ذٰلِکَ الْجِسْمَ مُرَكَّبٌ مِنَ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ وَجَبَ اَنْ تَكُوْنَ الْاَجْسَامُ كُلُّهَا مُرَكَّبَةً مِنَ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ لِاَنَّ الطَّبْعِيَّةَ الْمِقْدَارِيَّةَ اَيِ الصُّوْرَةَ الْجِسْمِيَّةَ اِمَّا اَنْ تَكُوْنَ بِذَاتِهَا غَنِيَّةً عَنِ الْمَحَلِّ اَوْ لَمْ تَكُنْ وَالْاَوَّلُ مَحَالٌ وَاِلَّا لَاسْتَحَالَ حُلُوْلُهَا فِي الْمَحَلِّ الْمُسْتَلْزِمُ لِافْتِقَارِهَا اِلَيْهِ لِاَنَّ الْغِنٰى بِذَاتِهِ عَنِ الشَّيْءِ اِسْتِحَالَ حُلُوْلُهٗ فِيْهِ فَتَعَيَّنَ اِفْتِقَارُهَا بِذَاتِهِ اِلَى الْمَحَلِّ.

ترجمہ: وہ جسم جو کہ متصل واحد اور قابل للانفکاک ہے ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ واجب ہے یہ بات کہ تمام اجسام ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوں اس لئے کہ طبیعت مقداریہ یا تو اپنی ذات کے اعتبار سے محل سے مستغنی ہوگی یا نہیں اور پہلا محال ہے ورنہ تو محال ہوگا محل کے اندر صورت جسمیہ کا وہ حلول جو مستلزم ہے صورت کے محتاج ہونے کو محل کی طرف اس لئے کہ جو شی کسی شی سے مستغنی بالذات ہو اس شی کے اندر محال ہوتا ہے پس متعین ہوگیا صورت جسمیہ کا محل کی طرف محتاج بالذات ہونا۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

واذا ثبت ان ذلک الجسم: اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ فلاسفہ کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے تمام اجسام میں (خواہ وہ فلکیہ ہوں یا عنصریہ) ہیولیٰ ثابت ہو جائے اسی لئے پہلے بعض اجسام قابلہ للانفکاک میں ہیولیٰ کو ثابت کیا جب بعض اجسام میں ہیولیٰ پہلے ثابت ہو گیا تو اب پورے اجسام میں بھی ہیولیٰ ثابت ہو جائے گا خواہ وہ اجسام قابلہ للانفکاک ہوں جیسے عنصریات یا غیر قابلہ للانفکاک ہوں یعنی فلکیات۔ اسی کو ماتن کہتے ہیں کہ بعض اجسام میں ہیولیٰ ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ بعض جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے اور جب بعض جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے، تو تمام اجسام بھی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ضرور ہوں گے (خواہ فلکیہ ہوں یا عنصریہ) اس کی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ صورت جسمیہ (طبعیہ مقداریہ) دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ محل ہیولیٰ سے بالذات بے نیاز ہوگی یا محتاج بالذات ہوگی پہلی صورت (یعنی صورت جسمیہ کا بالذات مستغنی ہونا) محال ہے کیوں کہ اگر بذات خود مستغنی ہو تو محل میں اس کا حلول نہیں پایا جائے گا حالانکہ حلول کے لئے ضروری ہے کہ وہ ہیولیٰ کی محتاج ہو اور اس سے پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ بعض اجسام کے اندر صورت کا ہیولیٰ میں حلول ہوتا ہے جب صورت ہیولیٰ میں حلول کرتی ہے تو معلوم ہوا کہ صورت ہیولیٰ سے مستغنی بالذات نہیں ہے بلکہ محتاج بالذات ہے اور جب محتاج بالذات ہے یعنی صورت کی ذات تقاضا کرتی ہے کہ وہ محل ہیولیٰ کیساتھ ہو اور صورت کی ذات تمام اجسام میں فلکیہ، عنصریہ موجود ہے، وہی الممتد فی الجہات الثلث۔ تو تمام اجسام میں ہیولیٰ بھی ضرور پایا جائے گا کیوں کہ صورت ہیولیٰ کے ساتھ رہتی ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ تمام اجسام ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہیں۔

نوٹ: یہاں صورت جسمیہ کو طبیعت مقداریہ کہا کیوں کہ صورت جسمیہ کے لئے مقدار لازم ہے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لِاَنَّهُ لَا يَلْزَمُ عَلٰى تَقْدِيْرِ عَدَمِ الْغِنٰى الذَّاتِيِّ الْاِ فْتِقَارُ الذَّاتِيُّ لِاِحْتِمَالِ اَنْ لَا يَكُوْنَ الشَّيْءُ غَنِيًّا لِذَاتِهِ عَنِ الْمَحَلِّ وَلَا مُحْتَاجًا لِذَاتِهِ اِلَيْهِ بَلْ يَعْرِضُ كُلٌّ مِنْهُمَا لَهُ عِلَّةٌ خَارِجِيَّةٌ.

ترجمہ- اور اس میں ایک اشکال ہے اس لئے کہ استغناء ذاتی کے عدم کو مان لینے پر احتیاج ذاتی لازم نہیں آتا اس احتمال کی وجہ سے کہ شئی نہ تو محل سے مستغنی بالذات ہو اور نہ محل کی طرف محتاج بالذات ہو بلکہ احتیاج واستغناء میں سے ہر ایک عارض ہو شئی کو کسی خارج علت کی وجہ سے۔

وفیہ نظر: اس دعوی کو ثابت کرنے کے لئے کہ تمام اجسام ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہیں مصنف نے کہا تھا کہ صورت جسمیہ دو حال سے خالی نہیں یا مستغنی بالذات (بے نیاز بالذات) ہوگی یا محتاج بالذات، پہلی صورت باطل ہے لہذا دوسری صورت متعین ہوگئی (یعنی صورت ہیولیٰ کی بالذات محتاج ہے) اور اس سے ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا شارح اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے صورت جسمیہ کے بارے میں دو احتمالات بیان کئے ایک باطل کر دیا اور دوسرے کو متعین کر دیا ہم اس کو نہیں مانتے اس لئے کہ صورت جسمیہ کے بارے میں چار احتمالات ہیں: ۱- مستغنی بالذات ہونا۔ ۲- مستغنی بالعرض ہونا۔ ۳- محتاج بالذات ہونا۔ ۴- محتاج بالعرض ہونا۔ ان چاروں میں سے آپ نے صرف پہلے کو باطل کیا ہے۔ حالانکہ محتاج بالذات کو متعین کرنے کے لئے باقی تینوں احتمالات (مستغنی بالذات مستغنی بالعرض محتاج بالعرض) کو باطل کرنا ہوگا، جب تک آپ تینوں کو باطل

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

نہیں کریں گے چوتھا (محتاج بالذات) متعین نہ ہوگا اور پھر آپ کا دعویٰ کہ تمام اجسام ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہیں ثابت نہ ہوگا۔ یہ چار احتمالات اس لئے ہیں کہ ممکن ہے کہ صورت یا تو ہیولیٰ کی کبھی بذات خود بے نیاز ہو یا کسی واسطہ سے بے نیاز ہو یا بالذات خود محتاج ہو، یا کسی واسطہ سے محتاج ہو (اسی کو بالذات اور بالعرض سے تعبیر کیا گیا ہے) اور حقیقت بھی ایسی ہی ہے کہ صورت بالعرض اور بالواسطہ ہیولی کی محتاج ہے کیوں کہ اگر ہیولیٰ سے بے نیاز ہوگی تو ایک جسم کا بالکلیہ معدوم کرنا اور دوسرے جسموں کو عدم سے وجود میں لانا لازم ہوگا اور یہ غلط ہے کما مر مفصلا اسی خرابی سے بچنے کے لئے صورت کو ہیولی کا محتاج مانا گیا ہے تو دیکھئے یہاں صورت ہیولی کی بالذات محتاج نہیں بلکہ خرابی سے بچنے کے لئے بالواسطہ محتاج ہوئی۔

قَالَ شَارِحُ الْمَوَاقِفِ لاَ وَاسِطَةَ بَيْنَ الْحَاجَةِ وَالْغِنٰى الذَّاتِيَيْنِ فَاِنّ الشَّيْئَ اِمّا اَنْ يَكُوْنَ لِذَاتِهٖ مُحْتَاجاً اِلَى الْمَحَلِّ اَوْ لاَ وَاِذَا لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا اِلَيْهِ لِذَاتِهٖ كَانَ مُسْتَغْنِيًا عَنْهُ فِيْ حَدِّ ذَاتِهٖ اِذْلاَ مَعْنٰى لِلْغِنٰى الذَّاتِيْ سِوَىٰ عَدَمِ الْحَاجَةِ اَقُوْلُ فِيْهِ بَحْثٌ لِاَنَّهٗ اِنْ اَرَادَ مِنَ الْمُسْتَغْنِيْ عَنِ الْمَحَلِّ فِيْ حَدِّذَاتِهٖ مَا يَكُوْنُ ذَاتُهٗ عِلّةً لِعَدَمِ اِحْتِيَاجِهٖ اِلَى الْمَحَلِّ فَالشّرْطِيّةُ مَمْنُوْعَةٌ لِجَوَازِ اَنْ لاَيَكُوْنَ الشّيُ عِلّةً لِلْاِحْتِيَاجِ وَلِعَدَمِهٖ وَاِنْ اَرَادَ مِنْهُ عِلّةً تَكُوْنُ ذَاتُهٗ عِلّةً لِاِحْتِيَاجِهٖ اِلَى الْمَحَلِّ سَوَاءٌ كَانَ عِلّةً لِعَدَمِ اِحْتِيَاجِهٖ اِلَيْهِ اَوْ لاَ فَلاَ نُسَلّمُ اِسْتِحَالَ حُلُوْلِ الصُّوْرَةِ فِيْ الْمَحَلِّ عَلٰى تَقْدِيْرِ الْغِنٰى الذَّاتِيْ لِاِحْتِمَالِ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرُالصّوْرَةِ عِلّةً لِلْاِحْتِيَاجِ.

ترجمہ: شارح مواقف فرماتے ہیں کہ عین ذاتی اور غناء ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اس لئے کہ شئ بذاتہ مکان کی محتاج ہوگی یا نہ ہوگی اور جب عین ذات اس کی جانب محتاج نہ ہو تو بالذات اس سے بے نیاز ہوگی اس لئے کہ غنی ذاتی کے کوئی معنی نہیں سوائے عدم حاجت کے۔ میں عرض کرتا ہوں کہ اس میں بحث ہے اس لئے کہ اگر شارح مواقف نے مستغنی عن المحل فی حد ذاته کہہ کر ارادہ کیا ہے اس شئ کا جس کی ذات عدم احتیاج الی المحل کی علت ہو تو شرطیہ ممنوع ہے کیوں کہ جائز ہے کہ شئ علت نہ ہو احتیاج اور عدم احتیاج کی اور اگر اس سے ارادہ کیا ہے اس شئ کا کہ نہ ہو اس کی ذات علت احتیاج الی المحل کی برابر ہے کہ اس کی جانب احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو تو پس ہم تسلیم نہیں کرتے صورۃ کے حلول فی المحل کے محال ہونے کو غناء ذاتی کی صورت میں کیوں کہ احتمال ہے کہ صورت کے علاوہ کوئی دوسری شئ احتیاج کی علت ہو۔

قال شارح المواقف: شارح مواقف اس اعتراض کے دفاع میں فرماتے ہیں کہ مصنف نے بالکل درست فرمایا ہے کہ صورت جسمیہ کے بارے میں صرف دو ہی احتمالات ہیں ایک باطل تو دوسرا ثابت لہٰذا استغناء ذاتی باطل اور احتیاج ذاتی ثابت بیچ میں کسی تیسرے اور چوتھے احتمالات کا اضافہ غلط ہے۔

اور اس غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ استغناء ذاتی اور احتیاج ذاتی ایجاب وسلب کے قبیل سے ہے اور ایجاب وسلب میں

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

صرف دو ہی احتمالات ہوتے ہیں یا تو ہوگا یا نہیں ہوگا اگر ہوگا تو ثابت۔نہیں ہوگا تو باطل۔اسی طرح اس کا برعکس اگر ان دو احتمالات کے علاوہ دواحتمالات اور نکالیں تو یا تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا یا ارتفاع نقیضین لازم آئیگا اور یہ دونوں غلط ہے کیونکہ ایسا نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یا تو یہ چیز ہوگی یا نہیں ہوگی یا دونوں ہوگی یا دونوں نہیں ہوگی ان چاروں میں سے پہلا دو تو صحیح ہے اور دوسرے دو میں سے پہلے میں اجتماع نقیضین لازم آئیگا اور چوتھے میں ارتفاع نقیضین۔اس لئے اخیر والے دواحتمالات غلط ہیں۔

کیا استغناء ذاتی اور احتیاج ذاتی ایجاب وسلب کے قبیل سے ہیں جی ہاں! ایجاب وسلب کے قبیل سے ہیں جس کو ثابت کرنے کے لئے شارح مواقف نے فان الشیٔ اما ان یکون الخ : سے بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ محل کی طرف محتاج بالذات ہوگی یا نہیں (اَوْلا) اور یا نہیں کا مطلب یہ ہے کہ محتاج بالذات نہ ہوگی اور محتاج بالذات نہ ہونے کا مطلب ہے کہ مستغنی بالذات ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ احتیاج ذاتی کے اندر وجود پایا گیا اور استغناء ذاتی کے اندر عدم اور وجود وعدم ایجاب وسلب کے قبیل سے ہیں لہٰذا یہاں دو ہی احتمالات نکلیں گے ایک باطل ہوگا تو دوسرا متعین ہوجائے گا اور یہاں بھی ماتن نے ایسا ہی کیا غلط کیا کیا؟

اقول فیه بحث: چونکہ شارح مواقف کا یہ کہنا کہ اگر شی محتاج بالذات نہ ہوگی تو مستغنی بالذات ہوگی غلط ہے اس لئے فاضل رومی کی طرف سے پیش کردہ ایک اشکال کو شارح بیان کررہے ہیں اشکال کا حاصل یہ ہے کہ مستغنی بالذات عن المحل کے دو معنی ہیں۔۱-شی کی ذات علت ہو عدم احتیاج الی المحل کے لئے۔۲-شی کی ذات علت نہ ہو احتیاج الی المحل کے لئے خواہ شی کی ذات عدم احتیاج ہو یا نہ ہو۔

معترض کہتا ہے کہ آپ نے ان دو معنوں میں سے کون سا معنی مراد لیا ہے اگر پہلا معنی مراد لیا ہے یعنی شی کی ذات عدم احتیاج کی علت ہو تب تو آپ کا یہ قضیہ شرطیہ (واذا لم یکن محتاجا الیه کان مستغنیا عنه فی حد ذاته) درست نہ ہوگا کیوں کہ اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر شی کی ذات احتیاج (الی المحل) کے لئے علت نہ ہو تو عدم احتیاج کی علت ہوگی حالاں کہ صراحۃً غلط ہے کیوں کہ اگر مثال کے طور پر یہ کہا جائے کہ قیام زید (زید کا کھڑا ہونا) علت نہیں ہے قعود عمر (عمر کا بیٹھنا) کے لئے تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ قیامِ زید (زید کا کھڑا ہونا) عدمِ قعودِ عمر (عمر کے نہ بیٹھنے کی) کی علت ہوگا کیوں کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ قیام زید نہ تو قعود عمر کی علت ہو اور نہ عدم قعود عمر کی بلکہ عدم قعود کی علت کوئی تیسری چیز ہو تو اس سے معلوم ہوا کہ اگر شی کسی چیز کے احتیاج کی علت نہ ہو تو ضروری نہیں کہ عدم احتیاج کی علت ہو، کیوں کہ ابھی مثال مذکور سے معلوم ہوا کہ کسی شی کے وجود کا علت نہ ہونا اس کے عدم کی علت ہونے کو مستلزم نہیں ہے اور جب بات ایسی ہے تو شرطیہ واذا لم یکن الخ مسلم نہ ہوگا۔

اور اگر مستغنی بالذات سے دوسرا معنی (شی کی ذات علت نہ ہو احتیاج الی المحل کے لئے خواہ عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو) مراد لیا ہے تو اس صورت میں متن میں مذکور مصنف کا یہ فرمان اور فتویٰ والا لا ستحال حلولها فی المحل تسلیم نہیں ہے (ترجمہ-صورت اگر محل سے مستغنی بالذات ہو تو اس کا محل کے اندر حلول محال ہوگا) کیوں کہ اس صورت میں اس جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر صورت کی ذات احتیاج الی المحل کے لئے علت نہ ہو تو ہیولیٰ کے اندر اس کا حلول محال ہوگا یعنی حلول کے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

تحقق کے لئے ضروری ہے کہ صورت کی ذات ہی ہیولیٰ کی محتاج ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کبھی ایسا ہوسکتا ہے کہ صورت کی ذات ہیولیٰ کی محتاج نہ ہو پھر بھی حلول ہو جائے کسی تیسری چیز کی وجہ سے اور حقیقت بھی ایسی ہی ہے کہ صورت جو ہیولیٰ کی محتاج ہے وہ اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ ایک عارض کی وجہ سے محتاج ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ اگر صورت کو ہیولیٰ سے خالی ہوکر مانیں تو ایک جسم کا بالکلیہ معدوم کرنا اور دوسرے دو جسموں کا وجود میں لانا لازم آئے گا اور یہ غلط ہے لہذا اس خرابی سے بچنے کے لئے صورت کو ہیولیٰ کا محتاج مانا ہے اور عارض واسطہ ہے تو گویا صورت ہیولیٰ کی محتاج تو ہوئی مگر اپنی ذات کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی امر آخر کی وجہ سے اور واسطہ کی وجہ سے تو اس سے معلوم ہوا کہ مصنف کا یہ کہنا کہ حلول اسی وقت متحقق ہوگا جبکہ صورت کی ذات ہیولیٰ کا محتاج ہو غلط ہے اور جب مستغنی بالذات کے دونوں معنی میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی صورت میں کوئی نہ کوئی خرابی لازم آہی جاتی ہے لہذا ان میں سے کوئی بھی معنی لینا غلط ہے۔

اور شارح مواقف علامہ سید شریف جرجانی کا وہ جواب لاحاجة الخ مردود اور باطل ہے۔

نوٹ: شئی کی ذات علت ہو عدم احتیاج الی المحل کے لئے کا معنی ہے کہ صورت جو ہیولیٰ کی محتاج نہیں ہے وہ اپنی ذات ہی کی وجہ سے محتاج نہیں ہے اس کی ذات ہی ہیولیٰ میں حلول کرنے کا تقاضا نہیں کرتی اور شئی کی ذات علت نہ ہو احتیاج الی المحل کے لئے کا معنی ہے کہ صورت جو ہیولیٰ کی محتاج ہوئی ہے وہ اپنی ذات کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی دوسری چیز کی وجہ سے لہذا دونوں معنوں میں اور دونوں باتوں میں فرق ہے۔

فَكُلُّ جِسْمٍ مُرَكَّبٌ مِنَ الْهَيُولٰى وَالصُّوْرَةِ هٰذَا الْحُكْمُ مَوْقُوْفٌ عَلٰى اِثْبَاتِ اَنَّ الصُّوْرَةَ الْجِسْمِيَّةَ مَاهِيَّةٌ نَوْعِيَّةٌ اِذْ يَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ جِنْسًا اَوْ عَرَضًا عَامًا وَحِيْنَئِذٍ يَجُوْزُ اِخْتِلَافُ مُقْتَضَاهَا فِيْ اَفْرَادِهَا وَاسْتَدَلَّ الشَّيْخُ فِي الشِّفَاءِ عَلٰى ذٰلِكَ بِاَنَّ الْجِسْمِيَّةَ اِذَا خَالَفَتْ جِسْمِيَّةً اُخْرٰى كَانَ ذٰلِكَ لِاَجَلِ اَنَّ هٰذِهٖ حَارَّةٌ وَتِلْكَ بَارِدَةٌ اَوْ هٰذِهٖ لَهَا طَبْعِيَّةٌ فَلَكِيَّةٌ وَتِلْكَ لَهَا طَبْعِيَّةٌ عُنْصُرِيَّةٌ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاُمُوْرِ الَّتِيْ تَلْحَقُ الْجِسْمِيَّةَ مِنْ خَارِجٍ فَاِنَّ الْجِسْمِيَّةَ اَمْرٌ مَوْجُوْدٌ فِي الْخَارِجِ وَالطَّبْعِيَّةُ الْفَلَكِيَّةُ مَثَلًا مَوْجُوْدٌ اٰخَرُ وَقَدْ اِنْضَافَتْ هٰذِهِ الطَّبْعِيَّةُ فِي الْخَارِجِ اِلَى الطَّبْعِيَّةِ الْجِسْمِيَّةِ الْمُمْتَازَةِ عَنْهَا فِي الْوُجُوْدِ بِخِلَافِ الْمِقْدَارِ مَثَلًا فَاِنَّهٗ اَمْرٌ مُبْهَمٌ لَا يُوْجَدُ فِي الْخَارِجِ مَا لَمْ يَتَنَوَّعْ بِفُصُوْلٍ ذَاتِيَّةٍ بِاَنْ يَكُوْنَ خَطًّا اَوْ سَطْحًا مَثَلًا وَكُلُّ مَا كَانَ اِخْتِلَافُهٗ بِالْخَارِجِيَّاتِ دُوْنَ الْفُصُوْلِ كَانَ طَبْعِيَّةً نَوْعِيَّةً.

ترجمہ: پس ہر جسم مرکب ہے ہیولیٰ اور صورت سے یہ حکم اس بات کے ثابت کرنے پر موقوف ہے کہ صورت جسمیہ ماہیت نوعیہ ہوتی ہے اس لئے کہ اس کے جنس یا عرض عام ہونے کا بھی احتمال ہے اور اس وقت اس کے افراد میں اس کے مقتضی کا مختلف ہونا جائز ہے اور شیخ ابوعلی سینا نے شفا کے اندر بایں طور استدلال کیا ہے کہ ایک صورت جسمیہ جب دوسری صورت جسمیہ کے مخالف ہوتی ہے تو یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ حار

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہے اور وہ بارد ہے یا اس صورت جسمیہ کے لئے طبیعت فلکیہ ہے اور اس کے لئے طبیعت عنصریہ ہے اس کے علاوہ اوران امور کی وجہ سے جو صورت جسمیہ کو خارج سے لاحق ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ صورت جسمیہ خارج کے اندر ایک امر موجود ہے اور طبیعت فلکیہ مثلا ایک دوسری شی موجود ہے یہ طبیعت فلکیہ خارج میں اس طبیعت جسمیہ کے ساتھ مل چکی ہے جو اس طبیعت فلکیہ سے وجود میں ممتاز تھی بخلاف مقدار کے مثلا اس لئے کہ یہ ایک امر مبہم ہے خارج میں اس وقت تک موجود نہیں ہوتی جب تک کہ فصول ذاتیہ کے ذریعہ اس کی مختلف انواع نہ جائیں بایں طور کہ وہ مثلا خط یا سطح ہو جائے اور ہر وہ شی جس کا اختلاف امور خارجیہ کے ذریعہ ہونہ کہ فصول کے ذریعہ وہ طبیعت نوعیہ ہوتی ہے۔

قولہ: فکل جسم مرکب من الھیولیٰ والصورۃ الخ: ماتن نے تمام اجسام کے اندر ہیولیٰ ثابت کرتے ہوئے کہا تھا کہ صورت جسمیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ہیولیٰ کی محتاج بالذات ہوگی یا مستغنی عن الذات ہوگی دوسرا احتمال باطل ہے۔ کما مر آنفا.

پس پہلا احتمال متعین ہوگیا اور یہ معلوم ہوگیا کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ کی بالذات محتاج ہے اور چوں کہ صورت جسمیہ کی ذات تمام اجسام میں موجود ہے خواہ فلکیہ ہوں یا عنصریہ لہٰذا ہیولیٰ بھی تمام اجسام کے اندر پایا جائے گا یہاں سے ماتن نتیجہ کے طور پر فرمار ہے ہیں کہ جب صورت جسمیہ اور ہیولیٰ کا تمام اجسام میں ایک ساتھ ہونا پایا گیا تو ثابت ہوا کہ تمام اجسام ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہیں۔

ھذا الحکم الخ: ماتن پر اعتراض کیا جارہا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ابھی یہ کہا کہ جب بعض اجسام میں صورت جسمیہ نے ہیولیٰ کا تقاضا کیا ہے تو پورے اجسام میں بھی صورت ہیولیٰ کا تقاضہ کرے گی یہ قول علی الاطلاق درست نہیں ہے یہ حکم تو اس وقت مسلم ہوگا جبکہ صورت جسمیہ کو ماہیت نوعیہ ثابت کیا جائے کیوں کہ صورت جسمیہ کے بارے میں تین احتمالات ہیں (۱) ماہیت نوعیہ ہونا (۲) جنس ہونا (۳) عرض عام ہونا۔ جب تک کہ صورت جسمیہ کے بارے میں یہ ثابت نہ کیا جائے گا کہ وہ ماہیت نوعیہ ہے یہ حکم لگانا بھی درست نہ رہے گا۔

صورت جسمیہ کو ماہیت نوعیہ ثابت کرنا اس لئے ضروری ہے کہ ماہیت نوعیہ ہی وہ ماہیت ہے جس کا تقاضا اس کے تمام افراد میں برابر نہیں ہوتا بلکہ مختلف ہوتا ہے مثلا ماہیت انسانیہ ماہیت نوعیہ ہے اس کے افراد زید عمر بکر وغیرہ ہیں اگر ماہیت انسانیہ کا تقاضا زید میں ناطقیت کا ہے تو عمر اور بکر میں بھی ناطقیت ہی کا تقاضا ہوگا یہی وجہ ہے کہ انسان کے تمام افراد ناطق ہیں اور حیوان ایک جنس ہے اس کے افراد انسان، بیل، بھینس اور بکری وغیرہ ہیں حیوان ہونے کا تقاضا تمام افراد میں ایک نہیں ہے بلکہ مختلف ہے انسان کے اندر تو اس (حیوان ہونے) نے ضاحک ہونے کا تقاضا کیا مگر بیل بھینس اور بکری میں ضاحک ہونے کا تقاضا نہیں کیا اسی طرح ماشی (چلنے والا) ایک عرض عام ہے اس کے افراد انسان بقر اور غنم وغیرہ ہیں اور ماشی کا تقاضا اس کے تمام افراد میں ایک نہیں ہے بلکہ مختلف ہے لہٰذا اگر یہ ثابت کر دیا جائے کہ صورت جسمیہ نوع ہے تو تمام اجسام میں ہیولی ثابت ہو جائے گا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

کیوں کہ صورت جسمیہ نوع ہونے کی وجہ سے اگر بعض اجسام میں ہیولیٰ کا تقاضا کرے گی تو تمام اجسام میں بھی ہیولیٰ کا تقاضا کرے گی لہٰذا ہر جسم کے اندر ہیولیٰ موجود رہے گا لیکن اگر صورت جسمیہ کے بارے میں نوع ہونا ثابت نہیں کیا گیا تو ہوسکتا ہے کہ وہ جنس یا عرض عام ہو اس صورت میں یہ حکم لگانا قطعاً درست نہ رہے گا کیوں کہ اس صورت میں ان کا تقاضا تمام افراد میں برابر نہ رہے گا لہٰذا بعض اجسام میں ہیولیٰ ثابت کرنے سے کل اجسام میں ہیولیٰ ثابت نہ ہوگا۔

واستدل الشیخ فی الشفاء : شیخ بوعلی سینا نے معترض کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ آپ گھبرائیے نہیں صورت جسمیہ ماہیت نوعیہ ہے اور اس کو ثابت کرنے کے لئے ایک دلیل پیش کی ہے دلیل کے دو جز ہیں: ا-صغریٰ ۔۲- کبریٰ، اسی صغریٰ اور کبریٰ سے صورت نوعیہ کا نوع ہونا ثابت کیا ہے دلیل یہ ہے صورت جسمیہ میں اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہوتا ہے (صغری) اور ہر وہ چیز جس میں امور خارجیہ کی وجہ سے اختلاف ہو وہ نوع ہوتی ہے (کبریٰ) لہٰذا صورت جسمیہ نوع ہے (نتیجہ)

دلیل کے صغریٰ کی تشریح کرتے ہوئے شیخ نے کہا کہ صورت جسمیہ کے افراد حقیقت کے اعتبار سے ایک ہی ہیں تمام اجسام کی حقیقت ایک ہی ہے اور وہ ہے تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہونا خواہ وہ اجسام فلکیہ ہوں کہ عنصریہ ناریہ ہو کہ ہوائیہ مائیہ ہو کہ ارضیہ ان چیزوں میں حقیقت کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے ہاں ایک کی صورت جسمیہ جو دوسرے کی صورت جسمیہ سے مختلف ہوتی ہے وہ اس وجہ سے کہ مثلاً آگ گرم ہے پانی ٹھنڈا ہے ہوا ہلکی یا تیز ہے مٹی بوجھل وغیرہ ہے بہر حال ان چیزوں میں اختلاف گرمی اور ٹھنڈی وغیرہ کی وجہ سے ہوا اور گرم ہونا اور ٹھنڈا ہونا ان چیزوں کی حقیقت میں داخل نہیں ہے بلکہ حقیقت سے خارج ہے تو ان جسموں کے درمیان اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہوا اسی طرح افلاک کی صورت جسمیہ اور عناصر کی صورت جسمیہ باعتبار حقیقت ایک ہی ہے لیکن ان دونوں (افلاک وعناصر) میں اختلاف اس وجہ سے ہوا ہے کہ افلاک کے ساتھ طبیعت فلکیہ لگی ہوئی ہے اور عناصر کے ساتھ طبیعت عنصریہ لگی ہے اور طبیعت فلکیہ وطبیعت عنصریہ امر خارج ہیں طبیعت فلکیہ مستقل امر موجود فی الخارج ہے اسی طرح طبیعت عنصریہ مستقل امر موجود فی الخارج ہے البتہ ان امور خارجیہ کا صورت جسمیہ کے ساتھ خارج میں تعلق ہوگیا ہے۔

بہر حال معلوم ہوا کہ افلاک وعناصر میں امور خارجیہ کا صورت جسمیہ کے ساتھ خارج میں تعلق ہوگیا ہے۔

مندرجہ بالا تقریر سے واضح ہوا کہ افلاک وعناصر میں امور خارجیہ ہی کی وجہ سے اختلاف ہوا شیخ کہتے ہیں کہ اس کے علاوہ بہت سے امور خارجیہ ہیں جن کی وجہ سے ایک کی صورت جسمیہ دوسرے کی صورت جسمیہ سے مختلف ہوتی ہے مثلاً خرق والتئام (پھٹنا اور بھرنا) عناصر کے ساتھ لگا ہوا ہے اور افلاک کے ساتھ نہیں اسی بنا پر وہ دونوں ایک دوسرے سے ممتاز ہوئے۔

اب تک کی تقریر سے صغریٰ کا بیان ہوا کہ ہر چیز میں اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہوتا ہے آگے کبریٰ ہے **وکل ما کان اختلافہ بالخارجیات دون الفصول کان طبعیۃ نوعیۃ** اس کبریٰ کو بیان کرنے سے پہلے شارح نے بخلاف المقدار سے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہے کہ آپ نے صغریٰ کی جس انداز سے تشریح کی ہے اس سے تو مقدار کا بھی نوع

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہونا معلوم ہوتا ہے کیوں کہ اس کے افراد میں بھی اختلاف امور خارجیہ ہی کی وجہ سے ہوتا ہے مقدار کے افراد تین ہیں۔۱- خط عرضی۔۲- سطح عرضی۔۳- جسم تعلیمی، خط منقسم فی جہۃ واحدۃ، سطح منقسم فی جہتین، جسم منقسم فی جہات الثلاث، کو کہتے ہیں مقدار خود امر موجود فی الخارج ہے اور منقسم فی جہۃ یا فی جہتین ہونا ایک الگ موجود فی الخارج ہیں جن دونوں کا مقدار سے خارج میں انضمام ہو گیا ہے یہ سب باتیں مقدار کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں حاصل یہ ہے کہ مقدار کے افراد میں امور خارجیہ (منقسم فی جہۃ اور فی جہتین) کی وجہ سے اختلاف ہوا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مقدار نوع ہے حالانکہ فلاسفہ اس کو جنس کہتے ہیں اور متفقہ طور پر کہتے ہیں کہ مقدار جنس ہے تو آپ کی تشریح اور فلاسفہ کے اتفاق میں تضاد ہوا ایسا کیوں؟ اس کا جواب شارح دے رہے ہیں کہ مقدار اور صورت میں فرق ہے صورت افراد متفقۃ الحقائق پر صادق آتی ہے کیوں کہ صورت جسمیہ کے تمام افراد کی حقیقت ایک ہے چاہے اجسام فلکیہ ہوں یا عنصریہ پھر عنصریہ میں ناریہ ہوں کہ ہوائیہ سب کی حقیقت ایک ہے وہی الممتد فی الجہات الثلث۔

اور گرم ہونا اور ٹھنڈا ہونا طبیعتِ عنصریہ اور طبیعت صورت کے عوارض اور موجود فی الخارج میں سے ہیں جن کی وجہ سے ایک کی صورت جسمیہ دوسرے کی صورت جسمیہ سے مختلف ہوتی ہے جیسے انسان نوع ہے اور اس کے افراد زید عمر بکر کی حقیقت واحد ہے اور وہ ہے ناطق ہونا مگر ان افراد میں اختلاف امر خارج (مثلاً عالم ہونا جاہل ہونا موٹا ہونا لمبا ہونا) کی وجہ سے ہوتا ہے اور جو کلی متفقۃ الحقیقت افراد پر صادق آئے وہ نوع ہوتی ہے لہٰذا صورت جسمیہ نوع ہوئی۔

رہی مقدار تو وہ مختلفۃ الحقائق افراد پر صادق آتی ہے اس لئے کہ مقدار ایسا امر مبہم ہے جس کا خارج میں اس وقت تک وجود نہیں ہوتا جب تک کہ فصول ذاتیہ کے ذریعہ اس کی مختلف نوعیں نہ ہو جائیں۔

مطلب یہ ہے کہ مقدار کے ماتحت ایسے انواع ہوتی ہیں جن کی فصل ذاتی الگ الگ ہوتی ہے انہیں فصول ذاتیہ کی وجہ سے مقدار کے افراد میں اختلاف ہوتا ہے مقدار کے تین افراد ہیں خط، سطح، جسم تعلیمی، ان تینوں کی حقیقتیں مختلف ہیں خط کی حقیقت منقسم فی جہۃ واحدۃ ہے اور سطح کی فی الجہتین ہے اور جسم تعلیمی کی فی الجہات الثلاثہ ہے اور یہ تینوں (منقسم فی جہۃ اور فی الجہتین اور فی الثلاث) خط، سطح، اور جسم کی فصول ذاتیہ ہیں جن کی وجہ سے مقدار کے افراد مختلف ہو رہے ہیں اس تقریر سے معلوم ہوا کہ مقدار مختلفۃ الحقائق افراد پر صادق آتی ہے اور جو کلی مختلفۃ الحقائق افراد پر صادق آئے وہ جنس ہوتی ہے لہٰذا مقدار جنس ہوئی جیسے لفظ حیوان انسان بیل گدھے پر صادق آتا ہے جس کے افراد (بیل انسان گدھے) کی حقیقتیں الگ الگ ہیں انسان کی حقیقت ہے ناطق ہونا، گدھے کی ناہق ہونا اور بیل کی صاحب خوار ہونا اور ناطق ناہق وغیرہ ان جانداروں کی فصل ذاتی ہے ان کی حقیقت میں داخل ہے انہیں فصول ذاتیہ کی وجہ سے ہر ایک ہر ایک سے جدا ہے۔

بہر حال مقدار جنس ہے کیوں کہ اس کے افراد فصول ذاتیہ کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں اور صورت جسمیہ نوع ہے کیوں کہ اس کے افراد امور خارجیہ کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں لہٰذا مقدار کو صورت جسمیہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

وکل ماکان اختلافہ: سے دلیل کے کبریٰ کو بیان کر رہے ہیں کہ جس چیز میں اختلاف امر خارج کی وجہ سے ہو وہ چیز نوع ہوتی ہے لہٰذا صورت جسمیہ نوع ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

نوٹ: شارح نے مقدار کے متعلق کہا کہ وہ ایسا امر مبہم ہے......الخ یہ امر مبہم ہونا صرف مقدار (جنس) کی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ نوع بھی امر مبہم ہوتی ہے البتہ جنس ایسا امر مبہم ہے جس کے افراد میں اختلاف فصول ذاتیہ سے ہوتا ہے اور نوع ایسا امر مبہم ہے جس کے افراد میں اختلاف تشخصات خارجیہ اور عوارض کی وجہ سے ہوتا ہے فصول ذاتیہ سے ہٹ کر جنس کا وجود نہیں ہوتا اور تشخصات خارجیہ سے ہٹ کر نوع کا وجود نہیں ہوتا۔

نوٹ: فصول کے ساتھ ذاتیہ کی قید احترازی نہیں اتفاقی ہے اس سے فصول عرضیہ کو نکالنا مقصود نہیں ہے البتہ ذاتیہ کا اضافہ توضیح وتاکید کے لئے ہے کیوں کہ ہر فصل ذاتی ہی ہوتی ہے۔

وَفِيْهِ نَظَرٌ لِجَوَازِ اَنْ تَكُوْنَ جِسْمِيَّةُ الْفَلَكِ الْمُنْضَمَّةِ فِي الْخَارِجِ اِلَى الطَّبْعِيَّةِ الْفَلَكِيَّةِ مُخَالِفَةً فِي الْحَقِيْقَةِ لِجِسْمِيَّةِ الْعَنَاصِرِ الْمُنْضَمَّةِ فِي الْخَارِجِ اِلَى الطَّبِيْعَةِ الْعُنْصُرِيَّةِ وَيَكُوْنَ مُطْلَقَةُ الْجِسْمِيَّةِ عَرَضًا عَامًّا اَوْ طَبْعِيَّةً جِنْسِيَّةً مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الْجِسْمِيَّاتِ الْمُتَخَالِفِ الْحَقَائِقِ وَانْحِصَارُ مَا بِهِ التَّخَالُفُ بَيْنَ الْجِسْمِيَّاتِ فِيْ تِلْكَ الْاُمُوْرِ الْخَارِجَةِ عَنْهَا الْمُضَافَةُ اِلَيْهَا بِحَسْبِ الْخَارِجِ مَمْنُوْعٌ لا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيْلٍ.

ترجمہ- اور اس دلیل پر ایک اشکال ہے اس بات کے ہونے کی وجہ سے کہ فلک کی صورت جسمیہ جو خارج میں طبیعت فلکیہ کی طرف ملی ہوئی ہے حقیقت کے اعتبار سے مخالف ہے عناصر کی صورت جسمیہ کے جو خارج میں طبیعت عنصریہ کی طرف ملی ہوئی ہے اور مطلق صورت جسمیہ عرض عام یا طبیعت جنسیہ ہو جو تمام مختلف الحقائق صورت جسمیہ کے درمیان ہو اور جس چیز کی وجہ سے صورت جسمیہ کے درمیان اختلاف ہو رہا ہے اس کا ان امور میں منحصر ہونا جو صورت جسمیہ سے خارج ہیں خارج کے اعتبار سے ان صور جسمیہ کی طرف ملے ہوئے ہیں ممنوع ہے اس لئے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

وفیہ نظر: صورت جسمیہ کے نوع ہونے پر شیخ بوعلی سینا نے جو دلیل پیش کی ہے اس پر سید شریف کی طرف سے وارد شدہ ایک اعتراض شارح نقل کر رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا ہمیں تسلیم نہیں کہ صورت جسمیہ کے افراد میں اختلاف امر خارج کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ تو صورت جسمیہ کے افراد کی حقیقت واحد ہے یہ بات ہمیں اس لئے تسلیم نہیں ہے کہ ہوسکتا ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد کی حقیقتیں الگ الگ ہوں افلاک کی صورت جسمیہ کی حقیقت الگ ہو، عناصر کی صورت جسمیہ کی حقیقت الگ ہو اور ان کے افراد میں اختلاف فصول ذاتیہ کی وجہ سے ہو، اگر چہ وہ فصول ذاتیہ ہمیں معلوم نہ ہوں اس لئے کہ ہر چیز کی حقیقت تک پہنچنا ایک مشکل کام ہے کوئی ضروری نہیں کہ ہر چیز کی حقیقت تک انسان کی رسائی ہو جائے جب معاملہ ایسا ہے تو صورت جسمیہ کے افراد کا جنس یا عرض عام ہونا معلوم ہوا کیوں کہ اس صورت میں صورت جسمیہ کے افراد مختلفۃ الحقائق ہو جائیں گے اور یہی جنس ہے نوع نہ ہوسکیں گے کیوں کہ نوع کے لئے ضروری ہے کہ اس کے افراد متفقۃ الحقائق ہوں بہر حال

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

جب تک یہ ثابت نہ کرسکیں گے کہ صورت جسمیہ کے افراد میں امر خارج کی وجہ سے اختلاف ہوتا ہے ورنہ تو اس کے افراد فی الحقیقت ایک ہیں آپ صورت جسمیہ کا نوع ہونا بھی ثابت نہ کرسکیں گے اور جب نوع ہونا ثابت نہ کرسکیں گے تو تمام اجسام میں ہیولیٰ کو بھی ثابت نہ کرسکیں گے۔

رہی آپ کی یہ بات کہ صورت جسمیہ کے افراد میں اختلاف گرمی، سردی، طبیعت فلکیہ وعنصریہ ہی کی وجہ سے ہوتا ہے (جو کہ امور خارجیہ ہیں) اس وقت تک یہ تسلیم نہ ہوگی جب تک کہ آپ اس پر دلیل قائم نہ فرمادیں اگر آپ دلیل سے ثابت کردیتے تو مسئلہ صاف تھا اور صورت جسمیہ کا نوع ہونا ہمیں مسلم تھا جب تک آپ یہ بات دلیل سے ثابت نہ کریں گے تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ صورت جسمیہ کے افراد میں اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے بھی ہوتا ہے اور ذاتیہ (فصول ذاتیہ) کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، تو اس صورت میں صورت جسمیہ کا جنس ہونا ثابت ہوجائے گا کیوں کہ اس کے افراد میں امور خارجیہ وداخلیہ (ذاتیہ) دونوں کی وجہ سے اختلاف ہوتا ہے اور نوع ہونا ثابت نہ ہو سکے گا کیوں کہ اس کے افراد میں اختلاف صرف امور خارجیہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ آپ اپنے اس دعوئی کو کہ صورت کا اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہوتا ہے دلیل سے ثابت کردیجئے صورت کا نوع ہونا ثابت ہوجائے گا اور آپ نے دلیل قائم نہیں کی لہٰذا صورت کا نوع ہونا ثابت نہیں ہوا۔

وَقَدْ يُقَالُ هَبْ اَنّ الْجِسْمِيَّةَ طَبْعِيَّةٌ نَوْعِيَّةٌ لَا نُسَلِّمُ وُجُوْبَ تَسَاوِىْ اَفْرَادِهَا فِى الْحَاجَةِ اِلَى الْمَادَّةِ وَاِنَّمَا يَكُوْنُ كَذٰلِكَ لَوْ كَانَتْ مُحْتَاجَةً اِلَى الْمَادَّةِ لِذَاتِهَا وَهُوَ مَمْنُوْعٌ لِجَوَازِ اَنْ يَكُوْنَ الْاِحْتِيَاجُ اِلَيْهِمَا لِتَشَخُّصِهَا فَاِنّ الطَّبْعِيَّةَ النَّوْعِيَّةَ مُخْتَلِفَةٌ بِالتَّشَخُّصَاتِ كَمَا اَنّ الطَّبْعِيَّةَ الْجِنْسِيَّةَ مُخْتَلِفَةٌ بِالْفُصُوْلِ فَكَمَا جَازَ اِخْتِلَافُ مُقْتَضَى الطَّبْعِيَّةِ النَّوْعِيَّةِ بِحَسْبِ الْاِخْتِلَافِ الْفُصُوْلِ فَلِمَ لَا يَجُوْزُ اِخْتِلَافُ مُقْتَضَى الطَّبْعِيَّةِ النَّوْعِيَّةِ بِحَسْبِ اِخْتِلَافِ التَّشَخُّصَاتِ وَيُجَابُ بِاَنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُوْرَةِ اَنّ الْحَاجَةَ اِلَى الْمَادَّةِ لَيْسَ مِنْ جِهَةِ هٰذِهِ الْجِسْمِيَّةِ وَتِلْكَ الْجِسْمِيَّةِ وَهٰذِهِ الْجِسْمِيَّةُ اِنَّمَا هِىَ الطَّبْعِيَّةُ الْجِسْمِيَّةُ وَهُوِيَّتُهَا فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ لِلْهُوِيَّةِ دَخَلٌ فِى الْحَاجَةِ اِلَى الْمَادَّةِ كَانَ الْحَاجَةُ اِلَى الْمَادَّةِ لَا يَعْرِضُهَا اِلَّا لِذَاتِهَا فَتَاَمَّلْ.

ترجمہ: کبھی کہا جاتا ہے کہ فرض کرو کہ جسمیہ طبعیہ نوعیہ ہوتا ہے لیکن پھر بھی ہم تسلیم نہیں کرتے اس کے افراد کے مساوات کے وجوب کو مادہ کی جانب محتاج ہونے میں اور بے شک ایسا اس وقت ہوگا اگر طبعیہ نوعیہ مادہ کی جانب لذاتہٖ محتاج ہو اور یہ ممنوع ہے کیوں کہ جائز ہے کہ اس کی جانب احتیاج اس کے تشخص کی وجہ سے ہو اس لئے کہ طبعیت نوعیہ تشخصات کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے جس طرح بے شک طبعیۃ جنسیہ فصول کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے پس جس طرح طبعیہ جانسیہ کے تقاضے کا مختلف ہونا جائز ہے فصول کے مختلف ہونے کے اعتبار سے تو پھر کیوں جائز نہیں طبعیۃ نوعیہ کے مقتضی کا مختلف ہونا تشخصات کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور جواب دیا جاتا ہے کہ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ مادہ کی جانب احتیاج ہذہ الجسمیۃ وتلک الجسمیۃ یعنی تشخص کی وجہ سے نہیں ہے اور ہذہ الجسمیۃ بے شک وہ طبعیہ جسمیہ اور اس کا تشخص دونوں مل کر ہیں پس جب ہویت (تشخص) کا کوئی دخل احتیاج الی المادہ میں نہیں ہے تو احتیاج الی المادہ جسمیہ کو عارض نہیں ہوتا مگر اس کی ذات کے لئے پس تم غور کرو۔

وقد یقال ھب: یہاں سے شارح شیخ بوعلی سینا کی دلیل پر دوسرا اعتراض کر رہے ہیں اور اعتراض یہ ہے کہ چلئے ہم مان لیتے ہیں کہ صورت جسمیہ نوع ہے مگر پھر بھی یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ صورت جسمیہ کا تقاضا اس کے تمام افراد میں متحد ومساوی ہوگا یہ کہنا اس وقت تسلیم تھا جبکہ صورت جسمیہ اپنی ذات کی وجہ سے ہیولیٰ کی محتاج ہوتی پس جہاں جہاں صورت جسمیہ کی ذات پائی جاتی ہیولیٰ بھی وہاں وہاں پایا جاتا مگر مصیبت یہ ہے کہ صورت جسمیہ کا ہیولیٰ کی طرف محتاج بالذات ہونا ہی ہمیں تسلیم نہیں ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ کی طرف تشخص کی وجہ سے محتاج ہو اور نوع کے تشخصات مختلف ہوتے ہیں اور تشخصات کے اختلاف کی وجہ سے نوع کا تقاضا اس کے افراد میں مختلف ہو جاتا ہے، یہاں صورت جسمیہ نوع ہے اور نوع کے تشخصات مختلف ہوتے ہیں لہٰذا یہاں بھی صورت جسمیہ کا تقاضا اس کے افراد میں مختلف ہوگا اور نوع ہونے کے باوجود اگر بعض جگہ ہیولیٰ کو ثابت کر دیا تو دوسری جگہ ہیولیٰ ثابت نہ ہو سکے گا کیوں کہ اگر ایک جگہ صورت جسمیہ نے تشخص کی وجہ سے ہیولیٰ کا تقاضا کیا تو دوسری جگہ تشخص کے نہ ہونے کی وجہ سے ہیولیٰ کا تقاضا نہیں کرے گی، تو بعض جگہ ہیولیٰ ثابت ہوا اور بعض جگہ نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ جس طرح طبیعت جنسیہ فصول کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے اسی طرح طبیعت نوعیہ تشخصات کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے پس جس طرح طبیعتِ جنسیہ کا تقاضا فصل کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے مختلف ہو جاتا ہے اسی طرح طبیعت نوعیہ کا تقاضا تشخصات کے مختلف ہو جانے سے مختلف ہو جاتا ہے لہٰذا صورت جسمیہ نوع ہونے کے باوجود تشخصات کے مختلف ہو جانے سے بعض جگہ ہیولیٰ کا تقاضا کرے گی اور بعض جگہ تقاضا نہ کرے گی پس تمام اجسام میں ہیولیٰ ثابت نہ ہو سکے گا۔

ویجاب بانا نعلم: اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ بات تو یقینی اور مشاہد ہے کہ صورت جسمیہ کو مادے کی ضرورت تشخص کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ بذات خود مادے کی محتاج ہوتی ہے اگر تشخص کی وجہ سے صورت جسمیہ مادے کی محتاج ہوتی تو تشخص کے زوال سے مادے کا زوال ہو جانا چاہئے حالاں کہ ایسا نہیں ہوتا مثلاً موم کو چوکور بنا دیا جائے اور تکونہ (تین کونا) والا بنا دیا جائے تو چوکور والی شکل ختم ہو جانے سے موم کو بھی ختم ہو جانا چاہئے حالانکہ موم جوں کا توں رہتا ہے تو معلوم یہ ہوا کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ کی بالذات محتاج ہے تشخصات کی وجہ سے نہیں جب صورت اپنی ذات سے ہی ہیولیٰ کی محتاج ہوتی ہے تشخص کا کوئی دخل نہیں ہے تو تمام اجسام میں ہیولیٰ ثابت ہو جائے گا۔

اسی کو شارح نے اس طرح کہا ہے کہ صورت جسمیہ کو مادے کی ضرورت اس جسمیت اور اس جسمیت کی وجہ سے نہیں ہوتی پھر ہذہ الجسمیۃ کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ ہذہ الجسمیۃ صورت جسمیہ کی طبیعت اور اس کے تشخص کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔

فتأمل: سے شارح نے اس طرف اشارہ کر دیا کہ جواب غلط ہے اس لئے کہ یہ کہنا کہ صورت جسمیہ بداہۃً اور یقینی طور پر ہیولیٰ کی محتاج بالذات ہوتی ہے تشخص کی وجہ سے نہیں درست نہیں ہے کیوں کہ آئندہ بحث میں جو گفتگو آ رہی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہے کہ صورت ہیولیٰ کی محتاج بالذات نہیں ہے بلکہ تشخص کی وجہ سے محتاج ہے جیسا کہ فلاسفہ نے کہا ہے کہ ہیولیٰ صورت کا محتاج ہے وجود وبقاء میں اور صورت ہیولیٰ کی محتاج ہے تشخص وتشکل میں تو دیکھئے بداہت کا دعویٰ کرنا غلط ہے کہ نہیں، رہا آپ کا مثال بیان کر کے یہ کہنا کہ اگر تشخص کی وجہ سے صورت مادے کی محتاج ہوتی تو موم کی شکل بدل جانے سے موم ہی کو ختم ہو جانا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ تشخص ختم ہوا ہی کہاں صورت کا ایک تشخص گیا اور دوسرا آ گیا، بغیر تشخص کے صورت رہی ہی کہاں تو بھلا موم کیسے زائل ہو بہر حال ثابت ہوا کہ صورت ہیولیٰ کی تشخص وتشکل میں محتاج ہے اور بداہت کا دعویٰ باطل ہے۔

فصل: فَصْلٌ فِيْ اَنَّ الصُّوْرَةَ الْجِسْمِيَّةَ لَا تَتَجَرَّدُ عَنِ الْهَيُوْلٰى لَايَخْفٰى عَلَيْكَ اَنَّ هٰذَا الْمَقْصَدَ وَمَقْصَدُ الْفَصْلِ السَّابِقِ مُتَّحِدَانِ فِي الْمَالِ لِاَنَّهَا لَوْ وُجِدَتْ بِذَاتِهَا بِدُوْنِ حُلُوْلِ لِهَا فِي الْهَيُوْلٰى فَاِمَّا اَنْ تَكُوْنَ مُتَنَاهِيَةً اَوْغَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ لَاسَبِيْلَ اِلَى الثَّانِيْ لِاَنَّ الْاَجْسَامَ اَرَادَ بِهَا الْاَبْعَادَ لَايَخْلُوْ عَنْ بُعْدٍ كُلُّهَا مُتَنَاهِيَةٌ.

ترجمہ: فصل صورت جسمیہ ہیولیٰ سے مجرد نہیں ہوتی تم پر پوشیدہ نہ رہے کہ اس فصل کا مقصد اور فصل سابق کا مقصد نتیجۃً دونوں ایک ہیں، اس لئے کہ بیشک صورت جسمیہ اگر بذاتہ پائی جائے اس کے ہیولیٰ میں حلول کیے بغیر پس یا تو وہ متناہی ہوگی یا غیر متناہی ہوگی دوسری صورت باطل ہے اس لئے کہ اجسام اس سے مصنف نے ابعاد (طول، عرض، عمق) کا ارادہ کیا ہے جسم بعد سے خالی نہیں ہوتا سب کے سب متناہی ہوتے ہیں۔

فصل فی ان الصورۃ الجسمیۃ: یہاں سے ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے درمیان تلازم کو بیان کر رہے ہیں اور تلازم کو بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب تمام اجسام کا ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہونا معلوم ہو گیا اور مرکب کے اجزا کے درمیان تلازم ضروری ہوتا ہے تو ضرورت پڑی کہ ان دونوں کے درمیان تلازم کو ثابت کیا جائے اور اس تلازم کو ثابت کرنے کے لئے دو فصلیں قائم کیں ایک فصل تو یہ اور دوسری فصل میں یہ بیان کیا ہے کہ ہیولیٰ صورت سے خالی نہیں ہوتا۔

لایخفی علیک: سے ایک اعتراض کر رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ فصل سابق اور اس فصل کا مقصد ایک ہے کیوں کہ فصل سابق (فی اثبات الھیولیٰ) میں ہیولیٰ کو ثابت کرتے ہوئے کہا تھا کہ جسم کے اندر دو چیزیں ہوتی ہیں ایک تو صورت ہے اور اس کے ساتھ دوسری چیز ہیولیٰ کا ہونا ضروری ہے تو اس سے معلوم ہو گیا کہ ہیولیٰ اور صورت ساتھ ساتھ رہتے ہیں یعنی ان میں تلازم ہے اور یہ فصل بھی بیان تلازم کے لئے ہے اس میں تو تکرار پایا گیا اور تکرار خلاف اصل اور خلاف اولیٰ ہے۔

اس کا جواب شارح نے نہیں دیا ہے جواب یہ ہے کہ تکرار اس وقت لازم آتا جبکہ تلازم کو ثابت کرنے کے لئے دونوں دلیلوں کو صراحۃً بیان کیا گیا ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے پہلی فصل میں تلازم ضمناً ثابت ہوا ہے اور دوسری میں صراحۃً اور یہ تکرار نہیں کہلاتا دوسرا جواب یہ ہے کہ تکرار اس وقت لازم آتا جبکہ تلازم کو ثابت کرنے کے لیے ایک دلیل کو بار بار بیان کیا جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دونوں فصلوں میں الگ الگ دلیلیں پیش کی ہیں اور ایک مقصد پر متعدد دلائل بیان

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

کرنا اعتراض کے قابل نہیں۔

لانھا لو وجدت بذاتھا: صورت جسمیہ اور ہیولیٰ کے درمیان تلازم کو ثابت کرنے کی دلیل ہے دعویٰ یہ ہے کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی ہو کر نہیں پائی جاسکتی، دلیل یہ ہے کہ اگر ہیولیٰ سے الگ ہو کر تن تنہا پائی جائے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ متناہی ہوگی یا غیر متناہی۔ غیر متناہی ہونا باطل ہے کیوں کہ جتنے بھی اجسام ہیں کل کے کل متناہی ہیں تو معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ غیر متناہی نہیں ہوسکتی۔ دوسری شق (متناہی کے بطلان) کو ذرا آگے چل کر بیان کیا جائے گا۔

اراد بھا الابعاد: ماتن نے تو اجسام کہا مگر شارح کہتے ہیں کہ اس سے مراد ابعاد ہے ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہے کیوں کہ اجسام کے لئے ابعاد لازم ہیں اور اجسام ملزوم ہے اور اجسام بول کر ابعاد مراد لینے کی ضرورت اس لئے پڑی کہ متناہی اور غیر متناہی درحقیقت ابعاد ہی ہوتے ہیں نہ کہ اجسام۔

ولاتخلوا عن بعد: تخلوا کی ضمیر مونث اجسام کی طرف بھی راجع ہوسکتی ہے اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ اجسام بعد سے خالی نہیں ہوتے جیسا کہ جسم کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے ھو قابل للابعاد الثلاثة ہر جسم کے اندر بعد کا ہونا ضروری ہے اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ یہاں ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ضمیر مونث ہذہ الارادۃ محذوف کی طرف بھی راجع ہوسکتی ہے اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اجسام سے بعد مراد لینا بعد یعنی تکلف سے خالی نہیں ہے کیوں کہ ملزوم بول کر لازم مراد لینا اگر چہ صحیح ہے مگر خلاف اولیٰ ہے۔

وَاِلَّا لَاَمْكَنَ اَنْ يَخْرُجَ مِنْ مَبْدَءٍ وَاحِدٍ اِمْتِدَادَانِ عَلٰى نَسَقٍ وَاحِدٍ كَاَنَّهُمَا سَاقَا مُثَلَّثٍ وَكُلَّمَا كَانَا اَعْظَمَ كَانَ الْبُعْدُ بَيْنَهُمَا اَزْيَدَ فَلَوْ اِمْتَدَّا اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ لَاَ مْكَنَ بَيْنَهُمَا بُعْدٌ غَيْرُ مُتَنَاهٍ مَعَ كَوْنِهٖ مَحْصُوْرًا بَيْنَ الْحَاصِرَيْنِ هَفْ.

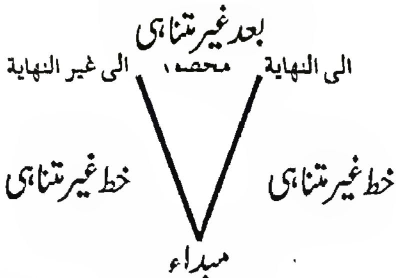
ترجمہ: ورنہ البتہ یہ بات ممکن ہوگی کہ مبدء واحد سے دو لمبے خط ایک طریقہ پر نکلیں گویا وہ مثلث کی دو پنڈلیاں ہیں اور جب جب وہ دونوں خط بڑے ہوتے جائیں گے ان کے درمیان دوری بھی زیادہ ہوتی جائے گی۔ پس اگر وہ دونوں خط غیر نہایہ تک دراز ہوں تو ان کے درمیان ایک بعد غیر متناہی ممکن ہوگا باوجود اس بات کے وہ دو حاصروں کے درمیان گھرا ہوا ہوگا یہ خلاف مفروض ہے۔

والا لامکن ان یخرج: یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ اجسام وابعاد کے متناہی ہونے کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر صورت جسمیہ (ابعاد واجسام) غیر متناہی ہو تو ضرور ایسا ممکن ہوگا کہ مبداء واحد سے دو لمبے خطوط غیر متناہی مثلث کی شکل کے نکلیں گے اور جیسے جیسے یہ دونوں بڑھتے جائیں گے ان دونوں کے درمیان کا بعد بھی اسی مقدار میں بڑھتا جائے گا، اگر وہ دونوں لمبے خط غیر متناہی ہوں گے تو لامحالہ ان کے درمیان کا بعد بھی غیر متناہی رہے گا مگر پھر بھی وہ بعد محصور بین الحاصرین یعنی متناہی رہے گا ہکذا اور یہ خلاف مفروض ہے کہ مانا تھا بعد کو غیر متناہی اور دو خط کے درمیان گھرا ہوا ہونے کی وجہ سے وہ ہوگیا متناہی ہذا خلف اور یہ محال ہے یہ خلاف مفروض ہے ہٰذا خلف اس عبارت کو ھف کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں ہذا سے ھ کو

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

لیا اور خلف سے ف کو لیا ھف ہو گیا۔



نوٹ: ساق کے معنی پنڈلی کے آتے ہیں اور یہاں اس سے مراد کنارے کنارے والے دو لمبے خط ہیں۔ مثلث کہتے ہیں تین خطوں سے مرکب شکل کو جس کو ہندی میں تکون (تین کونے والا) کہتے ہیں۔

اس کی شکل یوں ہوتی ہے ▽ مثلث میں تین اضلاع (خطوط) ہوتے ہیں، مربع میں چار □، مخمس میں پانچ، ⬠ مسدس میں چھ، ⬡ هكذا الى غير النهاية.

اِعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّيْخُ فِي الشِّفَاءِ بِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهُ يَلْزَمُ وُجُوْدُ بُعْدٍ بَيْنَ الْخَطَّيْنِ غَيْرُ مُتَنَاهٍ غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ اَنْ يَكُوْنَ التَّزَايُدُ اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ لٰكِنْ لَيْسَ يَلْزَمُ مِنْهُ اَنْ يَكُوْنَ هُنَاكَ بُعْدٌ زَائِدٌ اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ بَلْ كُلُّ بُعْدٍ يُفْرَضُ فَهُوَ لَا يَزِيْدُ عَلٰى بُعْدٍ تَحْتَهُ مُتَنَاهٍ اِلَّا بِقَدْرٍ مُتَنَاهٍ وَالزَّائِدُ عَلَى الْمُتَنَاهِيْ بِقَدْرٍ مُتَنَاهٍ لَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ مُتَنَاهِيًا وَهٰذَا كَالْعَدَدِ يَقْبَلُ الزِّيَادَةَ اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ مَعَ اَنَّ كُلَّ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِهِ فِي النِّظَامِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيْ عَدَدٌ مُتَنَاهٍ لَا يَزِيْدُ عَلٰى مَرْتَبَةٍ اُخْرٰى تَحْتَهَا اِلَّا بِوَاحِدٍ.

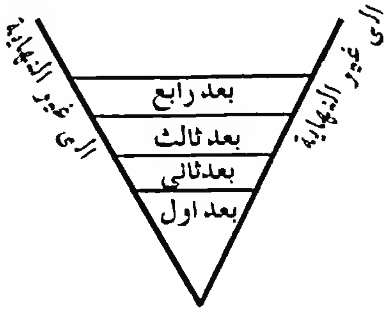
ترجمہ: اس دلیل پر شیخ نے شفاء کے اندر اعتراض کیا ہے بایں طور کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ دو خطوں کے درمیان ایک بعد غیر متناہی کا پایا جانا لازم آتا ہے زیادہ سے زیادہ اس بات کے اندر یہ (بات لازم آتی) ہے کہ (دو خطوں کا) بڑھتے چلا جانا غیر نہایہ تک ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس جگہ ایک ایسا بعد ہے جو غیر نہایہ تک بڑھنے والا ہے بلکہ ہر وہ بعد جو فرض کیا جائے گا وہ اپنے سے نیچے والے بعد متناہی پر متناہی مقدار کے ساتھ ہی زیادہ ہوگا اور متناہی پر متناہی مقدار کے ساتھ زیادہ ہونے والی چیز کا متناہی ہونا ضروری ہے اور یہ عدد کی طرح ہے کہ وہ غیر نہایہ تک زیادتی کو قبول کرتا ہے حالانکہ اس کے مراتب میں سے ہر مرتبہ غیر متناہی نظام کے اندر عدد متناہی ہے جو اپنے سے نیچے والے مرتبہ پر صرف ایک کے ساتھ زیادہ ہوتا ہے۔

اعترض علیہ الشیخ: جسم کے متناہی ہونے کی دلیل پر شیخ بوعلی سینا نے اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمان ہمیں تسلیم نہیں کہ ایک بعد غیر متناہی کا دو خطوں کے درمیان محصور ہونا پایا جا رہا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہاں کوئی بعد غیر متناہی ہے ہی نہیں سب کے سب متناہی ہیں، لہٰذا محصور بین الحاصرین والی خرابی لازم نہ آئے گی، البتہ ابعاد کی تعداد غیر متناہی ہو رہی ہے، اور وہ اس لئے کہ اگر ایک نقطہ (مبدأ واحد) سے مثلث کی شکل میں دو خط نکلیں اور وہ دونوں ایک ایک گز کے ہوں تو لامحالہ ان خطوں کے درمیان کا بعد بھی ایک گز کا ہوگا، یہاں خط اور بعد دونوں متناہی ہیں، پھر ان دونوں خطوں پر ایک ایک گز کا دو خط اور اوپر کو کھینچ دیں تو ان کے درمیان کا بعد بھی دو گز کا ہوگا کیوں کہ اوپر کے دو خط دو گز کے ہو گئے یہاں بھی خط اور بعد متناہی ہوئے پھر ان دونوں خطوں پر ایک ایک گز کی لکیر اور کھینچ دیں تو اب یہ خطوط تین گز کے ہو گئے اور ان کے درمیان کا بعد بھی تین گز

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

کا ہوگا، اسی طرح لاالی نہایۃ تک ایک ایک گز کا خط متناہی کھینچئے تو ان کے درمیان کا بعد بھی متناہی مقدار میں غیر نہایہ تک پایا جائے گا تو یہاں دیکھئے کہ بعد اول متناہی ہے جو ایک گز کا ہے پھر اس کے اوپر متناہی مقدار میں زیادتی ہوئی ہے (یعنی ایک گز کے ساتھ) اور قاعدہ ہے کہ جو شئی متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتی ہے لہٰذا اس نقشہ میں دیکھئے کہ بعد اول جو کہ ایک گز کا تھا اس پر ایک گز کی زیادتی ہوئی لہذا بعد ثانی بھی متناہی ہوا، اسی طرح غیر نہایۃ تک ابعاد غیر متناہی پائے جا سکتے ہیں، مگر بالفعل وہ سب کے سب ایک ایک گز کا ہونے کی وجہ سے متناہی ہیں غیر متناہی نہیں ہیں، کہ محصور بین الحاصرین لازم آئے اس کی مثال اعداد ہیں کہ ان کا سلسلہ غیر متناہی ہے مگر بالفعل ہر عدد متناہی ہوتا ہے کیوں کہ اگر ایک پر ایک کا اضافہ کریں تو دو، دو پر ایک کا اضافہ کریں تو تین، اسی طرح ایک عدد پر ایک عدد رکھتے چلے جایئے تو بے شمار غیر متناہی اعداد پائے جائیں گے مگر اعداد کا ہر مرتبہ متناہی ہے ایک دو تین چار الٰی غیر النہایۃ کا ہر مرتبہ متناہی ہے اسی طرح یہاں ابعاد غیر متناہی پائے تو جا سکتے ہیں مگر بالفعل وہ متناہی ہیں بعد کا غیر متناہی ہونا کہاں ثابت ہوا، لہٰذا محصور بین الحاصرین لازم نہ آئے گا۔ فاحفظ۔



وَقِيْلَ اِنْ شِئْتَ فَرَضْتَ الْاِنْفِرَاجَ بِقَدْرِ الْاِمْتِدَادِ فَيَلْزَمُ اِنْحِصَارُ مَالَا يَتَنَاهٰى بَيْنَ حَاصِرَيْنِ لُزُوْمًا لَاسُتْرَةَ فِيْهِ وَاِنَّهٗ مُحَالٌ وَفِيْهِ نَظَرٌ اِذِالْمُحَالُ اِنَّمَا نَشَأَ مِنْ فَرْضِ اَمْرَيْنِ مُتَنَاقِضَيْنِ كَفَرْضِ وُجُوْدِ زَيْدٍ وَعَدَمِهٖ فَاِنَّ وُجُوْدَ خَطٍّ وَاصِلٍ بَيْنَ الضِّلْعَيْنِ يَسْتَحِيْلُ مَعَ عَدَمِ تَنَاهِيْهِمَا فَاِنَّ الْخَطَّ الْوَاصِلَ بَيْنَهُمَا اِنَّمَا يَصِلُ بَيْنَ النُّقْطَتَيْنِ مِنْهُمَا فَهُمَا يَنْتَهِيَانِ بِتَانِكَ النُّقْطَتَيْنِ كَيْفَ لَا وَيَكُوْنُ كُلٌّ مِّنْهُمَا مَحْصُوْرًا بَيْنَ الْاٰخَرِ وَذٰلِكَ الْخَطُّ الْوَاصِلُ بَيْنَهُمَا.

ترجمہ: کشادگی بقدر امتداد فرض کرے اگر تو چاہے پس غیر متناہی کا دو حاصروں کے درمیان محصور ہونا اس طریقے سے لازم آئے گا کہ کوئی پوشیدگی نہیں ہوگی اور یہ صراحۃ ناممکن ہے اس میں اشکال ہے اس لئے کہ محال دو امرین متناقضین کے فرض کرنے سے پیدا ہوا ہے جیسے زید کے وجود اور عدم کو فرض کر لینا اس لئے کہ دو ضلعوں کے درمیان خط واصل کا پایا جانا ان دونوں کے غیر متناہی ہونے کے ساتھ محال ہے اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان کا خط واصل ان دونوں ضلعوں کے دو نقطوں کے درمیان ملے گا پس وہ دونوں ضلعیں ان دونوں نقطوں کی وجہ سے متناہی ہو جائیں گے اور کیسے متناہی نہیں ہوں گے، حالاں کہ ان دونوں ضلعوں میں سے ہر ایک دوسرے ضلع اور ان کے درمیان کے خط واصل کے درمیان گھرا ہوا ہے۔

وقیل ان شئت فرضت: شیخ نے دلیل پر اعتراض کرتے ہوئے کہا تھا کہ ابعاد غیر متناہی حد تک تو پائے جا رہے ہیں مگر بالفعل وہ سب کے سب متناہی ہیں کوئی بعد غیر متناہی نہیں ہے اور اس کی دلیل اپنے انداز سے پیش کی ہے کہ مبدۂ واحد سے دو خط ایک ایک گز گز کا نکالئے وغیرہ وغیرہ۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

معترض کہتا ہے کہ مبداء واحد سے آپ ایک ایک گز کا دو خط کیوں نکال رہے ہیں آپ سیدھا دونوں خطوں کو غیر متناہی حد تک کھینچئے لامحالہ ان خطوط غیر متناہی کے درمیان کا بعد بھی غیر متناہی رہے گا، اور اس کے باوجود وہ محصور بین الحاصرین رہے گا، جس میں کوئی خفاء نہیں ہے، ہر کوئی دیکھ کر یہی کہے گا کہ یہاں خرابی لازم آرہی ہے لہٰذا یہ محال ہے، جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال لہٰذا صورت کا غیر متناہی ہونا محال۔

وفیہ نظر: شارح اس پر اعتراض کر رہے ہیں کہ یہاں محصور بین الحاصرین والی خلاف مفروض خرابی اس لئے لازم آرہی ہے کہ آپ نے دو متضاد چیزوں کو ایک ساتھ فرض کرلیا ہے، ایک طرف تو آپ یہ کہتے ہیں کہ دونوں خطوں کی لمبائی (بقول شارح امتداد) کشادگی کے بقدر ہونا چاہئے اور ظاہر ہے کہ امتداد بقدر انفراج اسی وقت معلوم ہوسکتا ہے جب کہ ان دونوں خطوں کے درمیان ایک خط کھینچے جس خط کو خط واصل کہا جاتا ہے، اسی خط واصل سے معلوم ہوگا کہ دونوں خطوں کی لمبائی اور کشادگی برابر ہے یا نہیں، اس سے خط واصل متناہی ہوجائیں گے ساتھ ساتھ وہ بعد بھی متناہی ہوجائے گا وہ دونوں متناہی اس لئے ہوجائیں گے کہ خط واصل کا ایک نقطہ خط ایمن سے ملے گا، اور دوسرا نقطہ خط ایسر سے ملے گا، ان دونوں نقطوں کی وجہ سے یہ دونوں خط بھی متناہی ہوجائیں گے، نقشہ یوں ہے تو دیکھئے یہاں آپ نے دونوں خطوں کو غیر متناہی مانا ہے اور خط واصل کی وجہ سے متناہی بھی اسی بناء پر محال لازم آیا ہے کیوں کہ یہاں پر دو متضاد چیزوں کو ایک ساتھ فرض کرلیا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے زید کے وجود وعدم کو ایک ساتھ فرض کرلیا جائے ظاہر ہے کہ اس سے خرابی لازم آئے گی محال لازم آئے گا۔

کیف لا: سے بیان کرتے ہیں کہ دونوں خطوں کا متناہی ہونا تو اس سے بھی ظاہر ہے کہ خط واصل کھینچنے کے بعد خط واصل اور ایک خط کے درمیان دوسرا خط محصور ہے، مثلاً خط ایمن، خط واصل اور خط ایسر کے درمیان محصور ہے اور خط ایسر، خط واصل اور خط ایمن کے درمیان محصور ہے، اور محصور ہی متناہی ہوتا ہے، لہٰذا دونوں خط متناہی ہوئے، نقشہ سے اچھی طرح سمجھ لیں۔

وَقِيْلَ لَاتَتَّضِحُ هٰذِهِ الْمُقَدَّمَةُ حَقَّ الْإِتِّضَاحِ بِحَيْثُ يَنْدَفِعُ عَنْهَا الْمَنْعُ الْمَذْكُوْرُ اِلَّا بِتَمْهِيْدِ مُقَدِّمَاتٍ اَلْاُوْلٰى اَنَّ الْخَطَّيْنِ الْمُمْتَدَّيْنِ مِنْ مَبْدَاءٍ وَاحِدٍ اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ يُمْكِنُ اَنْ تُفْرَضَ بَيْنَهُمَا اَبْعَادًا غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ بِحَسْبِ الْعَدَدِ مُتَزَايِدَةً بِقَدْرٍ وَاحِدٍ مَثَلًا لَوْ اِمْتَدَّ مِنْ مَبْدَاءٍ وَاحِدٍ مِثْلُ نُقْطَةِ اخَطَّانِ مُسْتَقِيْمَانِ غَيْرُ مُتَنَاهِيَيْنِ لَاَمْكَنَ اَنْ نَفْرُضَ عَلٰى خَطَّيْنِ نُقْطَتَيْنِ مُتَسَاوِيَتَيِ الْبُعْدِ عَنْ نُقْطَةِ اكَنُقْطَتَيْ ب ج بِحَيْثُ لَوْ وَصَلْنَا بَيْنَهُمَا بِالْخَطِّ ب ج لَكَانَ مُسَاوِيًا لِكُلٍّ مِنْ خَطَّي ا ب ا ج حَتّٰى يَكُوْنَ اب ج مُثَلَّثًا مُتَسَاوِي الْاَضْلَاعِ وَلْنَفْرُضْ اَنَّ كُلًّا مِنَ الْاَضْلَاعِ ذِرَاعٌ وَاِنْ نَفْرُضَ عَلَيْهِمَا نُقْطَتَيْنِ آخَرَيْنِ مُتَسَاوِيَتَيِ الْبُعْدِ عَنْ نُقْطَتَيْ ب ج كَنُقْطَتَيْ ء ه بِحَيْثُ يَكُوْنُ بُعْدُهُمَا عَنْ ب ج كَبُعْدَي ب ج عَنْ او يَكُوْنُ كُلٌّ مِنْ ضِلْعَيِ ا ء ا ه ذِرَاعَيْنِ حَتّٰى لَوْ وَصَلْنَا بَيْنَ نُقْطَتَيْ ء ه بِخَطِّ ء ه لَكَانَ كُلُّ ضِلْعٍ مِنْ مُثَلَّثِ ا ء ه ذِرَاعَيْنِ وَاِنْ نَفْرُضَ عَلَيْهِمَا نُقْطَتَيْنِ آخَرَيْنِ عَلَى الْوَجْهِ الْمَذْكُوْرِ كَنُقْطَتَيْ وزو تَصِلُ بَيْنَهُمَا بِخَطِّ و ز حَتّٰى يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اَضْلَاعٍ مُثَلَّثٍ او ز ثَلٰثَةُ اَذْرُعٍ ثُمَّ نَفْرُضَ ح ط ثُمَّ ی ک ثُمَّ ل م ثُمَّ ن س وَنَصِلُ بَيْنَهُمَا بِخُطُوْطٍ ط،ح، ط، ی، ک، ل، م، ن س عَلَى الْوَجْهِ الْمَذْكُوْرِ وَهٰكَذَااِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ وَلِنُسَمِّ خط ب ج البُعْدَ الْاَصْلَ وَالَّذِىْ بَعْدَهٗ اَعْنِى ء ہ اَلْبُعْدَ الْاَوَّلِ ووز اَلْبُعْدَ الثَّانِى و ح ط اَلْبُعْدَ الثَّالِثُ وَعَلٰى هٰذَا التَّرْتِيْبِ الثَّانِيَةُ اَنَّ كُلًّا مِنْ تِلْكَ الَّتِىْ فَوْقَ الْبُعْدِ الْاَصْلِ عَلٰى زِيَادَةٍ اِلٰى اٰخِرِهٖ.

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ مقدمہ پورے طور سے واضح نہیں ہوتا مگر اس طور پر کہ اس سے مذکورہ منع (اعتراض) دفع (دور) ہو سکے لیکن چند مقدمات کی تمہید سے اول مقدمہ دونوں خط مبداء واحد سے غیر نہایہ تک ممتد ہوں اور یہ کہ ہم ان دونوں کے درمیان ابعاد غیر متناہیہ باعتبار عدد کے فرض کر سکیں اور وہ ابعاد ایک معین مقدار کے مطابق زائد ہوتے ہیں مثال کے طور پر مبداء واحد سے مثلاً ا سے اگر دو خط مستقیم غیر نہایہ تک ممتد ہوں تو البتہ ممکن ہوگا کہ ہم دونوں خطوں پر دو ایسے نقطے جو نقطہ ا سے فاصلہ میں مساوی ہوں نقطہ ب اور ج فرض کریں اس طور پر کہ ہم اگر ان دونوں کے درمیان خط ب ج سے ملا دیں تو البتہ یہ خط واصل اب و، ب، ج، کے مساوی ہوتی کہ اب ج، مثلث بن جائے جس کے تینوں اضلاع مساوی ہوں اور البتہ ہم فرض کریں ان دونوں نقطہ ب، ج پر دوسرے نقطے جو نقطہ ب، ج، سے فاصلے میں برابر ہوں جیسے دو نقطے ء، ہ، اور ا، ء، ہ، دو ہاتھ یہاں تک کہ ہم اگر نقطہ اً، ہ، کو خط ء، ہ، سے ملا دیں تو البتہ اس مثلث کا ہر ضلع اً، ء، ہ، دو ہاتھ ہو جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہم فرض کریں ان دو نقطوں پر دوسرے دو نقطے مذکورہ طریق پر جیسے دو نقطے و، ز، کے پر ان کو ملا دیں خط و، ز، سے یہاں تک کہ ہو جائے گا ا، و، ز، مثلث کا ہر ضلع تین ہاتھ کا، پھر ہم فرض کریں ح، ط، کو پھر ی، ک، کو پھر ل، م، کو پھر ن، س، کو اور ملا دیں ان کو خط ح، ط، ء، خط ی، ک، خط ل، م، خط ن، س، سے مذکورہ کیفیت کے مطابق پھر یہی سلسلہ غیر نہایہ تک لے جائیں اور البتہ ہم نام رکھتے ہیں خط ب، ج، کو بعد اصل اور وہ جو اس کے بعد ہے یعنی بعد ء، ہ، کے بعد ا، و، ل، اور و، ز، کو بعد ثانی اور ح، ط، کو بعد ثالث پھر آئندہ اس ترتیب پر سلسلہ جاری رکھیں، یا کریں۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان ابعاد میں سے ہر ایک مشتمل ہے اپنے سابق بعد پر اور ایک ہاتھ کی زیادتی پر (مثلا بعد اول یعنی ء، ہ، مشتمل ہے، بعد اصل یعنی ب، ج، پر اور ایک ہاتھ کی زیادتی پر اور اسی طرح غیر نہایہ تک سلسلہ کو جاری کریں، پس ابعاد مفروضہ میں سے ہر بعد جو بعد اصل سے اوپر ہے مشتمل ہے، اس پر اور ایک ہاتھ کی زیادتی پر پس اس وقت یہاں زیادات غیر متناہی ہو گئیں، ابعاد غیر متناہی کی تعداد کے مطابق وہ ابعاد جو بعد اصل کے اوپر ہے)۔

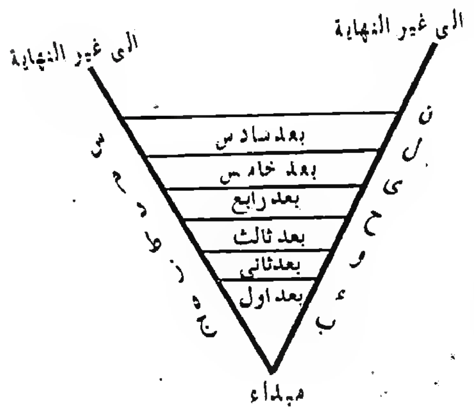
وقيل لا تتضح هذه المقدمة: چونکہ شیخ بو علی سینا کا اعتراض اب تک دور نہیں کیا جا سکا ہے اور دور کیا گیا بھی تو اس پر بھی اعتراض ہو گیا جس کی بناء پر شیخ کا اعتراض اپنی جگہ باقی رہا یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ شیخ کا اعتراض اسی وقت دور ہو سکتا ہے جب کہ تمہید کے طور پر تین مقدمات کو بیان کیا جائے، ان مقدمات کے بعد ہم یہ ثابت کر دکھائیں گے کہ امتدادوں (خطوں) کو آہستہ آہستہ کھینچنے کے باوجود وہ بعد غیر متناہی ہے اور اس کے باوجود محصور بین الحاصرین ہے اور شیخ کا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اعتراض بھی دور ہو جائے گا۔

الاولیٰ ان الخطین : ان تینوں مقدموں میں سے پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ہم مبداءِ واحد سے غیر نہایہ حد تک جو خط کھینچیں (یعنی عقلاً کھینچیں کیوں کہ ظاہر اتو سب متناہی ہوں گے) دونوں کے درمیان ایسے غیر متناہی ابعاد فرض کریں جو آہستہ آہستہ خطوں کے برابر نہایہ حد تک بڑھتے چلے جائیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ ہم سب سے پہلے ایک نقطہ لگائیں جس کو مبداء کہا جائے گا اور اس نقطہ پر علامت الف رکھ دیں اس مبداء کی ایک ہاتھ دوری پر دائیں بائیں دو نقطے لگائیں دائیں نقطہ پر ب لکھ دیں اور بائیں ایک اور خط کھینچ دیں ج، ت، الف سے ب تک کے خط کو خط الف با اور الف سے ح تک کے خط کو خط اخ کہا جائے گا اب ب اور ج کے درمیان ب ایک خط کھینچ دیں اس خط کو ب ج کہا جائے گا اب خط الف ب ج کا ایک ایسا مثلث تیار ہو گیا جس کا ہر ضلع مبداء برابر ہے اور ایک ایک گز کا ہے اسی کو مثلث متساوی الاضلاع کہتے ہیں پھر اس ب اور ج کے ایک ہاتھ کی دوری پر پھر ایک ایک نقطہ اور فرض کریں دائیں پر ء اور بائیں پر ہ لگائیں اور خط کھینچ دیں اب یہ دونوں خط پہلے کے مقابلے ایک گز کے لمبے ہوں گے الف ء اور الف ہ تک کا امتداد دو دو گز کا ہو گیا اب ان دونوں امتدادوں (خطوں) کے درمیان خط ء ہ کھینچیں وہ خط بھی دو گزوں کا ہو گا اب ایک اور مثلث تیار ہو جائے گا اس مثلث کا نام مثلث الف ء ہ رہے گا اس کا ہر ضلع دو دو گز کا رہے گا اسی طرح ان دونوں خطوں کو ایک ایک ہاتھ اور کھینچ نے کے بعد ایک ایک نقطہ اور لگائیں اور دائیں پر و اور بائیں پر ز لگا دیں اور و. ز تک ایک ایک خط کھینچ دیں اب الف سے لے کر و اور ز تک کا خط تین تین گز کا ہو گا اب ان دونوں (و ز) کے درمیان خط و ز کھینچ دیں ایک اور مثلث متساوی الاضلاع تیار ہو جائے گا جس کا ہر ضلع تین تین گز رہے گا اسی طرح ایک ایک گز کا خط کھینچتے چلے جائیں اور ہر گز پہ نقطہ لگا کر کسی کسی پر ح ط کسی پر ی ک کسی پر ل م کسی پر ن س لکھ دیں وھکذا الی غیر النھایۃ اور ان خطوں کے درمیان خط ح ط خط ی ک خط ل م خط ن س بھی کھینچیں جیسے جیسے خطوط اوپر جائیں گے اوپر والے مثلث بھی پہلے سے بڑے ہوں گے چنانچہ نقشہ مذکورہ میں دونوں خط بھی سات گز کے ہیں اور خط ن س بھی سات گز کا ہے اسی طرح سلسلہ چلتا رہے گا اور ابعاد غیر متناہی حد تک پا جائیں گے۔



اب ان ابعاد کا نام مقرر کر لیں سب سے نیچے والے بعد کو بعد اصل کہا جائے گا پھر اوپر والے کو بعد اول، اس سے اوپر والے کو بعد ثانی پھر ثالث پھر رابع علیٰ ھذا القیاس لاالی غیر النھایۃ۔

نوٹ: اس دلیل کو برہان سلمی کہتے ہیں کیوں کہ اس کا نقشہ سیڑھی کی مانند ہوتا ہے۔

الثانیۃ ان کلا من تلک الابعاد مشتمل علی البعد الذی قبلہ وعلی زیادۃ ذراع مثلا البعد

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

الاول اعنی ء ہ مشتمل علی البعد الاصل اعنی ب ج وزیادۃ ذراع والبعد الثانی اعنی وز مشتمل علی ء ہ وزیادۃ زراع وھکذا الی غیر النھایۃ فکل بعد من الابعاد المفروضۃ فوق البعد الاصل مشتمل علیہ وعلی زیادۃ فھھنا زیادات غیر متناھیۃ بعدد الابعاد الغیر المتناھیۃ التی فوق البعد الاصل.

ترجمہ- دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان ابعاد میں سے ہر ایک اپنے سے پہلے والے بعد پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے مثلا بعد اول یعنی ء ہ بعد اصل ب ج پر اور ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے اور بعد ثانی یعنی وز، ء ہ پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے اور اسی طرح غیر نہایہ تک پس ان ابعاد میں سے ہر ایک جو بعد اصل کے اوپر فرض کئے گئے ہیں بعد اصل پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے پس اس جگہ غیر متناہی زیادتیاں ہیں ان ابعاد غیر متناہیہ کی تعداد کے مطابق جو بعد اصل کے اوپر ہیں۔

الثانیۃ ان کلا من تلک الابعاد: اب یہاں سے دوسرا مقدمہ بیان کر رہے ہیں پہلے مقدمہ سے یہ معلوم ہوا تھا کہ ابعاد غیر متناہی پائے جا رہے ہیں اب دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ بعد اصل کے اوپر جو ابعاد فرض کئے گئے ہیں وہ اپنے نیچے والے بعد کے مقابلے ایک گز کی زیادتی اور نیچے والے بعد پر مشتمل ہے مثلا بعد اول ء ہ بعد اصل پر مشتمل ہے اور ایک گز کی زیادتی پر بھی مشتمل ہے اسی طرح بعد ثانی بعد اول پر اور ایک گز کی زیادتی پر مشتمل ہے اسی طرح غیر نہایہ تک سلسلہ چلے گا ہر اوپر والا نیچے والے بعد اور ایک گز کی زیادتی پر مشتمل ہوگا پہلے مقدمہ سے ابھی معلوم ہوا کہ ابعاد کی تعداد غیر متناہی ہے لہٰذا یہاں پر زیادتیاں بھی غیر متناہی پائی جائیں گی تو پتہ چلا کہ مبداء واحد سے نکلنے والے دو خط غیر متناہی کے درمیان غیر متناہی زیادتیاں پائی گئیں۔

اَلثَّالِثَۃُ اَنَّ کُلَّ جُمْلَۃٍ مِنْ تِلْکَ الزِّیَادَاتِ الْغَیْرِ الْمُتَنَاھِیَۃِ فَاِنَّھَا مَوْجُوْدَۃٌ فِیْ بُعْدٍ وَاحِدٍ فَوْقَ الْاَبْعَادِ الْمُشْتَمِلَۃِ عَلٰی تِلْکَ الْجُمْلَۃِ وَاِلَّا لَمْ یُوْجَدْ فَوْقَ تِلْکَ الْاَبْعَادِ بُعْدٌ فَیَلْزَمُ اَنْ یُوْجَدَ فِیْ تِلْکَ الْاَبْعَادِ بُعْدٌ ھُوَ اٰخِرُ الْاَبْعَادِ وَیَلْزَمُ مِنْ ھٰذَا تَنَاھِیْ الْخَطَّیْنِ عَلٰی تَقْدِیْرِ عَدَمِ تَنَاھِیْھِمَا وَاِنَّہٗ مُحَالٌ مَثَلًا الزِّیَادَتَانِ الْمَوْجُوْدَتَانِ فِی الْبُعْدِ الْاَوَّلِ وَالثَّانِی مَوْجُوْدَتَانِ فِی الْبُعْدِ الثَّالِثِ لِاَنَّ الْبُعْدَ الثَّالِثَ مُشْتَمِلٌ عَلَی الْبُعْدِ الثَّانِیْ الْمُشْتَمِلُ عَلَی الْبُعْدِ الْاَوَّلِ فَیَشْتَمِلُ عَلَیْھِمَا وَعَلٰی زِیَادَتِھِمَا بِالضَّرُوْرَۃِ وَکَذَا الزِّیَادَاتُ الثَّلٰثُ الْمُشْتَمِلُ عَلَیْھَا الْاَبْعَادُ الثَّلٰثَۃُ مَوْجُوْدَۃٌ فِی الْبُعْدِ الرَّابِعِ وَھٰکَذَا اِلٰی مَالَا نِھَایَۃَ لَہٗ.

ترجمہ: تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان زیادات غیر متناہیہ کا ہر مجموعہ اس بعد کے اندر موجود ہے جو اس مجموعہ پر مشتمل ابعاد سے اوپر ہے ورنہ ان ابعاد سے اوپر کوئی بعد نہیں پایا جائے گا پس یہ لازم آئے گا کہ ان ابعاد میں سے ایک ایسا بعد پایا جائے جو آخری بعد ہو اور اس سے دونوں خطوں کا متناہی ہونا لازم آئے گا باوجود ان دونوں کے غیر متناہی فرض کرنے کے اور یہ محال ہے مثلا وہ دو زیادتیاں جو بعد اول اور بعد ثانی میں موجود ہیں

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

بعد ثالث میں موجود نہیں ہوں گی اس لئے کہ بعد ثالث اس بعد ثانی پر مشتمل ہے جو بعد اول پر مشتمل ہے پس بعد ثالث ان دونوں پر (یعنی بعد اول اور بعد ثانی پر) اوران دونوں کی زیادتیاں پر بذاتہ مشتمل ہوگا اور ایسے ہی وہ تین زیادتیاں جن پر تینوں ابعاد مشتمل ہیں بعد رابع کے اندر موجود ہیں اسی طرح غیر نہایہ تک۔

الثالثة ان کل جملة: دوسرے مقدمے سے فراغت کے بعد تیسرا مقدمہ بیان کررہے ہیں دوسرا مقدمے سے معلوم ہوا تھا کہ غیر متناہی زیادات پائی جارہی ہے اب یہاں سے ہم کہتے ہیں کہ ان زیادات غیر متناہی کا ہر مجموعہ اوپر والے ایک بعد میں موجود ہے مثلا بعد اول اور بعد ثانی میں جو دو زیادتیاں ہوئی ہیں ان دونوں کا مجموعہ اس سے اوپر والے بعد بعد ثالث میں موجود ہے کیوں بعد ثالث بعد ثانی اور زیادتی پر مشتمل ہے اور بعد ثانی اور بعد اول اور زیادتی پر تو گویا بعد ثالث دونوں کے مجموعوں پر مشتمل ہے اسی طرح نیچے کی جتنی غیر متناہی زیادتیاں ہوں گی وہ اوپر والی میں موجود ہوں گی مثلا بعد سابع مشتمل ہے نیچے والی تمام زیادتیوں کے مجموعہ پر اور یہ جو کہا کہ نیچے والی تمام غیر متناہی زیادتیوں کا مجموعہ بھی ایک بعد میں ہوگا۔ وہ اس لئے کہ اگر وہ مجموعہ اوپر والے بعد میں نہ ہو تو اس کی دو وجہیں ہوں گی یا تو یہ وجہ ہوگی کہ اس مجموعہ کے اوپر کوئی بعد ہی نہ ہوگا یا یہ وجہ ہوگی کہ بعد تو اوپر موجود ہے مگر اپنے نیچے والی زیادتیوں کے مجموعے پر مشتمل نہیں ہے دوسری شق باطل ہے کیوں کہ ابھی دوسرے مقدمہ سے معلوم ہوا ہے کہ اوپر والا ہر بعد زیادتی اور اپنے نیچے والے بعد پر مشتمل ہے۔

شق اول بھی باطل ہے کیوں کہ اگر ان مجموعوں کے اوپر کوئی بعد نہ ہو تو ان مجموعوں والے بعد کا آخر الابعاد ہونا لازم آئے گا اور آخر الابعاد متناہی ہوتا ہے حالانکہ ابعاد کو غیر متناہی مانا گیا ہے اس خرابی سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ تمام زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ ایک بعد میں ہو۔

فَاِذَا تَمَهَّدَتِ الْمُقَدَّمَاتُ فَنَقُوْلُ اِنْ اِمْتَدَّ الخَطَّانِ الخَارِجَانِ مِنْ مَبْدَاءٍ وَاحِدٍ اِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ لَزِمَ اَنْ يُوْجَدَ بَيْنَهُمَا اَبْعَادٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ مُتَزَايِدَةٍ بِقَدَرٍ وَاحِدٍ وَهٰذَا بِحُكْمِ الْمُقَدَّمَةِ الْاُوْلٰى فَيُوْجَدُ بَيْنَهُمَا زِيَادَاتٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ بِحُكْمِ الْمُقَدَّمَةِ الثَّانِيَةِ وَبِحُكْمِ الْمُقَدَّمَةِ الثَّالِثَةِ يُوْجَدُ تِلْكَ الزِّيَادَاتُ الغَيْرُ الْمُتَنَاهِيَةُ فِيْ بُعْدٍ وَاحِدٍ وَالْبُعْدُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى الزِّيَادَاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ غَيْرُ مُتَنَاهٍ فَيُوْجَدُ بَيْنَ الْخَطَّيْنِ بُعْدٌ وَاحِدٌ غَيْرُ مُتَنَاهٍ مَحْصُوْرًا بَيْنَ حَاصِرَيْنَ فَثَبَتَ مَا اِدَّعَيْنَاهُ مِنَ الْمُلَازَمَةِ وَانْدَفَعَ الْمَنْعُ الْمَذْكُوْرُ.

ترجمہ: اور جب تینوں مقدمات بطور تمہید کے بیان کردئے گئے تو ہم کہتے ہیں اگر وہ دونوں خط جو دونوں مبداء واحد سے خارج ہوتے ہیں غیر نہایہ تک ممتد ہوجائیں تو لازم ہوگا کہ ان دونوں کے درمیان ایسے ابعاد غیر متناہیہ پائے جائیں جو ایک مقدار کے مطابق زائد ہوتے چلے گئے ہوں یہ استدلال مقدمہ اولی کی روشنی میں کیا گیا لہٰذا ان دونوں کے درمیان زیادات غیر متناہیہ پائی جائیں گی اور قاعدہ ہے کہ وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ پر

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

مشتمل ہو غیر متناہی ہوتا ہے لہٰذا دو خطوں کے درمیان ایک بعد پایا گیا جو غیر متناہی ہے اور محصور بین الحاصرین ہے پس ملازمت جو ہم نے دعویٰ کیا تھا وہ ثابت ہو گیا اور مذکورہ بالا اعتراض بھی دفع ہو گیا۔

فاذا تمهدت المقدمات : اب تک تین مقدمے بیان ہو چکے ہیں پہلے مقدمہ سے معلوم ہوا کہ ابعاد غیر متناہی حد تک پائے جائیں گے دوسرے مقدمہ سے معلوم ہوا کہ غیر متناہی زیادتیاں پائی جائیں گی اور تیسرے مقدمے سے پتہ چلا کہ تمام زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ ایک بعد میں ہوگا۔

ان تینوں مقدموں سے فراغت کے بعد اب جسم کے متناہی ہونے کی دلیل اس انداز سے پیش کر رہے ہیں کہ شیخ ابن سینا کا اعتراض بھی دفع ہو جائے گا اور ابعاد کو **شیئا فشیئا** فرض کرنے کے باوجود محصور بین الحاصرین رہے گا بہر حال جسم کے متناہی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر بفرض محال وہ غیر متناہی ہو تو مبداء واحد سے دو خط غیر نہایہ تک دراز ہوں گے اور ساتھ ساتھ ان خطوں کے درمیان غیر متناہی ابعاد پائے جائیں گے جیسا کہ پہلے مقدمہ سے معلوم ہوا اور دوسرے مقدمہ سے ثابت ہوا کہ ان دونوں خطوں کے درمیان غیر متناہی زیادتیاں پائی جائیں گی اور تیسرے مقدمہ کی وجہ سے تمام زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ ایک بعد میں ہوگا اور وہ بعد بھی غیر متناہی ہوگا کیوں کہ وہ بعد ظرف ہے اور زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ مظروف اور جب مظروف غیر متناہی ہے تو لامحالہ ظرف بھی غیر متناہی ہوگا۔ بہر حال مبداء واحد سے نکلنے والے دو خطوں کے درمیان ایک غیر متناہی بعد پایا گیا اور اس کے باوجود وہ دونوں خطوں کے درمیان گھرا ہوا ہونے کی وجہ سے محصور رہا اور متناہی ہو گیا یہی خلاف مفروض ہے اور خلاف مفروض محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہے لہٰذا جسم کا غیر متناہی ہونا محال ہے اس سے ہمارا دعویٰ بھی ثابت ہو گیا کہ جسم متناہی ہیں۔

اور اعتراض بھی دفع ہو گیا (کیوں کہ ابعاد کو آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ متناہی فرض کیا تھا اس کے باوجود شیخ کی بات نیچے رہی اور ہماری بات اوپر ہو گئی)۔

وَفِيْهِ نَظْرٌ مِنْ وَجْهَيْنِ الْاَوَّلُ اَنَّهُ يَلْزَمُ مِنَ الْمُقَدَّمَةِ الثَّالِثَةِ وَجُوْدُ بُعْدٍ وَاحِدٍ مُشْتَمِلٌ عَلٰى تِلْكَ الزِّيَادَاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ لِاَنَّا لَوْ نُسَلِّمُ اَنَّهُ اِذَا كَانَ كُلُّ جُمْلَةٍ مِنَ الزِّيَادَاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ فِيْ بُعْدٍ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ جَمِيْعُ تِلْكَ الزِّيَادَاتِ فِيْ بُعْدٍ لِجَوَازِ اَنْ لَّايَكُوْنَ الْحُكْمُ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ حُكْمًا عَلَى الْكُلِّ الْمَجْمُوْعِيِّ فَاِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ اَفْرَادِ الْاِنْسَانِ يَشْبَعُهُ هٰذَا الرَّغِيْفُ وَيَسَعُهُ هٰذَا الدَّارُ وَالْمَجْمُوْعُ لَيْسَ كَذَالِكَ.

ترجمہ : اس بحث میں دو طریقے سے اشکال ہے بعد کا پایا جانا لازم نہیں آتا تیسرے مقدمہ سے جو کہ زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو چونکہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ جب زیادات غیر متناہیہ کا ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے تو تمام زیادتیوں کا ایک ہی بعد میں ہونا ضروری چونکہ جائز ہونے کی وجہ سے جو حکم ہر ہر واحد پر لگ رہا ہے وہ حکم تمام مجموعہ پر نہیں لگ رہا ہے کیوں کہ انسان کے افراد میں سے ہر فرد کا یہ روٹی پیٹ بھر دیتی ہے اور یہ اس انسان کو کافی ہو جاتا ہے اور بالکل مجموعہ ایسا نہیں ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

وفیہ نظر من وجھین : تین مقدموں پر مشتمل دلیل پر دو اعتراض ہے جو امام قطب الدین رازی نے کئے ہیں پہلا اعتراض تو مقدمہ ثالثہ پر ہے اور دوسرا اعتراض مقدمۂ اولیٰ وثانیہ پر۔ مقدمۂ ثالثہ پر اعتراض یہ ہے کہ آپ کا اس میں یہ فرمانا درست نہیں ہے کہ جب زیاتیوں کا ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے تو تمام زیادات کا مجموعہ بھی ایک بعد میں ہوگا اس مقدمہ کی پہلی بات یعنی زیادات کا ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے تو ہمیں تسلیم ہے مگر دوسری بات یعنی تمام زیادات کا مجموعہ بھی ایک بعد میں ہوگا تسلیم نہیں ہے کیوں کہ یہ حکم لگانا اس وقت درست ہوسکتا ہے جبکہ حکم اگر ہر ہر جزء پہ لگتا ہو، تو کل مجموعی پر بھی وہی حکم لگے گا اسی وقت یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب زیادات ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے لہٰذا تمام زیادات کا مجموعہ بھی ایک بعد میں ہوگا مگر یہاں ایسا نہیں ہے کیوں کہ ہوسکتا۔ ہے کہ ایک حکم ہر ہر چیز پہ تو لگتا ہو مگر کل مجموعہ پر وہ حکم نہ لگتا ہو جیسے ایک روٹی کے متعلق یہ کہا جائے کہ یہ روٹی انسان کے افراد میں سے ہے ہر ہر فرد کا پیٹ بھر سکتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بیک وقت وہ ایک روٹی انسان کے تمام افراد کا پیٹ بھر سکے، یہاں دیکھئے کہ روٹی کے بارے میں ہر ہر فرد پر حکم لگانا تو صحیح ہوا مگر مجموعہ پر حکم لگانا صحیح نہیں ہوا اسی طرح اگر کسی ایک کمرہ کے بارے میں یہ کہا جائے کہ یہ کمرہ انسان کے افراد میں سے ہر ہر فرد کے لئے کفایت کرسکتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ بیک وقت وہ کمرہ تمام بنی آدم کے لئے کافی ہوجائے۔

حاصل یہ ہے کہ مقدمۂ ثالثہ کی باتوں میں سے پہلی بات تو تسلیم ہے کہ زیادات کا ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے مگر دوسری بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ تمام زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ بھی ایک بعد میں ہوگا۔

وَقَدْ يُقَالُ اِذَا ثَبَتَ حُصُوْلُ كُلِّ مَجْمُوْعٍ مَوْجُوْدٌ فِيْ بُعْدٍ وَكَانَ مَجْمُوْعُ الزِّيَادَاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ مَجْمُوْعاً مَوْجُوْداً وَجَبَ حُصُوْلُهٗ اَيْضاً فِيْ بُعْدٍ وَفِيْهِ بَحْثٌ لِاَنَّهٗ اِنْ اَرَادَ بِالْمَجْمُوْعِ الْمَجْمُوْعَ الْمُتَنَاهِيَ فَمُسَلَّمٌ اِنَّ كُلَّ مَجْمُوْعٍ مُتَنَاهٍ فَهُوَ فِيْ بُعْدٍ لٰكِنْ لَايَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ مَجْمُوْعُ الزِّيَادَاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيْ فِيْ بُعْدٍ وَاِنْ اَرَادَ بِهٖ مُطْلَقَ الْمَجْمُوْعِ سَوَاءٌ كَانَ مُتَنَاهِياً اَوْغَيْرُ مُتَنَاهٍ فَلَا نُسَلِّمُ اِنَّ كُلَّ مَجْمُوْعٍ فِيْ بُعْدٍ.

ترجمہ : اور تحقیق کہ کہا جاتا ہے کہ جب کل مجموع موجود فی بعد صادق ہے اور تمام زیادات کا مجموعہ بھی ایک مجموعہ ہے جو کہ موجود ہے تو اس مجموعہ کا حصول فی بعد بھی واجب ہوگا۔ اور اس میں بحث ہے اگر قائل نے اس جگہ مجموعہ سے مجموعہ متناہی مراد لیا ہے تو جواب تسلیم ہے کہ ہر مجموعہ متناہی پس وہ ایک بعد میں موجود ہے لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ بھی ایک بعد میں موجود ہو اور جواب دینے والے نے اگر اس سے مطلق مجموعہ کا ارادہ کیا ہے خواہ متناہی ہو یا غیر متناہی ہو تو ہم اس کلیہ کو تسلیم نہیں کرتے کہ کل مجموعہ فی بعد صادق ہے۔

وقد یقال : سے اس اشکال واعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ دیکھئے ہم اس مقدمہ ثالثہ کو ایک دلیل سے ثابت کرتے ہیں جو صغریٰ اور کبریٰ سے مرکب ہے اور دونوں مسلم ہے لہٰذا نتیجہ بھی مسلم ہوگا دلیل یہ ہے کہ تمام زیادتیوں کا مجموعہ ایک مجموعہ ہے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

(صغریٰ) اور ہر مجموعہ ایک بعد میں ہے (کبریٰ) یہ قیاس کی شکل اول بن گئی جس میں حداوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع واقع ہوتی ہے یہاں حداوسط مجموعہ ہے ان دونوں حداوسط کو گرانے سے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ تمام زیادتیوں کا مجموعہ ایک بعد میں ہے تو دیکھئے ہم نے صغریٰ وکبریٰ سے مرکب اور مسلم دلیل کے ذریعہ یہ ثابت کر دیا کہ مقدمہ ثالثہ درست ہے اور سب مسلم ہے لہٰذا نتیجہ کو تسلیم کرنا پڑے گا کتاب کے اندر صغریٰ اور کبریٰ کی ترتیب الٹ گئی ہے صغریٰ بعد میں اور کبریٰ پہلے ہو گیا ہے۔

کل مجموع موجود فی بعد کبریٰ ہے اور مجموع الزیادات الغیر المتناهية مجموع موجود صغریٰ ہے وجب حصوله فی بعد ایضا نتیجہ ہے اصل ترتیب یوں ہے مجموع الزیادات الغیر المتناهية مجموع موجود. وکل مجموع موجود فی بعد. فمجموع الزیادات الغیر المتناهية فی بعد.

وفيه بحث: اس جواب پر پھر اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ دلیل کے صغریٰ میں جو مجموع موجود آیا ہے اس سے مراد مجموعہ غیر متناہی ہے یہ تو ہم جانتے ہیں مگر کبریٰ میں جو لفظ مجموعہ آیا ہے اس سے کون سا مجموعہ مراد ہے متناہی یا مجموعہ مطلق اگر مجموعہ سے مجموعہ متناہی مراد ہے تب تو کبری مسلم ہے کہ ہر مجموعہ متناہی ایک بعد میں ہے مگر اس کبریٰ سے وہ نتیجہ نہ نکلے گا جو پہلے نکلا تھا کہ تمام زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ بھی ایک بعد میں ہوگا وہ نتیجہ اس لئے نہ نکل پائے گا کہ صغریٰ اور کبریٰ کے حداوسط میں تکرار نہیں ہوا صغریٰ میں تو حداوسط مجموعہ غیر متناہی ہے اور کبریٰ میں متناہی تکرار نہیں پایا گیا لہٰذا عدم تکرار کی وجہ سے نتیجہ بھی نہ نکلے گا کیوں کہ اخذ نتیجہ کے لئے حداوسط کا تکرار ضروری ہے اور اگر مجموعہ سے مجموعہ مطلق مراد لیا ہے تب کبری مسلم نہیں ہے کیوں کہ متناہی لینے کی صورت میں تو نتیجہ صحیح نہیں نکلا اور اگر غیر متناہی لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر مجموعہ غیر متناہی ایک بعد میں ہے ہم اس بات کو نہیں مانتے اس کو ثابت کرنے کے لئے الگ سے پیش کیجئے اسی پر تو جھگڑا ہو رہا ہے اور اسی کو ثابت کرنے کے لیے دلیل پیش کی جارہی ہے لہٰذا ہم اس بات کو دلیل بیان کرنے کے وقت کیسے تسلیم کرلیں۔

الثَّانِي اَنَّهٗ لَافَائِدَةَ فِيْ تَسَاوِي الزِّيَادَاتِ لِاَنَّ الْبُعْدَ الْمُشْتَمِلَ عَلَى الزِّيَادَاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ غَيْرُ مُتَنَاهٍ سَوَاءٌ كَانَ تِلْكَ الزِّيَادَاتُ مُتَسَاوِيَةً اَوْ مُتَنَاقِصَةً اَوْ مُتَزَايِدَةً لِاَنَّهَا زِيَادَاتٌ مِقْدَارِيَّةٌ وَكُلَّمَا تَزْدَادُ يَزِيْدُ الْمِقْدَارُ فَلَمَّا ازْدَادَتْ اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ يَكُوْنُ الْبُعْدُ الْمُشْتَمِلُ عَلَيْهَا غَيْرُ مُتَنَاهٍ بِالضَّرُوْرَةِ.

ترجمہ: اور وجہ ثانی ان زیادات میں متساوی ہونے کی قید سے کوئی فائدہ نہیں ہے کیوں کہ وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا وہ لامحالہ غیر متناہی ہوگا برابر ہے کہ زیادات متساوی ہو یا متناقص ہوں یا متزائد ہوں اس لئے کہ زیادتیاں بہر حال مقدار یہ ہیں جب کبھی کوئی مقدار بڑھے گی تو مجموعہ مقدار میں اضافہ ہوگا پس جب اضافہ غیر نہایہ تک بڑھے گا تو وہ بعد جو ان زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا وہ بھی بداہۃ غیر متناہی ہوگا۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

الثانی انه لا فائدة: یہاں سے دوسرا اعتراض ہے جو مقدمہ ثانیہ پر ہو رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے مقدمہ اولیٰ وثانیہ میں تمام ابعاد کو ایک گز فرض کیا ہے اور دونوں امتدادوں (خطوں) کے مساوی مانا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نتیجہ اور مقصد (یعنی بعد کا غیر متناہی پایا جانا اور محصور بین الحاصرین ہونا) اسی وقت حاصل ہوگا جب ان ابعاد کو ایک دوسرے کے برابر فرض کیا جائے اور ایک ایک گز کا ہی مانا جائے حالانکہ مقصد تینوں صورتوں سے حاصل ہو جاتا ہے خواہ ان ابعاد کو متساویۃ فرض کیا جائے جیسا کہ کہا گیا ہے یا متناقصۃ فرض کیا جائے یعنی بعد اول ایک گز کا ہے تو بعد ثانی آدھا گز کا ہے اور بعد ثالث چوتھائی گز کا فرض کیا جائے اسی طرح غیر نہایۃ تک آدھے کا آدھا فرض کرتے چلے جائیے۔

یا متزائدۃ فرض کیا جائے یعنی ایک بعد کو دوسرے سے دوگنا فرض کیا جائے مثلاً بعد اول ایک گز کا ہے تو بعد ثانی دو گز کا فرض کیا جائے اور اگر بعد ثانی دو گز کا ہے تو بعد ثالث چار گز کا ہے اسی طرح غیر نہایہ تک ہر اوپر والے بعد کو نیچے والے بعد سے دوگنا فرض کیا جائے اور جو کہا ہے کہ مقصد تینوں صورتوں سے حاصل ہو جاتا ہے، وہ اس لیے کہ وہ زیادتیاں خواہ متساوی ہوں یا متناہی ہوں یا متزائد ہوں سب مقدار والی ہوتی ہیں چنانچہ ایک گز آدھا گز پاؤ گز یہ سب مقداریں ہیں اور زیادتیوں کے اضافے سے مقدار میں بھی اضافہ ہوگا خواہ ان زیادتیوں میں اضافہ تنصیف (آدھا آدھا کرنے) کے ساتھ ہو یا تضعیف (دوگنا کرنے) کے ساتھ ہو ہر صورت میں مقدار بڑھے گی اور جب زیادتیوں میں اضافہ غیر متناہی حد تک ہوگا تو مقدار بھی غیر متناہی حد تک بڑھے گی پس وہ بعد جو ان زیادات غیر متناہیہ اور مقادیر غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا وہ غیر متناہی ہوگا اور یہ بات بالکل بدیہی ہے جب مقصد تینوں سے حاصل ہو رہا ہے تو پھر زیادتیوں کو متساوی ہی کیوں فرض کیا اور مقدمہ اولیٰ میں متزایدۃ بقدر واحد کیوں کہا پس متزائدۃ ہی رہنے دیتے جس سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ زیادتیوں کو متساوی مان لیا جائے یا متزائد یا تناقص ہر حال میں مقصد حاصل ہو جائے گا بقدر واحد کے اضافے سے معلوم ہوتا ہے کہ مقصد صرف متساوی ہی کی صورت میں حاصل ہوتا ہے اور یہ غلط ہے۔

وَقَدْ يُقَالُ التَّزَايُدُ عَلٰى سَبِيْلِ التَّنَاقُصِ لَا يُفِيْدُ اِذْ لَا يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ الْبُعْدُ الْمُشْتَمِلُ عَلٰى الزِّيَادَاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ غَيْرَ مُتَنَاهٍ لِاَنَّا لَوْ فَرَضْنَا خَطًّا بِقَدَرِ شِبْرٍ وَ نَجْعَلُ الْبُعْدَ الْاَصْلَ نِصْفَهٗ ثُمَّ نُنَصِّفُ النِّصْفَ الْبَاقِيْ وَنَزِيْدُ عَلَى الْبُعْدِ الْاَصْلِ حَتّٰى يَكُوْنَ بُعْدًا اَوَّلًا ثُمَّ نُنَصِّفُ نِصْفَ النِّصْفِ وَنَزِيْدُ عَلَى الْبُعْدِ الْاَوَّلِ وَيَصِيْرُ بُعْدًا ثَانِيًا فَهٰكَذَا يُمْكِنُ تَنْصِيْفُ الْبَاقِيْ اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ لِاَنَّ الْخَطَّ قَابِلٌ لِلْقِسْمَةِ اِلٰى مَالَا يَتَنَاهٰى وَمَعَ ذٰلِكَ لَايَكُوْنُ الْبُعْدُ الْمُشْتَمِلُ عَلٰى جَمِيْعِ تِلْكَ الزِّيَادَاتِ شِبْرًا وَاحِدًا بَلِ اَنْقَصُ مِنْهُ.

ترجمہ: اس وجہ ثانی پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اضافہ تناقص غیر متناہی کی صورت میں ہمارے دعویٰ کے لئے مفید نہیں ہے کیوں کہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بعد جو مشتمل ہو زیادات متناقصہ غیر متناہیہ پر وہ غیر متناہی ہو اس لئے کہ جب ہم نے فرض کیا ایک خط بمقدار ایک بالشت کے پھر اس کے نصف کو ہم بعد اصل قرار دیں اور باقی ماندہ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

نصف کی تنصیف کریں اور اس کو بعد اصل پر اضافہ کردیں تا کہ وہ بعد اول بن جائے پھر ہم نصف النصف کی تنصیف کرتے ہیں اور اس کو بعد اول پر اضافہ کردیتے ہیں اور وہ بعد ثانی بن جاتا ہے پس اسی ترکیب سے باقی ماندہ خط کی تنصیف غیر نہایہ تک ممکن ہے کیوں کہ خط قبول کرنے والا ہے تقسیم کو غیر نہایہ تک مگر اس کے باوجود وہ بعد جو ان زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا ایک بالشت نہ ہوگا بلکہ اس سے کم ہی ہوگا۔

وقد یقال التزاید: یہاں سے دوسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ تزاید علی سبیل التناقص (آدھا پھر آدھے کا آدھا پھر آدھے کا آدھا) کی صورت میں مقصد حاصل نہیں ہو پارہا ہے کیوں کہ اس صورت میں بظاہر بعد غیر متناہی نہیں پایا جاتا، مثلاً مبداءِ واحد سے دو خط مثلث کی شکل کا ایک بالشت غیر متناہی فرض کریں اور پھر اس ایک بالشت کے خط کے آدھے پر ایک خط کھینچے پھر اس آدھے کے آدھے پر نشان لگادیں اسی طرح غیر متناہی حد تک آدھے کا آدھے کا آدھا فرض کرتے چلے جائیں تو یہاں زیادتیوں کا اضافہ غیر متناہی ہوگا اور ان زیادتیوں کے اضافہ کے ساتھ ابعاد بھی غیر متناہی ہوجائیں گے مگر اس کے باوجود وہ بعد ایک بالشت کا بھی نہ رہے گا بلکہ اس سے بھی کچھ کم ہوجائے گا حالانکہ ہمارا مقصد تھا بعد کو غیر متناہی دکھلانا اچھا یہ جو کہا کہ یہاں بھی زیادتیاں غیر متناہی ہوں گی وہ اس لئے کہ خط مقداری چیز ہے اگر اس خط کی تقسیم اور تنصیف کو غیر متناہی حد تک جائز نہ قرار دیں تو جزء لایتجزی ثابت ہوجائے گا اور یہ باطل ہے۔

وَاَمَّا اِذَا کَانَ التَّزَایُدُ عَلٰی سَبِیْلِ التَّسَاوِیْ اَوِ التَّزَایُدُ فَهُوَ یُفِیْدُ الْمَطْلُوْبَ وَاِنَّمَا اقْتَصَرَ عَلَی الْاَوَّلِ لِاَنَّ الْمِثْلَ مَوْجُوْدٌ فِی الزَّائِدِ فَاِذَا عُلِمَ حُصُوْلُ الْمَطْلُوْبِ مِنْ اِعْتِبَارِ الْمِثْلِ عُلِمَ حُصُوْلُهٗ مِنَ الزَّائِدِ بِطَرِیْقِ الْاَوْلٰی بِدُوْنِ الْعَکْسِ.

ترجمہ: اور بہر حال جب کہ ہوا اضافہ ایک دوسرے کے برابر یا ایک دوسرے سے دوگنا کے طریقہ پر پس یہ مقصد کا فائدہ دیتا ہے اور بے شک اول (تساوی) پر اکتفاء اس لئے کیا گیا ہے کہ مثل زائد کے اندر موجود ہوتا ہے پس جب مقصد کا حاصل ہونا مثل کا اعتبار کرنے سے جان لیا جائے گا تو زائد (کا اعتبار کرنے) سے تو مقصد کا حصول بدرجہ اولیٰ معلوم ہوجائے گا۔ بغیر اس کے عکس کے۔

واما اذا کان التزاید علی سبیل التساوی: زیادات کو متناقصہ فرض کرنے کی صورت میں تو مقصد حاصل نہیں ہو پاتا رہی یہ بات کہ زیادات کو متساویہ یا متزایدہ فرض کیا جائے تو اس صورت میں تو مقصد تو حاصل ہوجائے گا مگر متساویہ ہی پر اکتفاء اس لئے کیا کہ جب اس مقصد کا حصول ہوجاتا ہے تو متزائدہ سے بدرجہ اولی حصول ہوگا متساویہ کی صورت میں تمام ابعاد ایک دوسرے کے برابر ہیں یعنی ایک ایک گز کے ہیں تو تمام ابعاد متساویہ غیر متناہی کے مجموعہ سے ایک بعد غیر متناہی کا وجود پایا جائے اور اس کے باوجود محصور بین الحاصرین رہے تو جب مقصد متساویہ زیادات غیر متناہیہ سے حاصل ہوگیا تو متزائدہ اور متضاعفہ کی صورت سے بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگا اس لئے کہ متساویہ میں ہر بعد دوسرے کا مثل ہوتا ہے اور متزائدہ میں زائد اور بڑھا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہوا ہوتا ہے مثلاً بعد اول ایک گز کا ہے تو بعد ثانی دو گز کا اور بعد ثالث چار گز کا اور بعد رابع آٹھ گز کا ہے۔

بہر حال متزائدہ میں زائد ہوتا ہے اور زائد میں مثل پایا جاتا ہے البتہ مثل میں زائد نہیں پایا جاتا لہٰذا جب کام مثل سے ہی بن جا رہا ہے تو زائد کی کیا ضرورت ہے اس لئے متزایدہ والی صورت کو چھوڑ دیا۔

خیال رہے کہ زائد میں مثل پایا جاتا ہے مگر اس کا الٹا نہیں ہوتا کہ مثل میں بھی زاید پایا جائے اس کی مثال آپ یوں سمجھے کہ اگر کوئی کام سو روپے میں بن جا رہا ہے تو یہ کہنا درست ہے کہ دو سو میں بدرجہ اولیٰ کام بن جائے گا، مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اگر دو سو روپے میں کام بن جائے گا تو ایک سو میں بھی کام بن جائے گا اسی طرح یہاں ہے کہ متساویہ کی صورت میں مقصد کا حصول ہوگا تو متزائدہ کی صورت میں بدرجہ اولی ہوگا نہ کہ اس کا الٹا کہ متزائدہ کی صورت میں مقصد حل ہو تو مثل سے بھی حل ہو جائے گا۔

وَفِيهِ بَحْثٌ لِاَنَّ الْخَطَّ وَاِنْ كَانَ قَابِلاً لِلْقِسْمَةِ اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ لٰكِنَّ خُرُوْجَ جَمِيْعِ الْاَقْسَامِ اِلٰى الْفِعْلِ مَحَالٌ وَلَوْ فُرِضَ خُرُوْجُ جَمِيْعِهَا اِلٰى الْفِعْلِ كَانَ الْبُعْدُ الْمُشْتَمِلُ عَلٰى تِلْكَ الزِّيَادَاتِ الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَةِ غَيْرُ مُتَنَاهٍ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْمِقْدَارَ يَزْدَادُ بِحَسْبِ اِزْدِيَادِ الْاَجْزَاءِ فَاِذَا كَانَتِ الْاَجْزَاءُ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ يَكُوْنُ الْبُعْدُ غَيْرَ مُتَنَاهٍ فَيَكُوْنُ مَالَا يَتَنَاهٰى مَحْصُوْرًا بَيْنَ حَاصِرَيْنِ.

ترجمہ: اس میں بحث ہے اس لئے کہ خط اگر چہ تقسیم کو غیر نہایہ تک قبول کرتا ہے لیکن تمام اقسام کا قوت سے فعل کی جانب خروج محال ہے اور اگر تمام اقسام کا خروج بالفعل مان لیا جائے گا تو وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا وہ غیر متناہی ہوگا کیوں کہ بداہت سے معلوم ہے کہ اجزا کی زیادتی کے لحاظ سے مقدار میں بھی اضافہ ہوتا ہے پس جب اجزاء غیر متناہی ہوں گے تو بعد بھی غیر متناہی ہوگا اور غیر متناہی محصور بین الحاصرین ہو جائے گا۔

وفیہ بحث: دوسرے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے یہ کہا تھا کہ تزاید علی سبیل التناقص کی صورت میں مقصد حاصل نہیں ہوتا کیوں کہ خط اگر چہ غیر متناہی انقسام کو قبول کرتا ہے جس کی وجہ سے خط کو غیر نہایہ تک آدھا پھر آدھے کا آدھا پھر آدھے کا آدھا کیا جاتا رہے گا اور ابعاد کا الی غیر نہایہ اضافہ بھی ہوتا چلا جائے گا مگر اس کے باوجود خارج میں ہمارے سامنے جو بعد ہوگا وہ ایک بالشت کا بھی نہ رہے گا بلکہ اس سے کچھ کم ہو جائے گا غیر متناہی کہاں۔ سے رہ پائیگا لہٰذا تناقص کے طور پر مقصد حاصل نہیں ہوتا اس جواب پر فیہ بحث سے اعتراض کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ تزاید علی سبیل التناقص کی صورت میں مطلوب حاصل نہیں ہوتا بعد متناہی ہو جاتا ہے یہ غلط ہے ہم اس صورت میں بھی مقصد کا حصول دیکھتے ہیں اور بعد کا غیر متناہی ہونا پایا جاتا ہے اور وہ اس طرح سے کہ جب خط کی الی غیر النہایہ تقسیم کی جائے گی تو اقسام غیر متناہیہ کے پورے افراد بالفعل خارج میں تو نہیں پائے جاسکتے ہاں خارج میں ان کو عقلاً فرض کیا جا سکتا ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ تقسیم کی صورت میں فرضی طور پر وہ تمام اقسام غیر متناہیہ خارج میں موجود ہیں اور جب اقسام (واجزاء) غیر متناہیہ کو خارج میں موجود عقلاً مان لیا گیا تو لامحالہ جو بعد ان غیر متناہی اجزاء پر مشتمل ہے وہ بھی غیر متناہی مقدار والا ہوگا کیوں کہ اجزاء جس قدر زیادہ ہوتے ہیں مقدار بھی اسی قدر

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

بڑھتی رہتی ہے اگر اجزا متناہی ہوں تو مقدار بھی متناہی ہوگی اور اگر اجزاء غیر متناہی ہوں تو مقدار بھی غیر متناہی ہوگی۔

بہر حال جب اجزاء کو عقلی طور پر خارج میں غیر متناہی لیا گیا تو جو بعد ان اجزاء غیر متناہیہ پر مشتمل ہے غیر متناہی مقدار والا ہوگا اور اس کے باوجود محصور بین الحاصرین رہے گا تو دیکھئے تزاید علی سبیل التناقص کی صورت میں بھی مقصد حاصل ہوا یا نہیں لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ عدم حصول مطلوب کی وجہ سے اس صورت کو چھوڑ دیا درست نہیں ہے۔

وَاَمَّا بَيَانُ اَنَّهُ لاَ سَبِيْلَ اِلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ فَلِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ مُتَنَاهِيَةً لَاَحَاطَ بِهَا حَدٌّ وَاحِدٌ اَوْ حُدُوْدٌ فَتَكُوْنُ مُتَشَكِّلَةً لِاَنَّ الشَّكْلَ هُوَ الْهَيْاَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ اِحَاطَةِ الْحَدِّ الْوَاحِدِ اَوِ الْحُدُوْدِ اَىْ حَدَّيْنِ اَوْ اَكْثَرَ بِالْمِقْدَارِ اَىْ الْجِسْمِ التَّعْلِيْمِى اَوِ السَّطْحِ فَاِنَّ اَطْرَافَ الْخُطُوْطِ اَعْنِى النقط لَا تَتَصَوَّرِ اِحَاطَتُهَا بِهَا اَصْلاً۔

ترجمہ : اور بہر حال اس بات کا بیان کہ قسم اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے پس اس لئے کہ اگر متناہی ہو تو اس کا ایک کنارہ یا چند حدود احاطہ کریں گی وہ شکل والی ہو جائے گی اس لئے کہ شکل وہ ہیئت ہے جو ایک حد یا چند حدود یعنی دو حد یا زیادہ کے احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے مقدار کا یعنی جسم تعلیمی کا یا سطح کا اس لئے کہ خطوط کے اطراف یعنی نقطے ان کے ذریعے سے خطوط کے احاطہ کا تصور نہیں کیا جاتا۔

واما بیان انہ لاسبیل : فصل کے شروع میں مصنف نے دعویٰ کیا تھا کہ صورت جسمیہ اگر ہیولیٰ سے خالی ہو کر پائی جائے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ متناہی ہوگی یا غیر متناہی غیر متناہی ہونا باطل ہے کیوں کہ اجسام کل کے کل متناہی ہوتے ہیں پھر اجسام کے متناہی ہونے کی دلیل چھیڑ دی جس کا تذکرہ اب جا کر ختم ہوا یہاں سے اب صورت جسمیہ کی شق اول یعنی متناہی ہونے کو بیان کیا جا رہا ہے کہ وہ متناہی بھی نہیں ہو سکتی کیوں کہ اگر صورت جسمیہ متناہی ہوگی تو ضرور متشکل ہوگی (یعنی شکل والی ہوگی) کیوں کہ کوئی چیز متناہی اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اس شئ کا ایک حد یا چند حدود احاطہ کریں اور ایک حد یا چند حدود کے احاطے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے وہ شکل ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ متناہی ہوگی تو متشکل ضرور ہوگی اب سوال یہ ہوگا کہ صورت جسمیہ کو شکل کس وجہ سے حاصل ہوئی اس میں تین احتمالات ہیں اور اول تینوں باطل ہے لہٰذا صورت جسمیہ کا متشکل ہونا اور پھر اس کا متناہی ہونا باطل ہے اور پھر ہیولیٰ سے خالی ہونا بھی باطل ہے۔

لان الشکل ھو الھیئۃ : یہاں سے شکل کی تعریف کر رہے ہیں کہ شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو ایک حد یا چند حدود کے احاطے سے حاصل ہو مطلب یہ ہے کہ جب ایک حد یا چند حدود مقدار کا احاطہ کرتے ہیں تو اس وقت جو ہیئت حاصل ہوتی ہے وہی شکل کہلاتی ہے مثلاً شکل کرہ ○ میں ایک حد نے مقدار کا احاطہ کیا ہے اور شکل ثنی میں D دو حدوں نے احاطہ کیا ہے اور شکل مثلث △ میں تین حدوں نے احاطہ کیا ہے ایسے ہی آپ مربع مخمس، مسدس، مسبع، مثمن، متسع، معشر، کو بھی سمجھ لیں کہ ان کا احاطہ بھی پانچ چھ سات آٹھ نو دس حدوں نے کیا ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ای حدین او اکثر ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آپ نے شکل کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ شکل وہ ہیئت ہے جو ایک حد یا چند حدود کے احاطہ سے حاصل ہو اس تعریف کی رو سے تو شکل مثنیٰ D شکل سے خارج ہو جائے گی کیوں کہ شکل مثنیٰ کا دو حد ہی احاطہ کرتی ہے اور تعریف سے پتہ چلتا ہے کہ ایک حد یا چند حدود کا احاطہ ہونا چاہئے دو حد کے احاطہ کا تذکرہ نہیں ہے لہٰذا یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہ رہی۔

ای حدین او اکثر لا کر جواب دے دیا کہ متن میں چونکہ مذکور صیغہ جمع ہے وہ ما فوق الواحد پر بولی گئی ہے مطلب یہ ہے کہ شکل وہ ہیئت ہے جو ایک حد یا ایک حد سے زیادہ کے احاطہ سے حاصل ہو جاتا ہے۔ چاہے دو حد احاطہ کرے یا تین یا چار حدیں۔

اب تعریف کے اندر شکل مثنیٰ آ جائے گی کیوں کہ اس میں دو حدوں کا احاطہ ہوتا ہے۔

نوٹ: حد محیط (گھیرنے والی ہوتی ہے) اور مقدار محاط (جس کو گھیرا جائے) ہوتی ہے۔

ای الجسم التعلیمی او السطح: یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ شکل کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیوں کہ خط اس تعریف میں داخل ہو رہا ہے اس لئے کہ خط کو بھی دو نقطے دونوں طرف سے گھیرے اور احاطہ کئے ہوئے ہوتے ہیں تو شکل کی تعریف خط پر بھی صادق آئی اور شکل مشکل ہوگئی مگر فلاسفہ میں سے کسی نے بھی خط شکل کی قسموں میں داخل نہیں کیا ہے۔

ای الجسم التعلیمی او السطح: سے اسی اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ شکل کی تعریف میں جو احاطہ آیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ ایک شی دوسری شی سے اس طرح لپٹ جائے اور مشتمل ہو جائے کہ وہ دوسری شی پہلی شی کے اندر داخل ہو جائے جب احاطہ سے ایسا احاطہ مراد ہے تو خط تعریف سے نکل جائے گا کیوں کہ ایسے احاطہ کے لئے تو لمبائی ہونی چاہئے اور خط کا جو نقطے نے احاطہ کیا ہے اس نقطے میں کوئی لمبائی نہیں ہے کیوں کہ وہ (نقطہ) غیر ممتد چیز ہے اور وہ کسی شی پر اس طرح نہیں لپٹ سکتا کہ وہ دوسری شی (خط) اس نقطہ میں داخل ہو جائے لہٰذا نقطوں سے خط کا احاطہ متصور نہیں ہوتا اور جب نقطوں سے خط کا احاطہ متصور نہیں ہوتا تو شکل کی تعریف خط پر صادق نہ آئے گی البتہ خط اور سطح کے اندر امتداد ہوتا ہے اور اس سے احاطہ متصور ہوتا ہے جتنے بھی خطوط ہیں وہ سطحوں کا احاطہ کرتے ہیں اور جتنی بھی سطحیں ہیں وہ جسم تعلیمی کا احاطہ کرتی ہیں لہٰذا مقدار صرف انہیں دونوں (جسم تعلیمی اور سطح) پر صادق آئے گی کیوں کہ ان دونوں کا احاطہ علی الشرط المذکور ہوتا ہے اور خط پر مقدار صادق نہ آئے گی کیوں کہ خط کا احاطہ نہیں ہوتا کما مر آنفا، اسی لئے شارح نے مقدار کی تفسیر جسم تعلیمی اور سطح سے کی اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں کو تو شکل لاحق ہوتی ہے البتہ خط کو نہیں۔

وَالْمُرَادُ بِالْاِحَاطَةِ هٰهُنَا هُوَ الْاِحَاطَةُ التَّامَّةُ لِتَخْرُجَ الزَّاوِيَةُ فَاِنَّهَا عَلَى الْاَصَحِّ هَيْأَةٌ وَكَيْفِيَّةٌ عَارِضَةٌ لِلْمِقْدَارِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ مَحَاطٌ بِحَدٍّ وَاحِدٍ اَوْ اَكْثَرَ اِحَاطَةً غَيْرَ تَامَّةٍ مَثَلًا اِذَا فَرَضْنَا سَطْحًا مُسْتَوِيًا مُحَاطًا بِخُطُوْطٍ ثَلٰثَةٍ مُسْتَقِيْمَةٍ اُعْتُبِرَ كَوْنُهٗ مَحَاطًا بِخُطُوْطٍ ثَلٰثَةٍ كَانَتِ الْهَيْأَةُ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اَلْعَارِضَةُ لَهَا بِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ هِیَ اَلشَّکْلُ وَاِذَا اُعْتُبِرَ هٰهُنَا خَطَّانِ مُتَلَاقِیَانِ عَلٰی نُقْطَةٍ مِنْهُ کَانَتِ الْهَیْـئَةُ الْعَارِضَةُ لَهٗ بِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ هِیَ الزَّاوِیَةُ هٰذَا مَااشْتَهَرَ بَیْنَهُمْ وَیَلْزَمُ مِنْهُ اَنْ لَا یَکُوْنَ لِمُحِیْطِ الْکُرَةِ وَاِمْثَالُهٗ شَکْلٌ وَالْاَنْسَبُ اَنْ یُقَالَ الشَّکْلُ هُوَ الْهَیْاَةُ الْحَاصِلَةُ لِلْمِقْدَارِ مِنْ جِهَةِ الْاِحَاطَةِ سَوَاءٌ کَانَ اِحَاطَةُ الْمِقْدَارِ بِهٖ اَوْ اِحَاطَةُ بِالْمِقْدَارِ لِیَشْمَلَ ذٰلِکَ بَلْ مُحِیْطَ الدَّائِرَةِ وَاَمْثَالَهٗ اَیْضًا.

ترجمہ: اس جگہ احاطہ سے مراد احاطہ تامہ ہے تا کہ اس سے زاویہ خارج ہو جائے کیوں کہ زاویہ صحیح قول کی بناء پر وہ ہیئت و کیفیت ہے جو مقدار کو عارض ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ ایک حد سے احاطہ یا چند حدود کے ذریعہ احاطہ کی گئی ہے ایسا احاطہ جو تامہ نہ ہو مثلا جب ہم نے ایک برابر سطح کو فرض کیا جو تین خطوط مستقیمہ سے احاطہ کی گئی ہو تو جب اس کا اعتبار کیا جائے گا کہ وہ تین خطوط سے احاطہ کی گئی ہے تو ہوگی وہ ہیئت جو عارض ہوگی اس کو اس اعتبار سے کہ وہ شکل ہے اور جب یہاں اعتبار کئے جائیں دو خط ہیں جو سطح کے ایک نقطہ پر ملتے ہیں تو اس اعتبار سے جو اس کو ہیئت حاصل ہوگی وہ زاویہ ہے، یہ تعریف وہ ہے جو ان کے درمیان مشہور ہے اور اس سے لازم آتا ہے کہ محیط الکرہ اور اس جیسی دوسری شکلیں وہ شکل نہ ہوں اور زیادہ مناسب ہے کہ کہا جائے شکل وہ ہیأۃ ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے احاطہ کی جہت سے برابر ہے، کہ مقدار کا احاطہ اس کے ذریعہ ہو یا اس کا احاطہ کرنا ہو مقدار کو تا کہ اس کو شامل ہو جائے بلکہ محیط دائرہ اور اس جیسے دوسرے والے دائروں کو بھی شامل ہو جائے۔

والمراد بالاحاطۃ: ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ شکل کی تعریف اب بھی دخول غیر سے مانع نہیں ہے، زاویہ (جو کہ شکل نہیں ہے) پر بھی یہ تعریف صادق آرہی ہے، اس لئے کہ شکل کی تعریف کرتے ہوئے کہا تھا کہ شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو ایک حد یا اس سے زیادہ حدود کے احاطہ سے حاصل ہو اور زاویہ کا احاطہ بھی دو حدود کر رہے ہیں، لہٰذا اس پر بھی یہ تعریف صادق آئی اور تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی۔

زاویہ کی تعریف: هی هیئة و کیفیة عارضة للمقدارین حیث انه محاط بحد واحد او اکثر احاطة غیر تامة زاویہ وہ ہیئت اور کیفیت ہے جو مقدار کو عارض ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ مقدار محاط (گھیری ہوئی) ہوتی ہے ایک حد یا اس سے زیادہ حدود سے دراں حالیکہ احاطہ غیر تامہ ہو۔

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ شکل کی تعریف میں احاطہ سے مراد احاطہ تامہ ہے یعنی شکل میں ہر طرف سے احاطہ ہوتا ہے، کسی طرف سے کھلا ہوا نہیں ہوتا، مثلا ◇ یہ شکل اور زاویہ میں بھی مقدار کا احاطہ ہوتا ہے، مگر تامہ نہیں ہوتا بلکہ ناقصہ ہوتا ہے کسی نہ کسی طرف سے مقدار کھلی ہوئی ہوتی ہے مثلا یہ ہیئت >۔

شارح شکل اور زاویہ کے درمیان فرق سمجھاتے ہوئے کہتے ہیں کہ آپ ایک ہموار سطح پر مثلث کی شکل کے تین خطوط کھینچیں △ اب اگر اس میں سے کسی بھی تیسرے خط کا اعتبار کر لیتے ہیں تو وہی شکل ہے اور اگر اس تیسرے خط کا اعتبار نہیں

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

کرتے تو وہی ہیئت زاویہ ہے، تیسرے خط کا اعتبار کرنے کی صورت میں یہ نقشہ ہوگا △ اور نہ کرنے کی صورت میں یہ <۔

فائدہ: زاویہ کی مشہور قسمیں تین ہیں زاویہ قائمہ، زاویہ حادہ، زاویہ منفرجہ، زاویہ قائمہ یہ ہے اور زاویہ حادہ یہ ہے اور زاویہ منفرجہ یہ ہے، ان تینوں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ چت لیٹے ہوئے خط پر اگر ہم بیچ میں ایک خط مستقیم (سیدھا) فرض کریں تو وہ خط مستقیم دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ بالکل سیدھا ہوگا، کسی طرف مائل نہ ہوگا یا کسی ایک طرف مائل ہوگا اگر بالکل وہ سیدھا ہے کسی طرف مائل نہیں ہے تو دو زاویہ قائمہ بنیں گئے جیسے یہ

ور اگر کسی ایک طرف وہ خط مستقیم مائل ہے تو پھر دو صورتیں ہیں یا تو زیادہ مائل ہوگا یا تھوڑا اگر ایک طرف زیادہ مائل ہے اور ایک خط دوسرے خط کے زیادہ قریب ہے تو زاویہ حادہ اور اگر دوسرے خط کی طرف کم مائل ہے تو زاویہ منفرجہ مثال یہ،

اس میں خط مستقیم دائیں جانب زیادہ جھکا ہوا ہے اور بائیں جانب کے خط سے کافی فاصلہ ہے۔

فانها علی الاصح: کہہ کر شارح نے اس طرف اشارہ کر دیا کہ زاویہ کی تعریف میں اختلاف ہے، اور صحیح ترین وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے۔

هذا ما اشتهر بينهم: شکل کی تعریف پر شارح پھر اعتراض کر رہے ہیں کہ یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے کیوں کہ یہ تعریف کرہ (گیند) پر تو صادق آتی ہے مگر محیط کرہ پر صادق نہیں آئی محیط کرہ تعریف سے اس لئے خارج ہو جاتا ہے کہ شکل کی تعریف یوں ہوتی ہے: شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو ایک حد یا چند حدود کے احاطہ سے حاصل ہو چونکہ مقدار کو ہیئت حاصل ہوگی اور اس کا احاطہ ہوگا تو مقدار ہوئی محاط اور حدود ہوئی محیط، تو اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ محاط شی ہی کو شکل لاحق ہوتی ہے پس کرہ کو تو شکل لاحق ہوئی کیوں کہ وہ محاط ہے مگر کرہ کو جو سطح گھیر رہی ہے اس پر معلوم ہوتا ہے کہ شکل لاحق نہیں ہوئی۔

حاصل یہ ہے کہ کرہ پر تو شکل کی تعریف آ رہی ہے کیوں کہ وہ محاط ہوتا ہے اور محیط کرہ (یعنی وہ سطح جو گیند کو اوپر سے گھیر رہی ہے) اس پر صادق نہیں آتی کیوں کہ تعریف میں محیط کا تذکرہ ہی نہیں، لہٰذا یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہوئی، کیوں کہ فلاسفہ نے محیط کرہ کو بھی شکل بتلایا ہے۔

جواب: فلاسفہ کے یہاں شکل کی مشہور تعریف وہی ہے جو بیان ہوئی، مگر اس تعریف پر اعتراض مذکور ہو گیا، اس لئے اب شارح شکل کی دوسری تعریف پیش کر رہے ہیں، جو اپنے افراد کو جامع ہے کرہ کو بھی اور محیط کرہ کو بھی اور ان جیسی تمام شکلوں کے محیط و محاط سب کو شامل ہے وہ تعریف یہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ مناسب تعریف ہے۔

هو الهيئة الحاصلة المقدار من جهة الاحاطة سواء كان احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار: شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے احاطہ کی وجہ سے خواہ مقدار کا احاطہ ہو کسی شی سے یا شی کا احاطہ ہو مقدار سے مطلب یہ ہے کہ خواہ وہ مقدار جس کو شکل لاحق ہو رہی ہے احاطہ کرنے والی ہو یا اس مقدار کا احاطہ کیا گیا ہو اب یہ تعریف کرہ اور اس کے امثال پر بھی صادق آئے گی کیوں کہ یہاں کرہ کا احاطہ ہو رہا ہے اور محیط کرہ پر بھی صادق آئے گی کیوں کہ یہاں کرہ کا احاطہ کرنے کی وجہ سے محیط کرہ کو بھی شکل لاحق ہو رہی ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

نــــوٹ: شکل کی پہلی تعریف میں بالمقدار حرف جر کے واسطہ سے احاطہ کا مفعول ہے اس لئے غیر جامعیت والا اعتراض ہوا کہ صرف مقدار محاط پر صادق آرہی ہے یہ تعریف مقدار پر نہیں لیکن اگر بالمقدار کی با کو لام کے معنی میں لے کر الحاصلۃ سے متعلق مانیں تو اب اس میں عموم ہو جائے گا، اور ترجمہ یہ ہوگا شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو ایک حد یا چند حدود کے احاطہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اب یہاں پر احاطہ عام ہو گیا خواہ مقدار احاطہ کر رہی ہو کسی شئی کا یا شئی احاطہ کر رہی ہو مقدار کا اسی لئے شارح نے والانسب کہا اور پہلی تعریف کو غلط نہیں کہا کیوں کہ تاویل کر کے پہلی تعریف کو بھی درست بنایا جا سکتا ہے بایں طور کہ ب کو لام کے معنی میں لے لیا جائے۔

یشمل ذلک بل محیط الدائرة وامثاله: یہ دوسری تعریف محیط کرہ اور کرہ پر صادق آنے کے ساتھ اور محیط شئی D محیط مثلث △ اور محیط مربع □ کے ساتھ محیط دائرہ پر صادق آئے گی دائرہ اور کرہ میں فرق ہے دائرہ اس سطح کو کہتے ہیں جس کا ایک گول خط احاطہ کئے ہوتا ہے۔ اس طرح سے کہ اگر اس سطح کے بیچوں بیچ نقطہ لگا کر نشان کی طرف خط کھینچیں تو تمام خطوط بالکل برابر ہوں ⊛ اور کرہ اس گول جسم کو کہتے ہیں جس کا ایک سطح احاطہ کئے ہوتی ہے اس طرح سے کہ اگر اس گول جسم کے بیچو بیچ نقطہ فرض کیا جائے تو اس نقطہ سطح کی طرف نکلنے والے تمام خطوط برابر ہوں مثلا یہ ⊛ نقشہ کے اندر دائرہ اور کرہ کا فرق سمجھ میں نہیں آتا دونوں ایک معلوم ہوتے ہیں مگر درحقیقت دونوں میں فرق ہے کرہ جسم اور دائرہ سطح ہوتی ہے فافہم وتدبر۔

وَقَدْ يُقَالُ اِنَّمَا يَلْزَمُ تَشَكُّلُ الصُّوْرَةِ اِذَا كَانَتْ مُتَنَاهِيَةً فِيْ جَمِيْعِ الْجِهَاتِ وَثَمَّ يَثْبُتُ ذٰلِكَ بِمَاذَكَرَهُ مِنَ الدَّلِيْلِ لِاَنَّهُ لَوْفُرِضَ اللاتناهي مِنْ جِهَةِ الطّولِ فقط لَمْ يُمكِنْ وُجودُ خَطَّيْنِ يُخرِجَانِ مِنْ نقطةٍ وَاحدَةٍ وينفرجان مُتَزائِدَيْنِ اِلٰى غيرِ النِّهايَةِ ضرورةَ توَقُّفِ اِنْفِرَاجِهِمَا كذٰلِكَ علَى اللاتناهي فِيْ الْعَرْضِ اَقُوْلُ لَاحَاجَةَ لَنَا اِلٰى اِثْبَاتِ تَشَكُّلِها فِانَّها اِذا كانتْ متناهيةً ولَوْ فِي جِهَةٍ واحدةٍ لَكانتْ لها هيأةٌ مخصوصَةٌ مِنْ جِهَةٍ ذٰلكَ التّناهي فَنَنْقُلُ الْكَلَامَ اِلٰى تِلْكَ الْهِيْئَةِ.

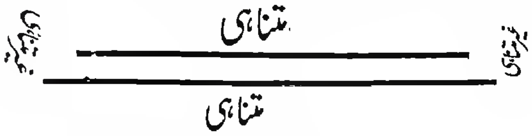
تــرجـمـه: اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صورت کا متشکل ہونا تو اس وقت لازم آئے گا جب کہ ہر طرف متناہی ہو اور تمام جہات میں متناہی ہونا برہان سلّمی سے ثابت نہیں ہوگی جس کو صاحب کتاب نے بیان کیا ہے چونکہ فقط لمبائی کی جہت میں غیر متناہی ہونا فرض کیا جائے تو دو خطوں کا ملنا ممکن نہیں ہے جو نقطہ سے نکل کر کشادہ ہوتے ہوئے غیر نہایہ تک پہنچ جائے ان دونوں خطوں کے اس طرح کشادہ ہونے کے موقوف ہونے کے بدیہی ہونے کی وجہ سے چوڑائی میں غیر متناہی ہونے پر میرا قول ہے کہ صورت کے تشکل کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ جب صورت متناہی ہوگی اگرچہ ایک ہی جہت میں ہو تو اس کے لئے ایک مخصوص ہیئت ہوگی اس متناہی کی جہت سے پس ہم کلام کو اس ہیئت کی طرف منتقل کریں گے۔

وقد یقال ان ما یلزم: اس سے پہلے جو یہ کہا گیا تھا کہ صورت جب ہیولٰی سے خالی ہو کر متناہی ہوگی تو ضرور متشکل ہوگی

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اس پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ اگر متناہی ہوگی تو متشکل اس وقت ہوگی جبکہ صورت جسمیہ ہر طرف سے متناہی ہو کیوں کہ شکل کی تعریف میں احاطہ تامہ آیا ہے اور احاطہ تامہ اسی وقت ہوگا جب کہ وہ ہر طرف سے متناہی ہو لہٰذا متشکل ہونے کے لئے صورت کا تمام جہات سے متناہی ہونا ضروری ہے مگر ہم صورت کو ایسی متناہی مانتے ہیں جو صرف ایک طرف سے متناہی ہو مثلا جانب عرض میں تو اب متشکل ہونے کا سوال ہی نہیں اور جب صورت متشکل نہ ہوگی تو پھر آئندہ تین احتمالات بھی پیدا نہ ہوں گے ور پھر صورت کا ہیولیٰ سے خالی ہو کر متناہی ہونا بھی باطل نہ ہوگا۔



ولم یثبت ذلک بماذکرہ: اس عبارت سے شارح ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں اور وہ شبہ یہ ہے کہ کوئی مذکورہ بالا اعتراض کا جواب دیتے ہوئے یوں کہہ سکتا ہے کہ آپ نے جو صورت کو جانب عرض میں متناہی مانا ہے اور جانب طول میں غیر متناہی تو ہم اس غیر متناہی کو برہان سلّمی سے متناہی ثابت کردیں گے کیوں کہ برہان سلّمی غیر متناہی کو متناہی ثابت کرنے کے لیے بنایا گیا ہے جیسا کہ ابھی کچھ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ آپ جانب طول میں غیر متناہی ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتے وہ تو ہر طرف سے متناہی ہے شارح نے ولم یثبت سے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ آپ جانب طول میں متناہی ثابت کرنے کے لئے برہان سلّمی نہیں چلا سکتے کیوں کہ برہان سلّمی میں ایک مبداء سے دو خط الی غیر النہایہ فرض کئے جاتے ہیں اس کے ساتھ انفراج بقدر امتداد بھی اور انفراج بقدر امتداد اسی وقت فرض کیا جا سکتا ہے جب کہ وہ جانب عرض میں بھی غیر متناہی ہو اور یہاں تو متناہی ہے اگر یہاں برہان سلّمی چلائیں گے تو جانب عرض میں متناہی ہونے کی وجہ سے مبداء واحد سے جو دو خط انفراج بقدر امتداد کے ساتھ نکلیں گے وہ متناہی سے باہر آ جائیں گے نقشہ یوں ہے \/\/ جو کہ برہان سلّمی کے خلاف ہے اور اگر اندر ہی اندر مبداء واحد سے دو خط غیر متناہی کھینچیں تو خط تو غیر متناہی ہو جائیں گے مگر انفراج بقدر امتداد نہیں پایا جائے گا اور یہ برہان سلّمی کے مزاج کے خلاف ہے کیوں کہ اس کے لئے دو شرطیں ہیں: ۱- مبداء واحد سے دو خطوں کا غیر متناہی حد تک نکلنا۔ ۲- انفراج بقدر امتداد (کشادگی لمبائی کے برابر) یہاں پہلی ایک صورت تو پائی جا رہی ہے مگر دوسری ندارد نقشہ یوں ہے **M**۔

اقول لاحاجۃ: شارح یہاں سے اسی اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کو قد یقال انما یلزم سے ابھی ابھی بیان کیا گیا ہے جواب یہ ہے کہ چلئے آپ صرف جانب عرض ہی میں صورت کو متناہی مان لیجئے اور طول میں غیر متناہی تو اس صورت میں صورت (احاطہ تامہ نہ ہونے کی وجہ سے) متشکل تو نہ ہوگی مگر اس کو کوئی نہ کوئی ہیئت تو حاصل ہوگی جب ہیئت حاصل ہوگی تو ہم آئندہ ہونے والے تینوں احتمالات کو اسی ہیئت کی طرف پھیر دیں گا اور سوال کریں گے کہ صورت جسمیہ کو جو ہیئت حاصل ہوئی وہ کس وجہ سے ہوئی: صورت کی ذات کی وجہ سے یا لازم ذات کی وجہ سے یا عارض کی وجہ سے اور یہ تینوں احتمالات باطل ہیں لہٰذا صورت کا ہیئت والا ہونا بھی باطل ہے اور جب یہ باطل ہے تو صورت کا اس طرح سے متناہی ہونا بھی باطل ہے (کہ جانب طول میں تو غیر متناہی ہو اور عرض میں متناہی)

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

فَذٰلِکَ الشَّکْلُ اَوِالْھیئۃُ امّا انْ یکُونَ لِلْجِسْمِیّۃِ ای للصُّورۃِ الْجِسْمِیَّۃِ لذاتِھا مِنْ حیثُ ھِیَ وَھُو مَحَالٌ والّا لکَانتِ الاجْسامُ کُلّھا مُتَشَکّلۃً بِشکلٍ واحدٍ او لِسَبَبٍ لازمٍ لِلْجِسْمِیَّۃِ وَھُوَ ایضًا مَحَالٌ لِمَا مَرّ اَوْ لِسَبَبٍ عارِضٍ لھا وھُوَ ایضًا مَحَالٌ وَالّا لَامْکَنَ زَوالُہٗ ای العارِضِ او الشَّکلِ فَامْکَنَ انْ تَتَشکّلَ الصُّورۃُ بِشکلٍ آخرَ فَتَکُوْنُ قابلۃً لِلْانفصالِ قَدْ یُقالُ لا نُسَلّمُ اَنْ تَبَدّلَ الشَّکلِ اِنّمَا یَکُوْنُ بِالْاِنْفِصَالِ فَاِنّ الامورَ المتّصِلَ المُدَوّرَ اذا کُعّبَ یَتَغَیّرُ شَکْلُہٗ مِنْ غَیْرِ فَصْلٍ واُجِیْبَ عَنْہُ بِاَنّہٗ اِنْ لَمْ یَکُنْ ھُناکَ اِنْفصالٌ فلا بُدّ مِنْ اِنْفعالٍ وَھُوَ مِنْ لَوَاحِقِ المَادّۃِ وتوضِیْحہٗ عَلٰی مَا قَرّرُوْہُ اِنّ فِیْ الْجِسمِ فِعْلًا وانفعالًا ولا یَجُوْزُ ان یَکُوْنَ امرٌ واحدٌ فَاعلًا وَ مُنفعِلًا َفِی الْجِسمِ امرانِ یَفْعَلُ باحَدِھِمَا ویَنْفَعِلُ بِالْاٰخَرِ فَالْاَعْرَاضُ الانْفِعَالیّۃُ تَابعۃٌ لِلْمادۃِ و الفعلیۃُ للصورۃ وھذا منقوضٌ اما اجْمَالاً فَبِاَنَّ النَّفْسَ تفعلُ فیما تحتھا من الابدان وَتَنْفَعِلُ عَمَّا فَوْقَھَا مِنَ الْمَبَادِی العالیۃِ مَعَ اَنّھا غیرُ مادیۃٍ وامّا تفصیلًا فَلِجَوَازِاَنْ یَکُوْنَ الْفَاعِلُ وَالْمُنْفَعِلُ واحدًا مِنْ جِھَتَیْنِ وَکُلّ مَا یَقْبَلُ الْاِنْفِصَالَ فَھُوَ مُرَکّبٌ مِنَ الْھَیُوْلٰی وَالصُّوْرۃِ الْمُنَاسِبُ اَنْ یُقَالَ فَھُوَ مُقَارِنٌ لِلْھَیُوْلٰی فَتَکُوْنُ الصُّوْرۃُ الْعَارِیَۃُ عَنِ الْھَیُوْلٰی مُقَارِنَۃً لَھَا ھٰذَا خُلْفٌ.

ترجمہ : پس یہ شکل یا ہیئت یا تو جسمیہ کی وجہ سے ہوگی یعنی صورت جسمیہ کی وجہ سے بعینہٖ من حیث ہی اور یہ محال ہے ورنہ تمام اجسام متشکل ہوں گے شکل واحد سے یا اس سبب کی بناء پر جو لازم ہے صورت جسمیہ کے لئے اور وہ بھی محال ہے جیسا کہ گذرا اور نہ ایسے سبب کی وجہ سے جس کا زائل ہونا ممکن ہوگا کسی عارض سبب کی بناء پر یعنی عارض یا شکل کا زائل ہونا پس ممکن ہے کہ صورت متشکل ہے دوسری شکل کے ساتھ پس وہ قابل للانفصال ہوگی معترض کہتے ہیں ہمیں آپ کی بات تسلیم نہیں کہ شکل کا تبدیل ہونا انفصال کے ذریعہ ہوتا ہے اس لئے کہ ایک شکل جو متصل اور مدور ہو جب اس کو دبا دیا جائے تو اس کی شکل متغیر ہوگی بغیر فصل کے مجیب نے جواب دیا کہ اگر چہ صورت میں شکل کا انفصال نہیں تو انفعال تو ہے انفعال کا ہونا ضروری ہے اور وہ لواحق میں سے ہے اس اجمال کی توضیح یہ ہے کہ جسم میں دو طاقتیں ہیں ایک موثر ہونے کی دوسری انفعال کی یعنی اثر کو قبول کرنے کی اور جائز نہیں ہے کہ ایک ہی شئی دونوں ہیں ایک ہی وقت میں پس ثابت ہو گیا کہ جسم کے اندر دو طاقتیں ہیں ایک جو اثر ڈالتا ہے اور دوسرا اثر کو قبول کرتا ہے انفعال عوارض مادہ کے تابع ہیں اور فعلی عوارض صورت کے اس جواب پر پھر معترض نے پلٹ کر اعتراض کیا نقص اجمالی تو یہ ہے کہ اپنے ماتحت بدن پر اثر کرتا ہے اور اپنے مافوق سے متاثر ہوتا ہے مبادی عالیہ میں سے باوجود کہ غیر مادی ہے نقص تفصیلی تو جائز ہے کہ فاعل اور منفعل دونوں ایک ہی جہت سے ہے ہر وہ چیز جو انفصال کو قبول کرتا ہے وہ مرکب ہوتا ہے ہیولیٰ اور صورت سے مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ وہ ہیولیٰ کی مقارن ہوتی ہے پس صورت ہیولیٰ سے خالی ہے جو اس کے مقارن ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

فذلک الشکل: متن میں اس سے پہلے بیان ہوا تھا کہ جب صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی ہوکر متناہی ہوگی تو ضرور متشکل ہوگی تو سوال یہ ہوا تھا کہ صورت جسمیہ کو شکل کس چیز کی وجہ سے لاحق ہوئی تین احتمالات ہیں اور تینوں باطل لہٰذا صورت جسمیہ کا متناہی ہوکر متشکل ہونا اور پھر ہیولیٰ سے خالی ہوکر پایا جانا بھی باطل ہے یہاں سے انہیں تینوں احتمالات کو بیان کرکے انہیں باطل کیا جارہا ہے۔

تفصیل یہ ہے کہ صورت جسمیہ تین حال سے خالی نہیں یا تو اس کو شکل صورت جسمیہ کی ذات کی وجہ سے حاصل ہوگی یا لازم ذات کی وجہ سے یا کسی عارض کی وجہ سے **پہلا احتمال** تو باطل ہے کیوں کہ اگر صورت جسمیہ کی ذات کی وجہ سے صورت کو شکل لاحق ہو تو صورت کی ذات چونکہ ہر جگہ موجود ہے لہٰذا تمام اجسام کا متشکل بہ شکل واحد ہونا لازم آئے گا حالاں کہ تمام اجسام کی شکل ایک نہیں ہے کوئی جسم مربع شکل والا ہے کوئی مثلث شکل مثلاً صورت جسمیہ کو شکل مثلث لاحق ہوئی اور محض اس کی ذات ہی کی وجہ سے لاحق ہوئی تو چوں کہ صورت کی ذات تمام اجسام میں موجود ہے (**وھی الممتد فی الجھات الثلثة**) اس لئے تمام اجسام متشکل بشکل مثلث ہوں گے حالاں کہ تمام اجسام یکساں نہیں ہیں جیسا کہ بداہۃً معلوم ہے۔

دوسرا احتمال بھی باطل ہے کیوں کہ اس صورت میں بھی وہی اوپر والی خرابی (متشکل بشکل واحد) لازم آئے گی اسی کو شارح نے کما مر سے بیان کیا ہے تفصیل یہ ہے کہ صورت جسمیہ کو شکل اس کے لازم کی وجہ سے لاحق ہو تو شئی کا لازم چوں کہ شئی سے جدا نہیں ہوتا لہٰذا جہاں جہاں صورت پائی جائے گی اس کا لازم بھی وہاں وہاں پایا جائے گا چوں کہ صورت کی ذات تمام اجسام میں موجود ہیں اس لئے اس کا لازم بھی تمام اجسام میں موجود ہوگا اس لئے تمام اجسام کا ایک ہی شکل کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا (مثلث والی مثال یہاں فٹ کرلیں)

تیسرا احتمال بھی باطل ہے کیوں کہ اگر صورت جسمیہ کو شکل اس کے عارض کی وجہ سے لاحق ہو تو عارض کا زوال چوں کہ ممکن ہوتا ہے اس لئے صورت کا زوال بھی ممکن ہوگا کیوں کہ صورت کو اسی کی وجہ سے شکل لاحق ہوئی ہے علت کے زوال سے معلول کا زوال ہوتا ہے اس لئے صورت کی شکل بھی زائل ہوجائے گی جب صورت کی ایک شکل زائل ہوگئی تو دوسری کوئی نہ کوئی شکل ضروری لاحق ہوگی اسی کو تبدل اشکال (شکل کا بدلنا) کہتے ہیں تبدل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوسکتا کیوں کہ جب کسی جسم کی شکل بدلنی ہو تو پہلے اس جسم پر انفصال طاری کرنا پڑتا ہے تب شکل بدلتی ہے مثلاً جسم کو مربع بنانا ہو تو کاٹ چھانٹ کئے بغیر ویسا بن نہیں سکتا۔

بہر حال تبدل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا پس صورت جسمیہ کا منفصل ہونا لازم آئے گا اور پہلے آچکا ہے جو چیز انفصال کو قبول کرتی ہے وہ ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتی ہے لہٰذا صورت کا ہیولیٰ کے ساتھ مرکب ہونا لازم آیا اور یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ صورت کو ہیولیٰ سے خالی مانا تھا اور تیسرے احتمال کو لینے کی صورت میں ہیولیٰ سے مرکب ماننا پڑرہا ہے بہر حال یہ احتمال بھی باطل ہے جب صورت جسمیہ کے بارے میں تینوں احتمال باطل ہیں تو صورت جسمیہ کا متشکل ہونا بھی باطل ہے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اور جب متشکل ہونا باطل ہے تو اس کا متناہی ہونا بھی باطل ہے تو معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی ہو کر نہ غیر متناہی ہو سکتی ہے (کمامر) اور نہ متناہی (کمامر آنفا) پس صورت جسمیہ کا ہیولیٰ سے خالی ہو کر پایا جانا بھی باطل ہے۔

او الھیئۃ: شارح نے اس لفظ کا اضافہ اس لئے کیا کیوں کہ اس سے پہلے ایک اعتراض کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ اگر صورت جانب عرض میں متناہی ہو اور جانب طول میں غیر متناہی تو اس وقت احاطہ تامہ نہ ہونے کی وجہ سے صورت متشکل بھی نہیں ہو سکتی تو جواب میں کہا گیا تھا کہ چلئے متشکل نہ ہوگی تو کیا اسے کوئی ہیئت بھی حاصل نہ ہوگی، ضرور ہوگی پس ہم کلام کو ماہیت کی طرف منتقل کر دیں گے (کمامر سابقا) شارح کہنا چاہتے ہیں کہ یہ تینوں احتمالات یا شکل کے بارے میں نکال لیجئے یا ہیئت کے بارے میں بہر حال تینوں احتمالات باطل ہیں لہٰذا صورت کا شکل والا ہونا یا ہیئت والا ہونا بھی باطل ہے **ای العارض او الشکل** شارح کا مقصد یہ ہے کہ زوالہ کی ضمیر شکل کی طرف بھی راجع ہو سکتی ہے اور عارض کی طرف بھی کیوں کہ جب عارض زائل ہو گیا تو اس عارض کی وجہ سے جب شکل پیدا ہوگی تو وہ ہی زائل ہوگی۔

وقد یقال لانسلم: سے ایک اعتراض کیا جا رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمانا ہمیں تسلیم نہیں کہ تبدل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا کیوں کہ ہم نرم اور گول چیز کو ادھر ادھر سے دبا کر اور کاٹ چھانٹ کئے بغیر چوکور بنا دیں تو یہاں تبدل اشکال تو ہے کہ پہلے گول چیز تھی اب چوکور ہو گئی مگر انفصال نہیں پایا گیا تینوں کے انفصال کانٹ چھانٹ اور توڑ پھوڑ اور جوڑ کو کہتے ہیں لہٰذا آپ کا یہ فرمانا خواہ مخواہ کا رہا کہ تبدل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا۔ لوہاروں کے پاس جایئے وہاں لوہے کو ہتھوڑے سے مار مار کر ہی کبھی چپٹا اور کبھی گول بناتے ہیں انفصال کہاں ہوتا ہے۔

واجیب عنہ: شارح جواب دے رہے ہیں کہ ٹھیک ہے یہاں انفصال نہیں پایا گیا مگر کیا انفصال بھی (اثر قبول کرنا) بھی نہیں پایا گیا ضرور انفعال پایا جا رہا ہے بغیر اثر قبول کئے وہ چیز چپٹی اور چوکور کہاں ہوئی بہر حال جب آپ نے انفعال مان لیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ انفصال سے جو خرابی لازم آ رہی تھی وہی خرابی انفعال سے بھی لازم آئے گی کیوں کہ انفعال مادہ ہی کو عارض ہوتا ہے وہ مادہ کے عوارضات میں سے ہے پس جس طرح صورت جسمیہ کا انفصال کو قبول کرنا مادہ سے مقارن ہونے کو مستلزم ہے اسی طرح انفعال کو قبول کرنا بھی مادہ سے مقارن ہونے کو مستلزم ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ انفصال سے جو خرابی لازم آ رہی تھی وہی انفعال سے بھی لازم آ رہی ہے اور یہ دونوں باتیں غلط ہیں کمامر آنفا۔

انفعال مادہ کے عوارضات میں کیسے ہے؟ اسی کو شارح نے **وتوضیحہ علی ما قررو**ہ سے بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ نے یہ بات ثابت کیا ہے کہ جسم کے اندر دو چیزیں ہوتی ہیں۔

۱۔ فعل (اثر کرنا) ۲۔ انفعال (دوسرے سے اثر لینا) اثر قبول کرنا اور قاعدہ ہے **الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد** واحد سے واحد ہی کا تصور ہوتا ہے لہٰذا جسم کے اندر دو چیزیں ماننی پڑیں گی جن میں سے ایک کا تعلق فعل سے ہو یعنی اس سے فعل صادر ہو اور ایک کا تعلق انفعال سے ہو یعنی وہ دوسرے سے اثر لے اسی لئے فلاسفہ نے جسم میں دو چیزیں مانی ہیں ہیولیٰ (مادہ)

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اورصورت جسمیہ اوراس کے بعد کہا کہ جسم کے اندرفعل (اثر انداز ہونا) توصورت جسمیہ کی وجہ سے ہوتا ہےاورانفعال (دوسرے سے اثرلینا) مادہ (ہیولیٰ) کی وجہ سے ہوتا ہے اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اعراض فعلیہ صورت جسمیہ کے تابع ہوتے ہیں اور اعراض انفعالیہ مادہ کے تابع ہوتے ہیں لہٰذا اس سے یہ دعویٰ ثابت ہوگیا کہ انفعال مادہ کے عوارض میں سے ہے۔

فائدہ: فعل کا تعلق صورت جسمیہ سے اس لئے ہے کہ کسی بھی چیز میں اثر انداز ہونے والی چیز جسم ہی ہوتی ہے عرض نہیں مثلا شیشے کی گولی لگنے سے انسان یا جاندار کو اس لیے تکلیف پہنچتی ہے کہ وہ گولی جسم ہے عرض نہیں کیوں کہ عرض سے کسی کو چوٹ نہیں لگتی عرض مادہ سے مجرد شی کو کہتے ہیں تو بھلا اس سے چوٹ کیوں لگے؟ اور انفعال کا تعلق مادہ سے اس لئے ہے کہ اسی گولی کو اگر کوئی پھوڑ دے تو ٹوٹ جائے گی یا نہیں اور ٹوٹنا یقینی ہے تو سوال پیدا ہوگا کہ آخر وہ گولی جو دوسروں کو ایذا پہنچا رہی تھی وہ خود کیوں بے دم ہوکر ٹوٹ گئی تو جواب یہ ہوگا کہ وہ پھوڑ توڑ رہی تھی اس لئے کہ وہ جسم ہے اور خود پھوٹ گئی اس لئے کہ وہ مادہ ہے تو ایک ہی گولی کا فعل ہونا اور انفعال ہونا پایا گیا اور پتہ چلا کہ انفعال مادہ کے ساتھ ہی پیش آتا ہے۔

وھذا منقوض اما اجمالا: انفعال مادہ کو پیش آنے کی دلیل جو ابھی تحریر ہوئی اس پر اعتراض ہے اور اعتراض دوطرح سے ہے ایک اعتراض اجمالی اور ایک اعتراض تفصیلی اور اعتراض تفصیلی کو شارح نے نقض سے تعبیر کیا ہے اعتراض اجمالی تو یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں کہ منفعل ہونا (اثر قبول کرنا) صرف مادی چیزوں کی صفت ہے بلکہ ہم آپ کو ایک ایسی چیز دکھاتے ہیں جو مادی تو نہیں مگر وہ منفعل ہے مثلا روح کو لے لیجئے کہ وہ باری تعالیٰ کی طرف سے (اور فلاسفہ کے یہاں عقول عشرہ کی طرف سے) فیضان حاصل کرتی ہے اور پھر بدن کے اندر اثر انداز ہوتی ہے جب تک یہ روح جسم میں رہتی ہے جسم میں تمام باتیں رہتی ہیں چلنا پھرنا کھانا پینا سوچنا سونا وغیرہ تو یہ روح فیضان قبول کرنے کے اعتبار سے منفعل ہوئی اور جسم میں اثر کرنے کے اعتبار سے فاعل ہوئی تو اس سے معلوم ہوا کہ منفعل ہونے کے لئے شی کا مادی ہونا ضروری نہیں اگر مادی ہونا ضروری ہوتا تو روح کو بھی مادی ہونا چاہئے حالانکہ روح مجرد عن المادہ ہے۔

اور نقض تفصیلی کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کا یہ مقدمہ کہ ایک ہی چیز فاعل اور منفعل نہیں ہوسکتی باطل ہے کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں ڈاکٹر فاعل بھی ہوتا ہے اور منفعل بھی جب وہ دوا کھاتا ہے تاکہ خود کی اصلاح ہوجائے اس حیثیت سے وہ فاعل ہے اور وہی ڈاکٹر دوا کے نتیجے میں صحت یاب ہوتا ہے اس حیثیت سے وہ منفعل ہے کیوں کہ دوا کا اثر وہ ڈاکٹر قبول کررہا ہے تو بھلا بتائیے کہ آپ کا یہ مقدمہ کہ ایک ہی چیز فاعل و منفعل نہیں ہوسکتی کیوں کر درست ہوسکتا ہے۔

نقض اجمالی کیا ھے؟ دلیل سے جو دعویٰ ثابت ہوا اس دعویٰ کے خلاف دوسری مثال پیش کرنا اور آپ نے اوپر پڑھا کہ مادی کے خلاف روح کو پیش کیا گیا جو مجرد عن المادہ ہے یہی اجمالی نقض ہے۔

نقض تفصیلی۔ دلیل کے مقدمات میں سے کسی بھی مقدمہ کو باطل کردینا نقض تفصیلی ہے اوپر آپ نے پڑھا کہ معترض نے دلیل دیا کے اس مقدمہ کو کہ ایک ہی چیز فاعل اور منفعل نہیں ہوسکتی باطل کردیا ہے۔

وکل ما لایقبل الانفصال: متن کی طرف آیئے ماتن نے کہا تھا کہ صورت جسمیہ میں تبدل اشکال انفصال کے بغیر

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

نہیں ہوسکتا انفصال پایا جائے گا جبھی شکل بدلے گی تو اس سے معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ نے انفصال کو قبول کیا اب یہاں سے یہ کہہ رہے ہیں کہ ہر وہ چیز جو انفصال کو قبول کرتی ہے وہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتی ہے تو اس سے نتیجہ نکلا کہ صورت جسمیہ بھی ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتی ہے اور یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ دعویٰ یہ کیا گیا تھا کہ صورت جسمیہ ہیولیٰ سے خالی ہے لہٰذا یہ بات واضح ہوئی کہ صورت جسمیہ کو اس کے عوارض کی وجہ سے شکل لاحق نہیں ہوسکتی تو دیکھئے کہ صورت جسمیہ کے متشکل ہونے میں تین احتمالات بیان کئے گئے تھے (صورت جسمیہ کی ذات لازم ذات اور عارض) اور یہ تینوں باطل ہوگئے تو صورت کا متشکل ہونا باطل اور جب صورت کا متشکل ہونا باطل ہوا تو صورت جسمیہ کا ہیولیٰ سے خالی ہو کر متناہی ہونا باطل ہوگیا۔

المناسب ان یقال: یہاں سے شارح مناطقہ کے ایک قاعدہ اور اس کے تحت ماتن پر ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں اعتراض شارح کا ہی ہے نتیجہ کے بارے میں مناطقہ کا قاعدہ یہ ہے کہ نتیجہ ہمیشہ کبریٰ کے مطابق ہی نکلتا ہے کبریٰ میں جو الفاظ آتے ہیں حد اوسط کو چھوڑ کر جو جملہ آتا ہے وہی نتیجہ میں بھی آتا ہے اعتراض کرتے ہوئے اب شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے آگے چل کر جو نتیجہ نکالا ہے فھو مقارن للھیولی تو اس کے لحاظ سے کبریٰ میں یہ الفاظ ہونے چاہئیں و کل ما یقبل الانفصال فھو مقارن للھیولیٰ حالانکہ ماتن نے کبری میں فھو مقارن للھیولیٰ کے بجائے فھو مرکب للھیولیٰ والصورۃ کہا ہے اور مرکب اور صورت کا لفظ استعمال کیا ہے یہ سراسر بہتری کے خلاف ہے اب بہتر ہونے کے اعتبار سے دلیل کی ترتیب یوں ہوگی جس سے ماتن کے فھو مقارن للھیولیٰ کو ثابت کیا جاسکے۔ اور وہ اس طرح کہ جب صورت میں تبدل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا تو وہ صورت جسمیہ جو ہیولی سے خالی ہے وہ انفصال کو قبول کرے گی (یہ ہے صغریٰ) اور ہر وہ چیز جو انفصال کو قبول کرے وہ ہیولیٰ کے مقارن ہوتا ہے (یہ ہے کبریٰ) ان دونوں جملوں میں ''انفصال کو قبول کرے'' حد اوسط ہے اس کو گرا دیا جائے تو نتیجہ ان الفاظ کے ساتھ نکلے گا وہ صورت جسمیہ جو ہیولیٰ سے خالی ہے ہیولیٰ کے مقارن ہوگا عربی میں اس کی شکل یہ بنے گی کہ جب صورت میں تبدل بغیر انفصال کے نہیں ہوتا تو تکون الصورۃ العاریۃ عن الھیولیٰ قابلۃ للانفصال (صغریٰ) و کل ما یقبل الانفصال فھو مقارن للھیولی اب پہلے جملہ سے قابلۃ للانفصال اور دوسرے جملہ سے کل ما یقبل الانفصال کو نکال دیجئے تو نتیجہ یہ نکلے گا تکون الصورۃ العاریۃ عن الھیولیٰ فھو مقارن للھیولیٰ لیکن ماتن نے جو کبریٰ بیان کیا ہے و کل ما یقبل الانفصال فھو مرکب من الھیولی والصورۃ۔ تو اس سے نتیجہ ان الفاظ کے ساتھ نکلتا ہے فھو مرکب من الھیولی والصورۃ حاصل یہ ہے کہ کبریٰ میں اور نتیجہ میں کوئی مطابقت نہیں ہے اس لئے ماتن کا یہ انداز بیان زیادہ بہتر نہیں ہے مگر ایک بات یاد رہے کہ شارح نے المناسب کہا الصحیح نہیں کہا کیوں کہ ماتن کے بیان کردہ جملہ کو تاویل کے ساتھ درست بنایا جاسکتا ہے۔

لَعَلَّکَ تَقُوْلُ اَنَّ الْحَصْرَ مَمْنُوْعٌ لِاِحْتِمَالِ اَنْ یَّکُوْنَ ذٰلِکَ الشَّکْلُ لِلْجِسْمِیَّةِ مَعَ لَازِمِھَا اَوْمَعَ عَارِضِھَا اَوْلِلَازِمِھَا اَوْمَعَ عَارِضِھَااَوْ لِمَجْمُوْعِ الثَّلٰثَةِاَوْلِلْمُبَایِنِ وَحْدَہٗ اَوْمَعَ غیرہٖ فَاَقُوْلُ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

لَوْ كَانَ لِلْاَوَّلِ لَكَانَتِ الْاَجْسَامُ كُلُّهَا مُتَشَكِّلَةٌ بِشَكْلٍ وَاحِدٍ وَلَوْ كَانَ لِاَحَدٍ مِنَ الثَّلٰثَةِ التَّالِيَةِ لَاَمْكَنَ اَنْ تَتَشَكَّلَ الصُّوْرَةُ بِشَكْلٍ اٰخَرَ وَاَمَّا الْمُبَايِنُ فَمَعلُومٌ بِالضَّرُوْرَةِ اَنَّهٗ لَايَكُوْنَ عِلَّةً بِشَكْلٍ مُّعَيَّنٍ لِلصُّوْرَةِ الْجِسْمِيَّةِ اِلَّا لِرَابِطَةٍ خَاصَّةٍ هُنَاكَ فَاِمَّا اِنْ يَّكُوْنَ مَعَ الرَّابِطَةِ كَافِياً فِی تَحَقُّقِ ذٰلِكَ الشَّكْلِ اَوْلاً وَعَلَی الْاَوَّلِ لِاَنْ كَانَ مُمْتَنِعَ الزَّوَالِ فَنَنْقُلُ التَّرْدِيْدَ بَيْنَ الْاُمُوْرِ الْمَذْكُوْرَةِ اِلَی الرَّابِطَةِ وَاِلَّا فَيَلْزَمُ الْمَحْذُوْرُ الثَّانِي قَطْعاً وَعَلَی الثَّانِي اِنْ كَانَ كُلٌّ مِنَ الْمُبَائِنِ وَالْمُعَاوِنِ مُمْتَنِعَ الزَّوَالِ رُدَّتِ الرَّابِطَةُ بَيْنَ تِلْكَ الْاُمُوْرِ وَاِلَّا فَيَلْزَمُ الْمَحْذُوْرُ الثَّانِي وَلَمَّا كَانَ نَفْیُ هٰذِهِ الْاِحْتِمَالَاتِ ظَاهِراً مِمَّا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ بِاَدْنٰی تَاَمُّلٍ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهٗ.

ترجمہ: اورشاید کہ تو کہے کہ حصر ممنوع ہے اس لئے کہ احتمال ہے کہ یہ شکل جسمیہ مع اسکے لازم کے وجہ سے آتی ہو یا جسمیہ اوراس کے عارض کی وجہ سے آتی ہو یا جسمیہ اورلازم عارض دونوں کی وجہ سے آتی ہو یا تینوں کے مجموعے سے حاصل ہوتی یا تنہا امر مبائن کی بناپر آتی ہو یا امر مبائن اوراسکے غیر کی وجہ سے حاصل ہوئی ہوتو میں جواب دوں گا کہ شکل اول کی بناپر آتی ہوتو تمام اجسام شکل واحد کے ساتھ متشکل ہوتے (اور یہ واقع کے خلاف ہے) اوراگر مابعد والے تینوں امور میں سے کسی کے ذریعہ آئی ہوتو البتہ ممکن ہوتا کہ شکل کسی دوسری شکل کے ساتھ متشکل ہوتی اور بہر حال امر مبائین شکل کا سبب ہوتو یہ بات بداہۃً معلوم ہے کہ بے شک امر مبائن علت نہیں ہوگا صورت جسمیہ کے معین صورت کے لئے مگر کسی خاص رابطہ کی وجہ سے جو وہاں موجود ہوگا پس یا امر مبائن مع رابطہ کے کافی ہوگا اس شکل کے پائے جانے کیلئے یانہیں اول صورت میں اگر یہ ممتنع الزوال ہے تو ہم مذکورہ تردید جو مذکورہ امور کے درمیان کی گئی ہے رابطہ کی جانب منتقل کریں گے ورنہ پس محذور ثانی قطعا لازم آئے گا اور ثانی صورت میں اگر امر مبائن اور امر معاون ممتنع الزوال ہوں تو لوٹایا جائے گا رابطہ کے ان امور مذکورہ کی جانب ورنہ پس محذور ثانی لازم آئے گا اور جب کہ ان احتمالات کی نفی ظاہر تھی اس لئے مصنف نے فرمایا ادنیٰ غور وفکر کرلو۔

لعلک تقول: متن میں ماتن نے جو یہ کہا تھا کہ صورت جسمیہ کی جو شکل لاحق ہوگی یا تو صورت جسمیہ کی ذات کی وجہ سے لاحق ہوگی یا صورت جسمیہ کے لازم کی وجہ سے یا صورت جسمیہ کے عارض کی وجہ سے اور یہ تینوں احتمال باطل ہیں کیوں کہ پہلی دوصورتوں میں تمام اجسام کا ایک ہی شکل کے ساتھ متشکل ہونا لازم آئے گا۔اور تیسری صورت میں خلاف مفروض لازم آئے گا جب یہ تینوں احتمالات باطل ہیں تو صورت جسمیہ کا متشکل ہونا باطل ہے۔

لعلک تقول: سے اسی پر اعتراض ہے کہ آپ نے صورت جسمیہ کے لئے شکل لاحق ہونے کے متعلق صرف تین احتمالات ذکر کئے اوران تینوں کو باطل اورساتھ ہی یہ کہہ دیا کہ جب تینوں باطل ہیں تو صورت جسمیہ کا متشکل ہونا باطل ہے معترض کہتا ہے کہ ہم یہ بات تو اس وقت مانیں گے جب اس کے صرف تین ہی احتمالات ہوں جب کہ یہاں ان کے علاوہ چھ احتمالات اور ہیں جب تک ان چھ احتمالات کو باطل نہیں کیا جائے گا ہم اس دعوے کو تسلیم نہیں کریں گے کہ صورت جسمیہ کا متشکل ہونا باطل

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہے اور وہ چھ احتمالات یہ ہیں۔

۱- صورت جسمیہ کو جو شکل لاحق ہوئی وہ یا تو صورت جسمیہ اور اس کے لازم دونوں کے مجموعہ کی وجہ سے لاحق ہوئی۔

۲- یا صورت جسمیہ اور اسکے عارض دونوں کے مجموعہ کی وجہ سے۔

۳- یا صورت جسمیہ کے لازم اور عارض دونوں کے مجموعہ کی وجہ سے۔

۴- یا صورت جسمیہ اور لازم اور عارض تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے۔

۵- یا صورت جسمیہ کے تنہا مبائن (مخالف) کی وجہ سے۔

۶- یا صورت جسمیہ کے مبائن اور اس کے ساتھ ایک معاون کی وجہ سے۔

معترض کہتا ہے کہ تین احتمالات پہلے اور چھ ابھی کے کل نو ہوئے ان چھ کو بھی باطل کر دیجئے تب ہم آپ کی اس بات کو مان لیں گے کہ صورت جسمیہ کا متشکل ہونا باطل ہے۔

فاقول: جواب سمجھنے سے پہلے محذور اول اور محذور ثانی کو سمجھئے۔

محذور کے معنیٰ ہیں وہ چیز جس سے بچا جائے پس یہاں محذور اوّل سے مراد تمام اجسام کا ایک ہی شکل کے ساتھ متشکل ہونا ہے اور محذور ثانی سے مراد خلاف مفروض ہے۔ اب شارح کی طرف سے اس کا جواب سنئے شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے صرف ان تین احتمالات کو اسلئے باطل کیا اور باقی کو چھوڑ دیا کہ جسطرح وہ تینوں احتمالات باطل ہیں بقیہ چھ بھی اسی طرح باطل ہیں کہ یا تو محذور اول والی خرابی لازم آتی ہے۔ یا محذور ثانی والی۔

تفصیل: دیکھئے پہلی صورت سے محذور اول لازم آتا ہے بایں طور کہ اگر صورت جسمیہ کو شکل لاحق ہو صورت جسمیہ اور اسکے لازم کی وجہ سے تو جہاں جہاں صورت جسمیہ اور اس کے لازم ہوں گے وہاں وہاں وہ شکل معین (مثلث، مربع، مخمس، مسدس، مسبع وغیرہ) بھی موجود ہوگی اور چوں کہ صورت جسمیہ اور اس کا لازم تمام اجسام میں موجود ہیں تو تمام اجسام کا ایک ہی شکل کے ساتھ متشکل ہونا لازم آئے گا اور یہ بالکل غلط ہے، تمام اجسام کی ایک ہی شکل ہے نہیں۔ کوئی مثلث ہے کوئی مربع ہے وغیرہ۔ دوسری صورت سے محذور ثانی (خلاف مفروض) لازم آتا ہے بایں طور کہ اگر صورت جسمیہ کو شکل لاحق ہوئی صورت جسمیہ اور اس کے عارض دونوں کے مجموعہ کی وجہ سے اور عارض کا زوال ممکن ہوتا ہے پس جب اس مجموعہ کا ایک جز عارض زائل ہوگا تو وہ شکل بھی زائل ہو جائے گی اور کوئی دوسری شکل پیدا ہو جائے گی اور اسی کا نام ہے تبدّل اشکال اور تبدل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا تو صورت جسمیہ انفصال کو قبول کرنے والی ہوئی اور جو چیز انفصال کو قبول کرتی ہے وہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتی ہے تو دیکھئے صورت جسمیہ کو مانا گیا تھا ہیولیٰ سے خالی اور لازم آ گیا مقارن ہونا یہی خلاف مفروض ہے۔

تیسری صورت سے بھی محذور ثانی لازم آتا ہے کیوں کہ تیسری صورت کے مجموعہ کا ایک جزء عارض ہے اور عارض کے زوال سے شکل بدلے گی تو تبدل اشکال ہوگا وغیرہ کما مرّ آنفاً۔

چوتھی صورت سے بھی محذور ثانی ہی لازم آتا ہے کیوں کہ اس کے مجموعہ میں بھی ایک جز عارض ہے اور عارض کا زوال ممکن ہوتا ہے وغیرہ (مزید سمجھنے کے لئے دوسری صورت کی تقریر قاعدے سے پڑھ لیجئے۔)

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

پانچویں صورت سے محذور اول محذور ثانی دونوں لازم آتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ اگر صورت جسمیہ کو اگر شکل لاحق ہوئی صورت جسمیہ کے تنہا مبائن (مخالف) کیوجہ سے تو یہ مبائن تنہا دو حال سے خالی نہیں یا تو اس مبائن کا زوال محال ہوگا (یعنی یہ مبائن ممتنع الزوال ہوگا) یا اس کا زائل ہونا محال نہیں ہوگا بلکہ ممکن ہوگا (یعنی یہ مبائن ممکن الزوال ہوگا) اب اگر یہ مبائن ممتنع الزوال ہے تو ہم تردید (دو چیزوں کے درمیان حرف او داخل کرنے) کو رابطہ کی طرف پھیر دیں گے اور وہی ساتوں احتمال رابطہ کے بارے میں قائم کریں گے کہ:

۱- یہ رابطہ یا تو صورتِ جسمیہ کی ذات کی وجہ سے آیا ہے۔
۲- یا اس کے لازم کی وجہ سے۔ ۳- یا اس کے عارض کی وجہ سے۔
۴- یا ذات عارض دونوں کیوجہ سے۔ ۵- یا لازم اور عارض دونوں کیوجہ سے۔
۶- یا ذات اور عارض دونوں کی وجہ سے ۷- یا ذات، لازم، اور عارض تینوں کے مجموعوں کی وجہ سے۔

یہ ساتوں احتمالات باطل ہیں پہلی دو صورت سے محذور اول (یعنی تمام اجسام کا متشکل بشکل واحد ہونا) لازم آتا ہے تیسری صورت سے محذور ثانی چوتھی سے محذور اول پانچویں سے محذور ثانی اور چھٹی و ساتویں سے بھی محذور ثانی لازم آتا ہے۔ محذور ثانی وہاں وہاں لازم آئیگا جہاں جہاں عارض موجود ہوگا تفصیل گذر چکی۔

یہ معاملہ تو اسوقت تھا جب کہ مبائن تنہا ممتنع الزوال تھا لیکن اگر دوسری صورت لیجئے کہ وہ مبائن تنہا ممکن الزوال ہو تو جب وہ مبائن زائل ہوگا تو رابطہ بھی زائل ہو جائے گا اور جب رابطہ زائل ہو جائے گا تو محذور ثانی لازم آئے گا کیوں کہ اس صورت میں شکل بدل جائے گی اور دوسری شکل لاحق ہوگی یہی تبدل اشکال ہے اور تبدل اشکال بغیر انفصال کے نہیں ہوتا چھٹی صورت سے بھی محذور اول اور محذور ثانی دونوں لازم آتا ہے۔ بایں طور کہ اگر مبائن تنہا صورت جسمیہ کے اندر شکل کے لاحق ہونے کی علت نہیں بن سکتا تو پھر مبائن اور معاون دونوں مل کر بن سکتے ہیں مگر یہاں بھی وہی سوال ہوگا کہ یہ دونوں ممتنع الزوال ہیں یا ممکن الزوال اگر یہ دونوں ممتنع الزوال ہیں تو ہم تردید کو رابطہ کے ساتھ ان ساتوں احتمالات کی طرف پھیر دیں گے اور سوال کریں گے کہ یہ رابطہ یا تو صورت جسمیہ کی ذات کی وجہ سے آیا ہے یا اس کے لازم کی وجہ سے یا اس کے عارض کی وجہ سے یا ذات اور عارض دونوں کی وجہ سے یا ذات، لازم اور عارض تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے اور یہ ساتوں احتمالات باطل ہیں لہٰذا ممتنع الزوال والی شکل بھی باطل ہے اور اگر وہ مبائن اور معاون دونوں ممکن الزوال ہیں تو لامحالہ محذور ثانی لازم آئے گا۔

تو اس لمبی چوڑی تفصیل سے معلوم ہوا کہ بقیہ چھ احتمالات بھی اسی طرح باطل ہیں جس طرح متن کے وہ تین احتمالات باطل ہیں۔

اس لئے مصنف نے صرف ان تینوں کے بطلان پر اکتفا کیا ہے اور بقیہ چھ کے ذکر کو نہیں چھیڑا۔

ضروری نوٹ: اس تفصیل میں ایک لفظ رابطہ آیا ہے آخر یہ رابطہ کیوں آیا اس کی ضرورت کیوں پڑی اس کا جواب یہ ہے کہ ایک مبائن اور دوسرے مبائن میں مکمل اختلاف اور تضاد ہوتا ہے دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز نہیں ہوسکتا اور دونوں میں ملاقات نہیں ہوسکتی ہاں ملاقات اسوقت ہوگی جب ایک مبائن دوسرے مبائن سے ملنے کے لئے رابطہ کا سہارا لے دوسری وجہ یہ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہے کہ فلاسفہ کے یہاں مبائن سے مراد عقل فعال ہے اور عقل فعال ان کے خیال میں قادر مطلق ہے اور قادر مطلق کو ہر شکل پیدا کرنے کی برابر قدرت حاصل ہوتی ہے اب اگر اس نے شکل مخمس پیدا کیا تو اشکال ہوگا کہ دوسری شکلوں کو چھوڑ کر اسی کو کیوں پیدا کیا یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔ تو رابطہ ہو جانے کی صورت میں اس کا جواب یہ بنے گا کہ اس رابطہ نے اس شکل کا تقاضا کیا تھا اسی لئے اس شکل کو بنایا تو حاصل یہ ہے کہ امر مبائن کے لئے رابطہ کی ضرورت پڑتی ہے اب امر مبائن کی اوّلا دو قسمیں ہیں۔

۱- مبائن مع الرابطہ تنہا۔ ۲- مبائن مع الرابطہ معاون

پھر ان میں سے ہر ایک میں دو احتمالات نکلتے ہیں ممتنع الزوال ممکن الزوال کما مر.

فَاِنْ قُلْتَ يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ المبائِنُ المُمكِنُ الزَّوالُ عِلَّةً لِلشَّكلِ وَالصُّوْرَةِ معاً فَبِزَوَالِهٖ تَزُوْلُ الصُّوْرَةِ ايضاً لاتبقىٰ مُتَشَكِّلَةً بشكلٍ آخرَ قُلْتَ المُبَائِنُ اِنْ كانَ مُجَرَّداً فَابَدِيٌّ وَاِلَّا لاِسْتَحَالَ اَنْ يَكُوْنَ عِلَّةً لِلصُّوْرَةِ مَاقَرَّرُوْهُ فِيْ بَحْثِ اثباتِ العَقْلِ نَعَم يُمْكِنُ المُنَاقَشةُ هٰهُنَا باحتمالِ اَنْ يَكُوْنَ الشكلُ لِتَشَخُّصِ الصُّوْرَةِ اَللّٰهُمَّ اِلَّا اَنْ يُقَالَ الشَّكْلُ عِلَّةٌ لِّلتَشَخُّصِ كَمَاذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَسَياتِى الكَلَامُ فِيْهِ.

ترجمہ: اگر معترض اعتراض کرے کہ مبائن ممکن الزوال علت ہو شکل اور صورت دونوں کے لئے ایک ساتھ تو اس صورت میں مبائن کے منتفی ہونے سے صورت بھی زائل ہو جائے گی پس دوسری شکل کے ساتھ متشکل ہو کر موجود نہیں رہے گی تو مجیب جواب دے گا کہ اگر وہ مبائن مادہ سے خالی ہے تو دوام رہنے والا ہے ورنہ محال ہے جہاں تک یہ بات ہے کہ وہ صورت کے لئے علت ہو اس بناء پر جس کو فلاسفہ نے عقل کی بحث میں ذکر کیا ہے ہاں اعتراض کرنا اس جگہ ممکن ہے شکل وصورت کے اس احتمال کی وجہ سے جو تشخص لاحق ہوئی ہے یارب کریم جیسے یوں کہا جائے کہ شکل علت ہوتی ہے تشخص کے لئے جیسا کہ بعض لوگ گئے ہیں اور عنقریب اس سلسلے میں گفتگو آئے گی۔

فان قلت ان یکون المبائن: صورتِ جسمیہ کے شکل کے لحوق کے سلسلے میں جو احتمالات تھے ان میں سے مبائن بھی تھا اور وہ مبائن ممکن الزوال اسی احتمال کو لے کر معترض کا اعتراض ہے اور وہ یوں کہ ہم مبائن ممکن الزوال والے احتمال کو لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صورت جسمیہ کو جو شکل لاحق ہوگی وہ مبائن سے ہوگی اس پر آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب وہ مبائن ممکن الزوال ہے تو جب وہ مبائن زائل ہوگا تو صورت بھی زائل ہوگی اور نئی صورت نمودار ہوگی تو یہ تبدل اشکال ہے تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ تبدّل اشکال تو اسوقت لازم آئے گا جب وہ مبائن محض شکل کے لئے علت ہو صورت جسمیہ کے لئے نہ ہو۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہم تو ایسے مبائن کو مانتے ہیں جو بیک وقت شکل اور صورت دونوں کے لئے علت ہو تو ایسی صورت میں تبدلِ اشکال لازم نہیں آئیگا کیوں کہ جب وہ مبائن زائل ہوگا تو شکل کیساتھ صورت بھی بدل جائے گی اور آپ کا تبدل اشکال باقی نہ رہے گا کیوں کہ یہاں نہ یہ رہا اور نہ وہ۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

قلت المبائن ان کان مجردا: سے اس کا جواب دیا جارہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے شکل کے لحوق کے لئے مبائن ممکن الزوال کو علت مانا ہے اور اسکے ساتھ صورت جسمیہ کے لئے بھی علت مانا ہے ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ وہ مبائن کیسا ہے مادی ہے یا مجرد عن المادہ اگر مجرد عن المادہ ہے تو اس کے لئے ابدی ہونا ضروری ہے اور جب اس کا ابدی ہونا ضروری ہے تو پھر اس کا نام ممکن الزوال رکھنا درست نہیں کیوں کہ ممکن الزوال ابدی اور دائمی نہیں ہوتا۔

اور اگر مبائن مادی شئی ہے تو صورت جسمیہ کے لئے اسکو علت قرار نہیں دیا جاسکتا ہے لہٰذا آپ کا یہ کہنا غلط ہے کہ وہ شکل اور صورت دونوں کے لئے علت ہے مادی شئے کو صورت کے لئے علت قرار نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ صورت جسمیہ مادہ سے خالی ہونے کی وجہ سے اعلیٰ اور اشرف ہے اور مبائن مادی ہونے کی وجہ سے ارذل ہے اور قاعدہ ہے کہ ارذل اشرف کی علت نہیں ہوتا علت ہونا محال ہے لہٰذا مبائن کا صورت کے لئے علت ہونا محال ہے۔

نوٹ: علت کا معلول سے افضل ہونا ضروری ہے اسلئے مبائن مادی کو علت قرار نہیں دیا گیا اس کی مزید تفصیل اسی کتاب کی قسم ثالث الٰہیات میں موجود ہے۔

نعم یمکن المناقشة: اس عبارت سے شارح دسواں احتمال نکال رہے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ معترض یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ آپ نے صرف نو ہی احتمالات کو باطل کئے ہیں ابھی دسواں احتمال باقی ہے جب تک آپ اس احتمال کو باطل نہ کریں گے ہم آپ کی یہ بات نہ مانیں گے کہ صورت جسمیہ کا متشکل ہونا باطل ہے اور وہ احتمال یہ ہے کہ صورت جسمیہ کو جو شکل لاحق ہوئی ہے وہ تشخص کی وجہ سے ہوئی ہے۔ تو اب تبدل اشکال والی خرابی لازم نہیں آئیگی آپ اس احتمال کو باطل کرکے دکھایئے اگر آپ اپنے دعویٰ میں سچے ہیں۔

اللهم الا ان یقال سے اس دسویں احتمال کو بھی باطل کررہے ہیں کہ آپ نے صورت جسمیہ کو شکل کے لحوق کی علت تشخص کو مانا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ بعض فلاسفہ (محقق طوسی وغیرہ) نے کہا ہے کہ معاملہ الٹا ہے یعنی شکل کے لئے تشخص علت نہیں ہوتا بلکہ شکل علت ہوتی ہے تشخص کے لئے کیوں کہ کوئی بھی چیز اسی وقت متشخص ہوسکتی ہے جب اس کو شکل پہلے لاحق ہو بہرحال اگر آپ کی بات مان لی جائے کہ تشخص علت ہوتا ہے شکل کے لئے تو اس صورت میں دور لازم آئے گا اسلئے کہ فلاسفہ کی رُو سے شکل علت ہے تشخص کے لئے آپ کی رُو سے تشخص علت ہے شکل کے لئے یہ تو دور ہے اور دور باطل ہے۔

نوٹ: تشخص کہتے ہیں اس صفت کو جس سے ایک چیز دوسرے سے ممتاز ہوجائے مثلاً آدمی ہونے کے ناطے زید وعمر میں کوئی امتیاز نہیں ہے۔

لیکن زید کی لمبائی اور ہے اور عمر کی اور۔ اور اسی طرح زید کا قد وقامت اور رنگ وروپ جدا ہے اور عمر کا جدا تو یہ صفتیں جن سے زید وعمر میں امتیاز برتا گیا ہے وہی ان کا تشخص ہیں۔

اللهم الا ان یقال: کی تحقیق۔ اللهم کی تحقیق آپ بہت ساری کتابوں میں پڑھ چکے ہیں مزید دیکھنا ہو تو مقامات حریری کا پہلا درس اللهم انانحمدک کی تحقیق میں دیکھ لیجئے ہاں اتنا جان لیجئے کہ یہ جامع الدعوات ہے اللهم کے حرف استثناء کے ساتھ استعمال کی دو صورتیں ہیں پہلی تو یہ ہے کہ کبھی کبھی اللهم کو حرف استثناء سے پہلے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ یہاں شارح نے کیا ہے۔ اور ایسا اس وقت ہوتا ہے جب کہ مستثنیٰ کا وقوع شاذ ونادر ہو اور حرف استثناء سے اللهم کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ چوں کہ معاملہ دشوار ہوتا ہے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اور سمجھنے میں دقت پیش آتی ہے اس لئے اس کے حل کے لئے پہلے اللہ سے دعاء مانگی جاتی ہے کہ اے اللہ مشکل میں ہوں آسانی فرما اور شارح کے لئے مشکل یہ آن پڑی کہ پہلے تین احتمال کو ماتن نے خود ہی باطل کردیا تھا باقی چھ احتمالات معترض نے نکال کر الجھن میں ڈال دیا کسی طرح ان کے جوابات سے گردن چھڑائی تھی کہ معترض نے دسواں احتمال نکال کر زبردست پریشانی میں ڈال دیا اب کیا کیا جائے کوئی جواب نہیں بن رہا ہے اسلئے اللہ تعالیٰ سے دعاء مانگی جس کے نتیجے میں جواب فعل مجہول سے دیا گیا ہے۔

اور اللھم الاٰن یقال کہا ہے۔

سیاتی الکلام فیہ: سے شارح اس جواب کے نقص کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ آپ نے شکل کو تشخص کی علت قرار دیا ہے یہ بداہۃً غلط ہے تفصیل آگے ہدایۃ کے عنوان سے آرہی ہے۔

وَقَدْيُقَالُ لِتَوْجِيهِ هٰذَاالْمَقَامِ اَنَّ الشَّكْلَ الْمُعَيَّنَ الْحَاصِلَ لِلصُّوْرَةِ لَابُدَّ لَهُ مِنْ مُخَصِّصٍ بِهَا اِذْ نِسْبَةُ الْفَاعِلِ اِلٰى جَمِيْعِ الْاَشْكَالِ عَلَى السَّوِيَّةِ فَذٰلِكَ الْمُخَصِّصُ اِمَّاهُوَالْجِسْمِيَّةُ اَوْلَازِمُهَااَوْعَارِضُهَاوَكَاَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلٰى مَاذَهَبُوْااِلَيْهِ مِنْ اَنَّ الْهَيُوْلٰى الْعُنْصُرِيَّةَ وَالصُّوْرَةَ وَالْاِعْرَاضَ وَالنُّفُوْسَ فَائِضَةٌعَنِ الْعَقْلِ الْفَعَّالِ وَاِنَّمَاعَدَلْنَا عَنْهُ لِاَنَّهُمْ مَااَقَامُوْادَلِيْلًا عَلَى الْقَاعِدَةِ الْمَذْكُوْرَةِعَلٰى اَنَّهُمْ مُتَزَلْزِلُوْنَ فِىْ تِلْكَ الْقَاعِدَةِفَيَسْتَنِدُوْنَ الْاَفْعَالَ اِلٰى غَيْرِ الْعَقْلِ الْفَعَّالِ اَيْضاً كَمَا يَظْهَرُبِالرُّجُوْعِ اِلَى الْمَبَاحِثِ الصُّوْرَةِالنَّوْعِيَةِوَالْمِزَاجِ وَالْمَيْلِ.

ترجمہ: اور کبھی اس مقام کی توجیہ وتاویل میں کہا جاتا ہے کہ معین شکل جو صورت جسمیہ کو حاصل ہے اس کے لئے کسی مخصص کا ہونا ضروری ہے، جو اس میں موجود ہو اس لیے کہ فاعل کی نسبت تمام اشکال کی جانب مساوی ہے پس یہ مخصص مذکور یا تو جسمیہ ہوگی یا اس کا لازم ہوگا یا اس کا عارض ہوگا اور گویا کہ یہ مبنی ہے اس بات پر جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں کہ ہیولیٰ عنصریہ اور صورت جسمیہ اور تمام اعراض اور تمام نفوس یہ سب عقل فعال سے صادر ہوتے ہیں اور بیشک ہم نے اس توجیہ سے عدول کیا ہے اس لئے کہ فلاسفہ نے اس مذکورہ قاعدہ پر کوئی دلیل قائم نہیں کی علاوہ اس کے وہ لوگ خود اس قاعدہ میں متردد ہیں چنانچہ وہ بعض افعال کی نسبت عقل فعال کے علاوہ کی جانب بھی کردیتے ہیں جیسا کہ صورتِ نوعیہ اور مزاج اور میل کے مباحث کی طرف رجوع کرنے سے ظاہر ہوتا ہے۔

وقد یقال لتوجیہ ہٰذاالمقام الخ- ابھی چند صفحہ قبل صورت جسمیہ کو شکل کے لحوق کے بارے میں جن نو احتمالات کا ذکر آیا تھا ان میں سے ایک مبائن والا احتمال بھی تھا اور شارح نے کہا تھا کہ یہ احتمال بھی باطل ہے اس عبارت سے مبائن والے احتمال کو دوسرے طریقہ سے باطل کیا جارہا ہے مگر واضح رہے کہ وہاں گفتگو رابطہ کے بارے میں تھی اور یہاں مخصص اور مرجح کے بارے میں ہے حاصل یہ ہے کہ اگر شکل معین مبائن کی وجہ سے لاحق ہو تو صورت کے اندر ایک مخصص مرجح کا ہونا ضروری ہے۔ یعنی مبائن نے جو معین شکل صورت میں لاحق کیا ہے تو کس چیز نے اس شکل معین کا تقاضہ کیا تھا کیوں کہ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

فلاسفہ کے یہاں مبائن عقل فعال (عقل عاشر) کو کہا جاتا ہے اور عقل فعال کو یہ لوگ قادر مطلق مانتے ہیں یعنی اس کو ہر شکل پیدا کرنے پر یکساں قدرت حاصل ہے اب اگر مبائن نے شکل مثلث پیدا کیا تو سوال یہ ہے کہ مبائن نے اسی شکل کو کیوں پیدا کیا شکل مربع کیوں نہیں پیدا کی آخر اس تخصیص وترجیح کا مخصص ومرجح کون ہے کیوں کہ اگر مرجح نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی پس معلوم ہوا کہ اس کے لئے کوئی نہ کوئی مرجح ضرور ہے اب اس مرجح کے بارے میں تین احتمالات ہیں کہ وہ مرجح یا تو صورت جسمیہ کی ذات ہے یا لازم ہے یا عارض ہے۔اول کے دو احتمالات باطل ہیں کیوں اس سے محذور اول لازم آرہا ہے اور تیسرا احتمال محذور ثانی لازم آنے کی وجہ سے باطل ہے۔جیسا کہ اس کی تفصیل بارہا گذر چکی ہے اور جب یہ تینوں احتمالات باطل ہیں تو مبائن کا شکل کے لئے علت ہونا بھی باطل ہے۔

وَانه مبنی علی ماذهبوا الیه الخ -مبائن والے احتمال کے بطلان کی اوپر جو توجیہ ذکر کی گئی ہے وہ ملا زادہ حرزبانی کی ہے۔اس عبارت سے شارح ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔سوال یہ ہے کہ آپ نے صورت جسمیہ اس کے لازم اور اس کے عارض کو شکل کے لئے مخصص مانا ہے اور مبائن کو شکل کی علت قرار دے دیا ہے آپ سیدھے طور پر ان تینوں کو شکل کی علت اور فاعل قرار دے دیجئے۔اور کہئے کہ شکل صورتِ جسمیہ کی ذات، یا لازم یا عارض کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے مبائن (عقل فعال) کو علت کیوں قرار دے رہے ہیں؟

جــــواب-ایسا کہا تو جاسکتا تھا مگر مسئلہ یہ ہے کہ فلاسفہ نے اس سلسلے میں ایک قاعدہ مقرر کر لیا ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام چیزوں کا صدور مبائن (عقل فعال) ہی سے ہوتا ہے لہٰذا کسی فعل کی نسبت عقل فعال کے علاوہ کی طرف درست نہیں ہے،تمام عناصر کا ہیولیٰ اور صورت جسمیہ نیز تمام افعال تمام اعراض اور تمام نفوس الغرض تمام چیزیں عقل فعال ہی سے صادر ہوتی ہیں لہٰذا شکل کو بھی عقل فعال ہی سے صادر مانا جائے گا نہ کہ صورتِ جسمیہ یا لازم یا عارض کی وجہ سے،جب بات ایسی ہے تو ان تینوں کو مخصص تو بنایا جاسکتا ہے مگر انہیں مستقل علت قرار نہیں دیا جاسکتا علت اور فاعل تو صرف عقل فعال ہی کو کہا جائے گا۔

وانما عدلنا عنه الخ ایک سوال مقدر کا جواب ہے،سوال یہ ہے کہ مبائن والے احتمال کے بطلان کی جو توجیہ ملا زادہ حرزبانی نے پیش کی ہے آپ نے اسے اختیار کیوں نہیں کیا اور صرف اسی توجیہ پر اکتفا کیا جس کو پہلے بیان کیا گیا تھا؟ جواب یہ ہے کہ ہم نے ملا زادہ والی توجیہ اس لئے قبول نہیں کی کہ یہ توجیہ جس قاعدہ پر مبنی ہے اس پر فلاسفہ کے ہاں کوئی دلیل نہیں ہے یہ محض ان کا وہم ہے تو چوں کہ ان کا یہ دعویٰ بغیر دلیل کے ہے اس لئے اسے چھوڑ دیا گیا۔

علـــیٰ انهـم سے دوسری وجہ بیان کر رہے ہیں کہ اس توجیہ کو اسلئے بھی قبول نہیں کیا گیا کہ یہ جس قاعدہ پر مبنی ہے وہ قاعدہ بھی متزلزل ہے اس قاعدہ میں فلاسفہ کے قدم ڈگمگا رہے ہیں وہ ایک طرف تو یہ کہتے ہیں کہ تمام افعال وامور کا صدور عقل فعال ہی سے ہوتا ہے اور کبھی اس صدور کی نسبت صورت نوعیہ،مزاج اور میل کی طرف بھی کر دیتے ہیں۔اس بات کو سمجھنے کے لئے تھوڑی تفصیل دیکھئے،فلاسفہ کے بقول اجسام عنصریہ (آگ پانی مٹی ہوا) میں سے بعض کا مکان اعلیٰ اور بعض کا اسفل ہے مثلاً آگ کا مکان اعلیٰ ہے (اسی لئے تو وہ اوپر کو جاتی ہے) اور مٹی کا اسفل ہے یہی وجہ ہے کہ ہوا میں اچھال بھی دیجئے تو زمین پر آرہے گی، تو آگ اور مٹی وغیرہ کا اس طرح مکان کے ساتھ خاص ہونا فلاسفہ کے بقول صورتِ نوعیہ کی وجہ سے ہوتا ہے عقل فعال کی وجہ سے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

نہیں، اسی طرح اجسام کے آثار بھی الگ الگ ہوتے ہیں آگ کا اثر گرم ہونا ہے پانی کا اثر ٹھنڈا ہونا، مٹی کا خشک ہونا اور ہوا کا تر ہونا تو آثار کا یہ اختلاف بھی صورتِ نوعیہ کی وجہ سے ہی ہے۔ معلوم یہ ہوا کہ کسی مکان کا اوپر ہونا کسی کا نیچے ہونا کسی کا اثر گرم ہونا کسی کا ٹھنڈا ہونا صورت نوعیہ کی وجہ سے ہوتا ہے عقل فعال کی وجہ سے نہیں، تو دیکھئے یہاں جتنے بھی انتسابات ہوئے ہیں وہ صورت نوعیہ کی طرف ہوئے ہیں فلاسفہ نے عقل فعال کو ان کا سبب اور علت نہیں مانا ہے۔

مزاج- اس درمیانی کیفیت کا نام ہے جو عناصر کے ایک دوسرے میں رل مل جانے اور ایک دوسرے میں اثر کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ابھی آپ نے پڑھا کہ عناصر کے اندر متضاد صفات ہوتی ہیں کسی میں گرمی ہے تو کسی میں ٹھنڈی، کسی میں خشکی، تو کسی میں تری۔ جب یہ عناصر (آگ پانی مٹی ہوا) آپس میں ملتے ہیں اور ہر ایک کی کیفیت دوسرے میں اثر انداز ہوتی ہے تو اس سے ایک متوسط کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اس میں نہ تو زیادہ گرمی رہتی ہے اور نہ زیادہ ٹھنڈی، اور نہ زیادہ خشکی رہتی ہے اور نہ زیادہ تری، سب کیفیت میں برابر سرابر ہو جاتی ہیں اسی کیفیت کو مزاج کہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بقول فلاسفہ اگر ان میں سے کسی ایک کو بقیہ پر غلبہ حاصل ہوا تو بیماری لاحق ہو جاتی ہے زیادہ گرمی سے بھی بیماری ہوتی ہے اور زیادہ ٹھنڈی سے بھی، وغیرہ، لیکن اگر سب برابر رہیں کسی کو کسی پر فوقیت نہ ہو تو طبیعت درست رہتی ہے۔ تو دیکھئے یہ بیماری اور صحت مندی مزاج کی طرف منسوب ہو رہی ہے۔ اگر مزاج ٹھیک ہے تو صحت ہے اور اگر مزاج میں کمی بیشی ہے تو طبیعت بیمار۔ پس معلوم ہوا کہ بیماری کا فاعل فلاسفہ کے یہاں عقل فعال نہیں بلکہ مزاج ہے۔

میل - اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے جسم اپنی رکاوٹوں کو دور کرتا ہے اور دھکا دیتا ہے مثلاً ایک پتھر جو اوپر سے گر رہا ہے آپ اس کو ہاتھ لگا کر روکنا چاہیں گے تو وہ آپ کے ہاتھ کو دھکا دے کر زمین کی طرف جانا چاہے گا یہ الگ بات ہے کہ کبھی وہ اس میں کامیاب بھی ہو جائے گا (جب کہ ہاتھ میں اس کو روکنے کی طاقت نہ ہو) اور کبھی ناکام جب کہ ہاتھ میں اس کو روک دینے کی طاقت ہو۔ اسی طرح ہوا، آگ مانع کو دھکا دے کر اوپر جانا چاہتی ہے اور پانی اور مٹی دھکا دے کر زمین پر آنا چاہتے ہیں۔ اگر مانع ہے تو کبھی ناکام ہو جاتے ہیں اور کبھی کامیاب، عدم مانع کی صورت میں تو اپنے مانع سے اس طرح مدافعت کرنا میل کہلاتا ہے۔ تو دیکھئے کسی کے اوپر جانے کسی کے نیچے جانے کو فلاسفہ میل کی طرف منسوب کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان چڑھنے اترنے کا فاعل اور علت میل ہے عقل فعال نہیں۔

اس پوری تفصیل سے معلوم ہوا کہ فلاسفہ اپنے قاعدہ پر جمے ہوئے نہیں ہیں کبھی تو تمام چیزوں کی علت عقل فعال کو قرار دیتے ہیں اور کبھی بعض کا صورت نوعیہ کو اور کبھی مزاج کو اور کبھی میل کو، اس لئے ہم نے ملا زادہ حرزبانی والی توجیہ پسند نہیں کی۔

فصل فِیْ اَنَّ الْهَیُوْلٰی لَاتَتَجَرَّدُ عَنِ الصُّوْرَةِ لِاَنَّهَا لَوْتَجَرَّدَتْ عَنِ الصُّوْرَةِ فَاِمَّا اَنْ تَكُوْنَ ذَاتَ وَضْعٍ اَیْ قَابِلَةً لِلْاِشَارَةِ الْحِسِّیَّةِ اَوْلَاتَكُوْنُ لَاسَبِیْلَ اِلٰی كُلٍّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَیْنِ فَلَا سَبِیْلَ اِلٰی تَجَرُّدِهَا عَنِ الصُّوْرَةِ اَمَّا اَنَّهٗ لَاسَبِیْلَ اِلَی الْاَوَّلِ فَاِنَّهَا ح اِمَّا اَنْ تَنْقَسِمَ اَوْلَا لَاسَبِیْلَ اِلَی الثَّانِیْ لِاَنَّ كُلَّ مَالَهٗ وَضْعٌ فَهُوَ مُنْقَسِمٌ اَیْ قَابِلٌ لِلْاِنْقِسَامِ عَلٰی مَامَرَّ فِیْ نَفْیِ الْجُزْءِ الَّذِیْ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

لَا يَتَجَزّٰى لَايَخْفٰى عَلَيْكَ اَنَّهٗ لَمْ يَرِدِ الْمُتَبَادِرُ مِنْ عِبَارَتِهٖ وَهُوَ اَنَّ كُلَّ شَئٍ لَهٗ وَضْعٌ قَابِلٌ لِلْاِنْقِسَامِ سَوَاءٌ كَانَ جَوْهَرًا اَوْعَرَضًا لِاَنَّهُمْ قَائِلُوْنَ بِوُجُوْدِ النُّقْطَةِ وَمَامَرَّ فِي نفيِ الجُزْءِ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ كُلَّ جَوْهَرٍ ذِيْ وَضْعٍ فَهُوَ قَابِلٌ لِلْاِنْقِسَامِ وَلَا دَلَالَةَ لَهٗ عِلْمِيٌّ أن كُلَّ عَرَضٍ ذى وضعٍ ايضاً كَذٰلِكَ اِذْ لَا اِمْتِنَاعَ فِيْ تَدَاخُلِ النُّقَاطِ قَطْعًا فَمُرَادُهٗ اَنَّ كُلَّ جَوْهَرٍ لَهٗ وَضْعٌ فَهُوَ قَابِلٌ لِلْاِنْقِسَامِ و ح لَايَتِمُّ الْكَلَامُ اِلَّا اِذَا ثَبَتَ اَنَّ الْهَيُوْلٰى جَوْهَرٌ وَقَدْ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ تَارَةً بِاَنَّهَا مَحَلٌّ لِلصُّوْرَةِ الجِسْمِيَّةِ وَقَدْ اَشَرْنَا اِلَيْهِ مَعَ مَاعَلَيْهِ وَتَارَةً بِاَنَّهَاجُزْءٌ لِلْجِسْمِ الَّذِىْ هُوَ جَوْهَرٌ وَهٰذا مَرْدُوْدٌ لِاَنَّ الْهَيْأَةَ المَخْصُوصَة جُزْءٌ لِلسَّرِيْرِ مَعَ اَنَّهَا عَرَضٌ.

ترجمہ: یہ فصل اس بات کے بیان میں ہے کہ ہیولی صورت سے خالی نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اگر ہیولی صورت سے خالی ہوتو یا تو وہ وضع والا ہوگا یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والا ہوگا یا وضع والا نہیں ہوگا۔ دونوں قسموں میں سے کسی قسم کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس کے صورت سے خالی ہونے کی طرف بھی کوئی راستہ نہیں ہے بہرحال یہ بات کہ (ذووضع) کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے پس اس لئے کہ وہ ہیولی اسوقت یا تو منقسم ہوگا یا نہیں ثانی کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ ہروہ شی جس کے لئے وضع ہوتی ہے وہ منقسم ہوتی ہے یعنی تقسیم کو قبول کرنے والی ہوتی ہے جیسا کہ گذر چکا جزء لایتجزی کی نفی کے بیان میں، تم پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ مصنف نے وہ معنی مراد نہیں لیا ہے۔ جو عبارت سے سمجھ میں آتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ہروہ شی جس کے لئے وضع ہوانقسام کو قبول کرنے والی ہے خواہ وہ جوہر ہو یا عرض ہو اس لئے کہ فلاسفہ نقطہ کے وجود کے قائل ہیں۔ اور وہ دلیل جو جزء لایتجزی کو باطل کرنے میں گذری ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہرذووضع جوہر انقسام کو قبول کرتا ہے اور اس بات پر کوئی دلالت نہیں کہ ہرذووضع عرض بھی ایسا ہی ہے (یعنی قابل للانقسام ہے) اس لئے کہ نقطوں کے تداخل میں بالکل محال نہیں ہے۔ پس مصنف کی مراد یہ ہے کہ ہروہ جوہر جس کے لئے وضع ہو وہ انقسام کو قبول کرتا ہے اور اسوقت کلام مکمل نہیں ہوگا مگر جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ ہیولیٰ جوہر ہے اور اس پر (یعنی جوہر ہونے پر) کبھی استدلال کیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ یہ صورت جسمیہ کا محل ہے اور ہم اس استدلال کی طرف وارد ہونے والے اعتراض کے ساتھ اشارہ کر چکے ہیں اور کبھی (استدلال) اس طور پر کہ ہیولیٰ اس جسم کا جزء ہے جو کہ جوہر ہے اور یہ استدلال رد کر دیا گیا ہے اس لئے کہ ھیأۃ مخصوصہ تخت کی جزء ہوتی ہے باوجود اس کے وہ عرض ہے۔

فصل فی ان الهیولیٰ الخ- اس فصل سے پہلے جو فصل گذری ہے وہاں بتایا گیا تھا کہ ماتن نے ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم بیان کرنے کے لئے دو فصلیں قائم کی ہیں جن سے یہ ثابت ہوگا کہ ہیولیٰ اور صورت میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے بغیر نہیں پایا جاسکتا بلکہ دونوں کا ساتھ ساتھ رہنا ضروری ہے چنانچہ گذشتہ فصل میں یہ بات آئی تھی کہ صورت ہیولی

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

کے بغیر نہیں پائی جاسکتی تمام تفصیلات مع اعتراضات وجوابات کے ان کا بیان ہو چکا اب اس فصل میں یہ بتا رہے ہیں کہ ہیولی بھی اس صورت سے خالی رہ کر (یعنی صورت کے بغیر) نہیں پایا جاسکتا ہے۔

لانها لو تجردت الخ - یہاں سے اس دعویٰ کی دلیل بیان کر رہے ہیں پہلے دعویٰ ایک مرتبہ اور یاد رکھئے دعویٰ یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت کے بغیر نہیں پایا جاسکتا ہے دلیل یہ ہے کہ اگر ہیولی صورت سے خالی ہو کر پایا جائے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ہیولیٰ اس وقت ذو وضع یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والا ہوگا یا ذو وضع نہ ہوگا دونوں صورتیں باطل ہیں لہٰذا ہیولی کا صورت سے خالی ہو کر پایا جانا بھی باطل ہے دونوں صورتیں کس طرح باطل ہیں وہ مصنف اما انہ، لا سبیل الی الاول اور لا سبیل الی الثانی کہہ کر بیان مع دلیل کریں گے۔

اما انه لاسبيل الى الاول الخ - اس عبارت سے پہلی صورت کو مع دلیل باطل کر رہے ہیں کہ اگر ہیولیٰ صورت سے خالی ہو کر ذو وضع ہو تو پھر اس ذو وضع کی دو صورتیں ہوں گی یا تو وہ ذو وضع منقسم ہوگا یا غیر منقسم ہوگا دونوں صورتیں باطل ہیں لہٰذا ہیولیٰ کا ذو وضع ہونا بھی باطل ہے اب رہا سوال اس ذو وضع کا منقسم ہونا یا غیر منقسم ہونا کیوں باطل ہے؟ اب اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ پہلے لاسبیل الی الثانی سے غیر منقسم ہونے کو باطل کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت سے خالی ہو کر پھر ذو وضع ہو کر غیر منقسم ہو تو جزء لایتجزیٰ لازم آئے گا اس لئے کہ ہر ذو وضع کا منقسم ہونا ضروری ہے جزء لایتجزیٰ اس لئے لازم آئے گا کہ وہ بھی ایسا جو ہر ذو وضع ہے جو کسی بھی طریقہ سے انقسام کو قبول نہیں کرتا اور جزء لایتجزیٰ باطل ہے لہذا ہیولی کا ذو وضع ہو کر غیر منقسم ہونا بھی باطل ہے۔

اي قابل للانقسام - سے کہنا چاہتے ہیں کہ ہر ذو وضع چیز کا بالفعل منقسم ہونا ضروری نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر اس کی تقسیم کرنا چاہیں تو کیا جاسکے خلاصہ یہ ہے کہ تقسیم سے یہاں مراد تقسیم بالقوہ مراد ہے تقسیم بالفعل مراد نہیں۔

لايخفى عليك انه لم يرد الخ - اس عبارت سے شارح قارئین کو متنبہ کرنا چاہتے ہیں کہ کل ماله وضع فهو منقسم میں اگرچہ ما عام ہے مگر اس سے مراد جوہر ہے۔ اب عبارت یہ ہوگی کل جو هر له وضع فهو منقسم یہ تنبیہ اسی لئے ضروری تھی کہ قارئین ما کی عمومیت کو لیکر دھوکہ کھا سکتے تھے بایں طور کہ ما عام ہے جو جوہر اور عرض دونوں کو شامل ہے تو کل ماله وضع فهو منقسم کا معنیٰ یہ ہوا ہر وہ چیز جو ذو وضع ہو اس کا منقسم ہونا ضروری ہے چاہے وہ ذو وضع چیز جوہر ہو یا عرض اور ذو وضع چیز کا غیر منقسم ہونا باطل ہے چاہے وہ جوہر ہو یا عرض ہو۔

حالانکہ یہ صریح طور پر غلط ہے کیوں کہ جو ہر ذو وضع کا غیر منقسم ہونا باطل تو ہے مگر عرض ذو وضع کا غیر منقسم ہونا نہیں۔ مثلاً جزء لایتجزیٰ اس لئے باطل ہے کہ وہ جوہر ذو وضع غیر منقسم ہے اور نقطہ کا وجود ثابت ہے جو کہ عرض ذو وضع غیر منقسم ہے نقطہ ایسا عرض ہے جو کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہ کرے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جوہر ذو وضع کا غیر منقسم ہونا باطل ہے کیوں کہ اس سے جزء لا یتجزیٰ لازم آتا ہے اور عرض ذو وضع کا غیر منقسم ہونا باطل نہیں کیوں کہ نقطہ کا وجود فلاسفہ کے یہاں ثابت ہے جو کہ عرض ذو وضع غیر منقسم ہے۔ اور جب بات ایسی ہے تو ما سے جوہر ہی مراد ہوگا عرض مراد نہیں ورنہ معنیٰ گڑبڑ ہو جائے گا اور نقطہ کا وجود ختم ہو جائیگا۔

ومامر في نفي الجزء الخ - سے ایک اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے، اشکال یہ ہے کہ فلاسفہ کے یہاں جزء لایتجزیٰ تو

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

باطل ہے مگر نقطہ کا وجود ثابت ہے، اس فرق کی آخر کیا وجہ ہے حالانکہ جس دلیل سے جزء لا یتجزی کو باطل کیا گیا ہے۔ اسی دلیل سے نقطہ بھی باطل ہوسکتا ہے بایں طور کہ اگر نقطہ کا وجود ہو تو ایک نقطہ کو دو نقطوں کے درمیان رکھیں گے۔ اور سوال کریں گے کہ بیچ والا نقطہ کنارے والے دونوں نقطوں کو آپس میں ملنے سے روک رہا ہے یا نہیں اگر نہیں روکتا ہے تو تداخل لازم آئے گا اور اگر روکتا ہے تو اسی کا نام تقسیم ہے کہ بیچ والے نقطہ کا ایک حصہ ادھر والے سے اور دوسرا حصہ ادھر والے سے مل رہا ہے اور یہی انقسام ہے تو دیکھئے خلاف مفروض لازم آیا اور خلاف مفروض باطل ہے پس نقطہ بھی باطل ہے (خلاف مفروض اس لئے لازم آیا کہ فرض کیا تھا نقطہ کو غیر منقسم اور اس دلیل سے لازم آ گیا اس کا منقسم ہونا یہی ہے خلاف مفروض) تو آپ کو معلوم ہوا کہ جس دلیل سے جزء لا یتجزی باطل ہے اسی سے نقطہ بھی باطل ہے لیکن یہ فرق کیوں؟ جواب یہ ہے کہ جزء لا یتجزی جوہر ہوتا ہے اور نقطہ عرض ہوتا ہے جزء لا یتجزی کو موجود مان کر دو جزوں کے درمیان تلاقی سے غیر مانع ہونے کی صورت میں تداخل جواہر لازم آتا ہے اور نقطہ کو دو نقطوں کے درمیان رکھ کر تلاقی سے غیر مانع کی صورت میں تداخل اعراض لازم آتا ہے اور تداخل جواہر محال ہے تداخلِ اعراض محال نہیں تداخل جواہر اس لیے محال ہے کہ ایسا ہو ہی نہیں سکتا دو جوہر مل کر ایک ہو جائیں اور ان کے حجم میں کوئی بڑھوتری نہ ہو۔ البتہ تداخل اعراض محال نہیں ایک عرض دوسرے عرض میں پیوست ہو کر ایسا ہوسکتا ہے کہ وہ اشارہ حسیہ اور سائز میں ویسا ہی ہو جیسا کہ پہلے تھا کوئی بڑھوتری نہ ہوگی۔ تداخل جواہر کے محال ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جوہر کا وجود مستقل (قائم بالذات) ہوتا ہے تو جب ایسے دو جوہر آپس میں ملیں گے تو لا محالہ سائز بڑھ جائیگا اور تداخل اعراض اس لئے درست ہے کہ اعراض غیر قائم بالذات ہوتے ہیں ان کا کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا ہے، اس لئے ایک عرض کا دوسرے عرض میں اس طرح تداخل ہوسکتا ہے کہ وضع اور مقدار میں ایک ہو جائے بہر حال یہ بات معلوم ہوئی کہ تداخل جواہر محال ہے تداخل اعراض جائز ہے۔

جب یہ بات آپ کو معلوم ہوگئی تو اب سنئے آپ نے اشکال کے طور پر جو دلیل پیش کی تھی وہ جزء لا یتجزی کے بطلان پر تو جاری ہو جائے گی مگر نقطہ کے بطلان پر نہیں۔ اس سے ایک اور بات علم میں آئی کہ جوہر ذو وضع کا قابل للانقسام ہونا ضروری ہے اور وہ غیر منقسم نہیں ہوسکتا اور عرض ذو وضع کا قابل للانقسام ہونا تو ضروری ہے ہی۔ لیکن وہ غیر منقسم بھی ہوسکتا ہے جیسے نقطہ عرض ذو وضع ہے مگر غیر منقسم ہے یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ کے یہاں جزء باطل ہے اور نقطہ ثابت ہے۔

فمراده ان كل جوهر الخ - ابھی چند سطور قبل ہم نے بتادیا تھا کہ کل مالہ وضع فهو منقسم میں ما اگرچہ عام ہے مگر اس سے صرف جوہر مراد ہے اور تفصیل سے بتایا تھا کہ جب ما سے جوہر مراد ہے تو عبارت یوں بنے گی کل جوهر له وضع الخ۔

وحينئذ لا يتم الكلام الخ - سے ایک اعتراض کیا جا رہا ہے شارح کا اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ما سے جوہر مراد لیا ہے ہم آپ کی بات اسوقت تک نہیں مانیں گے جب تک کہ ہیولی کا جوہر ہونا ثابت نہ ہو جائے اور ہیولیٰ کے جوہر ہونے میں اشکال ہے اس لئے کہ ہیولیٰ کو ثابت کرنے کی دو دلیلیں پیش کی گئی ہیں اور دونوں دلیلیں باطل ہیں، ہیولیٰ کے اثبات پر پہلی دلیل یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت جسمیہ کا محل ہوتا ہے۔ اور صورت جسمیہ جوہر ہے اور قاعدہ ہے کہ جوہر کا محل بھی جوہر ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا ہیولیٰ جوہر ہوا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ہیولی جسم کا جزء ہے اور جسم جوہر ہے اور یہ بات بدیہی ہے کہ جوہر کا جزء بھی جوہر ہی ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ ہیولی جوہر ہے، لیکن یہ دونوں دلیلیں باطل ہیں جن میں سے پہلی دلیل پر فیہ بحث کہہ کر تقریر جامع کے بعد اعتراض

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

کیا جاچکا ہے۔ اسی اعتراض وجواب کی طرف اشارہ کرنے کے لئے وقد اشرنا الیه مع ما علیه کا لفظ شارح لائے ہیں۔
اور دوسری دلیل بھی بیکار ہے جسکو کنڈم کرنے کے لئے شارح نے هذا مردود کہا ہے دوسری دلیل اس لئے کنڈم ہے کہ آپ کا یہ کہنا تسلیم نہیں کہ جوہر کا جزء بھی جوہر ہوتا ہے کیوں کہ کبھی کبھی جوہر کا جزء عرض بھی ہوتا ہے مثلاً تخت کو لیجئے وہ جوہر ہے اور یہ تخت لکڑی اور مخصوص ہیئت سے مل کر بنا ہے تو دیکھئے ہیئت تخت کا ایک جزء ہے اور یہ ہیئت عرض ہے تو آپ کا یہ دعویٰ غلط ہوا کہ نہیں؟ ہم نے بتادیا کہ تخت جوہر ہونے کے باوجود اس کا جزء ہیئت عرض ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہیولیٰ کا ثبوت مضبوط نہیں تو جب تک آپ ہیولیٰ کو ثابت نہ کریں گے ہم ماسے مراد جوہر لینے کو بھی تیار نہ ہوں گے۔

وَلَاسَبِيْلَ اِلَى الْاَوَّلِ لِاَنَّهَا ح اِمَّا اَنْ تَنْقَسِمَ فِيْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ فَتَكُوْنُ خطاً جَوْهَرِياً اَوْ فِيْ جِهَتَيْنِ فَتَكُوْنُ سَطْحاً جَوْهَرِياً اَوْفِيْ ثَلٰثِ جِهَاتٍ فَتَكُوْنُ جِسماً اَقُوْلُ لَايَخْلُوْ الْكَلَامُ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ عَنِ اِضْطِرَابٍ اِذْ لَاشُبْهَةَ فِيْ اَنَّ الشِّقَ الثَّانِي مِنَ التَّرْدِيْدِ الْاَوَّلِ هُوَ عَدِيْمُ الْوَضْعِ مُطْلَقاً فَاِنْ اَرَادَبِا الشِّقِّ الْاَوَّلِ ذَاتَ الْوَضْعِ فِيْ الْجُمْلَةِ فَلَا نُسَلِّمُ اَنَّ مَالَهُ وَضْعٌ فِي الْجُمْلَةِ وَمُنْقَسِمٌ فِي الْجِهَاتِ الثَّلٰثِ مُنْحَصِرٌ فِي الْجِسْمِ وَاِنْ اَرَادَذَاتَ الْوَضْعِ بالذَّاتِ اَيْضاً فَمَعَ عَدَمِ مَسَاعَدَةِ اللَّفْظِ لَمْ يَكُنْ التَّرْدِيْدُ حَاصِراً وَوَجَبَ اَيْضاً حَمْلُ الْجِسْمِ هٰهُنَا عَلى الصُّوْرَةِ الْجِسْمِيَّةِ بِنَاءً عَلىٰ اَنَّهَا الْجِسْمُ فِيْ بَادِيِ النَّظَرِ كَمَا حَمَلَهُ شارِحُ الْمَوَاقِفُ فِيْ هٰذا الْمُقَامِ عَلَيْهَا وَهُوَغَيْرُ مُلَائِمٍ لِمَا سَيَجِئُ مِنْ اَنَّهَا لَوْ كَانَتْ جِسماً لَكَانَتْ مُرَكَّبَةً مِنَ الْهَيُوْلىٰ وَالصُّوْرَةِ۔

ترجمہ: اور اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اس لئے کہ ہیولیٰ اسوقت یا تو صرف ایک جانب میں منقسم ہوگا پس وہ خط جوہری ہوجائے گا یا فقط دو جانبوں میں منقسم ہوگا پس وہ سطح جوہری ہوجائے گا یا تینوں جہات میں منقسم ہوگا پس وہ جسم ہوجائے گا میں کہتا ہوں کہ مصنف کا کلام اس مقام میں اضطراب سے خالی نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تو کوئی شبہ نہیں ہے کہ پہلی تردید کی شق ثانی وہ بالکل ذو وضع نہیں ہے (یعنی نہ بالذات نہ بالعرض) پس اگر شق اول میں عام طریقہ پر ذو وضع ہونا مراد ہے۔ (یعنی بالذات ہو یا بالعرض) تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر وہ شی جس کے لئے عام طریقہ پر وضع ہو اور تینوں جہات میں منقسم ہو وہ منحصر ہوتی ہے جسم (طبعی) میں اور اگر بالذات ذو وضع ہونا مراد ہے تو لفظ کے موافقت نہ کرنے کے ساتھ ساتھ تردید گھیرنے والی نہیں ہے اور نیز اس جگہ جسم کو صورت جسمیہ پر محمول کرنا واجب ہے اس بات پر بنا کرتے ہوئے کہ ظاہر نظر میں صورت جسمیہ ہی جسم ہوتی ہے جیسا کہ اس کو شارح مواقف نے اس مقام پر صورت جسمیہ ہی پر محمول کیا ہے اور یہ اس بات کے مناسب نہیں ہے جو آگے آرہی ہے یعنی یہ کہ ہیولیٰ اگر جسم ہوتو ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوگا۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ولاسبیل الی الاول الخ -متن کی طرف آیئے متن میں کہا گیا تھا کہ ہیولی اگر صورت سے خالی ہوکر ذووضع ہوگا تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ منقسم ہوگا یا غیر منقسم غیر منقسم ہونا باطل ہے جس کی پوری تفصیل ابھی گذری ہے، اب یہاں سے بتا رہے ہیں کہ منقسم ہونا بھی باطل ہے کیوں کہ ہیولیٰ اگر صورت سے خالی ہوکر اور ذووضع ہوکر منقسم ہوگا تو اس وقت تین صورتیں ہوں گی یا تو وہ ہیولیٰ صرف ایک جہت میں منقسم ہوگا یا دو جہتوں میں منقسم ہوگا یا تین جہتوں میں منقسم ہوگا تینوں صورتیں باطل ہیں لہٰذا ہیولیٰ کا ذووضع ہوکر منقسم ہونا بھی باطل ہے۔ پہلی صورت اس لئے باطل ہے کہ اس سے ہیولیٰ کا خط جوہری ہونا لازم آئے گا خط جوہری ایسے خط کو کہتے ہیں جو صرف جہت طول میں انقسام کو قبول کرے۔ دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ ہیولیٰ کا اس سے سطح جوہری ہونا لازم آئے گا، سطح جوہری ایسی سطح کو کہتے ہیں جو طول اور عرض دو جہتوں میں انقسام قبول کرے۔ تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ اس سے ہیولیٰ کا جسم ہونا لازم آئیگا اور خط جوہری اور سطح جوہری اور جسم ہونا باطل ہے لہٰذا ہیولیٰ کا ذووضع ہوکر منقسم ہونا بھی باطل ہے، خط جوہری اور سطح جوہری کے بطلان کی دلیل آگے آرہی ہے۔ البتہ ہیولیٰ کا جسم ہونا اس لئے باطل ہے کہ جسم طبعی ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے۔ حالانکہ ہیولیٰ کو صورت سے خالی مانا تھا اور جسم ماننے سے لازم آگیا ہیولی کا صورت کے ساتھ ہونا اور یہ خلاف مفروض ہے اور خلاف مفروض باطل ہے۔ لہٰذا ذووضع ہوکر منقسم ہونا بھی باطل ہے۔

فتکون جسما -اس جگہ جسم سے مراد جسم طبعی ہے کیوں کہ جسم طبعی ہی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے جسم تعلیمی مراد نہیں کیوں کہ جسم تعلیمی تو ایک مقدار ہے جو جسم کی تینوں جہتوں (طول، عرض، عمق،) میں سرایت کئے ہوئے ہوتی ہے۔ اور جسم سے جسم طبعی مراد ہونے کی ایک اور وجہ المطلق اذااطلق یراد به الفرد الکامل بھی ہے۔

اقول لایخلو الکلام الخ پہلے تو آپ یہ سمجھئے کہ متن کی عبارت میں دو تردیدیں استعمال ہوئی ہیں، یعنی دو جگہ حرف اَوْ داخل کرکے بتلایا گیا ہے کہ معاملہ یا تو یہ ہے یا یہ ہے پہلی تردید تو اسطرح استعمال ہوئی ہے۔ اِمَّا ان تکون ذات وضع اولا تکون کہ ہیولیٰ یا ذووضع ہوگا یا ذووضع نہیں ہوگا۔ دوسری تردید اس طرح استعمال ہوئی ہے اِمَّا ان تنقسم اولاتنقسم کہ ہیولیٰ یا تو منقسم ہوگا یا منقسم نہیں ہوگا۔

تو متن میں جو دو تردیدیں استعمال ہوئی ہیں ان میں سے پہلی تردید پر شارح کا اعتراض ہے شارح ماتن پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تردید اول کی شق ثانی میں یہ تو طے ہے کہ اس سے ہر طرح کے ذووضع ہونے کی نفی کی گئی ہے یعنی یہ جو ہے اولا تکون اس سے یہ معلوم ہوتا ہے اور طے شدہ بھی ہے کہ ہیولیٰ کسی بھی طرح ذووضع نہیں ہوگا نہ تو بالذات ذووضع ہوگا اور نہ بالعرض ذووضع ہوگا اور یہ بات اس لئے سمجھ میں آتی ہے کہ نکرہ (جو کہ ذات وضع محذوف ہے) تحت النفی واقع ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے اولاتکون (ذات وضع) میں بھی عموم ہوگا جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہیولیٰ کسی بھی طرح ذووضع نہیں ہوگا، نہ بالذات اور نہ بالعرض۔ لیکن ہمیں یہ بتایئے کہ اس تردید کی شق اول اماان تکون ذات وضع میں کون سا ذووضع ہونا آپ نے مراد لیا ہے (۱) ذووضع فی الجملہ (یعنی کسی بھی طرح ذووضع ہو، بالذات یا بالعرض) یا (۲) ذو وضع بالذات اگر آپ نے ذووضع سے ذووضع فی الجملہ مراد لیا ہے یعنی کسی بھی طرح سے وہ ہیولیٰ اشارہ حسیہ کو قبول کرے تو آپ کا یہ کہنا ہمیں تسلیم نہیں کہ جب ہیولیٰ ذووضع ہوگا اور پھر منقسم ہوگا تو اس کا جسم طبعی ہونا لازم آئے گا کیوں کہ منقسم فی الجہات

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

الثلثہ صرف جسم طبعی نہیں ہوتا جسم تعلیمی بھی ہوتا ہے جسم تعلیمی بھی تینوں جہتوں میں تقسیم کو قبول کرتا ہے اور جسم تعلیمی عرض ہے اور عرض ہیولیٰ اور صورت سے مرکب نہیں ہوتا حاصل یہ ہے کہ آپ نے ذو وضع سے ذو وضع فی الجملہ مراد لیا ہے اور پھر یہ کہا ہے کہ ایسی صورت میں جب ہیولیٰ منقسم فی الجہات الثلثہ ہوگا تو اس کا جسم طبعی ہونا لازم آئے گا جو کہ خلاف مفروض ہے یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ ذو وضع فی الجملہ کا ایک جزء بالعرض بھی ہے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ عرض بھی منقسم فی الجہات الثلثہ ہوگا اور پھر وہ جسم تعلیمی ہوگا۔ تو یہ کوئی غلط بات نہیں ایسا ہوسکتا ہے اور اس سے خلاف مفروض بھی لازم نہیں آتا جیسا کہ ذو وضع بالذات ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے۔

مثال کے طور پر جب آپ کسی جسم کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو اس سے جسم کے اندر تینوں جہتوں میں پھیلی ہوئی جو مقدار ہے اسکی طرف بھی اشارہ ہو جاتا ہے مگر جسم کی طرف اشارہ قصداً ہے اور مقدار (جسم تعلیمی) کی طرف تبعاً اور عرضاً یہاں دیکھئے کہ اشارہ دونوں طرفہ ،ہو رہا ہے اور دونوں ہی منقسم فی الجہات الثلثہ ہیں مگر ایک (یعنی پہلا) ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے اور دوسرا اس سے مرکب نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ ذو وضع فی الجملہ ماننے کی صورت میں ہیولیٰ کا جسم طبعی ہونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ منقسم فی الجہات الثلثہ جس طرح جسم طبعی ہوتا ہے اسی طرح جسم تعلیمی بھی ہوتا ہے ہوسکتا ہے کہ اس سے یہی مراد ہو تو خلاف مفروض کیسے لازم آئے گا۔

اور اگر ذو وضع سے ذو وضع بالذات مراد ہے کہ وہ ہیولیٰ بلا واسطہ اشارہ حسیہ کو قبول کرے گا۔ تو اس مراد لینے کی صورت میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔

پہلی خرابی تو یہ کہ لفظ فی الجملہ تو ہے عام جو بالذات اور بالعرض دونوں کو شامل ہے اور آپ مراد لے رہے ہیں خاص، اور یہ زیادہ اچھی بات نہیں کہ عام بول کر خاص مراد لیا جائے۔ لیکن یہ خرابی ایک حد تک چل جائے گی مگر مسئلہ یہاں دوسری خرابی کا ہے کہ بالذات مراد لینے کی صورت میں تردید حاصر نہیں ہوگی۔ یعنی شق اول میں جو یہ چار احتمالات بیان ہوئے ہیں ان سب کا احاطہ نہ کرسکے گی صرف تین ہی احتمالات کا احاطہ ہوسکے گا شق ثانی میں دو احتمالات یہ تھے عدیم الوضع بالذات، عدیم الوضع بالعرض اور شق اول میں دو احتمالات یہ تھے ذو وضع بالذات، ذو وضع بالعرض، تو بالذات ذو وضع مراد لینے کی صورت بالعرض چھوٹ جائے گا اور تردید صرف تین کو ہی حاصر رہے گی اس میں ذو وضع بالعرض والا احتمال نہ آسکے گا حالانکہ ایک احتمال یہ بھی ہے جب تک اس احتمال کو بھی باطل نہ کیا جائے گا اس وقت تک یہ دلیل ادھوری رہے گی، اس احتمال کو بھی باطل کرکے دکھایئے!

ووجب ایضاً- سے دوسرا اعتراض کرتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ متن میں جو جسم آیا ہے اس سے صورت جسمیہ مراد لینا ضروری ہے کیوں کہ ظاہر میں صورت جسمیہ ہی جسم ہوتی ہے، جب اشارہ کرتے ہیں تو صورت جسمیہ کی طرف ہی اشارہ ہوتا ہے رہا ہیولیٰ صورت نوعیہ، اور اعراض وغیرہ تو ان سب کی طرف اشارہ ثانیاً ہوتا ہے اولاً نہیں، اسی شارح مواقف میر سید شریف جرجانی نے یہاں جسم کو صورت جسمیہ پر محمول کیا ہے، بہر حال جب جسم سے مراد صورت جسمیہ لینا ضروری ہے تو پھر یہ کہنا مصنف کے آئندہ قول کے مطابق اور مناسب نہیں رہ پاتا کیوں کہ مصنف نے آگے کہا ہے کہ انها لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة تو اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر وہ صورت جسمیہ ہو تو وہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوگا حالانکہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے صورت جسمیہ مرکب نہیں ہوتی بلکہ جسم مرکب ہوتا ہے۔ مگر واضح رہے کہ یہ اعتراض ماتن پر اسی وقت ہوگا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

جب کہ جسم سے صورت جسمیہ مراد لیں ورنہ اعتراض نہ ہوگا۔

وَكُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهَا بَاطِلٌ اَمَّا اَنَّهُ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ خطاً فَلِاَنَّ وُجُوْدَ الخطِّ عَلىٰ سَبِيلِ الْآسْتِقْلَالِ اَيِ الْجَوْهَرِ مُحَالٌ لِاَنَّهُ اِذَا انْتَهَى اِلَيْهِ طَرَفَا السَّطْحَيْنِ قَيَّدَهُمَا بَعْضُهُمْ بِالْمُسْتَقِيْمِي الْاَضْلَاعِ اَقُوْلُ هٰذَاالْقَيْدُ مُضِرٌّ لَنَالِاَنَّهُ لَايَتِمُّ الْمَطْلُوْبُ اِلَّا بِاِبْطَالِ الخطِّ الْجَوْهَرِيِّ مُطْلَقاً سَوَاءٌ كَانَ مُسْتَقِيْماً اَوْغَيْرَهُ وَهٰذَامَخْصُوْصٌ بِاِبْطَالِ الْمُسْتَقِيْمِ مِنْهُ عَلىٰ اَنَّهُ يَكْفِي ح فِيْ ذٰلِكَ اِسْتِقَامَةُ ضِلْعٍ مِنْ كُلٍّ مِنْهُمَا وَلَاحَاجَةَ اِلىٰ اِسْتِقَامَةِجَمِيْعِ اَضْلَاعِهِمَافَاِمَّا اَنْ يَحْجُبَ تَلَاقِيَهُمَااَوْلَا يَحْجُبَ لَاجَائِزٌاَنْ لَا يَحْجُبَ وَاِلَّا لَزِمَ تَدَاخُلُ الْخُطُوْطِ وَهُوَمَحَالٌ لِاَنَّ كُلَّ خَطَّيْنِ مَجْمُوْعُهُمَا اَعْظَمُ مِنَ الْوَاحِدِوَالتَّدَاخُلُ يُوْجِبُ خِلَافَهُ هف

ترجمہ: اوران میں سے ہرایک باطل ہے بہر حال یہ بات کہ جائز نہیں کہ وہ خط ہو پس اسلئے کہ خط کا مستقل طور پر یعنی (خط) جوہری کا پایا جانا محال ہے اسلئے کہ جب اس خط کی طرف دو سطحوں کے طرفین ملیں گے ان دونوں سطحوں کو بعض لوگوں نے ان کے ضلعوں کے مستقیم ہونے کے ساتھ مقید کر دیا ہے میں کہتا ہوں یہ قید ہمارے لئے نقصان دہ ہے اس لئے کہ مقصد پورا نہیں ہوتا مگر مطلقاً خط جوہری کو باطل کر کے خواہ وہ مستقیم ہو یا غیر مستقیم اور یہ خاص ہے خط جوہری میں سے مستقیم کو باطل کرنے کے ساتھ علاوہ اسکے کہ اس وقت اسی بارے میں ان دونوں سطحوں میں سے ہرایک کے ایک ایک ضلع کا مستقیم ہونا کافی ہے ان کے تمام ضلعوں کے مستقیم ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ پس یا تو وہ (یعنی خط جوہری) ان دونوں سطحوں کے طرفین کے ملاقات کرنے سے روکے گا یا نہیں نہ روکنا جائز نہیں۔ ورنہ خطوط کا ایک دوسرے میں داخل ہونا لازم آئے گا اور یہ (تداخل خطوط) محال ہے اسلئے کہ ہر دو خط یعنی ان دونوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے اور تداخل اسکے خلاف کو ثابت کرتا ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔

وکل واحد منھما باطل الخ۔ اس سے پہلے متن میں آیا تھا کہ اگر ہیولیٰ صورت جسمیہ سے خالی ہو کر ذو وضع ہوگا تو تین حال سے خالی نہیں یا تو ایک جہت میں منقسم ہوگا۔ یا دونوں جہتوں میں یا تینوں جہتوں میں۔ اور یہ تینوں احتمالات باطل ہیں، ماتن یہاں سے انہیں تینوں احتمالات کو مع دلیل باطل کر رہے ہیں۔ پہلی صورت سے خط جوہری لازم آتا ہے، دوسری سے سطح جوہری اور تیسری سے جسم۔ اور یہ تینوں باطل ہیں۔

یہاں رک کر ایک بات سنئے کہ مصنف نے خط جوہری کو خط علی سبیل الاستقلال سے تعبیر کیا ہے کیوں کہ جوہر قائم بالذات ہوتا ہے اپنے قیام میں غیر کا محتاج نہیں ہوتا۔ بخلاف عرض کے، کیوں کہ وہ مستقل بالذات نہیں ہوتا غیر کے ساتھ مل کر پایا جاتا ہے نیز مصنف نے خط علی سبیل الاستقلال کی قید سے خط عرضی کو نکال دیا ہے، کیوں کہ خط عرضی پایا جاتا ہے اوراجسام اورسطوح کے ساتھ موجود رہتا ہے۔ ایک بات اور کہ الجوھری کا اضافہ کر کے شارح نے یہ بتادیا کہ یہاں خط علی سبیل

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

الاستقلال سے خط جوہری مراد ہے۔

لانہ اذا انتھی الخ ۔ سے خط جوہری کو باطل کیا جارہا ہے چنانچہ ماتن فرماتے ہیں کہ اگر خط جوہری موجود ہو تو ہم اس کو دو سطحوں کے بیچ میں رکھیں گے ھکذا ☐|☐ اور سوال یہ ہوگا کہ خط جوہری دونوں سطحوں کو آپس میں ملنے سے روک رہا ہے یا نہیں اگر نہیں روک رہا ہے بلکہ سطح کا ایک کنارہ خط جوہری میں پوری طرح داخل ہو کر دوسری طرف کے سطح سے مل رہا ہے تو ایسی صورت میں خط جوہری اور پہلی سطح کا کنارہ مل کر ایک ہوگیا تو تداخل خطوط لازم آیا اور خط جوہری کا مستقل وجود نہ رہا حالانکہ دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے اور تداخل اسکے خلاف کو چاہتا ہے کیوں کہ تداخل میں دو چیزیں آپس میں اس طرح مل جاتی ہیں کہ حجم اور مقدار میں کوئی بڑھوتری نہیں ہوتی اور یہاں بھی ایسا ہی مان لیا تو اب ایسی صورت میں خلاف مفروض لازم آئے گا اس لئے کہ مانا گیا تھا دو سطحوں کے درمیان ایک خط جوہری اور یہاں خط جوہری غائب ہوگیا۔ اور سطح جوہری کے ایک خط سے مل کر ایک ہوگیا۔

اور اگر وہ خط جوہری تلاقی طرفین سے مانع ہے تو اس وقت اس کا دو جہتوں میں تقسیم کو قبول کرنا لازم آئے گا۔ جہت طول میں تو خیر ہے ہی، جہت عرض میں بھی لازم آئے گا کیوں کہ خط جوہری کا ایک طرف مل رہا ہے ایک سطح کے کنارے سے۔ اور خط جوہری کا دوسرا طرف مل رہا ہے دوسری سطح جوہری کے متصل کنارے سے۔ اور یہی دائیں بائیں ملنا تقسیم ہے اور یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ مانا گیا تھا صرف جہت طول میں تقسیم کو قبول کرنا۔ اور لازم آیا جہت عرض میں بھی قبول کرنا۔ اور خلاف مفروض باطل ہے۔ حاصل یہ کہ تلاقی طرفین سے مانع ہونا بھی باطل ہے اور مانع نہ ہونا بھی باطل ہے جب دونوں باطل ہیں تو خط جوہری بھی باطل ہے۔

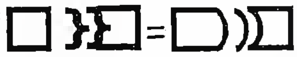
نوٹ: واضح رہے کہ سطح جوہری میں بھی خط ہوتے ہیں۔ اور سطح جوہری خط سے مل کر ہی بنتی ہے مثلاً پہلے | | یہ لمبے لمبے دو خط تھے لیکن جب چوڑائی میں اوپر نیچے سے دو خط اور کھینچ دئے تو اب سطح بن گئی مثلاً ھکذا ☐ تو خط جوہری کو دو سطحوں کے درمیان اسی لئے رکھا ہے کہ خط جوہری سے بالکل دائیں طرف کو جو سطح ملی ہے وہ درحقیقت خط ہی ہے اسی طرح جوہری سے بالکل جو سطح ملی ہے اسکی لمبائی بھی خط ہی ہے۔ اسی لئے دو سطحوں کے درمیان رکھ کر اسے باطل کیا گیا۔

طرفا السطحین الخ ۔ مصنف نے خط جوہری کو باطل کرنے کے لئے دو سطحوں کا استعمال فرمایا دو خطوط جوہر یہ کے بیچ میں رکھ کر اسے باطل نہیں کیا۔ ایسا اس لئے ہوا کہ کوئی معترض کہہ سکتا تھا کہ حضرت والا! آپ دو خطوط کے درمیان رکھ کر اسے کیوں باطل کر رہے ہیں، ہم تو ایسا خط جوہری مانتے ہیں جو فرد واحد میں منحصر ہے اس کے علاوہ کوئی دوسرا تیسرا نہ ہو، جیسے آفتاب اکیلا ہے اس کا کوئی ثانی اور ثالث نہیں، تو ایسی صورت میں آپ خط جوہری کو کس طرح باطل کرسکیں گے کیوں کہ جب وہ اکیلا ہوگا تو دو کے بیچ میں کیسے رکھا جاسکے گا؟ اب اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ٹھیک ہے ہم اس منحصر فی فرد واحد کو بھی باطل کردیں گے بایں طور کہ ایک خط جوہری کو دو سطحوں کے درمیان رکھ کر مذکورہ بالا سوالات کریں گے وغیرہ ٹھیک ایسا ہی اعتراض ابطال جزء الذی لایتجزیٰ کے دوران آیا تھا۔ جس کو درست کیا گیا تھا اور جزئین کی جگہ جسمین کہہ دیا گیا تھا۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

وقیدھما بعضھم الخ - ماتن نے صرف سطحین فرمایا تھا کہ وہ دونوں سطحیں خواہ کسی بھی طرح کی ہوں چاہے ان سطحوں کے چاروں اضلاع برابر ہوں یا ٹیڑھے میڑھے ہوں۔ لیکن بعض لوگوں نے (جن میں علامہ میرک شاہ بھی شامل ہیں) سطحین کو خطوط مستقیمہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے اور کہا ہے کہ ان سطحوں کے تمام خطوط برابر ہونا چاہئیں تا کہ خط جوہری کا مکمل طور پر بطلان ہو سکے کیوں کہ ایسی صورت میں خط جوہری سے مکمل اتصال ہو جاتا ہے لیکن غیر مستقیم الاضلاع ہونے کی صورت میں خط جوہری کا سطحیں کے اضلاع سے مکمل اتصال نہیں ہو پائے گا مثال کے طور پر دونوں سطحیں ایسی ہوں کہ خط جوہری سے دائیں بائیں ملنے والے خطوط اندر کو دبے ہوئے ہوں مثلاً یوں یا دونوں سطحیں ایسی ہوں کہ خط جوہری سے ملنے والے خطوط باہر کو نکلے ہوئے ہوں مثلاً یوں یا دونوں سطحیں ایسی ہوں کہ خط جوہری سے ملنے والے دونوں خطوط آڑے ٹیڑھے ہو مثلاً یوں تو ان تمام صورتوں میں خط جوہری باطل تو ہو جائے گا لیکن خط جوہری کا طرفین سے مکمل اتصال نہ ہونے کے سبب مکمل طور پر باطل نہ ہو سکے گا۔ اسی لئے علامہ میرک شاہ وغیرہ نے سطحین کو مستقیم الاضلاع ہونے کی شرط لگائی ہے (ضلع کے) معنیٰ پسلی کے ہیں۔ لیکن یہاں اس سے مراد وہ خطوط ہیں جن سے مل کر سطحیں بنتی ہیں) (مستقیم الاضلاع جس کے خطوط سیدھے ہوں)

اقول ھٰذا القید مضر لنا الخ - میرک شاہ صاحب نے جو قید لگائی ہے اس پر شارح کے دو اعتراضات ہیں پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ یہ قید ہمارے مقصد کے لئے نقصان دہ ہے کیوں کہ ہمارا مقصد ہر طرح کے خط جوہری کو باطل کرنا ہے چاہے وہ مستقیم ہو یا غیر مستقیم، اگر خط جوہری سیدھا ہوگا تو ہم مستقیم الاضلاع سطحین لائیں گے۔ اور اگر خط جوہری ٹیڑھا ہوگا تو ویسی ہی ٹیڑھی سطحیں اسکے طرفین میں رکھ دیں گے مثلاً ہکذا  تو اب ایسی صورت میں طرفین کا خط جوہری سے مکمل اتصال ہو جائے گا۔ لیکن اگر اس دلیل کو مستقیم الاضلاع کے ساتھ مقید کر دیا جائے تو پھر خط جوہری غیر مستقیم الاضلاع باطل نہ ہو سکے گا جبکہ ہمارا مقصد ہر طرح کے خط کو باطل کرنا ہے۔ بہر حال یہ قید ہمارے لئے مضر ہے۔

علیٰ انہ یکفی الخ - سے شارح دوسرا اعتراض کرتے ہیں کہ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ مصنف کا مقصد صرف خط جوہری مستقیم کو باطل کرنا ہے تب بھی آپ کا لفظ مستقیمی الاضلاع ٹھیک نہیں ہے کیوں کہ جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خط جوہری اسی وقت باطل ہوگا جب کہ سطحین کے تمام اضلاع بالکل مستقیم ہوں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ غیر مستقیم الاضلاع ہونے کی صورت میں بھی مقصد حاصل ہو جارہا ہے مثلاً دونوں سطحوں کے تین خطوط ٹیڑھے ہوں اور طرفین بالکل مستقیم ہوں ہکذ **نقشہ** تو دیکھئے یہاں صرف ایک ضلع کا سیدھا ہونا کافی ہے باقی ضلعوں کا خط جوہری سے کوئی لینا دینا نہیں ہے اور مقصد حاصل ہو رہا ہے۔ اس لئے بھی مستقیم الاضلاع کی یہ قید غلط ہے۔

قِيلَ اِنْ اَرَادَ اَنَّ كُلَّ خَطَّيْنِ مَجْمُوْعُهُمَا اَعْظَمُ مِنْ اَحَدِهِمَا فِيْ جِهَةِ الطُّوْلِ فَمُسَلَّمٌ لٰكِنْ لَيْسَ الْكَلَامُ فِيْ اِجْتِمَاعِهِمَا فِي الطُّوْلِ بَلْ فِي الْعَرْضِ وَاِنْ اَرَادَ فِيْ جِهَةِ الْعَرْضِ فَمَمْنُوْعٌ اِذْ لَا اَعْظَمَ لِلْخَطِّ فِيْ تِلْكَ الْجِهَةِ وَتَوْضِيْحُهٗ اَنَّ اِمْتِنَاعَ التَّدَاخُلِ اِنَّمَا هُوَ فِي الْمَقَادِيْرِ مِنْ حَيْثُ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

هِيَ مَقَادِيْرُ فَمَا لَا مِقْدَارَ لَهُ اَصْلاً لَا يَمْتَنِعُ التَّدَاخُلُ فِيْهِ بِوَجْهٍ مِّنَ الْوُجُوْهِ وَمَالَهُ مِقْدَارٌ فِيْ جِهَةٍ وَّاحِدَةٍ فَقَطْ اِمْتَنَعَ التَّدَاخُلُ فِيْهِ مِنْ تِلْكَ الْجِهَةِ فَقَطْ وَمَالَهُ مِقْدَارٌ فِيْ جِهَتَيْنِ فَقَطْ اِمْتَنَعَ التَّدَاخُلُ فِيْهِ مِنْ تَيْنِكَ الْجِهَتَيْنِ فَقَطْ دُوْنَ الْجِهَةِ الثَّالِثَةِ وَمَالَهُ مِقْدَارٌ فِي الْجِهَاتِ الثَّلٰثِ اِمْتَنَعَ التَّدَاخُلُ فِيْهِ بِالْكُلِّيَّةِ.

ترجمہ: اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر مصنف نے ارادہ کیا ہے کہ ہر دو خط یعنی ان دونوں کا مجموعہ ان میں سے ایک سے بڑا ہوتا ہے لمبائی کی جہت میں تو تسلیم ہے لیکن گفتگو ان دونوں کے لمبائی میں جمع ہونے کے بارے میں نہیں ہے بلکہ چوڑائی میں ہے۔ اور اگر چوڑائی میں (بڑا ہونے) کا ارادہ کیا ہے تو ممنوع ہے اس لئے کہ اس جہت میں خط کی کوئی مقدار نہیں ہے اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ تداخل کا محال ہونا صرف مقداری چیزوں میں ہوتا ہے مقداری ہونے کی حیثیت سے پس وہ چیز جس کے لئے بالکل مقدار نہیں ہے اس میں طریقوں میں سے کسی بھی طریقہ سے تداخل نہیں ہے، اور وہ چیز جس کے لیے صرف جہت میں مقدار ہے اس میں صرف اسی جہت میں تداخل محال ہے۔ اور وہ چیز جس میں صرف دو جہتوں میں مقدار ہے اس میں صرف ان ہی دو جہتوں سے تداخل محال ہے نہ کہ تیسری جہت میں اور وہ چیز جس کے لئے تینوں جہتوں میں مقدار ہے اس میں تداخل پورے طور پر محال ہے۔

قیل ان اراد الخ - شارح ماتن پر ایک ایک اعتراض کر رہے ہیں یہ اعتراض درحقیقت علامہ میرک شاہ شارح ہدایۃ الحکمۃ کا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے اس جملہ سے آپ کی مراد کیا ہے۔ آیا (۱) لمبائی میں دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے یا (۲) جہت عرض (بغل میں) میں رکھنے سے دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے اگر جہت طول میں دو خطوں کے مجموعہ کے ایک سے بڑے ہونے کے آپ قائل ہیں تب تو یہ بات ہم کو تسلیم ہے کہ ایک خط کے اوپر دوسرا خط رکھ دیں گے تو لامحالہ دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوگا۔ مثلاً خط واحد کا سائز یہ ہے | اگر اس کے اوپر ایک خط اور رکھ دیجئے تو سائز یہ ہوگا ! حاصل یہ ہے کہ پہلی بات تو ہمیں تسلیم ہے لیکن مسئلہ یہ ہے کہ ہماری گفتگو تو اس سلسلے میں ہے ہی نہیں۔ ہماری گفتگو اس سلسلے میں ہے کہ جہت عرض میں دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے یا نہیں تو اس بارے میں ہمارا کہنا یہ ہے کہ جہت عرض میں دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا نہیں ہوتا آپ ایک خط کے بغل (عرض) میں ایک اور ہی خط کیا ہزاروں خط بھی رکھ دیں گے تو بڑا نہیں ہوگا مثلاً |||||||| یہ سب خط ایک دوسرے میں تداخل کر کے خط واحد کی طرح ہو جائیں گے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ خط جہت طول میں مقداری ہوتا ہے جہت عرض میں نہیں۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز جس جہت سے مقداری ہو اسی جہت میں اضافے سے بڑھوتری ہوتی ہے۔ اور یہاں خط صرف جہت طول سے مقداری ہے اس لئے اس کے اوپر خط رکھنے سے اس کا سائز بڑھ جائے گا عرض میں چاہے کتنوں خط رکھیں گے اس کا سائز کچھ بھی نہیں بڑھے گا اس لئے کہ وہ اس جہت سے مقداری ہے ہی نہیں۔ سب ایک دوسرے میں تداخل کر کے ایک خط کی طرح ہو جائیں گے، البتہ یہاں پر ایک شبہ پیدا ہوگا کہ صاحب تداخل خطوط تو محال ہے تو پھر آپ یہاں تداخل کے کیوں کر قائل ہو رہے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ خط

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

جوہری میں جہت طول میں تو تداخل محال ہے جہت عرض میں نہیں اسی لئے ایک کے اوپر ایک رکھنے سے مقدار بڑھ رہی ہے عرض میں رکھنے سے نہیں بڑھ رہی ہے۔

اب رہا سوال کہ خط جوہری میں جانب طول میں تداخل محال کیوں ہے اور جانب عرض میں کیوں نہیں، تو اس کی وجہ ہم آپ کو ابھی اجمالاً بتا چکے ہیں شارح اس کی تفصیل بیان کررہے ہیں۔ فرماتے ہیں۔ کہ تداخل کے محال ہونے یا محال نہ ہونے کے بارے میں فلاسفہ کا یہ قاعدہ ہے۔

ان امتناع التداخل انما ھوفی المقادیر من حیث ھی مقادیر ۔یعنی تداخل صرف مقداری چیزوں میں محال ہے مقداری ہونے کی حیثیت سے اس قاعدہ میں کلمہ انما حصر کے لئے ہے جو دو باتوں کو متضمن ہے (۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ تداخل صرف مقداری چیزوں میں محال ہے (۲) تداخل اسی جانب میں محال ہے جس جانب سے وہ چیز مقداری ہے ہر جانب اور ہر حیثیت سے نہیں —— ۔وجہ اس کی یہ ہے کہ جب ایک مقدار والی چیز دوسری مقدار والی چیز میں داخل ہوگی تو ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ مقدار نہ بڑھے بلکہ مقدار ضرور بڑھ جائے گی پس تداخل محال ہوا، البتہ جس چیز کے لیے کوئی مقدار ہے نہیں تو اس میں مقدار نہیں بڑھتی تداخل ہو جاتا ہے۔اس قاعدہ کی روشنی میں اب آپ پوری بحث کو یوں سمجھئے کہ جو چیز بالکل ہی مقداری نہیں ہے، نہ طول میں نہ عرض میں نہ عمق میں۔ جیسے نقطہ، تو اس میں کسی بھی جہت میں تداخل محال نہیں ہے آپ ہزار نقطے بھی ایک ساتھ رکھ دیجئے مقدار کچھ بھی نہیں بڑھے گی۔ سارے نقطے تداخل کرکے ایک نقطہ کی طرح ہو جائیں گے اور جو چیز مقداری تو ہے مگر صرف جہت طول میں جیسے خط جوہری تو اس میں جانب طول ہی میں تداخل محال ہے، جانب عرض وعمق میں نہیں یعنی خط جوہری کے اوپر ایک اور خط جوہری رکھیں گے تو سائز بڑھ جائے گا عرض وعمق میں کتنے بھی خطوط رکھ دیے جائیں نہیں بڑھے گا خط جوہری ایک ہو جائے گا اور جو چیز دو جہتوں میں مقداری ہے طول میں اور عرض میں جیسے سطح تو اس میں جانب طول وعرض میں تو تداخل محال ہے مگر جانب عمق میں جائز آپ ایک سطح کے اوپر کوئی سطح یا اسکے بغل میں کوئی سطح رکھ دیں گے تو وہ لامحالہ بڑھ جائے گی تداخل محال ہے البتہ تہ بتہ ہزاروں سطحیں رکھ دیجئے عمق میں کوئی بڑھوتری نہ ہوگی کیوں کہ اس جانب میں تداخل محال نہیں ہے۔ جانب طول کی مثال □□ جانب عرض کی مثال □ □ جانب عمق کی مثال □ اور اگر کوئی چیز تینوں جہت سے مقداری ہے جیسے جسم تو اس میں تداخل کسی بھی طرح جائز نہیں ہے۔ نہ جانب طول میں، نہ جانب عرض میں، نہ جانب عمق میں۔ خذہٰذا۔

فَاِنْ قُلْتَ فَعَلٰى مَاذَكَرْتَ لَا يَمْتَنِعُ التَّدَاخُلُ فِيْ الْاَجْزَاءِ الَّتِيْ لَاتَتَجَزّٰى اِذْ لَا مِقْدَارَ لَهَا اَصْلاً قُلْتُ الْحُكْمُ بِاِمْتِنَاعِ التَّدَاخُلِ فِيْهَا اِنَّمَا هُوَ عَلٰى تَقْدِيْرِ تَرَكُّبِ الْجِسْمِ مِنْهَا اِذْ عَلٰى هٰذَا التَّقْدِيْرِ لَوْتَدَاخَلَتْ لَمْ يَحْصُلْ مِنْ اِنْضِمَامِ بَعْضِهَا اِلٰى بَعْضٍ مَالَهٗ مِقْدَارٌ فِيْ جِهَةٍ مُطْلَقًافَضْلاً عَمَّا لَهٗ مِقْدَارٌ فِيْ الْجِهَاتِ الثَّلٰثِ اِنْتَهٰى كَلَامُهٗ اَقُوْلُ اِذَا فُرِضَ الْخَطُّ الْجَوْهَرِيُّ بَيْنَ خَطَّيْنِ جَوْهَرِيْنِ بَلْ بَيْنَ جِسْمَيْنِ فَالتَّدَاخُلُ هُنَاكَ مُحَالٌ كَمَا صَرَّحَ بِهٖ شَارِحُ الْمَوَاقِفِ حَيْثُ قَالَ لِبَيَانِ اِسْتِحَالَةِ التَّدَاخُلِ بَيْنَ الْاَجْزَاءِ الَّتِيْ لَا تَتَجَزّٰى اَنَّ بَدَاهَةَ الْعَقْلِ شَاهِدَةٌ بِاَنَّ الْمُتَحَيِّزَ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

بِذَاتِهٖ يَمْتَنِعُ اَنْ يَّتَدَاخَلَ فِيْ مِثْلِهٖ بِحَيْثُ يَصِيْرُ حَجْمُهُمَا كَحَجْمٍ وَّاحِدٍ مِّنْهُمَا وَقَدْ ظَهَرَ مِنْهُ اَنَّ قَوْلَهُ الْحُكْمُ بِامْتِنَاعِ التَّدَاخُلِ اِنَّمَا هُوَ عَلٰى تَقْدِيْرِ تَرَكُّبِ الْجِسْمِ مِنْهَا مَرْدُوْدٌ لِاَنَّ تَدَاخُلَ تِلْكَ الْاَجْزَاءِ مُحَالٌ فِيْ نَفْسِهَا سَوَاءٌ تَرَكَّبَ الْجِسْمُ مِنْهَا اَوْ لَا۔

ترجمہ: پس اگر تو اعتراض کرے اس (قاعدہ) کی وجہ سے جس کو آپ نے بیان کیا ہے اجزاء لایتجزیٰ میں تداخل محال نہ ہونا چاہئے اسلئے کہ اسکے لئے بالکل مقدار نہیں ہوتی تو میں جواب دوں گا کہ اجزاء لایتجزیٰ میں تداخل کے محال ہونے کا حکم وہ صرف جسم کے ان اجزاء سے مرکب ہونے کو ماننے پر ہے اس لئے کہ اس کو ماننے پر اگر اجزاء ایک دوسرے میں تداخل کریں تو ان میں سے بعض کے بعض کی طرف ملنے سے وہ چیز بھی حاصل نہیں ہوگی جس کے لئے کسی ایک جہت میں مقدار ہو، علاوہ اس کے کہ وہ چیز حاصل ہو، جس کے لیے تینوں جہتوں میں مقدار ہو اسکی بحث پوری ہوگئی میں کہتا ہوں جب ایک خط جوہری دو خط جوہری کے درمیان بلکہ دو جسموں کے درمیان فرض کیا جائے تو اس جگہ تداخل محال ہے جیسا کہ شارح مواقف نے اس کی تصریح کی ہے چونکہ انہوں نے اجزاء لایتجزیٰ کے درمیان تداخل کے محال ہونے کو بیان کرنے کے لئے فرمایا ہے کہ بداہت عقل اس بات کی گواہی دیتی ہے کہ محال ہے یہ بات کہ ایک قائم بالذات اس جیسی چیز میں اس طرح تداخل کر جائے کہ دونوں کی مقدار ان میں سے ایک کی مقدار کی طرح ہو جائے اور اس سے یہ ظاہر ہوگیا کہ اس کا قول کہ تداخل کے محال ہونے کا حکم وہ صرف جسم کے ان اجزاء سے مرکب ہونے کو ماننے پر مردود ہے اس لئے کہ ان اجزاء کا تداخل تو بذات خود محال ہے برابر ہے کہ جسم ان سے مرکب ہو یا نہ ہو۔

فان قلت فعلی مالخ- یہ قاعدہ جو ابھی بیان ہوا اس پر اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ اس لحاظ سے تو جزء لایتجزیٰ میں تداخل محال نہ ہونا چاہئے کیوں کہ جزء لایتجزیٰ کسی بھی جہت سے مقداری نہیں حالاں کہ آپ اس میں تداخل کے قائل ہیں۔ جزء لایتجزیٰ کے بطلان میں آپ نے محال ہونے کی بات کہی ہے مثلاً آپ نے کہا ہے کہ اگر جزء لایتجزیٰ ثابت ہو تو ایک جزء کو دو کے درمیان رکھیں گیا اب سوال یہ ہوگا کہ تلاقی طرفین سے وہ بیچ والا مانع ہے یا نہیں مانع نہ ہونا باطل ہے ورنہ تداخل لازم آئے گا الخ۔

قلت الحکم الخ- اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ ہاں اس قاعدے کی رو سے جزء لایتجزیٰ میں تداخل محال نہ ہونا چاہئے لیکن ہم جو تداخل کے محال ہونے کے قائل ہیں وہ اس لئے کہ آپ نے اس جزء سے جسم کو مرکب مانا ہے اگر آپ جزء لاتجزیٰ سے جسم کو مرکب مانیں تو ہم بھی یہی کہیں گے کہ اس میں تداخل محال نہیں۔ کیوں کہ جب جسم کو مرکب کرنے کے لئے اجزاء لاتجزیٰ کو جمع کیا جائے اور اس صورت میں ایک جزء دوسرے میں تداخل کر جائے تو ایک جہت میں بھی مقدار حاصل نہیں ہوسکتی چہ جائے کہ تینوں جہتوں میں مقدار حاصل ہو جبکہ جسم میں تینوں جہتوں میں مقدار ہوتی ہے۔ اسلئے ہم نے جسم کے مرکب من الاجزاء کی صورت میں تداخل کو محال کہا ہے اگر محض اجزاء کا وجود مان لیا اور اس سے جسم کا مرکب ہونا نہ مانا جائے تو ہم

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

بھی یہی کہیں گے کہ اجزاء لاتجزّیٰ میں تداخل محال نہیں ہے۔

اقول اذا فرض الخ -ابھی آپ نے دوصفحہ قبل قیل ان اراد سے علامہ میرک شاہ کا جو یہ اعتراض پڑھا تھا کہ دوخطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا نہیں ہوتا تداخل ہوجانے کی وجہ سے دونوں خط بالکل ایک ہی ہوجاتے ہیں نیز خط جوہری میں تداخل صرف جانب طول میں محال ہے جانب عرض میں نہیں۔نیز اجزاء لاتجزّیٰ میں تداخل اس لئے محال ہے کہ آپ نے ان سے جسم کو مرکب مانا ہے ورنہ فی نفسہ ان میں تداخل محال نہیں شارح نے اقول کہہ کر انہیں باتوں کو رد کیا ہے۔

چناں چہ فرماتے ہیں کہ صاحب! جواہر میں تداخل تو مطلقاً محال ہے خواہ وہ جواہر مقداری ہوں یا نہ ہوں چاہے کسی بھی جہت میں مقداری نہ ہو جیسے جزء لایتجزّیٰ یا صرف ایک جہت میں مقداری ہو جیسے خط جوہری یا صرف دو جہتوں میں مقداری ہو جیسے سطح، یا تینوں جہتوں میں مقداری ہوں جیسے جسم، جیسا کہ شارح مواقف سید شریف جرجانی نے اس کی توضیح کی ہے انہوں نے کہا ہے کہ جزء لایتجزّیٰ میں تداخل محال ہے اس کی وجہ انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ یہ بات بداہت اور مشاہدہ کے خلاف ہے کہ ایک قائم بالذات چیز دوسری قائم بالذات چیز میں داخل ہو جائے اور بڑھوتری نہ ہو بلکہ جب بھی ایک قائم بالذات چیز ایک دوسرے میں داخل ہوگی تو لامحالہ مقدار میں اضافہ ہوجائے گا جب بات ایسی ہے تو ایک خط جوہری سے جب دوسرا خط جوہری ملے گا تو دوخطوں کا مجموعہ ایک خط سے ضرور بڑا ہوجائے گا۔کیوں کہ خط جوہری ایک متحیز بالذات (قائم بالذات) شئے ہے اور قائم بالذات شئے میں تداخل محال ہوتا ہے یعنی ایسا ہوہی نہیں سکتا کہ دو جوہر ایک دوسرے سے ملیں اور دونوں کا حجم ایک ہی کے حجم کی طرح ہوجائے اس تقریر سے ایک بات اور ظاہر ہوگئی کہ کہنے والے کا یہ کہنا کہ ''اجزاء کے تداخل کو اسی لئے محال کیا گیا ہے کہ آپ نے ان سے جسم کو مرکب مانا ہے ورنہ فی نفسہ تداخل محال نہیں ہے'' صحیح نہیں ہے مردود ہے اس لئے کہ جزء لایتجزّیٰ جوہر ہے خواہ اس سے جسم کی ترکیب مانی جائے یا نہ مانی جائے ہر حال میں تداخل اجزاء محال ہے۔

بل بین جسمین -اس اضافہ کی وجہ یہ ہے کہ معترض یہ کہہ سکتا تھا کہ آپ نے خط جوہری کو اس لئے باطل کردیا ہے کہ اسے دوخط جوہری کے درمیان رکھا گیا صاحب ہم تو ایسا خط جوہری مانتے ہیں جو منحصر فی فرد واحد ہوتو آپ کیسے باطل کریں گے جواب یہ ہے کہ تین خط جوہری ماننے کی ضرورت نہیں ہے ہم اس ایک خط جوہری کو دو جسموں کے درمیان رکھ دیں گے اور پھر وہی سوالات ہوں گے تو لامحالہ وہ باطل ہوجائے گا۔

وَالتَّفْصِيلُ اَنْ يُّقَالَ اَنَّ الْبَدَاهَةَ تَحْكُمُ بِاَنَّ تَدَاخُلَ الْجَوَاهِرِ مُحَالٌ مُطْلَقاً وَاَمَّا تَدَاخُلُ غَيْرِهَا فَعَلٰى مَافَصَّلَهُ الْمُعْتَرِضُ فَلَا يُحْسِنُ قَوْلَهُ اِمْتِنَاعُ التَّدَاخُلِ اِنَّمَا هُوَ فِى الْمَقَادِيْرِ مِنْ حَيْثُ هِىَ مَقَادِيْرُ نَعَمْ اِمْتِنَاعُ التَّدَاخُلِ فِى الْمَقَادِيْرِ اِنَّمَاهُوَ مِنْ حَيْثُ هِىَ مَقَادِيْرُ وَقَدْ يُجَابُ عَنْ اَصْلِ الْاِعْتِرَاضِ بِاَنَّ النَّاظِرَمُعْتَرِفٌ بِاَنَّ مَجْمُوْعَ الْخَطَّيْنِ اَعْظَمُ مِنْ اَحَدِهِمَا فِى الطُّوْلِ فَلَوْ تَدَاخَلَ الْخَطُّ الْمُسْتَقِلُّ الْمُتَوَسِّطُ بَيْنَ الْخَطَّيْنِ الْعَرْضِيَيْنِ فِىْ اَحَدِهِمَا لَمْ يَكُنِ الْمُتَدَاخِلَانِ مَعاً اَطْوَلَ مِنْ اَحَدِهِمَاوَاِلَّا لَمْ يَكُنِ الْخَطُّ الْمُسْتَقِلُّ مُتَوَسِّطاًبَيْنَهُمَا بَلْ يَقَعُ خَارِجاً عَنْهُمَا لٰكِنَّ الْمَفْرُوْضَ اِنَّهُ مُتَوَسِّطٌ هف- اَقُوْلُ فَسَادُهُ ظَاهِرٌ لِاَنَّ النَّاظِرَمُعْتَرِفٌ بِاَنَّ كُلَّ خَطَّيْنِ مَجْمُوْعُهُمَا اَعْظَمُ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

مِنَ الْوَاحِدِ اِذَا كَانَا مُتَلاقِيَيْنِ فِي الطُّولِ وَاَمَّا اِذَا كَانَا مُتَلاقِيَيْنِ فِي الْعَرْضِ فَلاَ.

ترجمہ: اور تفصیل یہ ہے کہ کہا جائے کہ بداہت اس بات کا حکم لگاتی ہے کہ جواہر کا تداخل ہر حال میں محال ہے اور بہر حال غیر جواہر کا تداخل پس اسی طور (محال) ہے جیسا کہ معترض نے تفصیل سے بیان کیا ہے پس معترض کا قول بہتر نہیں ہے کہ تداخل کا محال ہونا صرف مقداری چیزوں میں ہوتا ہے صرف مقداری ہونے کی حیثیت سے۔ ہاں تداخل کا محال ہونا مقداری چیزوں میں صرف مقداری ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ اور کبھی اصل اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے۔ اس طور پر کہ معترض اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ دو خطوں کا مجموعہ ان میں سے ایک سے لمبائی میں بڑا ہوتا ہے پس اگر خط مستقل (جوہری) جو دو خط عرضی کے درمیان ہے ان دونوں میں سے ایک سے تداخل کر جائے تو تداخل کرنے والے دونوں خط مل کر ان میں سے ایک زیادہ طویل نہیں ہوں گے ورنہ تو خط جوہری ان دونوں کے درمیان ہی نہیں رہے گا۔ بلکہ ان دونوں سے باہر نکل جائے گا لیکن فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ بیچ میں ہے یہ خلاف مفروض ہے میں کہتا ہوں کہ اس کا فساد ظاہر ہے اسلئے کہ معترض اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ ہر دو خط یعنی ان دونوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے۔ جب کہ وہ لمبائی میں ایک دوسرے سے ملاقات کریں اور بہر حال جبکہ وہ دونوں عرض میں ملاقات کریں تو وہ اعتراف نہیں کرتا ہے۔

والتفصيل ان يقال الخ - ابھی اوپر تداخل کے محال اور عدم محال کے بارے میں جو قاعدہ بیان ہوا تھا اس کی تفصیل کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ تفصیل یہ ہے کہ تداخل جواہر ہر حال میں محال ہے خواہ وہ غیر مقداری ہوں جیسے جزء لا یتجزیٰ خواہ وہ مقداری ہوں اب صرف ایک جہت میں مقداری ہوں جیسے خط، یا دو جہتوں میں جیسے سطح یا تینوں جہتوں میں جیسے جسم البتہ تداخل اعراض کے محال ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل وہی ہے جو معترض نے پیش کی ہے کہ اگر اعراض بالکل غیر مقداری ہیں تو تداخل ہر جہت سے جائز ہے جیسے نقطہ اگر ہزار نقطے بھی اغل بغل میں رکھے دیے جائیں گے سب مل کر ایک نقطہ کی طرح ہو جائیں گے۔ اور اگر وہ اعراض مقداری ہیں تو جس جہت سے مقداری ہیں اسی جہت سے تداخل محال ہوگا اگر جہت طول سے مقداری ہیں تو طول میں تداخل محال ہوگا اگر وہ اعراض طول اور عرض میں مقداری ہیں تو طول وعرض میں تداخل محال ہوگا عمق میں نہیں۔ اور اگر تینوں جہتوں میں مقداری ہیں تو ہر جہت میں تداخل محال ہوگا جیسے جسم تعلیمی۔

فلا يحسن قوله الخ - جب تفصیل یہ ہے کہ تو اس سے ایک بات معلوم ہو رہی ہے کہ معترض نے جو یہ قاعدہ امتناع التداخل انما هو فی مقادیر من حیث هی مقادیر بیان کیا ہے وہ درست نہیں ہے، کیوں کہ اس میں دو حصر بیان کئے گئے ہیں۔

۱- پہلا یہ کہ تداخل صرف مقداری چیزوں میں ہی محال ہے۔

۲- دوسرا یہ کہ تداخل اسی جہت سے محال ہے جس جہت سے وہ شی مقداری ہے۔

ان دو حصروں میں سے دوسرا حصر تو ٹھیک ہے لیکن پہلا حصر ٹھیک نہیں کیوں کہ اوپر آپ نے تفصیل سے پڑھا ہے کہ تداخل جواہر مطلقاً محال ہے خوہ وہ مقداری ہوں یا غیر مقداری اور اس حصر سے یہ لازم آتا ہے کہ تداخل جواہر اس وقت ہے جب

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

کہ وہ جواہر مقداری ہوں مقداری نہ ہوتو محال نہیں ہے۔اس سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ یہاں جو دو حصر بیان ہوئے وہ درست نہیں ہیں ایک ہی حصر ہونا چاہئے اور وہ اس طرح کہ کلمۂ انما (جو کلمۂ حصر ہے) کو دوسرے جزء پر داخل کرنا چاہئے اور یوں کہنا چاہئے کہ **امتناع التداخل فی المقادیر انما ھو من حیث ھی مقادیر** (مقداروں کے اندر تداخل کا محال اس حیثیت سے ہوتا ہے جس جہت سے وہ مقداری ہو) اب یہ قاعدہ درست ہو جائے گا اور گذشتہ تفصیل کے مطابق رہے گا۔مگر یاد رہے کہ شارح نے فلا یحسن کہا فلا یصح نہیں کیوں کہ اس قاعدے میں تھوڑا تکلف کر کے درستی لائی جاسکتی ہے جیسا کہ ابھی اسے درست کیا گیا اور انما کو جو دونوں پر داخل تھا ایک پر داخل کر دیا گیا۔

حالانکہ معترض نے جو قاعدہ بیان کیا تھا وہ اسی مطلب کے ساتھ جس کو سب لوگ لیتے ہیں لیکن ان کی غلطی سے انما دونوں پر داخل ہو گیا۔

وقد یجاب عن اصل الاعتراض الخ-اصل اعتراض یہ تھا کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ دو خطوں کا مجموعہ ایک سے بڑا ہوتا ہے اس سے کیا مراد ہے؟ جہت طول میں بڑا ہونا اگر مراد ہے تو ہمیں یہ تسلیم ہے تو ملا زادہ حرزبانی نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ معترض نے جو یہ کہا ہے کہ ''اگر جہت طول میں بڑا ہونا مراد ہے تو ہمیں تسلیم ہے'' یہ اعتراف اور تسلیم ہی درست نہیں ہے کیوں کہ ایسا کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک خط کو دو خطوں کے درمیان فرض کیا جائے اور وہ خط بڑھ جائے؟ اس سے تو پھر یہ لازم آتا ہے۔کہ بیچ والا خط اوپر کو اٹھ کر باہر نکل گیا جب کہ تینوں خطوں کو متوسط فرض کیا گیا ہے اور یہاں متوسط نہیں رہا۔و ھٰذا خلف۔

فرض کیا گیا تھا یوں □|□ اور ہو گیا یوں □|□ اور یہ خلاف مفروض ہے۔

اقول فسادہ ظاھر الخ-یہ قول ''فاضل رومی کا ہے اور شارح نے اسے اپنی طرف منسوب کر لیا ہے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ ملا زادہ حرزبانی نے ناظر (معترض) کے اعتراف کے بارے میں جو یہ کہا ہے کہ یہ اعتراف ہی غلط ہے۔'' یہ حرزبانی صاحب کی غلط فہمی پر مبنی ہے کیوں کہ معترض (ناظر) نے جو اعتراف کیا ہے وہ اس وقت کیا ہے جب کہ وہ دونوں خط جانب طول میں مل رہے ہوں □|□ اور یہ ظاہر ہے کہ جب دو خط جانب طول میں ملیں گے تو دو کا مجموعہ ایک سے ضرور بڑا ہوگا۔اور حرزبانی صاحب نے یہ سمجھ لیا کہ معترض جانب عرض میں ملنے کی صورت میں معترف ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، بھلا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک خط کو تو رکھا جائے دوسرے کے برابر جانب عرض میں اور مقدار بڑھ جائے جانب طول میں۔کم عقل لوگ بھی اس کا اعتراف نہیں کر سکتے یہ چیز □|□ ایسی کیسے ہو سکتی ہے۔

وَلَا جَائِزَ اَنْ یَحْجُبَ وَ اِلَّا لَانْقَسَمَ الْخَطُّ فِی جِهَتَیْنِ لِاَنَّ مَا یُلَاقِی اَحَدَهُمَا غَیْرُ مَا یُلَاقِی الْاٰخَرُ وَهُوَ مَحَالٌ وَاَمَّا اَنَّهٗ لَا یَجُوْزُ اَنْ یَکُوْنَ سَطْحاً فَلِاَنَّهَا لَوْ کَانَتْ سَطْحاً فَاِذَا انْتَهٰی اِلَیْهِ طَرَفَا الْجِسْمَیْنِ فَاِمَّا اَنْ یَحْجُبَ تَلَاقِیْهِمَا اَوْ لَا یَحْجُبَ وَ کُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَطَ عَلٰی مَا مَرَّ فِی الْخَطِّ وَاَمَّا اَنَّهٗ لَا یَجُوْزُ اَنْ تَکُوْنَ جِسْماً فَلِاَنَّهَا لَوْ کَانَتْ جِسْماً لَکَانَتْ مُرَکَّبَةً مِنَ الْهَیُوْلٰی وَالصُّوْرَةِ لِمَا مَرَّ.

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

تـــرجـمـــه :اورنہیں جائز ہے یہ بات کہ وہ (بیچ والا خط جوہری دونوں سطحوں کی ملاقات سے) روکے ورنہ خط دوجہتوں (طول وعرض) میں منقسم اس لئے کہ (خط متوسط کا) وہ حصہ جوان دونوں طرفین میں سے ایک سے ملاقات کررہا ہے اس حصہ کا مغایر ہے جو دوسری طرف ملاقات کررہا ہے اور یہ خط جوہری کا دوجہتوں میں منقسم ہونا محال ہے اور بہرحال یہ بات کہ سطح ہونا جائز نہیں ہے پس اس لئے کہ وہ ہیولیٰ اگر سطح ہوتو جب اس کی طرف دوجسموں کے کنارے ملیں گے تو یا تو وہ سطح ان دونوں کی ملاقات سے مانع ہوگی یا مانع نہیں ہوگی اوران دونوں میں سے ہرایک باطل ہے اسی طریقہ پر جوگذر چکا ہے اور بہرحال یہ بات کہ اس کا جسم ہونا جائز نہیں پس اس لئے کہ وہ اگر جسم ہوتو مرکب ہوگا ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے اسی دلیل کی وجہ سے جوگذر چکی۔

ولاجائزان یحجب - یہ خط جوہری کے بطلان کی دلیل ہے متن میں اس سے پہلے گذر چکا تھا کہ اگر خط جوہری ثابت ہوتو ہم اس کو دوسطحوں کے درمیان رکھیں گے سوال ہوگا کہ خط جوہری تلاقی سطحین سے مانع ہے یا مانع نہیں ہے یہ دونوں صورتیں باطل ہیں لہٰذا خط جوہری بھی باطل متن میں اب تک مانع نہ ہونے کو باطل کیا تھا اس عبارت سے مانع ہونے کو بتارہے ہیں کہ اگر خط جوہری تلاقی سطحین سے مانع ہے تو اس صورت میں اس کا دوجہتوں میں منقسم ہونا لازم آئے گا کیوں کہ خط جوہری کا ایک طرف مل رہا ہے اس سطح سے اور دوسری طرف مل رہا ہے دوسری سطح سے گویا دونوں کنارے ایک دوسرے کے غیر ہوئے اور ایک دوسرے کا غیر ہونا ہی تقسیم ہے۔

اب سطح کی تقسیم لازم آئے گی اور یہ خلاف مفروض ہے کہ مانا گیا تھا صرف طول میں منقسم ہونا اور لازم آیا دوجہتوں میں منقسم ہونا۔ وھٰذا خلفٌ۔

واما انه لا یجوز ان تکون سطحا - سے سطح جوہری کو باطل کیا جارہا ہے۔ کہتے ہیں کہ اگر سطح جوہری کا وجود ہوتو ہم ایک سطح جوہری کو دوجسموں کے درمیان رکھیں گے اور سوال کریں گے کہ سطح جوہری دونوں جسموں کو آپس میں ملنے سے روک رہی ہے یا نہیں اگر نہیں روک رہی ہے تو تداخل جواہر لازم آئے گا جو کہ باطل ہے (تفصیل گذر چکی) اگر تلاقی سے روک رہی ہے تو سطح جوہری کا عمق میں بھی انقسام لازم آئے گا اس لئے کہ وہ ملاقات سے اسی وقت مانع ہوسکتی ہے جب کہ اس سطح کہ اندر موٹائی بھی ہو اور اتنی موٹائی ہو کہ اسکے دوحصے ہوں ایک حصہ ایک طرف کی سطح سے مل رہا ہو اور دوسرا حصہ دوسری طرف کی سطح سے اور اسی کا نام عمق میں انقسام ہے حالانکہ سطح جوہری صرف طول وعرض میں انقسام کو قبول کرتی ہے عمق میں نہیں اور یہاں عمق میں انقسام لازم آیا۔ وہٰذا خلف۔

واما انه لا یجوزان تکون جسما - یہاں سے تیسرے احتمال یعنی ہیولیٰ کے جسم ہونے کو باطل کیا جارہا ہے بایں طور کہ اگر ہیولیٰ صورت سے خالی ہوکر ذووضع ہو اور پھر تینوں جہتوں میں منقسم ہوتو ہیولیٰ کا جسم ہونا لازم آئے گا کیوں کہ منقسم فی الجہات الثلثہ جسم ہوتا ہے۔ اور جسم مرکب ہوتا ہے ہیولیٰ اور صورت سے تو دیکھئے مانا تھا ہیولیٰ کو صورت سے خالی اور جسم ہونے کی صورت میں لازم آیا صورت اور ہیولیٰ کا ساتھ ہونا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ **والخلف باطل فکون الجسم للهیولیٰ باطلاً**۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اَمَّا اَنَّهٗ لَا سَبِيْلَ اِلَى الثَّانِيْ فَلِاَنَّهَا اِذَا كَانَتْ غَيْرَ ذَاتِ وَضْعٍ فَاِذَا اِقْتَرَنَتْ بِهَا الصُّوْرَةُ الْجِسْمِيَّةُ وَصَارَتْ ح ذَاتَ وَضْعٍ بِالضَّرُوْرَةِ فَاِمَّا اَنْ لَا تَحْصُلَ فِيْ حَيِّزٍ اَصْلاً اَوْ تَحْصُلَ فِيْ جَمِيْعِ الْاَحْيَازِ اَوْ تَحْصُلَ فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَازِ دُوْنَ بَعْضٍ قِيْلَ عَلَيْهِ يَجُوْزُ اَنْ لَا يَقْتَرِنَ بِهَا الصُّوْرَةُ اَبَدًا اَوْ اُجِيْبَ بِاَنَّهَا بِالنَّظْرِ اِلٰى ذَاتِهَا اِنْ لَمْ تَقْبَلِ الصُّوْرَةَ لَمْ تَكُنْ هَيُوْلٰى بَلْ مِنَ الْمُفَارِقَاتِ وَاِنْ قَبِلَتْهَا فَلُحُوْقُ الصُّوْرَةِ مُمْكِنٌ لَهَا بِحَسْبِ ذَاتِهَا وَالْمُمْكِنُ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ الْمُحَالُ لَا يُقَالُ الْمُمْتَنِعُ بِالْغَيْرِ يُمْكِنُ اَنْ يَسْتَلْزِمَ مُمْتَنِعًا بِالذَّاتِ كَمَا اَنَّ عَدَمَ الْعَقْلِ الْاَوَّلِ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ الْوَاجِبِ وَهُوَ مُمْتَنِعٌ لِذَاتِهٖ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْمُمْتَنِعُ بِالْغَيْرِ يَسْتَلْزِمُ مُمْتَنِعًا بِالذَّاتِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُمْتَنِعٌ فَاِنَّ اِسْتِلْزَامَ عَدَمِ الْعَقْلِ الْاَوَّلِ عَدَمَ الْوَاجِبِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُمْتَنِعٌ لِوُجُوْدِ الْوَاجِبِ وَاَمَّا بِالنَّظْرِ اِلٰى ذَاتِهٖ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنِ الْاُمُوْرِ الْخَارِجِيَّةِ فَلَا يَسْتَلْزِمُ الْمُحَالَ وَاِلَّا لَمْ يَكُنْ مُمْكِنًا بِالذَّاتِ وَهٰهُنَا لَيْسَ كَذٰلِكَ لِاَنَّ الْهَيُوْلٰى الْمُجَرَّدَةَ اِذَا نُظِرَ اِلَيْهَا فِيْ حَدِّ ذَاتِهَا مِنْ غَيْرِ نَظْرٍ اِلَى الْمَانِعِ وَفُرِضَ لُحُوْقُ الصُّوْرَةِ اِيَّاهَا لَا يَلْزَمُ مِنْهُ محال وَقَدْ يُجَابُ عَنْهُ اَيْضًا بِاَنَّ الْكَلَامَ فِيْ هَيُوْلٰى الْاَجْسَامِ هَلْ كَانَتْ مُقْتَرِنَةً بِالصُّوْرَةِ فِيْ اَصْلِ الْفِطْرَةِ غَيْرُ مُنْفَكَّةٍ عَنْهَا كَمَا هِيَ الْاٰنَ اَوْ كَانَتْ فِيْ اَصْلِ الْفِطْرَةِ مُجَرَّدَةً ثُمَّ اقْتَرَنَتْ بِالصُّوْرَةِ.

ترجمہ: بہرحال یہ بات کہ دوسری شق کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے اسلئے کہ وہ اگر غیر ذو وضع ہو تو جب اس کے ساتھ صورت جسمیہ ملے گی اور اس وقت وہ ضروری طور پر ذو وضع ہو جائے گا تو یا تو وہ بالکل کسی بھی مکان میں حاصل نہیں ہوگا یا تمام مکانوں میں حاصل ہوگا یا بعض مکانوں میں حاصل ہوگا نہ کہ بعض میں اسپر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ بھی تو جائز ہے کہ اس کے ساتھ صورت کبھی متصل نہ ہو اور اس کا جواب اس طرح دیا گیا کہ ہیولیٰ اپنی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اگر صورت کو قبول نہ کرے تو وہ ہیولیٰ ہی نہیں رہے گا۔ بلکہ مادہ سے جدا رہنے والی چیزوں میں سے ہو جائے گا اور اگر صورت کو قبول کرے تو صورت کا اسکے ساتھ لاحق ہونا اس کی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے اور ممکن سے محال لازم نہیں آتا یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جو شئے غیر کے اعتبار سے محال ہو۔ اس کا ذات کے اعتبار سے محال چیز کو مستلزم ہونا ممکن ہے جیسا کہ بیشک عقل اول کا عدم واجب تعالیٰ کے عدم کو مستلزم ہے اور وہ اپنی ذات کے اعتبار سے محال ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ جو غیر کے اعتبار سے محال ہو وہ ذات کے اعتبار سے محال ہونیوالی شئی کو محال ہونے کی حیثیت سے مستلزم ہوتی ہے پس بے شک عقل اول کے عدم کا مستلزم ہونا واجب، واجب تعالیٰ کے عدم کو اس حیثیت سے ہے کہ وہ واجب تعالیٰ کے وجود کی وجہ سے محال ہے اور بہرحال اپنی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے امور خارجیہ سے نظر ہٹانے کے ساتھ محال کو مستلزم نہیں ہے ورنہ تو وہ ذات کے اعتبار سے ممکن ہی نہیں رہے گا اور اس جگہ ایسا نہیں ہے اسلئے کہ ہیولیٰ جو خالی ہے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

جب اس کی طرف اس کی ذات کے اعتبار سے نظر کی جائے بغیر کسی مانع کی طرف نظر کرتے ہوئے اور صورت کا اسکے ساتھ لاحق ہونا فرض کیا جائے تو اس سے محال لازم آتا ہے اور کبھی اس کا جواب اسطرح بھی دیا جاتا ہے۔ کہ گفتگو اجسام کے ہیولیٰ کے بارے میں ہے کہ کیا وہ صورت کے ساتھ اصل پیدائش کے وقت ہی سے ملا ہوا تھا اس سے جدا نہیں تھا جیسا کہ وہ اب ہے یا اصل پیدائش میں خالی تھا پھر صورت کے ساتھ مل گیا۔

واما انه لا سبيل الى الثاني- متن کی طرف آیئے متن میں کہا گیا تھا کہ اگر ہیولیٰ صورت سے خالی ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ذو وضع ہوگا یا ذو وضع نہ ہوگا پہلی صورت باطل ہے اور اس کا بیان اب جا کر مکمل ہوا ہے دوسری صورت بھی باطل ہے اس کو لا سبیل الی الثانی کہہ کر باطل کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر ہیولیٰ صورت سے خالی ہو کر غیر ذو وضع ہو تو جب بھی اس غیر ذو وضع ہیولیٰ کو صورت لاحق ہوگی تو ہیولیٰ ضرور ذو وضع بن جائے گا کیوں کہ ہیولیٰ اور صورت سے مل کر جسم بنتا ہے اور ہر جسم ذو وضع ہوتا ہے تو لامحالہ جب صورت ہیولیٰ کے مقارن ہوگی تو ہیولیٰ بھی ذو وضع ہو جائے گا اور قاعدہ ہے کہ ہر ذو وضع چیز کے لئے حیز کا ہونا بھی ضروری ہے اس لئے کہ جو چیز اشارہ حسیہ کو قبول کرتی ہے وہ کسی نہ کسی مکان میں ضرور ہوتی ہے بغیر کسی مکان میں ہوئے اس کی طرف اشارہ کیسے ہو سکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ وہ ہیولیٰ جب صورت سے مقارن ہو کر ذو وضع ہوگا تو کسی نہ کسی مکان میں ہوگا اب اس وقت تین احتمالات نکلیں گے۔

۱- یا تو ہیولیٰ صورت کے ملنے کی وجہ سے ذو وضع بن جانے کے بعد کسی بھی مکان میں پایا نہیں جائے گا۔

۲- یا تو تمام مکان میں پایا جائے گا۔

۳- یا بعض مکانوں میں پایا جائے گا بعض میں نہیں۔

یہ تینوں احتمالات باطل لہٰذا ہیولیٰ کا غیر ذو وضع ہونا بھی باطل۔

پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ ہر اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والی چیز کسی نہ کسی مکان میں ضروری ہوتی ہے تو بھلا کسی بھی مکان میں کیوں نہیں ہوگی دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے اس صورت میں ایک ہی چیز کا ایک ہی وقت میں متعدد مکانوں میں ہونا لازم آئے گا۔ اور وہ چیز متعدد ہو جائے گی جبکہ یہاں متعدد نہیں مانا گیا ہے۔ تیسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ وہ ذو وضع چیز کسی مکان میں ہو اور کسی میں نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیوں کہ اس ذو وضع ہیولیٰ کو ہر مکان میں رہنے کا اختیار ہے۔ اب اگر وہ اور مکانوں کو چھوڑ کر کسی ایک میں رہ گیا تو سوال ہوگا کہ اسنے اور کو چھوڑ کر اسی مکان کو کیوں اختیار کیا ظاہر ہے یہ ترجیح بلا مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح باطل ہے تو دیکھئے ہیولیٰ کے غیر ذو وضع ہونے کی وجہ سے ہی یہ احتمالات اور خرابیاں لازم آئیں تو معلوم پڑا کہ ہیولیٰ کا غیر ذو وضع ہونا بھی باطل ہے کیوں کہ اس سے یہ محالات لازم آرہے ہیں۔

قيل عليه يجوز- غیر ذو وضع کے بطلان پر جو دلیل ابھی پیش ہوئی ہے اس پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ خرابیاں اور احتمالات اس لئے لازم آئے کہ آپ نے ہیولیٰ غیر ذو وضع کے ساتھ صورت کو لاحق کر دیا اگر اسکے ساتھ صورت کو لاحق نہ کیا جائے اور ہیولیٰ غیر ذو وضع کو ہمیشہ مجرد رکھا جائے تو اس سے کوئی قباحت لازم نہ آئے گی اس لئے ہم ہیولیٰ کے ہمیشہ کے لئے مجرد ہونے کے قائل ہیں۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

واجیب بانها- اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ معترض صاحب آپ یہ بتائیے کہ ہیولیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے صورت جسمیہ کو قبول کرتا ہے یا نہیں اگر وہ قبول نہیں کرتا تو وہ ہیولیٰ ہی نہ رہا کیوں کہ ہیولیٰ کی تعریف یہ ہے۔

هو جوهر لایتم وجوده بالفعل بدون ما حل فيه. کہ ہیولیٰ ایسا جوہر ہے جس کا وجود اس وقت تک تام ہی نہیں ہوتا جب تک کہ اس میں حلول کرنے والی چیز صورت جسمیہ نہ ہو۔ لہٰذا اگر آپ کے بقول اس بات کو تسلیم کرلیا جائے کہ ہیولیٰ ہمیشہ مجرد ہوتا ہے صورت کو قبول نہیں کرتا تو وہ ہیولیٰ ہی نہ رہا بلکہ وہ مفارقات یعنی مجردات عن المادہ والصورۃ میں سے ہو گیا جیسے باری تعالیٰ وغیرہ حالانکہ ہیولیٰ مجردات میں سے نہیں ہے وہ تو مادہ ہے اور اگر ہیولیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے صورت جسمیہ کو قبول کرتا ہے تو ہیولیٰ کے لئے صورت کا لاحق کرنا ممکن ہوگا اور ممکن کہتے ہیں اس کو جس کے فرض کرنے سے محال لازم نہ آئے لہٰذا ہیولیٰ کے ساتھ صورت کے لحوق کو فرض کر لینے سے محال لازم آ ہی نہیں سکتا یہ تینوں احتمالات محالات اور خرابیاں اس لئے لازم آئیں کہ آپ نے ہیولیٰ کو غیر ذو وضع مان لیا۔ لہٰذا آپ کی بات ہی باطل ہے صورت جسمیہ کا لاحق ہونا باطل نہیں۔

لایقال الممتنع بالغیر -اس عبارت سے ایک اعتراض ممکنہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ابھی ایک بات جو بیان کی ہے الممکن مالا یلزم منه المحال وہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ ہم آپ کو ایک ایسا ممکن دکھاتے ہیں جس سے محال لازم آتا ہے مثلاً عقل اول کا عدم اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے کیوں کہ عقل اول اپنے وجود میں باری تعالیٰ کا محتاج ہے اور جو چیز اپنے وجود میں دوسرے کی محتاج ہو اس کا وجود بھی ممکن ہوتا ہے اور اس کا عدم بھی اس لحاظ سے عقل اول کا عدم بھی ممکن ہے مگر عقل اول کا عدم ایسا ممکن ہے کہ اس سے باری تعالیٰ کا عدم لازم آتا ہے۔ اور باری تعالیٰ کا عدم محال ہے۔

تو دیکھئے عقل اول کا عدم ایسا ممکن ہے کہ اس سے باری تعالیٰ کا عدم لازم آیا ہے جو کہ محال ہے معلوم پڑا کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں کہ ممکن کو فرض کر لینے سے محال لازم نہیں آتا ہم نے دکھا دیا کہ ایک ممکن سے محال لازم آ رہا ہے۔ رہی یہ بات کہ عقل اول کے عدم سے باری تعالیٰ کا معدوم ہونا کیوں لازم آ رہا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات عقل اول کے لئے موجبہ علت ہے اور علت موجبہ کہتے ہیں اس علت کو جس کی وجہ سے اس کے معلول کا وجود و عدم ساتھ ساتھ ہو علت موجود ہو تو معلول موجود ہو اور علت معدوم ہو تو معلول معدوم ہو اس کے برعکس معلول کا وجود علت کے وجود کو اور معلول کا عدم علت کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے پس باری تعالیٰ عقل اول کے علت موجبہ ہونے کی صورت میں جب عقل اول کے عدم کو ممکن مانا جائے گا تو لامحالہ باری تعالیٰ کا عدم بھی ممکن ہوگا اور یہ انتہائی غلط بات ہے باری تعالیٰ کا عدم محال ہے علت موجبہ کی مثال میں طلوع شمس اور وجود نہار کو بھی لے لیجئے کہ طلوع شمس علت موجبہ ہے وجود نہار کے لئے لہٰذا جب بھی سورج نکلے گا تو دن موجود ہوگا اس کا برعکس لے لیجئے کہ دن نہ ہوگا تو سورج بھی نہ نکلے گا خلاصہ یہ کہ ہم نے آپ کو یہ بتا دیا کہ ممکن سے محال لازم آیا ہے پس آپ کا دعویٰ غلط ہے۔

لانا نقول الممتنع بالغیر: سے مذکورہ بالا اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جواب یہ ہے کہ ہم نے الممکن ما لایلزم منه المحال والی بات جو کہی ہے وہ اس ممکن کے بارے میں ہیں جو محض ممکن ہو غیر کی وجہ سے محال کو مستلزم نہ ہو تو ایسے ممکن سے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

محال لازم نہیں آتا اور اگر ممکن ایسا ہو کہ ذات کے اعتبار سے تو ممکن ہے مگر غیر کے اعتبار سے محال ہو تو اس ممکن سے محال لازم آجاتا ہے اور عقل اول کا عدم ایسا ہی ممکن ہے کیوں کہ ذات کے اعتبار سے اس کا عدم تو ممکن ہے مگر باری تعالیٰ کی وجہ سے اس کا عدم محال ہے، خلاصہ یہ کہ عقل اول کا عدم ایسا ممکن ہے جس کا عدم باری تعالیٰ کی وجہ سے محال ہے اگر عقل اول کے لئے باری تعالیٰ کو بالفرض علت موجبہ نہ مانا جائے تو عقل اول کا عدم بھی ایسا ممکن ہو جائے گا۔ جس کے فرض سے محال لازم نہیں آتا۔

حاصل یہ ہے کہ اعتراض الگ جہت سے ہے اور قاعدہ الگ نوعیت کا ہے فتدبّر۔

وھھنا لیس کذالک - سے معترض کو تنبیہ کر رہے ہیں کہ صاحب آپ نے صورت کے لاحق ہونے کو عقل اول کے عدم پر قیاس کر لیا تھا حالاں کہ آپ کا یہ قیاس قیاس مع الفارق تھا کیوں کہ صورت اور عقل اول کے عدم میں فرق ہے صورت ایسا ممکن ہے اس کو مان لینے سے محال لازم نہیں آتا اور عقل اول کا عدم ایسا ممکن ہے کہ غیر کی وجہ سے محال لازم آرہا ہے حاصل یہ ہے کہ عقل اول میں دو جہتیں ہیں ایک اس کا بذات خود عدم کے قبول کرنے کا امکان ہونا دوسرا غیر باری تعالیٰ کی جہت سے اس کے عدم کا محال ہونا جب صورت اور عقل اول کے عدم میں فرق ہے تو پھر اس کو صورت پر قیاس کرنا درست نہیں ہے (صورت جسمیہ محض اپنی ذات کی وجہ سے ممکن ہے غیر کی وجہ سے نہیں)

وقد یجاب: آپ پہلے اعتراض کو یاد رکھیے اعتراض یہ تھا کہ آپ نے ہیولیٰ کو صورت کے ساتھ مقترن اور شامل مانا ہے اس لئے یہ احتمالات باطلہ لازم آئے ہیں۔

۱- ہیولیٰ کا تمام مکانوں میں ہونا۔ ۲- کسی بھی مکان میں نہ ہو۔

کسی مکان میں ہونا نہ ہونا اگر ہیولیٰ کو ہمیشہ تنہا مانا جائے تو یہ خرابیاں لازم نہ آئیں گی اس اعتراض کا جواب صاحب محاکمات علامہ قطب الدین رازی نے پہلے دے دیا تھا وقد یجاب سے اب علامہ اسی کا دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ یہ بات تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ ہیولیٰ صورت کیساتھ مقترن ہے اب ہم کہتے ہیں کہ ہماری گفتگو اجسام کے ہیولیٰ کے بارے میں چل رہی ہے آپ یہ بتائیے یہ ہیولیٰ جواب صورت سے ملا ہوا ہے وہ اول پیدائش سے ہی صورت سے ملا ہوا ہے یا پہلے تو مجرد تھا اور اب بعد میں ملا ہم تو یہ کہتے ہیں کہ دونوں اول پیدائش سے ہی ساتھ ساتھ ملا ہوا ہے کیوں کہ اگر ایسا نہ مانیں بلکہ یہ کہیں کہ ہیولیٰ پہلے اکیلا تھا، بعد میں صورت سے ملا تو اس صورت میں پھر یہ سوال ہوگا کہ وہ ہیولیٰ جو بعد میں صورت سے ملا تو دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ہیولیٰ اس وقت ذو وضع ہوگا یا غیر ذو وضع ذو وضع ہونا باطل ہے کما مر۔

غیر ذو وضع ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ بعد میں جب اس کے ساتھ صورت ملی تو ہیولیٰ ذو وضع بن گیا اور وہ تین احتمالات پیدا ہوئے جن کو ابھی باطل کیا گیا ہے۔

اس پر آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہم تو ہیولیٰ کو ہمیشہ ہمیش کے لئے مجرد عن الصورت مانتے ہیں کیوں کہ یہ بات بداہت اور مشاہدہ کے خلاف ہے صورت اور ہیولیٰ ہمیشہ ہمیش ایک دوسرے سے کیسے جدا رہ سکتے ہیں۔ لہٰذا اب یجوز ان لا یقترن بھا الصورۃ ابداً کہنا ٹھیک نہیں۔

وَالْاَوَّلُ وَالثَّانِیُ مُحَالاَنِ بِالْبَدَاھَۃِ وَالثَّالِثُ اَیْضاً مُحَالٌ لِاَنَّ حُصُوْلَھَا فِیْ کُلِّ وَاحِدٍ مِنَ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

الْاَحْیَازِ مُمْکِنٌ لِاَنَّ الْهَیُوْلٰی عَلٰی ذٰلِکَ التَّقْدِیْرِ نِسْبَتُهَا اِلٰی جَمِیْعِ الْاَحْیَانِ عَلَی السَّوِیَّةِ وَکَذٰلِکَ نِسْبَةُ الصُّوْرَةِ الْجِسْمِیَّةِ فَاِنَّهَا تَقْتَضِیْ حَیِّزًا لَامُعَیَّنًا فَلَوْحَصَلَتْ فِیْ بَعْضِ الْاَحْیَازِ دُوْنَ بَعْضٍ یَلْزَمُ التَّرْجِیْحُ بِلَا مُرَجِّحٍ وَهُوَ مُحَالٌ.

ترجمہ: بداہۃً اول وثانی دونوں محال ہیں اور تیسرا احتمال بھی محال ہیں اس لئے کہ ہیولیٰ کا حصول مکانوں میں سے ہرایک مکان میں ممکن ہے اس لئے کہ ہیولیٰ کی نسبت اس تقدیر پر تمام مکانوں کی طرف برابر سرابر ہے اور ایسے ہی صورت جسمیہ کی نسبت اس لیے کہ صورت جسمیہ مکان غیر معین کا تقاضا کرتی ہے پس اگر مکان میں سے بعض میں حاصل ہو۔ بعض میں نہیں تو بغیر مرجح کے راجح کردینا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔

والاول والثانی محالان- ہیولیٰ مجردہ جبکہ وہ غیر ذووضع ہوتو اس وقت تین احمال نکلے تھے، جن کی تفصیل گذر چکی الاول والثانی وغیرہ سے انہیں تینوں احتمالات کو باطل کر رہے ہیں تفصیل پیچھے دیکھ لیں۔

وکذا لک نسبة الصورة-ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال مقدر یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ہیولیٰ غیر ذووضع نے صورت جسمیہ سے ملنے کی وجہ سے بعض مکان کو چھوڑ کر جو بعض مکان کو اختیار کیا ہے وہ صورت جسمیہ کی وجہ سے کیا ہو یہاں مرجح صورت جسمیہ موجود ہے لہٰذا ترجیح بلا مرجح والی خرابی لازم نہیں آئیگی اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح ہیولیٰ کی نسبت تمام مکانوں کی طرف برابر ہے کسی معین مکان کا تقاضا نہیں کرتا اسی طرح صورت جسمیہ کی نسبت بھی تمام مکانوں کی طرف برابر ہے لہٰذا اسکے کسی معین مکان کے تقاضا کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا یہ بات اس لئے کہی جارہی ہے کہ صورت جسمیہ اگر معین مکان کا تقاضا کرے تو صورت جسمیہ کی ذات چوں کہ تمام اجسام میں موجود ہے تو تمام اجسام میں اس معین کا تقاضا کرے گی پس اسی صورت میں تمام اجسام کا ایک ہی مکان میں ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

ترجیح بلا مرجح محال کیوں ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب دو چیزیں ایک دم برابر ہوں تو ان میں سے کسی کو ترجیح دینے کے لئے کسی نہ کسی مرجح کی ضرورت پڑتی ہے کیوں کہ ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کرنا بغیر کسی وجہ کے ہو ہی نہیں سکتا کوئی نہ کوئی بات ضرور ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے آدمی ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ترجیح بلا مرجح محال ہے۔

قِیْلَ یَجُوْزُ اَنْ تَقْتَضِیَهِ الصُّوْرَةُ النَّوْعِیَّةُ الْمُقَارِنَةُ لِلصُّوْرَةِ الْجِسْمِیَّةِ عَلٰی مَا سَیَذْکُرُهُ اُجِیْبَ بِاَنَّ الصُّوْرَةَ النَّوْعِیَّةَ وَاِنْ عَیَّنَتْ مَکَانًا کُلِّیًّا لٰکِنَّ نِسْبَتَهَا اِلٰی جَمِیْعِ اَجْزَائِهٖ وَاحِدَةٌ فَلَا تَصْلُحُ مُخَصِّصَةً لِلْهَیُوْلٰی بِجُزْءٍ مُعَیَّنٍ مِنْهَا ذٰلِکَ اَنْ تَقُوْلَ یَجُوْزُ اَنْ یُقَارِنَ الْهَیُوْلٰی صُوْرَةٌ اُخْرٰی اَوْحَالَةٌ مِنَ الْاَحْوَالِ تَعَیَّنَ بِهَا بَعْضُ اَجْزَاءِ الْمَکَانِ الْکُلِّیِّ وَاَیْضًا قَدْتَکُوْنُ الْهَیُوْلَی الْمُجَرَّدَةُ هَیُوْلٰی عُنْصُرٍ کُلِّیٍّ فَلَا حَاجَةَ فِی التَّخْصِیْصِ اِلٰی غَیْرِ الصُّوْرَةِ النَّوْعِیَّةِ وَقَدْ یُجَابُ بِاَنَّ الْهَیُوْلٰی اِذَا حَصَلَتْ فِیْ بَعْضِ الْاَحْیَازِ فَلَابُدَّ اَنْ یَتَخَصَّصَ کُلُّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَائِهَا بِجُزْءٍ مُعَیَّنٍ مِنْ اَجْزَاءِ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ذٰلِکَ الْحَیِّزِ وَالصُّوْرَۃِ۔ لَا تَقْتَضِیْ ذٰلِکَ لِاَنَّ نِسْبَتَھَا اِلٰی جَمِیْعِ الْاَجْزَاءِ عَلَی السَّوِیَّۃِ فَتَخْصِیْصُ الْاَجْزَاءِ بِالْاَجْزَاءِ مَعَ تَسَاوِیْ نِسْبَتِھَا اِلَیْھَا یَکُوْنُ تَرْجِیْحاً بِلَا مُرَجِّحٍ قَطْعاً وَلَا یَبْعُدُ اَنْ یُّقَالَ اَنَّ الْھَیُوْلٰی الْمُقَارِنَۃَ لِلصُّوْرَۃِ الْمُتَّصِلَۃِ فَتَکُوْنُ اَجْزَاءُ ھَا مَفْرُوْضَۃً لَا مَوْجُوْدَۃً فِی الْخَارِجِ فَلَا تَقْتَضِیْ مَکَاناً وَقَدْ جَازَ اَنْ تَکُوْنَ ھُنَاکَ حَالَۃٌ مُخَصِّصَۃٌ لِلْھَیُوْلٰی بِوَضْعٍ مُعَیَّنٍ.

ترجمہ: کہا گیا کہ جائز ہے یہ کہ اس کا تقاضہ صورت نوعیہ کرے جو صورت جسمیہ کے ساتھ ہوتی ہے اس طریقہ پر جس کو مصنف عنقریب ذکر کریں گے اس کا جواب دیا گیا اس طور پر کہ صورت نوعیہ نے اگر چہ مکان کلی کو معین کر دیا ہے لیکن اسکی نسبت اس کے تمام اجزاء کی طرف ایک ہی ہے پس وہ صلاحیت ہی نہیں رکھتی ہیولیٰ کو ان اجزاء مکان میں سے ایک جز معین کے ساتھ خاص کرنے کی اور تیرے لئے گنجائش ہے تو یوں کہے کہ جائز ہے یہ کہ ہیولیٰ کے ساتھ کوئی دوسری صورت یا حالتوں میں سے کوئی حالت مقارن ہو جس سے مکان کلی کے اجزاء میں سے بعض متعین ہو جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہیولیٰ مجردہ پورے عنصر کا ہیولیٰ ہو پس تخصیص کے بارے میں صورت نوعیہ کے علاوہ کی کوئی ضرورت نہیں اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس طرح کہ ہیولیٰ جب مکانوں میں سے بعض میں حاصل ہوگا تو ہیولیٰ کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء کا اس مکان کے اجزاء میں سے ایک ایک جزء متعین کے ساتھ مخصوص ہونا ضروری ہے۔ اور صورت جسمیہ اس چیز کا تقاضا نہیں کرتی اس لئے کہ اس کا تعلق تمام اجزاء کے ساتھ برابر سرابر ہے پس اجزاء کو اجزاء کیساتھ خاص کرنا باوجود ان اجزاء کے ان اجزاء کی طرف نسبت کے برابر ہونے کے یقیناً ترجیح بلا مرجح ہے۔

اور یہ بات بعید نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ وہ ہیولیٰ جو صورت متصلہ کے مقارن ہے متصل ہے پس اس کے اجزاء فرض کئے ہوئے تو ہوں گے مگر خارج میں موجود نہیں ہوں گے پس یہ مکان کا تقاضا ہی نہیں کریں گے اور یہ بھی جائز ہے کہ اس جگہ کوئی حالت ایسی موجود ہو جو ہیولیٰ کو وضع متعین کے ساتھ مخصوص کرنیوالی ہو۔

قیل یجوز ان تقتضیه - ہیولیٰ غیر ذو وضع کی بحث میں تیسرے احتمال کے بارے میں آیا تھا کہ وہ بھی باطل ہے اس کی وجہ یہ بیان ہوئی تھی کہ وہاں ترجیح بلا مرجح والی خراب لازم آرہی ہے۔ اس لئے اس تیسرے احتمال کو بھی باطل کیا تھا اس پر معترض کہتا ہے کہ آپ نے اس احتمال کو اگر اس لیے باطل کیا تو صحیح نہیں کیا ہے کیوں کہ ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آرہی ہے اس لئے کہ ہم بعض مکان کو چھوڑ کر بعض مکان میں رہنے کے لئے صورت نوعیہ کو مرجح مانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ ہیولیٰ غیر ذو وضع نے صورت سے مقترن ہو کر اور پھر ذو وضع ہو کر ایک کو چھوڑ کر دوسرا مکان جو اختیار کیا ہے صورت نوعیہ نے اس مکان معین کا تقاضہ کیا ہے اس لئے اس مکان معین کو اختیار کیا ہے پس ترجیح بلا مرجح کہاں ہوئی۔

صورت نوعیه کیا ھے ؟ جسم کے اندر ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے علاوہ ایک جزء اور ہوتا ہے اس کو صورت نوعیہ کہا جاتا ہے۔ صورت نوعیہ صورت جسمیہ کے ساتھ مل کر جسم کا جزء بنتی ہے۔ اس کا بیان اور تعریف آگے آرہی ہے۔ مگر یہاں یاد رہے کہ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہیولیٰ کے ساتھ کسی نہ کسی چیز کی صورت نوعیہ ضرور لگی ہوئی ہوتی ہے۔

اجیب بان الصورۃ النوعیۃ -اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ چلئے ہم نے تسلیم کرلیا کہ صورت نوعیہ مکان معین کے اختیار کے لئے مرجح ہے مگر یہ بتایئے کہ صورت نوعیہ کی دنیا بڑی لمبی چوڑی ہے اور وہ صورت نوعیہ مکان کلی کا تقاضا کرتی ہے اسکی نسبت ساری دنیا اور اس کے اجزاء کی طرف برابر رہتی ہے اس کے اندر اس کی صلاحیت نہیں کہ کسی معین چیز کو خاص کرلے جب معاملہ ایسا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس لمبی چوڑی دنیا میں صورت نوعیہ نے دنیا کے ایک خاص حصہ کو ہی کیوں چنا یہ تو ترجیح بلا مرجح ہے۔

اس کو آپ محسوس طریقے سے سمجھئے ہم نے آپ کو پہلے بتایا تھا کہ ہیولیٰ کے ساتھ جس چیز کی صورت نوعیہ لگی ہوئی ہے وہ ہیولیٰ اسی چیز کے مکان کو اختیار کرتا ہے اگر ہیولیٰ کے ساتھ ہوا کہ صورت نوعیہ لگی ہوئی ہے تو وہ ہیولیٰ ہوا کے ہی مکان کو لے گا دوسروں کو چھوڑ دے گا پس جب مثال کے طور پر ہیولیٰ کے ساتھ ہوا کی صورت نوعیہ لگی ہوئی تھی تو اس نے عناصر (مٹی، ہوا، آگ، پانی) میں سے اور چیزوں کے مکان کو چھوڑ کر ہوا کا مکان اختیار کیا تو ترجیح بلا مرجح کہاں ہوئی ہوا کی صورت نوعیہ کے تقاضے کی وجہ سے اختیار کیا۔

جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے کی صورت نوعیہ کی وجہ سے ہیولی نے ہوا کے مکان کو اختیار کیا مگر یہ تو بتایئے کہ ہوا کا مکان تو بڑا وسیع ہے پوری دنیا میں پھیلا ہوا ہے اس کے بہت سے اجزاء ہیں اور صورت نوعیہ مکان کلی کا تقاضہ کرتی ہے، مطلب یہ ہے کہ مطلق ہوا کے مکان میں لانے کا تقاضہ کرتی ہے، نیز ہوا کے تمام اجزاء کی طرف اس کی نسبت برابر ہے وہ صورت نوعیہ ہوا کو مکان کے فلاں جزء میں بھی لاسکتی ہے اور فلاں میں بھی کسی خاص معین جزء کے ساتھ مخصوص کرنے کی اس میں صلاحیت نہیں ہے جب بات ایسی ہے تو اگر وہ ہیولیٰ ان اجزاء میں سے کسی جزء معین میں آئے گا تو لامحالہ یہ سوال ہوگا کہ اتنی لمبی چوڑی دنیا میں ہیولیٰ نے فلاں جزء کو ہی کیوں اختیار کیا یہ تو ترجیح بلا مرجح ہے۔

ذٰلک ان تقول شارح نے اس جواب کو دو طرح سے رد کیا ہے پہلا رد یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ہیولیٰ کے ساتھ صورت نوعیہ کے علاوہ کوئی اور صورت لگی ہوئی ہو مثلاً صورت شخصیہ یا حالتوں میں سے کوئی حالت تعین مکان کی مرجح ہوگی پس ترجیح بلا مرجح کہاں لازم آئی دوسرا رد وقد تکون سے کر رہے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ ہوا کا وہ ہیولیٰ جس کے بارے میں گفتگو چل رہی ہے وہ عنصر جزئی یعنی تھوڑی سی ہوا کا ہیولیٰ نہیں ہے بلکہ وہ ہیولیٰ عنصر کلی یعنی پورے عالم کی ہوا کا ہیولیٰ ہے تو ایسی حالت میں اجزاء کے تعین کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بس یہ کہا جائے گا کہ صورت نوعیہ ہوائیہ نے اس ہوائے کلی کے ہیولیٰ کو ہوا کے پورے مکان میں لا کھڑا کر دیا۔ لہٰذا صورت نوعیہ ہوائیہ ہی مرجح ہوگی اسکے علاوہ کسی اور کو مرجح ماننے کی ضرورت نہیں۔

وقد یجاب بان الہیولیٰ - اس سے پہلے قیل یجوز ان یقتضیہ سے جو اعتراض وارد ہوا تھا اس کا جواب دیتے ہیں۔ ایک جواب اسی اعتراض سے متصل گذر چکا ہے اعتراض یہ تھا کہ صورت نوعیہ سے مکان کی ترجیح ہو جاتی ہے ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئی جواب یہ ہے کہ صورت نوعیہ کی وجہ سے ہیولیٰ جب بھی مکان میں حاصل ہوگا تو ایک معین اور مخصوص طریقہ کے ساتھ ہی

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

حاصل ہوگا اس طور پر کہ ہیولیٰ کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء معین مکان کے اجزاء میں سے ایک ایک جزء میں آجائے گا مثلاً آپ ہیولیٰ کے چار اجزاء فرض کیجئے جن کے رنگ الگ الگ ہوں کوئی سیاہ کوئی سفید کوئی نیلا، کوئی پیلا۔ اب چار جزء والا ہیولیٰ مکان معین میں جائے گا تو لامحالہ کوئی اوپر والا کوئی نیچے کوئی دائیں اور کوئی بائیں جانب سفید جزء اوپر والے مکان میں گیا کالا نیچے والے مکان میں پیلا دائیں جانب گیا اور نیلا بائیں جانب مثلاً پیلا سفید جزء اوپر والے کے ساتھ کیوں خاص ہو، سیاہ جزء نیچے مکان میں کیوں گیا اسی طرح پیلے اور نیلے جزء کو بھی لے لیجئے کہ وہ دائیں اور بائیں جانب ہی کیوں کیا گیا دوسری سمت کیوں نہ گیا ایسا بھی تو ہوسکتا تھا کیوں کہ صورت نوعیہ کی نسبت تمام اجزاء کی طرف برابر ہے۔
وہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتی کہ فلاں جزء فلاں سمت میں ہو اور فلاں جزء فلاں طرف تو آخر جہت مکان کی یہ تخصیص کیوں ہوئی یہ تو ترجیح بلا مرجح ہے۔

ولا یبعد ان یقال - شارح کے نزدیک یہ جواب بھی مردود ہے چنانچہ وہ اس کو دو طرح سے رد کر رہے ہیں ایک رد ہے انکاری اور ایک تسلیمی اب رد انکاری تو یہ ہے کہ حضور ہم اس بات کو مانتے ہی نہیں کہ ہیولیٰ کے اندر اجزاء ہوتے ہیں کیوں کہ ہیولیٰ متصل واحد ہوتا ہے اور اس کے متصل واحد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ صورت جسمیہ کے مقارن ہوتا ہے اور صورت جسمیہ متصل واحد ہوتا ہے تو لامحالہ ہیولیٰ بھی متصل واحد ہوگا اور متصل واحد کے اندر بالفعل کوئی اجزاء نہیں ہوتے اس لئے اس کا دوسرا نام جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ بھی ہے خلاصہ یہ کہ ہیولیٰ میں بالفعل اجزاء نہیں ہوتے تو وہ مکان کے اجزاء کا تقاضا کیوں کرے گا اور جب ایسا ہے تو ہیولیٰ کے اجزاء کو مکان کے اجزاء کے ساتھ خاص کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ کسی مرجح کی ضرورت پڑے مرجح کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب کوئی چیز مکان کی تخصیص کرے پس ترجیح بلا مرجح کہاں سے ہوگی۔

دوسرا رد **وقد جاز ان نکون** - سے بیان کر رہے ہیں اور یہ تسلیمی رد ہے کہ چلئے ہم نے مان لیا کہ ہیولیٰ میں اجزاء بالفعل موجود ہوتے ہیں اب آپ اس پر ترجیح بلا مرجح والی بات کہیں گے تو ہم کہیں گے کہ صاحب ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ ہیولیٰ کے اجزاء میں سے ہر ایک نے جو ایک مکان متعین کیا ہے وہ حالتوں میں سے کسی حالت کی وجہ سے کیا ہو پس یہاں مرجح حالت موجود ہے سفید حصہ اوپر سیاہ نیچے وغیرہ اس لئے ہے کہ حالت نے اس کا تقاضا کیا ہے اس تخصیص کی علت حالت ہے اسی طرح ہوسکتا ہے کہ ہیولیٰ کے لئے بھی کوئی ایسی حالت ہو جو وضع معین کا تقاضا کر رہی ہو پس ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی۔

وَلَا يَلْزَمُ الْاِعْتِرَاضُ عَلٰى هٰذَا التَّقْدِيْرِ بِاَنْ يُّقَالَ اِنَّ الْمَاءَ اِذَا انْقَلَبَ هَوَاءً اَوْعَلَى الْعَكْسِ صَارَ الْمُنْقَلِبُ اَوْلٰى بِمَوْضِعٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْحَيِّزِ الطَّبْعِيِّ لِمَا انْقَلَبَ اِلَيْهِ مَعَ تَسَاوِيْ نِسْبَتِهٖ اِلَيْهَا فَلْتَكُنِ الْهَيُوْلٰى بَعْدَ مُقَارَنَةِ الصُّوْرَةِ اَوْلٰى بِحَيِّزٍ مَعَ تَسَاوِيْ نِسْبَتِهَا اِلٰى جَمِيْعِ الْاَحْيَازِ لِاَنَّ الْوَضْعَ السَّابِقَ تَقْتَضِي الْوَضْعَ اللَّاحِقَ فَلَا يَكُوْنُ تَرْجِيْحاً بِلَا مُرَجِّحٍ اَيْ اِذَا انْقَلَبَ مَثَلاً جُزْءٌ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

مِنَ الْمَاءِ هَوَاءً فَإِنْ كَانَ قَبْلَ الْإِنْقِلَابِ فِي الْمَوْضِعِ الطَّبْعِي لِلْمَاءِ إِنْتَقَلَ إِلَى أَقْرَبِ مَوَاضِعِ الْهَوَاءِ مِنْ ذٰلِكَ الْمَوْضَعِ فَالْقُرْبُ مُرَجِّحٌ لِلْحُصُوْلِ فِيْهِ إِنْ كَانَ قَبْلَ الْإِنْقِلَابِ فِيْ مَوْضَعِ الْهَوَاءِ قَسْراً اِسْتَقَرَّ فِيْهِ بَعْدَهٗ طَبْعاً فَالْحُصُوْلُ فِيْ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ مُرَجِّحٌ وَلَا يُتَصَوَّرُ مِثْلُ ذٰلِكَ فِي الْهَيُوْلٰى الَّتِيْ لَا وَضْعَ لَهَا أَصْلاً.

ترجمہ :اعتراض لازم آتا ہے۔اس تقدیر پر بایں طور کہا جائے کہ بے شک پانی جب ہوا میں بدل جائے یا اس کے برعکس تو بدلنے والا جسم زیادہ مستحق ہوتا ہے ایک مقام کا اس جسم کے مکان طبعی کے اجزاء میں سے جس کی طرف وہ بدلا ہے اس کی نسبت کے برابر ہونے کے پس ہوگی ہیولیٰ مقارن صورۃ کے ملنے کے بعد کسی مکان کا زیادہ مستحق ہو جائے تمام نسبت کے برابر ہونے کے بعد اس لئے کہ وضع سابق وضع لاحق کا تقاضا کرتا ہے پس ترجیح بلا مرجح نہیں ہوگی یعنی جب پانی ہوا میں تبدیل ہو جائے۔پس اگر وہ جزء بدلنے سے پہلے پانی کے مکان طبعی میں تھا تو وہ منتقل ہو جائے گا ہوا کے مقامات میں سے اس مقام کی طرف جو اس کے زیادہ قریب ہے پس مرجح ہونے کے لئے قریب ہونا ضروری ہے اور اگر بدلنے سے پہلے جبراً ہوا کے مقام میں تھا تو بدلنے کے بعد طبعی طور پر اسی مقام میں ٹھہر جائے گا پس اس مقام میں حاصل ہونا مرجح ہے۔اور اس طرح کی بات کا اس ہیولیٰ میں تصور نہیں کیا جاتا جس کے لئے بالکل وضع نہیں۔

ولایلزم الاعتراض علی هٰذاالتقدیر - یہ ایک ممکنہ اعتراض کا جواب ہے ہیولیٰ غیر ذو وضع کے بارے میں آیا تھا کہ جب وہ صورت سے ملے گا اور ذو وضع بن جائے گا تو بعض مکان میں ہوگا اور بعض میں نہیں تو ترجیح بلا مرجح ہے اس پر معترض یہ کہہ سکتا تھا کہ حضور مسئلہ ذیل میں بھی ترجیح بلا مرجح لازم آنی چاہئے۔حالانکہ آپ اس کے قائل نہیں۔

تفصیل سے پہلے ایک تمہید سن لیجئے یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ عناصر (آگ، مٹی، ہوا، پانی) میں انقلاب اور تبدیلی ہوتی رہتی ہے ہوا پانی ہو جاتی ہے اور پانی ہوا ہو جاتا ہے جب پانی کو گرم کریں گے تو گرمی سے بھانپ نکل نکل کر پانی ہوا ہو جاتا ہے اسی طرح پانی بہت ہی زیادہ ٹھنڈا بر فیلا ہو تو جو ہوا اس پانی سے ٹکرائے گی وہ پانی بن جائے گی آپ نے گلاس میں انتہائی ٹھنڈا پانی کو دیکھا ہوگا کہ پانی رہتا ہے اندر مگر گلاس کے بیرونی حصے پر بھی پانی کے قطرات رہتے ہیں یہ قطرات پانی نہیں ہیں دراصل ہوا ہیں جو شدت برودت کی وجہ سے پانی سے ٹکرا کر پانی بن گئی ہے۔

خلاصہ یہ کہ دنیاوی چیزوں میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں اس کا تفصیلی بیان فن ثالث فی العنصر یات میں آئے گا ان شاء اللہ ایک بات اور سنئے کہ مٹی کا مکان سب سے نیچے پانی کا اس سے اوپر ہوا کا اس سے اوپر اور آگ کا اس سے اوپر ہے نقشہ یہ ہے۔

آگ
ہوا
پانی
مٹی

اس تمہید کے بعد اعتراض کی تفصیل سنئے اعتراض یہ ہے کہ جب پانی ہوا ہو گیا تو یہ بات تو ظاہر ہے کہ یہ ہوا ہوا کی پوری دنیا میں پھیل تو نہیں جائے گی بلکہ کسی خاص حصہ میں رہے گی ایسے حصہ میں جو حصہ پانی کے مکان سے قریب تر ہو یعنی وہ نو مولود ہوا پانی اور ہوا کی سرحد پر رہے گی ہوا کے پورے ملک میں نہیں پھیل جائے گی اب سوال یہ ہے کہ ہوا نے پانی سے قریب والا مکان

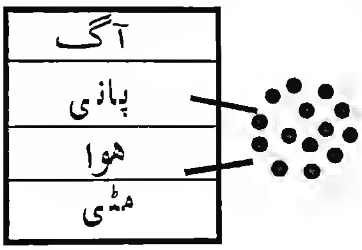
Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہی کیوں اختیار کیا دوسرے حصے کو کیوں اختیار نہیں کیا یہ ترجیح بلا مرجح ہی تو ہے تو جس طرح یہاں بغیر کسی مرجح کے ترجیح وتخصیص ہورہی ہے اسی طرح ہم ہیولیٰ کے بارے میں بھی کہیں گے کہ وہ بغیر کسی مرجح کے بعض کو چھوڑ کر بعض میں حاصل ہو گیا ہے۔

مصنف نے **لان الوضع السابق** سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جواب یہ ہے کہ آپ نے ہیولیٰ کی تعیین مکان کو قیاس کیا ہے پانی کے تعیین مکان اقرب پر یہ قیاس مع الفارق ہے کیوں کہ پانی نے ہوا ہو کر جو پانی کے مکان سے قریب والا مکان اختیار کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ وضع سابق نے تقاضا کیا ہے وضع لاحق کا یہاں وضع سابق مرجح موجود ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ پانی کو ہوا ہونے سے پہلے ایک وضع حاصل تھی اور وہ ایک مکان میں جو تھا جو مٹی کے مکان کے اوپر اور ہوا کے مکان کے نیچے ہے جب وہ پانی ہوا ہو گیا تو اس کی وضع (ہیئت) الگ ہو گئی اور ہوا کے معین مکان میں چلا گیا جو پانی کے قریب تر ہے تو اس قریبی مکان میں وضع سابق کی وجہ سے گیا پس وضع سابق مرجح ہوا۔ ہیولیٰ کا معاملہ ایسا نہیں ہے اس لیے کہ اس کی کوئی وضع سابق ہے ہی نہیں کیوں کہ آپ نے اس کو صورت سے خالی ہو کر پہلے ہی غیر ذو وضع مان لیا ہے تو اس کے لیے کوئی وضع نہ ہوئی اور جب وضع نہ ہوئی تو مکان بھی نہ ہوا تو جب اس کے لئے کوئی وضع سابق ہے ہی نہیں تو وہ تعیین مکان کے لئے مرجح کیسے بن جائے گا۔

ای اذاانقلب مثلاً اس جواب کی مزید توضیح شارح سے سنئے وہ کہتے ہیں کہ پانی کا ایک حصہ جب ہوا ہو گیا تو اب دو حال سے خالی نہیں، یا تو پانی ہوا ہونے سے پہلے اپنے طبعی اور اصل مکان میں رہا ہو گا یا غیر کے مکان میں رہا ہو گا نقشہ سے سمجھ لیجئے۔



اب اگر پانی ہوا ہونے سے پہلے اپنے طبعی مکان میں (جو کہ مٹی کے اوپر اور ہوا کے نیچے ہے) رہا ہو گا اور ہوا ہو جانے کے بعد ہوا کے اس حصہ میں چلا گیا ہو گا جو پانی کے مکان سے قریب تر ہے تو یہاں پر قرب مرجح ہو گا۔

کیوں کہ اگر پانی ہوا ہونے سے پہلے جبراً وقہراً ہوا کے مکان میں تھا (جیسا کہ برتن ہونے کی صورت میں پانی جبراً ہوا کے مکان میں ہوتا ہے) اور گرمی کی وجہ سے وہ پانی ہوا ہو گیا تو اس وقت پانی جو ہوا ہوا ہے وہ ہوا کے اپنے طبعی ہی مکان میں ہوا ہے لہٰذا ہوا وہیں رہ جائے گی پس اس وقت ہوا نے جو اپنا مکان لیا ہے اس کا مرجح ہوا کا اپنے مکان میں ہونا قرار دیا جائے گا۔

پس یہاں دونوں صورتوں میں مرجح موجود ہے پہلی صورت میں قربت (جس کو وضع سابق کہا گیا ہے) اور دوسری صورت میں ہوا کا اسی مکان میں ہونا جو اس کا طبعی مکان ہے (اسی کو شارح نے حصول فی ذٰلک المکان کہا ہے) تو جب دونوں صورتوں میں مرجح موجود ہے تو ترجیح بلا مرجح کہاں لازم آئی۔

فائدہ: ہر چیز اپنے ہی مکان میں رہتی ہے دوسرے کے مکان میں اگر جاتی ہے تو زبردستی کی وجہ سے جاتی ہے پانی اپنے ہی مکان میں رہتا ہے لیکن اسکے ساتھ زبردستی کی جائے بایں طور اس کو برتن میں رکھ دیا جائے یا پانی کو اوپر اچھال دیا جائے تو دوسرے مکان میں چلا جاتا ہے۔ مگر پھر وہ جبر ختم ہو جانے کے بعد اپنے اصلی مکان میں آجاتا ہے۔ اسی طرح دوسری چیز کو بھی سمجھ لیجئے۔

ولا یتصور مثل ذٰلک - جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ پانی جو ہوا ہوا ہے اور پانی سے قریب والے مکان میں گیا ہے وہ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

وضع سابق کی وجہ سے گیا ہے۔

ہیولیٰ کے بارے میں ایسی بات نہیں کہی جا سکتی کہ اس نے جو مکان متعین کیا ہے وہ وضع سابق کی وجہ سے کیوں کہ ہیولیٰ میں وضع سابق ہوتی ہی نہیں ہے۔ کما مر: اگر کوئی یہ اعتراض لے کر آئے گا تو اس اعتراض کو مردود کر دیا جائے گا۔

فَصْلٌ فِیْ اِثْبَاتِ الصُّوْرَةِ النَّوْعِیَّةِ وَهِیَ الَّتِیْ یَخْتَلِفُ بِهَا الْاَجْسَامُ اَنْوَاعاً اِعْلَمْ اَنَّ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْاَجْسَامِ الطَّبْعِیَّةِ صُوْرَةً اُخْرٰی غَیْرَ الصُّوْرَةِ الْجِسْمِیَّةِ لِاَنَّ اِخْتِصَاصَ بَعْضِ الْاَجْسَامِ بِبَعْضِ الْاَحْیَازِ اَیْ بِاِقْتِضَاءِ السُّکُوْنِ عِنْدَ حُصُوْلِهٖ فِیْهِ وَالْحَرَکَةِ اِلَیْهِ عِنْدَ خُرُوْجِهٖ عَنْهُ دُوْنَ الْبَعْضِ بَلْ بِسَائِرِ اٰثَارِهٖ لَیْسَ لِاَمْرٍ خَارِجٍ عَنِ الْجِسْمِ بِالضَّرُوْرَةِ وَلَا لِلْهَیُوْلیٰ لِاَنَّهَا قَابِلَةٌ فَلَا تَکُوْنُ فَاعِلَةً کَمَا سَیَجِیْئُ وَاَیْضاً هَیُوْلیٰ الْعَنَاصِرِ مُشْتَرَکَةٌ لِاِنْقِلَابِ بَعْضِهَا فَلَا تَکُوْنُ مَبْدَأً لِاُمُوْرٍ مُخْتَلِفَةٍ فح اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ لِلْجِسْمِیَّةِ الْعَامَّةِ اَیِ الصُّوْرَةِ الْجِسْمِیَّةِ الْمُتَشَابِهَةِ فِیْ جَمِیْعِ الْاَجْسَامِ اَوْ لِصُوْرَةٍ اُخْرٰی لَا سَبِیْلَ اِلَی الْاَوَّلِ وَاِلَّا لَاِشْتَرَکَتِ الْاَجْسَامُ کُلُّهَا فِیْ ذٰلِکَ فَتَعَیَّنَ الثَّانِیْ وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ.

ترجمہ: یہ فصل صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کے بیان میں ہے۔ اور وہ وہ صورت ہے جس کی وجہ سے اجسام انواع کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں یہ جان لے کہ اجسام طبعیہ میں سے ہر ایک جسم کے لئے صورت جسمیہ کے علاوہ ایک اور صورت ہوتی ہے اس لئے کہ بعض اجسام کا بعض مکانوں کے ساتھ خاص ہونا یعنی ان بعض اجسام کے تقاضا کرنے کی وجہ سے اس مکان میں ٹھہر جانے کا ان کے اس مکان میں حاصل ہونے کے وقت اور اسی مکان کی طرف حرکت کرنے کا اس سے نکل جانے کے وقت نہ کہ بعض کے ساتھ بلکہ اپنے تمام آثار کے ساتھ یہ کسی ایسے امر کی وجہ سے تو ہے ہی نہیں جو جسم سے خارج ہو بدیہی طور پر اور نہ ہیولیٰ کی وجہ سے ہے اس لئے کہ ہیولیٰ تو استعداد رکھنے والا ہے پس یہ فاعل نہیں بنے گا جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے۔ نیز عناصر کا ہیولیٰ مشترک ہوتا ہے بعض عناصر کے بعض سے بدل جانے کی وجہ سے پس یہ ہیولیٰ امور مختلفہ کی علت نہیں بنے گا پس اسوقت یا تو یہ جسمیہ عامہ یعنی صورت جسمیہ کی وجہ سے ہے۔ جو تمام اجسام میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے یا کسی اور صورت کی وجہ سے ہے۔ اول کی طرف کوئی راستہ نہیں ہے ورنہ تو تمام اجسام اسی میں مشترک ہو جائیں گے پس دوسری صورت متعین ہو گئی اور یہی مقصود ہے۔

فصل فی اثبات الصورة النوعية - اس سے پہلے بتایا جا چکا ہے کہ مطلق جسم دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے ہیولیٰ اور صورت سے لیکن نوع ہونے کی حیثیت سے جسم تین جزوں سے مرکب ہوتا ہے۔ "ہیولیٰ سے صورت جسمیہ سے صورت نوعیہ سے"۔

یہ فصل صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کے لئے بیان کی گئی ہے۔ مگر یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ مصنف نے اس سے پہلے دو فصلیں بیان کی ہیں۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

۱- فصل ان الصورۃ لاتتجرد عن الھیولیٰ- ۲- فصل فی ان الھیولیٰ لا تتجرد عن الصورۃ.
جس کا مقصد ہیولیٰ اور صورت کے درمیان لازم وملزوم ہونے کو بیان کرنا ہے آگے ھـــــدایۃ کے عنوان سے ان دونوں کے درمیان تلازم کی کیفیت کو بیان کرنا ہے جب آگے بھی تلازم کی بحث ہے اور پیچھے بھی تو پھر صورت نوعیہ کے اثبات کو ان دونوں کے درمیان کیوں لائے۔ کرنا تو یہ چاہئے تھا کہ تلازم کی دونوں بحثوں سے فراغت کے بعد یہ فصل لاتے لیکن ایسا کیوں ہوا اس کی وجہ؟

جواب: وجہ یہ ہے کہ مصنف کا مقصد اس سے صرف ہیولیٰ اور صورت کے درمیان ہی تلازم کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ بیچ میں لاکر یہ بیان کرنا ہے کہ صورت نوعیہ کو بھی ہیولی کے ساتھ تلازم حاصل ہے بایں طور کہ ہیولی بغیر صورت کے نہیں پایا جاتا اور صورت بغیر نوعیہ کے نہیں پائی جاتی اس کا الٹا کیجئے کہ صورت نوعیہ بغیر صورت جسمیہ کے نہیں موجود ہوتی اور صورت جسمیہ ہیولیٰ کے بغیر نہیں پائی جاتی حاصل یہ کہ صورت نوعیہ کو ہیولی کے ساتھ بالواسطہ طور پر تلازم حاصل ہے اس لئے اس کو دونوں کے درمیان بیان کردیا تاکہ اس کے ساتھ بھی تلازم ہوسکے اور بتایا جاسکے کہ تینوں کے درمیان ہر قسم کا تلازم پایا جاتا ہے۔

ھی التی یختلف- یہ صورت نوعیہ کی تعریف ہے جسے محقق نصیر الدین طوسی نے شرح اشارات میں ذکر کی ہے۔

صورت نوعیہ- وہ صورت ہے جس کی وجہ سے اجسام انواع واقسام کے اعتبار سے مختلف ہوجاتے ہیں۔

جسم ہونے کی حیثیت سے تو پورا عالم وہی ہے (یعنی ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب) لیکن پانی، الگ چیز ہے آگ الگ چیز ہے مٹی الگ چیز ہے یہ چیزیں اور نوعیں جو الگ الگ ہوئی ہیں وہ اسی صورت نوعیہ کی وجہ سے جسم کے ساتھ پانی والی صورت نوعیہ لگی تو پانی ہوگیا آگ والی لگی تو آگ ہوگیا وغیرہ صورت نوعیہ کی حیثیت موجودات خارجیہ میں ایسی ہے جیسے موجودات ذہنیہ میں فصل کی ہوتی ہے کیوں کہ فصل جب جنس کے ساتھ ملتی ہے تو جنس کو مختلف انواع واقسام میں منقسم کردیتی ہے جیسے حیوان ایک جنس ہے جو حمار بقر غنم سب کو شامل ہے لیکن جب حیوان کے ساتھ ناطق ملا تو ایک الگ نوع وجود میں آئی قس علیٰ ہٰذا۔

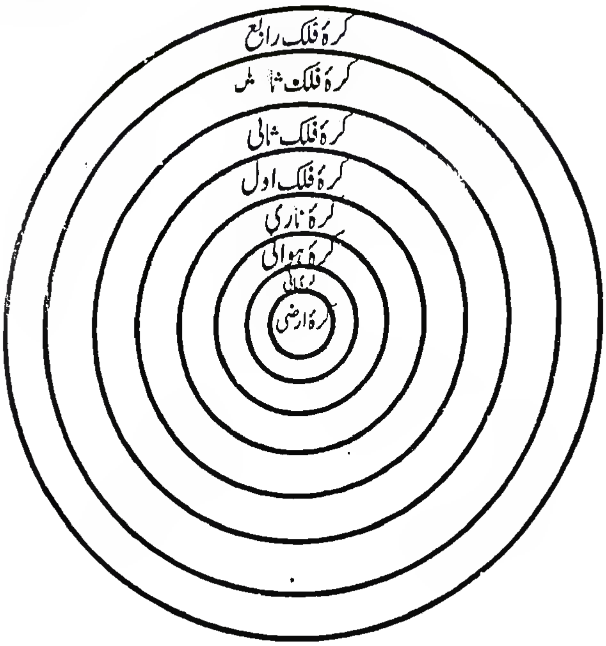
اسی طرح صورت نوعیہ جب اجسام کے ساتھ ملتی ہے تو وہ اجسام کو انواع کے اعتبار سے الگ الگ کردیتی ہے۔

نوٹ: حیز اور مکان میں تھوڑا سا فرق ہے حیز کے معنی بھی مکان ہی کے آتے ہیں مگر حیز عام اور مکان خاص ہے ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے حیز کی جمع احیاز آتی ہے۔

اعلم ان لکل واحد- یہاں سے صورت نوعیہ کو ثابت کررہے ہیں اس کے لان اختـــصـــاص سے اس کی دلیل بیان کریں گے دعویٰ اور دلیل سے پہلے چند باتیں یاد رکھئیے۔ فلاسفہ کے نزدیک پوری دنیا تیرہ کُروں (گیندوں) پر مشتمل ہے چار کُرے عناصر کے ہیں اور نو کُرے افلاک کے مسلمانوں کے یہاں افلاک کی تعداد سات ہے لیکن فلاسفہ کے یہاں نو کیوں کہ وہ عرش کو آٹھواں فلک اور کرسی کو نواں فلک مانتے ہیں اور اسی نویں فلک کو وہ فلک الافلاک کہتے ہیں۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa



فلک الافلاک: وہ ہے جو تمام افلاک کا احاطہ کرے قرآن میں اس احاطہ کی تائید موجود ہے۔ وسع کرسیہ السمٰوات والارض خلاصہ یہ کہ یہ جہاں تیرہ کروں پر مشتمل ہے سب سے نیچے کرہ ارضی اس کے اوپر کرۂ مائی اس کے اوپر کرۂ ہوائی اسکے اوپر کرۂ ناری یہ چار تو عناصر کے ہوئے اسکے اوپر کرہ فلک اول پھر کرہ فلک ثانی علی ہٰذا القیاس۔

کرۂ فلک ثامن اور پھر کرۂ تاسع (فلک الافلاک) ہے نقشہ یوں ہے کرہ عناصر کو اجسام عنصریہ اور کرۂ فلک کو اجسام فلکیہ کہتے ہیں۔

۲- اجسام عنصریہ اور اجسام فلکیہ میں سے ہر ایک کا ایک مکان طبعی ہے جس میں وہ اپنی طبیعت سے رہتا ہے افلاک میں سے ہر ایک اپنے اپنے مکان میں ہی رہتا ہے اپنا مکان چھوڑ کر کبھی دوسری جگہ نہیں جاتا لیکن اجسام عنصریہ میں سے ہر ایک دوسرے کے مکان میں جا سکتا ہے مگر طبیعت کے تقاضے سے نہیں بلکہ غیر کی زبردستی سے مثلاً ڈھیلا کا اصلی مکان زمین ہے اس کی طبیعت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ہر حال میں زمین ہی کے ساتھ رہے تا کہ سکون حاصل رہے لیکن اگر کوئی زبردستی کر کے اسے ہوا میں اچھال دے تو وہ دوسرے یعنی ہوا کے مکان میں چلا جاتا ہے یہ الگ بات ہے کہ وہ پھر اپنے طبعی مکان کی طرف چلا آتا ہے پس جب ہر ایک عنصر کا اپنا طبعی مکان ہے تو وہ اپنے طبعی مکان میں رہ کر ہی چین لیتا ہے سب سے نیچے مٹی کا مکان ہے اس لیے اس کو کتنی ہی زور سے اچھال دیجئے وہیں آرہے گی اس کے اوپر پانی کا مکان ہے اس کے اوپر ہوا کا مکان ہے حاصل یہ کہ ہر ایک اپنے مکان میں رہ کر ہی سکون پاتا ہے اور یہ طبیعت کے اقتضاء سے ہے۔ ایک شبہ ہو سکتا ہے کہ صاحب پانی کا مکان تو نیچے ہے کیوں کہ پانی زمین کے نیچے رہتا ہے اور آپ تو الٹا کہہ رہے ہیں جواب یہ ہے کہ پانی کا مکان دراصل مٹی سے اوپر ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کیلئے اسکو نیچے کر دیا ہے تا کہ وہ گندگیوں سے پاک صاف رہے یہ تو آپ خوب جانتے ہیں کہ جو چیز جتنی بھاری ہوتی ہے وہ اتنے ہی نیچے ہوتی ہے آپ پانی میں پتھر ڈال دیجئے پانی اوپر آجائے گا۔ اور پتھر یا مٹی وغیرہ نیچے ہو جائے گا تو چوں کہ اجسام عنصریہ میں سب سے بھاری مٹی ہے اس کا مکان سب سے نیچے ہے اس سے ہلکا پانی ہے وہ مٹی سے اوپر ہے اس سے ہلکی ہوا ہے اس لئے اس کا مکان اس سے اوپر ہے اس سے ہلکی آگ ہے۔ اس لئے کہ اس کا مکان اس سے اوپر ہے۔ فافہم۔

۳- جس طرح اجسام کے مکانوں میں اختلاف اور اختصاص ہے کوئی جسم کسی مکان کے ساتھ خاص ہے اور کوئی جسم کسی مکان کے ساتھ خاص ہے اسی طرح اجسام کے آثار میں بھی اختلاف واختصاص ہوتا ہے کسی کا اثر گرم ہونا ہے جیسے آگ اور کسی

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

کا اثر ٹھنڈا ہونا ہے جیسے پانی اسی طرح کل عناصر انفکاک کو قبول کرتے ہیں یعنی ان کے ٹکڑے ٹکڑے کئے جا سکتے ہیں۔ مگر افلاک کے ٹکڑے نہیں کئے جا سکتے۔ عناصر میں ہوتا رہتا ہے مگر افلاک میں نہیں خلاصہ یہ کہ اجسام (فلکیہ ہوں یا عنصریہ) کے آثار بھی اسی طرح الگ الگ ہوتے ہیں جس طرح اجسام کے مکان مخصوص اور الگ ہوتے ہیں۔

اب صورت نوعیہ کے اثبات کی دلیل ملاحظہ فرمائیے۔ اعلم ان لکل سے پہلے دعوی سنئے دعویٰ یہ ہے کہ ہر جسم کے اندر ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے علاوہ ایک اور چیز ہوتی ہے جس کو صورت نوعیہ کہتے ہیں دلیل یہ ہے کہ جب ہر جسم جسم ہونے کی حیثیت سے ایک ہیں تو پھر یہ اجسام مکانوں اور آثار کے اعتبار سے الگ الگ کیوں ہیں۔ کسی کا مکان کوئی ہے اور کسی کا مکان کوئی ہے کسی کا اثر کچھ ہے اور کسی کا اثر کچھ ہے تو یہ اختلاف احیاز (مکان) و آثار کس سبب سے ہیں اس سبب کے اندر چار احتمالات ہیں یا تو یہ اختلاف واختصاص امر خارج کی وجہ سے ہوگا۔ یا امر داخل کی وجہ سے۔ امر داخل کیوجہ سے یہ اختلاف واختصاص ہو تو پھر تین صورتیں ہوں گی یا تو ہیولیٰ کی وجہ سے ہوگا یا صورت کی وجہ سے یا تیسری کسی اور چیز کی وجہ سے کل چار احتمالات ہوئے۔

پہلا احتمال تو باطل ہے کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ پانی خود بخود بہتا ہے ہوا خود بخود چلتی ہے آگ خود بخود اوپر کو اٹھتی ہے یہ سب حرکتیں خود بخود ہو رہی ہیں امر خارج کی وجہ سے نہیں بہر حال پہلا احتمال تو باطل ہے اس کو ماتن نے **لیس لامر خارج** سے بیان کیا ہے دوسرا احتمال بھی باطل ہے اور تیسرا بھی باطل ہے جب یہ تینوں احتمالات باطل ہو گئے تو معلوم یہ ہوا کہ یہ اختصاص واختلاف کسی اور وجہ سے ہوتا ہے اور وہی چیز صورت نوعیہ ہے پس دعویٰ ثابت ہو گیا۔

لا للهیولی – دوسرے احتمال کو باطل کیا جا رہا ہے کہ ہیولیٰ بھی اس اختلاف واختصاص کی علت نہیں ہو سکتا کیوں کہ ہیولیٰ ہے قابل اور قابل چیز فاعل اور علت نہیں بن سکتی کیوں کہ قابلیت اور فاعلیت میں تضاد ہے اسکو یوں سمجھئے کہ قابل کے دو معنیٰ ہیں ایک معنیٰ تو ہیں متصف اگر کوئی بولے کہ زید کتابت کی قابلیت رکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ زید کاتب ہے۔ کتابت کے وصف کے ساتھ متصف ہے، دوسرا معنیٰ ہے استعداد رکھنے والا اگر کوئی کہے کہ زید کتابت کی قابلیت رکھتا ہے تو اس کا معنیٰ یہ ہوا کہ وہ کتابت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یعنی فی الحال ایسا تو نہیں کر سکتا البتہ اس کے اندر اس کی استعداد ہے کہ وہ کتابت کر سکے قابل پہلے معنیٰ کے لحاظ سے موجود بالفعل کو متضمن ہے اور دوسرے معنیٰ کے لحاظ سے موجود بالقوہ کو یہاں قابل کے دوسرے معنیٰ مراد ہیں یعنی استعداد رکھنے والا اور فاعل کے اندر بالفعل موجود کرنا پایا جاتا ہے۔ فاعل (علت) جس چیز کو وجود بخش دے اسی وقت وہ چیز موجود ہوتی ہے تو قابل اور فاعل کے درمیان تضاد ہوا پس جب ہیولیٰ قابل ہے تو فاعل نہیں ہو سکتا اور جب وہ فاعل نہیں ہو سکتا تو اجسام کا اختلاف واختصاص بھی اس کی وجہ سے نہ ہوگا۔

ہیولیٰ کی فاعلیت یا عدم فاعلیت کے بارے میں بحث آگے آئے گی انشاء اللہ۔

وایضا هیولی العناصر – ہیولیٰ اختصاص واختلاف کی علت نہیں ہو سکتا اس کی ایک دلیل تو ابھی اوپر گذری یہ عبارت ہیولیٰ کے علت نہ ہونے کی دوسری دلیل کے لئے لائی گئی ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام عناصر کا ہیولیٰ مشترک ہے یعنی آگ، پانی وغیرہ کا ہیولی درحقیقت ایک ہی ہے کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ آگ کا ہیولیٰ صورت ناریہ کا لباس آتا ہے صورت مائیہ کا لباس پہن لیتا ہے تو وہ آگ پانی بن جاتی ہے اگر صورت ہوائیہ کا لباس پہن لے تو وہ ہوا بن جاتی ہے اسی طرح کسی بھی چیز کے ہیولیٰ کو

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

لیجئے اوراس صورت کا لباس اتار کر دوسری صورت کا لباس پہنا دیجئے تو وہ چیز صورۃ بدلتی رہے گی ہیولیٰ سب کا ایک ہی رہے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ آگ پانی سب کا ہیولیٰ مشترک ہے صرف صورتیں بدلتی رہتی ہیں جب معاملہ ایسا ہے تو ہیولیٰ اس اختلاف واختصاص کی علت نہیں بن سکتا کیوں کہ مشترک چیز مختلف چیزوں کی علت نہیں بنتی مشترک چیز صرف مشترک چیزوں کی ہی علت بن سکتی ہے۔ اگر ہیولیٰ کو علت قرار دے دیا جائے تو پھر تمام احیاز وآثار میں اشتراک لازم آئے گا حالانکہ یہاں اختلاف ہے اشتراک نہیں ہے مثلاً اگر ہیولیٰ کی وجہ سے پانی کو ایک مکان معین حاصل ہوا تو چونکہ مشترک ہر ایک مکان کا الگ الگ ہے خلاصہ یہ کہ ہیولیٰ بھی علت نہیں ہوسکتا۔

فحينئذ اما ان يكون۔ جب اختصاص واختلاف کی علت نہ امر خارج ہوسکتا ہے اور نہ ہیولیٰ ہوسکتا ہے تو اب دو احتمالات اور بچے کہ یا تو یہ اختصاص صورت جسمیہ کی وجہ سے ہے یا کسی اور صورت کی وجہ سے ان میں سے پہلا احتمال باطل ہے کیوں کہ تمام اجسام کی صورت جسمیہ ایک ہی ہے یعنی تینوں جہتوں میں ممتد ہونا تو صورت جسمیہ تمام اجسام میں مشترک ہوئی اور ابھی پڑھا کہ مشترک چیز امور مختلفہ کی علت نہیں ہوسکتی۔ کیوں کہ اگر اس کو علت مان لیا جائے تو تمام اجسام کا اسی ایک مکان میں ہونا لازم آئے گا حالانکہ سب کا مکان الگ الگ ہے۔ **كما مر تفصيله آنفاً**۔

پتہ یہ چلا کہ صورت جسمیہ بھی احیاز وآثار کے اختلاف واختصاص کی علت نہیں بن سکتی جب یہ احتمال بھی باطل ہو گیا تو معلوم ہوا کہ یہ اختلاف واختصاص کسی صورت کی وجہ سے ہوا ہے وہ صورت کون ہے ہاں ہاں وہ صورت نوعیہ ہے جس کی وجہ سے ہر چیز کا مکان مخصوص اور اثر مخصوص ہوتا ہے۔ اور ہر ایک جسم کا مکان واثر الگ الگ ہوتا ہے پس نتیجہ نکلا کہ جسم کے اندر صورت جسمیہ کے علاوہ ایک اور چیز بھی ہوتی ہے۔ اور وہ ہے صورت نوعیہ۔

للجسمية العامة۔ صورت جسمیہ کو جسمیہ عامہ بھی کہتے ہیں کیوں کہ صورت جسمیہ تمام اجسام کی (چاہے وہ فلکیہ ہوں یا عنصریہ) ایک ہی ہے اسی لئے شارح نے اس کی تفسیر **هو المتشابهة في جميع الاجسام** (تمام اجسام میں صورت جسمیہ ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے) سے کی ہے اور وہ مشابہ چیز ایسا جوہر ہے جو تینوں جہات میں ممتد ہوں اور ظاہر ہے کہ یہ تمام جسم میں موجود ہے تمام جسم تینوں جہتوں میں پھیلا ہوا ہے۔

لا يخفىٰ عليك اَنَّهُ لَابُدَّ لِاِخْتِصَاصِ الْاَجْسَامِ لِصُوَرِهَا النَّوْعِيَّةِ مِنْ سَبَبٍ وَقَدْ ذَهَبُوْا اِلَى اَنَّ الْاِخْتِصَاصَ فِى الْاَجْسَامِ الْعُنْصُرِيَّةِ لِاَنَّ الْمَادَّةَ الْعُنْصُرِيَّةَ قَبْلَ حُدُوْثِ صُوْرَةٍ فِيْهَا كَانَتْ مُتَّصِفَةً بِصُوْرَةٍ اُخْرىٰ لِاَجْلِهَا اِسْتَعَدَّتْ لِقُبُوْلِ الصُّوْرَةِ اللَّاحِقَةِ وَ اَمَّا فِى الْاَجْسَامِ الْفَلَكِيَّةِ فَلِاَنَّ لِكُلِّ فَلَكٍ مَادَّةً مُخَالِفَةً بِالماهيةِ لِمَادَّةِ الْفَلَكِ الْاٰخَرِ وَكُلُّ مَادَّةٍ فَلَكِيَّةٍ لَا تَقْبَلُ اِلَّا الصُّوْرَةَ الَّتِىْ حَصَلَتْ فِيْهَا وَقِيْلَ لِمَ لَايَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ الْاِخْتِصَاصُ بِالْاٰثَارِ فِى الْعُنْصُرِيَّاتِ لِاَنَّ مَادَّتَهَا قَبْلَ الْاِتِّصَافِ بِكُلِّ كَيْفِيَّةٍ كَانَتْ مَوْصُوْفَةً بِكَيْفِيَّةٍ اُخْرىٰ لِاَجْلِهَا اِسْتَعَدَّتْ لِقَبُوْلِ الْكَيْفِيَّةِ اللَّاحِقَةِ وَفِى الْفَلَكِيَّاتِ لِاَنَّ مَادَّةَ كُلِّ فَلَكٍ لَا تَقْبَلُ اِلَّا كَيْفِيَّتَهَا الْحَاصِلَةَ لَهَا فَلَا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

يَحتَاجُ اِلىٰ اِثْبَاتِ الصُّورَةِ النَّوْعِيَّةِ وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّا نَعْلَمُ بَدَاهَةً اَنَّ حَقِيْقَةَ النَّارِ مُخَالِفَةٌ لِحَقِيْقَةِ الْمَاءِ فَلَابُدَّ مِنْ اِخْتِلَافِهَا بِاَمْرٍ جَوْهَرِيٍّ مُخْتَصٍّ.

ترجمہ: تجھ پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اجسام کے اپنی اپنی صورت نوعیہ کے ساتھ مخصوص ہونے کے لئے ایک سبب کا ہونا ضروری ہے اور فلاسفہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اختصاص اجسام عنصریہ میں تو اس وجہ سے ہے کہ عنصری مادہ کسی صورت کے اس کے اندر پیدا ہونے سے پہلے دوسری صورت کے ساتھ متصف تھا اس صورت کی وجہ سے بعد والی صورت کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوگئی۔ اور بہر حال اجسام فلکیہ میں پس اس لئے ہے کہ ہر فلک کے لئے ایک مادہ ہے جو حقیقت کے اعتبار سے دوسرے فلک کے مادہ کے مخالف ہے اور ہر فلکی مادہ نہیں قبول کرتا ہے مگر اسی صورت کو جو اس میں حاصل ہوتی ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ بات کیوں نہیں جائز ہے کہ آثار کے ساتھ اختصاص اجسام عنصریہ میں اسوجہ سے ہے کہ ان کا مادہ ہر کیفیت کیساتھ متصف ہونے سے قبل ایک دوسری کیفیت کے ساتھ متصف تھا جس کیوجہ سے بعد والی کیفیت کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوگئی اور اجسام فلکیہ میں اس کی وجہ سے کہ ہر فلک کا مادہ نہیں قبول کرتا ہے مگر اپنی اسی کیفیت کو جو اسکے لئے حاصل ہے پس صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور کبھی اس کا جواب دیا جاتا ہے بایں طور کہ ہم بدیہی طور پر یہ جانتے ہیں کہ آگ کی حقیقت پانی کی حقیقت کے مخالف ہے پس ان دونوں کا اختلاف کسی مخصوص امر جوہری کے ذریعہ ہونا ضروری ہے۔

لا یخفیٰ علیک - یہ فلاسفہ پر امام رازی کا اعتراض ہے کہ حضور! جس طرح اجسام احیاز و آثار کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں اسی طرح صورت نوعیہ کے اعتبار سے بھی تو مختلف ہوتے ہیں کسی کی صورت نوعیہ اور ہے تو کسی کی صورتِ نوعیہ اور پانی کی صورت نوعیہ الگ ہے آگ کی الگ ہے اسی طرح کل عناصر کی صورت نوعیہ جدا جدا ہے افلاک میں سے ہر ہر فلک کی بھی صورت نوعیہ الگ الگ ہے آپ نے احیاز و آثار کے اختلاف واختصاص کا سبب صورت نوعیہ کو قرار دیا چلئے ہم نے مان لیا مگر یہ تو بتائیے ان چیزوں کی صورت نوعیہ جو الگ الگ ہیں ان کا سبب بھی تو کوئی ہونا چاہئے جسم میں صورت نوعیہ کے علاوہ ایک اور صورت نوعیہ ماننی پڑیگی پھر وہ صورت بھی ہر ایک کی الگ الگ ہوگی پھر اس اختلاف کا سبب ایک اور صورت نوعیہ کو قرار دینا پڑے گا اس طرح تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

وقد ذھبوا الیٰ ان الاختصاص الخ - امام رازی اپنے اعتراض کا خود ہی جواب دے رہے ہیں کہ ہر جسم کی جو صورت نوعیہ الگ الگ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مادہ عنصریہ کو جب کوئی صورت نوعیہ لاحق ہوتی ہے۔ تو اس صورت نوعیہ کے لاحق ہونے سے قبل وہ مادہ کسی اور صورت نوعیہ کے ساتھ متصف رہتا ہے جس کی وجہ سے بعد والی صورت نوعیہ کو وہ قبول کر لیتا ہے یعنی مادہ کے اندر صورت نوعیہ سابقہ کی وجہ سے صورت نوعیہ لاحقہ کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے پس جب صورت نوعیہ لاحقہ اس مادہ کو لگتی ہے تو وہ مادہ اس کو قبول کر لیتا ہے، اس کو یوں سمجھئے کہ مادہ عنصریہ کو پہلے سے جو صورت نوعیہ لگی رہتی ہے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اس کی وجہ سے وہ مادہ پٹرول والا ہو جاتا ہے اور جب وہ صورت نوعیہ ہٹ کر دوسری صورت نوعیہ لگتی ہے تو گویا آگ لگتی ہے۔ ظاہر ہے کہ پٹرول والا مادہ آگ کو قبول کرے گا ہی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ صورت ہر جسم کی الگ الگ اس لئے ہے کہ صورت نوعیہ سابقہ نے صورت نوعیہ کو قبول کرنے کی استعداد پیدا کردی ہے تو یہاں اختلاف و اختصاص صورت نوعیہ سابقہ ہے لہٰذا تسلسل لازم نہ آئے گا کیوں کہ سابق کو سبب قرار دیدیا گیا ہے یہ بات تو عنصریات سے متعلق ہوئی رہا اجسام فلکیہ میں سے ہر ایک کی الگ الگ صورت نوعیہ ہونا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ ہر فلک کا مادہ دوسرے فلک کے مادہ سے جدا ہے گویا ان کے مادوں میں مغایرت ہے ہر فلک صرف اسی صورت نوعیہ کو قبول کرتا ہے جو اس کو لاحق ہوئی ہے۔ دوسری صورتوں کو قبول نہیں کرتا پس یہاں اختلاف و اختصاص کا سبب افلاک کے مادوں کا مختلفۃ الحقیقۃ ہونا ہے الگ سے صورت نوعیہ کو سبب ماننے کی ضرورت نہیں کہ تسلسل لازم آئے۔

قیل لم لایجوز - امام رازی اپنے جواب کو ہی کنڈم کر رہے ہیں واضح رہے کہ آثار اور کیفیات دونوں ہم معنیٰ ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ہر جسم کی صورت نوعیہ کے الگ الگ ہونے کا سبب عناصر میں تو صورت نوعیہ سابقہ کو قرار دیا اور افلاک میں مادوں کے مختلفۃ الحقیقۃ ہونے کو اور تسلسل سے بچ گئے اسی طرح آپ یہ بھی تو کہہ سکتے ہیں کہ اجسام کی کیفیات (آثار) واَحیاز میں جو اختلاف و اختصاص ہے وہ عناصر میں تو اس لئے ہے کہ کیفیت سابقہ نے کیفیت لاحقہ کو قبول کرنے کی استعداد پیدا کردی ہے۔ اور فلکیات میں اس لئے کہ ان میں سے ہر فلک کا مادہ مختلف ہوتا ہے اسلئے ہر فلک کا ایک الگ الگ مقام ہے جب بات ایسی ہے تو اب صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے کیوں کہ اجسام کے احیاز و آثار کے اختلاف کا سبب کیفیات سابقہ کو قرار دیدیا جائے گا۔

وقد یجاب - امام رازیؒ کے اس اعتراض کا کچھ لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ اجسام کے احیاز و آثار (کیفیات) کے اختلاف کا سبب سابقہ کیفیات کو قرار دینا درست نہیں کیوں کہ یہ بات بدیہی ہے کہ عناصر کے درمیان حقیقت کے اعتبار سے اختلاف ہے پانی کی حقیقت بالکل الگ ہے کہ وہ ٹھنڈا ہوتا ہے اور آگ کی حقیقت بالکل جدا ہے کہ وہ گرم ہوتی ہے وغیرہ تو عناصر کے درمیان حقیقۃً اختلاف ہوتا ہے اور جن چیزوں کے درمیان حقیقۃً اختلاف ہوتا ہے وہ امور جوہر یہ یعنی ذاتیات کی وجہ سے ہوتا ہے عوارض کی وجہ سے نہیں ہوسکتا جس طرح انسان بیل گدھے کی حقیقت ایک دوسرے سے بالکل جدا ہے ان کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ فصل کی وجہ سے ہے اور فصل ذات کے قبیل سے ہے پس جب عناصر میں حقیقت کے اعتبار سے اختلاف ہے تو پھر اس ختلاف کا سبب بھی ذات ہی ہونا چاہئے جو ذات ان عناصر میں باقی رہے کیوں کہ ذات جدا اور زائل نہیں ہوتی اگر کیفیات کو سبب مان لیا جائے وہ تو عرض ہے اور عرض زائل ہوتا رہتا ہے تو کیفیات بھی زائل ہوتی رہیں گی اس لئے کیفیات سابقہ کو علت نہیں بنایا جاسکتا بلکہ اس کا سبب صورت نوعیہ ہی ہوگی جو ذات میں ہر حال میں باقی رہتی ہے اور صورت نوعیہ جوہری اور ذاتی ہے لہٰذا صورت نوعیہ ہی اس کا سبب ہوگی مثلاً پانی کا ٹھنڈا ہونا پانی کی صورت نوعیہ ہے جو پانی میں ہر حال میں باقی رہتی ہے چاہے پانی کو آگ دے کر اُس کی ٹھنڈک کو ختم کردیا جائے کیونکہ اگر صورت نوعیہ ختم

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہو جائے تو وہ پانی گرم ہو جانے کے بعد پھر ٹھنڈا نہیں ہو سکتا حالانکہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ پانی کی صورت نوعیہ ہر حال میں باقی رہتی ہے چوں کہ وہ ذات اور جو ہر ہوتی ہے اس لئے وہ کبھی جسم سے زائل نہیں ہوتی خلاصہ یہ کہ احیاز وآثار کا اختلاف امر جوہری یعنی صورت نوعیہ کی وجہ سے ہوتا ہے امر عرضی یعنی کیفیات کی وجہ سے نہیں ہوتا مگر جواب اب بھی اشکال سے خالی نہیں پہلا اشکال تو یہ ہے کہ عناصر کے اختلاف کے بارے میں آپ نے بداہۃً کا دعویٰ کیا ہے اُس کی دلیل پیش نہیں کی لہٰذا آپ کی یہ بات قابل قبول نہیں ہوگی کہ عناصر کے درمیان بداہۃً حقیقت میں اختلاف ہوتا ہے دوسرا اشکال یہ ہے کہ یہ جواب تام نہیں ہے آپ نے جواب عناصر کو ہی لیکر دیا ہے افلاک کا کوئی ذکر نہیں ہے جواب ایسا دیجئے کہ دونوں کو شامل ہو اور دونوں صورت نوعیہ ثابت ہوں۔

وَاعْلَمْ اَنَّ دَلِيْلَهُمْ لَوْ تَمَّ لَدَلَّ عَلٰى اَنَّ لِاٰثَارِ الْاَجْسَامِ مَبْدَأً فِيْهَا وَاَمَّا اَنَّ ذٰلِكَ الْمَبْدَءُ وَاحِدٌ اَوْ مُتَعَدِّدٌ فَلَا دَلَالَةَ لَهٗ عَلَيْهِ وَ لَعَلَّهُمْ اِنَّمَا اقْتَصَرُوْا عَلَى الْوَاحِدِ لِعَدَمِ اِحْتِيَاجِهِمْ اِلَى الزَّائِدِ فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا مُنَافٍ لِقَوْلِهِمْ اَلْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ اِلَّا الْوَاحِدُ قُلْنَا اِمْتِنَاعُ صُدُوْرِ الْمُتَعَدِّدِ عَنِ الْوَاحِدِ مَشْرُوْطٌ بِعَدَمِ تَعَدُّدِ الْجِهَاتِ فِي الْوَاحِدِ وَالصُّوْرَةُ النَّوْعِيَّةُ وَاِنْ كَانَتْ اَمْرًا وَاحِدًا بِالذَّاتِ اِلَّا اَنَّهَا مُتَعَدِّدَةُ الْجِهَاتِ تَقْتَضِيْ بِكُلِّ جِهَةٍ مَايُنَاسِبُهَا.

ترجمہ- اور تو جان لے کہ ان کی دلیل اگر مکمل ہو تو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اجسام کے آثار کے لئے ان کے اندر مبدأ ہوتا ہے اور بہر حال یہ بات کہ یہ سب ایک ہیں یا متعدد پس اس بات پر اس کی کوئی دلالت نہیں ہے اور شاید انھوں نے زائد کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے ایک پر اکتفا کیا ہے پس اگر کہا جائے کہ یہ تو ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ایک سے فقط ایک ہی صادر ہوتا ہے تو ہم جواب دینگے کہ ایک سے متعدد چیزوں کے صادر ہونے کا محال ہونا اس واحد میں جہات کے متعدد نہ ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور صورت نوعیہ اگر چہ ذات کے اعتبار سے واحد چیز ہے مگر بیشک وہ متعدد جہات والی ہے ہر جہت کی وجہ سے اس چیز کا تقاضہ کرتی ہے جو اس جہت کے مناسب ہے۔

واعلم ان دليلهم -صورت نوعیہ کو جس دلیل سے ثابت کیا گیا ہے اس پر اعتراض ہے اور وہ یہ کہ یہ دلیل تام نہیں کیوں کہ اگر یہ مکمل ہوتی تو اتنے سارے اعتراضات جو ابھی آئے ہیں وہ وارد نہ ہوتے اور اگر اس دلیل کو تام مان بھی لیں تو بھی اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اجسام کے اندر صورت جسمیہ اور ہیولٰی کے علاوہ ایک اور چیز بھی ہوتی ہے جس کو صورت نوعیہ کہتے ہیں بہر حال صورت نوعیہ تو ثابت ہو رہی ہے مگر یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اجسام کے اندر ایک ہی صورت نوعیہ ہوتی ہے یا متعدد ہوتی ہے فلاسفہ کے بقول تو ایک ہی صورت نوعیہ ہوتی ہے مگر مسئلہ یہ ہے کہ اس ایک ہونے پر دلیل کیا ہے صورت نوعیہ کے ایک ہونے پر بھی دلیل بیان کیجئے۔

ولعلهم انما اقتصروا -سے اس کا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ دلیل صورت نوعیہ کے ایک ہونے یا متعدد

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہونے کے اعتبار سے اگر چہ مبہم ہے مگر اس سے کوئی خرابی نہیں کیوں کہ ہمارا مقصد اس سے صرف صورت نوعیہ کو ثابت کرنا ہے سو ہم نے ثابت کر دیا رہا معاملہ وحدت وتعدد کا تو ہم قرینہ دیکھ کر اس کا تعین کرلیں گے اگر وحدت کا قرینہ ہے تو صورت نوعیہ ایک ہی مانیں گے اور اگر قرینہ متعدد کا ہے تو متعدد صورت نوعیہ مان لیں گے یہاں ہم نے قرینہ وحدت کا دیکھا اور وہ قرینہ ہے زائد کا محتاج نہ ہونا یعنی واحد ہونا۔

مطلب یہ ہے کہ ایک ہی صورت نوعیہ سے کام چل جائے گا زائد کی ضرورت نہیں اس لئے صورت نوعیہ کے واحد ہونے کے ہم قائل ہوگئے اور اسی لئے فلاسفہ نے ایک ہی صورت نوعیہ پر اکتفا کیا ہے یہ اعتراض وجواب علامہ رازی کی محاکمات سے لئے گئے ہیں۔

فان قیل هذا مناف -اس جواب پر امام فخر الدین رازی نے اعتراض کیا ہے کہ صاحب آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ ایک ہی صورت نوعیہ سے کام چل جائے گا زائد کی ضرورت نہیں حالانکہ فلاسفہ نے یہ قاعدہ مقرر کیا ہے **الواحد لا یصدر عنه الا الواحد** کہ واحد سے واحد ہی کا صدور ہوسکتا ہے تو اس اعتبار سے ایک صورت نوعیہ سے صرف ایک ہی چیز صادر ہونی چاہئے لیکن ہم دیکھتے ہیں متعدد چیزوں کا صدور ہوتا ہے مثلاً کسی جسم کا اثر ٹھنڈا ہونا ہے جیسے پانی کسی کا گرم ہونا جیسے آگ پھر کسی کا کوئی مکان ہے اور کسی کا کوئی، کوئی جسم بھاری ہے کوئی ہلکا ہے تو اجسام (جس کے اندر صورت نوعیہ بھی ہے) سے متعدد چیزوں کا صدور ہو رہا ہے جب معاملہ ایسا ہے تو اس کے لئے ایک ہی صورت نوعیہ کیسے کافی ہوسکتی ہے یہ تو فلاسفہ کے قاعدہ کے خلاف ہے۔

قلنا امتناع صدور المتعدد -سے مذکورہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ واحد کی دو قسمیں ہیں: ۱-**واحد من کل الوجوه** ایسا واحد جو ہر جہت سے واحد ہو اس میں تعدد کی کوئی بو نہ ہو۔ ۲- **واحد متعدد الجهات** ایسا واحد جو ہو تو واحد مگر اس کی جہتیں متعدد ہوں پہلی قسم سے متعدد چیزوں کا صدور محال ہے لیکن دوسری قسم سے محال نہیں متعدد چیزیں دوسری قسم کے واحد سے صادر ہوسکتی ہے یہاں واحد سے دوسری قسم کا واحد مراد ہے یعنی صورت نوعیہ ایسا واحد ہے جو ذات کے اعتبار سے تو اکیلی ہے مگر اس کی جہتیں متعدد ہیں ہر جہت کے اعتبار سے اسی جہت کے مناسب امر صادر ہوتا ہے مثلاً پانی کی صورت نوعیہ سے کئی امور صادر ہوتے ہیں: ۱- غیر میں اثر کرنا یعنی دوسری چیز کو تر کر دینا۔ ۲- غیر سے اثر لینا یعنی گرم ہوجانا۔ ۳-اپنے مکان میں جا کر ساکن ہوجانا۔ ۴-اپنے مکان سے نکلنے کے بعد اسی طرف واپس آنا یہ متعدد چیزیں متعدد جہتوں سے صادر ہوتی ہیں غیر میں اثر کرنا تو ذات کی جہت سے ہوتی ہے، غیر سے اثر لینا مادہ کی جہت سے ہوتا ہے کیونکہ مادہ ہی اثر کو قبول کرتا ہے مکان میں ساکن ہوجانا مکان میں رہنے کی جہت سے ہے کیونکہ کوئی بھی چیز جب اپنے مکان سے نکلتی ہے تو وہ متحرک رہتی ہیں اور اپنے مکان میں جا کر ہی سکون لیتی ہے اور اپنے مکان کی طرف واپس جانا اس علّت کے ختم ہوجانے کی جہت سے ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے مکان سے جبراً وقہراً نکل گیا تھا تو دیکھئے جس طرح ایک پانی سے متعدد جہات سے متعدد چیزیں صادر ہوتی ہیں اسی طرح ایک صورت نوعیہ سے متعدد امور صادر ہوتے ہیں۔

خلاصہ -یہ نکلا کہ ایک صورت نوعیہ سے متعدد چیزوں کا صدور فلاسفہ کے قاعدہ کے منافی نہیں ہے کیوں یہاں واحد سے دوسری قسم مراد ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ھِدَایَۃٌ-یَرْتَفِعُ بِھَا الْاِشْتِبَاہُ فِیْ کَیْفِیَّۃِ التَّلَازُمِ الْمَذْکُوْرِ لِلْھَیُوْلیٰ وَالصُّوْرَۃِ وَاِعْلَمْ اَنَّ الْھَیُوْلیٰ لَیْسَتْ عِلَّۃً لِلصُّوْرَۃِ لِاَنَّھَا لَا تَکُوْنُ مَوْجُوْدَۃً بِالْفِعْلِ قَبْلَ وُجُوْدِ الصُّوْرَۃِ لِمَا مَرَّ اِنْ اَرَادَ اَنَّ الْھَیُوْلیٰ لَا تَتَقَدَّمُ عَلَی الصُّوْرَۃِ تَقَدُّمًا ذَاتِیًّا فَیَرِدُ عَلَیْہِ اَنَّ الثَّابِتَ فِیْمَا سَبَقَ ھُوَ اَنَّ الْھَیُوْلیٰ یَمْتَنِعُ انْفِکَاکُھَا عَنِ الصُّوْرَۃِ وَلَا یَظْھَرُ مِنْہُ اِلَّا اَنَّ الْھَیُوْلیٰ لَا تَتَقَدَّمُ عَلَی الصُّوْرَۃِ تَقَدُّمًا زَمَانِیًّا فح وَاَمَّا اَنَّھَا لَا تَتَقَدَّمُ عَلَی الصُّوْرَۃِ تَقَدُّمًا ذَاتِیًّا فَغَیْرُ مَعْلُوْمٍ وَاِنْ اَرَادَ اَنَّھَا لَا تَتَقَدَّمُ عَلَی الصُّوْرَۃِ تَقَدُّمًا زَمَانِیًّا اِنْ اَرَادَ بِقَوْلِہٖ وَالْعِلَّۃُ الْفَاعِلِیَّۃُ لِلشَّیْئِ یَجِبُ اَنْ تَکُوْنَ مَوْجُوْدَۃً قَبْلَہٗ اَنَّھَا یَجِبُ تَقَدُّمُھَا عَلَی الْمَعْلُوْلِ بِالذَّاتِ فَمُسَلَّمٌ لٰکِنَّ لَا یَحْصُلُ الْمَطْلُوْبُ مِنَ الْمُقَدَّمَتَیْنِ وَاِنْ اَرَادَ اَنَّھَا یَجِبُ تَقَدُّمُھَا عَلَیْہِ بِالزَّمَانِ فَمَمْنُوْعٌ فَاِنَّ الْوَاجِبَ وَالْعَقْلَ الْاَوَّلَ مُتَسَاوِیَانِ بِحَسْبِ الزَّمَانِ.

ترجمہ -ھدایت اس کے ذریعہ ہیولیٰ اور صورت کے تلازم مذکور کی کیفیت میں اشتباہ دور ہو جاتا ہے اور تو جان لے کہ ہیولیٰ صورت کے لئے علّت نہیں ہے اس لئے کہ وہ صورت کے وجود سے پہلے بالفعل موجود نہیں ہوتا اسی دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی اگر مصنف نے یہ مراد لیا ہے کہ ہیولیٰ صورت پر ذات کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ گذشتہ بیان میں جو بات ثابت ہوئی ہے وہ تو یہ ہے کہ ہیولیٰ کا صورت سے جدا ہونا محال ہے اور اس سے ظاہر نہیں ہوتی۔مگر یہ بات کہ ہیولیٰ صورت پر زمانہ کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا اور بہر حال یہ بات کہ وہ صورت پر ذات کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا یہ گذشتہ کلام سے معلوم نہیں ہوتا اور اگر یہ مراد لیا ہے کہ ہیولیٰ صورت پر زمانہ کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا تو اس وقت اگر مصنف نے اپنے اس قول سے کہ شئی کی علّت فاعلیہ کا شئی سے پہلے موجود ہونا ضروری ہے یہ مراد لیا ہے کہ علت کا معلول پر ذات کے اعتبار سے مقدم ہونا واجب ہے تو تسلیم شدہ ہے لیکن دونوں مقدموں سے مقصود حاصل نہیں ہوگا اور اگر یہ مراد لیا ہے کہ علّت کا معلول پر زمانے کے اعتبار سے مقدم ہونا ضروری ہے تو ممنوع (غیر مسلم) ہے اس لئے واجب تعالیٰ اور عقل اوّل دونوں زمانہ کے اعتبار سے برابر ہیں۔

ھدایۃ -مصنف (ماتن) کی عادت ہے کہ جہاں کہیں ان کو کسی مسئلہ سے پیدا شدہ اشتباہ کو دور کرنا ہوتا ہے تو ھدایۃ کا عنوان لگا دیتے ہیں کسی اشکال کے دفع کرنے کے لئے بھی یہ عنوان مقرر کر دیتے ہیں کیوں اشتباہ پیدا ہو جانا ایک قسم کی ضلالت ہے جس کو دور کرنے کے لئے ہدایت کی ضرورت ہے یہاں اشتباہ اس طور سے پیش آیا کہ اس سے پہلے دو فصلوں سے یہ بات تو معلوم ہوئی تھی کہ ہیولیٰ اور صورت دونوں کے درمیان تلازم ہے دونوں ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جا سکتے مگر یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ ان دونوں کے درمیان تلازم کی کیفیت کیا ہے۔کون کس کے لئے علت ہے اور کون کس کے لئے معلول ہے کیوں کہ جب دو چیزوں کے درمیان تلازم ہوتا ہے تو اس کی کیفیت کے بارے میں تین احتمالات ہوتے ہیں۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

۱- پہلی چیز علت ہو دوسری چیز کے لئے۔
۲- دوسری چیز علت ہو پہلی چیز کے لئے۔
۳- یا دونوں میں سے کوئی کسی کی علت نہ ہو بلکہ یہ دونوں کسی اور کے معلول ہوں۔

اسی طرح ہیولیٰ اور صورت کے تلازم کی کیفیت میں تین احتمالات ہیں۔

۱- ہیولیٰ علت ہے صورت کے لئے۔
۲- صورت علت ہے ہیولیٰ کے لئے۔
۳- ہیولیٰ اور صورت دونوں کی علت کوئی اور ہے۔ اور دونوں کسی اور شی کے معلول ہیں۔

پس اس اشتباہ کو دفع کرنے کے لئے ہدایت کا عنوان مقرر فرمایا اور پہلے دونوں احتمال کو باطل کر کے تیسری چیز کو ثابت فرمایا اور کیفیت کو بھی متعین کر دیا کہ یہ دونوں معلول ہیں تیسری چیز کے۔

واعلم ان الھیولیٰ - پہلے تو یہ بات یاد رکھئے کہ مصنف نے صرف الصورۃ کہا جسمیہ نہیں کہا کیوں کہ ان کا مقصد صرف ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے درمیان تلازم کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے ساتھ صورت نوعیہ کے درمیان بھی تلازم ثابت کرنا ہے اس لئے الصورۃ مطلق کہا تا کہ صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ دونوں شامل ہو جائے اب مقصد کی طرف آیئے اس عبارت سے تین احتمالات میں سے پہلے احتمال کو باطل کر رہے ہیں دعویٰ یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت کے لئے علت نہیں ہو سکتا دلیل صغریٰ اور کبریٰ سے مرکب قیاس کی شکل ثانی پر مشتمل ہے جس میں حد اوسط صغریٰ و کبریٰ کے اندر محمول (خبر) کی جگہ ہوتا ہے دلیل لانھا لاتکون موجودۃ بالفعل سے بیان کرتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت پر مقدم نہیں ہوتا اور علت کا معلول پر مقدم ہونا ضروری ہے کیوں کہ علت مقدم ہوا کرتی ہے معلول پر۔ پس اگر ہیولیٰ علت ہوتا تو صورت پر ضرور مقدم ہوتا تو جب ہیولیٰ (جو کہ علت ہے) صورت (جو کہ معلول ہے) پر مقدم نہیں ہے تو لامحالہ نتیجہ نکلے گا کہ ہیولیٰ کا صورت کے لئے علت ہونا باطل ہے اس کو اور ذرا اچھے سے سمجھ لیجئے تا کہ صغریٰ کبریٰ کا حد اوسط واضح ہو سکے دعویٰ تو یہی ہے کہ ہیولیٰ صورت کے لئے علت نہیں ہو سکتا۔

دلیل: ہیولیٰ صورت پر مقدم نہیں ہوتا (صغریٰ) صورت کی علت صورت پر مقدم ہوتی ہے (کبریٰ) ان دونوں میں نشان زدہ صورت پر مقدم، صورت پر مقدم، حد اوسط ہے ان کو گرا دیجئے نتیجہ نکلے گا کہ ہیولیٰ صورت کی علت نہیں ہوتا۔

ضروری نوٹ: متن میں جو علت آیا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔

۱- علت موجبہ۔ ۲- علت فاعلیہ

علت موجبہ - اس علت کو کہتے ہیں جو معلول کے وجود کو واجب کر دے یعنی علت کے موجود ہوتے ہی معلول بھی موجود ہو جائے ایسا نہ ہو کہ علت تو موجود رہے اور معلول نہ رہے اسی طرح معلول تو رہے اور علت نہ رہے دونوں کے اندر تلازم کلی ہوتا ہے اس لئے جب بھی رہیں گے دونوں ساتھ ساتھ رہیں گے جیسے طلوع شمس وجود نہار کے لئے علت موجبہ ہے جب جب سورج نکلتا ہے دن موجود ہوتا ہے اور جب دن ختم ہو جاتا ہے تو سورج بھی غائب ہو جاتا ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

علت فاعلیہ: وہ علّت ہے جو معلول کو وجود بخش دے مگر ضروری نہیں کہ معلول اس وجود کے بعد باقی بھی رہے علّت کے لئے رہتے ہوئے معلول ختم ہوسکتا ہے جیسے بڑھئی تخت کے لئے علت فاعلیہ ہے کہ اس کو وجود بخشتا ہے مگر یہ لازم نہیں کہ جب تک بڑھئی رہے تخت بھی رہے بلکہ تخت بڑھئی کی حیات میں ہی ٹوٹ پھوٹ کر ختم ہوسکتا ہے یہاں علّت سے علۃ موجبہ مراد ہے کیوں کہ مصنف کا مقصد ھدایہ سے صورت اور ہیولیٰ کے درمیان تلازم کو بیان کرنا ہے اور یہ تلازم اسی وقت متحقق ہوگا جب کہ علّت سے علت موجبہ مراد ہو اس لئے کہ علت موجبہ میں دونوں کا وجود ساتھ ساتھ رہتا ہے مگر علّت فاعلیہ میں ساتھ نہیں رہتا جیسا کہ بڑھئی اور تخت کی مثال سے واضح ہے نیز واضح رہے کہ علّت فاعلیہ عام اور علّت موجبہ خاص ہے۔

بعض شارحین نے یہاں علّت سے علت فاعلیہ مراد لیا ہے اور اس کی دلیل انہوں نے کبریٰ **و العلة الفاعلية للشي يجب ان تكون موجودة قبله** میں موجود علت فاعلیہ کو بتائی ہے اور کہا ہے کہ جب کبریٰ میں یہ لفظ آیا ہے تو لامحالہ علت سے علت فاعلیہ ہی مراد ہوگی مگر یہ ان کی چوک ہے جیسا کہ اوپر کی تقریر سے واضح ہوا کہ اس سے تلازم کلّی متحقق نہ ہوگا رہی یہ بات کہ آخر کبریٰ میں یہ لفظ آخر کس معنیٰ میں ہے جواب یہ ہے کہ علّت موجبہ کے معنی میں ہے کبھی کبھی خاص کو عام سے تعبیر کردیا جاتا ہے یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے علّت موجبہ خاص اور علّت فاعلیہ عام ہے۔

لما مر - ماتن نے جو یہ دلیل پیش کی کہ ہیولیٰ صورت پر مقدم نہیں ہوتا لما مر سے اس کا حوالہ دیا ہے ماقبل میں یہ بات (دو فصلوں کے ذریعہ) آچکی ہے کہ ہیولیٰ صورت سے علیحدہ نہیں ہوتا اسی طرح صورت ہیولیٰ سے علیحدہ نہیں ہوتی دونوں ساتھ ساتھ رہتے ہیں دونوں کا زمانہ ایک ہے تو ہیولیٰ کا صورت پر مقدم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اسی لئے ماتن نے **مامرَّ** کا حوالہ دیا کہ یہ بات پہلے ثابت ہوچکی ہے۔

ان ارادان الهيولى - مصنف کے دعویٰ اور دلیل پر شارح کا اعتراض ہے اس اعتراض سے پہلے تقدم کی قسمیں اور تعریفات سنئے تقدم کی پانچ قسمیں ہیں۔

تقدم ذاتی - مؤخر (جس کا نمبر دوسرا ہو) مقدم (جس کا نمبر پہلا ہو) کا محتاج ہو اس حال میں کہ یہ مقدم مؤخر کے لئے علت تامہ ہو یعنی مقدم کے موجود ہوتے ہی مؤخر موجود ہو جائے نیز مقدم و مؤخر میں سے دونوں کا زمانہ ایک ہو جیسے چابی کی حرکت ہاتھ کی حرکت کی محتاج ہے اور یہ احتیاج علت تامہ والا ہے کہ جیسے ہی ہاتھ ہلاتے ہیں چابی بھی فوراً ہل جاتی ہے اور دونوں کی حرکت کا زمانہ بھی ایک ہی رہتا ہے تو یہاں پر ہاتھ کی حرکت کو تقدم ذاتی حاصل ہے۔

تقدم طبعی - مؤخر مقدم کا محتاج تو ہو مگر احتیاج علت تامہ والا نہ ہو یعنی مقدم مؤخر کے لئے علت تامہ نہ ہو جیسے واحد اثنین پر مقدم ہے اور اثنین دو ہونے کے لئے واحد کا محتاج بھی ہے بغیر واحد سے ملے دو ہو ہی نہیں سکتا مگر یہ واحد علت تامہ نہیں ہے اثنین کے لئے ایسا نہیں ہے کہ جب واحد ہو تو اثنین بھی فوراً موجود ہو جائے معلوم ہوا کہ واحد علت تامہ نہیں ہے۔

تقدم زمانی - مؤخر مقدم کا محتاج نہ ہو مگر دونوں ایک زمانہ میں پایا جائے جیسے عیسیٰ علیہ السلام مؤخر ہیں موسیٰ علیہ السلام سے مگر اپنے وجود میں موسیٰ علیہ السلام کے محتاج نہیں نیز دونوں کا زمانہ ایک نہیں پس یہاں موسی علیہ السلام کو تقدم زمانی حاصل ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

تقدم رتبی -مؤخر مقدم کامحتاج نہ ہودونوں ایک ساتھ جمع ہوں مگر ترتیب کا اعتبار کیا جائے تو کوئی مقدم ہو جائے کوئی مؤخر جیسے محراب کی طرف نسبت کرتے ہوئے پہلی صف کو باعتبار ترتیب تقدم حاصل ہے دوسری صف پر تو یہ تقدم رتبی (مرتبہ والا) ہے کہ کوئی کسی کی محتاج نہیں ہے دونوں صفیں ایک ساتھ رہتی بھی ہیں۔

تقدم شرفی -مؤخر مقدم کامحتاج نہ ہودونوں ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہوں مگر شرافت کا اعتبار کیا جائے تو کوئی مقدم ہو جائے کوئی مؤخر جیسے حضرت عمر اپنے وجود میں حضرت ابوبکر کے محتاج نہیں دونوں کا زمانہ ایک ہے مگر شرافت کے اعتبار سے حضرت ابوبکر کو تقدم حاصل ہے یہی تقدم شرفی ہے۔

دلیل حصر -مقدم ومؤخر دو حال سے خالی نہیں یا تو مؤخر مقدم کا محتاج ہوگا (۲) یا نہیں اگر مؤخر مقدم کا محتاج ہے اس حال میں کہ مقدم مؤخر کے لئے علت تامہ ہے تو یہ تقدم ذاتی ہے اور اگر مؤخر مقدم کا محتاج تو ہے مگر مقدم اس کے لئے علت تامہ نہیں تو یہ تقدم طبعی ہے اگر مؤخر مقدم کا محتاج نہیں تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو دونوں (مقدم ومؤخر) ایک ساتھ جمع ہو سکیں گے یا نہیں اگر ہو سکتے ہیں یہ تقدم زمانی ہے اور اگر دونوں جمع ہو سکتے ہیں تو یا تو ترتیب کا اعتبار ہوگا یا شرافت کا اگر ترتیب کا اعتبار ہے تو تقدم رتبی اور اگر شرافت وفضیلت کا اعتبار ہے تو تقدم شرفی سب کی مثالیں علیحدہ تعریفات میں آچکی ہے۔

اعتراض کی تشریح -شارح نے ماتن پر اعتراض کیا ہے کہ آپ نے جو یہ کہا کہ ہیولیٰ صورت پر مقدم نہیں تو گویا آپ نے صورت پر ہیولیٰ کے تقدم کی نفی کی ہے ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ نے کس تقدم کی نفی کی ہے تقدم ذاتی کی یا تقدم زمانی کی اگر آپ نے تقدم ذاتی کی نفی کی ہے کہ ہیولیٰ صورت پر ذات کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا تو پھر ماموؒ کا جو آپ نے حوالہ دیا ہے درست نہیں ہے کیوں کہ ماقبل سے تو صرف تقدم زمانی کی نفی ہوئی ہے کیوں کہ وہاں بتایا گیا ہے کہ ہیولیٰ صورت سے علیحدہ نہیں پایا جاتا اسی طرح صورت ہیولیٰ سے علیحدہ ہو کر نہیں پائی جاسکتی دونوں کا ساتھ ساتھ رہنا ضروری ہے نیز دونوں کا زمانہ ایک ہے۔ زمانہ کے اعتبار سے کوئی کسی پر مقدم نہیں ہوتا وغیرہ تو اس سے تقدم زمانی کی نفی ہوئی ہے (یعنی ہیولیٰ زمانہ کے اعتبار سے مقدم نہیں ہے اور صورت مؤخر نہیں ہے) اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ تقدم ذاتی کی بھی نفی ہو جائے تقدم ذاتی میں تو دونوں (ہیولیٰ اور صورت) کا زمانہ ایک رہتا ہے جیسا کہ آپ نے پڑھا کہ ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت پر مقدم ہے مگر دونوں کا زمانہ ایک ہے اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ہیولیٰ اور صورت کا زمانہ ایک ہو مگر ذات کے اعتبار سے ہیولیٰ کو تقدم حاصل ہو خلاصہ یہ کہ ماموؒ سے صرف تقدم زمانی کی نفی ہوئی ہے ذاتی کی نہیں اس لئے ماموؒ کا حوالہ درست نہیں اور اگر آپ نے تقدم زمانی کی نفی کی ہے کہ ہیولیٰ صورت پر زمانہ کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا تو اب مامر کا حوالہ دینا درست تو ہے۔ کیوں کہ وہاں بھی تقدم زمانی ہی کی نفی ہوئی تھی۔ مگر معاملہ آگے گڑبڑ ہو جاتا ہے کہ دلیل کا کبریٰ جو ہے والعلة الفاعلية للشئ يجب ان تكون موجودة قبله کہ علت کا اپنے معلول پر مقدم ہونا ضروری ہے اس میں ہم آپ سے پوچھیں گے کہ یہاں تقدم سے کون سا تقدم مراد ہے اگر اس سے تقدم ذاتی مراد ہے کہ علت اپنے معلول پر ذات کے اعتبار سے مقدم ہے تو کبریٰ تو مسلم ہے کیوں کہ علت اپنے معلول پر ذات کے اعتبار سے مقدم ہے مگر صغریٰ کے حداوسط اور کبریٰ کے حداوسط سے کوئی نتیجہ نہیں نکل پائے گا کیوں کہ آپ نے وہاں تقدم

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

زمانی مرادلیا ہے اور یہاں ذاتی اور نتیجہ اسی وقت نکلتا ہے جب کہ حد اوسط مکرر ہو اور یہاں مکرر نہیں ہے صغریٰ میں زمانی ہے اور کبریٰ میں ذاتی اس کی عربی مثال یوں بنے گی۔

الهيولیٰ ليست متقدمة (باعتبار الزمان) على الصورة (صغریٰ) والعلة للصورة تكون متقدمة (باعتبار الذات) على الصورة (الكبریٰ)

تو چوں کہ صغریٰ اور کبریٰ کے تقدم میں فرق ہے اس لئے نتیجہ نہیں نکلے گا اور اگر کبریٰ میں تقدم سے تقدم زمانی مراد لیتے ہیں تو حد اوسط یقیناً مکرر ہو جائے گا مگر کبریٰ غیر مسلم ہو جائے گا کیوں کہ اس سے یہ پتہ چلے گا کہ شی کی علت شی پر زمانہ کے اعتبار سے دونوں جگہ نہ تقدم ذاتی لینا صحیح ہے اور نہ تقدم زمانی صحیح ہے کیوں کہ دونوں صورتوں میں خرابی لازم آتی ہے تو معلوم ہوا کہ ماتن کا یہ دعویٰ کہ ہیولیٰ صورت پر مقدم نہیں ہوتا۔ اور یہ دلیل کہ علت کا اپنے معلول پر مقدم ہونا ضروری ہے دونوں غلط ہیں شارح نے کبریٰ (علت کا معلول پر ذات کے اعتبار سے تقدم ہوتا ہے) کی مثال میں باری تعالیٰ اور عقل اول کو پیش کیا ہے کیوں کہ فلاسفہ اسی کے قائل ہیں کہ باری تعالیٰ علت ہیں عقل اول کے لئے اور دونوں کا زمانہ ایک ہے لیکن ذات کے اعتبار سے باری تعالیٰ مقدم ہیں لیکن مسلمانوں کا عقیدہ یہ نہیں ہے کہ باری تعالیٰ اور عقل دونوں کا زمانہ ایک ہے بلکہ باری تعالیٰ کے بہت بعد عقل اوّل کو پیدا کیا ہے ہاں اللہ تعالیٰ علت ضرور ہیں فلاسفہ کے خیال میں عقل اول نیز تمام عقول ابدی اور ازلی ہیں قدیم بھی ہیں لیکن ہم مسلمان انہیں ابدی اور حادث مانتے ہیں۔

والصُّوْرَةُ اَيضاً لَيْسَتْ عِلَّةً لِلْهَيُوْلىٰ لِاَنَّ الصُّوْرَةَ اِنَّمَا يَجِبُ وُجُوْدُهَا مَعَ الشَّكْلِ اَوْ بِالشَّكْلِ قِيْلَ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ عِلَّةً فَاعِلِيَّةً لِلشَّكْلِ وَاِلَّا لَاشْتَرَكَتِ الْاَجْسَامُ كُلُّهَا فِي الشَّكْلِ عَلىٰ مَابَيَّنَّاهُ وَلَا عِلَّةً قَابِلِيَّةً لِاَنَّ الْقَابِلَ هُوَالْهَيُوْلىٰ فَلا تَتَقَدَّمُ بِوُجُوْبِ وُجُوْدِهَا الْفَائِضِ عَنِ الْعِلَّةِ الْمُفَارِقَةِ عَلَى الشَّكْلِ فَوَجَبَ وُجُوْدُهَامَعَ الشَّكْلِ اِنْ لَمْ تَتَوَقَّفْ عَلَيْهِ اَوْبِهِ اِنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ اَقُوْلُ فِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ نَفْيِ اَنْ تَكُوْنَ الصُّوْرَةُ عِلَّةً فَاعِلِيَّةً اَوْقَابِلِيَّةً لِلشَّكْلِ نَفْيُ الْعِلِّيَّةِ مُطْلَقاً لِجَوَازِاَنْ تَكُوْنَ شَرْطاً فَلا يَلْزَمُ نَفْيُ تَقَدُّمِهَا عَلَى الشَّكْلِ وَاَيْضاً اَلْمَذْكُوْرُ فِيْمَا سَبَقَ هُوَ اَنَّ الصُّوْرَةَ لَوْكَانَتْ مُخَصِّصَةً لِلشَّكْلِ الْمُعَيَّنِ بِالْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ الْمُفَارِقَةِ لَزِمَ الْاِشْتِرَاكُ الْمَذْكُوْرُلَا اَنَّهَا لَوْ كَانَتْ فَاعِلِيَّةً لَهُ لَزِمَ ذٰلِكَ بَلْ هُوَ خِلَافُ الْوَاقِعِ.

ترجمہ : اور صورت بھی علت نہیں ہے ہیولیٰ کے لئے اس لئے کہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ ضروری ہوتا ہے یا شکل کی وجہ سے ہوتا ہے کہا گیا ہے اس لئے کہ صورت تو شکل کے لئے علت فاعلیہ ہے ورنہ تمام اجسام اسی شکل میں مشترک ہو جائیں گے اسی بنا پر جس کو ہم نے بیان کیا ہے اور نہ علت قابلیہ (مادیہ) ہے اس لئے کہ قابل تو صرف ہیولیٰ ہے پس صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی ہے اسکے وجود کے واجب ہونے کے ساتھ جو علت مجردہ (عقل فعال) کی طرف سے جاری ہونے والا ہے پس اس (صورت) کا وجود شکل کے ساتھ واجب ہوگا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اگر صورت شکل پر موقوف نہ ہو یا شکل کی وجہ سے ہوگا اگر اسپر موقوف ہو میں کہتا ہوں اس میں اشکال ہے اس لئے کہ صورت کے شکل کے لئے علت فاعلیہ یا قابلیہ ہونے کی نفی کر دینے سے بالکل علت ہونے کی نفی لازم نہیں آتی اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ صورت (شکل کے لئے) شرط ہو پس صورت کے شکل پر مقدم ہونے کی نفی لازم نہیں آتی اور نیز گذشتہ بیان میں جو مذکور ہے وہ تو یہ ہے کہ صورت اگر اس شکل معین کی تخصیص کرنے والی ہو جو علت فاعلیہ مجردہ (عن المادہ) کی وجہ سے (صورت جسمیہ کو حاصل ہوئی) ہے تو اشتراک مذکور (تمام اجسام کا شکل واحد میں مشترک ہونا) لازم آئے گا نہ کہ یہ کہ اگر صورت شکل کے لئے علت فاعلیہ ہو تو یہ (اشتراک مذکور) لازم آئے گا بلکہ یہ تو خلاف واقع ہے۔

والصورة ایضا لیست علة للهیولی - تلازم کی کیفیت کے بارے میں جو تین احتمالات تھے ان میں سے پہلے احتمال کو مع الدلیل باطل کر دیا اور اب اس سے دوسرے احتمال کو باطل کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ صورت بھی ہیولی کے لئے علت نہیں ہو سکتی اس کی دلیل لان الصورة سے بیان کر رہے ہیں لیکن ماتن دلیل سے پہلے دو مقدمے بیان کریں گے اور ان مقدموں کو بھی دلیل سے ثابت کریں گے تاکہ دلیل اچھی طرح سمجھ میں آ جائے۔

پہلا مقدمہ - الصورة انما یجب وجودھا مع الشکل او بالشکل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی یا تو شکل کے ساتھ ساتھ پائی جاتی ہے یا شکل کے بعد (یہاں بالشکل میں ب بعد کے معنیٰ میں ہے) دوسرا مقدمہ ڈیڑھ صفحہ کے بعد متن میں آ رہا ہے وہ مقدمہ یہ ہے۔

والشکل لایوجد قبل الهیولی - جس کا مطلب یہ ہے کہ شکل ہیولیٰ پر مقدم نہیں ہوتی یا تو ہیولیٰ کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے یا ہیولیٰ کے بعد ہوتی ہے یعنی ہیولیٰ یا تو شکل کے ساتھ ہوتا ہے یا شکل پر مقدم ہوتا ہے ان دونوں مقدموں کے بعد دلیل ملاحظہ فرمائیے دعویٰ یہ ہے کہ صورت ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہو سکتی کیوں کہ اگر صورت ہیولیٰ کے لئے علت ہو تو علت چوں کہ معلول پر مقدم ہوتی ہے اس لئے صورت ہیولیٰ پر مقدم ہوگی اور دوسرے مقدمہ سے معلوم ہوا کہ ہیولیٰ شکل پر مقدم ہوتا ہے تو صورت بھی شکل پر مقدم ہوگی کیوں کہ صورت مقدم ہوگی ہیولیٰ پر ہیولیٰ مقدم ہوگا شکل پر تو نتیجہ نکلا کہ صورت مقدم ہوگی شکل پر۔ کیوں کہ ایک چیز جب مقدم ہو کسی دوسری شئی پر اور دوسری شئے مقدم ہو تیسری شئی پر تو پہلی شئی مقدم ہو جائے گی تیسری پر جیسے زید مقدم ہو عمر پر اور عمر مقدم ہو بکر پر تو زید مقدم ہوگا بکر پر اور اگر دوسرے مقدمہ کی دوسری شق لی جائے کہ ہیولیٰ شکل کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے تو اس صورت میں علت ہونے کی وجہ سے صورت مقدم ہوگی ہیولیٰ پر اور چوں کہ ہیولیٰ اور شکل دونوں ساتھ پائے جاتے ہیں اس لئے صورت ہیولیٰ کے ساتھ شکل پر بھی مقدم ہوگی کیوں کہ جب آدمی کسی دوسرے آدمی سے عمر یا مرتبہ میں بڑا ہو اور اس دوسرے آدمی کے ساتھ بھی ایک آدمی ہو جو عمر یا مرتبہ میں دوسرے آدمی کے برابر ہو تو پہلا آدمی عمر اور مرتبہ میں دونوں سے بڑا ہوگا بہر حال جب صورت کو علت مانا جائے تو صورت مقدم ہوگی ہیولیٰ پر اور شکل پر بھی جیسا کہ دوسرے مقدمہ کی دونوں صورتوں سے معلوم ہوا حالاں کہ یہ بات کہ صورت شکل پر مقدم ہوگی پہلے مقدمہ کے منافی اور خلاف ہے، کیوں کہ پہلے مقدمہ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

میں کہا گیا ہے کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی اور یہاں لازم آرہا ہے مقدم ہونا چوں کہ یہ بات پہلے مقدمہ کے خلاف ہے اس لئے صورت کا شکل پر مقدم ہونا باطل ہے اور جو چیز کسی باطل کو مستلزم ہو وہ بھی باطل لہٰذا صورت کا ہیولیٰ کے لئے علت ہونا باطل ہوا کیوں کہ ساری خرابی صورت کو علت ماننے سے لازم آرہی ہے۔

قیل لانها لیست علة فاعلیة -مقدمہ اولیٰ کی دلیل بیان کرتے ہیں مقدمہ اولیٰ یہ تھا کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی۔ اس کی دلیل یہ ہے (جو دراصل ملاحرز بانی کی ہے) کہ مقدم ہونے کی دو وجہیں ہوتی ہیں (۱) علت فاعلیہ ہونا (۲) علت قابلیہ ہونا اور صورت شکل کے لئے نہ تو علت فاعلیہ ہے اور نہ علت قابلیہ ہے تو پتہ یہ چلا کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی جب صورت کا شکل پر مقدم ہونا باطل ہوا تو اب دو چیزیں بچیں صورت شکل کے ساتھ ساتھ ہوگی صورت شکل کے بعد ہوگی۔

والالاشترکت -صورت شکل کے لئے علت فاعلیہ اور علت تامہ کیوں نہیں ہے اس کی دلیل اس عبارت سے بیان کرتے ہیں کہ اگر صورت کو شکل کے لئے علت فاعلیہ مانا جائے تو تمام اجسام کا ایک ہی شکل میں مشترک ہونا لازم آئے گا یعنی تمام اجسام کی ایک ہی شکل ہوگی کیوں کہ علت فاعلیہ اس علت کو کہتے ہیں جو معلول کو وجود بخشدے پس اگر صورت شکل کے لئے علت فاعلیہ ہوگی تو جو شکل صورت کی وجہ سے وجود میں آئی ہے وہ شکل تمام جسموں میں موجود ہوگی کیوں کہ صورت جسمیہ تمام جسموں میں پائی جاتی ہے اور قاعدہ ہے کہ علت جہاں جہاں پائی جاتی ہے وہاں وہاں معلول بھی پایا جاتا ہے۔ پس جہاں جہاں صورت جسمیہ کی ذات ہوگی وہیں ایک شکل جسموں میں پائی جائے گی حالانکہ تمام جسموں کی شکلیں یکساں نہیں ہیں۔ کوئی جسم مثلث شکل والا ہے کوئی مربع شکل والا وغیرہ اور تمام اجسام کا مشترک فی شکل واحد ہونا باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ باطل ہے لہٰذا صورت کا شکل کے لئے علت فاعلیہ ہونا باطل ہے **علی مابیناه** سے مراد **وقد یقال لتوجیه هٰذا المقام** ہے۔

ولا علة قابلیة - صورت جسمیہ علت قابلیہ بھی نہیں ہے کیوں کہ اگر وہ قابلیہ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ وہ شکل کو قبول کرتی ہے حالانکہ صورت کسی چیز کو قبول نہیں کرتی بلکہ چیزوں کو قبول کرنے والا ہیولیٰ ہوتا ہے۔ جیسا کہ پیچھے آچکا ہے کہ اثر قبول کرنا مادہ کے لواحق میں سے ہے یعنی ہیولیٰ ہی قبول کرتا ہے آثار و کیفیات وغیرہ کو۔

فائدہ: ہوسکتا ہے کہ کوئی اعتراض کرے صاحب صورت بھی شکل کو قبول کرتی ہے بایں طور کہ ہر صورت متناہی ہوتی ہے اور ہر متناہی متشکل ہوتا ہے پس صورت بھی متشکل ہوتی ہے یعنی شکل کو قبول کرتی ہے پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ صورت شکل کو قبول نہیں کرتی قبول کرنے والی چیز صرف ہیولیٰ ہے جواب یہ ہے کہ قبول کے دو معنیٰ ہیں: (۱) متصف ہونا (۲) صلاحیت ہونا یہاں جو صورت شکل کو قبول کرتی ہے وہ قبول متصف ہونے کے معنیٰ میں ہے یعنی صورت شکل کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔ دوسرا معنیٰ مراد نہیں۔

فلا تتقدم -بوجوب وجودها نتیجہ کے طور پر شارح بتارہے ہیں کہ جب صورت شکل کے لئے نہ علت فاعلیہ ہے اور نہ علت قابلیہ ہے تو صورت شکل پر مقدم نہیں ہوسکتی کیوں کہ مقدم ہونے کے لئے یہ شرطیں ضروری تھیں اور یہاں مفقود ہیں اب جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی تو اب دو ہی صورتیں رہ جاتی ہیں۔ ۱- یا تو صورت شکل کے ساتھ ہوگی۔ ۲- یا شکل کے بعد ہوگی (یعنی شکل مقدم ہوگی صورت پر)

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

بوجوب وجودھا الفائض - یہ لاتتقدم کی ضمیر سے حال ہے اصل عبارت یوں ہے حال کونھا متلبسة بوجوب وجودھا الفائض عن العلة المفارقة یعنی صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی اس حال میں کہ وہ صورت اپنے وجود کے ساتھ واجب ہوتی ہے اور اس کا فیضان علت مفارقہ (مجرد عن المادہ یعنی عقل فعال) سے ہوتا ہے اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ عقل فعال (جس کا دوسرا نام علت مفارقہ اور علت مجردہ عن المادہ بھی ہے) صورت کے لئے علت موجبہ ہے کیوں کہ علت موجبہ اس علت کو کہتے ہیں جس کے موجود ہوتے ہی معلول بھی موجود ہو جائے اور علت ومعلول کا وجود واجب رہے یعنی علت کے موجود ہونے سے معلول واجب موجود ہو جاتا ہے اور علت بھی ساتھ ساتھ موجود رہتی ہے ایسا نہیں کہ معلول تو رہے اور علت نہ رہے بلکہ معلول یا علت میں سے کسی ایک کا عدم دوسرے کے عدم کو مستلزم ہے دوسری بات کہ شارح اس عبارت سے یہ بھی بتانا چاہتے ہیں۔ کہ یہاں علت سے مراد علت موجبہ ہے تیسری بات یہ کہ فلاسفہ کے گمان میں عقل فعال ہی سے سب کچھ ہوتا ہے اسی لئے صورت جسمیہ کے وجود کا سبب عقل فعال کو مانا ہے جو کہ مفارقہ یعنی مجرد عن المادہ ہوتی ہے۔

فوجب وجودھا مع الشکل اوبالشکل - جب یہ طے ہو گیا کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی تو اب دو ہی صورت بچی یا تو شکل کے ساتھ ہوگی یا شکل کے بعد ہوگی کیوں کہ اب صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو شکل پر موقوف ہوگی یا نہیں اگر موقوف نہیں ہے تو شکل کے ساتھ ہوگی اور اگر شکل پر موقوف ہے تو چوں کہ اس صورت میں شکل موقوف علیہ ہوگی اور صورت موقوف اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر پس صورت پر شکل مقدم ہوگی اور صورت شکل سے مؤخر ہوگی واضح رہے کہ اوبہ میں باسببیہ ہے لیکن **بعدہ** کے معنیٰ میں ہے۔

اقول فیه نظر - ملازادہ حرزبانی نے صورت کے شکل پر مقدم نہ ہونے کی جو دلیلیں پیش کی ہیں ان پر شارح کا اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے صرف دو ہی احتمالات بیان کئے ہیں: ۱- صورت شکل کے لئے نہ تو علت فاعلیہ ہے اور ۲- نہ علت قابلیہ اور ان احتمالات کو باطل کر کے آپ نے یہ کہہ دیا لہٰذا صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی حالانکہ ایک احتمال اور بھی ہے آپ جب تک اس احتمال کو باطل نہ کریں گے آپ کی بات قابل تسلیم نہیں ہوگی۔ وہ احتمال یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ صورت شکل پر شرط ہو کر مقدم ہو یعنی صورت شرط ہو اور شکل مشروط اور ظاہر ہے کہ شرط مقدم ہوتی ہے لہٰذا صورت بھی مقدم ہوگی۔

علت اور شرط میں فرق - علت اور شرط یوں تو ذات کی حقیقت سے خارج ہوتے ہیں لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ علت فاعلیہ معلول کے وجود میں مؤثر ہوتی ہے یعنی علت جب بھی پائی جائے گی معلول بھی متصلاً پایا جائے گا لیکن شرط میں ایسا نہیں ہوتا شرط کے ہوتے ہوئے ضروری نہیں کہ مشروط بھی پایا جائے۔

جواب ۱ - یہاں تقدم سے صورت کا علت ہو کر مقدم ہونا مراد ہے شرط ہو کر مقدم ہونا مراد نہیں۔ اور تقدم بالعلیۃ کی دو ہی صورتیں ہیں:

۱- علت فاعلیہ ہو کر مقدم ہونا۔ ۲- علت قابلیہ ہو کر مقدم ہونا اسلئے انہیں دونوں احتمالات کو بیان کر کے باطل کر دیا شرط والے احتمال کو باطل کرنے کی ضرورت نہیں۔

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ شرط علت فاعلیہ کے لئے تتمہ ہوتی ہے جب علت فاعلیہ کو باطل کر دیا تو تتمہ خود بخود باطل ہو گیا اس

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

لئے شرط کو علیحدہ طور سے باطل نہیں کیا۔

وایضا المذکور فیما سبق۔ ملازادہ کی دلیل پر شارح دوسرا اعتراض کر رہے ہیں کہ آپ نے ابھی فرمایا ہے کہ اگر صورت شکل کے لئے علت فاعلیہ ہو تو تمام اجسام کا ایک ہی شکل میں مشترک ہونا لازم آئے گا اور اس قول پر اپنی ہی بات وقد یقال لتوجیه هذا کما بیناہ کے ذریعہ حوالہ دیا ہے۔ یہ حوالہ دینا درست نہیں کیوں کہ اس دلیل میں اور ماقبل والی بات میں مطابقت نہیں ہے تضاد ہے اس لئے کہ ماقبل میں آپ نے بتایا ہے کہ مبائن (علت فاعلیہ عقل فعال) کی طرف سے صورت جسمیہ کو جو شکل معین لاحق ہوئی ہے اگر اس شکل معین کے لئے مخصص ومرجح صورت جسمیہ کی ذات کو ہی مانا جائے تو تمام اجسام کا ایک ہی شکل میں ہونا لازم آئے گا کیوں کہ صورت جسمیہ کی ذات ہر جسم میں موجود ہے وغیرہ۔ خلاصہ یہ کہ وہاں صورت جسمیہ کو مرجح ماننے کی صورت میں خرابی لازم آرہی ہے اور یہاں آپ کہہ رہے ہیں کہ صورت کو علت فاعلیہ شکل کے لئے مانا جائے تو متشکل بشکل واحد والی خرابی لازم آئے گی حاصل یہ ہے کہ پہلے آپ نے صورت کو مخصص مانا ہے تب خرابی آرہی ہے۔ اور یہاں بات چل رہی ہے صورت کے علت فاعلیہ ہونے کی تو آپ ہی بتائیں کہ ماقبل کا حوالہ دینا درست ہے؟ اگر صورت کو شکل کے لئے علت فاعلیہ مان لیا جائے تو بھی یہ بات واقع اور حقیقت کے خلاف ہے کہ تمام اجسام کا متشکل بشکل واحد ہونا لازم آئے گا کیوں کہ اگر علت فاعلیہ ایک شئے میں اثر کرتی ہے تو ضروری نہیں کہ سب میں وہی اثر پیدا کر دے چنانچہ یہ آپ جانتے ہی ہیں کہ تمام چیزوں کا صدور عقل فعال سے ہوتا ہے مگر سب کا اثر ایک نہیں ہے کسی کا اثر کچھ ہے کسی کا کچھ اگر صورت کو علت فاعلیہ مان لیا جائے تو متشکل والی خرابی کیسے لازم آجائے گی۔

وَقَدْ يُقَالُ الشَّكْلُ هُوَ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ بِسَبَبِ اِحَاطَةِ الْحَدِّ اَوِ الْحُدُوْدِ بِالْمِقْدَارِ وَتِلْكَ الْهَيْئَةُ مُتَأَخِّرَةٌ عَنْ وُجُوْدِ ذٰلِكَ الْحَدِّ اَوِ الْحُدُوْدِ وَهُوَ مُتَأَخِّرٌ عَنْ وُجُوْدِ الْمِقْدَارِ الَّذِىْ هُوَ الْمَحْدُوْدُ وَهُوَ مُتَاَخِّرٌ عَنِ الْجِسْمِ الْمُتَأَخِّرِ عَنِ الصُّوْرَةِ لِوُجُوْبِ تَأَخُّرِ الْكُلِّ عَنِ الْجُزْءِ فَاِنَّ الشَّكْلَ مُتَأَخِّرٌ عَنِ الصُّوْرَةِ بِهٰذِهِ الْمَرَاتِبِ فَكَيْفَ يُقَالُ اَنَّهَا مَعَ الشَّكْلِ اَوْ مُتَأَخِّرٌ عَنْهُ وَاَجَابَ عَنْهُ الْمُحَقِّقُ الطُّوْسِىُّ بِاَنَّ هٰذَا الْبَيَانَ يُفِيْدُ تَأَخُّرَ الشَّكْلِ عَنْ مَاهِيَةِ الصُّوْرَةِ لَا عَنِ الصُّوْرَةِ الْمُشَخَّصَةِ وَالَّذِىْ نَدَّعِيْهِ عَدَمُ تَأَخُّرِ الشَّكْلِ عَنِ الصُّوْرَةِ الْمُشَخَّصَةِ لِاِحْتِيَاجِهَا فِىْ تَشَخُّصِهَا اِلَى التَّنَاهِىْ اَوِ التَّشَكُّلِ وَلَا يَبْعُدُ اَنْ يَّحْتَاجَ الشَّىْءُ فِىْ تَشْخِيْصِهٖ اِلٰى مَا يَتَاَخَّرُ عَنْ مَاهِيَتِهٖ كَالْجِسْمِ الْمُحْتَاجِ فِىْ تَشَخُّصِهٖ اِلَى الْاَيْنِ وَالْوَضْعِ الْمُتَاخِرِيْنَ عَنْهُ فَاِذَنْ التَّنَاهِىْ وَالتَّشَكُّلُ غَيْرُ مُتَاخِّرَيْنَ عَنِ الصُّوْرَةِ الْمُشَخَّصَةِ مِنْ حَيْثُ هِىَ مُشَخَّصَةٌ وَاِنْ كَانَ مُتَأَخِّرَيْنَ عَنْ مَاهِيَتِهَا هٰذَا وَالْاَنْسَبُ حِيْنَئِذٍ اَنْ تَقُوْلَ لِاَنَّ الصُّوْرَةَ مُتَأَخِّرَةٌ عَنِ الشَّكْلِ قَطْعاً وَلِقَائِلٍ اَنْ يَقُوْلَ اِحْتِيَاجُ الصُّوْرَةِ فِىْ تَشَخُّصِهَا اِلَيْهِمَا غَيْرُ مَعْقُوْلٍ لِاَنَّهٗ اِنْ كَانَ اِلَى الْجُزْئِىِّ مِنْهُمَا لَزَالَ تَشَخُّصُ بِزَوَالِهٖ وَلَيْسَ كَذٰلِكَ فَاِنَّ الشَّمْعَةَ الْمُشَخَّصَةَ الْمُعَيَّنَةَ بَاقِيَةٌ مَعَ تَبَدُّلِ اَفْرَادِ التَّنَاهِىْ

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

وَالتَّشَكُّلِ عَلَيْهَا وَإِنْ كَانَ إِلَى الْكُلِّيِّ فَذَالِكَ بَاطِلٌ قَطْعاً فَإِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُوْرَةِ اَنَّ اِنْضِمَامَ الشَّكْلِ الْكُلِّيِّ مَثَلاً إِلَى الصُّوْرَةِ لَا يُفِيْدُ تَشَخُّصَهَا.

ترجمہ :اور کبھی اشکال کیا جاتا ہے کہ شکل وہ ہیئت ہے جو ایک حد یا چند حدود کے مقدار کا احاطہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اور یہ ہیئت اس حد یا حدود کے وجود سے مؤخر ہے اور وہ اس مقدار کے وجود سے مؤخر ہے جس کا احاطہ کیا گیا ہے اور وہ اس جسم سے مؤخر ہے جو صورت سے مؤخر ہوتا ہے کل کے جزء سے مؤخر ہونے کے واجب ہونے کی وجہ سے پس اس وقت شکل صورت سے ان مرتبوں کے ساتھ مؤخر ہے تو یہ کیسے کہا جاتا ہے کہ صورت شکل کے ساتھ ہے یا شکل سے مؤخر ہے اور محقق طوسی نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ یہ بیان شکل کے صورت کی ماہیت سے مؤخر ہونے کا فائدہ دے رہا ہے نہ کہ صورت متشخصہ سے اور وہ بات جس کا ہم دعویٰ کرتے ہیں وہ شکل کا مؤخر نہ ہونا ہے صورت متشخصہ سے صورت کے محتاج ہونے کیوجہ سے اپنے تشخص میں متناہی ہونے اور متشکل ہونے کی طرف اور یہ بات بعید نہیں ہے کہ ایک شی اپنے تشخص میں ایسی چیز کی طرف محتاج ہو جو اس شی کی ماہیت سے متاخر ہو جیسے جسم جو اپنے تشخص میں این اور وضع کی طرف محتاج ہے جو کہ دونوں اس سے مؤخر ہیں پس اس وقت تناہی اور تشکل مؤخر نہیں ہیں صورت متشخصہ سے اس حیثیت سے کہ وہ متشخص ہے اگر چہ یہ دونوں اس کی ماہیت سے مؤخر ہیں اس کو محفوظ کر لے اور زیادہ مناسب اس وقت یہ کہنا ہے اس لئے کہ صورت شکل سے یقینی طور پر مؤخر ہوتی ہے اور کہنے والے کیلئے گنجائش ہے کہ وہ یوں کہے صورت کا اپنے تشخص میں ان دونوں کی طرف ہونا عقل میں نہیں آتا اس لئے کہ اگر یہ ان دونوں میں سے جزئی کی طرف ہے تو اس جزئی کے زوال سے تشخص زائل ہو جانا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا اس لئے کہ ایک متشخص و معین موم تناہی اور شکل کے افراد کے اسکے اوپر بدل بدل کر آنے کے باوجود باقی رہتا ہے اور اگر یہ کلی کی طرف ہے تو یہ بالکل باطل ہے اس لئے کہ ہم بدیہی طور پر یہ جانتے ہیں کہ شکل کلی کا مثلاً صورت کی طرف ملنا اسکے تشخص کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔

وقد یقال الشکل - مصنف نے جو دعویٰ کیا تھا کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ شکل ساتھ ہوتی ہے یا شکل کے بعد ہوتی ہے اس پر امام رازی نے اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے دلیل سے یہ بات ثابت کی ہے کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی حالانکہ ہم ثابت کر کے بتا دیں گے کہ صورت شکل پر ایک درجے نہیں چار درجے مقدم ہوتی ہے اور شکل چار درجے مؤخر ہوتی ہے۔ دیکھئے شکل کی تعریف جیسا کہ آپ پہلے پڑھ چکے ہیں۔ یہ ہے کہ شکل وہ ہیئت ہے جو ایک حد یا چند حدود کے مقدار کا احاطہ کرنے سے حاصل ہو۔

اس تعریف کے اندر دیکھئے کہ ہیئت ایک حد یا چند حدود کے احاطہ سے حاصل ہوتی ہے تو یہاں حد سبب ہوئی اور ہیئت مسبب اور سبب چونکہ مقدم ہوتا ہے اور مسبب مؤخر ہوتا ہے۔ اس لئے ہیئت حد سے مؤخر ہوئی اور حد چونکہ مقدار کا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

احاطہ کرتی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ احاطہ سے پہلے محاط کا ہونا ضروری ہے۔ تو خط نے چونکہ مقدار کا احاطہ کیا ہے تو مقدار مقدم ہوگی حد پر اور حد مؤخر ہوئی اور چوں کہ مقدار وہ عرض ہے جو جسم کو لاحق ہو تو جسم مقدم ہوا مقدار پر اور مقدار مؤخر ہوئی جسم سے اور چوں کہ جسم ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے جسم کلی ہے اور صورت اس کا جزء اور کل چونکہ جزء سے مل کر بنتا ہے پس جزء مقدم ہوا جسم پر اور جسم مؤخر ہوا جزء سے اب پوری ترتیب یوں ہوگی ہیئت مؤخر ہے حد سے حد مؤخر ہے مقدار سے مقدار مؤخر ہے جسم سے اور جسم مؤخر ہے صورت سے پس ہیئت مؤخر ہوئی صورت سے (جس کا دوسرا نام شکل بھی ہے) پس ہیئت یعنی شکل صورت سے چار درجے مؤخر ہوئی اور صورت شکل پر چار درجے مقدم ہوئی۔ بایں طور کہ صورت مقدم ہے جسم پر جسم مقدم ہے مقدار پر مقدار مقدم ہے حد پر اور حد مقدم ہے ہیئت پر پس صورت مقدم ہے شکل پر تو دیکھئے آپ نے کہا تھا کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی اور ہم نے آپ کو بتا دیا کہ مقدم ہی نہیں ہوتی بلکہ چار درجے مقدم ہوتی ہے پس آپ کا یہ دعویٰ کیسے صحیح ہے۔

واجاب عنه المحقق الطوسی الخ- امام رازی کے اس اعتراض کا محقق نصیر الدین طوسی نے جواب دیا ہے کہ آپ کے بیان سے جو بات ثابت ہوئی اس کا مطلب یہ ہے کہ شکل صورت کی ماہیت سے مؤخر ہوتی ہے اور ہم نے جو دعویٰ کیا ہے وہ یہ مطلب لے کر کے تشخص کے اعتبار سے صورت مشکل پر مقدم نہیں ہوتی یعنی صورت مشخصہ شکل پر مقدم نہیں ہوتی کیوں کہ صورت اپنے تشخص وامتیاز میں تناہی اور تشکل کی محتاج ہے صورت مشخصہ ہوئی محتاج اور تناہی وتشکل (متناہی ہونا شکل والا ہونا) محتاج الیہ اور ظاہر ہے کہ محتاج مؤخر ہوتا ہے۔ مقدم نہیں ہوتا۔ تو صورت کیسے مقدم ہو جائے گی شکل پر معلوم ہوا کہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی رہا مسئلہ کہ ماہیت کے اعتبار سے صورت کا مقدم ہونا شکل پر تو اسکے ہم بھی قائل ہیں مگر یہاں پر ہمارا وہ مقصد نہیں ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ تشخص کے اعتبار سے صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی پس آپ کا اعتراض ہمارے مدعا سے ہٹ کر ہے اس لئے بیکار ہے۔

ولایبعدان یحتاج الشئ الخ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ آپ کے جواب سے ابھی معلوم ہوا کہ صورت ماہیت کے اعتبار سے تو شکل پر مقدم ہوتی ہے مگر تشخص کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتی بلکہ مؤخر ہوتی ہے، یا ساتھ ہوتی ہے تو سوال یہ ہیکہ کیا ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک چیز ایک اعتبار سے تو مقدم ہو مگر دوسرے اعتبار سے مؤخر ہو جواب یہ ہے کہ ہاں ایسا ہوسکتا ہے مثال کے طور پر دیکھئے کہ جسم اپنے تشخص میں تو این اور وضع کا محتاج ہے حالانکہ یہ دونوں چیزیں جسم کی ماہیت سے مؤخر ہیں اور این ووضع اپنی ماہیت میں جسم کی محتاج ہیں بغیر جسم کے ان کی تعریف ہو ہی نہیں سکتی تو دیکھئے جسم اپنے تشخص میں این ووضع کا محتاج ہے اور این ووضع محتاج الیہ اور محتاج الیہ مقدم ہوتا ہے تو یہاں این ووضع جسم پر مقدم ہوئے اور چونکہ این ووضع بغیر جسم کے سمجھے نہیں جاسکتے تو گویا این ووضع ہوئے محتاج اور جسم محتاج الیہ یہاں دیکھئے تو جسم مقدم ہوا ان دونوں پر پس ایک ہی چیز کا مقدم ہونا اور مؤخر ہونا ثابت ہوگیا اسی طرح ایسا ہوسکتا ہے کہ صورت ماہیت کے اعتبار سے تو شکل پر مقدم ہو مگر تشخص کے اعتبار سے مؤخر ہو۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

این اور وضع کی تعریف- این اس حالت کو کہتے ہیں جو جسم کو مکان میں آنے کے بعد حاصل ہوتی ہے اور وضع اس حالت کو کہتے ہیں جو جسم کو اس کے اجزاء کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے جیسے کھڑے ہونے کی حالت بیٹھنے کی حالت، جسم اپنے تشخص میں این اور وضع کا محتاج ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ جسم اس وقت تک متشخص و معین نہیں ہوسکتا۔ جب تک وہ کسی مکان میں متمکن نہ ہوا اور جب تک اس کو کوئی وضع و حالت لاحق نہ ہو۔

فاذن التناهی والتشکل الخ- تناہی اور تشکل دونوں ایک ہی شئے ہے جو چیز متناہی ہوتی ہے وہ متشکل بھی ہوتی ہے۔ اور جو متشکل ہو وہ متناہی بھی ہوتی ہے تناہی اور تشکل صورت متخصہ سے مقدم ہے کیوں کہ صورت متشخصہ ان کے بغیر پائی ہی نہیں جا سکتی البتہ ماہیت کے اعتبار سے تناہی و تشکل صورت سے مؤخر ہوتی ہے کیوں کہ ابھی دلیل کے تحت گزر چکا ہے کہ صورت ان دونوں پر چار درجے مقدم ہوتی ہے نیز ان دونوں کی معرفت صورت پر موقوف ہے۔

هٰذا بمعنی خُذ هذا: یعنی اس کو خوب اچھی طرح یاد رکھو لو خذ فعل با فاعل محذوف ہٰذا مفعول بہ مذکور۔ بقول دیگر **ها** اسم فعل بمعنی خذ ذا بمعنی ہٰذا پورا معنی وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا اہم مقام پر یہ لفظ بولا جاتا ہے۔

والانسب حینئذ الخ- ماتن پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب صورت سے صورت متشخصہ مراد ہے اور صورت تشخص کے اعتبار سے شکل کی محتاج ہے تو صورت ہوئی محتاج اور شکل محتاج الیہ اور محتاج الیہ مقدم ہوتا ہے تو شکل مقدم ہوئی صورت پر پس جب شکل صورت پر مقدم ہے تو آپ یقین کے ساتھ کیوں نہیں کہتے کہ شکل مقدم ہے صورت پر تردید کے ساتھ یہ کیوں کہہ رہے ہیں کہ صورت شکل کے ساتھ ہوتی ہے یا شکل کے بعد ہوتی ہے بلکہ صاف کہئے کہ شکل کے بعد ہوتی ہے۔

والقائل ان یقول الخ- محقق طوسی نے جو یہ کہا ہے کہ صورت اپنے تشخص میں تناہی اور تشکل کا محتاج ہوتی ہے اس پر کوئی اعتراض کر سکتا ہے کہ صاحب یہ بات تو سمجھ میں آنے والی نہیں کہ صورت اپنے تشخص میں ان کی محتاج ہو کیوں کہ اگر وہ تناہی و تشکل کی محتاج ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تناہی جزئی اور تشکل جزئی کی محتاج ہوگی یا تناہی کلی و تشکل کلی کی محتاج ہوگی۔ اگر تناہی جزئی و تشکل جزئی کی محتاج ہے تو تشکل جزئی و تناہی جزئی جب زائل ہو جاتی ہے تو صورت کے تشخص کو بھی زائل ہو جانا چاہئے کیوں کہ محتاج الیہ کے زائل ہونے سے محتاج بھی زائل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ تشکل جزئی کے زوال سے صورت کا تشخص زائل نہیں ہوتا مثال کے طور پر ہم ایک گول شکل کا موم لیں اس وقت اس کو شکل جزئی کرہ لاحق ہے اگر آپ اسے دبا کر چوکور بنا دیجئے تو وہ شکل جزئی کرہ زائل ہو گیا پس جب شکل جزئی یعنی کرہ والی شکل زائل ہو گئی تو قاعدہ کے لحاظ سے موم کو بھی زائل ہو جانا چاہئے حالانکہ موم جوں کا توں معین و متشخص ہو کر موجود ہے معلوم ہوا کہ صورت اپنے تشخص میں شکل جزئی کی محتاج نہیں ہے۔

اور اگر صورت اپنے تشخص میں تشکل کلی کی محتاج ہو یعنی صورت کے اندر تشخص شکل کلی کی وجہ سے پیدا ہوا ہو تو یہ بھی نہیں ہوسکتا کیوں کہ تشکل کلی خود ہی غیر متشخص غیر معین ہوتی ہے جو چیز خود ہی ایسی ہو تو اس سے کسی گے اندر بھلا کیسے تشخص پیدا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہوسکتا ہے لہٰذا اگر صورت کے ساتھ ہزاروں تشکل کلی ملا یئے تو اس سے تشخص پیدا ہو ہی نہیں سکتا پس معلوم ہوا کہ صورت اپنے تشخص میں شکل کلی کی بھی محتاج نہیں ہے۔

جوابات: پہلی شق کو لے کر یوں جواب ہوگا کہ صورت کے اندر جو تشخص پیدا ہوتا ہے وہ شکل جزئی سے پیدا ہوتا ہے مگر شکل جزئی معین سے نہیں بلکہ غیر معین سے یعنی کسی نہ کسی طرح کوئی نہ کوئی شکل جزئی اسکے ساتھ باقی رہتی ہے جیسے اوپر والی مثال میں دیکھئے کہ موم کی شکل کردی گئی تو اسکے ساتھ ہی شکل مربع نمودار ہوگئی اگر کوئی بھی شکل جزئی صورت کے ساتھ باقی نہ رہے تو لامحالہ صورت کا تشخص بھی باقی نہ رہے گا۔

دوسری شق کو لیکر تین جوابات بنیں گے۔

۱- کلی سے مراد وہ کلی ہے جو اپنے افراد میں سے کسی فرد کے ضمن میں متحقق ہو اور ایسی کلی کو صورت کے ساتھ ملانا فائدہ مند ہے تشخص کا فائدہ دیتی ہے۔

۲- صورت جو تشکل کلی کی محتاج ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف اسی کلی کی محتاج ہے اس کے علاوہ کسی اور کی محتاج نہیں ہوسکتا ہے کہ صورت کو جو تشخص لاحق ہوا ہے وہ تشکل کلی کے علاوہ اور چیز سے مل کر بھی لاحق ہوا ہو لہٰذا تشکل کلی کے غیر مفید ہونے کا دعویٰ کرنا غلط ہے۔

۳- کلی کو کلی کے ساتھ ملانے سے اگرچہ تشخص حاصل نہیں ہوتا مگر ان کلیوں کے ملنے سے کلی کی عمومیت میں کمی آجاتی ہے مثلاً الحیوان ایک کلی ہے غیر متشخص ہے عام ہے اس کے ساتھ ایک اور کلی مثلاً البحری ملا دیجئے، یہ بھی عام ہے غیر متشخص ہے لیکن ان دونوں کے مجموعہ سے کلی کی عمومیت میں کمی ہوگئی الحیوان البحری سمندر کے تمام حیوانات کو شامل ہونے میں اگرچہ اب بھی یہ عام ہے مگر دنیا کے دیگر حیوانات سے تو تشخص اور امتیاز پیدا ہوگیا اور دیگر حیوانات نکل گئے اسی طرح اور کلی ملاتے چلے جایئے مزید تشخص پیدا ہوتا جائے گا جب زیادہ کلیاں ایک ساتھ مل جائیں گی تو یقیناً عمومیت میں کمی ہوتے ہوئے صورت میں تشخص پیدا ہوجائے گا لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ تشکل کلی خود غیر معین ہے کسی کو کیا تشخص دے گی۔

وَالشَّكْلُ لَايُوجَدُ قَبْلَ الْهَيُولٰى فَهِيَ إِمَّا مُقَدَّمَةٌ عَلَيْهِ اَوْمَعَهُ فَلَوْ كَانَتِ الصُّوْرَةُ عِلَّةً لِوُجُوْدِالْهَيُولٰى لَكَانَتْ مُتَقَدِّمَةً عَلَى الْهَيُوْلٰى بِالذَّاتِ وَالْهَيُوْلٰى مُقَدَّمَةٌعَلَى الشَّكْلِ بِالذَّاتِ اَوْمَعَهُ بِحُكْمِ الْمُقَدَّمَةِالثَّانِيَةِ فَكَانَتِ الصُّوْرَةُ مُتَقَدِّمَةً عَلَى الشَّكْلِ بِالذَّاتِ لِاَنَّ الْمُتَقَدِّمَ عَلَى الْمُتَقَدِّمِ عَلَى الشَّيْءِ وَالْمُتَقَدِّمُ عَلٰى مَاهُوَ مَعَ الشَّيْءِ مُتَقَدِّمٌ عَلَيْهِ هَفْ بِحُكْمِ الْمُقَدَّمَةِ الْاُوْلٰى وَاَنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ الْحُكْمَ بِاَنَّ الْمُتَقَدِّمَ عَلٰى مَامَعَ الشَّيْءِ مُتَقَدِّمٌ عَلٰى ذٰلِكَ الشَّيْءِ لَا يَظْهَرُ صِحَّتُهٗ فِي التَّقَدُّمِ وَالْمَعِيَّةِ الذَّاتِيَتَيْنِ وَقَدْ يُقَالُ الْهَيُوْلٰى مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الشَّكْلِ قَطْعاً بِنَاءً عَلٰى اَنَّ لُحُوْقَ الشَّكْلِ اِنَّمَاهُوَ بِمُشَارِكَةِ الْهَيُوْلٰى وَحٍ لَا يَحْتَاجُ اِلَى الْمُقَدَّمَةِالْمَمْنُوْعَةِ.

ترجمہ- اور شکل ہیولیٰ سے قبل موجود نہیں ہوتی پس ہیولیٰ یا تو شکل پر مقدم ہوتا ہے یا شکل کے ساتھ ہوتا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہے پس اگر صورت ہیولیٰ کے وجود کے لئے علت ہو تو وہ ہیولیٰ پر ذات کے اعتبار سے مقدم ہوگی اور ہیولیٰ شکل پر مقدم بالذات ہوتا ہے یا اس کیساتھ ہوتا ہے دوسرے مقدمہ کے حکم سے پس صورت شکل پر مقدم بالذات ہوجائے گی اس لئے کہ جو شی مقدم ہو کسی ایسی شی پر جو مقدم ہو کسی (تیسری) شی پر اور وہ چیز جو مقدم ہو اسی شئے پر جو (تیسری) شی کیساتھ ہو وہ مقدم ہوتی ہے اس (تیسری) شی پر یہ خلاف مفروض ہے پہلے مقدمہ کے حکم سے اور تو جانتا ہے کہ اس بات کا حکم لگانا کہ جو شی مقدم ہو اس شی پر جو کسی (تیسری) شی کے ساتھ ہو وہ مقدم ہوتی ہے اس تیسری شی پر۔اس کی صحت تقدم ذاتی اور معیت ذاتیہ میں ظاہر نہیں ہے اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ ہیولیٰ شکل پر یقینی طور پر مقدم ہوتا ہے اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ شکل کا لاحق ہونا ہیولیٰ کی مشارکت سے ہوتا ہے اور اس وقت اس مقدمہ کی ضرورت نہیں ہوگی جو ممنوع ہے (جس پر اعتراض کیا گیا ہے)۔

والشکل لا یوجد قبل الهیولیٰ الخ -اس سے پہلے کہا گیا تھا کہ صورت ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہے اور اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے ماتن نے دو مقدمے بیان کئے تھے جن میں سے ایک مقدمہ (۱) صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی اس کا بیان ابھی تفصیل کے ساتھ مع الدلیل گذر چکا۔اس عبارت سے دوسرے مقدمہ کا بیان ہے کہ شکل ہیولیٰ پر مقدم نہیں ہوتی اس مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ شکل انفعال کے ذریعہ حاصل ہوئی ہے مطلب یہ ہے کہ کوئی جسم جب حدود کے احاطہ اور تناہی کو قبول کرتا ہے تب اس کو شکل لاحق ہوتی ہے۔کسی چیز کو قبول کرنے کو انفعال کہتے ہیں اور یہ بات پہلے آچکی ہے کہ انفعال مادہ کے لواحقات میں سے ہے تو گویا شکل مادہ کو لاحق ہوگی پس جب شکل مادہ کو لاحق ہوگی تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ مادہ شکل سے پہلے موجود تھا تو مادہ مقدم اور شکل موخر ہوئی اور مادہ ہی ہیولیٰ کہلاتا ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ شکل ہیولیٰ پر مقدم نہیں ہوتی وجہ یہ ہے کہ لاحق موخر ہی ہوتا ہے اس لئے شکل ہیولیٰ سے موخر ہوگی، ہیولیٰ صورت پر مقدم ہوگا۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ شکل ہیولیٰ پر مقدم نہیں ہوتی تو اب دو ہی احتمال بچے کہ یا تو ہیولیٰ شکل پر مقدم رہتا ہے یا اس کے ساتھ ساتھ رہتا ہے کما مر مراراً مکرراً اسی کو شارح نے فهی اما متقدمة علیه او معه سے بیان کیا گیا ہے۔

فلو کانت الصورة علة الخ -دونوں مقدموں سے فراغت کے بعد اب تلازم کی کیفیت کی دوسری صورت الصورة لیست علة للهیولیٰ کی دلیل بیان ہو رہی ہے۔کہ اگر صورت ہیولیٰ کیلئے علّت ہو تو صورت مقدم ہوگی ہیولیٰ پر کیونکہ علت اپنے معلول پر بالذات مقدم ہوتی ہے اور ہیولیٰ مقدم ہوگا شکل پر۔یا شکل کے ساتھ ساتھ ہوگا جیسا کہ دوسرے مقدمہ سے معلوم ہوا تو صورت کا شکل پر مقدم ہونا لازم آیا کیونکہ تقدم کے بارے میں دو قاعدے ہیں اور یہ مسلم بھی ہیں۔۱- المتقدم علی المتقدم علی الشئی متقدم علی ذلک الشئی جو چیز مقدم ہو دوسری چیز پر اور وہ دوسری چیز مقدم ہو کسی تیسری چیز پر تو وہ تیسری پر بھی مقدم ہوگی مثلاً زید مقدم ہوا عمر پر عمر مقدم ہوا بکر پر، تو زید مقدم ہوگا بکر پر بھی۔۲-المتقدم علی ما مع الشئی

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

متقدم علی ذلک الشئی جو چیز مقدم ہو دوسری چیز اور وہ دوسری چیز تیسری چیز کے ساتھ ہو تو وہ چیز اس کے ساتھی پر بھی مقدم ہوگی جیسے زید مقدم ہے عمر پر، اور بکر عمر کے ساتھ ہے تو زید بکر پر بھی مقدم ہوگا تو اب خلاصہ یہ نکلا کہ اگر سب پر مقدم ہے تو ترتیب یوں بنے گی کہ صورت مقدم ہے ہیولیٰ پر ہیولیٰ مقدم ہے شکل پر، پس صورت مقدم ہے شکل پر، لیکن دوسرے قاعدہ کے لحاظ سے یوں ترتیب ہوگی صورت مقدم ہے ہیولیٰ پر اور ہیولیٰ کے ساتھ ساتھ شکل بھی ہے تو صورت ہیولیٰ کے ساتھ اس کے ساتھی پر بھی مقدم ہوگی۔ تو دیکھئے دونوں قاعدے کی رو سے صورت کا شکل پر مقدم ہونا لازم آیا حالانکہ صورت شکل پر مقدم نہیں ہوتی جیسا کہ دلیل کے ساتھ پہلے آچکا تو معلوم ہوا کہ صورت کا ہیولیٰ کیلئے علت ہونا باطل ہے۔

وانت تعلم الخ - ابھی اوپر جو دو قاعدے بیان ہوئے ہیں ان میں سے دوسرے پر اعتراض ہے، اعتراض سے پہلے یہ ذہن میں رکھئے کہ جس طرح تقدم کی دو قسمیں ہیں :۱- ذاتی ۲- زمانی اسی طرح معیت (ساتھ ہونے) کی بھی دو قسمیں ہیں :۱- ذاتیہ ۲- زمانیہ۔ معیت زمانیہ کی تعریف کون الشئین موجودین فی زمان واحد دو چیزوں کا ایک زمانہ میں موجود ہونا معیت ذاتیہ کی تعریف کون الشئین بحیث ان لا یحتاج شئ منهما الی الآخر فی وجوده دو چیزوں کا اس طرح موجود ہونا کہ ان میں سے کوئی اپنے وجود میں دوسرے کی محتاج نہ ہو۔ جن دو چیزوں میں یہ بات پائی جائے ان میں معیت ذاتیہ متحقق ہوتی ہے مگر واضح رہے کہ معیت ذاتیہ میں زمانے کے اعتبار سے تقدم وتأخر ہوسکتا ہے ایک چیز دوسری چیز سے باعتبار زمانہ مقدم اور دوسری چیز مؤخر ہوسکتی ہے البتہ ذات کے اعتبار سے ان میں معیت ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر ذات کے اعتبار سے بھی تقدم وتأخر ہو۔ تو ایک چیز اپنے وجود میں دوسری چیز کی محتاج ہوگی تو یہاں محتاج اور محتاج الیہ ہونا لازم آئے گا لیکن چونکہ یہاں ذات کے اعتبار سے تقدم وتأخر نہیں ہے بلکہ معیت ہے تو معلوم ہوا کہ ان دونوں چیزوں میں نہ تقدم ذاتی ہے اور نہ تاخر ذاتی اور جب دونوں نہیں ہیں تو پتہ چلا کہ ان دونوں میں معیت ذاتیہ ہے۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ قاعدہ ہمیں ہر جگہ تسلیم نہیں کہ جو چیز مقدم ہو دوسری چیز پر۔ اور وہ دوسری چیز کسی تیسری چیز کے ساتھ ہو تو وہ چیز تیسری چیز پر بھی مقدم ہوگی۔ کیوں کہ اس قاعدہ کی چار صورتیں ہیں:

۱- تقدم بھی زمانی ہو معیت بھی زمانیہ ہو۔

۲- تقدم بھی ذاتی ہو اور معیت بھی ذاتیہ ہو۔

۳- تقدم زمانی ہو معیت ذاتیہ ہو۔

۴- تقدم ذاتی ہو معیت زمانیہ ہو۔

ان چاروں صورتوں میں سے پہلی صورت میں تو یہ قاعدہ درست ہے کہ اگر کوئی چیز کسی دوسری چیز پر زمانے کے اعتبار سے مقدم ہو اور وہ دوسری چیز کسی تیسری چیز کے ساتھ زمانے کے اعتبار سے موجود ہو تو پہلی چیز تیسری چیز پر بھی مقدم ہوگی جیسے حضرت نوحؑ زمانے کے اعتبار سے حضرت موسیٰؑ پر مقدم ہیں اور حضرت موسیٰ کو حضرت ہارون کے ساتھ معیت زمانیہ حاصل ہے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

تو حضرت نوحؑ حضرت موسیٰ کے ساتھ حضرت ہارون پر بھی مقدم ہوں گے۔لیکن باقی تین صورتوں میں یہ قاعدہ تسلیم نہیں دوسری صورت ہی کو آپ لے لیجئے کہ ایک چیز دوسری چیز پر بالذات مقدم ہو اور اس دوسری چیز کو کسی تیسری کے ساتھ معیت ذاتیہ حاصل ہو تو یہاں پہلی چیز تیسری چیز پر مقدم نہ ہوگی جیسے طلوع شمس وجود نہار پر بالذات مقدم ہے اور وجود نہار کو زید کے ساتھ معیت ذاتیہ حاصل ہے تو طلوع شمس کا زید پر بھی مقدم ہونا ضروری نہیں کیوں کہ زید اور وجود نہار میں سے کوئی کسی کا محتاج نہیں نہ زید اپنے وجود میں وجود نہار کا محتاج ہے اور نہ وجود نہار محتاج ہے زید کا۔اور پہلے آچکا ہے جن دو چیزوں میں احتیاج نہ پایا جائے ان میں معیت ذاتیہ ہوتی ہے یہاں چونکہ زید اور وجود نہار میں کوئی کسی کا محتاج نہیں اس لئے ان دونوں میں معیت ذاتیہ ہے، کیونکہ اگر طلوع شمس کو مقدم مانا جائے زید پر بھی تو طلوع شمس ہو گا محتاج الیہ اور زید محتاج۔ حالانکہ نہ زید طلوع شمس کا محتاج ہے اور نہ طلوع شمس زید کا۔تو دیکھئے طلوع شمس وجود نہار پر مقدم بالذات ہونے کے باوجود زید پر مقدم بالذات نہیں (کیونکہ یہاں کوئی کسی کا محتاج نہیں) تیسری صورت کو لیجئے تو یہاں بھی قاعدہ مذکورہ صحیح نہیں۔کہ ایک چیز دوسری چیز پر زمانے کے اعتبار سے مقدم ہو اور دوسری چیز کو تیسری چیز کے ساتھ معیت ذاتیہ حاصل ہو تو وہ پہلی چیز تیسری چیز پر مقدم ہوگی۔مثلاً حضرت موسیٰؑ زمانے کے اعتبار سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مقدم ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت اسمٰعیلؑ کے ساتھ معیت ذاتیہ حاصل ہے (کہ ان میں کوئی کسی کا محتاج نہیں اپنے وجود و بقا میں) تو ضروری نہیں کہ حضرت موسیٰؑ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر مقدم ہونے کے ساتھ حضرت اسمٰعیلؑ پر بھی مقدم ہوں۔

چوتھی صورت کو لیجئے یہاں بھی قاعدۂ مذکورہ تسلیم نہیں کہ ایک چیز مقدم بالذات ہو کسی دوسری چیز پر۔اور اس دوسری چیز کو کسی تیسری چیز کے ساتھ معیت زمانیہ حاصل ہو تو پہلی چیز تیسری چیز پر مقدم ہوگی مثلاً طلوع شمس مقدم بالذات ہے وجود نہار پر اور وجود نہار کو زید کے ساتھ معیت زمانیہ حاصل ہو یعنی زید دن میں ہو تو ضروری نہیں کہ طلوع شمس زید پر بھی مقدم ہو۔کیونکہ ہوسکتا ہے کہ زید رات میں پیدا ہوا ہو تو طلوع شمس کیسے زید پر مقدم ہو جائے گا۔خلاصہ کلام یہ نکلا کہ معیت والا قاعدہ ایک جگہ تو مسلم ہے مگر ہر جگہ مسلم نہیں۔یہ ضروری نہیں کہ ایک چیز مقدم ہو کسی دوسری چیز پر۔اور وہ دوسری چیز کسی تیسری چیز کے ساتھ ہو تو وہ تیسری چیز پر بھی مقدم ہو جیسا کہ آپ کو باقی تین صورتوں سے معلوم ہوا ہے۔واضح رہے کہ معترض نے اعتراض کے لئے صرف ایک صورت بیان کی۔تقدم ذاتی اور معیت ذاتیہ والی۔باقی دو کو بیان نہیں کیا۔اس لئے کہ بقیہ دو خود بخود سمجھ میں آجائے گی یہ قاعدہ دو ہی صورتوں میں منحصر نہیں ہے۔

وقد يقال الهيولى الخ -ابھی چوں کہ دوسرے قاعدہ پر اعتراض ہو گیا اس لئے اس کو دفع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمیں مذکورہ قاعدہ کی ضرورت ہے ہی نہیں کیوں کہ ہیولیٰ تو قطعی طور پر شکل سے مقدم ہوتا ہے شکل کے ساتھ نہیں ہوتا۔وجہ یہ ہے کہ صورت کو جو شکل لاحق ہوتی ہے وہ ہیولیٰ کی ساجھیداری کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے لہٰذا جب بھی صورت کو شکل لاحق ہوگی تو ہیولیٰ کے بعد لاحق ہوگی اگر ہیولیٰ نہ ہو تو شکل کو کون قبول کرے گا اور قبول کرنا انفعال کہلاتا ہے اور انفعال مادہ کے ساتھ ہی لاحق ہوتا ہے تو گویا شکل سے پہلے ہیولیٰ کا ہونا ضروری ہے جب بات ایسی ہے تو پھر یقین کے ساتھ ہم کہہ رہے ہیں کہ ہیولیٰ شکل پر مقدم

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہوتا ہے تردید کے ساتھ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یا تو ہیولیٰ شکل پر مقدم ہوتا ہے یا شکل کے ساتھ ہوتا ہے۔

فَاِذَنْ وُجُوْدُ كُلٍّ مِّنْهُمَا عَنْ سَبَبٍ مُنْفَصِلٍ هٰذَامَبْنِيٌّ عَلٰى مَازَعِمُوْا مِنْ اَنَّ الْمُتَلَازِمَيْنِ يَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ اَحَدُهُمَاعِلَّةً مُوْجِبَةً لِّلْاٰخَرِ اَوْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلَى عِلَّةٍ مُوْجِبَةٍ لَّهُمَا لِيَتَحَقَّقَ التَّلَازُمُ اِذِ الْعِلَّةُ الْمُوْجِبَةُ مَايَمْتَنِعُ تَخَلُّفُ الْمَعْلُوْلِ عَنْهُ سَوَاءٌ كَانَتْ عِلَّةً تَامَّةً اَوْ جُزْءًا اَخِيْرًا مِنْهَا فَهِيَ مُسْتَلْزِمَةٌ لِلْمَعْلُوْلِ وَبِالْعَكْسِ وَهٰهُنَا بَحْثٌ لِاَنَّهٗ اِنِ اعْتُبِرَ فِي الْعِلَّةِ الْمُوْجِبَةِ الْاِيْجَادُ فَلَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ اِذَا لَمْ يَكُنْ اَحَدُ الْمُتَلَازِمَيْنِ عِلَّةً مُوْجِبَةً لِّلْاٰخَرِ اَوْ لَمْ يَكُوْنَا مَعْلُوْلَى عِلَّةٍ مُوْجِبَةٍ لَّهُمَا لَزِمَ اِمْكَانُ اِنْفِرَادِ اَحَدِهِمَا عَنِ الْاٰخَرِ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَاِنْ لَّمْ يُعْتَبَرْ لَمْ يَلْزَمْ اَنْ تَكُوْنَ الْهَيُوْلٰى عِلَّةً فَاعِلِيَّةً عَلٰى تَقْدِيْرِ كَوْنِهَا مُوْجِبَةً فَلَا يَكُوْنُ وَصْفُ الْعِلَّةِ بِالْفَاعِلِيَّةِ فِيْمَا سَبَقَ مُنَاسِبًا لِّلْمُقَامِ۔

ترجمہ: پس اس وقت (ہیولی،صورت) ان دونوں میں سے ہر ایک کا وجود ایک علیحدہ سبب کی وجہ سے ہے یہ اس بات پر مبنی ہے جس کا فلاسفہ نے گمان کیا ہے یعنی یہ کہ دو متلازم چیزیں (ان کے لئے) یہ بات ضروری ہے کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے علت موجبہ ہو یا دونوں اپنی علت موجبہ کے لئے معلول ہوں تا کہ تلازم ثابت ہو جائے اس لئے کہ علتِ موجبہ وہ ہوتی ہے جس سے معلول کا پیچھے رہ جانا محال ہوتا ہے خواہ وہ علت تامہ ہو یا اس کا جزء اخیر ہو پس وہ (علت موجبہ) مستلزم ہوتی ہے معلول کے لئے اور اس کا الٹا بھی ہوتا ہے (کہ معلول مستلزم ہوتا ہے علت موجبہ کے لئے) اور یہاں ایک بحث ہے اس لئے کہ اگر علت موجبہ میں موجود کرنے کا اعتبار کیا گیا ہے، تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جب متلازمین میں سے ایک دوسرے کے لئے علت موجبہ نہ ہو یا وہ دونوں اپنی علت موجبہ کے لئے معلول نہ ہوں تو ان میں سے ایک کے دوسرے سے علیحدہ ہونے کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور یہ ظاہر ہے اور اگر ایجاد کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے تو ہیولیٰ کا علت فاعلیہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ اسکے علتِ موجبہ ہونے کو مان لینے پر پس گزشتہ بیان میں علت کو فاعلیہ کے ساتھ موصوف کرنا مقام کے مناسب نہیں ہوگا۔

فاذن وجود کل منھما الخ۔ تلازم کی کیفیت کے بارے میں جو تین احتمالات تھے ان میں سے جب دو احتمالات (ہیولیٰ صورت کے لئے علت نہیں ہے، صورت ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہے) باطل ہو گئے تو تیسری بات خود بخود طے ہو گئی کہ ہیولیٰ اور صورت دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہیں۔ اور وہ تیسری چیز سببِ منفصل ہے، سبب سے علت اور منفصل سے مفارق عن الاجسام مراد ہے اور علتِ مفارقہ عن الاجسام عقل فعال (عقل عاشر) کا دوسرا نام ہے اب مطلب یہ ہوا کہ ہیولیٰ اور صورت عقل فعال کے معلول ہیں۔

ھذا مبنی علی مازعموا الخ۔ آگے چل کر **ھھنا بحث** سے ایک اعتراض آئے گا اسی لئے بطور تمہید یہ باتیں بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کے گمان کے مطابق جب دو چیزوں میں تلازم ہوتا ہے تو اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

۱-پہلی چیز علت موجبہ ہو دوسری چیز کے لیے۔۲-دوسری چیز علتِ موجبہ ہو پہلی چیز کے لئے۔۳-دونوں میں سے کوئی کسی چیز کے لئے علتِ موجبہ نہ ہو بلکہ ان دونوں کی علت کوئی تیسری چیز ہو اور یہ دونوں اس تیسری چیز کے معلول ہوں جیسا کہ مثالوں کے ساتھ یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے۔پہلی دو صورتوں میں تلازم کا پایا جانا تو بالکل واضح ہے کہ اگر ایک چیز دوسری چیز کے لئے علتِ موجبہ ہو تو معلول بھی ضرور موجود ہوگا کیوں کہ علتِ موجبہ اسی علت کو کہتے ہیں جس سے معلول کا تخلف محال ہو یعنی علت تو موجود ہو مگر معلول موجود نہ ہو جب علتِ موجبہ کے ہوتے ہی معلول فوراً واجب ہو جاتا ہے تو معلول کے لئے علتِ موجبہ لازم ہوئی اور علتِ موجبہ کے لئے معلول لازم ہوا پس ان دونوں کے درمیان تلازم ثابت ہو گیا۔

تیسری صورت میں تلازم اس طرح ثابت ہوگا کہ جب ایک چیز دو چیزوں کے لئے علتِ موجبہ ہو یعنی دو معلولوں کے لئے ایک علتِ موجبہ ہوگی تو معلولِ اول کے لئے علتِ موجبہ لازم ہوگی۔اور علتِ موجبہ کے لئے معلولِ ثانی لازم ہوگا۔اسی طرح اس کا عکس کیجئے کہ معلول ثانی کے لیے علت موجبہ لازم اور علت موجبہ کے لیے معلوم اول لازم۔اور قاعدہ ہے کہ لازم کا لازم بھی لازم ہی ہوتا ہے۔پس معلول اول معلولِ ثانی کے لئے لازم ہوا اور معلول اول کے لئے معلولِ ثانی لازم ہوا تو ان دونوں کے درمیان تلازم (لازم وملزوم ہونا) ثابت ہو گیا یہاں چوں کہ ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم کی گفتگو چل رہی ہے۔اس لئے کہا جائے گا کہ یہ دونوں معلول ہوں عقل فعال کے،تو ہیولیٰ کے لئے عقل فعال لازم ہوئی اور عقل فعال کے لئے صورت لازم ہوئی اسی طرح اس کا عکس کیجئے تو خلاصہ نکلے گا کہ دونوں دونوں کے لئے لازم ہوئے لہٰذا ان دونوں کے درمیان تلازم ثابت ہو جائے گا۔

سواء كانت علة تامة الخ -شارح علتِ موجبہ کے عام ہونے کو بتا رہے ہیں کہتے ہیں کہ علتِ موجبہ عام ہے خواہ وہ علتِ موجبہ تامہ ہو۔یا علتِ موجبہ تامہ کا جزء اخیر ہو یہ سب معلول کے وجود کو واجب کر دیتی ہیں۔علت تامہ اس علت کو کہتے ہیں جو معلول کے وجود کے لئے خود ہی کافی ہو معلول کے وجود کے لئے دوسرے کا سہارا نہ لے۔اور علتِ تامہ کا جزء اخیر اسی علت کو کہتے ہیں جس کے آخری جز سے معلول کا وجود ہو جاتا ہے مثلاً کسی معلول کے موجود ہونے کے لئے اگر پانچ چیزیں ضروری ہیں تو ظاہر بات ہے کہ چار چیزوں کی موجودگی سے وہ معلول موجود نہ ہوگا البتہ جب وہ پانچواں جز بھی موجود ہو جائے گا تو معلول بھی موجود ہو جائے گا۔یہی پانچواں جز علت تامہ کا جز اخیر ہے۔علتِ تامہ کے جزء اخیر کو بھی علتِ موجبہ کہا جاتا ہے کیوں کہ اس سے بھی معلول موجود ہو جاتا ہے جیسا کہ ابھی مثال سے واضح ہوا مگر یہ علت تامہ نہیں ہے بلکہ اس کا جزء اخیر ہے۔

وهٰهنا بحث الخ -اوپر یہ جو کہا گیا تھا کہ دو چیزوں میں تلازم کے وجود کیلئے ہر ایک کا علتِ موجبہ ہونا ضروری ہے۔یا دونوں معلول ہوں کسی تیسری چیز کے تو اس وقت تیسری چیز کا علت موجبہ ہونا ضروری ہے کیوں کہ اگر علتِ موجبہ نہ ہوگی تو معلول سے علت جدا ہو سکتی ہے اور معلول علت سے الگ ہو سکتا ہے اس لئے تلازم کے لئے علتِ موجبہ ہونا ضروری ہے۔اس پر اعتراض کرتے ہیں۔اعتراض یہ ہے کہ آپ نے علتِ موجبہ سے کون سی علت مراد لی ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

۱-علتِ موجبہ موجدہ۔ ۲-علت موجبہ غیر موجدہ۔

علت موجبہ موجدہ- اس علت کو کہتے ہیں جو معلول کے وجود کو واجب بھی کردے اور اس کو ایجاد بھی کرے جیسے باری تعالیٰ عقل فعال کے لئے علت موجبہ بھی ہیں کہ ان کے موجود ہوتے ہی عقل فعال موجود ہے اسی کے ساتھ ساتھ باری تعالیٰ اس کے لئے موجد بھی ہیں یعنی اللہ نے ہی اس کی تخلیق کی ہے۔

علت موجبہ غیر موجدہ- اس علت کو کہتے ہیں جو معلول کے وجود کو واجب تو کردے مگر اس کی تخلیق اس نے نہ کی ہو جیسے طلوع شمس نے دن کو تو موجود کر دیا مگر اس کو اس نے پیدا نہیں کیا ہے بلکہ اللہ نے پیدا کیا ہے۔ اگر آپ نے علت سے علتِ موجبہ موجدہ مراد لیا ہے تو ہم آپ کی یہ بات ماننے کو تیار نہیں کہ ''دو چیزوں میں تلازم کے لئے ضروری ہے کہ علت موجبہ موجدہ پائی جائے اگر علت موجبہ موجدہ نہ پائی جائے گی تو دونوں میں (علت و معلول میں) تلازم نہ پایا جائے گا بلکہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہو سکتے ہیں'' کیوں کہ ہم آپ کو ایک مثال بتاتے ہیں جس سے معلوم ہوگا کہ علتِ موجبہ کا موجدہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً علت تامہ کے جزء اخیر سے معلول کا وجود واجب ہو جاتا ہے مگر وہ موجدہ نہیں ہے۔ جزء اخیر کسی چیز کے ایجاد کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر معلول کو موجود تو کر دیتا ہے علت اور معلول ایک دوسرے سے جدا تو نہیں ہوئے؟

اور اگر آپ نے مراد علت موجبہ سے علت موجبہ غیر موجدہ اور غیر فاعلیہ لیا ہے تو پھر مصنف کے قول و العلة الفاعلية للشئى يجب ان تكون موجودة قبله میں علت کو فاعلیہ کے ساتھ متصف کرنا درست نہ ہوگا کیوں جب موجدہ اور فاعلیہ مراد ہی نہیں ہے تو پھر فاعلیہ کے ساتھ موصوف کرنا بہتر نہیں ہوگا۔

وَلَيْسَتِ الهَيُولىٰ غَنِيَّةً عَنِ الصُّورَةِ مِن كُلِّ الوُجُوهِ لِمَابَيَّنَّا اَنَّهَا لَا تَقُومُ بِالفِعْلِ بِدُونِ الصُّورَةِ اَىْ بِدُونِ مَا هِيَتِهَا الَّتِى تَسْتَحْفِظُ المادَّةُ بِتَوَارُدِ اَفرَادِ هَا عَلَيْهَا وَلَوزَالَ الصُّورَةُ عَنْهَا وَلَمْ يَقْتَرِنْ صُورَةٌ اُخرىٰ بِهَا عَدَمَتِ المَادَّةُ فِتِلْكَ الصُّورَةُ المُتَوَارِدَةُ عَلَيْهَا كَالدَّعَائِمِ تَزَالُ وَاحِدَةٌ مِنهَا عَنِ السَّقْفِ وَتُقَامُ مَقَامَهَا دِعَامَةٌ اُخرىٰ فَيَكُونُ السَّقْفُ بَاقِيًا علىٰ حَالِهِ بِتَعَاقُبِ تِلْكَ الدَّعَائِم.

ترجمہ -اور ہیولیٰ صورت سے من کل الوجوہ مستغنی نہیں ہے اسی دلیل کی وجہ سے جس کو ہم نے یہاں بیان کیا کہ وہ بغیر صورت کے بالفعل قائم نہیں ہوتا یعنی بغیر صورت کے اس ماہیت کے کہ جس کے افراد کے اس کے اوپر یکے بعد دیگر آنے کی وجہ سے مادہ محفوظ رہتا ہے اور اگر ایک صورت اس (مادّہ) سے زائل ہو جائے اور دوسری کوئی صورت اس کے ساتھ متصل نہ ہو تو مادہ معدوم ہو جاتا ہے پس اس کے اوپر یکے بعد دیگرے آنے والی یہ صورتیں ستونوں کی طرح ہیں کہ ان میں سے کوئی ایک (ستون) چھت سے ہٹا دیا جائے اور اس کی جگہ دوسرا ستون قائم کر دیا جائے تو چھت اپنے حال پر باقی رہتی ہے ان ستونوں کے یکے بعد دیگرے آنے کی وجہ سے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ولیست الھیولیٰ غنیۃ الخ - یہ عبارت ایک شبہ کو زائل کرنے کے لئے لائی گئی ہے شبہ یہ ہے کہ جب ہیولیٰ صورت کے لئے علت نہیں ہے اور نہ صورت ہیولیٰ کے لئے علت ہے تو گویا دونوں میں سے کسی کو بھی کسی کی ضرورت نہیں رہی دونوں ایک دوسرے سے مستغنی اور بے نیاز ہو گئے دونوں میں سے کوئی کسی کا محتاج نہ رہا تو پھر ان دونوں سے مل کر کوئی ماہیت مرکب نہیں ہو سکتی اور جب کوئی ماہیت نہیں مرکب ہو سکتی تو پھر جسم ان دونوں سے کیسے مرکب ہوگا حالانکہ جسم انہیں دونوں سے مل کر مرکب ہوتا ہے۔

تو اس عبارت سے اس شبہ کو دور کر رہے ہیں کہ نہ تو ہیولیٰ صورت سے پورے طور بے نیاز ہے اور نہ صورت ہیولیٰ سے پورے طور پر بے نیاز ہے بلکہ دونوں ایک دوسرے کے تھوڑے بہت محتاج ہیں۔ ہیولیٰ تو اپنے وجود و بقاء میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے تشخص و تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے۔ کیوں کہ علت نہ ہونے کیلئے پورے طور پر بے نیاز ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر تھوڑا بہت احتیاج ہو تو بھی علت نہ ہونا متحقق ہو سکتا ہے۔

متن میں مصنف نے دو باتیں بیان کی ہیں:

۱- ہیولیٰ پورے طور پر صورت سے بے نیاز نہیں ہے۔

۲- صورت بھی ہیولیٰ سے پورے طور پر بے نیاز نہیں ہے۔

ان میں سے پہلی گفتگو کی دلیل یہ ہے کہ ہیولیٰ بغیر صورت کے بالفعل قائم اور موجود نہیں ہو سکتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہیولیٰ بغیر صورت کے موجود نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ بات طے ہوگئی کہ ہیولیٰ صورت سے مکمل طور پر مستغنی نہیں ہے بلکہ اپنے وجود و بقاء میں صورت کا محتاج ہے۔

ای بدون ماھیتھا الخ - ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب ہیولیٰ صورت کا محتاج ہے اپنے وجود و بقاء میں تو صورت ہوئی محتاج الیہ اور ہیولیٰ محتاج۔ اور محتاج الیہ علت ہوا کرتا ہے تو صورت علت ہوئی ہیولیٰ کے لئے۔ حالانکہ آپ اس سے پہلے مع الدلیل ثابت کر چکے ہیں کہ صورت ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہو سکتی۔ تو آپ کی باتوں میں تناقض اور تضاد ہے۔

جواب - یہ ہے جو ہم نے یہ کہا ہے کہ صورت ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہو سکتی اس سے مراد صورت مشخصہ ہے یعنی صورت مشخصہ علت نہیں بن سکتی اور یہاں جو یہ کہا ہے کہ ہیولیٰ صورت کا محتاج ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ ہیولیٰ اپنے وجود و بقاء میں صورت مطلقہ کا محتاج ہے، پس تناقض نہیں رہا۔ صورت مطلقہ کا مطلب یہ ہے کہ ہیولیٰ کے ساتھ ہمہ وقت کوئی نہ کوئی صورت رہنی ضروری ہے جب ہی وہ محفوظ رہے گا۔ اگر کوئی بھی صورت باقی نہ رہے تو ہیولیٰ بھی باقی نہ رہے گا زائل ہو جائے گا۔ اس لئے اگر ایک صورت جائے تو دوسری صورت کا فوراً آ جانا ضروری ہے اسی طرح دوسری کے جانے سے تیسری علی ھذا القیاس ہیولیٰ کو باقی رکھنے کے لئے کسی نہ کسی صورت کو موجود ماننا ہی پڑے گا ورنہ ہیولیٰ زائل ہو جائے گا جیسے چھت کے لئے ستونوں کا ہونا بہت ضروری ہے اگر ایک ستون گر جائے تو دوسرا ستون ضرور رہے گا کیوں کہ اگر کوئی بھی ستون نہ رہے گا تو چھت بھی گر جائے گی۔ کالدعائم واحد دِعامۃ ستون۔ یکے بعد دیگرے آنے والی وہ صورتیں جو ہیولیٰ کے وجود کو باقی رکھتی ہیں ان کو ستونوں سے تعبیر کیا

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہے اور ہیولیٰ کو چھت سے، کیوں کہ جس طرح یہ ستون چھت کی حفاظت کرتے ہیں اگر ایک بھی ستون نہ رہے تو چھت گر جاتی ہے اسی طرح صورت بھی ہیولیٰ کی حفاظت کرتی ہے۔

ضروری تنبیہ -شارح نے تستحفظ المادة بتواردها الخ سے دو چوک کی ہے یعنی ان سے دو مسامحت ہوگئی ہے۔

۱- صورت جسمیہ کو ہیولیٰ کے لئے محافظ مانا ہے یعنی صورت یکے بعد دیگرے آتی رہے گی تو ہیولیٰ باقی رہے گا حالانکہ ہیولیٰ کی حفاظت صورت جسمیہ نہیں کرتی بلکہ عقل فعال کرتی ہے ہاں! ہیولیٰ کا باقی اور محفوظ رکھنے کے لئے صورت جسمیہ عقل فعال کی مدد کرتی ہے۔

۲- جس طرح عناصر کا ہیولیٰ صورت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اسی طرح افلاک کا ہیولیٰ بھی صورت کے ساتھ قائم ہوتا ہے یعنی دونوں چیزوں کے ہیولیٰ کو صورت لاحق ہوتی ہے لیکن شارح نے جس طرح تفصیل پیش کی ہے اس سے معلوم پڑتا ہے کہ صرف عناصر کا ہیولیٰ ہی صورت کے ساتھ قائم ہوتا ہے کیوں کہ انہوں نے کہا ہے کہ ہیولیٰ کی حفاظت کے لئے صورت جسمیہ یکے بعد دیگرے آتی رہتی ہے کیوں کہ عناصر میں انقلاب ہوتا ہے اور تبدیلیاں آتی رہتی ہیں اور انقلاب وتبدیلیاں صرف عناصر کے ساتھ مخصوص ہیں افلاک میں انقلاب نہیں ہوتا انکی صورتیں ہمیشہ متشخص ومعیّن رہتی ہیں اس لئے شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا۔ السبب المنفصل يستحفظ المادة بسبب الصورة اما بتشخصها كما فى الافلاک وما فيها او بنوعها كما فى العناصر وما يتركب منها. کہ سبب منفصل (عقل فعال) صورت کے ذریعہ سے مادہ کی حفاظت کرتا ہے یا تو متشخص ومعین صورت کے ذریعہ جیسا کہ افلاک اوران کے اندر کی اشیاء میں یا مطلقاً کسی بھی نوع کی صورت کے ذریعہ جیسا کہ عناصر اور ان سے مرکب ہونے والی چیزوں میں۔

وَلَيْسَتِ الصُّوْرَةُ اَيْضَاغَنِيَّةً عَنِ الْهَيُوْلٰى فَالْهَيُوْلٰى فِىْ كُلِّ الْوُجُوْهِ لِمَا بَيَّنَّا اَنَّهَا لَا تُوْجَدُ بِدُوْنِ الشَّكْلِ الْمُفْتَقِرُ اِلَى الْهَيُوْلٰى فَالْهَيُوْلٰى مُفْتَقِرَةٌ اِلَى الصُّوْرَةِفِىْ وُجُوْدِهَا وَبَقَائِهَا اَقُوْلُ فِيْهِ بَحْثٌ اِذْلَوْكَانَ مَا ذَكَرَهٗ كَافِيًا لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْهَيُوْلٰى مُفْتَقِرَةٌ اِلَى الصُّوْرَةِ فِى الْبَقَاءِ لَكَانَتِ الصُّوْرَةُاَيْضاًمُفْتَقِرَةً اِلَى الْهَيُوْلٰى فِيْهِ لِمَا تَبَيَّنَ اَيْضاً اَنَّ الصُّوْرَةَ لَا تُوْجَدُ بِالْفِعْلِ بِدُوْنِ الْهَيُوْلٰى وَقَدْ يُقَالُ هٰذَا مُنَافٍ لِمَا سَبَقَ مِنْ اَنَّ الصُّوْرَةَ لَيْسَتْ عِلَّةً لِلْهَيُوْلٰى اِذْ لَا مَعْنٰى لِلْعِلَّةِ اِلَّا مَايَحْتَاجُ اِلَيْهِ الشَّئُ فِىْ تَحَقُّقِهٖ فَلَوْ اِقْتَرَنَتِ الْهَيُوْلٰى اِلىٰ الصُّوْرَةِ فِى الْوُجُوْدِلَكَانَتِ الصُّوْرَةُ عِلَّةً لَهَا وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ هٰهُنَا اَنَّ الْهَيُوْلٰى مُفْتَقِرَةٌ اِلَى الطَّبِيْعَةِالصُّوْرَةِلَا اِلَى الصُّوْرَةِ الْمُشَخِّصَةِلِجَوَازِ اِنْتِفَائِهَا مَعَ بَقَاالْهَيُوْلٰى وَالْمَذْكُوْرُسَابِقاًء هُوَاَنَّ الصُّوْرَةَ الْمُشَخِّصَةَلَيْسَتْ عِلَّةً لِلْهَيُوْلٰى فَلَا مُنَافَاةَ فِيْهِ.

ترجمہ: اور صورت بھی ہیولیٰ سے تمام وجوہ کے اعتبار سے مستغنی نہیں اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہے کہ صورت بغیر اس شکل کے پائی نہیں جاتی جو ہیولیٰ کی طرف محتاج ہوتی ہے پس ہیولیٰ صورت کا محتاج ہوتا ہے اپنے وجود و بقاء میں میں کہتا ہوں کہ اس میں ایک اشکال ہے اسلئے کہ اگر مصنف کی ذکر کردہ دلیل اس بات کو بیان کرنے کے لئے کافی ہے کہ ہیولیٰ صورت کا (وجود) و بقاء میں محتاج ہوتا ہے تو صورت بھی ہیولیٰ کی طرف اسی میں (یعنی وجود و بقاء ہی میں) محتاج ہونی چاہئے چونکہ یہ بھی تو بالکل ظاہر ہے کہ صورت بغیر ہیولیٰ کے بالفعل موجود نہیں ہوتی اور کبھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ (ہیولیٰ کا اپنے وجود و بقاء میں صورت کا محتاج ہونا) تو اس بات کے منافی ہے جو پہلے گذری ہے یعنی یہ ہے صورت ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہے اس لئے کہ علت کے معنیٰ نہیں ہے مگر وہ چیز جس کی طرف کوئی شئی اپنے تحقق (بقاء وجود) میں محتاج ہو پس اگر ہیولیٰ صورت کی طرف وجود میں محتاج ہو تو صورت ہیولیٰ کے لئے علت ہوگی اور جواب یہ ہے کہ یہاں مراد یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت کی طبیعت (ماہیت) کی محتاج ہے نہ کہ صورت مشخصہ کی طرف اس کے زوال کے جائز ہونے کی وجہ سے ہیولیٰ کے باقی رہنے کے ساتھ اور پہلےجو ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ صورت مشخصہ ہیولیٰ کے لئے علت ہے پس اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔

ولیست الصورۃ ایضاً غنیة الخ-اس سے پہلے بتایا تھا کہ ماتن نے دو دعوے کئے تھے۔

۱- ہیولیٰ صورت سے پورے طور پر بے نیاز نہیں ہوتا ہے۔

۲- صورت بھی ہیولیٰ سے پورے طور پر بے نیاز نہیں ہوتا ہے۔

ان میں سے پہلا دعویٰ تمام تر تفصیلات کے ساتھ ابھی مکمل ہو چکا ہے اب دوسرے دعوے کو مع الدلیل ثابت کر رہے ہیں۔

لما بینا انھا لا توجد الخ-یہ مذکورہ دعوے کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہیکہ صورت شکل کے ساتھ ہوتی ہے یا شکل کے بعد ہوتی ہے تو صورت شکل کی محتاج ہوئی اور ابھی کچھ صفحہ پہلے آیا تھا کہ شکل ہیولیٰ پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ ہیولیٰ کیساتھ رہتی ہے یا اسکے بعد ہوتی ہے تو گویا شکل ہیولیٰ کی محتاج ہوئی اس سے ثابت ہوا کہ صورت شکل کی محتاج ہے اور شکل ہیولیٰ کی محتاج ہے پس صورت ہیولیٰ کی محتاج ہے معلوم ہوا کہ صورت ہیولیٰ سے پورے طور پر بے نیاز نہیں ہے۔

فالھیولیٰ تفتقر الی الصورۃ الخ-جب دونوں دعوے ثابت ہو گئے تو اب اس عبارت سے ان دونوں کا حکم بیان کر رہے ہیں۔ یہ عبارت پہلے دعوے کا حکم ہے پہلا دعویٰ یہ تھا کہ ہیولیٰ صورت سے من کل الوجوہ مستغنی نہیں ہے اس کا حکم یہ ہے پس ہیولیٰ اپنے وجود و بقاء میں صورت کا محتاج ہوتا ہے۔ دوسرے دعویٰ کا حکم جلد ہی آ رہا ہے کہ صورت اپنے شکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے۔

اقول فیه بحث الخ- دونوں دعوؤں کو ثابت کرنے کے بعد مصنف نے ان پر متفرع کرتے ہوئے جو حکم لگایا ہے اس تفریع اور حکم پر اعتراض ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ہیولیٰ صورت کا محتاج ہے اور صورت ہیولیٰ کی محتاج ہے تو دونوں پر متفرع ہونے والا حکم بھی ایک ہونا چاہئے یعنی جس طرح آپ نے کہا ہے کہ ہیولیٰ اپنے وجود و بقاء میں صورت کا محتاج ہے اسی

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

طرح آپ کو یہ کہنا چاہئے کہ صورت بھی اپنے وجود و بقاء میں ہیولیٰ کی محتاج ہے آپ نے یہ کیوں کہہ دیا کہ ہیولیٰ تو اپنے وجود وبقاء میں صورت کا محتاج ہے۔

مگر صورت اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے جب دونوں حکموں کی علتیں (ہیولیٰ کا صورت کی طرف محتاج ہونا، صورت کا ہیولیٰ کی طرف محتاج ہونا) ایک ہی تھیں تو دونوں حکموں میں فرق کیوں؟ ایک میں وجود وبقاء اور ایک میں تشکل؟ یہ کہاں کا انصاف ہے؟ ہم آپ سے یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ آپ نے اس دعوے ''ہیولیٰ اپنے وجود وبقاء میں صورت کا محتاج ہوتا ہے'' کی جو یہ دلیل پیش کی ہے کہ وہ بغیر صورت کے بالفعل قائم نہیں ہوتا دعوے کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے یا کافی نہیں ہے؟ اگر کافی نہیں ہے تو پھر یہ ایک نقص ہے اس سے یہ حکم نہیں نکل سکتا۔ اور آپ کافی جانتے ہیں تو پھر یہی دلیل صورت کے بارے میں بھی ثابت شدہ ہے کہ وہ بھی بالفعل ہیولیٰ کے بغیر موجود نہیں ہوتی تو دیکھئے علتیں دونوں جگہ ایک ہیں پھر حکموں میں یہ فرق کیوں؟

جواب: بعض لوگوں نے جواباً کہا ہے کہ دونوں جگہ علت الگ الگ ہے اس لئے حکم میں بھی فرق ہوگا کیوں کہ مصنف نے ہیولیٰ کے متعلق لاتقوم بالفعل (عدم قیام) فرمایا اور صورت کے متعلق لاتوجد (عدم وجود) اور عدم قیام وعدم وجود میں فرق ہے عدم قیام کا مطلب یہ ہے کہ ہیولیٰ صورت کے بغیر قائم ہو ہی نہیں سکتا صورت ہی اس کو قائم کرتی اور اسکے وجود وبقاء کی حفاظت کرتی ہے اگر صورت معدوم ہو جائے اور ہیولیٰ کے ساتھ نہ لگے تو صورت بھی معدوم ہو جائے گی پتہ یہ چلا کہ ہیولیٰ اپنے وجود وبقاء میں صورت کا محتاج ہے اور عدم وجود کا مطلب یہ ہے کہ صورت ہیولیٰ کے بغیر موجود نہیں ہوتی اور ایک چیز کا دوسری چیز کے بغیر موجود نہ ہونا دو وجہوں سے ہوتا ہے۔

۱- ایک چیز اپنے وجود میں دوسری چیز کی محتاج ہو۔ ۲- ایک چیز دوسری چیز کو مسلزم ہو۔

یہاں دوسری وجہ مراد ہے۔ یعنی ایک چیز کے دوسری چیز کے بغیر موجود نہ ہونے کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ یہ ← چیز اس ● چیز کو مستلزم ہے اگر چہ اس ← چیز کا قیام اس ● چیز کی وجہ سے نہیں ہے۔ اور جب کوئی چیز کسی دوسری چیز کو مستلزم ہو تو ضروری نہیں کہ وہ چیز اپنے وجود میں دوسری چیز کی محتاج بھی ہو، کیوں کہ مستلزم ہونے اور محتاج ہونے میں فرق ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کو مستلزم تو ہوتی ہے مگر محتاج نہیں ہوتی مثلاً علت تامہ اپنے معلول کو تو مستلزم ہوتی ہے مگر وہ اپنے وجود میں معلول کی محتاج نہیں۔ تو جس طرح علتِ تامہ معلول کو مستلزم ہے اسی طرح صورت تشکل کے واسطے سے ہیولیٰ کو مستلزم ہے اس طور پر کہ صورت مستلزم ہے تشکل کو، تشکل مستلزم ہے ہیولیٰ کو۔ پس صورت مستلزم ہے ہیولیٰ کو، تو جب عدم قیام اور عدم وجود میں فرق ہو گیا اس لئے ان کے حکم بھی متفرق ہو گئے لہٰذا ہیولیٰ تو وجود وبقاء میں صورت کا محتاج تو ہوگا لیکن صورت اپنے وجود وبقاء میں نہیں بلکہ اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہوگی۔

وقد یقال ھذا مناف الخ- ماتن نے جو یہ کہا ہے کہ ''ہیولیٰ اپنے وجود وبقاء میں صورت کا محتاج ہے''، شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ صاحب جب ہیولیٰ اپنے وجود وبقاء میں صورت کا محتاج ہے تو صورت کا علت ہونا لازم آئے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

گا۔ کیوں کہ علت اس چیز کو بولتے ہیں جس کی اپنے وجود وبقاء میں دوسری چیز محتاج ہوتی ہے، تو صورت علت ہوئی، اور آپ پہلے کہہ چکے ہیں کہ صورت ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہے۔ تو آپ کی دونوں باتوں میں منافات اور تضاد ہوا۔

والجواب ان المراد الخ - سے اسی اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اس جگہ صورت سے صورت مشخصہ نہیں بلکہ ماہیتِ صورت یعنی صورت مطلقہ مراد ہے مطلب یہ ہے کہ ہیولیٰ کے ساتھ کوئی نہ کوئی غیر معین صورت لگی رہے گی تو گویا ہیولیٰ اپنے وجود وبقاء میں صورت مطلقہ کا محتاج ہے۔ البتہ اس سے پہلے جو ہم نے کہا تھا کہ صورت ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ تھا کہ ہیولیٰ صورت مشخصہ کا محتاج نہیں ہوتا اور صورت مشخصہ ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہوتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر صورت مشخصہ کو ہیولی کے لیے علت قرار دے دیا جائے تو جب بھی صورت مشخصہ (معینہ) زائل ہوگی تو ہیولیٰ کا زوال بھی ہو جائے گا۔ اس لئے کسی نہ کسی غیر معینہ صورت کو ہیولیٰ کے ساتھ رہنا ضروری ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس جگہ صورت سے صورت مطلقہ مراد ہے اور ماقبل میں صورت سے ''صورت مشخصہ'' مراد ہے لہٰذا کوئی منافات نہیں۔ دونوں کا مطلب ایک ہی ہے۔ فتدبر۔

وَالصُّوْرَةُ مُفْتَقِرَةٌ اِلَى الْهَيُوْلٰى فِيْ تَشَكُّلِهَا قِيْلَ وَلَمَّا تَغَايَرَ جِهَتَا التَّوَقُّفِ فِيْهَا لَمْ يَلْزَمِ الدَّوْرُ وَاُوْرِدَ عَلَيْهِ اَنَّهُ لَا يَلْزَمُ الدَّوْرُ مِنْ كَوْنِ الْهَيُوْلٰى مُفْتَقِرَةً اِلَى الصُّوْرَةِ فِي التَّشَكُّلِ وَبِالْعَكْسِ اِذْ يَحْتَاجُ كُلٌّ مِنْهُمَا لَا فِيْ ذَاتِهَا بَلْ فِيْ تَشَكُّلِهَا اِلٰى ذَاتِ الْاُخْرٰى لَا اِلٰى تَشَكُّلِهَا وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّ اِحْدٰهُمَا اِذَا كَانَتْ عِلَّةً لِتَشَكُّلِ الْاُخْرٰى فَهِيَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مُتَشَخِّصَةٌ تَكُوْنُ مُتَقَدِّمَةً عَلٰى تَشَكُّلِ الْاُخْرٰى وَمِنْ مُشَخِّصَاتِهَا الشَّكْلُ فَيَلْزَمُ تَقَدُّمُهَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مُتَشَكِّلَةٌ فَلَوِ انْعَكَسَ لَدَارَ وَالْحَقُّ اَنَّ الشَّكْلَ لَيْسَ مُشَخِّصاً بِمَعْنٰى اَنَّهُ يُفِيْدُ الْهٰذِيَّةَ بَلْ بِمَعْنٰى اَنَّهُ لَازِمٌ لِلشَّخْصِ مِنْ حَيْثُ هُوَ شَخْصٌ وَتَقَدُّمُ الْعِلَّةِ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ بِذَاتِهَا وَتَشَخُّصِهَا لَا بِلَوَازِمِهَا وَلَا يُتَوَهَّمُ اَنَّ تَقَدُّمَ الْمَلْزُوْمِ بِالذَّاتِ يُوْجِبُ تَقَدُّمَ اللَّوَازِمِ فَاِنَّ الْعِلَّةَ الْمَلْزُوْمَةَ لِمَعْلُوْلِهَا مُتَقَدِّمَةٌ عَلَيْهِ بِالذَّاتِ مَعَ اِسْتِحَالَةِ تَقَدُّمِهٖ عَلٰى نَفْسِهٖ.

ترجمہ:- اور صورت ہیولیٰ کی طرف اپنے تشکل میں محتاج ہے کہ جب ان دونوں میں موقوف ہونے کی جہتیں متغایر ہو گئیں تو دور لازم نہیں آیا اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ دَور تو اس سے بھی لازم نہیں آئے گا کہ ہیولیٰ صورت کی طرف تشکل میں محتاج ہو اور اس کا الٹا ہو (کہ صورت بھی ہیولیٰ کی طرف تشکل ہی میں محتاج ہو) اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اپنے تشکل میں محتاج ہوگا دوسرے کی ذات کی طرف، نہ کہ اس کے تشکل کی طرف اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے جب ایک

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

دوسرے کے تشکل کیلئے علت ہوگا تو وہ اس حیثیت سے کہ متشخص ہے دوسرے کے تشکل پر مقدم ہوگا اور اس میں تشخص پیدا کرنے والی چیزوں میں سے شکل ہے پس اس کا مقدم ہونا اس حیثیت سے ضروری ہوگا کہ وہ متشکل ہے پس اگر معاملہ برعکس بھی ہوجائے تو دور لازم آئے گا اور حق یہ ہے کہ شکل اس معنی کے لحاظ سے تشخص پیدا کرنے والی نہیں ہے کہ وہ ھذیت کا فائدہ دیتی ہے، بلکہ اس معنی کے لحاظ سے ہے کہ وہ (شکل) شخص کے لئے شخص ہونے کی حیثیت سے لازم ہے اور علت کا مقدم ہونا اس کی ذات اور اس کے تشخص کے ساتھ تو واجب ہوتا ہے اس کے لوازم کے ساتھ نہیں اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ ملزوم کا ذات کے اعتبار سے مقدم ہونا لازم کے مقدم ہونے کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ علت جو اپنے معلول کے لئے ملزوم ہوتی ہے۔ وہ اس (معلول) پر ذات کے اعتبار سے مقدم ہوتی ہے باوجود اس معلول کے مقدم ہونے کے محال ہونے کے اپنی ذات کے اوپر۔

الصورۃ مفتقر الی الھیولی- یہ دوسرے دعوے پر متفرع ہونے والا حکم ہے کہ جب صورت پورے طور پر ہیولیٰ سے بے نیاز نہیں ہے بلکہ صورت شکل کی محتاج ہے، شکل ہیولیٰ کی محتاج ہے تو معلوم ہوا کہ صورت اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے۔

ولماتغایر جھتا التغایر الخ -مصنف نے تفریع کرتے ہوئے جو حکم بیان کیا تھا اس پر اعتراض ہے کہ جب ہیولیٰ صورت کا محتاج ہے اور صورت ہیولیٰ کی محتاج ہے تو دور لازم آئے گا کیوں کہ دور کی تعریف یہ ہے۔

توقف الشیٔ علیٰ مایتوقف ذٰلک الشیٔ

ایک چیز کا ایسی چیز پر موقوف ہونا جو پہلی چیز پر موقوف ہے تو ایک ہی چیز کا محتاج اور اس کا محتاج الیہ ہونا لازم آئے گا تو اسی طرح ایک چیز اپنی ہی ذات پر مقدم اور اپنی ہی ذات سے مؤخر ہوگئی کیوں کہ محتاج الیہ مقدم اور محتاج مؤخر ہوتا ہے اور یہ محال ہے (یعنی تقدم الشیٔ علیٰ نفسہ محال ہے) اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال۔ لہٰذا صورت کا ہیولیٰ کی طرف محتاج ہونا اور ہیولیٰ کا صورت کی طرف محتاج ہونا بھی محال ہے۔

اسی اعتراض مقدر کا جواب اس عبارت سے دے رہے ہیں کہ یہاں دور لازم نہیں آئے گا کیوں کہ دور اسوقت لازم آتا ہے جب دونوں کے موقوف ہونے کی جہت ایک ہی ہو اور یہاں جہت ایک نہیں ہے کیوں کہ ہیولیٰ اپنے وجود وبقاء میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے تشکل میں ہیولیٰ کی محتاج ہے ایک کے محتاج ہونے کی جہت وجود وبقاء ہے اور دوسرے کے محتاج ہونے کی جہت تشکل ہے تو چوں کہ دونوں کی جہت الگ الگ ہے اس لئے دور لازم نہیں آئے گا۔

واورد علیه الخ -مذکورہ بالا جواب پر اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں کہ ''دور اسوقت لازم آتا ہے جب کہ دونوں کی جہت ایک ہو'' کیوں کہ ہم بتادیں گے کہ دونوں کی جہت ایک ہے پھر بھی دور لازم نہیں آتا۔ فرض کیجئے کہ ہیولیٰ کا تشکل صورت کی ذات کا محتاج ہے اور صورت کا تشکل ہیولیٰ کی ذات کا محتاج ہے تو دیکھئے یہاں دونوں کے محتاج ہونے کی جہت ایک ہی ہے یعنی تشکل کہ صورت کا تشکل محتاج ہے اور ہیولیٰ کا تشکل محتاج ہے۔ دونوں کے محتاج ہونے کی جہت ایک ہی ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

پھر بھی دور لازم نہیں آتا کیوں کہ دور لازم اسوقت آتا ہے جب کہ ایک ہی چیز محتاج ہو اور وہی چیز محتاج الیہ۔ اور یہاں ایسا نہیں ہے۔ بلکہ یہاں محتاج اور محتاج الیہ الگ الگ ہے ہیولیٰ کا تشکل محتاج ہے اور صورت محتاج الیہ۔ اسی طرح صورت کا تشکل محتاج ہے اور ہیولیٰ محتاج الیہ تو جب محتاج اور محتاج الیہ متحد نہیں ہے تو دور بھی لازم نہیں آئے گا حالاں کہ دونوں کے محتاج ہونے کی جہت ایک ہی ہے تو معلوم ہوا کہ آپ کا یہ کہنا غلط ہے کہ جب دونوں کی جہت متحد ہو تو دور لازم آتا ہے۔

وقد یجاب بان احدٰھما الخ - اس اعتراض کا جواب دیا جارہا ہے، جواب سے پہلے تین مقدمات یاد رکھنے ضروری ہیں:

۱- موجود چیز ہی صرف علت بن سکتی ہے۔

۲- ہر موجود کا متشخص اور ممتاز ہونا ضروری ہے۔

۳- کسی چیز میں تشخص پیدا کرنے والی چیز شکل ہوتی ہے۔

ان تین مقدمات کی وجہ سے صورت کا تشکل اور ہیولیٰ کا تشکل تین طرح سے علت بنے گا۔ اب جواب سنئے آپ نے جو یہ کہا ہے کہ صورت کا تشکل محتاج ہے ہیولیٰ کی ذات کی طرف، نہ کہ ہیولیٰ کے تشکل کی طرف اس پر اگر آپ ان تینوں مقدمات کو جاری کردیجئے تو اس جملہ کا مطلب یہ ہوجاتا ہے کہ صورت کا تشکل محتاج ہے ہیولیٰ کے تشکل کی طرف۔ پس دور لازم آگیا۔ اس کا یہ مطلب اس لئے ہوجاتا ہے کہ اگر صورت کا تشکل محتاج ہو ہیولیٰ کی ذات کی طرف۔ تو ہیولیٰ کی ذات علت ہوگی صورت کے تشکل کے لئے اب اس پر پہلا مقدمہ جاری کیجئے تو اب ہیولیٰ کی ذات موجود ہوکر علت بنے گی (کیوں کہ علت کا موجود ہونا ضروری ہے) دوسرے مقدمہ کی وجہ سے ہیولیٰ کی ذات متشخص ہوکر علت بنے گی (کیوں کہ ہر موجود کا متشخص ہونا ضروری ہے) اور تشخص پیدا کرنے والی چیز چوں کہ شکل ہوتی ہے (جیسا کہ تیسرے مقدمہ سے معلوم ہوا) تو ہیولیٰ کی ذات متشکل (شکل والی) ہوکر علت بنے گی صورت کے تشکل کے لئے ذرا غور سے دیکھئے تو سمجھ میں آجائے گا کہ صورت کا تشکل ہیولیٰ کے تشکل کا محتاج ہوگیا کیوں کہ ابھی آپ نے پڑھا کہ ہیولیٰ تشکل والا ہوجائے گا پس ہیولیٰ کا تشکل پایا گیا اور صورت کا تشکل ہیولیٰ کے تشکل کا محتاج ہے۔ تو اب دونوں طرف تشکل آگیا اور نتیجہ نکلا کہ صورت کا تشکل ہیولیٰ کے تشکل کا محتاج ہوتا ہے یہی بات الٹ کر کرلیجئے کہ جب ہیولیٰ کا تشکل محتاج ہوگا صورت کی ذات کا۔ تو مقدمہ اولیٰ کیوجہ سے صورت موجود ہوکر علت بنے گی اور مقدمہ ثانیہ کی وجہ سے متشخص ہوکر علت بنے گی اور مقدمہ ثالثہ کی وجہ سے متشکل ہوکر علت بنے گی۔ ہیولیٰ کے تشکل کے لئے تو ہیولیٰ کا تشکل محتاج ہوگا صورت کے تشکل کا۔ جب دونوں کو جوڑ دیجئے تو بات یوں ہوجائے گی کہ ہیولیٰ کا تشکل محتاج ہے صورت کے تشکل کا اسی طرح اس کے برعکس تو ایک ہی چیز یعنی تشکل کا محتاج اور محتاج الیہ ہونا لازم آیا اور یہی دور ہے۔

والحق ان الشکل الخ - اس جواب کو رد کیا جارہا ہے کہ آپ نے جو تیسرا مقدمہ پیش کیا ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں آپ نے کہا ہے کہ چیزوں میں تشخص پیدا کرنے والی چیز شکل ہوتی ہے یہ قول مردود ہے حق بات یہ ہے کہ شکل متشخص ہوتی ہے مگر اس معنیٰ میں نہیں کہ وہ چیز میں تشخص پیدا کردیتی ہے بلکہ اس معنیٰ کے لحاظ سے شکل متشخص ہوتی ہے کہ شکل متشخص شئے کے لئے لازم ہوتی ہے ہاں متشخص کے لازم ہونے کی وجہ سے شکل کو متشخص علی سبیل المجاز کہہ دیا جاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ شکل متشخص کیوں نہیں ہوتی

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر شکل متخص ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو شکل کلی متخص ہوگی یا شکل جزئی۔
شکل کلی تو متخص ہو ہی نہیں سکتی کیوں کہ شکل کلی خود ہی غیر معین وغیر متخص ہوتی ہے وہ متخص کیسے بنے گی شکل جزئی بھی متخص نہیں ہو سکتی کیوں کہ اگر یہ متخص ہو تو جب بھی صورتِ متخصہ زائل ہوگی تو ہیولیٰ کا بھی زائل ہونا لازم آئے گا حالاں کہ ہیولیٰ کبھی زائل نہیں ہوتا جیسا کہ اس کی ابھی پیچھے آچکی ہے۔

نوٹ: کتاب میں ھٰذِیَّتُ سے تشخص مراد ہے اسی لئے تشخص ہی کے ذریعہ عبارت کی تشریح کی گئی ہے۔

وتقدم العلة یجب الخ - یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے کہ ٹھیک ہے ہم نے مان لیا کہ شکل متخص نہیں ہوتی بلکہ متخص چیز کے لئے لازم آتی ہے۔ تو جب ہیولیٰ کی ذات متخص ہو کر علت بنے گی صورت کے تشکل کے لئے۔ تو ہیولیٰ کا تشخص مقدم ہوگا صورت کے تشکل پر تو لامحالہ اس کا لازم بھی صورت کے تشکل سے مقدم ہوگا کیوں کہ شئی کا لازم بھی شئی کی طرح مقدم ہوتا ہے تو اب ہیولیٰ کا لازم بھی صورت کے تشکل پر مقدم ہوگا پس یہاں بھی دونوں طرف تشکل آگیا تو دور لازم آگیا۔

شارح وتقدم العلة جواب دے رہے ہیں کہ اگر کوئی چیز دوسری چیز پر مقدم ہو تو ضروری نہیں کہ اس کا لازم بھی دوسری چیز پر مقدم ہو۔ لہٰذا اگر ہیولیٰ کا تشخص صورت کے تشکل پر مقدم ہوگا تو ضروری نہیں کہ ہیولیٰ کا لازم یعنی تشکل بھی صورت کے تشکل پر مقدم ہو۔ پس دور لازم نہیں آئے گا۔ رہا یہ مسئلہ کہ شئی کا لازم شئی کی طرح دوسری شئی پر مقدم کیوں نہیں ہوتا؟ تو اس کا جواب ولا یتوھم سے دے رہے ہیں کہ ملزوم کے تقدم کے لئے لازم کا تقدم ضروری نہیں ہے مثال کے طور پر علت ملزوم ہے اور معلول اس کے لئے لازم۔ تو یہاں علت اپنے معلول پر مقدم تو ہوتی ہے مگر اس کا لازم علت کے معلول پر مقدم نہیں ہوتا کیوں کہ اگر لازم بھی ملزوم کی طرح مقدم ہو تو معلول (چوں کہ ملزوم ہے) کا اپنی ہی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جو کسی محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ شئی کی طرح شئی کے لازم کا دوسری شئی پر مقدم ہونا ضروری نہیں ہے۔

تمت بالخیر

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

مبادی الفلسفہ کا شاندار مطلب خیز ترجمہ

مصطلحات الفلسفہ

لحل

مبادی الفلسفہ

مؤلف

مولانا فضیل احمد ناصری القاسمی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فلسفہ: یونانی زبان کا ایک لفظ ہے جس کے معنیٰ ہیں علم وحکمت، یہ مرکب ہے فیلا بمعنیٰ ایثار ومحبت سوفا بمعنیٰ علم وحکمت سے (یعنی فلسفہ فیلا اور سوفا سے مرکب ہے)

فلسفی اور فیلسوف: دونوں فلسفہ کی طرف منسوب ہیں جس کے معنیٰ ہیں علم وحکمت سے محبت کرنے والا اور ان دونوں سے بحث کرنے والا، (یعنی جو لوگ علم وحکمت سے محبت رکھتے اور ان کے موضوع سے بحث کرتے ہیں وہی فلسفی اور فیلسوف کہلاتے ہیں)

سفسطہ: حکمت باطلہ کا نام ہے یہ سوفا بمعنیٰ علم وحکمت اور اسطا بمعنیٰ "فریب دینا" سے مرکب ہے۔

سوفسطائی: وہ حکیم کہلاتا ہے جو ثابت شدہ حقائق تک پہنچنے کے امکان کا انکار کرتا ہو اور سوفسطائیوں کی تین قسمیں ہیں، عندیہ، عنادیہ، لاادریہ،

عندیہ: وہ فرقہ ہے جو حقائق اشیاء کو اپنے اعتقادات کے تابع مانتا ہے اگر ان کا اعتقاد کہے کہ یہ جوہر ہے تو وہ جوہر ہے، عرض ہے تو وہ عرض ہے،

عنادیہ: وہ لوگ ہیں جو اشیاء کی حقیقتوں کا صاف انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب محض وہمی اور خیالی چیزیں ہیں جیسے پانی پر نقش۔

لاادریہ: وہ لوگ ہیں جو ثابت شدہ اشیاء کے بارے میں متردد ہوتے ہیں اور ہر بات میں لاادری کہتے ہیں۔

یونان کے مشہور فلاسفہ: فیثا غورس، سقراط، افلاطون، دی مقراطیس، بقراط اور ارسطو ہیں اور ان کو حکمائے روم بھی کہا جاتا ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

مشائیہ: ایک یونانی مکتب فکر کا نام ہے جس کی بنیاد ارسطو نے رکھی اور اس کا جانشین ثاؤفراسطوس ہوا، اس کی خصوصیت نظر وفکر پر استدلال اور اعتماد اور مسائل کو دلائل سے ثابت کرنا ہے، اس نام کے ساتھ ان (حکماء) کو موسوم کیا گیا ارسطو کے طریقۂ تعلیم کی طرف اشارہ کرنے کے لئے، کیونکہ وہ ایتھنز، کے اسٹیڈیم میں چلتے چلتے لیکچر دیا کرتا تھا، مشائیہ (جماعت) کا اتباع مسلمانوں میں سے ابونصر محمد فارابی اور ابوعلی سینا نے کیا ہے۔

اشراقیہ: ایک یونانی مکتب فکر کا نام ہے اس کی بنیاد افلاطون نے رکھی، اس کی خصوصیت دل کی صفائی اور باطن کی چمک پر اعتماد کرنا ہے نظری مسائل کے حل میں، ان کو اس نام کے ساتھ موسوم کیا گیا، حقائق کے بارے میں ان کے طریقۂ بحث کی طرف اشارہ کرنے کے لئے۔ مسلمانوں میں سے شیخ مقتول شہاب الدین سہروردی۔ نے ان کا اتباع کیا ہے۔

متکلمین: مسلمانوں میں سے علم کلام سے وابستہ حضرات متکلمین کہلاتے ہیں جیسے امام رازی اور امام غزالی، حقائق کے سلسلے میں ان کا طریقۂ بحث مشائین ہی جیسا ہے (کیونکہ یہ لوگ بھی نظر واستدلال پر اعتماد رکھتے اور مسائل کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں)

صوفیہ: مسلمانوں میں سے ریاضت ومجاہدہ والے حضرات ہیں جیسے شیخ محی الدین ابن عربی، ان کا طریقہ وہی ہے جو اشراقیین کا ہے (کیونکہ یہ لوگ بھی مسائل نظریہ کو دل کی صفائی اور باطن کی پاکیزگی سے حل کرتے ہیں)

حکمت کی تعریف سے موجودات خارجیہ کے احوال کو جاننا اس طریقے پر جس طریقے سے وہ نفس الامر میں ہے انسانی طاقت کو بقدر (اعیان کی قید سے منطق اور علی ماہی کی قید سے دیگر علوم مثلاً نحو، صرف، معانی، بلاغت وغیرہ خارج ہوگئے)

حکمت کی تعریف - موجودات خارجیہ کے احوال کو جاننا اس طریقہ پر جس طریقہ سے وہ نفس الامر میں ہے، انسانی طاقت کے بقدر اعیان کی قید سے منطق اور علی ماہی کی قید سے دیگر علوم مثلاً نحو، صرف، معانی، بلاغت وغیرہ خارج ہوگئے۔

حکمت کی دوسری تعریف: علم وعمل دونوں جانب میں نفس کا اپنے کمال ممکن کی طرف نکلنا (یعنی نفس (انسان) کے لئے جتنے کمالات ممکن ہیں ان کا قوت سے فعل میں آنا اور ان کا حاصل کرلینا)

پھر حکمت دو قسموں پر ہے، حکمت عملیہ، حکمت نظریہ۔

حکمت عملیہ: ان چیزوں کے احوال کا جاننا جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں ہے جیسے اعمال شرعیہ، مثلاً نماز، زکوٰۃ وغیرہا، اور تمام اچھے برے افعال، اس حیثیت سے کہ وہ دنیا وآخرت کی درستگی کی طرف لے جائیں اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کیونکہ اس حکمت سے مقصود عمل ہے فقط سیکھ لینا نہیں۔

حکمت نظریہ: ان چیزوں کے احوال کا جاننا جن کا وجود ہماری قدرت اور ہمارے اختیار میں نہیں ہے جیسے زمین، آسمان اور تمام موجودات خارجیہ، اس حیثیت سے (جاننا) کہ وہ احوال قوت نظریہ کی تکمیل کی طرف لے جائیں۔

اور وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

پھر حکمت عملیہ اور حکمت نظریہ میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں۔

حکمت عملیه کی قسمیں:

۱- **تهذیب الاخلاق**: وہ علم ہے جس سے شخص معین کی مصلحتیں معلوم ہوں، تاکہ وہ فضائل سے آراستہ اور رذائل سے پاک وصاف ہو جائے، اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کیونکہ نفوس کی درستگی اور خوبیوں کی تحصیل اسی علم کے ذریعے ہوتی ہے اس پر عمل کرنے کے ساتھ ساتھ۔

۲- **تدبیر منزل**: گھر میں شریک تمام افراد کی مصلحتوں کا جاننا، جیسے باپ بیٹا، شوہر، بیوی، (یعنی باپ کا بیٹے پر اور بیٹے کا باپ پر کیا حق ہے، شوہر کو بیوی کے ساتھ کس طرح اور بیوی کو شوہر کے ساتھ کیسا سلوک کرنا چاہئے) اور اس کا یہ نام اس علم کے ذریعے گھر کے انتظام کے حصول کی وجہ سے رکھا گیا۔

۳- **سیاسة مدنیه**: شہر میں شریک تمام افراد کی مصلحتوں کا جاننا، تاکہ ہر آدمی دوسرے کی مصلحتوں پر تعاون کرے اور اس کا یہ نام رکھا گیا کیونکہ سیاست مدنیہ سے ہی شہر کی مصلحتوں کا حصول ہوتا ہے۔

حکمت نظریه کی قسمیں:

(۱) **علم طبعی**: ان چیزوں کے احوال کا جاننا جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادے کی محتاج ہوں جیسے اشیاء کونیہ (یعنی مادی چیزیں اور عنصری مرکبات) اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کیونکہ اس علم میں جسم طبعی کے احوال سے بحث ہوتی ہے اور علم طبعی کو طبعیات بھی کہا جاتا ہے۔

(۲) **علم ریاضی**: ان چیزوں کے احوال جاننے کو کہتے ہیں جو صرف وجود خارجی میں خاص مادے کی محتاج ہوں نہ کہ وجود ذہنی میں جیسے گیند، ہندسی شکلیں، حساب والے عدد، (مثلا ۱، ۲/۱، ۳/۲ وغیرہ) اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کیونکہ انسانوں کی محنت و مشقت اسی علم سے ہوتی ہے اور اس کو علم تعلیمی بھی کہا جاتا ہے۔

(۳) **علم الٰهی**: ان چیزوں کے احوال کا جاننا جو مادے کی بالکل محتاج نہ ہوں نہ وجود خارجی میں نہ وجود ذہنی میں جیسے اللہ تعالٰی اور حکماء کے بقول عقول عشرہ بھی اس کا یہ نام سب سے افضل موضوع سے تعلق رکھنے والے نام کی وجہ سے رکھا گیا، اور اس کو الٰہیات بھی کہا جاتا ہے۔

فائده: شرح میبذی میں صرف علم طبعی اور علم الٰہی کی بحث مذکور ہے اور طبعیات تین فنون پر مشتمل ہے، پہلا فن ان چیزوں کے بیان میں ہے جو اجسام کو عام ہے، دوسرا فن فلکیات کے بیان میں ہے، اور تیسرا عنصریات کے بیان میں۔

وجود کی تعریف: وجود کا تصور واضح ہے اس لئے اس کی اصطلاحی تعریف نہیں کی جاسکتی ہاں تعریف لفظی ہوسکتی ہے کہا جاتا ہے کہ جو عدم سے نکل کر آوے وہ موجود کہلاتا ہے، پھر موجود کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) **موجود خارجی**: وہ کہلاتا ہے جس کا وجود کے ساتھ متصف ہونا ذہن سے باہر ہو جیسے زید و عمر، زمین اور آسمان کا وجود، اس کو موجود عینی بھی کہا جاتا ہے۔

(۲) **موجود ذهنی**: وہ کہلاتا ہے جس کا وجود کے ساتھ متصف ہونا ذہن میں ہو اور اس موجود کی دو قسمیں ہیں۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

(الف) **موجود ذهنی حقیقی:** اور وہ وہ چیز ہے جو ذہن میں واقعۃً موجود ہو، مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود فرض کرنے والے کے فرض پر موقوف نہ ہو، جیسے چار کا جفت ہونا۔

(ب) **موجود ذهنی فرضی:** اس چیز کا نام ہے جس کو حقیقت کے خلاف ذہن میں فرض کیا جائے جیسے پانچ کا جفت ہونا (کہ یہ واقع کے بالکل خلاف ہے لیکن فرض کرنے کو تو فرض کیا جا سکتا ہے)

(۳) **موجودنفس الامری:** وہ چیزیں کہلاتی ہیں جن کا وجود واقعی ہو، فارض کے فرض پر موقوف نہ ہو جیسے طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان کا تعلق حقیقۃً ثابت شدہ ہے، خواہ اس کا فارض پایا جائے یا نہ پایا جائے، خواہ اس کو فرض کرے یا نہ کرے۔

موجود خارجی، موجود ذہنی اور موجود نفس الامری کے درمیان نسبت

۱- موجود نفس الامری موجود خارجی سے عام مطلق ہے، لہٰذا ہر موجود خارجی' وجود نفس الامری ہے مگر اس کا الٹا نہیں۔

۲- موجود نفس الامری موجود ذہنی کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ یہ دونوں چار کے جفت ہونے میں جمع ہو جاتے ہیں (گویا مادہ اجتماعی چار کا جفت ہونا ہے) اور تصور میں نہ آنے والی حقیقتوں میں پہلا جدا ہو جاتا ہے، جیسے ذات باری تعالیٰ (کہ یہاں موجود نفس الامری تو ہے اور دوسری چیز نہیں) اور جھوٹے متصور قضیوں میں دوسرا جدا ہو جاتا ہے جیسے پانچ کا جفت ہونا (کہ یہاں نفس الامری تو موجود نہیں ہے البتہ موجود ذہنی پایا جا رہا ہے)

فائدہ: جن دو کلیوں کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہو وہاں دو مادے کی تین مثالیں بیان کی جاتی ہیں، مثلاً چار کا جفت ہونا ایک ایسا مادہ ہے جہاں نفس الامری بھی ہے اور موجود ذہنی بھی ایسے مادہ کو مادۂ اجتماعی کہا جاتا ہے، اور دو مثالیں ایسی ہوتی ہیں جن میں ایک چیز پائی تو جاتی ہے مگر دوسری نہیں پائی جاتی، مثلاً ذات باری تعالیٰ کہ یہ نفس الامری تو ہے مگر ذہنی نہیں کیونکہ اللہ کی حقیقت کا ادراک محال ہے پانچ کا جفت ہونا یہ ایسی مثال ہے کہ اس میں نفس الامری تو نہیں ہے البتہ موجود ذہنی ہے، اور جس مادہ پر دو میں سے ایک تو صادق آئے اور دوسرا صادق نہ آئے تو ایسے مادہ کو مادہ افتراقی کہتے ہیں تو معلوم ہوا کہ مادہ اجتماعی چار کا جفت ہونا اور مادہ افتراقی ذات خداوندی اور پانچ کا جفت ہونا ہے، (اضافہ از فضیل احمد ناصری)

امور عامه: وہ چیزیں ہیں جو موجود کی تینوں قسموں: واجب، جوہر اور عرض ہر ایک کو شامل ہوں (جیسے وجود، یا ان تین میں سے کم از کم دو کو شامل ہوں جیسے حدوث (وجود کا تعلق واجب یعنی اللہ سے بھی ہے کہ وہ موجود ہے جوہر سے بھی ہے کیونکہ وہ بھی موجود ہے عرض سے بھی ہے کیونکہ وہ بھی موجود ہے اور حدوث کا تعلق جوہر اور عرض سے تو ہے مگر واجب تعالیٰ سے نہیں کیونکہ یہ دونوں حادث تو ہیں لیکن اللہ تعالیٰ حادث نہیں فتدبر)

امور حقیقیه: وہ چیزیں ہیں جو ٹھوس وجود کے ساتھ موجود ہوں جیسے زید، عمر، زمین اور آسمان۔

امور اعتباریہ وہ چیزیں ہیں جن کا عقل اعتبار کرے ٹھوس وجود کے بغیر اور اس کی دو قسمیں ہیں:

الف-امور اعتباری واقعی: اور وہ وہ ہے جن کو عقل خارج میں موجود چیزوں سے اخذ کرے جیسے فوقیت آسمان سے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اخذ کی گئی ہے اور تحتیت زمین سے اخذ کی گئی ہے اور یہ امور اعتباری امور حقیقیہ کے حکم میں ہیں۔

ب- **امور اعتباری محضی**: اور وہ وہ ہے جس کو وہم گھڑتا ہے جیسے چڑیل کے دانت، اور دو سروں والا انسان (کہ یہ باتیں درحقیقت موجود نہیں ہیں مگر جب قوت وہمیہ کا غلبہ ہوتا ہے وہی وہم حقیقت بن کر سامنے آجاتا ہے) اور امور اعتباری محض کا دوسرا نام امور موہومہ بھی ہے۔

امور اتفاقیه: وہ باتیں ہیں جو نہ تو ہمیشہ ظہور میں آویں اور نہ ہی اکثر و بیشتر (بلکہ کبھی کبھی پیش آجائیں)

معقولات اولیٰ: وہ کہلاتا ہے جس کا خارج میں مصداق ہو جیسے انسان وحیوان کا تصور (کہ انسان کے مصداق خارج میں موجود ہیں اور حیوان کے بھی کیوں کہ دونوں کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں جیسے انسان کے افراد زید عمر بکر وغیرہ خارج میں موجود ہیں)

معقولات ثانیه: وہ چیزیں ہیں جن کا خارج میں کوئی مصداق نہ ہو جیسے انسان کے کلی اور نوع ہونے کا تصور (کہ نوع اور کلی خارج میں تو موجود نہیں ہیں ہاں اس کے افراد ہیں جیسے تنہا زید نوع کا فرد ہے)

قوۃ اور فعل: قوت کے معنی ہیں شی کے حصول کا ممکن ہونا اور فعل کے معنی ہیں شی کا تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں حاصل ہونا۔

اشارہ: کے معنی لغت میں شی کی طرف غمازی کے آتے ہیں اور اشارہ کی دو قسمیں ہیں اشارہ حسیہ، اشارہ عقلیہ۔

۱- **اشارہ حسیه** کا مطلب ہے شی کو حس سے اس طرح متعین کرنا کہ وہ شی یہاں ہے، وہاں ہے، اور وہ تعین اس خیالی درازی کے ذریعہ ہوتی ہے جو اشارہ کرنے والے سے نکلے اور مشار الیہ تک منتہی ہو۔

۲- **اشارہ عقلیه** شی کو عقل کے ذریعہ متعین کرنے کو کہتے ہیں، اور وہ شی کی طرف نفس کے توجہ کرنے سے ہوتی ہے بایں طور کہ وہ اپنے غیر سے ممتاز ہو جائے۔

وضع کے معنی ہیں اشارہ حسیہ کو قبول کرنا۔

محل کے معنی ہیں جوہر یعنی صورت جسمیہ کے چلنے کی جگہ (سرایت کرنے کی جگہ) اس کو ہیولی بھی کہا جاتا ہے اور محل حال کا محتاج ہوتا ہے جو اس محل میں سرایت کرے۔

موضوع عرض کے اس محل اور مقام کو کہتے ہیں جو اس عرض کے ساتھ خاص ہو جیسے سیاہی اور سفیدی کے لئے کپڑا، اور موضوع عرض سے بے نیاز ہوتا ہے۔

❁ ❁ ❁

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

طبعیات کا پہلا فن

ان چیزوں کے بیان میں ہے جو جسموں کو عام ہیں

بعد: کے معنیٰ درازی کے آتے ہیں، اور بعد کی جمع ابعاد ہے۔

ابعاد ثلثه: طول عرض اور عمق کو کہتے ہیں اور کبھی کبھی ابعاد ثلثہ کو جہات ثلث سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

طول: وہ درازی ہے جو جسم میں اولاً فرض کی جائے۔

عرض: وہ درازی ہے جو جسم میں ثانیاً فرض کی جائے۔

عمق: وہ درازی ہے جو جسم میں ثالثاً فرض کی جائے۔

فائدہ: بعد ایک وہمی چیز ہے یعنی متکلمین کے نزدیک وہ لاشی محض ہے اور حکماء کے نزدیک موجود ہے۔

نقطه: ایک ایسا عرض ہے جو تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا اور نقطہ خط کا کنارہ ہوتا ہے۔

خط: ایسا عرض ہے جس کے لئے صرف طول ہو اور خط سطح کا کنارہ ہے۔

سطح: ایسا عرض ہے جس کیلئے صرف طول اور عرض ہو یعنی صرف دو سمتوں میں تقسیم کو قبول کرے اور سطح جسم کا کنارہ ہوتا ہے۔

جسم: ابعاد ثلثہ کو قبول کرتا ہے یعنی جسم وہ ہے جس کے لئے طول عرض اور عمق تینوں ہو پس اگر ان تینوں کو قبول کرنے والی چیز جوہر ہو تو اس کو جسم طبعی اور اگر عرض ہو تو جسم تعلیمی کہتے ہیں۔

جسم طبیعی: ایک ایسا جوہر ہے جو تینوں جہتوں میں تقسیم کو قبول کرے۔

جسم مطلق: اور جسم مطلق حکماء کے نزدیک ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے اور جسم مقید مثلاً انسان، فرس، بقر، ہیولیٰ، صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ سے مرکب ہے۔

اور متکلمین کا مسلک یہ ہے کہ جسم (مقید ہو کہ مطلق) جواہر فردہ سے مرکب ہوتا ہے یعنی ایسے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے جس کی تقسیم نہ ہو سکے اور ان کے ہاں ہیولیٰ لغو ہے۔

جسم تعلیمی: اس عرض کو کہا جاتا ہے جو تینوں جہتوں میں بذات خود تقسیم کو قبول کرے یعنی جسم تعلیمی محض ابعاد ثلثہ ہیں مادے میں سے کسی طرف بھی التفات کئے بغیر اور اس کا نام جسم تعلیمی اس وجہ سے رکھا گیا کیونکہ علم تعلیمی میں ایسے ہی جسم سے

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

بحث ہوتی ہے۔

ھیولیٰ: یونانی زبان کا لفظ ہے جس کے معنیٰ اصل اور مادہ کے آتے ہیں اور وہ ایسا جوہر ہے جو اتصال اور انفصال دونوں کو قبول کرے، اس کی کوئی خاص شکل اور معین صورت نہیں ہوتی ہاں وہ شکل وصورت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اللہ تعالیٰ نے عالم کے مادی اجزاء کو ہیولی سے بنایا ہے اور یہی ہیولیٰ دونوں جوہروں یعنی صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ دونوں کا محل ہوتا ہے اور اس ہیولیٰ کو مادہ بھی کہا جاتا ہے۔

صورت جسمیه: ایک دوسرے سے ملا ہوا جوہر ہے جو ابعاد ثلثہ کو قبول کرے۔ وہ جسم میں بادی النظر میں سمجھ میں آتا ہے۔

صورت نوعیه: ایسا جوہر ہے جس سے اجسام بحیثیت نوع مختلف ہو جاتے ہیں مثلاً حیوان، نباتات، جمادات۔

جواہر ثلاثہ (ہیولیٰ، صورت جسمیہ، صورت نوعیہ) کے احکام

۱- ہر جسم دو جوہروں سے مرکب ہوتا ہے ان میں کا ایک دوسرے میں حلول کرتا ہے محل کو ہیولیٰ اور حال کو صورت جسمیہ کہا جاتا ہے۔

۲- ہیولیٰ صورت جسمیہ کے بغیر کبھی بھی نہیں پایا جاسکتا، ہاں عقلی تقسیم میں (یعنی عقل میں اگر اس کو صورت نوعیہ سے الگ کر کے فرض کریں تو فرض کر کے پایا جاسکتا ہے)۔

۳- ہیولیٰ اس بات کی استعداد رکھتا ہے کہ وہ کوئی بھی چیز بن سکے اس صورت نوعیہ کے مطابق جو ہیولیٰ میں حلول کرے۔

۴- صورت جسمیہ صرف ہیولیٰ میں پائی جاتی ہے، کیونکہ صورت جسمیہ اس میں حلول کرتی ہے، اس کی تکمیل کرتی ہے اور وہ ہیولیٰ سے ہٹ کر مستقل نہیں ہوتی (یعنی اس کا وجود یکہ وتنہا کہیں نہیں ہوتا)

۵- ہیولیٰ اپنے وجود وبقاء میں صورت جسمیہ کا محتاج ہوتا ہے۔ اور صورت جسمیہ شکل بننے میں ہیولیٰ کی محتاج ہوتی ہے۔

٦- افلاک کے مادے اور ان کی صورت نوعیہ وجسمیہ، اجسام عنصریہ کے مادے اور اس کی صورت جسمیہ ہر ایک بذات خود حادث (نوپید) اور باعتبار زمانہ قدیم ہیں، یہ حکماء کا مسلک ہے، اور متکلمین کے نزدیک عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ باعتبار ذات بھی حادث اور باعتبار زمانہ بھی حادث ہے (حکماء کی طرح قدیم نہیں ہے)

جزء لا یتجزیٰ: ایسا جوہر ہے جو اشارہ حسیہ کو قبول کرے، وہ تقسیم کو کسی بھی صورت قبول نہیں کرتا، نہ کاٹ کر، نہ توڑ کر، نہ وہم میں اور نہ مان کر، اور اس کو جوہر فرد، نقطۂ جوہریہ کہا جاتا ہے، اور یہ متکلمین کے نزدیک ثابت ہے، اور جسم طبیعی اجزاء لا تجزیٰ سے مرکب ہے، البتہ حکماء اس کو نہیں مانتے، (کیوں کہ ان کے یہاں اجسام صورت جسمیہ اور ہیولیٰ سے مرکب ہوتے ہیں)

قسمة اور تقسیم کے معنیٰ لغت میں ممتاز کرنے اور بانٹنے کے آتے ہیں اور اصطلاح میں اس کے معنیٰ ہیں، بانٹی ہوئی چیز میں کثرت پیدا کرنا، اور تقسیم وقسمت کی دو قسمیں ہیں۔

۱- **قسمة خارجیه**: وہ ایسی قسمت ہے جو خارج میں جدا ہونے کو واجب کرے اور قسمت خارجیہ کی دو قسمیں ہیں قسمت

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

قطعیہ اور قسمت کسریہ۔

الف- قسمة قطعيه: وہ تقسیم ہے جو دھار دار آلے سے ہو جسم کے اندر گھس کر جدا ہونے کو واجب کرے۔

ب- قسمة كسريه: کا مطلب ہے کہ شئی کی ذات کے اندر گھسے بغیر، طاقت والے کی طاقت سے ٹھوس جسم جدا ہو جائے (جیسے پتھر ٹکڑے ٹکڑے ہوتا تو ہے لیکن اس کی ذات میں گھس کر اس کو ٹکڑے نہیں کیا جا سکتا، جیسے پھل وغیرہ کو کیا جاتا ہے، ہاں پتھر کسی بھاری چیز پڑنے سے یا کسی اور چیز سے ٹکرانے سے چور چور ہو سکتا ہے)

۲- قسمة ذهنيه: وہ قسمت ہے جو خارج میں انفصال کو واجب نہ کرے، اور اس کی بھی دو قسمیں ہیں، قسمت وہمیہ، قسمت فرضیہ۔

الف- قسمة وهميه: وہ قسمت ہے جو وہم کے اعتبار سے جزئی ہو۔

ب- قسمة فرضيه: وہ قسمت ہے جو عقل کے فرض سے کلی ہو (مطلب یہ ہے کہ قسمت وہمیہ کا تعلق جزئی سے ہوتا ہے اس میں صرف جزئی کا ادراک ہو سکتا ہے۔ اور قسمت فرضیہ کا تعلق کلی سے ہوتا ہے اس سے صرف کلی کا ادراک کیا جا سکتا ہے)

مقولة: کے معنی ہے ثابت شدہ (بولی ہوئی بات) اور مقولہ کا اطلاق جوہر اور اعراض تسعہ پر ہوتا ہے اور ان نو اور ایک کو مقولات عشرہ کہا جاتا ہے۔

جوهر: ممکن موجود کو کہتے ہیں جو محل میں نہ ہو یعنی وہ ایسے محل کا محتاج نہیں ہوتا جو اس کو قائم کرے اور وہ بذات خود اپنی جگہ لیتا ہے، جیسے کپڑا، قلم، زمین اور آسمان۔

جوہر کے احکام

۱- جوہر دو زمانوں تک باقی رہنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کا وجود فنا کی طرف مستقل بڑھتا رہتا ہے۔

۲- جوہر یکبارگی عدم سابق سے پیدا ہوتا ہے اور یکبارگی ختم بھی ہو سکتا ہے اور اس کے بعض حصے کا ختم ہو جانا بھی ممکن ہے (جیسے کبھی انسان اچانک پیدا ہوا اور اچانک مر گیا، کبھی پیدا ہوا مگر ایک وقت تک رہا، کبھی پیدا ہوا وہ باحیات بھی ہے مگر اس کا کوئی عضو مر گیا مثلاً ہاتھ سوکھ گیا، پاؤں مفلوج ہو گیا)

۳- جوہر جب مادی ہو تو اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہے۔

۴- جواہر ایک دوسرے میں تداخل نہیں کر سکتے۔

عرض: ایسا ممکن وجود ہے جو محل میں ہو یعنی اپنے وجود، اپنی بقاء اور اپنے مکان لینے میں کسی ایسے محل کا محتاج ہو جو اس کو قائم کرے اور وہ بذات خود اشارہ حسیہ کو قبول نہ کرے بلکہ بالواسطہ قبول کرے، جیسے کپڑے کی سیاہی اور اس کی سفیدی اپنے وجود میں ایسے جسم کی محتاج ہے جس میں وہ حلول کرے اور جو اس (سیاہی، سفیدی) کو قائم کرے۔ اور اعراض کی دو قسمیں ہیں:

۱- قار الذات: وہ ایسا عرض ہے جس کے اجزاء وجود میں ایک ساتھ جمع ہوں جیسے سفیدی اور سیاہی۔

۲- غير قار الذات: ایسا عرض ہے جس کے اجزاء وجود میں ایک ساتھ جمع نہ ہوں جیسے حرکت اور سکون (حرکت بھی عرض

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہے اور سکون بھی عرض ہے مگر یہ حرکت نہ تو ہر وقت اپنی حالت پر رہتی ہے اور نہ ہی سکون ہمیشہ اپنی روش پر رہتا ہے بلکہ کبھی حرکت ہوتی ہے کبھی سکون ہوتا ہے، سیاہی اور سفیدی ہر حال میں ایک حالت پر رہتی ہے) اور اعراض نو ہیں۔

۱- کم: ایسا عرض ہے جو بذات خود تقسیم کو قبول کرنے والا ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم کم متصل ہے: اور وہ ایسا کم ہے جس کے فرض کردہ اجزاء کے درمیان کوئی حد مشترک ہو پھر کم متصل کی بھی دو قسمیں ہیں۔

الف- **مقدار**: اور وہ ایسا کم متصل ہے جس کے اجزاء ایک ساتھ جمع ہوں جیسے خط کیونکہ نقطہ خط کے، دونوں جزوں میں مشترک ہے۔

ب- **زمانہ**: ایسا کم متصل ہے جس کے اجزاء ایک ساتھ نہ ہوں کیونکہ آن زمانہ کے دو جزوں کے درمیان مشترک ہے (لیکن آن کے اجزاء ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے)

کم کی دوسری قسم کم منفصل ہے: اور وہ ایسا کم ہے جس کے فرض کردہ اجزاء کے درمیان کوئی حد مشترک نہ ہو اور کم منفصل صرف عدد ہے (کیونکہ ایک، دو، تین وغیرہ کے اعداد ایک دوسرے پر موقوف نہیں ہوتے بلکہ بذات خود الگ الگ پائے جاتے ہیں)

۲- **کیف**: ایسا عرض ہے جو بذات خود نہ تو تقسیم کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی نسبت کا، اور کیف کی چار قسمیں ہیں۔

الف- ایک وہ کیفیت جس کا احساس حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی سے ہو جیسے شہد کی مٹھاس اور آب دریا کی نمکینی، اور جیسے خوف کے وقت کی زردی اور شرمندگی کے وقت کی سرخی۔

ب- کیفیت نفسانیہ، ملکات وحالات اور مہارت کو کہتے ہیں۔

ج- ایک وہ کیفیت ہے جو کم متصل کے ساتھ خاص ہو، جیسے تین کونے والا ہونا، چار کونے والا ہونا یا کم منفصل کے ساتھ خاص ہو جیسے جفت ہونا، طاق ہونا۔

د- کیفیت استعدادیہ، ضعف اور قوت ہے۔

۳- **این**: ایسا عرض ہے جو جسم کو پیش آئے کسی مکان میں جسم کے حاصل ہونے کی نسبت سے جیسے آدمی کا مسجد میں ہونا اور اس کے بارے میں این کے ذریعہ سوال ہو۔

۴- **متی**: ایسا عرض ہے جو جسم کو باعتبار اس کے معین زمانے میں حصول کے حاصل ہوتا ہے جیسے مسافر کا فلاں دن میں آنا اور اس کے بارے میں متی کے ذریعہ سوال کیا جائے۔

۵- **اضافة**: ایسی نسبت کو کہتے ہیں جس کا سمجھنا ایک دوسرے پر موقوف ہو جیسے باپ ہونا اور بیٹا ہونا۔

۶- **ملک**: اور یہ ایسی ہیئت وشکل ہے جو شئی کو ایسے سبب سے پیش آجائے جو اس شئی کا احاطہ کرے، اور شئی کے انتقال سے اس کی ہیئت بھی منتقل ہو جائے، جیسے عمامہ باندھنا، اور کرتا پہننا۔

۷- **وضع**: ایسی ہیئت ہے جو شئی کو پیش آئے ایک شئی کے بعض اجزاء کی دوسری شئی کے بعض اجزاء کی طرف نسبت کے سبب

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

سے،اورشی کے امور خارجہ کی طرف نسبت کے سبب سے، جیسے کھڑا ہونا اور بیٹھنا۔

۸-**فعل**:شی میں اثر ڈالنے کی صورت کو کہتے ہیں جیسے وہ صورت جوگرم کرنے والے کواس وقت تک حاصل ہو جب تک کہ وہ گرم کرر ہا ہو،اورکاٹنے والے کواس وقت تک حاصل ہو جب تک کہ وہ کاٹ رہا ہو۔

۹-**انفعال**:شی سے اثر لینے کی ہیئت کو کہتے ہیں جیسے وہ ہیئت جوگرم ہونے والی چیز کواس وقت تک حاصل ہو جب تک وہ گرم ہو رہی ہو یا کاٹی جانے والی چیز کواس وقت تک حاصل ہو جب تک وہ کاٹی جارہی ہو۔

تقابل :دو چیزوں کا اس طریقے پر ہونا کہ ایک وقت میں ایک محل میں ایک ہی جہت سے ان دونوں کا اجتماع محال ہو اور تقابل کی چار قسمیں ہیں۔

۱-**تقابل تضاد** :یہ ہے کہ دونوں متقابل وجودی ہوں اوران میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو جیسے سیاہی اور سفیدی۔

۲-**تقابل تضایف** :اوروہ یہ ہے کہ دونوں متقابل وجودی ہوں مگران میں سے ہرایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو جیسے باپ ہونا، بیٹا ہونا۔

۳-**تقابل عدم وملکه**: یہ ہے کہ دو متقابل میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی ہو(مگرایسا عدمی ہو) جو وجودی کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے اندھا ہونا اور بینا ہونا، کیونکہ اندھا ہونا اور بینا نہ ہونا ان چیزوں کے بارے میں کہا جاتا ہے جس کی شان یہ ہے وہ بینا ہو سکے۔

۴-**تقابل ایجاب و سلب**: یہ ہے کہ دو متقابل میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی ہو(مگر یہ ایسا عدمی ہو) جو وجودی کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، جیسے انسان اور لا انسان، اور زید انسان ہے اور زید انسان نہیں ہے۔

حلول:ح اورل کے ضمہ کے ساتھ مصدر ہے حل یحل بضم الحاء کا اور وہ لغت میں شی کا شی میں اترنا ہے،اس کی اصطلاحی تعریف میں اختلاف ہے۔متاخرین کے نزدیک پسندیدہ تعریف یہ ہے کہ حلول ایسے خصوصی ربط اور خاص تعلق کو کہتے ہیں جس کے ذریعے دو چیزوں میں سے ایک دوسرے کے لئے صفت بن سکے جیسے ''سفید جسم'' میں سفیدی اور جسم کے درمیان تعلق ہے اور تعلق رکھنے والے یعنی صفت کو حال اور جس سے تعلق رکھا جائے یعنی صورت کو محل کہتے ہیں۔

پھر حلول کی دو قسمیں ہیں،حلول سریانی،حلول طریانی۔

۱-**حلول سریانی** :یہ ہے کہ حلول کرنے والی چیز محل کے ہر ہر جز میں سرایت کرے،سرایت کرنے والے کو حال اور جس میں سرایت کرے محل کہا جاتا ہے جیسے سفیدی کا حلول کپڑے میں،اور گلاب کے پانی کا حلول گلاب کے پھول میں۔

۲-**حلول طریانی** :یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک شے دوسرے کے لئے ظرف ہو جیسے پانی کا حلول کوزے میں اور نقطہ کا حلول خط میں۔

تداخل :کے لغوی معنی ہیں بعض چیز کا بعض چیز میں داخل ہونا اور اصطلاح میں ایک چیز کا دوسری چیز میں اس طریقے سے داخل

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

ہونا کہ نہ سائز میں اضافہ ہوا ور نہ مقدار میں، اور جواہر میں تداخل باطل ہے، اور اعراض میں جائز ہے۔

شکل: لغت میں شئ کی صورت کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں اس ہیئت کو کہتے ہیں جو مقدار کو ایک حد یا کئی حدود کے احاطہ کے سبب سے حاصل ہو بشرطیکہ احاطہ تامہ ہو، جیسے گیند، نصف گیند، تین گوشے کی صورت میں (شکل مثلث) △۔

مکان: اسم ظرف ہے جگہ کے معنیٰ میں۔ اور لغوی معنی ہیں وہ چیز جس میں کوئی چیز رکھی جائے اور ایسے ہی وہ جگہ جس سے سہارا لیا جائے جیسے پیالہ پانی کے لئے، اور زمین چار پائی کے لئے، اس کی اصطلاحی تعریف میں اختلاف ہے اور مشہور مذاہب تین ہیں۔

پہلا مذہب: مشائیہ کے نزدیک مکان کی تعریف جسم حاوی کی سطح باطن جو ملی ہوئی ہو جسم محوی کی سطح ظاہر سے۔

دوسرا مذہب: اشراقیہ کے نزدیک مکان ایک دراز جوہر ہے جو وجود میں ہے مگر مادے سے خالی ہے (جیسے زمین سے آسمان تک کی درازی جو موجود بھی ہے مگر اس کا وجود مادہ پر مبنی نہیں ہے)

تیسرا مذہب: متکلمین کے نزدیک مکان ایک وہمی اور خیالی درازی کو کہتے ہیں جسم کے اس وہمی درازی میں حاصل ہونے کے اعتبار سے۔

حیّز: جمہور فلاسفہ کے نزدیک مکان کو کہتے ہیں، اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ حیز مکان سے عام ہے سطح کے معنیٰ میں اس لئے کہ فلک اعظم حیز والا تو ہے مگر مکان میں نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے اوپر کوئی ایسا جسم نہیں ہے جو اس فلک اعظم کا احاطہ کرے، لہٰذا ان حضرات کے نزدیک حیز وہ چیز ہے جس سے اجسام اشارۂ حسیہ میں ممتاز ہو جائیں، پھر حیز کی دو قسمیں ہیں، حیز طبعی، حیز قسری۔

۱- **حیز طبعی**: اس حیز کو کہتے ہیں جو جسم کی ذات کے مناسب ہو، جیسے پتھر زمین پر۔

۲- **حیز قسری**: اس حیز کو کہتے ہیں جو جسم کی ذات کے مناسب نہ ہو جیسے پتھر فضا میں، اور اس کا یہ نام پھینکنے والے کے پھینکنے کی وجہ سے رکھا گیا ہے (جبر کرنے والے کے جبر کی وجہ سے)

حرکت کے لغوی معنی سکون سے نکلنا ہے، عرف عام میں جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف نکلنے کو کہتے ہیں جیسے زید کی حرکت گھر سے مسجد کی طرف، یا جسم کے بعض اجزاء کے منتقل ہونے کو کہتے ہیں جیسا کہ چکی کی حرکت میں ہوتا ہے، حکماء کے نزدیک حرکت کی تعریف یہ ہے، شئ کا قوت سے فعل کی طرف تدریجا (آہستہ آہستہ) نکلنا، اور متکلمین کے نزدیک یہ ہے "شئ کا ایک مکان میں ہونا بعد اس کے کہ اس سے پہلے دوسرے مکان میں تھا"۔

حرکت کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے، حرکت توسطیہ، حرکت قطعیہ۔

۱- حرکت توسطیہ کا مطلب ہے جسم کا مبداء اور منتہی کے درمیان ہونا۔

۲- حرکت قطعیہ کا مطلب ہے ایسی حرکت جو اول مسافت سے آخر مسافت تک دراز ہو، یہ حرکت مجتمعۃ الاجزاء نہیں ہوتی بلکہ حرکت توسطیہ کے حرکت کرنے سے خیال میں حاصل ہوتی ہے۔

پھر حرکت کی دو قسمیں ہیں، یا تو ذاتی ہوگی یا عرضی۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

۱- **حرکت ذاتی**: وہ حرکت ہے جو متحرک میں حقیقۃ حاصل ہو جیسے چلنے والے کی حرکت۔

۲- **حرکت عرضی**: وہ حرکت ہے جو کسی ایسی شئ میں حاصل (موجود) ہو جو شئ متحرک سے ملی ہوئی ہو اور وہ شئ حرکت کے ساتھ تبعاً متصف ہو جیسے جسم کے اعراض مثلاً سیاہی اور سفیدی کی حرکت تبعاً متصف ہوتی ہے۔

حرکت ذاتی کی تین قسمیں ہیں یا تو ارادی ہوگی یا طبعی ہوگی یا قسری ہوگی۔

۱- **حرکت ارادی**: وہ حرکت ہے جو جسم متحرک کی طبیعت میں ہو اس طبیعت پر مبداء کی حرکت کے شعور کے ساتھ، جیسے حیوان کی حرکت۔

۲- **حرکت طبعی**: وہ حرکت ہے جو جسم متحرک کی طبیعت میں ہو بغیر شعور وارادے کے، جیسے پتھر کی حرکت نیچے کی طرف (یعنی اوپر سے نیچے کی طرف آتے ہوئے پتھر کی حرکت)

۳- **حرکت قسریہ**: وہ حرکت ہے جو جسم متحرک کی طبیعت کے تقاضا کے برخلاف ہو قاسر کے قسر سے (جبر کرنے والے کے جبر سے) جیسے اوپر کی طرف پھینکے ہوئے پتھر کی حرکت۔

حرکت فی المقولہ: یہ ہے کہ شئ حرکت کرے اس مقولہ کی نوع سے اس مقولہ کے دوسری نوع کی طرف، یا ایک صنف سے اس مقولہ کی دوسری صنف کی طرف، یا ایک فرد سے اس مقولہ کے دوسرے فرد کی طرف، جیسے جسم کا سیاہی سے سفیدی کی طرف منتقل ہونا یا اس کے برعکس، گاڑھی سفیدی سے ہلکی سفیدی کی طرف منتقل ہونا اور اس کے برعکس، اور گھر کے ایک گوشے سے گھر کے دوسرے گوشے کی طرف۔

حرکت چار مقولوں میں بلا واسطہ واقع ہوتی ہے، اور وہ کم، کیف، این، اور وضع ہے اور باقی پانچ میں بالواسطہ واقع ہوتی ہے۔

۱- **حرکت فی الکم**: جسم کا ایک مقدار سے دوسرے مقدار کی طرف آہستہ آہستہ منتقل ہونا، جیسے بڑھنا، مرجھانا، کھوکھلا ہونا، بھرا ہوا ہونا۔

۲- **حرکت فی الکیف**: جسم کا تدریجاً ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہونا، صورت نوعیہ کے باقی رہتے ہوئے، جیسے پانی کا گرم اور ٹھنڈا ہونا اور اس حرکت کو حرکت استحالہ بھی کہا جاتا ہے۔

۳- **حرکت فی الاین**: جسم کا ایک این سے دوسرے این کی طرف آہستہ آہستہ منتقل ہونا جیسے چلنے والے کی حرکت، اور اس کو نقلہ بروزن شعلہ کہا جاتا ہے اور عرف عام میں بس یہی ایک حرکت ہوتی ہے۔

۴- **حرکت فی الوضع**: جسم کا ایک ہیئت سے دوسری ہیئت کی طرف آہستہ آہستہ منتقل ہونا، جیسے چکی کے پتھر اور کھڑے ہونے والے کے بیٹھنے کی حرکت۔

سکون: کے لغوی معنیٰ ہیں حرکت کا ٹھہر جانا، اور اصطلاحی معنیٰ ان چیزوں میں حرکت نہ ہونا جن کی شان یہ ہے کہ وہ حرکت کریں، لہٰذا مجردات نہ تو متحرک ہیں اور نہ ساکن، اس لئے کہ اس کی شان میں سے حرکت نہیں ہے، اور متکلمین کے نزدیک حرکت کی تعریف یہ ہے "جسم کا ایسی جگہ میں ہونا بعد اس کے کہ اس سے پہلے اس جگہ میں تھا"۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

زمـــــان: کے لغوی معنیٰ وقت کے آتے ہیں، چاہے کم ہو زیادہ، زمانہ کا وجود آشکارا ہے اور اس کا علم حاصل ہے، اس کی حقیقی تعریف میں چند قول کی بنا پر اختلاف ہے۔

۱- بعض متقدمین فلاسفہ کا کہنا ہے کہ وہ ایک جوہر مجرد ہے، بذات خود عدم کو قبول نہیں کرتا۔

۲- ارسطو اور محققین حکماء کا کہنا ہے کہ زمانہ فلک اعظم کی حرکت کی مقدار کا نام ہے، زمانہ کی دو قسمیں ہیں زمانہ یا تو ماضی ہے یا مستقبل ہے لہٰذا ان کے نزدیک کوئی زمانہ ایسا نہیں جسے "حال" کہہ سکیں بلکہ حال ایک وہمی سکنڈ ہے۔

۳- متکلمین کا فرمان ہے کہ وہ ایسی خیالی درازی کا نام ہے جس کے اجزاء مجتمع نہیں ہیں اور نہ اجزاء ملے ہوئے ہیں، اور کچھ لوگوں نے زمانہ کی تعریف یہ کی ہے کہ زمانہ علم میں آئی ہوئی ایک ایسی چیز ہے جس سے دوسری نئی وہمی چیز کا اندازہ لگایا جاتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے میں تیرے پاس سورج نکلنے کے وقت آؤں گا۔

آن: اجزاء زمانہ کے درمیان حد فاصل کو کہتے ہیں اس کی جمع آنات ہے۔

ابد: جانب مستقبل میں غیر متناہی زمانہ کو کہتے ہیں پس ابدی وہ ہے جو معدوم نہ ہو۔

ازل: جانب ماضی میں غیر متناہی زمانہ کو کہتے ہیں لہٰذا ازلی وہ ہے جس پر پہلے عدم طاری نہ ہوا ہو۔

دھر: لمبے زمانہ کو کہتے ہیں۔

سـرمد: ازل اور ابد کے معنی میں ہے، یعنی سرمد اس زمانہ کو کہتے ہیں جس کی نہ تو کوئی ابتداء ہے اور نہ کوئی انتہا، لہٰذا سرمدی وہ کہلائے گا جس کے لئے نہ کوئی ابتداء ہو نہ کوئی انتہاء۔

تـــم الـفـن الاول

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

طبعیات کا دوسرا فن

فلکیات کے بیان میں ہے

فلک: ایک مقداری، گول اور بسیط جسم کا نام ہے جو سانس لیتا ہے اور دائرہ پر بذات خود حرکت کرتا رہتا ہے، اور کہا گیا ہے کہ فلک وہ مدار ہے جس میں آسمانی جسم تیرتا رہتا ہے اور کل افلاک جو آلۂ رصدیہ سے ثابت ہیں نو ہیں۔ (۱) فلک الافلاک جسے فلک اطلس اور فلک اعظم بھی کہتے ہیں اور وہ جہات کو گھیرنے والا ہوتا ہے، اس کے نیچے فلک ثوابت ہے، پھر فلک زحل ہے پھر فلک مشتری ہے، پھر فلک مریخ ہے، پھر فلک شمس ہے، پھر فلک زہرہ ہے، پھر فلک عطارد ہے پھر فلک قمر ہے۔

فلک کے احکام

حکماء کے نزدیک افلاک کے سات احکام ہیں

۱- فلک گول ہے، ایسا گول کہ اگر اس کے بیچ میں ایک نقطہ فرض کریں تو ہر خط برابر ہو جو اس نقطہ سے خط کی طرف نکلے۔

۲- فلک بسیط ہے، یعنی مختلف طبیعتوں والے اجسام سے مرکب نہیں ہے۔

۳- فلک کون وفساد اور خرق والتام کو قبول نہیں کرتا، وہ نہ تر ہے نہ خشک، نہ گرم ہے نہ ٹھنڈا، نہ ہلکا اور نہ بھاری۔

۴- فلک دائرے پر ہمیشہ حرکت کرتا رہتا ہے (گول گھومتا رہتا ہے)

۵- فلک اپنے ارادے سے حرکت کرتا ہے۔

۶- فلک کو حرکت دینے والی قوت قریبہ قوت جسمانیہ ہے اور وہ فلک کا نفس منطبعہ (چھپنے والا النفس) ہے، نفس منطبعہ کا تعلق فلک سے ایسا ہے جیسے خیال کا وہم سے تعلق ہے۔

۷- فلک کو حرکت دینے والی قوت بعیدہ مادے سے مجرد ہے اور وہ نفس زکی ہے۔

کوکب: گول اور بسیط جسم ہے جو فلک میں اس طریقہ سے ٹکا ہوا ہے جیسے انگوٹھی میں نگینہ۔

کواکب سارے کے سارے بذات خود روشن ہیں سوائے قمر کے کیونکہ چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے حاصل ہے، اور کواکب سیارہ سات ہیں ان کے علاوہ جتنے ہیں سب ثوابت ہیں۔

بسیط - کے معنی لغت میں مبسوط بمعنی پھیلایا ہوا کے آتے ہیں اور اصطلاح میں بسیط وہ ہے جس کا کوئی جز نہ ہو، مرکب اپنے تمام اقسام کے ساتھ بسیط کی ضد ہے، بسیط کی دو قسمیں ہیں، حقیقی، غیر حقیقی۔

۱- **بسیط حقیقی**: وہ ہے جس کے لئے بالکل کوئی جز نہ ہو جیسے اللہ اور نقطہ۔

۲- **بسیط غیر حقیقی**: کے چند معانی آتے ہیں ان میں سے ہم دو کو بیان کرتے ہیں۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

پہلا معنی: بسیط غیر حقیقی وہ ہے جو جس کے اعتبار سے مختلف طبیعتوں والے اجسام سے مرکب نہ ہوا گرچہ نفس الامر کے اعتبار سے مختلف طبیعتوں والے ہوں، جیسے عناصر، افلاک، حیوان کے ایک دوسرے سے ملتے جلتے اعضاء جیسے گوشت اور ہڈی۔

دوسرا معنی: وہ چیز جس کے اجزاء دوسرے کی بہ نسبت کم ہوں جیسے قضایا بسیطہ بہ نسبت قضایا مرکبہ کے۔

فائدہ: بسیط یا تو روحانی ہوگا جیسے عقول عشرہ، نفوس مجردہ یا جسمانی ہوگا جیسے عناصر۔

فائدہ: بسیط حقیقی کی حقیقی تعریف ممکن نہیں ہے۔

جہت: دو معنوں پر بولا جاتا ہے، پہلا معنیٰ اشارہ حسیہ کی آخری حد، دوسرا معنیٰ حرکت مستقیمہ کی آخری حد، مشہور بات یہ ہے کہ جہتیں چھ ہیں، اوپر، نیچے، آگے، پیچھے، دائیں، بائیں، ان چھ میں سے پہلی دو جہتیں (اوپر، نیچے) حقیقی ہیں، بدلتی نہیں ہیں برعکس باقی جہتوں کے۔

۱- **جہت فوق**: فلک الافلاک کی بالائی سطح کو کہتے ہیں، کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ جہت فوق فلک قمر کی اس جانب کو کہتے ہیں جو زمین کی طرف ہے۔

۲- **جہت تحت**: مرکز عالم کو کہتے ہیں، یعنی اس فرضی نقطہ کو کہتے ہیں جو زمین کے دَل (موٹائی) میں مان لیا گیا ہے۔

خلاء: اس خالی جگہ کو کہتے ہیں جو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب اس میں جسم کے نہ ہونے کا اعتبار کیا جائے اور خلا متکلمین کے نزدیک ثابت ہے حکماء کے نزدیک باطل ہے۔

ملاء - جسم کو کہتے ہیں اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کیوں کہ وہ مکان کو بھرتا ہے کہا گیا ہے کہ ملاء وہ خالی جگہ ہے جس سے جسم کے ہونے کا اعتبار کیا جائے اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کیونکہ وہ جسم سے بھری ہوئی ہوتی ہے۔

ملاء متشابہ: ایسے جسم کو کہتے ہیں جس میں مختلف حقیقتوں والی چیزیں نہ پائی جائیں۔

کون - کے معنی ہیں قوت سے فعل کی طرف یکبارگی نکلنا، جیسے پانی کا ہوا سے بدل جانا، اور کہا گیا ہے کہ کون نام ہے مادہ میں صورت کے پائے جانے کا بعد اس کے کہ اس میں حاصل نہیں تھا، جیسے گیلی مٹی کا برتن کی طرف منتقل ہوجانا اور اس کا مقابل فساد آتا ہے۔

میل: مصدر ہے جیسے میلان مصدر ہے، اس کے لغوی معنی محبت اور چاہت کے ہیں، اور اصطلاح میں ایسی کیفیت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ جسم اس چیز کا دفاع کر سکے جو اس کو حرکت سے مانع ہو اور میل کا وجود اجسام میں بدیہی ہے اور اس کا علم یقینی ہے اس لئے کہ جو شخص ایک بھاری پتھر اٹھاتا ہے تو اس سے نیچے کی طرف ایک جھکاؤ محسوس کرتا ہے۔

میل کی دو قسمیں ہیں طبعی اور قسری۔

۱- **میل طبعی** - وہ میل ہے جو محل کی طبیعت میں ہو جیسے پتھر کا میلان زمین کی طرف۔

۲- **میل قسری** - وہ میل ہے جو محل سے باہر کسی اور سبب سے ہو جیسے اوپر کی طرف پھینکے ہوئے پتھر کا میلان۔

جرم مطلق - صاف جسم کو کہتے ہیں، اور اس کا اطلاق فلک اور فلک میں موجود ستاروں پر ہوتا ہے۔

اجرام اثیریہ: افلاک اور افلاک میں موجود ستاروں کو کہتے ہیں اور اس کو عالم علوی بھی کہا جاتا ہے۔

تم الفن الثانی

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

طبعیات کا تیسرا فن

عنصریات کے بیان میں ہے

عنصر کے معنی عربی زبان میں اصل اور جڑ کے آتے ہیں جیسے یونانی زبان میں اُسطُقس جز کے معنی میں آتا ہے اور اصطلاح میں وہ اصل بسیط (غیر مرکب جڑ) ہے، جس سے مرکب ہے۔

عناصر اربعہ: آگ، پانی، مٹی اور ہوا ہے، اس کو ارکان اور اصول الکون والفساد کہا جاتا ہے۔

مو الید ثلاثہ: معدن سے تعلق رکھنے والی چیزوں پودوں میں بڑھنے سے تعلق رکھنے والی چیزوں اور جان سے تعلق رکھنے والی چیزوں کو کہا جاتا ہے اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کیونکہ اس کی پیدائش عناصر اربعہ سے ہوتی ہے۔

مرکب: وہ چیز ہے جو مختلف حقیقت رکھنے والے جسموں سے ترکیب پائے اس کی دو قسمیں ہیں، تام اور غیر تام (ناقص)

۱-مرکب تام: وہ مرکب ہے جس کے لئے صورت نوعیہ ہوایسی صورت نوعیہ جو اس کی ترکیب کی ایک طویل زمانہ تک حفاظت کرتی ہے (زمانہ معتدبہ) اور مرکب تام موالید ثلاثہ میں منحصر ہے (یعنی مرکب تام کی ترکیب انہیں تینوں میں سے کسی سے ہوتی ہے)

۲-مرکب غیر تام: (ناقص) وہ مرکب ہے جس کے لئے کوئی ایسی صورت نوعیہ نہ ہو جو اس کی ترکیب کی ایک طویل زمانہ تک حفاظت کرے خواہ اس کے لیے صورت نوعیہ نہ ہو جیسے گارا، مٹی اور پانی کا مرکب ہے، یا صورت نوعیہ تو ہو لیکن اس کی ترکیب کی ایک طویل زمانہ تک حفاظت نہ کرتی ہو، جیسے ٹوٹا ہوا تارہ۔

مزاج- کے معنی لغت میں ملنے ملانے کے آتے ہیں، یعنی شی کے بعض اجزاء کا بعض سے ملنا، اور اصطلاح میں وہ ملی جلی کیفیت ہے جو اضداد کے درمیان توسط اور اعتدال کے ساتھ رہے، جو کہ عناصر کے ملنے سے حاصل ہوتا ہے۔

کائنات جوی: وہ ہے جو ان عناصر سے پیدا ہو جو آسمان وزمین کے درمیان ہیں بغیر کسی ملاوٹ کے، جیسے بادل، بارش، برف۔

حاسہ: وہ قوت ہے جس سے جسمانی جزئیات کا ادراک کیا جائے اور حواس کی دو قسمیں ہیں، ظاہرہ اور باطنہ۔ اور ان میں سے ہر ایک کی پانچ پانچ قسمیں ہیں۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

حواس ظاھرہ: سننے، دیکھنے، سونگھنے، چکھنے اور چھونے کو کہا جاتا ہے۔

حواس باطنہ: حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ اور متصرفہ کو کہا جاتا ہے۔

عقل: نفس ناطقہ کی ایک قوت ہے جس سے حقائق کے ادراک کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔

نفس- وہ چیز ہے جس سے انسان کی زندگی قائم ہوتی ہے، اس کے ذریعہ کلیات وجزئیات مجردہ کا ادراک کیا جاتا ہے اس کو نفس ناطقہ اور روح بھی کہا جاتا ہے۔

الٰہیات سے متعلق چیزوں کا بیان

واجب: اس موجود کو کہتے ہیں جس کا عدم ممتنع ہو۔ واجب کی دو قسمیں ہیں واجب لذاتہ، واجب لغیرہ۔

۱-**واجب لذاتہ:** وہ واجب ہے جس کا وجود ذاتی ہو یعنی وہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

۲-**واجب لغیرہ:** وہ واجب ہے جس کا وجود اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو اور اس پر فنا طاری نہ ہو جیسے فلاسفہ کے بقول عقول عشرہ۔

مبدأ اور مبداء فیاض- اللہ وحدہ لاشریک لہ کی ذات کا نام ہے۔

امکان- کا مطلب ہے ذات کا نہ وجود کو چاہنا نہ عدم کو بایں طور کہ ماہیت بذات خود وجود وعدم کی قابلیت رکھتی ہو، جیسے عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ۔

امتناع- کے معنی ہیں عدم کا واجب ہونا یا وجود کا ممکن نہ ہونا، اور اس کی دو قسمیں ہیں (امتناع ذاتی، امتناع بالغیر)

امتناع ذاتی: یہ ہے کہ کسی چیز کی ذات وجود خارجی کے عدم کی متقاضی ہو جیسے شریک باری تعالیٰ کا امتناع۔

امتناع بالغیر: وہ امتناع ہے جس کے عدم کا واجب ہونا غیر کے تقاضے سے ہو جیسے عقول عشرہ کا معدوم ہونا فلاسفہ کے گمان میں (یعنی فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ عقول عشرہ کا معدوم ہونا واجب ہے، مگر یہ معدوم نہ ہونا غیر یعنی خدا کے تقاضے سے ہے)

عقل- ایک جوہر ہے جو اپنی ذات اور کام میں مادہ سے خالی ہو، اس معنی میں عقل کو حکماء نے ثابت کیا ہے، اور متکلمین نے اس کی نفی کی ہے اور مشہور بات یہ ہے کہ عقلیں دس ہیں، اور عقل اول وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے پہلے صادر ہوئی، اور اس عقل اول کی تین جہتیں ہیں۔

۱- فی نفسہ اس کا موجود ہونا۔

۲- اس کا واجب بالغیر ہونا۔

۳- اس کا فی نفسہ ممکن ہونا۔

پس عقل اول سے ہر ایک جہت سے ایک چیز صادر ہوئی ہے، اس سے باعتبار فی نفسہ وجود کے عقل ثانی صادر ہوئی اور واجب بالغیر کے اعتبار سے فلک اعظم کا نفس صادر ہوا اور اس کے فی نفسہ ممکن ہونے کے اعتبار سے فلک اعظم کا جسم صادر ہوا،

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

اور ایسے ہی عقل ثانی سے عقل ثالث، نفس ثانیہ اور فلک ثانی ایسے ہی دس عقل تک صادر ہوتی چلی گئیں اس دسویں عقل کو عقل فعال کہتے ہیں، اور یہی عقل عالم سفلی کے ہیولیٰ میں موثر ہے جو عناصر اور مرکبات پر نفوس، اعراض، صور نوعیہ کا فیضان کرتی ہے، بسبب اس کے جو صور نوعیہ کو افلاک کی حرکات کواکب کے تعلقات اور ان کی وضع وہیئت کے ذریعہ استعداد حاصل ہوتی ہے۔

حکماء کے نزدیک عقول کے سات احکام ہیں

۱- عقل حادث نہیں ہے کیونکہ حدوث مادے کا تقاضا کرتا ہے۔

۲- عقل کون وفساد کو قبول نہیں کرتی اس لئے کہ کون وفساد ایک صورت کو چھوڑنے کا اور دوسری صورت کو اختیار کرنے کا نام ہے، اور یہ بات صرف مرکب ہی میں پائی جاتی ہے۔

۳- ہر عقل کی نوع اسی فرد میں منحصر ہے، یعنی ہر عقل کلی ہے لیکن اس کا صرف ایک ہی فرد ہے جیسے سورج۔

۴- عقل کی ذات جامع کمالات ہے، عقل کی ذات کے لئے جو کمالات ممکن ہیں وہ اس کو بروقت ہمیشہ حاصل ہیں اور ان کے لئے کمال منتظر نہیں ہے۔

۵- عقلوں کو اپنی ذات کا علم ہے۔

۶- عقلیں کلیات کا ادراک کرتی ہیں ایسے ہی مجرد صرف کلیات کا ادراک کرتا ہے۔

۷- عقول جزئیات کا جزئیات ہونے کے اعتبار سے ادراک نہیں کر سکتیں اس لئے کہ جزئیات کے لئے آلات جسمانیہ ضروری ہیں۔ اور عقول کسی چیز کی محتاج نہیں ہے۔

قدم: مصدر ہے اور قِدَمَ الشی کا معنی ہے جس کے وجود پر ایک طویل زمانہ گذر جائے۔ متکلمین کے نزدیک قدم کا مطلب ہے شئی کا مسبوق بالعدم نہ ہونا، یعنی اس پر پہلے عدم طاری نہ ہوا ہو، بلکہ وہ ہمیشہ موجود رہا ہو اور حکماء کے نزدیک قدم کی دو قسمیں ہیں، قدم ذاتی، قدم زمانی۔

۱- **قدم ذاتی:** یہ ہے کہ شئی اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو۔ لہٰذا قدیم بالذات وہ موجود ہے جس کا وجود اس کے غیر سے نہ ہو۔ اور یہ اللہ کی ذات ہے۔

۲- **قدم زمانی:** یہ ہے کہ شئی مسبوق بالعدم نہ ہو لہٰذا قدیم بالزمان وہ موجود ہے جس کا وجود مسبوق بالعدم نہ ہو جیسے عقول عشرہ اور افلاک ان فلاسفہ کے خیال میں۔

حدوث: مصدر ہے، اور وہ قدم کی ضد ہے اور متکلمین اس کی تعریف شئی کے مسبوق بالعدم ہونے سے کرتے ہیں اور حکماء کے نزدیک حدوث کی دو قسمیں ہیں، حدوث ذاتی، حدوث زمانی۔

۱- حدوث ذاتی کا مطلب ہے شئی کا اپنے وجود میں علت کا محتاج ہونا بغیر اس پر عدم طاری ہوئے لہٰذا حادث بالذات وہ ہے جس کا وجود غیر سے ہو اور وہ ہمیشہ موجود ہو۔ جیسے عقول عشرہ، نفوس فلکیہ مع اپنے مادوں کے صورت جسمیہ وصورت نوعیہ اجسام عنصریہ مع اپنے مادوں کے اور صورت جسمیہ کے، پس یہ کل کی کل حادث بالذات ہیں، قدیم بالزمان ہیں، فلاسفہ کے گمان میں۔

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

۲- حدوث زمانی شی کے مسبوق بالعدم ہونے کو کہتے ہیں جس پر ایک زمانے تک عدم طاری رہا ہو، پس حادث بالزمان وہ ہے جس کا وجود اس کے عدم کے بعد ہوا ایک زمانہ کے بعد، اور عالم کل کے کل متکلمین کے نزدیک اسی معنی میں حادث ہیں۔

علت: وہ چیز ہے جس پر کوئی چیز موقوف ہو، اس کی دو قسمیں ہیں۔ تامہ، ناقصہ

۱-**علت تامہ:** وہ ہے جس کے پائے جانے کے وقت معلول کا پایا جانا ضروری ہو جیسے طلوع شمس وجود نہار کے لئے علت تامہ ہے۔

۲-**علت ناقصہ:** وہ ہے جس کے پائے جانے کے وقت معلول کا پایا جانا ضروری نہ ہو، جیسے چار پائی کے لئے لکڑی وغیرہ علت مادیہ علت ناقصہ ہے۔

فائدہ: علت تامہ کے پائے جانے کے وقت معلول ضرور پایا جاتا ہے۔ اور ایک شی پر دو علت تامہ کا وارد ہونا محال ہے۔

علت ناقصہ کی چار قسمیں ہیں:

۱-**علت فاعلیہ:** اور وہ وہ ہے جس سے معلول بالفعل صادر ہو جیسے بڑھئی تخت کے لئے علت فاعلیہ ہے۔

۲-**علت مادیہ:** وہ علت ہے جس سے شی بالقوت صادر ہو (اگرچہ فی الوقت شی موجود نہ ہو) جیسے لکڑی تخت کے لئے علت مادیہ ہے۔

۳-**علت صوریہ:** وہ علت ہے جس سے شی بالفعل صادر ہو جیسے تخت والی شکل۔

۴-**علت غائیہ:** وہ علت ہے جس کے لئے شی ہو جیسے بیٹھنا تخت پر۔

معلول- وہ ہے جو علت سے صادر ہو اور معلول آخیر وہ ہے جو دوسرے کے لئے علت نہ ہو۔

تقدم: کے معنی ہیں شی کا پہلے ہونا، اور اس کی ضد تأخر آتی ہے اور اس کی پانچ مشہور قسمیں ہیں۔

۱-**تقدم بالعلیہ:** اور وہ یہ ہے کہ متقدم متاخر کے لئے علت تامہ ہو جیسے طلوع شمس کا تقدم وجود نہار پر اور اس کو تقدیم بالذات بھی کہا جاتا ہے۔

۲-**تقدم بالزمانیہ:** متقدم کا ایسے زمانہ میں ہونا، جس میں متاخر نہ ہو جیسے سیدنا موسیٰ کا تقدم حضرت عیسیٰ پر۔

۳-**تقدم بالتبع:** یہ ہے کہ متاخر متقدم کا محتاج ہو لیکن اس کیلئے علت تامہ نہ ہو جیسے وضوء کا تقدم نماز پر اور ایک کا تقدم دو پر۔

۴-**تقدم بالوضع:** یہ ہے کہ متقدم معین آغاز (حد) سے قریب ہو جیسے صف اول کا تقدم صف ثانی پر بہ نسبت محراب اور امام کے اور اس کو تقدم بالرتبہ کہتے ہیں۔

۵-**تقدم بالشرف:** متقدم کی متاخر پر فضیلت کی زیادتی ہو جیسے عالم کا تقدم جاہل پر جیسے سیدنا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تقدم حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ پر اور تمام صحابہ و مسلمین پر۔

الحمد للہ مبادی الفلسفہ کا ترجمہ ۹ رمئی ۲۰۰۲ء بروز جمعرات مکمل ہوا۔

(گاہ گاہ وقتاً فوقتاً یہ ترجمہ لکھا گیا الحمد للہ پانچ دن میں اس کی تکمیل انجام پائی)

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa

حرف آخر

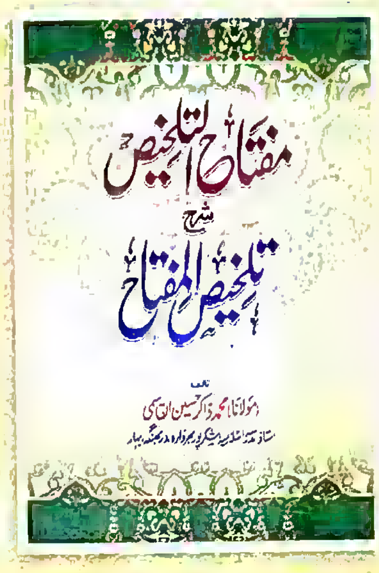
مبادی الفلسفہ ہمارے استاذ محدث کبیر حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری صدر المدرسین واستاد حدیث دارالعلوم دیوبند کا تصنیف کردہ رسالہ ہے، جس میں فلسفہ کی مشہور اصطلاحات اور بنیادی قواعد بہ زبانِ عربی بیان کئے گئے ہیں۔ حل میبذی کے لئے یہ کتاب ترتیب دی گئی ہے، اپنے استاذ کی یہ کتاب اگرچہ عبارات ومفاہیم کے اعتبار سے آسان ضرور ہے لیکن مبتدیوں کے لحاظ سے پھر بھی پیچیدگیاں راہ پا گئی ہیں جن کی وجہ سے ترجمہ کرنا اور ضمیروں کے مراجع متعین کرنا مشکل ہوجاتا ہے، احقر نے معین الفلسفہ کی مدد سے یہ کتاب پڑھائی ہے جس میں صرف تشریح وتوضیح ہے معنی اور ترجمہ سے کلیۃً گریز کیا گیا ہے، اگرچہ اس کتاب کے مؤلف بھی آپ ہی ہیں۔ عربی ششم کے بعض طلبہ کی خواہش پر یہ ترجمہ پیش خدمت ہے، اپنی استعداد جیسی سطحی ہے اسے بیان کرکے کیا کیجئے۔ بس اساتذہ کا فیضان نظر قلب ونگاہ کے لئے سامان طرب بنا ہوا ہے، خدا کرے یہ ترجمہ معین ومددگار ثابت ہو۔

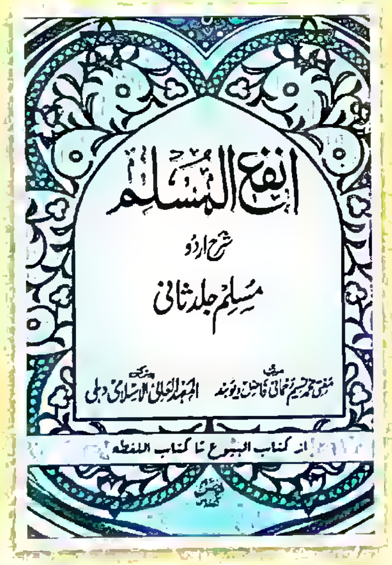
اللہ تعالیٰ سے دعاء ہے کہ وہ احقر کی ان دونوں خدمتوں کو قبول فرمائے۔ آمین۔

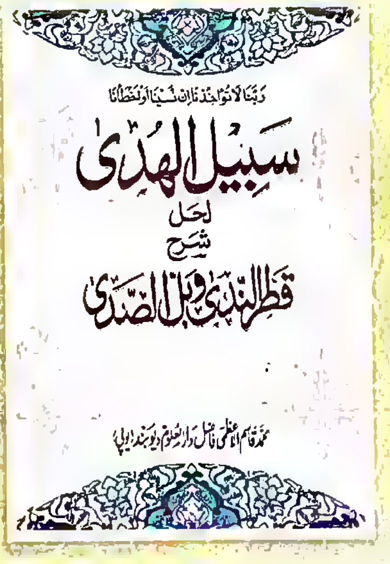
فضیل احمد ناصری القاسمی
ابن حضرت مولانا جمیل احمد ناصری مدظلہٗ
خادم حدیث جامعہ امام محمد انور شاہ، دیوبند

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com

Telegram Channel : New Madarsa







9 787860 004256 00300>

FAISAL PUBLICATIONS Regd
Jama Masjid Deoband.247554 UP
Phone :01336-224110,8439971786,Fax.223339
e-mail:faisalpublications@gmail.com

Website : www.NewMadarsa.blogspot.com