

تنظیم المدارس کے تحت ثانویہ خاصہ کے
نصاب میں داخل فلسفہ کی مشہور کتاب

ہدایۃ الحکمة

(عین غیبی)

مع آسان اردو شرح

تعلیم الحکمة

حافظ محمد عبدالستار سعیدی

ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

مکتبہ تنظیم المدارس (اہل سنت) پاکستان

جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ لاہور

فون : 7634478

تنظیم المدارس کے تحت ثانویہ خاصہ کے نصاب میں داخل فلسفہ کی
مشہور کتاب ہدایۃ الحکمۃ (عربی محشی) مع آسان اردو شرح

تعلیم الحکمۃ

حافظ محمد عبدالستار سعیدی
ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

| | | |
|------------|-------|--|
| کتاب | _____ | تعلیم الحکمتہ |
| تصنیف | _____ | حافظ محمد عبدالستار سعیدی |
| تبصیح | _____ | قاری محمد ظہیر سبٹ |
| پروف ریڈنگ | _____ | قاری محمد ضیاء الحق ہزاروی، محمد شفیق الرحمن |
| کتابت | _____ | محمد شریف گل، کمریال کلاں (گوجرانوالہ) |
| اشاعت | _____ | ۱۴۲۰ھ / ۲۰۰۰ء |
| تعداد | _____ | ایک ہزار |
| صفحات | _____ | |
| مطبع | _____ | اوپریلیا پرنٹرز ریٹی گن روڈ لاہور |
| قیمت | _____ | ۲۲ روپے |



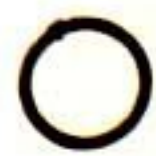
ملنے کے پتے

- (۱) مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور ۸
- (۲) مکتبہ تنظیم المدارس " " " " " " " " " " " "
- (۳) مکتبہ شمس العلوم جامعہ رضویہ ایس ٹی ۴ بلاک این نارنگہ ناظم آباد، کراچی
- (۴) مکتبہ غوثیہ ہدایت القرآن ممتاز آباد، ملتان
- (۵) مکتبہ ضیائیہ محلہ تلواراں، سبزی منڈی، راولپنڈی

عرض شارح

راقم کی یہ کتاب نہ تو ہدایۃ الحکمۃ کا محض تحت اللفظ ترجمہ ہے اور نہ ہی میبذی اور صدر کی طرح فاضلانہ اور مجتہدانہ مباحث پر مشتمل مبسوط و مفصل شرح۔ بلکہ طلبہ کی سہولت کو مد نظر رکھتے ہوئے ہر فصل کے تحت آسان لفظوں میں مختصر و مربوط طور پر اسی قدر تقریر پر اکتفا کیا گیا ہے جس سے منشاء مصنف واضح ہو جائے۔ حکمت اور اس کی تمام اقسام کی تعریفات و امثلہ کو مقدمہ میں ذکر کر دیا گیا ہے راقم نے میبذی، اس کے حاشیہ عین القضاة اور شرح ہدایۃ الحکمۃ از علامہ عبدالحی خیرآبادی کے علاوہ استاذی المکرم جامع المعقول والمنقول حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی دامت برکاتہم العالیہ کی تقریرات سے بھی استفادہ کیا ہے۔ ثانویہ خاصہ کے علاوہ درجہ عالیہ کے امتحان میں کامیابی کے لئے بھی یہ کتاب طلبہ کے لئے مفید و معاون ثابت ہو سکتی ہے۔ ارباب علم و فضل سے

اصلاح کی امید ہے۔



محمد عبدالستار سعیدی

۲۶۔ رجب ۱۴۱۴ھ

۱۰۔ جنوری ۱۹۹۴ء

مصنف تعلیم الحکمت

مولانا الحاج حافظ محمد عبدالستار سعیدی ناظم تعلیمات و شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور ریشہ نورو
و خطیب جامع مسجد مسلم لاہور، ضلع راولپنڈی کے معروف گاؤں گنگانوالہ میں 11 اکتوبر 1949ء
کو چوہدری شیردل بن جعفر خان نمبردار کے گھر پیدا ہوئے۔ 1965ء میں حفظ قرآن، 1974ء میں
میٹرک اور 1976ء میں درس نظامی کی تکمیل کی۔

اسی سال جامعہ نظامیہ رضویہ سے تدریس کا آغاز کیا۔ آپ ہر دلعزیز مدرس ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے
فضل و انعام سے موصوف کو بڑی خوبیوں سے نوازا ہے۔ موصوف حلم و بردباری، خلوص و اللہیت اور ایثار
و ہمدردی کا پیکر، بہترین منتظم، انتہائی محنتی اور تجربہ کار استاذ ہیں۔ ان کی بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ طویل سے
طویل بحث کو چند جملوں میں سمیٹ کر طلباء کے ذہن میں ڈال دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ جامعہ نظامیہ رضویہ
کی تمام چھوٹی بڑی کلاسوں کی یہی خواہش ہوتی ہے کہ ہمارے اسباق حافظ صاحب کے پاس ہوں۔

آپ کو 1983ء اور 2006ء میں حج کی سعادت نصیب ہوئی اور حسن اتفاق کہ دونوں مرتبہ حج
جمعہ المبارک کو ہوا۔ علاوہ ازیں 1996ء، 2001ء، 2004ء، 2006ء اور 2008ء میں بصورت
عمرہ زیارت حرمین کی سعادت سے بہرہ ور ہوئے۔

آپ کی مطبوعہ تصانیف میں سے چند ایک کے نام یہ ہیں:

مرآة التصانیف، تعلیم الحکمت، تعلیم المنطق، مفتاح المرقات، تلخیص المنطق، تعلیم الصرف، ترجمہ سنن
نسائی، رد و ہابیت، امام احمد رضا جامع العلوم عبقری شخصیت، فوائد جلیلہ، مصنفین صحاح ستہ، فہارس فتاویٰ رضویہ
فوائد تفسیریہ اور علوم قرآنیہ فتاویٰ رضویہ کی روشنی میں اور ترجمہ فتاویٰ رضویہ جلد ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰۔

آپ کی علمی، تحقیقی اور تصنیفی خدمات خصوصاً فتاویٰ رضویہ جدید کی اشاعت میں آپ کے عظیم کردار
پر خراج تحسین پیش کرتے ہوئے مورخہ 20 اگست 2006ء کو برکاتی فاؤنڈیشن کراچی کی طرف سے آپ
کو چاندی میں تولا گیا۔ آپ نے وہ تمام چاندی (۸۱ کلو) رضا فاؤنڈیشن کو عطا فرمادی۔

اللہ تعالیٰ موصوف کو دین متین کی خدمت کی مزید توفیق عنایت فرمائے اور اسے ان کی آخر
کا ذریعہ نجات بنائے۔ آمین یا رب العالمین بجاہ سید المرسلین علیہ الصلوٰۃ والسلام

حافظ خادم حسین رضوی

جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ

شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

جون 2008ء

مقدمہ

حکمت کی تعریف
 هُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ أَعْيَانًا كَانَتْ
 أَوْ مَعْقُولَاتٍ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ
 الْأَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ -

موجوداتِ نفس الامریہ کے احوال واقعیہ کو طاقت انسانی کے مطابق جاننا
 چاہے وہ موجودات اعیان ہوں یا معقولات یعنی موجوداتِ خارجیہ ہوں
 یا ذہنیہ۔

موضوع : موجوداتِ نفس الامریہ۔

غرض : نفسِ ناطقہ کی قوتِ نظریہ اور قوتِ عملیہ کی تکمیل۔

نفسِ ناطقہ کے لئے دو قوتیں ہیں :

مناذہ
 (۱) قوتِ نظریہ، یعنی وہ قوت جس کے ساتھ وہ اشیاء
 اور ان کے احوال کا ادراک کرتا ہے، اس کو قوتِ عاقلہ بھی کہتے ہیں۔
 (۲) قوتِ عملیہ، یعنی وہ قوت جس کے ساتھ وہ ایسے اعمال پر قادر

ہوتا ہے جن کے ذریعے وہ فضائل سے مزین اور ذائل سے مبرا ہوتا ہے اس کو قوتِ عاملہ بھی کہتے ہیں۔ نفسِ ناطقہ کی قوتِ نظریہ کی تکمیل حکمتِ نظریہ سے اور نفسِ ناطقہ کی قوتِ عملیہ کی تکمیل حکمتِ عملیہ سے ہوتی ہے۔

نوٹ : بعض لوگوں نے حکمت کی تعریف میں موجودات کو اعیان کی قید سے مقید کیا یعنی معقولات کو ان موجودات میں داخل نہیں مانا ان لوگوں کے نزدیک منطقِ حکمت سے خارج ہے کیونکہ اعیان سے مراد موجوداتِ خارجیہ ہیں اور منطقِ معقولاتِ ثانیہ سے بحث کرتی ہے نہ کہ موجوداتِ خارجیہ سے۔ لہذا اعیان کی قید لگا کر انھوں نے منطق کو حکمت سے خارج کر دیا۔ بعض لوگوں نے کہا کہ منطق، حکمتِ نظریہ میں داخل ہے اسی لئے حکمت کی مذکورہ بالا تعریف میں موجودات کو عام رکھا گیا کہ چاہے وہ اعیان ہوں یا معقولات۔

فائدہ : معقولاتِ ثانیہ ان امور کو کہا جاتا ہے جو اشیاء کو فقط ذہن میں عارض ہوتے ہیں خارج میں ان کا کوئی مصداق نہیں ہوتا جیسے کلیت، جزئیت، جنسیت اور نوعیت وغیرہ۔

حکمت کی تقسیم حکمت کی دو قسمیں ہیں :
(۱) حکمتِ نظریہ (۲) حکمتِ عملیہ

وجہِ حصر : حکمت دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس میں جن موجودات کے احوال کا علم حاصل ہوتا ہے ان موجودات کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے یا نہیں۔ بصورتِ اول حکمتِ عملیہ اور بصورتِ ثانی حکمتِ نظریہ۔

تعریفات و امثلہ

حکمتِ نظریہ : هُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي لَيْسَ وَجُودُهَا

بِقَدْرِ مَاتِنَا وَ اِخْتِيَارِنَا عَلٰی مَا هِيَ عَلَيْهِ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ
الْبَشَرِيَّةِ -

حکمت نظریہ ایسے موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ اقصیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا
نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں، جیسے واجبِ تعالیٰ کی
ذات و صفات اور زمین و آسمان -

هُوَ عَلِيمٌ بِاَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي وُجُوْدُهَا
حکمتِ عملیہ بِقَدْرِ مَاتِنَا وَ اِخْتِيَارِنَا عَلٰی مَا هِيَ عَلَيْهِ فِيْ نَفْسِ
الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ -

حکمتِ عملیہ ایسے موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ اقصیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا
نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے، جیسے ہمارے اعمال و
افعال -

حکمت نظریہ کی تین قسمیں ہیں ،
حکمتِ نظریہ کی تقسیم (۱) حکمتِ طبیعیہ (۲) حکمتِ الہیہ
(۳) حکمتِ ریاضیہ

حکمتِ نظریہ تین حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس میں جن موجودات
وجہِ حصر کے احوال کا علم حاصل ہوتا ہے وہ موجودات یا تو اپنے
وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی دونوں میں مادہ کے محتاج ہوں گے یا
دونوں میں مادہ کے محتاج نہیں ہوں گے یا فقط وجودِ خارجی میں مادہ کے
محتاج ہوں گے نہ کہ ذہنی میں۔ بصورتِ اول حکمتِ طبیعیہ، بصورتِ ثانی
حکمتِ الہیہ اور بصورتِ ثالث حکمتِ ریاضیہ۔

تعريفات و امثله

حکمتِ طبیعیہ
هُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي لَيْسَ
وُجُودُهَا بِقُدْرَتِنَا وَاخْتِيَارِنَا الَّتِي تَفْتَقِرُ إِلَى
الْمَادَّةِ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ وَالذِّهْنِيِّ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ
الْأَمْرِ بِقُدْرَةِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ -

حکمتِ طبیعیہ ان موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ اقیعہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا
نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں اور وہ (موجودات) وجود خارجی
و ذہنی دونوں میں مادہ کے محتاج ہیں، جیسے انسان و حیوان۔

حکمتِ الہیہ
هُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي لَيْسَ
وُجُودُهَا بِقُدْرَتِنَا وَاخْتِيَارِنَا الَّتِي لَا تَفْتَقِرُ
إِلَى الْمَادَّةِ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ وَالذِّهْنِيِّ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي
نَفْسِ الْأَمْرِ بِقُدْرَةِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ -

حکمتِ الہیہ ان موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ اقیعہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا
نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں اور وہ اپنے وجودِ خارجی
و ذہنی دونوں میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں، جیسے واجب تعالیٰ۔

حکمتِ ریاضیہ
هُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي لَيْسَ
وُجُودُهَا بِقُدْرَتِنَا وَاخْتِيَارِنَا الَّتِي
تَفْتَقِرُ إِلَى الْمَادَّةِ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ دُونَ الذِّهْنِيِّ عَلَى
مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بِقُدْرَةِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ -

حکمتِ ریاضیہ ان موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ اقیعہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے

کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں اور وہ اپنے وجود خارجی میں مادہ کے محتاج ہیں نہ کہ وجود ذہنی میں، جیسے مثلث و کُرہ۔
فائدہ: حکمت ریاضیہ کی چار قسمیں ہیں:

(۱) حساب

(۲) ہندسہ

(۳) ہیئہ

(۴) موسیقی

حکمت عملیہ کی تین قسمیں ہیں:

حکمت عملیہ کی تقسیم (۱) تہذیب الاخلاق (۲) تدبیر منزل

(۳) سیاست مدنیہ

حکمت عملیہ تین حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس میں جن موجودات کے وجہ حصر احوال کا علم حاصل ہوتا ہے وہ موجودات یا تو شخص واحد سے متعلق ہوں گے یا ایک گھر میں رہنے والے اشخاص سے متعلق ہوں گے یا ایک شہر اور ایک مملکت میں رہنے والے اشخاص سے متعلق ہوں گے۔ بصورت اول تہذیب الاخلاق، بصورت ثانی تدبیر منزل اور بصورت ثالث سیاست مدنیہ۔

تعریفات و امثلہ

تہذیب الاخلاق
هُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي
وَجُودُهَا بِقَدْرَاتِنَا وَاخْتِيَارِنَا الَّتِي
تَتَعَلَّقُ بِشَخْصٍ وَوَاحِدٍ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بِقَدْرِ
الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ۔

تہذیب الاخلاق ان موجودات نفس الامریہ کے احوال واقعیہ کو طاقت انسانی کے مطابق

جاننے کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے اور وہ (موجودات) شخص واحد سے متعلق ہیں جیسے کسی شخص کے اچھے اور بُرے افعالِ اختیاریہ (نیکیوں کا علم اس لئے تاکہ انھیں حاصل کر سکے اور برائیوں کا علم اس لئے تاکہ ان سے بچ سکے)

تذیر منزل
هُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي وَجُودُهَا بِقُدْرَتِنَا
وَإِخْتِيَارِنَا الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِجَمَاعَةٍ مُشْتَرَكَةٍ فِي بَيْتٍ وَوَاحِدٍ
عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بِقُدْرَةِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ -

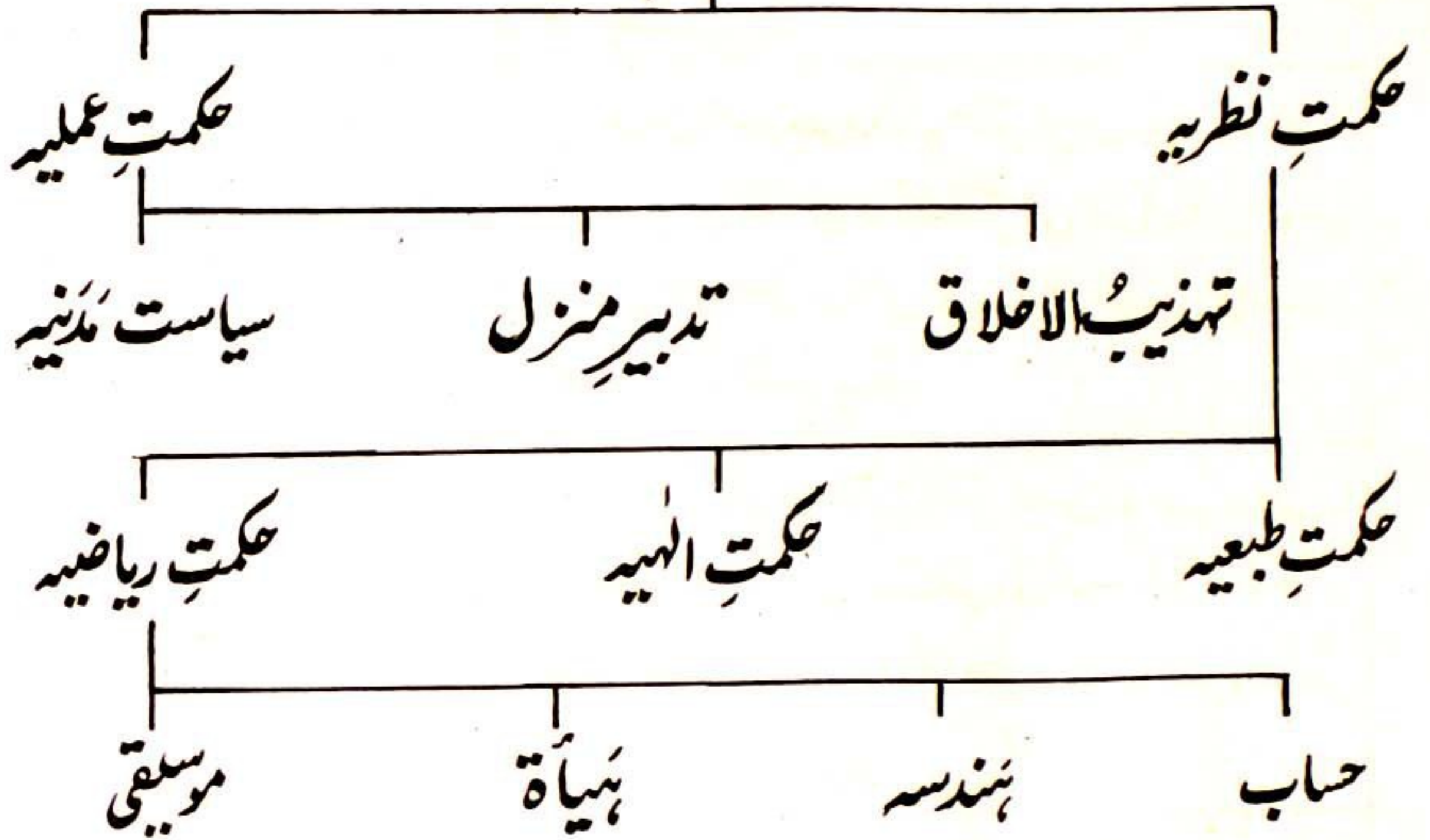
تذیر منزل ان موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ اقصیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے اور وہ ایسی جماعت سے متعلق ہیں جو ایک گھر میں مشترک ہے جیسے باپ، بیٹے اور مالک و غلام کے درمیان واقع ہونے والے امور۔

سیاستِ مدنیہ
هُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي وَجُودُهَا
بِقُدْرَتِنَا وَإِخْتِيَارِنَا الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِجَمَاعَةٍ
مُشْتَرَكَةٍ فِي مَدِينَةٍ وَوَاحِدَةٍ أَوْ مَمْلُوكَةٍ وَوَاحِدَةٍ عَلَى مَا هِيَ
عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بِقُدْرَةِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ -

سیاستِ مدنیہ ان موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ اقصیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے اور وہ ایسی جماعت سے متعلق ہیں جو ایک شہر یا ایک مملکت میں مشترک ہے جیسے حاکم و محکوم اور بادشاہ و رعایا کے درمیان واقع ہونے والے امور۔
فائدہ: حکمتِ عملیہ کی تینوں قسموں پر شریعتِ محمدیہ نے تفصیلی تبصرہ کیا اور انھیں مفصل و مشرح طریقے سے بیان کر دیا لہذا اب حکمت کی کتابوں میں حکمتِ عملیہ سے بحث نہیں کی جاتی۔ حکمتِ نظریہ میں سے حکمتِ ریاضیہ چونکہ غالباً امورِ مہم

پر مبنی ہوتی ہے لہذا اس کی بحث کو بھی چھوڑ دیا گیا چنانچہ حکمتِ نظریہ کی باقی دو
قسمیں یعنی حکمتِ طبعیہ اور حکمتِ الہیہ کتبِ حکمت میں زیرِ بحث آتی ہیں۔

نقشہ اقسامِ حکمت



جدول اقسام حکمت مع تعريفات

| | | | |
|--|----------------------|---|--|
| <p>هو علم باحوال الموجودات التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا التي تفتقر الى المادة في الوجود الخارجي و الذهني على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.</p> | <p>حکمت طبيعية</p> | <p>حکمت نظرية: هو علم باحوال الموجودات التي ليس وجودها بقدرتنا و اختيارنا على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية</p> | <p>حکمت کی تعريف: هو علم باحوال الموجودات اعياناً كانت او معقولات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.</p> |
| <p>هو علم باحوال الموجودات التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا التي لا تفتقر الى المادة في الوجود الخارجي والذهني على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.</p> | <p>حکمت الهية</p> | | |
| <p>هو علم باحوال الموجودات التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا التي تفتقر الى المادة في الوجود الخارجي دون الذهني على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.</p> | <p>حکمت رياضية</p> | | |
| <p>هو علم باحوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا التي تتعلق بشخص واحد على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.</p> | <p>تهديب الاخلاق</p> | | |
| <p>هو علم باحوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا التي تتعلق بجماعة مشتركة في بيت واحد على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.</p> | <p>تهديب منزل</p> | | |
| <p>هو علم باحوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا التي تتعلق بجماعة مشتركة في مدينة واحدة او مملكة واحدة على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.</p> | <p>سياسة مدنية</p> | | |

ہدایۃ الحکمت

ہدایۃ الحکمت تین قسموں پر مشتمل ہے، قسم اول منطق میں، قسم ثانی طبیعیات میں اور قسم ثالث الہیات میں۔ اس کی قسم اول کو چونکہ قسم ثانی و ثالث جتنی شہرت نہیں مل سکی۔ لہذا اشارہ عین نے فقط قسم ثانی و ثالث کی شرحوں پر اکتفاء کیا۔ چنانچہ پیش نظر کتاب "ہدایۃ الحکمت" کا آغاز بجائے قسم اول کے قسم ثانی سے ہو رہا ہے۔

نوٹ: یہ کتاب تنظیم المدارس کے درجہ ثانویہ خاصہ کے نصاب میں اور اس کی شرح میبذی سے طبیعیات درجہ عالیہ کے نصاب میں شامل ہے لہذا طلباء کی سہولت کے لئے اس کا اردو ترجمہ و تشریح پیش کی جا رہی ہے۔

القسم الثانی فی الطبعیات

قسم ثانی طبیعیات یعنی حکمت طبعیہ کے مباحث میں ہے جو کہ تین فنون پر مشتمل ہے۔

حکمتِ طبیعیہ کا موضوع جسمِ طبعی ہے اس حیثیت سے کہ وہ حرکت و سکون کی صلاحیت رکھتا ہے

یا اس حیثیت سے کہ وہ قوتِ تغیر پر مشتمل ہے یا اس حیثیت سے کہ وہ ذومادہ ہے یا اس حیثیت سے کہ وہ ذو طبیعت ہے۔

سوال : حکمتِ طبیعیہ کے موضوع میں جسم کے ساتھ طبعی کی قید کیوں لگائی گئی؟
جواب : جواب سے پہلے ایک تمہید کا سمجھنا ضروری ہے وہ یہ کہ جسم کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے :

(۱) وہ جو ہر جس میں ابعادِ ثلاثہ (طول، عرض، عمق) کو اس طور پر عرض کیا جاسکتا ہو کہ وہ ابعاد ایک دوسرے کو بطور زاویہ قائمہ کے قطع کریں اس کو جسمِ طبعی کہتے ہیں۔

(۲) وہ کم متصل جو جہاتِ ثلاثہ (طول، عرض، عمق) میں تجزی کو قبول کرتا ہو اور جسمِ طبعی میں سرایت کئے ہو ہو اسے جسمِ تعلیمی کہتے ہیں۔

دونوں میں اگر فرق معلوم کرنا ہو تو وہ یوں کیا جاسکتا ہے کہ آپ ایک موم لیں اس کو کبھی کرہ بنائیں، کبھی ستون بنائیں، کبھی کوئی اور شکل۔ اب جو شے ان تمام صورتوں میں باقی رہی وہ جسمِ طبعی ہے اور جو مختلف شکلوں میں مختلف ہوتی رہی وہ جسمِ تعلیمی ہے۔

یوں ہی آپ کچھ پانی لیں اور اسے باری باری مختلف برتنوں میں ڈالیں، کبھی گلاس میں، کبھی گوزے میں اور کبھی جگ میں۔ تو ہر برتن میں وہ پانی اس برتن کے مطابق شکل اختیار کرے گا جبکہ اصل پانی جتنا تھا اتنا ہی برقرار رہے گا۔ تو اب جو شے برقرار رہی وہ جسمِ طبعی ہے اور جو شے مختلف ہوتی رہی وہ جسمِ تعلیمی ہے۔ اس تمہید کے بعد سوالِ مذکورہ بالا کا جواب یہ ہے کہ یہاں جسم کے ساتھ

طبعی کی قید جسمِ تعلیمی کو نکالنے کیلئے لگائی گئی، کیونکہ حکمتِ طبیعیہ کا موضوع جسمِ تعلیمی نہیں بلکہ جسمِ طبعی ہے اور جسمِ تعلیمی حکمتِ ریاضیہ کا موضوع ہے۔

قائدہ: جسمِ طبعی و تعلیمی پر لفظِ جسم کے اطلاق کے بارے میں تین مذہب ہیں،
(۱) لفظِ جسم کا اطلاق جسمِ طبعی پر حقیقتاً اور جسمِ تعلیمی پر مجازاً ہوتا ہے۔

(۲) لفظِ جسم ان دونوں میں مشترک لفظی ہے یعنی یہ لفظ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع ہوا۔

(۳) لفظِ جسم ان دونوں میں مشترک معنوی ہے یعنی لفظِ جسم کی وضع ایک عام مفہوم یعنی قابلِ ابعادِ ثلثہ کے لئے ہوئی پھر اگر وہ جو ہر ہوا سے جسمِ طبعی اور اگر عرض ہو تو اسے جسمِ تعلیمی کہتے ہیں۔

سوال: قسمِ ثانی کے تین فنون میں منحصر ہونے کی وجہ کیا ہے؟

جواب: قسمِ ثانی میں جو بحث ہوگی وہ تین حال سے خالی نہیں کہ فقط اجسامِ عنصریہ کے احوال سے بحث ہوگی یا فقط اجسامِ فلکیہ کے احوال سے ہوگی یا ایسے احوال سے ہوگی جو دونوں کو شامل اور عام ہیں۔ بصورتِ اول فنِ ثالث، بصورتِ ثانی فنِ ثانی اور بصورتِ ثالث فنِ اول۔

فنِ اول
فلکیات اور عنصریات کے مشترکہ احکام کے بارے میں اور یہ
دس فصلوں پر مشتمل ہے۔ پہلی فصل جزیرہ لایٹجری کے ابطال کے
بارے میں دوسری اثباتِ ہیولی کے بیان میں، تیسری عدمِ تجردِ صورتِ عنِ ہیولی کے بارے میں، چوتھی
عدمِ تجردِ ہیولی عنِ الصورة کے بارے میں، پانچویں صورتِ نوعیہ کے اثبات
میں، چھٹی مکان کے بیان میں، ساتویں چیز کے بیان میں، آٹھویں شکل
کے بیان میں، نویں حرکت و سکون کے بیان میں اور دسویں زمان کے
بیان میں۔

فصلِ اول : جزرِ لائتجزی کے بطلان کے بیان میں۔

سوال : جزرِ لائتجزی کسے کہتے ہیں ؟

جواب : وہ جوہر جو قابل اشارہ حیثیت اور کسی تقسیم کو قبول نہ کرے۔ نہ تقسیمِ قطعی کو، نہ کسری کو، نہ وہمی کو اور نہ ہی فرضی کو۔ اس کو "جوہرِ فرد" بھی کہا جاتا ہے۔

سوال : جزرِ لائتجزی اور جوہرِ فرد میں کیا فرق ہے ؟

جواب : ان میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے یعنی اگر اس میں جزرِ جسم ہونے کا اعتبار کیا جائے تو اسے جزرِ لائتجزی کہتے ہیں اور اگر یہ اعتبار نہ کیا جائے تو جوہرِ فرد کہتے ہیں۔

قائدہ : تقسیم کی چار قسمیں ہیں :

(۱) قطعی

(۲) کسری

(۳) وہمی

(۴) فرضی

وجہِ حصر : تقسیم دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ خارج میں افتراقِ اجزاء کی طرف پہنچاتی ہے یا نہیں۔ اگر خارج میں افتراقِ اجزاء کی طرف پہنچاتی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ افتراقِ آلہ نافذہ کے سبب سے ہوتا ہے یا نہیں۔ بصورتِ اول تقسیمِ قطعی اور بصورتِ ثانی تقسیمِ کسری۔

اور اگر وہ تقسیمِ خارج میں مؤدسی الی الا افتراق نہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ ذہن میں اجزاء ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں یا نہیں۔ بصورتِ اول تقسیمِ وہمی اور بصورتِ ثانی تقسیمِ فرضی۔ تقسیمِ فرضی کی مثال جیسے یہ کہا جائے کہ ہر جسم کا کوئی نصف ہوتا ہے پھر اس نصف کا کوئی نصف ہوتا ہے پھر اس نصف نصف کا کوئی نصف ہوتا ہے وغیر ذلک۔

ابطالِ جُزءِ لایِ تجزی کے دلائل

دلیلِ اول : اگر جزو لایِ تجزی ثابت ہو تو پھر ایک سے زائد جزو لایِ تجزی بھی ثابت ہو سکتے ہیں اُن میں سے ہم تین اجزاء کو لے کر اس طرح رکھیں گے کہ اُن میں سے ایک درمیان میں ہوگا اور دوسرے دو اس کی دونوں طرفوں میں ہوں گے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ درمیان والا جزو لایِ تجزی یعنی جو ہر فرد، تلاقی طرفین سے مانع ہے یا نہیں۔ دوسری صورت تو باطل ہے، کیونکہ اگر مانع نہ ہو تو اجزاء میں تداخل لازم آئے گا جو کہ محال ہے نیز اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ وسط، وسط نہ رہے گا اور طرفین، طرفین نہ رہیں گے۔ حالانکہ ہم نے وسط اور طرفین فرض کئے تھے اور یہ خلف ہے، یعنی اس سے خلاف مفروض لازم آتا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ وہ وسط تلاقی طرفین سے مانع ہوگا۔ تو جب وہ تلاقی طرفین سے مانع ہوگا تو اس کی وہ جانب جو ایک طرف سے ملی ہوئی ہے وہ اُس جانب کا غیر ہوگی جو دوسری طرف سے ملی ہوئی ہے۔ تو اس طرح اُس جزو وسط کی دو طرفیں ثابت ہو گئیں۔ لہذا وہ ان دو طرفوں کی طرف منقسم ہو گیا تو جزو لایِ تجزی نہ رہا۔ اسی طرح طرفین کی بھی وہ جانب جو درمیان والی جزو سے متصل ہے وہ اُس جانب کا غیر ہے جو درمیان والی جزو سے متصل نہیں بلکہ باہر کی طرف ہے لہذا طرفین کی بھی تقسیم ہو گئی تو وہ بھی جزو لایِ تجزی نہ رہے۔ اس دلیل سے ثابت ہو گیا کہ جزو لایِ تجزی باطل ہے۔

فائدہ : چند چیزوں کا تیز واحد میں اس طرح مجتمع ہونا کہ اُن کے اجتماع کی وجہ سے حجم نہ بڑھے اور اُن میں سے ایک کی طرف اشارہ حسیہ بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ حسیہ ہو یہ تداخل ہے۔ اور ایک جو ہر کا دوسرے جو ہر میں تداخل باطل ہے۔

دلیلِ ثانی : اگر جزو لایِ تجزی کو ثابت مانا جائے تو پھر ہم اُن میں سے تین جزوئیں

لے کر دو کو آپس میں ملا کر نیچے رکھیں گے جبکہ تیسری کو ان دونوں کے ملتقی پر گرائیں گے تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ نیچے والی دونوں جزروں پر واقع ہوگی یا صرف ایک پر۔ اگر ایک پر واقع ہو تو اس میں مندرجہ ذیل چار احتمال بنتے ہیں:

(۱) اوپر والی جزر کا کل نیچے والی کے کل سے ملاتی ہو۔

(۲) اوپر والی جزر کا کل نیچے والی کے بعض سے ملاتی ہو۔

(۳) اوپر والی جزر کا بعض نیچے والی کے کل سے ملاتی ہو۔

(۴) اوپر والی جزر کا بعض نیچے والی کے بعض سے ملاتی ہو۔

اور اگر دونوں پر واقع ہو تو اس میں مندرجہ ذیل چھ احتمالات بنتے ہیں:

(۱) اوپر والی کا کل نیچے والی دونوں کے کل سے ملاتی ہو۔

(۲) اوپر والی کا کل نیچے والی دونوں کے بعض سے ملاتی ہو۔

(۳) اوپر والی کا کل نیچے والی ایک کے کل اور ایک کے بعض سے ملاتی ہو۔

(۴) اوپر والی کا بعض نیچے والی دونوں کے کل سے ملاتی ہو۔

(۵) اوپر والی کا بعض نیچے والی دونوں کے بعض سے ملاتی ہو۔

(۶) اوپر والی کا بعض نیچے والی ایک کے کل اور ایک کے بعض سے ملاتی ہو۔

اس طرح کل احتمالات دس ہوئے جن میں سے پہلے چار ساقط ہیں، کیونکہ

ان چاروں میں اوپر والی جزر نیچے والی دونوں کے ملتقی پر واقع نہیں ہوتی۔ بلکہ

فقط ایک پر واقع ہوتی ہے جبکہ مفروض یہ ہے کہ وہ ملتقی پر واقع ہو اور باقی چھ

احتمالات میں سے بعض میں ایک جزر کی تقسیم اور بعض میں دو کی اور بعض میں تینوں

کی تقسیم لازم آتی ہے۔ تو ثابت ہو گیا کہ ان تینوں اجزاء میں سے کوئی بھی جزر

لا تجزی نہیں ہے کیونکہ جزر لا تجزی تو اصلاً تقسیم کو قبول نہیں کرتا جبکہ یہاں

ان اجزاء کی تقسیم لازم آرہی ہے۔

فصل دوم : اثبات ہیولی کے بیان میں۔

تمہید : ہر جسم دو جزروں یعنی دو جوہروں سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے ایک نے دوسرے میں حلول کیا ہوا ہوتا ہے جو جزر محل ہوتی ہے اُسے ہیولی اور جو حال ہوتی ہے اسے صورت جسمیہ کہا جاتا ہے۔ اور حلول یہ ہے کہ ایک شئی دوسری کے ساتھ اس طرح مختص ہو کہ شئی اول نعت اور شئی ثانی منعت بن جائے اور دونوں میں سے ایک کی طرف اشارہ حسیہ بعینہ دوسری کی طرف اشارہ حسیہ ہو۔

قائدہ : حال تو بہر صورت محل کا محتاج ہوتا ہے لیکن محل کبھی حال کا محتاج ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا، بصورت اول محل کو مادہ یعنی ہیولی اور حال کو صورت جسمیہ کہا جاتا ہے اور بصورت ثانی محل کو موضوع اور حال کو عرض کہا جاتا ہے۔ (تفصیل الہیات کے فن اول کی ساتویں فصل میں آرہی ہے)

اثبات ہیولی کی دلیل : بالفعل انفکاک کو قبول کرنے والے بعض اجسام یعنی اجسام مفردہ جیسے پانی اور آگ کے لئے

فی نفسہ متصل واحد ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ جسم متصل واحد نہ ہوں تو لازم آئیگا کہ وہ اجزاء سے مرکب ہوں۔ اب وہ اجزاء دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ وہ قابل تقسیم ہوں گے یا نہیں۔ اگر قابل تقسیم ہوں تو فقط ایک جہت یعنی طول میں تقسیم کو قبول کریں گے یا دو یعنی طول و عرض میں۔ فقط طول میں تقسیم کو قبول کریں تو وہ خط جوہری ہوں گے اور طول و عرض دونوں میں تقسیم کو قبول کریں تو سطح جوہری ہوں گے حالانکہ خط جوہری اور سطح جوہری دونوں ہی باطل ہیں۔ اور اگر وہ اجزاء تقسیم کو قبول نہ کریں تو جزر لای تجزی کا ثبوت لازم آتا ہے حالانکہ پہلی فصل میں اس کو باطل کیا جا چکا ہے۔

اس دلیل سے تمام اجسام میں ہیولی کا اثبات لازم آتا ہے اس لئے کہ وہ

جسم جو متصل واحد ہے اور بالفعل انفصال کو قبول کر رہا ہے۔ اس کے بارے میں سوال یہ ہے کہ اس میں انفصال کو فی الحقیقت کون سی شے قبول کر رہی ہے جسم تعلیمی جو کہ صورت جسمیہ کو لازم ہے یا صورت جسمیہ جو جسم تعلیمی کو مستلزم ہے یا کوئی اور شے جو ان دونوں کے علاوہ ہے۔

جسم تعلیمی اور صورت جسمیہ کا قابل انفصال ہونا باطل۔ اس واسطے کہ وہ فی نفسہ متصل واحد ہیں۔ اگر انھیں قابل انفصال قرار دیا جائے تو انفصال کے ساتھ ان دونوں کا جمع ہونا لازمی ہوگا، کیونکہ یہ قابل ہیں اور انفصال مقبول۔ اور قابل کا وجود مقبول کے ساتھ واجب ہوتا ہے، تو اس طرح اتصال و انفصال کا بیک وقت اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ کیونکہ اتصال و انفصال آپس میں ضدیں ہیں۔ لہذا متعین ہو گیا کہ انفصال کو قبول کرنے والی کوئی اور شے ہے جو ان دونوں کے علاوہ ہے جس میں صورت جسمیہ اور جسم تعلیمی نے حلول کیا ہوا ہے اور وہ اتصال و انفصال ہر دو صورتوں میں باقی رہتی ہے، اور اسی شے کو ہیولی کہا جاتا ہے۔ اور چونکہ وہ فی نفسہ نہ متصل ہے نہ منفصل، نہ واحد ہے نہ کثیر، بلکہ متصل کے ساتھ متصل، منفصل کے ساتھ منفصل، واحد کے ساتھ واحد اور کثیر کے ساتھ کثیر ہے۔ لہذا اس میں اتصال و انفصال کے اجتماع کی خرابی لازم نہیں آتی۔

تفصیل مذکورہ بالا جب یہ ثابت ہو گیا کہ جسم مفرد ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے تو اس سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ تمام اجسام ہیولی و صورت سے مرکب ہوتے ہیں اس لئے کہ اس پر سب متفق ہیں کہ صورت جسمیہ تمام اجسام میں پائی جاتی ہے چاہے اجسام مفرد ہوں یا مرکب، اب وہ صورت جسمیہ دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ باعتبار اپنی ذات کے محل سے مستغنی ہے یا نہیں۔

صورتِ اولِ محال ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ باعتبارِ اپنی ذات کے مستغنی عن المحل ہو تو پھر محل میں اس کا حلول محال ہو جائے گا کیونکہ حلول اس کے محتاج الی المحل ہونے کو مستلزم ہے جبکہ باعتبارِ ذات کے اس کا محل سے مستغنی ہونا اس حلول کے منافی ہے۔

اور چونکہ اس کا حلول اجسامِ مفردہ میں تو ثابت ہو چکا لہذا لازم ہو گا کہ وہ باعتبارِ ذات کے محل سے مستغنی نہ ہو بلکہ محل کی محتاج ہو۔ اور جب یہ باعتبارِ اپنی ذات کے محل کی محتاج ہوگی تو کہیں بھی محل یعنی ہیولی کے بغیر نہیں پائی جائیگی، چاہے جسم مفرد میں ہو یا جسم مرکب میں ہو۔ کیونکہ محتاج، محتاج الیہ کے بغیر نہیں پایا جاسکتا، تو اس طرح ثابت ہو گیا کہ ہر جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے۔ **قائدہ**؛ جسم ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے۔ مگر صورت جسمیہ کا وجود چونکہ بدایتاً معلوم ہے اس لئے مصنف نے فقط اثباتِ ہیولی پر دلیل ذکر کی، صورتِ جسمیہ کے اثبات پر دلیل ذکر نہیں کی۔

فصل سوم؛ اس بارے میں کہ صورتِ جسمیہ ہیولی سے مجرد ہو کر نہیں پائی جاسکتی، یعنی ہیولی کے بغیر موجود نہیں ہو سکتی۔

خلاصہ دلیل؛ اگر صورتِ جسمیہ بغیر ہیولی کے پائی جائے تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ متناہی ہو کر پائی جائے گی یا غیر متناہی ہو کر۔ اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں لہذا صورتِ جسمیہ کا ہیولی کے بغیر پایا جانا باطل ہے۔

توضیح دلیل؛ صورتِ جسمیہ کا ہیولی کے بغیر غیر متناہی ہو کر پایا جانا اس لئے باطل ہے کہ تمام اجسام متناہی ہیں ان کا غیر متناہی ہونا محال ہے کیونکہ اگر ان کا غیر متناہی ہو کر پایا جانا محال نہ مانا جائے بلکہ ممکن مانا جائے، تو پھر لازم آئے گا کہ ایک مبداء سے ایک ہی رُخ پر دو غیر متناہی خطوط کا اس طرح

نکالا جانا ممکن ہو جیسے مثلث کے دو ضلعے ہوتے ہیں۔ تو اب جوں جوں وہ دونوں خطوط بڑھتے چلے جائیں گے اُن کے درمیان کا بُعد اور مسافت بھی زیادہ ہوتی چلی جائے گی، تو جب وہ خطوط غیر متناہی طور پر بڑھیں گے تو ان کے درمیان کا بُعد بھی غیر متناہی ہوگا، حالانکہ وہ دو حاصروں کے درمیان محصور ہے، اور جو دو حاصروں کے درمیان محصور ہو وہ متناہی ہوتا ہے۔ تو اس طرح متناہی و غیر متناہی کا اجتماع لازم آیا جو کہ باطل ہے۔ چنانچہ ثابت ہو گیا کہ صورت جسمیہ کا ہیولی کے بغیر غیر متناہی ہو کر پایا جانا باطل و محال ہے۔ اجسام غیر متناہیہ کے بطلان کی مذکورہ بالا دلیل کو برہان سلی کہا جاتا ہے۔ اور اسی طرح صورت جسمیہ کا ہیولی کے بغیر متناہی ہو کر پایا جانا بھی محال ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ متناہی ہو کر پائی جائے گی تو ضروری ہوگا کہ ایک یا ایک سے زائد حدود نے اس کا احاطہ کر رکھا ہو، جیسے گُرہ کہ ایک حد نے اس کا احاطہ کر رکھا ہے۔ یا کوئی مخروطی شکل کہ دو حدود نے اس کا احاطہ کر رکھا ہوتا ہے یا مثلث کہ تین حدود نے اس کا احاطہ کر رکھا ہوتا ہے یا مربع کہ چار حدود نے اس کا احاطہ کر رکھا ہوتا ہے تو دریں صورت اس صورت جسمیہ کا کسی شکل سے متشکل ہونا ضروری ہے کیونکہ شکل اُس ہیئت کو کہتے ہیں جو ایک یا متعدد حدود کے مقدار کا احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ تو اب یہ شکل اُس صورت جسمیہ کو باعتبار اُس کی ذات کے حاصل ہوتی یا اُس کے کسی لازم کی وجہ سے حاصل ہوتی یا اُس کے کسی عارض کی وجہ سے حاصل ہوتی، اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں۔ اول و ثانی تو اس لئے کہ اگر یہ شکل مخصوص اس صورت جسمیہ کو اس کی ذات یا اس کے لازم کے تقاضے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہو تو پھر تمام اجسام کا اس ایک ہی شکل سے متشکل ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ اور ثالث اس لئے کہ جب وہ شکل کسی عارض کی وجہ سے

حاصل ہوتی ہو تو پھر اس شکل کا صورتِ جسمیہ سے زائل ہونا اور اس صورتِ جسمیہ کا کسی دوسری شکل سے متشکل ہونا ممکن ہوگا اور یہ ایک شکل کا زوال اور دوسری شکل کا حصول انفصال کا مقتضی ہے۔ تو اس طرح صورتِ جسمیہ کا قابل انفصال ہونا لازم آئے گا۔ اور جو قابل انفصال ہو وہ ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے، تو اس طرح وہی صورت جسے ہم نے ہیولی سے خالی مانا تھا اس کا ہیولی سے مقترن ہونا لازم آیا۔ اور وہ صورت جو ہیولی سے خالی ہو اس کا ہیولی سے مقترن ہونا باطل ہے۔ چنانچہ ثابت ہو گیا کہ صورتِ جسمیہ کا ہیولی کے بغیر متناہی ہو کر پایا جانا باطل ہے۔

تفصیل مذکورہ بالا سے جب یہ ثابت ہو گیا کہ صورتِ جسمیہ کے ہیولی کے بغیر پائے جانے والے دونوں عقلی احتمال باطل ہیں تو ثابت ہو گیا کہ صورتِ جسمیہ کا ہیولی کے بغیر پایا جانا باطل ہے۔

فصل چہارم : اس بارے میں کہ ہیولی صورتِ جسمیہ کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔

خلاصہ دلیل : اگر ہیولی صورتِ جسمیہ کے بغیر پایا جائے تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ ذاتِ وضع ہوگا یا غیر ذاتِ وضع۔ یعنی وہ اشارہِ حسیہ کو قبول کرے گا یا نہیں۔ اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ لہذا ہیولی کا صورتِ جسمیہ کے بغیر پایا جانا باطل ہے۔

توضیح دلیل : ہیولی کا صورتِ جسمیہ کے بغیر ذاتِ وضع ہو کر پایا جانا اس لئے باطل ہے کہ اگر وہ بغیر صورتِ جسمیہ کے ذاتِ وضع ہو کر پایا جائے تو دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ قابل تقسیم ہوگا یا نہیں۔ قابل تقسیم نہ ہونا باطل، کیونکہ یہ ذاتِ وضع ہے اور ہر ذاتِ وضع قابل تقسیم ہوتا ہے۔ اور قابل تقسیم ہونا

بھی باطل۔ اس لئے کہ اگر وہ قابل تقسیم ہو تو تین حال سے خالی نہ ہوگا کہ فقط ایک جہت یعنی طول میں تقسیم کو قبول کرے گا یا دو جہتوں یعنی طول و عرض میں تقسیم کو قبول کرے گا۔ یا تینوں جہتوں یعنی طول، عرض اور عمق میں تقسیم کو قبول کرے گا۔ بصورتِ اول وہ خط ہوگا اور خط بھی جوہری، کیونکہ بیہولی جوہری کو کہتے ہیں اور بصورتِ ثانی وہ سطح جوہری ہوگا۔ اور بصورتِ ثالث وہ جسم ہوگا۔ اور یہ تینوں ہی احتمال باطل ہیں۔

خط جوہری تو اس لئے باطل ہے کہ اگر ہم خط جوہری کو ثابت مانیں تو پھر اس کو دو سطحوں کی دو طرفوں کے درمیان رکھیں گے (تو اس طرح یہ دو سطحوں کے درمیان آجائے گا کیونکہ طرفِ سطح خط ہوا کرتا ہے) اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ خط جوہری تلامی طرفین سے مانع ہے یا نہیں۔ مانع نہ ہونا باطل۔ کیونکہ اس سے داخل ہوا ہر لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اور مانع ہونا بھی باطل۔ اس واسطے کہ اگر وہ مانع ہوگا تو اس کی وہ جانب جو ایک سطح کی طرف سے مقرر ہے، وہ غیر ہوگی اس کی اس جانب کا جو دوسری سطح کی طرف سے مقرر ہے، اس طرح اس خط کا عرض میں تقسیم ہونا لازم آیا اور خط کا عرض میں تقسیم کو قبول کرنا باطل ہے۔ تو ثابت ہو گیا کہ خط جوہری کا وجود باطل ہے۔ اور اسی طرح سطح جوہری کا وجود بھی باطل ہے۔ کیونکہ اگر ایسی سطح کا وجود مانا جائے تو اسے دو جسموں کی دو طرفوں کے درمیان رکھا جائے گا (تو اس طرح وہ دو سطحوں کے درمیان آجائے گی، کیونکہ طرفِ جسم سطح ہوا کرتی ہے) اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ سطح جوہری تلامی طرفین سے مانع ہے یا نہیں۔ مانع نہ ہونا باطل۔ کیونکہ داخل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اور مانع ہونا بھی باطل۔ کیونکہ اس صورت میں سطح کا عمق میں تقسیم ہونا لازم آئیگا۔ یہ بھی باطل ہے۔ جیسا کہ اوپر خط جوہری کے بطلان میں گزرا۔ تو ثابت ہو گیا کہ سطح جوہری کا وجود باطل۔ تو یہاں تک یہ امر یا یہ ثبوت کو پہنچ گیا کہ بیہولی صورتِ جسمیہ کے بغیر ذاتِ وضع ہو

پایا جائے اور قابل تقسیم ہو ایک صہت میں یا دو جہتوں میں یعنی خط جوہری ہو یا سطح جوہری، تو یہ محال اور باطل ہے۔ اب رہا یہ امر کہ وہ اس صورت میں تینوں جہتوں (طول، عرض، عمق) کی طرف تقسیم کو قبول کرے یعنی جسم ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ جب یہ جسم ہو گیا تو ہر جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے، تو جس ہیولی کو صورت سے مجرمانا تھا اس کا صورت سے مقترن ہونا لازم آیا۔

تو ثابت ہوا کہ ہیولی کا صورت جسمیہ کے بغیر ذات وضع ہو کر پایا جانا محال ہے اور اسی طرح ہیولی کا صورت جسمیہ کے بغیر ذات وضع ہو کر پایا جانا بھی محال ہے کیونکہ اگر وہ غیر ذات وضع ہو کر پایا جائے گا تو پھر وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ اس کے ساتھ صورت کا اقران ہو گیا نہیں۔ اقران صورت نہ ہونا باطل۔ کیونکہ پھر تو وہ ہیولی ہی نہیں رہے گا حالانکہ ہم نے اُسے ہیولی مانا تھا، کیونکہ ہر ہیولی صورت جسمیہ کا محل ہوتا ہے۔ اور اگر صورت جسمیہ کا اس سے اقران ہو تو یہ بھی باطل ہے۔ کیونکہ جب ہیولی سے صورت جسمیہ مقترن ہوگی تو وہ ہیولی تین حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ کسی بھی چیز میں حاصل نہیں ہوگا یا تمام اجیاز میں حاصل ہوگا یا بعض اجیاز میں حاصل ہوگا۔

پہلی اور دوسری صورت صریح البطلان ہے۔ کیونکہ ہیولی صورت سے مقترن ہو کر جسم ہو گیا اور کسی بھی جسم کا کسی بھی چیز میں حاصل نہ ہونا یا جسم واحد کا تمام اجیاز میں حاصل ہونا محال و باطل ہے۔ رہی تیسری صورت کہ وہ بعض اجیاز میں حاصل ہو۔ تو یہ بھی باطل ہے۔ کیونکہ اس میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے۔

اعترض : ترجیح بلا مرجح کا محال ہونا مسلم نہیں، اس لئے کہ بعض دفعہ پانی ہوا اور ہوا، پانی کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں۔ تو جب پانی ہوا ہوگا اور وہ ہوا کے چیز میں آئے گا تو وہ ہوا کے جمیع اجیاز میں حاصل نہ ہوگا بلکہ ہوا کے

ایک مخصوص چیز میں حاصل ہوگا، حالانکہ جو پانی ہوا ہوا اس کی نسبت ہوا کے تمام اجزاء کی طرف یکساں اور مساوی تھی۔ تو اس کا تمام اجزاء میں حاصل نہ ہونا بلکہ بعض میں حاصل ہونا ترجیح بلا مرجح ہے جو کہ ثابت ہے اور آپ نے اسے باطل اور محال قرار دیا۔

جواب : یہ ترجیح بلا مرجح نہیں اس لئے کہ وہ پانی جو ہوا ہوا اس کی وضع سابق یعنی چیز اول مقتضی اور مرجح ہے وضع لاحق یعنی چیز ثانی کے لئے۔ اس لئے کہ ہوا کا یہی چیز جس میں اب پانی بصورت ہوا حاصل ہوا ہے قریب تھا پانی کے اس چیز کے جس میں ہوا ہونے سے پہلے پانی موجود تھا، تو یہی قرب و جہ ترجیح بن گیا، تو اس طرح یہ ترجیح بلا مرجح نہیں بلکہ ترجیح با مرجح ہے۔ تو جسے ہم نے محال و باطل کہا وہ ترجیح بلا مرجح ہے اور صورت مذکورہ بالا میں جس ترجیح کو لے کر آپ نے اعتراض کیا ہے وہ ترجیح با مرجح ہے۔ لہذا اعتراض درست نہیں۔

فصل پنجم : صورت نوعیہ کے اثبات میں۔
صورت نوعیہ کی تعریف : صورت نوعیہ اس صورت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے اجسام کی ایک نوع دوسری انواع سے ممتاز ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ صورت ایک ہی نوع کے ساتھ مختص ہوتی ہے دوسری نوع میں نہیں پائی جاتی۔
دعوی : ہر جسم طبعی میں بیہولی و صورت جسمیہ کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہوتی ہے جسے صورت نوعیہ کہا جاتا ہے۔

دلیل : بعض اجسام طبعیہ کا بعض اجزاء سے جو اختصاص ہوتا ہے وہ چار حال سے خالی نہیں کہ وہ اختصاص کسی امر خارج کی وجہ سے ہوگا، یا بیہولی کی وجہ سے ہوگا، یا صورت جسمیہ کی وجہ سے ہوگا، یا جسم میں پائی جانے والی کسی اور صورت کی وجہ سے ہوگا، امر خارج کی وجہ سے ہونا باطل۔ کیونکہ جو شے جسم طبعی سے خارج ہے

وہ اس جسم کے کسی چیز کے ساتھ مختص ہونے کا سبب نہیں بن سکتی۔ اسی طرح ہیولی اور صورت کی وجہ سے اختصاص کا ہونا بھی باطل۔ کیونکہ اگر ہیولی کی وجہ سے اختصاص مانیں تو لازم آئے گا کہ تمام عنصریات ایک چیز میں مشترک ہو جائیں۔ کیونکہ تمام اجسام عنصریہ کا ہیولی ایک ہے اور تمام عنصریات کا چیز واحد میں مشترک ہونا باطل۔ اور اگر صورت جسمیہ کو اختصاص کا سبب مانیں تو لازم آئے گا کہ تمام اجسام عالم (عنصریات و فلکیات) چیز واحد میں مشترک ہو جائیں۔ کیونکہ تمام اجسام عالم کی صورت جسمیہ ایک ہے۔ اور تمام اجسام کا چیز واحد میں مشترک ہونا باطل۔ تو ثابت ہو گیا کہ بعض اجسام کی بعض مخصوص چیزوں کے ساتھ وجہ اختصاص نہ تو امر خارج ہے، نہ ہیولی ہے اور نہ ہی صورت جسمیہ ہے بلکہ جسم میں پائی جانے والی کوئی اور صورت ہے، اور اسی کو صورت نوعیہ کہا جاتا ہے۔

ہدایت: یہاں سے مصنف ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں یا ایک اشتباہ کا رفع کرنا چاہتے ہیں، وہ یہ کہ اس سے قبل دو فصلوں میں مصنف نے ہیولی اور صورت جسمیہ کے مابین تلازم کو ثابت کیا۔ اور تلازم کی دو قسمیں ہیں:

(۱) متلازمین میں سے ایک علت ہو دوسرے کے لئے۔

(۲) متلازمین دونوں ہی معلول ہوں کسی علت مشترکہ کے لئے۔

تو مصنف نے یہ وضاحت نہیں کی کہ ہیولی اور صورت جسمیہ کے درمیان کون سا تلازم پایا جاتا ہے؟ چنانچہ یہاں سے اسی کا جواب دیا جا رہا ہے۔

جواب: ان میں تلازم دوسری قسم کا ہے، پہلی قسم کا نہیں۔ اس لئے کہ ہیولی صورت جسمیہ کے لئے علت نہیں ہے کیونکہ علت کا وجود معلول سے پہلے ہوتا ہے۔ اور ہیولی صورت سے پہلے بالفعل موجود نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ چوتھی فصل میں گزر گیا۔ اور صورت جسمیہ بھی ہیولی کے لئے علت نہیں ہے۔

کیونکہ صورت جسمیہ کا وجود یا تو شکل کے ساتھ ہوتا ہے یا شکل کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہذا صورت جسمیہ شکل سے پہلے موجود نہیں ہو سکتی۔ اور شکل ہیولی سے پہلے نہیں پائی جاتی۔ تو ثابت ہوا کہ صورت جسمیہ ہیولی سے پہلے نہیں پائی جاسکتی۔ تو اگر صورت جسمیہ کو ہیولی کے لئے علت مانیں تو پھر لازم آئے گا کہ صورت جسمیہ کا وجود ہیولی سے پہلے ہو اور یہ باطل ہے۔

لہذا ثابت ہو گیا کہ ہیولی اور صورت جسمیہ میں تلازم علت و معلول والا نہیں بلکہ یہ دونوں معلول ہوں گے کسی اور علت کے، اور وہ عقل ہے فلاسفہ کے نزدیک۔

ازالہ وہم : ہیولی اور صورت کے آپس میں علت و معلول نہ ہونے سے یہ وہم نہیں کرنا چاہئے کہ دونوں میں کل الوجوہ ایک دوسرے سے مستغنی ہیں اور ایک دوسرے کے محتاج نہیں ہیں۔ کیونکہ ہیولی بالفعل بغیر صورت جسمیہ کے نہیں پایا جاسکتا۔ اور صورت جسمیہ بغیر شکل کے نہیں پائی جاسکتی اور شکل بغیر ہیولی کے نہیں پائی جاسکتی۔ لہذا ہیولی صورت جسمیہ کا بلا واسطہ محتاج ہوا۔ اور صورت جسمیہ بھی شکل کے واسطے سے ہیولی کی محتاج ہوئی۔

اعتراض : جب یہ دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہوئے تو دور لازم آیا جو کہ باطل ہے۔

جواب : دور تب لازم آتا جب یہ دونوں ایک ہی جہت سے ایک دوسرے کے محتاج ہوتے۔ جبکہ یہاں ایسا نہیں۔ کیونکہ ہیولی محتاج صورت ہے اپنی بقا میں اور صورت جسمیہ محتاج ہیولی ہے اپنے تشکل و تشخص میں۔ جب احتیاجی کی جہتیں مختلف ہو گئیں تو دور لازم نہیں آئے گا۔

فصل ششم : مکان کے بارے میں ۔

دَعْوَى : الْمَكَانُ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْجِسْمِ الْحَاوِي الْمَمَّاسُ
لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْجِسْمِ الْمَحْوِيِّ ۔

یعنی مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے جو تماس ہو جسم محوی کی سطح

ظاہر کے ساتھ ۔

دلیل : مکان کے بارے میں دو احتمال ہیں کہ وہ خلاء کا نام ہے یا جسم حاوی
کی سطح باطن کا جو جسم محوی کی سطح ظاہر کو مس کر رہی ہو ۔

احتمال اول باطل ہے اس لئے کہ اگر مکان خلاء کا نام ہو تو پھر ہم پوچھیں گے

کہ خلاء سے مراد کیا ہے ؛ لاشئ محض یا بعد موجود مجرد عن المادة مکان کا خلاء بمعنی

لاشئ محض ہونا باطل ۔ اس لئے کہ خلاء (یعنی مکان بمعنی خلاء) زیادت و نقصان

کو قبول کرتا ہے ۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ دو دیواروں کے درمیان پایا جانے والا

خلاء کم ہے نسبت دو شہروں کے درمیان پائے جانے والے خلاء کے جبکہ

لاشئ محض زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتا ۔ اسی طرح مکان کا خلاء بمعنی بعد موجود

مجرد عن المادة ہونا بھی باطل ہے ۔ کیونکہ جب کوئی بعد موجود ہوگا اور مادہ سے مجرد

ہوگا تو پھر وہ باعتبار اپنی ذات کے مادہ یعنی ہیولی سے مستغنی ہوگا اور جو باعتبار ذات کے ہیولی

سے مستغنی ہو اس کا ہیولی سے اقران ممکن ہوتا ؛ لہذا لازم آئیگا کہ اس بعد ہیولی سے اقران متذہ

ہو ۔ حالانکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا کہ ہر بعد موجود مادہ یعنی ہیولی کا محتاج اور اس سے

مقرر ہی ہوتا ہے ۔

یہاں تک یہ ثابت ہو گیا کہ مکان خلاء کا نام نہیں ۔ تو لازمی بات ہے

کہ پھر مکان کے لئے دوسرا احتمال متعین ہو گیا ، وہ یہ کہ مکان جسم حاوی کی سطح

باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر کو مس کر رہی ہو ۔ اور یہی دعوی تھا ۔

فصل ہفتم: چیز کے بارے میں۔

حِیْرَہ کا معنی: مَا يَه تَتَمَايزُ الْجَسَامُ فِي الْاِشَارَةِ الْحِسِّيَّةِ۔
یعنی وہ شے جس کے ساتھ اجسام اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں۔

اور حِیْرَہ طبعی اس چیز کو کہتے ہیں کہ جسم جب تک اس میں رہے قرار پکڑے رہے اور جب اس سے خارج ہو تو اس چیز کو طلب کرے، یعنی عدم مانع کی صورت میں اس کی طرف حرکت کرے۔

دعویٰ ۱: ہر جسم کے لئے حِیْرَہ طبعی کا ہونا ضروری ہے۔

دلیل: جب ہم قواسم و موانع کا عدم فرض کر لیں تو اس وقت جسم جس چیز میں ہوگا اس کے بارے میں ہم پوچھیں گے کہ اس چیز میں اس جسم کے پائے جانے کا سبب کیا ہے؟ کسی قاسم کی وجہ سے اس چیز میں پایا گیا یا اپنی ذات اور طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے۔ صورت اول تو باطل ہے، کیونکہ ہم نے قواسم کا عدم فرض کیا ہوا ہے۔ لہذا دوسری صورت متعین ہوگئی کہ وہ اپنی ذات اور طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے اس چیز میں پایا گیا، وہی اس کا حِیْرَہ طبعی ہے، اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

دعویٰ ۲: ایک جسم کے دو یا اس سے زیادہ حِیْرَہ طبعی نہیں ہو سکتے۔

دلیل: اگر کسی جسم کے دو حِیْرَہ طبعی مانیں تو پھر وہ جسم تین حال سے حتمی نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں چیزوں میں پایا جائے گا یا صرف ایک میں پایا جائے گا یا دونوں میں نہیں پایا جائے گا۔

صورت اول تو بدیہی البطلان ہے، اور صورت ثانی بھی باطل۔ اس لئے کہ جب وہ جسم ایک چیز میں پایا گیا تو اب وہ دوسرے کو طلب کرے گا یا نہیں۔

اگر وہ دوسرے کو طلب نہ کرے تو وہ دوسرا اس کا حیزِ طبعی نہ رہے گا حالانکہ ہم نے اسے حیزِ طبعی فرض کیا تھا اور اگر دوسرے کو طلب کرے تو پھر پہلا حیزِ طبعی نہ رہے گا حالانکہ ہم نے اسے حیزِ طبعی فرض کیا تھا۔

اور تیسری صورت بھی باطل ہے، اس لئے کہ جب وہ جسم دونوں چیزوں میں نہیں پایا گیا تو اب وہ دونوں کو طلب کرے گا یا دونوں میں سے ایک کو، یا دونوں میں سے کسی کو بھی طلب نہ کرے گا۔ دونوں کو طلب کرے یا دونوں میں سے کسی کو بھی طلب نہ کرے یہ بڑا بہتہ باطل ہے۔ اور دونوں میں سے صرف ایک کو طلب کرے اور دوسرے کو طلب نہ کرے، تو اب جس کو وہ طلب نہ کرے گا وہ حیزِ طبعی نہ ہوگا جبکہ ہم نے دونوں کو حیزِ طبعی فرض کیا تھا۔

تو ثابت ہو گیا کہ جسم واحد کے لئے دو طبعی چیزوں کا ہونا باطل اور محال ہے، تو جب دو کا بطلان ثابت ہو گیا تو دو سے زائد کا بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گیا۔

فصل ششم؛ شکل کے بارے میں۔

شکل اس ہئیت کو کہتے ہیں جو ایک یا ایک سے زائد حدود کے مقدار کا احاطہ کرنے سے حاصل ہو۔

شکل طبعی اس شکل کو کہتے ہیں جس کا تقاضا متشکل کی طبیعت کرے اور عدم قواسم کی صورت میں وہ متشکل اسی شکل کے ساتھ پایا جائے۔

دعویٰ ۱؛ ہر جسم کے لئے شکل کا ہونا ضروری ہے۔

دلیل؛ ہر جسم قتنا ہی ہوتا ہے (جیسا کہ پہلے گزرا) اور ہر قتنا ہی متشکل ہوتا ہے، لہذا ہر جسم متشکل ہوگا، اور ہر متشکل کے لئے شکل کا ہونا ضروری۔ لہذا ہر جسم کے لئے شکل کا ہونا ضروری۔

سوال : ہر متناہی کے متشکل ہونے پر کیا دلیل ہے ؟

جواب : متناہی اس شے کو کہتے ہیں جس کا ایک یا ایک سے زائد حدود نے احاطہ کر رکھا ہو، اور جس کا احاطہ ایک یا زائد حدود نے کر رکھا ہو وہ متشکل ہوتا ہے۔ لہذا ہر متناہی متشکل ہوتا ہے۔

دعویٰ ۲ : ہر جسم کے لئے شکل طبعی کا ہونا ضروری ہے۔

دلیل : جب ہم قواسم کا عدم و رفع فرض کر لیں تو اس وقت ہر جسم جس معین شکل کے ساتھ متشکل ہوگا اس کے بارے میں ہم پوچھیں گے کہ یہ شکل معین اس جسم کو حاصل ہونے کی علت کیا ہے ؟ کسی قاسم کی وجہ سے یہ شکل حاصل ہوتی یا اس جسم کی اپنی طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے۔ صورت اول باطل ہے اس لئے کہ ہم نے عدم قواسم فرض کیا ہوا ہے تو لامحالہ دوسری صورت ہی متعین ہوگی، یعنی یہ شکل معین اس جسم کی طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے اسے حاصل ہے۔ چنانچہ یہ اس کے لئے شکل طبعی ہوگی۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کے لئے شکل طبعی ضرور ہوتی ہے۔

فصل نہم : حرکت و سکون کے بیان میں۔

حرکت کی تعریف : کسی شے کا قوت سے فعل کی طرف تدریجاً خروج کرنا۔

سکون کی تعریف : کسی ایسی شے کا حرکت نہ کرنا جس کی شان یہ ہے کہ وہ حرکت کرے۔

دعویٰ : ہر جسم متحرک کے لئے کسی ایسے محرک کا ہونا ضروری ہے جو نفس جسمیت کا غیر ہو۔

دلیل : ہر متحرک کے لئے محرک ضرور ہوتا ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ محرک نفس جسمیت ہے یا اس کا غیر۔ صورت اول باطل ہے، اس لئے کہ اگر جسم متحرک کا محرک

نفس جسمیت کو مانا جائے تو لازم آئے گا کہ ہر جسم متحرک ہو، اور یہ باطل ہے، تو لامحالہ جسم متحرک کے لئے محرک نفس جسمیت کا غیر ہوگا۔ اور یہی مطلوب ہے۔

حکرت کی تقسیم ۱: مقولہ کے اعتبار سے حرکت کی چار قسمیں ہیں :

(۱) حرکت فی الکم : جیسے کسی جسم کا بڑھنا اور گھٹنا۔

(۲) حرکت فی الکلیف : کسی جسم کا ایک حال سے دوسرے حال کی طرف

منقلب ہونا۔ جیسے پانی کا گرم ہونا اور ٹھنڈا ہونا۔ جبکہ صورتِ نوعیہ باقی

رہے۔ اس حرکت کو اصطلاح میں "استحالیہ" کہا جاتا ہے۔

(۳) حرکت فی الاین : کسی جسم کا تدریجاً ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف

منتقل ہونا۔ اصطلاح میں اس حرکت کو "نقلہ" کہا جاتا ہے۔

(۴) حرکت فی الوضع : یعنی جسم کے اجزاء مکان کے اجزاء سے مبائن ہو جائیں

لیکن اس جسم کا کل اس مکان میں قائم رہے۔ جیسے گڑھ کا حرکت کرنا۔ اس

حکرت کو اصطلاح میں "استدارہ" کہا جاتا ہے۔

حکرت کی تقسیم ۲ : فاعل یعنی متحرک کے اعتبار سے حرکت کی دو قسمیں ہیں :

(۱) حرکت ذاتیہ

(۲) حرکت عرضیہ

وجہ تضر : حرکت دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ جسم متحرک کو بلا واسطہ لاحق

ہو رہی ہے یا بالواسطہ۔ بصورتِ اول حرکت ذاتیہ۔ جیسے کشتی کا حرکت کرنا۔

اور بصورتِ ثانی حرکت عرضیہ۔ جیسے کشتی میں بیٹھنے والے کا کشتی کے واسطے

سے حرکت کرنا۔

حکرت ذاتیہ کی تقسیم : حرکت ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں :

(۱) قسریہ (۲) ارادیہ (۳) طبعیہ

وجہِ حصر : حرکت دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس کی قوتِ محرکہ مستفاد من الخارج ہوگی یا نہیں۔ بصورتِ اول قسریۃً۔ جیسے پتھر کا اوپر کی طرف حرکت کرنا جب اُسے نیچے سے اوپر کی طرف پھینکا جائے۔

اور بصورتِ ثانی پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ حرکت شعور و ارادہ کے بعد حاصل ہوئی یا نہیں۔ بصورتِ اول حرکتِ ارادیہ۔ جیسے انسان کا بالا ارادہ حرکت کرنا۔ اور بصورتِ ثانی حرکتِ طبعیہ۔ جیسے پتھر کا نیچے کی طرف حرکت کرنا۔

فصلِ دہم : زمان کے بیان میں۔
اس فصل میں مصنف نے تین چیزوں کو بیان کیا :

۱ وجودِ زمان

۲ ماہیتِ زمان

۳ ازلیت و ابدیتِ زمان

وجودِ زمان : اس پر دلیل یہ بیان کی کہ ایک معین مسافت پر ہم دو حرکتیں فرض کرتے ہیں جن میں سے ایک بہ نسبت دوسری کے اُسرع (یعنی تیز رفتار) ہو اور دوسری ابطاءً (یعنی سُست رفتار) اور ان دونوں حرکتوں کا آغاز و اختتام ایک ساتھ ہو۔ تو اس طرح حرکتِ سریعہ جتنی مسافت کو طے کرے گی وہ زائد ہوگی نسبت اُس مسافت کے جو حرکتِ بطیئہ طے کرے گی۔

تو جب اخذ و ترک یعنی آغاز و اختتام میں اتحاد کے باوجود دونوں حرکتوں کی طے کردہ مسافت مختلف ہے تو معلوم ہو گیا کہ حرکتِ سریعہ کے اخذ و ترک اور اسی طرح حرکتِ بطیئہ کے اخذ و ترک کے درمیان ایک ایسا امکان یعنی امر واسع للحركات موجود ہے جو سرعتِ معینہ کے ساتھ ایک معین مسافت کو طے کرنے اور بطوئے معین کے ساتھ اس پہلی مسافت سے کم مسافت کو طے کرنے

کی گنجائش رکھتا ہے۔ پس یہ امکان قابل زیادت و نقصان، غیر ثابت اور غیر قارہ ہوگا، کیونکہ اس کے اجزاء بیک وقت سارے موجود نہیں ہوتے اور جس کے اجزاء وجود میں مجتمع نہ ہوں اس کو غیر ثابت اور غیر قارہ کہا جاتا ہے۔ اور یہی امکان جو کہ قابل زیادت و نقصان ہے اور غیر قارہ و غیر ثابت ہے زمان کہلاتا ہے۔

ماہیتِ زمان؛ فلاسفہ کی اصطلاح میں زمان کی تعریف ”مقدارِ حرکت“ کے ساتھ کی جاتی ہے، اس واسطے کہ زمان کم ہے اور ہر کم مقدار ہوتا ہے۔ لہذا زمان بھی مقدار ہوگا۔ اور جب یہ مقدار ہوا تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ یہ ہیتِ قارہ (یعنی مجتمع الاجزاء فی الوجود) کے لئے مقدار ہوگا یا ہیتِ غیر قارہ کے لئے۔ صورتِ اول باطل ہے، اس لئے کہ زمان غیر قارہ ہے۔ اور کوئی غیر قارہ ہیتِ قارہ کی مقدار نہیں بن سکتا۔ لہذا زمان بھی ہیتِ قارہ کی مقدار نہیں ہوگا۔ تو جب وہ ہیتِ قارہ کی مقدار نہیں بن سکتا تو لا محالہ وہ ہیتِ غیر قارہ کی مقدار ہوگا۔

اور ہر ہیتِ غیر قارہ حرکت ہوتی ہے۔ لہذا زمان حرکت کی مقدار ہوگا۔ اور یہی ہمارا مدعی تھا کہ زمان مقدارِ حرکت کا نام ہے۔

زمان کی ازلیت و ابدیت؛ مصنف نے کہا کہ زمان کے لئے نہ تو بدایت ہے اور نہ ہی نہایت۔ اس لئے کہ اگر زمان کی بدایت مافی جائے تو لازم آئے گا کہ اُس بدایتِ زمان سے پہلے زمان کا عدم ہو۔ اور یہ عدمِ زمان وجودِ زمان سے قبل ہوگا ایسی قبلیت کے ساتھ جو بعدیت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی (ورنہ اجتماعِ ضدین لازم آئے گا، کیونکہ عدمِ زمان اور وجودِ زمان آپس میں ضدیں ہیں) اور جو قبلیتِ بعدیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے وہ زمانی ہوتی ہے۔ تو جس وقت میں زمان کا عدم فرض کیا گیا اسی وقت میں اُس کا وجود لازم آیا یعنی وجودِ زمان سے پہلے وجودِ زمان لازم آیا، جو کہ محال ہے۔ اور یہ محالِ زمان کی بدایت ماننے سے لازم آیا۔ اور جس سے

محال لازم آئے وہ خود بھی محال ہوتا ہے۔ لہذا زمان کے لئے بدایت کا ہونا محال۔
 اسی طرح اگر زمان کے لئے نہایت مافی جائے تو اس نہایت کے بعد زمان کا عدم ہوگا
 اور یہ عدم زمان وجود زمان کے بعد ہوگا ایسی بعدیت کے ساتھ جو قبلیت کے ساتھ جمع نہیں
 ہو سکتی اور جو بعدیت قبلیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے وہ زمانی ہوتی ہے۔ تو اس طرح جس وقت
 میں زمان کا عدم فرض کیا گیا اسی وقت میں اس کا وجود لازم آیا، یعنی عدم زمان کے
 بعد زمان کا وجود لازم آیا جو کہ محال ہے۔ اور یہ محال زمان کی نہایت ماننے سے
 لازم آیا۔ اور جس سے محال لازم آئے وہ خود بھی محال ہوتا ہے۔ لہذا زمان کے
 لئے نہایت کا ہونا محال۔ تو جب یہ معلوم ہو گیا کہ زمان کے لئے بدایت و نہایت
 قطعی ثابت ہو گیا کہ زمان ازلی و ابدی ہے۔ اس لئے کہ جس کی بدایت
 ہو وہ ازلی اور جس کی نہایت نہ ہو وہ ابدی ہوتا ہے۔

فہرست ثانی
 فلکیات کے بارے میں۔
 اس میں آٹھ فصلیں ہیں۔

فصل اول: فلک کے مستدیر ہونے کے بیان میں۔

تمہید: اس فصل کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید چند چیزوں کا جاننا ضروری ہے
 (۱) جسم مستدیر اس جسم کو کہتے ہیں جس کے وسط میں ایک ایسا نقطہ فرض
 کیا جاسکتا ہو جس نقطہ سے اس جسم کی سطح کی طرف نکلنے والے تمام خطوط برابر
 ہوں۔ وہ نقطہ اس جسم مستدیر کا مرکز کہلاتا ہے اور ایسے جسم کو کرہ اور اس کی
 سطح کو محیط کہا جاتا ہے۔

(۲) جہت، اشارہ حسیہ کی منتہی یا حرکت مستقیمہ کی منتہی کو کہا جاتا ہے۔

(۳) جہات کل چھ ہیں۔ مثلاً انسان جب کھڑا ہو تو طبعی طور پر جو جہت اس کے

مر سے متصل ہے اُسے فوق اور اسی طرح طبعی طور پر جو جہت اس کے قدموں سے

متصل ہے اُسے تحت کہا جاتا ہے۔ اور جو بہت اس کے مواجہہ کی طرف ہے اُسے
 قدام، جو اس کی پیٹھ کی طرف ہے اُسے خلف، جو اُس کی دائیں طرف ہے اُسے
 یمن اور جو بائیں طرف ہے اُسے شمال و یسار کہا جاتا ہے۔

(۴) مذکورہ بالا جہات ستہ میں سے قدام، خلف، یمن اور یسار بدل
 سکتی ہیں جبکہ پہلی دونوں یعنی فوق اور تحت نہیں بدلتیں۔ مثلاً ایک انسان مغرب
 کی طرف رخ کئے کھڑا ہے تو اب مغرب اس کے لئے قدام اور مشرق، خلف
 اور شمال، یمن اور جنوب، شمال و یسار ہے۔ اب اگر وہ شخص اپنا رخ مشرق کی
 طرف کر لے تو یہ چاروں جہتیں متغیر ہو جائیں گی، یعنی جو پہلے قدام تھا اب وہ خلف
 بن گیا اور جو پہلے خلف تھا وہ قدام ہو گیا۔ اسی طرح جو پہلے یمن تھا اب وہ یسار
 ہو گیا۔ اور جو پہلے یسار تھا اب وہ یمن ہو گیا۔ لیکن فوق اور تحت میں تبدیلی
 نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اگر کوئی آدمی اپنے پاؤں اوپر کی طرف کر کے سر نیچے کو کر لے
 تو ہم یہ نہیں کہیں گے کہ اب جدھر سر ہوا وہ فوق ہو گیا اور جدھر پاؤں ہوئے وہ
 تحت ہو گیا بلکہ یوں کہا جائے گا کہ اُس شخص نے سر تحت کی طرف کر لیا اور پاؤں
 فوق کی طرف کر لئے۔ لیکن یہ دونوں جہتیں پہلے کی طرح اپنی جگہ پر قائم ہیں۔

(۵) فوق اور تحت دو معنوں میں استعمال ہوتے ہیں :

(۱) حقیقی (۲) اضافی

فوق حقیقی اُسے کہتے ہیں جس کے اوپر کوئی فوق نہ ہو، اور تحت حقیقی اُسے
 کہتے ہیں کہ جس کے نیچے کوئی تحت نہ ہو۔ چنانچہ مرکز عالم تحت حقیقی ہے۔ اور
 فلک الافلاک یعنی فلک اعظم کی سطح بالا فوق حقیقی ہے۔

اور دو جسموں میں سے جو نسبت دوسرے کے مرکز عالم سے اُبعد ہو
 وہ فوق اضافی ہے اور جو اقرب ہو وہ تحت اضافی ہے۔

مثلاً شمس و قمر میں سے شمس نسبت قمر کے مرکزِ عالم سے اُبعد ہے اور قمر نسبت شمس کے مرکزِ عالم سے اُقرب ہے۔ لہذا شمس فوقِ اضافی ہے اور قمر تحتِ اضافی ہے۔

(۶) منہائے حرکت یعنی جہت کو مقصد بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ متحرک اس کا قصد کرتا ہے۔

(۷) ملازمِ تشابہ اس جسم کو کہتے ہیں جس میں مختلفہ الحقائق امور نہ پائے جاتے ہوں، یا اس جسم کو کہتے ہیں جس میں مختلفہ الحقائق اجزاء نہ پائے جاتے ہوں۔

(۸) بعض جہات بعض اجسام کے لئے مطلوب اور بعض متروک ہوتی ہیں۔ جیسے اُگ اور نہوا جہت فوق کو طلب کرتے ہیں۔ لہذا ان دونوں کے لئے فوق مطلوب اور تحت متروک ہوا جبکہ مٹی اور پانی جہت تحت کو طلب کرتے ہیں، لہذا ان دونوں کے لئے تحت مطلوب اور فوق متروک ہوا۔

ان تمہیدی مقدمات کے بعد فن ثانی کی فصل اول کو بیان کیا جاتا ہے۔

دعویٰ : فلک مُستدیر ہے۔

دلیل : نفس الامر میں دو ایسی جہتیں موجود ہیں جو تبدیل نہیں ہوتیں ان میں سے ایک کو فوق اور دوسری کو تحت کہا جاتا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک موجود بھی ہے اور ذات وضع بھی ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ موجود اور ذات وضع نہ ہوتیں تو پھر کسی متحرک کا ان کی طرف حرکت کرنا اور اسی طرح ان کی طرف اشارہ حسیہ ممکن نہ ہوتا، کیونکہ معدوم کی طرف اشارہ حسیہ محال ہے، اور اسی طرح اس کی طرف کسی متحرک کا حرکت کرنا بھی محال ہے۔ حالانکہ ان جہات کی طرف اشارہ حسیہ بھی ہوتا ہے اور حرکت بھی ہوتی ہے۔

اسی طرح ان دونوں یعنی فوق و تحت میں سے ہر ایک امتداداً و ماخذاً حرکت

میں غیر منقسم ہے اور امتداد یا فز حرکت سے مراد وہ امتداد ہے جو حرکت کے مبداء اور منتہی کے درمیان ہوتا ہے یعنی وہ مسافت جس میں حرکت پائی جاتی ہے، عدم انقسام کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس جہت کو منقسم مانا جائے تو کم از کم اس کی دو جزئیں بنیں گی، تو جب متحرک حرکت کرتا ہوا دونوں جزؤں میں سے اقرب جز سے ایک پیچھے گا اور پھر اس سے آگے حرکت کرے گا تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ مقصد سے حرکت کرے گا یا مقصد کی طرف حرکت کرے گا۔ بصورت اول جزء البعد جہت نہیں ہوگی کیونکہ جہت مقصد ہوتی ہے اور یہ مقصد نہ رہی۔ اور بصورت ثانی جزء اقرب جہت نہیں ہے کیونکہ جہت مقصد ہوتی ہے اور یہ مقصد نہ رہی۔

جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ نفس الامر میں دو جہتیں یعنی فوق اور تحت موجود، ذات وضع اور غیر منقسم ہیں تو اب ان جہتوں کے تحد و تعین پر گفتگو کی جاتی ہے۔

ان کا تحد و تعین تین حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ خلا میں ہوگا یا ملاء متشابہ میں ہوگا یا ملاء متشابہ سے خارج میں ہوگا۔ خلا میں تحد و جہات باطل ہے کیونکہ خلا محال ہے۔

اور ملاء متشابہ میں بھی تحد و جہات باطل ہے۔ کیونکہ ملاء متشابہ میں مختلفہ الحقائق امور معدوم ہوتے ہیں۔ اگر ان جہات یعنی فوق اور تحت کا تحد و ملاء متشابہ نہیں مانیں تو لازم آئے گا کہ یہ دونوں جہتیں مختلف باطبع نہ رہیں۔ اور اسی طرح یہ بھی لازم آتا ہے کہ ان میں سے ایک بعض اجسام کے لئے مطلوب اور دوسری متروک نہ رہے۔ اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ چونکہ بطلان لازم بطلان ملزوم کو مستلزم ہوتا ہے۔ لہذا ملاء متشابہ میں تحد و جہات باطل ہے۔ تو لا محالہ

تحدّوجہات ملازمشبابہ سے خارج میں ہوگا۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو پھر یہ بھی ثابت ہو جائے گا کہ تحدّوجہات یعنی فوق اور تحت کا تحدّوجسم گرتی کے ساتھ ہوگا اس لئے کہ ان کا تحدّوجسم واحد کے ساتھ ہو گا یا اجسام متعددہ کے ساتھ۔ اگر جسم واحد کے ساتھ ہو تو اس جسم واحد کا گرتی ہونا واجب ہے۔ کیونکہ جسم غیر گرتی کے ساتھ بہت سفلی یعنی بہت تحت کا تحدّوجسم نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ بہت سفلی یعنی بہت تحت بہت فوق سے غایت بعد پر ہوتی ہے۔ یعنی اس سے ابعدا کوئی اور بہت نہیں ہوتی، ورنہ یہ بہت اس ابعدا کی نسبت فوق ہو جائیگی۔ جبکہ ہم نے اس کو تحت فرض کیا تھا۔ اور بہت فوق سے یہ غایت بعد پر تبھی ہو سکتی ہے کہ جب یہ جسم گرتی کے وسط میں ہو، یعنی جسم گرتی کا مرکز ہو۔ چنانچہ ثابت ہو گیا کہ تحدّوجہات اگر جسم واحد ہو تو وہ گرتی یعنی مستدیر ہوگا جو اپنے محیط کے ساتھ بہت فوق اور اپنے مرکز کے ساتھ بہت تحت کا تحدّوجسم کرے گا۔ اور اگر تحدّوجہات جسم واحد نہیں بلکہ اجسام متعددہ ہوں تو پھر ضروری ہوگا کہ ان میں سے بعض نے بعض کا احاطہ کر رکھا ہو۔ ورنہ بہت فوق اور بہت تحت کے درمیان غایت بعد کا تعین نہ ہو سکے گا۔ اس طرح بہت سفلی یعنی تحت کا تحدّوجسم نہیں ہوگا۔

اس لئے کہ اگر وہ اجسام متعددہ بعض محیط اور بعض محاطہ ہوں تو پھر تین

صورتیں ہیں :

- (۱) فوق اور تحت کا تحدّوجسم ان اجسام کے مجموعہ سے ہوگا۔
 - (۲) فوق اور تحت کا تحدّوجسم ان اجسام میں سے ہر ایک کے ساتھ ہوگا۔
 - (۳) فوق کا تحدّوجسم سے ہوگا اور تحت کا تحدّوجسم سے ہوگا۔
- اور یہ تینوں ہی صورتیں باطل ہیں۔ پہلی صورت تو اس لئے کہ بہت تحت کا

جہتِ فوق سے غایتِ بُعد پر ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں غایتِ بُعد کا تعین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جو بُعد بعض اجسام سے اُبعد ہوگا وہ دوسرے بعض اجسام سے اقرب ہوگا۔ کوئی بھی بُعد جسے ہم بعض اجسام سے اُبعد فرض کریں گے وہ مجموعی طور پر تمام اجسام سے اُبعد نہیں ہوگا بلکہ بعض سے اقرب ہوگا۔ تو اس طرح غایتِ بُعد کا تعین نہ ہو سکے گا۔ دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ اس میں ہر ایک جسم میں ایک فوق اور ایک تحت ہوگا۔ تو اس طرح فوق اور تحت متعدد ہو جائیں گے۔ لہذا وہ سب اضافی اور اعتباری جہتیں ہوں گی۔ جبکہ ہماری گفتگو فوق اور تحتِ اضافی میں نہیں بلکہ فوقِ حقیقی اور تحتِ حقیقی میں ہے۔

اور تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ جب فوق اور تحت دونوں ایک دوسرے کے مقابل جہتیں ہیں تو پھر جہتِ فوق سے نکلنے والا ہر بُعد جہتِ تحت پر منتهی ہوگا۔ اور اسی طرح جہتِ تحت سے نکلنے والا ہر بُعد جہتِ فوق پر منتهی ہوگا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں جہتیں ایک ہی جسم میں ہوں۔

ان تینوں صورتوں کے بطلان کے بعد ثابت ہو گیا کہ اگر محدود جہاتِ اجسام متعدد کو مانیں تو ان میں سے بعض محیط اور بعض محاط ہوں گے۔ محاط کا تو محدود جہات میں کوئی دخل نہیں ہوگا، البتہ جو سب سے اوپر ہوگا یعنی سب کو محیط ہوگا وہی دراصل محدود جہات ہوگا اور وہ لازمی طور پر گہری ہوگا جو اپنے محیط یعنی بالائی سطح کے ساتھ جہتِ فوق اور اپنے مرکز کے ساتھ جہتِ تحت کا تحدد کرے گا۔ اور اسی جسم محدود جہات کو فلکُ الافلاک اور فلکِ اعظم کہا جاتا ہے۔ تفصیل مذکورہ بالا سے ثابت ہو گیا کہ محدود جہات یعنی فلکِ جسم گہری اور مستدیر ہوگا۔

فصل دوم : فلک کے بسیط ہونے میں ۔

فائدہ : بسیط کے متعدد معانی ہیں :

(۱) بسیط اُسے کہتے ہیں جس کے لئے کسی قسم کی کوئی جُز نہ ہو ۔ جیسے واجب تعالیٰ ۔

(۲) جس کے اجزاء مقدار یہ تعریف اور نام میں گل کے برابر ہوں ۔

یعنی جو نام اور تعریف اس بسیط کی ہے وہی تعریف اور وہی نام اس کی ہر جُز کا بھی ہو ۔ جیسے پانی کہ اس کے ہر قطرہ کو پانی ہی کہا جاتا ہے ۔

(۳) جس کے اجزاء مختلف طبیعتوں والے نہ ہوں ۔

اسی تیسرے معنی کے اعتبار سے فلک کو بسیط کہا گیا ہے ۔

دعویٰ : فلک بسیط ہے ۔

دلیل : فلک ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہے ۔ اور جو ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہو وہ بسیط ہوتا ہے لہذا فلک بسیط ہے ۔

ہم نے کہا کہ فلک ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہے ۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ

جو قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہوتا ہے وہ ایک جہت کو چھوڑتا ہے اور دوسری جہت کی

طرف متوجہ ہوتا ہے یعنی اُسے طلب کرتا ہے ۔ اور جو ایک جہت کو چھوڑنے والا اور

دوسری جہت کو طلب کرنے والا ہو تو ضروری ہوتا ہے کہ جہتوں کا تَخَدُّو تعین اس سے

پہلے ہو چکا ہو، جبکہ فلک سے پہلے جہتوں کا تَخَدُّو تعین نہیں بلکہ خود فلک سے

جہتوں کا تَخَدُّو ہوتا ہے یعنی فلک خود محدود جہات ہے ۔ اور جو خود محدود جہات ہو

اُس سے پہلے جہتوں کا تَخَدُّو ممکن نہیں ۔ اور جس سے پہلے محدود جہات ممکن نہ ہو

وہ ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہوتا ہے، کیونکہ بغیر محدود جہات کے حرکتِ مستقیمہ متصور ہی

نہیں ۔ لہذا فلک ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہوا ۔ پھر ہم نے کہا تھا کہ جو ناقابلِ حرکتِ

مستقیم ہو وہ بسیط ہوتا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اُسے بسیط نہ مانیں تو پھر مرکب ہوگا، اور جب مرکب ہوگا تو دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ اُس کے اجزاء میں سے ہر ایک شکلِ طبعی پر قائم ہوگا یا شکلِ قسری پر۔ پہلی صورت یعنی اس کے اجزاء کا شکلِ طبعی پر ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ جسمِ مرکب کے اجزاء اجسامِ بسیط ہوتے ہیں اور ہر جسمِ بسیط کی شکلِ طبعی گرتی ہوتی ہے۔ لہذا ان سب کی شکلِ طبعی گرتی ہوگی۔ اور چند گروں کے مجموعے سے حاصل ہونے والی سطح گرتی متصل الاجزاء نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جب چند گروں کے آپس میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں تو درمیان میں خلا اور فاصلہ رہ جاتا ہے اتصال نہیں ہوتا۔ حالانکہ فلک کی سطح متصل الاجزاء ہے۔ معلوم ہو گیا کہ اجزاء فلک کا شکلِ طبعی پر ہونا باطل ہے۔ اسی طرح دوسری صورت یعنی اجزاء کا شکلِ قسری پر ہونا بھی باطل ہے، اس لئے کہ جب اجزاء جسمِ شکلِ قسری پر ہوں گے تو ان میں سے ہر ایک شکلِ طبعی کو طلب کرے گا اور شکلِ قسری کو ترک کرے گا۔ تو اس طرح یہاں دو جہتیں ہو جائیں گی، ایک مطلوبہ اور ایک متروکہ۔ اور جہتِ متروکہ سے مطلوبہ کی طرف حرکتِ حرکتِ مستقیمہ ہوتی ہے لہذا ہر جزیرہ حرکتِ مستقیمہ کرے گا۔ تو جب اُس کے اجزاء میں سے ہر ایک قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہوا۔

تو وہ خود یعنی فلک بھی قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہوگا۔ تو اس طرح خلافِ مفروض لازم آیا۔ کیونکہ ہم نے یہ فرض کیا تھا کہ فلک ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہے۔ معلوم ہو گیا کہ اجزاء فلک کا شکلِ قسری پر ہونا باطل ہے۔ جب فلک کے مرکب ہونے کی دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو اس کا بسیط ہونا متعین ہو گیا۔

خلاصہ: تفصیلِ مذکورہ بالا سے دلیل کے دونوں مقدمے ثابت ہو گئے۔ صغریٰ بھی۔ یعنی فلک ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہے، اور کبریٰ بھی۔ یعنی ہر وہ شے

جو ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہو وہ بسیط ہوتی ہے۔ تو اس طرح یہ دعویٰ بھی ثابت ہو گیا کہ فلک بسیط ہے۔

فصل سوم: اس بارے میں کہ فلک قابلِ حرکتِ مستدیرہ ہے۔

تمہید: اس فصل کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید چند باتوں کا جاننا ضروری ہے:

(۱) جس جسم کے اجزاء متفقہً الطباع ہوں ان میں سے کوئی جز کسی وضع معین اور محاذِ معینہ کی مقتضی نہیں ہوتی بلکہ ہر جز کی نسبت تمام اوضاع کی طرف یکساں ہوتی ہے۔

(۲) میلِ جسم کی اس حالت و کیفیت کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ جسم حرکت کو چاہتا ہے، جبکہ کوئی مانع نہ ہو۔ پھر یہ میل جب جسم کے اندر سے پیدا ہو تو اسے میلِ طبعی کہا جاتا ہے، اور اگر خارج سے پیدا ہو تو اسے میلِ قسری کہا جاتا ہے۔ اور یہ میلِ طبعی حرکتِ قسری کے لئے معاوق و مانع ہوتا ہے۔ جبکہ حرکتِ قسری کی جہت مخالف ہو حرکتِ طبعی کی جہت کے جو کہ مقتضی ہے میلِ طبعی کا۔

(۳) مبداءِ میل، علتِ میل کو کہا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ حرکت کی علتِ میل ہے اور میل کی علتِ مبداءِ میل ہے، اور اسی مبداءِ میل کو قوتِ محرکہ بھی کہا جاتا ہے۔ اور بعض دفعہ خود میل پر بھی قوتِ محرکہ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

(۴) حرکت بلا مانع اور حرکت مع مانع سرعت و بطور میں مساوی نہیں ہو سکتیں بلکہ دونوں میں فرق ہو گا۔ اسی طرح وہ حرکت جس کا مانع قوی ہو وہ اس حرکت کے مساوی نہیں ہو سکتی جس کا مانع ضعیف ہو۔

اس تمہید کے بعد اب تیسری فصل کو بیان کیا جاتا ہے۔

دعویٰ ۱: فلک قابلِ حرکتِ مستدیرہ ہے۔

دلیل : فلک کے اجزاء مفروضہ میں سے کوئی جزو وضع معین اور محاذِ معینہ کا تقاضا نہیں کرتی، کیونکہ فلک کے تمام اجزاء متفقہ الطباع ہیں۔ یعنی سب کی طبیعت مساوی ہے۔ تو جب کوئی جزو بھی وضع معین کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ تمام اوضاع کی طرف اس کی نسبت یکساں ہے۔ پھر ہر جزو کا اپنی وضع سے زائل ہو کر دوسری جزو کی وضع کی طرف پہنچنا ممکن ہوگا۔ اور یہ زوال و انتقال بغیر حرکت کے ممکن نہیں، اور حرکت مستقیمہ کا فلک کے لئے ممکن ہونا پچھلی فصل میں ثابت ہو چکا تو لا محالہ یہ حرکت مستدیرہ ہوگی۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے۔

دعویٰ ۲ : فلک میں میل مستدیرہ کا مبداء ہے جس کے ساتھ وہ حرکت مستدیرہ کرتا ہے۔

دلیل : اگر فلک میں مبداءِ میل مستدیرہ نہ ہو تو یہ قابل حرکت مستدیرہ بھی نہ ہوگا۔ لیکن تالی یعنی فلک کا قابل حرکت مستدیرہ نہ ہونا باطل ہے تو پھر مقدم یعنی فلک میں مبداءِ میل مستدیرہ کا نہ ہونا بھی باطل ہوگا۔

توضیح دلیل : اگر فلک کی طبیعت و حقیقت میں مبداءِ میل مستدیرہ نہ مانا جائے تو پھر یہ خارج سے بھی میل کو قبول نہیں کرے گا۔ تو اس طرح یہ میل طبعی اور میل قسری دونوں سے خالی ہوگا۔ بغیر میل کے حرکت ممکن ہوتی ہے۔ لہذا یہ قابل حرکت مستدیرہ نہ رہے گا، حالانکہ اس کا قابل حرکت مستدیرہ ہونا پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔

اس بات کی دلیل کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبداءِ میل مستدیرہ نہ ہوگا تو پھر یہ خارج سے بھی میل کو قبول نہیں کرے گا۔ یہ ہے کہ اگر میل طبعی نہ ہونے کے باوجود ہم میل قسری کو کسی جسم کے لئے ثابت مانیں تو اب یہ جسم جس میں میل طبعی نہیں میل قسری کی وجہ سے حرکت کرے گا۔ تو ایک معین مسافت کو ایک معین زمانے

میں طے کرے گا۔ مثال کے طور پر ہم فرض کرتے ہیں کہ اس نے ایک میل کی مسافت کو ایک گھنٹے میں طے کیا۔

اب ہم ایک دوسرا جسم فرض کرتے ہیں جس میں میل طبعی ہے۔ تو یہ جسم اسی مسافت معینہ پر اسی قوت محرکہ قسریہ کے ساتھ حرکت کرتا ہے تو بلاشبہ اس کی حرکت کا زمانہ جسم عظیم المیل کی حرکت کے زمانے سے زیادہ ہوگا۔ کیونکہ میل طبعی حرکت قسری کے لئے مانع ہوتا ہے۔ تو جسم عظیم المیل میں چونکہ یہ مانع نہیں لہذا وہ سرعت سے حرکت کرے گا اور تھوڑے زمانے میں مسافت معینہ کو طے کریگا۔ جبکہ جسم ذی میل مانع کی وجہ سے اتنی سرعت سے حرکت نہیں کر پائے گا جتنی سرعت سے عظیم المیل نے کی۔ لہذا اس کی حرکت پہ زیادہ زمانہ صرف ہوگا۔

ان دونوں کی حرکت کے زمانے میں کوئی نہ کوئی نسبت یعنی نصفیت، ربعیت وغیرہ والی ضرور ہوگی۔ ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ نسبت نصف وضعف کی ہے۔ یعنی پہلے کی حرکت کا زمانہ دوسرے کی حرکت کے زمانے سے نصف ہے۔ اور دوسرے کی حرکت کا زمانہ دوگنا ہے۔ مثلاً پہلے کی حرکت کا زمانہ ایک گھنٹہ ہے جبکہ دوسرے کی حرکت کا زمانہ دو گھنٹے ہے۔

پھر ہم ایک تیسرا جسم فرض کرتے ہیں جس میں میل طبعی تو ہے لیکن پہلے ذی میل سے اس میں میل اقل و اضعف ہے۔ اور اس کے میل کی نسبت پہلے کے میل کی طرف ایسی ہی ہے جیسی نسبت جسم عظیم المیل کے حرکت کے زمانے کی پہلے ذی میل کی حرکت کے زمانے کی طرف تھی۔ یعنی اس جسم ذی میل کا میل پہلے ذی میل سے نصف ہے۔ اب جب یہ دوسرا جسم ذی میل اسی مسافت معینہ پر اسی قوت محرکہ قسریہ کے ساتھ حرکت کرے گا تو مانع کمزور ہونے کی وجہ سے اس کی حرکت کا زمانہ پہلے ذی میل کی حرکت کے زمانے سے نصف ہوگا۔ ورنہ لازم آئیگا کہ میل طبعی

حرکتِ قسری کے لئے مانع نہ ہو۔ یعنی اُس کا زمانہ دو گھنٹے تھا تو اس کا زمانہ ایک گھنٹہ ہوگا۔
تو اب جسمِ عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ اور جسمِ ضعیف المیل کی حرکت کا زمانہ برابر
ہو گیا۔ تو اس طرح حرکت بلا مانع اور حرکت مع مانع میں مساوات لازم آتی، جو کہ محال ہے۔
اور یہ محال کیوں لازم آیا؟ اس میں دو ہی احتمال ہو سکتے ہیں،

- (۱) جسمِ عدیم المیل میں تحریک فرض کرنے سے۔
- (۲) ایسا میل فرض کرنے سے جس کی نسبت میلِ اول کی طرف ایسی ہی ہے جیسی
عدیم المیل کی حرکت کے زمانے کی نسبت ذی میلِ اول یعنی قوی المیل کی
حرکت کے زمانے کے ساتھ تھی۔

ان دو میں سے دوسری صورت تو ممکن ہے، محال نہیں۔ اور جوشی خود ممکن
ہو وہ مستلزمِ محال نہیں ہوتی۔ لہذا مذکورہ بالا محال اس سے لازم نہیں آیا تو لا محالہ
صورتِ اول یعنی تحریکِ جسمِ عدیم المیل کی وجہ سے لازم آیا، اور جو مستلزمِ محال ہو وہ
خود بھی محال ہوتا ہے۔ لہذا جسمِ عدیم المیل کا تحریک محال ہوا۔
دعویٰ ۳: فلک کی طبیعت میں مبداءِ میلِ مستقیم نہیں ہے۔

دلیل: جب یہ ثابت ہو گیا کہ فلک کی طبیعت میں مبداءِ میلِ مستقیم موجود ہے تو پھر
اس میں مبداءِ میلِ مستقیم نہیں ہو سکتا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ طبیعتِ واحدہ دو متنافی
اثروں کا تقاضا کرے۔ کیونکہ مبداءِ میلِ مستقیم حرکتِ مستقیمہ یعنی حرکتِ ایلیہ کا مقتضی ہے جبکہ
مبداءِ میلِ مستقیم حرکتِ مستدیرہ یعنی حرکتِ وضعیہ کا مقتضی ہے اور یہ دونوں آپس میں متنافی ہیں۔
خلاصہ: اس فصل میں تین چیزوں کو ثابت کیا گیا:

- (۱) فلک قابلِ حرکتِ مستدیرہ ہے۔
- (۲) فلک کی طبیعت میں مبداءِ میلِ مستدیرہ ہے۔
- (۳) فلک کی طبیعت میں مبداءِ میلِ مستقیم نہیں ہے۔

فصل چہارم : اس بارے میں کہ فلک کون و فساد اور خرق و التیام کو قبول نہیں کرتا۔

فائدہ : کون کا معنی ہے حدوثِ صورتہ ، اور فساد کا معنی ہے زوالِ صورتہ۔ یعنی جب کوئی جسم ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل ہو تو اس جسم سے پہلی صورتہ کا زائل ہونا فساد اور اس جسم کے لئے دوسری صورتہ کا حاصل ہونا کون ہے۔ صورت اول کو صورتہ فاسدہ اور صورت ثانیہ کو صورتہ حادثہ اور صورت تیسری کا تہ کہا جاتا ہے۔

خرق کا معنی ہے تفریقِ اجزاء۔ جبکہ التیام کا معنی ہے تفریق کے بعد اجزاء کا اتصال۔

دعویٰ ۱ : فلک قابلِ کون و فساد نہیں۔

دلیل : فلک محدودِ جہات ہے، اور کوئی محدودِ جہات قابلِ کون و فساد نہیں ہو سکتا۔ لہذا فلک بھی قابلِ کون و فساد نہیں ہو سکتا۔

دلیل کے صغریٰ یعنی فلک کے محدودِ جہات ہونے کا بیان پہلے گزر چکا۔ اور گبریٰ یعنی محدودِ جہات قابلِ کون و فساد نہیں ہو سکتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جو جسم قابلِ کون و فساد ہوتا ہے اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں : ایک صورتہ فاسدہ اور دوسری صورتہ حادثہ۔

اور ہر صورتہ کے لئے چیزِ طبعی کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، لہذا اس جسم کی بھی دونوں صورتوں کے لئے چیزِ طبعی کا ہونا ضروری ہوگا اور جس جسم کے لئے دو صورتیں ہوں وہ قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جب یہ جسم ایک صورتہ کو چھوڑ کر دوسری کی طرف منتقل ہوتا ہے تو اب دوسری صورتہ یعنی صورتہ کا تہ دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ چیزِ طبعی میں حاصل ہوتی یا

حیزِ غریب یعنی حیزِ غیرِ طبعی میں حاصل ہوئی۔ اگر وہ حیزِ غیرِ طبعی میں حاصل ہوئی تو پھر وہ ایسے میلِ مستقیم کو چاہے گی جو اُسے اُس کے حیزِ طبعی تک پہنچائے۔ اور اگر وہ حیزِ طبعی میں حاصل ہوئی تو پھر لازم آئیگا کہ پہلی صورت یعنی صورتِ فاسدہ حیزِ غیرِ طبعی میں حاصل تھی جو کہ ایسے میلِ مستقیم کا تقاضا کرتی تھی جو اُسے اُس کے حیزِ طبعی میں پہنچائے۔ تو دونوں صورتوں میں جسمِ قابلِ کون و فساد کا قابلِ حرکتِ مستقیم ہونا لازم آیا کیونکہ میلِ مستقیم مستلزم ہے حرکتِ مستقیمہ کو۔ اور محدودِ جہات میں میلِ مستقیم کا نہ ہونا اور اُس کا قابلِ حرکتِ مستقیمہ نہ ہونا پہلے ہی ثابت کیا جا چکا ہے۔

لہذا معلوم ہو گیا کہ محدودِ جہات قابلِ کون و فساد نہیں ہوتا، ورنہ اُس کا قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

دعویٰ ۲؛ فلک قابلِ خرق و التیام نہیں۔

دلیل؛ خرق و التیام حرکتِ مستقیمہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور فلک حرکتِ مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا۔ لہذا فلک خرق و التیام کو بھی قبول نہیں کریگا۔

فصل پنجم؛ اس بارے میں کہ فلک دائمی طور پر حرکتِ مستدیرہ کرتا ہے یعنی فلک کی حرکتِ مستدیرہ کبھی منقطع نہیں ہوتی۔

یہی دعویٰ ہے اس فصل کا۔ اور اس پر دلیل سے پہلے بطور تمہید یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ زمانہ مقدارِ حرکت کو کہتے ہیں اور یہ کہ زمانہ

ازلی و ابدی ہے۔ تو جب زمانہ مقدارِ حرکت کا نام ہے تو اس کا قیام بھی حرکت کے ساتھ ہوگا۔ یعنی جب حرکت موجود ہوگی تو زمانہ بھی موجود ہوگا اور

جب حرکت معدوم ہوگی تو زمانہ بھی معدوم ہوگا۔ چنانچہ حرکت حافظِ زمانہ ہوتی۔ اس تمہید کے بعد دلیل کی تقریر یوں ہوگی کہ وہ حرکت جو زمانہ کی محافظ ہے وہ

حرکتِ مستقیمہ ہوگی یا حرکتِ مستدیرہ۔ حرکتِ مستقیمہ کا محافظ زمانہ ہونا محال۔ کیونکہ اگر حرکتِ مستقیمہ کو محافظ زمانہ مانیں تو وہ حرکتِ مستقیمہ دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو وہ الی غیر النہایہ جائیگی یا کسی حد پر پہنچ کر واپس پلٹے گی۔ صورتِ اول باطل۔ کیونکہ اگر حرکتِ الی غیر النہایہ مانا جائے تو وہ غیر متناہی ہوگی۔ اور حرکت کا غیر متناہی ہونا مسافت کے غیر متناہی ہونے کو مستلزم ہے۔ اور مسافت بعد ہے۔ تو اس طرح بعد غیر متناہی کا وجود لازم آیا جس کا بطلان برہانِ سُلمی سے کیا جا چکا ہے۔

اور اسی طرح دوسری صورت یعنی حرکتِ مستقیمہ حافظہ للزمان کا کسی حد تک پہنچ کر واپس پلٹنا بھی محال ہے۔ کیونکہ اس طرح دو حرکتِ مستقیمہ پیدا ہوں گی ایک ذاہبہ اور ایک راجعہ۔ اور دو مستقیم حرکتوں کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا ان دونوں کے درمیان سکون لازم آئے گا جس کی دلیل یہ ہے کہ جب حرکتِ ذاہبہ کسی حد پر پہنچ کر انتہا پذیر ہوگی تو اس حد پر وصول کے وقت میلِ موصل یعنی اس حد تک پہنچانے والے میل کا موجود ہونا ضروری ہے کیونکہ وصول بغیر ایصال کے نہیں اور ایصال بغیر موصل کے نہیں۔ تو اگر بوقتِ وصول میلِ موصل کو موجود نہ مانا جائے تو پھر وہ فعلِ ایصال بھی نہ کر سکے گا تو اس طرح وصول بھی حاصل نہ ہوگا۔ اور پھر جب وہی حرکتِ اس حد سے واپس لوٹے گی تو اس میں کسی ایسے میل کا ہونا ضروری ہے جو اس حرکت کو اس حد سے جدا کر دے، جس کو میلِ مفارق یا میلِ رجوع یا میلِ لا وصول کہا جاتا ہے۔ اور یہ میلِ میلِ اول یعنی میلِ موصل کے منافی و مخالف ہے۔ کیونکہ میلِ موصل حرکتِ ذاہبہ کی علت ہے۔ اور میلِ مفارق حرکتِ راجعہ کی علت ہے۔ تو جب یہ دونوں آپس میں متنافی ہیں تو ان کا اجتماع بھی محال

ہوگا۔ لہذا حالِ وصول غیر ہوگا حالِ لاوصول کا۔ کیونکہ پہلے میں میلِ موصل اور دوسرے میں میلِ مفارق ہوتا ہے۔

اور میلِ وصول اور میلِ لاوصول میں سے ہر ایک آتی ہے۔ اس واسطے کہ حالِ وصول اور حالِ لاوصول آتی ہیں۔ تو ان میں پایا جانے والا میل بھی آتی ہوگا۔ اس کی دلیل کہ حالِ وصول اور حالِ لاوصول آتی ہیں یہ ہے کہ اگر انھیں آتی نہ مانا جائے تو پھر یہ زمانی ہوں گے اور اس طرح یہ منقسم ہوں گے۔ تو جب حالِ وصول زمانِ منقسم ہوا تو کم از کم اس کی دو جزئیں یعنی دو طرفیں ہوں گی۔ تو جب حرکتِ مستقیمہ حافظہ لہذا زمانِ وصول کی ایک طرف میں پہنچی تو منتهی تک نہ پہنچی۔ کیونکہ اگر حرکت کا وصول جزرہ اول میں متحقق ہوا تو جزرہ ثانی زمانِ وصول نہ ہوگی اور اگر وصول جزرہ ثانی میں متحقق ہوا تو جزرہ اول زمانِ وصول نہ ہوگی تو اس طرح خلاف مفروض لازم آیا۔ کیونکہ ہم نے دونوں کو زمانِ وصول کی جزئیں فرض کیا تھا۔ یہی صورتِ حالِ لاوصول کو زمانی ماننے میں بھی پیدا ہوگی۔ تو ثابت ہو گیا کہ حالِ وصول اور حالِ لاوصول دونوں آتی ہیں جس سے میلِ وصول اور میلِ لاوصول کا آتی ہونا لازم آیا اور جب دونوں آتی ہیں تو دونوں کے درمیان زمانے کا ہونا ضروری ہے، ورنہ دونوں کاپے درپے ہونا لازم آئے گا اور آفات غیر متجزی ہیں تو اس طرح زمانے کا اجزاء غیر متجزیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ اور چونکہ مسافت منطبق ہوتی ہے حرکت پر۔ اور حرکت منطبق ہوتی ہے زمانہ پر۔ لہذا جب زمانہ اجزاء غیر متجزیہ سے مرکب ہوا تو حرکت بھی اجزاء غیر متجزیہ سے مرکب ہوگی کیونکہ وہ زمانہ پر منطبق ہوتی ہے اور اسی طرح مسافت بھی اجزاء غیر متجزیہ سے مرکب ہوگی کیونکہ وہ حرکت پر منطبق ہوتی ہے اور مسافت بعد ہے۔ تو اس طرح بعد کا اجزاء غیر متجزیہ سے مرکب ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے۔ اور جس کی وجہ سے بطلان لازم آئے وہ خود بھی باطل ہوتا ہے لہذا دونوں کاپے درپے

آنا باطل ہو تو ماننا پڑے گا کہ دونوں آئوں یعنی وصول و لا وصول کے درمیان
 زمانہ ہے اب وہ زمانہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ زمانہ حرکت ہے یا زمانہ
 سکون۔ زمانہ حرکت تو ہو نہیں سکتا کیونکہ ہم حرکت کی انتہاء فرض کر چکے، تو لامحالہ
 وہ زمانہ سکون ہوگا۔ تو جب وہ زمانہ سکون ہے تو اس میں حرکت منقطع ہوگئی
 اور انقطاع حرکت مستلزم ہے انقطاع زمانہ کو۔ کیونکہ زمانہ مقدار حرکت کا نام
 ہے۔ اور انقطاع زمانہ محال ہے۔ کیونکہ اس کا ازلی وابدی ہونا پہلے ثابت
 کیا جا چکا ہے۔

تفصیل مذکورہ بالا سے حرکت مستقیمہ کو محافظ زمانہ پانے کے دونوں
 احتمال یعنی حرکت مستقیمہ کا الی غیر النہایہ جانا۔ اور ایک حد پر پہنچ کر واپس پلٹنا
 باطل ہو گئے۔ تو ثابت ہو گیا کہ حرکت مستقیمہ کا محافظ زمانہ ہونا باطل ہے۔ لہذا
 حرکت مستدیرہ ہی محافظ زمانہ ہوگی۔ اور زمانہ چونکہ ازلی وابدی ہے لہذا اس
 کے لئے جو حرکت محافظ بنے گی اس حرکت کا ازلی وابدی اور دائمی ہونا ضروری
 ہوگا۔ لہذا حرکت مستدیرہ محافظ زمانہ دائمی ہوگی۔ اور یہ حرکت فقط فلک میں پائی
 جاتی ہے۔ کیونکہ اجسام دو قسموں میں منحصر ہیں :

(۱) عناصر

(۲) افلاک

عناصر کی حرکت مستدیرہ نہیں بلکہ مستقیمہ ہوتی ہے۔ تو لامحالہ
 حرکت مستدیرہ جو دائمی اور محافظ زمانہ ہے وہ فلک ہی کی حرکت ہوگی۔ اس
 سے ثابت ہوا کہ فلک دائمی طور پر حرکت مستدیرہ کرتا ہے اور یہی ہمارا مطلوب تھا۔
 ہدایت : یہاں سے مصنف ایک شبہ کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں۔
 شبہ : آپ نے کہا کہ دو مستقیم حرکتوں کے درمیان سکون لازمی ہے تو اگر ایک

راتی کا دانہ اوپر پھینکا جائے جبکہ اوپر سے ایک پہاڑ نیچے کی طرف آ رہا ہو جس کے ساتھ وہ دانہ ملاقی ہو کر نیچے کو حرکت کرے گا۔ اب دانے کی دونوں حرکتیں مستقیمہ ہیں جن کے درمیان سکون واجب ہے اور یہ سکون پہاڑ کے ساکن ہونے کو مستلزم ہے اور پہاڑ کا یوں ہوا میں رُک جانا ممکن ہے۔ تو پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک ہی وقت میں دانہ ساکن اور اس کے ساتھ پہاڑ متحرک ہو؟

ازالہ شبہہ؛ دانہ کا سکون آتی اور پہاڑ کی حرکت زمانی ہے۔ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں۔ لہذا دونوں حرکتوں کے درمیان دانہ ساکن اور پہاڑ متحرک ہو سکتا ہے۔

فصل ششم؛ اس بارے میں کہ فلک متحرک بالارادہ ہے۔

فائدہ؛ اس فصل کو سمجھنے سے پہلے چند امور کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے؛

(۱) حرکت کی دو قسمیں ہیں؛

(i) عرضیہ

(ii) ذاتیہ

پھر حرکت ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں؛

(i) ارادیہ

(ii) طبعیہ

(iii) قشریہ

(۲) فلک کی حرکت ذاتی ہے، عرضی نہیں۔ کیونکہ یہ فلک کو بلا واسطہ لاحق ہوتی ہے۔

(۳) فلک کی حرکت مستدیرہ ہے، مستقیمہ نہیں۔ جیسا کہ پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔

(۴) حرکت مستدیرہ میں مبداء و منتہی متحد ہوتے ہیں۔ یعنی جس حد سے حرکت کی ابتداء ہو اسی حد کی طرف حرکت متوجہ ہوتی ہے۔

دعویٰ : فلک متحرک بالارادہ ہے۔

دلیل : فلک کی حرکت ذاتیہ ہے اور حرکت ذاتیہ تین حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ ارادیہ ہوگی یا طبعیہ ہوگی یا قسریہ ہوگی۔ فلک کی حرکت ذاتیہ کا طبعیہ اور قسریہ ہونا محال ہے لہذا اس کی حرکت کا ارادیہ ہونا متعین ہو گیا۔

حرکت طبعیہ کے مجال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حرکت طبعیہ میں ایک حالت مُنافرہ و مخالفہ ہوتی ہے یعنی مبداء جس سے بالطبع ہرب و فرار ہوتا ہے اور ایک حالت مناسبہ و موافقہ ہوتی ہے یعنی منتہی جس کی طرف بالطبع توجہ ہوتی ہے اور اس کی بالطبع طلب ہوتی ہے، جبکہ فلک کی حرکت مستدیرہ ہے۔ اور حرکت مستدیرہ میں ایک حالت سے ہرب اور دوسری حالت کی طلب دونوں ممتنع ہیں۔

ہرب تو اس لئے ممتنع ہے کہ حرکت مستدیرہ میں جہاں سے حرکت کی ابتداء یعنی ہرب ہوگا اسی نقطے کی طرف حرکت کی توجہ ہوگی۔ کیونکہ اس کا مبداء و منتہی ایک ہی ہوتا ہے۔ تو لازم آئے گا کہ ایک ہی نقطہ بالطبع مہروب عنہ اور وہی نقطہ بالطبع مطلوب ہو جائے۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ ہرب و طلب آپس میں ضدیں ہیں جو جمع نہیں ہو سکتیں۔

اور اس پر دلیل کہ حرکت مستدیرہ میں ایک حالت کی بالطبع طلب محال ہے یہ ہے کہ طبیعت حرکت جب جسم کو حالت مطلوبہ تک پہنچاتی ہے تو اس کو ساکن کر دیتی ہے۔ کیونکہ وہاں حرکت کی انتہاء ہو جاتی ہے جبکہ حرکت مستدیرہ میں سکون نہیں اور نہ ہی اس کی انتہاء ہوتی ہے۔ تو معلوم ہو گیا کہ فلک کی حرکت ذاتیہ جو کہ مستدیرہ ہے وہ طبعیہ نہیں۔ اور فلک کی حرکت کا قسریہ ہونا اس لئے محال ہے کہ حرکت قسریہ تو مقضائے طبع کے خلاف ہوتی ہے۔ جب یہاں طبع ہی نہیں تو قسریہ بھی نہ ہوگا۔ معلوم ہو گیا کہ فلک کی حرکت ذاتیہ، حرکت قسریہ بھی نہیں ہو سکتی۔

جب طبعیہ و قسریہ دونوں کا بطلان ہو گیا تو حرکت ارادیہ کا اثبات ہو گیا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ فلک کی حرکت ارادیہ ہے اور فلک متحرک بالارادہ ہے۔ یہی ہمارا دعویٰ تھا۔
فصل ہفتم: اس بارے میں کہ فلک کی قوت محرکہ مجرد عن المادہ ہوتی ہے یعنی وہ قوت جسمانیہ نہیں ہوتی۔

نوٹ: یہاں قوت محرکہ سے مراد محرک بعید ہے نہ کہ محرک قریب۔ کیونکہ فلک کا محرک قریب تو قوت جسمانیہ ہے، جس کا بیان اگلی فصل میں آ رہا ہے۔
دعویٰ: فلک کی قوت محرکہ مجرد عن المادہ ہونا واجب ہے۔

دلیل: فلک کی قوت محرکہ غیر متناہی افعال یعنی غیر متناہی گردشوں پر قادر ہے اور کوئی بھی قوت جسمانیہ غیر متناہی افعال پر قادر نہیں ہے۔ تو ثابت ہوا کہ فلک کی قوت محرکہ جسمانیہ نہیں ہے۔ تو جب جسمانیہ نہیں تو مجرد عن المادہ ہوگی۔ دلیل کا صغریٰ یعنی فلک کی قوت محرکہ کا غیر متناہی افعال پر قادر ہونا تو اس سے پہلے ثابت ہو چکا جہاں فلک کی حرکت مستدیرہ کے دائمی اور غیر منقطع ہونے کا بیان ہوا یعنی فلک کی گردشوں کا سلسلہ لامتناہی ہے منقطع و متناہی نہیں۔

رہا دلیل کا کبریٰ یعنی کوئی بھی قوت جسمانیہ غیر متناہی افعال پر قادر نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر قوت جسمانیہ قابل تجزی ہوتی ہے۔ کیونکہ جسم قابل تجزی ہوتا ہے۔ اور ہر وہ قوت جو قابل تجزی ہو اس کی ہر جزو اس شئی کی کسی جزو پر قادر ہوگی جس شے پر کل قوت قادر ہے۔ اور جزو قوت کا اثر کل قوت کے اثر کا جزو ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ جزو قوت تاثیر میں کل کے مساوی ہو جائے اور یہ باطل ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ جزو قوت کا اثر کل قوت کے اثر کے مساوی نہیں بلکہ اس سے کم یعنی اس کی ایک جزو ہے تو پھر کل قوت افعال و اثرات غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ جزو قوت ایک مبداء معین سے تحریکات متناہیہ

پر قادر ہوگی یا غیر متناہیہ پر۔ غیر متناہیہ پر قادر ہونا محال۔ کیونکہ کل قوت اُس سے زائد پر قادر ہوگی جس پر جزر قادر ہے۔ اگر جزر کے افعال و تحریکات کو غیر متناہی مانا جائے تو تحریکات غیر متناہیہ مترتبہ پر اُس جہت میں زیادتی لازم آئے گی جس جہت میں وہ غیر متناہی ہیں اور غیر متناہی پر زیادتی محال ہے۔

لہذا ثابت ہو گیا کہ جزر بر قوت تحریکات متناہیہ پر قادر ہے تو جب ایک جزر۔ تحریکات متناہیہ پر قادر ہے تو دوسری بھی ایسی ہی ہوگی اور متناہی کو متناہی کے ساتھ جتنی بار بھی ملایا جائے مجموعہ متناہی ہی رہتا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ کل قوت جسمانیہ کے افعال و تحریکات متناہی ہوتے ہیں اور جس کے افعال و تحریکات متناہی ہوں وہ فلک کی قوت محرکہ نہیں ہو سکتی، لہذا فلک کی قوت محرکہ جسمانی نہ ہوگی بلکہ مجرد عن المادہ ہوگی۔ یہی مطلوب تھا۔

فصل ششم: اس بارے میں کہ فلک کا محرک قریب قوت جسمانیہ ہے۔
دلیل: فلک کی حرکات جزئیہ اختیار یہ ہیں۔ اور ہر حرکت اختیار یہ ارادہ کے بعد اور ہر ارادہ تصور کے بعد ہوتا ہے۔ لہذا حرکات فلک بھی تصور کے بعد ہوں گی۔ تو ثابت ہو گیا کہ فلک کے محرک قریب کے لئے تصور کا ہونا ضروری۔ اب یہ تصور دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ کلی ہوگا یا جزری۔ تصور کلی ہونا تو باطل ہے۔ اس لئے کہ تصور کلی کی نسبت تمام جزئیات کی طرف برابر ہوتی ہے۔ تو اب اس سے بعض حرکات جزئیہ کے واقع ہونے اور بعض کے واقع نہ ہونے کی صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے۔ تو جب تصور کلی کا ہونا باطل ہوا تو تصور جزئی کا ہونا ثابت ہو گیا۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ فلک کے محرک قریب کے لئے تصور جزئی ہوتا ہے۔ اور ہر وہ شے جس کے لئے تصور جزئی ہو وہ جسمانی ہوتی ہے۔ لہذا فلک کا محرک قریب جسمانی ہوگا۔

اس بات پر دلیل کہ جس شے کے لئے تصور جزئی ہو وہ جسمانی ہوتی ہے یہ ہے کہ

تصویر جزئی سے جو صورت حاصل ہوتی ہے وہ کبھی چھوٹی اور کبھی بڑی ہوتی ہے۔ صورت کے اس صغرو کبیر میں اختلاف کی وجہ یہاں تو ان صورتوں کی اپنی حقیقت و ماہیت ہے۔ یعنی ایک صورت اپنی ماہیت کے اعتبار سے بڑی اور دوسری چھوٹی ہے، مثلاً ایک ہاتھی کی صورت ہے اور ایک مچھر کی۔

یا یہ اختلاف اس شئی کی وجہ سے ہے جس سے یہ صورتیں حاصل ہوتی ہیں مثلاً ایک بڑے شخص کی صورت ہے اور ایک چھوٹے کی۔

یا یہ اختلاف ان صورتوں کے محل ارتسام کی وجہ سے ہے۔ یعنی ایک صورت کا محل بڑا اور دوسری کا محل چھوٹا ہے۔

صورتِ اول باطل ہے۔ اس لئے کہ ہم ایک ہی نوع کی دو صورتوں میں گفتگو کر رہے ہیں۔

صورتِ ثانی یعنی ماخوذ عنہ کے اعتبار سے اختلاف ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ ہر صورت کا کسی ایسی شئی سے ماخوذ ہونا جو خارج میں موجود ہو ضروری نہیں۔ بلکہ بسا اوقات ہم ایسی شئی کی صورت کا ادراک کرتے ہیں جو معدوم ہے۔ جیسے جبلِ یاقوت۔ تو جب ماخوذ عنہ کا وجود ہی ضروری نہیں تو اس کی وجہ سے اختلافِ صغرو کبیر کیسے ہو سکتا ہے؟

اب تیسری صورت یعنی محلِ ارتسام کی وجہ سے اختلاف کا ہونا متعین ہو گئی۔ تو جب محل کی وجہ سے اختلاف ہوا تو پھر ضروری ہے کہ بڑی صورت کا محل چھوٹی صورت کے محل کے معارض ہو۔ لہذا محل یعنی مدرک منقسم ہوا۔ اور جو منقسم ہو وہ جسمانی ہونا ہے لہذا محل بھی جسمانی ہوگا۔

دلیل مذکورہ بالا سے ثابت ہو گیا کہ جس شئی کے لئے تصورِ جزئی ہو وہ جسمانی ہوتی ہے۔ اور فلک کے محرکِ قریب کے لئے بھی چونکہ تصورِ جزئی ہوتا ہے

لہذا وہ بھی جسمانی ہوگا۔

فن ثالث

عنصریات کے بیان میں۔ اور یہ چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔ یعنی ان احوال کے بیان میں جو اجسامِ عنصریہ سے مختص ہیں۔

فائدہ: عناصر جمع ہے عنصر کی۔ جس کا معنی اصل ہے۔ یونانی زبان میں اصل کو اُسْتُطُقْسُ کہا جاتا ہے۔ اور چونکہ ان بسائطِ عنصریہ سے اجسام مرکب ہوتے ہیں اور یہ بسائط ان کے لئے اصل بنتے ہیں۔ اسی لئے ان کو عناصر اور اُسْتُطُقْسَات کہا جاتا ہے۔ یعنی اس حیثیت سے کہ جسم ان سے مرکب ہوتا ہے انہیں عناصر اور اس حیثیت سے کہ جسم انکی طرف کھلتا ہے انہیں اُسْتُطُقْسَات کہا جاتا ہے۔

فصل اول: بسائطِ عنصریہ کے بیان میں۔

بسائطِ عنصریہ چار ہیں:

(i) پانی (ii) زمین (iii) آگ (iv) ہوا

وجہ تضر: عنصر دو حال سے خالی نہ ہوگا وہ بارد ہوگا یا حار۔ پھر ان میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہ ہوگا وہ رطب ہوگا یا یابس۔ اگر وہ عنصر بارد و رطب ہے تو وہ پانی ہے۔ اور اگر بارد و یابس ہے تو وہ زمین ہے۔ اور اگر حار و رطب ہے تو وہ ہوا ہے۔ اور اگر حار و یابس ہے تو وہ آگ ہے۔

فائدہ: عناصر اربعہ کی کیفیات اربعہ میں سے حرارت و برودت تو ظاہر ہیں اور عدم موانع کی صورت میں محسوس کی جا سکتی ہیں جبکہ رطوبت کسی جسم میں پانی جانہ والی اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کے سبب سے جسم مختلف شکلوں کو باسانی قبول کرتا ہے اور یَبُوسَت جسم میں پانی جانے والی اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کے سبب سے جسم مختلف شکلوں کو باسانی قبول نہ کرتا ہو۔

دعوئی: ان چاروں بسائطِ عنصریہ میں سے ہر ایک باعتبار اپنی صورتِ طبیعیہ

یعنی نوعیہ کے دوسرے کا مخالف ہے۔

دلیل: اگر ان عناصر میں سے ہر ایک باعتبار صورت طبعیہ کے دوسرے کا مخالف نہ ہوتا تو ان میں سے ہر ایک طبعی طور پر دوسرے کے حیز میں مشغول ہوتا۔ لیکن تالی یعنی ان میں سے ایک کا دوسرے کے حیز میں طبعی طور پر مشغول ہونا تو باطل ہے لہذا مقدم یعنی ان میں سے ہر ایک کا طبعی طور پر دوسرے کے مخالف نہ ہونا بھی باطل ہے۔

دعویٰ ۲: بسائط عنصریہ میں سے ہر ایک کون و فساد کو قبول کرتا ہے۔

دلیل: یہ مشاہدات میں سے ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی صورت اختیار کرتا ہے۔ مثلاً پانی پتھر اور پتھر پانی بن جاتا ہے۔ اسی طرح ہوا پانی بن جاتی ہے، جیسا کہ پہاڑوں کی چوٹیوں پر دیکھا جاسکتا ہے کہ ہوا گارڈھی ہو کر پانی بن جاتی ہے اور قطرے پڑنے شروع ہو جاتے ہیں اور کبھی عملِ تخیر سے پانی ہوا بن جاتا ہے جیسے پانی کو اُبانے کی صورت میں مشاہدہ ہوتا ہے۔ اسی طرح ہوا آگ بن جاتی ہے جیسے لوہاروں کی بھٹی میں۔ اور آگ ہوا بن جاتی ہے، جیسے چراغ میں دیکھا جاسکتا ہے کہ اُس کے شعلہ سے منفصل ہونے والی آگ اگر ہوا نہ بنتی تو جو چیز اس کی زد میں آتی وہ جل جاتی۔

دعویٰ ۳: عناصر کی کیفیات یعنی حرارت، برودت، رطوبت اور یُبوست عناصر کی صورتِ طبعیہ سے زائد اور اس کے مغائر ہیں۔

دلیل: عناصر کی صورتِ طبعیہ کے قائم رہنے کے باوجود کیفیات متغیر ہو جاتی ہیں۔ اگر یہ کیفیات عناصر کی صورتِ طبعیہ سے زائد اور مغائر نہ ہوتیں تو صورتِ طبعیہ کے باقی رہتے ہوئے ان میں تغیر محال ہوتا۔

تعریف مزاج: بسائط عنصریہ جب کسی جسم مرکب میں جمع ہوتے ہیں تو ان

ہیں بعض اپنی قوت کے ساتھ دوسرے کی قوت میں عمل کرتا ہے اور ہر ایک دوسرے کی کیفیت کی تیزی کو توڑتا ہے۔ تو اس طرح ان کی متضاد قوتوں کی تیزی کے ٹوٹنے کے بعد ایک متوسط کیفیت اجزائے مرکب میں حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی کیفیت متوسطہ کو مزاج کہا جاتا ہے۔

فصل دوم : کائنات الجوّ کے بیان میں

تمہید (۱) : کائنات الجوّ سے مراد عناصر سے پیدا ہونے والی وہ اشیاء ہیں جن کا کوئی خاص مزاج نہیں ہوتا۔ چاہے وہ اشیاء زمین و آسمان کے درمیان پیدا ہوں یا زمین میں پیدا ہوں۔ اگرچہ جو زمین و آسمان کے درمیان کی فضا کو کہتے ہیں لیکن تغلیباً زمین میں پیدا ہونے والی اشیاء کو بھی کائنات الجوّ کہہ دیا جاتا ہے باوجودیکہ وہ جو یعنی فضا میں پیدا نہیں ہوتیں۔

(۲) کائنات الجوّ بخاری یعنی بھاپ اور دھوئیں سے بنتی ہیں اور بخار اور دھواں حرارت سے پیدا ہوتے ہیں۔ بخار پانی کے ان اجزاء کو کہتے ہیں جو ہوا کے اجزاء کے ساتھ مخلوط ہو کر حرارت کے ذریعے اوپر کو چڑھتے ہیں اور دھواں آگ کے ان اجزاء کو کہتے ہیں جو مٹی کے اجزاء کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو جاتے ہیں کہ ان میں امتیاز باقی نہیں رہتا۔

(۳) طبقہ زمہریہ ہوا کے اس طبقے کو کہتے ہیں جہاں سورج کی شعاعیں ہوا سے منقطع ہو جاتی ہیں اور اثر نہیں کرتیں۔ لہذا ہوا بار درستی ہے۔

بادل، بارش اور ان دونوں کے متعلقات یعنی برف، اولی، دھند، شبہنم اور کورے کی بناوٹ کا بیان : ان اشیاء کا

سبب اکثری اوپر چڑھنے والے بخار کے اجزاء کا تکاثف یعنی گاڑھا ہونا ہے اس لئے کہ بخار جب اوپر چڑھتا ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ طبقہ زمہریہ تک پہنچتا ہے یا نہیں۔ اگر پہنچتا ہے اور وہاں کی برودت کے واسطے سے کثیف ہو جاتا ہے، تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں کہ اُسے لاحق ہونے والی برودت قوی ہوگی یا غیر قوی۔ اگر برودت غیر قوی ہوگی تو پھر وہ بخار مجتمع ہو کر برسنے لگتا ہے۔ پس وہ بخار جو مجتمع ہے اُسے سحاب یعنی بادل کہتے ہیں اور جو بخار قطروں کی صورت میں برس رہا ہے اُسے مطر یعنی بارش کہتے ہیں۔ اور اگر برودت قوی ہو تو پھر وہ برودت دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ اجزاء برستا یعنی بخار کو مجتمع ہونے سے پہلے لاحق ہوگی یا مجتمع ہونے کے بعد۔ اگر پہلے لاحق ہو تو پھر وہ بخار برف بن کر گرنے لگتا ہے۔ اور اگر اجتماع کے بعد لاحق ہو تو پھر وہ بخار اولے بن کر گرتا ہے۔

اور اگر وہ بخار طبقہ زمہریہ تک نہیں پہنچا تو پھر وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ کثیر ہوگا یا قلیل۔ اگر کثیر ہے تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ مجتمع ہوگا یا نہیں۔ اگر مجتمع ہو جائے تو وہ برسنے والا بادل بنتا ہے اور اگر مجتمع نہ ہو تو وہ دھند کہلاتا ہے۔ اور اگر وہ بخار قلیل ہو تو پھر اُسے جب برودت لاحق ہوتی ہے تو وہ پھر دو حال سے خالی نہیں ہوتا کہ وہ اس برودت سے منجمد ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر منجمد نہیں ہوتا تو وہ شبنم ہے اور اگر منجمد ہو جاتا ہے تو وہ کورا ہے۔

رعد، برق اور صاعقہ کی بناوٹ
دھواں جب بخار کے ساتھ مخلوط ہو کر بلند ہوتا ہے اور

طبقہ زمہریہ میں پہنچ کر بخار برودت کے باعث بادل بن جاتا ہے تو دھواں بادل میں محبوس ہو جاتا ہے۔ اب اگر وہ دھواں حالت ہو تو وہ اوپر کو جانا چاہتا ہے

اس طرح وہ اپنی قوت سے بادل کو زوردار طریقے سے پھاڑتا ہے جس سے ایک ہولناک آواز پیدا ہوتی ہے اسی کو زور یعنی کڑک کہا جاتا ہے۔

اور اگر وہ دُھواں حرکت کے سبب شعلہ کی صورت اختیار کر جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ دُھواں لطیف ہو گا یا کثیف۔ اگر لطیف ہو گا تو پھر اس کا شعلہ جلد ہی بجھ جائے گا اسے برق کہتے ہیں۔ اور اگر دُھواں کثیف ہو تو اس کا شعلہ جلد نہیں بجھتا بلکہ بسا اوقات وہ زمین تک پہنچ کر درختوں اور مکانات وغیرہ کو جلا دیتا ہے۔ اسے صاعقہ کہتے ہیں۔

ریاح یعنی آندھی کی بناوٹ آندھی کے بننے کا سبب یا تو یہ

ہے کہ بادل جب کثرتِ برودت کی وجہ سے ثقیل ہو کر نیچے ہوا پر گرتا ہے تو اس سے ہوا میں توج و تحرک پیدا ہوتا ہے جس سے آندھی بنتی ہے۔

یا یہ سبب ہے کہ بادلوں کا جب ہجوم ہوتا ہے تو اس طرح بعض بادلوں سے بعض بادلوں کو دھکا لگتا ہے تو اس سے اُس ہوا کو دھکا لگے گا جو بادل سے متصل ہے اسی طرح اس سے اگلی ہوا کو پھر اس سے اگلی ہوا کو، تو یوں آندھی کی شکل پیدا ہو جائے گی۔

یا آندھی کا سبب یہ ہے کہ تَخَلُّل کے سبب سے ہوا جب پھیلتی ہے تو وہ اپنے پاس والی ہوا کو دھکا دیتی ہے، تو اس طرح ہوا میں حرکت پیدا ہو کر آندھی بنتی ہے۔

فائدہ: کسی جسم میں کچھ شامل کئے بغیر مقدارِ جسم کے بڑھ جانے کو تَخَلُّل اور جسم سے کچھ نکالے بغیر مقدارِ جسم کے گھٹ جانے کو تَکَاثُف کہا جاتا ہے۔ یا آندھی کا سبب یہ ہے کہ اوپر چڑھنے والا دُھواں برودت کے سبب ٹھنڈا ہو کر

نیچے کو اترتا ہے تو اس سے ہوا میں تموج پیدا ہوتا ہے جس سے آندھی بن جاتی ہے اور بعض دفعہ آندھی جلادینے والی بادِ سموم یعنی گرم لو کی صورت میں ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ وہ ہوا خود سورج کی شعاعوں سے گرم ہوتی ہے یا پھر سخت گرم زمین پر سے گزرنے کی وجہ سے گرم ہو جاتی ہے۔

سورج کی شعاعیں جب ایسے شفاف اجزاءِ صغیرہ پر پڑتی ہیں جو بہت مستدیرہ

پر واقع ہوتے ہیں جس سے قوس (کمان) کی شکل پیدا ہوتی ہے۔ تو اسے قوسِ قزح کہتے ہیں۔ اور اس میں رنگوں کا اختلاف سورج کی شعاعوں کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اور بادلوں کے مختلف رنگوں کی وجہ سے ہوتا ہے۔

یہ بہت مستدیرہ پر واقع ہونے والے اجزائے صغیرہ شفافہ پر چاند کی شعاعوں کے پڑنے سے پیدا ہوتا ہے۔
فائدہ: سورج اور چاند کو نیز کہتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ سورج نیزِ اکبر اور چاند نیزِ اصغر کہلاتا ہے۔

دُھواں جب بلند ہو کر آگ کے چیز تک پہنچتا ہے تو شہاب کی بناوٹ اُسے آگ لگ جاتی ہے اور سرعت سے شعلہ سا بھڑکنے لگتا ہے۔ اور پھر جو نہی وہ دُھواں خالص آگ بن جاتا ہے تو نطفہ آنا بند ہو جاتا ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے وہ بچھ گیا ہو۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب دُھواں لطیف ہو۔ اور اگر دُھواں کثیف و غلیظ ہو تو آگ لگنے کے بعد وہ دیر تک روشن رہتا ہے جو دُمدار ستارے وغیرہ کی صورت میں دکھائی دیتا رہتا ہے۔

زلزلہ اور چشمہ کی بناوٹ بخار جب زمین میں مجبوس ہو جاتا ہے۔ یعنی زمین کی سختی کی وجہ سے یا اس کے اوپر پہاڑ ہونے کی

وجہ سے زمین کے اندر رُک جاتا ہے تو زمین کے اندر کسی جہت کی طرف مائل ہوتا ہے پھر اگر وہ بخار قلیل ہو تو زمین کی برودت سے پانی بن جاتا ہے۔ اور اگر کثیر ہو اس طور پر کہ زمین اُسے اپنے اندر نہ سما سکے تو پھر یا تو زمین پھٹ جاتی ہے جس سے چشمے پھوٹ نکلتے ہیں یا پھر بخار گاڑھا ہو جاتا ہے اور زمین سے باہر نکلنے کا راستہ نہیں پاتا تو اس کی حرکت سے زمین ہلنے لگتی ہے جسے زلزلہ کہا جاتا ہے۔
فصل سوم: معادن کے بیان میں۔

تمہید: مرکب نام یعنی جس کی صورتِ نوعیہ اس کی حفاظت کرتی ہے وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ نامی ہوگا یا غیر نامی۔ اگر غیر نامی ہے تو وہ معادن ہیں۔ اگر نامی ہے تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں۔ وہ حساس و متحرک بالارادہ ہوگا یا نہیں۔ بصورتِ اول حیوان اور بصورتِ ثانی نبات ہے۔ تو گویا معادن سے مراد مرکب نام غیر نامی ہوا۔

معادن کی بناوٹ وہ بخارات اور دھوئیں جو زمین میں مجبوس ہوتے ہیں اگر وہ کثیر ہوں تو ان سے وہ اشیاء بنتی ہیں جن کا پھل فصل میں ذکر ہو چکا۔ اور اگر وہ کثیر نہ ہوں تو وہ کئی انواع و اقسام سے آپس میں مختلط ہوتے ہیں۔ اور یہ اختلاطات کم و کیف میں مختلف ہوتے ہیں یعنی مختلاطات میں سے بعض قلیل، بعض کثیر، بعض حار، بعض بارد، بعض رطب اور بعض یابس ہوتے ہیں۔

ان مختلف اختلاطات سے اجسامِ معدنیہ پیدا ہوتے ہیں۔

پس اگر دھوئیں پر بخار غالب ہو تو اس سے لیشم، پتور، پارہ، ہڑتال اور رائگا یعنی قلعی وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ اور اگر دھواں بخار پر غالب ہو تو اس سے نمک،

پھٹکڑی، گندھک اور نوشادر پیدا ہوتے ہیں۔ پھر ان معدنیات میں سے بعض کے بعض کے ساتھ اختلاط کے سبب سے اجسام ارضیہ یعنی سونا، چاندی، تانبا اور لوہا وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔

فصل چہارم : نبات کے بارے میں۔

فائدہ : (۱) واحد سے صرف فعل واحد ہی صادر ہو سکتا ہے۔ متعدد افعال اُس سے صادر نہیں ہو سکتے۔ لیکن مختلف آلات اور مختلف قوتوں کے ذریعے واحد سے متعدد مختلف افعال صادر ہو سکتے ہیں۔

(۲) جس شے کے ذریعے جسم طبعی کامل اور پورا ہوتا ہے اُس شے کو جسم طبعی کے لئے کمال کہا جاتا ہے۔ پھر اگر اُس کمال کے ذریعے جسم طبعی باعتبار ذات کے کامل اور پورا ہو تو اُس سے کمال اول کہتے ہیں، جیسے ہیئت سرریہ، سریر اور تخت کے لئے۔ اور اگر اُس کمال کے ذریعے جسم طبعی باعتبار وصف کے کامل اور پورا ہو تو اُس سے کمال ثانی کہتے ہیں۔ جیسے بیاض، جسم ابیض کے لئے۔

ان تمہیدی فوائد کے بعد فصل رابع کی توضیح یہ ہے کہ نبات کے لئے ایک ایسی قوت ہوتی ہے جو شعور سے خالی ہوتی ہے۔ اُس قوت سے مختلف آلات کے ساتھ اقطارِ ثلاثہ یعنی طول، عرض اور عمق میں مختلف حرکات اور مختلف افعال صادر ہوتے ہیں اس قوتِ عذیمۃ الشعور کو "نفس نباتیہ" بھی کہا جاتا ہے، اور یہ قوت یعنی نفس نباتیہ جسم طبعی آلی (مشتمل بر آلہ) کے لئے چونکہ باعتبار تولید، تمیہ اور تغذیہ کے کمال اول ہوتی ہے۔ لہذا اس کے لئے تین قوتوں کا ہونا ضروری :

(۱) قوتِ غازیہ : یہ قوت دوسرے جسم یعنی غذا کو اُس جسم کی شکل کی طرف منتقل کرتی ہے جس جسم میں یہ قوت موجود ہوتی ہے۔ اور پھر اُس جسم کے

ساتھ اس کو ملحق کرتے ہوئے حرارتِ طبیعیہ کے سبب سے جسم میں واقع ہونے والی کمی کا بدل بنا دیتی ہے۔

(۲) قوتِ نامیہ : یہ اُس جسم کو جس میں یہ ہوتی ہے طول، عرض اور عمق میں بڑھاتی ہے، یہاں تک کہ جسم نشوونما کی اس حد تک پہنچ جاتا ہے جس کا تقاضا اس جسم کی طبیعت کرتی ہے۔

(۳) قوتِ مؤلّدہ : یہ قوت اُس جسم سے جس میں یہ ہوتی ہے ایک جُز کو لے کر اس جسم کی مثل کے لئے مادہ اور مبداء بنا دیتی ہے۔
قوتِ غاذیہ چار فعل کرتی ہے،

(i) غذا کو جذب کرتی ہے۔

(ii) غذا کو روکتی ہے۔

(iii) غذا کو ہضم کرتی ہے۔

(iv) فضلہ یعنی زائد از ضرورت کو دفع کرتی ہے۔

اور واحد سے چونکہ بغیر آلات و قوائے مختلفہ کے متعدد افعال صادر نہیں ہو سکتے لہذا افعالِ اربعہ مذکورہ بالا کے صدور کے لئے قوتِ غاذیہ چار خادموں کی محتاج ہے جو یہ ہیں :

(i) قوتِ جاذبہ

(ii) قوتِ ماسکہ

(iii) قوتِ ہاضمہ

(iv) قوتِ دافعہ برائے فضلہ

نشوونما کے حدِ کمال کو پہنچ جانے کے بعد قوتِ نامیہ اپنا فعل روک دیتی ہے لیکن قوتِ غاذیہ اپنے فعل کماؤس وقت تک جاری رکھتی ہے جب تک

کہ وہ عاجز نہ ہو جائے۔ اور جب یہ عاجز ہو جاتی ہے تو پھر اس جسمِ نباتی کو موت عارض ہو جاتی ہے۔

فصلِ پنجم : حیوان کے بارے میں۔

حیوانِ نفسِ حیوانیہ کے ساتھ مختص ہے۔ یعنی وہ نفس جو حسی اور حرکتِ ارادیہ کا مبداء ہوتا ہے۔ اور یہ نفس حیوانیہ جسمِ طبعی آلی کیلئے چونکہ ادراکِ جزئیات جسمانیہ اور حرکتِ ارادیہ کے اعتبار سے کمالِ اول ہے۔ لہذا اس کے لئے دو قوتوں کا ہونا ضروری ہے :

(۱) قوتِ مدرکہ

(۲) قوتِ محرکہ

پھر قوتِ مدرکہ دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ وہ دماغ سے خارج ہوگی یا دماغ کے اندر ہوگی۔ اگر دماغ سے خارج ہو تو اس کی پانچ قسمیں ہیں :

(۱) سامعہ - یعنی سُننے کی قوت

(۲) باصرہ - یعنی دیکھنے کی قوت

(۳) شامہ - یعنی سُونگھنے کی قوت

(۴) ذالفتہ - یعنی چکھنے کی قوت

(۵) لامسہ - یعنی چھونے کی قوت

قائدہ : مذکورہ بالا قوتوں کو "حواسِ خمسہ ظاہرہ" کہا جاتا ہے۔

اور اگر قوتِ مدرکہ دماغ کے اندر ہو تو اس کی بھی پانچ قسمیں ہیں :

(۱) حسی مشترک (۲) خیال (۳) وہم (۴) حافظہ (۵) متصرفہ

ان قوتوں کو "حواسِ خمسہ باطنہ" کہا جاتا ہے۔

قائدہ : دماغ میں تین جوف ہیں جنہیں بطونِ ثلاثہ کہا جاتا ہے پھر ان تینوں

میں سے ہر ایک مقدم و موخر کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ تو اس طرح کل چھ مواضع و مقامات بن گئے۔ مذکورہ بالا قوتیں یعنی حواسِ خمسہ باطنہ میں سے ہر ایک ان ہی چھ مواضع میں سے کسی نہ کسی موضع میں پائی جاتی ہے تفصیل حسبِ ذیل ہے

حس مشترک وہ قوت ہے جو دماغ کے جوفِ اول کے مقدم میں پائی جاتی ہے یہ قوت ان تمام صورتوں کا ادراک کرتی ہے جو حواسِ خمسہ ظاہرہ

میں مُرسم ہوتی ہیں۔ اور یہ قوتِ بصر کا غیر ہے۔ اس لئے کہ تیزی سے نیچے آنی والا قطرہ ہمیں خطِ مستقیم اور تیزی سے گھومنے والا نقطہ ہمیں خطِ مستقیم نظر آتا ہے۔

حالانکہ خارج میں ان دونوں خطوں کا وجود نہیں۔ اب ان خطوں کا ادراک بصر نہیں

کرتی۔ کیونکہ بصر تو اس چیز کا ادراک کرتی ہے جو اس کے مقابل ہو اور بصر کے

مقابل تو صرف وہ قطرہ اور نقطہ ہی ہوگا جو اپنی جگہیں بدل رہا ہے۔ یعنی جب وہ

قطرہ اور نقطہ ایک جگہ میں ہوگا تو اس جگہ میں ہوتے ہوئے بصر کے مقابل ہوگا۔ تو

اس کی صورت بصر میں جائے گی پھر وہ حرکت کرتے ہوئے اس جگہ کو چھوڑ کر دوسری

جگہ پہنچے گا تو دوسری جگہ پھر بصر کے مقابل ہوگا۔ تو وہاں پر بھی اس قطرہ اور نقطہ ہی

کی صورت بصر میں جائے گی۔ اسی طرح تیسری، چوتھی اور پانچویں جگہ پر بھی ہوگا

تو معلوم ہو گیا کہ بصر تو صرف قطرہ اور اس نقطہ کا ادراک کرتی ہے نہ کہ حرکت کے

سبب سے پیدا ہونے والے خطِ مستقیم اور خطِ مستدیر کا۔ تو معلوم ہو گیا کہ

خطِ مستقیم اور خطِ مستدیر کا ادراک کرنے والی قوت بصر کے علاوہ ہے اور وہی قوت

حسِ مشترک ہے۔

خیال : وہ قوت ہے جو دماغ کے جوفِ اول کے موخر میں پائی جاتی ہے۔ یہ قوت

حسِ مشترک کے لئے خزانہ ہے۔ کیونکہ یہ حسِ مشترک سے حاصل شدہ صورتوں کو

محفوظ کرتی ہے اور غیبوبت کے بعد پھر جب کوئی صورت سامنے آئے تو اس پر

یہ حکم لگاتی ہے کہ یہ وہی صورت ہے جو پہلے دیکھی جا چکی ہے۔

وہم : وہ قوت ہے جو دماغ کے جوفِ اوسط کے موخر میں پائی جاتی ہے۔ یہ قوت محسوسات میں پائے جانے والے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے۔ اسی قوت کے ذریعے بکری بھیڑیے کی صورت کو دیکھ کر عداوت کا ادراک کرتی اور اس سے بھاگتی ہے اور اپنے بچے کی صورت کو دیکھ کر محبت کا ادراک کرتی اور اس پر مہربان ہوتی ہے۔ حافظہ : وہ قوت ہے جو دماغ کے جوفِ آخر کے مقدم میں پائی جاتی ہے۔ یہ قوت وہم کے ذریعے سے حاصل شدہ معانی جزئیہ کے لئے خزانہ ہے کیونکہ یہ محسوسات میں پائے جانے والے ایسے معانی جزئیہ کی محافظ ہوتی ہے جن کا ادراک جو اس ظاہرہ سے نہیں کیا جاسکتا۔

متصرفہ : وہ قوت ہے جو دماغ کے جوفِ اوسط کے مقدم میں پائی جاتی ہے۔ یہ قوت خیال میں محفوظ صورتوں اور حافظہ میں محفوظ معانی میں ترکیب و تفصیل یعنی جوڑ توڑ کا تصرف کرتی ہے۔

بعض صورتوں کو بعض کے ساتھ جوڑنے کی مثال : جیسے ایک انسان کا تصور کرنا جس کے دوسرے ہوں یا ایک ایسے جسم کا تصور کرنا جس کا دھڑ چارپائے کا اور اس پر انسانی سر کی صورت ہو۔

اور صورتوں کو جدا کرنے یعنی تفصیل کی مثال : جیسے ایک انسان سے سر کی شکل جدا کر کے بغیر سر والے انسان کا تصور کرنا۔

اور یونہی بعض معانی کو بعض کے ساتھ جوڑنے کی مثال : جیسے ایک شخص میں علم اور شجاعت کے جمع ہونے کا تصور کرنا۔

نوٹ : قوت متصرفہ کو وہم بھی کام میں لاتا ہے اور عقل بھی۔ پہلی صورت میں اس کو قوت متخیلہ اور دوسری صورت میں اسے قوت مفکرہ کا نام دیا جاتا ہے۔

قوتِ محرکہ وہ قوت جو عضلات میں پائی جاتی ہے۔ اور عضلہ اس جسم کو کہتے ہیں جو پٹھے، رباط اور گوشت سے مرکب ہوتا ہے۔ رباط وہ جسم ہے جو ہڈی سے پیدا ہوتا ہے۔

قوتِ محرکہ کی دو قسمیں ہیں :

(۱) قوتِ باعثہ

(۲) قوتِ فاعلہ

قوتِ باعثہ وہ قوت کہ جب کوئی صورتِ مطلوبہ یا مہروبہ عنہا خیال میں مرتسم ہوتی ہے، تو یہ قوت، قوتِ فاعلہ کو حرکت پر ابھارتی ہے۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں، اگر یہ اشیائے متخیلہ میں سے کسی شئی کو نافع سمجھتے ہوئے حصولِ لذت کے لئے اس کی طلب پر قوتِ فاعلہ کو ابھارے، عام ازیں کہ واقع میں وہ شئی نافع ہو یا مضر تو اس صورت میں قوتِ باعثہ کو "قوتِ شہوانیہ" کہا جاتا ہے۔

اور اگر کسی شئی کو مضر سمجھتے ہوئے اس پر غلبہ حاصل کرنے یا اس سے انتقام لینے کے لئے قوتِ فاعلہ کو حرکت پر ابھارے، عام ازیں کہ واقع میں وہ شئی نافع ہو یا مضر تو اس صورت میں قوتِ باعثہ کو "قوتِ غضبیہ" کہا جاتا ہے۔

قوتِ فاعلہ : وہ قوت جو عضلات کو حرکت کے لئے تیار کرتی ہے۔

فصل ششم : انسان کے بارے میں۔

انسان نفسِ ناطقہ کے ساتھ مختص ہے۔ اور نفسِ ناطقہ جسمِ طبعی آلی کیلئے کمالِ اول ہے اس اعتبار سے کہ یہ امورِ کلیہ کا ادراک کرتا ہے اور نظر و فکر پر مبنی افعال کرتا ہے۔ لہذا نفسِ ناطقہ کے لئے دو قوتوں کا ہونا ضروری ہے :

(۱) قوتِ عاقلہ : جس کے ساتھ نفسِ ناطقہ تصورات اور تصدیقات کا

اور اک کرتا ہے۔ اس کو "قوتِ نظریہ" بھی کہا جاتا ہے۔

(۲) قوتِ عاملہ : جس کے ساتھ نفسِ ناطقہ بدنِ انسانی کو ایسے افعالِ جزئیہ فکریہ کی طرف حرکت دیتا ہے جن افعال کا تقاضا نفسِ ناطقہ کی

مخصوص آراء کرتی ہیں۔ اس کو قوتِ عملیہ بھی کہا جاتا ہے۔

مراتبِ نفسِ ناطقہ : قوتِ عاقلہ کے اعتبار سے نفسِ ناطقہ کے چار مرتبے ہیں:

پہلا مرتبہ : اس مرتبہ میں نفسِ ناطقہ تمام معقولات سے خالی اور ان کو حاصل کرنے کے لئے مستعد ہوتا ہے۔ اس مرتبہ کو "عقلِ ہیولانی" کہا جاتا ہے۔

دوسرا مرتبہ : اس مرتبہ میں نفسِ ناطقہ کو معقولاتِ بدیہیہ حاصل ہوتے ہیں اور وہ بدیہیات سے نظریات کی طرف منتقل ہونے کی استعداد رکھتا ہے اس مرتبہ کو "عقلِ بالملکہ" کہتے ہیں۔

تیسرا مرتبہ : اس مرتبہ میں نفسِ ناطقہ کو بدیہیات کے بعد نظریات بھی حاصل ہوتے ہیں لیکن وہ ہمہ وقت نفسِ ناطقہ کے پیشِ نظر نہیں رہتے۔ بلکہ وہ اس کے پاس محزون ہوتے ہیں۔ جب چاہے بغیر کسبِ جدید کے انھیں مستحضر کر سکتا ہے۔

اس مرتبہ کو "عقلِ بالفعل" کہتے ہیں۔

چوتھا مرتبہ : اس مرتبہ میں تمام معقولاتِ حاصلہ ہمہ وقت نفسِ ناطقہ کے پیشِ نظر رہتے ہیں۔ اس مرتبہ کو "عقلِ مطلق" کہا جاتا ہے۔ اور اس میں حاصل شدہ معقولات کو "عقلِ مستفاد" کہا جاتا ہے۔

فائدہ : عقلِ بالملکہ جب اتنی قوی ہو جائے کہ اُسے حقائقِ اشیاء بذریعہ حدس حاصل ہونے لگیں اور وہ محتاجِ نظر و فکر نہ رہے تو اُسے "قوتِ قدسیہ" کہا جاتا ہے۔

تنبیہ : نفسِ ناطقہ اور اس کے مراتبِ اربعہ بیان کرنے کے بعد لفظ "اعلم" کہا جاتا ہے۔

سے مصنف علیہ الرحمۃ نفسِ ناطقہ کے تین احکام بیان کر رہے ہیں :

حکم اول : قوتِ عاقلہ یعنی نفسِ ناطقہ مجرد عن المادہ ہے۔ اس لئے کہ اگر نفسِ ناطقہ مادی یعنی جسمانی ہو تو ذاتِ وضع ہوگا۔ اب وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ منقسم ہوگا یا غیر منقسم۔ غیر منقسم ہونا باطل ہے۔ کیونکہ ہر ذاتِ وضع منقسم ہوتا ہے۔ اور منقسم ہونا بھی باطل ہے کیونکہ اگر اس کو منقسم مانیں تو دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ اس کے معقولات بسیط ہوں گے یا مرکب۔ بسیط ہونا باطل۔ کیونکہ نفس کے منقسم ہونے سے ان کا منقسم ہونا لازم آئیگا۔ اس لئے کہ انقسام محل، انقسامِ حال کو مستلزم ہوتا ہے۔ تو اس طرح جب معقولات بسیط منقسم ہو گئے تو وہ بسیط نہ رہے، حالانکہ ہم نے انہیں بسیط مانا تھا۔

اگر نفسِ ناطقہ کے معقولات مرکب ہوں تو یہ بھی باطل۔ کیونکہ مرکبات کی انتہا ر بساط پر ہی ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں بھی انقسامِ بساط والی خرابی لازم آئیگی۔ ثابت ہو گیا کہ نفسِ ناطقہ مادی نہیں بلکہ مجرد عن المادہ ہے۔

حکم ثانی : نفسِ ناطقہ کو معقولات کا ادراک آلہ جسمانیہ سے نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اگر یہ ادراک و تعقل آلہ جسمانیہ سے ہوتا تو جسم کے ضعف کے ساتھ اس میں ضعفِ آنا ضروری ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ چالیس سال کی عمر کے بعد جسم انسانی میں ضعف کا آغاز ہوتا ہے جبکہ اس وقت قوتِ عاقلہ کے کمال کا آغاز ہوتا ہے۔

حکم ثالث : نفوسِ ناطقہ بدن سے پہلے موجود نہیں ہوتے۔ بلکہ بدن کے ساتھ حادث ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر انھیں بدن سے پہلے موجود مانا جائے تو پھر سوال پیدا ہوگا کہ ان کا آپس میں امتیاز و اختلاف کس سبب سے ہے؟ نفس

ماہیت سے، یا لوازمِ ماہیت سے، یا اعراضِ مفارقة سے۔ نفسِ ماہیت اور لوازمِ ماہیت سے امتیاز کا ہونا باطل ہے۔ کیونکہ ماہیت و لوازمِ ماہیت میں تو تمام نفوسِ ناطقہ مشترک ہیں اور جو ماہیہ الاشتراک ہو وہ ماہیہ الامتیاز نہیں ہو سکتا۔ لہذا ماہیت و لوازمِ ماہیت سے امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اعراضِ مفارقة سے بھی امتیاز نہیں ہو سکتا کیونکہ اعراضِ مفارقة کسی شئی کو قابل کے سبب سے لاحق ہوتے ہیں۔ اب نفسِ ماہیت تو باعتبار اپنی ذات کے عوارضِ مفارقة کے لئے قابل نہیں ہو سکتی، ورنہ یہ اعراضِ لازم بن جائیں گے۔ کیونکہ ماہیت باعتبار ذات کے جس شئی کی مستحق ہوتی ہے اس شئی کا ماہیت سے انفکاک ممکن ہوتا ہے، اور جس کا انفکاک ماہیت سے ممکن ہو وہ اس ماہیت کے لئے لازم ہوتا ہے۔ جب یہ اعراض نہ رہے بلکہ لوازم بن گئے تو پھر وہی خرابی لازم آئے گی جو لوازمِ ماہیت کو ماہیہ الامتیاز ماننے کی صورت میں لازم آتی ہے۔ یعنی یہ ماہیہ الاشتراک ہیں۔ لہذا یہ ماہیہ الامتیاز نہیں ہو سکتے۔ ثابت ہوا کہ ماہیت، اعراض کے لئے قابل نہیں۔ تو لامحالہ یہاں پر ان اعراضِ مفارقة کے لئے قابل بدن ہوگا، تو جب تک بدن نہیں ہوگا یہ بھی نہیں ہو سکتے۔ معلوم ہو گیا کہ نفوسِ ناطقہ بدن سے پہلے موجود نہیں ہوتے بلکہ بدن کے ساتھ حادث ہوتے ہیں۔

القسم الثالث فی الالہیات

تیسری قسم حکمتِ الہیہ کے مباحث میں اور قسمِ ثانی کی طرح قسمِ ثالث بھی تین فنون پر مشتمل ہے۔

حکمتِ الہیہ کا موضوع؛ اس کا موضوع وہ موجودات ہیں جو وجودِ خارجی و ذہنی دونوں میں مادہ کے محتاج نہ ہوں۔

سوال : قسم ثالث کے فنونِ ثلاثہ میں منحصر ہونے کی وجہ کیا ہے ؟

جواب : وجہِ حصر یہ ہے کہ حکمتِ الہیہ کا موضوع وہ موجودات ہیں جو محتاجِ مادہ نہیں اور وہ دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ وہ مادہ سے مقارن ہوتے ہیں یا نہیں۔ اگر ہوتے ہیں تو فنِ اول اور اگر نہیں ہوتے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ واجب ہوں گے یا ممکن بصورتِ اول فنِ ثانی اور بصورتِ ثانی فنِ ثالث۔

فنِ اول تقسیماتِ وجود یعنی امورِ عامہ کے بیان میں۔

یہ سات فصلوں پر مشتمل ہے۔

فصلِ اول : کلی و جزئی کے بیان میں۔

دعویٰ : کلی واحد بالعدد نہیں۔

دلیل : اگر کلی کو واحد بالعدد مانا جائے تو لازم آئے گا کہ شئی واحد بالعدد بعینہ
اعراض متضادہ یعنی سواد و بیاض وغیرہ سے متصف ہو جائے، اور یہ باطل ہے۔

لہذا کلی کا واحد بالعدد ہونا باطل ہوا، بلکہ کلی نفسِ ناطقہ میں حاصل ہونے والا ایک ایسا

معنی ہے جو اپنے افرادِ خارجیہ میں سے ہر ایک کے مطابق ہوتا ہے۔ بایں طور کہ

وہ معنی اگر خارج میں کسی شخص میں پایا جائے تو وہ معنی بعینہ وہی شخص ہوگا۔ اور

جزئی ایسے تشخصات سے متعین ہوتی ہے جو طبیعتِ کلیہ پر زائد یعنی اس سے

خارج ہوتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کلی اس حیثیت سے کہ وہ کلی ہے اس کا

نفسِ تصورِ شرکتِ کثیرین سے مانع نہیں۔ جبکہ شخص اس حیثیت سے کہ وہ شخص ہے اس کا

نفسِ تصورِ شرکتِ کثیرین سے مانع ہے۔ تو معلوم ہو گیا کہ تشخصِ طبیعتِ کلیہ پر زائد ہے۔

فصلِ دوم : واحد اور کثیر کے بیان میں۔

واحد : وہ شئی جو اس جہت سے تقسیم کو قبول نہ کرے جس جہت سے اُسے واحد

کہا جاتا ہے

کثیر، وہ مثنیٰ جو تقسیم کو قبول کرے اس حیثیت سے کہ وہ قابل تقسیم ہے۔
تقسیم واحد: واحد کی پانچ قسمیں ہیں،

۱۔ واحد بالجنس: وہ واحد جس میں وحدت کی جہت جنس ہو۔ جیسے انسان و فرس کہ ان دونوں کی جنس واحد ہے یعنی حیوان۔

۲۔ واحد بالنوع: وہ واحد جس میں وحدت کی جہت نوع ہو۔ جیسے زید و بکر کہ ان دونوں کی نوع ایک ہے یعنی انسان۔

۳۔ واحد بالمحمول: وہ واحد جس میں وحدت کی جہت، وصفِ محمول ہو۔ جیسے رُوتی اور برف کہ یہ دونوں اَبْیَضُ ہونے میں واحد ہیں اور اَبْیَضُ کا ان پر حمل ہوتا ہے۔

۴۔ واحد بالموضوع: وہ واحد جس میں وحدت کی جہت، موضوع ہو۔ جیسے کاتب اور ضاحک کہ یہ دونوں انسان ہونے میں واحد ہیں اور ان کا انسان پر حمل ہوتا ہے یعنی انسان ان دونوں کا موضوع بنتا ہے۔

۵۔ واحد بالعدد: وہ واحد جس میں وحدت کی جہت، واحد کا تشخص ہو۔ جیسے زید۔

تقسیم واحد بالعدد: واحد بالعدد کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ واحد حقیقی: وہ واحد بالعدد جو بالکل قابل تقسیم نہ ہو۔ جیسے نقطہ۔

۲۔ واحد غیر حقیقی: وہ واحد بالعدد جو قابل تقسیم ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں:

(i) واحد بالاتصال: وہ واحد غیر حقیقی جس میں بالفعل کثرت نہ ہو اور وہ بالقوہ اجزاء متشابهہ کی طرف قابل تقسیم ہو۔ جیسے پانی۔

(ii) واحد بالترکیب: وہ واحد غیر حقیقی جس میں بالفعل کثرت ہو۔ جیسے گھر۔

ہدایت : اقسام متقابلین کا بیان -

متقابلان ان دو چیزوں کو کہا جاتا ہے جو ایک جہت سے ایک محل میں جمع نہ ہو سکیں۔ متقابلان کی چار قسمیں ہیں۔

وجہ حصر : متقابلان دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ وہ دونوں وجودی ہوں گے یا نہیں۔ اگر دونوں وجودی ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہو گا یا نہیں۔ بصورتِ اول متضایفان اور بصورتِ ثانی ضدان۔ اگر دونوں وجودی نہیں بلکہ ایک وجودی اور ایک عدمی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ عدمی کا محل وجودی کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے یا نہیں۔ بصورتِ اول متقابلان بالعدم والملکہ اور بصورتِ ثانی متقابلان بالسلب والایجاب۔

تعریفات و امثلہ :

ضدان : وہ متقابلان جو دونوں وجودی ہوں اور ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف نہ ہو۔ جیسے سواد و بیاض۔

متضایفان : وہ متقابلان جو دونوں وجودی ہوں اور ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہو۔ جیسے ابوۃ و بنوۃ۔

متقابلان بالعدم والملکہ : وہ متقابلان جن میں سے ایک وجودی اور ایک عدمی ہو جبکہ عدمی کا محل وجودی کے ساتھ متصف ہو سکتا ہو جیسے بصروعمی اور علم و جہل۔

متقابلان بالسلب والایجاب : وہ متقابلان جن میں سے ایک وجودی اور ایک عدمی ہو جبکہ عدمی کا محل وجودی کے ساتھ متصف نہ ہو سکتا ہو۔ جیسے فرسیت و لافرسیت۔ ان کو نقیضان بھی کہا جاتا ہے۔ تقابل کی یہ قسم فقط ذہن میں متحقق ہوتی ہے خارج میں نہیں۔

فصل سوم : متقدم و متاخر کے بیان میں۔

متقدم کی پانچ قسمیں ہیں جن کی تعریفیں اور مثالیں مندرجہ ذیل ہیں :

- (۱) متقدم بالزمان : وہ متقدم جس کا زمانہ متاخر کے زمانے سے پہلے ہو۔ جیسے
 موسیٰ علیہ السلام کا تقدم عیسیٰ علیہ السلام پر۔
- (۲) متقدم بالطبع : وہ متقدم جس کی موجودگی کے بغیر متاخر کا وجود ناممکن ہو۔
 لیکن متقدم کا وجود متاخر کی موجودگی کے بغیر ممکن ہو۔ جیسے ایک تقدم دو پر۔
- (۳) متقدم بالشرف : وہ متقدم جو فضیلت و کمال میں متاخر سے بڑھ کر
 ہو۔ جیسے سیدنا صدیق اکبر کا تقدم سیدنا فاروق اعظم پر، رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔
- (۴) متقدم بالرتبہ : وہ متقدم جو متاخر کی نسبت کسی مخصوص مبداء کے
 زیادہ قریب ہو۔ جیسے صف اول کا تقدم باقی صفوں پر۔ کیونکہ صف اول
 باقی صفوں کی نسبت محراب کے زیادہ قریب ہوتی ہے۔
- (۵) متقدم بالعلیۃ : وہ متقدم جو متاخر کے لئے علت تامہ ہو۔ جیسے ہاتھ
 کی حرکت کا تقدم قلم کی حرکت پر۔
- نوٹ : متاخر چونکہ متقدم کا مقابل ہے۔ لہذا متاخر کی بھی پانچ

قسمیں ہوں گی :

- (۱) متاخر بالزمان
 (۲) متاخر بالطبع
 (۳) متاخر بالشرف
 (۴) متاخر بالرتبہ
 (۵) متاخر بالعلویۃ

تمام کی تعریفیں متقدم کی تعریفوں سے سمجھی جاسکتی ہیں۔

فصل چہارم : قدیم و حادث کے بیان میں۔

ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں :

(۱) بالذات
(۲) بالزمان

اس طرح کل اقسام چار ہوتیں:

(۱) قدیم بالذات

(۲) قدیم بالزمان

(۳) حادث بالذات

(۴) حادث بالزمان

چاروں کی تعریفیں اور مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:

قدیم بالذات: وہ شئی جس کا وجود اس کے غیر سے نہ ہو۔ جیسے واجب تعالیٰ۔
 قدیم بالزمان: وہ شئی جس کے زمانے کی ابتداء نہ ہو۔ جیسے افلاک و عقول۔
 حادث بالذات: وہ شئی جس کا وجود اس کے غیر سے ہو۔ جیسے ممکنات۔
 حادث بالزمان: وہ شئی جس کے زمانے کی ابتداء ہو۔ یعنی ایک وقت تھا جس میں یہ موجود نہیں تھا پھر اُس وقت کے گزر جانے کے بعد دوسرا وقت آیا جس میں یہ موجود ہوا۔ جیسے معادن و حیوانات۔

دعویٰ: ہر حادث زمانی کسی مدت اور مادہ کے بعد ہوتا ہے۔

دلیل: مدت کے بعد ہونا تو واضح ہے اور مادہ کے بعد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حادث زمانی کے وجود کا امکان اُس کے وجود سے پہلے ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اگر وجود سے پہلے وہ ممکن نہ ہو بلکہ ممکن ہو پھر بوقت وجود ممکن کی طرف منقلب ہو تو شئی کا امتناع ذاتی سے امکان ذاتی کی طرف انقلاب لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ لہذا حادث زمانی کے وجود سے پہلے امکان کا نہ ہونا باطل ہوا، تو ثابت ہو گیا کہ اس کے وجود سے پہلے وجود کا امکان ہوتا ہے۔ اور یہ امکان امر وجودی ہے عدمی نہیں۔ اس لئے کہ اگر حادث زمانی کے امکان کو عدمی مانیں اور یوں کہیں کہ

”امکانہ لآ“ یعنی حادث کا امکان معدوم ہے تو پھر یہ کہنا بھی صحیح ہو گا کہ
 ”لا امکان لہ“ یعنی حادث کے لئے امکان نہیں ہے۔ کیونکہ حادث کے لئے
 امکان کو عدمی ماننے اور حادث سے امکان کی نفی کرنے میں کوئی فرق نہیں، یعنی
 دونوں کا مال ایک ہی ہے۔ — جب حادث سے امکان کی نفی کرنا درست
 ہوا تو پھر وہ حادث ممکن ہی نہ رہا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ امکان
 امر وجودی ہے۔ پھر یہ امکان دو حال سے خالی نہ ہو گا کہ قائم بنفسہ ہو گیا نہیں۔
 قائم بنفسہ ہونا تو جائز نہیں ہے، کیونکہ امکان وجود تو اس شئی کے اعتبار سے ہے
 جس شئی کے وجود کا یہ امکان ہے یعنی امکان، ذات ممکن اور اس کے وجود
 کے درمیان حاصل ہونے والی نسبت کا نام ہے۔ اور نسبت عرض ہے اور
 عرض قائم بنفسہ نہیں ہوتا۔ لہذا امکان بھی قائم بنفسہ نہیں ہو گا۔ تو لا محالہ
 کسی محل کے ساتھ قائم ہو گا اور وہ محل مادہ ہے لہذا امکان مادہ کے ساتھ قائم ہوا۔
 تفصیل مذکورہ بالا سے ثابت ہوا کہ حادث کا امکان اس کے وجود پر سابق ہوتا ہے
 اور امکان مادہ سے قائم ہوتا ہے تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ مادہ بھی حادث سے سابق
 ہوتا ہے لہذا معلوم ہو گیا کہ حادث زمانی مادہ کے بعد ہوتا ہے۔ یہی ہمارا دعویٰ تھا۔
فصل پنجم : قوت و فعل کے بیان میں۔

قوت اس شئی کو کہتے ہیں جو غیر میں تغیر کا مبداء ہو اس حیثیت سے کہ
 وہ غیر ہے۔ قوت کے وجود کی دلیل یہ ہے کہ عادت مستمرہ محسوسہ میں اجسام سے
 صادر ہونے والے تمام افعال و آثار جیسے این و کیف اور حرکت و سکون کے ساتھ
 اختصاص یہ کسی ایسی قوت کے سبب سے صادر ہوتے ہیں جو قوت ان اجسام میں
 موجود ہے۔ اس لئے کہ یہاں پر عقلی احتمال تین ہیں، کہ وہ افعال و آثار یا تو جسم

سے اُس کے جسم ہونے کی حیثیت سے صادر ہوتے ہیں یا امورِ اتفاقیہ کے سبب سے صادر ہوتے یا ایسی قوت کے سبب سے صادر ہوتے ہیں جو اجسام میں موجود ہے۔ پہلی صورت باطل ہے کیونکہ تمام اجسام جسم ہونے میں مشترک ہیں تو اس سے تمام اجسام کا افعال و آثار میں مشترک ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے۔ دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ امورِ اتفاقیہ دائمی نہیں ہوتے۔ لہذا لازم آئے گا وہ افعال و آثار جو امورِ اتفاقیہ کے سبب سے صادر ہوتے ہیں وہ بھی دائمی اور اکثری نہ ہوں، اور یہ باطل ہے۔ جب پہلی دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو لامحالہ تیسری صورت متعین ہوگی کہ وہ افعال و آثار ایسی قوت سے صادر ہوتے ہیں جو اجسام میں موجود ہے اور یہی ہمارا مطلوب تھا۔

قائدہ: قوت کا اطلاق کبھی امکانِ حصول پر ہوتا ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے قوت، فعل بمعنی حصول کے مقابل ہے اور کبھی اس کا اطلاق اس معنی پر ہوتا ہے جو مصنف نے بیان کیا یعنی مبداءِ متغیّر۔ اس معنی کے اعتبار سے یہ فعل کے مقابل نہیں ہے لہذا یہ کہا گیا کہ اگر مصنف عنوان میں قوت و فعل کے بجائے صرف قوت کا ذکر کرتے تو بہتر ہوتا۔

فصل ششم: علت و معلول کے بیان میں۔

علت اس شئی کو کہتے ہیں جو خود موجود ہو اور اس کے وجود سے اُس کے

غیر یعنی معلول کا وجود حاصل ہو۔

اقسامِ علت: علت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) مادّیہ (۲) صوریہ (۳) فاعلیہ (۴) غائیہ

وجہِ حصر: علت دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ معلول کی جُزء ہوگی یا نہیں۔ اگر جُزء ہے تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس کے وجود سے وجودِ معلول واجب ہوگا یا نہیں۔ بصورتِ اول علتِ صوریہ اور بصورتِ ثانی علتِ مادّیہ۔

اور اگر وہ معلول کی جُز نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وجودِ معلول اُس علت سے ہے یا اُس کے لئے ہے۔ بصورتِ اول علتِ فاعلیہ اور بصورتِ ثانی علتِ غائیہ۔

تعریفات و امثله :

علتِ مادّیہ : وہ علت جو معلول کی جُز نہ ہو لیکن اس کے وجود کے ساتھ معلول کا وجود بالفعل واجب نہ ہو۔ جیسے مٹی کوزہ کے لئے۔

علتِ صوریہ : وہ علت جو معلول کی جُز نہ ہو اور اس کے وجود کے ساتھ معلول کا وجود بالفعل واجب ہو۔ جیسے کوزہ کی صورت کوزہ کے لئے۔

علتِ فاعلیہ : وہ علت جو معلول کی جُز نہ ہو اور اس سے وجودِ معلول حاصل ہو۔ جیسے کوزہ بنانے والا کوزہ کے لئے۔

علتِ غائیہ : وہ علت جو معلول کی جُز نہ ہو اور اس کے لئے معلول موجود ہو۔ جیسے وہ غرض جو کوزہ سے مطلوب ہے۔

احکامِ علت :

اول : علتِ فاعلیہ جب بسیط ہو تو اُس سے ایک سے زائد اثرات کا صدور محال ہے۔ کیونکہ جس شئی سے دو اثر صادر ہوں وہ مرکب ہوتی ہے تو اس طرح اُس علتِ فاعلیہ کا مرکب ہونا لازم آئے گا جس کو بسیط ماننا تھا۔ یہ خلافِ مفروض ہے۔

جس شئی سے دو اثر صادر ہوں اُس کے مرکب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ شئی اس حیثیت سے کہ اُس سے ایک اثر صادر ہو مغائر ہے اُس سے اُس حیثیت سے

کہ اُس سے دوسرا اثر صادر ہوا یعنی وہ شئی جو ان دونوں اثروں کے لئے مصدر ہے اُس کے ایک اثر کے لئے مصدر ہونے کا مفہوم اُس کے دوسرے اثر کے لئے

مصدر ہونے کے مفہوم کے مغائر ہے، تو اب یہاں پر تین احتمال ہوں گے :

(۱) یہ دونوں مفہوم ذاتِ مصدر میں داخل ہوں۔

(۲) ایک مفہوم ذاتِ مصدر میں داخل اور ایک خارج ہو۔

(۳) دونوں مفہوم ذاتِ مصدر سے خارج ہوں۔ پہلی اور دوسری صورت میں

ذاتِ مصدر میں ترکیب لازم آئے گی اور تیسری صورت میں بھی چونکہ ذاتِ

مصدر ان دونوں مفہوموں کے لئے مصدر ہوگی ورنہ لازم آئے گا کہ ذاتِ

واحد و امروں کے لئے مصدر نہ ہو اور یہ خلافِ مفروض ہے۔ اب پھر

کلامِ مذکورہ بالا کو ان دونوں مفہوموں میں جاری کریں گے کہ یہ دونوں

ذاتِ مصدر میں داخل ہیں یا ایک داخل اور دوسرا خارج ہے۔ یا

دونوں خارج ہیں۔ بصورتِ اول و ثانی ترکیب لازم اور بصورتِ

ثالث پھر وہی کلام جاری ہوگی۔ تو اس طرح بالآخر یہ سلسلہ ذاتِ مصدر

میں ترکیب و کثرت پر منتهی ہوگا ورنہ تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

دوم: علتِ تامہ کے وجود کے وقت معلول کا وجود واجب ہوتا ہے۔ علتِ

تامہ کے وجود کا معنی یہ ہے کہ وہ تمام امور پائے جائیں جو تحققِ معلول میں معتبر

ہیں۔ اس لئے کہ اگر علتِ تامہ کے وجود کے وقت معلول کا وجود واجب نہ ہو

تو دو حال سے خالی نہ ہوگا ممتنع ہوگا یا ممکن۔ ممتنع ہونا باطل ہے۔ کیونکہ اگر

ممتنع ہوتا تو پھر پایا نہ جاتا۔ ممکن ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ اگر ممکن الوجود ہو تو

پھر اپنے وجود میں مرزح کا محتاج ہوگا۔ تو اس طرح وہ تمام امور نہ پائے گئے

جو اس کے تحقق میں معتبر ہیں۔ حالانکہ ہم نے ان تمام امور کا وجود مانا تھا۔ تو

خلافِ مفروض لازم آیا۔ جب وجودِ معلول کا ممتنع اور ممکن ہونا باطل ہو گیا تو

ثابت ہو گیا کہ وجودِ علتِ تامہ کے وقت اس کا وجود واجب ہوتا ہے۔

لیکن یہ واجب بالغير اور ممکن بالذات ہوگا۔ اس لئے کہ جب ہم اس معلول

کی ماہیت کا اس حیثیت سے اعتبار کریں کہ وہ ایک ماہیت ہے قطع نظر اس کی علتِ تامہ کے تو اس کا نہ وجود ضروری ہوگا نہ عدم اور جس کا وجود و عدم دونوں ضروری نہ ہوں وہ ممکن بالذات ہوتا ہے۔

ہدایت : کسی شئی کا موجود ہونا اس شئی میں تاثیرِ علت کے منافی نہیں ہے کیونکہ کوئی شئی جب معدوم ہو اور پھر پائی جائے تو اس شئی کی علتِ فاعلہ تین حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ اس شئی یعنی معلول کے لئے مفید وجود ہوگی اس شئی کی حالتِ عدم میں یا حالتِ وجود میں یا حالتِ وجود و عدم دونوں میں۔ حالتِ عدم یا حالتِ وجود و عدم دونوں میں علت کو مفید وجود ماننا باطل ہے، کیونکہ اس سے اجتماعِ وجود و عدم لازم آتا ہے۔ تو لامحالہ حالتِ وجود میں معلول کے لئے مفید وجود ہوگی۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ شئی کا موجود ہونا اس کے معلول ہونے یعنی اس میں تاثیرِ علت کے منافی نہیں۔

فصل ہفتم : جوہر اور عرض کے بیان میں۔

ہر موجود دو حال سے خالی نہیں ہوتا کہ وہ ایسی شئی کے ساتھ مختص ہوتا ہے جو اس میں سرایت کئے ہوئے ہوتی ہے یا مختص نہیں ہوتا۔ اگر ہوتا ہے تو اس اختصاص کو حلول، سرایت کرنے والی شئی کو حال اور جس میں وہ سرایت کئے ہوئے ہے اس کو محل کہا جاتا ہے۔ ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے لئے محتاج ہونا ضروری ہے ورنہ حلول ممتنع ہوگا۔ حال تو بہر صورت محل کا محتاج ہوتا ہے البتہ محل دو حال سے خالی نہ ہوگا وہ بھی حال کا محتاج ہوگا یا فقط حال محل کا محتاج ہوگا بصورتِ اول محل کو ہیولی اور حال کو صورتِ جسمیہ کہتے ہیں۔ اور بصورتِ ثانی محل کو موضوع اور حال کو عرض کہا جاتا ہے۔

فائدہ : چونکہ محل مقسم اور موضوع و ہیولی اس کی قسمیں ہیں اور مقسم و قسم میں

عموم و خصوص مطلق ہوتا ہے۔ لہذا محل و موضوع میں اور اسی طرح محل و ہیولی میں
عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی یعنی ہر موضوع اور ہر ہیولی تو محل ہوں گے لیکن
ہر محل کا موضوع ہونا یا ہر محل کا ہیولی ہونا ضروری نہیں۔

تعریف جوہر : وہ ماہیت کہ اگر خارج میں موجود ہو تو موضوع میں نہ ہو۔
جوہر کی اس تعریف سے ظاہر ہو رہا ہے کہ جوہر کا اطلاق اس ماہیت پر

ہوتا ہے جس کا وجود اس پر زائد ہوتا ہے لہذا واجب الوجود اس سے خارج
ہو گیا۔ کیونکہ اس کی ماہیت اس کے وجود کا غیر نہیں ہے۔

تعریف عرض : وہ ماہیت جو موضوع میں موجود ہو۔

اقسام جوہر : جوہر کی پانچ قسمیں ہیں :

(۱) ہیولی (۲) صورت (۳) جسم (۴) نفس (۵) عقل

وجہ حصر : جوہر تین حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ محل ہوگا یا حال ہوگا۔ یا نہ محل
ہوگا نہ حال۔ بصورت اول ہیولی، بصورت ثانی صورت۔ اور بصورت ثالث
پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ حال و محل سے مرکب ہوگا یا نہیں بصورت اول جسم اور بصورت ثانی
پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ اجسام سے تعلق تدبیر و تصرف کے ساتھ متعلق
ہوگا یا نہیں۔ بصورت اول نفس اور بصورت ثانی عقل۔

فائدہ : جوہر ان اقسام خمسہ کے لئے جنس نہیں۔ کیونکہ جس کے لئے جنس ہو اس
کے لئے فصل کا ہونا لازمی ہوتا ہے۔ تو اس طرح ان اقسام خمسہ کا جنس و فصل
سے مرکب ہونا لازم آئے گا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ نفس بسیط ہے۔
اس لئے کہ وہ ماہیت بسیطہ کا ادراک کرتا ہے۔ اگر نفس مرکب ہو تو اس سے
ماہیت بسیطہ کا منقسم ہونا لازم آئے گا جو کہ خلاف مفروض ہے۔

اقسام عرض : عرض کی نو قسمیں ہیں :

(۱) کم (۲) کیف (۳) آئین (۴) مٹی (۵) اضافت (۶) ملک

(۷) وضع (۸) فعل (۹) انفعال

کَمّ: وہ عرض جو اپنی ذات کے اعتبار سے مساوات و عدم مساوات کو قبول کرتا ہے۔
کَمّ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) کَمّ منفصل۔ یعنی وہ کَمّ جس کے اجزاء میں کوئی حدِ مشترک نہ ہو۔ جیسے عدد۔

(۲) کَمّ متصل۔ یعنی وہ کَمّ جس کے اجزاء میں کوئی حدِ مشترک ہو۔

فائدہ: حدِ مشترک اس حد کو کہتے ہیں جس شئی میں اُسے فرض کیا گیا ہو اُس شئی کے دونوں جزروں کے لئے وہ حد مبداء یا منتہی ہو، جیسے خط پر نقطہ۔

کَمّ متصل کی پھر دو قسمیں ہیں:

(۱) قار الذات۔ یعنی وہ کَمّ متصل جس کے اجزاء وجود میں مجتمع ہوں اور وہ مقدار ہے۔ جیسے خط، سطح اور جسم تعلیمی۔

(۲) غیر قار الذات۔ یعنی وہ کَمّ متصل جس کے اجزاء وجود میں مجتمع نہ ہوں۔
جیسے زمانہ۔

فائدہ: کَمّ کی تعریف یوں بھی کی گئی ہے کہ کَمّ وہ عرض ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرتا ہے۔

کیفیت: وہ عرض جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم کو قبول نہیں کرتا اور نہ ہی کسی شئی کی طرف نسبت کو۔ یعنی اس کا تعقل کسی دوسری شے پر موقوف نہیں ہوتا۔
کیفیات کی چار قسمیں ہیں:

(۱) کیفیات محسوسہ۔ ان کی پھر دو قسمیں ہیں: راستہ اور غیر راستہ۔ اول کی مثال جیسے شہد کی مٹھا س اور سمندر کے پانی کی نمکینی۔ اور دوم کی مثال جیسے شرمندہ کی سُرخی اور خوفزدہ کی زردی۔

(۲) کیفیات نفسانیہ: ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ نفس میں راسخ ہونے

سے قبل انہیں حالات کہا جاتا ہے۔ جیسے ابتداء خلقت میں کتابت۔ اور نفس میں راسخ ہو جانے کے بعد انہیں ملکات کہا جاتا ہے۔ جیسے سختگی کے بعد کتابت و علم وغیرہ۔

(۳) کیفیات استعدادیہ: ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ دفع جیسے سختی، اور افعال جیسے نرمی۔

(۴) کیفیات مختصہ بالکمیات: یعنی وہ کیفیات جو کمیات کے ساتھ مختص ہیں۔ جیسے مقدار کا مثلث و مربع ہونا اور عدد کا زوج و فرد ہونا۔
این: کسی شئی کی وہ حالت جو اس کو کسی مکان میں حاصل ہونے کے سبب سے عارض ہو۔

ممتی: کسی شئی کی وہ حالت جو اس کو کسی زمان میں حاصل ہونے کے سبب سے عارض ہو۔

اضافت: وہ ایک حالت نسبت متکررہ ہے یعنی دو ایسی چیزوں میں پائی جانے والی نسبت جن میں سے ہر ایک کا تعقل دوسری پر موقوف ہو، جیسے ابوة و بنوة۔
ملک: کسی شئی کی وہ حالت جو اس کو اس شئی کے سبب سے عارض ہو جس نے اسے گھیرا ہوا ہے اس طور پر محاط کے منتقل ہونے سے محیط بھی منتقل ہو جائے۔ جیسے وہ حالت جو انسان کو قمیص پہننے یا عمامہ پہننے سے عارض ہوتی ہے۔
وضع: وہ ہیئت و حالت جو کسی شئی کو اس کے اجزاء کی ایک دوسرے کی طرف نسبت ہونے یا امور خارجہ کی طرف نسبت ہونے سے عارض ہو۔ جیسے وہ حالت جو انسان کو قیام و قعود سے عارض ہوتی ہے۔

فعل: کسی شئی کی وہ حالت جو اس کو غیر میں اثر کرنے کے سبب سے عارض ہوتی ہے۔ جیسے کاٹنے والے کی حالت جب تک وہ کاٹتا رہے۔

الفعال ؛ کسی شئی کی وہ حالت جو اس کو غیر کا اثر قبول کرنے کے سبب حاصل ہوتی ہے جیسے گرم ہونے والی شئی کی حالت جب تک وہ گرم ہوتی رہے۔

فائدہ : جوہر اور عرض کی نو قسموں کے مجموعے کو "مقولاتِ عشرہ" کہا جاتا ہے۔

فہرست ثانی : صنایع اور اس کی صفات کے علم کے بارے میں۔
اور یہ دس فصلوں پر مشتمل ہے۔

فصل اول : واجب لذاتہ کے اثبات میں۔

واجب لذاتہ اُس شئی کو کہتے ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے قابلِ عدم نہ ہو۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر عالم وجود میں کوئی موجود واجب لذاتہ نہ ہو تو محال لازم آتا

ہے۔ اس لئے کہ دریں صورت تمام موجودات ایسا مجموعہ ہوں گے جو ایسے آحاد

سے مرکب ہوگا جن میں سے ہر ایک ممکن لذاتہ ہوگا۔ جب آحاد ممکن لذاتہ ہوئے

تو مجموعہ بھی ممکن لذاتہ ہوگا۔ اور ممکن لذاتہ کسی علتِ خارجیہ کا محتاج ہوتا ہے لہذا

یہ مجموعہ بھی علتِ خارجیہ کا محتاج ہوگا جو کہ بدیہی بات ہے اور وہ موجود (علتِ خارجیہ) جو تمام ممکنات

سے خارج ہوگا وہ واجب لذاتہ ہوگا۔ تو اس طرح واجب لذاتہ کا وجود اُس کے

عدم کی تقدیر پر لازم آیا جو کہ محال ہے۔ جب عدم محال ہے تو اس کا وجود واجب ہوا۔

فصل دوم : اس بارے میں کہ واجب الوجود کا وجود اس کی حقیقت کا عین

ہوتا ہے اس لئے کہ اگر واجب الوجود اس کی حقیقت پر زائد ہو تو اُس کو عارض

ہوگا۔ جب عارض ہوگا تو وجود اس حیثیت سے کہ وجود ہے غیر کا محتاج ہوگا۔

جو غیر کا محتاج ہو وہ ممکن لذاتہ ہوتا ہے اور ہر ممکن لذاتہ کے لئے کسی موثر کا ہونا

ضروری ہے۔ لہذا اس وجود کے لئے بھی موثر ضروری ہوگا۔ اب وہ موثر اگر خود ہی

حقیقتِ واجبہ تو حقیقت کا اپنے وجود پر مقدم ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ کسی شئی کی

علتِ موجودہ وجود میں معلول پر مقدم ہوتی ہے۔ تو اس طرح شئی کا اپنے آپ پر

مقدم ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے اور اگر مؤثر اس حقیقت کا غیر ہو تو لازم آئے گا کہ واجب لذاتہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اور یہ باطل ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ واجب لذاتہ کا وجود اس کی حقیقت کا عین ہوتا ہے اس پر زائد نہیں ہوتا۔

فصل سوم: اس امر کے بارے میں کہ وجوب وجود اور تعیین وجود، ذات واجب کا عین ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر واجب الوجود کے وجود کا وجوب ذات واجب الوجود پر زائد ہو تو ذات کو عارض ہوگا۔ اور عارض، محتاج معروض ہوتا ہے اور محتاج، معلول ہوتا ہے لہذا وجوب وجود بھی معلول ہوگا ذات واجب کا اور ذات واجب اس کے لئے علت ہوگی۔ اور علت موجدہ کا اپنے معلول پر مقدم ہونا واجب ہے۔ ورنہ معلول کے لئے موجد نہ ہوگی۔ چنانچہ علت واجب الوجود ہوتی اور بدیہی بات ہے کہ علت کا یہ وجوب، وجوب ذاتی ہے۔ تو اس طرح وجوب وجود کا اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اسی طرح اگر تعیین وجود کو ذات واجب الوجود پر زائد مانیں تو یہ تعیین وجود معلول ہوگا ذات واجب کا۔

اور ذات واجب اس کے لئے علت ہوگی علت موجدہ جب تک خود متعین نہ ہو وہ موجد نہ ہوگی اور وہ معلول کے لئے موجد نہیں بن سکے گی۔ لہذا ذات واجب الوجود اپنے تعیین سے قبل ہی متعین ہوگی تو اس طرح بھی تقدم الشیء علی نفسه لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

فصل چہارم: واجب الوجود کی توحید کے بیان میں۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر دو موجودوں کو واجب الوجود مانا جائے تو وجوب وجود میں یہ دونوں مشترک ہوں گے۔ اور دو چیزوں میں اختلاف کسی ماہہ الاتیاز کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ دونوں ایک ہی متصور ہوں گی۔ اب سوال یہ ہے کہ جن دو

موجودوں کو ہم نے واجب الوجود مانا ان میں ماہہ الامتیاز ان دونوں کے لئے تمام حقیقت ہے یا نہیں۔ تمام حقیقت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر ماہہ الامتیاز ان دونوں کا تمام حقیقت ہو پھر ماہہ الاشتراک ان کی حقیقت سے خارج ہوگا، اور ان میں ماہہ الاشتراک تو وجوب وجود ہے۔ لہذا لازم آئے گا کہ وجوب وجود ان کی حقیقت سے خارج ہو حالانکہ یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ وجوب وجود ذات واجب الوجود کی نفس حقیقت ہے۔

اسی طرح اگر ماہہ الامتیاز ان دونوں کی تمام حقیقت نہ ہو تو یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ دریں صورت ان دونوں کا ماہہ الامتیاز اور ماہہ الاشتراک سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور ہر مرکب غیر کا محتاج ہوتا ہے اور ہر محتاج غیر ممکن لذاتہ ہوتا ہے۔ تو اس طرح واجب لذاتہ کا ممکن لذاتہ ہونا لازم آیا جو باطل ہے۔

فصل پنجم: اس بارے میں کہ واجب لذاتہ اپنی تمام جہات و صفات کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے۔ یعنی اس کے لئے کوئی حالت منظرہ وغیر حاصل نہیں ہوتی۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ واجب کی ذات اپنی تمام صفات کے حصول کے لئے کافی یعنی علت تامہ ہوتی ہے اور جس کی ذات اپنی تمام صفات کے لئے کافی ہو وہ اپنی تمام صفات کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے۔ لہذا واجب لذاتہ اپنی تمام صفات کے اعتبار سے واجب ہوگا۔ واجب لذاتہ کے اپنی تمام صفات کے لئے کافی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر اسے اپنی تمام صفات کے لئے کافی نہ مانا جائے تو لازم آئے گا کہ اس کی کسی صفت کا حصول غیر سے ہو۔ اس صورت میں اس غیر کا وجود اس صفت کے وجود کے لئے اور اس غیر کا عدم اس صفت کے عدم کے لئے علت ہوگا۔ اگر ایسا ہو تو جب ذات واجب کو من حیث ہی کے

درجہ میں قطع نظر شرطِ غیر کے اعتبار کریں تو وہ واجب ہی نہ رہے گا۔ اس لئے کہ اس تقدیر پر یعنی واجب کی کسی صفت کے لئے غیر کو علت ماننے کی صورت میں واجب لذاتہ کا وجوب اُس صفت کے وجود کے ساتھ ہوگا یا اس صفت کے عدم کے ساتھ۔ بصورتِ اول غیر کا وجود اس صفت کے وجود کے لئے علت نہ رہا۔ کیونکہ اس صفت کا وجود تو واجب سے وجودِ غیر کی شرط کے بغیر حاصل ہوا۔ اور بصورتِ ثانی عدمِ غیر اس صفت کے عدم کے لئے علت نہ رہا۔ کیونکہ صفت کا عدم تو واجب سے عدمِ غیر کی شرط کے بغیر حاصل ہوا اور یہ باطل یعنی خلافِ مفروض ہے۔ کیونکہ ہم نے تو غیر اس صفت کے لئے علت مانا تھا۔ جب ذاتِ واجب کو بلا شرطِ غیر من حیث ہی اعتبار کرنے کی دونوں شیعوں میں بطلان و خلافِ مفروض لازم آتا ہے۔ تو اس طرح واجب لذاتہ واجب لذاتہ نہ رہا جو کہ محال ہے۔ اور یہ محال ذاتِ واجب کو اپنی صفات میں کافی نہ ماننے کی وجہ سے لازم آیا اور جس سے محال لازم آئے وہ خود بھی محال و باطل ہوتا ہے لہذا ذاتِ واجب کو اپنی تمام صفات میں کافی نہ ماننا باطل۔ تو ثابت ہو گیا کہ واجب اپنی تمام صفات میں کافی ہوتا ہے اور جس کی یہ شان ہو وہ تمام جہات و صفات کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے اور یہی مطلوب ہے۔

فصل ششم: اس بارے میں کہ واجب لذاتہ وجود میں ممکنات کے ساتھ مشارک نہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر واجب لذاتہ، ممکنات کے ساتھ وجود میں مشارک ہو تو وجودِ مطلق من حیث ہو ہو یعنی اس حیثیت سے کہ وہ وجودِ مطلق ہے تین حال سے خالی نہ ہوگا، کہ اس کو مجرد یعنی عدمِ عروض لازم ہوگا یا لا مجرد یعنی عروض لازم ہوگا۔ یا دونوں لازم نہیں ہوں گے۔ اگر مجرد لازم ہو تو لازم آئے گا کہ تمام ممکنات کا وجود مجرد ہو اور ماہیات کو عارض نہ ہو اور یہ محال ہے۔ اس لئے

کہ ہم سات ضلعوں والی شئی کا ادراک کرتے ہیں باوجودیکہ ہمیں اس کے وجود میں شک ہوتا ہے تو اگر اس کا وجود اس کی ماہیت کو عارض نہ ہو بلکہ عین حقیقت ہو تو ایک ہی شئی کا ایک ہی حالت میں معلوم اور اسی حالت میں مشکوک ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اگر وجود مطلق کو لا تجرد لازم ہو تو لازم آئے گا کہ وجود باری تعالیٰ مجرد نہ ہو بلکہ عارض ہو اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ وجود واجب الوجود اس کو عارض نہیں بلکہ عین حقیقت ہوتا ہے۔ اگر وجود مطلق کو تجرد و لا تجرد دونوں لازم نہ ہوں تو پھر یہ دونوں وجود مطلق کے لئے ممکن ہوں گے۔ اور ہر ممکن کسی علت کا معلول ہوتا ہے۔ اور ہر معلول محتاج علت ہوتا ہے۔ لہذا لازم آئیگا کہ جب الوجود اپنے تجرد میں غیر کا محتاج ہو۔ تو اس طرح اس کی ذات اپنی تمام صفات کے لئے کافی نہ رہے گی۔ اور یہ باطل ہے۔

فصل ہفتم : اس بارے میں کہ واجب لذاتہ اپنی ذات کا عالم و عاقل ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ واجب لذاتہ مجرد عن المادہ قائم بنفسہ ہے۔ اور ہر مجرد عن المادہ قائم بنفسہ اپنی ذات کا مدرک ہے۔ اس پر دلیل کہ ہر مجرد عن المادہ قائم بنفسہ اپنی ذات کا مدرک ہے یہ ہے کہ مجرد عن المادہ قائم بنفسہ کی ذات اس کے نزدیک حاضر ہوتی ہے۔ اور ہر وہ شئی جس کی یہ شان ہو وہ اپنی ذات کی مدرک ہوتی ہے کیونکہ اس کے علم یعنی تعقل کا معنی یہ ہے کہ وہ مادہ اور لواحق مادہ سے مجرد ہو کہ مدرک کے نزدیک حاضر ہو تو ثابت ہو گیا کہ واجب لذاتہ یعنی باری تعالیٰ اپنی ذات کا عالم ہے۔

ہدایت : یہاں سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے۔ وہ یہ کہ علم و تعقل تو عالم و معلوم کے درمیان نسبت کا نام ہے اور عالم و معلوم میں تغائر ہوتا ہے۔ جب کہ کسی شئی اور اس کی ذات کے درمیان تغائر نہیں ہوتا۔ جب تغائر نہیں ہوتا تو

کسی شئی کو اپنی ذات کا علم بھی نہیں ہوگا۔ اس شبہ کا ازالہ مصنف نے یوں کیا کہ شئی کو اس کی ذات کا علم و تعقل، عاقل و معقول کے درمیان تغائر ذاتی کا مقتضی نہیں بلکہ تغائر اعتباری کافی ہے۔ اور اس سے شئی کے لئے اُس کے ذات کے علم کی نفی لازم نہیں آتی۔ کیونکہ علم و تعقل کا معنی تو شئی کی حقیقت کا مادہ و لواحق مادہ سے مجرد ہو کر مدرک کے نزدیک حاضر ہونا ہے۔ اور یہ اعم ہے شئی متغائر کی حقیقت کے حاضر ہونے سے۔ اور اخص کی نفی سے اعم کی نفی لازم نہیں آتی اور اس لئے بھی کہ ہر انسان کو اپنی ذات کا بذاتہ علم ہوتا ہے اگر عالم و معلوم میں تغائر ذاتی ضروری ہو تو لازم آئے گا کہ ہر انسان کی دو ذاتیں ہوں۔ ایک عاقل اور ایک معقول اور یہ باطل ہے۔

فصل ہشتم: اس بارے میں کہ واجب لذاتہ تمام کلیات کا عالم ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ واجب لذاتہ، مادہ و لواحق مادہ سے مجرد ہے اور ہر وہ شئی جو مادہ و لواحق مادہ سے مجرد ہو اس کے لئے تمام کلیات کا عالم ہونا ضروری ہے لہذا واجب لذاتہ کے لئے تمام کلیات کا عالم ہونا ضروری ہے۔

صغریٰ یعنی واجب کے مجرد ہونے کا بیان پچھلی فصل میں گزر چکا ہے اور کبریٰ یعنی مجرد کے عالم کلیات ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ہر مجرد کا معقول ہونا امکان عالم کے ساتھ ممکن ہے یہ امر یعنی معقولیت مجرد اس قدر بدیہی ہے کہ اس میں کوئی خفا نہیں۔ اور ہر وہ شئی جس کا تنہا معقول ہونا ممکن ہو اس کا دیگر معقولات کے ساتھ معقول ہونا بھی ممکن ہے۔ لہذا مجرد کے لئے دیگر معقولات کے ساتھ معقول ہونا ممکن ہو اور ہر وہ شئی جس کا دیگر معقولات کے ساتھ معقول ہونا ممکن ہو اُس کے ساتھ تمام معقولات کا ذہن میں مقارن ہونا ممکن ہوتا ہے کیونکہ تعقل و ادراک، معقول کی صورت کے مادہ و لواحق مادہ سے مجرد ہو کر ذہن و عقل میں حاصل ہونے کا

نام ہے۔ لہذا مجرد کے ساتھ دیگر معقولات کا ذہن میں مقارن ہونا ممکن ہوگا۔ اور ہر وہ شئی جس کے ساتھ دیگر معقولات کا ذہن میں مقارن ہونا ممکن ہوگا اس کے ساتھ ان معقولات کا اس کی ذات کے اعتبار سے مقارن ہونا ممکن ہوتا ہے عام ازیں کہ یہ مقارنت ذہن میں ہو یا خارج میں۔ لہذا مجرد کے ساتھ دیگر معقولات کا خارج میں مقارن ہونا بھی ممکن ہوگا اور خارج میں مقارن ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ مجرد ان معقولات کا تعقل کرے یعنی ان کا عالم و عاقل ہو لہذا مجرد کے لئے دیگر معقولات کا عالم ہونا ممکن ہوگا اور ہر وہ شئی جو واجب الوجود کے لئے ممکن ہو وہ واجب الحصول ہوتی ہے ورنہ لازم آئے گا کہ واجب الوجود کے لئے کوئی حالت منتظرہ ہو حالانکہ کچھ فی فصل میں اس کے برخلاف ثابت کیا جا چکا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ واجب لذاتہ کے لئے عالم کلیات ہونا واجب ہے اور یہی مطلوب ہے۔

اعتراف: اگر باری تعالیٰ کسی شئی کا عالم ہو تو وہ اُس شئی کی صورت کے لئے فاعل بھی ہوگا اور قابل بھی۔ اور اس کا فاعل و قابل ہونا محال ہے کیونکہ قابل شئی وہ ہوتا ہے جو اُس شئی کے لئے مستعد ہو اور فاعل شئی وہ ہوتا ہے جو اُس شئی کو کرے۔ اول ثانی کا غیر ہے تو باری تعالیٰ کو فاعل قابل ماننے کی صورت میں اُس کا مرکب ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

جواب: یہ ممکن ہے کہ شئی واحد کسی تصوری شئی کے لئے مستعد بھی ہو اور اُس شئی کا افادہ کرنے والی بھی ہو کیونکہ مستعد ہونے کا معنی یہ ہے کہ شئی کا تصور اُس کی ذات کے لئے متمنع نہ ہو، اور مفید و فاعل ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ یعنی فاعل اُس شئی پر مقدم بالعلیّت ہو اور ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔

نوٹ: چونکہ مصنف کے نزدیک علم صرف ارسامِ صوری سے حاصل

ہوتا ہے اس لئے اس نے کہا کہ جس شخص نے یہ اعتقاد کیا کہ باری تعالیٰ کا علم بلا شیارہ
 اُس کی ذات کا عین ہے تو اُس نے درحقیقت ذاتِ باری تعالیٰ سے علم کی نفی کی ہے۔
فصل نہم : اس بارے میں کہ واجب لذاتہ جزئیات متغیرہ یعنی حوادثِ زمانہ کا
 بطریقِ کلی عالم ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ واجب لذاتہ جزئیات متغیرہ کے اسباب و علل کو مکمل
 طور پر جانتا ہے۔ اور ہر وہ شئی جو جزئیات متغیرہ کے اسباب و علل کو مکمل طور پر جانے
 اُس کے لئے عالمِ جزئیات متغیرہ ہونا واجب۔ ورنہ لازم آئے گا کہ وہ عالمِ اسباب
 علل بھی نہ ہو کیونکہ علمِ علل مستلزم ہے علمِ معلولات کو۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ واجب
 لذاتہ جزئیات متغیرہ کا عالم ہے۔ لیکن وہ جزئیات متغیرہ کا ادراک ان کے
 تغیر کے ساتھ نہیں کرتا ورنہ لازم آئے گا کہ وہ ان جزئیات متغیرہ کا ادراک کبھی اس
 طور پر کرے کہ وہ موجود ہیں معدوم نہیں اور کبھی اس طور پر کہ وہ معدوم ہیں موجود نہیں
 اور ان دونوں یعنی معدوم و موجود کے لئے علیحدہ علیحدہ عقلی صورتیں ہیں جو ایک
 دوسرے کے ساتھ باقی نہیں رہتی بلکہ یکے بعد دیگرے حاصل ہوتی ہیں۔ تو اس
 طرح واجب لذاتہ کا متغیر ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے بلکہ واجب لذاتہ ان
 جزئیات متغیرہ کا ادراک بطریقِ کلی کرتا ہے۔

تمثیل : مصنف علمِ جزری بطریقِ کلی کی تمثیل و توضیح بیان کرتے ہوئے فرماتے
 ہیں کہ آپ ایک کسوفِ جزری یعنی معین گرہن کا علم رکھتے ہیں بایں طور کہ اس کے
 بارے میں آپ کہتے ہیں کہ وہ ایک ایسا گرہن ہے جو فلاں ستارے کے فلاں
 مکان سے درانجا لیکہ وہ قطبِ شمالی میں واقع ہو فلاں صفت کے ساتھ حرکت
 کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح دیگر عوارضِ کلیہ کے بارے میں آپ کہتے
 ہیں مثلاً فلاں ساعت، فلاں مہینے اور فلاں سال وغیرہ میں یہ گرہن ہوتا ہے۔

اب یہ ہے تو جزء ہی کا علم لیکن بطریق کلی ہے نہ کہ بطریق جزوی۔ کیونکہ جو علم آپ کو حاصل ہوا اُس کا نفس تصور شرکت کثیرین سے مانع نہیں ہے اور یہ علم کلی اُس مخصوص گرهین کے اس وقت میں وجود کے علم کے لئے نا کافی ہے تاقتیکہ اُس کے ساتھ مشاہدہ احسائیہ منضم نہ ہو۔ جب علم باری تعالیٰ میں وہی حاصل ہے جس کا ہم نے ذکر کیا تو ثابت ہو گیا کہ وہ جزئیات متغیرہ کو بطریق کلی ہی جانتا ہے۔

فصل دہم : اس فصل میں دو چیزوں کا بیان ہے :

(۱) واجب لذاتہ مرید اشیا ہے یعنی اشیا اُس کی ذات سے بالارادہ صادر ہوتی ہیں۔

(۲) واجب لذاتہ جو اُد ہے یعنی وہ بغیر کسی غرض کے اشیا لئے مناسبہ کا ارادہ فرماتا ہے۔

اس کے مرید اشیا ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے جمیع معلومات کا عالم ہے اور جمیع معلومات اس سے صادر ہوتے ہیں اس حال میں کہ وہ معلومات، خیر اور ماہیت واجب کے غیر منافی ہیں۔ کیونکہ واجب لذاتہ فیضان خیر کا منبع ہے لہذا اُس سے خیر ہی کا صدور ہوتا ہے نیز یہ معلومات واجب لذاتہ کی حقیقت کے لوازم ہیں اور لازم ماہیت ملزوم کے منافی نہیں ہوتا۔

خلاصہ دلیل یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو واجب لذاتہ کے نزدیک معلوم ہو درانحالیہ وہ خیر اور ماہیت واجب کے غیر منافی ہو وہ واجب کی ذات اور اُس کے اُس کمال سے قانز و صادر ہوتی ہے جو کمال اُس شئی کے فیضان کا مقتضی ہو۔ اور ہر وہ شئی جس کی یہ شان ہو وہ مرضی ہوتی ہے اور کسی شئی کے مرضی ہونے کا نام ہی ارادہ ہے جب اشیا ر کا واجب لذاتہ کے لئے مرضی ہونا ثابت ہو گیا تو واجب لذاتہ کا ان کے لئے ارادہ فرمانے والا ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

واجب لذاتہ کے جوآد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ کسی شئی کو ایسے کمال کے حاصل کرنے کے قصد و شوق سے کرتا ہے جو ابھی اُسے حاصل نہ ہوا ہو یا اس لئے کرتا ہے کہ یہ شئی عالم وجود میں نظام خیر ہے پس وہ بلا غرض و شوق کمال اشیاء مناسبہ کو وجود بخشتا ہے۔ بصورت اول لازم آتا ہے کہ واجب لذاتہ کے لئے کوئی کمال منتظر ہو جو کہ باطل ہے۔ جب صورت اول باطل ہوگئی تو صورت ثانی متعین ہوگئی، یعنی واجب لذاتہ اشیاء مناسبہ کا افادہ بلا غرض فرماتا ہے اور جو اشیاء مناسبہ کا افادہ بلا غرض فرمائے وہ جوآد ہوتا ہے لہذا واجب لذاتہ جوآد ہے۔

ملاںکہ یعنی عقول مجردہ عن المادہ کے بیان میں جو کہ چار
فن ثالث فصلوں پر مشتمل ہے۔
فصل اول: عقل کے اثبات میں،

(عقل اُنس جو ہر مجرد عن المادہ کو کہتے ہیں جس کا تعلق جسم کے ساتھ

تبدیر و تصرف والا نہ ہو)

دلیل: مبداء اول یعنی واجب لذاتہ سے بلا واسطہ صادر ہونے والا معلول واحد ہوگا کیونکہ مبداء اول بسیط ہے اور بسیط سے بلا واسطہ صادر ہونے والا معلول واحد ہی ہوتا ہے۔ لہذا مبداء اول سے جو بلا واسطہ صادر ہو وہ معلول واحد ہی ہوگا۔ اب اس معلول واحد میں دو احتمال ہیں کہ وہ عرض ہوگا یا جوہر۔ عرض ہونا باطل ہے کیونکہ عرض کا وجود جوہر یعنی محل سے قبل محال ہے جبکہ معلول اول اور صادر اول اپنی ذات کے ما سوا سب پر مقدم ہے۔ اگر وہ معلول واحد جوہر ہو تو پھر پانچ حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ ہیولی ہوگا یا صورت ہوگا یا جسم ہوگا یا نفس ہوگا یا عقل ہوگا۔ ہیولی ہونا باطل ہے کیونکہ وہ بغیر صورت کے بالفعل قائم نہیں ہوتا تو وہ صورت پر مقدم نہ ہو سکے گا جبکہ معلول اول اپنی ذات کے

علاوہ سب پر مقدم ہوتا ہے۔ صورت ہونا بھی باطل ہے کیونکہ وہ ہیونی پر مقدم بالعلیت نہیں ہوتی جبکہ معلول اول جمیع ماسوا پر مقدم بالعلیت ہوتا ہے۔ جسم ہونا بھی باطل ہے کیونکہ وہ ہیونی و صورت سے مرکب ہوتا ہے اور ہیونی و صورت کا بطلان گزر چکا ہے۔ نفس ہونا بھی باطل ہے کیونکہ معلول اول اپنے ماسوا کے لئے فاعل ہوتا ہے تو اگر معلول اول کو نفس مانا جائے تو وجود جسم سے پہلے نفس کا فاعل ہونا لازم آئیگا اور وجود جسم سے پہلے نفس کا فاعل ہونا محال ہے کیونکہ نفس جسم کے واسطے سے فاعل ہوتا ہے۔ جب عرض اور جو اہر خمسہ میں سے چار کا معلول واحد یعنی صادر اول ہونا باطل ہو گیا تو ثابت ہو گیا کہ مبداء اول سے بلا واسطہ صادر ہونے والا معلول واحد عقل ہے اور یہی مطلوب و مدعی ہے۔

فصل دوم: کثرۃ عقول کے اثبات میں۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ افلاک کے لئے کسی مبداء اور موثر بلا واسطہ کا ہونا ضروری ہے اب وہ موثر تین حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ عقل واحد ہوگا یا فلک واحد ہوگا یا عقول کثیرہ ہوں گی۔ عقل واحد کا افلاک کے لئے موثر ہونا باطل ہے کیونکہ افلاک متعدد یعنی نو (۹) ہیں اور واحد سے صرف معلول واحد ہی صادر ہو سکتا ہے، لہذا عقل واحد سے جمیع افلاک کا صدور محال ہوا۔ اسی طرح فلک واحد کا موثر ہونا بھی باطل ہے کیونکہ اگر فلک واحد کو موثر مانیں تو پھر دو صورتیں ہیں:

(۱) حاوی موثر و علت ہو وجود محوی کے لئے۔

(۲) محوی موثر و علت ہو وجود حاوی کے لئے۔

دوسری صورت باطل ہے کیونکہ محوی ادنیٰ و اصغر ہوتا ہے اور حاوی اشرف و اعظم ہوتا ہے۔ ادنیٰ و اصغر کا اشرف و اعظم کے لئے علت ہونا باطل ہے۔ پہلی صورت یعنی حاوی کا وجود محوی کے لئے علت ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ اگر حاوی

وجودِ محوی کے لئے علت ہو تو وجودِ محوی کا وجودِ حاوی کے وجود سے متاخر ہوگا۔
 کیونکہ وجودِ معلول کا وجودِ علت کے وجود سے مؤخر ہوتا ہے۔ تو اس سے
 یہ لازم آئیگا کہ حاوی کے موجود ہوتے ہوئے محوی کا عدم ممتنع لذاتہ نہ ہو بلکہ ممکن ہو،
 کیونکہ اگر حاوی کے موجود ہوتے ہوئے محوی کا عدم ممکن نہ ہو تو پھر اس کا وجود حاوی
 کے وجود کے ساتھ لازم ہوگا جبکہ ہم نے اسے مؤخر فرض کیا تھا، تو یہ خلافِ مفروض
 ہوا۔ تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ حاوی کے موجود ہوتے ہوئے محوی کا عدم ممکن ہے
 تو اس سے خلافِ ممکن ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے۔ تفصیل مذکورہ بالا سے معلوم
 ہو گیا کہ افلاک میں مؤثر نہ تو عقل واحد ہے اور نہ ہی فلک واحد۔ تو تیسرا احتمال
 یعنی یہ کہ افلاک میں مؤثر عقول کثیرہ ہیں، ثابت ہو گیا اور یہی مطلوب ہے۔

ہدایت ۱: یہاں سے مصنف ایک وہم کا ازالہ کر رہے ہیں۔ وہم یہ ہے کہ
 حاوی یعنی فلکِ اعظم اور سببِ محوی یعنی عقلِ ثانی چونکہ دونوں ہی عقلِ اول کے
 معلول ہیں لہذا دونوں ساتھ ساتھ ہوئے۔ جبکہ عقلِ ثانی کا محوی کی علت
 ہونے کی وجہ سے محوی پر متقدم ہونا ضروری ہے۔ اور جو متقدم کے ساتھ ہو
 وہ بھی متقدم ہوتا ہے۔ لہذا حاوی محوی پر متقدم ہوگا۔ مصنف نے اس وہم کا
 ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ عقلِ ثانی محوی پر متقدم بالعلیت ہے (نہ کہ متقدم
 بالزمان) اور جو متقدم بالعلیت کے ساتھ ہو اس کا متقدم ہونا ضروری نہیں۔

ہدایت ۲: یہاں سے بھی ایک وہم کا ازالہ کیا جا رہا ہے۔ وہم یہ ہے کہ
 حاوی و محوی دونوں ممکن لذاتہ ہیں اور ممکن کا عدم ممکن ہوتا ہے تو دونوں کے
 امکانِ عدم سے خلافِ ممکن ہونا لازم آیا۔ مصنف نے اس کا ازالہ کرتے ہوئے
 فرمایا کہ محض دونوں کے ممکن ہونے سے خلافِ لازم نہیں آتا بلکہ خلافِ وجودِ حاوی
 اور عدمِ محوی کے اجتماع سے لازم آتا ہے جو کہ ممکن نہیں۔

سبیلِ سوم : اس بارے میں کہ عقول ازلی وابدی ہیں۔

عقول کے ازلی ہونے کی کئی وجہیں ہیں جن میں سے ایک کو مصنف نے ذکر کیا جس کی تقریر یوں ہے کہ واجب الوجود ان تمام امور کا جامع ہے جو اُس کے معلول فی عقل اول میں موثر ہونے کے لئے ضروری ہیں ورنہ لازم آئے گا کہ واجب الوجود کے لئے کوئی حالت منظرہ ہو اور یہ باطل ہے۔ اسی طرح عقول بھی ان تمام امور جامع ہیں جو ان میں سے بعض کے بعض میں موثر ہونے کے لئے ضروری ہیں کیونکہ وہ امر جس کا حصول عقول کے لئے ممکن ہے وہ عقول کے لئے بالفعل حاصل ہے ورنہ وہ حادث ہوگا اور ہر حادث مسبوق بالماذہ ہوتا ہے اور ہر مسبوق بالماذہ مادی ہوتا ہے لہذا وہ امر مادی ہوگا اور عقول چونکہ اس امر حادث مادی سے فقیر ہیں لہذا عقول کا بھی مادی ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ اس بیان سے عقول کا ازلی ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ علت تامہ کے وجود کی صورت میں معلول کا وجود ضروری ہوتا ہے تو علت تامہ کا وجود ازلی ہے تو لامحالہ معلول یعنی عقول بھی ازلی ہوں گی۔

عقول کے ابدی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان عقول میں سے کوئی معدوم ہو جائے تو یقیناً ان امور میں سے کوئی امر معدوم ہوگا جو اس کے وجود میں معتبر ہیں چونکہ معلول کا معدوم ہونا مستلزم ہے اس بات کو کہ علت تامہ میں سے کچھ معدوم ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ اور عقول میں سے کچھ قابل تغیر وحوادث ہو اور یہ باطل ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ عقول ابدی ہیں۔

فصل چہارم : باری تعالیٰ اور عالم جسمانی کے درمیان عقول کے توسط کی کیفیت کے بارے میں۔

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ واجب الوجود واحد ہے اس کا معلول اول

عقلِ محض ہے اور افلاکِ عقول کے معلولات ہیں لیکن افلاک میں تو کثرت ہے
 لہذا ضروری ہے کہ ان کے مبادی و علل یعنی عقول میں بھی کثرت ہو کیونکہ
 واحد سے تو صرف واحد ہی صادر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ عقلِ اول جس سے فلکِ عظیم
 صادر ہوتا ہے، میں بھی کثرت کا ہونا واجب ہے تاکہ اُس سے کثرت کا صدور
 ممکن ہو لیکن عقلِ اول میں یہ کثرت اس کے واجب الوجود سے صادر ہونے کے
 اعتبار سے نہیں کیونکہ اس صورت میں واحد سے کثرت کا صدور لازم آئے گا
 جو کہ محال ہے بلکہ عقلِ اول میں یہ کثرت اس اعتبار سے ہے کہ اُس کے لئے
 ایک ایسی ماہیت ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الوجود اور اپنی علت
 کے اعتبار سے واجب الوجود ہے۔ تو اس طرح عقلِ اول کو دو اعتبار یعنی
 وجوب و وجود بالغیر اور امکان و وجود لذاتہ لازم ہوئے۔ ان میں سے ایک
 اعتبار کے ساتھ وہ عقلِ ثانی کا مبداء و علت ہے اور دوسرے اعتبار کے ساتھ
 فلکِ عظیم کا مبداء و علت ہے۔ معلوم ہو گیا کہ عقلِ اول دو مختلف جہتوں سے
 عقلِ ثانی اور فلکِ عظیم دونوں کے لئے علت ہے اور یہ دونوں اس کے
 معلول ہیں۔ چونکہ معلولِ اشرف اس جہت کے تابع ہوتا ہے جو بہت علت
 میں اشرف ہو، لہذا عقلِ اول وجوب و وجود بالغیر کی جہت سے عقلِ ثانی
 اور امکان و وجود لذاتہ کی جہت سے فلکِ عظیم کا مبداء ہوگی کیونکہ عقلِ ثانی
 فلکِ عظیم سے اور وجوب و وجود، امکان و وجود سے اشرف ہے۔ اس
 طرح ہر عقل میں عقلِ اول کی طرح دو اعتبار ہوں گے جن میں سے ایک کے ساتھ
 ایک عقل اور دوسرے کے ساتھ ایک فلک صادر ہوگا یعنی جس طرح عقل
 سے عقلِ ثانی اور فلکِ اول صادر ہوئے اُسی طرح عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث
 فلکِ ثانی، عقلِ ثالث سے عقلِ رابع و فلکِ ثالث، عقلِ رابع سے عقلِ خام

فلکِ رابع، عقلِ خامس سے عقلِ سادس و فلکِ خامس، عقلِ سادس سے عقلِ سابع و فلکِ سادس، عقلِ سابع سے عقلِ ثامن و فلکِ سابع، عقلِ ثامن سے عقلِ تاسع و فلکِ ثامن اور عقلِ تاسع سے عقلِ عاشر و فلکِ تاسع یعنی فلکِ قمر صادر ہوں گے۔

عقلِ عاشر ہی مبداءِ فیاض اور فلکِ قمر کے نیچے تمام اشیاء میں مُدبّر ہے اور یہی عقلِ فعال ہے۔ تو اس سے ہیوولی عنصریہ اور وہ صورِ نوعیہ صادر ہوں گی جو ہیوولی عنصریہ کی استعداد کی شرط کے ساتھ مختلف ہوتی ہیں۔ اور ہیوولی میں صورت کو قبول کرنے کی استعداد عقلِ مفارق یعنی عقلِ فعال کی جہت سے نہیں۔ اگر یہ استعداد عقلِ فعال کی جہت سے ہوتی تو اس میں تغیر نہ ہوتا کیونکہ عقلِ فعال ثابت یعنی غیر متغیر ہے۔ بلکہ ہیوولی میں یہ استعداد حرکاتِ سماویہ کے سبب سے ہے۔

اور ہر حادث سے پہلے ایک حادث ہے کیونکہ حرکاتِ حادثہ بلکہ تمام حوادث یا تو دائمی و ازلی طور پر موجود ہوں گے یا کسی دوسرے حادث کے حدوث کے بعد۔ پہلی صورت کی طرف کوئی سبب نہیں ورنہ حوادث کا دوام لازم آئے گا جو کہ باطل ہے تو دوسری صورت متعین ہوگئی۔ پھر یہ حوادث بطور اجتماع پائے جائیں گے یعنی پہلا دوسرے اور تیسرے کے ساتھ باقی رہے گا یا بطور تعاقب یعنی یکے بعد دیگرے پائے جائیں گے۔ پہلی صورت باطل ہے ورنہ امور غیر متناہیہ مرتبہ کا وجود میں اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ تو دوسری صورت یعنی حوادث کا بطور تعاقب پایا جانا متعین ہوتی۔ تو ثابت ہوا کہ ہر حرکت سے پہلے ایک حرکت اور ہر حادث سے پہلے ایک حادث ہے یہ سلسلہ کسی حد پر منتهی نہیں ہوتا۔

سوال: امور غیر متناہیہ مرتبہ کے وجود میں اجتماع کے محال ہونے پر کیا دلیل ہے؟
جواب: امور غیر متناہیہ سے ہم دو سلسلے لیں گے جن میں سے ایک سلسلہ ایک

مبدأ معین سے شروع ہو کر مالا نہایت کی طرف اور دوسرا سلسلہ اس سے ایک درجہ پہلے سے شروع ہوگا۔ اب ہم دوسرے سلسلے کو پہلے پر اس طرح منطبق کریں گے کہ دوسرے کی جُزبہ اول پہلے کی جُزبہ اول کے اور جُزبہ ثانی پہلے کی جُزبہ ثانی کے مقابلے میں آئے۔ اسی طرح دوسرے کی جُزبہ سوں کو پہلے کی جُزبہ سوں کے مقابلے میں آئے۔ اب یہ دونوں سلسلے غیر نہایت تک منطبق ہوں گے۔ دوسرا سلسلہ منقطع ہو جائے گا۔ پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اس سے تعارض پیدا ہوگا۔ آحاد میں زائد کا ناقص کی مثل ہونا لازم آتا ہے۔ لامحالہ دوسرا سلسلہ منقطع ہوگا۔ جب منقطع ہوگا تو متناہی ہوگا لہذا دوسرے سلسلے کا متناہی ہونا ثابت ہو گیا اور پہلا چونکہ دوسرے پر بقدر متناہی زائد ہے اور جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہے وہ بھی متناہی ہوتا ہے لہذا پہلے سلسلے کا بھی متناہی ہونا ثابت ہو گیا اور خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں سلسلوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا۔ اسے ثابت ہوا کہ امور غیر متناہیہ مرتبہ کا وجود میں مجتمع ہونا محال ہے۔ اس دلیل کو برہان تطبیق کے خاتمہ و نشاۃ آخرہ کا بیان۔

فائدہ : نفس کا ایک وجود تو یہ ہے جو بدن کے ساتھ تدبیر و تصرف کا عمل رکھتا ہے اور اس کے علاوہ نفس کا ایک وجود اور بھی ہے جو محتاج بدن نہیں بلکہ فسادِ بدن کے بعد بھی موجود رہتا ہے۔ نفس کے اسی وجود کو نشاۃ آخرہ کہا جاتا ہے۔ مصنف نے اس کے بارے میں خاتمہ کے اندر چھ ہدایات فرمائی ہیں۔

پہلی ہدایت : بقاءِ نفس کے اثبات میں۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ نفس انسانی بدن کی خرابی و فساد کے بعد تین حال میں خالی نہیں ہوگا کہ فسادِ بدن کے ساتھ وہ بھی فاسد ہو جائے گا یا بطور متناہی

کسی اور بدن سے متعلق ہو کر باقی رہے گا یا کسی بدن سے متعلق ہوئے بغیر باقی رہے گا۔ پہلی صورت باطل ہے کیونکہ نفس فساد کو قبول نہیں کرتا ورنہ لازم آئیگا کہ نفس میں ایک شئی ایسی ہو جو فساد کو قبول کرے اور ایک شئی ایسی ہو جو بالفعل فاسد ہو کیونکہ فاسد بالفعل اور قابلِ فساد میں مغایرت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فاسد بالفعل فساد کے ساتھ باقی نہیں رہتا جبکہ قابلِ فساد، فساد کے ساتھ باقی رہتا ہے کیونکہ قابلِ قبول کے ساتھ رہنا واجب ہے تو اس طرح نفس کا دو چیزوں سے مرکب ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ کیونکہ نفس کا بسیط ہونا پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔ دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ نفوس، ابدان کے حدوث کے ساتھ ساتھ حادث ہوتے ہیں۔ لہذا تناقض محال ہے اس لئے کہ نفس کی استعداد رکھنے والا بدن اپنے مبداء سے نفس کے فیضان کے لئے کافی ہے اور ہر بدن چونکہ اس بات کی صلاحیت و استعداد رکھتا ہے کہ اس کے ساتھ نفس متعلق ہو تو اگر اُس کے ساتھ بطور تناقض ایک دوسرا نفس بھی متعلق ہو جائے تو نفس واحد کے ساتھ دو مدبر نفسوں کا متعلق ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ ہر عقلمند اپنی ذات میں ایک ہی نفس کا شعور رکھتا ہے۔ جب پہلی اور دوسری صورت باطل ہو گئی تو تیسری صورت متعین ہو گئی یعنی موت کے بعد نفس کسی بدن کے ساتھ متعلق ہوئے بغیر باقی رہتا ہے اور یہی مطلوب ہے۔

دوسری ہدایت: نفس کے لئے لذتِ عقلیہ کے اثبات میں۔
 لذت کہتے ہیں ملائم کے ادراک کو اس حیثیت سے کہ وہ ملائم یعنی مناسب ہے۔ جیسے قوتِ ذائقہ کے نزدیک مٹھاس اور قوتِ باصرہ کے نزدیک روشنی۔ اور نفسِ ناطقہ کے لئے ملائم و مناسب، معقولات کا ادراک ہے بایں طور کہ نفسِ ناطقہ ایسے طریقہ پر حق اول کا تصور کرنے پر قادر ہو جو طریقہ بشر کے لئے ظاہر ممکن ہو

اور یہ کہ وہ واجب الوجود، تمام جہات میں نقائص سے پاک اور فیضانِ خیر کا علیٰ وجہ
الکمال منبع ہے۔ پھر اس کے بعد بالترتیب عقولِ مجردہ، نفوسِ فلکیہ، اجرامِ سماویہ
اور کائناتِ عنصریہ چاہے بساطِ ہوں یا مرکبات کا ادراک کرے۔ یہاں تک کہ
نفسِ ناطقہ میں تمام موجودات کی صورتیں اپنی ترتیبِ واقعی کے مطابق مرتسم ہو جاتی ہیں
اور یہ ادراکِ نفس کو موت کے بعد بھی حاصل رہتا ہے لہذا لذت بھی اس کو موت کے
بعد حاصل ہوگی۔ رہی اس بات پر دلیل کہ یہ ادراکِ نفسِ ناطقہ کو موت کے بعد بھی
حاصل ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ نفسِ ناطقہ اپنے تعلقات میں آلہ جسمانیہ کا محتاج
نہیں اور جو اپنے تعلقات میں آلہ جسمانیہ کا محتاج نہ ہو اس کا ادراک آلہ جسمانیہ
کے فنا ہونے یعنی موت کے بعد بھی حاصل رہتا ہے۔

سوال: جب ادراکِ معقولات، نفس کے لئے لذت ہے تو پھر حالتِ حیوۃ میں
ادراکِ معقولات کے باوجود نفسِ ناطقہ کو لذتِ کاملہ کیوں حاصل نہیں ہوتی؟
جواب: قیامِ مانع کی وجہ سے۔ اور وہ تعلقاتِ بدنیہ اور علانیٰ جسمانیہ ہیں۔

تیسری ہدایت: نفس کے لئے المِ عقلی کے اثبات میں۔

الم کہتے ہیں منافی یعنی نامناسب کے ادراک کو اس حیثیت سے کہ وہ منافی
ہے نفسِ ناطقہ کے لئے منافی وہ ہیئت ہے جو کمال کی ضد ہے پس نفسِ ناطقہ
جب بدن سے جدا ہو جاتا ہے اور اس میں وہ ہیئت متمکن ہو جاتی ہے جو کمال کی
ضد ہے تو وہ منافی کا ادراک کرتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ منافی ہے لہذا
نفسِ ناطقہ کو المِ عقلی عارض ہوتا ہے جس کا احساس دُنیا میں اُسے اس لئے
نہیں ہوتا کہ وہ لذاتِ جسمانیہ میں منہمک و مستغرق ہوتا ہے۔

چوتھی ہدایت: وہ نفسِ ناطقہ جو اشیاء کی حقیقتوں اور بُرہانی اعتقادات سے
کمال حاصل کر چکا ہو جب جسمانی علانیٰ سے چھٹکارا حاصل کرتا ہے تو پروردگارِ عالم

کی بارگاہِ جلال میں عالمِ قدسی سے اتصال حاصل کر لیتا ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے:

فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ یعنی اقتدار والے بادشاہ کے پاس صدق کی مجلس میں۔ اگر نفسِ ناطقہ کو جسمانی علاقے سے چھٹکارا حاصل نہ ہو بلکہ اُس میں بدنی ہیئت باقی رہے تو وہ سعادت کے قُرب سے محروم و محجوب رہتا ہے جس سے وہ بڑی سخت اذیت پاتا ہے۔ لیکن یہ محرومی و حجاب لازم نہیں بلکہ عارض و غیر لازم ہے لہذا جو الم اس کے سبب سے تھا وہ زائل ہو جاتا ہے۔

پانچویں ہدایت : وہ نفوسِ ناطقہ جو کمال سے خالی ہیں جب ان پر منکشف ہوگا کہ اُن کی شان تو یہ ہے کہ وہ معلوم سے مجہول کا اکتساب کرتے ہوئے حقائقِ اشیاء کا ادراک کریں تو انھیں اس اکتساب سے کمال حاصل کرنے کا شوق لازم ہوگا۔ اور جب وہ نفوسِ ناطقہ بدن سے جدا ہو جاتے ہیں اور اُن میں کمال حاصل کرنے کا سبب جو کہ بدن ہے نہیں رہتا تو انھیں بہت بڑا الم عارض ہوتا ہے اور یہی الم ہے اُس بھڑکتی ہوئی آگ کا جو دلوں پر چڑھتی ہے۔

چھٹی ہدایت : وہ نفوسِ ناطقہ جنہوں نے علم و شرف حاصل نہیں کیا اور نہ ہی اس کے مشتاق ہیں۔ جب وہ بدن کی ہیئتِ ردیہ سے خالی ہوتے ہیں تو عذاب سے نجات اور الم سے خلاصی حاصل کرتے ہیں۔ چنانچہ فطانتِ ناقصہ کی بنسبت بلا دتِ محضہ خلاصی کے زیادہ قریب ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ بدن کی ہیئتِ ردیہ سے خالی نہ ہوں تو بدن کے فقدان سے سخت الم اٹھائیں گے اور بیہوشی کی ظلمتوں میں علاقے کی زنجیروں میں مقید رہیں گے لہذا سخت غصہ اور شدید عذاب میں مبتلا ہوں گے۔

یہ مختصر شرح ۱۱ رمضان المبارک ۱۴۱۲ھ کو اختتام پذیر ہوئی بتوفیقِ اللہ

رب العالمین و بعناہ جیبہ رحمة للعالمین۔

حافظ محمد عبدالستار سعیدی ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری گیٹ، لاہور و خطیب جامع مسجد مسلم لاہور

وهو عدم ضرورة الوجود والعدم والوجود
وهو الذي ليس له ضرورة الوجود والعدم
وهو الذي ليس له ضرورة الوجود والعدم
وهو الذي ليس له ضرورة الوجود والعدم

حركة اخرى ابطأ منها وانفقت في الاخذ والترك واجدت

البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة

قاطعة لمسافة اكثر منها واذا كان كذلك كان بين اخذ

السريعة وتركها مكان يسع قطع مسافة معينة بسرعة

معينة واقل منها يبطوء معين فهذا الامكان قابل للزيادة

والنقصان وغير ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه معا فيصفا

امكان يتقدر غير ثابت وهو المعنى من الزمان وهو

مقدار الحركة لانه كما ولا يخلو اما ان يكون مقدارا لهيأة

تقاربا ولهيأة غير قارة لا سبيل الى الاول لان الزمان غير قار

في الاخذ والترك
الركبة السريعة
والبطيئة
ان كل الامور
الطئنة زائد
وليس لذلك
اذ يوجد اجزائه
مع اللاتق
الاقضية
التاخر في
وبعض متاخر
الزمان
ان الزمان
عرض للابد
المقدار
ولا مقدار
مقدار الامر
هي الحركة
قوله لان
من الشك
كل في قار
فان الزمان
انما الضم
لو كان الامر
وهو ذلك
منه في القدر
منه في القدر
منه في القدر
منه في القدر

منه في القدر
منه في القدر
منه في القدر
منه في القدر
منه في القدر
منه في القدر
منه في القدر
منه في القدر

بسيط لو كان اتحاد الجهات
 باجسام مستعدة لوجب ان يكون بعض الجسام
 محيطا ببعض اخرى فيكون الجسم محدود الجهات
 المحيط كرويا واللام محدود جهة السطح كما يكون ذلك
 البعد عن البعض الاضراس بعض اخرى لان الخط الذي هو
 اقرب من بعض طرف الاضراس من بعض طرفها فهو
 اقرب من بعضها فلا يكون متساويان غاية البعد عن
 الجهات باجسام مستعدة لوجب ان يكون البعض
 من جهة الصورة

وجب ان يحيط بعضها ببعض واللام يتعين بها غاية البعد لان
 اي ان لم يحيط بعضها ببعض ١٢

ما هو ابعد عن بعضها فهو اقرب من الاخر وكما يفرض غاية البعد عن
 اي البعد الذي هو البعد ١٢

بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع فيجب ان يكون بعضها محيطا
 اي مجموع الاجسام ١٢ اي الاجسام ١٢

بلاخر فحصل المطلوب فصل في ان الفلك بسيط اي لم يتوحد
 وهو وجود جسم مستدير محدود الجهات يسمى فلكا ١٢

من اجسام مختلفة الطبائع لانه لا يقبل الحركة المستقيمة ومتى كان
 اي لا تقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة

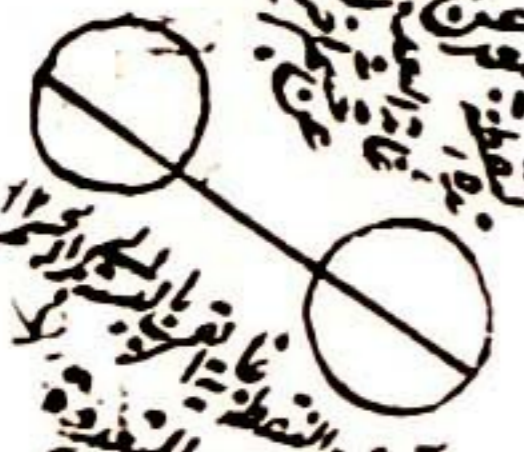
كذلك كما بسيط اما انه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة
 اي لا تقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة

المستقيمة فانه متجه الوجه وتارك لاخرى وكل ما هنذا اشارته فالجهات
 اي جهة ١٢

متحد قبله لا يبرم والفلك ليس كذلك بل يتحد بجهة الجهات فلا يكون قابلا
 اي يتحد بجهات ليس قبل الفلك ١٢

لكن المستقيمة ويمكن كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا
 اي يتحد بجهات ليس قبل الفلك ١٢

بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع فيجب ان يكون بعضها محيطا
 اي مجموع الاجسام ١٢ اي الاجسام ١٢
 ما هو ابعد عن بعضها فهو اقرب من الاخر وكما يفرض غاية البعد عن
 اي البعد الذي هو البعد ١٢
 بغير علم محدود الجهات
 اي لا تقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة
 اي لا تقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة
 المستقيمة فانه متجه الوجه وتارك لاخرى وكل ما هنذا اشارته فالجهات
 اي جهة ١٢
 متحد قبله لا يبرم والفلك ليس كذلك بل يتحد بجهة الجهات فلا يكون قابلا
 اي يتحد بجهات ليس قبل الفلك ١٢
 لكن المستقيمة ويمكن كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا
 اي يتحد بجهات ليس قبل الفلك ١٢



فليس ان يكون الفلك قابلا
 اي يتحد بجهات ليس قبل الفلك ١٢
 لكن المستقيمة ويمكن كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا
 اي يتحد بجهات ليس قبل الفلك ١٢

منها صلا
يكون يجوز من خارجها انقلك
خاص بوضع معين ومخافة معينة قبل
والسبب لا يكون في معنى مخالفة للامكان
ان يتقبل جميع الاجزاء في الطبيعة فيكون
الوضع انقلك كان في الطبيعة فيكون
الوضع انقلك كان في الطبيعة فيكون
الوضع انقلك كان في الطبيعة فيكون

متعينة للتساوي الاجزاء في الطبيعة فكل جزء يمكن ان يزول
عن وضعه ومتى كان كذلك كان قابلا للحركة المستديرة

ونقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدء ميل مستدير يتحرك به والا
لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فلقد فضله

بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبيعة مبدء ميل مستدير
لما قبل الميل من خارج فلا يكون في مبدء اصل في متغير يتحرك على

الاستدارة وانما قلنا انه لو لم يكن في طبيعة مبدء ميل مستدير لما قبل
الميل من خارج لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة في زمان ويكون ذلك

الزمان اقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين
الزمان اقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين

في ذات قوة حركة الحركة المستديرة ولو لم يكن
في مبدء ميل مستدير لما كان قابلا للحركة المستديرة
لانها لا يخلو من ان يكون في ذات مبدء
شك بيان الملازمة ان قابلا للميل من خارج
مبدا مستدير لما كان قابلا للحركة المستديرة
فمتنع ان يتحرك لان الحركة لا تكون في الميل
ومعنى الميل عند عدمه ان كينونة الحركة المستديرة
عن الحركة في كينونة مستديرة في الحركة المستديرة
والوضع في موضع الميل المستدير
لما قبل الميل من خارج فلا يكون في مبدء اصل في متغير يتحرك على
الاستدارة وانما قلنا انه لو لم يكن في طبيعة مبدء ميل مستدير لما قبل
الميل من خارج لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة في زمان ويكون ذلك
الزمان اقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين
الزمان اقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين

الاول اي وان
 في زمن حركة
 العليم السيل الثاني
 زمان حركة الجسم
 ذي الميل ١٢
 مثلا ان يكون الزمان الاقصى
 نصف الزمان الاقصى
 كان الزمان الاقصى
 ساعة كان الزمان
 الاطول ساعة ١٢
 مثلا لو كان زمان

ساعة
 في حركة الجسم الاول
 الذي هو عديم الحركة
 نصف ساعة كان زمان
 اي العائق الطبيعي
 الذي هو في الجسم
 الحركة في الزمان
 اي الحركة ١٢
 اي القوة ١٢

ملك المساواة لان الشئ مع العائق الطبيعي هو لا معه ههه وذلك
 اي الحركة ١٢
 اي اللغ ١٢

الزمان لا قصره نسبة لا محالة الى الزمان الاطول فاذا فرضنا ذميل اخر
 صيله اضعف من ذي الميل الاون بحيث يكون نسبه الى الميل الاول مثل
 نسبتان لا قصر الى الزمان الاطول فيترك بمثل تلك القوة في مثل زمان
 اي القوة القاسر ١٢
 في دليل الثاني ١٢
 اي في الميل ١٢

عدم الميل مثل مسافته لان الحركة تزداد سرعتها بقدر انتفاص القوة الميلية
 اي العائق
 في الميل ١٢
 في الميل ١٢

النمو في الجسم لانه لو انتقص شئ من القوة التي في الجسم ولا يزداد السرعة لم تكن
 في الميل ١٢
 في الميل ١٢
 في الميل ١٢

القوة الميلية فانتع من الحركة ههه فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل
 في اصله ١٢
 في الميل ١٢
 في الميل ١٢

فيه تساويان في السرعة وهو حال وهذا الحال انما لزم من فرض تحرك
 في اصله ١٢
 في الميل ١٢
 في الميل ١٢

ذلك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا او من فرض الميل الذي
 في اصله ١٢
 في الميل ١٢
 في الميل ١٢

ساعات بين مدخل
 العالي
 ان الحركة مع العائق لا تكون
 مثل الحركة بلا عائق
 في السرعة المراتب
 السلب الكلي للميل
 كان طبيعيا او غير
 وقت فرض مثلا
 ذلك الجسم في ميل
 بل المراد به سلب الميل الطبيعي
 لان المفروض ان ذلك طبيعي و
 بيان يكون في ميل
 اي الجسم ان تحرك
 في اصله ١٢
 في الميل ١٢
 في الميل ١٢

اشتمل بالاصطلاح كان
 و قال كان الدخان لطيفا
 الحس ۱۲ مع
 بحيث لا يبارز منهل
 اجزاء ارضية صغائر لطفت
 و اجمع ضباب
 تفتش الارض كاله من
 فواضيل الضباب كما
 ط

قبل اجتماعها او لا يصل فان وصل قبل اجتماعها ينزل السحاب تلجوا وان لم

السماء
 الرطب
 انقادة

يصل ينزل بردا واما اذا لم يصل الى الطبقة الباردة فان كان

خونله

نفع الارباقارية بنحو ۱۲ البخار

اكثر اقلد ينعقد سحابا ما طرا وقد لا ينعقد ويسمى ضبابا

كثرة
 در فاسي
 كونه

ابر بارنده ۱۲

ان كان قليلا فاذا ضرب به البرد فان لم ينزل فهو الطل وان انزل

الارض
 انزل
 انزل

فهو الصقيع واما الرعد والبرق فيسببهما ان الدخان اذا ارتفع

من البخار
 والفق السحاب
 تلططين
 مع البخار
 ارتفاع

واحتبس فها بين السحاب فما صعد من الدخان الى العلو مزق

السماء
 انزل
 انزل

السحاب تمزقا عنيقا فيحصل صوت هائل هو الرعد يتمزيقه

السماء
 انزل
 انزل

وان اشتمل الدخان بالحركة كان برقًا وصاعقة فاما الرياح فقد تكون

الشديدة والجماع ۱۲

بسبب ان السحاب اذا انقل بكثرة البرد اندفع الى السفل فصار هواء متحركا

السماء
 انزل
 انزل

اشتمل بالاصطلاح كان
 و قال كان الدخان لطيفا
 الحس ۱۲ مع
 بحيث لا يبارز منهل
 اجزاء ارضية صغائر لطفت
 و اجمع ضباب
 تفتش الارض كاله من
 فواضيل الضباب كما
 ط

البرد وقاها بين السحاب
 و ما يروى ذلك الهواء
 فينزل فيشغل كل الاوقات
 و ينزل فيحصل من زوالها
 تمزق في الهواء فحدث
 صوت الرعد واما ان سقى الاوقات
 على حواءها وينزل الى الارض
 فتصعد الاوقات الى كره
 ان التحوكة كره القلك
 الاوقات على الصعود كره النار
 لان الحركة الدورية الاوقات من الصعود
 اليها مع وحدثت الرياح و هذا الذي
 و زناه بسبب المادى للروح الالهية
 او بعض القوى الروحانية
 او الاصلوات القلبي ۱۲
 عيون الحكمة

اشتمل بالاصطلاح كان
 و قال كان الدخان لطيفا
 الحس ۱۲ مع
 بحيث لا يبارز منهل
 اجزاء ارضية صغائر لطفت
 و اجمع ضباب
 تفتش الارض كاله من
 فواضيل الضباب كما
 ط

من التخلل الا لا يدرك كل ما كان في النور النور لا يكون الا بالان يكون الزوال وتارة
 من التخلل الا لا يدرك كل ما كان في النور النور لا يكون الا بالان يكون الزوال وتارة
 من التخلل الا لا يدرك كل ما كان في النور النور لا يكون الا بالان يكون الزوال وتارة
 من التخلل الا لا يدرك كل ما كان في النور النور لا يكون الا بالان يكون الزوال وتارة

مولا محمد سادات حسين مدظله على النفس
 مولا محمد سادات حسين مدظله على النفس
 مولا محمد سادات حسين مدظله على النفس
 مولا محمد سادات حسين مدظله على النفس

هي في جزء وتجعله مادة وصيدا المثلثه والغازية تجذب

الغذاء وتمسكه وتمضه وتدفع ثقله فلها خادما اربع قوة جاذية و

عاسكة وهاضمة ودافعة للثفل والنامية تقف من الفعل او لا

وتبقى الغازية تفعل المان تعجز فيعرض السموت فصل في الحيوان

وهو مختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبعي

التي من جهة ما تدرك الجزئيات اجسامية وتترك بالارادة

فلاها قوة مدركة وحركة المدركة فهي لطيفة الظاهر او في

الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس السمع والبصر والشم

والذات والاشياء والاشياء والاشياء والاشياء والاشياء

المودعة فيه اسع... ان العوار الذي بين الازلي والارضي... ان العوار الذي بين الازلي والارضي... ان العوار الذي بين الازلي والارضي

الذئب الذئب الخ فان الشاة طارات
 صورة الذئب ادركت بواسطة القوة
 الوهمية معنى العداوة من صورة
 فترب عنه وعن رات ولد لها
 عطفت عليه فلولا ان تلك القوة
 المدركة للمعاني الجزئية الموقودة
 في المحسوسات لما امتاز عن سداها
 العسود والصدوق فلم يتصور
 الحرب عن العسود والصدوق
 من الصدوق والثاني باطل
 فالقدم مثله ١٢

فهو قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني
 الجزئية الموجودة في المحسوسات كالقوة الحاكمة في الشاة
 بان الذئب مهرّب عنه والولد معطوف عليه واما الحافظة
 فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخر من الدماغ
 تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية الغير المحسوسة
 الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية واما
 المتصرفة فهي قسمة مرتبة في البطن الاوسط من الدماغ من شأنها
 تركيب بعض ما في الخيال والحافظة مع بعض وتفصيله
 عنه واما القوة المحركة فتقسم الى باعثة وفاعلة واما الباعثة

وانما سميت بها لتوحيها
 فانظمة للمعاني الجزئية والليل
 على ثوبها اذا ادركت المعاني
 الجزئية من صور المحسوسات
 رايها تلك الصور تحكم ان
 كل من قبل علوم تلك

هداية الحكيم
 المعاني متفرقة فبان زمان
 الذئب لا تتسع الخاطيا
 انها هي التي استبانت بها
 قولها المتصرف في الصور الجزئية
 كلونها متفرقة بالتركيب
 والمعاني الجزئية بالتركيب
 والتفصيل ١٢
 قول وتفصيله كان يتصور
 انسان بلا راس و...

تفصيلها اختلالات كثيرة وفيه
 القوة المتصرفة اذا استعملها
 وتفصيلها اذا استعملها
 والاولى ١٢ انظر كيف انما
 وهي قوة موقودة في الغضلات
 والاولى ١٢ انظر كيف انما
 محمد سعادت حسين
 نزيل العباسية

عنه ان يكون بسيطاً او مركباً
 ان كان بسيطاً لم يكن له قوة
 ان كان مركباً لم يكن له قوة
 ان كان بسيطاً لم يكن له قوة
 ان كان مركباً لم يكن له قوة

عن المادة لانها لو كانت مادية لكانت ذات وضع فاما ان لا تنقسم او
 اي حاله في المادة ١٢

تنقسم لا سبيل الا الاول لان كل حاله وضع ينقسم على ما مرت في نفى الجبر و

لا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها

لان الحال في واحد جزئياً غير الحال في الجزء الاخر وان كانت مركبة و
 من النفس
 من النفس

كل مركب انما يتركب من البساطط فيلزم انقسام تلك البساطط هـ

وتقول ايضا ان التعقل ليس بآلة الجسمانية ولا يفصل الكمال الضعف
 اي اذ كان النفس للمعقولات ١٢

البدن وليس كذلك لان البدن بعد الاربعين يأخذ في النقصان مع

ان القوة العاقلة هناك تنزع في الكمال ونقول ايضا ان النفوس

قوله ان النفس العاقلة هي التي تفرق بين الحيات والوحوش
 ان المادة تتحرك وتغير في القوة
 ان النفس العاقلة هي التي تفرق بين الحيات والوحوش

الاضطراب بالاضطراب والاضطراب بالاضطراب
 الاضطراب بالاضطراب والاضطراب بالاضطراب
 الاضطراب بالاضطراب والاضطراب بالاضطراب
 الاضطراب بالاضطراب والاضطراب بالاضطراب

ان القوة العاقلة ليست جسمانية بل هي
 ان النفس ١٢
 ان النفس العاقلة هي التي تفرق بين الحيات والوحوش
 ان النفس العاقلة هي التي تفرق بين الحيات والوحوش
 ان النفس العاقلة هي التي تفرق بين الحيات والوحوش
 ان النفس العاقلة هي التي تفرق بين الحيات والوحوش

الناطقه حادثه لانها لو كانت موجودة قبل البدن فالاختلاف

بينها اتمان يكون بالماهية ولو ازمها او بعوارضها المفارقة
اي بحوارض الماهية ١٢

لا جازان يكون بالماهية ولو ازمها لانها مشتركة وما به
الاختلاف ١٢

لا اشتراك غير ما به الامتياز ولا جازان يكون بالعوارض
الاختلاف ١٢

المفارقة لان عوارض المفارقة انما للحق الشيء بسبب القوابل
البيان ١٢

لان الماهية لا تستحق العوارض لانها والا كان العارض

لازما والقابل للنفس انما هو البدن فتمى لم تكن الابدان

موجودة لم تكن النفوس موجودة فتكون حادثه نسوية

القسم الثالث في الالهيات وهو مرتب على ثلاثة فنون

هذا هو المقادير
للقس في العوارض
المفارقة التي بسببها
تختلف اشخاصها
في الالهيات اي
في بيان احوال
الموجودات
التي لا تحتاج
في وجودها
الخارجي والذمعي
الى المادة ١٢
مولانا محمد
سعادت حسين
نظرة العالي

وقد يطلق الواحد بالانفعال على معان كثيرة
 وقد يطلق الواحد بالانفعال على معان كثيرة
 وقد يطلق الواحد بالانفعال على معان كثيرة
 وقد يطلق الواحد بالانفعال على معان كثيرة

كالكتابة الضاحك وقد يكون واحداً بالعدد

وهو قد يكون غير حقيقة وقد يكون بالانفعال
 اي قابلاً للقسمة ١٢

هو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة كالماء
 الواحد بالانفعال ١٢ متوافقة في الماهية ١٢

وقد يكون بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل
 مطون على قوله قد يكون بالانفعال ١٢ الواحد بالتركيب ١٢

كالبيت وقد يكون حقيقياً وهو الذي لا ينقسم
 فان كثرة بالفعل يطلق عليه مرة باعتبار الماهية الاجمالية ١٢ اي الواحد الحقيقي ١٢

اصلاً واما الكثير فهو الذي يقابل الواحد

هداية الاثنان قد يتقابلان وهما اللذان

لا يجتمعان في شئ واحد من جهة واحدة
 اي احد الاربعه ١٢

واقسامه اربعة احدهما الضدان وهما

اي يطلق بالاشي الذي ينقسم من حيث
 اي يطلق بالاشي الذي ينقسم من حيث
 اي يطلق بالاشي الذي ينقسم من حيث
 اي يطلق بالاشي الذي ينقسم من حيث

وان لم يكونا وجوديين بل كان احدهما
 وجودياً والاخر عدسياً فان اعتبر عمل
 العدمي صالحاً للوجودي فاما العدم
 والملاكية وان لم يعتبروا فالاجاب
 والسلب قيل لم يعتبر التقابل بين
 العدم والعدم لانها ان كانا مطلقين
 فهما واحد لا يتصور التقابل لانهما
 التقابل وان كانا متضادين فليس
 يجتمعان في ما ولا ما عطف اليه فلا
 يتقابلان وفيه نظر لان العدم اذا ضيف
 الى العدم يكون نقضاً للاخر فهما يتقابلان
 الى العدم يكون نقضاً للاخر فهما يتقابلان

بالاجاب السلب ١٢
 واحد من جهة واحدة انما يقيد بقوله من جهة
 واحدة لان المتقابلين يكون اجتماعهما
 من اثنين كالباء والياء فانها
 يجتمعان في زيد من اثنين ١٢
 بجمعان في زيد من اثنين ١٢
 الخطير الفاضل العريض
 الكلام بقول رب الكونين
 مولانا حسين
 سعادت سادات
 لالائت شمس افان طالع
 انما يقين

فان الثوب اذا القى في لون اصفر ثم
 تضاد لان ليس بينهما غاية الخلاف
 باحقيقين كالسواد والبياض وسط
 في التقاد غاية الخلاف وبيضان
 نقل احدتها بالنسبة الى الاخر فديعه
 في لون اسود وكصل منها اخضر ١٢
 في لون اسود وواضح فان للبع
 على سلب البصر عن موضوع قابل للبصر
 فلا يقال تميزه اعني وان كان
 مسلوب البصر فانه ليس من شانه
 ان يكون بصيرا كذلك الجمل
 فانه لا يقال للجمل ان كان
 مسلوب العلم لعدم كونه صالحا للعلم
 العظايع الفاضل العريف الكامل
 مقبول رب الكونين مولانا محمد
 سعادت حسين لازالت شمس
 افادت طالعة على النخا فتيين
 قونية باسلب الالجاب
 عن ان كل مفهوم احداهما رفع للاخر
 فمما تقابلان بالسلب
 والالجاب يقال اسلب
 نقضان القوم قد يرد اعتبار قويم
 على مفهوم مفرد من دون اعتبار
 كالتقابل ولا انسان يوفق في هذا النوع
 التقابل يكون على مفهوم شئ اخر
 وقد يرد اسلب على شئ مفهوم في التوهم
 فذا انحو من التقابل نسبة التوهم
 الثبوت واللا ثبوت نسبة التوهم
 لان لا مو للاعتبارية النسبة المصنف
 من لافى الزمن وانه اعني المصنف
 تحقق الالفى الزمن لا يمكن اجتماع
 بقوله ذلك في الفهم بالزمن الاجتماع
 قول التقدم بالزمن الاجتماع
 وبعده حدوده الاجتماع بالزمن الاجتماع
 الذي اعترضه بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع
 وان يمكن اجتماعها بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع
 الصور تقدم الالفى الاجتماع بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع
 اي مع التقدم بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع
 على السلب والالجاب
 على سلب البصر عن موضوع قابل للبصر
 فلا يقال تميزه اعني وان كان
 مسلوب البصر فانه ليس من شانه
 ان يكون بصيرا كذلك الجمل
 فانه لا يقال للجمل ان كان
 مسلوب العلم لعدم كونه صالحا للعلم
 العظايع الفاضل العريف الكامل
 مقبول رب الكونين مولانا محمد
 سعادت حسين لازالت شمس
 افادت طالعة على النخا فتيين
 قونية باسلب الالجاب
 عن ان كل مفهوم احداهما رفع للاخر
 فمما تقابلان بالسلب
 والالجاب يقال اسلب
 نقضان القوم قد يرد اعتبار قويم
 على مفهوم مفرد من دون اعتبار
 كالتقابل ولا انسان يوفق في هذا النوع
 التقابل يكون على مفهوم شئ اخر
 وقد يرد اسلب على شئ مفهوم في التوهم
 فذا انحو من التقابل نسبة التوهم
 الثبوت واللا ثبوت نسبة التوهم
 لان لا مو للاعتبارية النسبة المصنف
 من لافى الزمن وانه اعني المصنف
 تحقق الالفى الزمن لا يمكن اجتماع
 بقوله ذلك في الفهم بالزمن الاجتماع
 قول التقدم بالزمن الاجتماع
 وبعده حدوده الاجتماع بالزمن الاجتماع
 الذي اعترضه بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع
 وان يمكن اجتماعها بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع
 الصور تقدم الالفى الاجتماع بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع
 اي مع التقدم بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع
 على السلب والالجاب

الموجودان غير المتضائفين كالسواد والبياض وثانيتها
 المتضائفان وهما الموجودان تعقل كل واحد منهما
 بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة وثالثها المتقابلان
 بالعدم والمدة وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر
 عدما لکن يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الموجود كالصرف
 العم والعدم والجمل ورابعها المتقابلان بالسلب والالجاب
 كالفريسة واللافريسة وذلك في الضمير كافي الوجود العيني فصل
 في المتقدم والمتأخر اما المتقدم فيقال على خمسة اشياء
 احدها المتقدم بالزمن وهو ظاهر والثاني المتقدم بالطبع
 اي في الزمن ١٢
 اي في المكان ١٢

فان الثوب اذا القى في لون اصفر ثم
 تضاد لان ليس بينهما غاية الخلاف
 باحقيقين كالسواد والبياض وسط
 في التقاد غاية الخلاف وبيضان
 نقل احدتها بالنسبة الى الاخر فديعه
 في لون اسود وكصل منها اخضر ١٢
 في لون اسود وواضح فان للبع
 على سلب البصر عن موضوع قابل للبصر
 فلا يقال تميزه اعني وان كان
 مسلوب البصر فانه ليس من شانه
 ان يكون بصيرا كذلك الجمل
 فانه لا يقال للجمل ان كان
 مسلوب العلم لعدم كونه صالحا للعلم
 العظايع الفاضل العريف الكامل
 مقبول رب الكونين مولانا محمد
 سعادت حسين لازالت شمس
 افادت طالعة على النخا فتيين
 قونية باسلب الالجاب
 عن ان كل مفهوم احداهما رفع للاخر
 فمما تقابلان بالسلب
 والالجاب يقال اسلب
 نقضان القوم قد يرد اعتبار قويم
 على مفهوم مفرد من دون اعتبار
 كالتقابل ولا انسان يوفق في هذا النوع
 التقابل يكون على مفهوم شئ اخر
 وقد يرد اسلب على شئ مفهوم في التوهم
 فذا انحو من التقابل نسبة التوهم
 الثبوت واللا ثبوت نسبة التوهم
 لان لا مو للاعتبارية النسبة المصنف
 من لافى الزمن وانه اعني المصنف
 تحقق الالفى الزمن لا يمكن اجتماع
 بقوله ذلك في الفهم بالزمن الاجتماع
 قول التقدم بالزمن الاجتماع
 وبعده حدوده الاجتماع بالزمن الاجتماع
 الذي اعترضه بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع
 وان يمكن اجتماعها بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع
 الصور تقدم الالفى الاجتماع بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع
 اي مع التقدم بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع بالزمن الاجتماع
 على السلب والالجاب

لا يمكن ان يوجد الا بعد
والا يمكن ان يوجد الا بشان
الادوية مع اصح
قول الصفوف فان الصفوف
عشر ترتيبا من محراب المسجد
فان كان اقرب اليه يقابل
سواء التاخر اصح
قول التقدم بالعلية التقدم المستقل
بالعلية هو الفاضل المستقل
التاخير وانما مع مواضع
وجون التقدم بالعلية مع

وهو الذي لا يمكن ان يوجد الاخر الا وهو موجود معه وقد يمكن
 ان يوجد وليس الاخر موجودا كتقدم الواحد على الاثنين
والثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابو بكر على عمر رضي الله تعالي
 عنها الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدئ محدد
 كترتيب الصفوف في المسجد منسوبة الى السجرات والخامس
 المتقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة القلم واما المتأخر
 فيقال على ما يقابل المتقدم **فصل في القديم والحادث القديم**
 بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيرة والقديم بالزمان الذي لا اقل لزمانه
 والحادث بالذات الذي يكون وجوده من غيرة والحادث بالزمان هو الذي

المعقول معية زمانه
 لا تتنازع تخلف المعقول
 عن علية التامة وانما
 التقدم حسب العلوية
 فقط وخبر من الناس
 لا اعتبار طب
 بالتقدم الزماني لا الزماني
 التقدم بالعلوية هو الزماني
 فيرون ان التقدم
 بالعلوية موجود في
 نفس الامر
 المعقول
 زمانه في وقت
 على استلخ تخلف المعقول
 عن علية التامة زمانا
 الغطرية الفاضل
 العسري الكمال

لا زالت شمس من افادة
 سعاد من مسكين
 مولا انما مقبول باب الكونين
 طاعة على الخافقين
 قوله يا يقابل المتقدم
 اي بازا اكل تقدم سافر
 ثمنه سمان
 قلنا للتقدم
 هكذا للتاخر
 مع

فلان لا يوجد في الاوقات مع وجودها واجباً
 من الاوقات فكيف يكون حادثة اما الثاني
 قبل وجوده متمشداً ووجوده اصلاً في وقت
 لم يكن سابقاً على وجوده اصلاً في وقت
 فلان الامكان وجوده فلا يخلو اما ان يكون
 فظاهر لا يحتاج الى البيان واما كونه مسبوقاً بما
 فكل الامكان وجوده سابقاً على وجوده وان
 فكل الامكان وجوده سابقاً على وجوده وان
 فكل الامكان وجوده سابقاً على وجوده وان

لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجوداً ثم انقضى
 اي ذلك المحدث ١٢

ذلك الوقت وجاء وقت حصاره هو فيه موجوداً او كل حادث
 آخر

زمانه فهو مسبوق بمادة ومدة لان امكان وجوده سابقاً
 على وجوده

على وجوده ولا يمكن ان قبله ممكنات حصاره ممكنات فيلزم انقلاب
 اي ان لم يكن امكان وجوده سابقاً على وجوده ١٢

الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هذا خلف
 اي الامكان وجوده السابق على

وذلك على امكان امر وجودي اذ لا فرق بين قولنا
 اي بوجوده ١٢ هذا دليل على كونه وجودياً ١٢

امكانه لا وبين قولنا لا امكان له فلو كان
 اي الحادث ١٢

الامكان عدمياً لم يكن الممكن ممكنات فلامكان
 اي بوجوده

امان يكون قائماً بنفسه ولا اجاز ان يكون قائماً
 اي بوجوده

فلان لا يوجد في الاوقات مع وجودها واجباً
 من الاوقات فكيف يكون حادثة اما الثاني
 قبل وجوده متمشداً ووجوده اصلاً في وقت
 لم يكن سابقاً على وجوده اصلاً في وقت
 فلان الامكان وجوده فلا يخلو اما ان يكون
 فظاهر لا يحتاج الى البيان واما كونه مسبوقاً بما
 فكل الامكان وجوده سابقاً على وجوده وان
 فكل الامكان وجوده سابقاً على وجوده وان
 فكل الامكان وجوده سابقاً على وجوده وان

بين قولنا امكانه لا وبين قولنا لا امكان له فلو كان
 اي الحادث ١٢
 امكان عدمياً لم يكن الممكن ممكنات فلامكان
 اي بوجوده
 امان يكون قائماً بنفسه ولا اجاز ان يكون قائماً
 اي بوجوده

الحقول
وهو المادة اعلم ان الحيات
قد يكون جوارحها متعلقا
بالبادة كما انفسها
الناطقة وقد يكون
بغير اجالا فيكون
كما الصورة التي هي
فيها يكون عن نفسها
والمكان الحوادث
للكل حادث في المادة
وغير الحوادث
مناظر الحوادث
استعداد المادة

بنفسه لان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما

هو امكان الوجود له فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما

بمحل وهو المادة ^٥ **فصل في القوة** ^٢ والفعل القوة هي الشئ
_{هو حصول الشئ ١٢}

الذي هو مبدء التغيير في اخر من حيث هو اخره وكل

ما يصدر عن الاجسام في العادة المستمرة المحسوس

الاثار والافعال كالاختصاص باين وكيف وحركة و

سكون فهي صادرة عن قوة موجودة في ذلك لان

ذلك اما ان يكون لكونه جسما او لامورا تفاعليا و

لقوة موجودة فيه والاول باطل والا لا اشتركت

التعاقب عليه
تعدد الازدواج
انفكته ١٢ مولا محمد
ساعات حسين
مظلة العالي
مع قول في القوة
كان على المصنف
الاقتضار على القوة
لان القوة التي ذكرها
على معنى مبدء التغيير
وليس متقابلة
للفعل والقوة
التي تقال بمقابلته
الفعل مع
استعداد المادة
ولم يذكرها
١٢
مولا محمد ساعات حسين
مظلة العالي
مستحدين بالذات
والتفصيل في الذات
بالمجتمعة لان الفاعل
بالمجتمعة لان الفاعل
مستحدين بالذات
ومتغايرين بالاعتبار كما في
معاينة النفس لنفسها
في الامراض النفسانية ١٢
مولا محمد ساعات حسين
مظلة العالي

الامور الاتفاقيه قتل عليه ان الازد
 الامور الاتفاقيه خارجة لا تكون دائمة
 بها مطلق الامور الخارجية لا تكون
 ان الامور الخارجية لا يكون بعض
 ولا اكثرية يجوز ان يكون بعض
 الامور الخارجية تطلق على الاسباب
 ان الامور الاتفاقيه تطلق على الاسباب
 التي لا تكون دائمة ولا اكثرية خارجة
 التي لا تكون تلك الاسباب التي
 يجوز ان تكون تلك الاسباب التي
 تكون دائمة واكثرية يمكن ان يجاب
 عنه ان الكلام في الآثار التي
 تصدر عن الاجسام عين تحرد بها
 عن الامور الخارجية فلا يمكن تمييز
 استنادها الى اسباب خارجة وهذا
 الجواب لا يلزم سوق كلام المصنف
 المذكور في الدليل بامور الاتفاقيه ١٢
 مع قوله العلة تقال
 في قوله عليه ان هذا التعريف لا يصدق
 الا على العلة الفاعلية واجب عند
 ان المراد ان يكون بوجود غيره
 هـ

الاجسام فيه والثاني ايضا باطل والاسماك ان ذلك
 مستتم او لا كثيرا لان الامور الاتفاقيه لا تكون دائمة
 ولا اكثرية فاذا ن هو عن قوة موجوده فيه وهو المطلوب
 في ذلك القسم ١٢
 فصل في العلة والمعلول العلة تقال لكل ماله
 وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره
 وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية
 اما المادية فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن لا يجب
 بها ان يكون موجودا بالفعل كالطين للكون
 واما العلة الصورية فهي التي تكون جزءا من المعلول

ان نفس العلة يتناول العلة
 التي هي في وجوده حتى يتناول العلة
 العدمية ايضا ولا يحتاج في الجواب
 الى التكلف بل يرجع العلة العدمية
 الى العلة الوجودية ١٢ مع
 قوله وهو ان اربعة اقسام
 قبل المنقوض بالشرط والمعلول
 قبل المنقوض واجب عند ان
 المقسم بوجوه التي بلا واسطة
 واقسامه اربعة والشرط
 والعدد عدم المنقوض بالشرط
 علة بالذات ١٢ القطب
 تلك تيق العلوم الحكمة الفلسفية
 تلك تتحقق الفنون الفلسفية
 اسوة بلباء الهند
 مولانا محمد سعادت حسين
 قلم عبود افاندره جازي
 قلم عبود حسين والنقش
 في

الامر الاتفاقيه قتل عليه ان الازد
 الامور الاتفاقيه خارجة لا تكون دائمة
 بها مطلق الامور الخارجية لا تكون
 ان الامور الخارجية لا يكون بعض
 ولا اكثرية يجوز ان يكون بعض
 الامور الخارجية تطلق على الاسباب
 ان الامور الاتفاقيه تطلق على الاسباب
 التي لا تكون دائمة ولا اكثرية خارجة
 التي لا تكون تلك الاسباب التي
 يجوز ان تكون تلك الاسباب التي
 تكون دائمة واكثرية يمكن ان يجاب
 عنه ان الكلام في الآثار التي
 تصدر عن الاجسام عين تحرد بها
 عن الامور الخارجية فلا يمكن تمييز
 استنادها الى اسباب خارجة وهذا
 الجواب لا يلزم سوق كلام المصنف
 المذكور في الدليل بامور الاتفاقيه ١٢
 مع قوله العلة تقال
 في قوله عليه ان هذا التعريف لا يصدق
 الا على العلة الفاعلية واجب عند
 ان المراد ان يكون بوجود غيره
 هـ

قوله عن عند نفس
 قيل عليه ان هذا القدر
 للعلية التامة لا يصدق اذا كانت
 بسيطة لا يبارى للنقل الاول
 عند الفلاسفة واجب عند
 لا بد من اعتبار مكان العلول
 في بعض نثر الفاعل فالتركيب
 لازم ان يكون وجود
 ممكن الوجود اي ان يكون وجود
 العلول وعدمه متساويين
 لا يخرج احدهما على الآخر
 وجود العلة التامة فلا يمكن
 التامة لم يخرج فلا يمكن
 العلم فاصحح الوجود على
 فصار وجود العلول هو قوفا
 على من نثره فلا يكون جلية
 الامور المستبشرة في
 وجوده متحققة فلاح ان فرضناه
 من قبل انه علة تامة لم يكن
 تامة وهذا خلف فلما بين
 ان وجود العلول حين
 هذا ايها الحكيم
 وجود العلة ليس
 نعم ان واجب الوجود
 احوال المفومات في
 وهذا الوجوب ليس ذاتيا
 بل غير باو اذا اشتبه
 العلول من حيث هو
 قطع النظر عن علتها فليس
 بغير رتبة الوجود والعدم
 ان الواجب بالذات والمستغنيان
 بالذات كل ما يكون
 عن العلة فيكون
 الوجود لان الامكان
 عبارة عن عدم ضرورة
 الوجود والعدم افضل
 الصلح ابايع الفلاس
 نقول رب اللون
 نقول رب اللون
 نقول رب اللون

كان مصدراً للظواهر فكونه مصدراً لهذا غير كونه مصدراً
 اي الفاعل ١٢ اي الفاعل ١٣ اي المفعول ١٤
 لذلك فينتهي لا محالة الى ما يوجب التركيب والكثرة في
 اي المفعول ١٢ اي سلسلة المفومات لا تتلخص لتتسلسل ان ثم تامة سلسلة للمفومات ان يدرى ثم التسلسل وهو
 الذات ونقول ايضاً ان العلول يجب وجوده عند وجود
 اي في ذات الفاعل ١٣
 علمته التامة اعني عند تحقق جملة الامور المعبرة في
 التحقيق لانه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ فاما ان
 يكون ممنوع الوجود وهو محال والا لما وجد او ممكن الوجود
 فيحتاج الى مرجح يخرج منه من القوة الى الفعل فلا يكون جملة
 الامور المعبرة في وجوده حاصلة وقد فرضنا حاصلة ههنا
 اي طرقت
 فبان ان العلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة فيكون

قوله عن عند نفس
 قيل عليه ان هذا القدر
 للعلية التامة لا يصدق اذا كانت
 بسيطة لا يبارى للنقل الاول
 عند الفلاسفة واجب عند
 لا بد من اعتبار مكان العلول
 في بعض نثر الفاعل فالتركيب
 لازم ان يكون وجود
 ممكن الوجود اي ان يكون وجود
 العلول وعدمه متساويين
 لا يخرج احدهما على الآخر
 وجود العلة التامة فلا يمكن
 التامة لم يخرج فلا يمكن
 العلم فاصحح الوجود على
 فصار وجود العلول هو قوفا
 على من نثره فلا يكون جلية
 الامور المستبشرة في
 وجوده متحققة فلاح ان فرضناه
 من قبل انه علة تامة لم يكن
 تامة وهذا خلف فلما بين
 ان وجود العلول حين
 هذا ايها الحكيم
 وجود العلة ليس
 نعم ان واجب الوجود
 احوال المفومات في
 وهذا الوجوب ليس ذاتيا
 بل غير باو اذا اشتبه
 العلول من حيث هو
 قطع النظر عن علتها فليس
 بغير رتبة الوجود والعدم
 ان الواجب بالذات والمستغنيان
 بالذات كل ما يكون
 عن العلة فيكون
 الوجود لان الامكان
 عبارة عن عدم ضرورة
 الوجود والعدم افضل
 الصلح ابايع الفلاس
 نقول رب اللون
 نقول رب اللون
 نقول رب اللون

لا بد مما عاينته واما
الحاجة من جانب
الحال فلا بد من
في كل حال لا يحل
انفقته الرمد واما
الاختيار من بين
المحل لا على الاطلاق
كالهوية فانها محتاجة الى
صورتها النقصانية
ذاتها ١٢

بشيء سار يافيا ولا يكون فاذا كان السواقع هو القسم
 اى داخلية دخول احتياج ١٢

الاول يسمى السارى حالا والمسرى فيه محلا ولا بد ان يكون
 من السريان ١٢ من الحلول ١٢

لا حد لها حاجة الى صاحبه والا لامتنع ذلك الحلول
 اى في بعض المراتب ١٢

فلا يخلو امان يكون المحل محتاجا الى الحال فيسمى المحل
 اى في بعض المراتب ١٢

الهيولى والحال الصورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا و
 اى في بعض المراتب ١٢

الحال عرضا واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي اذا
 وجدت في الاعيان كانت لاموضوع وحينئذ يخرج منه
 في الخارج ١٢

واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية واما
 العرض فهو الموجود في موضوع ثم الجوهر ان كان محلا فهو الهيولى
 اى في بعض المراتب ١٢

مسألة
 قوله في الاعيان
 دخل في الصورة العقلية
 لا بد مما عاينته واما
 الحاجة من جانب
 المحل لا على الاطلاق
 كالهوية فانها محتاجة الى
 صورتها النقصانية
 ذاتها ١٢

مسألة
 قوله لانه
 موضوع قد عرف ان
 الموضوع هو المحل
 هذا يتناول المحل
 عن حال يخرج منها
 اى في بعض المراتب ١٢

مسألة
 قوله لانه
 موضوع قد عرف ان
 الموضوع هو المحل
 هذا يتناول المحل
 عن حال يخرج منها
 اى في بعض المراتب ١٢

مسألة
 قوله لانه
 موضوع قد عرف ان
 الموضوع هو المحل
 هذا يتناول المحل
 عن حال يخرج منها
 اى في بعض المراتب ١٢

الوجود الخارجى الذي
 لا بالنسبة الى وجود واحد
 حتى يربط المحل والاقوال
 في تعريفه الماهية التي
 اذا وجدت في الخارج
 كانت في الموضوع
 كان مقابلا لتعريف
 الجوهر والذات
 اى في بعض المراتب ١٢

لا يقبل من غير
 دورى لان المساواة لا تقبل
 في الكم والاولى ان يقال يقبل القسمة لذاته
 ١٢ مولانا محمد سعادت حسين
 وهو الكم الذي لا يكون بين اقسامه
 مشترك وهو منقسم في العدد والتشكيل باعتبار
 ١٣ انواع ١٤
 يكون بين اقسامه مشترك والمقادير
 المشترك ان يكون سببه او منقسمين
 في ذلك الحده لا يكون ذلك احد من اقسامه
 التام المتصل على نوعين قدر الذات
 وهو الذي يكون اجزائه مجتمعة في
 الوجود كما في السطح والخط
 وغير قدر الذات وهو الذي لا يكون
 اجزائه مجتمعة في الوجود هو الزمان
 ١٥ العريف الكامل والخطريف
 الفاضل مولانا محمد
 سعادت حسين
 افادته على الطالبين

اما الكم فهو الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته وينقسم
 الى المتصل كالعدد والى متصل قدر الذات وهو المقدار كالخط
 والسطح والاشحن والى متصل غير قدر الذات وهو الزمان
 واما الكيف فهو هيئة في شئ لا تقتضيه لذاته قسمة ولا
 نسبة وينقسم الى كيفيات محسوسة راسخة كحلاوة العسل
 وصلوحة ماء البحر وغير راسخة كحجرة الخجل وصفرة الوجمل والى
 كيفيات نفسانية وهي حالات كالكتابة في ابتداء الخلق و
 ملكات كالكتابة بعد الرسوخ والعلم وغير ذلك والى كيفيات استعدادية
 نحو الذم كالأصلية ونحو الانفعال كالدين والى كيفيات مختصة بالكميات

١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

هداية الحكمة

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

قوله مجرد لانه لو كان ماديا لكان حاداً لان كل ما يتعلق وجوده بما فيه حادث ولو كان ماديا لم يكن من السويك والصورة كان ايضا حادثا تقدم الخبر على كل

باسرها مجردا غير عارض للماهيات وهو محال لاننا نقل المسبب
 مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده نفس حقيقته
 لكان الشيء الواحد معلوماً ومشكوكاً في حالة واحدة وهو محال
 وان وجبه الوجود لما كان وجود الباري تعالى مجردا فبان
 لم يجب له شيء منها كان كل واحد منها مكناله فيكون معلوماً
 لعله فينزم افتقار واجب الوجود في تجرده الى غيره فلا تكون خاتمة
 كافية فيما له من الصفات **فصل** في ان الواجب لذاته عالم
 بذاته لانه مجرد عن المادة وكل مجرد عن المادة مدرك فهو عالم
 بذاته لان ذاته حاصله عنده فيكون عالماً بذاته لان العلم حصول

سقطت من حيث هي في كل
 ٢٠ امواتا محال
 محال لانه لا يتحقق
 بذاته لانه لا يتحقق
 بالصورة المعتقولة
 فانما مجردة
 مع انها ليست
 بعالم لذاته
 لان العلم حاصله
 ان العلم يتوصل
 العلم بالمجرد
 عن المادة و
 عوارضها عند
 الذات المجردة
 القائمة بنفسها
 وبذاته الذات
 هي العالمة فلما
 كان وجودها حاصله
 فتكون عالمة بنفسها
 لتتحقق سائر العلوم
 العلم ان العلم الاشياء
 بانفعل به نقل
 واما الاشياء
 بالحواس
 اساسا لولا ان
 حادث من نظر
 العالي

لا يمكن ما يصل الاستلال
ان الواجب لذاته يمكن ان يكون مقولا
ان يكون مقولا مع سائر المقولات لا بد
منه في التصور فينتج ان الواجب لذاته لا يمكن
ان يقارن المقولات مع سائر المقولات فيمكن
في الذهن وكل ما يمكن لذاته الواجب لذاته
مقدم على امكان الخاضع قد ثبت امكان
اقتراح ان المقولات اقترانها مطلقا بدون
قد ثبت امكان اقتران المقولات

بدل هي لا خفاء في ذلك ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل
كبرى ١٢ مس

مع كل واحد من المقولات لا محالة فيمكن ان يقارنه سائر
المقولات في النفس ان ادراك والتعقل هو خصوصية العقول
المقولات وما صلح ان تتعلق بوجود صورة العقول لا تضاد بين الصور العقلية فيمكن اجتماعها ١٢ مس

والعقل محردة عن المادة ولو احتها وكل ما يمكن ان يقارنه

سائر المقولات في العقل يمكن ان يقارنه سائر المقولات لذاته

وكل ما يمكن لواجب لوجوده بالامكان العام يجب وجوده له
اي بالفعل ١٢ مس

والا كان له حالة منتظرة هـ فان قيل لو كان البار يتعل

عالمنا بشئ كان فاعلا لتلك الصورة وقابلا لها وهو محال

لان القابل هو الذي يستعد للشئ والفاعل هو الذي

الذات من فطر امكان اقتران
بالواجب لذاته في الخارج
المقولات بالواجب لذاته في الخارج
الاجاب ان يكون الواجب محال بالامتناع
طول الواجب في كل ما يمكن للواجب
من الضمان فهو ما صلح له بالفعل
لما من ان الواجب لذاته واجب
جميع جملة ليس له كمال شرط ١٢

ان يقارن الجود سائر المقولات لذاته
التي هي ان يكون عالمنا بالكلية فنتضم به
العام بحيث توجد بالفعل والامكان بالقدرة
فيلزم كونه ما لا بد من ان يكون محورا على
كان على المصان يقول امكان لواجب
الوجود لا يكون له الا على ما هو عليه
للسابق به منتظم كما لا يخفى على السامع

ان الباري لو كان عالمنا بالكلية
لاشئ واصيل الواجب في صفاته الى غير
صورها من شئ فيكون قابلا لها واطلاها
والشئ الواحد لا يكون ذاته هو هو من
ممكن فيلزم ان الواجب في ذاته هو هو من
للجود حاصل الوجود الى الصورة ليست
اضافان ملائمة لذات بالذات
سعادته في بارئ كبريت مولانا محمد
منظرة العالي

والعقل موجود في كل متعلق
مجرد عن المادة ليس له تعلق
بجسمه تعلق التصرف والتدبير
بالمادة قوله ذلك
الواحد في نظر لان علم الواجب
لذاته عند المصنف لعلنا
الاشياء وهو تعالى فاعلم لما
وقابل لها فتكون الصادر
الاول في الصور العلية لا من الاشياء

فصل في اثبات العقل وبرهانه ان الصادر من المبدء

الاول انما هو الواحد لا يتوسطه البسيط ولا يصدر عنه الا

الواحد كما مر وذلك الواحد اما ان يكون هيولى او صورة او عرضا

او نفسا او عقلا واجاز ان يكون هو الهيولى لانها لا تقوم بالفعل

بدون الصورة واجاز ان يكون صورة لانها لا تتقدم بالعلية

على الهيولى كما مر واجاز ان يكون عرضا لاستحالة وجوده قبل وجودها

واجاز ان يكون نفسا والاكافاع لا قبل وجود الجسم هو محال للنفس

التي تفعل بواسطة الاجسام فتعين ان يكون عقلا وهو المطلوب

فصل في اثبات كثرة العقول وبرهانه ان المتوثر في الاقلا الطمان يكون

الاول بنبياء ١٢٠ مع قوله
توزعهم فلا تطلع ان يكون
علم للصورة والصادر الاول
علمه واسطة لفضيلة تعالى لما
سواء ١٢٠ مع قوله
لا تتقدم الصادر الاول
يتقدم بالعلية على سواء ١٢٠ مع
قوله قبل وجود الجواهر
قوله في قوله تعالى وجود
العرف فكيف يكون العرض
اول معلول ١٢٠ مع قوله
قوله ادراك الكائن فكيف ان النفس
الموجودة عندنا والحواس
ان يقال كملت فاعلم
لان النفس موجودة والضمير
باصح اليها ١٢٠ مع قوله
فاعلم لان الصادر الاول
يكون فاعلم علمه ما سواء
فلم كانت النفس اول معلول
فلم كانت النفس اول معلول
والجسم بعد الزم كونهما فاعلم قبل
الجسم ١٢٠ مع قوله الاضلال
الذي عندهم تسعة الفلك الا اعظم
المحيط بالعالم الثاني فلك
البرق والسيارة ١٢٠
سواء ١٢٠ مع قوله
منظره العالي بين

ولا يمكن صدور جميع الافلاك منه
 من عمل المراد ان العقل
 ليس في الايمان من كل
 جهة لا يصدر منها الا الواجب
 كثرة ذلك في العقل
 ليس بسبب من كل وجه بل في
 هذه القدرتها منها لان العقل
 قولك لو عرفت ان العقل

ساعات حسين
 مولانا حسين
 قول اخس ككون المحوى

عقلا واحدا او فلگا واحدا وعقولا متكثرة لاجاز ان يكون عقلا
 بان يوتر بعضه في بعض ١٣ م س ع
 واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد بل
 يتبين ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني
 لان الفلك لو كان علة لفلك اخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود
 المحوى وعلى العكس لا سبيل الى الثاني لانه اخس واصغر ولا اخس
 الا اصغر استحالة ان يكون سببا للاشرف والاعظم ولا جاز ان يكون
 الحاوي علة لوجود المحوى لانه لو كان كذلك لكان وجوب وجود
 المحوى متأخرا عن وجوب وجود الحاوي لان وجوب وجود
 المعلول مؤخر عن وجوب وجود العلة واذا كان كذلك فعده
 في اوله ١٣ م س ع

الاشرف اقرب من العناصر
 الخمسة القابلة للكون
 والفساد وكون المحوى اصغر
 نظيرا لاحاطة الى البيان
 والحاوي اعظم واشرف
 منه والاشرف الاصغر لا يكون
 علة للاشرف
 العلة لا يبرهن من
 الا اعظم من
 العلة لا يبرهن من
 مولانا حسين
 ساعات حسين
 قولك العلى اذا
 انقضى كذا كذا حاصله ان اذا
 كان المحوى معلولا للحاوي كان
 وجود المحوى متأخرا عن وجود
 ضرورة تاخر المعلول عن علة
 واذ لم يكن وجود المحوى في مرتبة
 وبقا الحاوي كان علة
 فيها لا تضاع ارتضاع
 التقضيين ١٣ ارتضاع

انفاضل العرف الكمال
 قبول ربا احمد بن
 مولانا حسين
 ساعات حسين
 لازالت شمس افانته
 على العرش حسين

والا فلانك الدليل على كثرة الافلاك السبع السابعة حركات مختلفة في الجهات والسفر والبطور في الجبروت تنظم حركتها فلانك واحد لا يتنقل عن الخلق والالتباس على الافلاك علمت في الفصول السبع من كتابي في اجازها وادور انما قول من زعم ان افلاكهم تابع لدوران الفلك فعلم ان ذلك مستحيل فلكا على عدة فتنظم حركتها واللكواكب انما استقلت فلكا واحدا لعدم اختلافها في حركاتها واللكواكب الاربعة الاربعة فلكا واحدا لانها في اوجها بلبية لانها في اوجها فلكا واحدا

للتغير والحوادث **فصل في كيفية توسط العقول**
 بين البارئ تعالى وبين العالم الجسماني قد مر ان واجب الوجود واحد ومعلول الاول هو العقل المحض والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثرة فيكون مباديها كثيرة لما بينات الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والعقل الذي يصدر عنه الفلك الا اعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار صدورها عن واجب الوجود بل باعتبار ان له ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود لعلتها فيلزمه وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته فيكون باحدا هذين الاعتبارين

دوران الفلك فعلم ان ذلك مستحيل فلكا على عدة فتنظم حركتها واللكواكب انما استقلت فلكا واحدا لعدم اختلافها في حركاتها واللكواكب الاربعة الاربعة فلكا واحدا لانها في اوجها بلبية لانها في اوجها فلكا واحدا

ويعتبر تلك الكثرة صدورها عن العقل الاول واذا كان العقل الاول على الواجب فلكا واحدا فتنظم حركتها واللكواكب انما استقلت فلكا واحدا لعدم اختلافها في حركاتها واللكواكب الاربعة الاربعة فلكا واحدا لانها في اوجها بلبية لانها في اوجها فلكا واحدا

قلنا لان اذا اخذنا جملتين احدهما من مبدئ معين الى غير النهاية
 واخرى من قبله بمبتدئ واحد واطبقت الثانية على الاولى بان يقابل
 الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من الاولى والثاني بالتاني
 هلم جرا فاما ان تقابل الى غير النهاية او تنقطع الثانية لسبيل الى
 الاول ولا كان الزائد مثل لتا قصر في عدد الاحاد هف فيلزم
 لا تقابل فتكون الجملة الثانية متناهية والاولة زائدة عليها بعد
 متناهية والزائد على المتناهي بعدد متناهية يجب ان يكون متناهي خاتمة
 في احوال النشأة الاخرى هداية النفس بعد خراب البدن
 اما ان تقصد وتعلق بيد اخر على سبيل التناخر وتبقى

السلسلة الاولى بان
 يقابل الجزء الاول من
 الجملة الثانية بالجزء
 الاول من الاولى والثاني
 بالتاني هلم جرا فاما
 ان تقابل الى غير
 النهاية او تنقطع
 الثانية لسبيل الى
 الاول ولا كان
 الزائد مثل لتا
 قصر في عدد
 الاحاد هف فيلزم
 لا تقابل فتكون
 الجملة الثانية
 متناهية والاولة
 زائدة عليها بعد
 متناهية والزائد
 على المتناهي بعدد
 متناهية يجب ان
 يكون متناهي
 خاتمة في احوال
 النشأة الاخرى
 هداية النفس
 بعد خراب البدن
 اما ان تقصد
 وتعلق بيد
 اخر على سبيل
 التناخر وتبقى

قوله في احوال النفس بد اباب التلكن
 مظهر العالي
 قوله بد اباب التلكن
 مظهر العالي
 قوله بد اباب التلكن
 مظهر العالي

قوله التثنية
 بان كانت موصولة
 بالاطلاق
 وبمقابلة
 مولانا محمد سعادت
 مظلة العالی
 في مقصد من اضافة
 مقعدان صديق لادنى
 مقعدان صديق لادنى
 للابسة لان ذلك ليس
 لانيلا الرطل الا بالصدق
 في القول بوالعلم انوالا
 في مقعدان صديق لادنى
 قوله كبر الجاهل
 قوله كبر الجاهل
 قوله كبر الجاهل
 قوله كبر الجاهل

حصل لها التثنية عن العلائق الجسمانية اتصلت بالعالم
 القدسي في حضرة جلال رب العالمين في مقعد صدق
 عند مليك مقتدر فان لم يحصل لها التثنية عن العلائق
 الجسمانية بل بقي فيها الهيات البدئية تصير مجوبة عن الاتصال
 بالسعادة فتأذي بها عظيم لكن ليس هذا الامر لا نرما
 بل امر عارض غير لازم فيزول لاله الذي كان لاجله هداية
 النفوس الناطقة الساذجة اذا ظهر لها ان من شأنها ادراك
 الحقائق فكسب الجهول من المعلوم لزومها من هذا الكسب
 شوق الى الكمال فاذا فارقت البدن وليس معها سبب الكمال والتفهيم

وهو الله سبحانه ١٢ م س ع
 اي النفس ١٢
 المانعة عن الاتصال بالقدس ١٢ م س ع
 اي النفس ١٢
 اي حقايق الجاهل من المعلوم

علم ان الشئ الجهول متعلقا
 من قوله كبر الجاهل
 ان النفوس الناطقة اذا ظهر لها العكس
 عن الكمال اذا تعلق بها العكس
 من شئها اذ كان الخلق بسبب
 الجهول من المعلوم
 ان علم الجاهل
 المعلوم ويرد عليه انها اذا
 كسب الجهول من المعلوم
 هذا اية الحكمة
 فان لم يكن ساذجة
 فانه من شأنها ادراك
 فانه من شأنها ادراك
 الان قال ان المراد
 الجهول من المعلوم
 كسب الجهول
 لا اكل ولا الاكثريه
 انما كسبت بعض الجهول
 وقلت في تفصيل اكثر
 وزعمنا بسبب الجهول
 شوق الى الكمال متعلقا
 الجهول من المعلوم
 باذراكه وقد مضى ان
 بعد من بعض الجهول
 ظهر لها ان من شأنها ادراك
 الحقائق فكسب الجهول من المعلوم

قوله كبر الجاهل متعلقا
 به من بعض الجهول
 يظهر لها ان من شأنها ادراك
 الحقائق فكسب الجهول من المعلوم
 مولانا محمد سعادت
 العالی

له قوله عند قوله تعالى ان النفوس
بغير اذن ربها لا تحصى

لها الام العظيم وهو الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع على الافئدة

هداية النفوس الناطقة التي لم تكتسب بعلم والشرف ولا تشاق ايضاً

اليه اذا فارقت البدن وكانت خالية عن الهيئات البدنية الودية
اي الصفات الذميمة ١٢

حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم فكانت البلهة

ادنى الى الخلاص من فطانت تبرأ واما اذا لم تكن خالية عن الهيئات
لعدم شوقها الى الكمال ١٢ لشوقها الى الكمال وعدم الوصول اليه بعد المفارقة ١٢

البدنية فقام بفقدان البدن وتبقى في كدراً الهول لمقيدة

بسلاسل العلائق فتكون في غصّة وعذاب اليم ومن اراد
وهي الشبهات الجسمانية ١٢ م س ع

الاستقصاء في الحكمة والوقوف على مذهب الحكماء
ان يبلغ القصوى ١٢ م س ع

فليترجم الى كتابنا المستمّر بزبدة الاسرار فقط

التي كانت
تسكن في اللذات
الجسمانية وصحها
عقوباً
فيها حبش
لمقت الالهيا
ولم تجد بها كعب
المفارقة كانت
تزيد في الدنيا
وتنقص في الآخرة
فتكون في غصّة
وعذاب اليم ومن اراد
الاستقصاء في الحكمة
والوقوف على مذهب
الحكماء ان يبلغ
القصوى ١٢ م س ع
البدن الذي
كانت به مقيدة
على تحصيل
كل الشبهات
التي هي
التي هي
التي هي

١٢ م س ع
البدن الذي
كانت به مقيدة
على تحصيل
كل الشبهات
التي هي
التي هي
التي هي

مصنف ہدایۃ الحکمت

ہدایۃ الحکمت کے مصنف علامہ اشیر الدین مفضل بن عمر ابھری بہت بڑے عالم و فاضل اور علوم عقلیہ میں مہارتِ کاملہ رکھتے تھے، خاص طور پر علوم حکمیہ میں آپ کا مرتبہ انتہائی بلند تھا۔ امام فخر الدین رازی کے مشہور تلامذہ میں شمار ہوتے ہیں۔ آپ نے ۶۶۰ھ میں وفات پائی۔ آپ کی بلند پایہ تصانیف میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

- | | | | |
|-----|----------------------|-----|-----------------------|
| (۱) | ایسا غوجی (منطق) | (۲) | کشف الحقائق (منطق) |
| (۳) | المغنی (جدل) | (۴) | الترتیب الشامل (ہیئت) |
| (۵) | زبدۃ الاسرار (فلسفہ) | (۶) | ہدایۃ الحکمت (فلسفہ) |

ہدایۃ الحکمت کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں جن میں سے علامہ کمال الدین میر حسین میبذی المتوفی ۹۱۰ھ، علامہ محمد صدر الدین شیرازی المتوفی ۱۰۵۹ھ، اور علامہ عبدالحق خیر آبادی المتوفی ۱۳۱۶ھ کی شروحات بہت مشہور ہیں۔



مصنف کی دیگر تصانیف

تعلیم الصرف

مفتاح المرققات

تعلیم المنطق

تلخیص المنطق

رد وھا بیت

مرآة الصائف

7950