سلسلہ اشاعۃ العلوم حیدرآباد دکن نمبر ۱

وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

بفضلہ تعالیٰ حکمت قدیمہ وجدیدہ سے دلچسپ وقابل دید مضامین
اور عقلی طریقہ سے تائید دین متین سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ اجمعین

یعنی

کتاب العقل

مولفہ
عالیجناب مولانا حافظ حاجی عارف باللہ مولوی محمد انوار اللہ صاحب
معین المہام امور مذہبی سرکار عالی باہتمام احقر العباد حکیم محمود صمدانی بلغہ اللہ الامانی

مطبع عثمان پریس حیدرآباد دکن میں طبع ہوا

۱۳۳۳ھ

یکہزار جلد

Marfat.com

Marfat.com

135249

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

بعد حمد و صلوٰۃ کے حضرات اہل ایمان کی خدمت میں گذارش ہے کہ

اگرچہ زمانہ سابقہ میں بھی ہر شخص جملہ احکام شرعیہ کا پورے طور سے عامل نہ ہوگا اسلئے کہ باعتبار عمل کے ہر زمانہ میں خواص و عوام میں فرق رہا کیا ہے مگر نفس ایمان اور اعتقادی مسائل میں باہم کوئی فرق اور کسی قسم کا امتیاز نہ تھا اگر خاص لوگ باعتبار تفصیلی اعتقاد کے عوام الناس سے ممتاز ہوتے تو عوام الناس اُس تفصیل کو اس اجمال میں داخل کر لیتے کہ جو کچھ خدا تعالیٰ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ہم نے سب پر ایمان لایا اور جب کبھی اُنکا عالم معتمد علیہ کسی مسئلہ کی نسبت کہدیتا کہ اسمیں یہ اعتقاد چاہیئے تو فوراً مان لیتے بخلاف اس زمانہ کے کہ علاوہ تقصیر عمل کے اعتقادات میں بھی بہت کچھ فساد آگیا ہے اور ہنوز یہ مرض رو بہ ترقی ہے اصل منشا اس خرابی کا یہ ہے

Marfat.com

کہ اکثر طبیعتوں میں خود رائی اور خود پسندی آگئی ہے ہر ایک کو اپنی عقل پر ناز اور اپنی طبیعت پر
اعتماد ہے اور یہ ذہن میں سمائی ہوئی ہے کہ کیسی ہی مشکل بات ہو ہم سمجھ سکتے ہیں جسکا
مطلب یہ ہے کہ جو بات اُنکی سمجھ میں نہ آئے وہ خلاف واقعہ ہے چنانچہ اسی بنا پر
جو بات قرآن و حدیث میں خلافِ عادت دیکھتے ہیں اُسکو خلافِ عقل سمجھ کر کچھ نہ کچھ
تاویل کر لیتے ہیں اور سخت آفت یہ ہے کہ ہمارے علما بھی بطور افتخار کے کہا کرتے
ہیں کہ ہمارا دین عقل کے مطابق ہے جسکی وجہ سے ہر جاہل بلکہ احمق بات بات میں
عقل لگانے پر مستعد ہو جاتا ہے یہ کوئی نہیں کہتا کہ دین جس عقل کے مطابق ہے وہ
یہ معمولی عقل نہیں ہے جسنے دائرہ محسوسات سے پاؤں باہر نہ رکھا اور یہ خیال کسی کو
نہیں آتا کہ اگر یہ ضرور ہوتا کہ دین ہماری عقل کے مطابق ہو اور وہ ضرورت صرف اس سے
رفع ہو جاتی کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے اُسکو تاویل کر کے مطابق عقل کے بنالیں تو ہمارا
دین تو کیا کوئی دین ممتاز نہ رہتا کیونکہ کوئی بات ایسی نہ ہوگی جسکی تاویل نہ ہو سکے جب سب
تاویل پذیر ہوں تو جائز ہے کہ کوئی شخص ہر مسئلہ میں ایک قسم کا اعتقاد گھڑ لے اور جس
دین میں اُسکے خلاف ہو تو اُسکی تاویل کر کے اپنے اعتقاد کے مطابق بنالے اُس
مجموعہ پر یہ بات صادق آسکیگی کہ وہ مجموعہ تمام ادیان کا مجموعہ ہے اور اُسوقت یہ کہنا
ممکن ہوگا کہ جمیع ادیان میں باہم کوئی تخالف ہی نہیں سب ایک ہیں اور یہ لازم آئیگا کہ کوئی
معین دین متبوع نہ رہے بلکہ دین تابع اشخاص ہو جائے حالانکہ یہ بات ایسی ظاہر
البطلان ہے کہ کوئی دین والا اُس پر راضی نہ ہوگا کیونکہ جب تقلید اور پابندی نقل کی
چھوڑ دیجائے اور عقل ہی پر مدار رہے تو کونسی چیز ہے جو عقل کو روک سکے اسلئے
کہ آدمی کی طبیعت کا مقتضی ہے کہ جس چیز کیطرف توجہ ہوتی ہے اُسکی حقیقت اور اسباب و

Marfat.com

لوازم وغیرہ کی دریافت کا شوق ہوتا ہے اور جس قدر عقل میں حدت وچالاکی ہوگی اُسکو اپنی کوشش سے کوئی نئی بات پیدا کرنا اچھا معلوم ہوگا اور ظاہر ہے کہ عقلوں میں تفاوت ہوا کرتا ہے اس صورت میں بے انتہا اختلاف پیدا ہونگے۔

الحاصل اس خود رائی کا دین پر ایسا بُرا اثر پڑ رہا ہے کہ معاذ اللہ بے دینی دین بن رہی ہے اگرچہ کہنے سُننے سے اس بلا کا دفع ہونا ممکن نہیں لیکن چونکہ خیر خواہی کا مقتضی یہ ہے کہ جو حق بات ہو کہدیجائے، چاہے کوئی مانے یا نہ مانے جب اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہے کہ ہمارا دین وہی ہے جو قرآن وحدیث سے ثابت ہے تو قرآن و حدیث جو راہ بتلائیں اسی راہ پر عقل کو چلانا اور اُسکے مطابق اعتقاد رکھنا لازم ہے کیونکہ تصدیق اُسی چیز کی مطلوب ہوا کرتی ہے کہ جسکو عقل باور نہ کرے ورنہ اُن امور کی تصدیق طلب کرنا جو مطابق عقل ہوں تحصیل حاصل ہے مثلاً کوئی کسی سے کہے کہ آفتاب روشن ہونیکی تصدیق کرو اور اُسپر ایمان لاؤ تو یہ درخواست فضول سمجھی جائیگی اس سے معلوم ہوا کہ قرآن وحدیث میں معمولی عقلوں کے خلاف امور بھی ہیں اور اُن سکو بصدق دل ماننے اور تصدیق کرنیوالے کو مومن اور ایماندار کہتے ہیں جنکی تعریف میں حق تعالیٰ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ فرماتا ہے اور چونکہ خلافِ عقل امور کی تصدیق کرنا نہایت سخت کام ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی کے دباؤ یا اور کوئی وجہ سے آدمی سرسری طور پر مان لیتا ہے اور فی الحقیقت پوری تصدیق انکی نہیں ہوتی اسلیئے حق تعالیٰ اہل ایمان کو بھی ایمان لانیکے واسطے امر فرماتا ہے چنانچہ ارشاد ہے يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا آمِنُوْا بِاللهِ وَرَسُوْلِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِيْ نَزَّلَ عَلٰى رَسُوْلِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِيْ أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ یعنی اے ایمان والو تصدیق کرو ایسا نہ ہو کہ کہیں ظن ہی کو تصدیق سمجھ بیٹھو کیونکہ ظن سے کچھ نفع نہیں۔

Marfat.com

چنانچہ ارشاد ہے۔ اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا عاقل پر خلاف عقل امور کی تصدیق شاق ہونے کی وجہ سے حق تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے ابنیا علیہم السّلام کو معجزے عنایت فرمائے تاکہ خوارقِ عادات کو جو سراسر مخالف عقل ہیں دیکھ کر عقلیں مقہور ہوں اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ حق تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے جو چاہتا ہے کر سکتا ہے جسطرح چاند کا دو ٹکڑے ہوجانا۔ کنکریوں کا بات کرنا۔ جانوروں کا سربسجود ہونا۔ انگلیوں سے چشمہ جاری ہونا۔ جھاڑوں کا مثل آدمیوں کے صرف بلانے سے آنا اور پھر اپنے مقام پر چلے جانا۔ ایک مشت خاک سے ایک بڑے لشکر کو ہزیمت دینا وغیرہ وغیرہ امور جنکو معمولی عقل محال سمجھتی ہے جب بے تکلف ادنیٰ اشاروں سے واقع کر کے بتلادئے گئے تو عقل کو خدا اور رسول کی کسی بات میں تردد کا موقع نہ رہا کہ انکو خلاف واقع سمجھے کیونکہ جب ہزارہا امور جنکا وقوع محال سمجھا جاتا ہے واقع ہوگئے تو یہ بھی منجملہ اونہیں کے ہونگے جنکا وقوع قدرت الٰہی سے کچھ بعید نہیں۔

الغرض جو لوگ اہل انصاف وحق پسند تھے اُنہوں نے اپنی عقلوں کو خدا و رسول کے کلام کے آگے مسخر کر دیا تھا اور جنکی طبیعتوں پر عصوبت وعناد غالب تھے صرف نفسانیت سے انہوں نے نہ مانا اور معجزات کو سحر بتلایا صرف اِس مناسبت سے کہ سحر سے بھی خلاف عادت امور کا ظہور ہوا کرتا ہے حالانکہ سحر کجا معجزہ کجا سحر سے چند معین چیزیں ہوا کرتے ہیں اُسمیں یہ اقتدار کہاں کہ آسمان میں تصرف جاری کرے معجزات کے مقابلہ میں تو ساحر خود عاجز ہو کر یہ کہتے تھے کہ یہ امور قدرتِ بشری سے خارج ہیں

الحاصل جو لوگ انصاف پسند اور طالبِ راہ صواب تھے اُنہوں نے خوب تحقیقیں کیں اور قرائن وآثار میں بخوبی غور کیا جب کسی قسم کا شک نہ رہا بصدق دل ایمان لایا

Marfat.com

بلکہ بعد تکرار مشاہدات کے خود بخود تصدیق آگئی جیسے تجربیات میں ہوا کرتا ہے اور جو
جو عار وننگ اُس زمانہ میں سمجھا جاتا تھا مثلاً خلاف عقل باتوں کو مان لینا بیوقوفی اور حماقت
ہے اور ایک شخص خاص کے مطیع و فرمانبردار مثل غلام بنجانا خلاف حمیت و حریت ہے
سبکو گوارا کیا اُسکے بعد کیسی ہی مخالفِ عقل باتیں پیش ہوئیں فوراً مان لیا معراج کا واقعہ
دیکھ لیجئے کہ کس قدر حیرت انگیز تھا۔ ہزاروں سال کی مسافت اور بڑے بڑے
مہمات طے کر کے چند دقیقوں میں واپس تشریف فرما ہونا معمولی عقلوں کے ادراک
سے کس قدر دور ہے مگر اُن حضرات نے ذرا بھی تامل نہ کیا اور بلا دریافت کیفیت
فوراً قبول کر لیا پھر اُنکی اولاد اُنکی جانشین ہوئی اور اُسی طریقہ آبائی کو اُنہوں نے بھی اختیار
کیا ہر چند اُنہوں نے کوئی معجزات نہیں دیکھے جس سے عقل مسخر ہوتی مگر اپنے
اسلاف و آبا و اجداد کی عقلمندی و حق پسندی پر اُنکو پورا بھروسا تھا اُنکے دیکھے ہوئے واقعات
کرای العین پیش نظر تھے جس سے اُنکی عقلیں بھی مہذب ہوئیں اور ایسا ہی دستور بھی ہے
کہ جب آدمی کو کسی پر اعتماد ہوتا ہے تو اُس معتمد علیہ کے دیکھے اور سمجھے ہوئے معاملہ کو
اپنی تحقیق پر مقدم رکھا کرتا ہے خصوصاً وہ معاملہ جسکی تحقیق و تصدیق تخمیناً ایک لاکھ سے
زیادہ عقلمند صحابہ نے کی ہو اور وہ متواتر پایہ ثبوت کو پہنچا ہو اُسکی تکذیب کوئی عاقل کیونکر
کر سکتا تھا کیونکہ ایک لاکھ سے زیادہ آدمیوں کا خبر دینا کوئی ایسی بات نہیں کہ کسی قسم کی
عقل کو اُسکی تکذیب کا موقع مل سکے۔ سو پچاس آدمی جب کسی چیز کی خبر دیتے ہیں تو اُسکا
انکار نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ لاکھ سے زیادہ آدمی مختلف ملکوں کے اپنے ایمان کی خبریں
اور ایمان کے وہی معنی ہیں جو اوپر مذکور ہوے الغرض اولاد خلف الصدق اصحاب کے
نسلاً بعد نسل طریقہ آبائی پر قائم رہے اور اُنپر کوئی تہمت نہ لگائی اس اثنا میں تھوڑے لوگ

Marfat.com

ایسے بھی پیدا ہوے کہ اپنے آبا و اجداد پر اونھوں نے پورا بھروسا نہ کیا اور ہر ہر بات
میں از سرِ نو تحقیق شروع کی جس سے وہ دولتِ ایمان جو بڑے بڑے معرکوں سے
ہاتھ آئی تھی باتوں باتوں میں جانے لگی اور پھر اُس دشمن ایمان یعنی عقل ناتراشیدہ کو
موقع ملگیا۔ اب وہ معجزہ کہاں جس سے اُسکی سرکوبی ہوتی اور وہ تاثیر النظار سراپا فیض
رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کہاں جس سے دل انصاف منزل تسکین پاتے بیچارہ
ایمان کو ایسی بیکسی کی حالتمیں عقل کے روزانہ حملوں سے سر چھپانا مشکل ہوا ظاہر ہے کہ جس
رئیس کی یہ حالت ہو تو وہ اپنی ریاست میں کیا تصرف کر سکے اسوجہ سے ایمان کے
آزادانہ تصرف میں فتور واقع ہوگیا اور وہ استقلال جو ہر بات کو بے کھٹکے ماننے پر
دلکو مجبور کرتا تھا جاتا رہا اب بات بات میں محتاج ہے کہ اگر عقل کی اجازت ہو تو خدا و
رسول کے حکم کو نافذ کرے یعنی دلکو اُنہیں امور کے قبول کرنے پر مجبور کرے جسکے
قبول کرنیکی اجازت عقل نے دی ہو غرض شیرازہ اُس یقین کا جو ایک زمانہ تک مستحکم تھا
بوسیدہ ہوگیا اور منتظم اوراق متفرق ہونے لگے یعنی جو کسی کی سمجھ میں آگیا اُسکو تو بحال رکھا
اور جو سمجھ میں نہ آیا اُسکو بضرورت سمجھکر رشتۂ تعلق ایمانی سے خارج کردیا یعنی اُسکے معنی
منطوق پر ایمان نہ لایا اور یہ کہدیا کہ مراد اُس سے وہ نہیں جو ظاہر اسمجھیں آتی ہے پھر جو جی
چاہا تاویل کرکے کچھ نہ کچھ معنی بنالئے اور اُسکی کچھ پروا نہ کی کہ حق تعالیٰ نے اسبابمیں
کس قدر عتاب فرمایا ہے ارشاد ہوتا ہے أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ
فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ
أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ یعنی کیا تم تھوڑی کتاب پر ایمان لاتے ہو اور
تھوڑی پر نہیں لاتے اسکی جزا یہی ہے کہ دنیا میں تم رسوا ہوگے اور قیامت میں

سخت عذاب میں ڈالے جاؤ گے اور جو تم کرتے ہو اللہ تعالیٰ اس سے غافل نہیں ہے یہ نتیجہ اسکا ہے کہ اپنے بزرگوار و نپر الزام کم عقلی اور بے انصافی کا لگایا گیا ورنہ طے شدہ معاملہ کو از سر نو تازہ کرنا خود کم عقلی اور بے انصافی کی دلیل ہے خصوصًا ایسے وقت میں کہ ایک جانب کا بیّنہ فوت ہو جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریف فرما ہونا صرف اسی غرض سے تھا کہ وہ نفسے اُس معمولی عقلوں کے تسلط کو جسمیں ایک عالم مبتلا تھا دور کر کے ایمان کی سلطنت قائم فرمادیں چنانچہ بتائید جیوش معجزات عقل کو ہزیمت دیکر ایمان کی سلطنت دل میں قائم فرمائی یا یوں کہیے کہ ایمان مدعی ہے اور عقل مدعیٰ علیہ اور بیّنہ معجزات پھر بعد اُسکے کہ شہادت گواہاں اور اعتراف مدعیٰ علیہ سے مقدمہ فیصل ہو گیا اور شہود مفقود ہو گئے ایک زمانہ دراز کے بعد مدعیٰ علیہ پھر مقدمہ کا مرافعہ چاہے تو عقلًا کیونکر اُسکی سماعت ہو سکے مگر کسی نے اسپر غور نہ کیا اور وہ مثل صادق آگئی تنہا پیش قاضی روی راضی آئی کہ آخر عقل ہی کی چلگئی اب اہل ایمان بیچارے حیران ہیں نہ کوئی معین ہے نہ مددگار نہ خصم کو قائل کرنیوالا کسی نے ایسے موقع میں مقابلہ خصم کو مناسب نہ سمجھ کر زاویہ عزلت کو اختیار کیا اس خیال سے کہ وہی ذات شریف دشمن جاں دربغل موجود ہیں ایسا نہ ہو کہ خربوزہ کو دیکھکر خربوزہ رنگ بدلے کسی نے جرات کر کے طریقہ لِمَ وَلَا نُسَلِّمْ کو عمل میں لایا اکثر لوگ ایمانکی طرفداری تو کر رہے ہیں مگر اُسی کے دشمن جانی یعنی عقل سے مدد لیکر عقل سے مقابلہ کرتے ہیں اور یہ نہیں جانتے کہ دشمن کی بتائی ہوئی راے کا انجام کیا ہوا کرتا ہے خصوصًا جو دانا دشمن ہو نہیں دشمنوں کے جوق جوق بصورت دوست جنگ زرگری میں مشغول ہیں تاکہ سادہ لوح انکو اپنے سمجھ کر دام میں آجائیں غرض جدہر دیکھیے ایمان نشانہ بنا ہوا ہے اور ہر طرف سے اسپر

Marfat.com

عقلی تیر اندازیاں ہورہی ہیں اور ہر طرف ایک تہلکہ مچا ہوا ہے کہ الاماں بڑی وجہ عقل کے سر اُٹھانیکی یہی ہے کہ زمانہ معجزات جس سے اُسکی سرکوبی ہوتی تھی دور ہوگیا اسوجہ سے وہ اناولاغیری کے مقام میں ہے مگر یہ سب اُسکے دعاوی ہیں اب بھی وہ علما جو ایمان کے طرفدار ہیں توجہ کریں تو اُسکی قلعی کہلجاے اور معلوم ہو کہ وہ کہانتک چلسکتی ہے پھر جب وہ تھکے اور ثابت ہوجاے کہ وہ ہر جگہ چل نہیں سکتی تو وہ دعاوی کہ جو چیز خلاف عقل ہے ماننے کے قابل نہیں خود بخود لغو ہوجائیگا اور یہ بات اہل انصاف پر ظاہر ہوجائیگی کہ خدا و رسول کے قول کے مقابل عقل ناتراشیدہ کو لانا بڑی حماقت ہے۔

اگر غور کیا جاے تو معلوم ہوگا کہ عقل کا تصرف اور ادراک صرف دائرہ محسوسات ہی میں محدود ہے گو برائے نام معقولات خارج محسوسات ہوں اسلئے کہ جبتک کوئی چیز محسوس یا وجدانی نہ ہو اُسکا ادراک عقل ہرگز نہیں کرسکتی اسکا ثبوت اس مناظرہ فرضی سے انشاء اللہ تعالیٰ بخوبی ہوجائے گا۔

مادر زاد نابینا کا سوال تم لوگ مجھے جو نابینا کہتے ہو تو کیا یہ میرا علم ٹھہرایا ہے یا اُس کے کچھ اور معنی ہیں۔

بینا کا جواب۔ تم میں بصارت نہیں جس سے کوئی شے دیکھ سکو اسلئے نابینا کہتے ہیں اور ہم لوگ بینا ہیں اسلئے کہ بہت سی چیزیں دیکھتے ہیں جنمیں سے ایک آفتاب ہے جس کا رنگ سیاہ ہے اور نہایت روشن ہے۔

نابینا۔ دیکھنا کیا چیز ہے اور کس چیز سے ہوسکتا ہے اور سیاہی اور روشنی کیا ہے

بینا۔ ایک خاص قسم کا جسم ہے جسکو آنکھ کہتے ہیں اس سے ایک خاص قسم کا ادراک ہوتا ہے اُسی کو دیکھنا کہتے ہیں امتیاز تام اُس جسم خاص کا دوسرے اجسام سے

دیکھنے پر موقوف ہے کیونکہ اگر اُسکے اوصاف بیان کیے جائیں تو وہ کلی ہونگے اور
اگر تم حواس سے اپنے دریافت کروگے تو وہ چیزیں رہجائیں گی جو رویت سے
متعلق ہیں اور آنکھ کا مفہوم کلی اُس قسم کا جو دوسرے کلیات سے ممتاز ہو ذہن نشین
ہونیکے لیے جزئیات کا ادراک مقدم ہے ورنہ وہ کلی جو تمہارے ذہن میں بنیگی
جمیع ماعدا سے ممتاز نہ ہوگی کیونکہ بہت سے مخصصات جو رویت سے متعلق ہیں
وہ اُس مفہوم کلی میں موجود نہ ہونگے۔

نابینا- یہ تو دور ہوگیا میں رویت کا ادراک چاہتا ہوں اور وہ رویت
ہی پر موقوف رکھا جاتا ہے۔

بینا- اِسمیں ہمارا قصور نہیں تم میں ایک ایسا نقص ہے کہ اُس ادراک کی صلاحیت
ہی نہیں۔

نابینا- اس سے صرف میرا الزام اور توہین مقصود ہے اسکا فیصلہ فلاں فلاں
صاحب کرینگے جو اعلیٰ درجہ کے عقلمند ہیں غرض دس بیس عقلا جمع کیے گئے۔
مگر سب اُسی قسم کے نابینا انہوں نے پوچھا تم لوگ جو آسمانوں کی خبریں دیتے ہو
کہ اُسپر آفتاب اور ماہتاب اور ستارے ہیں اور اُنکے اقسام کے حالات
بیان کیا کرتے ہو کیا وہ منقول ہیں یا اپنے طرف سے یہ خبریں دیتے ہو۔

بینا- نہیں صاحب یہ سب ہمیں محسوس ہیں نقل کو اُس میں کیا دخل۔

نابینا- جب تو تم کاذب ہوگئے اِسلئے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ آسمان تک
پانسو برس کی راہ ہے اور وہ کسی قسم سے محسوس نہیں ہوسکتے نہ وہاں ہاتھ پہنچ سکے
نہ زبان نہ اُسکی بو آتی ہے نہ آواز یہی تو علم غیب ہے جو خاصہ حق تعالیٰ کا ہے

حسب حالہ موجودہ خود ۱۲

Marfat.com

کما قال اللہ تعالیٰ لَا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰہُ اور حق تعالیٰ کی خصوصیات میں جو دخل دے وہ کافر ہے آسمانونکا غائب ہونا نص قطعی سے ثابت ہے کما قال تعالیٰ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ یعنی غائب آسمانوں کو میں جانتا ہوں۔

بینا۔ غیب السموات کا ترجمہ تم نے غلط کیا شاہ عبدالقادر صاحب رح نے اُس کا ترجمہ یوں کیا ہے (مجھ کو معلوم ہیں پردے آسمانوں کے)۔

نابینا۔ جناب دین کے معاملہ میں کسی کی تقلید نہیں شاہ عبدالقادر صاحب ہوں یا اُنکے والد جنہوں نے اسکا ترجمہ پنہاں آسمان لکھا ہے جو بات عقل کے خلاف ہو کیونکر مانی جائیگی دراصل ان صاحبوں کو دہوکا ہوا کہ غیب السماوات کی اضافت کو اضافت تخصیصی سمجھی حالانکہ وہ اضافت موصوف کی صفت کی طرف ہے جیسے جرد قطیفۃ میں پس غیب السموات بمعنی السموات الغائبۃ ہوا۔

بینا۔ اگر آسمان غائب ہوتے تو حق تعالیٰ یہ کیوں فرماتا اَلَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ **ترجمہ** جسنے سات آسمان پیدا کئے تہ پرتہ کیا دیکھتے ہو تم رحمٰن کے بنانے میں فرق پھر دوہرا کر نگاہ کر دیکھیں کیا دیکھتے ہو دڑار۔

نابینا۔ نظر بصر اور رویت کیفیت قلبی کا نام ہے جس سے انکشاف تام ہوتا ہے چنانچہ حقتعالیٰ فرماتا ہے فَسِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا کَیْفَ کَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِیْنَ **ترجمہ** زمین میں پھر کر دیکھو کہ کیا انجام ہوا جھٹلانیوالونکا ظاہر ہے کہ انجام کار کسی کا کسی حاسہ سے معلوم نہیں ہو سکتا مطلب آیہ شریفہ کا یہ ہے کہ جب تم سیاحت کروگے اور ہر ہر مقام کے فساد کرنیوالونکی خبریں سنوگے تو تمہیں یقین ہو جائیگا کہ فساد کا انجام برا ہے اور حق تعالیٰ فرماتا ہے

اَلَمْ تَرَ کَیْفَ فَعَلَ رَبُّکَ بِاَصْحٰبِ الْفِیْلِ ترجمہ کیا آپنے نہ دیکھا کہ کیا کیا آپکے رب نے ہاتی والوں سے۔ ظاہر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب فیل کے زمانہ میں پیدا بھی ہوے نہ تھے تو حاسہ سے اُسکا علم کیونکر ہو سکتا تھا اور حق تعالی فرماتا ہے وَتَرٰھُمْ یَنْظُرُوْنَ اِلَیْکَ وَھُمْ لَا یُبْصِرُوْنَ ترجمہ آپ دیکھتے ہو انکو کہ وہ دیکھتے ہیں آپ کی طرف حالانکہ نہیں دیکھتے وہ یعنی آپ سمجھتے ہو کہ وہ آپ کیطرف دلسے متوجہ ہیں مگر فی الحقیقت اُنکو کچھ توجہ نہیں ورنہ اگر دیکھنا حاسہ کا مراد ہوتا تو اثبات و نفی ایک ہی حالتمیں کیونکر ہوتی۔

دوسری دلیل یہ کہ بصائر کا لفظ جہاں قرآن شریف میں وارد ہے اُس سے دلیلیں مراد ہیں پھر دلائل کو کسی حاسہ سے کیا خصوصیت بلکہ دلیل قائم کرنا اُس کا سمجھنا اور یقین کرنا دل سے متعلق ہے۔

الحاصل ان آیات سے ثابت ہے کہ رویت نظر اور بصر کیفیت قلبیہ کا نام ہے اس صورتمیں آیہ شریفہ فَارْجِعِ الْبَصَرَ سے یہ ارشاد ہوتا ہے کہ عقلی طور پر مکرر استدلال کیجئے جب بھی آسمانوں میں کچھ نقص نہ نکلے گا۔

بینا۔ خیر نظر۔ بصر اور رویت کے معنی تو آپنے تاویلیں کرکے اپنے مقصود کے موافق بنالیا اب یہ بتائیے اگر یہ حاسہ ہی نہیں تو نور کی تخلیق سے کیا غرض جس کی نسبت حقتعالی فرماتا ہے وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ۔

نابینا۔ نور سے مراد وہ کیفیت قلبی ہے جو مسلمان کے دلمیں ایمانکی حالتمیں حقتعالی پیدا کرتا ہے چنانچہ ارشاد ہے اَللّٰہُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُخْرِجُھُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ ترجمہ اللہ تعالی کام بنانیوالا ہے ایمان والونکا نکالتا ہے انکو اندہیروں سے اجالونمیں اگر نور

Marfat.com

کسی حاسہ سے متعلق ہوتا تو کفار بھی اُس نور میں ہوتے کیونکہ طبعی امور میں کافر و مومن سب برابر ہیں تو معلوم ہوا کہ نور وہی ہے جو مومنین کے قلب کی حالت ہے اور اکثر قرآن شریف کو حق تعالیٰ نے نور فرمایا ہے کما قال وَاَنزَلنَا اِلَیکُم نُوراً مُّبِیناً ترجمہ اُتارا ہم نے تم پر روشنی واضح اور اگر سوائے اسکے نور کوئی چیز ہے تو اُسکی حقیقت کیا ہے

بینا۔ حکما کہتے ہیں کہ نور اجسام صغار ہیں جو جسم مضی سے جدا ہو کر جسم مستضی پر گرتے ہیں اسلئے کہ آفتاب وغیرہ سے وہ اُترتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اُترنیوالی چیز متحرک ہے اور نیز مضی کی حرکت کیساتھ روشنی کی بھی حرکت ہوتی ہے جیسے چراغ وغیرہ کو حرکت دیجئے تو روشنی بھی متحرک ہوتی ہے اور انعکاس کے وقت بھی روشنی کو حرکت ہوتی ہے

الحاصل کئی طرح سے روشنی کی حرکت ثابت ہے اور جو چیز متحرک ہو وہ جسم ہے

نابینا۔ لوگ کہتے ہیں کہ صبح صادق آفتاب کی روشنی ہے کیا اُسوقت آفتاب اوپر رہتا ہے جو روشنی اُترتی ہے۔ مشہور تو یہ ہے کہ آفتاب اُس روشنی کے نیچے رہتا ہے۔ اور بالتبع حرکت کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ روشنی کی حرکت کا صرف وہم ہے دراصل حدوث روشنی کا جسم مقابل میں ایک وضع خاص پر موقوف ہے جب مضی اور مستضی میں مقابلہ و محاذات وضع خاص پر متحقق ہوتی ہے تو روشنی پڑتی ہے اور اُس وضع کے زائل ہونے سے روشنی بھی زائل ہوجاتی ہے لیکن دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے کہ روشنی منتقل ہو رہی ہے اور حرکت کر رہی ہے حالانکہ وہاں حرکت نہیں بلکہ ایک جا سے زوال اور دوسری جا میں حدوث ہو رہا ہے۔

اسیطرح انعکاس کی صورتمیں جب شروط حدوث پائیجاتے ہیں یعنی جسم متوسط

اور دوسرے جسم میں محاذات وغیرہ متحقق ہوتی ہے تو اسوجہ سے وہ متوسط اب مضی ہوگیا اُسکے مقابل کا جسم بھی روشن ہوجاتا ہے نہ یہ کہ اصل مضی کی روشنی متوسط پر جاکر وہاں سے حرکت کرتی اور دوسرے جسم پر پڑتی ہے اگر حرکت کے لئے اسی قدر کافی ہے کہ مضی کی محاذات بدلنے سے روشنی کی حرکت محسوس ہو تو چاہیئے کہ سایہ کو بھی متحرک کہیں اِسلئے کہ جب آدمی حرکت کرتا ہے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اُسکا سایہ بھی حرکت کر رہا ہے پھر اُس قاعدہ سے کہ ہر متحرک جسم ہے تو سایہ کو بھی جسم کہیئے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں اگر سایہ کی حرکت کا یہ جواب دیا جائے کہ وہ ایک جائے سے زائل ہوتا ہے اور دوسری جا حادث ہوتا ہے تو نور میں بھی وہی جواب ہوگا غرض نور کی حرکت ثابت نہیں ہوسکتی جس سے اُسکی جسمیت کا ثبوت ہو۔ پھر اگر نور اجسام صغار کا نام ہے تو چاہیئے کہ وہ محسوس ہوں حالانکہ دیکھنے والے بھی انکو محسوس نہیں کہتے اور اگر محسوس ہوں تو چاہیئے کہ جس قدر نور زیادہ ہو اُسکے ماتحت کی اشیا زیادہ پوشیدہ ہوں اسلئے کہ زیادتی نور زیادتی اجزا پر دلیل ہے اور زیادتی اجزا سے جسامت اور ضخامت ایک ایسی چیز کی بڑھیگی جو مرئی اور بصارت میں حائل ہو اور جس قدر نور کم ہوگا جسامت اُن اجزا کی کم ہوگی اور مرئی زیادہ تر نمایاں ہوگی کیونکہ اس صورت میں حائل قوی ہے

بینا - یہ شان رنگین وکثیف اجسام کی ہے کہ ماتحت کو ڈھانپ لیں شفاف میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ وہ ماتحت کو پورے طور سے ظاہر کرتا ہے اسیوجہ سے عینک بلور وغیرہ جسم شفاف سے بناتے ہیں تاکہ ضعیف البصر کو باریک اشیا بخوبی ظاہر ہوں۔

نابینا - اہل حکمت جدیدہ لکھتے ہیں کہ جو چیز آنکھوں کے سامنے آتی ہے اسکی صورت شعاعوں کے واسطے سے مردمک کی راہ سے رطوبات جلیدیہ وغیرہ کا

پہنچتی ہے - مردمک اُس مقام کا نام ہے جہاں مردم چشم ہے روشنی اسی مقام سے آنکھ میں جاتی ہے یہ مقام چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے اگر چند منٹ تاریکی میں بیٹھیں تو مردمک پھیل جائیگی اور عنبیہ یعنی مقام سیاہی چشم سمٹ جائیگا اسیوجہ سے اگر یکایک روشنی اُسوقت سامنے آجائے تو اذیت ہوتی ہے اِسلئے کہ مردمک کشادہ ہونیکی وجہ سے نور اس قدر اندر جاتا ہے کہ آدمی اُس کا متحمل نہیں ہوسکتا۔

غرض صورت مرئی مردمک کی راہ سے رطوبت پر پہنچکر منعکس ہوتی ہے جس طرح آئینہ سے شعاعیں منعکس ہوتی ہیں - پھر پردہ شبکیہ پر وہ تصویر مرتسم ہوتی ہے یہ پردہ گویا مرئیات کی تصویر کے واسطے بجائے وصلی بنایا گیا ہے جب ضعف وپیری وغیرہ سے آنکھوں کی روشنی کم ہوجاتی ہے تو اُس تصویر پر کسی قدر تاریکی آجاتی ہے اُس تاریکی کو دفع کرنے کے لئے عینک* درکار ہے جسکے ذریعہ سے خارجی نور نقطہ عدل پر جمع کرکے وہاں پہنچایا جاتا ہے اس طور سے کہ اگر آنکھیں چپٹی ہوں جسکی علامت یہ ہے کہ باریک چیز نزدیک سے برابر نظر آ سے تو مُحدّب آئینوں کی عینک بنائی جاتی ہے اور اسکا انحداب اس قدر رکھا جاتا ہے کہ جو روشنی خارجی مرئی خارجی سے منعکس ہو مرکز عدل پر جمع ہوکر شبکیہ پر بآسانی پہنچے اِسیوجہ سے سب عینکیں ایک درجہ کی نہیں ہوتیں اور اگر آنکھیں محدب ہوں جسکی علامت یہ ہے کہ باریک چیز دور سے برابر نظر نہ آئے تو عینک مُقعّر بنائیجاتی ہے غرض انحداب اور تقعّر آئینہ کا مخالف انحداب اور تقعر چشم ہوتا ہے جس سے جبر و نقصان ہوکر اس مناسبت کیساتھ روشنی مرئی کی آنکھ میں جاے کہ اُس تصویر پر پڑسکے حاصل یہ کہ

*فائدہ - ستہ شمسیہ میں جو ترجمہ دیوزیج جالس ڈاکٹر کی کتاب کا لکھا ہے کہ عینک دوربین اور کلابین سے پیشتر نکلی ہے سلوسوین ارمانوس جو ایک امیر فلوراس کا تھا موجد عینک کا ہے انتقال اسکا ۱۳۵ء ہجری میں ہے اسکی قبر پر یہ کیفیت لکھی ہوئی ہے - مگر اکثر کا قول یہ ہے کہ الازن ڈاکٹر اس کا موجد ہے جو پچاس ساٹھ سال اُس کے پیشتر گذرا -

نفس شفاف کا یہ خاصہ نہیں کہ اپنے ماتحت کو ظاہر کرے ورنہ چاہیئے کہ محدب آنکھ والا
بھی محدب عینک سے دیکھ سکے۔
نور کے جسم نہ ہونے پر ایک دلیل یہ ہے کہ اگر جسم ہوتا تو
اُسکی حرکت یا ارادی ہوتی یا قسری یا طبعی حالانکہ تینوں حرکتیں باطل ہیں حرکت ارادی
نہ ہونا ظاہر ہے۔ رہی طبعی وہ اس وجہ سے نہیں کہ حرکت طبعی ایک جہت میں ہوتی
ہے اور نور برتقدیر فرض حرکت ہر جہت میں حرکت کرتا ہے اور یہ مشاہدہ ہے کہ جس
روشندان سے دھوپ وغیرہ روشنی آتی ہے اُسکو بند کردیں تو فوراً تاریکی ہوجاتی ہے
اجسام صغار کا اِسقدر جلدی سے فنا ہوجانا خلاف عقل ہے اور حرکت قسری بھی نہیں
اسلئے کہ جہاں حرکت طبعی ہوگی وہیں قسری بھی ہوا کرتی ہے جو مخالف طبع ہو غرض کسیطرح
نور جسم یا اجزاے جسمیہ سے ہو نہیں سکتا۔ اور اس نور کو عرض نہیں کہہ سکتے اِسلئے
کہ وہ آفتاب سے منتقل ہوکر زمین تک پہنچتا ہے اور اعراض کا انتقال محال ہے اور سوا ے
جسم کے وہ کسی قسم کا جوہر نہیں اُسلئے کہ جوہر منحصر ہے ہیولی اور صورت اور عقول او نفوس میں
اور یہ تو ظاہر ہے کہ واجب الوجود نہیں اِس صورتیں وہ موجودات) کی کسی قسم میں نہ ہوا
اور جو چیز (موجودات) سے خارج ہو وہ موجود نہیں اِس سے ثابت ہوا کہ نور کوئی موجود
خارجی چیز نہیں البتہ ایک قسم کی کیفیت انکشافیہ قلبیہ کا نام ہے جسکا ثبوت میں اپنے وجدان
میں پاتا ہوں۔
بینا۔ خیر یہ بھی صحیح الوان یعنی رنگوں کی نسبت کیا کہو گے اُنکا ادراک تو بصارت
ہی سے ہوتا ہے۔
نابینا۔ الوان کے معنی اقسام ہیں چنانچہ حدیث شریف میں ہے توخذ

فی البرنی من البرنی وفی اللون من اللون یعنی صدقہ چھوہارو نکابرنی سے (جو ایک قسم کی کھجور ہے) برنی لیا جاوے اور ہر قسم سے اُسی قسم کا لیا جاوے اِس سے ظاہر ہے کہ لون بمعنی قسم ہے اور یہ تو مشہور ہے کہ اقسام کے کھانوں کو الوان نعمت کہا کرتے ہیں۔ جناب من تلون طبع میں آپ کیا کہئے گا کیا طبیعت میں بھی کوئی رنگ ہوا کرتا ہے اگر اُسکی حقیقت سوائے حقیقت رنگ کے کوئی اور ہے تو اُس کی تعریف کیجئے۔

بینا۔ عبدالحکیم سیالکوٹی رح نے حاشیہ مواقف میں لکھا ہے کہ شیخ نے رنگ کی تفسیر یوں کی ہے کہ وہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جسکا کمال روشنی سے ہوتا ہے اور اُس کی شان یہ ہے کہ اُس کیفیت والا جسم اگر کسی اور جسم اور مضی میں حائل ہو تو مضی کو اُس دوسرے جسم میں فعل کرنے سے مانع ہوگا مگر صاحب مواقف نے لکھا ہے کہ بسبب کمال ظہور کے اُسکی تعریف ممکن نہیں شارح مواقف نے لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک تعریف محسوسات کی قول شارح سے درست نہیں اسلیئے کہ اُسکی تعریف اگر ہوگی تو اضافات اور اعتبارات لازمے ہوگی جن سے حقائق اسطور سے معلوم نہیں ہوسکتے جسطرح احساس سے معلوم ہوتے ہیں اس صورت میں اگر جزئیات کی تعریف خصائص و آثار سے کیجاوے تو اُس سے صرف ما عدا سے امتیاز ہوگا نہ تصور ماہیت **علامہ چلپی** رح نے حاشیہ شرح مواقف میں اسکا لم یہ بتایا ہے کہ جب جزئیات کا احساس ہوتا ہے تو نفس میں معرفت کلی کی ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ تعریف سے وہ معرفت پیدا نہ ہوسکے پھر مبدا، فیاض اُس معرفت کا افاضہ اُس پر فرماتا ہے اِس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ جس عام کے افراد محسوس ہوں اُس کا ادراک خاص سے زیادہ ہوگا خواہ وہ عام اُس خاص کی ذاتی ہو یا نہ ہو۔ اِس لئے کہ کثرت احساس افراد کی وجہ سے پوری استعداد حاصل ہوگی جو بیخ زیادہ

Marfat.com

زیادہ فیضان مرتب ہوگا۔

اور علامہ سیالکوٹی رح نے لکھا ہے کہ محسوسات سے جب تشخصات خاصہ حذف کیے جاتے ہیں تو ذہن میں اجمالاً تصور بالکنہ اُس محسوس کا ہوجاتا ہے اور اگر اُس محسوس کی تعریف کریں تو وہ سوائے رسم کے نہ ہوگی اس لئے کہ ماہیات حقیقیہ کی ذاتیات میں اطلاع نہیں اور رسم سے جو علم ہوتا ہے وہ علم بالوجہ ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ محسوسات کی تعریف سے علم بالوجہ ہوگا اور احساس سے علم بالکنہ اور چونکہ رنگ محسوسات وبدیہی ہے اُس کی تعریف ممکن نہیں۔ یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ جب احساس جزئیات کے بعد فیضان معرفت کا ہوتا ہے اور حذف مشخصات کے بعد تصور بالکنہ تو ضرور ہے کہ ذہن میں ماہیۃ اُن محسوسات کی موجود ہوگی ورنہ دعوے معرفت اور تصور بالکنہ کا باطل ہے جب حقیقۃ اُس کی ذہن میں آگئی اور قطعی طور پر عقل فعال کی توجہ سے بآسانی اجمالاً معلوم ہوگئی تو حد اُس کی بتلانے میں کونسی کسر رہگئی اس لئے کہ اجمال وتفصیل میں صرف فرق اعتباری ہے پس مُعرّف فقط لحاظ مُعرّف کا مُفید ہوگا۔ جو مستلزم ہدایت ہے۔ پس لفظوں میں بھی حد انہیں الفاظ کا نام ہوگا جو اُس حاصل فی الذہن کے اجزاء لحاظیہ پر دال ہوں۔ اگر الفاظ مساعدت نہ کریں تو اُس میں محسوسات کی کیا خصوصیت معقولات کی حد بطریق اولیٰ نہ ہونا چاہیئے حالانکہ معقولات کی حد ہونے میں کسی کو کلام نہیں اور اگر نفس محسوسیۃ مانع ہے تو بعد حذف مشخصات کے وہ محسوس ہی اس لئے کہ حاسہ جبھی تک متعلق ہے کہ مشخصات موجود ہوں پھر جب اُس سے ترقی ہوگئی اور وہ چیز خیال میں آگئی پھر عقل میں تو مانع اُٹھ گیا اب چاہیئے کہ مثل اور معقولات کے اُس کی بھی حد بیان کیجائے۔ پھر اس کا کیا مطلب کہ محسوسات کی حد نہیں ہوسکتی۔

Marfat.com

نابینا- چونکہ اکثر لوگوں کی زبانی رنگوں کے اقسام اور نام اور اُن کی توصیفیں سنی جاتی ہیں اس لئے مجھے نہایت شوق اور تمنا ہے کہ رنگ کی حقیقت اور اُسکے ہر قسم کی ماہیتہ اور جو جو فرق اور ما بہ الامتیاز قسموں میں ہے معلوم کروں اور آپ نے جب اُس کو بدیہی بتلایا تو مجھے اب تو پوری توقع ہو گئی کہ بہت جلد سمجھ لونگا- کیونکہ بفضلہ تعالیٰ میری عقل میں کوئی فتور نہیں جو بات سنتا ہوں فوراً سمجھ جاتا ہوں ہر چند بقول آپ کے بصارت مجھ میں نہیں ہے مگر آپ خوب جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے عقل اسی واسطے دی ہے کہ جہاں حواس نہ چل سکیں اس سے کام لیا جاوے- اب تک میں بہت سوچا کہ رنگ گرم ہے یا سرد شیریں ہے یا تلخ نرم ہے یا سخت بدبو دار ہے یا خوشبودار کچھ سمجھ میں نہ آیا کیونکہ جہاں رنگ کا پتا دیا جاتا ہے وہاں میں اپنے چاروں حواس کو استعمال میں لاتا ہوں اور وہ بفضلہ تعالیٰ برابر کام دیتے ہیں اس سے میں یہ سمجھ رکھا تھا کہ وہ ایک عام کلی ہے جس کے انواع حواس اربعہ سے متعلق و محسوس ہیں مگر آپ لوگ اُسکو بھی خلاف واقع بتاتے ہیں- اب میں حیران ہوں کہ جو چیز محسوس نہیں اُس کی کیا کیفیت ہوگی- ہر چند میں اپنے دل کو سمجھاتا ہوں کہ جب ہزارہا آدمی اُس کے موجود ہونے بلکہ محسوسات ہونے کی خبر دیتے ہیں تو وہ کوئی چیز ضرور ہے مگر عقل قبول نہیں کرتی اور یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ جس بات کو عقل نہ مانے اُسکو ہرگز نہیں مان سکتے- جناب اب آپ جو چاہیں کہیں رنگ کے وجود کو بندہ تو ہرگز نہ مانیگا جبتک آپ اسکو عقلی طور سے ثابت نہ کردیں اب یہ بتائیے کہ شیخ نے اُسکو کیفیت جو کہا ہے اُسکا ادراک ان حواس اربعہ میں سے کس سے متعلق ہے اگر کوئی پانچواں حاسہ آپ بتلائیں تو یہ نہو سکیگا جبتک عقلی طور سے وہ ثابت نہ ہو اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ حاسہ ہم میں موجود ہے تو وہ مصادرہ

علی المطلوب ہے جو شان عقلا سے بعید اس لئے کہ میں آپ کے اِس دعوے کی دلیل چاہتا ہوں کہ وہ حس آپ میں ہے۔ یہ بات معقول بلکہ محسوس ہے کہ مدار ادراک وجود الشی للمدرک پر ہے چنانچہ شارح مقاصد رح نے تصریح کی ہے کہ جب تک ذہن میں کوئی چیز نہ آئے۔ ادراک نہیں ہوسکتا اسی وجہ سے کہ وجود معلوم کا مدرک کے پاس چاہیئے۔

اب بتائیے کہ دور کی چیز کا وجود اُس حاسہ بصری کے لئے کیونکر ہوسکے۔ اگر بطور حصول اشیاء بانفسہا یا باشباحہا ہو تو وہ علم ہے جس کا وجود ذہن میں ہے اُس میں بصارت والوں کی کوئی خصوصیت نہیں احساس میں تو محسوس کا وجود نفس حاسہ ہی میں چاہیئے جیسے مسموع مذوق ملموس مشموم میں ہوا کرتا ہے یعنی نفس حواس ان اشیائے جزئیہ کے ساتھ خود ملابس ہوتے ہیں اور ابصار میں آپ کہتے ہیں کہ باوجود دور رہنے کے مرئی محسوس ہوتی ہے سو یہ غلط ہے البتہ یہ بات علم کلی میں ہوا کرتی ہے۔ اگر آپ کہو گے کہ عطر وغیرہ مشمومات بھی دور سے محسوس ہوتے ہیں تو وہ جواب نہیں ہوسکتا بلکہ اگر اسی مسئلہ میں آپ غور کریں تو ہماری ہی دلیل کو اُس سے قوت ہوگی۔ اِس لئے کہ جب حکما نے دیکھا کہ محسوس حاسہ کے پاس ہونا چاہیئے اور مشمومات دور سے محسوس ہوتے ہیں تو استبعاد کے دور ہونے کے لئے بعضوں نے یہ سوچا کہ اُسکے نہایت چھوٹے چھوٹے اجزا علیحدہ ہوکر حاسہ میں آتے ہیں بعضوں نے کہا کہ ہوا اُس کی بو کے ساتھ متکیف ہوتی ہے اور بتدریج وہ کیفیت حاسہ سے ملابس ہوتی ہے پھر اُن پر اعتراض ہوا کہ اسمیں انتقال عرض کا لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اُنہوں نے اُس کا جواب یہ دیا کہ ہر ہر جزء ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اور مبدا

فیاض سے کیفیت کا وجود ابتدا فائض ہوتا ہے ہرچند اس جواب کا تکلف ظاہر ہے مگر اسکو اُنہوں نے گوارا کیا صرف اسوجہ سے کہ محسوس حاسہ سے دور ہونا بالکل قرین قیاس نہیں اب آپ کہیئے کہ مبصر بصارت سے دور ہونے کو عقل کیونکر باور کریگی۔

الحاصل کچھ تو آپ کی دلائل کی ضعف سے اور کچھ اپنی دلائل کی قوت سے مجھے یقین ہو گیا کہ رنگ کا وجود نہیں۔ مگر کسی قدر اس کا کھٹکا لگا رہتا ہے کہ تا نباشد چیزکے مردم نگویند چیزہا۔ آخر بات کیا ہے کہ ایک عالم اس غلطی میں پڑا ہوا ہے سوائے اس کے کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وہ حس کی غلطی ہے مگر واقع میں اُس کا کوئی سبب اور منشا ہوگا جیسے لوگ کہتے ہیں کہ سراب محسوس ہے اور فی الواقع اُسکا وجود نہیں۔ تلاش وتتبع سے آخر یہی بات ثابت ہوئی چنانچہ صاحب مواقف نے شیخ العقلا ابوعلی سینا اور دوسرے حکما کا قول نقل کیا ہے کہ رنگ کوئی موجود چیز نہیں بلکہ جسم میں صرف صلاحیت ہے کہ جب اُسپر روشنی پڑے تو کوئی معین رنگ نظر آ جائے۔ دیکھ لیجئے بوعلی اور دوسرے حکما جو اعلیٰ درجہ کے عقلا تھے غلطی پر مطلع ہو کر رنگ کے وجود سے صاف انکار کر گئے اگر آپ کو بھی کچھ عقل ہے تو انکی تقلید کیجئے۔ اور آیندہ رنگ کا کبھی نام نہ لیجئے۔

بینا۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن حق تعالیٰ سچ فرماتا ہے مَنْ کَانَ فِیْ هٰذِهٖ اَعْمٰی فَهُوَ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمٰی۔ جناب اب تو ہم ہار گئے اور آپ نے اپنی عقل کے زور سے ہم سب کو تھکا دیا جب قرآن وحدیث کو آپ اپنے طور پر بنا لیتے ہیں اور خدا ورسول کے کلام کی آپ کے پاس یہ قدر ہوئی تو ہماری بات کس شمار میں ہمارا کام کہدینا تھا سو کہدیا اور حق صحبت ادا کر دیا۔

Marfat.com

نابینا۔ اس کو جانے دیجئے اب یہ بتلائیے کہ رویت کس طور سے ہوتی ہے

بینا۔ طبیعین کہتے ہیں اور یہی مذہب ارسطو اور شیخ وغیرہ کا ہے کہ بواسطہ ہوائے شفاف کے مرئی کی شبح رطوبت جلیدیہ میں منطبع ہوتی ہے جو صقالت وجلا میں مثل برف کے ہے کیفیت اس کی یہ ہے کہ رویت کے وقت ایک شکل مخروطی موہوم ہوائے شفاف سے بنتی ہے جسکا سر حدقہ چشم کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ سطح مرئی پر جو وتر زاویہ مخروط کا ہوتا ہے اس زاویہ میں شبح مرئی کی منطبع ہوتی ہے اور وہی محسوس یعنی مبصر ہے نہ وہ اصل شے جسپر وتر زاویہ کا واقع ہے اور ریاضیین کا قول ہے کہ آنکھ سے جسم شعاعی مخروطی شکل پر نکلتا ہے جسکا راس مرکز بصر کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ مبصر پر اور اشراقین کہتے ہیں کہ ابصار علم حضوری ہے

نابینا۔ مذہب خروج شعاع پر۔ جو نور آنکھ سے نکلتا ہے اگر جسم ہے تو چاہئے کہ ہوا بہنے کے وقت مشوش ہو جائے اور کوئی چیز برابر نظر نہ آئے اور تارے تو کبھی نظر نہ آنا چاہیئے۔ اس لئے کہ آسمانوں سے جسم کا نفوذ کر جانا محال ہے۔ اس لئے کہ آسمانوں میں مسامات نہیں پھر یہ بات خلاف عقل ہے کہ مچھر کی آنکھ سے اتنا جسم نکلے کہ نصف کرہ عالم کو محیط ہو جائے مچھر تو کیا آدمی بلکہ ہاتی اگر ہمہ تن اجسام شعاعیہ ہو جائیں تو بھی نصف کرہ کو ڈھانپ نہیں سکتے۔

پھر اس نور کی حرکت یا ارادی ہوگی یا طبعی یا قسری ظاہر ہے کہ ارادی نہیں اور طبعی بھی نہیں ہوسکتی اس لئے کہ طبعی ہو تو چاہیئے کہ ایک جہت کی طرف ہو اور قسری بھی نہیں اس لئے کہ قسری کا وجود وہیں ہوتا ہے جہاں طبعی ہو جب یہ تینوں حرکتیں نہ ہوئیں تو نور کا آنکھوں سے نکلنا اور حرکت کرنا محال ہے۔

اور اگر وہ نور عرض ہے تو اُس کا انتقال آنکھ سے محال ہے کیونکہ عرض منتقل اور متحرک نہیں ہو سکتا - پھر وہ نور خواہ جسم ہو یا عرض اگر رویت کے وقت آنکھ سے نکلتا ہے تو چاہیئے کہ ہوا اُس سے منور ہوا کرے اور جہاں ہزارہا آدمیوں کا مجمع ہو وہاں کی تاریکی روشن ہو جایا کرے اس لئے کہ چند چراغوں کی روشنی متداخل ہو کر بڑھتی جاتی ہے وہ انوار متداخلہ اقلاً ایک چراغ کا تو کام دیں حالانکہ کوئی دیکھنے والا اس کا قائل نہ ہوگا -

ڈیوری رنٹ حالس ڈاکٹر نے لکھا ہے کہ آفتاب کی روشنی زمین تک آٹھ منٹ میں پہنچتی ہے اس لئے کہ آفتاب زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل ہے اور روشنی ایک منٹ میں ایک کروڑ میل سے زیادہ طے کرتی ہے اس صورت میں چاہیئے کہ آفتاب کی طرف جب نظر کریں تو آٹھ منٹ کے بعد نظر آئے اور چاند پندرہ سولہ منٹ زحل کے پیشتر نظر آئے کیونکہ جس قدر آفتاب کی مسافت یہاں سے ہے تقریباً اسی قدر زحل کی مسافت وہاں سے ہے حالانکہ چاند جیسے بمجرد دیکھنے کے نظر آجاتا ہے ویسا ہی زحل بھی فوراً نظر آتا ہے غرض کئی وجہ سے مذہب خروج شعاع باطل ہے -

135249

رہا انطباع سو اس میں یہ کلام ہے کہ آیا انطباع کے وقت صورت مرئی جدا ہوتی ہے یا وہیں رہتی ہے یا دونوں ہوتے ہیں - اگر جدا ہوتی ہے تو وہاں سے فنا ہونا لازم ہوگا کیونکہ شئ واحد آن واحد میں دو محل میں نہیں ہو سکتی اور اگر وہیں رہتی ہے تو آنکھ میں کوئی نئی حالت پیدا نہ ہوئی جس سے ادراک ہو اور تیسری صورت میں لازم آئیگا کہ ایک شئے دو حیز میں ہو اور اگر وہ عرض بنکر آتی ہے تو

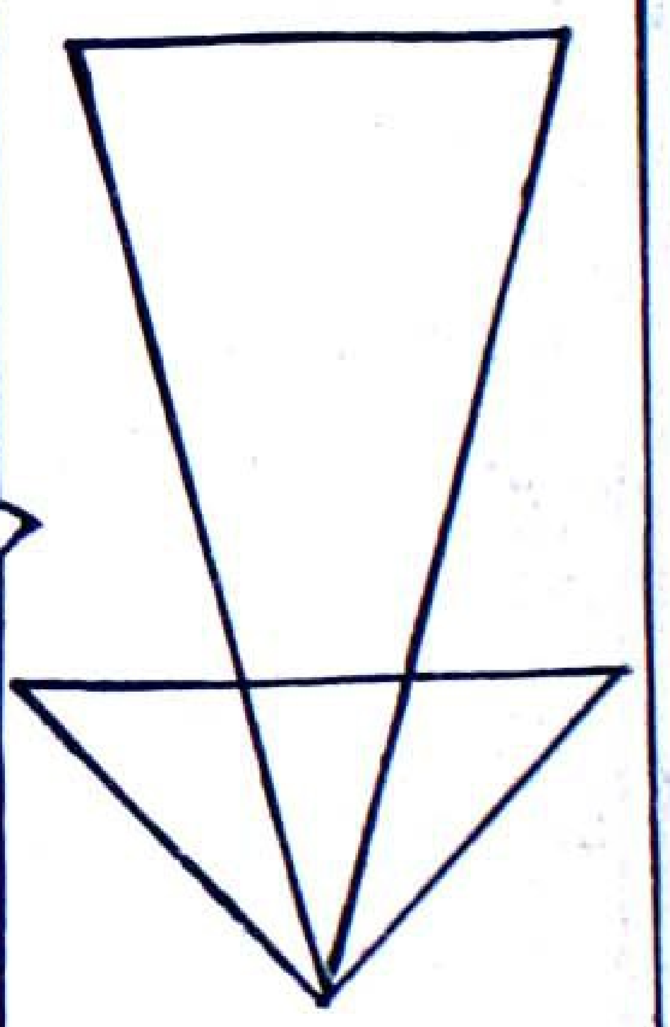
Marfat.com

یا مقولۂ کیف سے ہوگی یا کم سے اگر کم ہو تو قار الذات بھی ہوگی جس کا ادراک میں ہاتھ سے کر سکتا ہوں۔

اور اگر کیف سے ہے تو وجدانی نہ ہوگی کیونکہ کیف کسی محل میں اور وجدان اُس کا کسی محل میں ممکن نہیں اور اگر غیر وجدانی ہے تو میرے حواس اربعہ سے محسوس ہونا چاہیئے حالانکہ وہ باطل ہے اور اس مذہب پر یہ بھی لازم آئیگا کہ اصل شے محسوس نہ ہو بلکہ اُس کی شبح محسوس [ای انطباع ۱۲] ہو حالانکہ دیکھنے والے یقیناً کہتے ہیں کہ ہم نفس شے کو دیکھتے ہیں چنانچہ ابھی آپ نے کہا کہ ہم آسمان و آفتاب وغیرہ کو دیکھتے ہیں۔

اور اگر یہ کہا جاتا ہے کہ قرب و بعد کے وقت صغر و کبر مرئی کا محسوس ہے

اور ظاہر ہے کہ جس قدر وتر معیّن قریب ہوگا ساق اقصر اور زاویہ وسیع ہوگا اور جس قدر دور ہوتا جائیگا ساق اطول اور زاویہ تنگ ہوتا جائیگا جیسا کہ شکل حاشیہ سے ظاہر ہے اس صورت میں اگر شبح مرئی کی اُس زاویہ میں منطبع ہو کر محسوس نہ ہو بلکہ اصل شے محسوس ہو جس پر شعاع بصری واقع ہوتی ہے



تو قرب و بعد کے وقت مرئی چھوٹی اور بڑی ہونے کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ قاعدہ مخروط کا جو اصل شے پر واقع ہے دونوں حالتوں میں ایک ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مدار اس دلیل کا اس پر ہے کہ شبح زاویہ میں منطبع ہوتی ہے یہ بات مصرح ہے کہ زاویہ خواہ مسطحہ ہو یا مجسمہ اُس ہیئت کا نام ہے جو عارض ہوتی ہے سطح منحدب کو دو خطوں کے ملتقے کے پاس یا جسم منحدب کو ایک نقطہ کے پاس۔ غرض زاویہ گو منفرجہ ہو سطح اور جسم نہیں ہو سکتا اس لحاظ سے

Marfat.com

فی نفسہ وہ نہ حادہ ہے نہ مستقیمہ نہ منفرجہ بلکہ ایک نقطہ غیر متجزی ہے ہاں خطوط متلاقیہ کے اوضاع سے یہ اقسام و اوضاع پیدا ہوتے ہیں مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نقطہ کے اجزا کم و زائد ہوں الحاصل زاویہ میں وہ گنجایش نہیں جس میں شبح منطبع ہو اور اگر نفس زاویہ میں انفراج تسلیم کر لیا جاوے تو یہ امر قابل تسلیم نہیں کہ ہر قسم کی گنجایش اُس میں ہو یعنی جہاں مچھر کی شبح گنجایش کرے ہاتی کی شبح بھی گنجایش کر سکے۔ اگر کہا جاے کہ دونوں کی شبح مقدار میں برابر ہو گی۔ تو یہ غیر مسلم ہے بلکہ ظاہر ہے کہ صغر و کبر خارجی بتلانے والی شبحوں میں اُسی قدر تفاوت چاہیے جو دونوں کے اصل میں ہے پھر اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ بات کس قدر بداہتہ اور وجدان کے خلاف ہے اور کتنی بڑی خرابی ہے کہ اس سے حس کا امان اٹھ جاتا ہے یعنی حس کی غلطی سمجھی جائیگی کہ جزم تو یہ ہے کہ ہم اصل کو دیکھ رہے ہیں اور واقع میں وہ نہیں۔ اور شبح محسوس ہو تو چاہیے کہ حروف اُلٹے پڑھے جائیں جیسے آئینہ میں پڑھے جاتے ہیں۔

شارح مقاصد رح نے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے کہ جب رویت کسی شے کی اُس کی شبح کے انطباع سے ہوتی ہے تو مرئی وہی ہوئی جسکی صورت منطبع ہے شارح تجرید نے لکھا ہے کہ اسمیں کلام نہیں کہ ہر حاسہ میں صورت محسوس منطبع ہوتی ہے جیسے مسموع کی صورت سامعہ میں اور دوسرے بھی علیٰ ہذا القیاس مگر وجہ اس کی پوچھنا چاہیے کہ مبصرات کی انطباع کی تخصیص کیوں کیجاتی ہے اگر اس عمومی انطباع کے سوا اور کوئی بات ہے تو دلیل اُس کی مساعدت نہیں کرتی۔

اس مقام میں شارح تجرید کا قول البتہ قول فیصل ہو سکتا ہے اسلئے کہ جبتک حس میں محسوس کا وجود نہ ہو اُس کا ادراک احساسی ممکن نہیں کیونکہ شرط ادراک ہے کہ مدرک کا وجود مدرک کے پاس ہو۔ چنانچہ شارح مقاصد نے بحث علم میں لکھا ہے کہ ادراک بصیرت مثل ادراک باصرہ ہے جیسے ادراک کے کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ صورت مبصر کی یعنی مثال مطابق اس کی باصرہ میں منطبع ہوتی ہے۔ اسی طرح عقل میں صورتیں یعنی حقائق و ماہیات منطبع ہوتی ہیں جیسے آئینہ میں صورت اور علم اسی کا نام ہے کہ عقل معقولات کی صورت کو اپنے میں لے اور وہ صورتیں اُس میں منطبع اور حاصل ہوں۔

اب دیکھئے کہ سوائے بصارت کے جملہ حواس میں نفس محسوس کا وجود حاسہ میں ہوتا ہے چنانچہ نفس آواز کان اور نفس بو ناک میں اور نفس ملموس لامسہ میں اور نفس مذوق ذائقہ میں اس طور سے موجود ہوتے ہیں کہ حاسہ اُن کیساتھ ملابس ہو جائے کسی کی شبح آنے کی ضرورت نہیں بخلاف بصارت کے کہ مذہب انطباع پر اُسکے پاس نفس مرئی کا وجود نہیں ہو سکتا اس لئے کہ غایۃ قرب مانع ابصار ہے بلکہ اُس کی شبح کا وجود ہوتا ہے شارح مقاصد رح جو کہتے ہیں کہ گو حاسہ بصر ملابس مرئی نہیں مگر انطباع شبح کی وجہ سے مرئی شئے خارجی ہے اگر اسکو تسلیم بھی کریں تو اتنا کہنا ضرور ہوگا کہ اصل محسوس دوسرے حواس میں مدرک بالذات ہے اور حاسہ بصر میں مدرک بالعرض جس طرح ادراک عقلی میں معلوم خارجی ہوتا ہے۔ کیونکہ مدرک بالذات جس کے ساتھ حاسہ بصر ملابس ہے شبح ہے جو ادراک حسی کے لئے واسطہ فی العروض ہے نہ واسطہ فی الثبوت اس واسطے کہ حاسہ درآکہ اُس کے ساتھ ملابس نہیں اور یہ مسلم ہے

کہ واسطہ فی العروض میں ذوالواسطہ مجازاً متصف ہوتا ہے اِس صورت میں گو مرئی متصف بادراک حسی ہوئی جس طرح شارح مقاصد کہتے ہیں مگر مجازاً نہ حقیقۃً۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ براہین عقلیہ میں مجازات قابل اعتبار نہیں الحاصل مذہب انطباع پر مرئی کو محسوس کہہ نہیں سکتے بلکہ اُس کی شبح محسوس ہے جس پر اقسام کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں شارح تجرید نے لکھا ہے کہ متاخرین نے مذہب قدما کو سمجھا نہیں مقصود اُن کا یہ ہے کہ صورت مرئی جب آنکھ میں مرتسم ہوتی ہے اور حاسہ اُس سے متاثر ہوتا ہے تو نفس متنبہ ہوکر شے خارجی کا احساس کرتا ہے۔ صورت منطبعہ اس احساس کے لیے فی الحقیقۃ آلہ ہے خود مبصر نہیں۔ اگرچہ اس تقریر سے بھی اکثر اعتراضات اُٹھ جاتے ہیں مگر نفس ناطقہ کا مدرک جزئیات ہونا ثابت ہوگا جس کا رد بہت شد و مد سے کیا جاتا ہے اِس لئے کہ گو شبح آلہ ہو مگر اس تقریر پر محسوس نفس وہی مادی شے ہوئی جو خارج میں موجود ہے ورنہ لازم آئیگا کہ وہ شے باوجود محسوس ہونے کے مدرک نہیں۔ اور اگر محسوس بالعرض مراد ہے تو فی الحقیقۃ وہ محسوس ہی نہیں ہوئی جسکا حال ابھی معلوم ہوا غرض جس طرح مذہب خروج شعاع باطل ہے اسیطرح مذہب انطباع بھی باطل ہے چنانچہ امام رازی رح کی تقریر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے جو محصل میں لکھا ہے۔

اختلفوا فی الابصار منہم من قال انہ بخروج الشعاع عن العین وہو باطل والا لوجب تشوش الابصار عند ہبوب الریاح ولا تمنع ان یری نصف السماء لامتناع ان یخرج من حدقتنا ما یتصل بکل ہذہ الاشیاء او یؤثر فی جمیع الاجسام المتصلۃ فی حدقتنا۔

(۱) ومنہم من قال بالانطباع وہو باطل والا لما ادرکنا العظیم لامتناع انطباع العظیم

فی الصغیر ولما رائینا القریب علی قربہ والبعید علی بعدہ فہذان الوجہان انما یلزمان من قال المرئی ہذہ المنطبعۃ فقط۔ واما من جعل انطباع الصورۃ الصغیرۃ فی الحدقۃ شرطاً لادراک المرئی الکبیر فی الخارج لایرد علیہ ذلک۔

اگر ادراک کبیر خارجی کے لئے انطباع صورت صغیرہ شرط ٹھہرایا جائے تو بھی اُس میں اس کلام کو گنجایش ہے کہ کس قسم کی مقداری مناسبت صورت منطبعہ اور مدرک خارجی میں ہوگی اُس کے بیان کی ضرورت ہے اور وہ محال ہے جیساکہ تقریر سابق سے معلوم ہوا۔

اور **محقق طوسیؒ** نے جو محصل کے رد کا بیڑا اٹھا کر تلخیص محصل لکھا ہے اُس کی عبارت بھی تتمیماً للفائدہ لکھی جاتی ہے۔

(۱) اقول القائلون بالشعاع وہم الحکماء المتقدمون لایقولون بخروجہ عن العین الا بالمجاز کما یقال الضوء مخرج من الشمس والطالہ بوجوب تشویشہ عند ہبوب الریاح لیس بوارد لان شعاع الشمس والقمر والنیرات لایتشوش بہ وایضاً قالوا لوکان الشعاع جسماً لزم تداخل الاجسام ولوکان عرضاً لزم انتقال الاعراض وایضاً قالوا ان الشعاع من العین کیف یصل الی السماء دفعۃً فان الحرکۃ محتاجۃ الی الزمان وغیر ذلک وکل ذلک لازم علی سائر الاشعۃ وکل ما یقولون فی جوابہ ہناک ہو الجواب ہہنا وامتناع رؤیۃ نصف السماء بشعاع الحدقۃ دعوی مجردۃ ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لکان اصوب واذا جاز نور سراج صغیر ان یضئی ہوا بیت کبیر وجدرانہ ولم یستبعد ذلک فذلک ایضاً لیس بمستبعد واستدلوا علی کون الابصار بالشعاع باشتراطہ بکون المبصر فی ضوء ولولا ان شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما کان بعضہ معیناً فی افادۃ البعض وایضاً کما یقع لشعاع الاجرام النیرۃ

انعکاس وانعطاف ونفوذ فیما یحاذیہا من الاجسام الشفافۃ یقع شعاع العین مثلہ بعینہ کما تبتین فی کتاب المناظر والمرایا وبالجملۃ الکلام فی ہذا الموضع طویل والاشغال بہ غیر مناسب لہذا الموضع فلیطلب من الصناعۃ المخصوصۃ بہ۔

(۲) اقول انما قال بالانطباع ارسطاطالیس واصحابہ وبینوا السبب فی رؤیۃ العظیم من بعید صغیرا او البطالہ بامتناع انطباع العظیم فی الصغیر غیر صحیح لانہم لایشترطون فیہ انطباع العظیم نفسہ او مقدارہ بل قالوا بانطباع شبح منہ ولعل مقدار الشبح علی صغر محلہ یقتضی ادراک ذی الشبح علی عظمہ وذلک کما ینطبع فی المرآۃ نصف السماء والاجرام التی فیہ واما رؤیۃ القریب علی قربہ والبعید علی بعدہ یعنی الابعاد فلعل المنطبع فی العین یکون علی ھیئۃ یفید ادراک الابعاد ونحن لما تعذر علینا ان نعبر عنہ استبعدناہ مع انا نری النقاشین ینقشون صور الاجسام علی السطوح علی وجہ یدرک الناظر فیہا اعماق تلک الاجسام والابعاد ما بینہما۔

لعل لعل سے ظاہر ہے کہ یقینی طور پر کوئی دلیل نہیں بن سکتی صرف احتمال ہی احتمال ہیں۔ چونکہ ردو قدح سابق سے ہر ایک دلیل کا حال معلوم ہو گیا اس لئے یہاں بحث کی ضرورت نہیں سمجھی گئی اور یہ تو ظاہر ہے کہ دونوں مذہب جن کے دلائل کے اثبات پر زور دیا گیا ہے صحیح نہیں ہو سکتے اس سے بھی ظاہر ہے کہ واقعی اور حق بات کوئی یقینی طور پر ثابت نہیں ہو سکی جس سے لازم آگیا کہ صرف اپنی اپنی تخمینیں قائم کرتے ہیں۔ اگر بصارت کوئی چیز موجود ہوتی اور جس طرح مجھے اندھا کہتے ہیں وہ خود اندھے نہ ہوتے تو سب بالاتفاق ایک ہی بات کہتے۔

اب رہا مذہب حکمائے حکمت جدیدہ کا وہ بھی کئی طرح سے مخدوش ہے

اُن کا مذہب یہ ہے کہ آنکھ میں تین پردے ہیں۔ صلبیہ۔ مشیمیہ۔ شبکیہ۔ اور تین رطوبتیں ہیں۔ زجاجیہ۔ جلیدیہ۔ بیضیہ۔ جو چیز دیکھی جاتی ہے اُس سے شعاعیں روشنی کے شکل کے قرنیہ پر گرتی ہیں جو صلبیہ کے سامنے کا جز شفاف ہے اور وہاں سے رطوبات ثلثہ میں ایک نقطہ پر وہ جمع ہو کے منحرف ہوتی ہیں اور شبکیہ پر جمع ہوتی ہے جن سے ایک الٹی سرنگوں شکل مرئی کی بنتی ہے پھر وہ بواسطہ عروق ناظرہ کے دماغ کو پہنچتی ہے اور شبکیہ بھی عروق ناظرہ کے ساتھ دماغ کو پہنچتا ہے اور دماغ اُس الٹی تصویر پر مطلع ہوتا ہے۔ اور صرف تصور مرئی کا اُس سے ہو جاتا ہے اصل مرئی کبھی نظر نہیں آتی۔ تصویر الٹی مرتسم ہونا تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر کسی تاریک مکان میں باریک سوراخ میں سے روشنی کسی چیز پر سے منعکس ہو تو اُس چیز کی شبیہ دیوار پر الٹی بنے گی اس تقریر میں دو دعوے ہیں۔ ایک شبکیہ پر تصویر کا مرتسم ہونا۔ دوسرا وہی تصویر کا محسوس ہونا بغیر اسکے کہ خارج والی چیز محسوس ہو امر اول قابل تسلیم ہو سکتا ہے کیونکہ جب رطوبات وہاں موجود ہیں اور پردہ بھی ہے تو شعاعوں کا منعکس ہونا کچھ بعید نہیں مگر اُس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ مدار رویت بلکہ اصل مرئی وہی ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ مثال اُس کی ایسی ہو گی کہ جیسے عینک پر مقابل کی چیز کا عکس پڑ جاتا ہے۔ حالانکہ اُس عکس کو رویت میں کوئی دخل نہیں کیونکہ اور معلوم ہو چکا ہے کہ عینک صرف پردۂ شبکیہ پر روشنی ڈالنے کے لئے ہے غرض دوسرے دعوے کا اثبات مدعی کے ذمہ ہے اگر کہا جائے کہ روشنی لینا بواسطہ عینک کے اسی غرض سے ہے کہ وہاں کی تصویر محسوس ہو تو اُس کا جواب یہ ہے کہ یہ غرض ہنوز مسلم نہیں بلکہ ریاضیین اُسکا یہ جواب دینگے

Marfat.com

کہ عینک سے مقصود یہ ہے کہ روشنی کے لئے زاویہ بقدر ضرورت پیدا کیا جائے
اسلئے کہ ثقبہ کی فراخی و تنگی کی وجہ سے جو زاویہ شعاع مخروطی بصر کا راس یعنی مرکز بصر
کے پاس پیدا ہوتا ہے وہ مقصود کو پورا کر نہیں سکتا اسلئے اوسکا جبر نقصان عینک سے
کیا جاتا ہے۔ عینک سے نفع ہونا اس بات پر ہرگز دلیل نہیں ہوسکتا کہ شبکیہ پر
روشنی پڑنے سے تصویر محسوس ہوتی ہے بلکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ عینک سے
وہ چیز محسوس ہوتی ہے جو خارج میں ہے اور اُسکا محسوس ہونا بغیر اسکے نہیں ہوسکتا
کہ نور بصر جس قدر چاہے اُس پر پڑے اور اُس نور کا مبصر خارجی پر بقدر ضرورت واقع
ہونا بغیر واسطہ عینک کے ممکن نہیں اسلئے کہ ثقبہ چشم میں صلاحیت نہ رہی۔

اس تقریر سے مذاہب حکما کا فرق بھی معلوم ہوگیا کہ ریاضیین ابسات کو
ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نفس ناطقہ خارجی شے کو بعینہ دیکھتا ہے اور طبعیین سابق
کہتے ہیں کہ اُس کی صورت کو نفس ناطقہ ادراک کرتا ہے اور اُسپر یہ حکم لگاتا ہے
کہ خارجی شے بعینہ ایسی ہے کہ جسکو میں ادراک کر رہا ہوں جیسے کوئی آئینہ روبرو رکھکر
اُن چیزوں کو دیکھے جو سامنے نہ ہوں اگرچہ اُن اشیاء کو وہ نہیں دیکھتا مگر یہ
ضرور سمجھتا ہے کہ وہ چیزیں بعینہ ایسی ہیں جیسی میں دیکھ رہا ہوں۔ اور اہل حکمت جدیدہ
یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جو تصویر محسوس ہو رہی ہے وہ بعینہ ویسی نہیں جو خارج
میں ہے بلکہ سرنگوں اور الٹی ہے اور یہ دیکھنا دماغ یعنی اُس نرم گوشت کا نام ہے
جسکو بھیجا کہتے ہیں یعنی بھیجا الٹی صورت دیکھ رہا ہے اور اُسکو سیدھی سمجھ رہا ہے
میری رائے میں یہ امر بھی چنداں دور نہیں اسلئے کہ نرم گوشت اگر ایسا خلاف
واقع ادراک کرے تو کوئی الزام کی بات نہیں البتہ نفس ناطقہ اگر ایسی حماقت میں

مبتلا ہو تو اُس کا اعتبار جاتا رہیگا۔ اور اگر اس حکمت میں یہی مسلم ہوگیا ہے کہ وہی
نرم گوشت عقلمند ہے تو پھر وہی اعتراض اُس کی عقلمندی پر ضرور رہوگا اور یہ
دلیل جو پیش کی جاتی ہے کہ دوربین کمپاس میں جھنڈی الٹی نظر آتی ہے مگر مشق
بڑہجانے پر کبھی اُس کا خیال بھی نہیں آتا۔ سو یہ دلیل مفید مدعا نہیں اسلئے کہ مشق سے
صرف یہی ہوتا ہے کہ جو کام کیا جاتا ہے آسانی سے ہوتا ہے اسوجہ سے وہاں
فقط جھنڈی سے متعلق کام کے طرف توجہ ہوتی ہے خواہ وہ الٹی نظر آوے
یا سیدھی۔ مگر یہ کبھی نہ ہوگا کہ خیال کرنے کے بعد بھی اُسکو سیدھی سمجھے بخلاف تصویر
شبکیہ کے کہ ہزار خیال کیجئے کبھی اُسکے الٹی ہونے کا تصور بھی نہیں آتا بلکہ وہ
صرف قیاس سے ثابت کیا جارہا ہے کہ۔ جیسے کمرے میں صورت جاتی ہے
یہ بھی ویسی ہی ہوگی معلوم نہیں ان لوگوں نے اتنا بڑا الزام مخالفت بداہتہ کا اپنے
ذمہ کیوں لیا اگر یہ کہدیتے کہ وہ تصویر کسی دوسرے پردہ پر اور اگر وہ پردہ تشریح
میں ثابت نہیں تو دماغ کی جھلی یا اور کوئی جزو پر جاکر منعکس ہوکر سیدھی ہوجاتی ہے
تو کون پوچھتا اور اندر کے حال کی خبر ہی کیا ہوتی جن لوگوں نے سیدھی کو اُلٹی
سمجھنے میں تامل نہ کیا اُنکو جواب دینے کا موقع تو ہاتھ آجاتا غرض اُس الٹی تصویر کا
محسوس ہونا اور خارجی چیز کا محسوس نہ ہونا نہ محسوس ہے نہ دلیل سے ثابت
بلکہ صرف تخمین اور اٹکل سے ثابت کیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں ارباب بصیرت
اگر ادنیٰ تامل کریں تو معلوم ہوسکتا ہے کہ جو دعوی کیا جاتا ہے کہ حکمت جدیدہ
میں جب تک کوئی چیز مشاہدہ اور تجربہ سے ثابت نہیں ہوتی نہیں مانی جاتی۔
اس مقام میں وہ نقل کسی قدر صادق آتی ہے کہ ایک اونٹ کے گلے میں

Marfat.com

ککڑی پھنس گئی جس سے اُس کا دم گھٹنے لگا ایک طبیب وہاں موجود تھے انہوں
نے پتھر لیکر ایسا مارا کہ ککڑی پھوٹ گئی اور اونٹ اچھا ہو گیا یہ واقعہ طبیب کا نوکر
بھی دیکھ رہا تھا اتفاقاً اُس نے ایک شخص کو مرض خناق میں مبتلا پایا اُسکے گلے کا
پھولنا اور بیتابی نے اونٹ کا واقعہ پیش نظر کر دیا نوکر صاحب نے بکمال استقلال
وہی نسخہ عمل میں لایا جو ایک بار تجربہ میں آگیا تھا یعنی پتھر اس زور سے اُس کے
گلے پر مارا کہ ککڑی پھوٹ جائے منشا غلطی کا یہی تھا کہ ککڑی کو حلق میں پھنستی ہوئی
دیکھ لیا تھا اور مدار گلے کے پھولنے کا اُسی کو سمجھا جیسے یہاں باریک سوراخ سے
عکس کمرے میں جاتے ہوئے دیکھا اور مدار رویت اور محسوس ہونیکا اُسی پر سمجھا
اگر اسی تخمین کا نام مشاہدہ ہے تو ایسے مشاہدہ سے وہی پرانی فکر بھلی جس کو
عام عقل تو بھی اکثر قبول کرتی ہے۔ اور عجب یہ ہے کہ اس خیال کے لوگ
اوروں سے تو بات بات میں دلیل اور مشاہدہ طلب کرتے ہیں اور اپنے
ہمخیالوں پر انکو کچھ ایسا حسن ظن ہے کہ اگر سارا عالم ایک طرف ہو اور خود اُن کا
وجدان و مشاہدہ خلاف گواہی دے تو بھی اُنہیں کی تقلید کرینگے اور سب کی
بلکہ خود اپنے وجدان و مشاہدہ کی تکذیب کرینگے۔

چنانچہ یہ بات اس سے ظاہر ہے کہ دیوری رنٹ چالس حکیم لندنی نے
جب اپنے شاگرد کے روبرو تقریر کی کہ شبکیہ پر الٹی تصویر منتقش ہوتی ہے مگر بچے
اُسکو ہاتھ لگاتے ہیں اور معلوم کرتے ہیں کہ یہ کرسی یا میز مثلاً سیدھی ہے اور اس
امر کی بہت دن تک عادت کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن الٹی تصویروں سے
سیدھے جسم کا تصور ہوتا ہے۔ شاگرد نے پوچھا کہ یہ حال اُس شکل کا ہو گا جسکو

ہم ہمیشہ دیکھتے ہیں یہ پہلے کبھی جہاز نہیں دیکھا تھا پہلے بار جب دیکھا تو بھی وہ سیدھا
نظر آیا۔ استاد نے جواب دیا کہ سبب اس کا یہ ہے کہ تم نے پہلے زمین کو اور پانی کو
دیکھا تھا اور کثرت امتحان سے تم کو ثابت ہوا ہے کہ زمین اور پانی سب کے
نیچے ہے اور تمہاری آنکھ میں اُسکی تصویر الٹی ہو اور جبکہ جہاز کا پیندا پانی سے لگا ہوا ہی تو جیسا پیندا
پانی کے اوپر ہے ویسا ہی تمام جہاز بھی اُسکے اوپر نظر آئے گا انتہی۔ شاگرد نے یہ سنکر
کچھ جواب نہ دیا اگرچہ سکوت سے یہ بھی خیال ہو سکتا ہے کہ اُسکو قابل جواب نہ سمجھا
مگر قرائن سے ظن غالب ہے کہ حسن ظن سے وہ تقریر مان لیگئی۔ اہل دانش
سمجھ سکتے ہیں کہ اول تو الٹے کو سیدھا سمجھنے کی مشق ہی کون کرتا ہے اگر کیا بھی تو
کیا حس کا بدل جانا ممکن ہے اگر کوئی شخص ہاتھی کو بکری سمجھنے کی مشق کرے تو کیا
ممکن ہے کہ اُسکو وہ بکری دکھنے لگے اور اگر بالفرض دکھائی بھی دے تو لوگوں کے
کہنے اور غور کرنے کے بعد بھی کیا ہاتھی اُس کو نظر نہ آئیگا میری دانست میں کوئی
عاقل اسکا قائل نہ ہوگا۔ ہاں یہ بات اور ہے کہ کہدیا جائے کہ بچہ سیدھا دیکھنے
کی مشق بیشک کرتا ہے اور اگر کوئی مشق کرے تو ہاتھی کو بکری ضرور سمجھے گا۔
مگر اہل انصاف اس تقریر کو مکابرہ اور دعوے بلا دلیل کہیں گے۔

تصویر شبکیہ پر یہ اعتراض بھی ظاہر ہے کہ اُس پردہ کا مقدار بہت کم ہے
بڑی بڑی چیزیں جو محسوس ہوتی ہیں اُس میں اُن کی تصویر کیونکر آسکیگی حکیم لندنی مذکور
نے اُس کا جواب دیا کہ بہت بڑی چیز کی تصویر کم مقام میں کھنچ سکتی ہے چنانچہ اسپلی
صاحب نے شہر ہستنڈا کی تصویر ایک روپیہ برابر وسعت میں کھینچی ہے اس جواب کو
سوال سے کوئی تعلق نہیں اسلئے کہ تصویر کھینچنا اور چیز ہے اور نظر آنا اور چیز ہے

Marfat.com

اُس میں کسی کو کلام نہیں کہ بڑی بڑی چیزوں کا عکس آئینہ میں نمودار ہوتا ہے مگر نظر اُسیقدر آتا ہے کہ جس قدر اُس میں ہے علیٰ ہذا القیاس شبکیہ پر تصویر ایک بڑے شہر کی بھی کھنچ سکتی ہے اور چیونٹی کی بھی مگر جہاں بہت بڑے شہر کی تصویر چیونٹی برابر یا اُس سے کچھ زیادہ جگہ میں کھنچے تو چیونٹی کی تصویر کا کیا مقدار ہوگا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ جو تصویر وہاں کھنچی ہے وہی محسوس ہے کیونکہ اُسکو بڑہانے والی کوئی چیز ثابت نہیں کی گئی اسلیئے کہ رطوبات انعکاس کے لیئے ہیں اور شبکیہ ارتسام کے لیئے اور ابھی معلوم ہوا کہ نفس صورت مرتسمہ دماغ تک پہنچتی ہے اور دماغ اُس کو ادراک کرتا ہے تو یہ امر یہاں غور طلب ہے کہ دماغ اُسکو اُسی مقدار پر دیکھتا ہے جیسی مرتسم ہے یا بڑی ہوئی۔ صورت اولیٰ میں چیونٹی کی تصویر میں ہرگز نظر آنیکی صلاحیت نہیں اور اگر بڑی دیکھتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا خود دماغ کا ادراک اسی قسم کا ہے کہ ہر چیز کئے گنے وہاں دکھائی دیتی ہے۔ یا سوائے دماغ کے مقدار بڑہانے کا کوئی آلہ وہاں ہے۔ بہرحال اسکا بیان ضرور ہے تا معلوم ہو کہ خلاف واقع خود دماغ دیکھ رہا ہے یا اور کوئی چیز اُسکو اس غلطی میں ڈال رہی ہے کیونکہ جب تصویر ہی دیکھنا ٹھہرا تو مبصر واقعی اب وہی ہوئی گو اصل اُسکا خارجی شے ہو پھر مبصر کو زائد و کم دیکھنا بھی غلطی ہے۔

اِس مقام میں ایک شبہ یہ بھی ہوتا ہے کہ پردہ شبکیہ بھی آخر رنگدار چیز ہے یعنی اس میں بھی صلاحیت نظر آنے کی ہے پھر کیا وجہ کہ جو صورت اُسپر مرتسم ہے وہ تو نظر آتی ہے اور وہ پردہ نظر نہیں آتا شاید اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ جب تک آدمی آئینہ میں صورت دیکھتا ہے آئینہ نظر نہیں آتا۔ مگر یہ جواب مخدوش

Marfat.com

ہے اسلیئے کہ یہ اُس آئینہ میں ہوتا ہے جو نہایت شفاف ہو اور جو آئینہ غیر شفاف ہو
اُس میں صورت دکھنے کے وقت آئینہ بھی نظر آتا ہے اسی طرح چاہیئے کہ شبکیہ
بھی نظر آئے اِس لیئے کہ حکیم لندنی مذکور نے تصریح کی ہے کہ شبکیہ غیر شفاف ہے
اگرچہ اس امر کی تصریح حکمت جدیدہ میں دیکھی نہیں گئی کہ آسمان جو محسوس ہے
اُسکی حقیقت کیا ہے۔ مگر غالباً اُس کی حقیقت یہ تبلائی جاتی ہوگی کہ وہ پردہ شبکیہ ہے
جو بشکل آسمان محسوس ہوتا ہے اِس لیئے کہ اس حکمت جدیدہ میں آسمان تو خارج ہی کردیئے
گئے پھر اگر کوئی چیز اُسکے قائم مقام نہ ہو تو محسوس کا انکار لازم آئیگا کیونکہ ہر شخص جب آنکھیں
کھولتا ہے تو بشرط عدم حائل اُسکو ایک رنگدار وسیع چیز نظر آتی ہے جسکو وہ آسمان
سمجھتا ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جب روشنی شبکیہ پر پڑتی ہے اور آنکھ
کے سامنے کوئی چیز نہیں ہوتی تو دماغ صرف شبکیہ کو دیکھتا ہے اور چونکہ ہر چیز اُسکے
آگے گئے وہاں دکھائی دیتی ہے اِسلیئے وہ نہایت وسیع نظر آتا ہے غرض یہ کہ اگر آسمان
کی یہ حقیقت بتلائی جائے تو حکمت جدیدہ کے اصول سے مستبعد نہیں اور اسپر
یہ شہرت قرینہ بھی ہے کہ یہ جو آسمان کہا جاتا ہے منتہائے بصر ہے مگر اس صورت میں
دماغ مختل سمجھا جائیگا۔ کیونکہ اتنی متصل چیز کو اس قدر دور دیکھنا بڑی غلطی ہے۔

یہاں ایک اور بھی شبہ ہوتا ہے کہ شبکیہ میں تو صرف تصویر مرتسم ہوتی
ہے اور وہی محسوس ہے تو فاصلہ محسوسات میں کس طرح معلوم ہوتا ہے کیونکہ فاصلہ
اُس فضا اور خلا کا نام ہے جو دو چیزوں کے بیچ میں ہوتا ہے اور اُس کی
تصویر کھینچ نہیں سکتی حالانکہ جو چیز محسوس ہوتی ہے اُسکا فاصلہ صاف معلوم ہوتا ہے

اس مذہب پر ایک شبہ یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ ہر ایک آنکھ میں

Marfat.com

ایک پردہ شبکیہ ہے جسپر تصویر مرتسم ہوتی ہے تو چاہیئے کہ ایک چیز کی دو صورتیں نظر آئیں اس لئے کہ یہ ثابت نہیں کہ وہ دونوں صورتیں کسی ایک مقام میں جا کر ایک ہوجاتی ہوں

اس کا جواب اُن لوگوں نے یہ دیا ہے کہ اگرچہ ہر شئے کی شبیہ علٰحدہ علٰحدہ دونوں آنکھوں میں بنتی ہیں مگر وہ ایسی ٹھیک اور مطابق ایک دوسرے کے بنتے ہیں کہ رگ باصرہ پر ایک شبیہ ذہن نشیں ہوتی ہے گو ظاہراً دو شبیہ کا ایک نظر آنا غیر ممکن معلوم ہوتا ہے مگر تجربہ روزمرہ اسکو ثابت کرتا ہے ادنیٰ تامل سے یہ بات ظاہر ہوسکتی ہے کہ دو چیزیں کتنی ہی مطابق ایک دوسرے کے ہوں اگر جب چیزیں دونوں کا علٰحدہ علٰحدہ ہو تو دونوں کا ایک محسوس ہونا ممکن نہیں۔

دو عکسی تصویریں ہر طرح سے مشابہ ہوتی ہیں مگر ایک کبھی نظر نہیں آتیں اگر مشابہ ہونیکی وجہ سے دو چیزیں ایک نظر آویں تو چاہیئے کہ وہ دو عکسی تصویریں بھی ایک نظر آویں کیونکہ یہ دونوں تصویریں اگرچہ ہر ایک شبکیہ پر مرتسم ہونیکی وجہ سے دماغ میں چار ہمشکل صورتیں بنیں گی مگر چونکہ متعدد چیزیں ہمشکل ہونیکی وجہ سے ایک نظر آتی ہیں تو یہ سب ہمشکل بھی ایک نظر آنا چاہیئے حالانکہ وہ خلاف مشاہدہ ہے۔

حاصل یہ کہ تجربہ سے اس قدر ثابت ہے کہ یہ خارجی چیز ایک ہی نظر آتی ہے اور عقل سے یہ ثابت ہے کہ اگر شبکیہ والی تصویریں محسوس ہوں تو چاہیئے کہ دو نظر آویں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور دو نظر آنا بداہتہً باطل ہے اس لئے شبکیہ والی صورتیں نظر آنا باطل ہے۔ اس قیاس استثنائی کے مقدم وتالی کے صحت میں کوئی کلام نہیں اسلئے نتیجہ صحیح ہے۔ اِس مقام میں یہ جو کہا جاتا ہے کہ جس کسی کے باہم دونوں آنکھوں کی بینائی میں کچھ فرق آجاتا ہے تو اُسکو دو شبیہ

کم وبیش نظر آنے لگتے ہیں یعنی احول کے دو دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بینائی میں اُسکے فرق آجاتا ہی تو اُس کا مطلب معلوم نہیں کیا لیا گیا اگر پردہ شبکیہ میں کوئی فرق آجاتا ہے جس سے صلاحیت تصویر کھینچنے کی نہیں رہتی تو چاہیئے کہ کچھ نظر نہ آے اور اگر وہ اونچا نیچا ہوگیا ہے تو وہ دونوں ہمشکل نہ ہوں۔ اور اگر مردمک چشم سی روشنی برابر جا نہیں سکتی تو چاہیے عینک سے کام لیا جاے حالانکہ احول کی اصلاح عینک کے ذریعہ سے نہیں ہوسکتی اس سے ظاہر ہے کہ بینائی میں فرق آنے سے آدمی احول نہیں ہوتا۔ بلکہ اندہا ہی ہوجائیگا یا دونوں تصویروںکو ایک دیکھیگا خواہ بنفسہ یا بذریعہ آلہ کے **ایک** آنکھ کے ڈہیلے کو اگر نیچے سے دبائے جس سے وہ اپنے مقام سے اونچا ہوجاے تو ایک چیز کی دو صورتیں نظر آتی ہیں اور دونوں ہمشکل اگر ایک نظر آنے کا مدار صرف ہمشکل ہونے پر ہوتا تو اس صورتمیں وہ دونوں بھی ایک نظر آتیں اس سے ظاہر ہے کہ دونوں کے ہمشکل ہونے سے ایک شبیہ ذہن نشیں ہونا خلاف واقع ہے اُسکی کوئی دوسری وجہ ہوگی اگر کسی چیز کو مثلاً انگوٹھی کو ایک یا دو ہاتھ کے فاصلہ پر رکھکر اُسی کو دیکھیں تو ایک نظر آتی ہے اسی حالتمیں یعنی نگاہ انگوٹھی پر جمی رہے اگر دونوں آنکھوں کے بیچ میں کسی چیز کو مثلاً انگلی کو رکھیں تو دو انگلیاں نظر آئینگی۔ پھر اگر انگلی کو انگوٹھی کے طرف لیجائیں تو وہ دو انگلیاں نزدیک ہوتی دکھائی دینگی یہانتک کہ جب انگوٹھی کے پاس پہونچے گی تو وہ دو انگلیاں جو محسوس تھیں ایک ہوجائینگی اس سے ظاہر ہے کہ دونوں شبکیہ والی صورتوں کا ایک شبیہ ذہن نشیں ہونا ہمشکل ہونے کی وجہ سے نہیں ورنہ ہمشکل ہونا دونکا اُسوقت بھی تھا جب یہ انگلی آنکھ کے قریب تھی انگوٹھی کے پاس پہنچنے کے وقت

Marfat.com

ہمشکل ہوجانا اور قبل اسکے ہمشکل نہونا ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ اُس انگلی کی صورتیں دونوں شبکیہ پر ابتدا سے انتہا تک مرتسم ہیں بہر حال حکمت جدیدہ میں مسئلہ رویت کی جو تحقیق کی گئی ہے اُسکو عقل سلیم ہرگز قبول نہیں کرسکتی۔ اس مذہب پر رویت کا وجود ممکن نہ ہوا کیونکہ انطباع ممکن نہیں اور اسکا کیا مطلب کہ حکیموں کے تین مذہب ہیں۔ دیکھتے تو آپ ہو گیا آپ کو نہیں معلوم ہوتا کہ کوئی چیز آپ سے نکلتی ہے یا داخل ہوتی ہے مجھ سے تو جو چیز نکلتی۔ یا داخل ہوتی ہے فوراً معلوم کرلیتا ہوں رہا علم حضوری تو وہ البتہ صحیح ہے اسلئے کہ حواس اربعہ کے روبرو حاضر ہونا نفس کے روبرو حاضر ہونا ہے۔ اور یہ ادراک میرے نفس کو حاصل ہے مگر یہ نہیں کہ پانچواں حس بھی کوئی ہو۔

نابینا۔ دو آنکھیں کس لئے ہیں اگر دونوں سے نظر آتا ہے تو ایک چیز دو نظر آنا چاہیئے۔

بینا۔ جب دونوں آنکھوں سے دو خط شعاعی یا وہمی نکلکر اُس چیز پر ملتے ہیں جسکو دیکھنا منظور ہے اور ملنے کی صورت یہ ہے کہ آنکھوں کو حرکت ہوتی ہے ایسی طور پر کہ وہ دونوں خط مرئی پر باہم مل جائیں۔

نابینا۔ آفتاب جو بحسب تحقیق دیوری رنٹ جالس صاحب کے ساڑھے نو کروڑ میل دور ہے اُسکو بھی ایک دیکھتے ہو اور بالش بھر کی چیز کو بھی ایک تو اُن دونوں رویتوں کے وقت آنکھوں کی وضع بقول آپ کے ضرور بدلتی ہوگی جس سے دونوں خط مل جائیں تو اندازہ بتلائیے کہ مثلاً ہر ایک بالشت کے دوری میں آنکھوں کو کتنی حرکت دیجاتی ہے جس سے دونوں خط مل جائیں۔

Marfat.com

بینا۔ یہ سب کام طبیعت کرلیتی ہے ہمیں کچھ خبر نہیں ہوتی۔

نابینا۔ حکمانے تصریح کی ہے کہ طبیعت ایک ایسی شئے ہے کہ نہ وہ زندہ ہے نہ قادر نہ مختار نہ ذی شعور چنانچہ ملل ونحل وغیرہ میں اُسکی تصریح ہے اس قسم کے افعال جسکے لئے اعلیٰ درجہ کی عقل درکار ہے قرین قیاس نہیں جو اس سے صادر ہوسکیں۔

بینا۔ ملل ونحل میں ثامطیوس کا قول نقل کیا ہے کہ ارسطاطالیس نے مقالہ لام میں لکھا ہے کہ طبیعت اگرچہ حیوان نہیں۔ مگر وہ جو کچھ کرتی ہے حکمت اور صواب کے کام کرتی ہے اسلئے کہ اُسکو حق تعالیٰ کے طرف سے الہام ہوتا ہے

نابینا۔ اشخاص حیوان وانسان بے انتہا ہیں اور ہر شخص کی طبیعت علیحدہ ہے ہر طبیعت کو اگر الہام ہو تو لازم آئیگا کہ حق تعالیٰ ہر آن میں بے انتہا وجود دیتا ہے کیونکہ الہام بھی آخر ایک وجودی شئے ہے جو بغیر ایجاد خالق کے موجود نہیں ہوسکتی حالانکہ الواحد لایصدر منہ الا الواحد کے رو سے عقل اول کا پیدا کرنا ہمیشہ کے لئے کافی ہوگا وہ بھی بالاضطرار نہ باختیار اور اگر افعال طبیعیہ میں حق تعالیٰ کے فعل کو دخل ہے تو وہ قادر حکیم ہے سب کچھ کرسکتا ہے اُس میں عقل لگانیکی بھی ضرورت نہیں ورنہ اگر صرف بے شعور طبیعت سے ہمیشہ عاقلانہ حرکات وافعال صادر ہوتے ہیں تو یہ امر قابل تسلیم نہیں اور وہ جبتک ثابت نہ ہو آپ کا دعوے ثابت نہ ہوگا۔

Marfat.com

مادرزاد بہرے اور شنوا کا مناظرہ

بہرا۔ تم لوگ ایک دوسرے کے روبرو جو بے سبب منہ ہلایا کرتے ہو سو یہ کیا حرکت ہے۔

شنوا۔ ہم لوگ اپنے دل کے مضمون کو بات کے ذریعہ سے دوسرے کو سناتے ہیں جس سے اُسکے دل میں وہ مضمون داخل ہوتا ہے۔

بہرا۔ بات کیا اور سنانا کیسا۔

شنوا۔ بات یہ ہے کہ دل میں جو مضمون آتا ہے وہ دوسرے کے دل میں داخل کرنیکے لئے کبھی زبان کو کبھی حلق کو کبھی ہونٹ کو خاص طور پر حرکت دیتے ہیں۔ جس سے حروف بنتے ہیں اور اندرونی ہوا کو خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جس سے آواز نزدیک اور دور پہنچتی ہے۔

بہرا۔ کیا ہوا کو استعمال کرنے کا کوئی پیمانہ اور طریقہ مقرر ہے۔

شنوا۔ اُس کا طریقہ بتلایا نہیں جاتا خود طبیعت وہ کام کرلیتی ہے۔

بہرا۔ فرض کیا کہ طبیعت اپنے طور پر ہوا کو استعمال کرتی ہے گو عقلاً ثابت نہ ہوا مگر یہ بتلائیے کہ ہوا کے استعمال کی کیا ضرورت ہے۔

شنوا۔ حلق کا سوراخ تنگ ہے جب ہوا زور سے اُسمیں سے نکالی جاتی ہے تو آواز پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجسام متقاومہ میں سختی سے قرع وقلع ہونیکی وجہ سے ہوا جب منضغط ہوتی ہے تو اُس میں تموج ہوتا ہے پھر وہ تموج بشکل خاص پھیلتا جاتا ہے یہانتک کہ جو ہوا کان کے سوراخ میں ہوتی ہے

اُسکو بھی اپنے شکل پر تشکل کرتا ہے ۔ پھر اُس کا صدمہ جب اُس عصب پر پہنچتا ہے جو کان میں مفروش ہے تو وہاں آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ کے پوست پر کسی چیز کو پہنچنے سے ہوا کرتی ہے ۔

بہرا ۔ حقیقت آواز کی اب تک پوری معلوم نہ ہوئی پھر اُسکی مختصر سی تعریف کیجیے ۔

شنوا ۔ بعضوں نے کہا ہے کہ آواز اُس تموّج کا ہی نام ہے جو ہوا میں بسبب قرع وقلع کے پیدا ہوتا ہے ۔ اور بعضوں نے اُسی قرع وقلع کا نام رکھا ہے مگر صاحب مواقف رح کہتے ہیں کہ اُن لوگوں کو اشتباہ ہوا فی الحقیقت تموج آواز کا سبب قریب ہے اور قرع وقلع سبب بعید اور حق یہ ہے کہ ماہیت اُس کی بدیہی ہے محتاج تعریف نہیں ۔

بہرا ۔ یہ عجب طرح کا بدیہی ہے کہ میں ہتیرا فکر کرتا ہوں کچھ سمجھ ہی میں نہیں آتا جناب اگر آپ کے پاس بدیہی ہے تو آپکو مبارک مجھے اُسکی تعریف بیان کر کے سمجھائیے ۔ اور میں یہ بھی نہیں چاہتا کہ اُسکا تصور بالکنہ حاصل کروں مجھے اسوقت صرف یہ مقصود ہے کہ بمصداق علم شے یہ از جہل شئے کے اگر اُسکا تصور بالوجہ بھی ہو جاسے تو اُسی پر کفایت کروں کیونکہ مجھے یقین آتا ہی نہیں کہ آواز اور سماعت بھی کوئی چیز ہے اور صاحب مواقف رح جو کہتے ہیں کہ وہ بدیہی ہے محتاج بیان نہیں اگر اُسکا مطلب یہ ہے کہ بیان ہو سکتا ہے مگر بداہت کی وجہ سے ضرورت بیان نہیں تو پھر آپ کیوں بخل کر رہے ہو اب تک کوئی بات ایسی نہ بتلائی گئی جس سے کچھ بھی حال آواز اور سماعت کا معلوم ہو ماہیت تو درکنار اسباب حدوث جو بیان کئے جاتے ہیں اُن میں اقسام کے کلام ہیں سواگر اُس کا یہ مطلب ہے کہ

Marfat.com

بدیہی کی ماہیت بیان ہی نہیں ہوسکتی تو یہ عجب بات ہے کہ جسکو ہر شخص جانتا ہے اسکی ماہیت معین نہ ہوسکے اور نظریات کی ماہیات اور حالات بے دھڑک بیان کئے جائیں حالانکہ نہ اُنکو دیکھا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا۔

شنوا۔ جواب سابق سے معلوم ہوا کہ اسباب مذکورہ بالا سے ہوا میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جسکا ادراک نہ باصرہ سے ہوسکتا ہے نہ لامسہ سے نہ ذائقہ سے نہ شامہ سے بلکہ اُس کا ادراک سامعہ پر موقوف ہے۔

بہرا۔ سامعہ کیا چیز ہے۔

شنوا۔ ایک قوت حاسہ ہے جس سے آواز کا ادراک ہوتا ہے۔

بہرا۔ یہ تو دور ہو گیا کہ آواز کا سمجھنا سامعہ پر موقوف ہے اور سامعہ کا سمجھنا آواز پر اس طریقہ سے تو اُن دونوں میں سے ایک بھی عمر بھر سمجھ میں نہ آئیگا۔

شنوا۔ اس سے زیادہ تم معلوم کر ہی نہیں کرسکتے۔ ہماری بات کو اگر بلا دلیل مان لوگے اور آواز و سماعت کے وجود کا یقین کروگے تو وہ تمہارا علم مطابق واقع کے ہوگا اور جو اپنی سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے نہ مانوگے اور اُسی جہالت پر رہوگے تو عمر بھر جہل مرکب میں گرفتار رہوگے ہمارا کوئی نقصان نہیں۔

بہرا۔ جناب میں آپکو صادق اور اپنا خیر خواہ سمجھتا ہوں اس مسئلہ میں بہت غور و فکر کی بفضلہ تعالیٰ اب وہ سمجھ میں آگیا۔ بات یہ ہے کہ ہر حیوان کے دل میں کوئی نہ کوئی مضمون ضرور آتا ہے مگر چونکہ اُنکو عقل نہیں وہ اپنا مافی الضمیر دوسرے تک پہنچا نہیں سکتے بخلاف آدمیوں کے کہ حق تعالیٰ نے اُنکو کمال درجہ کی عقل عنایت کی ہے اسلئے اُنہوں نے ہر ضرورت کو پوری کرنیکی تدبیریں کیں چنانچہ

جب انہوں نے دیکھا کہ عالم تمام حاجتوں کو پوری کرنے والی چیزوں سے بھرا ہوا ہے جن میں سے ایک برقی مادہ ہے کہ تمام ہوا اور اجسام میں بھرا ہوا ہے اور اسکے پہلے انہوں نے اپنے کانوں میں ایسے پردے پائے کہ ادنیٰ حرکت سے متحرک ہو جائیں جیسے مکڑی کے باریک جالے کہ تھوڑی خفیف ہوا سے متحرک ہو جاتے ہیں۔ پھر انہوں نے اُس برقی مادہ کو حرکت دینے کے واسطے زبان اور لبوں کے کئی قسم کی ایسی حرکتیں مقرر کیں کہ دو جسموں میں تماس و تصادم ہو تا کہ حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہو اور اُس سے وہ مادہ برقی فوراً متحرک ہو جائے اور اُسکا تموج کانوں کے پردوں کو حرکت دے جس سے سننے والا اُس خاص حرکت سے خاص قسم کا ادراک کرے جسکو حرف کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں پھر دوسری خاص حرکت اسکے بعد کیجائے جس سے دوسرا حرف پیدا ہو یہاں تک کہ چند حرکتوں سے مافی الضمیر پورا ادا ہو جائے جیسے تار برقی میں ہوتا ہے چونکہ ایجاد تار برقی کی جدید ہے تعجب نہیں کہ اُسکے موجد نے اُسی سے نکالا ہو غرض زبان اور لبوں کا صدمہ بذریعہ مادہ برقی کان کے پردوں کو جب حرکت دیتا ہے تو ایک قسم کی کیفیت انفعالی وہاں پیدا ہوتی ہوگی جو لامسہ سے متعلق ہے۔ اوسی کو سماعت کہتے ہیں اور جو حرکت برق کی ہوا میں ہوتی ہے اُسکو آواز کہتے ہیں اور جسکے کان میں پردے نہ ہوں یا قوت لامسہ وہاں کی باطل ہوگئی ہو اُسکو بہرا کہتے ہیں۔

شنوا۔ جناب بات تو آپ نے معقول بتائی مگر سب واقع کے خلاف بہتر یہ ہے کہ اسکی توجیہات میں آپ اوقات ضایع نہ فرماویں مجھے یقین ہے

Marfat.com

کہ جو بات آپ بنائیں گے وہ اسی قسم کی ہوگی سماعت اور آواز سے اُسکو کچھ تعلق نہ ہوگا اس باب میں جو کچھ آپ تصور کرینگے یقیناً خلاف واقع ہوگا کیونکہ وہ آپکے محسوسات اور وجدانیات سے متعلق نہیں۔ بہروں کی محفل میں آپ کی ان نازک خیالوں کو تو فروغ ہو سکتا مگر ہم لوگوں کے روبرو اُنکا ذکر نہ کیجئے ورنہ جو سنیگا بے اختیار ہنس پڑیگا

بہرا۔ ہوا چونکہ رطب ہے بہ آسانی شکل تموّج قبول کر لیتی ہوگی لیکن یہ تموج ایسا نہ ہوگا جیسے بندوق سے گولی نکلنے میں ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں سخت ہیں بخلاف حلق و ہوا کے کہ وہ دونوں نرم ہیں اسیوجہ سے تموج ہوا کا جسم پر محسوس نہیں ہوتا اس صورت میں بھی ہوا کے بہنے میں بھی تموج پیدا ہوتا ہے اُسکو بسبب رطوبت کے بآسانی قبول کر لیتی ہے تو ضرور ہے کہ اُس تموج ضعیف کو یہ تموج قوی مٹا دے اور بنی ہوئی بات بگڑ جائے کیونکہ قوت اُس تموج کی باوجود عدم معارض کے آخر بتدریج گھٹتی جاتی ہے اور تموج کسی حدتک جا کر فنا ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہوے پانی کا تموج بہنے کے وقت فنا ہو جاتا ہے۔

شنوا۔ گو ظاہر اً عقل گواہی دیتی ہے کہ تموج ضعیف کو تموج قوی فنا کر دے مگر جائز ہے کہ دونوں قسم کے تموج باقی رہیں اسوجہ سے کہ تموج صوتی کسی خاص قسم کا تموج ہو اور تموج ہبوب دوسری قسم کا۔ اور پانی کی مثال مفید نہیں ہو سکتی اسلئے کہ وہ تموج محسوس ہے اور یہ تموج غیر محسوس غیر محسوس کا قیاس محسوس پر جائز نہیں

بہرا۔ تموج کی حقیقت وہی ہے جو ظاہر ہے اب تموج صوتی کی خصوصیت اور مابہ الامتیاز بتائیے۔

شنوا۔ عدم علم سے عدم شے لازم نہیں۔ تو جائز ہے کہ کوئی وجہ خصوصیت ہو

جو ہمیں معلوم نہیں۔

بہرا۔ مقصود یہ تھا کہ آپ آواز کی ایسی تعریف بیان کریں کہ اُسکا تصور مجھے ہو مگر وہ اب تک نہ ہوا پھر سبب اُسکا بتایا گیا کہ تموج ہوا ہیں ہوتا ہے اُس تموج کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ معمولی تموج نہیں بلکہ ایک خاص قسم کا ہے جسکا علم ہنیں خیر اُسکو بھی مان لیا مگر آخر اُس کا تموج ہونا مسلم ہے اور یہ بات بھی قابل تسلیم ہے کہ ہر تموج دوسرے تموج سے ممتاز ہوگا ورنہ خصوصیت ہر ایک کی جس سے جدا جدا حروف اور باتیں بنیں باطل ہوگی۔

اب یہاں ایک امر غور طلب ہے کہ دس بیس آدمی مثلاً ایک محفل میں اگر باتیں کریں تو چاہئے کہ جہاں تک انکی آواز پہنچتی ہے کوئی بات نہ بنے اِسلئے کہ اُن تموجوں کے باہمی اختلاط سے ایک ایسا تموج بنے گا کہ اُس سے کوئی بات نہ بن سکیگی حالانکہ یہ امر شاہد ہے کہ ہر شخص اُس مجلس میں جسکی طرف متوجہ ہوتا ہے اُسکی بات سمجھ لیتا ہے یعنی دوسرے تموج اُس تموج خاص کو بگاڑتے نہیں حالانکہ مقتضی رطوبت ہوا کا یہ ہے کہ ہر تموج کی شکل بہ آسانی قبول کرے جس سے کوئی شکل اپنی حالت پر نہ رہے گی۔

اگرچہ شارح تجرید نے کسی دوسرے اعتراض کے جواب میں لکھا ہے کہ ہوا کا تشکل بشکل خاص حقیقةً نہیں بلکہ کیفیت مخصوصہ پر مجازاً شکل کا اطلاق کیا جاتا ہے مگر اس سے ہمارے شبہ کا جواب نہیں ہو سکتا ہم نے مانا کہ وہ شکل نہیں آخر کیفیت مخصوصہ ہونے کا تو اُنکو بھی اقرار ہے اور ظاہر ہے کہ ہر کیفیت مخصوصہ صوتی جس سے سماعت میں حروف پیدا ہوتے ہیں مغایر دوسری کے ہے پھر جب

کیفیات متغایرہ کا اجتماع اور اختلاط ہوگا تو ضرور ایک نئی کیفیت پیدا ہوگی جو سب سے ممتاز ہو جیسے چند روشنیاں مختلف رنگوں کی ایک مکان میں ڈالی جائیں تو ایک نئی قسم کی کیفیت روشنی میں پیدا ہوگی جو سب الوان سے ممتاز ہوگی غرض ان کیفیات صوتیہ کے اجتماع کے وقت تمائز باہمی انکا اٹھ جائیگا اسلئے کہ موضوع او محل ہر ایک کا وہی ایک ہوائے بسیط ہے مختلف محل نہیں جہاں ہر ایک محفوظ رہے۔

اور نیز یہ امر قابل غور ہے کہ وہ تموج صوتی وقت واحد میں حد معین تک پھیل جاتا ہے یا بتدریج۔ اگر وقت واحد میں پھیل جاتا ہو تو چاہئے کہ توپ کی آواز نزدیک اور دور ایک وقت میں سنائی دے اور اگر بتدریج پھیلتا ہے تو اگر ایک کان بات کرنے والے کے قریب رہے اور دوسرا دور تو چاہئے کہ دو وقت وہ بات سنائی دے اسلئے کہ پہلے وہ تموج قریب کے کان میں پہنچیگا اور بعد دوسرے کان میں ورنہ تدریج باطل ہوگی اور انتقال تموج میں کتنی ہی سرعت فرض کیجئے تقدم و تاخر اس صورتیں لازم آئیگا مثلاً الحمد للہ چاہئے کہ دوبار سنا جائے اسطور سے کہ ادھر جب الف سنا جائے اودھر کچھ نہ ہوگا۔ اور ادھر لام کے وقت اودھر الف اور ادھر ح کے وقت اودھر لام سنائی دے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ کلام مسموع مخلوط ہو اور سمجھ میں نہ آئے۔

شنوا - جائز ہے کہ دونوں کانوں میں اس قدر فاصلہ ہو کہ تموج تدریجی میں تقدم و تاخر نہ رہے۔

بہرا - جب تموج تدریجی مان لیا گیا تو پھر تقدم و تاخر کا انکار گویا اجتماع نقیضین کا اعتراف ہے۔

Marfat.com

شنوا- چونکہ یہ امر مشاہد ہے کہ دو آوازنہیں آتے اسلئے گو عقل کے خلاف ہے اسکا انکار نہیں ہو سکتا۔

بہرا- قرع و قلع عنیف سبب صوت جو کہا جاتا ہے ان دونوں میں کوئی مناسبت سمجھ میں نہ آئی البتہ یہ بات قرین قیاس ہے کہ جب دو جسموں میں قرع و قلع ہوگا تو وہاں کی ہوا ضرور متفرق ہوگی اور تموج بھی ہوگا مگر اُس تموج میں آواز کہاں سے آگئی کیا اُن دونوں جسموں میں پہلے سے موجود تھی جو تصادم سے نکل پڑی یا ہوا میں تھی جسکو اُس صدمہ نے ظاہر کردیا یا غیب سے پیدا ہوئی اگر غیب سے پیدا ہوگئی تو اُن اجسام کے ساتھ اُسکو کوئی مناسبت بھی ہے جو لازمہ تو الد ہے یا بلا مناسبت اور میرا سوال اُس مناسبت میں نہیں کہ بڑے اجسام کے سخت صدمہ سے بڑی آواز ہوگی اور چھوٹے سے چھوٹی بلکہ میں یہ دریافت کرتا ہوں کہ نفس اجسام اور نفس آواز میں کیا مناسبت ہے اُسکے بعد میں یہ بھی پوچھونگا کہ اُس صدمہ سے آواز کے پیدا ہونیکا لم کیا ہے جس طرح میں ہوا کے تموج پیدا ہونیکا لم بتلا سکتا ہوں کہ ہوا جو لطیف شے ہے اُن اجسام کثیفہ ثقیلہ کے صدمہ سے پریشان ہوتی ہے اور اُس سے تموج ہوتا ہے اسی طرح اُس آواز کے پیدا ہونیکا لم بتلایا جائے مجھے یقین ہے کہ اِسکا لم آپ ضرور بتلائیں گے اِسلئے کہ یہ تو آپ کے محسوسات سے ہے اُن چیزوں کا لم آپ بتلاتے ہو جنکو نہ کبھی دیکھا نہ دیکھی ہوؤں سے سنا چنانچہ دعوے ہے کہ الٰہیات کے کل دلائل لمیہ ہیں حالانکہ حکما کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک محال ہے باوجود اِسکے حق تعالیٰ کے کل حالات بتلائیے جاتے ہیں کہ اُس نے صرف عقل اول کو بڑا اسے نام پیدا کیا یعنی حق تعالیٰ

کے فعل کو اُس کی تخلیق میں کچھ دخل نہیں پھر ہر عقل کے کام بالتفصیل بیان کئے جاتے ہیں کل عالم کی تخلیق اور جملہ کاروبار عقل عاشر کے متعلق کئے جاتے ہیں حالانکہ کسی حکیم نے یہ نہ کہا کہ میں عقل اول کی پیدائش کے وقت موجود تھا یا عقل عاشر نے کسی چیز کو میرے روبرو پیدا کیا با ایں ہمہ دعوی ہے کہ الٰہیات لمیات وقطعیات ہیں خیر مضائقہ نہیں وہ لمی سہی ویسی ہی ایک آدھ لمی یہاں بھی لگائیے۔ وہاں تو یہ لم جمایا گیا کہ بوجہ تجرّد اور توحد صرف عقل اول صادر ہوئی یہاں کیا کہئے گا اجسام متصادمہ اور صوت میں کونسی وجہ جامع ہے وہ اجسام میں یہ عرض وہ مرئی ملموس ہیں یہ مسموع۔ اگر تصادم کو علت کہیں تو وہ ایک خاص کیفیت تماس کا نام ہے جو انتزاعی ہے اگر منشار انتزاع کو دیکھیں تو دونوں جسم ہیں ایک قسم کا فعل وانفعال ہے جسکو مسموع سے کچھ تعلق نہیں۔

شنوا - بدیہات میں اس قسم کی بحث نہیں کی جاتی یہ نظریات کی شان سے ہے کہ نظر وفکر کر کے ایک بات معین کریں۔

بہرا - حضرت بدیہی اگر ہے تو وجود آواز کا ہے کلام اُسکے تولد میں ہے کہ قرع وقلع سے جو تموج پیدا ہوتا ہے اُسمیں آواز پیدا ہونیکی کیا وجہ اور اُسکی حقیقت کیا ہے اِسکے نظری ہونے میں کیا تامل چونکہ کل موجودات کے احوال بیان کرنا فرض منصبی حکمت کا ہے ضرور تھا کہ پہلے بدیہات کے حقائق وغیرہ کی تصریح اور تشریح کرتے پھر آگے بڑھتے یہاں یہ شعر صادق آتا ہے ؂

(تو کار زمین را نکو ساختی) مجھے آپ کی عقل سے حیرت اور شکایت ہے کہ بدیہات کے معاملہ میں تو یہ حال کہ بات بات میں متحیر ہے اور خوض وفکر

وہاں جہاں رسائی ممکن نہیں۔

اب میں دوسری بات آپ سے پوچھتا ہوں کہ حدوث آواز کے لئے سوائے قرع وقلع دوسرے جسموں کا شرط یا ایک ہی جسم اور ہوا اسکے لئے کافی ہے۔ صورت اولی خلاف واقع ہے اسلئے کہ سیٹی کی آواز میں ہوا کے ساتھ صرف ایک جسم کا وجود ہے ہوا کے سوا دو جسموں کا قرع وقلع وہاں نہیں اور آواز موجود ہے اور صورت ثانیہ بھی غلط ہے اسلئے کہ باوجودیکہ زور سے ہوا دیوار پر لگتی ہے اور لوٹتی ہے لیکن آواز نہیں ہوتی حالانکہ یہاں قرع وقلع دونوں موجود ہیں۔ پھر شارح تجرید رح وغیرہ نے جو لکھا ہے کہ مقاومت مقروع کی قارع کے ساتھ اور مقاومت مقلوع کی قلع کے ساتھ شرط ہے اسیوجہ سے روئی میں قرع وقلع ہو تو آواز نہ آئیگی۔ اسمیں یہ کلام ہے کہ حکماء نے رعد وصاعقہ کا سبب یہ لکھا ہے کہ دخانی مادہ مشتعل ہو کر حرکت کرتا ہے اُس سے ابر میں قرع وقلع ہوتا ہے اور ابر کی حقیقت یہ لکھی ہے کہ وہ بخارات ہیں جسکو ہوا نے مرطوب کہتے ہیں اور جن صاحبوں نے ابر کو دیکھا ہوگا وہ جانتے ہیں کہ وہ چھوٹے چھوٹے اجزا ایسے ہیں جیسے روئی کے اجزا دھنکنے کے وقت متفرق اور متحرک ہوتے ہیں۔

مولف ہذا کا دیکھا ہوا واقعہ ہے کہ ایک جماعت کیساتھ میں کسی پہاڑ پر تھا کہ ایکبارگی چھوٹے چھوٹے نرم اجزا مثل روئی کے ہر طرف متحرک ہونے لگے جنکی وجہ سے دم لینے میں کسی قدر تکلف ہوتا تھا اور دو چار ہاتھ کے فاصلہ پر جو لوگ تھے اُن اجزا کے حائل ہونیکی وجہ سے برابر محسوس

Marfat.com

ہوتے نہیں تھے چونکہ کپڑے ہمارے تر نہ ہوے اسلئے اُسکو ابر کہنے میں تامل ہوا جب یہ نیچے والوں نے کہا تم لوگ ابر میں کھڑے ہوئے تھے اور اُسکے حالات دریافت کرنے لگے اُسوقت ہمیں معلوم ہوا کہ وہ ابر تھا۔ اسی طرح مؤلف ایک بار مدینہ طیبہ میں بعد نماز عصر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وصحبہ وسلم میں بیٹھا ہوا تھا کہ ابر اترتا ہوا نظر آنے لگا یہانتک کہ مینار نظروں سے غائب ہو گئے اور مسجد شریف میں بتدریج ابر بھر گیا ہم لوگوں کی یہ حالت ہوئی کہ دم گھٹنے لگا اور باوجودیکہ ایک ساعت سے زیادہ دن باقی تھا اس قدر تاریکی ہوئی کہ عشاء کا وقت معلوم ہوتا تھا۔ غرض اس ابر کے بھی اجزا اُسی قسم کے تھے جو پہلے دیکھے تھے حاصل کلام یہ ہے کہ اِس قسم کے اجزا اور اجزاے دخانیہ میں قرع و قلع ہو تو ظاہر ہے کہ مثل روئی کے مقاومت اُنمیں نہیں ہوسکتی اور صاعقہ کی صورت میں یہ اجزاے نرم برق کے سخت جسم کے ساتھ مقاومت نہیں کر سکتے باوجود اُسکے وہ آواز جو نہایت سخت اجسام کے تصادم سے بھی نہیں ہوسکتی رعد و صاعقہ میں ہوتی ہے حالانکہ شرط مقاومت فوت ہے بہر اگر آواز کے لئے تموج ہوا کا شرط ہے تو چاہیئے کہ افلاک کی حرکات سے آواز نہ ہوں حالانکہ حکما اُسکے قائل ہیں چنانچہ شرح مواقف کے حاشیہ میں چلپی رح نے لکھا ہے کہ فیثاغورس سے حکایت کی گئی ہے کہ اُسنے عالم علوی کی طرف عروج کیا اور صفائی نفس اور ذکاء قلب کی وجہ سے افلاک کی حرکات کے عجیب و غریب آوازیں سنی اور اُسی پر علم موسیقی کی بنا ہے غرض حکماے قدیم کے اقوال سے ثابت ہے کہ حرکات اور تماس کی وجہ سے

افلاک سے آواز صادر ہوتے ہیں حالانکہ وہاں ہوا نہیں۔ اسی طرح پانی کے اندر بھی آواز آتی ہے حالانکہ وہاں بھی ہوا نہیں۔

بہرا۔ وہ جو نقارہ کے آواز کی مثال دی گئی اسکی کیا کیفیت ہے۔

شنوا۔ اُس کا ادراک قوت سامعہ پر موقوف ہے بیان سے متعلق نہیں

بہرا۔ سامعہ جزئیات کو ادراک کرتا ہے اور عقل کلیات کو اگر مجھ میں سامعہ نہیں تو اصوات خاصہ کا ادراک جزئی نہ ہوگا ادراک عقلی کو کون مانع ہے۔

شنوا۔ تمہاری عقل میں اُسکے ادراک کی صلاحیت نہیں کیونکہ تمہیں وہ چیز کبھی محسوس نہ ہوئی جسکے خصوصیات مشخصہ کو حذف کر کے کلی بنا لیتے اور وہ عقلی ہوتی جس میں عقل تصرف کرتی۔

بہرا۔ خیر اسکو بھی جانے دیجئے اب یہ بتائیے کہ حرف کیا چیز ہے۔

شنوا۔ صاحب مواقف نے بوعلی سینا کا قول نقل کیا ہے کہ حرف اُس کیفیت مسموعہ اور صفت کا نام ہے جو صوت کو عارض ہو کر اُسکو دوسری صوت سے ممتاز کرتی ہے جو مثل اسکے حدت یا ثقل میں ہو یعنی دو صوت مماثل فی الحدت یا فی الثقل کو باہم ممتاز کر دینے والی کیفیت مسموعہ کو حرف کہتے ہیں مقصود یہ کہ حدت اور ثقل آواز حرف نہیں اسلئے کہ اُسپر صادق نہیں آتا کہ احد المماثلین کو دوسرے سے ممتاز کر دے اسلئے کہ وہاں سوائے حدت مشترکہ کے کوئی صفت ممیزہ نہیں بخلاف حرف کے کہ سوائے مماثلت مذکورہ کے ایک ایسی کیفیت ہے جس نے اُن دونوں کو باہم ممتاز کر دیا اور غنہ اور گرانی اور بلندی و پستی اور خوش آوازی و بد آوازی اور درازی و کوتہی آواز حرف

نہیں اسلئے کہ یہ امور مسموع نہیں اسلئے کہ غنّہ اور گرانی وغیرہ باوجود مسموع ایک ہونے کے مختلف ہوتے ہیں اور کبھی اُسکا عکس ہوتا ہے۔

بہرا۔ شارح مواقف رح نے لکھا ہے کہ غنّہ اور گرانی اور جہارہ وخفا یعنی بلندی وپستی کے مسموع نہ ہونے میں کلام ہے۔ وجہ اُسکی یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ کیفیات آواز اور مدرک ہیں اور ادراک اُن کا نہ عقل سے ہوتا ہے نہ دوسرے حواس سے اور معانی نہیں جنکا ادراک واہمہ سے ہو پھر اگر مسموع بھی نہ ہوں تو محسوس ومدرک نہ ہونا اُنکا لازم آئیگا حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔ غرض وہ بھی مسموع ہیں اس صورت میں حرف کی تعریف مانع نہ ہوئی۔

شنوا۔ اس سے کوئی نقصان نہیں حرف کی تعریف میں ایک قید اور بڑھادیں گے۔ کہ وہ کیفیت مسموعہ ہے سوائے غنّہ وغیرہ کے اسلئے کہ ہمیں محسوس ہے کہ غنّہ اور گرانی سے کوئی مضمون ادا نہیں ہوتا جو مقصود حرف سے ہے۔

بہرا۔ اِس سے معلوم ہوا کہ بوعلی سینا کی عقل سے آپ کی عقل بڑھی ہوئی ہے جو اُن کی سوچی ہوئی تعریف کو آپ نے اصلاح دی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکماے سابق نے محسوسات کے حالات بیان کرنے میں غلطی کی ہے جب محسوسات کا یہ حال ہو تو معقولات کا کیا حال ہوگا محسوسات کے بیان میں اگر عقل نے غلطی کی تو حس کی مدد سے اُسکو نکال سکتے ہیں معقولات میں تو کوئی چیز مدد دینے والی نہیں۔ اب میں آپ سے یہ پوچھتا ہوں کہ شیخ کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ حرف مقولۂ کیف سے ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز

اوس سے مرکب ہوگی وہ بھی اُسی قسم کی ہوگی جسکا حاصل یہ ہوا کہ قول مقولۂ کیف سے ہے برخلاف اُس کے فارابی کے پاس قول مقولۂ کم سے ہے چنانچہ شارح مقاصد نے اُسکی تصریح کی اور یہ وجہ لکھی ہے کہ قول ذواجزا ہے جسکا اندازہ اُسکے اجزأ سے ہوسکتا ہے اسلئے کہ چھوٹے سے چھوٹا جز جس سے حرف کا اندازہ کیا جاے حرکات ہیں اور کم میں بھی یہی بات ہوتی ہے کہ جز سے کل کا اندازہ کیا جاتا ہے جیسے ایک گز سے چار گز کا اس طرح اندازہ کیا جاتا ہے کہ اُس جز کا کل چار چند ہے۔ شارح مقاصد نے اس کا جواب دیا ہے کہ تقدیر مذکور کم میں لذاتہ ہوتی ہے اور قول میں لذاتہ نہیں بلکہ بواسطہ کثرت کے خاصیت کم کی اُسمیں آگئی جیسے جسم کی مقدار بواسطۂ کم متصل کے دراع سے کیا جاتا ہے۔ اب یہاں یہ بات دیکھنی چاہیئے کہ معروض حروف کا کیفیت صوتیہ ہی جسمیں اجزا نہیں اسلیے کہ کیفیت غیر متجزی چیز ہے اگر حروف کیفیت ہوں جیسا کہ ابھی مسلّم ہوچکا ہے تو انمیں بھی اجزا نہیں ہوسکتے اس صورت میں نہ عارض ذواجزا ہے نہ معروض پھر یہ کثرت کہاں سے آگئی جسکی وجہ سے کم کی خاصیت کیف میں آرہی ہے۔ اگر کہا جاے کہ یہ دونوں عارض و معروض جو عرض ہیں ہوا کو عارض ہیں جو جوہر ہے اور وہ ذواجزاے کثیرہ ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوا بقول قدما بسیط ہے ذواجزاے مقداریہ نہیں اور حروف اجزاے مقداریہ کلمات ہیں اس اعتبار سے قول کا مقولۂ کم سے ہونا ثابت ہوتا ہے جسکا قائل فارابی ہے اب رہی یہ بات کہ کم کیف کو کیونکر عارض ہوا وہ بحث دوسری ہے اسوقت مقصود اسی قدر ہے کہ شیخ حروف کو مقولۂ کیف سے کہتے ہیں اور فارابی مقولۂ کم سے یہاں بھی اعتراض

Marfat.com

وارد ہوتا ہے کہ محسوسات میں یہ اختلاف کیا اور ظاہر ہے کہ واقع میں دونوں صحیح نہیں ہو سکتے گو آپ شیخ کی طرف سے جواب دو گے مگر اُسوقت یہ تو ضرور کہا جائیگا کہ فارابی سے آپ بڑھ گئے اور محسوسات میں فارابی کا جب یہ حال ہو تو معقولات میں کیا ہوگا - اور جتنی تقریریں میں نے کیں سب قیاسی اور بتقدیر فرض محال ہیں میرے پاس تو وہ دونوں غلط ہیں میرا مذہب اُسمیں وہی ہے کہ وہ مقولۂ انفعال سے ہے یعنی کان کے پردوں پر جو کھٹکے ہوتے ہیں اُن کا نام حرف ہے اسکا ابطال عقلاً اب تک نہ ہوا اور اگر آپ بدیہی کہکر ٹالدیں تو میں ہرگز نہ مانونگا بلکہ اسکو بداہۃ وہم کہونگا -

شنلوا - جناب آپ نے اعلیٰ درجہ کی موشگافیاں کیں اور عقل سے اتنا کام لیا کہ وہ بھی تھک گئی اب ہم چاہتے ہیں کہ آپ کی کچھ ضیافت طبع کریں اور عقل کے باغ کی آپکو سیر کرائیں پہلے اس واقعہ کو آپ پیش نظر رکھیں جس سے آپکو اُس شگفتہ باغ میں داخل ہونیکا راستہ مل جائیگا - واقعہ یہ ہے کہ ایک مقام میں صدہا آدمی ہر قسم کے مذاق والے جمع ہیں اور ایک عورت نہایت خوبصورت خوش آواز راگ سے نہایت واقف تال و سُر سے بخوبی خبردار جسکی الاپ اس غضب کی کہ دلوں کو ہلادے مرکی گٹکری کے ادا کرنے میں اعلیٰ درجہ کی ممتاز - نہایت دردناک سُریلی باریک آواز سے ایک طرف بیٹھی گا رہی ہے -

بہرا - قطع کلام ہوتا ہے قصور معاف ہوا گی اس تقریر سے میں نہایت پریشان ہوں کہ یہ الفاظ جو آپ نے استعمال فرمائے کیا مہملات ہیں یا چیستاں یا میری ادراک میں کچھ فتور آگیا ہے ان تمام الفاظ سے صرف ایک لفظ میری

سمجھ میں آیا کہ آواز بھی باریک ہوا کرتی ہے مگر اُس میں بھی یہ اشکال ہے کہ باریک ایک اضافی چیز ہے بہ نسبت سبّل کے سوئی باریک ہوتی ہے اور بال اُس سے بھی باریک ہوتا ہے پہلے آپ دو جانب مقرر کر کے اُسکو محدود فرما دیجیے کہ وہ آواز کس چیز سے باریک اور کس چیز سے موٹی تھی تاکہ اُس مناسبت سے اِن غیر معلوم اشیاء کے تصور میں کچھ راہ ملے۔ اور یہ بھی فرما دیجیے کہ مجھ میں بھی آواز ہے یا نہیں۔ آپ کی تقریر سے معلوم ہوا تھا کہ حلق سے ایک ہوا بکیف نکلتی ہے وہی آواز ہے آخر حلق اور ہوا مجھ میں بھی ہے پھر آواز نہ ہونیکی کیا وجہ

شنوا۔ آپ جو کھانستے ہو اور غائیں غائیں کرتے ہو وہی آواز ہے جو ہم کو سنائی دیتی ہے۔

بہرا۔ کیا خوب وہ تو خود مجھ میں موجود ہے اور میں لوگوں سے اُسکا حال پوچھتا پھرتا تھا عجیب بات ہے۔

یار در خانہ و من گرد جہاں میگردم   آب در کوزہ و من تشنہ دہاں میگردم

بیشک میرے حلق سے ایک چیز ساس کرتی ہوئی نکلتی ہے اور بعض وقت کھانسی جو زور سے آتی ہے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ حلق چھل جائیگا اب مجھے یقین ہوا کہ میری آواز ایک انچ موٹی ہے کیونکہ حلق کے سوراخ کو بھر دیتی ہے اور غالباً اُس گانیوالی عورت کی آواز اسوجہ سے باریک ہوگی کہ اُسکا حلق بحسب جسامت تنگ ہوگا اور جس کا حلق میرے حلق سے زیادہ کشادہ ہوگا اُس کی آواز زیادہ موٹی ہوگی بہرحال آپ کی توجہ سے ایک بات تو سمجھ میں آگئی اب سب الفاظ کو اسی پر قیاس کر کے کچھ نہ کچھ خیال کر لونگا۔

Marfat.com

شنوا۔ جناب جو کچھ آپ نے سمجھا ہے وہ بھی غلط ہے اور آیندہ جو کچھ آپ سمجھیں گے وہ سب غلط ہوگا کیونکہ آپ جو کچھ سمجھیں گے وہ آپ کے حواس اربعہ سے متعلق ہوگا جس سے آواز ادراک کا ممکن نہیں۔ اب آپ براہ مہربانی اسمیں رائے نہ لگائیں اور ان عجائب میں غور کریں کہ عالم مسموعات کیسا وسیع اور حیرت خیز ہے۔

غرض وہ عورت جو گا رہی ہے علاوہ خوش آوازی کے فصیح بھی اعلیٰ درجہ کی ہے اور جو اشعار پڑھ رہی ہے وہ عربی نہایت فصیح ہیں۔ اُسکی آواز اور حسن فصاحت اور اشعار فصیحہ سے اہل جلسہ پر عجیب کیفیت طاری ہے۔ کوئی رو رہا ہے کوئی تحسین کے نعرے بلند کر رہا ہے کوئی سر دُھن رہا ہے۔ کوئی وجد کی حالت میں بےتاب ہے وہاں ایک بہرا بھی بیٹھے اُن لوگوں کی حالت دیکھکر متعجب ہے اور دل میں کہہ رہا ہے کہ ان حمقا کو کیا ہوگیا جو اتنے بڑے مجمع میں ایسی ناشایستہ حرکات کر رہے ہیں۔ نابینا کو اُس کے حسن سے کچھ کام نہیں صرف آواز پرست ہے شاعر کی طبیعت پر مذاق شاعری جو غالب ہے وہ فصاحت و بلاغت اشعار پر عش عش کر رہا ہے۔ قوال صرف آواز کی نشیب و فراز وغیرہ لوازم موسیقی پر لطف اُٹھا رہا ہے نہ اُسکی نظر عورت پر ہے نہ اشعار پر نہ معنی سے کچھ کام نہ الفاظ سے غرض حسن پرست کو اُس کے حسن و جمال میں وہ استغراق کا عالم ہے کہ نقش دیوار بنا ہوا ہے نفس خوش آوازی پر جان دینے والوں کی یہ حالت ہے کہ گویا اُن کے گلوں پر خنجر چل رہے ہیں۔ اسمیں متقی بھی آن پھنسا ہے جو بیقرار ہے کہ کسی طرح وہاں سے نکل جائے مگر موقع نہیں پاتا۔ بعضے ایسے لوگ بھی اُس مجمع میں شریک ہیں کہ اُسکا

گانا اُن کو ناگوار ہے مگر کچھ کر نہیں سکتے غرض مختلف مذاق اور حالات کے لوگ جمع ہیں کسیکو صرف اُس عورت سے تعلق ہے کسی کو اُسکے حسن سے کسی کو صوت سے کسی کو راگ سے کسی کو الفاظ سے کسیکو معنی سے کسیکو نظم سے اور کسی کو کسی چیز سے تعلق نہیں بلکہ شرکت ہی سے نفرت اور وحشت ہے اور کسی پر خوف طاری ہے جس سے ہر ایک کی حالت اور کیفیت قلبی ایک خاص طور پر ایسی ہے جو دوسرے کی نہیں اِسلئے کہ کسی میں وہ تلذّذ وغیرہ صرف ایک وجہ سے ہوگا مثلاً راگ کی وجہ سے اور کسی میں دو وجہ سے مثلاً عورت کے گانے سے بہرحال ان کیفیات قلبیہ پر نظر ڈالی جائے تو ممتاز کیفیتیں اتنی ہونگی جتنے لوگ وہاں موجود ہیں کسی کی قلبی کیفیت من جمیع الوجوہ دوسرے کی کیفیت کے مشابہ نہ ہوگی۔

اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ باوجودیکہ موقع مشخص اور معین ہے یعنی ایک ہی عورت گارہی ہے پھر اُس پر آثار یعنی کیفیات قلبیہ مختلف کیوں مرتب ہو رہی ہیں غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ آواز ایک ہے مگر لحاظ و اعتبارات کی وجہ سے ہر شخص کا دل اُس آواز کو ایک خاص طور پر مشاہدہ کر رہا ہے جس سے اس آواز کی صورتیں متعدد ہو رہی ہیں ہر چند یہ تکثّر اعتباری ہے مگر چونکہ آثار ہر ایک پر جدا جدا مرتب ہیں اس سے ظاہر ہے کہ ہر ایک کا دل جس صورت کو دیکھ رہا ہے دوسرے کو خبر نہیں اس سے ثابت ہے کہ جتنی صورتیں اس آواز کی اپنے اپنے مقام میں ہیں کچھ ایسی مستقل ہیں کہ گویا باہم ان صورتوں میں تباین ہے اگر تکثّر اعتباری بھی ہے تو وہ اعتبار کچھ ایسا مستحکم ہے کہ معتبر بھی اُسکو دور نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک نے اپنی مناسب طبع صورت کو لیکر دوسری صورتوں کو دور

Marfat.com

کر دیا مثلاً اگر قوال سے پوچھا جاے کہ اُس شعر کا کیا مضمون تھا جو اس صوت میں موجود تھا تو کچھ نہ بتا سکے گا بہر حال اُس صوت کی کثرت کا انکار نہیں ہو سکتا۔

اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ وہ آواز واحد شخصی اور جزئی حقیقی ہے یا ان صورتوں کے لحاظ سے فی نفسہ متکثر ہے۔

جب ہم دیکھتے ہیں کہ محسوس وہی ایک آواز ہے اور کلی طبعی من حیث ہو کلی محسوس نہیں ہو سکتی اس لئے ہم یقیناً کہہ سکتے کہ وہ آواز جزئی حقیقی ہے مگر ان تمام صوتوں پر منبسط اور محیط ہونیکی وجہ سے اشتباہ کلیت یا انقسام کا ہوتا ہے جو فی الواقع وہ دونوں سے بری ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ وہ صوت فی نفسہ متعین ہے یا ان تعینات جزئیہ کی وجہ سے متعین ہوا اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب اُسکا ظہور صور جزئیہ میں ہو رہا ہے تو فی نفسہ کوئی اُسکا تعین علیحدہ نہ ہوگا مگر یہ خلاف واقع ہے اسلئے کہ مصداق تعین نفس حقیقت ہے بغیر اسکے کہ کوئی امر غریب اس کے ساتھ ملے اس لئے کہ اگر ان تعینات خاصہ کو اسکے تعین میں دخل ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ تعینات منضم ہوں اور نفس صوت بلا تعین منضم الیہ۔ اس صورت میں یہ لازم آئیگا کہ ماہیت غیر متعین ہو اور تعین ماہیت قبل انضمام متعین۔ حالانکہ انضمام کا مقتضی یہ ہے کہ منضم اور منضم الیہ دونوں کا وجود خاص انضمام سے پہلے ہو اور اگر منضم الیہ کا تعین پہلے سے ہو تو لازم آئیگا کہ تعین ماہیت قبل تعین ہے جو خلاف مفروض ہے

اور اس موقع میں یہ بھی پوچھا جائیگا کہ انضمام کے وقت منضم موجود ہے یا معدوم اگر معدوم ہو تو اُسکا انضمام کیسا اور اگر موجود ہو تو وہ تعین منضم خود بھی متعین ہوگا

Marfat.com

کیونکہ وجود بغیر تعین کے ممکن نہیں پھر اسکا تعین نفس ذات ہے یا ذات پر زائد۔ اگر زائد ہو تو وہ امر زائد علی المنضم ضرور موجود اور متعین ہو گا پھر اُس زائد متعین میں وہی کلام ہو گا جس سے تسلسل لازم جائیگا اور یہ تسلسل چونکہ امور عینیہ یعنی تعینات منضمہ موجودہ فی الخارج میں ہو گا اسلئے باطل ہے۔ اور اگر اس تعین منضم کا تعین نفس ذات ہو تو مدار اُس کا اسی صوت پر ہو۔ اس لئے کہ تعین معنی مصدری انتزاعی ہے جس کا منشاء انتزاع وہی صوت خارجی ہے جس سے لازم آگیا کہ اس تعین منضم میں صلاحیت اس امر کی نہیں کہ منضم ہو سکے غرض یہ ثابت ہو گیا کہ صوت اپنی ذاتی تعین سے متعین ہے اُسکے تعین میں کسی تعین خاص کو دخل نہیں پس معلوم ہوا کہ صوت کے اطلاق کے درجہ میں نہ کسی صورت خاصہ کو دخل ہے نہ اُس کا لحاظ۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ اسی صورت مفروضہ میں اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ وہ عورت مجمع ہونیکے پہلے سے گا رہی تھی تو اُسوقت بھی آواز فی نفسہ موجود تھی اور جوں جوں مجمع بڑھتا گیا نئی نئی صورتیں اس آواز کی پیدا ہوتی گئیں پھر اگر مجمع کی برخاست ہو جائے اور وہ گاتی رہے جب بھی وہ آواز موجود رہیگی جس سے ظاہر ہے کہ اُن صورتوں کی وجہ سے نفس صوت میں کوئی تغیر نہ ہوا بلکہ اُن صورتوں کے وقت بھی وہ اسی حالت صرافت ذاتی پر ہے جو قبل حدوث صور تہا جس سے ان صور حادثہ میں اُسکا متجلی ہونا مستلزم اسکے حدوث و تغیر کو نہیں بلکہ وہ جس تعین و وجود کے ساتھ قبل حدوث صور متصف تھا بعد حدوث و فنای صور بھی متصف ہے۔

پھر وہ صورتیں جو بظاہر مغایر صوت معلوم ہوتی ہیں سو اُسکی وجہ یہ ہے کہ کوئی صورت ایسی نہیں جو صوت مطلق من حیث ہو مطلق ہو بلکہ ہر صورتیں باعتبار ایک

Marfat.com

تعین کے دوسری صورت سے ممتاز ہے اسیوجہ سے کسی کا حمل کسی پر نہیں ہوسکتا
جس سے باہمی مباینت صور ثابت ہوتی ہے مگر یہ نہ خیال کیا جاے کہ اس باہمی
مباینت سے نفس صوت انسے علحدہ ہوگیا بلکہ یوں سمجھنا چاہیئے کہ وہ جتنی صورتیں
ہیں اسی صوت کے شیونات اور تعینات ہیں جنکا منبع اور منشا وہی ایک صوت ہی
جو اپنی ذات سے متعین ہے اور کسی صورت کا محتاج نہیں بلکہ ایک امر منبسط ہے
جو سب کو محیط ہے اور وہ سب اپنے وجود میں اسکے محتاج ہیں۔

اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اصلی صورت آواز کی ان صورتوں سے علحدہ
مشاہد نہیں ہوسکتی اور جو مشاہد ہے وہ اسی کی صورت ہے اور ہرچند اوصاف
و اضافات اُن میں بہت کچھ پیش نظر ہیں مگر وہ صورت صوت کو پوشیدہ نہیں کرسکتیں
جیسے برفی تعین سے پانی کی صورت اہل بصیرت پر پوشیدہ نہیں گو نام اور تعین جدا ہوگیا
بلکہ وہاں یہی سمجھا جائیگا کہ برف مظہر ہے اور پانی ظاہر۔

یہاں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت مطلق حروف و تغنی وغیرہ میں تنزل کرکے
صورت خارجیہ میں محسوس ہوا اور باوجود اسکے بحسب صرافت ذاتی اور مرتبۂ اطلاق
کسی کو محسوس نہیں۔

اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت ہر صورت کے ساتھ ہے کوئی صورت اسکے
ساتھ نہیں کیونکہ کوئی صورت درجۂ اطلاق تک پہنچ نہیں سکتی اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا
کہ ہرچند صوت اُن صور خارجیہ میں محسوس ہے مگر نہ کسی میں اُس نے حلول کیا ہے
نہ کسی کے ساتھ متحد ہوا اسلئے کہ حلول و اتحاد تو وہاں ہوں جہاں دونوں میں مغایرت
ذاتی ہو مثلاً پانی پتے یا کوزہ میں ہو یا جن کسی آدمی میں گھس جاے یہاں تو وہ تمام صوتیں

اطوار و شیون صوت کی ہیں۔

بہرا۔ اب یہ بتائیے کہ حروف سب ایک قسم کے ہیں یا مختلف اقسام کے اور وہ آنی ہیں یا زمانی۔

شنوا۔ مواقف میں لکھا ہے کہ جملہ حروف دو قسم پر ہیں مصوتہ اور صامتہ مصوتہ حروف مدولین ہیں جو ساکن ہوں اور اُن کے ماقبل کی حرکت اُن کے موافق ہو۔ اور باقی جملہ حروف صوامت ہیں خواہ وہ متحرک ہوں یا ساکن پھر بعض حروف صرف زمانی ہیں جیسے مصوتہ اور فا اور قاف اور سین شین اور بعض حروف آنی جیسے تا طا دال وغیرہ جن کا دراز کرنا ممکن نہیں۔ اور بعض آنی مشابہ زمانی ہیں مثل را حا خا کے جنکے افراد آنیہ چند بار متوارد ہوتے ہیں۔

بہرا۔ حرف کی حقیقت بتلائی گئی تھی کہ وہ کیفیت صوت ہے اور صوت کی حقیقت میں کہا گیا تھا کہ وہ قرع و قلع سے متولد ہے اور ظاہر ہے کہ قرع قلع آنی ہیں جسکی تصریح شارح تجرید نے کی ہے کہ قرع وصول کا نام ہے اور قلع لاوصول کا نام جو دونوں آنی ہیں پھر حروف زمانی کیونکر ہو سکیں گے اور مصوتہ و صوامت کے ناموں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوت حروف مدولین میں ہے اور باقی حروف میں صوت نہیں بلکہ سکوت ہے کیونکہ صموت بمعنی سکوت ہے اس اعتبار سے سوائے حروف مد کے سلب سب میں معتبر ہے پھر جو کہا جاتا ہے کہ تیس چالیس حروف ہیں تو ان اعدام میں تمائز کیسا اور اگر عدم اضافی لیا جائے تو بھی صوامت تین سے زائد نہیں ہو سکتے خیر اسکو بھی جانے دیجئے۔ اب ایک اور بات میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ لوگوں نے یہ کیا یہ غلط مشہور کر رکھا ہے کہ ٹیلیفون کے ذریعہ سے

Marfat.com

بات کو سوں پہنچائی جاتی ہے یہ تو بالکل خلاف عقل ہے کہ قرع وقلع سے جو ایک موہوم تموّج پیدا ہوتا ہے علاوہ ہبوب ہوا کے خود ستون اُس کی شکل خاص کو بگاڑ دینے کے لیے کافی ہیں اس لئے کہ مدار صوت کا یعنی وہ ہوا جو باطن سے نکالی جاتی ہے ہر ہر ستون کے پاس ٹکر کھا کر ضرور پریشان ہوتی ہوگی اسوجہ سے کہ جسم لطیف جب کثیف پر ٹکر کھاے گا تو ضرور پریشان ہوگا پھر جب ہوا پریشان ہوگئی تو وہ تموّج خاص جسپر مدار آواز کا رکھا گیا ضرور پریشان ہونا چاہیے اور اُسکی پریشانی موجب پریشانی صوت ہے اور قطع نظر اسکے کہ تفرق وتموّج سے بات بگڑ جاے ہر ستون کے قریب بات کا محسوس ہونا ضرور ہوگا حالانکہ کہا جاتا ہے کہ ٹیلیفون میں راز کی باتیں بھی کہی جاتی ہیں حاصل یہ کہ اگر بات کیفیت ہوائی ہو تو ٹیلیفون کے تار اور ستونوں کے پاس اس کا مسموع ہونا لازم ہے اور جب وہ بشہادت حس باطل ہوجاے تو ملزوم یعنی اُسکا کیفیت ہوائی ہونا باطل ہوگا اور چونکہ سب نے تسلیم کر لیا ہے کہ بات یعنی حروف مجتمعہ کی حقیقت صرف کیفیت ہوائی ہے تو وجود بات کا باطل ہوگیا۔ اور یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کل حروف کا عرض ہونا مسلم ہو چکا ہے اور بذریعہ ٹیلیفون اُنکا کوسوں پہنچنا بھی مسلم ہے اس سے انتقال عرض لازم آتا ہے اِسلئے کہ جب وہ منہ سے نکلیں تو بجز حرکت اینی کے مقصود تک پہنچنا انکا محال ہے حالانکہ باتفاق متکلمین وحکما انتقال عرض کا محال ہے۔ حکما نے حرارت اور بو کی حرکت میں یہ جواب دیا ہے کہ مجاورت بو اور ہوا کی وجہ سے اجزاء متصلہ ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اُسکے بعد عقل فعّال دوسرا شخص بو اور حرارت کا مثل اول کے وہاں فائض کرتا ہے خلاصہ یہ کہ انتقال عرض سے بچنے کے لئے اُنہوں نے یہ تدبیر نکالی کہ ہوا کے

ہر ایک جز میں بو اور حرارت کا ایک دوسرا شخص مماثل مستقل قائم ہے اور جہانتک
بو اور حرارت ہوا میں پہیلی ہوئی ہے لاتعد و لاتحصی امثال بو اور حرارت کے قائم ہیں
اور ہر آن میں تجدد امثال اُنکا ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ حروف اور صوت بھی عرض ہیں
اور یہاں بھی انتقال عرض محسوس ہے تو غالباً یہاں بھی وہی جواب ہو گا کہ ہوا ے محدود
میں لاتعد و لاتحصی امثال ہر حرف کے قائم ہیں مگر اس تقدیر پر لازم آیگا کہ جب کان
کے عصب مفروش پر کوئی حرف پہنچے تو وہ ایک نہ ہو کیونکہ مقام سمع میں ہوا کے
صدہا جز موجود ہیں اور ہر جز میں وہ حرف موجود ہے پھر ایک کا احساس ہونا اور
باقی کا احساس نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے تو ضرور ہے کہ سب کا احساس ہوتا ہو گا حالانکہ
بشہادت اہل سماع ثابت ہے کہ ایک ہی کا احساس ہوتا ہے اس سے غلطی حاسہ
کی لازم آگئی۔ اور اس تقدیر پر حروف میں تجدد امثال ثابت ہوتا ہے جیسے صوفیہ تمام
اشیا میں اُسکے قائل ہیں اسلئے کہ وہ حرف جہاں پیدا ہو گا وہیں فنا ہو گا پھر دوسری
آن میں اُسکا مثل جز مجاور ہوا میں موجود ہو گا اور وہ بھی وہیں فنا ہو گا۔ علیٰ ہذا القیاس
ہر آن میں ایک جزو ہوا میں اُسکا فنا اور دوسری آن میں اُس جز کے مجاور جز میں
اُسکے مثل کا وجود ہوتا جائیگا یہانتک کہ وجودات امثال کا سلسلہ ختم ہو جاے
ابتداء تولد سے آخر فنا تک اُسکی عمر سمجھی جائیگی پھر عمر گو کسی آواز کی چھوٹی ہو جیسے چٹکی
کی آواز کی یا بڑی ہو جیسے توپ کی آواز کی مگر اس بات میں دونوں برابر ہیں کہ
ابتدا سے انتہا تک وہ شخص باقی نہیں گو حسًا توارد و توالی امثال کی وجہ سے ایک
سمجھا جاتا ہے مثلاً فرض کیا جاے کہ توپ کی آواز پندرہ میل مسافت پانچ
دقیقوں میں طے کرتی ہے اور کوئی سواری مثل ریل کے ایسی فرض کی جاے

کہ اُسی قدر عرصہ میں وہ مسافت طے کرے پھر آواز کے ساتھ چلیں تو ضرور ہے کہ وہ آواز پانچ دقیقوں تک کان میں ایک ہی رہگئی حالانکہ فی الواقع وہ ایک نہیں بلکہ ہر آن میں اُسکے امثال کا تجدد ہوتا رہا ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ عمر بھر جسا ایک ہے اور فی الواقع بے انتہا کثرت تجددی ہے۔ حکماء کے نزدیک یہ بات اعراض خاصہ میں لازم آتی ہے اور اشاعرہ کے نزدیک کل اعراض میں تجدد امثال ہوتا ہی اور صوفیہ کے نزدیک کل عالم میں۔

پھر اگر غور کیا جاے تو کلام کا عرض ہونا قطعی طور سے ثابت نہیں ہو سکتا. بلکہ جائز ہے کہ وہ جسم ہو اور ہوا اُسکا محل ہو جس طرح اکثر حکما قائل ہیں کہ نور جسم ہے اور ہوا اُسکا محل ہے کیونکہ جسطرح نور حرکت کرتا ہے وہ بھی حرکت کرتا ہے بلکہ وہ تو ہوا کو پھاڑ کر کان کے پردوں پر صدمہ دیتا ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ تموج ہوا کا صدمہ ہے سو وہ غلط محض ہے اس لئے کہ مثلاً حلق کے قرع و قلع سے جو تموج پیدا ہوتا ہے اُسکے تو وہاں تک پہنچنے ہی میں کلام ہے اگر کسی سخت جسم سے ہوا میں شدید تموج پیدا کیا جاے جب بھی اُس سے ایذا نہیں ہوتی بخلاف آواز قوی کے جسکی اذیت کو اہل حس جانتے ہیں غرض آواز کا حرکت کرنا بلکہ ہوا کو پھاڑ کر پردۂ گوش پر صدمہ پہنچانا محسوس ہے اور بقاعدہ مسلمہ کہ ہر متحرک جسم ہے آواز کے جسم ہونے میں کوئی مخالفت عقل نہیں بلکہ جب نور کو بوجہ حرکت جسم کہدیا حالانکہ بحسب تقریر بالا اُسکا کوئی ثبوت نہیں پھر آواز کے جسم ہونے میں کیا تامل۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تموج صوتی کے بعد پردۂ گوش پر ایک قسم کی حرکت ہوتی ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ پر کسی چیز کے کھینچنے

سے اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام کا تکون اور وجود وہاں ہوتا ہے تو قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ پہلے تو وہ تموج ایسا ضعیف ہے کہ کان تک اس کے پہنچنے ہی میں کلام ہے۔

اور اگر اس آواز کا نام کلام ہو جو کان میں پیدا ہوتی ہے تو چاہیئے کہ سامع کو متکلم کہیں اسلئے کہ کلام کا اصلی وجود اس تقدیر پر اُسی کے پاس ہوا اور جس میں صفت کلام کا حدوث وقیام ہو وہی متکلم ہوگا اور حقیقی متکلم مسبب کلام ہوگا نہ متکلم۔ غرض کلام نہ قرع وقلع کا نام ہے نہ تموج ہوا کا نہ اور کسی عرض کا بلکہ جائز ہے کہ ایک ایسے جوہر یا جسم کا نام ہو کہ جب اُسکے شرائط موجود ہوتے ہیں تو حق تعالیٰ اُسکو پیدا کر دیتا ہے اس عالم میں محل اُس کا ہوا ہے اگرچہ یہ مذاق معقولی میں یہ بات ناگوار ہوگی کہ حق تعالیٰ کی خالقیت کا نام لے لیا مگر وہ چنداں مخالف بھی نہیں اسلئے کہ آخر امثال کے ایجاد میں بھی مبدأ فیاض کو تکلیف دینے کی ضرورت پڑتی ہے یا یوں کہا جائے کہ صوت ایک قسم کا جسم ہے جب اُسکو تشخصات خاصّہ عارض ہوتے ہیں تو اُس کا نام کلام ہے اور محل اُسکا ہوا ہے۔

خیر اسکو چھوڑیئے اب یہ بتایئے کہ بات کرنیکے وقت اتنے کام ہوتے ہیں صور جزئیہ کو خیال سے۔ اور معانی جزئیہ کو حافظہ سے۔ اور امور کلیہ کو عقل فعال سے لینا۔ اور تماموں سے ایک مضمون خاص بنانا۔ اُس مضمون کے اجزا کیلئے الفاظ فراہم کرنا۔ ترکیب نحوی یعنی بامحاورہ اُنکو مرکب کرنا۔ ہر ہر حرف کے تلفظ کے وقت زبان کو اُسکے مخرج پر لگانا۔ بجسب ضرورت ہوا کو استعمال کرنا سوائے اِسکے عوارض خارجیہ کی طرف متوجہ رہنا۔ مثلاً طبیعت مخاطب کا لحاظ آثار و لوازم

ونتایج کلام کی تخییل حالت مخاطبہ پر نظر اثنا ے کلام میں وہ جو کچھ کہے اسکو سننا اور
ادراک کرنا وغیرہ افعال صادر ہوتے ہیں سوان تمام افعال کیطرف ہر وقت نفس متوجہ
رہتا ہے یا نہیں اگر رہتا ہے تو یہ افعال ہر چند زمانی نہیں مگر یہ بھی نہیں کہ ہر ہر
آن میں انہیں سے ایک ایک فعل ہوتا ہو بلکہ جو چھوٹے سے چھوٹا زمانہ لیجئے انمیں
اُن میں سے اکثر افعال برابر جاری رہتے ہیں اس سے لازم آیا کہ ہر آن میں مختلف
افعال نفس سے صادر ہوتے ہیں اور وہ محال ہے۔ اور اگر اُن تمام افعال
کی طرف نفس متوجہ نہیں رہتا تو یہ سب کام کرنیوالا کون ہے طبیعت نہیں ہوسکتی
کیونکہ یہ حرکات وسکنات امور طبعیہ سے نہیں جو بغیر ارادہ کے صادر ہوتے
ہیں اور سوائے نفس اور طبیعت کے کوئی تیسری چیز نہیں جس سے یہ افعال صادر
ہوتے ہوں اس سے لازم آیا کہ فعل بغیر فاعل کے صادر ہو اور وہ محال ہے۔
بہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم ہے اور مستلزم محال کا محال ہے اسلئے
بات کرنا محال ہے۔

شنوا۔ لا یصدر عن الواحد الا الواحد محققین کے نزدیک مخدوش ہے تو
جائز ہے کہ تمام افعال نفس وطبیعت سے ہوں اگر کئی امور کی طرف آن واحد میں
نفس توجہ کرے تو محققین کے قول پر کچھ نقصان نہیں۔

بہرا۔ اگرچہ کہ آپ نے ہماری خاطر سے اہل معقول کے مسلمہ مقدمہ کو بگاڑا مگر
جب بھی حقیقت بات کی کچھ سمجھ میں نہ آئی کیونکہ اگر سمجھتے تو آخر ہم بھی عقل رکھتے ہیں
کوئی طریقہ اُس کا سیکھ جاتے اور اُسپر عمل کرتے ہماری عقل کے نہ پہنچنے سے ہمارے پاس تو
یہ ثابت ہوگیا کہ بات کچھ بھی نہیں یا تو مثل لڑکوں کے ایک دوسرے کو دیکھکر منہ چڑہاتے

Marfat.com

ہو یا کوئی بیماری ہے مثل تشنج وغیرہ کے جو ہونٹوں کو حرکت پر مجبور کرتی ہے۔

اگرچیکہ حکمانے آواز کو کیفیات ہوا سے قرار دیا ہے مگر اسپر کوئی قوی دلیل نہیں سوائے اسکے کہ اتفاقاً ہوا رہگذر صوت میں واقع ہے حالانکہ پانی میں بھی آواز سنی جاتی ہے اُسوقت پانی کی کیفیت قرار دیجائیگی غرض آواز کا مسموع ہونا یقینی ہے رہی یہ بات کہ وہ کیونکر سامع تک پہنچتی ہے صرف آثار و قرائن سے وہاں استدلال کیا جاتا ہے جو مفید قطع نہیں اِسلئے کہ جائز ہے کہ جو اسباب قرائن اور دلائل اِنّیہ سے معلوم ہوتے ہیں وہ واقع میں نہوں ثبوت اسکا اس مثال سے ہوسکتا ہے کہ دو شخص مثلاً کہیں آپسمیں جھگڑتے ہوں اور تمامی آثار و قرائن مثل سب و شتم وغیرہ موجود ہوں اس سے بظاہر یہی معلوم ہوگا کہ دونوںمیں دونوںکے عداوت ہے حالانکہ جائز ہے کہ کسی خاص غرض سے صرف خرفروشانہ عداوت کی نمایش کرتے ہوں اور وہ جنگ زرگری ہو یا دل لگی مقصود ہو جیسا کہ اوباشوں کے مجمعوں میں یہ بات دیکھی جاتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ دلائل اِنّیہ مفید قطع نہیں۔

اہل اسلام کا اعتقاد ہے کہ آسمانوں میں بھی آواز سنی جاتی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شب معراج آسمانوں پر جبریل اور دوسرے ملائکہ و انبیاء علیہم السلام کے ساتھ باتیں کرنا ثابت ہی حالانکہ وہاں ہوا یا پانی کا وجود ثابت نہیں پھر وہاں آواز کسی جسم لطیف کی کیفیت کا نام ہوگا اور جبتک کسی جسم کو بدلائل نقلیہ وہاں ثابت نہ کریں آواز کا کیفیت ہونا ثابت نہیں ہوسکتا بلکہ اُسوقت یہ کہنا ضرور ہوگا کہ وہاں آواز قائم بالذّات ہے یعنی جوہر ہے جب آواز وہاں

جوہر ہوئی تو زمین پر اُسکا عرض ہونا ممکن نہیں ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئیگا اور جوہر ہونے سے آواز کے کوئی محال بھی لازم نہیں آتا۔ رہی یہ بات کہ تداخل جواہر لازم آئے گا تو ہم کہیں گے کہ ممکن ہے کہ وہ تداخل اس قسم کا ہو جیسا کہ رنگ کا تداخل پانی کیساتھ ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ رنگ اور پانی میں تداخل جواہر نہیں بلکہ قیام العرض بالجوہر ہے جو جائز ہے تو جواب اُسکا یہ ہے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ پانی میں کوئی رنگ والی چیز ڈالی جائے مثلاً زعفران یا پڑیا کا رنگ تو ظاہر ہے کہ اُسکا رنگ تھوڑی دیر میں بہت دور تک پھیل جائیگا۔ اور پانی کو رنگین کردیگا۔ یہ رنگ نہ عرض اور نہ پانی کیساتھ قائم ہے بلکہ اُس رنگ والی چیز کے اجزا ہیں جو نہایت باریک ہو کر پانی کے ساتھ ایسے مخلوط ہو گئے ہیں کہ پانی کا رنگ معلوم ہوتا ہے حالانکہ اُس رنگ والی چیز کے مستقل اجزا ہیں ورنہ استحالہ جوہر کا عرض کیساتھ یا انتقال عرض کا لازم آئیگا جو محال ہے ادنیٰ غور سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی آلہ مساعدت کرے اور وہ تمام اجزا پانی سے علٰحدہ کرلئے جائیں تو جتنی رنگ والی چیز پانی میں ڈالی گئی تھی وہ بالکلیہ جمع ہو جائیگی اور پھر مثل سابق ایک جسم حاصل ہوگا جو نہایت باریک اجزا بن کر متفرق ہو گیا تھا خلاصہ یہ کہ پانی کے ہر ہر جز کے ساتھ جو رنگ محسوس ہے وہ جوہر ہے یعنی زعفران وغیرہ مگر ایسا لطیف جسم بنا ہے کہ عرض معلوم ہونے لگا اگر اُس جسم کو تصور کیجئے تو قریب قریب جسم تعلیمی کے خیال کیا جاتا ہے عرض یہ جسم رنگین پانی کے جسم میں برابر حلول کیا ہوا ہے تو جائز ہے کہ اسی طرح آواز بھی جوہر ہو اور ہوا میں حلول کی ہو اور اُس کا نفوذ ہوا میں ایسا ہو جیسے روشنی ہوا میں نفوذ کرتی ہے خصوصاً اُن لوگوں کے مذہب پر جو اُس کی جوہریت کے قائل ہیں۔

پھر چونکہ آوازیں انتقال محسوس ہے تو اُسکا جسم ہونا بھی ثابت ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اسلیئے وہ متحیز بھی ہوگی اگرچہ تماس سطحین والا تحیز بظاہر اُسپر صادق نہ آیگا مگر تخیل صحیح میں کوئی استبعاد بھی نہیں علی ہذا القیاس فراغ موہوم بھی وہاں صادق آسکتا ہے مگر یہ فراغ مثل فراغ جسم نہ ہوگا کیونکہ وہاں حیز والا جسم متحیز کی وجہ سے ٹکر اُسکو احاطہ کرلیتا ہے اور یہاں لطافت کی وجہ سے حیز اپنی حالت پر باقی رہیگا۔

پھر اُس آواز کے انواع مختلف ہیں جو اقسام کے سخت و نرم اجسام کے قرع و قلع سے پیدا ہوتے ہیں اور ہر ایک قسم میں اصناف و اشخاص ہونگے مثلاً بندوق اور نقارہ اور حیوانوں کی آوازیں انواع متخالفہ ہیں علی ہذا القیاس حیوانوں کی آوازوں میں بھی باہم تخالف نوعی ہے اور نیز ہر ایک نوع کی اصناف ہیں جنکا اتحاد جنسی اور تخالف نوعی و صنفی و شخصی سامعہ کے واسطہ سے سمجھا جاتا ہے۔ پھر آدمی کی آواز میں ہر حرف کی آواز کی حقیقت جدا ہے یہاں ایک نفس آواز ہے جسکا اطلاق تمام آواز و نپر ہوتا ہے وہ کلی طبعی ہے اور ایک آواز خاص ہے یعنی وہ آواز جزئی جو سنی جاتی ہے آواز خاص کے موجود خارجی ہونے میں کوئی شک نہیں اسلیئے کہ اُسپر آواز خارجیہ برابر مرتب ہوتے ہیں اور خود محسوس ہونا اُس کا اُسکے وجود پر دلیل بیّن ہے البتہ اُس کلی طبعی کے وجود خارجی میں اختلاف ہے

اب ہم ایک آواز خاص ایک نوع کی لیتے ہیں مثلاً ہمزہ کی آواز اور فرض کرتے ہیں کہ ایک شخص نے (آ) اسطور سے کہا کہ سو سو گز تک وہ آواز پہنچی اِس آواز خاص کو موجود خارجی کہنے میں تو کلی طبعی کے وجود کو کوئی دخل نہیں خواہ کلی موجود فی الخارج ہو یا نہ ہو یہ آواز خاص ضرور خارج میں موجود ہے اور حیز اُس کا

Marfat.com

وہ مسافت ہوگی جس کا قُطر تقریبًا دوسو گز کا ہے اس میدان میں فرض کرو کہ سینکڑوں آدمی اور ہزاروں چیونٹیاں وغیرہ جانور جنکی سماعت مسلم ہے موجود ہیں اور وہ سب اُس آواز خاص یعنی (آ) کو سُن رہے ہیں یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ اول تو نفس آواز بسیط ہے اِسلئے کہ اگر وہ جوہر ہے تو اُسکی ترکیب ثابت نہیں اور اگر عرض ہے تو مقولہ کیف سے ہے جسکی تجزی بالذات نہیں ہوسکتی پھر ہمزہ جسکو آواز کا فرد کہئے یا کیفیت وہ بھی بسیط ہے غرض (آ) جو مسموع ہے ہر طرح سے بسیط ہے اتنے بڑے حیز میں جسکے اجزا ظاہر الاتعدّد ولاتحصی ہیں ممتد ہونا اُسکا قرین قیاس نہیں اِسلئے کہ ممتد چیز کو اجزاے مقداریہ ضرور ہوتے ہیں اور (آ) کو کوئی جزو مقداری نہیں ۔

اگر کہا جاے کہ وہاں ایک (ا) نہیں بلکہ ہر ایک جزو مسافت میں ایک ایک (ا) ہے تو یہ بالکل غلط ہے اِسلئے کہ اگر کوئی ایسی مخلوق فرض کی جاے جس کا محل سماعت دوسو گز قُطر کا ہو تو بشہادت وجدان صحیح معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ایک ہی (ا) سنے گا جسطرح قوی ہیکل شخص اور چھوٹا لڑکا ایک ہی سنتا ہے اگر ایک ایسی نلی بنائی جائی جسکے سرے پر نہایت باریک سوراخ ہو اور وہ عصب مفروش سماعت گاہ پر رکھا جاے جب بھی وہی ایک (ا) سنا جائیگا اور اگر سر اُس نلی کا بقدر عصب مفروش کشادہ ہو جب بھی وہی ایک (ا) سنا جائیگا اگر اس میں شک ہو تو تجربہ کر لیجئے اس سے ظاہر ہے کہ چیونٹی بھی ایک ہی (ا) سُنے گی اور شخص قوی ہیکل بھی ایک ہی سنتا ہے حالانکہ دونوں کی سماعت گاہوں میں اگر ہزار چند حصوں کا فرق کہئے تو سزاوار ہے رہی چیونٹی کی سماعت سو وہ آیہ شریفہ

Marfat.com

وَقالت نملة الایہ سے ثابت ہے۔

الحاصل (آ) اگرچہ بسیط ہے مگر اسکا انکار نہیں ہوسکتا کہ وہ اُس تمام مکانیں بوحدت شخصی ایک ہے۔ پھر اُس (ا) کی صورت ایک طور پر نہیں جس کی سماعت بالکل کند ہے اُسکے پاس اُسکی صورت کچھ اور ہے اور تیز سماعت والے کے پاس کچھ اور علیٰ ہذا القیاس قرب و بعد میں بھی اختلاف ہوگا غرض اُس آواز (ا) اکا اثر کہیں یہ ہوگا کہ سُننے والے کو ایذا ہوگی اگر تیز سماعت اور قریب ہو اور کہیں یہ اثر ہوگا کہ پوچھنے کی ضرورت ہوگی جس صورت میں کہ کند سماعت اور دور ہو علیٰ ہذا القیاس اگر وہ دوست کی آواز ہوگی تو محبوب ہوگی اور اگر دشمن کی ہوگی تو مبغوض ہوگی۔ اس اختلاف آثار سے ظاہر ہے کہ مبادی آثار ایک نہیں کیونکہ اختلاف لوازم و آثار اختلاف ملزومات پر دلیل ہے اگر مبدأ اُن آثار مختلفہ کا نفس آواز (ا) ہو بلحاظ اعتبارات تو چاہیے کہ آثار ایک قسم کے ہوں اس سے معلوم ہوا کہ مبدأ نفس (ا) نہیں اور چونکہ آواز اور ہمزہ بسیط ہیں تو سوائے اِسکے کہ کوئی بات نہیں کہ یہ اختلاف اُن صورتوں کی طرف منسوب ہوگا جو بجسب اعتبارات متعدد ہو رہے ہیں غرض مسافت مذکور میں باعتبار سماعتوں کے ہزاروں صورتیں اُس (ا) کی ہونگی اور ہر چند مسموع نفس (ا) ہے مگر ہر ایک کی سماعت کے اعتبار سے تعینات اُسکے مختلف ہیں کہیں قوی کہیں ضعیف کہیں قبیح کہیں حسین کہیں محبوب کہیں مبغوض۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان صورتوں میں کثرت ضرور ہے مگر وہ کثرت ذوات مختلفہ کی نہیں ہوسکتی اِسلیے کہ وہاں ذات سوائے آواز ہمزہ کے اور کوئی نہیں اور منشا اُس کثرت کا صرف اعتبارات ہیں اس سے معلوم ہوا کہ وہاں ایک ذات ہے جو متکثر ہے بتکثر اعتبارات اور یہ

بھی تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ تعین نفس (آ) کا خارجی ہے ذہنی نہیں کیونکہ اگر فرض کریں کہ وہاں کوئی سامع نہیں جب بھی وہ آواز موجود ہے نفس (ا) کو موجود خارجی نہ کہنا بالکل مکابرہ ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نفس (آ) اپنے وجود میں کسی صورت کا محتاج نہیں کیونکہ اُن صورتوں کا وجود خارج میں باعتبار سماعتوں کے ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تعینات صوری بھی واقعیہ ہیں جن پر آثار واقعیہ مرتب ہو رہے ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) اپنے جمیع مظاہر پر منبسط ہے۔ ورنہ وجود صورتوں کا بغیر وجود ذی صورت کے لازم آئیگا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (ا) میں کسی قسم کا انقسام نہیں کیونکہ نہ وہ مرکب ہے نہ کلی جو تقسیم الی الاجزا یا الی الجزئیات کو قبول کرے بلکہ وہ بسیط ہونیکی وجہ سے تقسیم الی الاجزا کو اور جزئی ہونیکی وجہ سے تقسیم الی الجزئیات کو قبول نہیں کرسکتا۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حیثرین اُن صورتوں کی متعدد ہیں مگر وہ اُن صورتوں کے ساتھ مخالط نہیں جس سے تعدد یا تجزی لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سامع اگرچہ کثیر ہوں مگر نفس مسموع میں تکثر نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ موثر اُن تمام صورتوں میں وہی (آ) ہے کیونکہ اُسی نے اُن تمام اعتبارات کو قبول کیا ہے اگر (آ) نہ ہو تو کسی صورت کا وجود ممکن نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام اعتبارات من جمیع الوجوہ نفس (آ) نہیں جس سے تاثیر الشئے فی نفسہ لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام صورتیں اُسکی محتاج ہیں اور وہ کسی کا محتاج نہیں۔

Marfat.com

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (**آ**) من جمیع الوجوہ عین صور تفصیلیہ نہیں ہر چند اُنمیں اتحاد ذاتی ہے مگر تغائر اعتباری بھی اس قسم کا ہے کہ اُسپر آثار مرتب ہیں اسیوجہ سے حمل ایک کا دوسرے پر صحیح نہیں ۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اُن صورتوں میں تعدد اختراعی نہیں بلکہ محسوس ہے

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اتحاد (**آ**) کا اُن صورتوں کیساتھ اتحاد حلولی نہیں جس سے امور متعددہ بحسب ذات ایک ہو جائیں یا ایک ذاتاً متعدد ہو جاے

جناب اگر آپ آواز کا وجود خارجی ثابت کریں تو یہ تمام خرابیاں پیش آئینگی میری عقل میں تو یہ بات نہیں آسکتی کہ ایک چیز۔ واحد شخصی متعین بالذات ہو اور متکثر بھی ہو اور اُس کی تمام صورتوں میں مغایرت باہمی ہو اور وہ واحد نہ اُنہیں منقسم ہو نہ کلی طبعی نہ اُنمیں حلول کرے نہ اُنکے ساتھ متحد ہو اِسلئے میں تو کبھی قائل نہیں ہو سکتا کہ آواز بھی کوئی چیز ہے میں آپ کی ایک نہ سنونگا جبتک آپ آواز کا وجود دو سو گز کے حیز میں نہ ثابت کردیں کیونکہ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ بسیط کا حیز اتنا بڑا ہو اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ منتقل ہوتا جاتا ہے یہانتک کہ آخر حیز کو پہنچتا ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں اِسلئے کہ اِسکا مطلب یہ ہوا کہ نفس ہمزہ مسافت دار چیز ہے جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے گو وہ مسافت تھوڑی ہی کیوں نہ ہو پھر وہ حرکت کرتا جاتا ہے یہانتک کہ کل اُس مکان کو جسمیں سنا گیا دفعات کثیرہ میں طے کرلیتا ہے گویا وہ ایک ایسی مقدار ہے جس سے مساحت کل حیز کی مسافت کی ہو جاتی ہے ۔

ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کتنی ہی چھوٹی سی چھوٹی مقدار لیجاے وہ بسیط نہ ہوگی حالانکہ ہمزہ کی بساطت مان لیگئی ہے اسوجہ سے کہ تکون اُس کا

Marfat.com

ایک آنی حرکت حلق سے ہوتی ہے۔ اور اگر تسلیم کر لیا جاے کہ اوس کو اجزاے مقداریہ ہیں یا وہ کیفیت اجزاے مقداریہ کی ہے تو حرکت اُسکی جمیع جہات میں مسلم نہیں اسلیے کہ حرکت اُسکی ارادی نہیں ہو سکتی اسواسطے کہ وہ حیوان نہیں اور طبعی بھی نہیں۔ اسواسطے کہ صرف ایک جانب اُسکی حرکت نہیں اور قسری بھی نہیں اس لیے کہ اُسکو حرکت طبعی نہیں اور سواے اُسکے اگر قاسر قرع و قلع ہے تو صرف آگے کی جانب حرکت چاہیے جیسے پانی میں محسوس ہے حالانکہ حرکت اُسکی اِس قسم کی کہی جاتی ہے جس سے وجود اُس آواز کا بصورت دائرہ بلکہ بصورت کرہ ہو۔ پھر اگر وہ کیفیت ہے تو انتقال عرض کا محال ہے۔ اور اگر انفعال ہوا کا اُسکی استعداد کی وجہ سے آناً فاناً ہوتا ہے تو وہ قابل تسلیم نہیں کیونکہ جہاں استعداد کی وجہ سے انتقال کیف بظاہر محسوس ہوتا ہے تو وہ کیفیت مقام تکون میں باقی رہتی ہے جیسے حرارت برودت بو وغیرہ میں کوئی صورت ایسی نہیں کہ محل تکون سے کیف معدوم ہو اور دوسرے اجزا میں موجود رہے۔

الغرض حقیقت آواز ہمزہ کی اب تک سمجھ میں نہ آئی کہ کانوں میں اُسکی حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے یا تشنج عصبہ کا یا تمدد اُسکا یا کوئی اور بات ہے ایسے طور پر سمجھاے کہ میں سمجھ جاؤں۔ اور آپ جب ہمزہ کی صورتوں کے تکثر کے قائل ہو گئے تو آپ کو ہمزہ کے مطلق ہونیکا اعتراف ضرور ہونا چاہیے پھر وہ مطلق واحد شخصی کبھی نہیں ہو سکتا۔ اور نہ موجود خارجی اسلیے کہ وہ معقول ثانی ہوا اور انقسام اُسکا جزئیات کی طرف ضرور ہوگا اور واحد شخصی کا متکثر ہونا بداہتہً محال ہے حاصل یہ کہ اگر آواز ہمزہ کا وجود ہو تو کئی محال لازم آئینگے اور مستلزم محال محال ہوتا ہی

اسلئے اُس کا وجود محال ہے۔

شنوا۔ آپ کو حق تعالیٰ نے سماعت تو دی ہی نہیں جس سے اُس آواز کو اور ہماری بات کو سُنتے آپ کے ذہن میں اپنے محسوسات کچھ ایسے جمے ہوئے ہیں کہ ہر بات میں اُنہیں کا قیاس اُن امور میں لگاتے ہو جو آپ کو غیر محسوس ہیں خدا تعالیٰ کے فضل سے ہمزہ کی آواز ہمیں محسوس ہے اور ہم جانتے ہیں کہ وجود اسکا بدیہی ہے اگر ہزار طرح کے استبعاد اور محال آپ پیش کرو گے ہمیں اُسکے وجود میں ذرا بھی شک نہ آئیگا گو اُس کی حقیقت ہم آپ کو نہ بتلا سکیں اگر آپ کو بھی سماعت ہوتی تو آپ بھی اُسکی بداہت کے قائل ہوتے اُسوقت اگر اس قسم کی تقریریں آپ سنتے تو کہتے کہ سب فضول ہیں اب اگر آپ میں کچھ عقل ہے تو ہماری ایک بات سن لیجئے کہ اسکے سمجھنے میں عمر ضائع نہ کیجئے بلکہ اپنی شرمناک حالت پر تنہائی میں بیٹھکر روئے اور حق تعالیٰ سے التجا کیجئے کہ یا اللہ سماعت عنایت فرما یا بغیر اُسکے اور کسی طریقہ سے سمجھا دے کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے آپ تو زندہ ہو مردوں کو وہ سنا جاتا ہے چنانچہ ارشاد ہے لَا یَسْتَوِی الْاَعْمٰی وَالْبَصِیْرُ وَلَا الظُّلُمٰتُ وَلَا النُّوْرُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُوْرُ وَمَا یَسْتَوِی الْاَحْیَآءُ وَلَا الْاَمْوَاتُ اِنَّ اللّٰهَ یُسْمِعُ مَنْ یَّشَآءُ وَمَآ اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِی الْقُبُوْرِ اور سوائے اِسکے اگر بڑے بڑے عقلاء اقسام کے موشگافیاں کر کے آپ کو سمجھائیں تو بھی ہرگز نہ سمجھ سکو گے۔

الحاصل کتنے ہی دلائل قائم کیجئے نہ مادر زاد نابینا کو ادراک بصر ہوگا نہ بہرے کو ادراک سماعت نہ اخشم کو ادراک شم روائح کا نہ عنّین کو ادراک حقیقت جماع کا علیٰ ہذا القیاس کل ادراکات جسمانیہ کا یہی حال ہے کہ جبتک کسی حاسہ یا وجدان سے جزئی ادراک کا

نہ ہوں اُس حاسہ یا وجدان سے متعلق کوئی کلی نہ بنے گی مثلاً نابینا کی عقل روشنی رنگ۔ مقدار۔ اشکال وغیرہ صدہا کلیات سے محروم ہے۔ ہرچند لوگوں کے خبر دینے سے وہ کلیات اُسکے پاس مجہول مطلق نہ سہی مگر صرف اتنا جاننا کہ وہ کچھ ہیں علم نہیں ہوسکتا۔ علم تو وہ ہے کہ ہر چیز کو اُسکے اعداء سے ممتاز کر دے اور یہ علم سوائے مشاہدہ کے حاصل نہیں ہوسکتا مثلاً مفاہیم کلیہ کے سُننے سے نابینا کو سفید رنگ کی حقیقت سمجھ میں نہ آئے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلی کا وجود قطع نظر اسکے کہ وہ خارج میں ہے یا نہیں ذہن میں حاصل ہونیکے لئے جزئیات کا احساس یا وجدان شرط ہے پھر جب کوئی کلی عقل میں آجائے تو دوسری کلی اُس سے بن سکتی ہے جو اُسکی ضد ہو۔ مثلاً عدم ہرچند تصور کے قابل نہیں کیونکہ تصور کسی چیز کا ہوتا ہے اور عدم کوئی چیز نہیں مگر اس وجہ سے کہ وجود کا تصور پہلے ہو گیا ہے کچھ نہ کچھ اُس کا بھی تصور ہو جاتا ہے اسی طرح بحذف بعض عوارض بعض کلیات ذہن میں بنا سکتے ہیں مثلاً ہیولی ایک جوہر مجرد ہے قائم بالذات ہے نہ متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر ظاہرا سمجھ میں نہیں آتا مگر ذہن نے اُسکو اس طرح بنایا کہ پہلے عوارض مابعد الجسمیہ یعنی کیفیات جسمانیہ سے قطع نظر کیا پھر طول و عرض و عمق سے اُسکے بعد جو باقی رہگیا یعنی جوہر مجرد کو علٰحدہ تصور کر لیا یہاں وجدان گواہی دیتا ہے کہ ہیولی کو نابینا کا ذہن جلد بنالیگا اسلئے کہ اُسکو عوارض مرئی سے قطع نظر کرنیکی ضرورت نہ ہوگی اس سے معلوم ہوا کہ جن کلیات میں حس کو دخل نہیں اُنکا وجود بھی ذہن میں ادراک جزئیات کے بعد ہوا کرتا ہے۔ جیسے ہیولی کہ کبھی محسوس نہیں ہو سکتا مگر نابینا اُسکا ادراک کر سکتا ہے اور سواد و بیاض کا ادراک نہیں کر سکتا اسموقع میں

Marfat.com

اگر یہ کہا جائے کہ نابینا مثل ہیولیٰ کے سواد وبیاض کا بھی اگر تصور کرے تو کون مانع ہے کیونکہ لاحجر فی التصور مسلم ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ ممکن سمجھ لینے میں کوئی ہرج نہیں اور فی الواقع حق تعالیٰ کی قدرت کے اعتبار سے آسان بھی ہے۔ مگر عادت کے اعتبار سے بعض کلیات کا تصور عقل پر شاق ہوتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ کروڑ کنکا آدمی پیدا ہو اور اسکو ایک پاؤں ہو اور ایسے ہی دس بیس مہملات اور اسکو اعجوبہ بنانیوالی چیزیں اس میں جمع ہوں لیکن اگر کسی کو ایسے آدمی کے وجود کی خبر دیجئے تو ہرگز قبول نہ کریگا حالانکہ اسکو عقل فی الجملہ قبول کرلیتی ہے کیونکہ ایک سر محسوس ہے اسی قسم کے کروڑ سہی آخر متصرفہ ہمیشہ اسی قسم کا کام کیا کرتا ہے مگر نابینا کا تصور سواد وبیاض کا وجدان صحیح کے بالکل مخالف ہے کیونکہ جو صورت بیان سے اسکے ذہن میں آئیگی وہ مطابق واقع کے نہ ہوگی مثلاً جب اسکو کہا جائے کہ بیاض ایک چیز ہے تو اسکے ذہن میں وہی چیز آئیگی جو اسکے علم کے مناسب ہے مبصرات کے قسم میں کبھی نہ ہوگی پھر جو کہا جائے کہ وہ مفرق بصر ہے تو مفرق کو وہ مثل تلوار کے خیال کریگا۔ جو دو جسموں کو علیحدہ کرنیوالی ہو اور بصر کو خدا جانے کیا خیال کریگا سر یا اور کچھ پھر اس شخص کو اگر حق تعالیٰ بصارت عطا فرمادے اور سپیدی اسکے سامنے پیش کریں تو پہلی صورت تصوری کے مطابق اسکو ہرگز نہ پائیگا۔ نابینا کو جانے دیجئے ہم لوگ باوجودیکہ بصارت کے ذریعہ سے عمر بھر ادراک کیا کرتے ہیں مگر اس کا تصور نہیں کرسکتے کیونکہ اسکا ادراک کسی حاسہ سے نہیں ہوتا کیونکہ کسی کی بصارت نہ اپنے آپ کو دیکھتی ہے نہ دوسرے کی بصارت کو اور نہ دوسرے حواس سے محسوس ہونا

Marfat.com

اُس کا ظاہر ہے چونکہ بصارت محسوس نہ ہوئی اِسلیے اُس کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اِسیوجہ سے اُس میں حکماء کے تین قول ہیں اگر اُسکا تصور مثل سواد و بیاض کے بدیہی ہوتا تو کسی کو استدلال کی ضرورت نہ ہوتی حالانکہ مذاہب ثلثہ میں جب بڑے بڑے عقلمند حکماء کو جو عمر بھر بصارت ہی سے دیکھتے رہے اُسمیں اس قدر حیرانی ہو کہ اب تک کوئی بات حل نہ ہوئی اور وہی اختلاف باقی ہے تو بیچارہ نابینا کسطرح اُسکا ادراک کر سکتا۔

الحاصل ممکن نہیں کہ نابینا کی عقل بصارت یا اُسکے متعلقات کو ادراک واقعی کر سکے تو معلوم ہوا کہ لاحجر فی التصور کا مطلب یہ نہیں کہ ہر تصور واقعی ہو بلکہ کچھ نہ کچھ ہر چیز کا تصور ہو سکتا ہے۔ جیسے اندھے کی ٹیڑھی کھیر کا تصور مشہور ہے۔ اِس سے وہ ہمارا دعوی ثابت ہوا کہ ادراک کلی پر احساس جزئی اور وجدان مقدم ہے اور ہماری عقلیں پابند محسوسات کی ہیں اور اس دعوی پر یہ بھی دلیل ہے کہ نفس کا علم نفس کو نہیں ہوتا حالانکہ مقتضی علم حضوری ہونیکا یہ تھا کہ اجل البدیہیات ہوتا کیونکہ وہ نہ آلات کا محتاج ہے نہ حرکات فکریہ کا بلکہ ہمیشہ اپنے لئے آپ حاضر ہے ورنہ غیبوبۃ الشی عن نفسہ لازم ہوگی جو محال ہے بااینہمہ جس قدر انکشاف و امتیاز سواد و بیاض کا ہے اتنا بھی نہیں۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جاے کہ قبل علم اعضا نفس کو اپنا علم ہوتا ہے تو اس علم میں کلام نہیں۔ پھر غور طلب یہ بات ہے کہ نفس کو انا انا کہتے ہوے ہزاروں سال گذر گئے مگر ابتک اُسکو یہ بھی خبر نہیں کہ میں کیا ہوں کسی کا نفس کہتا ہے۔

کہ میں جزء لایتجزی ہوں قلب کا نہ جسم ہوں نہ جسمانی۔

کوئی کہتا ہے کہ اجسام لطیفہ ہوں نورانیہ۔علویہ۔خفیفہ زندہ۔متحرکہ تمام اعضا میں ایسا سرایت کیا ہوا ہوں جیسے پھول میں پانی۔

کوئی کہتا ہے میں قوت دماغ ہوں۔

کوئی کہتا ہے قوت حیوانیہ اور نباتیہ اور نفسانیہ ہوں۔

کوئی کہتا ہے میں یہی ہیکل محسوس ہوں۔

کوئی کہتا ہے وہ اخلاط ہوں جس سے بدن متولد ہوتا ہے۔

کوئی کہتا ہے اعتدال مزاج نوعی ہوں۔

کوئی کہتا ہے خون معتدل ہوں۔

کوئی کہتا ہے دم ہوں جو ہر وقت آتا جاتا ہے۔

کوئی کہتا ہے ناریت ہوں جو سرایت کئے ہوئے جسم میں ہے۔

کوئی کہتا ہے پانی ہوں۔ یہ تو مذاہب مشہورہ ہیں اُسکے سوا اور بہت اقوال ہیں۔

پھر یہ اختلاف علیحدہ ہے کہ نفس مجرد ہے یا مادی عین مزاج ہے یا غیر حادث ہے یا قدیم اور بعد فنائے بدن باقی رہتا ہے یا نہیں۔ اور تمامی افراد میں متحد الحقیقۃ ہے یا مختلفۃ الحقائق اور وہ دوسرے بدن میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔ کلیات وجزئیات کو ادراک کرتا ہے یا صرف کلیات کو۔ اور نفوس متناہیہ ہیں یا غیر متناہیہ۔

الحاصل ان تمام اقوال سے ثابت ہے کہ بڑے بڑے حکما کے نفس بآواز بلند کہہ رہے ہیں کہ اپنا حال ہمیں کچھ معلوم نہیں اگر برائے نام کچھ کہہ بھی دیا تو وہ تخمین اور اٹکل بعینہٖ ایسی ہے جیسے کوئی غائب چیز کی خبر تخمین پر دیتا ہے دلیل

Marfat.com

اس بات پر کہ خود حکمائے نفس اپنی لاعلمی ظاہر کر رہے ہیں یہ ہے کہ جتنے اقوال حکمائے
کے ہیں۔ وہ خود اُن کے نفس کے ادراکات ہیں تو جس حکیم نے جو کچھ کہا وہ اسکے
نفس کی خبر دی ہوئی ہے پھر انکا اختلاف دلیل اسبات پر ہے کہ کسی کو اطلاع اور
ادراک نہیں اسلئے کہ اگر ادراک ہوتا تو سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا
جو بدیہی ہے یہ حکمائے نفوس کا حال ہوتا دوسروں کے نفس تو اتنی باتیں بھی نہیں
بنا سکتے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہو اُسکا علم واقعی
نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

جسطرح نفس کو اپنی ذات کا علم نہیں اسی طرح اُسکو اپنی صفات کا بھی علم پورے
طور سے نہیں چنانچہ علم کی حقیقت اب تک نہ کھلی کہ وہ کیا چیز ہے۔ اسمیں شک نہیں
کہ ہر شخص جانتا ہے کہ میں کچھ جانتا ہوں یہانتک کہ لڑکے بھی اُسکے قائل ہیں اور
یہ بات بھی ضروری ہے کہ علم کے وقت ایک کیفیت وجدانی ایسی حاصل ہوتی ہے۔
جو پہلے نہ تھی مگر یہ بات کہ علم کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے ابتک معلوم نہ ہوئی۔
اسی وجہ سے اس مسئلہ میں بڑا اختلاف پڑا ہوا ہے جمہور متکلمین کا قول ہے کہ عالم
و معلوم میں ایک نسبت ہوتی ہے جسکی تعبیر تعلق سے کیجاتی ہے اس قدر تو ضرورۃً ثابت
ہے اس سے زائد کوئی چیز دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی اکثر اشاعرہ اسپر یہ زیادہ کرتے
ہیں کہ علم صفت حقیقیہ تعلق والی ہے اس صورت میں وہاں دو چیزیں ہوئیں ایک
صفت دوسرا تعلق۔ قاضی باقلانی نے ایک بات اور زیادہ کی اور وہ تین چیزوں کے
قائل ہوئے ایک علم جو صفت موجودہ ہے دوسری عالمیت جو از قبیل احوال ہے
تیسرا التعلق احدہما کا یا دونوں کا۔ ماتریدیہ رحمۃ اللہ کا مذہب ہے کہ وہ نور ایک

جو حق تعالیٰ کے طرف سے فائض ہوتا ہے۔ حکما کا مذہب ہے کہ ذہن میں معلوم
کی صورت آتی ہے جو مقولہ کیف سے ہے پھر اُن میں بعضوں کا یہ مذہب ہے
کہ اشیا اپنی ذات سے ذہن میں آتی ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ معلومات کی شبح
آتی ہے اور بعضوں کا مذہب ہے کہ وہ مقولہ انفعال سے ہے یعنی ذہن کا
اُس صورت حاصلہ کو قبول کرنا۔ اور بعضوں کے نزدیک ایک حالت ادراکیہ
انجلائیہ ہے جو بعد حصول صورت کے ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور بعض کہتے ہیں
کہ وہ نور ہے قائم لذاتہ اور واجب لذاتہ جو کسی مقولہ کے تحت میں داخل نہیں
پھر بعضوں کا قول ہے کہ ماہیت علم اعلیٰ درجہ کی بدیہی ہے لیکن بسبب شدت
وضوح کے مخفی ہے جیسے آفتاب۔ اور بعضوں کا قول ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ
کی نظری ہے اسی وجہ سے تحدید حقیقی اُسکی نہایت دشوار ہے اور بعضوں نے
کہا کہ صورت اجمالی علم کی بدیہی ہے اور صورت تفصیلی نظری۔ کروڑوں آدمی
کہتے ہیں کہ ہمارے دل میں یہ بات ہے۔ ہمارا دل گواہی دیتا ہے ہم اپنے
دل میں سوچتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کا وجود دل میں ہے ہزاروں
حکما کا قول ہے کہ ادراکات دماغ سے متعلق ہیں۔ یہ انہوں نے دیکھا کہ بہت
سی ایسی چیزوں کا ہم تصور کرتے ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں ہوتا بلکہ ان چیزوں کا
بھی ہم تصور کرتے ہیں کہ خارج میں اُنکا وجود محال ہے جیسے اجتماع النقیضین
وغیرہ اور نیز اُن چیزوں پر حکم واقعی بھی کرتے ہیں جیسے اجتماع النقیضین محال وغیرہ
پھر جب اُن چیزوں کا وجود خارج میں نہیں تو ضرور ہے کہ ذہن میں ہو یعنی کلیات
نفس ناطقہ میں اور معانی جزئیہ قوت واہمہ میں اور صور مادیہ حس مشترک و خیال میں اور

Marfat.com

ذہن ان تینوں کے مجموع کا نام ہے۔

اس تقریر پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ حکما کے نزدیک مسلم ہے کہ ذات و ذاتیات انحاء وجود میں محفوظ رہتے ہیں اسلئے ضرور ہے کہ حقائق جوہریہ وجود ذہنی میں بھی جوہر ہوں حالانکہ جمیع صور ذہنیہ حکما کے نزدیک کیفیات ہیں اس اعتراض کا منشاء یہی ہے کہ مان لیا گیا ہے کہ جیسے کوئی شئے خارج میں بعینہ موجود ہوتی ہے ویسے ہی ذہن میں بھی موجود ہے بھی موجود ہوتی ہے اور یہ دونوں اس شئے کے وجود کے لیئے گویا ظرف ہیں جیسے مقناطیس اگر مٹھی میں بند کیا جائے تو بھی وہی مقناطیس ہے جو لوہے کو کھینچتا ہے اور اگر خارج میں رکھا جائے جب بھی وہی ہے البتہ فرق اتنا ہے کہ جذب حدید کے لئے خارج میں ہونا شرط ہے ایسا ہی جوہر کے موضوع میں نہ ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ خارج میں ہو علی ہذا القیاس کل ماہیات کا یہی حال ہے مثلاً انسان میں نمو اور حس و حرکت و نطق جبھی ہوں گے کہ اُس کا وجود خارج میں ہو۔

مگر اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ انسان جب تک ذہن میں ہے نہ جوہر ہے نہ نامی نہ حساس نہ متحرک نہ ناطق۔ اور جب ذاتیات وجود ذہنی میں مسلوب ہوں تو سلب الشئی عن نفسہ لازم آئیگا جو محال ہے کیونکہ ذاتیات و ذات میں اجمال و تفصیل کا فرق ہے اور مقناطیس کی مثال یہاں صادق نہیں آسکتی اسلئے کہ جذب حدید مقناطیس کی ذاتی نہیں ہے بلکہ لازم ہے اور وجود لوازم کا اگر کسی شرط پر موقوف ہو تو کچھ نقصان نہیں ذات کا وجود فی نفسہ کسی شرط پر ایسے طور پر موقوف ہونا کہ وہ شرط نہ ہو تو سلب الشئی عن نفسہ لازم آجائیگا ہرگز جائز نہیں یعنی یہ کہنا جائز نہیں کہ انسان بشرط وجود خارجی جوہر وغیرہ ہے اور وہی انسان ذہن میں نہ جوہر ہے نہ ناطق وغیرہ یعنی انسان بھی

نہیں کیونکہ ذہن میں انسان جب انسان ہی نہیں تو اور کیا ہے۔ اسی قسم کے دشواریوں کی وجہ سے ایک جماعت اسکی قائل ہوگئی ہے کہ ذہن میں اصل شئے نہیں آتی بلکہ اُسکی شبح اور تصویر آجاتی ہے جس سے ادراک اصل شئے کا ہوتا ہے جیسے کسی شئے کے عکس کو دیکھنے سے اصل شئے کا ادراک ہوتا ہے یہ لوگ اس غرض سے حصول اشیا باشباحہا کے قائل ہو گئے ہونگے کہ وجود ذہنی کے وقت اشیا پر جوہریت صادق نہیں آتی۔ مگر اُن پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم بڑے بڑے پہاڑ بلکہ آسمان ایسے طور پر تصور کرتے ہیں کہ اُس تصور میں دوسری چیز شریک نہیں ہوتی مثلاً آسمان اور گھر کے سقف کا صغر وکبر صاف ممتاز ہوتا ہے اور ان کے مسلک پر ان چیزوں کا وجود قوت خیالیہ میں ہوتا ہے جو جسم میں نہیں بلکہ ایک کیفیت اور قوت ہے یہ قوت اُس بخار کو عارض ہوتی ہے جو دماغ میں ہوتا ہے اور نیز اشخاص معینہ اُسی کیفیت خیالیہ میں ایسے طور پر آتے ہیں جو متحرک اور اپنے اپنے چیزوں میں مشغول معلوم ہوتے ہیں حالانکہ اُس صغر وکبر کا وجود کیفیت دماغیہ میں ہونا اور پھر اُن اشیا کا متحرک اور مشغول اُس بخار میں ہونا عقلاً بالکل باطل ہے۔ اور اگر خاص روح دماغی میں ان چیزوں کا وجود ہو تو وہ بھی قرین قیاس نہیں اسلئے کہ قلیل المقدار والحجم چیزیں میں بڑی بڑی مقدار والی چیزوں کی شبح کا انطباع ظاہر البطلان ہے۔ اور جو لوگ حصول اشیا بانفسہا کے قائل ہوگئے ہیں اُنہوں نے جوہر کی تعریف میں لفظ اذا وجد فی الخارج بڑھا دیا تاکہ جب تک ماہیت جوہر ذہن میں بطور کیفیت ذہنیہ رہے اُسوقت بھی جوہر اُسپر صادق آئے اسلئے کہ اسوقت وہ خارج میں نہیں ہے کہ لافی موضوع ہوتی۔

Marfat.com

اور اُس اعتراض کی وجہ سے بعض انقلابات ماہیت کے قائل ہو گئے کہ ماہیت جوہر ذہن میں کیفیت ہو جاتی ہے۔

اور بعضوں نے کہا کہ علم کو کیفیت کہنا ہی بطریق تشبیہ و سامحت ہے۔

اور محقق صدر الدین شیرازی نے ایک نیا طریقہ اختیار کیا جسکو اسفار اربعہ میں لکھا ہے ماحصل اُسکا یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جبتک کوئی شئے نفس کو حاصل نہ ہو نفس اُسکا ادراک نہیں کر سکتا لیکن حصول کا طریقہ صرف حلول و وصفیت میں منحصر نہیں بلکہ جائز ہے کہ دوسری طور پر حاصل ہو جیسے تمام اشیائ حق تعالیٰ کو بغیر حلول و وصفیت کے حاصل ہیں۔ جس سے وہ ادراک فرماتا ہے چونکہ نفس بھی مجرد ہے اور حق تعالیٰ نے اُسکو صاحب قدرت و علم و ارادہ وغیرہ و سمع و بصر پیدا فرمایا گویا کہ حق تعالیٰ نے آدمی کے نفس کو ذات و صفات و افعال میں اپنی مثال اس عالم میں قائم کی تاکہ اُسکو دیکھکر معرفت اپنی حاصل کریں۔ اہل ملکوت کو اقتدار ہے کہ صور عقلیہ کو ایسے طور پر پیدا کریں جو قائم بالذات ہوں چونکہ نفس بھی عالم قدرت و عالم ملکوت و معدن عظمت و سطوت سے ہے اسلئے اُس سے بھی متعلق ایک مملکت ہے کہ جو چاہتا ہے اُسمیں پیدا کرتا ہے۔ لیکن چونکہ اُس میں اور اُسکے خالق کے بیچ میں بہت سے وسایط ہیں اسلئے جو افعال و آثار اُس سے صادر ہوتے ہیں ضعیف الوجود ہوتے ہیں یعنی وہ بذاتہ نہ متحرک ہو سکتے ہیں نہ اُنپر آثار خارجیہ مرتب ہو سکتے ہیں بلکہ وہ صور عقلیہ و خیالیہ اظلال و اشباح وجودات خارجیہ ہوتے ہیں۔

عموماً فاعل کا اثر اولاً بالذات صرف وجود شئے میں ہوتا ہے نہ ماہیت میں

کیونکہ ماہیت کمال نقصان وبطون کی وجہ سے جاعل سے مستغنی ہے اسی طرح نفس سے اولاً بالذات اشیا کا وجود ذہنی صادر ہوتا ہے اور ماہیت ضمناً ہوتی ہے جیسے وجود خارجی میں بھی وہ ضمناً ہوتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ ماہیت دونوں وجود میں محفوظ رہتی ہے انتہیٰ ملخصاً - الغرض اس اعتراض کے دفع کرنیکے لئے کسی نے اصل شئی یعنی ماہیت کے دو ظرف یعنی خارج وذہن قرار دیکر ہر ظرف کے لوازم علیحدہ علیحدہ قرار دیئے اور ماہیت کو دونوں میں باختلاف طرق محفوظ رکھا کسی نے کہا بعد انقلاب ذہن میں آتی ہے۔ کسی نے کہا علم مقولہ کیف ہی سے نہیں۔ کسی نے ماہیت کو ذہن میں آنے ہی نہ دیا۔ کسی نے سرے سے ذہن ہی کا انکار کردیا۔ اور اہل حکمت جدیدہ کا مذہب ہے کہ دماغ بتوسط عروق ناظرہ اس شبیہ پر مطلع ہوتا ہے جو شبکیہ پر کھینچتی ہے۔

غرض اب تک معلوم نہ ہوا کہ نفس بھی کوئی چیز ہے یا نہیں اور اگر ہے تو اُسکے پاس یعنی ذہن میں کوئی چیز آتی ہے یا نہیں اور آتی ہے تو ماہیت آتی ہے یا اُسکی شبح۔

یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز آدمی دیکھتا ہے یا سنتا ہے اُسمیں کسی کو اختلاف نہیں ہوتا اگر کروڑ آدمیوں کے سامنے سفید چیز رکھی جاوے تو سب بالاتفاق کہیں گے کہ یہ سفید ہے اور یہ حکما نے بھی مسلم کرلیا ہے کہ ادراک اُسکا نفس ہی کو ہوتا ہے تو اب یہاں یہ بات حیرت انگیز پیدا ہوئی کہ جو چیز ملتفت الیہ بالذات نفس کی ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ علم احساسی میں ادراک کرتا ہے اُسکو نفس نہیں جانتا اور اسکے ذریعہ سے ملتفت الیہ بالعرض کو خوب جانتا ہے یہاں وہ مقولہ صادق آتا ہے

Marfat.com

تو کہ چراغ نہ بینی بچراغ چہ بینی۔

اب غور کیجئے کہ جس چیز میں اس قدر اختلاف ہو اور اختلاف کرنیوالے اعلیٰ درجہ کے عقلا ہوں تو کیا ممکن ہے کہ وہ چیز پورے طور سے کسی کے سمجھ میں آجائے بلکہ ایسے موقع میں اگر کوئی سمجھنے کا دعوے کرے تو وہ قابل تسلیم نہیں مگر حیرت یہ ہے کہ علم کسی ملک میں یا آسمان پر نہیں کہ بسبب نارسائی کے اعلیٰ درجہ کے عقلا اُس میں تخمینیں لگا لگا کر باتیں بناتے ہیں۔ اور ہر ایک کا نفس وہ بات بتاتا ہے جس سے دوسرے کو انکار ہے علم تو خود نفس کی صفت ہے اور ظاہر ہے کہ صفت اور موصوف میں کوئی چیز حائل نہیں جس سے ادراک میں دقت ہو نفس ناطقہ تو دور دور کی باتیں بتاتا ہے۔ اور اُسکی یہ حالت کہ اپنی صفت اضافت ہے یا کیف یا انفعال اُسکو خبر نہیں۔

حواس کے ذریعہ سے جو علوم نفس کو حاصل ہوتے ہیں اُنمیں تو اُسکو کوئی شبہ نہیں رہتا کم وکیف وانفعال وغیرہ ہر چیز کو پورے طور پر ممتاز کرلیتا ہے علم حضوری میں تو چاہئیے تھا کہ اعلیٰ درجہ کا انکشاف ہوتا بخلاف اُسکے یہاں علم حصولی ہی میں انکشاف بڑھا ہوا ہے جب علم حضوری کی یہ حالت ہے تو ایسا علم دیدہ و دانستہ حق تعالیٰ کے لئے تجویز کرنا کمال بے انصافی ہے۔ اگر کہا جائے کہ نفس ناطقہ میں بسبب تعلق بدن کے صرافت تجرّد نہ رہی اسلئے اُسکے علم میں ضعف آگیا تو جواب اُسکا یہ ہے کہ اگر ضعف ہو تو علم حصولی میں ہوگا اسلئے کہ وہ بذریعہ حواس جسمانی حاصل ہوتا ہے ذات نفس کے تجرّد میں تعلق کیوجہ سے کوئی فرق نہ آیا۔ جس سے اپنی ذات وصفات کا علم اُسکو حاصل نہ ہو۔

الحاصل دعوے تو وہ بلنے چوڑے کہ نفس ناطقہ ہر چیز کا ادراک کرسکتا ہے اور اسکی قوت ادراکی یعنی عقل جب تک کسی بات کو قبول نہ کرے وہ قابل تسلیم نہیں اور اسکی حالت یہ کہ نہ اسکو اپنا علم ہے نہ اپنی صفات کا نہ یہ جانتا ہے کہ خود علم یعنی جاننا کیا چیز ہے پھر ایسے مہمل کی تجویز پر اخبار خدا و رسول کی تصدیق کو موقوف رکھنا اور یہ کہنا کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے وہ قابل قبول نہیں یا اسمیں تاویل کی ضرورت ہے بڑی بے انصافی اور بے شرمی کی بات ہے۔ شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ نفس کو اپنی صفات کا علم چاہیئے کہ ہمیشہ ہوا سلئے کہ حضور مدرک مدرک کے لئے ہمیشہ ہے حالانکہ وہ باطل ہے اسلئے کہ بہت سی صفات ایسی ہیں کہ انکی ماہیت پر اطلاع نہیں ہوتی جبتک نظر و تامل نہ کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ نفس کو علم تو ہے مگر علم العلم سے ذہول ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ بھی صفت نفس ہے اسکا بھی علم ہمیشہ چاہیئے خصوصاً اسوجہ سے کہ حکما کا قول ہے کہ علم ہماری ذات کا ہماری نفس ذات ہے انتہیٰ۔ اگرچہ مسئلہ علم میں بہت قلم فرسائیاں ہوئی ہیں مگر چونکہ عقلی مسئلہ ہے ہنوز عقل کو گنجائش ہے اس لئے تفریح طلبہ کے لئے آزادانہ ایک تقریر کی جاتی ہے۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے نفس کے ادراکات کو مشروط بحواس کیا ہے اور یہ حواس بمنزلہ آلات ادراک قرار دئے گئے ہیں کہ انکے ذریعہ سے نفس ناطقہ ذات محسوس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی وجہ سے مادرزاد اندھا ایک بڑے وسیع علم سے محروم ہے جو بصارت سے متعلق ہے اسی طرح مادرزاد بہرا وغیرہ۔ ایک ایک قسم کے علم سے محروم ہیں۔ نفس اپنی قوت

مدرکہ ذاتی سے وہاں کچھ کام نہیں لے سکتا اِسلئے کہ ذریعہ تعلق کا وہاں مفقود ہے حکما اسکے قائل ہیں کہ اگرچہ محسوس شئے بصارت وغیرہ حواس کے روبرو ہو مگر اُسکے ادراک کے لئے اُسکی صورت حس مشترک وغیرہ میں جانیکی ضرورت ہے جسکا مطلب یہ ہوا کہ ادراک اصل شئے کا نہیں ہوسکتا حالانکہ وجدان صحیح حکم کرتا ہے کہ نفس شئے خارجی کا ہیں ادراک ہوتا ہے آخر ہر شخص صورت اور ذی صورت میں ضرور فرق کرتا ہے اور ہر صاحب اپنے نفس سے پوچھ لیں کہ تم کسی چیز کو دیکھ کر نفس مرئی کو ادراک کرتے ہو یا اُسکی شبح کو جسکا وجود حس مشترک یا جلیدیہ وغیرہ میں ہوتا ہے۔ میری دانست میں سوائے حکما یا اُن کے اتباع کے کسی کا نفس یہ نہ کہے گا کہ میں مقام تاریک میں بیٹھا ہوا منتظر اسکا رہتا ہوں کہ حواس کے ذریعہ سے ایک خاص مقام تنگ و تاریک میں یعنی دماغ میں کہ جہاں نہ کوئی ذاتی روشنی ہے نہ روشندان اگر کوئی صورت آجائے تو اُسکو ادراک کرتا ہوں اور یہ سمجھتا ہوں کہ خارجی چیز کا ادراک کر رہا ہوں اگر ان اتباع کے نفوس سے قسم دیکر پوچھا جائے کہ کارروائی ہر روزہ صحیح صحیح بتلاؤں میری دانست میں اتنا ضرور کہینگے کہ ہم اپنی دانست میں بغیر واسطہ صورت کے نفس محسوس خارجی کو ادراک کرتے ہیں مگر وہ خلاف عقل ہے

شرح مقاصد میں امام رازی رح کے سوالات کے جوابات میں حکما کے طرف سے تقریر کی ہے کہ مُدرَک موجود خارجی ہونے میں کسی کو نزاع نہیں لیکن ادراک یہ ہے کہ اُسکی صورت اور مثال مُدرِک کے پاس جاوے خواہ میں یا اُسکے آلہ میں۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ آلہ میں محسوسات کے حاصل ہونے کو ہم انکا ادراک نہیں قرار دیتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آلہ میں اُنکے حاصل ہونے سے حصول

عند المُدرِک ہوتا ہے۔ حاصل اِس تقریر کا یہ ہوا کہ کہنے کو تو نفس مدرک شئے خارجی
ہے مگر نفس کا تعلق ادراکی اُس کی شبح سے ہوتا ہے اِس صورت میں محسوسات
موجودہ اور غائبہ کے ادراک میں کوئی فرق نہ ہوا اِس لئے کہ دونوں صورتوں میں
نفس اصل شئے کو دیکھا نہیں۔ پھر جو اشتیاق اور بیقراری نفس کو بعض اشیاء کے
دیکھنے اور سننے وغیرہ کی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ سب فضول ہے کیونکہ اُسکو
اصل شئے سے کبھی تعلق نصیب نہیں ہوتا اُسکے روبرو جب ہوگی شبح اور تصویر
ہی ہوگی۔ پھر اِس تقریر سے نفس کی حماقت بھی ثابت ہوتی ہے۔ کہ آدمی یعنی نفس
ناطقہ سمجھتا ہے کہ میں اصل شئے کو دیکھتا ہوں اور فی الواقع وہ اُسکو نہیں دیکھتا
بلکہ اُسکی تصویر کو دیکھتا ہے غرض یہ بات وجدان سے ثابت ہے کہ نفس شئی محسوس
ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ تعلق نفس کا بواسطہ حواس کے نفس محسوس سے ہوتا ہے
اس صورت میں جو چیز خارج میں محسوسات سے نہ ہو اُسکے ساتھ نفس کو تعلق نہیں ہوسکتا
اِسلئے کہ تعلق کے واسطے معلوم کا وجود شرط ہے۔ جسکی وجہ سے حکما کو وجود ذہنی
نکالنے کی ضرورت ہوئی چنانچہ اُنہوں نے یہ دلیل قائم کی ہے کہ بہت سے
قضایا میں ہم حکم صحیح لگاتے ہیں جیسے شریک الباری ممتنع وغیرہ میں اگر ان قضایا کے
موضوع و محمول کا وجود ذہن میں بھی نہ ہو تو حکم صحیح نہ ہوگا اِسلئے کہ معلوم کا وجود
وہاں نہیں۔ اِس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اِس سے اِسی قدر ثابت ہوتا ہے
کہ ذہن میں کوئی چیز موجود ہے لیکن اُس کا علم ہونا اس سے ثابت نہیں ہوسکتا۔
بلکہ جائز ہے کہ علم اُس تعلق کا نام ہو جو اُس موجود ذہنی کے ساتھ ہوا اِس تقریر سے
ظاہر ہے کہ بلحاظ قضایاے مذکورہ کے وجود ذہنی بہ ناچاری مان لیا گیا حالانکہ

ہنوز اُس کی ضرورت مسلّم نہیں اِس لئے کہ علم منجملہ اُن اعراض کے ہے جو نفس کو
عارض ہیں مثل ارادہ وغیرہ کے اور وہ خارج میں موجود ہے اِسلئے کہ حصول اُسکا
نفس میں ایسے طور پر ہے کہ نفس اُسکے ساتھ خارج میں متصف ہو رہا ہے جیسے
تمام صفاتِ نفس میں ہوتا ہے اِسی وجہ سے نفس کو بوجہ صفت علم کے عالم کہتے
ہیں جیسے بوجہ صفت ارادہ مرید ہے اور صورت علمیہ پر یہ بات صادق نہیں
آتی کیونکہ نفس میں اُس کا حصول ادراکی ہے حصول اتصافی نہیں ورنہ لازم آیگا
کہ جواہر بہ تقدیر موجود فی الذہن ہونے کے اعراض اور صفات نفس ہو جائیں۔

اور نیز وہ صورتِ ذہنی ہے خارجی نہیں ہوسکتی ورنہ لازم آیگا کہ کلی من حیث ہو
کلی موجود خارجی ہو حالانکہ ابھی معلوم ہوا کہ علم موجود خارجی ہے حکماء نے جو متکلمین پر اعتراض کیا ہے
کہ وجود ذہنی ثابت نہ ہو تو معدومات میں حکم صحیح نہ ہوگا اُسی مادہ میں اُنپر بھی اعتراض
وارد ہے کہ عدم محض کی صورت تو ذہن میں نہیں آسکتی پھر جس کی صورت آرہی ہے
اگر وہ خارج میں ہے تو خلاف مفروض ہے اور اگر ذہن میں ہے تو ذہن میں
معدوم کی دو چیزیں ہوئیں ایک صورت دوسری وہ چیز جسکی وہ صورت ہے حالانکہ
وہ باطل ہے جس کا کوئی قائل نہیں۔ شارح مقاصد رح نے اُس کا جواب دیا ہے
کہ ذہن میں صرف ایک چیز ہے یعنی صورت اور اُسکا معدوم کی صورت ہونا بایں
معنی ہے کہ وہ ایسے طور پر ہے کہ اگر خارج میں اُس کا اور اُس معدوم کا تحقق ہو
تو یہ صورت ذہنی معدوم ہوگی اِس مقام میں اگر وجدان سے کام لیا جائے تو معلوم ہو
کہ صورت شریک الباری کی کیسی ہوگی جو خارج میں اگر پائی جائے تو ذات شریک
الباری ہوگیا اُسکو ہاتھ پاؤں وغیرہ جوارح بھی ہونگے۔ یا منزہ ہوگی اگر آپ یہ کہیں کہ ہم

کچھ بھی تصور کرلیں گے یہ نہ مانا جائیگا اسلئے کہ شرط یہ ہے کہ وہ صورت ایسے طور پر ہو کہ خارج میں اُسکا اور نفس شریک الباری کا وجود ہو تو وہ بعینہ یہی ہو علیٰ ہذا القیاس صورت امتناع کس قسم کی ہے آیا اُس میں یہ صلاحیت ہے کہ جس تقدیر پر کہ شریک الباری موجود ہو جاے اُس سے وہ منتزع ہو سکے پھر اس میں غور کیا جاے کہ اگر بالفرض خارج میں اُن دونوں جزوکا یعنی مصداق قضیہ کا وقوع ہو جاے تو کیا جو یقین اِس قضیہ میں ہو رہا ہے اُس میں بھی اُسی قسم کا یقین ہوگا۔ میری دانست میں اگر انصاف سے دیکھا جاے تو اِس قضیہ میں صورت ذہنیہ جس قسم کی ہو اگر موجود ہو اور مصداق اُسکا بھی موجود ہو تو یہ صورت کبھی عین مصداق نہیں ہو سکتی کیونکہ ظاہر ہے کہ جو شئے امتناع وجود کا منشا انتزاع ہو اگر موجود خارجی ہو جاے تو وہ منشا وجوب وجود کا ہو گی امتناع کو وہاں کیا دخل کیونکہ وجود فی زمان الوجود واجب ہے پس معلوم ہوا کہ صورت ذہنیہ جس معنی سے کہ معدوم کی صورت قرار دی گئی تھی اُس کا وجود ذہن میں نہیں غرض چونکہ وہ صورت خارجی شئے کی ہے نہ ذہنی کی بلکہ معدوم محض کی صورت ہوئی اِسلئے کہ اُس کا تحقق نہیں ہو سکتا اِس سے ظاہر ہے کہ صورت ذہنیہ کا وجود معدومات میں ثابت نہیں جسکی وجہ سے وہ نکالی جاتی ہے بلکہ جائز ہے کہ اِس قسم کی چیزوں کا وجود ذہن میں ایسا ہو جیسے حواس میں بعض اشیاء کا وجود معلوم ہوتا ہے۔ اور فی الواقع اُن کا وجود نہیں جیسے برف اصلی کہ نہایت سفید معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ پانی ہے اور پانی کا وہ رنگ نہیں۔ اسی طرح کانچ کو باریک پیسنے سے نہایت سفیدی اُسمیں محسوس ہوتی ہے حالانکہ قبل پیسنے کے وہ نہیں ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس کانچ میں جب شق آجاتا ہے

تو اُسمیں سفیدی ممتاز ہوتی ہے حالانکہ وہاں رنگ دینے والی کوئی چیز حادث نہوئی
الحاصل اِن اشیاء میں جو رنگ محسوس ہوتا ہے فی الحقیقت وہ رنگ نہیں
جو محسوس ہے بلکہ حس کی غلطی ہے جو محسوس سمجھتا ہے چنانچہ شرح مواقف میں اسکی
تصریح ہے اِس سے معلوم ہوا کہ نفس ناطقہ کا تعلق بواسطہ بصارت کے بعض چیزوں
کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اور فی الحقیقت اُس چیز کا وجود نہیں ہوتا تو جائز ہے کہ
اُن قضایا کا وجود بھی ایسا ہی ہو جیسے سفیدی مذکور کا تھا یعنی بظاہر نفس ناطقہ کا
تعلق شریک الباری وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے مگر اُس کا وجود نہیں بلکہ یہ وجود صرف
اختراعی ہے جسکو وجود کہنا مجازاً ہوگا علی ہذا القیاس جن اشیاء کے ساتھ تعلق نفس کا
بغیر واسطہ حواس کے ہوتا ہے۔ سب میں یہی بات ہے کہ وجود ذہنی اُنکا اختراعی ہے
مثل انیاب اغوال کے مگر چونکہ نفس کو بواسطہ حواس کے تعلق کی عادت پڑی ہوئی
ہے اِس لئے اِس قسم کے تعلقات میں غلطی نہیں سمجھتا جیسے اشیاء مذکورہ میں غلطی
معلوم نہیں ہوتی۔ اِس تقدیر پر ادراک محسوسات کے بعد جو کلیات منتزع سمجھی جاتی
ہیں فی الحقیقت اُنکا وجود ذہن میں بھی نہیں۔ بلکہ دراصل وہاں نفس کا تعلق موجود
خارجی سے ہے اِسی وجہ سے اگر کوئی صرف ایک بار سفیدی کو دیکھا ہو تو اُسکو
ہر وقت سفیدی کا تصور کرنا آسان ہے۔ یعنی ہر وقت اُس ایک بار دیکھی ہوئی
سفیدی کے ساتھ نفس متعلق ہو سکتا ہے۔ اور جو ایک بار بھی نہ دیکھے تو کبھی اُس کا
تصور نہ ہوگا۔ بار بار نفس اُسی ایک بار دیکھی ہوئی چیز سے متعلق ہونے کی یہ دلیل ہے
کہ اگر کسی نے خاص قسم کی سفیدی کو ایک بار دیکھا ہو تو دوسری قسم کی سفیدی کبھی
اُسکے ذہن میں نہ آویگی جب معلوم ہوا کہ نفس ہمیشہ جزئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو

یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ اگر کوئی شخص مختلف سفیدیوں کو دیکھا ہو تو ہر تصور کے وقت ایک خاص قسم کی سفیدی سے نفس متعلق ہوگا یا نوبت بہ نوبت سب سے متعلق ہوگا مگر سرعت حرکت تعلق کی وجہ سے امتیاز اقسام میں باقی نہیں رہتا اور ایک کیفیت اجمالی سی معلوم ہوتی ہے جو کلی سمجھی جاتی ہے اور یہ عقل کی غلطی ہے جیسے سفیدی وغیرہ میں سُرعت کی وجہ سے حس کی غلطی ہوا کرتی ہے۔ یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہیئے کہ جو علاقہ عالم و معلوم میں ہوتا ہے وہ مجہولۃ الکنہ ہے جیسے حکما حلول کی بحث میں علاقہ ناعتیت کو لکھتے ہیں۔ اور جیسے شارح مقاصد نے لکھا ہے کہ حصول ادراکی جو صورۃ حاصر عند المدرک کا حصول نفس میں ہوتا ہے مثل حصول اتصافی کے نہیں جو ایمان وغیرہ صفات نفس کا حصول نفس میں ہوتا ہے اور حصول ادراکی کو ہم صرف اپنے وجدان سے پاتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارے لئے وہ حاصل ہے مگر ہم اُس پر قادر نہیں کہ اُسکی تعبیر کسی خصوصیت کے ساتھ کرسکیں بغیر اسکے کہ اُسکو ادراک یا علم یا شعور وغیرہ کہیں یہ تقریر اُنھوں نے امام رازی رح کے اُس اشکال کے جواب میں کی ہے کہ اگر علم حصول صورت یعنی ماہیت ہو تو تصور حرارت سے ذہن کا حار ہونا لازم آئیگا غرض حکما کے مشرب پر بھی حصول ادراکی کی تعبیر اِس طور پر کہ حصول اتصافی سے فرق ہو جائے نہیں ہو سکتی اسی طرح تعلق علمی بھی مجہول الکنہ ہے اسی وجہ سے نفس کو مبصرات کے ساتھ تعلق اگرچہ بواسطہ بصر ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ مبصر کا وجود بصارت کے روبرو ہو بلکہ ایکبار دیکھ لینا ہر وقت کے تعلق کے لئے کافی ہے اور علم وہی ہوگا کہ تعلق واقعی طور پر ہو و نحوہ جہل ہوگا جیسے کہ نابینا کے نفس کا تعلق کھیر کے تصور کے وقت بگلہ کی

Marfat.com

جسامت کے ساتھ مشہور ہے اس صورت میں سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو بدیہی ہے۔ یہ حکماً کے نفوس کا حال تھا دوسروں کے نفس کو تو اتنی باتیں بھی نہیں بتا سکتے اس کی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہو اُسکا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

اب ہم عقل سے پوچھتے ہیں کہ اب آپ کی وہ ترکتازیاں اور دوڑ دھوپ کہاں ہے جو کبھی آسمانوں تک رسائی کرکے وہاں کی خبریں لاتے اور کبھی زمین کے اندر گھس کر مرکز کی سناتے کبھی اُس عالم کے مشاہدات بیان کرتے جہاں فرشتوں کے پر جلتے ہیں۔ کبھی ازل و ابد پر مطلع ہونے کے دعوی کبھی خدا اور رسول کے مقابلہ کے گھمنڈ کو جو چیز ہماری جانچ میں برابر نہ اُترے اُسکو رد کرسکتے ہیں۔ کبھی وہ ناز و افتخار کہ نعوذ باللہ خدا و رسول کی باتوں پر الزام لگانا اور تاویلیں کر کے دُرست کرنا ہمارا کام۔ یہاں آپ کی قلعی کھل گئی کہ مدار آپ کا انہیں پانچ جاسوسوں یعنی حواس پنج تھا جنکا گزر صرف مادیات میں ہے اگر آپ صحیح باتیں بتا سکتے ہیں تو آپکا امتحان یہ ہے کہ اپنے ہی پورے حالات ہمیں یقینی طور پر بتا دیجئے اور معلوم رہے اگر تخمین اور اٹکل کی باتوں کو آپ یقین کہوگے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے کیونکہ مجانست کی وجہ سے آپ کا بھید ہم سے چھپ نہیں سکتا پھر آپ کے یقین کہنے کو ہم کیونکر مانیں اسلئے کہ آپ کے اعلیٰ درجہ والوں نے اُن کو رد کردیا ہے ورنہ سب متفق اللفظ وہی کہتے جو آپ کہوگے پھر جب آپ اس امتحان کے وقت پورے نہ اترو گے تو آپکی کسی خبر پر بھروسا نہ ہوگا کیونکہ اپنے گھر کی خبریں جہاں کوئی مانع نہیں تخمین سے کہنا اور جہاں صدہا موانع ہوں وہاں کی خبریں یقینی بتلانا ابلہ فریبی ہے۔

چونکہ تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ مدار عقل کا حس پر ہے اس بنا پر وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر بالفرض حیوانات والنسان کسی اور طور پر ہوتے تو یہ موجودہ حالات اسوقت کبھی سمجھ میں نہ آتے بلکہ بطور احتمال اگر وہ بیان کئے جاتے کہ ایک خلقت ہے کہ انکا قد طویل ہے اور ایسے عضو پر ٹکے رہتے ہیں جس کا طول تخمیناً ساتواں حصہ قد کا ہے اور عرض تخمیناً اکیسواں حصہ اور اُنپر ہمیشہ اقلاً ۲۹۲ من کا وزن رہا کرتا ہے حالانکہ اصلی طاقت معمولی اتنی ہے کہ ایک من بوجھ اُٹھا سکیں اُنہیں ایک چمڑے کا تھیلا لگا ہوا ہے جس کے دو سوراخ ہیں ایک میں سے غلہ وغیرہ نباتات وجمادات اور پانی ڈالتے ہیں اور دوسرے سے وہ سب نکل جاتا ہے اُس تھیلے کے اندر ہمیشہ آگ سلگی رہتی ہے جبکا کبھی کبھی دہواں بھی نکلتا ہے مگر اُنکو اُس کی گرمی محسوس نہیں ہوتی۔ وہاں وہ سب پکتا ہے پھر اُسکے خلاصہ سے چند گاڑی چیزیں بنتی ہیں کسی کا رنگ سُرخ کسی کا سفید کسی کا سیاہ کسی کا سبز۔ ان گاڑی چیزوں سے صدہا چیزیں بنتی ہیں کوئی سخت مثل پتھر کے کوئی نرم مثل روئی کے کوئی رقیق کوئی غلیظ کوئی سرد کوئی گرم کوئی چیز اُنکو بیہوش کرکے زمین پر گرا دیتی ہے کوئی چیز حرکت کرکے دیوانہ بنا دیتی ہے۔ کوئی ہنساتی ہے کوئی رلاتی ہے۔ اُس سے سامعہ باصرہ ذائقہ شامہ لامسہ جاذبہ ہاضمہ دافعہ ماسکہ غاذیہ مصورہ وغیرہ قوتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اُن گاڑی چیزوں سے ایک چیز ہے کہ اُسکو چرمی پچکاری کے ذریعہ سے جس کے عجیب حالات ہیں اور اونھین کے جسم میں لگی ہوئی ہے۔ دوسرے خریطہ میں پہنچاتے ہیں وہاں چند روز کے بعد وہ شکل بدل کر باہر نکلتی ہے وہ لوگ اُسکو بہت پیار کرتے ہیں اور اپنی جان سے زیادہ اُسکے ساتھ محبت رکھتے ہیں اور یہ کوئی نہیں سمجھتا

کہ وہی نبات وجماد شکل بدلی ہوئی ہیں اُن کے اعضا میں ایک عضو ایسا ہے کہ
اُس سے چار نہریں نکلتی ہیں ایک کا پانی نہایت شیریں ایک کا نہایت تلخ ایک کا
پھیکا ایک کا کھارا اُن کو اپنے اعضا پر پوری قدرت نہیں کوئی اختیار سے متحرک
اور ساکن ہوتا ہے کوئی خود بخود بحسب ضرورت متحرک اور ساکن ہوتا ہے کسی کو
مطلقاً حرکت نہیں اسی طرح صدہا وہ موجودہ حالتیں جس کی عادت ہونیکی وجہ
سے عقل کو اُن کے عجائب میں غور کرنے کی نوبت نہیں پہنچی اگر اُس وقت
بیان کئے جاتے تو عقل ہرگز قبول نہ کرتی اور ہر طرح سے اُنکے محال بنانے
میں کوشش کی جاتی اسی طرح مثلاً وہ آثار جن کے وجود کی وجہ سے مزاج کو ثابت
کرنے کی ضرورت ہوئی نہ پائے جاتے مثلاً حرارت. برودت. رطوبت یبوست
حیوانات میں نہ ہوتے اور صرف ایک ہی حالت ہوتی مثلاً حرارت یا وہ بھی
نہ ہوتی جیسے افلاک کہ حکما کا قول ہے کہ نہ وہ حار ہیں نہ بارد نہ رطب نہ یابس
نہ خفیف نہ ثقیل اور اُسوقت کہا جاتا کہ عناصر اربعہ یعنی آگ پانی وغیرہ ایک
جائے جمع ہو سکتے ہیں تو کسی کی عقل باور نہ کرتی اور یہی دلیل اُسوقت پیش نظر
ہوتی کہ اجتماع ضدین ممکن نہیں کیونکہ کوئی چیز اُسوقت اُسکے قائل ہونے پر
مجبور کرنے والی نہ ہوتی بخلاف اِس حالت موجودہ کے کہ ظہور آثار متضادہ
مزاج کے قائل ہونے پر مجبور کر رہا ہے۔ حالانکہ وہی اجتماع اضداد اب بھی
موجود ہے مگر ضرورۃً عقل سے کہا گیا کہ اگر یہ سب جمع ہوں اور اُمیں کسر
و انکسار ہو کر ایک حالت متشابہ پیدا ہو جائے تو کیا نقصان ہر چند عقول نے
اِسمیں اِس قدر اختلاف کیا کہ ہر ایک کیفیت مثلاً حرارت برودت اپنے

Marfat.com

ضدین فعل کرتی ہے اور اُسی سے منفعل ہوتی ہے ۔ یا صورت نوعیہ بواسطہ کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یا کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہی یعنی مزاج بننے کے باب میں حکماء کے یہ تین قول ہیں مگر عقول نے اُس غیر محسوس مزاج کا انکار نہ کیا اور اُس میں یہ آسانی دیکھی کہ اگر مزاج کو نہ مانیں تو ایک بڑی مصیبت کا سامنا ہے کہ اُن آثار متضادہ کو بغیر کسی مبدا اور منشا کے ماننا پڑے گا ۔

غرض یہ آثار متضادہ اگر محسوس نہ ہوتے تو عقل مزاج پر جو غیر محسوس چیز ہے کبھی ایمان نہ لاتی صرف حواس نے اسکو اس ایمان پر مجبور کر دیا جیسے اہل ایمان کی عقلونکو خدا تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خبر دینا کسی غیر محسوس چیز کے ایمان پر مجبور کر دیتا ہے ۔ اِس موقع پر یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ جب عقل احساس آثار کی وجہ سے غیر محسوس وغیر معقول چیز کو مان سکتی ہے تو خدا اور رسول کے خبر دینے کی وجہ سے اُس کو مان لینے میں کیا تامل ہے حالانکہ حس کو تو اکثر غلطی بھی ہوتی رہتی ہے جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ آئیگا ۔ بخلاف خدا اور رسول کے قول کے کہ اُس میں غلطی کا احتمال بھی نہیں ۔ جب عقل دونوں صورتوں میں غیر محسوس چیز پر ایمان لانیمیں مجبور ہے تو ضعیف سبب سے مجبور ہو جانا اور قوی سے مجبور نہ ہونا قرین قیاس نہیں بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اُس قوی سبب کی وقعت اُس قدر نہیں جس سے مجبور ہو جسکا مطلب یہ ہوا کہ اصل ایمان ہی میں کچھ فتور ہے ورنہ ممکن نہیں کہ خدا و رسول پر ایمان لائے پھر اُن کی دی ہوئی خبروں کا اعتبار نہ کرے ۔

غرض اس قسم کے ہزاروں اسوقت کے محسوسات اگر بیان کئے جاتے تو عقل کو ماننے میں بہت تامل ہوگا ۔ مگر چونکہ دیکھنے اور سُننے سے عادت ہوگئی اسلئے

اب سب عقل کے مطابق معلوم ہوتے ہیں۔

الحاصل حس کو عقل کے ساتھ ایک تعلق خاص ہے یہی وجہ ہے کہ آدمی لڑکپن میں جو کچھ دیکھتا یا سُنتا ہے اُسکے سمجھنے کے لئے قوت عاقلہ کو مصروف کرتا ہے اِس سے ظاہر ہے کہ اِس قوت کا پہلا اور قوی محرک حس ہے۔ اگرچیکہ عقل کو متوجہ کرانے والے بہت امور ہیں کیونکہ جب آدمی کسی چیز کی طرف توجہ کرتا ہے خواہ وہ توجہ حسی ہو یا خیالی عقل سے ضرور کام لیتا ہے اِسلئے توجہ عقل کے تفصیلی اسباب محصور نہیں ہو سکتے۔ مگر یہاں چند اسباب کثیر الوقوع بطور مشت نمونہ از خروارے لکھنا مناسب معلوم ہوا۔

منجملہ اُنکے ایک حس ہے جیسا ابھی معلوم ہوا۔ تاریخ فلاسفہ یونان میں انکسفورا س فیلسوف کے حال میں لکھا ہے کہ ایک بار آسمان کی طرف سے کہیں پتھر گرا اُس روز سے

*: اسی کتاب میں لکھا ہے کہ انکسفوراس فیلسوف یونان میں تھا جملہ خواہشیں اور مال و زمین و کسب وغیرہ چھوڑ کر تحصیل فلسفہ میں ہمہ تن مشغول ہوا اور مدتوں سیاحت کر کے مختلف مقامات سے علم حاصل کیا کسی نے اُس سے پوچھا کیا تمہیں وطن سے محبت نہیں کہا میں اُس وطن کو دوست رکھتا ہوں اور اشارہ آسمان کی طرف کیا۔ پہلے جس نے فلسفہ کو یونان میں ظاہر کیا یہی حکیم تھا۔ کسی نے اُس سے پوچھا اسعد الناس کون ہے کہا وہ نہیں جو تم گمان کرتے ہو۔ بلکہ اعلیٰ درجہ کا نیکبخت اُن لوگوں میں ہوا کرتا ہے جنکو تم فقرا ر سمجھتے ہو۔ ایک مدت کے بعد جب وہ اپنے وطن کو آیا اور دیکھا کہ زمینیں تلف ہو گئیں کہا اگر تم تلف نہ ہوتیں تو میں تلف ہو جاتا۔ ایک بار کا اتفاق ہے کہ برقلیس کے مکتب میں ایک بکری لائی گئی جس کے وسط پیشانی میں ایک ہی سینگ تھا ایک منجم نے جس کا نام ملیون تھا کہا کہ اثنیا (نام شہر) میں جو دو فرقہ ہو گئے ہیں قریب ہے کہ وہ مل کر ایک جماعت ہو جائیگی انکسفوراس نے کہا کہ یہ امر خلقی ہے کسی بات پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ سبب اُسکا یہ ہے کہ اُس کا دماغ کھوپری میں بھرا ہوا نہیں اور اس کے سر کی پوری تشریح بیان کیا لوگوں نے اُسکو ذبح کر کے دیکھا تو اُس کے قول کے مطابق پایا۔ مگر منجم کی بات بھی صحیح ہوئی کہ تھوڑی مدت میں دونوں فرقہ ایک ہو گئے۔ چونکہ یہ حکیم جاہلیت کے بتوں پر طعن و تشنیع کیا کرتا تھا اِس لئے آخر میں لوگ اُس سے ناراض ہو گئے۔ اُس کا قول تھا کہ آفتاب ایک لوہے کا ٹکڑا ہے قابل پرستش نہیں۔

Marfat.com

انکسفوراس اِس بات کا قائل ہوگیا کہ آسمان پتھر سے بنا ہوا ہے اور اُسکے باقی رہنے کی یہ وجہ بتائی کہ وہ بہت سُرعت سے حرکت کیا کرتا ہے اگر ایک ساعت اُس کی حرکت میں خلل آجاے تو آسمان و زمین کا کل انتظام درہم و برہم ہو جائے گا ۔

جسطرح عقل کو کسی طرف توجہ دلانے میں حس کو بڑا دخل ہے اسی طرح اِسبات میں صحبت کا بھی قوی اثر ہے اسی وجہ سے بعضے حکما کو آلٰہیات و معاد وغیرہ کی طرف توجہ ہوئی کیونکہ وہ انبیا کے یا اُن کے مصاحبین کے صحبت یافتہ تھے ۔ دفیتہ الاسلاف وتحیتہ الاخلاف میں لکھا ہے کہ فیثاغورث اور سقراط داؤد اور لقمان علیہما السلام کے شاگرد تھے اور سقراط کا شاگرد افلاطون اور اُسکا شاگرد ارسطو اور اُس کا شاگرد اسکندر افریدوسی اور ثامسطیون وغیرہ تھے اس سلسلہ سے ظاہر ہے کہ انبیا کے علوم نقلیہ ضرور ان لوگوں میں آئے تھے پھر چونکہ حکمائے اپنی عقلوں کو محسوسات میں اکثر کامیاب ہوتے دیکھا بمقتضائے طبع اور تلذذ عقلی اُن میں بھی رائے لگائی مگر چونکہ عالم محسوسات میں آثار و لوازم گو مطابق واقع کے ہوں یا نہ ہوں عصائے کور کا کام دیتے ہیں اِسلئے کبھی اُنکو راہ ملی اور کبھی بھٹکتے رہے غرض کہیں نہ کہیں پہنچے ۔ بخلاف عالم غیر محسوس کے کہ اول تو وہ سفر دور و دراز کا اور راستہ وہاں کا ناآشنا اسپر مضامین نقلیہ کی ہر طرف سے بارش پھر نہ کہیں قدم جمانے کی جگہ نہ سر چھپانے کو سہارا نہ ہاتھ میں آثار و لوازم کا عصا ہے کو رہر قدم پر لغزش کا ظن بلکہ یقین ۔ کیا ایسا سفر بغیر راہبر کامل کے کوئی طے کرسکتا ہے ہرگز نہیں اسی وجہ سے بعض عقول نے جب دیکھا کہ کامیابی ممکن نہیں تو صراحتًا اُس عالم کا انکار کر بیٹھا اور بعضوں نے گو انکار نہ کیا مگر کچھ ایسی باتیں بنائیں کہ خود بخود منقول سے انکار ہو گیا ۔

Marfat.com

اگر شک ہو تو الٰہیات و معاد کے مسائل میں حکمائے کے اقوال کو منقول کے ساتھ ملا کر دیکھ لیجیے بو علی سینا وغیرہ حکما کو مسئلہ معراج کا انکار نہیں مگر اس اقرار پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اُس میں اور انکار میں کیا فرق ہے۔

دبستان مذاہب میں لکھا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج کی نسبت حکمائے نے بہت تاویلیں کیں مگر سب سے عمدہ وہ تاویل ہے جو بو علی سینا نے کی ہے کہ جبریل کے آنے سے یہ مراد ہے کہ قوت روح قدسی بصورت امر پہنچی۔ اور براق سے عقل فعال مراد ہے جو سب قدسی قوتوں پر غالب ہے اور سب ارواح کو اُس سے ہر وقت مدد پہنچا کرتی ہے چونکہ سفر میں تائید مرکب سے ہوا کرتی ہے اور یہ سفر معنوی تھا اسلیے بنظر تائید کے بلفظ براق تعبیر کی گئی اور جو وارد ہے کہ وہ گدھے سے بڑا اور گھوڑے سے چھوٹا تھا مطلب اُس کا یہ ہے کہ عقل فعال عقل انسانی سے برتر اور عقل اول سے کمتر ہے پھر اُس کا آدمی کا ہونیکا یہ مطلب ہے کہ تربیت انسانی پر نہایت مائل اور مشفق ہے اور ہاتھ پاؤں اُسکے دراز ہونیکا یہ مطلب ہے کہ فائدہ اُسکا ہر جگہ پہنچتا ہے اور اُسکا سوار ہونیکے وقت سرکشی کرنے اور جبریل کے مدد دینے سے یہ مراد ہے کہ حضرت عالم جسمانی میں جب عقل فعال سے ملنا چاہے اُس نے قبول نہ کیا یہاں تک کہ جہل اور عوائق جسمانی سے مجرد ہو کر بتائید قوت روح عقل فعال کے فیض اور فائدہ کو حاصل کیا اور وہ جو فرمایا کہ مکہ کے پہاڑوں سے جب میں گذرا ایک شخص کو دیکھا کہ میرے پیچھے چلا آرہا ہے اور اُسنے آواز دی کہ ٹھہرو جبریل نے کہا کہ بات نہ کیجئے اور چلے چلئے۔ مقصود یہ کہ قوت وہم میرے پیچھے چلی آرہی تھی جب میں مطالعہ اعضا و جوارح سے فارغ ہوا اور تامل حواس

Marfat.com

ہنوز نہ کیا تھا کہ قوت وہم نے آواز دی کہ آگے نہ بڑھو وجہ اُس کی یہ کہ واہمہ متصرف ہے اور اُسکو غلبہ حاصل ہے وہ ہر وقت اپنا کام پورا کرنا چاہتا ہے اور عقلی ترقی کا مانع ہوتا ہے۔ انسان کو نہ چاہیئے کہ اُس کے قول پر عمل کرے ورنہ حیوانات کے برابر ہوجائے گا اسی واسطے کہا گیا کہ اُسکے طرف توجہ نہ کیجئے اور روہ جو فرمایا کہ بیت المقدس کو پہنچے۔ اور موذن نے اذان کہی اور ہیں آگے بڑھا جماعت ابنیا واولیا کو دیکھا کہ داہنے بائیں کھڑے ہیں اور ہر ایک نے مجھ پر سلام کیا مطلب یہ کہ مطالعہ تامل قوئی حیوانی وطبعی سے فارغ ہونے کے بعد دماغ کی نوبت پہنچی موذن سے مراد قوت ذاکرہ ہے اور امامت سے تفکر اور ملائکہ سے دماغی قوتیں جیسے تمیز حفظ ذکر فکر وغیرہ موقوف اور اُن کا سلام کرنا احاطہ ہے تمام عقلی قوتوں پر۔ اور روہ جو فرمایا کہ آسمان دنیا پر پہنچے اوس کا دروازہ کھلا وہاں اسمعیل کرسی پر بیٹھے تھے اُن کے روبرو ایک جماعت تھی جنپر سلام کیا مراد فلک سے قمر اور اسمعیل سے جرم قمر اور اُس جماعت سے وہ چیزیں جن پر قمر دلیل ہے۔ اسی طرح فلک دوم وغیرہ وغیرہ افلاک بتفصیل لکھا جس کا ذکر چنداں مفید نہیں خلاصہ سب کا یہ کہ نہ جبریل آئے نہ براق نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکان سے کہیں تشریف لے گئے بیٹھے ہی بیٹھے سب طے ہوگیا چنانچہ اس پر یہ دلیل ہے کہ ہنوز بستر گرم تھا کہ آپ واپس تشریف لائے۔ کیونکہ بستر سرد تو جب ہوتا کہ جسم کے ساتھ تشریف لیجاتے یہ تو ایک روحانی سفر تھا نعوذ باللہ من ہذا الاعتقاد۔

اور فکر جدت پسند بھی عقل کو حرکت دیا کرتی ہے کیونکہ انسانی طبیعت عموماً

جدّت پسند واقع ہوئی ہے اسلیئے جدہر اُس کی توجہ ہوتی ہے یہ خیال ضرور آتا ہے کہ کوئی ایسی بات نکالی جاے جو کسی کی سمجھ میں نہ آئی ہو مگر چونکہ ہر طبیعت میں یہ صلاحیت نہیں کہ دائرہ تقلید سے خارج ہو سکے ہر شخص اُسپر قادر نہیں ہوسکتا اور جب اعلیٰ درجہ کی عقلیں ہر طرف تگاپو کرتی ہیں تو کوئی نہ کوئی بات اُن کے پیش نظر ہو جاتی ہے اور بظاہر آثار ولوازم بھی اُس کی مساعدت کرتے ہیں گو وہ کبھی مطابق واقع کے ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔

عبدالکریم شہرستانی نے ملل ونحل میں لکھا ہے کہ ہرقلس نے (جو شاگرد افلاطون کا ہے) لکھا ہے کہ کل قدما افلاطون تک حدوث عالم کے قائل تھے ارسطاطالیس نے یہ بات ایجاد کی کہ عالم قدیم ہے اور اُسپر دلائل قائم کیا جن کو اپنی دانست میں برہان وحجت سمجھتا تھا پھر اُسکے شاگرد مثل اسکندرافرودسی اور ثامسطیوس اور رفوریوس نے اُسی کا طریقہ اختیار کیا۔ ہرقلس نے خاص اِس مسئلہ میں ایک کتاب تصنیف کی جس میں ارسطاطالیس کے دلائل کو بلفظ شبہات تعبیر کر کے رد کیا۔ پھر فرفوریوس نے اثبات قدم میں ایک رسالہ لکھا اور اُس میں یہ بیان کیا کہ افلاطون بھی قدم ہی کا قائل تھا اور جو اقوال اُسکے حدوث پر دال ہیں وہ ماوّل ہیں یعنی حدوث سے مراد حدوث ذاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عالم حادث زمانی نہیں بلکہ قدیم ہے۔

تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ انکسفوراس کا قول ہے کہ ہر موجود کا اصل عدم متناہی ہے۔ عقل نے موجودات کو عدم سے نہیں نکالا بلکہ متفرق اجزا کو اُن کے مناسب شکل انکو دی۔ اور جتنے اجسام ہیں غیر متناہی قسمت قبول کرتے

ہیں اگر کوئی ماہر ملے اور آلہ تقسیم کرنے کا موجود ہو تو مچھر کے پاؤں کو تقسیم کر کے اسقدر اجزا نکالدے کہ لاکھوں آسمانوں کو وہ ڈھانپ لیں اُسکا یہ بھی قول ہے کہ گھانس وغیرہ نباتات میں گوشت خون ہڈی رگیں وغیرہ موجود ہیں اسی وجہ سے جب حیوان اُسکو کہاتا ہے تو ہر عضو اپنے مناسب اجزا کو اس سے جذب کر لیتا ہے البتہ گھانس میں گھانس کے اجزا زائد ہیں جو بالائے سطح کو ڈھانپتے ہیں اسی وجہ سے اُسکو گھانس کہتے ہیں اور تمام نباتات کا یہی حال ہے یہ بھی اُس کا قول ہے کہ آفتاب لوہے کا ٹکڑا گرم ہے۔ اور چاند جسم تاریک ہے ممکن ہے کہ لوگ اُس میں بستے ہوں اور اُس میں پہاڑ اور وادئیں ہیں اور دمدار ستارے ہیں مثل متحیرہ ستاروں کے کبھی غیر معیّن زمانوں میں مل بھی جاتے ہیں اُس کا قول ہے کہ کل ستارے خود نہیں حرکت کرتے اُن کو ہوا حرکت دیتی ہے اُسی تاریخ میں لکھا ہے کہ لوقس کا قول ہے کہ تمام اشیاء کا اصل ذرّات سخت اور فراغ ہے اور وہ ذرّات بسبب صلابت کے فاسد نہیں ہوتے اور تغیرات سے محفوظ ہیں۔ دمیٰ موقریطس* جو اُس کا شاگرد ہے اُس نے یہ بات

*تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ دیموقریطس طلب علم میں نہایت سعی اور جانفشانی کیا کرتا تھا کئی کئی روز اُس پر گذر جاتے کہ اپنے چھوٹے سے حجرہ کے باہر نہ نکلتا تحصیل علم کے واسطے مصر حبشہ عجم بلاد کلدیہ ہند وغیرہ ملکوں کی سیاحت اختیار کی اور تحصیل کمال کے بعد بھی تجرد اور تنہائی اور فقر ہی کو پسند کرتا۔ اکثر غاروں اور قبرستانوں میں بسر کرتا۔ ایک بار بادشاہ کی بیگم کا انتقال ہوا جو نہایت محبوبہ تھی بادشاہ کو سخت غم ہوا دیموقریطس یہ حال سُنکر اُسکے پاس گیا اور وعدہ کیا کہ تمہاری بیگم کو میں زندہ کر دونگا۔ مگر تین شخصوں کے نام اُسکی قبر پر لکھنے کی ضرورت ہے بادشاہ نے دریافت کیا تو کہا ایسے ہونا چاہیے کہ عمر بھر اُنکو غم نہ ہوا ہو بادشاہ نے بہت تلاش کی مگر اس صفت کا ایک بھی نہ ملا یہ حکیم بہت ہنستا تھا اور وجہ اُسکی یہ تھی کہ اکثر غور کیا کرتا کہ آدمی باوجود ضعف کے کس قدر فخر کیا کرتا ہے۔ سمجھتا ہے کہ اپنی ملک میں کتنی چیزیں ہیں اور وہ سب اپنی تدبیر سے حاصل کیں حالانکہ ہر چیز کا حاصل ہونا امر اتفاقی ہے کیونکہ اُسکا مذہب تھا کہ ذرات عالم ملنے سے ہر چیز بنتی ہے اُسکی ہنسی اس قدر بڑھ گئی تھی کہ لوگوں کو جنون کا گمان ہوا اور علاج کے لیے دوسرے شہر سے بقراط کو طلب کیا

Marfat.com

بڑہا ئی کہ اُن ذرّات سے بے انتہا عالم بنتے ہیں جب ایک زمانہ معینہ میں کوئی عالم تباہ ہوتا ہے تو اُن ذرّات سے دوسرا عالم بنتا ہے اور روح انسانی و شمس و قمر وغیرہ انہیں ذرّات سے بنتے ہیں۔ اُس کا قول ہے کہ نجوم فراغ میں مطلق العنان متحرک ہیں کسی فلک میں جڑے ہوئے نہیں اور اُنکو صرف ایک ہی حرکت ہے مغرب کی جانب اور حرکت کی وجہ یہ ہے کہ کرۂ ہوا جو بگولہ کے ساتھ مشابہ ہے اور مرکب ہے مادّہ سیالہ سے جس کے مرکز میں زمین ہے ان کو جذب کرتا ہے اور سب سے زیادہ ثوابت سریع السیر ہیں اُن کے بعد شمس اُسکے بعد قمر اور قمر سے زیادہ بطی الحرکۃ کوئی ستارہ نہیں۔

کبھی کسی بات کو رواج دینا مقصود اور باعث توجہ عقل ہوتا ہے جیسے فیثاغورث کی کارروائیوں اور تدابیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اُسکو یہی مقصود تھا کہ اپنی ہر بات لوگوں کے پاس مسلّم ہو اور اسوجہ سے مذہب تناسخ وغیرہ جو کچھ ایجاد کیا تھا سب صحیح مان لیا جاوے۔

تاریخ* **فلاسفہ** یونان میں لکھا ہے کہ اس کا قول تھا کہ تمام ارواح جزئیہ

بقیہ صفحہ (۱۰۳) اُس نے دوا کے پہلے دودھ پیش کیا دیموقریطس نے دودھ کو غور سے دیکھکر کہا کہ یہ دودھ کالی بکری کا ہے جو باکرہ بھی ہے بعد تحقیق کے وہ بات صحیح نکلی بقراط کو اُس سے نہایت تعجب ہوا اور کئی روز اُسکی صحبت میں استفادۃً رہا اور کہا کہ ان شہر والے علاج کے محتاج ہیں نہ یہ فیلسوف ۱۲۔

* ترجمہ تاریخ گریک میں لکھا ہے کہ فیثاغورث نہایت ذکی اور طبّاع تھا اُسکے والد نے اندرماادس حکیم کی خدمت میں اُسے لے گیا حکیم نے اُس کی کمال ذکاوت دیکھکر اُس کو اپنی فرزندی میں لیا اور علوم ادبیہ اور موسیقی سکھا کر اکسماندروس حکیم پاس بھیجا۔ وہ وہاں ہندسہ اور نجوم سیکھ کر اریاطای بابلی کے پاس گیا وہاں علوم حکمیہ کی تحصیل کر کے اور افاراخودیس حکیم سُریانی وغیرہ کے پاس حقایق و نکات حکمت کی تکمیل کر کے مصر کے کاہنوں کا علم سیکھنے کی فکر میں ہوا چونکہ وہ لوگ اپنے علوم بیگانہ کو سکھاتے نہ تھے اس لئے فولوافراطیس بادشاہ ساموس کا سفارش نامہ اُس فرعون مصر کے پاس لے گیا اُس نے کاہنان مدینۂ اشمس کو حکم لکھا اُنھوں نے مجبوری تمام اُسکو اپنے پاس رکھا اور زمانہ دراز تک اقسام اقسام کی محنتوں کا امتحان

انسانوں اور حیوانوں کی ہوائیں پھرتی رہتی ہیں جب کہیں کوئی جسم انکو بے روح ملتا ہے فوراً اُسمیں داخل ہوجاتی ہیں خواہ وہ جسم گھوڑے کا ہو یا گدھے کا یا چوہے یا پرندے یا مچھلی وغیرہ کا اسی وجہ سے اُس کا مذہب تھا کہ جیسے آدمی کو قتل کرنا گناہ ہے ویسا ہی مکھی وغیرہ جانوروں کا بھی قتل گناہ ہے اِس لئے کہ شاید روح اُس کی کسی آدمی کی ہو۔ پھر اِس بات کے ثابت کرنے کے واسطے اپنے شاگردوں سے کہا کہ پہلے اپنی روح ایثالیدلیس کے جسد میں تھی جو بیٹا عطارد کا تھا (عطارد کو اہل یونان اپنے معبودوں میں شمار کرتے تھے) اُس نے اپنے بیٹے ایثالیدلیس سے کہا تو مجھ سے جو جی چاہے مانگ لے سوائے بقاء دوام کے اُسنے یہ بات چاہی کہ جتنی چیزیں اپنے کو زندگی میں اور بعد موت کے ملنے والی ہیں سب کا علم دیا جائے چنانچہ جب سے سب چیزوں کا اُس کو ادراک ہے۔ پھر جب اثالیدلیس کے

بقیہ صفحہ (۱۰۴) لیا جب سب میں کامیاب ہوا اُسکو منبق کے کاہنوں کے پاس بھیجا اُنھوں نے بھی امتحاناً بڑی بڑی تکلیفوں میں مبتلا کیا جب ہر طرح سے کامیاب ہوا شہر دیو سپوس کے کاہنوں کے پاس بھیجا اُنھوں نے بھی بہت سخت مصائب و شدائد میں مبتلا کئے جب کوئی دقیقہ امتحان کا باقی نہ رہا اُس سے کہا کہ تمہارے اور ہمارے دین میں مبائنت تامہ ہے اگر ہم سے کچھ لینا چاہتے ہو تو یونانیوں کا اعتقاد چھوڑ دو فیثاغورث نے فوراً قبول کرلیا۔ آخر بہ مجبوری تمام اُنھوں نے اُس کی تعلیم شروع کی تھوڑی مدت میں سب سے بڑھ گیا اور سب بالاتفاق اُسکی فضیلت کے قائل ہوگئے۔ فرعون کو جب یہ خبر پہنچی تمام معابد و کنائس کی خدمت اُسکو تفویض کی وہ مدتوں وہاں رہا جب ملک مصر پر لہراسپ قابض ہوا فیثاغورث وہاں سے شہر ساموس کو چلا گیا وہاں کے لوگوں نے اُس کی نہایت توقیر کی اور بہت بڑا مدرسہ اُسکے لئے بنا گیا اور وہ تدریس میں مشغول ہوا ہر طرف سے لوگ بکثرت آتے اور مستفید ہوتے اُسکی قدر یہاں تک ہوئی کہ بادشاہ وہاں کا سب کام اُسی کی رائے سے کیا کرتا تھا ساٹھ سال وہاں رہا پھر انطاکیہ گیا وہاں بھی ویسی ہی قدر ہوئی آٹھ سال وہاں رہا پھر ماطرنطیون کو گیا تمام ملک یونان میں شہرت ہوئی اعلیٰ درجہ کے لوگ اس سے مستفید ہوتے بربر کے لوگ جن کو علم کوئی نسبت نہ تھی وہ بھی تحصیل علم کے لئے جوق جوق آتے۔ یونان کے اکثر اغنیا اور دوسرے جزائر کے حکام وغیرہ اپنے کاروبار کو چھوڑ کر تحصیل علوم میں مشغول ہوئے یہاں تک کہ سیما غوش اطرون جو فانطورتیا کا والی تھا حکومت ترک کرکے اُسکے شاگردوں میں داخل ہوا۔ کل تلامذہ اُس کے ریاضت نفس اور اکتساب اخلاق حمیدہ اور سلوک راہ تقویٰ میں مشغول رہا کرتے اُسکی خاص تعلیم تھا

جسم سے وہ روح نکلی اور قوریہ کے جسد میں گئی جو شہر ترادہ میں محصور تھا اور مینلاس نے اسکو زخمی کیا تھا وہاں سے نکلکر ہرموتیموس کے جسم میں گئی اس واقعہ کی تصدیق کے لئے فیثاغورث نے لوگوں کو شہر ارایحدیس کو لیگیا اور ہیکل ادبولوں میں داخل ہوکر ایک پرانی سپر نکالی اور کہا کہ مینیلاس نے اسکو زخمی کرکے یہ چھین لیا اور اس ہیکل کی نذر کی اس غرض سے کہ اسکے تصرف کی دلیل ہو پھر وہاں سے وہ روح بوروس کے جسم میں گئی جو ایک صیاد تھا - اب اس جسم میں ہے جس کا نام فیثاغورث ہے -

---

بقیہ صفحہ ۱۰۵ (شر لا یدوم خیر من خیر لا یدوم) یعنی شر کے زوال کا انتظار مرغوب اور الذ ہے زوال خیر کے انتظار سے - اور اس کے کمربند پر لکھا تھا (العصمت سلامۃ من الندامہ) اُسکے چند اقوال یہ ہیں عالم طبیعت کے اوپر ایک عالم نورانی ہے جس کی روشنی اور حسن کی وجہ سے ادراک قاصر ہے جو نفوس تعلقات دنیا سے فارغ ہیں وہ اُسکے مشتاق رہتے ہیں ہر طبقہ عالم جسمانی کا بہ نسبت مافوق کے زندان خذلان میں ہے - جو کوئی اخلاق حمیدہ کے ساتھ آراستہ ہو - اور جسمانی خواہشوں سے علحدہ رہے اس میں عالم علوی کی شائستگی پیدا ہوتی ہے اور عزت و سرداری اُسکو حاصل ہوگا - اور جو شخص اخلاق ذمیمہ میں گرفتار رہے ہمیشہ کی خرابی میں گرفتار رہے گا - جب مبدا ہمارے وجود کا حق تعالیٰ ہے تو ہمارا رجوع بھی اُسی کی طرف ہوگا - حق تعالیٰ کے پاس حکیم کو کوئی اعتبار نہیں جب تک اسکا عمل مطابق قول نہ ہو عمل مخالف قول باعث غضب الٰہی ہے - شریف النفس وہ ہے جو لذت کی چیزوں سے خوش اور مکروہات سے منقبض نہ ہو - ہر وقت حق تعالیٰ کا شکر قولاً و فعلاً واجب ہے - جو کوئی قضائے ازلی سے راضی نہ ہو - زیاں کاروں میں ہے - امور شرعیہ کی محافظت میں مبالغہ کرتا وہ تجھے نگاہ رکھے سچ کہنے کی عادت کرنا تاکہ نفس جھوٹ کیساتھ آلودہ نہ ہو - ورنہ خواب اور الہام قابل اعتبار نہ ہوگا - طالب کامل تمام کاموں میں حق تعالیٰ کی رعایت رکھتا ہے - اور حق تعالیٰ کیساتھ اُسکا ایسا معاملہ ہوتا ہے کہ کسی کو اُس پر اطلاع نہ ہو - اور اسکی عادت تھی کہ لوگوں کو نماز روزہ عدل وجہاد کی ترغیب دیا کرتا - تصنیفات اُس کے بہت ہیں منجملہ اُن کے ایک رسالہ ذہبیہ ہے جس کو جالینوس نے آب زر سے لکھوایا تھا اور ہر روز اُس کا مطالعہ کیا کرتا - تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ وہ نہایت متواضع تھا کہ لقب حکیم کا اپنے لئے گوارا نہ کرتا - اُس میں قوت کہانت ایسی بڑھی ہوئی تھی کہ جو کچھ خبر دیتا ویسا ہی واقع ہوتا - اُس نے بلاد کلدانیہ میں مجوسیوں کا علم بھی سیکھا -

اُسکا قول تھا کہ محبت کی وجہ سے احباب میں مساوات پیدا ہوتی ہے - اس لئے شاگردوں میں اُسنے اس درجہ کا اتحاد قائم کردیا تھا کہ ہر شخص دوسرے کی ملک میں مالکانہ تصرف کیا کرتا - اُن کے املاک باہم متمائز نہ تھے جو کچھ کسب کیا کرتے سب ایک جا سے جمع کردیتے - اُس نے قسم کھانے کو حرام کردیا تھا اور کہتا تھا کہ ہر شخص کو ضرور ہے کہ اپنے نفس پر تشدد کرکے وہ کمال حاصل کرے کہ لوگوں کو اُس کی مجرد خبر کی تصدیق میں دشواری نہ ہو ۱۲

Marfat.com

اُسیمیں لکھا ہے کہ ایک بار اُس نے زمین کے اندر ایک چھوٹا سا حجرا بنایا اور ایک سال کامل اُس میں رہا اُس میں داخل ہونے کے وقت اپنی ماں سے معاہدہ لیا کہ ایام خلوت میں جو واقعات گذریں تحقیق کرکے لکھ دیا کرے جب ایک سال کے بعد حجرہ سے نکلا تو صورت نہایت متغیر و متوحش اور کمال درجہ کی نحافت ہوگئی تھی اُس حالت میں سب کو بلوا کر خبر دی کہ اِس مدت میں میں جہنم میں تھا اور ابھی چلا آرہا ہوں اور اِس مدت میں تم سے بھی غافل نہ تھا اور اُس کی تصدیق اِس طرح ہوسکتی ہے کہ جتنے واقعات اس مدت میں تم پر گذرے ہیں سب کی خبر دے سکتا ہوں چنانچہ جو کچھ اُس کی ماں نے لکھا تھا سب بیان کیا پھر یہ خبر دی کہ جب جہنم کی وادیوں میں سفر کرتا تھا ہر یودس شاعر کو دیکھا کہ طوق اور زنجیروں میں جکڑا ہوا اور سولی پر چڑھا ہوا ہے۔ اور سومیرس کی روح ایک جھاڑ سے لٹکی ہوئی ہے۔ اسی طرح کئی روحوں کو معذب دیکھا۔

اُسیمیں لکھا ہے کہ ایک بار کہیں لہو و لعب کا مجمع تھا وہاں فیثاغورث چلا گیا اور ایک خاص قسم کی سیٹی دی فوراً ایک نسر اُتر آیا لوگوں کو اُس سے نہایت تعجب ہوا دراصل اُس نسر کو تعلیم دے رکھی تھی کہ سیٹی کی آواز پر اُتر آتا۔ الغرض غیب کی خبریں دینا اور اِس قسم کے عجائب جسکو لوگ خوارق عادات سمجھیں دکھلانا اسی غرض سے تھا کہ لوگوں کا اعتقاد بڑھے۔ اور جو کچھ کہے بحسن ظن مان لیں۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ کہ اُسکے شاگرد اُسکو معبود سمجھتے اور جو کچھ کہتا فوراً مان لیتے۔ افلاطون سا شخص جو حکما میں نہایت سر آوردہ تھا تناسخ کو مان لیا۔

اور کبھی عقل کو متوجہ کرنے کا منشاء دنیا طلبی ہوتی ہے جیسے بعض صاحبوں نے

Marfat.com

اِس زمانہ میں خیال کیا کہ جب تک نصاریٰ سے اتحاد دلی نہ ہو ترقی دنیاوی ممکن نہیں اور اتحاد ہو نہیں سکتا جب تک اُن کے ہم مشرب وہم خیال نہ بنیں کیونکہ ہر قوم میں تعصب مذہبی ضرور رہتا ہے۔ جو دوسری قوم کی ترقی کو دیکھنے نہیں دیتا۔ پھر سوچا کہ تباین ملت کو اُٹھانے کے لئے اگر کھلم کھلا کرستان ہو جائیں تو غرض تو حاصل ہوگی مگر ذلت کے ساتھ کیونکہ اِس زمرہ میں آخر ڈھیڑ وغیرہ اراذل بھی شریک ہیں جو حقارت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں اور بالفرض اگر تموّل اُن سے زیادہ بھی ہو جائے تو آخر کرسی وہیں لگے گی جہاں اُن کی قطار ہوگی کام وہ کرنا چاہیئے کہ اطمینان بخش کارروائیوں سے عملاً ثابت ہو جائے کہ کرستان ہونے سے جو مقصود ہے وہ یوں ہی حاصل ہے اور خیر خواہی قومی میں جو بات پادریوں سے نہ ہو سکے وہ کر دکھائیں جب اس تدبیر سے پورے ہم خیال وہم مشرب اُن کے ثابت ہو جائیں تو پھر کیا ہے۔ ترقی روز افزوں دست بستہ ہے۔ غور کیا کہ ہم خیال ثابت کرنے کے لئے یہ تدبیر کی جائے کہ اول ہم نوالہ وہم پیالہ وہم لباس وہم کلام بلکہ جملہ طرز معاشرت میں قدم بقدم پیرو اور ہم خیال ہو جانا چاہیئے مگر اہل اسلام اِسمیں ضرور تعرض کرینگے۔ اُن کا زور یوں توڑا جائے کہ پہلے فقہا پر حملہ کیا جائے کیونکہ یہ ایسی جماعت ہے کہ تقریباً کل اہل سنت تخمیناً بارا سو برس سے اسی پر منحصر رہے ہیں اس معرکہ میں غیر مقلد امام بنائے جائیں تاکہ پہلی بد اسلوبی کا نشان انہیں کے ہاتھ رہے اس معرکہ میں متکلمین کا جھگڑا بھی طے ہو جائیگا پھر حدیث کی یوں خبر لی جائے کہ اول تو کل حدیثیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہونا یقیناً ثابت نہیں اِسلئے کہ روایت بالمعنی کو محدثین نے جائز رکھا ہے اور اُسپر متواتر کوئی بھی نہیں جو واجب العمل ہو اور اِسی قسم کی چند باتیں بنائی جاویں

Marfat.com

جس سے غیر مقلدین کا جھگڑا ابھی نمٹ جائیگا کیونکہ لاکھوں علما اور کروڑوں اہل اسلام
کے عملدرآمد کی وجہ سے جو تواتر معنوی اور اجماع مرکب ہر ہر مسئلہ فقہیہ میں
ثابت ہوتا تھا جب اُس کو بتائید غیر مقلدین درہم وبرہم کردیا تو حدیث کو ماننے پر
کون مجبور کرسکتا ہے اس لئے کہ وہ تو خود محدثین کے اقرار سے متواتر نہیں جب
یہ مرحلہ یوں طے ہوجائیگا تو اہل تعصب کی خبر لینی چاہیئے کیونکہ وہ لوگ ایسے مستحکم
قلعہ میں پناہ گیر ہیں کہ کسی کا دست رس وہاں نہیں جب اُسکو بھی فتح کرلیا تو پھر گویا ہے
ہر طرح سے مداخلت اور یورش کا موقع مل جائیگا پھر پابندی رسوم آبائی اور قومی کو
جڑ سے اکھاڑنا چاہیئے جس سے رسم وآئین ملت کی بھی بیخ کنی ہوجائیگی پھر یہ تقریر کرنا چاہیئے
کہ ہر چیز پہلے ناقص ہوا کرتی ہے پھر جوں جوں عقلاء کے افکار اُسمیں صرف ہوتے ہیں
کامل ہوتی جاتی ہے بعد اس تمہید کے یہ مسئلہ پیش کرنا چاہیئے کہ حسب رائے شیعہ
اور غیر مقلدین ہر زمانہ میں مجتہد کی ضرورت ہے اس زمانہ میں چونکہ قوم کی حالت
بہت بگڑی ہوئی ہے اس لئے ایسے مجتہد کی ضرورت ہے کہ جسکو (رفارمر) کہنا
چاہیئے اس موقع میں جتنی ضرورتیں پیش نظر ہیں مثلاً انگریزوں کے ساتھ کھانا پینا
مخالطت دلی محبت وغیرہ وہ امور جن کی ترویج واشاعت میں کروڑہا روپے
گورنمنٹ کے صرف ہوتے ہیں اجتہاد کرکے قرآن سے ثابت کردیئے جائینگے
کیونکہ اس میں جو جو امور مخالف رائے نصاریٰ ہیں اُن میں تاویل کی جاے گی
جیسے بوعلی سینا نے مسئلہ معراج میں تاویل کی۔ غرض ان تدابیر سے ہزاروں رسمی
مسلمان جنکے دلوں میں دنیاوی خواہشیں بھری ہوئی ہیں اور متعصب دینداروں
کے طعن وتشنیع مانع آزادی تھے مسخر ہوجائیں گے۔ پھر اُن مسخروں کے جوق جوق

بطور ہدیہ گورنمنٹ کی خدمت میں پیش کئے جائیں اُسوقت ممکن نہیں کہ منصف قدردان گورنمنٹ اعلیٰ درجہ کے پادریوں کو جس قدرت و عزت کی نگاہ سے دیکھتی ہے نہ دیکھے گی چنانچہ اس خیال کا ظہور نئی روشنی میں جس قدر ہوا ہے وہ پوشیدہ نہیں۔

کبھی جزئیات محسوسہ عقل کو کسی طرف متوجہ کراتی ہیں۔ مثلاً حکمانے دیکھا کہ ہم جو چیز بناتے ہیں اُسکے لئے کچھ مادہ ضرور ہوتا ہے جیسے ہانڈی کے لئے کیچڑ گھر کے لئے لکڑی پتھر وغیرہ تو ضرور ہے کہ عالم کے لئے بھی کچھ مادہ ہوگا پھر اِس باب میں مختلف رائیں قائم ہوئیں۔

ابیقور✲ **فیلسوف** کا مذہب تھا کہ وہ مادہ ذرات ہیں یعنی اجسام دقیقہ بسیط

✲ ترجمہ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ ابیقور فیلسوف نہایت قانع اور زاہد تھا ہمیشہ غذا اُسکی روٹی اور وہ ترکاریاں تھیں جو اُسی کے باغ میں پیدا ہوتیں وہ اپنی ذات سے زراعت کرتا اور حکّام کے پاس جانے کو بُرا سمجھتا تھا ہمیشہ قناعت اور نفسانی خواہشوں سے بچنے کی مدح کیا کرتا بھوکے رہنے کو زیادہ پسند کرتا اور کہتا کہ اُس سے عقل صاف اور روشن بلکہ زیادہ ہوتی اور عافیت محفوظ رہتی ہے۔ اُس کا قول تھا کہ قوائے باطنی احساس میں قوائے ظاہری سے بڑھے ہوئے ہیں اس وجہ سے کہ جسم کو اُسیوقت ایذا ہوتی ہے جب صدمہ پہنچتا ہے اور عقل ماضی اور استقبال کے صدمات پر بھی متاثر ہوتی ہے۔ مسائل الوہیت میں کمال ادب سے گفتگو کرتا اور کہتا کہ سوائے کمالات کے الوہیت کی طرف کسی چیز کی نسبت درست نہیں اُس کا قول تھا کہ منصب الوہیت ذاتی عظمت و شرافت کی وجہ سے مستحق عبادت ہے نہ خوف یا طمع سے دوزخ کے اقسام کے عذاب جو بیان کئے جاتے ہیں اُنسے ڈرنا کم عقلی کی بات ہے۔ اس حکیم کو لوگوں میں قبول تام تھا اُس کی تصویر کو لوگ مشہور مقامات میں نصب کیا کرتے۔ اُسکا دوں پر یہ اثر پڑتا کہ جس نے اُس سے ایک بار ملاقات کی عمر بھر اُسکے پاس رہا۔
صرف مترد دروس حکیم اُسکو چھوڑ کر تحصیل علوم کے واسطے دوسرے مدرسہ کو گیا تھا مگر چھ مہینے کے اندر واپس آگیا اور مرتے تک اُسی کی خدمت میں رہا ابیقور فیلسوف مرض موت میں وصیت نامہ لکھا جسمیں یہ مضمون بھی تھا اِس وقت میں اللہ کے فضل سے اپنی عمر کے مبارک آخر روز میں ہوں ہرچند سختیاں بیماری کی بہت ہیں مگر میں صبر کرتا ہوں اور وہ براہین جس سے فلسفہ کو میں نے زینت دی ہے مجھے یاد آتے ہیں۔ تو مجھے تسلی ہو جاتی ہے۔ اُس کے شاگردوں اور احباب کی اس قدر کثرت تھی کہ فلاسفہ اسطوانین کو رشک و غیرت ہوئی اور ہمیشہ اُسکے طریقہ کے ابطال کی فکر میں رہا کرتے ۱۲

جو فراغ میں متحرک ہیں اور یہ ذرات قدیم ہیں اور ہمیشہ حرکت کرتے ہیں جب کبھی اتفاقاً متصادم ہوتے ہیں تو ایک ایک جسم اُن سے بنتا ہے اور جیسے تقدیم و تاخیر حروف مبانی سے مختلف کلمات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح اُن کے اوضاع خاصہ پہ ملنے کی وجہ سے مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور چونکہ وہ ہمیشہ متحرک رہتے ہیں اسی وجہ سے کوئی جسم کبھی چھوٹا ہو جاتا ہے اور کبھی بڑا۔ یہ ذرات مدتوں متفرق رہے پھر جب اتفاقاً جمع ہونے لگے تو دنیا بنی پھر جب کبھی متفرق ہو جائیں گے خواہ بسبب نار کے جب آفتاب زمین سے بالکل قریب ہو جائے یا اور کسی سبب سے تو یہ عالم فنا ہو جائیگا پھر جب کبھی وہ جمع ہو جائیں گے تو دوسرا عالم پیدا ہو گا۔

اور لوقیپس اُسکا شاگرد دیمقراطیس بھی اسی کا قائل تھا کہ مادہ عالم کا ذرات ہیں جو نہایت صلب اور سخت ہیں اور اسی وجہ سے تغیرات سے محفوظ ہیں۔

ہرقلیس فیلسوف کا قول ہے کہ مادہ عالم کا نار ہے کیونکہ نار جب متکاثف ہوتی ہے تو ہوا ہو جاتی ہے اور ہوا متکاثف ہو کر پانی اور پانی متکاثف ہو کر مٹی ہوتا ہے۔

---

*: ہرقلیس جسکو ہرقلیطس بھی کہتے ہیں تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ وہ بہت بڑا عقلمند تھا فصاحت و بلاغت اُس کی خداداد تھی۔ علم طبیعت میں اُس نے ایک نہایت عمدہ کتاب لکھی مگر مشکل۔ اس غرض سے کہ عوام الناس اُس پر مطلع نہ ہوں دور دور تک اُس کتاب کی شہرت ہوئی دریوس بادشاہ عجم نے وہ کتاب سمجھانیکے لئے اُسکو طلب کیا اور ہدایا وغیرہ کے بہت کچھ وعدے دیئے۔ مگر قبول نہ کیا۔ ہر فن میں اُسکو ید طولیٰ اور دعویٰ کمال تھا مگر روح کے مسئلہ میں یہ کہتا کہ ایک عمر اُس کی بحث و تحقیق میں فنا کی مگر وہ کچھ ایسی خفی چیز ہے کہ اُسکا حال کچھ نہ معلوم ہوا۔ اُس کا قول تھا کہ لوگ آگ بجھانے کو بہت دوڑتے ہیں مگر چاہیے کہ بُغض و کینہ کے دفع کرنے میں اُس کی بھی زیادہ جلدی کریں کیونکہ آگ صرف چند گھر تلف کرتی ہے اور وہ جانیں اور ملک تلف اور ویران کرتے ہیں۔ وہ لوگوں کی غفلت اور جہل پر کمال درجہ کا تاسف کرتا اور ہمیشہ نالاں و گریاں رہتا صحبت خلق سے نہایت احتراز کرتا مگر بڑے بڑے میلوں میں جاتا اور لڑکوں کے ساتھ کھیلتا لوگ اُس کی یہ حالت دیکھ کر جمع ہو جاتے اور تعجب کرتے تو کہتا کہ اے سفیہو تم کیوں تعجب کرتے ہو کیا لڑکوں کے ساتھ کھیلنا تمہاری صحبت سے بہتر نہیں تمہارے افعال ایسے خراب ہیں کہ تم جمہوریت کو اپنے درست نہیں کر سکتے۔ غمخواری اُسکی اس حد تک پہنچ گئی تھی

Marfat.com

پھر عکس اُس کا اس طرح سے کہ مٹی متفرق ہو کر پانی اور پانی متفرق ہو کر ہوا اور ہوا متفرق ہو کر آگ ہوتی ہے اِس سے معلوم ہوا کہ اصل عالم کا آگ ہے۔

ثالیس فیلسوف کا قول ہے کہ اصل موجودات ایک جوہر تھا جس کی طرف حق تعالیٰ نے بنظر ہیبت دیکھا وہ پانی ہو گیا اُس کی سردی اور خشکی سے خاک پیدا ہوئی اور اِس کے انحلال سے ہوا بنی پھر ہوائے صاف سے آگ سلگی اور دہوئیں اور بخارات سے آسمان پیدا ہوئے اور روشنی سے کواکب۔

اور افلاک و کواکب کی گردش کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے موثر کی طرف مائل ہیں۔

طالیس* ملیطی فیلسوف کا مذہب ہے کہ ہر چیز کا اصل اول پانی ہے زمین جما ہوا پانی ہے ہوا و زندار پانی اور تمام چیزیں بعد تغیر احوال کے پانی ہو جاتے ہیں

بقیہ صفحہ (۱۱۱) کہ اُن کی حالت نہ دیکھ سکا اور شہر چھوڑ کر پہاڑوں میں سکونت اختیار کی اور پتے وغیرہ کھا کر وہیں عمر بسر کی ۱۲

* ثالیس فیلسوف تاریخ گریک میں لکھا ہے کہ فنون فلسفہ میں اُسکو کافی بہرہ تھا علاوہ علوم حکمائے یونان کے علوم حکمائے قبطی مصر سے بھی حاصل کیا۔ پہلے جس نے کسوف شمس کا حکم بہ تعین تاریخ لگایا یہی حکیم تھا اُس کا قول ہے کہ ان آسمانوں کے اوپر بہت سے عجیب عجیب عالم نورانی ہیں جس کے بیان سے ہمارا ناطقہ قاصر ہے۔ اور تخلیق اُن عالموں کی ایسے عنصر سے ہے کہ عقول بشری اُس کی کنہ کے ادراک سے عاجز ہیں اسلئے کہ نطق اور نفس اور طبیعت اُس عنصر سے نیچے درجہ میں ہیں اور وہ عنصر محض دہر سے عبارت ہے اور کمال جمیع عقول و نفوس کا یہی ہے کہ اُس عنصر تک پہنچیں اس سلئے وہ اُس کے شائق و طالب رہتے ہیں ۱۲

* طالیس فیلسوف۔ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اول جو مستحق لقب حکیم ہوا یہی شخص تھا علم طبیعت اور علم ہئیت کا وہ موجد ہے۔ کسوف شمس و قمر کی خبر قبل از وقوع اُسی نے دی اور اصول ہوا اور زوابع اور صواعق اور اسباب برق و رعد کو اول اُسی نے تفحص کیا وہ اعلیٰ درجہ کا مولف تھا ہمیشہ خلوت نشیں و تنہا گزین اور زاہد و قانع تھا۔ ایک بار طلائی کرسی کسی صیاد کو دریا میں ملی ہر شخص نے اُس کو لینا چاہا اُس کی وجہ سے یونان کے تمام شہروں میں سخت پرخاش پیدا ہوئی۔ آخر سبھوں نے اتفاق کیا کہ نفیس کاہن کے حکم پر فیصلہ ہو اُسنے حکم کیا کہ وہ اعلیٰ درجہ کے حکیم کو دینا چاہیئے۔ سبھوں نے بالاتفاق طالیس کے پاس لایا مگر اُس نے قبول نہ کیا

حکماؑئے مشائین کہتے ہیں کہ مادہ عالم کا ہیولیٰ ہے جو قائم بذاتہ ہے نہ وہ متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر اُس کو حق تعالیٰ نے نہیں پیدا کیا۔ بلکہ عقل عاشر سے بغیر قصد و اختیار کے صادر ہو گیا۔ اور وہ قدیم بالزمان ہے یعنی کوئی آن ایسی نہیں کہ جس میں حق تعالیٰ ہو اور ہیولیٰ نہ ہو بلکہ جب سے حق تعالیٰ ہے یعنی ازل سے ہیولیٰ بھی موجود ہے۔ اُسکو متصل و منفصل نہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ اتصال و انفصال جسم کے اوصاف ہیں اور مادہ جسم کا جسم نہیں ہو سکتا جیسے کپڑے کا

بقیہ صفحہ (۱۱۲) کسی نے اُس پر اعتراض کیا کہ اُس کے علم نے اُسکو نفع نہ دیا کیونکہ فقر و مسکنت اُس کی اب تک دفع نہ ہوئی اُس نے جواب دیا کہ عقل والے زیادہ مال جمع کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے بلکہ وہ تونگری کو حقیر جانتے ہیں اُن کی توجہ اور رغبت صرف اکتساب علوم و معارف کی طرف ہوتی ہے طالیس تین چیزوں پر اللہ تعالیٰ کا شکر کیا کرتا۔ ایک یہ کہ آدمی بنایا۔ دوسرا مرد بنایا۔ تیسرا روم میں پیدا کیا نہ بربر میں کیونکہ بربریوں میں علم نہیں ہے۔ اُس کے شاگرد نے اُس سے کہا کہ تمہارا مجھ پر بڑا احسان ہے میں چاہتا ہوں کہ اُس کا شکر ادا کروں اور کچھ بدلا دوں کہا میں کچھ نہیں چاہتا سوائے ایک بات کے کہ جب تم شاگردوں کو میری بتائی بات اور میرے اصول مُستخرجہ کی تعلیم کروگے تو اُن چیزوں کی نسبت میری طرف کردینا ۱۲

✝ سقراط بن سقر سیقوس کا حال تاریخ کریک میں لکھا ہے کہ یہ حکیم اکابر حکمائے یونان سے تھا مولد و مسکن اُس کا شہر اسن ہے فنون حکمت فیثا غورث کی کتابوں سے حاصل کیا۔ اکثر تشریح حکمت الٰہی میں مصروف رہتا شاگردوں کو مضامین حکمیہ کے لکھنے اور تصنیف کرنے سے منع کرتا اور کہتا کہ حکمت جب پاکیزہ اور مقدس چیز ہے تو چاہئے کہ نفوس مقدسہ میں اُسکو ودیعت رکھیں نہ مردار چمڑوں اور نفوس متمردہ میں طالبعلم کی کثرت اُسکے یہاں اس قدر تھی کہ بارہ ہزار شاگرد شمار کئے گئے جن میں سے ایک افلاطون بھی ہے۔ یہ حکیم کھانا کم کھاتا اور لباس موٹا کم قیمت پہنتا اور ذکر موت اور عبادت الٰہی زیادہ کرتا اور ہر کسی سے خوش خلقی سے پیش آتا کسی کے اچھے بُرے کہنے کی کچھ پروا نہ کرتا کسی مجلس میں شاعر نے اُسکی ہجو کی ایک مسافر شخص نے خالی الذہن اُس سے پوچھا کہ یہ ہجو کسکی ہے بلا تکلف کہا کہ یہ میری ہجو ہے اور میں اُسکے لائق بھی ہوں جب اُس کی خوب شہرت ہوئی اور لوگوں کو بت پرستی سے منع کرنے لگا شہر آسن کے حکام اور رئیسوں نے منع کو جرم اور اُسوجہ سے اُسکو واجب القتل قرار دیکر فتویٰ جسپر قاضیوں کے مہریں لگی ہوئی تھیں بادشاہ کے پاس بھیجے اُس نے سقراط سے کہا کہ تم نے خلاف جمہور کے یہ کیا طریقہ اختیار کیا اُسکو چھوڑ دو ورنہ جب لوگوں کی یورش ہوگی تو میں تمہارے قتل پر مجبور ہونگا۔ اور اگر ان کا خلاف کروں تو ملک ہاتھ سے جاتا رہے گا سقراط نے کہا کہ قتل کی تہدید سے مجھے کچھ خوف نہیں آتا کیونکہ مرنا قید سے چھوٹنا اور عالم تجرد سے ملنا اور لباس ظلمانی اُتار کر نورانی خلعت پہننا ہے حکما تبدیل لباس سے ڈر کر حق کو ہرگز چھپا نہیں سکتے آخر بادشاہ نے بھی اُس کے قتل کا حکم دیدیا۔ مگر چونکہ ان دنوں تجارتی کشتیاں کہیں سے واپس آنے والی تھیں اور وہاں کا دستور تھا کہ جب تک کشتیاں نہ آلیتیں کسی کو قتل نہ کرتے اس لئے سقراط محبس میں پابہ زنجیر مقید کیا گیا دن بھر شاگردوں کا وہاں ہجوم رہتا اور سقراط بغیر کسی قسم کے تشویش و تردد کے مشکل مشکل مسئلے عمدہ طور پر

Marfat.com

مادہ کیچڑ نہیں بلکہ مٹی اور پانی ہے اور اُسکے قدم کے قائل اِسوجہ سے ہوے کہ اگر حادث کہیں تو پھر اُسکے لئے مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ اُن کی عقلوں نے تسلیم کرلیا ہے کہ ہر حادث کے لئے مادہ کی ضرورت ہے جب اُسکو قدیم کہدیا تو وہ بھی عقول کے قطار میں شریک ہوگیا جو مجرّد مادہ سے ہیں اور سردست یہ فائدہ ہوا کہ اب اُسکے

بقیہ (صفحہ ۱۱۳) حل کرتا جب کشتیاں پہنچنے کی مدت قریب پہنچی شاگردوں نے کہا کہ ہم کسی تدبیر سے آپکو یہاں سے رومۃ الکبری کی طرف لے چلتے ہیں سقراط نے کہا کہ جب میرے قتل کا باعث یہی ہے کہ میں نے نصرت حق کی اختیار کی ہے اور اہل وطن نے قتل کی تجویز کی ہے تو اجنبی شہر میں کون چھوڑیگا اور یہ ممکن نہیں کہ میں نصرت حق سے وہاں باز آؤں۔

القصہ جب وقت قتل آگیا اور زنجیریں پانوں سے نکالی گئیں تو سقراط نے اپنے پانوں پر ہاتھ پھیر کر کہا سیاست الٰہیہ نے اضداد کو باہم قرین کردیا کہ لذتوں کے تابع الم اور الم کے تابع لذتیں ہیں کسی مناسبت سے نفس کی تحقیق شروع کی وہ وہ دقائق اُسوقت بیان کئے کہ شاگردوں نے کبھی نہ سنا تھا لوگوں کو تعجب تھا کہ ایسی حالت میں کہ جانتا ہے کہ قتل میں اب کچھ مہلت نہیں اُس کے اقوال و افعال میں کسی قسم کا فتور نہیں۔ سیمادس نے (جو اُسکا شاگرد تھا) اس کی توجہ کو دیکھکر کہا کہ اے حکیم اگرچہ اس موقع میں کوئی مسئلہ پوچھنا نہایت بدنما ہے مگر میں جانتا ہوں کہ کل مشکل مسئلوں کو حل کرنے والا روے زمین پر کوئی نہ ہوگا اسلئے چند مسئلہ میں پوچھنا چاہتا ہوں سقراط نے کہا ہرگز شرم نہ کرو جو کچھ معلوم نہ ہوا سوقت سب پوچھ لو کہ میرے پاس یہ ساعت اور موت کی ساعت دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ میں جب تم لوگوں سے جدا ہوں گا تو دوسرے حکیموں کی جماعت میں پہنچ جاؤنگا

القصہ بعد تحقیق مسائل کے کہا مناسب ہے کہ اب اپنے پاؤں سے حمام میں جاکر غسل کروں تاکسی پر زحمت حمام تک لیجانے اور غسل دینے کی نہ ہو چنانچہ غسل کرکے نماز میں مشغول ہوا اس اثنا میں اُسکی عورت لڑکوں کو لیکر آخری دیدار کے لئے آئی اُسکے پُراثر کلمات سے شاگردوں میں ایک کہرام مچا۔ سقراط نماز سے فارغ ہوکر عورت اور چھوٹے لڑکوں کو رخصت کیا اور بڑے لڑکے سے کہا کہ شاگردوں کے ساتھ رہے۔ افلاطون نے (جو اُس کا شاگرد تھا) پوچھا کہ ہم لوگوں کو پسماندگوں کے حق میں کیا کرنا چاہیے۔ کہا تم لوگوں کو میں وصیت کرتا ہوں کہ اپنے نفس کی اصلاح کرو اور میرے فرزندوں کو بھی اصلاح نفس پر مامور رکھو تو اُس وقت میں تم سب سے راضی ہوں اُسکے بعد زہر کا پیالہ پیش کیا گیا سقراط نے بلا تکلف اُس کو پی لیا اُس وقت شاگردوں نے آہ و فغاں اور واویلا سے گویا حشر برپا کردیا سقراط نے کہا میں نے عورت اور لڑکوں کو اسی خوف سے رخصت کی کہ وہ آہ و فغاں کرینگے۔ مگر کچھ مفید نہ ہوا تم بھی وہی کام کرنے لگے سب اُس کے خوف سے ساکت ہوگئے سقراط اُٹھکر ٹہلنے لگا اور نہایت سودمند نصیحتیں شروع کیں جب پاؤں حرکت سے عاجز ہوگئے لیٹ گیا اور جب برودت حوالی قلب پر غالب ہوئی افلاطون نے کہا کچھ فرمایے تو کہا ان نصیحتوں پر ثابت رہو پھر اُس کا ہاتھ لیکر اپنے چہرہ پر رکھا اور آسمان کی طرف دیکھ کر کہا کہ اپنے نفس کو قابض نفوس حکما کے تسلیم کیا اور جہان فانی سے ملک جاودانی کی طرف رخصت ہوا انتقال کے وقت عمر اُس کی ایک سو سات برس کی تھی بعد قتل کے یہ بات مسلّم ہوگئی کہ اس معاملہ میں سراسر خطا ہوئی اس وجہ سے جو لوگ اس فتنہ میں شریک اور باعث قتل تھے سب کے سب قتل کئے گئے ۱۲

Marfat.com

مادہ کی تلاش کی ضرورت نہ رہی۔ لیکن یہاں بھی وہی سوال ہوسکتا ہے کہ واجب الوجود جس کا وجود خود بخود ہے وہ حکماؔ کے نزدیک بھی ایک ہی ہے کیونکہ تعدد وجُبا کو وہ بھی محال جانتے ہیں اس صورت میں وہ سب مخلوق ہوں گے اور سب کا خالق تعالیٰ ہے۔ اور جب تخلیق کے لئے مادہ کی ضرورت ہی ہے تو چاہیئے کہ عقول وغیرہ مجرّدات کا بھی مادہ ہو اس اشکال کا جواب اُنھوں نے یہ سوچا کہ بیشک مجرّدات معلول ہیں اور علّت اُن کی حق تعالیٰ ہے مگر چونکہ یہ معلول اولی ہیں اور قبل اُن کے کوئی چیز نہ تھی اسلئے اُن کے وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی چیز کو دخل نہیں اور کمال بے ادبی ہے کہ حق تعالیٰ کو علت ناقصہ کہیں کیونکہ وہاں کسی قسم کا نقص نہیں تو وہ بالضرور علّت تامہ ہے بظاہر لفظوں میں تو خوب ہی ادب کیا مگر مطلب اُس کا یہ ہوا کہ نہ حق تعالیٰ اُن کا خالق ہے نہ وہ اُس کے مخلوق نہ حق تعالیٰ کے فعل کو اُن کے وجود میں کوئی دخل کیونکہ یہ توجب ہوتا کہ عقول پر کوئی زمانہ عدم کا بھی گذرتا پھر وجود اُن کا حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ سے ہوتا اور جو نہ چاہتا تو اُن کا وجود محال ہوتا۔ اور جب حق تعالیٰ کو علّت تامہ کہدیا تو اُن میں سے ایک امر بھی ممکن نہیں کیونکہ علّت تامہ کے وجود کے بعد معلول کا وجود نہ ہونا محال ہے مثلاً بجار نے تخت کے تمام اجزا بنا کر تختوں میں سب کیلے وغیرہ جڑ دیئے۔ اور صرف ایک کیلا رہگیا تھا وہ بھی لگادیا یہاں تک کہ پوری صورت تخت کی بن گئی ہے جس سے تخت کی علّت تامہ متحقق ہوئی تو اب ممکن نہیں کہ تخت وجود میں نہ آئے گویا علّت تامہ کا وجود معلول ہی کا وجود ہے اُسکو اب بنانے کی حاجت نہیں بلکہ وہ خود بخود وجود میں آجاتا ہے۔ اسی طرح

Marfat.com

اگر حق تعالیٰ عقول کے لئے علّت تامہ ہو تو خود بخود اُن کا وجود ہوگا اُسمیں حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ حکماء نے تصریح کی ہے کہ عقل اول لازم ذات واجب الوجود ہے اور اُن کے نزدیک تخلل جعل کا لازم و ملزوم میں درست نہیں جیسے حرارت و نار میں صرف ایک ہی جعل ہے یعنی جعل نار بعینہ جعل حرارت نار ہے حرارت کے لئے جعل مستانف نہیں اسی طرح عقل اول مجعول نہیں ہو سکتی پھر انھوں نے سلسلہ علّت و معلول کا عقل عاشر تک جاری کیا کہ عقل اول کو عقل دوم اور فلک اول اور عقل دوم کو عقل سوم اور فلک دوم علیٰ ہذا القیاس عقل عاشر کو فلک نہم اور ہیولیٰ لازم ہیں اس سلسلہ میں کسی کے وجود میں کسی کے فعل کو دخل نہیں یعنی عقول عشرہ اور افلاک تسعہ اور ہیولے کا وجود خود بخود ہے پھر جب ہیولیٰ اور مادہ عالم کا غیب سے عقل عاشر کے ہاتھ آگیا تو وہ مجبوری جو اُوپر کے سلسلہ بھر میں تھی جاتی رہی اور عالم اجسام کے پیدا کرنے پر اقتدار تام اُسکو حاصل ہو گیا اسلئے جب وہ کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو بشرط قابلیت و استعداد مادہ و رفع موانع اور وجود شرائط اس مادہ میں صورت پیدا کر دیتا ہے غرض تخلیق اور کل انتظام عالم کا عقل عاشر کے قبضۂ اقتدار میں ہے ممکن نہیں کہ سلسلۂ فوقانی یا تحتانی میں کوئی اُسکا خلاف کر سکے اس اتفاقی خدائی میں جو نہ غصبی ہے نہ خداداد اُسکا کوئی شریک نہیں اگر خود واجب الوجود چاہے کہ کسی چیز کو پیدا کرے ممکن نہیں کیونکہ لا یصدر من الواحد الا الواحد کی رو سے خود اُسمیں اس کی صلاحیت ہی نہیں اِس معاملہ میں وہ دم بخود ہے۔ اگر عقل فعال واجب الوجود کی مخالفت کرے تو وہ کچھ نہیں کر سکتا کیونکہ اُس کو یہ فکری ہے کہ جب تک علّت تامہ کا وجود ہے

اپنا وجود ضروری ہے اور چونکہ کمالات عقول کے لئے حالت منتظرہ ہو نہیں سکتی اس لئے سلب کمالات بھی ممکن نہیں اور صرف اِس عقل اور نو فلک پر اکتفا کرنے کی یہ وجہ ہوئی کہ اُس زمانہ میں سات ہی سیارے سمجھے گئے تھے چونکہ ہر سیارے کی رفتار اور صعود و ہبوط اور استقامت و رجعت وغیرہ لوازم جدا جدا ہیں اور یہ خیال کیا گیا کہ جب تک ہر ایک کے لئے ایک ایک فلک علیحدہ نہ ہو اُن لوازم کا وجود ہو نہیں سکتا اس لئے سات سیاروں کے لئے سات فلک اور جملہ ثوابت کے لئے ایک فلک اور سب کو حرکت دینے والا ایک فلک یعنی جملہ نو فلک ضروری سمجھے گئے۔ اُس وقت اگر اٹھارہ سیارے ثابت ہوتے جیسے حکمت جدیدہ میں مسلّم ہو گئے ہیں جس کا حال سید احمد خاں صاحب نے تہذیب الاخلاق میں لکھا ہے کہ بذریعہ دوربینوں کے مشاہدہ سے قطعی طور پر ثابت ہو گیا کہ سیارے اٹھارہ ہیں۔ تو بجائے نو فلک کے بیس فلک اور بجائے عقول عشرہ کے عقول احدی وعشرین علت تامہ اُن کے قرار دئے جاتے اور وہی دلائل لمیہ ہوتیں ان کان کذا کان کذا ھف وان کان کذا کان کذا ھف اس سے اہل انصاف پر ظاہر ہے کہ جو کہا جاتا ہے کہ آلہیات کے دلائل لمیہ ہوتی ہیں اگر اسی قسم کے دلائل مثبتہ تخمینیات و اختراعات کو لمیہ مفیدۂ قطع کہیں تو دلائل لمیہ سے بڑھ کر بے اعتبار کوئی دلیل نہیں۔

غرض اس خیال نے گھر وغیرہ ہماری مصنوعات کے لئے جیسے مادہ کی ضرورت ہے ویسا ہی مصنوعات آلہی کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہے حکما کو نہایت پریشانی میں ڈالا جس نے مجردات عن المادہ کو لازم ذات

واجب الوجود قرار دینا اور اُس سے صفت اختیار کو سلب کرنا۔ اور لا یصدر عن الواحد الا الواحد کے قائل ہو کر اُس کو معطل الوجود ٹھہرانا۔ جملہ عالم کا خالق عقل عاشر کو بنانا وغیرہ وغیرہ مفاسد کثیرہ کا مرتکب اُن کو بنا دیا۔

کل حکما قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک ممکن نہیں اور اُنکا یہ بھی مذہب ہے کہ صفات عین ذات ہیں تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کی نہ ذات کا ادراک ممکن ہے نہ صفات کا اور ظاہر ہے کہ تخلیق و ابداع بھی صفت ہے جس کا تعلق تمام عالم سے ہے تو چاہیئے تھا کہ اپنے ہی اصول پر اِس صفت کے ادراک سے بھی عجز ظاہر کرتے جیسے بعض حکمأ نے کیا ہے۔

ملل و نحل میں شہرستانی رح نے کسنوفانس کا قول نقل کیا ہے کہ ہمارا یہ کہنا (کہ ہمارے عالم کی صورتیں حق تعالیٰ کے پاس تھیں یا نہ تھیں اور کس طرح پیدا کیا) جائز نہیں اِس لیئے کہ عقل مخلوق ہے اور بعد والی ہے۔ بعد والی چیز اپنے اول والے کو معلوم نہیں کر سکتی اِس لیئے جائز نہیں کہ عقل حالت تخلیق کا ادراک کرے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ مبدع نے جس طرح چاہا اور مناسب سمجھا پیدا کیا کیونکہ اُس وقت وہ اکیلا تھا اُس کے سوا کوئی نہ تھا انتہیٰ۔

تاریخ کریک میں ثالیس حکیم کا قول نقل کیا ہے کہ حق تعالیٰ مبدع عالم ہے اُس کی ذات و صفات کے ادراک سے عقول بشری عاجز ہیں ازل میں وہ تنہا موجود تھا کسی دوسرے کا پتہ نہ تھا پھر جس چیز کو چاہا موجود فرمایا انتہیٰ۔

ہر چند حق تعالیٰ کے جملہ صفات کمالیہ ہیں مگر چونکہ صفت تخلیق وہ صفت ہے کہ عالم کے وجود کا مدار اسی پر ہے تو جتنی صفاتِ عالم سے متعلق ہیں مثل رازقیہ

Marfat.com

وغیرہ کل صفات کے ظہور کا مدار اسی صفت پر ہے ایسی صفت واجب سے سلب کر کے ادنیٰ درجہ کی عقل کے قبضہ میں دینا کس قدر بے انصافی کی بات ہے

اگر کہا جائے کہ ادنیٰ درجہ کا معلول خالق عالم ہونا واجب الوجود کا خود کمال ہے تو یہ ابلہ فریبی ہے۔ کیونکہ معلول ہونے کا حال ابھی معلوم ہوا کہ اُسکے وجود میں حق تعالیٰ کے فعل کو کچھ دخل نہیں اور لا یصدر عن الواحد الا الواحد کی وجہ سے صفت تخلیق واجب میں نہیں تو کوئی چیز نہ واجب کی مخلوق نہ اس کے مخلوق کی مخلوق ہوسکتی غایۃ الامر یہ ہے کہ وہ صفت بحال متعلق موصوف ہوگی جیسے زیدٌ کاتبٌ غلامہٗ تو فی الحقیقۃ وہ صفت واجب کی نہیں ہوسکتی پھر ایسی صفت کمالیہ اس میں نہ ہو تو اسکو واجب الوجود کہنے سے فائدہ ہی کیا خدا ہوا اور معطل الوجود نعوذ باللہ من ذلک۔

جس طرح یہ لوگ ذات وصفات کی حقیقت کو مجہول الکنہ کہتے ہیں اگر یہ بھی کہہ دیتے کہ اگر ہم ایجاد میں محتاج مادہ ہوں تو ضرور نہیں کہ واجب الوجود بھی محتاج مادہ ہو کیونکہ قیاس معقول کا محسوس پر اور قیاس واجب بالذات کا ممکن پر درست نہیں۔ جائز ہے کہ حق تعالیٰ بغیر مادہ کے ابتداً وجود دیتا ہو) تو سب خرابیاں اُٹھ جاتیں

محققین اہل معقول اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ لا یصدر عن الواحد الا الواحد غیر مسلم ہے اور مخدوش۔ اس بنا پر اُن کے نزدیک خالق کل کا حق تعالیٰ ہوگا اور سلسلہ صدور کا جو عقول و افلاک میں تھا اور نیز قدم عالم درہم برہم ہو جائیگا اسلئے کہ خالق وہ ہے کہ معدوم چیز کے وجود کو جب چاہے اختیار سے ترجیح دے اس صورت میں نہ عقول کو قدیم کہنے کی ضرورت رہی نہ ہیولےٰ کے ماننے کی نہ افلاک کو غیر مادی کہنے اور دوسرے اجسام سے ممتاز کرنے کی کیونکہ عقول کو

Marfat.com

جب اختیار سے پیدا کیا تو جائز ہے کہ مادہ خاص سے پیدا کیا ہو مثلاً نور وغیرہ سے۔
رہی یہ بات کہ تقدم مادہ کا اُنپر لازم آئیگا تو اُس میں کوئی قباحت نہیں۔
کیونکہ اس تقدیر پر وہ معلولات علل تامہ تو ہیں ہی نہیں کہ ماسوا پر انکا تقدم ضرور ہو
اور ہیولیٰ کی ضرورت اس وجہ سے نہ رہی کہ بشرط قائلین ہیولیٰ کے نزدیک
مجردات وافلاک کا وجود صرف صورتیں ہیں بغیر ہیولیٰ کے تو جائز ہے کہ اسی قسم کا
وجود تمام عالم کا ہو جیسا اشراقین کا مذہب ہے۔
رہا اتصال وانفصال اجسام کا سو وہ بحث دوسری ہے یہاں کلام صرف
اس میں ہے کہ صورت بغیر ہیولیٰ کے بھی موجود ہو سکتی ہے اور اگر تسلیم کیا جاے کہ
خصوصیات افراد مانع حکم طبیعت کے ہو سکتے ہیں تو یہاں کچھ ضرر نہیں اس لئے
کہ یہاں مقصود کے لئے صرف تصور شئے کافی ہے گو ماہیت اُس کی بالکنہ
معلوم نہ ہو تو جائز ہے کہ وجود صور کا بغیر ہیولیٰ کے ایسے طور پر ہو کہ ہمیں اُسکا ادراک
نہیں۔
اور افلاک وسائر اجسام میں عدم ضرورت فرق کی یہ وجہ ہے کہ جب سلسلہ
علل ہی کا باطل ہو گیا تو اُنکا اور دوسرے اجسام کا حال برابر ہے کوئی وجہ تخصیص نہیں
اصل منشا ان تمام لغویات کا یہ ہے کہ حکما نے التزام کیا کہ ہر چیز کا حال معلوم
کریں اس مقصود کے پورا کرنے میں سب کے پہلے مسئلہ وجود کی بحث کی ضرورت
ہوئی اس لئے کہ فی الحقیقۃ تمام احوال موجودات وجود ہی پر موقوف ہے پھر وجود
ایسی چیز نہیں کہ سمجھ میں آجائے مگر اُنھوں نے جرأت سے کام لیا اور بے باکانہ
اس دشوار گذار راہ میں عقلی گھوڑے دوڑائے۔

بیچاری عقل انسان ضعیف البنیان کی ایسی سخت گھاٹیوں کو جن کو خالق عقل وحکم نے حکمت کاملہ و قدرت بالغہ سے حیرت انگیز و ملالت خیز بنایا کیونکر طے کرسکے آخر ہر ہر قدم پر ٹھوکریں کھا کھا کر اُن کو بھی تباہ کیا اور ایک عالم کو قعر ضلالت میں گرادیا اگرچہ تحقیق واقعی اِس مسئلہ کی اقتدار عقل سے خارج ہے مگر چونکہ یہاں بحث عقلی ہے اِس لئے آزادانہ اُس میں تقریر کی جاتی ہے۔

وجود کے معنی ہونا یا ہستی ہیں یہ لفظ ایسا مُستعمل ہے کہ ہرکس وناکس اُسکے معنی سمجھتا اور اپنی بول چال میں استعمال کرتا ہے مگر یہ بات کہ اُس کا مصداق کیا ہے عوام تو کیا خواص بھی اُس کو واقعی طور پر جاننے کا دعوی نہیں کرسکتے توضیح بیان کے لئے یہ مثال کافی ہوسکتی ہے۔ بشرطیکہ سمجھنا مقصود ہو۔ مثال یہ ہے کہ کسی لکڑی کو ہم اپنی عقل میں تحلیل کریں تو کئی چیزیں مثل رنگ وبو وغیرہ کے اُس میں نکلیں گی اور ہر چیز کو عقل میں اُس سے جدا کیجئے مثلاً رنگ کو علیحدہ کیجئے اسی طرح بو حرارت برودت نرمی سختی طول عرض اور عمق وغیرہ کو اب دیکھئے اُس میں کیا باقی رہگیا اگر اصول حکمت سے دیکھیں تو صورت علیحدہ ہوگئی صرف ہیولیٰ رہگیا اُس کو بھی علیحدہ کیجئے اب اُس لکڑی کا کوئی نشان اور اثر باقی نہ رہا اور بالکلیہ معدوم ہوگئی اِن اجزا میں دیکھئے تو کوئی جزو ایسا نہیں ہے کہ جس کو وجود کہیں پھر اگر دیکھیں تو جس جس جُز کو جدا کیا سب کے ساتھ وجود موجود ہے کیونکہ جس چیز کو ہم نے جدا کیا تھا وہ فی نفسہ موجود تھی گو وجود رابطی اُس کا جدا کرنے کے وقت جاتا رہا مگر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقلاً وہ فی نفسہ معدوم ہوجاوے ورنہ لازم آسکتا کہ تصور اعراض کا قطع نظر معروضات کے نہ ہوسکے حالانکہ وہ باطل ہے۔

الحاصل اُن اجزاے تحلیلی کا وجود فی نفسہ زائل نہ ہوا اب اُن اجزا میں غور کیجئے کہ ہر ایک بظاہر بسیط ہے اِسلئے کہ اُس مرکب لکڑی سے اُن اجزا کو ہم نے علحدہ کیا تھا جو مرکب نہ ہوں اگر بالفرض اُن میں کوئی مرکب ہو تو پھر تحلیل کیجئے جس سے یہ بات صادق آجائے کہ عقل میں ہر ایک جز بسیط اُس کا ممتاز ہے اب غور کیجئے تو ہر ایک بسیط میں دو جز ہیں ایک وہ جو بسیط ممتاز ہے مثلاً رنگ یا بو وغیرہ اور ایک وجود جو سب اجزا میں شریک ہے پھر اِس مرکب کو بھی تحلیل کیجئے یعنی رنگ کو علحدہ کر دیجئے اور اُسکے وجود کو علحدہ اسیطرح بو کو علحدہ کیجئے اور اُسکے وجود کو علحدہ اس تحلیل کے وقت ایک مابہ الامتیاز حاصل ہوگا اور ایک وجود ۔ اور ظاہر ہے کہ وہ وجود سب میں ایک قسم کا ہے کیونکہ ہر ایک پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ سب اجزا کا مدار موجودیت ہے اُن وجودات خاصہ میں کوئی وجود ایسا نہیں جسپر یہ بات صادق نہ آئے یا کسی پر کم صادق آئے اور کسی پر زیادہ اب اُس وجود بسیط کو تصور کیجئے مگر ایسے طور پر کہ اُن علحدہ شدہ اجزا میں سے کوئی اُس تصور میں شریک نہ ہو یعنی نہ رنگ ہو نہ بو وغیرہ یوں تو لا جز فی التصور کے لحاظ سے کہدینگے کہ کچھ نہ کچھ تصور ہو ہی جائیگا مگر وہ قابل اعتبار نہیں اِسلئے کہ کلام اُس شئی میں ہے جو واقعی ہے ۔ اعتباری نہیں جسکے وجود میں اعتبار کو دخل ہو ۔ پھر وہ وجود تخیلات انتزاعیات اور اختراعیات میں بھی شریک ہے اِس لئے کہ آخر یہ بھی موجودات ہیں غرض وہ وجود موجودات محسوسات سے ہوگا نہ تخیلات و انتزاعیات و اختراعیات سے اِس لئے کہ یہ امور ممتاز ہیں اور ہم نے پہلے ہی تمام تمیزات کو اُس سے علحدہ کر لیا تھا اور جو چیز اِن اقسام سے کسی قسم میں داخل نہ ہو اُسکا تصور محال ہے کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ جو چیز محسوسات سے نہ ہو اُسکا تصور محال ہے

Marfat.com

جیسے مادرزاد نابینا۔ اضواٴ اور الوان کا اور مادرزاد بہرا اصوات کا تصور نہیں کر سکتا

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ وجود کو بدیہی نہیں کہہ سکتے اور نظری بھی ہے تو ایسا کہ جس کا تصور محال ہے اس وجہ سے اُسکی تعریف نہیں ہوسکتی اسلئے کہ بسیط ہونے کی وجہ سے حد تو محال ہی ہو گئی رہا رسم وہ مفید کنہ نہیں بعض لوگوں نے وجود کو بدیہی سمجھا ہے اسوجہ سے کہ بدیہیات کا علم ہوتا ہے اور وجود اُن کا جزو وجودی ہے پھر اگر جُز بدیہی نہ ہو تو کل کا بدیہی ہونا ممکن نہیں اگرچہ بادی الرای میں یہ بات ٹھیک معلوم ہوتی ہے مگر تدقیق نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس تحلیل پر اگر غور کرتے تو کبھی اس کے قائل نہ ہوتے۔

بات یہ ہے کہ جب ہمیشہ کسی چیز کا من وجہ تصور ہوا کرتا ہے تو وہ چیز بدیہی معلوم ہوتی ہے اور اُس کی حقیقت سے کچھ تعرض نہیں ہوتا مثلاً جس شہر میں تاربرقی ہو وہاں کے لوگوں کے نزدیک یہ قضیہ کہ (تاربرقی موجود ہے) بدیہی ہے حالانکہ کبھی حقیقت تاربرقی کی نہ بتا سکیں گے اسی طرح (انا انسانٌ) کو ہر شخص بدیہی سمجھتا ہے حالانکہ انا کی حقیقت ہرگز صحیح نہیں بتا سکتا چنانچہ اوپر ثابت ہوچکا ہے کہ نفس ناطقہ کی حقیقت میں کل حکما حیران ہیں۔

میری دانست میں جتنی چیزیں بدیہی سمجھی جاتی ہیں کوئی بدیہی نہیں کیونکہ نفس کو نظر اور فکر کے وقت امور معلومہ کی تلاش و ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے پھر جسقدر کوئی شی اُس سے دور ہو اُسکے احوال و ذاتیات کا معلوم ہونا مشکل ہے اور اگر اشیاء محسوس ہوں تو جب بھی نفس کو امور مخزونہ خیال میں تصرف کرنیکی ضرورت ہوگی بخلاف اپنی ذات کی کہ جملہ احوال ذاتی اپنے اُسکو معلوم ہونا چاہئے کیونکہ خارج سے لانیکی

کوئی ضرورت نہیں باوجود اس کے جب اپنے پورے احوال اسکو معلوم نہ ہوسکے تو کیونکر یقین کیا جاے کہ دوسرے اشیاء کے ذاتیات واحوال اس نے جو بتائے سب واقعی ہیں۔

اُس کو اے عقل!! شرم کرنا چاہیئے کہ جب اپنی ذات وذاتیات نہ بتاسکا تو دوسروں کی ذات وذاتیات بتانے کا دعوی کس قدر باعث رسوائی ہوگا۔

اسکو بھی جانے دیجئے نور سے زیادہ کوئی چیز روشن وظاہر نہیں اس کی تحقیق میں کس قدر پریشانی ہے جس کا حال اوپر معلوم ہوا کہ کوئی اسکو موجود واقعی کہتا ہے کوئی اعتباری کوئی جوہر کہتا ہے کوئی عرض۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ اپنی ابصار وسماعت اس کو معلوم نہ ہو پھر دیکھ لیجئے کہ حقیقت ابصار سماعت اصوات اور حروف وغیرہ کی تحقیق میں کیسی کیسی دقتیں پیش آئیں جس کا حال کسی قدر اوپر معلوم ہوا۔

علی ہذا القیاس وجود کو ہر شخص جانتا ہے باوجود اسکے اس میں کس قدر اختلاف ہے شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ عجب بات یہ ہے کہ باوجودیکہ وجود سب کے نزدیک بدیہی ہے مگر اس میں اقسام کے اختلاف ہیں کوئی اسکو جزئی حقیقی کہتا ہے کوئی کلی اور کوئی واجب کہتا ہے کوئی ممکن اور کوئی عین ماہیت کہتا ہے کوئی زائد علی الماہیۃ اور کوئی لفظ مشترک کہتا ہے کوئی متواطی کوئی مشکک انتہی۔

الحاصل جب ایسی ایسی چیزیں جنکو اعلیٰ درجہ کی بدیہیات کہنا چاہیئے اعلیٰ درجہ کی نظری ہوں تو پھر کونسی چیز بدیہی ہوسکتی ہے۔ ہاں اگر بدیہی کے یہ معنی ٹھہرائے جائیں جس کا کسی وجہ ادراک ہوجاے خواہ بذریعہ حس یا فی الجملہ تعلق عقل اس سے ہوجاے جیسے نور کو دیکھتے ہی بدیہی سمجھا گیا حالانکہ حقیقت اسکی نظری ہے یا سماعت وابصار

وغیرہ بمجرد وجدان کے بدیہی سمجھے گئے حالانکہ حقیقت معلوم نہیں اسیطرح نفس تعلق جملہ حواس وعقل کو بداہت سمجھیں تو وہ بات اور ہے مگر اس سے کسی چیز کی حقیقت کا معلوم ہونا اور اس کا بدیہی ہونا ثابت نہیں ہوسکتا۔

الحاصل گو وجود بظاہر بدیہی معلوم ہوتا ہے مگر ماہیت اُسکی ایسی نظری اور پوشیدہ ہے کہ بعضوں نے اس کا انکار ہی کر بیٹھا چنانچہ مواقف میں بوعلی سینا کا قول نقل کیا ہے کہ وجود معقولات ثانیہ سے ہے یعنی وجود خارج میں کوئی چیز نہیں بلکہ خارج میں صرف ماہیت ہے جس سے ذہن ہونے کو انتزاع کرتا ہے (یعنی وجود مصدری کو)

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وجود خارج میں نہیں اس لئے کہ حکماء مشائین جن کے تابع بوعلی سینا ہیں انکا مذہب ہے کہ ہیولیٰ بالفعل نہ بالذات متحیز ہے۔ نہ ذات وضع نہ موجود بلکہ وہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے یعنی جب اُسمیں صورت آئیگی وہ موجود ہوگا۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہیولیٰ کا وجود اُس وقت صورت سے منتزع ہوگا یا نفس ہیولیٰ سے۔ اگر صورت سے منتزع ہو تو لازم آئیگا کہ ایک امر مبائن سے دوسرے مبائن کا وجود منتزع ہو۔ اس لئے کہ ہیولیٰ محل ہے اور صورت حال اور ظاہر ہے کہ حال ومحل میں عینیت ممکن نہیں گو وضع میں ایک ہوجائیں۔ اور ہیولیٰ سے بھی ہیولیٰ کا وجود منتزع نہیں ہوسکتا اس لئے کہ ہیولیٰ نفس ذات میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ اُس سے وجود منتزع ہو اس لئے کہ نہ وہ موجود ہے نہ متحیز نہ متصل۔ اگر کہا جائے کہ صورت کی وجہ سے عقل نے نفس ہیولیٰ

سے وجود کو منتزع کیا تو ہم کہیں گے کہ نفس ہیولیٰ کی وضع تو محسوس نہیں اس لیے کہ جتنے محسوسات ہیں وہ سب صورت سے متعلق ہیں اس لئے عقل انتزاع وجود کا بعد احساس تو نہ کرے گی۔

رہی یہ بات کہ صرف وجود عقلی سے انتزاع وجود کا کیا ہو تو یہ مسلّم ہے مگر اس وجود میں ہیولیٰ محتاج صورت خارجیہ نہ ہوگا حالانکہ یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے وجود میں محتاج صورت ہے اِس سے ثابت ہوا کہ وجود ہیولیٰ کا بعد صورت کے خارج میں ہوگا اور وجود صرف معقول ثانی بلکہ موجود فی الخارج بھی ہے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ وجود مصدری ایک امر بدیہی ہے جسکو ہر شخص جانتا ہے اور غالباً صاحب مواقف کی بھی یہی مراد ہوگی اُس قول سے کہ کل کے نزدیک وجود بدیہی ہے اور معلوم ہے کہ جتنے معانی مصدری ہیں سب انتزاعی ہیں اور یہ بھی مسلّم ہے کہ انتزاع ذہنی وہ ہے جس کا منشار واقع میں موجود ہو ورنہ وہ اختراعی ہوگا جس کو ذہن خلاف واقع خود تراش لیتا ہے اور یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ معنی انتزاعی اور منشار انتزاعی میں خاص قسم کی مناسبت چاہیئے۔ ورنہ وہ بھی اختراعی ہو جائیگا مثلاً قعود معنی مصدری ہے اُسکا منشار خارج میں ایک خاص قسم کی ہیئت ہے علیٰ ہذا القیاس فوقیت معنی مصدری ہے اُس کا منشار خارج میں خاص قسم کی وضع ہے۔

اور اکل معنی مصدری ہے جسکا منشار خارج میں خاص قسم کے حرکات ہیں غرض ہر ایک معنی مصدری کے لئے خاص منشار ہوگا نہ یہ کہ قعود کو منشار فوقیت سے نکال لیں یا منشار اکل سے جسکو اختراعی کہنا چاہیئے۔ ہاں کسی مقام میں وہ سب ایک

جاے صادق آجائیں گے مثلاً کوئی شخص کسی چیز پر بیٹھ کر کھا رہا ہو تو وہاں تینوں
انتزاعیات موجود ہوں گے مگر منشاء انتزاع ہر ایک کا جدا جدا ہے مثلاً قعود کا منشاء
پاؤں کو وضع خاص پر رکھنا اور فوقیت کا منشاء وضع خاص اس چیز کی جس پر
وہ شخص ہے اور منشاء اکل کا منہہ کے خاص حرکات۔ اب وجود پر غور کیجئے کہ
وہ بھی معنی مصدری ہے اس کے لیے بھی خارج میں منشاء انتزاع ضرور ہے
ورنہ وہ معنی انتزاعی نہ ہوں گے بلکہ اختراعی ہوں گے پھر اگر منشاء انتزاع نفس ماہیت
ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ تو وجود ہیں اور اس میں کوئی مناسبت نہ ہوئی اسلئے
کہ وجود مقابل عدم ہے اور ماہیت کو وجود سے کچھ تعلق نہیں چنانچہ یہ امر کتب قوم
میں مصرح ہے کہ ماہیت نفس مرتبۂ ذات میں نہ موجود ہے نہ معدوم بلکہ کل متقابلات
اس سے مسلوب ہیں قطع نظر اسکے اگر منشاء انتزاع نفس ماہیت ہو تو وجود مصدری
انسان سے بھی منتزع ہو گا اور فرس سے بھی جو دونوں متبائن ہیں حالانکہ ایک معنی انتزاعی
دو اعتباری متغائروں سے منتزع نہیں ہو سکتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا تو دو متباینوں سے
کیونکر منتزع ہو سکے غرض وجود مصدری ماہیت سے منتزع نہیں ہو سکتا اور تشخص سے
بھی منتزع نہ ہو گا اس لئے کہ تشخص مجموعہ سواد و بیاض وغیرہ کا نام ہے اگر وجود
اس سے منتزع ہو تو بھی وہی خرابیاں لازم آئینگی جو نفس ماہیت میں تحقیں جب
وجود نہ ماہیت سے منتزع ہو سکتا ہے نہ تشخص سے اور انتزاعی ہونا اس کا مسلم ہے
تو سوائے ان دونوں کے ایک ایسی چیز ہر موجود میں ضرور ہے جس سے یہ معنی
مصدری منتزع ہوا کرتے ہیں گو اس کی حقیقت بسبب کمال نظری ہونے کے
ہم نہ بتلا سکیں گے جس کا حال اوپر معلوم ہوا۔ الحاصل وجود کو معنی مصدری میں منحصر کر دینا

Marfat.com

بغیر اسکے کہ اُس کا منشار انتزاع مُعیّن واقع میں ہو بالکل خلافِ عقل ہے بلکہ عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ خارج میں وجود کوئی چیز ہے جسکو ما بہ الموجودیت سے تعبیر کرتے ہیں اور وجود حقیقی بھی وہی ہے جسمیں اختلاف ہے کہ وہ عین ماہیت ہے یا زائد علی الماہیۃ یہ مسئلہ بھی نہایت غامض معرکۃ الآرار ہے چونکہ اُس کا سمجھنا ماہیت کے سمجھنے پر موقوف ہے اس لئے پہلے ماہیت سے متعلق بحث کیجاتی ہے لیکن بیان مقصود ناظرین سے صرف اتنی درخواست ہے کہ (انظر الی ما قال ولا تنظر الی من قال) پر عمل فرمادیں کیونکہ آخر یہ مقولہ بھی عقلار کا قابل تعمیل ہے۔

جب کوئی چیز عالم میں موجود ہوتی ہے اور لوگ اُسکو دیکھتے ہیں اور اُس سے کسی قسم کی غرض متعلق ہوتی ہے تو اُس کا کچھ نہ کچھ نام رکھ دیتے ہیں تاکہ ضرورت کے وقت اُس نام سے اُسکو ذکر کرکے مقصود دلی سامع کے ذہن نشین کیا کریں اور اگر چنداں غرض اُس سے متعلق نہ ہو تو اُس کا کچھ نام نہیں رکھا جاتا اسی وجہ سے ہزارہا قسم کے حیوانات نباتات جمادات وغیرہ اشیار ایسی ہیں کہ جنکا کوئی نام نہیں۔ چونکہ یہ نام رکھنا اغراض سے متعلق ہے اس لئے کبھی اشخاص کے نام جدا جدا رکھے جاتے ہیں کبھی ایک عام نام اشخاص کے واسطے تجویز کیا جاتا ہے مثلاً چاند سورج وغیرہ ستاروں سے چونکہ غرضیں متعلق ہیں اسلئے اُن کے نام شخصی ہوئے اور دوسرے ستاروں کے واسطے خاص نام نہیں ہر ایک کو ستارہ کہتے ہیں باوجودیکہ چاند وغیرہ سب ستارے ہیں پھر عقلائنے توجہ کی اور قاعدے مقرر کئے کہ جب کئی چیزیں ایک قسم کی ہوں تو اُن میں بعض امور ایسے ہونگے جو اوروں میں بھی شریک ہوں اور بعض ایک ہی قسم کیساتھ خاص ہونگے تو عام کو جنس

اور خاص کو فصل اور مجموع کو نوع کہنا چاہیئے اور نوع ہی کو ماہیت بھی کہتے ہیں
مثلاً انسانوں کو دیکھا کہ جاندار ہیں اور ایک خاص قسم کا آواز کیا کرتے ہیں جس کو
نطق کہتے ہیں اُن کی ماہیّت حیوان ناطق قرار دی۔ اور گدھے کو دیکھا کہ جاندار ہے
اور خاص طور پر پکارتا ہے جسکو نہیق کہتے ہیں۔ اُس کی ماہیّت حیوان ناہق
قرار دی۔ اور گھوڑے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر آواز کرتا ہے جسکو
صہیل کہتے ہیں اُس کی ماہیّت حیوان صاہل قرار دی مگر چونکہ انسان سمجھکر وہ خاص
قسم کی آواز کرتا ہے یعنی بات کرتا ہے اس لئے ناطق کے معنی دریا بندہ معقولات
قرار دئے اسی طرح نہیق وغیرہ ہیں گو تعبیرات میں وہ اشیار ذکر کئے جاتے ہیں
جو عوارض ہیں مگر مقصود اُن سے وہ امور سمجھے جاتے ہیں جو خارج عن الذات نہ ہوں
غرض ذاتیات سے وہ امور مراد ہیں جو اُس سے منفک نہ ہوں اور اُن میں سے
خاص وہ امور جو ظاہراً زائد علی الذات نہ ہوں مثل لوازم ماہیت وغیرہ چونکہ اکثر لوازم سے
ذاتیات مشابہ ہوتے ہیں چنانچہ شیخ نے شفا میں لکھا ہے کہ جب ہم معانی
معقولہ میں نظر کرتے ہیں کہ کون سے معنی جنسیت کے لئے خاص کئے جائیں تو
اکثر ہمیں معلوم نہیں ہوتے اور بعض معلوم بھی ہو جاتے ہیں انتہیٰ۔ اس لئے ماہیات
کو مُعیّن کرنا جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہے نہایت دشوار ہے۔

الحاصل موجودات خارجیہ سے ایک ایک چیز ذہن میں لائی جاتی ہے اور
اُس میں غور کیا جاتا ہے کہ کونسی چیز ذات میں داخل ہے اور کونسی خارج چونکہ عقل
میں یہ قوت ہے کہ ہر چیز کو دوسرے اشیار سے علٰحدہ کرکے تصور کر سکتی ہے۔
اور اُس تصور سے اُس کو کوئی چیز مانع نہیں حتی کہ وجود کو علٰحدہ اور دوسرے

Marfat.com

مفہومات کو علیحدہ تصور کرسکتی ہے اسلئے بعض امور کو ذات قرار دیکر وجود کو علیحدہ طور پر عارض تصور کرلیتے ہیں اس لئے کہ وجود ایک ایسی چیز ہے کہ جس چیز کو عقل ماہیت قرار دیتی ہے وہ خارج میں بھی اسکی ساتھ متحقق ہوتا ہے اور ذہن میں بھی اس لئے بادی الرای میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ عوارض ماہیت سے ہے مثلاً جب اس نے حیوان ناطق کو ذات ٹھہرالیا تو ظاہر ہے کہ وجود اسکو عارض سمجھا جائیگا۔ خواہ ظرف خارج میں ہو یا ظرف ذہن میں اسلئے کہ حیوان ناطق نفس ذات میں وجود سے علیحدہ ایک چیز ہے۔ مگر یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ یہ حیوان ناطق کہاں سے آگیا اسکو تو ذہن نے وجودات خاصہ سے ٹٹول ٹٹول کر نکالا تھا یعنی ان موجودات خارجیہ کے حالات دیکھنے کے بعد ماہیت قرار دی گئی تھی۔

شارح تجرید رح نے لکھا ہے کہ خارج میں صرف ایک چیز موجود ہے یعنی ہویت شخصیہ مگر عقل اسکی تفصیل کرکے ماہیت نوعیہ اور تشخص نکالتی ہے جیسا کہ ماہیت کی تفصیل کرکے جنس و فصل نکالتی ہے۔ اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جو اجزا غیر محمول ہوں یعنی اجزاے خارجیہ وہ دونوں وجود یعنی وجود ذہنی اور خارجی میں کل پر مقدم ہوتے ہیں جیسے گھر کے اجزار۔ اور جو اجزا محمول ہوں ان کا تقدم کل پر صرف ذہن ہی میں ہوتا ہے اور وہ خارج میں عین کل ہیں انتہی۔ وجہ اسکی یہی ہے کہ خارج میں صرف ایک ہی شئے ہے وہاں کلیت اور جزئیت کا تحقق ہی نہیں۔ اور ایک مقام میں لکھا ہے کہ امور خارجیہ ہی ذوات متاصلہ ہیں اور امور ذہنیہ ان کے اظلال ہیں اور لکھا ہے کہ ماہیت کو ذہنی ہونا لازم ہے دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جتنی صور کلیہ ہیں نفس میں جزئیات سے منتزع ہوتی ہیں۔

الحاصل ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ موجود جو امر متاصل اور واقعی ہے

Marfat.com

وہ خارج میں صرف ایک امر بسیط ہے یعنی وجود خاص اور ماہیت امر ذہنی انتزاعی ہے
جس کا منشاء خارج میں وہی امر بسیط ہے۔ مثلاً زید ایک وجود خاص کا نام ہے
اس حیثیت سے کہ اپنی موجودیت میں موضوع کا محتاج نہیں مفہوم جوہر اُس سے
منتزع ہوا۔ خواہ اُس کی تعریف میں موجود لافی موضوع کہیں یا نہ اذا وجد فی الخارج
کان لافی موضوع کہیے۔ اس لئے کہ عدم احتیاج الی الموضوع ایک امر سلبی ہے
جس سے کوئی چیز مرکب نہیں ہوسکتی اس سبب سے وہ زید خارجی کی ذات کا جزء خارجی
ہرگز نہیں ہوسکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید امر عدمی اعتباری ہو۔
اور اِس حیثیت سے کہ اُس کو طول اور عرض و عمق عارض ہے مفہوم جسم منتزع
ہوا کیونکہ یہ امور اعراض ہیں اُن سے جوہر مرکب نہیں ہوسکتا ورنہ لازم آئے گا
کہ زید جوہر نہ ہو اِس لئے کہ جو مرکب عرض و جوہر سے ہے۔ وہ جوہر نہیں ہوسکتا
اور اُس حیثیت سے کہ کسی مدت تک بڑھتا ہے نامی منتزع ہوا کیونکہ نمو ایک حرکت
خاصہ کا نام جو عرض ہے اور ادراک جزئیات کی جہت سے حساس اور ادراک کلیات کی
جہت سے ناطق منتزع ہوا اور ظاہر ہے کہ ادراک کیفیت خاصہ ہے۔
الحاصل اِن میں کوئی چیز ایسی نہیں کہ زید جو موجود خارجی ہے اُن سے خارج
میں مرکب ہو بلکہ یہ کل اجزا جو ذاتیات ماہیت ہیں مفاہیم انتزاعیہ ہیں جیسے احتیاج
الی الغیر کی حیثیت سے ممکن اور تماس سطح ہوا وغیرہ یا توہم فراغ کی جہت سے متحیز
اور انگلیاں قلم پکڑنے کے قابل ہونے اور خاص قسم کے نقش کی صلاحیت
رکھنے کی جہت سے کاتب اور احاطہ خطوط کی جہت سے متشکل۔ اور خاص قسم کی
حرکات کی جہت سے آکل و شارب بالطبع اور سواد و بیاض کی جہت سے اسود

Marfat.com

وابیض اور خاص خاص قسم کی کیفیات کی وجہ سے متعجب ضاحک مُغضب فرحان حزین وغیرہ منتزع ہوتے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ جب جوہر وغیرہ امور ذات زید میں داخل نہیں تو زید جو خارج میں موجود ہے۔ وہ ایک امر بسیط ہے جس کو وجود خاص کہتے ہیں چنانچہ شارح تجرید کے اقوال مذکورۂ بالا بھی اسی کے موید ہیں

پھر اگر جوہر اور دوسرے مفہومات اجزائے خارجیہ ہوں تو ضرور ہے کہ وہ کل پر مقدم اور خارج میں ممتاز ہوں اور محمول نہ ہوں جیسے گھر کے اجزاء حالانکہ یہ بالبداہتہ باطل ہے اسی وجہ سے کوئی انکو اجزائے خارجیہ کہتا ہی نہیں اور اجزائے ذہنیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ماہیت جو ذہن میں ایک شئے بنتی ہے وہ اسی کے اجزا ہیں جنکا وجود ظلی ہے نہ وہ خود متاصل ہیں نہ اُن سے جو مرکب ہے وہ متاصل ہے اور اگر وہ موجود خارجی پر محمول ہوں تو کوئی فضیلت نہیں کل انتزاعیات محمول ہوتے ہیں جیسے فلک پر فوق محمول ہوتا ہے غرض مفہوم جوہر وغیرہ ذاتیات امور انتزاعیہ ہیں جنکا منشاء خارج میں وجود خاص ہے بلحاظات مختلفہ۔ اور جس طرح موضوع میں نہ ہونا اور طول وعرض وعمق اُس وجود خاص سے منتزع ہیں اسی طرح مادی ہونا بھی منتزع ہے بلکہ بحسب اصطلاح حکمت مادہ کو جس قدر اُس موجود خاص کیساتھ تعلق ہے طول وعرض وعمق کو نہیں کیونکہ اِن کیفیات سے اُس کا تقوم نہیں اور اُسکو اُس کے تقوم میں دخل کہیں تو بجا ہے باوجود اس کے جسم ذاتی ہے اور مادی ذاتی نہیں اسی طرح جیسے باعتبار حس کے اُس وجود خاص سے حساس منتزع ہوتا ہے ویسا ہی اکل بالطبع بھی منتزع ہے اس اعتبار سے حساس کو کوئی فضیلت نہیں جو ذاتی بنے اگر کہا جائے کہ اکل

Marfat.com

عرضی دائمی نہیں تو ہم کہیں گے کہ حساس ہونا بھی دائمی نہیں بلکہ اگر آکل بالطبع کو دائمی کہیں تو بیموقع نہ ہوگا اگر عرض مفارق ہے تو آکل بالفعل ہے نہ آکل بالطبع بخلاف حساس کے کہ حالت نوم میں وجود اُس کا مفقود ہے اور اگر ذاتیت کے لئے کیفیت خاصّہ کا دائمی ہونا شرط ہو تو چاہیئے کہ نامی ذاتی نہ ہو اس لئے کہ نمو ہر حیوان میں ایک مدت خاص تک رہتا ہے اور اکثر مدت عمر طبعی میں وہ مفقود ہوتا ہے مثلاً انسان میں نمو تخمیناً ربع عمر طبعی تک رہتا ہے اور تین ربع میں بالکل مفقود ہے باوجود اُس کے اُسکو ذاتی کہتے ہیں اور رلون حالانکہ جسم سے کبھی منفک نہیں ہوتا مگر دونوں کو ذاتی نہیں کہتے اسیطرح مغتذی بالطبع ہونا اُس کا ہمیشہ ہے جیسے ناطق میں کہتے ہیں کہ حالت نوم میں بھی باعتبار ذات و صلاحیت کے ناطق ہے چاہیئے تھا کہ وہ بھی ذاتی ہوتا۔

علی ہذا القیاس جیسے باعتبار ادراکات نفس کے ناطق اُس سے منتزع ہے ویسا ہی باعتبار اس کے کہ نفس مُدبر بدن ہے مُدبر بدن ہونا بھی اُس سے منتزع ہے مگر اُس کو ذاتی نہیں کہتے۔

الحاصل زید کی ذات متاصلہ میں کوئی جز داخل نہیں اگر جوہر وغیرہ داخل ہوں تو ماہیت میں داخل ہوں گے جو امر انتزاعی ذہنی ہے نہ ذات زید میں جو امر واقعی خارجی ہے اگر ماہیت کے اجزا ممکن ذو لون آکل بالطبع مُدبر للبدن قرار دیں تو بھی خلاف واقع نہ ہوگا کیونکہ جیسے جوہر وغیرہ انتزاعی ہیں یہ بھی ہیں دونوں کا منشا خارج میں موجود ہے۔ اور یہ بھی ضرور نہیں کہ اُس ماہیت مقررہ کا انکار بھی کیا جاے اِس لئے کہ انتزاعیات کا اہتمام ہی کیا یہ نہیں وہ سہی اور جب حکما نے

Marfat.com

اہتمام کرکے امور مشہورہ کو ماہیت کے لئے اختیار کیا ہے تو آخر کوئی وجہ ترجیح کی ہوگی مگر یہ ماننا وہیں تک ہے کہ انتزاعیت سے آگے بڑھا کر کسی دوسرے قسم کی فوقیت ماہیت کو نہ دیجائے اور اگر مجموعہ انتزاعیات یعنی ماہیت کو ذات قرار دیکر ذات یعنی وجود خاص کو عارض قرار دیں اور قلب موضوع کر دیں تو یہ ہرگز نہ مانا جائیگا۔

تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ ماہیت ایک امر کلی ہے جس کا انتزاع موجودات خاصہ سے ہوتا ہے مگر اسکا مطلب یہ نہیں کہ جب کوئی کلی ذہن میں ہنگی موجودات خارجیہ سے لیجائیگی۔ اسلئے کہ انسان کے ذہن میں حق تعالیٰ نے عجیب صلاحیت دی ہے کہ جس طرف وہ توجہ کرتا ہے کوئی نہ کوئی صورت اسمیں آجاتی ہے خواہ وہ مطابق واقع کے ہو یا نہ ہو اگر کسی جزئی کو دیکھتا ہے تو بحذف تشخصات خاصہ کلی بنا لیتا ہے کبھی کسی منشا سے کسی چیز کا انتزاع کر لیتا ہے اور کبھی بغیر منشا کے اختراع کرتا ہے کبھی ایسی صورت بنا لیتا ہے کہ اُسکے وجود کا خود قائل نہیں۔ مثلاً لاشئے ولاممکن وغیرہ کے۔

غرض جو صورتیں موجود فی الذہن ہوتی ہیں اُن کو اشیاء خارجیہ کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اکثر صورتوں کو خارج سے کوئی تعلق نہیں ہوتا البتہ صور جزئیہ میں حکایت ہوتی ہے بخلاف صور کلیہ کے اُن میں تو حکایت بھی نہیں کیونکہ کلی جو ذہن میں بنائیجاتی ہے وہ بحذف تشخصات ہوتی ہے جو سراسر تصرف ذہن ہے کیونکہ خارج سے حذف تشخص ممکن نہیں پھر چونکہ ذہن کو حذف تشخصات کی عادت اور ہمیشہ اُن کلیات کیساتھ ممارست ہے اسلئے اگر اُن کے ذہن نے حکم کر دیا کہ جیسے جزئی ذہنی حکایت جزئی خارجی ہے ویسی ہی کلی ذہنی بھی حکایت کلی خارجی ہے حالانکہ کلی کا وجود خارج میں

ایک امر احتمالی ہے چنانچہ بہت سی عقلا اُس کے وجود خارجی کے قائل نہیں اُن کے مذہب پر تو وہ صورت ذہنیہ حکایت ہو ہی نہیں سکتی اور واقع میں بھی حکایت اُسپر کیونکر صادق آئیگی اس لئے کہ صورت کو تو ذہن نے بحذف تشخصات تراش لیا ہے اور کلّی من حیث ہو کلی کے محکی عنہ کا خارج میں ہونا خلاف بداہت عقل ہے بلکہ اُس کلّی تراشیدہ ذہن سے خیال کیا گیا کہ خارج میں بھی کلّی ہو گی حالانکہ کوئی اس کا قائل نہیں کہ کلّی من حیث ہو کلّی خارج میں موجود ہے بلکہ جن کے پاس کلّی کا وجود خارج میں ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ جب کلّی موجود ہو گی شخصی ہی ہو گی کیونکہ وجود اور تشخص مساوق ہیں جسکا مطلب یہ ہوا کہ جتنے موجودات خارجیہ ہیں سب اشخاص ہیں باوجود اسکے کلی کو خارج میں موجود کہنا قیاس الغائب علی الشاہد ہے کیونکہ ذہن جو وجود کلی کے خارج میں ہونے کا حکم کر رہا ہے۔ اُس کلّی کو دیکھ کر کر رہا ہے جو اپنے میں پاتا ہے یہ نہیں سمجھتا کہ یہ کلی تو اُس کے تعمّل سے پیدا ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو کلی ذہن میں آتی ہے وہ خارج سے نہیں آتی بلکہ محسوسات کی کلیات اِس طور سے پیدا ہوتی ہیں کہ جزئیات محسوسہ کی صورتیں بواسطۂ حواس کے حس مشترک میں جاتی ہیں پھر خیال میں وہاں سے تجرید یاد کر کے وہ صورتیں بنائی جاتی ہیں جن کو نفس ادراک کرتا ہے چنانچہ سابقہ شیخ کی تقریر نقل کی گئی۔

جس سے ظاہر ہے کہ اِس فعل میں صرف تعمّل ذہن ہے جب کلیات محسوسات کے بنانے میں ذہن کو دخل ہوا تو قیاس کرنا چاہیئے کہ غیر محسوس کے بنانے میں کس قدر دخل ہو گا کیونکہ وہاں تو وہ کلّی کسی محسوس سے لی نہیں جاتی۔

Marfat.com

غرض صورت ذہنیہ حکایت موجود خارجی کی ہو نہیں سکتی اس لئے کہ وہ جزئی ہے تو یہ کلی وہ خاص ہے تو یہ عام وہ مبدا آثار خاصہ ہے تو یہ مبدا آثار متضادہ وہ مادی ہے تو یہ مجرد اس کا تکون بحذف تشخصات ہے تو اس کا وجود بزیادت تشخصات جس صورت میں کہ وہ مان لیا جاے۔

علیٰ ہذا القیاس صور جزئیہ کیفیات خاصہ کے ساتھ جب ذہن میں جاتی ہیں اور ذہن منسوب الیہ اور منسوب کی طرف توجہ کرتا ہے اس طور پر کہ نسبت دونوں میں پیدا ہو جس سے قضیہ معصولہ بنے تو اس اعتبار سے کہ حس مشترک میں وہ صورت ہے حکایت محکی عنہ خارجی کی ہوگی ورنہ حکایت صادق آیگی اس صورت میں الانسان حیوان کا محکی عنہ موجود خارجی نہیں ہو سکتا مگر اسوقت کہ انسان سے مراد زید وغیرہ ہوں کیونکہ اس موضوع کا خاج میں۔ وجود ذہنی جب ایسے قضیہ میں حکایت نہ ہو تو اللاممکن معدوم وغیرہ میں بطریق اولی حکایت نہ ہوگی بلکہ اس قسم کے قضایا کو منجملہ اختراعات ذہن سمجھنا چاہیئے گو ذہن ایسے موضوعات کے لئے مناسب محمولات تجویز کرے کیونکہ محال کا وجود جب خارج میں ہو نہ سکے تو انتزاع کسی چیز کا اُس ذات سے ممکن نہ ہوگا جس سے محمول بنے اور چونکہ مسلم ہے کہ محال کی صورت کسی طرح ذہن میں آ نہیں سکتی اور ذہناً و خارجاً وہ معدوم ہے جیسا کہ صاحب سلم نے لکھا ہے تو موضوع ذہن میں جو کچھ مقصود ہوگا وہ اُس محال کی صورت نہ ہوگی پھر محمول کے ساتھ اُس کا منصف ہونا نہ بطور انضمام ہوگا نہ بطور انتزاع جب قضیہ کے موضوع محمول کا یہ حال ہو تو اُس کی واقعیت کیونکر ہو سکے باوجود اس کے جب شریک الباری ممتنع کہا جاتا ہے

Marfat.com

تو یہ قضیہ واقعی معلوم ہوتا ہے مگر یہ صرف تعقل ذہنی ہے واقعیت سے اُسکو کوئی تعلق نہیں اس صورت میں مواد ثلاثہ میں سے مادہ امتناع باعتبار خارجی اور واقعی محکی عنہ کے کوئی چیز نہ ہوئی اور اگر تصور ذہنی کے اعتبار سے حکم لگایا جاے تو محمول صادق نہ آئیگا اس لئے کہ جو محمول تجویز کیا جاے گا باعتبار واقع کے ہوگا نہ باعتبار ذہن کے کیونکہ ذہن میں تو وہ موجود ہے نہ محال ہے نہ معدوم۔

کلام اس میں تھا کہ خارج میں صرف اشخاص و جزئیات ہیں ماہیت کلیہ نہیں ہے اس دعوی پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کلیات کا وجود ہو تو اُن کے موجود ہونے کے وقت تشخص و وجود اُن کو عارض ہوگا اس لئے کہ کلی من حیث ہو کلی کو وجود نہین پھر اس عروض کی حالت میں یہ ضرور صادق آئے گا کہ یہ دونوں عارض ہیں اور کلی معروض یا یوں کہئے یہ دونوں مثبت ہیں اور کلی مثبت لہ اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت مثبت لہ ہے حالانکہ مثبت لہ کا ثبوت وجود خارجی یہاں ہو نہیں سکتا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ پھر اگر بحسب قاعدہ مذکورہ ماہیت کو وجود ہو تو وہ وجود اگر عین وجود عارض ہو تو تقدم الشئ علیٰ نفسہ لازم آئیگا اور اگر غیر ہو تو ماہیت کی موجودیت بدون وجود ہوگی پھر وجود سابق میں بھی یہی گفتگو ہوگی یہاں تک تسلسل لازم آئیگا اور یہ سب لوازم باطل ہیں۔

اب یہاں ماہیت کو موجود کہنے والوں کو نہایت پریشانی ہے محقق دوانیؒ نے تو فرعیت کا انکار کر ہی دیا اور کہا کہ ثبوت الشئ للشئ مثبت لہ کی فرع نہیں بلکہ اُس کو مستلزم ہے مقصود یہ کہ اگر فرع مثبت لہ کہیں تو ماہیت کا وجود قبل ثبوت وجود عارض لازم ہوگا اور اگر مستلزم مثبت لہ کہیں تو ماہیت کا وجود بعد اس کے ہوگا۔

Marfat.com

کہ اوس کو پہلے وجود ثابت ہولے کیونکہ ثبوت الشی للشی یعنی ثبوت الوجود للماہیتہ مستلزم ہے۔ اور ثبوت مثبت لہ یعنی ماہیت لازم اور لازم کا وجود بعد وجود ملزوم ہوتا ہی محقق موصوف نے تاخر ماہیت کے واسطے تدبیر تو نکالی مگر وہ قاعدۂ مسلمہ ٹوٹ گیا جس کو کل حکمائے مان لیا ہے۔ تعارض کے وقت قاعدہ مسلمہ کو نہ ماننا اور ماہیت کے وجود خارجی کے قائل نہ ہونا دونوں برابر ہیں اس لئے کہ دونوں حکما کے مسلمات سے ہیں بلکہ وجود ماہیت کے قائل نہ ہونا آسان ہے اِس لئے کہ وہ بہت سے حکما کا مذہب بھی ہے۔ بخلاف اس قاعدہ کے کہ کسی کو اُسمیں کلام نہیں محقق نے جو استلزام کو اختیار کیا وہ بھی مطرد نہیں اس لئے کہ بہ مقتضی اس قاعدۂ کے ثبوت البیاض للجسم میں لازم آتا ہے کہ وجود جسم بعض وجود بیاض ہو حالانکہ وہ باطل ہے۔ اگر کہا جاے کہ استلزام مثبت لہ کو صرف اسی قدر لازم ہے کہ وجودِ مثبت لہ کا ہو عام اس سے کہ وہ وجود پہلے سے ہو جیسے جسم و بیاض میں یا بعد جیسے ماہیت و وجود میں تو ہم کہیں گے کہ مقتضی اس قاعدہ کا تو یہی ہوا کہ مثبت لہ فرع مثبت ہے۔ حالانکہ مقتضی ربط ایجابی کا یہ ہے کہ عارض کسی درجہ کا ہو۔ مرتبہ معروض کے بعد ہو گا عقلا کا قول ہے ثبت العرش ثم النقش یعنی یہ بحث دقیق جب ہی تک ہیں کہ ماہیت کو موجود خارجی کہیں اگر اُسکو انتزاعی مان لیں تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا۔

میر باقر داماد نے مثبت لہ کے استقلال و اصلیت پر نظر کر کے کہا کہ یہ تو ضرور ہے کہ ثابت مثبت لہ کی فرع ہو کیونکہ مرتبہ عارض من حیث ہو عارض بعد مرتبہ معروض کے ہے مگر چونکہ ماہیت وجود میں ثابت مثبت لہ کے وجود کی فرع

نہیں ہو سکتا اس لئے اُسکو تقرر و فعلیت کی فرع قرار دیکر کہا کہ یہ فرعیت جعل بسیط
کے مذہب پر متفرع ہوتی ہے۔ کیونکہ اس جعل کے قائلوں کے پاس اثر جعل کا
بالذات نفس ماہیت ہے یعنی جاعل نے نفس ماہیت کو قوت سے فعل میں لایا
جس سے وجود منتزع ہوتا ہے اور ماہیت مع الوجود اثر جعل کا بالعرض ہے
اس صورت میں وجود اور ثبوت وجود ماہیت کے لئے فعلیت ماہیت کے
فرع ہیں اور مرتبہ فعلیت ماہیت اُن پر مقدم ہے بہ تقدم ذاتی یہ تومقتضی
ربط ایجابی کا ہے لیکن بحسب خصوصیت حاشیتین کہیں صرف استلزام ہوتا ہی
اور فرعیت وہاں نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کے بنتی ہے نہ بہ نسبت اُس کے تقرر
کے جیسے ثبوت الذاتیات للذات میں۔ فاضل حمداللہ نے شرح سلم میں اسپر
اعتراض کیا کہ جب فرعیت فعلیت کی ذاتیات و ذات میں بنظر خصوصیت حاشیتین
کے نہیں بنتی تو مشہور سے عدول کرنے کی کیا ضرورت وہی قاعدہ ثبوت الشی
للشی فرع ثبوت المثبت لہ مسلم رکھا جاتا کہ مقتضی ربط ایجابی کا تو وہی ہے مگر کہیں
مثلاً ثبوت وجود و ذاتیات میں چونکہ خصوصیت حاشیتین کی وجہ سے یہ فرعیت
نہیں بنتی اُس کو مستثنی کر دیتے جیسے فرعیت فعلیت اختیار کرنے کے بعد ذات
و ذاتیات میں کہا جا رہا ہے۔

اور جعل بسیط مقتضی اس امر کو نہیں کہ مطلقاً طبیعت ربط ایجابی فرع تقرر ہو
ہاں خصوصیت ربط وجود اور اُس کے توابع مقتضی اُسکو ہیں کہ وہ فرع تقرر ہوں۔

اور یہ بھی اعتراض کیا ہے کہ جو لواحق کہ تقرر اور وجود پر مقدم ہیں جیسے امکان
وہاں فرعیت نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کی بنتی ہے نہ بہ نسبت فعلیت کے اور اگر کہا جاوے

Marfat.com

کہ امکان مفہوم عدمی ہے یعنی سلب ضرورت تو اُس کا جواب یہ ہے کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شے ہی اور اُسی پر بنا اُس قاعدہ کی ہے کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اُس کو جانے دیجئے احتیاج الی الجعل اور وجوب بالغیر کو لیجئے اُن کا تقدم تو وجود و تقرر پر مسلم ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ معقولات ثانیہ ہیں جنکا وجود ذہن میں ہوتا ہے تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ ہم بالبداہتہ جانتے ہیں کہ امکان واحتیاج وغیرہ نفس الامر میں ممکن کو عارض ہیں ذہن اُنکے عروض کا نہ ظرف ہے نہ شرط۔ ممکن فی الواقع ممکن اور محتاج الی الغیر ہے گو کوئی ذہن نہ پایا جاے انتہیٰ ملخصاً۔

الحاصل ربط ایجابی کا مقتضیٰ باوجودیکہ مثبت لہ کا ثبوت ہے مگر امکان وغیرہ میں بجاے ثبوت کے فعلیت بھی نہیں ہتی وجہ اُس کی یہی ہے کہ ماہیت موجود خارجی فرض کی جارہی ہے اگر وہ انتزاعی ہو تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا کیونکہ اُس تقریر پر مرتبہ ذات میں نفس وجود ہے جس سے ماہیت اور ذاتیات و امکان وغیرہ بہ حیثیات مختلفہ منتزع ہوتی ہیں۔

غرض اس تقریر سے ظاہر ہے کہ وجود خاص عارض نہیں بلکہ معروض کیفیات خاصہ اور منشا رانتزاع ماہیت کا ہے ورنہ ضرور ہے کہ قبل وجود ماہیت کوئی چیز ہو حالانکہ اُس کا انتزاعی ہونا مقتضی تاخر ہے اور قطع نظر اُس کے اگر ماہیت معروض ہو اور وجود عارض تو وجود عرض ہوگا اور قیام عرض کا اس بات کو مقتضی ہے کہ معروض کو ثبوت ہو پھر جب عارض وجود ہو رہا ہے تو معروض نفس ذات میں موجود نہ ہوگا یعنی معدوم ہوگا اور معدوم کا

Marfat.com

ثبوت نہیں ہوسکتا اور اگر تقرر کا درجہ نکالیں تو بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ تقرر عین ماہیت نہیں بلکہ مثل وجود کیفیت زائدہ عارضہ ہے ۔ اور نفس ماہیت معروض ہوگی اور جب تقرر عارض ہورہا ہے تو قبل عروض معروض نفس ذات میں غیر متقرر اور غیر موجود ہوگا ۔

بہر حال نفس ذات قبل عروض تقرر و وجود بالکل معدوم ہے ۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ اعدام میں تمائز نہیں اس لئے کہ تمائز کا مدار تمائز تشخصات پر ہے اور تشخصات کے لئے وجود کی ضرورت ہے یعنی جب تک کوئی چیز موجود نہ ہو متشخص نہیں ہوسکتی جس کا مطلب یہ ہوا کہ تشخص وجود سے متعلق ہے خواہ اُسکو مساوق وجود کہیئے ۔ یا عین وجود اور قبل وجود جب تشخص نہیں تو تمائز بھی نہیں ہوسکتا اس صورت میں اعدام میں تمائز ممکن نہ ہوا یعنی انسان وفرس وغنم اُس حالت میں ایک ہیں یعنی کچھ نہیں پھر یہ بات کیونکر صادق آئے کہ انسان کو تقرر یا وجود عارض ہوا اس لئے کہ اُس حالت میں انسان جب کوئی چیز ہی نہیں تو تقرر اور وجود کس کو عارض ہوگا عدم بحت کو وجود کا عارض ہونا بدیہی البطلان ہے غرض تدقیق نظر سے موجودات خارجیہ میں اگر غور کیجئے جس پر مدار ادراکات عقلیہ کا ہے تو یہ بات کبھی سمجھ میں نہ آئیگی کہ ماہیت کو وجود خارج میں لاحق ہوتا ہے مگر سُنتے سُنتے حیوان ناطق کو ذات سمجھنے کی عقل کو عادت ہوگئی تو وجود کو عارض کہنا اُس پر آسان ہوگیا وجہ اس کی یہ ہے کہ نہ کبھی اُس کو وجود کی حقیقت میں غور کرنے کا اتفاق ہوا نہ ماہیات کے معنی میں فکر کرنے کی نوبت پہنچی ۔

اب تھوڑی دیر کے لئے عقل کو مخلی بالطبع چھوڑ دیجئے اور کہئے کہ زید سے

سیاہی سفیدی وغیرہ عوارض ذات کو نکال دو یعنی اُن کے وجود کو عدم سمجھ لو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا۔ ضرور کہیگی کہ خالی زید رہگیا۔ نہ اُس میں کسی قسم کا رنگ ہے نہ بو نہ چلنا پھرنا اور کوئی عارض پھر کہئے کہ جیسے عوارض کے وجود کو دور کیا اسی طرح اُس کے ذات کے وجود کو دور کرو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا کہیگی صرف حیوان ناطق باقی رہگیا کیونکہ ایک مدت سے حیوان ناطق ذات سمجھی جاتی ہے پھر کہئے کہ جیسے وجود حیوان ناطق کو اُس سے دور کیا اب اُس کے تقرر کو اُس سے دور کرو شاید یہ کہیگی کہ تقرر نفس ذات کا مرتبہ ہے عوارض سے نہیں جو دور ہو سکے تو کہئے کہ تقرر کے لوازم اور ہیں اور ماہیت کے لوازم اور مثلاً عدم میں کسی قدر امتیاز ہونا تقرر سے متعلق ہے اور ضحک وغیرہ ماہیت کے لوازم ہیں اور ظاہر ہے کہ اختلافِ لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ دونوں ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے کو عارض ہے یعنی تقرر۔ ماہیت کو۔ اور تقرر اگر نفس ماہیت ہو تو ضرور ہے کہ ماہیات قبل وجود ممتاز ہوں حالانکہ وجود تشخص سے متعلق ہے اور اگر یہ کہیں کہ واجب تعالیٰ کے علم میں وہ متقرر اور ممتاز ہے تو کہئے وہ وجود علمی ہوگا۔ کلام اُس وجود میں ہے جس کی وجہ سے وہ حادث ہوئی اگر کہے کہ حکما کے مذہب پر عالم قدیم ہے تو دہری وجود میں وہ ممتاز ہوگی تو کہئے کہ قدم عالم کا مسئلہ مخدوش ہے دلیل سے ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا اور غیر ثابت پر جو چیز موقوف ہو ثابت ہو نہیں سکتی۔

غرض زمانہ حدوث حادث کے پہلے ماہیت بالکل معدوم تھی اور خارج میں اُس کے لئے کوئی تقرر نہ ہوگا کیونکہ تقرر تو جب ہو کہ وجود ملے۔ الحاصل

Marfat.com

تقرر ماہیت عین ماہیت نہیں اُس کو بھی دور کیجیے تو شاید عقل یہ کہیگی کہ ہمارے
دور کرنے سے وہ خارج سے اور خیال سے دور نہیں ہوسکتا تو اُس کو
کہیے کہ صرف اپنی سرحد سے اُس کو خارج کردو یعنی اعتبارات عقلیہ سے
پھر پوچھیے کہ اب حیوانِ ناطق کا کہیں پتا ہے اگر اُس نے پھر تقرر وغیرہ کا نام
لیا تو کہیے کہ ابھی پوری تعمیل نہ ہوئی اُس عارض کو بھی اپنی سرحد سے نکالدو۔
اُس وقت ضرور کہیگی کہ ماہیت عدم بحت ہوگئی پھر کہیے کہ فرض کرو کہ جیسا کہ
تم نے اپنے حدود سے تمامی عوارض اور وجود زید کو نکال دیا اگر حدود واقع
سے بھی وہ سب نکالے جائیں۔ تو کیا پھر بھی زید کہیں ممتاز رہیگا عقل ضرور کہیگی
کہ اب اُس کا ہرگز پتا نہ رہے گا۔ اُس وقت اُس سے کہیے جس طرح اُس
فرض میں بغیر وجود کے زید کوئی چیز باقی نہیں یعنی عدم بحت ہوگیا تو اُس کو وجود
کیونکر لاحق ہوگا تو عقل ضرور اس بات کو قبول کرے گی کہ ایسی ماہیت کو وجود لاحق
نہیں ہوسکتا بلکہ وجود کے بعد یہ اعتبارات عارض ہیں اس لئے کہ کلام یہاں
وجود واقعی خارجی میں ہے مثلاً وجود زید کا جب خارج میں ہوگا تو ضرور ہے
کہ اس کے لئے کچھ کیفیات خاصہ ہوں گے مثلاً قیام ذاتی ابعاد ثلاثہ احاطہ خطوط
کسی مدت تک بڑھنا غذا حاصل کرنا چلنا پھرنا سمجھنا بات کرنا سیاہی سفیدی وغیرہ
اسی طرح وجود عمرو کا ہوگا جس کے لئے یہی کیفیات مذکورہ اور دوسرے کیفیات
ہوں گے ایسا ہی وجود بکر وغیرہ کا یعنی وجودات خاصہ میں کیفیات و عوارض
مخصوصہ ہونگے۔ اور وہ سب جزئی ہونگے اس لئے کہ کلی من حیث ہو کلی کا وجود
خارج میں نہیں ہوسکتا بلکہ وہ ذہن میں بنتا ہے اس طور سے کہ جب خاص خاص

دو سیاہیاں مثلاً دیکھی جاتی ہیں تو ایک مفہوم ایسا ذہن میں آتا ہے جو دونوں کو شامل ہو اُسی کو کلی کہتے ہیں پھر بعد ادراکات جزئیہ کے جو مفاہیم کلیہ کہ ذہن میں جمع ہوتے ہیں اُن میں سے چند کلیات کا مجموعہ لیا جاتا ہے اور اس مجموعہ کا نام ماہیت قرار دیا جاتا ہے۔

غرض وجودات خاصہ جنمیں کیفیات و عوارض جزئیہ کا مجموعہ ہوتا ہے آپس میں ممتاز ہیں اور ما بہ الامتیاز وہی مجموعہ عوارض ہے جس کا نام تشخص ہے اور اسماے شخصیہ اسی وجود خاص کے لئے وضع کئے جاتے ہیں تشخص وجود سے کبھی منفک نہیں ہو سکتا بلکہ جہاں وجود ہو گا خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں ممتاز ہو گا اور ما بہ الامتیاز تشخص ہے تو ضرور ہے کہ ہر وجود خاص کے ساتھ تشخص ہو پھر ان تشخصات کے لحاظ سے اگر ہر شخص کو مباین دوسرے کے کہئے تو ممکن ہے اور اگر یہ لحاظ کیا جاے کہ یہ سب کیفیات وجود میں ذات وجود میں ان کیفیات کے لحاظ سے کوئی کمی و زیادتی نہیں بلکہ وہ ہر حال میں مستقل اور معروض ہے جیسے زید کو لڑکپن جوانی پیری عارض ہیں اور تینوں حالتوں میں زید وہی شخص معین ہے اُس کی ذات میں کوئی تکثر نہیں اس لحاظ سے کل وجود کو واحد شخصی کہیں تو بجا ہے اس صورت میں تغایر صرف اعتباری ہوا غرض ہر وجود خاص مستقل اور متاصل ہے نہ وہاں کوئی ماہیت ہے نہ ذاتیات بلکہ ماہیات وجود خاص سے ذہن میں بنائی جاتی ہیں جس کا حال اوپر معلوم ہوا اور یہی بات شیخ کی تقریر سے بھی لازم آتی ہے جو شفا میں لکھا ہے کہ موجود خارجی سے صورت خیال میں جاتی ہے یعنی بواسطہ حواس کے اور خیال کے بعد تجرید کے

صور کلیہ عقلیہ لی جاتی ہیں انتہیٰ جب یہ بات ہے کہ ماہتیں کلیات ہیں اور جملہ ذہن میں ہی بنتی ہیں جیسا کہ شیخ کی تصریح سے ظاہر ہے تو نتیجہ یہ ہوا کہ ماہتیں ذہن ہی میں بنتی ہیں - اور شارح تجرید کے اقوال سے بھی یہی ثابت ہوا جیسا کہ اوپر لکھا گیا تو غور کرنا چاہئے کہ انتزاعیات ذہنیہ کو جن کا وجود مطلقاً خارج میں نہیں معروض قرار دینا اور منشاء انتزاع کو جو بالذات خارج میں موجود ہے عارض اور تابع اور عرض بنانا کس قدر عقل سے بعید ہے اور اس پر کئی اعتراض ہوتے ہیں منجملہ اُن کے ایک یہ ہے کہ امکان نفس ذات کی صفت ہے -

تقریر بالا سے یہ ثابت ہوا کہ ماہیات وہ مفاہیم ہیں جو موجودات خارجیہ یعنی وجودات خاصہ سے ذہن انتزاع کر لیتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جتنی کلیات ہیں سب منتزع ذہن ہیں اس لئے کہ خارج میں سوائے وجود خاص کے کوئی چیز نہیں اس سے ثابت ہوا کہ جن لوگوں کے نزدیک کلی طبعی موجود خارجی نہیں اُنھیں کا مذہب حق ہے -

کلی طبعی کے موجود خارجی ہونے پر جو استدلال کیا جاتا ہے کہ ہذا الحیوان الموجود فی الخارج کا جزء حیوان ہے اور جزء موجود کا موجود ہوتا ہے مدار اس دلیل کا ایک امر عرفی پر ہے جس کا ذکر اوپر ہوا کہ جب ایک قسم کی بات کئی موجودوں میں پائی جاتی ہے تو اُن سب کو ایک نام میں شریک کر دیتے ہیں اُس میں یہ لحاظ نہیں کہ وہ موجود بالذات ہے یا نہیں۔ ہذا الحیوان الموجود سے صرف اسی قدر ثابت ہے کہ مشار الیہ موجود خارجی ہے نہ یہ کہ حیوان بھی موجود ہے یہ مثال ایسی ہوئی جیسے کسی سقف کے طرف اشارہ کر کے ہذا الفوق الموجود کہیں اور استدلال کریں

Marfat.com

کہ فوق موجود ہے کیونکہ جزُ موجود کا ہے۔ اگر اُس کے معنی یہ لیں کہ مشار الیہ سے فوقیت منتزع ہو رہی ہے تو مسلم ہے جیسے مثال مذکور میں حیوان منتزع ہو رہا ہے۔ اور اگر یہ کہیں کہ خود فوق بلا لحاظ مشار موجود خارجی ہے سو یہ قابل تسلیم نہیں حاصل یہ کہ انتزاع میں فوقیت اور حیوانیت دونوں برابر ہیں پھر یہ استدلال کلی طبعی کے وجود پر از قبیل مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ دعوی بھی یہی ہے کہ حیوان جو کلی طبعی ہے موجود ہے اور دلیل بھی یہی ہے کہ حیوان بھی موجود ہے اور ہذا یعنی مشار الیہ بھی موجود ہے اس لئے حیوان جو جزُ ہے موجود ہے۔

شارح مطالع نے لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی موجود ہو تو وہ یا نفس جزُئیات خارجیہ ہوگی یا جزُ۔ یا خارج ہوگی اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں صورت اولیٰ اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر وہ عین جزئیات ہوگی تو لازم آئیگا کہ کل جزُئیات باہم خارج میں ایک ہوں اسلئے کہ جو جزُئی فرض کیجاوے وہ عین طبیعت کلیہ ہے اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت ہے اور عین کا عین عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کی جاوے وہ دوسری جزئی کی عین ہوگی حالانکہ یہ بداہۃً باطل ہے۔ اور صورت ثانیہ یعنی کلی طبعی جزو موجود خارجی ہونا اِس وجہ سے باطل ہے کہ جب وہ خارج میں اُن جزئیات کا جز ہوگی تو وجود اُس کا کل پر مقدم ہوگا کیونکہ اجزائے خارجیہ کا وجود کل پر مقدم ہونا ضرور ہے اور جب اُس کا وجود مقدم ہو تو مغائر وجود کل ہوگا اس صورت میں حمل کلی کا کسی جزئی پر صحیح نہ ہوگا جیسے تمام اجزائے خارجیہ میں یہی بات ہے۔ اور تیسری صورت یعنی کلی طبعی کا جزئیات سے خارج ہونا بین الاستحالہ ہے۔

دوسری دلیل یہ قائم کی ہے کہ اگر کلی طبعی اعیان میں پائی جائے تو موجود فی الاعیان یا صرف طبیعت ہوگی یا امر آخر کے ساتھ صرف طبیعت نہیں ہوسکتی ورنہ لازم آئیگا کہ امرِ واحد بالشخص مختلف مکانوں میں موجود اور صفات متضادہ کیساتھ متصف ہو جو ظاہر البطلان ہے اور امر آخر کے ساتھ بھی موجود نہیں ہوسکتی اِس لئے کہ طبیعت اور امر آخر اگر بہ یک وجود خارج میں موجود ہوں اور وجود دونوں کے ساتھ قائم ہو تو قیام ایک شئے کا مختلف محال میں لازم آئے گا۔ جو محال ہے اور اگر وجود مجموعہ کے ساتھ قائم ہو تو ہر ایک موجود نہ ہوا بلکہ مجموع موجود ہوا اور اگر دونوں بدو وجود موجود ہوں تو حمل طبیعت مطلقہ کا مجموع پر ممکن نہ ہوگا اور وہ خلاف مفروض ہے۔ اگر کہا جاے کہ حیوان کا وجود ضرور ہے اُس کا انکار ممکن نہیں تو ہم کہیں گے کہ حیوان کا وجود اِس معنی سے ضروری ہے کہ جسپر حیوان صادق آتا ہے وہ موجود ہے لیکن طبیعت حیوانیہ کا وجود ممنوع ہے چہ جائیکہ ضروری ہو۔

اگر کہا جاے کہ وجود میں صرف اشخاص ہوں تو کلیات کہاں سے متحقق ہوئیں تو جواب اُس کا یہ ہے کہ عقل اشخاص سے صور کلیہ کو مختلف طوروں سے انتزاع کرتی ہے کبھی اُن کی ذوات سے اور کبھی اُن اعراض سے جو اشخاص کو مکتنف ہوں بحسب استعدادہاے مختلفہ اور اعتبارات متنوعہ انتہیٰ۔

ملاحسن نے لکھا ہے کہ قوی دلیل کلی طبعی موجود فی الخارج ہونے کی یہ ہے کہ اتصال اجسام میں ثابت ہے اِس وجہ سے کہ جزء لایتجزیٰ باطل ہے۔ پھر اگر ایک جسم متصل کے ہم دو حصے کریں جس سے اتصال سابق جاتا رہے اور انفصال اُس کو

لاحق ہو تو جس صورت میں کہ کلی طبعی یعنی جسم موجود فی الخارج ہو تو کوئی خرابی لازم نہ آئیگی
اس وجہ سے کہ حالت اتصال و انفصال میں وہ موجود ہوگا اور تشخصات بدلتے
رہیں گے بخلاف اس کے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو ہر طرح سے خرابی لازم
آئے گی۔ اِس لئے کہ انفصال کے وقت وہ دونوں حصے خارج میں عین
تشخص ہونگے یا نہ ہونگے اگر عین تشخص نہ ہوں تو لازم آئیگا کہ نہ کلی خارج میں موجود
ہو نہ تشخص۔ حلانکہ وہ خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ جن لوگوں نے وجود کلی طبعی کا
انکار کیا ہے اُن کے پاس تشخص موجود فی الخارج ہے اور اگر وہ دونوں عین تشخص
ہوں تو چونکہ وہ ممتاز اور مبائن ہیں متصل نہ ہوں گے اِس لئے کہ متبائن کبھی
متصل نہیں ہو سکتے اِس صورت میں اتصال اجسام جو بابطال جزء ثابت کیا گیا تھا
باطل ہو گیا اِس لئے کہ اُن دونوں حصوں میں صرف تشخص ہی تشخص ہے کلی کا وجود
نہیں اور چونکہ دونوں کے تشخص مبائن ہیں اور دو متبائن متصل نہیں ہو سکتے
اتصال اُن کا قبل انفصال ممکن نہ ہوا۔ اور وہ باطل ہے انتہیٰ۔

یہ دلیل مبطلین جزء کو نہایت آسانی سے ساکت کردیگی اِس لئے کہ بڑی دقتوں
سے اتصال اجسام اُن کے زعم میں ثابت کیا گیا تھا اب صرف کلی طبعی کے موجود
فی الخارج نہ ہونے سے وہ سب درہم برہم ہو جاتے ہیں علیٰ ہذا القیاس صرف
تشخصات کو موجود خارجی کہنے والوں کو بھی سکوت اختیار کرنا ہوگا اور جس صورت میں
ماہیات موجود خاص سے منتزع ہوں اور تشخصات اُس کے عوارض ہوں تو
کوئی قباحت لازم نہ آئیگی اس لئے کہ وہ دونوں حصے دو وجود خاص ہیں اُن کے
عین تشخصات نہ ہونے سے وجود کلی ہرگز لازم نہیں آتا۔

Marfat.com

دوسرا جواب یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ تقریر جاری ہو سکتی ہے اِس طور سے کہ اگر جسم متصل کے دو حصے کریں تو وہ دو فرد اُس جسم کے ہوں گے جو بسبب تشخصات متبائنہ کے باہم ممتاز و متبائن ہیں اور دو متبائن کبھی متصل نہیں ہو سکتے حالانکہ پہلے بسبب بطلان جزء کے اتصال ثابت تھا

ملا حسن نے شرح سلم میں دلیل مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ حالت اتصال میں جو اجزا رہے وہ انتزاعی تھے جو حالت انفصال میں معدوم ہو گئے اور حالت انفصال میں جو اجزا ہیں وہ واقعیہ ہیں اور موجود فی الخارج ہیں اگر یہ اجزاے حادثہ نفس تشخصات متبائنہ ہوں اور کلی موجود فی الخارج نہ بھی ہو تو اتصال سابق کو کوئی ضرر نہیں اور اِس تقریر سے وہ اعتراض بھی اُٹھ گیا کہ باقی اجزا جو بعد انفصال ممتاز ہیں بعینہ وہی اجزا ہیں جو قبل انفصال تھے اور یہ اجزا منفصلہ متبائن الحقیقۃ ہوں گے جس صورت میں کہ کلی طبعی موجود نہ ہو تو اجزاء متبائنہ اجزاے متصلہ ذہنیہ کے ساتھ کیونکر متحد ہو سکیں گے کیونکہ متبائن میں اتصال ممکن نہیں۔ یہ اعتراض اِس وجہ سے دفع ہو گیا کہ اجزاے انتزاعیہ سابقہ اور اجزاے متحققہ لاحقہ میں اتحاد نہیں اس لئے کہ ذاتی وجود انتزاعیات کا ذہن میں ہوتا ہے اور متحققہ کا خارج میں اس لئے جائز ہے کہ اُن دونوں اجزا میں ذاتاً تباین ہو اور جب اجزاے سابقہ و لاحقہ متحد نہ ہوے تو اتحاد متبائنین کا لازم نہ آیا

اگر کہا جاے کہ اجزاے متصلہ متحد فی الماہیت ہیں اس لئے کہ وہ متحد فی الوجود ہیں اس وجہ سے تشخصات بحتہ نہیں ہو سکتے۔ اور جب وہ تشخص ہوے تو وجود کلی کا ثابت ہوا۔

Marfat.com

اس کا جواب یہ ہے کہ اجزائے متصلہ صرف انتزاعی ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں تو کلی طبعی کا وجود خارج میں ثابت نہ ہوا اور اجزاے انتزاعیہ متفقۃ الحقیقۃ نہیں ہوسکتے بلکہ جائز ہے کہ متبائن بحسب حقیقت ہوں جیسے قطبین اور منطقہ وغیرہ دوائر متبائنہ افلاک سے منتزع ہوتے ہیں۔ اگر کہا جاے کہ وہ اجزا متحد فی الوجود متبائن ہوتے تو اتحاد اُن کا ممکن نہ ہوتا تو جواب اُس کا یہ ہے کہ اُن اجزا کا اتحاد صرف اس معنی سے ہے کہ منشا ر انتزاع اُن کا ایک ہے کیونکہ انتزاعیات کا وجود تو خارج میں ہے ہی نہیں جو متحد ہوسکیں اور ایک چیز منشا ر امور متبائنہ کا ہوسکتی ہے جیسے کرہ منشا ر دوائر متعددہ کا ہے۔

مولانا بحر العلومؒ نے شرح سلم میں وجود کلی طبعی پر ایک دلیل یہ لکھی ہے کہ اگر ماہیت مطلقہ موجود نہ ہو تو تعین عین اشخاص موجود ہوگا۔ اور ذوات اشخاص بانفسہا ممتاز ہوں گے اور امتیاز بالذات فرع اس کی ہے کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا ہوں اس لئے کہ جب تک کوئی چیز متقرر اور موجود نہ ہو ممتاز اور مُعیّن نہیں ہوسکتی اور متقرر اور موجود بالذات ہونا وجوب ذاتی ہے جسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو لازم آئیگا کہ اشخاص واجب بالذات ہوں حالانکہ وہ محال ہے اس صورت میں ضرور ہے کہ تعین خارج ہو اور یہ بھی مسلم ہے کہ تعین امر منضم نہیں تو ثابت ہوا کہ وہ انتزاعی ہوگا نفس ماہیت سے جو متکثر ہے بتکثر جعل اور ممتاز ہیں امور نسبیہ مختلفہ کی وجہ سے جنکا وجود باختلاف جعل ہے اس کا جواب خود مولانا نے یہ دیا ہے کہ اشخاص اگر متعین بالذات ہوں تو اُس سے یہ لازم ہی نہیں آتا کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا بھی ہوں اس طور سے

کہ جاعل کی طرف بالکل محتاج نہ ہوں بلکہ اشخاص متعینہ کے حق میں تقرر و عدم تقرر برابر ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تعین اور وجود واقع سے ممکن الارتفاع تھے جاعل نے اُن کو ثابت کیا انتہیٰ۔

تقریر مذکورۂ بالا سے یہ معلوم ہوا کہ ماہیات امور انتزاعیہ ہیں اُن کا وجود خارج میں نہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نہ جعل بسیط حق ہے نہ جعل مؤلف اسلئے کہ دونوں مذہبوں کا مدار وجود خارجی ماہیات پر ہے کیونکہ اشراقین جو جعل بسیط کے قائل ہیں اُن کے نزدیک اثر جعل کا نفس ماہیت ہے اور مشائین جو جعل مولف کے قائل ہیں اُن کے نزدیک اثر جعل کا مفاد ہیأت ترکیبیہ ہے یعنی اتصاف الماہیۃ بالوجود اور ان دونوں صورتوں میں ماہیت کا وجود خارجی مراد ہے اور جب ماہیت ہی موجود نہ ہو تو دونوں قابل تسلیم نہیں اگرچہ بعد اثبات انتزاعیت ماہیت کے کوئی ضرورت نہیں کہ ہر ایک مذہب کے دلائل سے تعرض کیا جائے مگر بہ مناسبت مقام دلائل معتبرہ دونوں مذہبوں کے مع ایرادات لکھے جاتے ہیں جس سے ثابت ہو جائیگا کہ وہ دلائل بھی فی انفسہا مخدوش ہیں۔

پہلے جعل بسیط کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں اسلئے کہ اکثر محققین کا یہی مذہب مختار ہے۔

پہلی دلیل اثر جعل کا جو کچھ فرض کیا جائے خواہ وجود ہو یا اتصاف الماہیت بالوجود یا اتصاف بالاتصاف وہ ایک ماہیت ہوگی اور وہی اثر جعل کا ہوگا۔ اس صورت میں انتہا جعل مولف کی بسیط کی طرف ہو جائیگی۔

اسکا جواب یہ ہے کہ مقصود بسیط والوں کا یہ ہے کہ جہاں ماہیت کا

Marfat.com

وجود ہو وہاں نفس ماہیت اثر ہے خواہ وہ موجودات خارجیہ سے ہو یا ذہنیہ سے۔ اور اتصاف الماہیت بالوجود اگر ماہیت فرض کی جاے تو وہ ہمیشہ ذہنی ہوگی کیونکہ وجود معنی مصدری کا ذہن میں ہوتا ہے بخلاف اُس ماہیت کے جو متصف بالوجود ہے کہ وہ ذہنی بھی ہوگی اور خارجی بھی۔ غرض یہ تعمیم ماہیت خود جعل بسیط والوں کے دعوے کے مخالف ہے۔ اور بر تقدیر تسلیم یہ اُن کے مفید مدعا بھی نہیں اس لئے کہ وہ ماہیت موجود فی الذہن بھی متصف بوجود ذہنی ہوگی اس صورت میں وہاں بھی مفاد ہیئت ترکیبیہ موجود ہوگا جسکو جعل مولف والے اثر بالذات قرار دے سکتے ہیں اور اُس ماہیت انتزاعیہ کو اثر بالتبع جیسے ماہیت خارجیہ میں کہا کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اثر بسیط کا ماہیت مستقلہ یعنی بغیر خلط وجود کے ہے خواہ ذہنی ہو یا خارجی مستقل ہو یا غیر مُستقل اور اثر جعل مولف کا معنی رابطی ہیں ذات ممکن اور اُسکے وجود کے درمیان میں جس کو مفاد ہیات ترکیبیہ سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ معنی مُستقل نہیں ہو سکتے خواہ درجہ حکایت میں لئے جائیں یا محکی عنہ میں اس لئے کہ وہ ملاحظہ حال طرفین کے لئے آلہ ہیں یعنی ماہیت اور وجود کے اگر وہی معنی بالاستقلال لحاظ کئے جائیں تو جعل مؤلف کے اثر ہونیکی اُن میں صلاحیت نہیں۔ جیسے نسبت تامہ خبریہ اگر مستقل ملحوظ ہو تو متعلق تصدیق ہونیکی صلاحیت اُس میں نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ جعل مولف کا مآل بسیط کی طرف سے نہیں ہو سکتا کیونکہ معنی غیر مستقل مستقل نہیں ہو سکتے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جعل بسیط کی طرف انتہا تو جب ہو کہ وہاں ایک ہی

چیز ہو یعنی ماہیت حالانکہ بالبداہتہ معلوم ہے کہ ماہیت وجود میں وہاں ہیات حملیہ پیدا ہوتی ہے جو جعل مولف والوں کے نزدیک اثر بالذات ہے اور اُس کے اجزا یعنی ماہیت وغیرہ بالتبع اور ممکن نہیں کہ ہیئات حملیہ اور ماہیت ایک ہوں تو دونوں کا جعل ایک کیونکر ہو سکے۔

دوسری دلیل اثر جعل کا ایسی چیز نہ ہوگی کہ اعتبار معتبر با انتزاع منتزع کے تابع ہو بلکہ مستقل ہوگی اور وجود اور اتصاف بالوجود یہ دونوں امر اعتباری اور تابع انتزاع ہیں اس لئے اثر جعل کے نہیں ہو سکتے۔

جواب جاعل چونکہ ماہیت کو موجود کر دیتا ہے اِس لئے اثر اُس کا ماہیت موجودہ ہوگی جس کی تعبیر مفاد ہیات ترکیبیہ سے کی جاتی ہے اُس میں امر عینی یعنی مجعول موجود ہے اور وہی کافی ہے۔

مجعول الیہ کا امر عینی ہونا ضرور نہیں اسی وجہ سے جعلتہ فوقاً وتحتاً کہا جاتا ہی قطع نظر اُس کے مذہب مشائین پر وجود جو ماہیت کے ساتھ مختلط ہے خود امر عینی ہے پس مجموعہ مجعول اور مجعول الیہ کا امر عینی ہوگا جو فی الحقیقۃ اثر ہے اور اتصاف وغیرہ الفاظ اُسی کے تعبیر ہیں۔

تیسری دلیل جعل نفس ماہیت سے بالذات متعلق ہوگا یا بالعرض یا بالکل متعلق ہی نہ ہوگا۔ صورت اولیٰ میں مدعیٰ ثابت ہے اور صورت ثالثہ بداہتہً باطل ہے اس لئے کہ کوئی ممکن بغیر جاعل کے موجود نہیں ہو سکتا۔

رہی صورت ثانیہ سو اُس میں یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت من حیث ہی ماہیت من حیث الوجود سے متاخر ہو حالانکہ معروض کا درجہ عارض پر مقدم ہے۔

Marfat.com

جواب اُس کا یہ ہے کہ اگر تسلیم کیا جاے کہ ماہیت من حیث ہی قبل وجود ہے تو بھی جعل میں ضرور نہیں کہ وجود پر مقدم ہو۔ اِسلیے کہ جاعل کا مقصود یہ ہے کہ ماہیت کو موجود بنا دے پھر جب وہ اپنا مقصود پورا کرے تو اثر بالذات اُس کے جعل کا ماہیت موجودہ ہوگی جو مفاد ہیأت ترکیبیہ ہے اور بواسطہ اُس کے نفس ماہیت بھی اثر ہوگی یعنی تعلق جعل کا اولاً و بالذات مفاد ہیأت ترکیبیہ کے ساتھ ہوگا اور بواسطہ اُس کے نفس ماہیت کے ساتھ۔ اور مثال اُس کی ایسی ہوگی کہ نار مثلاً مجعول ہوئی تو مع الحرارت مجعول ہوئی یہ نہیں کہ پہلے نفس نار مجعول ہوئی۔ اس لئے کہ معروض ہے پھر اُس کے بعد حرارت بلکہ نار مع الحرارت کا مجعول ہونا بعینہ نار کا مجعول ہونا ہی۔ گو لحاظات کا فرق ہو اسیطرح مفاد ہیأت ترکیبیہ کا مجعول ہونا بعینہ ماہیت کا مجعول ہونا ہی اگر مرتبۂ ماہیت کو تقدم بحیثیت معروضیت ہی بھی تو بلحاظ ذات ہی نہ تعلق جعل میں کیونکہ جب کوئی صفت کسی چیز کو بواسطۂ فی العروض عارض ہو تو وہ صفت یا بالذات و ما بالعرض کو وقت واحد میں عارض ہوتی ہی جیسے حرکت کہ سفینہ و جالس کو وقت واحد میں عارض ہے اور اگر واسطہ فی الثبوت لیا جاے تب بھی ماہیت بلحاظ ذات میں مقدم اور جعل میں متاخر ہے۔

اور اس جواب کی تقریر یوں بھی کر سکتے ہیں کہ قبل جعل نفس ماہیت کوئی چیز نہیں جس کا تقدم ماہیت مختلط پر ہو بلکہ جب جاعل نے کسی شئے کو موجود کیا اور وہ شئے عدم سے وجود میں آئی تو ابتداءً ظہور مرتبۂ اختلاط کا ہوا اُس کے بعد عقل نے ماہیت من حیث ہی اور مختلطہ کو ممتاز کیا جس سے عارض و معروض سمجھے گئے عام از ینکہ ماہیت اصل ہو یا وجود یہ نہیں کہ فعلیت معروض کی مقدم تھی اسی وجہ سے مشائین نفس ماہیت کو حقیقۃً ممکن بھی نہیں کہتے بلکہ اُن کے یہاں امکان عوارض مرتبۂ اختلاط سے ہی

اور نفس ماہیت مجعول بالعرض ہونے سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ ماہیت مختلطہ سے بالکل متاخر ہو کیونکہ نفس ماہیت کے مجعول ہونے کے لیے ماہیت مختلطہ واسطہ فی العروض اور اس واسطہ میں اتصاف بالعرض کا کسی صفت کے ساتھ بعینہ اتصاف بالذات ہے جیسے اتصاف جالس سفینہ و سفینہ کا حرکت کیساتھ وقت واحد میں ہے۔

چوتھی دلیل وجود حقیقۃً صیرورت اور ہو جانے کا نام ہے اور نفس قوام ماہیت من حیث الصدور عن الجاعل مصحح حمل وجود اور وجود کا مصداق ہے اگر ماہیت اپنے اصل قوام میں فاعل سے مستغنی ہو تو صیرورۃ ذات وہاں صادق آئیگی۔ جو معنی وجود کے ہیں اور جس چیز پر وجود باعتبار اصل ذات کے صادق ہو وہ حیز امکان سے خارج ہے۔ حالانکہ یہ بداہۃً باطل ہے پس ثابت ہوا کہ ماہیت باعتبار اصل ذات اور تقرر کے جاعل کی طرف محتاج ہے اور یہی مقصود اشراقیین کا ہے

جواب مصداق حمل وجود ماہیت ہے مگر اس حیثیت سے کہ مستند جاعل کے طرف ہے عام ازینکہ استناد اُس کا من حیث ہی ہی ہو یا من حیث الوجود اگر ماہیت من حیث ہی جاعل سے مستغنی اور من حیث الوجود محتاج ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ مرتبۂ اصل ذات میں اُس پر وجود کا حمل ہے جس سے حد امکان سے وہ خارج ہو جائے۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ مصداق وجود ماہیت من حیث الاستناد الی الجاعل ہے نہ من حیث ہی ہی یعنی ماہیت نفس ذات میں مستغنی عن الجاعل ہو تو بھی اس میں شک نہیں کہ جعل مولف کی تقدیر پر ماہیت من حیث ہی بھی جاعل کی طرف مستند ہے اس لیے کہ وہ اثر بالعرض ہے اگرچہ یہ استناد بجعل مستانف نہیں غایۃ الامر یہ ہے

کہ ماہیت من حیث الوجود جاعل کی طرف مستند بالذات ہے اور نفس ماہیت مستند بالعرض

پانچویں دلیل وجود مصدری نفس صیرورۃ ذات اور کسی ظرف میں اُس کے واقع ہو جانے کا نام ہے اور وہ ذات پر کوئی امر زائد نہیں جو منضم ماہیت کیساتھ ہو پس جعل اتصاف بعینہ جعل ماہیت ہوگا۔

جواب اگر انتزاعیہ وجود تسلیم بھی کی جائے تو اتصاف انضمامی گو وہاں نہ ہو اتصاف انتزاعی تو ضرور ہوگا اور جو وہ بھی نہ ہو تو لازم آئیگا کہ بغیر اتصاف مبدا ر کے حمل مشتق کا ہو حالانکہ وہ جائز نہیں دیکھیئے کہ اگر فلک متصف بفوقیت نہ ہو تو الفلک فوق کہنا صحیح نہ ہوگا جعل سولف والوں کو تصحیح مذہب کے لئے یہ اتصاف بھی کافی ہے اور اُس وقت یہ بات صادق آئیگی کہ اتصاف اثر جعل کا ہے نہ نفس ذات گو ذات ہی کی طرف میں واقع ہو۔

چھٹی دلیل مجعولیت اتصاف کے معنی یہی ہیں کہ منشا ر اتصاف مجعول ہو۔ اس لئے کہ اتصاف امر انتزاعی ہے اور انتزاعی کا تقرر اور قوام صرف بجب منشار ہوتا ہے اِس صورت میں اثر جعل کا مصداق اتصاف کا تقرر ہوگا جس سے حکایت کی جائے کہ ماہیت موجود ہے نہ وجود و اتصاف وغیرہ اِس لئے کہ اتصاف کے متحقق فی الخارج ہونے میں اور شئی متصف بالوجود فی الخارج ہونے میں فرق ہے چونکہ مصداق اتصاف ہونے کے لئے سوائے ماہیت کے کوئی چیز صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے اثر جعل کا وہی ہونگی۔

جواب اِس میں شک نہیں کہ خارج میں اتصاف متحقق نہیں بلکہ ماہیت متصفہ ہی ہے جو مصداق اتصاف ہے اور جس کے تقرر کو تقرر تو ام و اتصاف میں دخل ہے

مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی ہی منشا انتزاع الوجود بالماہیتہ ہو بلکہ منشا انتزاع ماہیت مختلطہ بالوجود ہی کیونکہ مشائین کے مذہب پر وجود موجود خارجی اور منضم الی الماہیتہ ہے۔

ساتویں دلیل مجعولیت اتصاف متصور نہیں جب تک کہ صفت امر عینی نہ ہو اس لئے کہ جاعل جب ماہیت کو متصف بالوجود کرتا ہے تو وجود کو اس کے ساتھ قائم کرتا ہے جیسے مسود سواد کو اسود کے ساتھ قائم کرتا ہے اس تقدیر پر وجود کے لئے وجود اور تسلسل وجودات میں لازم آئے گا۔ اور اگر وجود کو موجود نہ کرے تو مدعی ثابت ہے کہ فاعل سے نفس ماہیت صادر ہوئی۔

جواب مشائین کے مذہب پر وجود امر خارجی ہے اور صفت عینی ہے جاعل جب ماہیت کو موجود کرنا چاہتا ہے تو ایک خاص حصہ وجود کا اس کو عارض کر دیتا ہے جو موجود بنفسہ ہے نہ بوجود زائد اسمیں تسلسل لازم آنیکی کوئی وجہ نہیں۔

آٹھویں دلیل مآل جعل مولف کا یہ ہے کہ تعلق جعل کا نسبتہ تشخصیہ کیساتھ ہی جو مرتبہ محکی عنہ میں ہی اگر مراد اس تعلق سے یہ ہے کہ نسبتہ تشخصیہ کو جاعل نسبتہ تشخصیہ بنا دیتا ہے تو وہ باطل ہے اس لئے کہ اس سے تخلل جعل کا شئے اور نفس شئے میں لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ نسبتہ مفروضہ کو موجود کر دیتا ہے تو وہاں علاوہ اس نسبتہ کے جو ماہیت اور وجود میں ہے ایک دوسری نسبت پیدا ہوگی ذات نسبتہ اور اس کے وجود میں اور وہ بھی جاعل کی طرف محتاج ہوگی پھر تیسری پیدا ہوگی۔ یہاں تک کہ نسبتوں میں تسلسل لازم آیگا۔ اور کوئی نسبتہ اس میں سے مجعول بالذات نہ ہوگی اس لئے کہ بنا بر جعل مولف کے جب جعل ہوگا تو اس نسبتہ کا ہوگا جو نسبتہ اور اسکے وجود

Marfat.com

میں ہے یعنی جعل ہر نسبتہ کا بالعرض ہوگا اور یہ مسلّم ہے کہ تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات ممتنع ہے اس وجہ سے کسی نسبت کا جعل نہ ہوگا۔

اس صورت میں ماہیت اور وجود میں جو نسبت ہے اُس کا بھی جعل ممکن نہ ہوا اس تقدیر پر جعل مولف والوں کو بغیر اس قول کے گریز نہیں کہ تعلق الجعل بالنسبۃ سے مراد یہی ہے کہ نفس نسبت کو عدم سے مرتبہ تقرر و فعلیت میں لایا اُسی کا نام جعل بسیط

جواب یہ جعل بسیط نہیں اس لئے کہ اثر جعل کا اُس میں بالذات نفس ماہیت ہوتی ہے اور نسبت بھی گو کسی قسم کی ماہیت ہے لیکن وہ ماہیت نہیں جس میں بحث ہے۔ اور تعلق جعل کا نسبت کے ساتھ جو محصل جعل مولف بتلا گیا سو وہ اُن کے مذہب کے خلاف ہے اس لئے کہ وہ تصریح کرتے ہیں کہ اثر جعل کا بالذات مفاد ہیات ترکیبیہ حملیہ ہے یعنی ماہیت اور وجود کا اختلاط درجہ محکی عنہ میں جس سے ذہن میں بعد انتزاع کے نسبت پیدا ہوگی اس صورت میں اگر کسی نسبت کا جعل ممکن نہ ہو تو ان کو کوئی ضرر نہیں علیٰ ہذا القیاس جعل مولف کے طریقہ پر نسبت کا جعل ذہن میں ہوگا یعنی نسبت کو موجود کر دینا صادق آئیگا جس میں نسبت بالعرض اثر جعل کا ہوگی۔ اب اگر اُس نسبت و وجود میں جو نسبت ہے وہ اعتبار کی جائے اور سلسلہ ان اعتبارات کا قائم کیا جاوے تو اعتبارات میں تسلسل ہوگا جس سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا اور اگر یہاں حاصل جعل مولف میں مراد اُس نسبت سے جو مرتبہ محکی عنہ میں ہے اور جس کے ساتھ تعلق جعل قرار دیا گیا ماہیت اور وجود من حیث الاختلاط ہوں تو اُس کے بعد پھر دوسری نسبت نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ نسبت جن کے ساتھ جعل متعلق ہو رہا ہے گو بظاہر بسیط ہے لیکن فی الحقیقۃ مجموعہ ماہیت

اور وجود کا ہے اس لئے کہ محکی عنہ کے درجہ میں یعنی نفس الامر میں وہ نسبت ہو نہیں سکتی جو انتزاعی ہے بلکہ اُس کا منشا رانتزاع ہوگا غرض اُس نسبت یعنی مفاد ہیأت ترکیبیہ کے ساتھ جعل کے متعلق ہونے کا یہ مطلب ہوا کہ جاعل نے ماہیت کو وجود کے ساتھ ایسے طور پر خلط کیا کہ اگر اُس کی تفصیل کریں تو دو جزو حملیہ نکلیں گے جب نسبت اور اُس کے جعل کے یہ معنی ہوئے تو علیحدہ کوئی چیز نکل نہیں سکتی جس کو نسبت کہیں۔

نویں دلیل جعل شخص کا جعل طبیعت کا ہے فرق صرف اعتباری ہے مثلاً جب جعل زید کیساتھ متعلق ہو خواہ بسیط ہو یا مرکب انسان کے ساتھ ضرور متعلق ہوگا اور ظاہر ہے کہ جعل ایک شخص کا بعینہ دوسرے شخص کا جعل ہو نہیں سکتا اب فرض کیجئے کہ بنا بر جعل مولف کے جب زید کا جعل ہوگا تو زید اور اُس کے وجود میں جو نسبت شخصیہ ہے اُسکے ساتھ جعل متعلق ہوگا اور اُس کی وجہ سے ماہیت نسبت کے ساتھ ضرور جعل متعلق ہوگا ورنہ جعل شخص بدون جعل کلی لازم آئیگا جو باطل ہے پھر اگر نفس ماہیت نسبت مجعول ہو تو یا جعل اُس کا بسیط ہوگا یا مرکب صورت اولیٰ میں مدعیٰ ثابت ہے اور صورت ثانیہ میں یہ ہوگا کہ جاعل نے ماہیت نسبت کو موجود کر دیا اور اثر جعل کا یہاں بھی ایک نسبت رابطہ ہوگی ماہیت اور اُس کے وجود میں اور یہ نسبت فرد ہوگی ماہیت نسبت کی اور مغایر ہوگی اُس نسبت جزئیہ کے جو زید اور اُس کے وجود میں تھی اور ظاہر ہے کہ افراد کے جعل باہم متغائر ہوتے ہیں علیٰ ہذا القیاس افراد نسبتوں کے غیر متناہی ہوں گے۔ اور تسلسل لازم آئے گا۔

جواب اس کا بھی وہی ہے جو اوپر کی دلیل کا تھا کیونکہ اس دلیل کا بھی مدار نسبت شخصیہ پر ہے۔

یہ جعل بسیط کی دلیلوں کا حال تھا اب جعل مولف کی دلیلیں سُنیئے۔

پہلی دلیل۔ ماہیت جو جاعل کی طرف محتاج ہوتی ہے علت احتیاج وہاں امکان ہے اور وہ نام ہے اُس نسبت کی کیفیت کا جو وجود اور ماہیت میں ہو یعنی ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہونے کو امکان کہتے ہیں پس ماہیت باعتبار وجود کے مجعول ہوگی نہ من حیث ہی اس وجہ سے اثر بالذات اتصاف اور مفاد خلط ہوگا نہ ماہیت من حیث ہی۔

جواب اگر علت احتیاج امکان ہی ہو تو یہ لازم نہیں کہ اثر جعل کا مفاد خلط ہو اس لئے کہ امکان کے معنی جو کیفیت نسبت وجود بتلائے گئے وہ غیر مسلم ہیں بلکہ ماہیت کے معلول ہونے کی صلاحیت کا نام امکان ہے اُسوقت اثر بالذات نفس ماہیت ہوگی کیونکہ وہ باعتبار نفس صلاحیت ذاتی کے محتاج ہے۔ اور اگر معنی امکان کے وہی تسلیم کئے جائیں تو یہ امر غیر مسلم ہے کہ امکان علت احتیاج ہے بلکہ جائز ہے کہ علت احتیاج نفس صلاحیت ماہیت للمعلولیت ہو اور اگر وہ بھی مسلم ہو تو کیا ضرور کہ امکان مطلقاً علت احتیاج ہو بلکہ غایۃ الامر یہ ہے کہ ماہیت من حیث الوجود کی علت احتیاج امکان ہوگا۔ پھر اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی ہی جاعل سے مستغنی ہو اور اگر یہ بھی تسلیم کریں کہ وہی امکان مطلقاً علت احتیاج ہے تو جائز ہے کہ احتیاج بطریق خاص ہو کہ متبوع یعنی ماہیت محتاج الی الجاعل اور اُس کا اثر بالذات ہو اور تابع یعنی وجود اور اتصاف بالوجود

محتاج اور اثر جعل بالتبع ہوں غرض جعل مولف اس دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا

دوسری دلیل جعل مجعول اور مجعول الیہ کو چاہتا ہے اور یہ جعل مولف ہی میں ہوگا

جواب۔ یہ استدعا جعل کا ممنوع ہے بلکہ نفس شئی کو بنا دینا بھی جعل ہے۔

تیسری دلیل جاعل ماہیت کو ماہیت نہیں بناتا ورنہ مجعولیت ذاتیہ لازم آئیگی اور نہ وجود کو بناتا ہے کیونکہ وہ انتزاعی ہے اور اثر جعل کو امر عینی ہونا چاہیئے جب دونوں اثر جعل کے نہ ہو سکے تو معلوم ہوا کہ اتصاف الماہیّۃ بالوجود اثر جعل ہے۔

جواب۔ اتصاف بھی انتزاعی ہے تو اُس میں اور وجود میں کوئی فرق نہ ہوا۔

اگر کہا جاے کہ اتصاف اگرچہ انتزاعی ہے مگر منشا انتزاع اُسکا امر عینی ہے **تو** جواب اس کا یہ ہے کہ جس تقدیر پر کہ وجود امر انتزاعی ہو تو اُس کا بھی منشأ انتزاع عینی ہوگا جب بھی کوئی فرق وجود اور اتصاف میں نہ ہوا۔ غرض اثر جعل کا ماہیت ہے مگر نہ اس معنیٰ سے کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا جیسا کہ مستدل نے سمجھا ہے بلکہ باین معنیٰ کہ جاعل نے نفس ماہیت کو بقعہ عدم و بطلان ذات سے صفحہ وجود و تقرر حقیقت میں لایا۔

چوتھی دلیل۔ مطلب جعل بسیط کا یہ ہوگا کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا حالانکہ ثبوت الشئ لنفسہ ضروری ہے ورنہ تخلل جعل ماہیت اور اُس کے نفس میں لازم آئیگا جو باطل ہے۔

جواب۔ مطلب جعل بسیط کا غلط سمجھا گیا جیسا کہ تقریر بالا سے ظاہر ہے

پانچویں دلیل۔ جس کو محقق رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے جو مبنی ہے تین مقدموں پر

Marfat.com

ایک یہ ہے کہ مصداق کے دو معنی ہیں ایک محکّی عنہ اور مطابق قضیہ۔
دوسرے آلہ صدق حمل یعنی وہ چیز جو علت صدق حمل ہو اس طور پر کہ اگر وہ چیز متحقق نہ ہو تو قضیہ صادق نہ ہوگا۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ماہیت من حیث ہی حمل ذاتیات کے لئے محکّی عنہ ہے اور حمل عوارض کے لئے محکّی عنہ نفس ماہیت نہیں ہو سکتی بلکہ اُس کے ساتھ ایک امر زائد بھی ہوگا جو اُس کے ساتھ منضم یا اُس سے منتزع ہوگا۔

تیسرا مقدمہ ہر مرتبہ کی مجعولیت صرف اُس کے محکّی عنہ کی مجعولیت کے تابع ہے بعد تمہید اِن مقدمات کے یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ اشراقیین تقرر یا فعلیت کو اثر جعل بسیط کا جو بتاتے ہیں اُس سے کیا مراد ہے اگر نفس ماہیت من حیث ہی ہی مراد ہے تو بحسب مقدمہ ثانیہ وہ حمل ذاتیات کا محکّی عنہ ہے اگر اُس کے جعل کے ضمن میں جعل ہوگا تو صرف ذاتیات کا ہوگا نہ وجود وغیرہ عوارض کا جیسا کہ مقدمہ ثالثہ سے معلوم ہوا پھر وجود وغیرہ کے لئے جعل مستانف کی ضرورت ہوگی حالانکہ وہ خلاف تصریحات اشراقیہ ہے۔ اور اگر فعلیت و تقرر ماہیت سی ماہیت مع الخلط مراد ہے تو اُسی کا نام جعل مولف ہے۔

جواب خود مستدل موصوف نے دوسرے مقامات میں لکھا ہے کہ وجود و ذاتیات میں مطابق حمل ماہیت متقررہ ہے۔ اور قطع نظر اُس کے یہ امر تو مسلم ہے کہ جس ملاحظہ میں ماہیت من حیث ہی ہی ہو اُس میں وہ عوارض کے لئے محکّی عنہ نہ ہوگی۔ اِس لئے کہ اُس ملاحظہ میں سوائے نفس ذات کے کوئی امر نہیں لیکن اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ واقع میں بھی بعض عوارض کے لئے محکّی عنہ نہ ہو

Marfat.com

اِس لئے کہ امکان انفکاک کسی مفہوم کا دوسرے مفہوم سے بعض ملاحظات میں اِس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ مواطن نفس الامریہ میں بھی انفکاک ممکن ہو۔

چھٹی دلیل۔ جو مفہوم کہ ماہیت پر زائد ہو اُس کا ثبوت ماہیت کو کسی علت سے ہوگا اسی واسطے عرضی کی تعریف بما العلل اور ذاتی کی تعریف بما لا یعلل کیساتھ کرتے ہیں اور وجود کل ماہیات ممکنہ پر زائد ہے جیسا کہ الٰہیات میں ثابت ہوا پس اگر ثبوت اُس کا محتاج علت نہ ہو تو وہ دونوں تعریفیں خراب ہونگی اس لئے ضرور ہے کہ اثر جعل کا اختلاط ہو۔

جواب یہ دلیل جدلی ہے اُسکو وہی مانے گا جو مقدمات مذکورہ کو مان لیا ہو پھر یہ دلیل ثبوت امکان کے ساتھ منقوض ہے اِس لئے امکان ممکن پر زائد اور اُسکی ذات کو بالذات ثابت ہے وہ علت کی جہت ہے۔

اگر کہا جاے کہ امکان امر سلبی ہے عوارض سے نہیں جس کا ثبوت بالذات ہو یا بالغیر۔

تو جواب اُس کا یہ ہے کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شئے ہے اور اسی پر مدار اُس قاعدہ کا ہے جو کہتے ہیں کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اور ذاتی و عرضی کی تعریف غیر مسلم ہے۔ بلکہ عرضی وہ ہے جو خارج اور محمول ہو اور ذاتی وہ ہے جو داخل ہو ذات میں یا خارج نہ ہو ذات سے۔

ساتویں دلیل۔ اگر ماہیت فی نفسہا مجعول ہو تو وہ وجود پر سابق ہوگی اور ماہیت کا وجود پر سابق ہونا اقسام تقدم میں داخل نہیں۔

جواب تقدم پانچ میں منحصر نہیں چنانچہ میر باقر داماد نے اُسکی تصریح کی ہے

Marfat.com

اِس لئے یہ تقدم سوائے خمسہ مشہورہ کے ہے اور اُس کو تقدم بالماہیتہ کہتے ہیں۔

آٹھویں دلیل۔ ممکنات جب موجود ہوتے ہیں تو اُس میں سلب الشئی عن نفسہ محال ہوتا ہے اور حالت عدم میں جائز ہے اِس لئے کہ حمل اَوّلی میں آخر دو اعتبار ہیں اور وہاں اصل شئے ہی کا ٹھکانا نہیں تو اعتبار کہاں بس جب تک ممکن موجود نہ ہو وہ اپنے نفس پر بھی آپ صادق نہ آئے گا۔ چہ جائیکہ دوسری چیز اُس پر صادق آسکے اِس وجہ سے محتاج جاعل اولاً و بالذات خلط وجود ہے نہ نفس ماہیت۔

جواب۔ صدق الشئے علی نفسہ حین الوجود مستلزم صدق الشئی علی نفسہ بشرط الوجود نہیں یعنی ماہیت بعد وجود جو اپنے پر آپ صادق آتی ہے اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اِس تصادق کے لئے وجود شرط ہو پس حالت عدم میں بھی سلب الشئی عن نفسہ بہ حمل اَوّلی صحیح نہ ہوگا حکما کا قول ہے کہ ہر مفہوم بہ حمل اولی اپنے پر آپ محمول ہوگا اِس میں سر یہ ہے کہ جو مفہوم جب اُس کے نفس کی طرف قیاس کیا جائے تو عین اُس کا ہوگا۔ اور اِسی پر حمل اَوّلی کی بنا ہے تو ضرور وہ اپنے پر آپ محمول ہوگا بہ حمل اَوّلی اِس لئے سلب حمل جو اُس کا مقابل ہے ممتنع ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ موجبہ وجود موضوع کو چاہتا ہے اور کوئی شئے جب معدوم ہو تو تمامی اشیا اُس سے مسلوب ہوں گے حتیٰ کہ بحسب خارج اُس کی ذات بھی اُس سے مسلوب ہوگی تو معلوم ہوا کہ سلب الشئی عن نفسہ معدوم میں جائز ہے جیسا کہ شارح تجرید نے لکھا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ حمل اَوّلی میں محمول نفس موضوع ہوتا ہے تو جب احدہما پایا جائے گو لحاظ میں ہو دوسرا بھی وہاں موجود ہوگا اور حمل متحقق ہوگا اور جب

Marfat.com

موضوع کہیں نہ پایا جاے تو محمول بھی پایا نہ جائے گا اور اُس وقت تو سلب الشئی عن نفسہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ آخر سلب کرنیکے لئے لحاظ میں اُس کا وجود ضروری ہے البتہ حمل شائع وجود پر موقوف ہے کیونکہ اُس کا مدار اتحاد فی الوجود پر ہے اِس لئے بدون وجود صحیح نہ ہوگا۔

چونکہ تقریر سابق میں امکان کا ذکر اجمالاً آگیا ہے اِس لئے کسی قدر اُسکی تفصیل بیان کی جاتی ہے امکان و وجوب و امتناع کے دو معنی ہیں ایک مصدری انتزاعی جس کی بحث منطق میں ہوتی ہے وہ موضوع و محمول کی درمیانی نسبت کی کیفیت کا نام ہے مثلاً کل انسان حیوانٌ او کاتب او حجرٌ بالجہات الثلٰثۃ۔ چونکہ امور انتزاعیہ کی حقیقت وہی ہوتی ہے جس کا وجود ذہن میں ہو اِس لئے اُن کی حقیقت وغیرہ میں کسی قسم کا اختلاف نہیں۔

دوسرے معنی مصداق حمل اور مناشی انتزاع ان معانی مصدریہ کے ادراک اُن کا نظری ہے۔

اسی وجہ سے اختلاف ہے کہ امکان امر ثابت واقعی ہے یا اعتباری۔

وجوب میں بعض محققین نے یہ تقریر کی ہے کہ وجوب جو مصداق حمل اور منشاء انتزاع ہے اُس کا اطلاق واجب پر باعتبار چند خواص کے ہوتا ہے ایک استغناعن الغیر جس کو عدم احتیاج کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا ذات کا مقتضی وجود ہونا باقتضاے تام۔

تیسرا وہ شئے جس کے سبب سے ذات شئے ممتاز ہو جاے اِن معانی میں ہر ایک خاصۂ مصداق وجوب ہے۔ اگرچہ دو اول کے امور اضافیہ سے معلوم ہوتے ہیں

Marfat.com

اگرچونکہ ہر ایک خاصہ میں نفس ذات ایک قسم کی خصوصیت کے ساتھ ہے اس وجہ سے سب امور ثبوتیہ ہیں۔

بعض علمانے وجوب وغیرہ کو منحصر اُسی معنی انتزاعی میں رکھا ہے اور یہ تقریر کی کہ وجوب جو باعتبار خواص مذکورہ کے واجب پر مقول ہوتا ہے وہ بمعنی مصدری ہے یعنی وہی کیفیت نسبت وجود ہے جس کو ضرورت سے تعبیر کرتے ہیں۔

اصل منشا اس اختلاف کا یہی معلوم ہوتا ہے کہ واقع اور نفس الامر میں جہاں کہیں اعتبارات کسی شئے کے ساتھ ہوں ذہن وہاں قضایا بنالیتا ہے اور کوئی نہ کوئی نسبت اُن میں ضرور ہوتی ہے سو جن کے اذہان پر غلبہ حکایت وتفصیل کا ہوا وہ انتزاعیات کے قائل ہوگئے اور جن کی نظر نفس ذات اور محکی عنہ پر رہی وہ صفت ثبوتی ہونے کے قائل ہوے۔

بحسب تقریر بالا جسطرح وجوب باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے اسی طرح امکان باعتبار بعض خواص کے صفت ثبوتی ہے۔ ایک[1] احتیاج فی الوجود غیر کی طرف دوسرا[2] ذات عدم یا وجود کو مقتضی ہونا۔ تیسرا[3] وہ شئے جس کے سبب سے ذات ممکن ممتاز ہو۔ مصداق حمل امکان اور منشاء انتزاع امکان ممکن میں یہ امور ضرور ہیں ورنہ انتزاع منتزعات بغیر منشأ کے لازم آئیگا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ باوجودیکہ عدم احتیاج جو خاصہ واجب ہے۔ بظاہر عدمی ہے مگر وجوب وجودی مانا جارہا ہے۔ تو ممکن کا خاصہ امکان یعنی احتیاج جو ہر طرح وجودی ہے کیونکر وجودی نہ ہو رہا حکما جہان عالم کا مادہ ثابت کرتے ہیں وہاں ثبوتیت امکان سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ہدایۃ الحکمۃ میں لکھا ہے کہ ہر حادث کا امکان اُسکے

وجود پر مقدم ہے ورنہ لازم آئے گا کہ وہ قبل وجود ممتنع اور وجود کے وقت ممکن ہو جائے جس سے انقلاب شئے کا امتناع ذاتی سے امکان ذاتی کی طرف ہو حالانکہ وہ جائز نہیں۔ پھر وہ امکان چاہیئے کہ وجودی ہو اس لئے کہ اگر عدمی ہوگا تو معنی اُس کے امکانہ لاہوں گے اور رائس میں اور رلا امکان لہ میں کوئی فرق نہیں پس اگر امکان عدمی ہو تو لازم آئیگا کہ ممکن ممکن نہ ہو حالانکہ وہ باطل ہے پھر امکان قائم بنفسہ نہیں ہوسکتا اس لئے کہ وہ وجود اور ذات ممکن میں اضافت ہے۔ اور نہ منفصل ہوگا اس لئے کہ امکان کسی شئے کا اُس سے منفصل ہو کر قائم نہیں ہوسکتا تو ضرور ہوا کہ اُس کے لئے کوئی محل ہو اُس کا نام مادہ ہے۔ اگرچہ اس دلیل میں کئی خدشہ ہیں مگر اس سے اتنا تو ضرور ثابت ہے کہ حکمأ نے امکان کے ثبوتی ہونے کو مسلّم رکھا ہے۔ صاحب حکمۃ العین نے شیخ کا استدلال اُس کے ثبوتی ہونے پر نقل کیا ہے کہ اگر امکان ثبوتی نہ ہو تو ممکن فی نفسہ ممکن نہ رہے کیونکہ لا امکان لہ اور امکانہ لا میں کوئی فرق نہیں اس لئے کہ اعدام میں تمائز نہیں اور رلا امکان لہ کا مطلب یہی ہے کہ وہ شئے ممکن نہیں

صاحب حکمۃ العین نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ لا امکان لہ اور امکانہ لا میں جو عدم فرق بیان کیا گیا ہے مسلّم نہیں اس لئے کہ لا امکان لہ میں امکان کی بالکلیہ نفی ہے خواہ وہ وجودی ہو یا عدمی اور امکانہ لا میں اثبات کا امکان عدمی کا ہے۔ منشأ اس اعتراض کا یہ ہے کہ لا محمول ہے جس سے اثبات اُس کا موضوع کے لئے سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ قضیہ معدولہ ہے بخلاف لا امکان لہ کے وہ سالبہ بسیطہ ہے۔

Marfat.com

لیکن تامل کرنے سے یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ مقصود شیخ کا یہ نہیں کہ عنوان وحکایت میں دونوں ایک ہیں بلکہ غرض یہ ہے کہ درجۂ محکی عنہ میں دونوں ایک ہیں اس لئے کہ جہاں وجود موضوع جو نہ ہو سالبہ بسیط اور موجبہ معدولہ متلازم ہوں گے مثلاً شریک الباری لیس موجود اور لاموجود کا مطلب ایک ہے اگر کہا جائے کہ لاموجود اس موقع میں نہ کہا جائیگا۔ اس لئے کہ وہ وجود موضوع کو چاہتا ہے تو ہم کہیں گے کہ شریک الباری ممتنع باوجودیکہ موجبہ ہے اسکی صحت میں کسیکو کلام نہیں پھر کیا وجہ ہے کہ معدولہ صحیح نہ ہو اگر ممتنع میں تاویل کی جائے گی تو عدمہٗ ضروری کہا جائے گا۔ اسمیں بھی ربط ایجابی موجود ہے۔

خلاصۂ استدلال شیخ یہ ہے کہ امکان موجود خارجی ہے اگر وہ موجود نہ ہو بلکہ معدوم ہو تو موصوف کی نسبت یہ کہا جائے گا کہ امکانہ لالے معدوم۔ اور جب امکان اُس کا معدوم ہوا تو لاامکان لہ ضرور صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ جب نفس صفت فی نفسہ معدوم ہو تو اُس کا سلب موصوف سے ضروری ہے اس سے معلوم ہوا کہ امکانہ لا اور لاامکان لہ میں تلازم ہے بلکہ دونوں میں کوئی فرق نہیں اس لئے کہ صفت کا عدم خود فی نفسہ سلب رابطی ہے گو تعبیر میں وہ علیٰحدہ ہوں۔

مقصود شیخ کا اثبات ثبوت خارجی امکان سے یہ ہے کہ مادہ خارج میں ثابت ہو۔

اس سے ظاہر ہے کہ امکانہ لا سے مراد عدم خارجی ہے نہ وہ جو ذہن میں قضیہ کی حالت میں ملحوظ ہے۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہیئے کہ شیخ ہرچند اس دلیل سے مادہ ثابت

کرنا چاہتا ہے مگر امکان سے مراد امکان ذاتی ہے جو صفت ذات ممکن کی ہی نہ استعدادی جو صفت مادہ کی ہے اس لئے کہ امکان استعدادی نفس قوت کا نام ہے جو مقابل فعل ہے اور یہاں اُس امکان کی بحث ہے جو مقابل وجوب ہے اگر دلیل مذکور میں یوں تقریر کی جائے کہ قوۃ للممکن لا اور لاقوۃ للممکن ایک ہیں تو بیموقع ہوگا بخلاف احتیاج للممکن لا و لااحتیاج للممکن کے اِس لئے کہ احتیاج ممکن کی ممکن میں ہے اور قوت اُس کی اُس میں نہیں۔ اور شیخ کا مقصود امکانہ لا کو لاامکان للممکن کے برابر کرنے سے یہ ہے کہ لاامکان للممکن بداہتہً مستبعد ہے اِس لئے کہ ممکن میں صفت امکان کی نہ ہونا قرین قیاس نہیں بخلاف اِس کے کہ امکان ممکن کا اُس کے غیر میں نہ ہو تو کچھ قباحت نہیں بلکہ وہی مقتضائے عقل ہے۔

اور یہ بھی معلوم رہے کہ اِس دلیل سے مادہ کا ثبوت نہیں ہوسکتا ورنہ عقول کا بھی مادی ہونا ثابت ہوگا اور مادہ کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ یہ دلیل بعینہٖ عقول اور مادہ میں بھی جاری ہے۔

الحاصل اس تقریر سے معلوم ہوا کہ امکان ذاتی صفت ثبوتی ممکن کی ہے اور وہ نفس ذات ممکن یعنی ماہیت میں قائم ہے نہ اُس کے غیر میں خواہ وہ مادہ ہو یا اور کوئی چیز۔

صاحب مواقف نے امکان کے اعتباری اور غیر موجود فی الخارج ہونے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ امکان وجود پر سابق ہے حالانکہ صفت ثبوتی مقدم نہیں ہوسکتی اِس لئے کہ صفت موجودہ کا قیام موصوف کے ساتھ فرع وجود موصوف ہے پھر کہا کہ امکان اور وجوب کے عدمی ہونیکے لئے صرف یہی کافی ہے کہ وجو

موصوف سے اُن کا متاخر ہونا ممتنع ہے اگر وہ صفات ثبوتیہ ہوتے تو تاخر اُن کا وجود سے واجب ہوتا جیسا کہ لازمہ صفات ثبوتیہ کا ہے انتہیٰ۔

اس میں شک نہیں کہ ماہیات جب موجود فی الخارج مانی جاویں اور وجود انکو عارض یا اُن سے منتزع سمجھا جاوے تو امکان کی نسبت اشکال ضرور وارد ہوگا کیونکہ امکان کا وجود پر مقدم ہونا بھی ضرور ہے جیسا کہ صاحب مواقف نے لکھا ہے اور اُس کا ثبوتی ہونا بھی مدلل ہے جیسا کہ اوپر گذرا اور صفات ثبوتیہ کا تاخر بھی وجود موصوف سے ضروری ہے اس اشکال کا جواب بہت مشکل ہے۔ اور اگر ماہیات کو وجودات خاصہ سے منتزع مان لیں جیسا کہ اوپر ثابت ہوا تو سرے سے اشکال ہی وارد نہیں ہوسکتا اس لئے کہ جیسے ماہیات وجودات خاصہ سے منتزع ہیں امکان بھی منتزع ہوگا اور تقدم و تاخر کا جھگڑا ہی مٹ جائیگا۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال اگرچہ وجود کا حال ضمناً کسی قدر بحث ماہیت میں معلوم ہوچکا مگر مستقل طور پر بھی اگر اسکی بحث کی جائے تو خالی از فائدہ نہیں۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ وجود ایسی بدیہی چیز ہے کہ ہر کس و ناکس اُس کو جانتا ہے یہاں تک کہ بے شعور لڑکے بھی سمجھتے ہیں کہ ہم موجود ہیں مگر اُس کی حقیقت اور کنہ ایسی نظری خفی ہے کہ بڑے بڑے عقلاء اُس کے ادراک میں عاجز ہیں اسی وجہ سے اُس میں اختلاف عظیم واقع ہے۔ چنانچہ مولانا فضل حق خیرآبادی رح نے الروض المجود میں لکھا ہے کہ اس میں کسی کو خلاف نہیں کہ وجود بمعنی مصدری بدیہی اور انتزاعی ہے اور کل وجودات میں مشترک ہے اور کسی حقیقت کا عین نہیں جو کچھ اختلاف ہے اُس کے منشاء انتزاع میں ہے۔ اور چونکہ منشا کی واقعیت سے انتزاعی واقعی سمجھا جاتا ہے اس لئے منشاء انتزاع کا واقع میں ہونا ضرور ہے

اس منشا کے تعین میں بہت اختلاف ہے اور متعدد مذاہب ہیں۔

۱۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا مذہب ہے کہ مصداق وجود مصدری ہر موجود کا عین ہے خواہ واجب ہو یا ممکن مگر وجود کے حقائق مختلف ہیں وجود واجب کچھ اور ہے اور وجود ممکن کچھ اور گو سب پر اُس کا اطلاق باشتراک لفظی ہوتا ہے۔

۲۔ صوفیہ کرام کے نزدیک مصداق وجود حقیقت واحدہ غیر مبہمہ ہے اور ہر موجود کا عین ہے۔

۳۔ اشراقین کہتے ہیں کہ وہ حقیقت واحدہ مشککہ ہے بعض مراتب میں یعنی واجب میں کامل اور بعض میں ناقص اور اُس میں بھی تفاوت ہے جو وجودات جواہر و اعراض سے ظاہر ہے اور وہی حقیقت مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز ہے

۴۔ شیخ الاشراق شہاب الدین مقتولؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ حقیقت متحققہ نہیں ہے بلکہ انتزاعی ہے۔

۵۔ متکلمین کا مذہب ہے کہ تمام حقائق میں یعنی واجب اور ممکنات میں وہ منضم ہے۔

۶۔ مشائین کہتے ہیں کہ ممکنات میں وجود منضم ہے اور واجب تعالیٰ کا عین ذات ہے۔

۷۔ بعض متصوفہ اور متفلسفین کہتے ہیں کہ وہ سب سے منفصل اور مباین ہی اور بذاتہ واجب ہے اور اشیا کی موجودیت صرف اُس کی طرف نسبت ہونے سے ہو جاتی ہے انتہیٰ۔

اب اِس اختلاف کو دیکھیے کہ کوئی تو اُسکو انتزاعی کہتا ہے اور کوئی انضمامی۔

Marfat.com

پھر اُس میں بھی یہ اختلاف کہ کسی کے نزدیک واجب و ممکن دونوں میں انضمامی ہے اور کسی کے نزدیک صرف ممکن میں انضمامی ہے اور واجب کا عین ذات اور کسی کے نزدیک موجودات سے منفصل ہے اور کسی کا یہ مذہب ہے کہ وہ عین موجودات ہے پھر اُس میں بھی یہ اختلاف کہ کوئی کہتا ہے کہ حقیقت مبہمہ مشکّکہ ہے اور کسی کے نزدیک حقیقت واحدہ غیر مبہمہ اور غیر مشکّکہ ہے اور کسی کا قول ہے کہ وہ حقائق مختلفہ ہے اور بالاشتراک لفظی سب پر اُس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اِس سے بڑھ کر کیا اشکال ہو کہ جتنے احتمالات عقلیہ ہیں مسئلہ وجود میں سب مذہب بن رہے ہیں اِس لئے کہ کوئی شئے عین کسی کی ہو گی یا غیر اور غیر ہو تو منفصل ہو گی یا متصل منضم ہو گی۔ یا منتزع۔ ان کل احتمالات متضادہ کو اعلیٰ درجہ کے عقلاء کی جماعتیں اپنا مذہب قرار دے رہی ہیں اور ہر طرف سے دلائل کی بوچھار ہے۔ اب اُن میں کس کی عقل مصیب اور کس کی عقل مخطی سمجھی جاوے اور یہ تو ممکن نہیں کہ سب مصیب ہوں کیونکہ واقع میں سوائے کسی ایک مذہب کے دوسرا صحیح نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم اپنی عقل لگا کر کسی ایک کو صحیح سمجھیں تو ہماری عقل اُن بڑے بڑے عقلاء کی عقول کے برابر نہیں ہو سکتی جنھوں نے اُس قول کو رد کر دیا ہے۔ اب عقل ہی سے دریافت کیا جاوے کہ اگر کوئی صحیح معیار عقل کی اصابت کا مقرر ہے تو ان عقلائے سرآمد روزگار نے اُسی کو کیوں ترک کر دیا غرض واقع کا حال سوائے خالق کے جس نے ہر چیز کو پیدا کیا دوسرا کوئی نہیں جان سکتا۔ اور اگر کسی کی عقل صحیح حالت دریافت بھی کرلے تو ہمیں اُس کا یقین کیونکر ہو اِس لئے کہ دوسرے اقوال و دلائل اس میں رخنہ اندازیاں کر رہے ہیں اِس صورت میں اس کا عمدہ اور اطمینان بخش یہی فیصلہ ہے

Marfat.com

کہ جس بات کی خود خالق نے خبر دے دی ہے وہ تو یقین کر لی جائے اور اُسکے سوائے جتنے احتمالات عقل کے تراشے ہوئے ہیں کسی کو قابل التفات نہ سمجھے کیونکہ عقل بھی اِس بات پر گواہی دیتی ہے کہ جو شخص کوئی چیز بناتا ہے اُس کے برابر دوسرا اُس سے واقف نہیں ہو سکتا۔

اب ہم مسئلہ وجود میں بھی بقدر حوصلہ خامہ فرسائی اور طبیعت آزمائی کرتے ہیں چونکہ یہ مباحث عقلیہ ہیں نقلی نہیں جن پر ایمان لانا ضرور ہو اس لیے عقلا سے امید ہے کہ ارتکاب ترک تقلید معاف فرمادیں گے۔

یہ امر پوشیدہ نہیں کہ جب ہم کسی چیز کا تصور بالکنہ کرنا چاہیں تو اُس کی ذاتیات کا تصور کرنا ہمیں ضرور ہوتا ہے اور جب تک وہ ذہن میں نہ آئیں اُس چیز کا علم بالکنہ نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر کل ذاتیات آجائیں اور ایک بھی باقی رہے جب بھی علم بالکنہ نہ ہوگا اِس سے معلوم ہوا کہ وجود کسی ماہیت کا جزو نہیں اِس لئے کہ کوئی ماہیت مرکبہ ایسی نہیں جس کے ذاتیات کے تصور میں وجود کو بھی دخل ہو دیکھ لیجئے انسان کا تصور بالکنہ حیوان ناطق کے تصور سے ہو جاتا ہے اور فرس کا حیوان صاہل کے تصور سے اسی طرح سب ماہیتوں کا حال ہے معلم ثانی شیخ فارابی رح نے فصوص میں لکھا ہے

ولا الهوية داخلة فی ماهيته هذه الاسماء والارکان الوجود مقوما لا يستکمل تصور الماهيته دونه۔

اِس سے ظاہر ہے کہ ماہیت نفس ذات کے درجہ میں وجود سے معرا ہے اور وجود جب تک اُس کے ساتھ نہ ملے وہ کیسی ہی عمدہ کیوں نہ ہو لا شئے محض ہے نہ وہ کسی کے خیال میں آسکتی ہے نہ اُس پر شئے کا اطلاق ہو سکتا ہے نہ اُس کے آثار و لوازم ظاہر ہو سکتے ہیں۔

جب وجود نے ایسی چیز کو جو اِس قابل بھی نہیں کہ اسکو عدم میں پڑی ہوئی کہیں کیونکہ یہ کہنا بھی اُس کو شئے ہونے کا افتخار دیتا ہے وسعت آباد نفس الامر تک پہنچا کر ایسے طور پر جلوہ گر کیا کہ استعدادات۔ کمالات۔ مقتضیات۔ اور لوازم کے اظہار کا موقع ملا۔ اب ماہیت کو کس قدر وجود کا ممنون ہونا چاہیئے کہ اُس کو کہاں سے کہاں پہنچایا اور کیسے کیسے ذائقے وجدانیات محسوسات وغیرہ کے چکھائے اِسمیں شک نہیں کہ یہ سب احسان خالق بے ہمتا باری تعالیٰ کے ہیں مگر ہم اِس کے بھی مامور ہیں۔ کہ اپنے محسن مجازی کے شکر گزار رہیں۔ کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ۔ شاید یہاں یہ کہا جائے گا کہ محسن مجازی کے شکر گزار ہم کو ہونا چاہیئے ماہیت کو اُس سے کیا تعلق۔ اگرچہ ظاہر یہی بات معلوم ہوتی ہے مگر ادنیٰ تامل سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ ماہیت انسان کے افراد میں ہے جس کے وجود سے ماہیت کا وجود ہو رہا ہے۔ اگر ہم نہ ہوں تو ماہیت کالعدم بلکہ منعدم ہے اب ایسے وجود کو اعتباری کہنا کیسی بے انصافی ہے۔

علامہ صدر الدین شیرازی رح نے شواہد الربوبیۃ میں لکھا ہے کہ وجود کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب وجود کے سبب سے متحقق اور اعیان و اذہان میں ثابت ہوتی ہیں ایسی چیز اعتباری کیونکر ہو سکتی ہے۔

تقریر بالا سے یہ بات بخوبی ثابت ہو گئی کہ وجود موجود فی الخارج اور منشأ انتزاع ماہیت کا ہے اِس صورت میں ظاہر ہے کہ معقولات ثانیہ سے وہ ہو نہیں سکتا۔ البتہ یہ مسلّم ہے کہ وجود مصدری معقولات ثانیہ سے ہے مگر یہاں اس میں بحث ہی نہیں کلام اُس وجود حقیقی میں ہے جو مصداق اور منشاء انتزاع

وجود مصدری کا ہے اُس پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ اُس کا تعقل ماہیت کے تعقل پر موقوف ہے یا وہ اعتبارات عقلیہ سے ہے اِس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جب تک وجود نہ ہو کوئی ماہیت اِس قابل نہیں ہو سکتی کہ اُس کا تعقل ہو سکے یا وہ وجود میں آئے۔

علامہ شیرازیؒ نے اسفار اربعہ میں لکھا ہے کہ شیخ الاشراق کا مذہب ہی کہ وجود خارج میں نہیں ہے اور اُن کی کئی دلیلیں مع جوابات ذکر کیں جنمیں سے قوی دلیل کا ماحصل یہاں لکھا جاتا ہے۔

(۱) دلیل یہ ہے کہ وجود حاصل فی الاعیان ہو تو موجود بھی ہو گا کیونکہ حصول اور وجود دونوں ایک ہی چیز ہیں اور موجود ہونا مقتضی اِس امر کا ہے کہ اُسکو وجود ہو اِس لئے کہ ہر موجود کو وجود لازم ہے پھر وہ وجود بھی موجود ہو گا کیونکہ وجود موجود فرض کیا جا رہا ہے اِس لئے اُسکو بھی وجود ہو گا یہاں تک تسلسل لازم آجائے گا چونکہ وجود کا حاصل فی الاعیان ہونا مستلزم اِس محال کو ہے اِسلئے وہ بھی محال ہی

اِس کا ایک جواب یہ ہے کہ کوئی شئے اپنی ذات کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی۔ مثلاً بیاض کو ابیض نہیں کہتے اِس لئے وجود اپنی ذات کے ساتھ متصف نہ ہو گا جس سے تسلسل لازم آئے۔

اگر کہا جائے کہ جب اُس پر موجودؔ صادق نہیں آتا تو معدومؔ صادق آئے گا حالانکہ وہ موجود فرض کیا جا رہا ہے۔ اور اگر دونوں صادق نہ آئیں تو ارتفاع نقیضین ہو گا

اِس کا جواب یہ ہے نقیض وجود کا عدم یا لا وجود ہے نہ معدوم یا لا وجود اور یہ ظاہر ہے کہ وجود پر اُس کا نقیض یعنی عدم اور لا وجود صادق نہیں آسکتا بلکہ وجود صادق آرہا ہے

Marfat.com

غرض وجود خارجی پر معدوم صادق آنیکی کوئی صورت نہیں۔

رہا یہ کہ وجود کو موجود کہنا درست ہے یا نہیں وہ دوسری بحث ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ وجود کو ہم موجود بھی کہہ سکتے ہیں اور اس کا وجود بعینہ اُس کی موجودیت اعیانی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کو اسوجہ سے موجود کہتے ہوں کہ کوئی دوسرا وجود اُس کو لاحق ہوا ہو بلکہ وہ موجود من حیث ہو۔ موجود ہے بخلاف اور ماہیتوں کے کہ اون کی موجودیت وجود کی وجہ سے ہے جو اُن کا غیر ہے اور اس کی ایسی مثال ہے۔ جیسے تقدم و تاخر میں کہا جاتا ہے کہ جب اشیار زمانہ میں ہو تو تقدم بالزمان ہوگا۔ مثلاً آدم علیہ السلام کا تقدم ہم پر اور نفس زمان میں ہو تو تقدم بالذات ہے۔ جیسے آدم علیہ السلام کے زمانہ کا تقدم ہمارے زمانہ پر اگر اس کو بھی تقدم بالزمان کہیں تو زمانہ کے لئے دوسرا زمانہ لازم آئیگا۔ اسی طرح تمام اشیار کی موجودیت بالوجود ہے۔ اور نفس وجود کی موجودیت بالوجود نہیں جس سے وجود کے لئے وجود ضروری ہو بلکہ بالذات ہے۔

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وجود کا تحقق بنفسہ ہو تو اس کو واجب کہنا چاہیے کیونکہ واجب کے یہی معنی ہیں کہ اُس کا تحقق بنفس ذات ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وجود واجب بنفسہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ مقتضائے ذات واجب ہے یعنی فاعل کا محتاج نہیں اور وجود کے تحقق بہ نفسہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو خواہ حصول اُس کا بذاتہ ہو جیسے واجب تعالیٰ میں یا فاعل کے سبب سے ہو جیسے ممکنات میں اور یہ بات کہ اپنے تحقق میں وجود کیطرف محتاج نہ ہو ماہیات ممکنہ میں صادق نہیں آتی کیونکہ اُنکا تحقق بغیر وجود کے ممکن نہیں

حاصل یہ کہ وجود ایک امر عینی ہے خواہ اُس پر لفظ مشتق یعنی موجود کا اطلاق بحسب لغت ہو یا نہ ہو اور حکما جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے اُس سے اُن کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مطلقاً وجود زائد ہے دیکھیے وہ واجب کو بھی موجود کہتے ہیں۔ حالانکہ اِس اطلاق کے وقت وہ صاف کہتے ہیں کہ وجود یہاں زائد نہیں بلکہ عین ذات موجود ہے اِس سے ظاہر ہے کہ موجود کا اطلاق نفس وجود پر بھی ہو سکتا ہے گو وہاں وجود زائد نہ ہو۔

اِس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب موجود کے معنی وجود کے سے لئے جائیں تو حمل اُس کا وجود اور دوسرے ماہیات پر ایک معنی سے نہ ہوگا اِسلئے کہ دوسرے اشیا میں موجود کے معنی شئے لہ الوجود ہوں گے اور جب وجود پر اُن کا حمل ہو تو اُس کے معنی نفس وجود ہوں گے حالانکہ ہم جہاں موجود کہتے ہیں تو اُس سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں یعنی شئی لہ الوجود اِس صورت میں جب وجود کو موجود کہیں تو اُس کا مطلب یہی ہوگا کہ وہ ایک چیز ہے جس کے لئے وجود ثابت ہے اِس سے یہ معلوم ہوا کہ وجود کے لئے دوسرا وجود ہونا چاہیے پھر اُسکے لئے تیسرا وجود جس سے تسلسل لازم آجائے گا۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ لفظ موجود خواہ وجود پر کہا جائے یا دوسری اشیا پر اُس کے معنی ایک ہیں خواہ لغت کے مطابق ہوں یا نہ ہوں اور لفظ موجود سے کبھی جو سمجھا جاتا ہے کہ وہ غیر موجود پر یعنی ماہیت پر مشتمل ہے یا محض وجود ہے۔ وہ مصداق کی خصوصیات کی وجہ سے ہے مفہوم موجود کو اُس میں کچھ دخل نہیں۔

حاصل یہ کہ موجود کے معنی میں وہ شئے معتبر نہیں جس کے لئے یہ کہا جائے کہ وجود

اُس کو لاحق ہے۔

اِس کی تائید حواشی شریفیہ سے ہوتی ہے جو لکھا ہے کہ ناطق کے مفہوم میں شئے کا مفہوم معتبر نہیں ورنہ عرض عام فصل میں داخل ہوجائیگا کیونکہ شئے سے مراد مصداق شئی لہ النطق ہے اگر مشتق میں شئے کا مصداق معتبر ہو تو امکان خاص کا مادہ ضروریہ ہوجائے گا اس لئے کہ ضاحک کے معنی جب شئی لہ الضحک ہوں اور شئے کا مصداق انسان ہی ہے تو ضاحک کا ثبوت انسان کے لئے ضرور ہوگا۔ کیونکہ ہر چیز کا ثبوت اپنی ذات کے لئے ضرور ہے۔

رہا یہ کہ مشتقات کی تفسیر میں لفظ شئے جو ذکر کیا جاتا ہے سو وہ صرف اس غرض سے ہے کہ ضمیر کا مرجع معلوم ہوجائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موجود کے معنی میں نہ ماہیت معتبر ہے نہ وجود اور شیخ نے تعلیقات میں لکھا ہے کہ اذا سئل

ہل الوجود موجود فالجواب انہ موجود بمعنی ان الوجود حقیقۃ انہ موجود فان الوجود ہو الموجودیۃ

اس سے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک بھی وجود موجود چیز ہے اور حقیقت اُس کی وہی وجود ہے کوئی چیز اُس پر زائد نہیں۔

اور خود شیخ الہی کا قول ہے ان النفس وما فوقہا من المفارقات انیات صرفۃ ووجودات محضۃ۔ اس سے تو ظاہر ہے کہ اُن کے نزدیک بھی وجود ایک عینی چیز ہے پھر جو اُن کو وجود کے امر واقعی اور عینی ہونے سے انکار ہے معلوم نہیں یہ تعارض کیسا۔

۳۔ دلیل صاحب تلویحات نے یہ قائم کی ہے کہ اگر وجود اعیان میں ہو تو صفت ماہیت کی ہوگی کیونکہ وجود ماہیت کا فرض کیا جارہا ہے اور ماہیت اسکی

قابل ہوگی اور وہ مقبول اِس صورتمیں اگر یہ کھا جاے کہ ماہیت وجود کے بعد موجود ہوئی تو یہ کہنا پڑیگا کہ ماہیت کے پہلے وجود مُستقل تھا جس سے یہ لازم آتا ہے کہ نہ ماہیت قابل ہے نہ وجود صفت کیونکہ صفت کا مرتبہ موصوف کے بعد ہے اور اگر یہ کھا جاے کہ ماہیت وجود کے قبل یا اُسکے ساتھ موجود ہوئی تو ان دونوں صورتوں میں یہ لازم آئیگا کہ ماہیت کو وجود مذکور کے سوا دوسرا وجود ہے چونکہ یہ دونوں لوازم باطل ہیں اِس سے ثابت ہوا کہ ملزوم یعنی وجود صفت ماہیت ہونا بھی باطل ہے اِس کا جواب یہ ہے کہ ہم اِس شق کو اختیار کرتے ہیں کہ ماہیت اور وجود فی الاعیان میں معیت ہے۔

رہا یہ کہ ماہیت کے لئے دوسرا وجود لازم آتا ہے سو یہ غیر مسلّم ہے اِس لئے کہ جس وجود کے ساتھ اُس کو معیت ہے وہی اُسکے موجود ہونے کے لئے کافی ہے دوسرے وجود کی ضرورت نہیں اِس کی مثال ایسی ہے جیسے حرکت اور زمان میں معیت زمانی ہے اِس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حرکت کے لئے کوئی دوسرا زمانہ ہے جس سے وہ زمانی بنے بلکہ اُسکو زمانی بنانیکے لئے وہی زمانہ کافی ہے جو اُس کے مقارن ہے یعنی جس میں حرکت واقع ہے اِسیطرح ماہیت کو موجود بنانے کے لئے وہی وجود کافی ہے جو اُس کے مقارن ہے۔

۳۔ دلیل اُن کی یہ ہے کہ وجود اگر اعیان میں ہو تو ماہیت کے ساتھ قائم ہوگا پھر اگر ماہیت موجودہ کے ساتھ قائم ہو تو قبل وجود اُس کا موجود ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر ماہیت معدومہ کیساتھ قائم ہو تو اجتماع نقیضین ہے اور اگر ماہیت مجردہ کے ساتھ قائم ہو یعنی وہ نہ موجود ہو نہ معدوم تو ارتفاع نقیضین ہوگا۔

غرض یہ تمام لوازم محال ہیں اس لئے وجود کا اعیان میں ہونا بھی محال ہے
اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت موجودہ اور معدومہ سے کیا مراد ہے اگر بحسب
نفس الامر ہے تو ہم یہ شق اختیار کریں گے کہ ماہیت موجودہ کے ساتھ وجود قائم ہے
رہا یہ کہ اُس صورت میں قبل وجود ماہیت کا موجود ہونا لازم آتا ہے اس کا جواب یہ ہے
کہ نفس الامر میں یہ وہی وجود ہے جس کی بدولت ماہیت موجود ہو رہی ہے جس کا
حال ابھی معلوم ہوا اور اُس کی ایسی مثال ہے جیسے بیاض جسم ابیض کے ساتھ
قائم ہے جس کی وجہ سے وہ جسم ابیض ہو رہا ہے نہ یہ کہ کوئی دوسری بیاض اُسکو ابیض کی ہو
اور اگر ماہیت موجودہ و معدومہ سے یہ مراد ہے کہ وجود یا عدم مرتبۂ ماہیت
من حیث ہی ہی میں اس طور سے ملحوظ و معتبر ہو کہ اُن دونوں میں سے کوئی ایک نفس ماہیت
یا جزو ماہیت ہے تو ہم اس شق کو اختیار کریں گے کہ وجود ماہیت من حیث ہی کے
ساتھ قائم ہے جس میں نہ وجود کا اعتبار ہے نہ عدم کا اور یہ ارتفاع نقیضین واقع
میں نہیں ہے اس لئے کہ واقع اس مرتبہ سے وسیع تر ہے اس لئے واقع میں ماہیت
احدہما سے خالی نہ ہوگی جیسے بیاض نفس جسم کے ساتھ قائم ہے جس میں نہ بیاض شرط ہے
نہ لا بیاض حالانکہ وہ واقع میں کسی ایک سے خالی نہیں۔ ان دونوں صورتوں میں یہ
فرق ہے کہ جسم کو بحیثیت مذکورہ بیاض و عدم بیاض کے پہلے وجود ہو سکتا ہے
جس سے ممکن ہے کہ احدہما کے ساتھ وہ متصف ہو بخلاف ماہیت کے کہ وہ خارج
میں عین وجود ہے جس کا حال انشاء اللہ تعالیٰ آیندہ معلوم ہوگا۔

صدر الدین شیرازیؒ صدرا شرح ہدایۃ الحکمۃ میں لکھا ہے کہ صاحب الاشراق
نے اس بات پر کہ وجود واجب عین ذات نہیں ہو سکتا یہ دلیل قائم کی ہے کہ وجود

Marfat.com

یعنی موجودات میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے کہ عین ماہیت وجود ہو اِس لئے کہ ہم اُس چیز کا جب تصور کرتے ہیں تو ہمیں یہ شک ہوتا ہے کہ ایسی چیز کو وجود ہے یا نہیں اسی سے معلوم ہوا کہ وجود ایک امر زائد ہے پھر اُس وجود کو تصور کریں تو بھی شک ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ سلسلہ الی غیر النہایہ منتہی نہیں ہوتا ہے اِس سے معلوم ہوا کہ وجود موجودات پر مقول ہوتا ہے وہ صرف اعتبار عقلی ہے۔

جواب اِس کا یہ ہے کہ وجود کی حقیقت اور کنہ ذہن میں آ نہیں سکتی اسلئے کہ وجود امر خارجی ہے اور ذہن میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ امر کلی ہے جو انتزاعی ہوگی کتنی ہی اُس کی تخصیص کیجئے اُس کی کلیت میں فرق نہیں آتا۔ اور حقیقت وجود کی کلی نہیں بلکہ جزئی ہے پھر وہ تصور میں کیونکر آئے۔ ہاں وہ مفہوم ذہنی وجود کے لئے ایک وجہ ہے نہ عین وجود غرض جو تصور میں ہے وہ وجود نہیں اگر اس لحاظ سے کوئی شک ہو تو وہ قابل اعتبار نہیں یہ دلائل اُن لوگوں کے تھے جن کے نزدیک وجود انتزاعی ہے اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ انہوں نے وجود کی کمال درجہ کی بے قدری کی۔ محققین حکماء کے مسلک پر وجود وہ چیز ہے کہ عین واجب الوجود ہے چنانچہ معلم ثانی یعنی شیخ فارابی رح نے نصوص میں لکھا ہے۔ فلا یکون الوجود مما یقتضیہ الماہیۃ فی ما وجودہ غیر ماہیتہ بوجہ من الوجوہ فیکون اذاً المبدأ الذی یصدر عنہ الوجودات غیر الماہیۃ وذلک لان کل لازم ومقتضی وعارض فاما من نفس الشئ واما من غیرہ واذا لم یکون الہویۃ للماہیۃ التی لیست ہی الہویۃ عن نفسہا فہی لہا من غیرہا وکل ما کان ہویتہ من الغیر فہو ممکن لابد لہ من علۃ ولایمکن ان یذہب العلل الی غیر النہایۃ فیجب ان ینتہی الی مبدأ لاماہیۃ لہ مباینۃ للہویۃ سید اسمعیل تبریزی رح نے اُس کی شرح میں لکھا ہے

اى يكون هويته عين ذاته لانه لايمكن ان يكون خارجة عن ذاته كما بين ولا يمكن ان يكون

جزءًا لها اتفاقًا ولما نبينه عن قريب فتعين ان مبدا الوجودات يجب ان يكون الوجود لاغير - یعنی جس ماہیت کا وجود غیر ماہیت ہو وہ وجود کسی طرح مقتضاے ماہیت نہیں ہو سکتا اور جب موجودات ممکنہ کے لئے ایک ایسا مبدا ضرور ہے جو موجود ہو تو وہ مبدا ماہیت مقترنہ بالوجود نہ ہوگا بلکہ عین وجود ہوگا اس لئے کہ جو لازم یا مقتضی یا عارض ہو وہ دو حال سے خالی نہیں نفس شئے کے سبب سے ہوگا یا غیر سے - اور جو ماہیت نفس وجود نہ ہو اُس کا وجود غیر ہی کی جانب سے ہوگا اس لئے کہ ماہیت کو کوئی شئے اُس وقت لازم ہوگی کہ اُس ماہیت کا حصول پہلے سے ہو لے اور چونکہ ماہیت بغیر وجود کے متصور نہیں اس لئے وہ کسی شئے کو مقتضی نہیں ہو سکتی خواہ وجود ہو یا غیر وجود اس لئے ضرور ہے کہ اُس کا وجود غیر ہی کی جانب سے ہو اور جس کا وجود غیر سے مُستفاد ہو وہ ممکن ہے جس کے لئے علت کی ضرورت ہے پھر یہ ماہیت اگر غیر وجود ہو تو یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا جو محال ہے اس لئے واجب ہے کہ ایک ایسا مبدا ہو کہ اُس کو سوائے وجود کے کوئی ماہیت نہ ہو بلکہ وہ عین وجود ہو اس سے ثابت ہوا کہ واجب تعالیٰ کا وجود عین ذات ہے -

شارح موصوف نے لکھا ہے کہ موجودات کے مراتب موجودیت کی اعتبار سے تین ہیں ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وہ موجود بالغیر ہو اس قسم کے موجود کے لئے ایک ذات ہوگی - اور ایک وجود جو مغائر ذات ہے اور اُن دونوں میں انفکاک تصور میں بھی ممکن ہے - اور نفس الامر میں بھی یعنی تصور اور متصور دونوں ممکن ہیں یہ کل ماہیات ممکنہ کا حال ہے - دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وجود غیر ذات ہو

مگر وجود کا انفکاک ذات سے محال ہو یہاں چونکہ ذات اور وجود میں مغائرت ہے اِس لئے تصور انفکاک ممکن اور متصور محال ہے۔ یہ صورت متکلمین کے مذہب پر واجب تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ ذات وجود بحت ہو۔ اِس صورت میں چونکہ وجود عین ذات ہے اِس لئے اُسکا انفکاک ذات سے ممکن نہیں نہ تصور میں نہ متصور میں۔

حکماءُ یہ مرتبہ واجب تعالیٰ کے لئے قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تصور انفکاک وجود سے بھی وہ بارگاہ منزہ ہے اِس سے ظاہر ہے کہ وجود حقیقی جو منشاء انتزاع وجود مصدری ہے کوئی معمولی چیز نہیں جو بے وقعتی کی نگاہ سے دیکھا جائے اور انتزاعی سمجھا جائے۔

اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ وہ وجود جو منشاء انتزاع وجود مصدری ہے جس سے ممکنات بھی خالی نہیں واجب میں کچھ اور ہے اور ممکن میں کچھ اور یا ایک چیز ہے

امام رازیؒ نے شرح اشارات میں لکھا ہے کہ معتبر فلاسفہ کا اتفاق اِس بات پر ہے کہ موجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اور تمام ممکنات پر باشتراک لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق آفتاب اور آنکھ وغیرہ پر ہوتا ہے کہ ہر ایک کی حقیقت جُدا جُدا ہے بلکہ وجود کی حقیقت ایک ہی ہے چنانچہ انہوں نے اِس دعوے پر کئی دلیلیں قائم کی ہیں

(۱) ہم بداہۃً اِس بات کو جانتے ہیں کہ انتفا مقابل ثبوت ہے پھر اگر ثبوت کا ایک مفہوم نہ ہو تو انتفا کے مقابل امر واحد نہ ہوگا جس سے اِس علم ضروری کا اِنکار لازم آجائیگا۔ کہ (کوئی چیز دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا نہ ہوگی) اور نیز یہ قسمت حاصر نہ ہوگی غرض وجود ایک ہی شئے ہے جو مقابل عدم ہے۔

(۲) مورد قسمت یعنی مقسم کو ضرور ہے کہ اقسام میں مشترک معنوی ہو اسی وجہ سے یہ نہ کہا جائے گا کہ مثلاً عین کے دو قسم ہیں چشمہ اور جاسوس البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ مسمائے لفظ عین کے دو قسم ہیں اِس لئے کہ اُسوقت مسمای عین منقسم ہوگا جو مشترک معنوی ہے چونکہ ہم موجود کی تقسیم واجب اور ممکن کی طرف کر سکتے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ وہ مشترک معنوی ہے لفظ عین کیطرح مشترک لفظی نہیں اور جب یہ معلوم ہے کہ موجود وہی ہے جسمیں وجود ہو تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وجود ایک ہی چیز ہے جو ہر موجود میں پایا جاتا ہے۔

(۳) اگر ہم اثبات پر دلیل قائم کریں کہ ایک موثر عالم کا موجود ہے تو موثر کے موجود ہونیکا یقین ہوجائیگا پھر اگر اس میں شک واقع ہو کہ وہ موثر واجب ہے یا ممکن اور جوہر ہے یا عرض تو اِس شک سے اُس موثر کے وجود میں جو دلیل سے ثابت ہوگیا ہے کچھ شک نہ ہوگا کیونکہ یہ سمجھا جائیگا کہ یہ سب اقسام موجود کے ہیں اگر ایک میں نہیں تو دوسرے میں داخل ہوجائیگا۔ بخلاف اِسکے کہ اُس موثر کے وجوب کا یقین ہو پھر کسی وجہ سے یہ شک ہوجائے کہ وہ ممکن ہے تو اِس شک سے وجوب کے اعتقاد میں بھی شک پڑجائیگا اِس سے ظاہر ہے کہ موجود اِن تمام چیزوں میں مشترک معنوی ہے۔

(۴) اگر کوئی اس بات کا قائل ہو کہ وجود غیر مشترک ہے تو وہ ظاہری طور پر ہوگا حقیقت میں وہ بھی اُس کا قائل ہے اِسلئے کہ جب فرض کیا جائے کہ ہر چیز کا وجود برخلاف دوسری چیز کے وجود کے ہے یعنی کوئی مشترک وہاں نہیں تو اُنمیں کوئی ایسی چیز نہ نکلیگی کہ جسپر حکم کیا جائے کہ وہ غیر مشترک ہے بلکہ غیر متناہی مفہومات متباینہ ہونگے اِس صورت میں ضرور ہوگا کہ ہر مفہوم کو ہم دیکھیں کہ آیا وہ سب میں مشترک ہے یا نہیں حالانکہ اِس بات کی احتیاج نہیں ہوتی بلکہ یہ عام حکم کیا جائیگا کہ وجود سب میں غیر مشترک ہے۔

Marfat.com

اِس سے ظاہر ہے کہ یہی ایک حکم اِس بات پر دلیل ہے کہ وجود سب میں مشترک ہے ورنہ وجود پر جو یہ حکم کیا جارہا ہے کہ وہ غیرِ مشترک ہے مطرد نہ ہوتا۔

(۵) ہم مختلف سیاہیوں میں یہ سمجھتے ہیں کہ وہ سب سواویت میں متساوی ہیں اور یہی بات عام طبائع نوعیہ میں ہوا کرتی ہے اِسی طرح ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ تمام موجودات مجرد وجود میں متساوی ہیں اگر اِس کا انکار کیا جائے تو اُن قضایا کا انکار کر کے یہ کہنا پڑیگا کہ اشیاء میں تماثل نہیں ہو سکتا حالانکہ وہ واقع کے خلاف ہے

(۶) اگر ایک قصیدہ لکھا جائے جس کے تمام اشعار کا قافیہ لفظ وجود ہو تو اہل علم ضرور اعتراض کریں گے کہ قافیہ مکرر ہے جو جائز نہیں بخلاف اِس کے اگر لفظ عین قافیہ ہو تو کوئی عیب نہ سمجھا جائیگا کیونکہ اس کے معانے مختلف ہیں

اِن دلائل سے قول اُن لوگوں کا باطل ہو گیا جو کہتے ہیں کہ لفظ موجود کا اطلاق واجب اور ممکن پر باشتراک ہے یعنی لفظ ایک ہے اور معنی مختلف ہیں۔ قطع نظر اِس کے فلاسفہ کا اِس بات پر گویا اجماع ہے کہ لفظ وجود مشترک لفظی نہیں

اِس کے بعد امام رحؒ نے لکھا ہے کہ جب بدلائل وجود کا اشتراک باطل ہو گیا تو یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود من حیث ہو وجود تمام موجودات ممکنہ کے وجود کے مساوی ہے اب یہاں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وجود منزہ مثل اور موجودات کے ماہیت کے ساتھ مقارن ہو گا یا نہ ہو گا۔ اول متکلمین کا مذہب ہے اور دوسرا اکثر حکما کا وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وجود واجب تعالیٰ کا ماہیت پر زائد ہو تو ممکن ہو جائے گا کیونکہ اِس تقدیر پر وہ ماہیت کی صفت ہو گا اور صفت موصوف کی محتاج ہوتی ہے اور جو چیز کسی غیر کی طرف محتاج ہو تو وہ ممکن ہو گی جب وجود

Marfat.com

واجب کا ممکن ہو تو اُس کے لئے سبب کی ضرورت ہوگی - پھر وہ سبب امر خارجی ہو تو نعوذ باللہ احتیاج الی الغیر لازم آئیگی جو محال ہے اور اگر ماہیت ہو تو ماہیت محتاج الیہ اور علت ہوگی اور علت معلول پر مقدم بالوجود ہوتی ہے اس صورت میں ذات کا وجود پر مقدم بالوجود ہونا اور تقدم الشئے علی نفسہ لازم آئیگا جو باطل ہے ہم کہیں گے کہ وجود واجب اور ممکن میں مشترک ہے تین حال سے خالی نہیں یا عارض ماہیت ہونے کو مقتضی ہوگا یا عارض نہ ہونے کو مقتضی ہوگا یا دونوں کو مقتضی نہ ہوگا - اگر عارض ہونے کو مقتضی ہے تو ہر وجود کو عارض ہونا ضرور ہے کیونکہ لازم حقیقت واحدہ جہاں ہو ضرور ثابت ہوتا ہے اس صورت میں بحسب مقتضائے ذاتی وجود واجب تعالیٰ بھی ماہیت ہی کو عارض سمجھا جائیگا - اور اگر مقتضی عروض نہیں تو کسی ماہیت کو بھی عارض نہ ہونا چاہیے حالانکہ وہ کسی کا مذہب نہیں اور اگر وہ نہ عروض کو مقتضی ہو نہ عدم عروض کو تو اُس کا ان دونوں قیدوں سے کسی قید کے ساتھ مُقید ہونا کسی سبب منفصل سے ہوگا جس سے یہ لازم آئے گا کہ معاذاللہ وجود واجب من حیث ہو سبب خارجی کی طرف محتاج ہو - امام رح نے پھر آگے چل کر کہا کہ وجود من حیث ہو وجود جس سے تمام عوارض سلب ہوں طبیعت وحدۃ نوعیہ ہے اس لئے جائز نہیں کہ مقتضائے طبعی اُس کا بدل جائے پھر یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ ہمارا وجود ماہیت کی صفت اور اُس کا محتاج ہو اور وہی وجود واجب تعالیٰ کا عین ذات اور اشرف موجودات ہو جائے -

محقق طوسی نے شرح اشارات میں امام رح کے اس قول کا جواب بڑے شد و مد سے دیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ امام رح نے جو خیال کیا ہے کہ اگر

Marfat.com

وجود عارض ماہیت نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ماہیت موجودہ واجب تمام موجودات معلولہ کے ساتھ مساوی ہو جائیگی ورنہ وجود کا اطلاق وجود واجب پر اور ممکن پر باشتراک لفظی ہوگا سو یہ غلطی ہے اور منشا غلطی کا یہ ہے کہ مسئلہ تشکیک کو اُنھوں نے پیش نظر نہیں رکھا وہ یہ ہے کہ جب کسی کلی کا اطلاق اشیائے مختلفہ پر بالتشکیک ہوتا ہی تو گو وہاں اشتراک لفظی جیسے عین میں ہے نہیں ہوتا بلکہ ایک ہی معنی ملحوظ ہوتے ہیں مگر ایسا بھی نہیں ہوتا کہ سب افراد پر اُس کا اطلاق برابر ہو جیسے انسان کا اطلاق ہوتا ہے بلکہ مختلف طور پر اُس کا اطلاق ہوگا خواہ وہ اختلاف بالتقدم والتاخر ہو یا بالاولویۃ وعدم الاولویۃ یا بالشدۃ والضعف چنانچہ وجود کا یہی حال ہے کہ اُس کا اطلاق مختلف اشیا پر مختلف طور سے ہوتا ہے علت و معلول پر بالتقدم والتاخر اور جوہر وعرض پر بالاولویۃ وعدم اولویۃ اور قار و غیر قار پر جیسے سواد و حرکت پر بالشدۃ والضعف ہوتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ معنی واحد جو اشیائے مختلفہ پر لا علی السویہ واقع ہوں یعنی اُس کا اطلاق اُن اشیا پر برابر نہ ہو تو وہ معنی اُن اشیاء کے نہ عین ماہیت ہوں گے نہ جزو ماہیت بلکہ عارض خارجی ہوں گے خواہ لازم ہوں یا مفارق مثلاً بیاض برف کی بیاض پر بھی مقول ہے۔ اور ہاتی دانت کی بیاض پر بھی مگر اِن دونوں پر وہ ایک طور سے مقول نہیں اس لئے کہ ان دونوں بیاضوں میں فرق بین ہے اسوجہ سے بیاض ان دونوں کی نہ ماہیت ہوگی نہ جزو ماہیت بلکہ ان دونوں کی لازمی خارجی ہے اسلئے کہ الوان کے ہر دو طرف متضادہ کے وسط میں بے انتہا الوان ہوتے ہیں جن کی بالقوۃ نہایت نہیں اور نہ اُن کے اسما بالتفصیل ہیں مثلاً بیاض کے مدارج اوساط بے انتہا ہیں اور اُن سب پر بیاض ایک ہی معنی سے مقول ہے

Marfat.com

اِس وجہ سے وہ کسی کی مقوم نہیں بلکہ لازم خارجی ہے۔ چونکہ وجود واجب اور ممکن میں وہ تینوں وجوہ اختلاف موجود ہیں اور باوجود اِس کے واجب پر بھی مقول ہے اور ممکن پر بھی جس کے ہویات بے انتہا ہیں جن کے نام تک نہیں اس لئے وہ کسی کا مقوم نہیں ہوسکتا بلکہ سب کے لئے لازم خارجی ہے اِس صورت میں وہ وجود واجب اور ممکن میں کسی طرح مساوی نہیں ہوسکتا گو لفظ وجود میں اشتراک لفظی نہ ہوا انتہیٰ۔

محقق جو لکھتے ہیں کہ بیاض کے مدارج وسطانی پر بیاض کا جو اطلاق ہوتا ہے وہ لازم خارجی ہے اسکی ذاتی نہیں سو یہ غور طلب ہے کیونکہ بیاض شدید وضعیف آخر بیاض ہی کے انواع ہیں پھر بیاض کے جنس ہونے میں کیا تامل ہے اگر تعمق کی نظر سے دیکھا جائے تو شدۃ وضعف وجوہ تشکیک سے نہیں معلوم ہوتی اِس لئے خصوصیات شخصیہ کی وجہ سے افراد کلی میں جو تفاوت پیدا ہوتا ہے وہ باعث تشکیک نہیں سمجھا جاتا مثلاً زید اگرچہ ایک عالم متبحر اور اکثر صفات کمالیہ انسانیہ کے ساتھ متصف ہو اور عمرو اُن سے عاری ہو تو بھی اُن دونوں پر انسان کا اطلاق علی السویہ ہوتا ہے اور باوجود اِس اختلاف کے انسان کے کلی متواطی ہونے میں شک نہیں ہوتا علی ہذا القیاس عوارض وفصول سے بھی اختلاف پیدا ہوتا ہے مثلاً ضاحک وغیر ضاحک سے وہ حیوان کو کلی مشکک نہیں بناتا پھر شدۃ وضعف جو افراد کلی میں پائے جاتے ہیں اُن سے کیوں مشکک بنتی ہے۔

بیاض وغیرہ الوان جو کلی مشکک قرار دئے جاتے ہیں اُس کی وجہ یہی کہی جاتی ہے کہ اُن کے افراد میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ بیاض قوی

Marfat.com

مثلاً بیاض برف بہ نسبت بیاض ضعیف کے کئی درجہ بڑھی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اس درجہ دونوں میں فرق دکھائی دیتا ہے کہ وہ کلی کے وہ افراد ہونے میں شک پڑجاتا ہے اور اس کی وجہ سے کلی میں شک پڑجاتا ہے کہ ان افراد کی نسبت وہ متواطی ہیں یا مشترک چنانچہ اس کی تصریح شارح مطالع نے کی ہے۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی ہوگی کہ تشکیک وہیں ہوتی ہے جہاں مصداق کلی افراد میں متفاوت ہو اسی وجہ سے انسان کے افراد کیسے ہی عالم وجاہل ہوں مگر چونکہ انسان کے مصداق میں تفاوت نہیں آتا بلکہ دونوں حالتوں میں حیوان ناطق وہاں صادق آتا ہے اس لئے انسان بہ نسبت اُن افراد کے کلی مشکک نہیں گو اُن عوارض میں تباین کلی ہو۔

اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ شدت وضعف کی وجہ سے مصداق بیاض میں کیا فرق آتا ہے اور جب یہ ثابت ہوجائے کہ کوئی فرق نہیں آتا تو اس کو مثل انسان کے متواطی کہنا بےموقع نہ ہوگا۔

جب ہم بیاض کو فی نفسہ دیکھتے ہیں خواہ وہ شدید ہو یا ضعیف اسکو بیاض کہنے میں کوئی تامل نہیں ہوتا مثلاً برف کی بیاض کو بھی بیاض کہتے ہیں اور عاج کی بیاض کو بھی بیاض ہی کہتے ہیں۔ البتہ جب ہم ایک کو دوسرے کے مقابل رکھکر دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہاتی دانت کی بیاض کے کئی امثال برف کی بیاض میں جمع ہیں جس پر مدار تشکیک کا رکھا جاتا ہے۔ چونکہ بیاض خواہ شدید ہو یا ضعیف اُس پر بیاض کا اطلاق برابر ہوتا ہے اور شک ہوتا ہے تو مقابلہ کے وقت اس لحاظ سے اگر بیاض اضافی جزئی میں تشکیک یا اشتراک لفظی کہیں تو

Marfat.com

سزاوار ہے بیاض کلی میں تشکیک کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ ماہیت بیاض دونوں میں برابر ہے۔ اگر تفاوت ہے تو اُن جزئیات متقابلہ میں ہے۔

تشکیک تو جب ہوتی کہ مصداق کلی میں خصوصیات کی وجہ سے فرق آجاتا حالانکہ اُس میں کوئی فرق نہیں آتا اِس لئے کہ دونوں بیاضوں میں مقابلہ کے وقت جو فرق محسوس ہوتا ہے اُس کا منشایہ ہے کہ عقل بدد وہم برف سے کئی امثال بیاض عاج کے انتزاع کرتی ہے جس سے شدت بیاض برف میں معلوم ہوتی ہے اِس سے مصداق کلی میں کوئی فرق نہیں آتا بلکہ یہ صفت اُس فرد کی ہے جس سے وہ انتزاع ہو رہا ہے کلی کو اُس سے کوئی تعلق نہیں اِس لئے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متبائنہ ہیں اسی سبب سے کہ لوازم ہر ایک کے جداگانہ ہیں مثلاً بیاض شدید مفرق بصر ہے اور بیاض ضعیف میں یہ بات نہیں اور اختلاف لوازم اختلاف ملزومات پر دلیل ہے اور نیز ہر ایک مرتبہ شدۃ کا علحدہ ہے جس کے افراد بکثرت ہیں مثلاً ایک بیاض ایسی فرض کی جائے کہ بیاض عاج کے دوچند ہو تو وہ مفہوم کلی ہوگی جس کے افراد بکثرت ہیں علیٰ ہذا القیاس دوسری بیاض سہ چند بیاض عاج ہو اُسکے افراد بھی بکثرت ہیں اسی قیاس پر جتنے مراتب نکالے جائینگے سب ماہیات کلیہ ہوں گے جو باہم متبائن ہیں اِس سے ظاہر ہے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متبائنہ ہیں جنکی جنس بیاض کلی ہے۔ چونکہ ہر درجہ کی شدت وضعف ایک ماہیت جداگانہ ہے اور شدۃ وضعف ہر درجہ میں ایک خاص طور پر صادق آتے ہیں اِس لئے

Marfat.com

یہ دونوں اُن ماہیتوں کے مفہوم نہیں ہو سکتے بلکہ اُن کا استناد اُن ماہیتوں
کی فصول کی طرف ہوگا جو ہر درجہ کو دوسرے درجہ سے ممتاز کرنیوالی ہونگی
اور یہ اُن کے عوارض ہونگے اِس صورت میں کوئی ماہیت اِن ماہیات متبائنہ
سے ایسی نہیں جو شدة وضعف میں مشترک ہو اور جس سے لازم آے کہ کلی واحد
کا مفہوم شدة وضعف کے ساتھ متصف ہونیکی وجہ سے مشکک ہے اور نیز
مسلّم ہے کہ اختلاف انواع کا ایسے عوارض کی وجہ سے جو فصول کی طرف
مستند ہوں مصداق جنس میں اختلاف نہیں پیدا کرتا اِس صورت میں مصادیق
اُن ماہیات متبائنہ کے شدة وضعف اضافی کی وجہ سے مختلف نہ ہونگے
جس سے بیاض کلی میں تشکیک لازم آئے جیسے ضاحک وغیر ضاحک سے
مصداق حیوان میں تفاوت نہیں ہوتا اور جب تک مصداق کلی میں تفاوت
نہ آئے کلی مشکک نہیں ہوسکتی اِس سے معلوم ہوا کہ شدة وضعف باعث
تشکیک نہیں اِسی وجہ سے قاضی مبارک رحہ نے شرح سلم میں لکھا ہے

فالقول الفصیل ان وجوہ التشکیک منحصرة فی الاقدمیه والاقدمیه بل فی الثانی -
اگرچہ تشکیک کے مباحث اور بھی ہیں چنانچہ اشراقین کے نزدیک
ماہیات میں بھی تشکیک جائز ہے اور بعض قائل ہیں کہ عرضیات میں تشکیک ہوتی
ہے اور اعراض میں نہیں اور ہر فریق کے دلائل بکثرت اور انہیں رد وقدح
بہت کچھ ہے لیکن چونکہ ہمارے اغراض اُن سے زیادہ متعلق نہیں اِس لئے
ضرورةً اِسی پر اکتفا کر کے اصل مسئلہ وجود کی طرف رجوع کرتے ہیں جو یہاں
مقصود بالذات ہے۔ اگرچہ اِس تقریر میں وجود کے کلی مشکک ہونے نہ ہونے

سے تعرض نہیں کیا گیا لیکن اگر وہ پیش نظر رہے تو اُس سے اتنا تو معلوم ہو سکتا ہے۔ کہ جب وجود سے مراد ما بہ الوجودیتہ ہو اور وجود مشترک لفظی نہ ہو بلکہ واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو وجدان سلیم بھی گواہی دیگا۔ کہ ان دونوں وجودوں میں اتنا تفاوت نہیں ہو سکتا کہ ایک ذات واجب ہو اور دوسرا ممکنات کا عرض جس میں سراسر قلب ماہیت نوعیہ ہے کیونکہ جب بدلائل ثابت ہوا کہ کل وجود کی ایک حقیقت ہے تو اُس کے افراد میں بعض جوہر ہوں اور بعض عرض قرین قیاس نہیں یہ بات مبرہن ہے کہ عرض کے مقولات مختلفہ حقیقۃ واحدہ نہیں ہو سکتے تو جوہر وعرض کی حقیقت ایک کیونکر ہو سکے۔

شیخ الاشراق جو مسئلہ تشکیک میں مشائین کے سخت مخالف ہیں حکمت اشراق میں یہی لکھتے ہیں کہ ایک حیوان دوسرے حیوان سے حیوانیت میں اشد ہوتا ہے جیسے انسان کی حیوانیت بہ نسبت مچھر کی حیوانیت کے اشد ہے۔ دیکھئے اشد واضعف کی مثال میں انہوں نے وہی افراد اختیار کئے جو ایک جنس کے ہیں۔ جب وجود واجب اور وجود ممکن میں کسی قسم کی جنسیت نہ ہو تو پھر تشکیک کیسی۔

ہاں یہ بات اور ہے کہ وجود انتزاعی ایسی کلی فرض کی جائے جو دونوں کے لئے عرض عام ہو۔ مگر اُس میں بھی کلام ہو سکتا ہے کہ جو امر انتزاعی امور مختلفہ سے منتزع ہو اور اُس کے معنی ذہن میں ایک ہوں تو اُن کا منشاء انتزاع بھی ایک ہی قسم کا ہوگا مثلاً قیام کو جب ہم زید وعمر وغیرہ سے انتزاع کریں تو ذہن میں ایک قسم کے معنی ہوں گے جن کا مصداق ایک ہی قسم کا ہوگا یہ نہیں ہو سکتا

Marfat.com

کہ ایک کا منشأ انتزاع ہیئت قیام ہو اور دوسرے کا منشأ مثلاً ہیئت قعود یا حرارت
پھر جب وجود کے معنی مصدری ہمارے ذہن میں ایک قسم کے ہوں تو اُس کا
منشأ انتزاع کہیں جوہر کہیں عرض کیونکر ہو سکے۔

الحاصل امام نے جو لکھا ہے کہ جب وجود واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو
وہ حقیقت نوعیہ ہوگا اس لئے ممکن نہیں کہ واجب میں عین ذات اور ممکن میں عرض
ہو، وہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

اس بحث میں علامہ قطب الدین نے محاکمات میں لکھا ہے کہ جو چیز غیر وجود
ہے وہ معلول ہے اس لئے کہ انسان مثلاً دو حال سے خالی نہیں یا انسان ہونے
کی وجہ سے موجود ہے یا کوئی دوسرے سبب خارجی سے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ انسان
ہونے کی وجہ سے موجود ہے اس لئے کہ انسان جب ہی انسان ہوگا کہ موجود
ہو کیونکہ عدم کی حالت میں وہ کچھ بھی نہیں پھر جب وہ موجود ہونے کی وجہ سے
انسان ہے اور باوجود اس کے یہ کہا جائے کہ وہ موجود انسان ہونیکی وجہ سے
موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ موجود ہونیکی وجہ سے موجود ہے جس سے
قبل وجود وجود لازم آئیگا۔ جو محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ جو چیز غیر وجود ی
وہ معلول ہے اور جب عکس نقیض اس کا کیا جائے تو یہ قضیہ بنے گا کہ جو معلول
نہیں وہ غیر وجود نہیں یعنی معلول نہیں سو چیز وجود ہے۔ اس سے ظاہر ہے
کہ جو وجود منشأ انتزاع وجود مصدری اور موجود فی الخارج ہے وہ معلول نہیں
اور جب معلول نہ ہوا تو بنفسہ موجود اور واجب ہوگا اور جب بدلائل مذکورہ بالا اثبات
ہوا کہ لفظ وجود مشترک نہیں جو واجب میں کچھ اور ہو اور ممکن میں کچھ اور تو معلوم

Marfat.com

ہوا کہ کل وجود واحد شخصی ہے جس سے ثابت ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود عقلاً بھی قابل انکار نہیں۔

اسی مقام میں مرزا جان رحؒ نے حاشیہ محاکمات میں لکھا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک وجود شخص واحد ہے اور قائم بالذاتہ۔ اور موجودیت اُس کی بنفسہ ہے۔ اور وہی عین واجب تعالیٰ ہے اور کل ممکنات کی موجودیت کسی ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے ہے جو واجب اور ممکن میں ہے جس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں غرض وجود ایک ہے اور موجود متعدد جیسے شمس واحد ہے اور مشمس متعدد

اس مقام میں علامہ سید شریف رحؒ نے ایک حاشیہ لکھا ہے کہ وجود کلی اسوجہ سے نہیں ہے کہ وہ عین واجب ہے اگر کلی ہو تو واجب کی ماہیت کلی ہوگی جو محال ہے اور متعدد اس وجہ سے نہیں کہ دو فرد اُس کے اگر مجرّد ہوں تو لازم آیگا کہ وجود با وجود وحدت کے متعدد ہے اور اگر کسی فرد وجود کیساتھ دوسری چیز بھی ہو تو ترکیب واجب کا لازم آئے گا جو محال ہے انتہی کلامہ۔

صاحب ہدایۃ الحکمۃ نے لکھا ہے کہ وجود حقیقت نوعیہ نہیں ہو سکتا جبکا اطلاق وجود واجب اور وجود ممکن پر بالتواطور ہو سکے اس لئے کہ اگر واجب وجود میں ممکنات کا مشارک ہو تو وجود کی طبیعت نوعیہ من حیث ہی تین حال سے خالی نہ ہوگی یا تجرّد اُسکے لئے واجب ہوگا یا لاتجرّد واجب ہوگا یا دونوں واجب نہ ہوں گے اگر تجرّد واجب ہو تو تمامی ممکنات کا وجود بھی مجرّد ہونا اور کسی کو عارض نہ ہونا چاہیئے حالانکہ یہ بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ ہم شکل مسبع کا تصور کر سکتے ہیں جس کو سات سطح مساوی گھیرے ہوے ہوں اور اُسکے وجود میں شک ہوتا ہے

اگر وجود ممکن اُس کی نفس حقیقت ہوتی تو ایک ہی شئے حالت واحدہ میں معلوم اور مشکوک نہ ہوتی۔

اور اگر وجود کو لاتجرد واجب ہے تو نعوذ باللہ واجب بھی مجرد نہ ہوگا اور اگر دونوں واجب نہ ہوں تو ہر ایک ممکن اور علت کا محتاج ہوگا جس سے واجب کا بھی غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آتا ہے انتہیٰ۔

صدرالدین شیرازی رح نے صدرا میں لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ وجود کی ایک حقیقت ہے جس کے لئے نہ جنس ہے نہ فصل نہ اُسکو کلیت عارض ہے اور وجود کلی کہا جاتا ہے وہ معنی مصدری ہیں جس کا تصور بدیہی ہے اور جو افراد کا عرض عام ہے اور افراد وجود کے حقائق و ذوات میں تخالف نہیں بلکہ اختلاف صرف ہویات کی وجہ سے ہے اور وہ ہویات وجود پر زائد نہیں بلکہ تعین اور تمیز اُن میں نفس ہویات کی وجہ سے ہے جو اصل حقیقت میں متفق اور ایک دوسرے پر بحسب مراتب مقدم بالذات ہیں جیسے اختلافات تشکیکیہ میں ہوا کرتا ہے عرض اختلاف ہے تو مراتب وجود میں ہے۔ مثلاً جس وجود کا کوئی سبب نہیں وہ موجودیت میں غیر سے اولیٰ اور کل موجودات پر مقدم بالذات ہے۔ اُس کے بعد وجودات عقلیہ میں جو جواہر پر مقدم ہیں اور جواہر اعراض پر مقدم ہیں اور وجود مفارقی وجود مادی سے اولیٰ ہے اس کا ثبوت اس طرح سے ہوسکتا ہے۔ کہ مشائین جو کہتے ہیں کہ عقل مثلاً ہیولیٰ پر مقدم ہے اور ہیولیٰ اور صورت جسم پر مقدم ہیں سو اُن کی مراد یہ نہیں ہے کہ ان امور سے کسی کی ماہیت دوسرے کی ماہیت پر مقدم ہے۔ یا حمل جوہر کا جسم پر یا اُسکے

دو نوں جزوں پر مقدم ہے بلکہ مقصود اُن کا یہ ہے کہ وجود ایک کا دوسرے کے وجود پر مقدم ہے۔

اِس سے ظاہر ہے کہ علیتہ اور معلولیتہ اور تاثیر و تاثر اور کمال و نقصان جو اس میں ہوتا ہے وہ وجودات کے سبب سے ہے اور وجودات میں اُن کے نفس ہویات عینیہ کے سبب سے ہوتا ہے کسی امر خارجی کو اُس میں دخل نہیں۔ الغرض جو وجود کسی مرتبہ میں واقع ہو ممکن نہیں کہ دوسرا وجود اس مرتبہ میں ہو سکے انتہی کلامہ۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہیئے کہ جب ماہیت موجود ہوتی ہے تو اسکو موجود کہنا اولیٰ ہوگا یا وجود کو۔ پہلے اس پر غور کیا جاے کہ ماہیت وجود کے پہلے کہاں تھی یہ کہنا تو آسان ہے کہ عدم میں تھی مگر یہ دیکھنا چاہیئے کہ وہ عدم سے آئی۔ کیسے کیا اندر ہی اندر جیسے مچھلی پانی میں مسافت طے کرتی ہے عدم کے منازل طے کرتے ہوے وجود تک آے یا کوئی اور صورت ہے ادنیٰ تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وہ موجود ہی نہ تھی تو حرکت اور طے مسافت کیسی غرض کوئی ایسی صورت وہاں ممکن نہیں جس میں ذرا بھی وجود کا احتمال ہو اس سے ظاہر ہے کہ وہ قبل وجود کوئی چیز نہ تھی چیز کہنے کی قابلیت بھی موجود ہونے کے بعد ہی اُس میں ہوئی۔

اگر کہا جاے کہ آخر واجب تعالیٰ کے علم میں تو تھی تو ہم کہیں گے بیشک علم الٰہی میں وہ ضرور تھی مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب وہ وجود میں آئی تو علم الٰہی سے نکل پڑی بلکہ بعد وجود بھی علم الٰہی میں اسی حالت پر ہے جو قبل وجود تھی

غرض اس میں کوئی شک نہیں کہ ماہیت موجود فی الخارج وجود کے پہلے عدم محض تھی اب وجود کے وقت دیکھئے کہ ماہیت کے سبب سے وجود آتا ہے۔ یا وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ شیخ نے اشارات میں اسکی تصریح کردی ہے کہ وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ کما قال وقد یجوز

ان یکون ماہیۃ الشیٔ سببا لصفۃ من صفاتہ و ان یکون صفۃ لہ سببا لصفۃ اخری مثل

الفصل للخاصۃ ولاکن لا یجوز ان یکون الصفۃ التی ہی الوجود للشیٔ انما ہی للشیٔ ماہیۃ التی

لیست ہی الوجود او لصفۃ اخری لان السبب متقدم فی الوجود لا تتقدم بالوجود قبل الوجود۔ یعنی ماہیت ہر کسی صفت کا سبب ہو سکتی ہے لیکن وجود کا سبب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ سبب مقدم فی الوجود ہوا کرتا ہے اور وہ قبل وجود وجود پر مقدم نہیں ہو سکتی۔

محقق طوسی رح نے اسی کی الشرح میں لکھا ہے الفرق بین الوجود وبین سائر الصفات ہٰہنا ان سائر الصفات انما یوجد بسبب الماہیۃ والماہیۃ توجد بسبب الوجود یعنی کل صفات ماہیت کے سبب سے موجود ہوتی ہیں اور ماہیت وجود کے سبب سے موجود ہوتی ہے یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس تصریح کے بعد پھر ماہیت کو معروض اور وجود کو عرض اور عارض کہنا کس قدر بےموقع ہوگا۔

جو لوگ وجود کو عرض کہتے ہیں بڑا استدلال اُن کا یہ ہے کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا تو ضرور ہوا کہ ماہیت کو اُس کا موضوع کہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تمامی حکما تصریح کرتے ہیں کہ وجود واجب عین ذات ہے پھر یہ کہنا کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا کیونکر مسلم ہوگا غرض ماہیات ممکنہ میں اِس خیال سے کہ وجود ماہیات کیساتھ پایا جاتا ہی یہ کہدینا کہ وہ

Marfat.com

عرض ہے خالی از تحکم نہیں ممکن ہے کہ دونوں جوہر ہوں جیسی ہیولیٰ وصورت یا ماہیت عارض ہو اور وجود معروض اور اس احتمال ثانی پر شیخ کا قول قرینہ بھی ہے کہ وجود سبب ہے اور ماہیت پر مقدم ہے جو معروض کے لیے ہونا چاہیے۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ جب وجود عرض ہو تو جو باتیں کل اعراض میں ہوتی ہیں وہ سب وجود میں بھی پائیجاتی ہیں یا نہیں جس صورت میں کہ کل اعراض کے لوازم وجود میں نہ پائے جائیں اور وجود کے لوازم اُن میں نہ ہوں تو بحسب قاعدۂ مسلمہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جائیگا اور یہ ثابت ہوگا کہ کل اعراض سے وجود ممتاز اور علیحدہ ہے۔ یہاں چند لوازم متباینہ دونوں کے جو سر دست جو خیال میں آسے لکھے جاتے ہیں ممکن ہے کہ تلاش سے اور بھی نکلیں۔

(۱) ہر عرض اپنے وجود خاص موضوع کا محتاج ہے اور وجود موضوع یعنی ماہیت کا محتاج نہیں بلکہ بحسب تصریح شیخ ماہیت اُس کی محتاج ہے۔

(۲) وجود اعراض کا موضوع کے سبب سے ہوتا ہے اور برعکس اُسکے موضوع کا وجود وجود کے سبب سے ہوتا ہے جیسا کہ ابھی اشارات کی عبارت سے معلوم ہوا۔

(۳) اعراض کا وجود فی انفسہا وہی ہے کہ وہ اپنے موضوعات میں ہوں اور وجود میں یہ بات نہیں ہوتی ورنہ وجود کے لیے وجود کی ضرورت اور تقدم الشی علےٰ نفسہ لازم آئیگا جو محال ہی چنانچہ شیخ رئیس رح نے تعلیقات میں لکھا ہے جس کو صدر الدین شیرازی رح نے اسفار اربعہ میں نقل کیا ہے وجود الاعراض فی انفسہا وجودہا فی موضوعاتہا سوی ان

العرض الذی ہوالوجود لما کان مخالفًا لہا لحاجتہا الی الوجود حتیٰ تکون موجودۃً واستغنآ
الوجود حتیٰ یکون موجودًا لم یصح ان یقال ان وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ بمعنی
ان للوجود وجودًا کما یکون للبیاض وجود بل بمعنی ان وجودہ فی موضوعہ نفس وجود
موضوعہ وغیرہ من الاعراض وجودہ فی موضوعہ وجود ذلک الغیر یعنی چونکہ کل
اعراض وجود کے محتاج ہیں۔ اس لئے اُن کا وجود فی انفسہا اُنکا موضوعات
ہی میں ہوتا ہے بخلاف وجود کے کہ وہ وجود کا محتاج نہیں اسلئے اُسکی نسبت یہ کہنا
کہ وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ غلط ہے بلکہ اُس میں یہ کہا جائے گا کہ
اُس کا وجود موضوع میں نفس وجود موضوع ہے۔

(۴) وجود موضوع میں ہونے سے موضوع کا وجود ہوتا ہے اور اعراض
میں یہ بات نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔

(۵) کل اعراض وجود کے محتاج ہیں اور وجود وجود کا محتاج نہیں بلکہ
خود وجود ہے۔

(۶) اعراض میں کون الشئے للشئ صادق آتا ہے مثلاً کون البیاض للجسم
اور وجود پر وہ صادق نہیں آتا بلکہ وجود صرف کون الماہیتہ ہے نہ کون الوجود للماہیتہ
کما مر۔

(۷) کل اعراض میں ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت لہ صادق آتا ہے
جو قاعدہ عقلیہ مسلمہ ہے اور وجود میں وہ صادق نہیں آتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا
کہ وجود ماہیت کا سبب اور اُسپر مقدم ہے کسیطرح ماہیت کی فرع نہیں ہو سکتا
صاحب افق المبین نے جب دیکھا کہ مشائین کے نزدیک وجود عارض

ہے اور عارض کے لئے بحسب قاعدہ عقلیہ ضرور ہے کہ مثبت لہ کی فرع ہو اور وجود
میں یہ بات بن نہیں سکتی کہ وجود مثبت لہ کی فرع ہو تو انہوں نے یہ تدبیر نکالی
کہ وجود مثبت لہ سے ایک درجہ ہٹ کر فعلیت مثبت لہ کی فرع بنائی جائے
تو فرعیت صادق آجاتی ہے جس سے وجود کا عارض ہونا قرین قیاس ہو جاتا ہے
اسلئے انہوں نے کہا کہ ثبوت الشئی للشئی ثبوت مثبت لہ کی فرع نہیں ہے بلکہ فعلیت
مثبت لہ کی فرع ہے۔

اور صاحب سلم نے بھی اسی کو اختیار کیا۔

مولانا بحر العلوم نے شرح سلم میں لکھا ہے کہ جس غرض سے قاعدہ فرعیت
مثبت لہ کی اصلاح کی گئی ہے کہ وجود کی فرعیت صادق آجائے وہ غرض اس
اصلاح سے بھی حاصل نہیں ہو سکتی اسلئے کہ (زید موجود) کے دو معنی ہیں ایک
یہ کہ اس وجود کے قیام کی حکایت لیجائے جو مفہوم انتزاعی ہے یہ وجود بیشک
فعلیت مثبت لہ کی فرع ہے کیونکہ امر انتزاعی منشا انتزاع کی فرع ضرور ہو گا۔
مگر اس میں کسی کو نزاع بھی نہیں۔

دوسرے معنی اسکے یہ ہیں کہ واقعیت وجود کی حکایت ہو۔ چونکہ وجود
ایسی شے نہیں جس کی وجہ سے تقرر ماہیت ہوا ہو بلکہ خود تقرر اور صیرورۃ ہی کا نام
وجود ہے۔ پھر جب وجود عین فعلیت و تقرر ماہیت ہو تو فعلیت ماہیت کی فرع کیونکر ہو سکے
اس صورت میں قاعدہ مسلمہ یعنی ثبوت الشئی للشئی فرع ثبوت مثبت لہ کو بدلکر فرع فعلیہ
مثبت لہ کہنا مفید مدعی نہیں ہو سکتا۔ الغرض نہ وجود فرع ثبوت مثبت لہ بن سکتا ہے
نہ فرع فعلیہ مثبت لہ اس سے ثابت ہوا کہ وجود کچھ اور ہی چیز ہے جو اعراض کی مماثل نہیں ہو سکتا

Marfat.com

(۸) ایک وجود ایسا بھی ہے کہ حکما اُسکو عین واجب کہتے ہیں۔ اور کوئی عرض جوہر کے درجہ کو بھی نہیں پہونچ سکتا چہ جائیکہ عین واجب ہو سکے۔

رہی یہ بات کہ وجود کلی مشکک ہے جو بعض افراد میں اولی و اقدم ہے۔ اور بعض میں برخلاف اِس کے ہو وہ ہماری غرض کو مضر نہیں اسلئے کہ یہ اختلاف صفات میں ہے اور صفات کے اختلاف سے ذات میں اختلاف لازم نہیں آتا انشاء اللہ تعالیٰ آیندہ یہ بات بدلائل ثابت ہوگی کہ وجود طبیعت نوعیہ ہے جسکا اطلاق افراد پر باشتراک لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق چشمہ اور آفتاب وغیرہ پر ہوتا ہے جنکی ماہیات متباین ہیں بلکہ اُسکے معنی سب میں ایک ہی ہیں یعنی بالنوع چنانچہ شیخ نے شفا میں لکھا ہے فنقول الآن انہ وان لم یکون الوجود کما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوی علی ما تحتہ فانہ معنی متفق فیہ علی التقدیم والتاخیر فاول مایکون للماھیۃ التی ہی الجوہر ثم یکون لما بعدہ واذ ہو معنی واحد علی النحو الذی اومأنا الیہ فتلحقہ عوارض تخصہ کما قد بینا قبل ولذالک یکون لہ علم واحد تتکفل بہ کما ان لجمیع ما ہو صحی علما واحدا یعنی اگرچہ وجود جنس اور اپنے افراد پر مقول بالتساوی نہیں ہے لیکن وہ معنی واحد ہے جسکو عوارض لاحق ہوتے ہیں اور خاص کرتے ہیں۔

(۹) ماہیت موضوع وجود کی نہیں ہوسکتی بخلاف دوسرے عوارض کے اسلئے کہ موضوع کی تعریف یہ ہے کہ وہ باعتبار ذات اور نوعیت کے بالفعل قائم ہو اور اُس میں دوسری چیز ہو جس کے قیام کا سبب موضوع ہو اور اُس دوسری چیز کے لئے وہ مثل جزو نہ ہو جیسے حال اور محل میں ہوتا ہے کہ حال محل کے لئے مثل جزو ہی کما قال الشیخ فی الشفاء ان الموضوع نعنی بہ ما صار بنفسہ ونوعیتہ قائما ثم

صار سببا لان یقوم بہ شی فیہ لیس کجزء منہ وقال ایضا وکان الموضوع ما یکون فیہ الشی ولیس کجزء منہ وہو فی المحل لیس کشی حصل فی شی ذالک الشی قائم بالفعل نوعاً ثم یقیم الحال فیہ بل ہذا المحل جعلناہ انما یتم لہ بہ نوعیتہ اذا کانت نوعیتہ انما یحصل او یصیر لہ نوعیتہ باجتماع اشیاء جملتہا یکون ذالک النوع انتہی۔

دیکھئے ماہیت کب وجود کے پہلے بالفعل قائم بنفسہ ہوسکتی ہے جسمیں وجود قائم ہو اور ماہیت اُسکو قائم کرسکے۔

(۱۰۱) جعل میں صرف اختلاط وجود کا ماہیت کیساتھ ہوتا ہے اور کسی عرض کا اس درجہ میں اختلاط نہیں ہے

جب ان وجوہ سے معلوم ہوا کہ لوازم اعراض کے اور ہیں اور لوازم وجود کے۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ وجود عرض نہیں ہوسکتا۔

اور اس پر یہ بھی دلیل ہے کہ وجود محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہے اور جو محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہو وہ کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہوسکتا۔ صغری اور کبری کا ثبوت تقریر سابق سے ظاہر ہے اس سے یہ ثابت ہے کہ وجود کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہوسکتا اور جو کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہ ہو وہ دو حال سے خالی نہیں یا معدوم ہوگا یا جوہر اور معدوم ہونا وجود کا اُس حالت میں کہ ہو موجود ہے باطل ہے تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر ہو۔

رہا یہ کہ وجود کو معدوم کیوں نہیں کہہ سکتے سو اُس کی وجہ یہ ہے کہ جب وجود ہی معدوم ہو تو دنیا میں کوئی چیز موجود نہیں ہوسکتی اسلئے کہ ہر چیز کی ماہیت

قبل اقتران وجود معدوم ہے پھر جب وجود بھی معدوم ہو تو اُن دونوں معدوموں کے مقارنت باہمی سے کوئی چیز موجود کیونکر ہو سکے۔

الحاصل دلائل مذکورۂ بالا اور قیاس اقترانی و استثنائی سے ثابت ہے کہ بہ نسبت ماہیت کے وجود کو موجود کہنا اولی ہے اور وجود عرض نہیں ہو سکتا بلکہ جوہر ہے

اب ماہیت کو دیکھنا چاہیئے کہ اُسپر جوہریہ صادق آتی ہے یا عرضیت اگر اُسکو ہم جوہر کہیں تو وہ قائم بالذات نہیں اس لئے کہ ماہیت من حیث ہی قطع نظر وجود کے کوئی چیز نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔ اس صورت میں اگر وہ عرض کہی جائے اور وجود اُسکا موضوع ہو تو بیموقع نہ ہوگا اس لئے کہ شیخ کی تصریح سے معلوم ہوا کہ اعراض کا وجود مستقل نہیں ہوتا بلکہ اُنکا موضوع میں ہونا ہی اُنکا وجود ہے اسلئے کہ وہ اپنے وجود میں موضوع کیطرف محتاج ہوتے ہیں اور وجود محتاج وجود نہیں اُسکا موضوع میں ہونا نفس وجود موضوع ہے اب دیکھئے کہ ماہیت پر اعراض کے لوازم پورے پورے منطبق ہیں یا نہیں۔

(۱) ماہیت کو فی نفسہ وجود نہیں جیسے تمام اعراض کا حال ہے۔

(۲) ماہیت وجود کیطرف محتاج ہے جیسے اعراض موضوع کیطرف محتاج ہوتے ہیں۔

(۳) وجود کے مقارن ہونا ہی ماہیت کا وجود ہے جیسے موضوع میں ہونا ہی اعراض کا وجود ہے۔

(۴) وجود اپنے وجود میں ماہیت سے مستغنی ہے جیسے موضوع اعراض سے مستغنی ہوتا ہے۔

جب پورے لوازم اعراض کے ماہیت پر اور لوازم موضوع کے وجود پر

صادق آرہے ہیں تو ماہیت کو عرض اور وجود کو موضوع کہنی کیا تامل خصوصاً ایسی حالتیں کہ وجود کا جوہر ہونا بدلائل ثابت ہے۔

رہی یہ بات کہ تقلید حکما کی اس طرف آنے نہیں دیتی سو یہ بات دوسری ہے مگر جب بھی ہم کہیں گے کہ علوم عقلیہ میں تقلید کوئی چیز نہیں۔

سابقاً بعض مقامات میں لکھا گیا تھا کہ حکما لایصدر عن الواحد الا الواحد کے قائل ہیں چونکہ یہ مسئلہ بھی معرکۃ الآرا ہے اسلئے اسکا بھی حال کسی قدر معلوم کرلینا مناسب ہوگا

حکما نے واجب سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر چند دلیلیں قائم کی ہیں۔

دلیل اول معلول اول عرض نہیں ہوسکتا اسلئے کہ عرض کا وجود بغیر محل کے ممکن نہیں پھر وہ محل بھی اگر معلول واجب ہو تو دو چیزوں کا صدور واجب سے لازم آئیگا جو محال ہے۔ اور اگر اس عرض سے وہ محل صادر ہو تو تقدم الشی علی نفسہ لازم آئیگا اور معلول اول جسم بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ جسم ہیولیٰ وصورت سے مرکب ہے اور صدور کثیر کا واحد سے ممکن نہیں۔ اور صرف ہیولیٰ یا صرف صورت بھی معلول اول نہیں ہوسکتی کیونکہ ان دونوں میں تلازم فی الوجود ہے۔ پھر اگر مادہ معلول اول ہو تو لازم آئیگا کہ وہ فاعل صورت ہو حالانکہ مادہ کی شان سے قبول ہے نہ فعل۔ اور اگر صورت معلول اول ہے تو لازم آئیگا کہ وہ فاعل مادہ ہو حالانکہ صورت بغیر مشارکت مادہ کوئی کام نہیں کرسکتی ورنہ تقدم الشی علی نفسہ لازم آئیگا۔ اور نفس بھی معلول اول نہیں ہوسکتا اسلئے کہ نفس کی فاعلیت کے لئے بدن شرط ہے پھر اگر بدن بھی معلول واجب ہو تو کثرت کا صدور ثابت ہوگا۔ اور اگر وہ معلول نفس ہو تو تقدم الشی علی نفسہ لازم آئے گا

جب معلول اول نہ عرض ہوسکا نہ جسم نہ ہیولیٰ نہ صورت نہ نفس تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر مفارق فی ذاتہ اور فی فعلہ ہو یعنی عقل۔

اگرچہ اس دلیل میں کئی اعتراض ہیں جو بخوف تطویل ترک کر دئے گئے مگر ایک امر بہت قابل غور ہے یعنی ایک قاعدہ کہ ایک سے ایک ہی صادر ہوتا ہے۔ منشا اس کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم جب مثلاً مشرق کی طرف جاتے ہیں تو اسوقت دوسری طرف جا نہیں سکتے اور جب ایک چیز کا تصور کرتے ہیں تو اسوقت دوسرا تصور ہو نہیں سکتا یعنی حالت واحدہ میں دو کام نہیں کر سکتے اسپر انہوں نے قیاس جمایا کہ اسی طرح واجب الوجود بھی دو کام نہیں کر سکتا۔ پھر استدلال کی طرف متوجہ ہوئے اور یہ ظاہر ہے کہ معقولات میں حق تعالیٰ نے کچھ ایسی وسعت دی ہے کہ ہر شخص اپنے مدعیٰ پر کچھ نہ کچھ استدلال کر ہی لیتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہر ملت و مذہب والے اپنے معتقدات پر دلائل قائم کیا کرتے ہیں اور وہ دلائل اُن کی دانست میں بہت صحیح اور مُسکت ہوتی ہیں پھر رد کرنے والوں کو بھی اسی میں کوئی پہلو مل جاتا ہے اور بحسب زور طبیعت طرفین سے برابر دلائل قائم ہوتی رہتی ہیں۔ غرض مسئلہ مذکورہ پر حکما نے کئی دلیلیں قائم کیں۔

ایک وہ جو بہمنیار کے جواب میں شیخ رئیس نے لکھا ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (آ) اور (ب) تو لازم آئے گا کہ اُس سے (آ) صادر ہوا اور نہیں صادر ہوا اور وہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے۔ (آ) کا صادر ہونا ظاہر ہے اور نہ صادر ہونا اس وجہ سے کہ جب اُس سے (ب) صادر ہوا اور ظاہر ہے کہ (ب) غیر (آ) ہے تو اسوقت یہ صادق ہے کہ (آ) صادر نہ ہوا اور صدور

عدم صدور (ا) کا ایک جہت سے ہے اِسلئے کہ کلام اُس واحد حقیقی میں ہے کہ جہاں بالکل تعدد جہات نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ (ب) کے صدور کے وقت البتہ یہ صادق آتا ہے کہ غیر (آ) صادر ہوا لیکن وہ صدور (ا) کا نقیض نہیں بلکہ نقیض اس کا عدم صدور (آ) ہے کیونکہ شرط تناقض یہ ہے کہ موضوعوں میں اتحاد ہو اور کیفیت میں اختلاف اور یہاں دونوں شرطیں فوت ہیں اِس لئے کہ صدور (ب) و صدور (غیر ب) لازم آیا نہ یہ کہ صدر (آ) ولم یصدر (ا) جس سے تناقض لازم آتا۔

اور کبھی دلیل مذکور کی تقریر یوں کیجاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (ا) اور (ب) تو جس جہت سے کہ اُس سے (ا) واجب ہوتا ہے (ب) واجب نہ ہوگا اِسلئے کہ علت کو معلول معین کیساتھ وہ خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے معلول کیساتھ نہیں ہوتی ورنہ اِسی معلول کو اقتضا کرنیکی کوئی وجہ اولویت نہ ہوگی پھر اگر (ب) بھی اُس سے واجب ہو تو اُسی جہت سے ہوگا جس سے (ا) واجب ہوا تھا کیونکہ کلام اُس واحد حقیقی میں ہے جس میں کسی قسم کا تعدد نہیں تو اس صورت میں یہ لازم آئیگا کہ (آ) جس جہت سے واجب ہوا اُسی جہت سے (ب) واجب ہوا اور واجب نہ ہوا الغرض واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو تناقض ضرور لازم آئیگا

جواب اسکا یہ ہے کہ ضرور نہیں کہ علت کو معلول معین کیساتھ جو خصوصیت ہو وہ کسی دوسرے کیساتھ نہ ہو۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ علت کو معلول کیساتھ وہ خصوصیت ہو جو غیر معلول کیساتھ نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب ایک علت کے دو معلول ہوں تو ہر ایک کیساتھ اُسکو وہ خصوصیت ہوگی جو غیر معلول کیساتھ نہیں ہو سکتی۔ پھر یہ ضرور نہیں کہ ہر ایک کیساتھ جداگانہ خصوصیت ہو بلکہ جائز ہے کہ متعدد امور کیساتھ اس علت کو ایک ایسی خصوصیت ہو کہ

ان کے وجود کا اقتضا کرے۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ امور متعددہ ایک ہو جائیں اس لئے کہ علت کی وجہ سے اُن میں صرف وجود آیگا نہ حقائق اس صورت میں تعداد اُن کی بحسب تعداد حقائق ہوگا اور وہ علت بسیطہ بحسب خصوصیت ذاتی مقتضی اُن سب کے وجود کی ہوگی الحاصل جائز ہے کہ (آ) اور (ب) کو وجوب ایک ہی جہت سے حاصل ہو

اور کبھی دلیل مذکور کی تقریر یوں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (ا) اور (**ب**) تو صدور (**ب**) پر عدم صدور (**آ**) ضرور صادق ہوگا کیونکہ دونوں صدور علیحدہ ہیں پھر اگر عدم صدور (**آ**) بھی صادق نہ ہو تو ارتفاع نقیضین لازم آیگا یعنی عدم صدور (**آ**) و عدم عدم صدور (آ) تو واحد حقیقی میں عدم صدور (ا) اور عدم عدم صدور (ا) جمع ہوں گے جو نقیضین ہے۔ اگر مصدر واحد حقیقی نہ ہوتا تو ممکن تھا کہ صدور ایک جہت سے ہو اور عدم صدور دوسری جہت سے۔ چونکہ واحد حقیقی میں دو جہتیں نہیں نکل سکتیں اس لئے یہ اجتماع محال ہے۔

جواب یہ بعینہٖ ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے مزعفر میں حلاوت اور عدم حلاوت دونوں جمع ہیں کیونکہ اُس کے رنگ پر عدم حلاوت صادق ہے۔

حل اس کا یہ ہے کہ اول صدور (ب) پر عدم صدور (ا) کا اطلاق کیا گیا پھر بجائے صدور (ا) کہنے کے عدم عدم صدور (ا) کہا گیا جس سے یہ خرابی پیدا ہوئی اگر صرف یوں کہدیا جاتا کہ اُس علت سے (**ب**) اور (ا) دونوں صادر ہوے تو کوئی خرابی لازم نہ آتی۔

اور کبھی اس دلیل کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ جب علت سے (ا) صادر ہو تو لیس آ، صادر نہ ہوگا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

جواب - نقیض (صدر عنہ آ) کا (لم یصدر عنہ آ) ہے نہ (صدر عنہ لیس آ) تو ظاہر ہے کہ لیس آ اُس سے صادر ہو سکتا ہے۔

اور ایک دلیل لایصدر عن الواحد الا الواحد کی یہ ہے کہ ضرور ہے کہ علت کا وجود معلول کے قبل ہو بہ قبلیت ذاتیہ اور اُسکو معلول معین کیساتھ وہ خصوصیت ہو جو کسی غیر کیساتھ نہ ہو ورنہ اُس معلول خاص کا اقتضا کسی دوسرے کی اقتضا سے اولیٰ نہ ہوگا۔ پھر جب علت موجودہ ذات بسیط ہو جسمیں کسی قسم کا تکثر نہ ہو تو وہ خصوصیت صرف بحسب ذات ہوگی۔ اس واسطے کہ مفروض یہ ہے کہ اُس کے علت ہونے میں سوائے ذات کے کسی دوسری چیز کو دخل نہیں پھر اگر اسکا دوسرا معلول بھی فرض کیا جای تو اُسکے ساتھ بھی اسکو وہی خصوصیت ہونی چاہیئے۔ جو دوسرے کے ساتھ نہیں۔ حالانکہ واحد حقیقی ہونے کی وجہ سے دوسری خصوصیت سوای ذاتی کی نکل نہیں سکتی۔ پس لازم آیا کہ وہ کسی کی علت نہیں کیونکہ علت تو جب ہو کہ معلول خاص کیساتھ وہ اُسی قسم کی خصوصیت رکھے جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو اور یہاں وہ بات نہیں۔

جواب اسکا وہی ہے جو مذکور ہوا کہ علت کو معلول کیساتھ ایسی خصوصیت چاہیئے کہ غیر معلول کیساتھ نہ ہو اور یہ ضرور نہیں کسی دوسرے کیساتھ وہ خصوصیت ہو اگرچہ وہ بھی معلول ہو۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر ایک علت سے دو معلول صادر ہوں تو مفہوم ایک کی علت ہونیکا دوسرے کی علیت کا مغایر ہوگا اور ظاہر ہے کہ کوئی شی احد المتغائرین کیساتھ وہ نہ ہوگی جو دوسرے کے ساتھ ہو تو اِس صورت میں وہ علت ایک نہ رہی بلکہ دو ہوگئیں یا موصوف دو صفتوں کی ہوئی۔ حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور

تکثر معلول مستلزم تکثر فاعل ہوا تو یہ حکم عکس نقیض وحدت فاعل مستلزم وحدت معلول ہوگی

جواب اس تقریر سے تو یہ لازم آیا کہ ذات بسیطہ سے ایک بھی صادر نہ ہو اس لئے کہ اگر وہ کسی ایک کی بھی علت ہو تو مفہوم علیت کا مغایر ہوگا مفہوم ذات بسیطہ کے بحسب تعقل اس لئے کہ علت کے مفہوم میں معلول کا لحاظ ہے اور ذات بسیطہ میں کوئی لحاظ نہیں تو یہاں بھی وہ بسیط ایک نہ رہا بلکہ دو ہوگئے جیسے دو معلول کی وجہ سے دو ہوگئے

ایک دلیل یہ ہے کہ ایک ہی کئی چیزوں کا صدور ممکن ہوتا تو تعدد اور اختلاف آثار مستلزم تعدد اور اختلاف موثر نہ ہوتا اور تعدد آثار سے تعدد موثر پر استدلال نہ ہو سکتا حالانکہ اس قسم کا استدلال عقلا میں شائع و ذائع ہے مثلاً نار اپنی قریب والی چیز کو گرم کرتی ہے اور پانی سرد کرتا ہے تو اس اختلاف آثار سے اختلاف حقیقت آب و آتش پر استدلال کیا جاتا ہے

جواب جب ہم نے دیکھا کہ آتش ہمیشہ گرم کیا کرتی ہے اور پانی سرد تو جانا کہ آب و آتش مختلف ہیں۔ یہ بات تعدد آثار سے نہیں معلوم ہوئی بلکہ ہر ایک کا اثر دوسرے کے اثر سے مختلف ہونے کی وجہ سے معلوم ہوئی اگر بالفرض مختلف اور متعدد آثار بلا تخلف دیکھتے تو ممکن نہ تھا کہ انسے اختلاف و تعدد موثرات پر استدلال کرتے مثلاً سیاہ کرنا اور جلانا حالانکہ متعدد اور مختلف آثار ہیں۔ مگر موثر ان کے متعدد نہیں سمجھے جاتے بلکہ صرف ایک آتش ہے۔

اور ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو خلف یا تسلسل لازم آئیگا اسلئے کہ اگر وہ مصدر (آ) کا بھی ہو اور (ب) کا بھی تو مصدریت (آ) کی غیر مصدریت (ب) کے ہوگی کیونکہ تعقل ہر ایک کا بغیر دوسرے کے ہو سکتا ہے۔ پھر اگر یہ دونوں مفہوم واحد حقیقی میں داخل ہوں تو اسکی ترکیب لازم آگئی حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے اور اگر داخل نہ ہوں تو واحد حقیقی جسطرح (آ) اور (ب) کا

مصدر تھا اُنکی مصدریتوں کا بھی مصدر ہوگا کیونکہ یہ مصدریتیں کسی غیر کی طرف مستند نہیں ورنہ بذاتہ (آ) اور (ب) کا مصدر نہ ہوتا پھر اُن مصدریتوں میں کلام کیا جائیگا کہ مصدریتوں کی مصدریتیں اگر واحد میں داخل ہوں یا اُسمیں سے ایک داخل ہو تو ترکیب لازم آیگی۔ اور اگر خارج ہوں تو پھر اُن مصدریتوں میں کلام ہوگا جس سے مصدریتوں میں تسلسل لازم آیگا۔

جواب۔ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ مصدریتیں خارج ہیں مگر چونکہ وہ امر اعتباری ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں اس لئے وہ علت کی طرف محتاج نہیں اسواسطے کہ محتاج موجد کی وہ چیز ہوتی ہے جسکا وجود خارج میں ہو اس صورتیں مصدریۃ کی مصدریۃ کا وجود نہ ہوا جس سے تسلسل لازم آے اور اگر تسلیم بھی کیا جاے تو کچھ مضائقہ نہیں اس لئے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل ممتنع نہیں۔

سوال۔ یہ بات ظاہر ہے کہ علت موجدہ کا وجود قبل معلول ہونا ضرور ہے اور یہ بھی ضرور ہے کہ معلول معین کیساتھ علت کو ایسی خصوصیت ہونا چاہیے کہ اُسکے غیر کیساتھ نہ ہو ورنہ اقتضا اُس معلول خاص کا اُسکے غیر سے اولی نہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر صادر میں مصدر کو قبل صدور کے صادر کیساتھ ایسی خصوصیت ہوگی جو غیر کیساتھ نہ ہو اس خصوصیت کو ہم مصدریہ کہتے ہیں نہ اس امر اضافی کو جو صادر اور مصدر کے بیچ میں سمجھا جاتا ہے۔

اب فرض کیجیے کہ فاعل واحد حقیقی ہے اور اُس سے ایک اثر صادر ہوا تو وہ خصوصیت بحسب ذات فاعل ہوگی پھر اگر دوسرا بھی صادر ہو تو وہ خصوصیت بھی بحسب ذات فاعل ہوگی کیونکہ وہاں سوا ذات کے کوئی دوسری جہت نہیں اس صورتمیں کسی معلول کیساتھ اُس علت کو وہ خصوصیت نہ ہوئی جو دوسرے کیساتھ نہ ہو تو چاہیے کہ

وہ کسی کی علت نہ ہو مگر چونکہ معلولوں کا تعدد فرض کر لیا گیا تو ضرور ہے کہ ذات فاعل میں
تغائر ہو اگرچہ بالاعتبار ہو تاکہ وہ خصوصیتیں وہاں صادق آئیں جن پر وہ علتیں مرتب ہوں اس
صورتمیں فاعل جمیع جہات سے واحد نہ ہوا بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم قریب وضوح کے ہے
اگر وحدت حقیقیہ کے معنی میں غفلت نہ کیجائے تو رد و قدح کی اسمیں کوئی بات نہیں

جواب۔ کیوں جائز نہیں کہ ذات واحدہ کو کئی امور کیساتھ ایسی خصوصیت ہو
کہ اُن کے غیر کیساتھ نہ ہو پھر اس خصوصیت کی وجہ سے وہ سب کے سب اُس سے صادر ہو جائیں
اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ہر ایک کیساتھ جداگانہ خصوصیت ہو تو بھی کچھ ضرر نہیں اسلئے کہ مبدأ
حقیقی نفس الامر میں سلوب کثیرہ کے ساتھ متصف ہے تو جائز ہے کہ ہر ایک سلب کے اعتبار
سے متعدد خصوصیتیں ہوں بلکہ واجب تعالیٰ میں ایک صفت ارادہ ایسی صفت ہے
کہ غیر متناہی اشیاء کیساتھ مختلف طوروں سے متعلق ہوتی ہے۔

غرض ان حیثیات کے اعتبار سے امور کثیرہ حق تعالیٰ سے صادر ہونے میں
کوئی استبعاد نہیں اور اُسکا واحد حقیقی بحسب ذات ہونا کثرت صدور کا منافی نہیں
ہو سکتا۔ واضح ہے کہ ان دلائل کا مدار اکثر اسی پر ہے کہ واجب الوجود من جمیع الوجوہ واحد ہے
حکما نے اس تنزیہ میں اسقدر غلو کیا کہ صفات کا بھی انکار کر گئے اگرچہ یہ بھی کہتے
ہیں کہ ذات و صفت پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں وہ آثار وہاں صرف ذات پر مرتب ہیں
مثلاً ہم میں جب تک صفت علم کی قائم نہ ہو ادراک نہیں کر سکتے اور واجب الوجود کی ادراک
میں کسی چیز کا قیام ضرور نہیں صرف ذات تمام اشیاء کے لئے منشأ انکشاف ہے اس اعتبار
سے خود ذات نفس علم ہے بغیر اس کے کہ صفت علم کے ساتھ متحد ہو۔

نفی صفات پر حکما نے کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔

Marfat.com

ایک یہ ہے کہ واجب الوجود میں اگر کوئی صفت ذات پر زائد ہو تو وہ صفت اسوجہ سے کہ موصوف کی طرف محتاج ہی ممکن ہوگی اور ہر ممکن محتاج علت ہی تو اُس صفت کی علت یا ذات واجب ہوگی یا غیر اگر غیر ہو تو صفت کمال میں احتیاج واجب الوجود کی غیر کیطرف لازم آئیگی جو محال ہے اور اگر ذات علت ہو تو واحد من جمیع الوجوہ اُس صفت کا قابل اور فاعل ہوگا اور یہ بھی محال ہی بہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم آتا ہی اور مستلزم محال محال ہے

رہی یہ کہ واحد فاعل اور قابل ایک چیز کا نہیں ہوسکتا سو اُسکی وجہ یہ ہے کہ نسبت فاعل کی مفعول کی طرف وجوب کی ہی اور نسبت قابل کی مقبول کیطرف امکان کی ہی اسلیئے کہ فاعل تام کسی چیز کا بحیثیت فاعلیت اُسکو مستلزم ہوتا ہی اور قابل مستلزم مقبول نہیں ہوتا بلکہ اُس کا وجود قابل میں ممکن ہوتا ہے۔ اگر واحد کسی صفت کا فاعل ہو اور اسی کا قابل ہو تو اجتماع متنافیین ہوگا اسلیئے کہ دونوں کے لوازم میں تنافی ہے۔ اور چونکہ ذات واجب میں جہات نہیں تو یہ اجتماع متنافیین ایک جہت سے ہوگا یعنی جہت ذات سے اور وہ محال ہے۔

جواب اگر فاعل کیساتھ استجماع شرائط اور ارتفاع موانع کا لحاظ ہو جس سے وہ موصوف بالفاعلیت بالفعل ہو جاے تو قابل کیساتھ بھی وہی لحاظ چاہیئے جس سے وہ بھی قابل بالفعل ہو جاے اس صورتمیں جس طرح فاعل کو مفعول کیساتھ وجوب کی نسبت ہے اسی طرح قابل کو مقبول کیساتھ بھی وجوب کی نسبت ہوگی۔ اور اگر یہ لحاظ ہے کہ فقط قابل کیساتھ مقبول کا نہ وجود ضروری ہے نہ عدم تو فاعل کی جانب بھی شرائط وغیرہ سے قطع نظر کیجاے اس صورتمیں فاعل کیساتھ بھی مفعول کا وجود ضروری نہ ہوگا غرض جو نسبت فاعل و مفعول میں ہو وہی نسبت قابل و مقبول میں ہی کچھ فرق نہیں۔

Marfat.com

اگر کہا جاے کہ فاعل بعض صورتوں میں بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے اور قابل کبھی موجب مقبول نہیں ہو سکتا کیونکہ اُسکو فاعل کی ضرورت ہے تو صرف فعل کا فی الجملہ موجب ہونا ممکن ہوا اور صرف قبول کا موجب ہونا ممکن نہیں اس صورتمیں امکان وجوب بالغیر اُس صفت کا اور امتناع وجوب بالغیر اُس کا ایک جہت سے صادق آیا جو اجتماع نقیضین ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ فی الجملہ موجب مفعول ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ مفعول اس قسم کا ہو کہ اُس کے لئے محل واجب ہے جیسے محل نزاع میں تو یہ امر قابل تسلیم ہے کہ بعض صورتوںمیں فاعل بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے لیکن اس سے مدعا ثابت نہ ہوا کیونکہ قابل بھی یہاں موجب مقبول ہو گا۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ مفعول محتاج محل نہ ہو تو خود صورت متنازع فیہا خارج ہو گئی اور فاعل یہاں موجب مفعول نہ ہوا جیسے قابل موجب مقبول نہیں۔ غرض مانحن فیہ میں فاعل و مفعول میں جو بات ہے وہی قابل و مقبول میں ہے امکان و امتناع وجوب بالغیر محل واحد میں جمع نہ ہوے۔

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ امکان وجوب مفعول کا صرف فاعلیت کی جہت سے ہے اور امتناع وجوب صرف قابلیت کی جہت سے تو امکان او امتناع ایک جہت سے جمع نہ ہوے۔

سوال صورت مفروضہ میں دو جہتیں نکل نہیں سکتیں کیونکہ وہاں سواے ذات کے کوئی چیز نہیں حتی کہ صفات بھی عین ذات ہیں۔

جواب یہ تو مصادرہ علی المطلوب ہوا کیونکہ نفی صفات پر دلیل جو قائم کیجاتی ہے اُسمیں کہا جاتا ہے کہ اگر ذات صفت کی علت ہو تو وہ اُسکی قابل اور فاعل

Marfat.com

ہوگی اور وہ محال ہے اور جب فاعل و قابل ہونیکا استحالہ ثابت کیا جاتا ہے۔ تو وہ موقوف اُسپر رکھا جاتا ہے کہ وہاں صفات کا وجود نہیں یعنی نفی صفات موقوف استحالۂ قابلیت و فاعلیت ذات پر اور یہ استحالہ موقوف نفی صفات پر رکھا جاتا ہے۔ دراصل یہ اعتراض جب وارد ہو کہ منشأ فعل و قبول کا نفس ذات ہو اور اگر فرض کیا جائے کہ بسیط بحسب شرائط و آلہ فاعل ہے۔ اور بحسب نفس ذات قابل تو مفعول و مقبول کی نسبت نفس ذات کیطرف امکانی ہوگی اور مجموع کی طرف وجوب کی اس صورتیں قبل فعل و قبول بھی دو جہتیں نکلیں گی۔

اور اصل استدلال کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قابل موجب مقبول نہیں ہوسکتا سو بالاطلاق یہ صحیح نہیں اسلئے کہ قائلین صفات کے نزدیک واجب تعالیٰ قابل صفات ہے اور انکا موجب بھی ہے بلکہ یہ دعویٰ یوں مقید ہوگا کہ قابل من حیث ہو قابل ممکن نہیں کہ بالاستقلال موجب صفات ہو۔ اب یہاں حیثیت غور طلب ہے وہ اطلاقی تو ہو نہیں سکتی اس لئے کہ اُس سے کوئی فائدہ جدید نہیں ہوتا البتہ تقییدی ہوگی یا تعلیلی۔

اگر تقییدی ہو تو یہ مطلب ہوا کہ ذات قابل مقید بہ صفت قابلیت موجب مقبول نہیں ہوسکتی اس تقدیر پر ذاتیں تکثر آگیا جیسے مقتضائے حیثیت تقییدی ہے اور یہ تکثر عنوانی نہیں اسلئے کہ قابلیت کے لوازم سے اتصاف ہے اور فاعلیت کے لوازم سے وجود اور تغائر لوازم تغائر ملزومات پر دلیل ہے اس جہت سے قابل و فاعل کے معنوں میں تغائر لازم آگیا اس صورتمیں اجتماع متنافیین یعنی وجوب و امکان ایک جہت سے نہ ہوا جو محال ہے۔ پھر یہ امر مسلم نہیں کہ ہر ذات قابل جو مقید بصفت قابلیت ہو اُس کا موجب مقبول ہونا ممتنع ہے اسلئے کہ واجب تعالیٰ قابل اور موجب صفات ہے

ہاں اگر ایک قید اور زیادہ کیجاے کہ وہ فاعلیت سے مجرد ہو تو اسکا موجب مقبول نہ ہونا مسلم ہوگا۔ اور اُسوقت ماحصل دعوے کا یہ ہوگا کہ وہ قابل مقید بصفت قابلیت جو فاعل نہ ہو ممکن نہیں کہ استقلالاً موجب مقبول ہو لیکن یہ صورت مفید مدعائے خصم نہیں اسلئے کہ اِس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو قابل فاعل ہو وہ بھی موجب مقبول نہیں جیسے فاعل نہ ہو تو موجب نہیں۔ اِس صورتمیں منافاۃ اگر ہے تو فاعلیت اور تجرد عن الفاعلیت میں ہے نہ فاعلیت اور قابلیت میں جو محل نزاع ہے اور اگر مقدمہ مذکورہ میں (یعنی قابل من حیث ہو قابل تو ممکن نہیں کہ موجب مقبول ہو) حیثیت تعلیلی لیجائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں۔

یا تعلیل اول معتبر ہوگی پھر سلب جو عدم امکان سے مستفاد ہے۔

یا سلب۔ اول اور تعلیل بعد صورت اولی مسلم ہے اور صورت ثانیہ غیر مسلم اسلئے کہ صورت اولی میں یہ معنی ہوں گے کہ قابل میں صفت قابلیت امکان وجوب کا سبب نہیں اور یہ مسلم ہے اِسلئے کہ یہ کون کہتا ہے کہ واجب میں صفت قابلیت امکان وجوب صفات کا سبب ہے بلکہ سبب اُس کا فاعلیت ہوگی نہ قابلیت ہاں اگر قابلیت موجب عدم امکان وجوب صفت ہوتی تو البتہ فاعلیت کے منافی ہوتی جو موجب امکان وجوب صفت ہی اور صورت ثانیہ میں یہ معنی ہونگے کہ صفت قابلیت سبب ہے عدم امکان وجوب مقبول کا یہ معنی اِس وجہ سے غیر مسلم ہیں کہ غایۃ الامر یہ ہے کہ قابلیت امکان وجوب مقبول کا سبب نہیں پھر اِس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ عدم امکان وجوب مقبول کا سبب ہوجائے جس سے دوامر منافی یعنی امکان و عدم امکان پیدا ہوں اور اُس سبب سے فاعلیت اور قابلیت میں منافات پیدا ہو۔

Marfat.com

دوسری دلیل نفی صفات پر یہ پیش کرتے ہیں کہ صفات زائدہ کمال ہونگی۔ یا نہ ہونگی اگر کمال نہ ہوں تو نفی اُن کی واجب سے واجب ہے اسلئے کہ تنزیہ واجب تعالیٰ کی نقصان سے واجب ہے اور اگر کمال ہوں تو واجب تعالیٰ کا استکمال بالغیر لازم آیگا اور وہ موجب نقصان ذاتی ہے جو محال ہے۔

جواب۔ صفات اگر کمال نہ ہوں تو یہ کیا ضرور ہے کہ نقصان ہوں جس سے تنزیہ واجب ہے اور استکمال بالغیر تو جب لازم آئے کہ صفات غیر ہوں اور صفات الٰہی ہر چند عین نہیں ہیں مگر غیر بھی نہیں جس سے استکمال بالغیر صادق آئے اور بالفرض اگر غیر بھی ہوں تو محال کیا ہے جب صورتیں وہ ناشی ذات سے ہوں اور دائم ہوں بدوام ذات۔ محال تو جب لازم آئے کہ واجب تعالیٰ غیر سے استفادہ کمال کرے نہ یہ کہ لذاتہ متصف ایسے کمال کا ہو جو اُس کی ذات کا مغائر ہے۔

سوال۔ حق تعالیٰ صفت قدرت میں مثلاً اگر تاثیر کرے تو وہ اگر قدرت و اختیار سے ہو تو تسلسل لازم آیگا۔ اِسلئے کہ اُس قدرت کے لئے ایک اور قدرت کی ضرورت ہوگی یہاں تک کہ سلسلہ منقطع نہ ہوگا اور اِس صورت میں حدوث صفت قدرت کا بھی لازم آیگا کیونکہ جو چیز اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی اور اگر تاثیر صفت مذکورہ میں بالایجاب ہو تو ثابت ہوگا کہ ایجاب نقصان نہیں اس صورت میں جائز ہے کہ بعض مصنوعات کا صدور بالایجاب ہو جیسے عقل اول کی نسبت حکما کہتے ہیں۔ پھر ایجاب صفات کا کمال ہونا اور غیر صفات کا نقصان ہونا قرین قیاس نہیں۔

جواب۔ علت افتقار کی حدوث ہے یعنی ہر شے اپنے وجود حادث کے قبل فاعل کی محتاج ہوگی اور چونکہ حق تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں تو وہ فاعل کیطرف

Marfat.com

محتاج نہیں اس صورتمیں نہ وجود انکا بالاختیار ہوا نہ بالایجاب - اگرچہ یہ قول ظاہرا موہم تعدد وجبا ہے لیکن اگر غور کیا جاوے تو وہ لازم نہیں آتا اسلئے کہ محققین تصریح کرتے ہیں کہ لوازم محتاج جعل مستانف نہیں اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ فاعل لوازم ملزوم نہیں ہوسکتا اسلئے کہ قبل جعل خود اسکو وجود نہیں تو وہ دوسرے میں کیا تاثیر کرسکے جب لوازم کسیطرح مجعول نہ ہوسکے تو چاہیئے کہ انکو واجب کہیں حالانکہ وہ بدیہی البطلان ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ مجعولیت ملزوم بعینہ مجعولیت لازم ہے گو جعل مستانف نہیں اس سے ظاہر ہے کہ وجود لازم کے لیئے وجود ملزوم کافی ہے - پھر ملزوم کا وجود کسی کا معلول ہونا یا نہ ہونا دوسری بحث ہے یعنی اگر وہ ممکن ہوگا تو غیر کا محتاج اور معلول ہوگا اور واجب ہے تو کسی کا محتاج نہیں - مقصود یہ کہ صفات آلہیہ لوازم ذات ہیں پھر جب ممکنات کے لوازم کسی کے مجعول نہ ہوں تو واجب کے لوازم کیونکر مجعول ہوسکیں -

دوسرا جواب یہ ہے کہ قول بالایجاب میں کوئی نقصان نہیں اور ایجاب صفات وغیر صفات میں اسوجہ سے فرق کیا جاتا ہے کہ صفات کمالیہ سے ذات کا عاری رہنا نقصان ہے اسلئے ایجاب صفات کو کمال کہہ سکتے ہیں بخلاف ایجاب غیر کے کہ وہاں ایجاب نقصان ہوگا اسوجہ سے کہ مقتضی کمال سلطنت اور وجوب وجود کا یہ ہے کہ کل عالم کے پہلے ہو اور سب کو اختیار سے پیدا کرے یہ بات ایجاب غیر میں صادق نہیں آتی -

سوال - افاضۂ وجود ممکنات بھی کمال ہے تو چاہیئے کہ وہ بھی مثل صفات لازم ذات ہو -

جواب - اس کمال کے معارض وہ کمال ہے کہ اختیار سے پیدا کرے

Marfat.com

اور ہر عاقل جانتا ہے کہ جس کمال میں شانِ کبریائی بڑہی ہوئی ہو اُسی کو ترجیح ہے۔ خصوصاً اُس کمال کے مقابلہ میں جسمیں شائبہ ہمسری مخلوق کا خالق کے ساتھ ہو

نفی صفات کی ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ صفات واجب تعالیٰ کے اگر حادث ہوں تو قیام حوادث کا ذات واجب میں۔ اور خلو ذات کا علم و قدرت وغیرہ سے ازل میں۔ اور صادر ہونا اُنکا بالقصد و اختیار بالشرائط حادثہ لازم آیگا اور یہ سب امور باطل ہیں۔ اور اگر قدیم ہوں تو تعدد قدما کا لازم آیگا جسکی وجہ سے نصاریٰ کی تکفیر ہوئی ہے حالانکہ اُنہوں نے تو دو ہی قدیم زیادہ کہا تھا اور یہاں بکثرت صفات مانی جاتی ہیں

جواب متغائرین وہ ہوتے ہیں کہ اُنمیں سے ایک کسی زمان یا مکان میں یا عدم و وجود میں دوسرے سے منفک ہو سکے۔ یا دو ذاتیں ایسی ہوں کہ ایک دوسرے پر صادق نہ آئے اور ذات و صفات میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے تغائر صادق آئے اور جب تغائر نہیں تو تعدد بھی نہ ہوا ہاں اگر متغائرین کی تفسیر دو چیزوں یا دو موجود یا دو کیساتھ کیجاے تو البتہ اُنمیں تغائر صادق ہوگا مگر وہ درست نہیں اسلیئے کہ غیر اسمائے اضافیہ سے ہے اُسکی تفسیر میں دوسرے کا ذکر ضروری ہے اور اِس تفسیر میں وہ مفقود ہے۔ پھر تغائر و تعدد اگر تسلیم بھی کیا جاے تو صفات کے ازلی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ اُنکو قدیم بھی کہیں کیونکہ قدیم اُسکو کہتے ہیں جو ازلی قائم بنفسہ ہو پھر اگر اُنکا قدم بھی تسلیم کر لیا جاے تو بھی کفر لازم ہونیکی کوئی وجہ نہیں کیونکہ کفر تعدد ذوات قدیمہ کے قائل ہونے سے لازم آتا ہے نہ صفات کے۔ اور نصاریٰ کا جو کفر لازم ہوا اُسکی یہ وجہ نہیں کہ اُنہوں نے اقانیم یعنی صفات کو قدیم کہا بلکہ اُسکی وجہ یہ ہے کہ ذوات کو الوہیت میں اُنہوں نے شریک کر دیا اِسلیئے کہ اُنکا مذہب ہے کہ حق تعالیٰ جوہر ہے یعنی قائم بالذات اور ایک بالجوہریت ہے اور تین بالاقنومیة اقانیم ثلاثہ یعنی وجود۔ حیوٰة۔ علم سے صفت علم

جسکو کلمہ بھی کہتے ہیں متحد اور متجسد ہوئی بہ جسد مسیح علیہ السلام اور صفت حیواۃ روح القدس ہے۔ ہر چند اتحاد و تجسد میں نصارے کے بہت اقوال ہیں جنکی تفصیل ملل و نحل میں مذکور ہے مگر حاصل سبکا یہ ہے کہ وہ اقانیم ثلثہ کے قائل ہیں اور مسیح اور روح القدس علیہما السلام کو صفات کہتے ہیں جس سے یہ ضرور لازم آتا ہے کہ دو صفتیں منتقل ہوکر دو مستقل چیزیں بن گئیں چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے۔ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ ۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر صفات قدیم ہوں تو قیام معنی بالمعنی لازم ہوگا اسلئے کہ قدیم باقی ہے بالضرورۃ اور متکلمین کے نزدیک بقا صفت زائدہ ہے جو کسی چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

جواب اُس کا بعضوں نے یہ دیا ہے کہ بقا صفت زائدہ نہیں بلکہ استمرار وجود کا نام ہے اور بعضوں نے کہا غیر متحیز میں قیام معنی بالمعنی درست ہے اور ممنوع قیام العرض بالعرض ہے اسلئے کہ قیام عرض کے معنی تبعیت فی التحیز ہیں پھر جب خود عرض کو حیز نہو تو دوسرا عرض تحیز میں اُس کا تابع کیونکر ہو سکے بلکہ دونوں جوہر کے تابع ہیں۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ عالمیت و قادریت بھی حق تعالیٰ کے لئے واجب ہیں اور اُن کا وجود بغیر علم و قدرت کے نہیں ہو سکتا جس سے لازم آتا ہے کہ وہ غیر کے محتاج ہیں حالانکہ حق تعالیٰ اپنی کسی صفت میں غیر کا محتاج نہیں۔

جواب عالمیت و قادریت صفات حقیقیہ نہیں ہیں بلکہ جعلی مفہومات ہیں جو صفات حقیقیہ یعنی علم و قدرت سے ماخوذ ہیں اگر وجوب انکا فرض بھی کیا جائے تو صفت میں احتیاج لازم نہیں آتی۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کی ذات کیساتھ صفات قائم ہوں تو

Marfat.com

حقیقت آلہیہ مرکب ہوگی ذات وصفات سے۔ اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے اسلئے کہ اجزا کا محتاج ہوتا ہے

جواب۔ یہ ملازمہ ممنوع ہے حقیقت آلہیہ ذات موجب صفات ہے نہ مرکب صفات سے۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ منجملہ اوصاف الٰہیہ قدم ایک ایسی خاص صفت ہے کہ دوسرے میں نہیں پائیجاتی۔ اسلئے کہ ذات کو تمام اشیاء سے ممتاز کرنیوالی یہی صفت ہے اگر جملہ صفات ذات کیساتھ قدم میں شریک ہوں تو الوہیت میں شریک ہوگئی جس سے تعدد آلہہ لازم آتا ہے۔

جواب۔ اخص صفات آلہیہ وجوب وجود ہے نہ قدم۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ قیام صفت بالموصوف سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ صفت بتبعیت موصوف حیز میں ہو۔ حالانکہ تحیز حق تعالیٰ کے لئے محال ہے۔

جواب۔ قیام کے معنی اختصاص ناعت ہیں نہ تحیز۔

الحاصل نفی صفات پر کوئی ایسی دلیل قائم نہیں جو مخدوش نہ ہو شرح مواقف میں لکھا ہے کہ حکما بھی نفی صفات کے قائل نہیں صرف زائد علی الذات ہونے میں انکو کلام ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جو کام ذات وصفات سے نکلتا ہے واجب تعالیٰ کی ذات اُسکے لئے کافی ہے جب صفات کا وجود حکماء کے اعتراف سے ثابت ہے اور عینیت صفات کی دلائل سب مخدوش ہوگئیں تو کثرت صفات واجب تعالیٰ میں ثابت ہوگئیں اور وہ مقدمہ کہ (واجب من جمیع الوجوہ واحد ہے) بگڑ گیا جس پر مدار لایصدر من الواحد الا الواحد کا تھا اور وہ دلیل باطل ہوگئی جو واجب تعالیٰ سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر ہونے پر قائم کیگئی تھی حکما اسبات کے قائل ہیں کہ صرف عقل اول جو واجب سے صادر ہوئی وہ بھی

بالاختیار نہیں بلکہ اُسکا صدور بھی بالایجاب ہوا کیونکہ اُنکا دعویٰ ہے کہ واجب سے کوئی چیز بالاختیار صادر نہیں ہو سکتی۔ اِس دعوے پر اُنہوں نے کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔

ایک دلیل یہ ہے کہ اگر وہ قدرت و اختیار سے کوئی کام کرے تو دو خرابیوں سے ایک خرابی لازم آئیگی تسلسل یا سدباب اثبات صانع اِسلئے کہ اگر دو مقدور فرض کئے جائیں جنکی نسبت نفس قدرت کی طرف برابر ہوگی اور اُن میں سے ایک کے ساتھ قدرت متعلق ہو تو وہ تعلق دو حال سے خالی نہ ہوگا یا کسی مرجح کا محتاج ہوگا یا نہ ہوگا اگر محتاج ہو تو اُسکے محتاج الیہ میں کلام کیا جائیگا یہاں تک کہ مرجحات میں تسلسل لازم آجائے اور اگر محتاج نہ ہو تو اثبات صانع کا سدباب ہو جائیگا اِسلئے کہ اُسکا مبنیٰ صرف اسی پر ہے کہ ترجیح بلا مرجح محال ہے اور کسی ممکن کا وقوع بغیر موثر کے ہو نہیں سکتا پھر جب کسی صورت میں مرجح کی ضرورت نہ ہو تو ظاہر ہے کہ صانع مرجح کی ضرورت ثابت نہ ہوگی۔

جواب دونوں ملازمہ غیر مسلم ہیں اِسلئے کہ اگر تعلق قدرت کسی مرجح کا محتاج ہو تو ضرور نہیں کہ تسلسل لازم آئے بلکہ جائز ہے کہ وہ مرجح ارادہ ہو جو احد المتساویین کیساتھ اپنی ذات سے متعلق ہو جیسے بھوکے کے روبرو دو روٹیاں ایک قسم کی رکھدی جائیں تو ظاہر ہے کہ خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کریگا حالانکہ اُس خاص روٹی کو اختیار کرنیکی کوئی وجہ نہیں سوا اسکے کہ نفس ارادہ اُس سے متعلق ہوا ہو اِسلئے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ دونوں روٹیاں ہر طرح سے ایک قسم کی ہوں۔ اور ایسے طور پر رکھی ہوں کہ اُنمیں سے کسی ایک کو لینے میں تکلف نہ ہو اسیطرح بھاگنے والے کے روبرو دو راستہ ایک قسم کے پیش آجائیں تو خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کریگا۔ وہاں بھی سوائے ارادہ کے کوئی مرجح نہ ہوگا **اور** دوسرا ملازمہ اِس وجہ سے ممنوع ہے کہ متعدد مرجح کی طرف محتاج نہ ہونے سے

یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود بخود موجود ہو جاوے وہ تو جب ہو کہ بغیر موثر کے راجح ہو سکے حالانکہ اُسکا کوئی قائل نہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ قادر نے بغیر کسی مرجح کے اُن مقدوروں سے ایک کو ترجیح دیدی۔

سوال نسبت ارادہ کی ضدین کی طرف اگر مساوی ہو جیسے قدرت کی نسبت اُنکی طرف ہے تو تعلق ارادہ کا کسی مرجح کی طرف محتاج ہوگا ورنہ احد المتساوین کا ترجیح بغیر کسی مرجح کے لازم آئیگا جس سے سد باب صانع متصور ہے۔ اور صورت احتیاج میں تسلسل لازم آئیگا اور اگر نسبت ارادہ کی اُن دونوں کی طرف مساوی نہ ہو بلکہ تعلق اُسکا کسی ایک کے ساتھ لذاتہ ہو تو دوسرے کیساتھ تعلق نہ ہو سکیگا کیونکہ نہ تو بالذات کا زوال ممکن ہے نہ ترجیح ضدین کی وقت واحد میں۔

جواب۔ ہم اُس شق کو اختیار کرتے ہیں جسمیں نسبت ارادہ کی اُن دونوں کے ساتھ علی السویہ ہی۔ رہا یہ کہ تعلق ارادہ اگر مرجح کا محتاج نہ ہو تو ترجیح احد المتساوین بلا مرجح لازم آئیگا۔ سو وہ ممنوع ہے کیونکہ مرجح واجب تعالیٰ ہے البتہ یہ لازم آئیگا کہ قادر نے احد المتساوین کو بغیر کسی داعی کے دوسرے پر ترجیح دیدی اس سے ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتا کیونکہ مرجح یعنی موثر قادر فرض کیا گیا ہے۔

سوال فعل و مقدور کی نسبت یہ صادق آسکتا ہی کہ ارادۂ فاعل اُس کا مرجح ہی۔ لیکن تعلق ارادہ میں ترجیح بلا مرجح ضرور لازم آتا ہے کیونکہ اُسکے لئے کوئی مرجح نہیں حالانکہ وہ بھی ممکن اور محتاج مرجح ہے۔

جواب تعلق ارادہ کا وقوع بغیر مرجح کے لازم آنے سے کیا مراد ہے۔ اگر یہ ہے کہ بغیر فاعل کے وہ واقع نہ ہوگا تو وہ ممنوع ہے اسلئے کہ واجب تعالیٰ اُسکا فاعل ہی اور اگر یہ مراد ہے کہ بغیر داعیہ کے وقوع ارادہ ہوگا تو وہ مسلم ہے لیکن اُس سے

Marfat.com

ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی البتہ ترجیح مرجح بغیر داعیہ کے لازم آئیگی جسکا استحالہ قابل تسلیم نہیں۔

سوال تعلق ارادہ احد الضدین کیساتھ مرید کا فعل ہے تو ضرور ہے کہ تاثیر مرید کی اسمیں یا بالارادہ ہوگی یا بالایجاب کیونکہ جو فعل کسی فاعل سے صادر ہوتا ہے تو ان دو حالتوں سے وہ خارج نہیں ہوسکتا پھر اگر بالارادہ ہو تو تسلسل لازم آئیگا اور بالایجاب ہو تو مرید اُسکے ترک پر قادر نہ ہوگا۔

جواب تاثیر فاعل کی تعلق ارادہ میں بالارادہ ہے لیکن استلزام تسلسل مسلم نہیں وہ تو جب لازم آئے کہ تعلق ارادہ کیساتھ پھر مستقلاً ارادہ متعلق ہو حالانکہ وہ ممنوع ہے کیونکہ فاعل جب اختیار اور ارادہ سے کوئی کام کرتا ہے تو قصداً وہ کام مفعول ہوتا ہے جسکو ممکن ہونیکی وجہ سے ارادہ ترجیح دیتا ہے اور ہر چند کہ ارادہ بھی اثر فاعل ہی کا ہے لیکن مقصود بالذات نہیں بلکہ بواسطہ اُس کام کے فی الجملہ قصداً اُس سے بھی متعلق ہے اسلئے اُس ارادہ کے صدور کے واسطے دوسرے ارادہ کی ضرورت نہیں۔ بلکہ وہ ایک ہی ارادہ مراد کیلئے قصداً و بالذات ہے اور اپنے لئے تبعاً اور بالعرض جیسا کہ موجب کسی شئی کو جب بالایجاب موجود کرتا ہے تو اُس ایجاب کیساتھ متصف ہونا دوسرے ایجاب کا محتاج نہیں اسیطرح مختار ارادہ کیساتھ متصف ہونے میں دوسرے ارادہ کا محتاج نہیں۔ اگر ہر ارادہ محتاج دوسرے ارادہ کا ہو تو تسلسل لازم آنے کی وجہ سے ہمارا بھی ہر کام محال ہو جائے گا۔ جو بدیہی البطلان ہے۔

دوسری دلیل عدم اختیار واجب پر یہ پیش کرتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق ایجاد عالم کیساتھ اگر ازلی ہو تو چاہیئے کہ عالم بھی ازلی ہو اسلئے کہ معلول اپنی تمام علت سے متخلف نہیں ہوسکتا۔ اور اگر حادث ہو تو اُس تعلق میں کلام کیا جائیگا کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق اُس کیساتھ ازلی ہے یا حادث اگر ازلی ہو تو پھر وہی قدم عالم لازم آئیگا اور اگر حادث

ہو تو اُس میں وہی کلام ہوگا جس سے تعلقات میں تسلسل لازم آئیگا۔

جواب۔ دونوں ملازمہ ممنوع ہیں اول اس لئے کہ قدرت وارادہ ایجاد عالم کیطرف ازل میں اس طور سے متعلق ہو کہ وقت خاص میں اُسکا ظہور ہو جس سے ازلیت عالم کی لازم نہیں آتی۔ اور ملازمۂ ثانیہ اسوجہ سے ممنوع ہے کہ تعلق قدرت وارادہ کسی دوسرے تعلق حادث کی طرف محتاج نہیں بلکہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات سے عالم کیطرف متعلق ہوئی ہوں چنانچہ کسی قدر تقریر بالا سے معلوم ہوا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ مستجمع اُن تمام امور کو ہو جنکو صدور اثر میں دخل ہو خواہ وہ وجودی ہوں یا عدمی تو صدور اثر کا واجب تعالیٰ سے واجب ہوگا۔ اس صورت میں وہ مختار نرہا۔ اور اگر مجتمع تمامی ضروریات کو نہ ہو تو صدور اثر ممتنع ہوگا اسلئے کہ وجود اثر کا بغیر موثر کے ممتنع ہے مقصود یہ کہ موجب ہونے اور مختار ہونے میں کوئی فرق نہیں۔

جواب۔ اگر تسلیم کیا جائے کہ (جب موثر تمام ہو تو اثر کا صادر نہ ہونا ممتنع ہے) تو اِس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فاعل سے اختیار جاتا رہا اور موجب بنجائے اسلئے کہ وجوب بالاختیار محقق اور مثبت اختیار ہے نہ منافی اِسوجہ سے کہ فاعل کو ترک پر قدرت ہے بخلاف موجب کے کہ اُسکو ترک پر قدرت نہیں۔

چوتھی۔ دلیل۔ اگر فاعل کسی چیز کے وجود پر قادر ہو تو اُس کے عدم پر بھی قادر ہوگا اسلئے کہ نسبت قدرت کی دونوں طرفوں کیطرف برابر ہے لیکن لازم باطل ہے اسلئے کہ عدم اصلی ازلی ہے اور معلوم ہے کہ کوئی شی ازلی اثر قادر کا نہیں ہوسکتی۔ دوسرا یہ کہ عدم نفی محض ہے اُس میں صلاحیت نہیں کہ قدرت وارادہ اُس سے متعلق ہوکر کچھ تاثیر کرے۔

جواب عدم مقدور ہونے کے یہ معنی ہیں کہ فاعل اگر چاہے نہ کرے یعنی اگر

چاہیے کہ کوئی ایک چیز موجود نہ ہو تو اسکو موجود نہ کرے یا یہ معنی ہیں کہ اگر نہ چاہے تو نہ کرے یعنی اگر اُس چیز کو موجود کرنا نہ چاہے تو نہ کرے غرض مقدوریت عدم اس معنی سے محال نہیں ہاں اگر یہ معنی لیے جائیں کہ اگر چاہے تو عدم بنادے تو البتہ یہ محال ہے اور وہ مانحن فیہ میں لازم نہیں آتا۔

پانچویں دلیل۔ فاعل کسی چیز کو اگر قدرت و اختیار سے بنائے تو بنانا اُس کا نہ بنانے سے اُسکے حق میں اولیٰ ہوگا یا نہ ہوگا اگر اولیٰ ہو تو استکمال بالغیر لازم آئیگا اور اگر اولیٰ نہ ہو تو بنانا عبث ہوگا اور واجب میں یہ دونوں امر محال ہیں۔

جواب۔ دونوں ملازمہ غیر مسلم ہیں۔ اول اسلیئے کہ فاعل کے حق میں فعل اولیٰ ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ فاعل کوئی نقص رکھتا ہے جسکی تکمیل اُس فعل سے ہوتی ہے تو یہ واجب تعالیٰ میں ممنوع ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ شان واجب تعالیٰ کے مناسب وہ فعل ہے تو استکمال بالغیر نہ ہوا۔

اور دوسرا اس لئے غیر مسلم ہے کہ اولیٰ نہ ہونے سے عبث ہونا کیا ضرور ہے عبث کی نفی کے واسطے یہ کیوں نہ کافی ہو کہ نفس الامر میں وہ کام اولیٰ ہے یا بنسبت غیر کے اولیٰ ہے۔ اور اگر عبث اسیکا نام ہے کہ فاعل کو اُس سے کوئی نفع نہیں تو اُس قسم کا فعل عبث حق تعالیٰ کی نسبت محال نہیں اسلیئے کہ کسی کام میں حق تعالیٰ کا ذاتی نفع متصور نہیں ہو سکتا

چھٹی دلیل۔ اگر واجب قادر مختار ہو تو دو محالوں سے ایک لازم آئیگا ممتنع کا ممکن ہونا یا امر ازلی اثر قادر کا ہونا۔ اسلیئے کہ ازل میں یا اثر قادر کا ممتنع ہوگا یا ممکن اگر ممتنع ہو پھر ممکن ہو گیا ہو تو وہ امر اول ہے۔ اور اگر ممکن تھا اور اسکو قادر نے موجود کیا تو وہ امر ثانی ہے اسلئے کہ ازل میں اُسکا امکان اور استناد قادر کیطرف اس قوت میں ہے کہ باوجود ازلی ہونے کے

قادر کی طرف مستند ہوا۔

جواب۔ ملازمۂ ثانیہ ممنوع ہے اس لئے کہ جائز ہے کہ اثر قادر کا ازل میں بالذات ممکن ہو اور وقوع اُسکا ازل میں بنظر وصف استناد الی القادر ممتنع ہو جیسا حادث کہ ازل میں لذاتہ ممکن تھا اور بنظر حدوث کے ممتنع اس صورتیں ازلی کا استناد قادر کی طرف لازم نہ آیا بلکہ ایسی چیز کا استناد اُس کی طرف ہوا جو ازل میں بالذات ممکن تھی۔ اور اسکا استحالہ ہرگز قابل تسلیم نہیں۔

ساتویں دلیل۔ اثر واجب کا یا واجب الوقوع ہوگا یا ممتنع الوقوع اسلیے کہ اگر ازل میں اُسکے وقوع کو جانے تو واجب الوقوع ہوگا اور اگر عدم وقوع کو جانے تو ممتنع الوقوع ہوگا اور یہ نہیں ہو سکتا کہ کچھ نہ جانے اسلئے کہ جہل واجب الوجود کا محال ہی غرض دونوں صورتوں میں وہ مقدور نہ ہوگا اسلئے کہ واجب اور ممتنع مقدور نہیں ہو سکتے کیونکہ مقدور وہ ہے کہ اُس کا ترک و فعل جائز ہو حالانکہ واجب کا ترک اور ممتنع کا فعل جائز نہیں۔

جواب۔ واجب تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ اپنی قدرت سے اُسکا وقوع ہوگا اور یہ وجوب منافی مقدوریت نہیں بلکہ اُسکا مثبت ہے۔

اگرچہ کہ مباحث حکمت قدیمہ کے قابل بحث بہت ہیں مگر ہم کو اسکا استیفا منظور نہیں اور ہمارا مقصود پورا کرنے کے لیئے یہی کافی ہو سکتی ہیں اب ہم حکمت جدیدہ کے بعضے مسائل میں بھی کسیقدر بحث کرنا چاہتے ہیں اہل انصاف سے توقع ہی کہ اس میں غور و تدبر سے کام لیں۔

اوپر کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ پردۂ شبکیہ پر الٹی سرنگوں تصویر پہنچتی ہے اور وہی نظر آتی ہے غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہی کہ اس میں

کئی طرح کی غلطیاں حس کی ہیں ایک یہ کہ جو چیز خارج میں ہے وہ نظر نہیں آتی اور دیکھنے والا سمجھتا ہے کہ میں اسی چیز کو دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ اُسکی تصویر کو دیکھتا ہے اور اصل سے دیکھنے کا وہم ہوتا ہے چنانچہ رسالہ طبعیات میں اس موقع میں یہ شعر لکھا ہے۔

تو دادی بصارت رگ چشم را ٭ کہ پیدا کند صورت وہم را

دوسری یہ ہے کہ دراصل جو دیکھتا ہے الٹی تصویر کو دیکھتا ہے اور اسکو سدھے دیکھنے میں سیدھی معلوم ہوتی ہے۔ تیسری یہ کہ دراصل دو تصویریں ہیں جسکو ایک دیکھتا ہے کتنا ہی غور کیجئے ان صورتوں میں اصلی حالت محسوس نہیں ہوتی۔ غیر مرئی کو مرئی سمجھنا اور جو فی الحقیقت مرئی ہے اسکو مرئی نہ سمجھنا اور دو کو دو دیکھنا اور تصور میں ایک آنا کس قدر حس کی غلطی ہے

اور یہ بھی حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ آفتاب طلوع سے پہلے آٹھ منٹ اور غروب کے بعد آٹھ منٹ نظر آتا ہے حالانکہ اس عرصہ میں آفتاب جہاں محسوس ہوتا ہے وہاں نہیں ہوتا اس سے بھی حس کی غلطی ثابت ہے اس قسم کی کئی غلطیاں حس کی ثابت ہیں بہ مناسبت مقام یہاں چند لکھی جاتی ہیں۔

(۱) تاریکی میں دور سے جو آگ دیکھی جاتی ہے مقدار اُسکی بہت بڑی نظر آتی ہے مثلاً چراغ پہاڑ پر روشن ہو تو کئی میل سے نظر آئیگا۔ حالانکہ اُسی مقدار کی کوئی دوسری چیز چند قدموں کے فاصلہ پر نظر نہ آئیگی۔

(۲) اگر روپیہ کٹورے میں موم سے جما دیں اور کٹورے کو دور کرتے جائیں یہاں تک کہ روپیہ نظروں سے غائب ہو جائے اور پھر اُسمیں پانی ڈالیں تو وہ نظر آنے لگے گا اور ایسا معلوم ہوگا کہ وہ اپنے مقام میں اونچا ہو گیا ہے حالانکہ وہ مقام سابق میں جما ہوا ہوتا ہے۔

Marfat.com

(۳) انگشتری کو اگر آنکھ کے پاس لیجاویں تو بہت بڑی نظر آتی ہے۔

(۴) دور کی چیز اپنی اصلی مقدار سے کم نظر آتی ہے بلکہ تھوڑی دور کے بعد بالکل نظر نہیں آتی۔

(۵) اگر چاند کی طرف دیکھیں اور ایک آنکھ کو دبا دیں تو دو چاند نظر آتے ہیں

(۶) پانی میں طلوع کے وقت دو چاند محسوس ہوتے ہیں۔

(۷) چکی پر مختلف رنگوں کے خطوط مرکز سے محیط تک کھینچیں اور سریع حرکت اُسے دیں تو وہ سب مختلف رنگ ایک نظر آئیں گے۔

(۸) سراب حالانکہ کوئی چیز نہیں مگر صاف پانی محسوس ہوتا ہے۔

(۹) شعبدہ باز چابکدستی سے ایسی چیزیں بتلاتا ہے کہ جنکو وجود نہیں اور وہ سب خلاف واقع نظر آتی ہیں۔

(۱۰) قطرہ بارش کا طولانی محسوس ہوتا ہے جسکو خارج میں ہرگز وجود نہیں

(۱۱) شعلہ کو زور سے گردش دیجیے تو ایک حلقہ محسوس ہوتا ہے۔

(۱۲) سایہ ساکن معلوم ہوتا ہے حالانکہ متحرک ہے اسی طرح کواکب۔

(۱۳) کشتی کا سوار خود کو ساکن اور کنارے کی چیزوں کو متحرک دیکھتا ہے اسی طرح ریل کا سوار۔

(۱۴) چاند کے قریب اگر ابر مشرق سے مغرب کی طرف سرعت سے جاتا ہو تو چاند کا مغرب سے مشرق کی طرف سرعت سے حرکت کرنا محسوس ہوگا حالانکہ دراصل وہ مغرب کی طرف جاتا ہے۔

(۱۵) اگر کسی طرف ہم جاتے ہوں تو چاند کا اُسی جہت میں حرکت کرنا محسوس

Marfat.com

ہوتا ہے جدھر ہم جاتے ہوں۔

(۱۶) چہرہ بحسب اختلاف اشکال آئینہ طویل اور عریض اور ٹیڑھا آئینہ میں نظر آتا ہے۔

(۱۷) مبتلاے مرض سرسام کو ایسی صورتیں محسوس ہوتی ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں۔ اور اُن کو دیکھ کے کبھی وہ ہنستا ہے اور کبھی روتا ہے اور کبھی چیختا ہے۔

(۱۸) برف کو ہم نہایت سفید دیکھتے ہیں حالانکہ وہ رنگین نہیں ہے اس لئے کہ صرف وہ پانی ہے جس کا وہ رنگ نہیں۔

(۱۹) ہرے شیشہ کو اگر باریک پیسیں تو رنگ اُسکا نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ وہ رنگ اُس شیشہ کا ہے نہ اُس میں کوئی سفید چیز ملائی گئی۔

(۲۰) دلدار شیشے میں جب بال آجاتا ہے تو اُس مقام کا رنگ شیشے کے رنگ سے ممتاز اور نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ کوئی چیز وہاں نئی پیدا نہ ہوئی جو اُس مقام کو ممتاز کردے۔

(۲۱) ہالہ یعنی دائرہ چاند کے اطراف محسوس ہوتا ہے اور کبھی رنگ قوس قزح کے سے بھی اُسمیں نمایاں ہوتے ہیں حالانکہ خلا جو دائرہ کے وسط میں محسوس ہوتا ہے خلاف واقع ہے

(۲۲) ظلمت ایک شئی وجودی سیاہ محسوس ہوتی ہے حالانکہ رنگ عرض ہے بنفسہ قائم نہیں ہوسکتا اور اگر ہوا پر ہو تو ہوا کا محسوس ہونا لازم آئے گا۔

(۲۳) ہم لوگ ہر سال ثوابت سے اُنیس کروڑ میل نزدیک اور دور ہوتے رہتے ہیں اور ہمیشہ اُن کی جسامت یکساں نظر آتی ہے۔

غرض موجود کو معدوم۔ اور معدوم کو موجود ایک کو متعدد اور متعدد کو ایک

چھوٹے کو بڑا اور بڑے کو چھوٹا ساکن کو متحرک اور متحرک کو ساکن سیدھے کو الٹا اور الٹے کو سیدھا دیکھنا یہ حس کی غلطی ہے اگرچہ واقع میں اُسکے اسباب ہوں گے مگر نفس حس کی غلطی میں کوئی شک نہیں اسلیئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک محسوس ہونا خلاف واقع دوسرا خلاف واقع محسوس ہونیکا سبب امراول نفس حس سے متعلق ہے جسمیں جاہل اور حکیم دونوں شریک ہیں اور امر ثانی عقل سے متعلق ہے جسکو صرف عقلا سمجھ سکتے ہیں اُسکی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے بصارت کا وجود ہر صاحب بصارت جانتا ہے اور اُسی کے ذریعہ سے ادراک کرتا ہے بخلاف کیفیت وحقیقت بصارت کے کہ سوائے عقلا کے اُسکو کوئی نہیں جانسکتا بلکہ عقلا بھی اُسمیں حیران ہیں اسی وجہ سے حقیقت بصارتمیں اختلاف پڑا ہوا ہے۔ اسطرح ہر شخص ان چیزوں کو خلاف واقع اور غلط دیکھتا ہے اور باعث غلطی کا دریافت کرنا عقلا کا کام ہے پھر یہ ضرور نہیں کہ جو باعث وہ بتلائیں وہ واقعی ہو جیسے اسباب بصارت جو بتلائے گئے ہیں سب واقعی نہیں بلکہ تخمینی ہیں۔

ہمارا مقصود حس کی غلطیاں ثابت کرنے سے یہ نہیں کہ حس قابل اعتبار نہیں یہ کیونکر ہو سکے جس چیز کو حق تعالیٰ نے جس کام کے لئے پیدا کیا ہے اُس سے اُس کام کا وجود میں آنا ضروری ہے جب حق تعالیٰ نے حس کو ادراک ہی کے لئے پیدا کیا ہے تو اُس کا انکار ممکن ہی نہیں بلکہ یہاں مقصود یہ ہے کہ کسی ضرورت کیوجہ سے ہم کسی امر کو حس کی غلطی پر حوالہ کر سکتے ہیں اُسمقام میں جہاں مخالفین خدا اور رسول کے کلام کے مقابلہ میں حس سے استدلال کریں کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

شعلہ جوالہ جو بشکل حلقہ محسوس ہوتا ہے حلقہ محسوسہ کا ایک جز ہے اگر کوئی محسوس ہونے پر استدلال کر کے یہ ثابت کرے کہ وہاں واقع میں حلقہ ہی ہے تو صحیح نہ ہوگا بلکہ اُس

شعلہ کا علم ہمیں حس کو غلط کہنے پر مجبور کرے گا۔

علیٰ ہذا القیاس امثلہ مذکورہ میں ہر ایک میں ایک قسم کا علم ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم حس کی غلطی کے وہاں قائل ہوں اسی طرح اگر خدا و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کے مقابلہ میں کوئی حس سے استدلال کرکے اُس خبر کو غلط یا قابل تاویل ثابت کرے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے بلکہ ہم اُس خبر کی وجہ سے حس کو غلط کہنے پر مجبور ہونگے

اہل حکمت جدیدہ صرف اتنی بات سے کہ دکمرے میں باریک سوراخ سے جانیوالا عکس دیوار پر الٹا پڑتا ہے) ہر چیز کے الٹی نظر آنیکے قائل ہوگئے اور اسکی کچھ پروانہ کی کہ وہ مشاہدہ اور بداہتہ کے خلاف ہے حالانکہ اس غلطی حس کے قائل ہونے پر مجبور کرنیوالی کوئی چیز نہیں جیسے شعلہ جوالہ وغیرہ میں ہو بلکہ صرف عقل اُنکی کہہ رہی ہے کہ ایک جزئی کا قیاس دوسری جزئی پر کرنا ضرور ہے اول تو یہ قاعدہ ہی غلط ہے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ قریب معلوم ہوگا پھر یہاں وہ قیاس بھی صحیح نہیں ہوسکتا اسلئے کہ بہت ہوگا تو صرف شبکیہ پر الٹی تصویر کھینچنا ثابت ہوگا پھر اس سے کیا ہوتا ہے تصویر کھینچنا اور ہے اور نظر آنا اور یہ کس طرح ثابت کیا جائیگا کہ تصویر کھینچنے ہی کا نام نظر آنا ہے۔ دیکھنا نفس ناطقہ کا کام ہے جو ایک خاص قوت کے واسطے سے ظہور میں آتا ہے اور حس اس قدر ضرور گواہی دیتا ہے کہ وہ ادراک ایسا نہیں جیسے کسی کا ادراک اسکی عکسی صورت دیکھنے سے ہوتا ہے بلکہ اصل شئ کے دیکھنے میں کوئی تامل نہیں رہتا۔ رہا یہ کہ آنکھ سے نور خارج ہوتا ہے یا کوئی اور طریقہ معین ہے سو اسکا حال معلوم نہیں ہوتا ممکن ہے کہ کوئی اور طریقہ ہو جسکا حال ہمیں معلوم نہیں کیونکہ یہ دعوٰے تو کوئی کر ہی نہیں سکتا کہ ہر چیز کا علم ہمیں پورا ہو رہا ہے غرض باوجودیکہ اقسام کے اعتراضات اس مذہب پر وارد ہوتے ہیں جنمیں سے تھوڑے

اوپر لکھے گئے مگر کسی کی طرف اُنہوں نے کچھ توجہ نہ کی اور حس کی غلطی کے قائل ہو گئے
اسی طرح اہل اسلام خدا و رسول کی خبر کے مقابلہ میں حس کو ہرگز نہیں مانتے بلکہ وہ خبر انکو
حس کو غلط کہنے پر مجبور کرتی ہے مثلاً جب قرآن و حدیث سے آسمانوں کا وجود ثابت ہو گیا
تو اب کوئی دوربین سے یہ ثابت کرنا چاہے کہ آسمان محسوس نہیں ہیں اسوجہ سے اُنکا وجود
نہیں ہے تو اہل اسلام کبھی اُسکو نہ مانیں گے اسلیئے کہ اول تو کسی چیز کا نہ نظر آنا اُسکے
موجود نہ ہونے پر دلیل نہیں دوسرا یہ کہ کوئی دوربین اگر دس بیس کوس کی کسی چیز کو بڑی
کر کے بتلاوے تو یہ کیونکر ثابت ہوگا کہ لاکھوں کوس کی چیز کو بھی بتلا سکتی ہے ہمارے دین میں آسمانوں
کی مسافت پانسو برس کی راہ ہے اسکا ابطال عقل سے تو ممکن نہیں اگر دوربین سے ثابت کرنا
چاہیں تو ہمارے مقابلہ میں مفید نہ ہوگا کیونکہ ہمارے پاس دوربین کا اتنی دور کی چیز کو صحیح
بتلانا مسلم نہیں اور جب خود نفس حس میں غلطی اس قدر ہے کہ بحسب رائے حکمت جدیدہ
سامنے کی کسی چیز کو صحیح نہیں دیکھ سکتا تو واسطہ احساس کی صحت کو کون قبول کریگا
قطع نظر اسکے آسمان شفاف ہے جس سے نظر پار ہو جاتی ہے جیسے ہوا یا صاف آئینہ پر
اگر بالفرض دوربین اتنی دور کی چیز کو بتلا بھی سکے تو جب نفس مرئی میں صلاحیت رویت
نہ ہو تو دوربین اس موقع میں کیا کام کر سکے الحاصل اس قسم کے کئی احتمال نکلسکتے ہیں
جس سے آسمانوں کا ابطال نہیں ہو سکتا اور یہ احتمال ایسے بھی نہیں جو الٹی تصویر محسوس ہونے
میں قائم کیئے جاتے ہیں جب اُن لوگوں نے بداہت کے انکار کی کچھ پروا نہ کی اور الٹی تصویر
محسوس ہونے کے قائل ہو کر غلطی حس کو مان لئے تو اہل اسلام اگر دوربین کی غلطی
کو مان لیں تو کونسی قباحت ہوگی۔

معلوم نہیں کہ آخری زمانہ کے بعضے مسلمانوں کو حکمت جدیدہ کی دوربینوں نے

اس قدر کیوں مجبور کردیا کہ خدا و رسول کی تکذیب پرآمادہ ہوگئے۔

اب مسئلہ مقائسہ جزئیات کو غور فرمائیے۔

ایک جزئی کا دوسری جزئی پر قیاس کرنے سے یقیناً کوئی بات ثابت نہیں ہوسکتی کیونکہ ہر طرح سے ہر ایک امر میں ان دونوں کا مشارک ہونا ضرور نہیں دیکھیے سنگ مقناطیس بھی پتھر ہے اور دوسرے بھی پتھر ہیں پھر کیا ہر پتھر سے کشش ہوسکتی ہے یا مقناطیس کو نہ دیکھا ہوا شخص اور پتھروں پر اسکو قیاس کرکے اسکی کشش کا انکار کرے تو کیا صحیح ہوسکتا ہی لعل والماس وغیرہ بھی پتھر ہیں پھر انکو نہ دیکھا ہوا شخص اور پتھروں پر قیاس کرکے انکی روشنی اور شفافی کا انکار کرے تو کیا قابل اعتبار ہوسکتا ہے۔

تمام نباتات پر قیاس کرکے لجالو کو نہ دیکھا ہوا شخص اسکے حس و حرکت کا انکار کرے تو کیا قابل تسلیم ہوگا۔ اگر کوئی طوطا مینا کو بات کرتے ہوے نہ دیکھے اور دوسرے حیوانات پر انکو قیاس کرکے ان کے بات کا انکار کرے تو کیا صحیح مانا جائیگا۔

جگنو کا چمکنا مثل تاروں کے کیا کسی قیاس سے باطل ہوسکتا ہے بندر، کتا، ہاتی گھوڑا لومڑی وغیرہ کے عاقلانہ حرکات کو نہ دیکھا ہوا شخص قیاساً انکار کرے تو کیا ان مشاہدات کا جس سے کتابیں اور اخبارات بھرے ہیں ابطال ہوسکتا ہی یہ چند مثالیں بطور مشتے نمونہ از خروارے لکھی گئیں اگر انواع و اصناف جزئیات میں غور کیا جاے تو ہزارہا چیزیں ایسی نکلینگی۔ کہ اپنی خصوصیات میں بے نظیر ہونگی۔

اِس بنا پر ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل حکمیہ قیاسات تمثیلات وغیرہ سے ثابت کیے جاتے ہیں وہ ہرگز قابل یقین نہیں ہوسکتے حالانکہ اکثر مسائل حکمیہ میں بھی یہی طریقہ جاری رکھا گیا ہی چنانچہ مسئلہ باد و ہوائی طوفانی میں حکمائے سابق و حال کے استدلال

کا مدار قیاسات پر ہے۔ حکمائے سابق نے جب دیکھا کہ ہوا میں کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو ہوا کو تموج ہوتا ہے اسپر انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ ہر تموج کے لیے کسی جسم کا ہوا میں حرکت کرنا ضروری ہے۔ اب یہ فکر ہوئی کہ ایسے جسم بتلائے جائیں کہ بکثرت ہوا میں حرکت کرتے ہوں چونکہ یہ بات ادخنہ اور ابخروں میں پائی گئی کہ کثرت بھی انکی مسلم ہے اور حرکت بھی ثابت ہو سکتی ہے اسوجہ سے کہ ادخنہ کبھی منجمد ہو کر اور کبھی خاکستر ہو کر گرتے ہیں اس لئے اسی کو باعث حرکت بادو ہوائے طوفانی قرار دیا۔

حکمت جدیدہ والوں کو اُن کی تقلید گوارا نہ ہوئی اور بمصداق کل جدید لذیذ نئی تراش و خراش کی فکر میں ہوئے دیکھا کہ چراغ حجرہ کی دہلیز کے پاس رکھا جائے تو اُسکی لو اندر کی طرف مائل ہوتی ہے اور اوپر کی چوکھٹ کے پاس رکھا جائے تو باہر کی طرف مائل ہوتی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نیچے سے ہوا حجرہ میں داخل ہوتی ہے اور اوپر سے نکل جاتی ہے منشا اسکا یہ قرار دیا کہ حجرہ کی ہوا گرم ہو کر رقیق اور خفیف ہوتی ہے اور اوپر کی جانب حرکت کر کے باہر نکل جاتی ہے پھر اُس مقام کے بھرنے کے واسطے سرد اور ثقیل ہوا نیچے سے داخل ہوتی ہے۔ اور ہوا گرم ہو کر اوپر مائل ہونیکی ایک نظیر بھی سرِدست ملگئی کہ لوہا مثلاً آگ میں خوب گرم کیا جائے اور اُسکے قریب کوئی خفیف چیز مثلاً کاغذ لیجاویں تو اوپر کی طرف حرکت کریگا۔ الحاصل ان جزئیات پر قیاس کر کے اُنہوں نے مطلق حرکت کا مدار خصوصاً ہوائے تند طوفانی کا اُسکے گرم ہونے پر قرار دیا اور یہ ثابت کیا کہ آفتاب کی گرمی سے نیچے کی ہوا گرم ہوتی ہے اور خفیف ہو کر اوپر حرکت کرتی ہے اور اُس مقام کو بھرنے کے لئے ثقیل ہوا حرکت کر کے نیچے آتی ہے اسی ہوائے متحرک کا نام طوفانی ہوا اور تند باد ہے۔

Marfat.com

اِس میں شبہ نہیں کہ اِس قسم کی تشبیہات و قیاسات سے ایک چیز کا تصور تو ہو جاتا ہے مگر تصدیق اِس امر کی نہیں ہو سکتی کہ فی الواقع ہوائے طوفانی دو دو چار چار مہینے مختلف مقامات و دریا میں اُس شدت سے بہتی ہے کہ الامان کسی مقام کے بھرنے کو جاتی ہوگی۔ گھر میں بیٹھکر تصورات کو بڑھانے کے لئے یہ اچھے ذرائع ہیں مگر جو لوگ طوفانی صدمہ اُٹھا چکے ہیں اُن کی تسکین ان دلائل سے کبھی نہیں ہوتی کیونکہ انکو یہ بات معلوم ہے کہ اُسوقت سوائے خدا تعالیٰ کے یاد کرنے اور بکمال تضرع وزاری سے دعا کرنیکے کچھ نہیں سوجھتا مسلمان کافر حکیم سب اُس ایک خدا کو یاد کرنے لگتے ہیں جسکے قبضۂ قدرت میں ہوا کا خزانہ ہے اور جس وقت چاہتا ہے چھوڑتا ہے اور جب چاہتا ہے روکتا ہے

اہل دانش سمجھ سکتے ہیں کہ یہ دونوں استدلال کس قدر ضعیف ہیں اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جزئی کا قیاس جزئی پر کرنا مفید علم نہیں ہو سکتا صرف اِس سے تخییل ہوگی جو خصم کے مقابلہ میں مفید نہیں اگر احتمال ہی قائم کرنا ہے تو یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ جیسے زمین اپنے محور پر گھومتی ہے بغیر کسی محرک کے ویسا ہی وہ بھی حرکت کرتی ہے صرف اسقدر فرق ہے کہ وہ ہمیشہ متحرک ہے اور یہ گاہ گاہ اور معلوم نہیں اسمیں کیا قباحت دیکھی گئی کہ خدا تعالیٰ کے اختیار پر محول کردیں کہ جب چاہتا ہے اُسکو حرکت دیتا ہے اور جب چاہتا ہے ساکن کردیتا ہے آخر جہاں کوئی بات نہیں بنتی تو حکما بھی اُسکو خدا تعالیٰ پر محول کردیتے ہیں۔

پہلے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بارہا دیکھا جاتا ہے کہ ابر زور حرکت کرتے ہیں اور ہوا ساکن رہتی ہے اور کوئی چیز متحرک نہیں ہوتی اور ہوا دور سے چلتی ہے اس کا جواب یہی ہے کہ عدم علم سے عدم شی نہیں ہو سکتا جائز ہے کہ کوئی شی متحرک ہو

اور ہمیں معلوم نہ ہو۔ مگر یہ جواب مسکت نہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بھی جائز ہے کہ واقع میں کوئی دوسرا سبب ہو۔ اور ہمیں معلوم نہ ہو اس لئے کہ عدم علم سے عدم شی لازم نہیں اور حکمت جدیدہ پر یہ اعتراض آتا ہے کہ۔

یہ بات مسلم ہے کہ کرہ ہوا تمام زمین وآب کو محیط ہے اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ کل ہوا گرم نہیں ہوتی بلکہ وہی گرم ہوتی ہے جسپر آفتاب کی شعاعین سیدھی پڑیں جیسے حکمت جدیدہ میں مصرح ہے اور ظاہر ہے کہ ویسا مقام کرہ ہوا کا ایک چھوٹا جز ہوگا پھر جس صورتیں کہ وہ ہوا گرم ہوکر صعود کرے تو ضرور ہے کہ ہر طرف کی ہوا اُسکے بھرنیکے لئے آوے ورنہ ترجیح بلامرجح ہوگی اب فرض کرو کہ پچاس میل کا دائرہ ہوا کا مثلاً گرم ہوکر صعود کرنا چاہے تو چاہیے کہ جمیع جوانب کے اجزائے متصلہ اولاً حرکت کریں پھر اُنکے متصل اجزا اور یہ حرکت بعینہ ایسی ہوگی جیسے پانی پتھر مارنے سے جب جدا ہوتا ہے تو اُس مقام کے بھرنیکے واسطے ہر طرف سے پانی حرکت کرتا ہے یہ حرکت بشرط عدم مانع اجزائے متحرکہ میں متشابہ ہوگی اسوقت تک کہ سکون ہوجا۔ اسیطرح جمیع جوانب ہوائے صاعدہ کی حرکت متشابہ ہوگی حالانکہ تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہے کہ آندھی یا طوفان کسی مقام خاص میں ہوتے ہیں اور اُسکے گرد و نواح میں ہوا کو سکون ہوتا ہے اور اگر یہ عذر کیا جائے کہ دائرہ کا طرف وسط ہندوستان میں بنتا ہے اور سلسلہ حرکت کا اُسی ملک میں ختم ہوجاتا ہے تو وہ صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ جو اسباب حرارت کے ہند میں ہیں دکن میں بھی موجود ہیں کیونکہ آفتاب کی سیدھی شعاعیں دکھنیں بھی برابر پڑتی ہیں بلکہ اگر عرض بلد کو دیکھیں تو دکن کا عرض کم ہے اس لحاظ سے تو یہاں زیادہ گرمی ہونا چاہیئے بہر حال اسمیں کوئی شک نہیں کہ دونوں منطقہ حارہ میں واقع ہیں پھر کیا وجہ کہ وہ دائرہ دکن میں یا قریب دکن کے واقع نہ ہوسکے

Marfat.com

جس کے بھرنے کو ہوا آندھی بن کرجاوے۔

جون جولائی میں دریاے سقوطرہ کا جن صاحبوں نے سفر کیا ہو وہ جانتے ہیں کہ کس زور سے دن رات ہوا چلتی رہتی ہے پریس صاحب نے ہر ساعت میں اِس ہوا کی رفتار ۳۶ میل اور ریوری رنٹ صاحب کی تحقیق سے سو میل ثابت ہی دو تین مہینے تک یہ ہوا برابر مشرق کی طرف چلتی ہے۔ وہ دائرہ اگر بمبئی ہیں یا اُس سے اور مثلاً مشرق کی جانب بنتا ہو تو اُسی زور سے دکن میں بھی چلنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

جب دائرہ مذکورہ آفتاب کی حرارت سے بنتا ہے تو کوئی مقام اُسکا مُعین نہیں ہوسکتا بلکہ حسب تقریر سابق آناً فاناً بحسب انتقالات محاذات شمس منتقل ہوتا جائیگا اس صورتمیں ضرور ہوگا کہ دریامیں ہوا کی جہت ہر روز شرقاً وغرباً بدلا کرے مثلاً صبح کو غربی ہو تو شام کو شرقی ہو کیونکہ جدہر جدہر وہ دائرہ جائیگا ادہر کیطرف ہوا ہیگی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔ اورجس زور کی ہوا دریامیں چلتی خشکی پر بھی چلنا چاہیئے کیونکہ حوالی مدراس میں اگر وہ دائرہ ہوا ہو اور اُسکے بھرنیکے لئے طوفانی ہوا جو دریاے سقوطرہ میں مثلاً چلتی ہے آوے تو چاہیئے کہ دکن میں وہ ہوا سرعت او رشدت میں دریائی ہوا سے زیادہ ہو اسلئے کہ جس قدر وہ دائرہ قریب ہوگا نزدیک ہوا جلد آئیگی اور بتدریج اُسکا زور کم ہوتا جائیگا۔ یہاں تک کہ بعد ایک مسافت معتدہ کے وہ زور بلکہ اصل حرکت ہوا کی جاتی رہیگی۔ حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

چونکہ دائرہ ہواے صاعدہ کا ہمیشہ آفتاب کے محاذی ہوگا تو ضرور ہے کہ جن ملکوں میں آفتاب سمت الراس پر ہوتا ہے وہاں قبل دوپہر کے مشرق کی جانب اور بعد دوپہر کے مغرب کی جانب سے ہوا چلا کرے اسلئے کہ جب یہ مسلم ہوگیا کہ ہر وقت

محجروں کی ہوا باوجود دہوپ وغیرہ اسباب خارجی نہ ہونیکے گرم ہوکر صعود کرتی ہے تو گرمی کے موسم میں میدان کی ہوا نہایت گرم ہوکر صعود کریگی اور دوسری ہوا اُسکے مقام کو بھرنیکے لئے ضرور آئیگی۔ جیسے طوفان میں ہوتا ہے تو چاہئے کہ ہر روز دو وقت اگر طوفانی ہوا نہ ہو تو زور سے چلنا تو ضرور ہوگا خصوصاً قبل اور بعد دوپہر کے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

الحاصل یہ بات کبھی قرین قیاس نہیں کہ گرمی کیوجہ سے ہوا میں جو خلل پیدا ہوتا ہے اُسکے بھرنے کیلئے ہوا چلکر طوفان پیدا کرتی ہے طوفان پیدا ہونا تو بڑی بات ہو مشاہدہ سے ثابت ہے کہ گرمی کے وقت بارہا ہوا متحرک نہیں ہوتی اسیوجہ پنکھے کی اکثر ضرورت ہوا کرتی ہے۔

اس تقریر سے اہل انصاف پر ظاہر ہو گیا ہوگا کہ اس مسئلہ میں صرف مغالطہ دہی ہے۔ ابتدائی دعوے مشاہدہ کا ہے اور مشاہدہ وہی کہ جو چراغ کی حرکت کمرے کے دروازے کے پاس مختلف ہوتی ہے۔ باوجود اس مشاہدہ کے جب مسئلہ طوفان کا ثابت نہ ہوسکا تو معلوم ہوا کہ طوفان کی علت معین کرنے میں خطا ہوئی کہ محرک ہوا واقع میں کوئی دوسری چیز ہے اور صرف بعض قرائن کو کوئی اور چیز قرار دیگئی کہ اس مقام میں ایک واقعہ چسپان ہے کہ میرے ایک دوست اپنا دیکھا ہوا واقعہ بیان کرتے تھے کہ کسی قصبہ میں ایک ہاتی شہر پناہ کے دروازے میں داخل ہورہا تھا کہ ایک اونٹ نے اُسکو پیچھے سے کاٹ کھایا اس زور سے کہ بے اختیار گھبرا کے ہاتی بھاگا اور حالت بدحواسی میں یہ دریافت نہ کرسکا کہ کس چیز نے اسکو کاٹا مگر چونکہ دروازے میں یہ واقعہ پیش آیا تھا اسکے سمجھ میں بھی آیا کہ دروازے نے کاٹا

چنانچہ میں پچیس سال تک وہ ہاتی وہاں تھا کبھی اُس دروازے میں وہ نہ گیا جب اس دروازے کی طرف فوجدار اُسکو لیجاتا کترا کے بھاگتا آخر مجبور ہو کر دوسرے دروازے سے قصبہ میں لیجاتا حاصل یہ کہ جیسے اُس ہاتی نے کاٹنے والیکو قرینہ سے ٹھہرا لیا تھا ویسا ہی محرک ہوا یہاں بھی قرینہ سے ٹھہرایا جارہا ہے اور منشا اُسکا یہاں وہی ہے کہ ایک جزئی کا دوسرے جزئی پر قیاس کیا گیا۔

اگر کہا جائے یہاں قیاس جزئی کا جزئی پر نہیں ہے بلکہ احکام جزکے کل پر جاری کئے جارہے ہیں اسلئے کہ ہوا حجرہ کی جزو ہوائے کرہ ہوا ہے تو ہم کہیں گے کہ جزو پر کل کا قیاس کرنا بھی صحیح نہیں اسلئے کہ جزو بھی آخر مغائر کل ہے اور دو متغایروں میں ضرور نہیں کہ من جمیع الوجوہ مشارکت ہو دیکھئے چند بالوں کی رسی اگر بنائی جائے تو کل میں وہ قوت ہوگی جو جزو میں نہیں یعنی ایک بال میں ہونا ممکن نہیں۔

یہ تقریر علی سبیل التسلیم تھی ورنہ جس مسئلہ میں ہماری بحث ہے وہاں جزئی کا جزئی پر قیاس ہے اسلئے کہ کمرے کی ہوا پر طوفانی ہوا کا قیاس کیا گیا ہے اور وہ دونوں جزئیاں ہوا کی ہیں۔

الحاصل جو مشاہدہ ہے اُس کا انکار نہیں جسکا انکار ہے وہ مشاہدہ نہیں اُسکی بعینہ وہی مثال ہوئی کہ کمرے سے الٹی صورت جاتے ہوئے دیکھا تو اُس پر قیاس جما دیا کہ ہر چیز الٹی محسوس ہوتی ہے گو خلاف مشاہدہ ہے اسیطرح اہل حکمت جدیدہ نے مقناطیس کو دیکھا کہ لوہے کو کھینچتا ہے تو بعض خیالات کو پورا کرنے کے لئے اُسپر قیاس کر کے زمین کی کشش کے قائل ہو گئے۔ اور اُسپر ایک قرینہ بھی ہاتھ آگیا کہ پتھر اوپر پھینکیں تو زمین کی طرف آتا ہے۔ اِس مسئلہ میں

Marfat.com

حکمائے سابق کا قول ہے کہ اجسام واثقال بالطبع مرکز کی طرف مائل ہیں اسیوجہ سے پتھر نیچے آتا ہے۔ پتھر کا نیچے آنا زمین کی کشش کو ثابت نہیں کرسکتا جائز ہے کہ ثقل کی وجہ سے نیچے آتا ہو۔ جیسا کہ اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کے مسئلہ میں خود قائل ہیں کہ نیچے کی ہوا بھاری ہے اِس وجہ سے کہ تمام کرۂ ہوا کا وزن اسپر ہے چنانچہ مقدار ثقل کا اندازہ کیا گیا ہے کہ ایک انچ مربع سطح پر ۲۵ پونڈ وزن ہوتا ہے۔ اور ہر آدمی پر تین سو بیانوے ۳۹۲ من وزن ہے۔ اگر اندرونی ہوا نہ ہو تو آدمی اسکے دباؤ سے پھٹ جائے اس سے ظاہر ہے کہ ہوا ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف مثل پتھر کے مائل ہے۔ ورنہ آدمی کے پھٹ جانیکی کوئی وجہ نہیں۔ جب انکے اعتراف سے ایک وزن دار چیز ایسی نکلی کہ بالطبع نیچے کی طرف مائل ہو تو دوسرے وزن دار چیزوں کا بھی یہی حال ہوگا اسلئے کہ نفس وزندار ہونے میں دونوں برابر ہیں اگر کہا جائے کہ ہوا کا نیچے کے طرف مائل ہونا بھی زمین ہی کی کشش سے ہے تو اُسکا۔

جواب یہ ہے کہ زمین اپنی کشش سے ہوا کے پورے کرہ کو اپنی طرف کھینچیگی تاکہ ہوا کا کرہ زمین سے علیحدہ نہ ہو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اوپر کی ہوا نیچے کی ہوا کو دابے اسلئے کہ ہوا کا خاصہ ہے کہ جس مقام میں رہیگی جب تک کوئی سبب قوی نہ ہو اپنا قوام اصلی نہ چھوڑے گی اور کسی عارض کی وجہ سے اگر قوام اصلی چھوٹ بھی جائے تو دوسرے ہوا کو اپنی ہم قوام بنالیتی ہے چنانچہ ایرپمپ سے مشاہد ہے کہ جیسے جیسے ہوا خالی ہوتی ہے کل شیشے کی ہوا متخلخل اور پتلی ہوتی ہے یہ نہیں ہوتا کہ صرف کشش کے مقام پر متخلخل ہو اور تمام شیشے میں متکاثف رہے ورنہ لازم آئیگا کہ کشش کے مقام پر

خلا ہو اور باقی ہوا اپنی حالت پر باقی رہے۔

اور یہ بات بھی حکمت جدیدہ میں مسلّم ہے کہ جہاں ہوا حرارت کی وجہ سے خفیف و متخلخل ہوتی ہے فوراً دوسری ہوا اُس مقام کے بھرنے کو پہنچ جاتی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا غرض کہ اس طور سے ثابت ہے کہ ہوائی اجزا اپنا قوام فوراً یکساں کر لیں یہ نہیں ہوتا کہ اُنکے اجزا میں تفاوت رہے اس طور سے کہ نیچے کے اجزا متکاثف ہوں اور اوپر کے متخلخل حالانکہ وبا بننے کی صورت میں ضرور ہے کہ نیچے کے اجزا متکاثف ہوں جیسے روئی کے اوپر وزن دار دبانے والی چیز رکھیں تو نیچے کی اور اوپر کی روئی متخالف القوام ہوتی ہے جب کل اجزائے ہوا مستاوی القوام ہوں تو وبا کی کوئی صورت نہیں۔

کشش مقناطیسی کا خاصہ ہے کہ نزدیک سے زیادہ ہوتی ہے اور جوں جوں دور ہوتی جاتی ہے کمزور ہوتی ہے۔ اگر کشش زمین کی قوت کرہ ہوا کے اوپر کے سطح تک ہو تو قریب کی کشش نہایت پر زور ہوگی اس صورت میں چاہئے کہ ابر اور پرندے وغیرہ جو سما میں ایک لمحہ نہ ٹھہر سکیں بلکہ زمین اپنی قوی کشش سے فوراً انکو کھینچ لے۔ حالانکہ وہ خلاف مشاہدہ ہے کشش مقناطیسی ایک خاص قسم کی قوت تعشق ہے کہ جن دو چیزوں میں خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے وہیں یہ قوت اثر کرتی ہے پھر جب اُن دونوں کا اتصال ہوتا ہے تو تو وہ جدا نہیں ہوتی جب تک کوئی ایسی قوت جدا نہ کرے جو اُس قوت پر غالب ہو اگر قوت مقناطیسی اجسام کو کھینچنے والی زمین میں ہو تو چاہئے کہ کسی چیز کو اُس سے جدا نہ کر سکیں کیونکہ کوئی زمین پر رہنے والا ایسا قوی نہیں جسکی قوت زمین کی قوت پر غالب ہو حالانکہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ بچہ بھی زمین سے قدم اٹھا کر چلتا ہے اور اپنی قوت کے مناسب اجسام

زمین سے اٹھاتا ہے۔

اگر فرض کیا جاوے کہ کسی سن کا پتھر اوپر پھینکیں اور دس بیس میل حرکت قسری سے وہ اوپر جاوے اس مقام تک جہاں حرکت قسری کی انتہا ہو تو وہاں اسکو سکون ہوگا۔ پھر بحسب اصول حکمت جدیدہ زمین کی کشش اسکو وہاں سے پھیر لادیگی اسلئے کہ حکمت جدیدہ میں یہ ثابت ہے کہ کوئی جسم بالطبع یعنی اپنی ذات سے نیچے کی طرف مائل نہیں ہوتا اسوجہ سے وہ جسم چاہتا ہے کہ وہیں ساکن رہے اور جسامت اس جسم کی جس کا وزن کھینچنے والے کی قوت کیساتھ مقاومت کرتا ہے نہیں چاہتی کہ کوئی چیز اسکو کھینچ لے مگر زمین اسکو وہاں سے کھینچ لاتی ہے اگرچہ وزن اسکا ہزار من کا ہو کیونکہ زمین کی قوت بہ نسبت اسکے جسمانی قوت کے ہزاروں حصے زیادہ ہے اسلئے اسکے جسم کی قوت زمین کی قوت کے ساتھ مقاومت نہ کرسکے گی۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہر چیز کی جسامت بھی بمنزلہ قوت کے ہوتی ہے اسلئے کہ جیسے ایک طاقت دوسری طاقت کی مقاومت کرتی ہے اسیطرح جسامت بھی دوسرے طاقت کیساتھ مقاومت کرتی ہے اور جیسے جسامت وزن کی جاتی ہے طاقت بھی وزن کیجاتی ہے ان ترازوؤں سے جو اس کام کے لئے موضوع ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ جب وہ جسم بعد حرکت قسری کے ساکن ہوگیا اسوقت زمین کی قوت اسکی جسمی قوت پر غالب ہوئی اور اس پھینکنے والے کی قوت پر اسکا غلبہ نہ ہوسکا حالانکہ جس وقت قوت قاسر اس جسم کو زمین سے دور کررہی تھی قوت جسمانی اس جسم کی بھی اس کیساتھ مقاومت کررہی تھی جسکی وجہ سے آخر وہ ٹھہر گیا۔

اس موقع میں صرف زمین کی قوت جاذبہ ہی پر اس جسم کے روکنے کا بار نہ تھا بلکہ

Marfat.com

قوت جسمانی اُس جسم کی بھی اُسکی مددگار تھی باوجود اُس کے اُن دونوں قوتوں قاسرہ کی قوت غالب ہوگئی۔ اِس سے صاف ظاہر ہے کہ زمین کی قوت جاذبہ برائے نام تھی قوت قاسرہ کی مقاومت کرنے والی صرف قوت جسمانی تھی۔ اور جب قوت جاذبہ زمین کا اثر حرکت قسریہ کے وقت ثابت نہ ہوا تو اُس پتھر کے سکون کے بعد کشش زمین کے قائل ہونا ایک ایسا ضعیف احتمال ہے کہ کوئی عاقل اُس کا قائل نہیں ہوسکتا یہاں وہ مقولہ صادق آتا ہے صلت علی الاسد و بلت عن النقد۔ اگر زمین میں قوت مقناطیسی ہو تو ہر ایک جزو میں بھی ضرور ہوگی چنانچہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ہر ایک جزو کے مقابل جو جسم علیحدہ ہو اُسکو وہ جزو زمین اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اِس صورت میں چاہئے کہ ہوا کا کوئی جز حرکت نہ کر سکے اِسلئے کہ ہر جزو ہوا کو ہر جزو محاذی زمین اپنی طرف کھینچتا ہے حالانکہ اوپر معلوم ہوا کہ کرہ کی ہوا گرم ہونیکی وجہ سے اوپر حرکت کرتی ہے جسکا تجربہ چراغ کی لو سے کیا جاتا ہے کہ ہوا نیچے سے داخل اور اوپر سے خارج ہوتی ہے اگر مقناطیسی کشش اجزائے زمین میں ہوتی تو ممکن نہ تھا کہ تھوڑی سی حرارت کا زور زمین کی پُرزور کشش پر اِس قدر غالب ہو کہ اجزائے ہوا کو اجزائے زمین کے قبضہ سے نکالدے ہم نے مانا کہ تمام اجزائے زمین میں قوت جاذبہ ہے جس کی وجہ سے اجزائے ہوا منجذب ہوتے ہیں۔ مگر اِس کا کیا جواب کہ جن اجزا کے ساتھ جو ہوا متصل ہے اُسپر اجزائے بعیدہ کا اثر کیونکر ہو، یہ امر مشاہد ہے کہ لوہے کا ٹکڑا ایک مقناطیس کیساتھ متصل ہو تو دوسرا مقناطیس اُس قوت والا دور سے اُسکو کھینچ نہیں سکتا پھر یہ اجزائے بعیدۂ زمین اُس ہوا کو جو دوسرے اجزا کے ساتھ متصل تھے کس طرح کھینچ سکے

الحاصل اہل انصاف گر تجرید ذہن کر کے اِن دلائل کی طرف توجہ کریں

تو کشش زمین کے ہرگز قائل نہ ہوں گے اور جب کشش ثابت نہ ہو تو ہوا کا دباؤ
کسی چیز پر ثابت نہیں ہو سکتا اسلئے کو بحسب حکمت جدیدہ کوئی جسم بالطبع نیچے مائل نہیں اور
جب ہوا نیچے کی طرف مائل نہ ہو تو نیچے والی چیز کو دابنا اس کا کیونکر ثابت ہوگا۔

اب ہم اُن مشاہدوں میں بحث کرتے ہیں جن سے اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) ایک مشاہدہ یہ ہے کہ کسی شیشے کے ایک طرف ہاتھ رکھیں اور بذریعہ ایرپمپ دوسرے طرف سے ہوا اُسمیں سے نکالیں تو ہاتھ کو سخت ایذا ہوتی ہے سبب اُس کا یہ ہے کہ ہوا دابتی ہے۔ اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ مشاہدہ کس چیز کا ہے اور ثابت کون چیز کیجارہی ہے۔ ہاتھ کی ایذا اگر ہوا کے دباؤ میں منحصر ہوتی تو البتہ یہ مدعا ثابت ہوتا پھر یہ کوئی نہیں پوچھتا کہ ہاتھ پر ایذا اُس طرف ہوتی ہے جس طرف ایرپمپ ہے اودھر یا اُس کے جانب مخالف۔ اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کہ وہ ایذا ہوا کے دباؤ کی وجہ سے ہوتی ہے بلکہ یہاں صرف یہ خیال کیا گیا کہ ہوا بھی جسم ہے اور جب کوئی جسم کسی جسم کے اوپر ہوتا ہے تو نیچے کے جسم کو دابتا ہے اور اُسوجہ سے دابنے والے جسم کو بشرط حس ایذا ہوتی ہے یہ خیال سہل الحصول ایسا کچھ متمکن ہوا کہ نظر کو کسی طرف جانے کا موقع نہ ملا اور اِس طرف کچھ توجہ نہ ہوئی کہ سب جسم ایک قسم کے نہیں ہوتے کوئی ثقیل ہوتا ہے کوئی خفیف کوئی لطیف کوئی کثیف کسی میں کشش ہوتی ہے کسی میں نہیں کوئی قبول کشش کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی خرق والتیام کو قبول کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی اوپر کی جانب مائل ہوتا ہے کوئی نیچے کی جانب۔

الغرض اقسام کے اجسام ہیں اور اقسام کے حالات سب کو ایک حکم میں

Marfat.com

شریک کرنا خلاف بداہت ہے البتہ اگر پتھر کے نیچے ہاتھ ہو تو اسکو تکلیف ہوگی ہوا کوئی ایسا جسم نہیں کہ اسکے دباؤ سے تکلیف ہو اسی وجہ سے سینکڑوں من ہوا کا وزن آدمی پر تسلیم کرلیا گیا ہے باوجود اسکے پھر تکلیف نہیں ہوتی۔

ہوا اگرچہ جسم ہے مگر خفیف ہے چنانچہ اسی وجہ سے اوپر کی جانب مائل ہوتی ہے اور اُسکا تجربہ بہت آسان ہے۔ مشک میں ہوا بھر دیجئے پھر دیکھئے کہ پانی میں کس وقت سے وہ ڈوبتی ہے۔ اول تو ڈوبنا ہی مشکل ہے اور اگر ڈوبے بھی تو تہ آب میں اُسکو اگر چھوڑ دیں تو کتنا ہی عمیق پانی ہو چیر پھاڑ کر اوپر نکل آتی ہے اگر نفس ہوا میں دباؤ ہوتا تو وہ خود ڈوبتی اور اگر اتنا وزن اُسکا نہیں ہے کہ پانی پر غالب ہو کر اُسکو پھاڑ سکے تو یہ ضرور تھا کہ جب تہ کو پہونچائے جاتی وہیں ٹھہرے رہتی۔

اور اگر زمین کو کشش ہوتی تو وہ مشک تہ آب سے اوپر نہ آسکتی کیونکہ ہوائے مقید میں اتنی قوت کہاں سے آگئی کہ زمین کی قوت پر غالب ہو کر اُسکے قابو سے نکل جائے۔

اِس سے ثابت ہے کہ نہ زمین میں کشش ہے نہ ہوا میں دباؤ بلکہ ہوا بالطبع اوپر کی جانب مائل ہے۔

اب یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ پوری ہوا مشک کے اندر کی اوپر زور کرتی ہے یا ہر ایک جزو اُسکا کیونکہ یہ بات تو ہرگز قرین قیاس نہیں کہ ہر جزو اُس ہوا کا نیچے کی جانب مائل ہو اور مجموع اوپر کی جانب اور یہ بات بھی قابل تسلیم نہیں کہ کسی جزو میں حرکت نہ ہو اور مجموع اوپر کی طرف حرکت کرے اسلئے کہ مجموع میں کوئی بات ایسی نہیں جو اجزا میں نہ ہو سوا اسلئے کہ مشک اُسکو احاطہ کئے ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ

Marfat.com

اُس حرکت مشکیں کو کوئی دخل نہیں بلکہ وہ اُس حرکت کے مانع ہے اسلیئے کہ اگر اُسمیں ہوا
نہ ہو تو وہ ڈوب جاتی ہے غرض اجزائے ہوائی مشک میں میلان میل نہ ہوتا تو مجموع
کا حرکت کرنا صحیح نہ ہو سکتا اِس سے معلوم ہوا کہ حرکت صاعدہ مشک میں ہر جزو
ہوائے داخلی کو دخل ہے۔ اور اِس سے یہ امر مبرہن ہو گیا کہ بالطبع ہوا اوپر کی جانب
حرکت کرتی ہے اسی وجہ سے پتھر قعر آب میں جب پہونچتا ہے تو وہ ہوا جو اُسکے ساتھ
ہوتی ہے اوپر آتی ہے جس سے حباب نمایاں ہوتے ہیں اب غور کیجیے کہ جب ہر جزو ہوا
کا اوپر کی جانب مائل ہو تو اُسکا دباؤ نیچے کی یا بازو کی چیز پر کیونکر ہو سکے گا۔

یہاں ایک اور امر قابل توجہ ہے کہ مشک میں مسامات ضرور ہوتے ہیں
اور جب وہ پانی میں ڈوبتی ہے تو تمام مسامات سے رطوبت ہوا میں ضرور جاتی ہے
اور رطوبت کا مقتضی یہ ہے کہ مرطوب چیز کو بھاری کر دیتی ہے اِس سے معلوم
ہوا کہ اُس مشک کے اندر کی ہوا بہ نسبت زمینی ہوا کے بھاری ہے باوجود اُسکے
ہوا کے میل طبعی میں کچھ فرق نہ آیا اور وہ اوپر آگئی تو جہاں ہوا اپنی حیز طبعی میں
رطوبت عارضی سے خالی ہو کس قدر خفیف اور اوپر کی جانب مائل ہوگی اِس سے
ظاہر ہے کہ ہوا کا دباؤ کسی چیز پر نہیں ہو سکتا مشک کے اوپر آنے سے ایک مسئلہ
اور بھی ثابت ہوا کہ جیسے ہوا میں دباؤ نہیں اسی طرح پانی میں بھی نہیں اسلیئے کہ مشک کی
ہوا کا وزن دس پانچ سیر کا ہوگا۔ اُسمیں اتنی قوت ہے کہ اگر کئی ہزار من کا عمود
پانی کا اُسپر ہو سب کو دفع کر کے اوپر نکل آتی ہے اگر پانی اُسکو دابتا تو ہزار من کے
وزن کیساتھ وہ ہرگز مقاومت نہ کر سکتی اِس سے ظاہر ہے کہ پانی میں دباؤ نہیں
حالانکہ ثقل اُس کا محسوس ہے۔ جب پانی اپنی حیز میں باوجود ثقل محسوس کے نہیں دابتا

Marfat.com

تو ہوا کا دبنا کیونکر قابل تسلیم ہوگا حالانکہ اُس کا خفیف ہونا محسوس ہے زمین باوجودیکہ سب سے زیادہ ثقیل ہے مگر اپنی حیز میں وہ بھی نہیں دبتی دیکھ لیجیے کوئلے وغیرہ کی معدنیں جو کھودی جاتی ہیں کئی میل زمین اندر سے خالی کیجاتی ہے جس کا سقف بے ستون زمین ہوتی ہے اگر زمین نیچے کی طرف مائل ہو کر اُس ہوا وغیرہ کو جو وہاں ہوتی ہیں دابتی تو دم بھر معلق رہنا اُس سقف کا محال تھا۔

اِس مقام میں ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ جسطرح اُس زمین سے بعض اجزا نکال لینے سے دباؤ زمین کا لازم نہیں اسی طرح ہوا میں سے بعض اجزائے ہوا کو بذریعۂ ایرپمپ کے نکال لینے سے دباؤ ہوا کا لازم نہیں لم اس کا یہ ہے کہ ہر عنصر جب تک اپنی حیز طبعی میں رہتا ہے اُسکے اجزا باہم متصل ہوتے ہیں اور گویا ایک قسم کی کشش اُن اجزا میں باہم ہوتی ہے جسکی وجہ سے کوئی جزو کسی جزو کو دابتا نہیں بلکہ تمام اجزا آپس میں کھنچے ہوئے اور رُکے ہوئے رہتا ہوتے ہیں۔

اِس مقام میں شاید یہ کہا جائیگا کہ اگر ہوا کی حرکت اوپر کی جانب ہو تو چاہیے کہ کل ہوا اوپر کو چلی جائے اور زمین ہوا سے بالکل خالی ہو جائے۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ واقعی مقتضائے طبیعت ہوا تو یہی تھا مگر حکمت الٰہی مقتضی اسکو ہے کہ زمین ہوا سے خالی نہ رہے اسلئے عالم اسباب میں اُس کے روک کے واسطے کرۂ زمہریر وغیرہ اشیا رلگا دئے گئے ہیں جن سے بعض کا ہمیں علم ہے اور اکثر کا علم نہیں۔

الغرض اُس کا حیز طبعی بالائے زمین قرار دیا گیا اور ہر چند ہر جزو اُسکا مائل

Marfat.com

علو ہے مگر مجموعہ چیز طبعی سے خارج نہیں ہو سکتی مشیت ایزدی نے اسکو ایک تہ و بالا میں ڈال رکھا ہے۔

دوسرا جواب اسکا یہ ہے کہ یہ سوال فطرت سے متعلق ہے اگر اس قسم کے سوال جائز رکھی جائیں تو ہمیں بڑی وسعت ملیگی اور ہم ہر بات کی وجہ پوچھیں گے مثلاً آفتاب کی کشش اور سکون کی کیا وجہ زمین و کواکب کیوں گردش میں پڑے ہیں چاند آفتاب کو چھوڑ کر زمین کے اطراف کیوں چکر کھا رہا ہے اور سوائے اسکی ہزارہا سوال وارد ہوں گے جن کا جواب ممکن نہیں مگر اس قسم کے سوال نہ شرعاً جائز ہیں نہ عقلاً چنانچہ حق تعالے فرماتا ہے لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُوْنَ

الحاصل ہوا کا خفیف ہونا اور بالطبع اوپر کی جانب حرکت کرنا اور زمین کا اسکو کشش نہ کرنا جب کئی دلیلوں اور مشاہدوں سے ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ شیشے سے ہوا خالی ہونیکے وقت ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وہ ہوا کے دباؤ سے نہیں اسکی علت کچھ اور ہوگی اور وہ نہ معلوم ہوا اور ادنیٰ قرینہ سے ہوا کا دباؤ خیال کر لیا جائے تو اس مذکورہ ہاتی کا حال ہو جائیگا۔ کہ ادنیٰ قرینہ سے دروازے کی کاٹنے کو خیال میں جا رکھا تھا۔

شیشے سے ہوا خالی کرنے میں جو درد ہوتا ہے اگر ہوا کی دباؤ سے ہوتو چاہیے کہ اولاً دباؤ محسوس ہو اسکے بعد درد ہو جیسے اور وزن دار چیزوں کے ہاتھ پر رکھنے سے ہوتا ہے اسلئے کہ ہوا کا عمود جب اس قدر بھاری ہے کہ ہر انچ پر ۲۵۰ پونڈ اسکا وزن ہے تو ہاتھ پر کئی من وزن ہوگا۔ اگر دس پانچ سیر وزن دار لکڑی وغیرہ کا عمود ہاتھ پر رکھ لیا جائے تو وزن اس کا صاف محسوس ہوتا ہے۔ چہ جائیکہ

سینکڑوں من کا وزن ہوا اور محسوس نہ ہو ہرگز عقل سلیم اور وجدان صحیح اُسکو قبول نہیں کر سکتا۔

اور اگر کہا جاے کہ درد وزن ہی کے سبب سے ہوتا ہے تو یہ ہرگز نہ مانا جائیگا یہ تو جب ہو کہ درد بغیر وزن کے نہ ہو سکے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سوئی کے چبھونے سے درد ہوتا ہے اور وہاں وزن نہیں۔ ہوا کا لینے سے ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ ایر میپ سے جب ہوا کھنچی جاتی ہے تو ہوا کیساتھ پوست بھی کھنچتا ہے جس سے تفرق اتصال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ تفرق اتصال سے درد ہوتا ہے جیسا کہ پوست کھینچنے سے ظاہر ہے اور کتب طب میں اُسکی تصریح ہے۔

الغرض وہ درد تفرق اتصال سے ہے ہوا کے دباؤ کو اُسمیں دخل نہیں اگر عمود ہوا کا ہاتھ کو دابتا تو چاہیے تھا کہ ہاتھ اور شیشہ کو کروٹ کریں تو نہ ہو سکے جیسا کہ لکڑی کا عمود اگر ہاتھ میں ہو تو کروٹ کرنا دشوار ہوتا ہے اسلئے کہ اوپر کی چیز کا دباؤ نیچے کی چیز کو مقید کر دیتا ہے۔ حالانکہ ہم بے تکلف ہاتھ کو شیشے کیساتھ کروٹ کر سکتے ہیں اور اس حالت میں درد بھی موجود رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ درد صرف کشش کی وجہ سے ہے۔ دباؤ کو اُس میں کچھ دخل نہیں۔

یہاں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ ہوا کے عمود سے ہاتھ کو ایذا کیوں ہوتی ہے یہ امر مسلم ہے کہ ہاتھ میں مسامات ہوتے ہیں اور ہوا ایسی لطیف شئی ہے کہ جہاں تھوڑی بھی گنجائش مل جاے داخل ہو جاتی ہے اور کبھی ایسے مقام کو خالی نہیں رہنے دیتی اور اوپر ثابت ہو گیا ہے کہ ہوا کسی مقام سے خالی کیجای تو قریب قریب کی ہوا اُس کو بھرنے اور ہم قوام کرنے کے لیے حرکت کرتی ہے۔

اب مقصود کی طرف توجہ کیجئے کہ شیشہ کے اندر کی ہوا ایرپمپ سے خالی کیجائے اور اُسپر ہاتھ رکھا جائے تو اُسکے بھر نیکے واسطے مسامات میں بھری ہوئی ہوا اولاً حرکت کریگی پھر وہ ہوا جو اُسکے متصل ہے اور سلسلہ اِس حرکت کا اُس وقت تک جاری رہیگا کہ شیشہ کی ہوا خارجی ہوا کے ہم قوام ہوجائے اُسکی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے کنویں کا پانی خالی کرلیا جائے تو سوت جاری ہوجاتے ہیں اور جبتک پانی حد معین تک نہ پہنچے جاری رہتی ہیں یعنی کسی قسم کا دباؤ اُن سوتوں کا کنویں کے خلا پر نہیں پڑتا۔

الغرض اگر شیشۂ خالی شدہ پر دباؤ ہوا کا تسلیم کیا جائے تو اُسی ہوا پر ہو جو خلا سے متصل ہے یعنی اُس ہوا پر جو مسامات میں ہی اور جو ہوا کہ مسامات سے علحدہ نفس پوست پر ہے اوسپر کوئی اثر حرکت کا بھی نہیں پڑسکتا اِسلئے کہ نفس پوست اندر اور باہر کی ہوا کے بیچ میں حائل ہے جس سے اندرونی اور بیرونی ہوا کا تعلق منقطع ہے اور اگر مسامی ہوا کے اتصال کی وجہ سے حرکت ہو بھی تو بازو کی طرف ہوگی جس سے ہاتھ پر دباؤ پڑ نہیں سکتا۔

شاید یہاں یہ کہا جائے گا کہ کوئی سطح ایسا نہیں جسمیں مسامات نہ ہوں تو اُسکا۔

جواب یہ ہے کہ اسکا مطلب یہ ہوا کہ جسم بالکل خلا ہے جسمیں ہوا بھری ہوئی ہے اگر ایسا ہی ہو تو اُسمیں مسامات کیوں کہے جائیں وہاں تو سوراخ جو ہوں کے سوا بے سوراخ کوئی جاے پائی نہیں جاتی جس سے لازم آیا کہ کل ایک سوراخ ہے حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

الحاصل ہوائے خارجی کی حرکت کا اثر صرف مسامات کے اندرونی ہوا پر

ہوگا اور جو خلاے شیشہ اور ہواے خارجی میں حائل ہے اُسپر اثر ہونیکی کوئی وجہ نہیں

اِس سے ظاہر ہے کہ حرکت ہوا کی وجہ سے بھی ہاتھ کو ایذا نہیں ہو سکتی جسطرح ہوا کے دباو پر ہاتھ کی ایذا کا مشاہدہ پیش کیا گیا ہے اسیطرح ہوا کے اوپر کی جانب دباؤ اور زور پر ہم بھی کئی مشاہدہ پیش کرتے ہیں۔

(۱) ہوا جب زمین کے اندر محتبس ہوتی ہے تو وہ اِس شدت سے زمین کو بلکہ پہاڑوں کو پھاڑتی ہے کہ وہاں غار پڑجاتے ہیں اور دور دور تک زلزلہ ہوتا ہے اُس مقام پر آدمی کی کیا حقیقت اگر ہاتی ہو تو اُسکے صدمہ سے پاش پاش ہوجائے اِس سے صاف ظاہر ہے کہ ہوا اوپر کی طرف زور کرتی اور دابتی ہے۔

(۲) غبارہ کو ہوا اوپر اوڑاتی ہے اور اِس قدر زور کرتی ہے کہ کئی آدمی اُس کو تھام نہیں سکتے۔

(۳) آگ کے شعلہ کو ہوا اوپر کھینچتی ہے اِسی وجہ سے کتنا ہی اُسکو نیچے کیجئے اُس کا رخ اوپر کی طرف ہوجاتا ہے۔

ایک تجربہ ہوا کے دباو پر یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ جب ہم کسی بلندی پر جاتے ہیں تو چکر اور لڑکھڑاہٹ پاتے ہیں وجہ اُس کی یہ ہے کہ ہوا زمین کے قریب کی بھاری ہے اور ہر طرف سے دابتی اور تھامتی ہے مگر عادت کی وجہ سے ہمیں معلوم نہیں ہوتا اور بلندی پر اُسکا ثقل اور دباؤ کم ہوجاتا ہے اسلئے وہ ہمارا وزن تھام نہیں سکتی اور چکر اور لڑکھڑاہٹ پیدا ہوتی ہے۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ صرف دوران اور لڑکھڑاہٹ کا ہے اور اس سے ہوا کا دباؤ ثابت کیا جاتا ہے جو محسوس نہیں۔

Marfat.com

اِس دلیل سے ظاہر ہے کہ انسان اور حیوانات کا چلنا پھرنا ہوا کی مدد سے ہے کہ اُس کے ہر طرف دابنے سے وہ جکڑے ہوئے ہیں۔

یہاں یہ امر قابل توجہ ہے کہ آدمی پر سینکڑوں من ہوا کا وزن ہونیکے سبب سے آسانی سے چلتا ہے اور اُس کے کم ہونے سے چلنا دشوار ہوگا۔

جہاں اور تجربے اور مشاہدے کئے جاتے ہیں ایک مشاہدہ یہ بھی کر لیا جاتا کہ کسی قوت والے آدمی پر صرف آٹھ دس من کا قالب پھنا دیا جاتا تو معلوم ہوجاتا کہ صرف اِتنا وزن اُٹھا کے چلنے میں کسقدر مدد ملتی ہے اسی پر سینکڑوں من کا قیاس بھی ہوسکتا تھا اگرچہ نہ یہ مشاہدہ ہے کہ آٹھ دس من کا قالب اُٹھائے پھرنا دشوار ہے نہ وہ مشاہدہ کہ سینکڑوں من ہوا کا وزن آدمی اُٹھائے پھرتا ہے مگر اِن دونوں دعووں کو اہل انصاف و دانش سمجھ سکتے ہیں کہ صحیح کون سا ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان اپنے دین کے مقتدا کی اِس قسم کی بات مان لے تو نئی روشنی والے قہقہے اڑاتے ہیں اور خود اس قسم کی باتیں بے تکلف مان لیتے ہیں ہمیں اُنسے اور کوئی شکایت نہیں صرف اِسی قدر ہم چاہتے ہیں کہ جیسے آپ اپنے مقتداؤں کی بات حسن عقیدت سے بغیر دلیل کے مان لیتے ہیں اور عقل و خلاف عقل کو نہیں دیکھتے اسی طرح مسلمانوں کو بھی اسباب میں معذور رکھیں بلکہ دراصل ہم لوگ اسکے زیادہ مستحق ہیں اسلئے کہ آپنے جو انگریزوں کی پیروی کی ہے اسمیں صرف عقل ہی کی جہت ہے بخلاف ہم لوگوں کے کہ ہمارے دین کا مدار ایمان پر ہے یعنی جس قسم کی بات ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بتلادیں خواہ وہ عقل میں آوے یا نہ آوے اُن سب کو مان لینا ہمیں ضرور ہے ورنہ بے دین کہلاویں۔

Marfat.com

اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ اس سے بڑھ کر خلاف عقل کو مانا کیا ہوگا کہ
بے کھٹکے تصدیق کیجاتی ہے کہ تین سو چورانوے ۳۹۴ من کا وزن انسان ہر وقت
اٹھائے ہوئے ہے اور اسیوجہ سے وہ چلتا ہے۔ اور استبعاد یوں دور کیا جاتا ہے
کہ عادت کی وجہ سے وزن معلوم نہیں ہوتا سبحان اللہ حسن ظن اسے کہتے ہیں کبھی
یہ خیال تک نہ آیا کہ عادت اگر ہو تو کتنا وزن اٹھانیکی ہوسکتی ہے اصلی قوت تو اس قدر کہ
چار پانچ من اٹھانا دشوار ہے اور عادت سینکڑوں من اٹھانیکی ہورہی ہے۔ کیا عقل میں
آسکتا ہے کہ ایک سیر کھانیوالا کئی من کھانیکی عادت کرے یا ایک من اٹھانیوالا
سینکڑوں من اٹھانیکی عادت کرے۔ پھر طرفہ یہ کہ سینکڑوں من کا وزن اتنا بھی محسوس
نہیں ہوتا ہے جو ایک سیر محسوس ہوتا اور اس سے بھی تر بڑھی ہوئی یہ بات کہ وہ سینکڑوں
من کا بوجھا چلنے میں مدد دیتا ہے اور اگر عادت کی وجہ سے دباؤ محسوس نہیں ہوتا تو چاہیے
کہ بچہ بمجرد پیدا ہونیکے سینکڑوں من ہوا کا دباؤ محسوس ہونے سے سخت صدمہ اٹھائے بلکہ مر جائے
اگر عادت کیوجہ سے آدمی کو ہوا کا وزن محسوس نہیں ہوتا تو چاہیے کہ پانی کا وزن محسوس ہو اسلیے
کہ اسمیں رہنے کی تو عادت نہیں حالانکہ غواص سمندر میں برابر غوطے لگاتے ہیں اور صحیح و سالم
پانی کے دباؤ سے نکل آتے ہیں اگر وہ ہر طرف سے دابتا تو کیا اس شکنجہ سے کوئی نکلسکتا
ہرگز نہیں جب پانی کا ثقل باوجودیکہ محسوس ہے نہیں دابتا تو ہوا کے ثقل احتمالی کے
دابنے کی کون تصدیق کرے۔ آدمی کے اطراف سینکڑوں من قوت ہوا کی اگر ہو تو چاہیے
کہ وہ کسی طرف اگر گرنا چاہے بھی تو نہ گرے اسلیے کہ جسم کی قوت ایک دو من ہوگی
اور دفع کرنیوالی قوت سینکڑوں من تو جدہر وہ گرنا چاہے گا وہ دفع کردے گی جس سے
وہ گر نہ سکیگا کیونکہ اگر بوجھا اٹھانیکی عادت ہوگئی ہے تو انسان کو ہوئی ہے کیا ہوا کو

بھی یہ عادت ہوگئی کہ کیسی ہی ضعیف قوت اُسکے مقابل ہو اُسپر غالب ہوجاے۔
اور اپنی قوت کو اُس سے اُٹھالے شاید اسکا یہ جواب ہوگا کہ جیسے ایک طرف کی
قوت اُسکو سنبھالنا چاہتی ہے دوسرے طرف کی قوت اُسکو پچھاڑتی ہے مثلاً
مشرق کی طرف اگر جھوک جاوے تو مشرقی قوت ہوا کا دباو روکیگا اور مغربی قوت کا
دباو گرادیگا اور جب یہ دونوں قوتیں معارض ہوویں تو مدار اُسی قوت پر رہا جو اُنکی ہے
اگرچہ اِس جواب سے یہاں تک تو پہنچا یگی مگر اصل دلیل کے وہ مخالف ہے اِسلیئے کہ جب
مدار سنبھلنے کا ذاتی قوت جسم پر ہوا تو بلندی پر لڑکھڑاہٹ اور دوران ہونیکی کوئی
وجہ نہیں کیونکہ اوپر ہوا کی قوت کم ہوتی ہے لڑکھڑاہٹ تو جب ہو کہ نیچے کی قوی ہوا
وزن کو تھام سکے اور ابھی معلوم ہوا کہ نیچے کی ہوا بھی نہیں تھامتی تو خاص اسوجہ سے
بلندی پر لڑکھڑاہٹ نہو بلکہ کوئی دوسری وجہ ہوگی اور وہ یہ ہے کہ قوت واہمہ جسکو خلاق
کہتے ہیں اُسوقت اپنا تصرف کرتی ہے اور تصور گرانے کا جمتا ہے پھر اُسکے آثار
نمایاں ہوتے ہیں جنمیں سے دوران اور لڑکھڑاہٹ ہی یہی قوت ہے جسکے تصرف سے
تنہا آدمی ویرانوں وغیرہ میں اکثر ہلاک ہوجاتے ہیں اِسی قوت کی وجہ سے آدمی
پتلی دیوار پر نہیں چلسکتا حالانکہ اوتنی ہی جاے پر آدمی زمین پر چل سکتا ہے۔
اگر لڑکھڑاہٹ دیوار پر بلندی کی وجہ سے ہے تو کسی قلعہ کے بالاحصار پر تجربہ کرلیجئے
کہ اُسکے سقف پر حرکت نہیں ہوتی اور اُسی کی بازو کی دیوار پر بلکہ اُسکے نیچے کی دیوار
پر چلنا نہیں ہوسکتا۔

اسکو بھی جانے دیجیئے کسی پست زمین ہی کو دو طرف سے عمیق کھود دیئے
اور بیچ میں بشکل دیوار باقی رکھیے پھر اُسپر چل کر دیکھئے کہ وہی کیفیت لڑکھڑاہٹ وغیرہ

جو بلندی پر ہوتی ہیں وہاں بھی ہوتی ہیں یا نہیں۔

ایک مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا پیش کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبان لیا جاوے ایسا کہ دونوں طرف جس کے کھلے ہوں اور ایک طرف جھلی لگا دیں اور دوسرے طرف سے ہوا بذریعہ ایرپمپ کے خالی کریں تو جھلی اندر کی جانب دبیگی اسیطرح اگر بجائے جھلی کے ہاتھ رکھیں تو اُسکا نکالنا مشکل ہوگا اسکا سبب یہ ہے کہ اندر کی ہوا خالی ہونیکی وجہ سے اوپر کی ہوا کا دباؤ پڑتا ہے۔

اِس دلیل میں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ سے صرف یہی معلوم ہوا کہ جھلی اندر کی جانب دبتی ہے ہوا کا دابنا کسی طرح محسوس نہیں صرف اُسکا احتمال ہی احتمال ہے۔ ممکن ہے کہ ایرپمپ کی کشش سے وہ کھنچتی ہو۔

اگرچہ یہ دونوں احتمال ہیں مگر دونوں میں فرق ہے اِسلئے کہ احتمال ثانی کا منشا موجود ہے کہ ایرپمپ سے ہوا ادہر کھنچتی ہے بخلاف احتمال اول کے کہ اُسکا کوئی منشا نہیں بلکہ بدلائل عقلیہ و مشاہدات ابھی ثابت کیا گیا کہ ہوا بالذات اوپر کی جانب مائل ہے اور اُسکا دباؤ ممکن نہیں تو اب وہ دوسرا احتمال قطعی ہوگیا اور قطع نظر دلائل مذکورہ کے ایک اور مشاہدہ اُسپر دلیل ہے کہ جب ہم ہوا کو کسی طریقہ سے کھینچتے ہیں تو قابل حرکت چیزیں آلہ کشش کی طرف حرکت کرتی ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ایرپمپ کی کشش کی وجہ سے جھلی اُس طرف حرکت کرتی ہے اسمیں ہوائے بالائی کو کوئی دخل نہیں۔

سوائے اُسکے ایک اور مشاہدہ اُسپر دلیل ہے کہ دونوں ہاتوں کی انگلیاں باہم داخل کیجئے اور ایسے طور پر ملائے کہ سوائے انگوٹھوں کے پاس کے

فرجہ کے کہیں فرجہ نہ رہے جیسا کہ سردی کے وقت اسی تدبیر سے ہاتوں کو رکھ کر ہتیلیوں کو گرم کرنے کے لیے پھونکتے ہیں۔ پھر ہوا کو منہ سے کھینچیے صاف معلوم ہوگا کہ ہتیلیوں کا پوست کھنچ رہا ہے یہاں تک کہ اگر زور کی کشش ہو تو تکلیف ہونے لگے گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ کشش کا اثر ہے اسلئے کہ جو ہتیلیوں پر محسوس ہوتا ہے اگر بالائی ہوا کا دبا ہوتا تو ہاتوں کی پیٹھ پر ہوتا اگر اس مشاہدہ کا انکار کیا جاے تو اہل انصاف سمجھ سکتے ہیں کہ جس طرح خیالات تراشیدہ کے مقابلہ میں عقل بیکار کر دیگئی ہے ایسا ہی مشاہدہ بھی از کار رفتہ ہے۔

الحاصل جس طرح ہتیلیوں کا پوست کشش دم سے کھنچتا ہے اسی طرح کشش ایرمپ سے جھلی اور ہاتھ کھنچتا ہے ہوائے بالائی کو اسمیں کچھ دخل نہیں غرض ادنیٰ تامل سے یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ اس مشاہدہ سے ہوا کے دباؤ کو کوئی تعلق نہیں۔ اس سے اس مشاہدہ کا بھی جواب ہوگیا جو بیان کیا جاتا ہے کہ دو مجوف ظرف جو خاص قسم کے ہوتے ہیں جب انکو ملا کر ایرمپ سے ہوا ان میں کی خالی کر لیتے ہیں تو انکا علیحدہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے اسلئے کہ ہوا کا دباؤ انپر شدت سے ہی جس طرح جھلی کے دبنے سے مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا بیان کیا جاتا ہے۔

اسی قسم کے چند مشاہدے ہم بھی اس دعوے پر پیش کرتے ہیں کہ ہوا اوپر کی جانب کشش کرتی ہے ارباب فراست سے امید ہے کہ اس میں غور فرمائینگے کیونکہ سرسری نظر سے لطف استدلال حاصل نہ ہوگا۔

(۱) زمین سے جو بھاپ نکلتا ہے اگر ہوا اسکو اوپر نہ کھینچتی تو اسکا زمین سے نکلنا اور بڑھنا دشوار تھا کیونکہ زمین کی کشش کی قوت اسکی ذاتی قوت پر غالب آتی

Marfat.com

اور چونکہ ہوا زمین کو محیط ہے اِس لئے اُس کی قوت زمین کی قوت پر غالب آتی ہے
اگر کہا جاوے کہ ہوا کی کشش سے جہاڑ اگر اوپر کھنچتا ہے تو چاہئیے کہ ہر جہاڑ
بہت اونچا ہو جاوے تو اُس کا جواب یہ ہے کہ جیسے قوت کشش ہوا میں ہے ویسی ہی
زمین میں بھی ہے یہ دونوں مخالف قوتیں اپنا کام کرتی ہیں اسلئے جہاڑ حد معین سے
نہیں بڑھ سکتا اِسکی مثل بعینہٖ ایسی ہے جیسے مفتاح الارض وغیرہ میں لکھا ہے کہ آفتاب
زمین کو اِس قدر زور سے کھینچتا ہے کہ جس قدر زمین کی حرکت اُسکو دور لیجانا چاہتی
ہے یعنی نہ آفتاب کی کشش غالب ہوتی ہے کہ اپنی طرف زمین کو کھینچ لے نہ زمین کی قوت
مستقرہ غالب ہوتی ہے کہ آفتاب کی کشش سے نکل جاوے۔

(۲) پتھر جو اوپر پھینکا جاتا ہے ہوا اُسکو اوپر لیجاتی ہے ورنہ ممکن نہ تھا کہ زمین
کی قوت کششی پر پتھر کی قوت غالب آتی اگر کہا جاوے کہ جب ہوا کی کشش سے
پتھر اوپر جاتا ہے تو چاہئے کہ بغیر پھینکنے کے بھی پتھر اوپر اوڑیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ تھوڑی تحریک پہلے درکار ہے۔ جیسے وزندار
گاڑیوں کو جانور پہلے کھینچ نہیں سکتے۔ اور جب حرکت دیکر اُسکو اپنی جگہ سے
ہٹا دیتے ہیں تو وہ خود کھینچکر لے چلتے ہیں۔

(۳) فوارہ اوپر اوڑتا ہے اگر ہوا اُسکو نہ کھینچتی تو زمین اُسکو کبھی اوڑنے
نہ دیتی۔ اگر کہا جاوے کہ فوارہ کا اوپر اڑنا بسبب ہوا کے دباؤ کے ہے کہ منبع کر
سطح آب کو ہوا دابتی ہے اِس وجہ سے فوارہ کی طرف پانی جگہ پاکر نکلتا ہے۔

جواب منبع میں پانی بھر کر اوپر سے پاٹ دیجئے جب بھی فوارہ حد معین
تک اوڑیگا حالانکہ عمود ہوا کا منبع کے سطح آب پر اِس قدر نہیں ہے کہ پانی کو داب سکے

اِس سے ثابت ہے کہ سوائے ہوا کی کشش کے فوارہ کو اوپر اوڑانیوالی کوئی چیز نہیں اِسلئے کہ بحسب اصول جدیدہ پانی کے ثقل کو اِس حرکت میں کوئی دخل نہیں اسوجہ سے ہوا کے دباؤ کی ضرورت بیان کی جاتی ہے۔

(۴) پرندے صرف ہوا کی کشش سے اوپر اوڑتے ہیں ورنہ زمین انکو کبھی نہ جانے دیتی۔

(۵) پتنگ کا اوپر اوڑنا اور غبار و دخان کا صعود کرنا ہوا کے اوپر جذب کرنے پر دلیل ہے۔

(۶) بھیگی ہوئی چیز کے پانی کو ہوا اوڑا لیجاتی ہے۔

(۷) آدمی کا سیدھا چلنا ہوا کی کشش سے ہے کہ ہر طرف سے کھینچکر سیدھا کردیتی ہے اِسی وجہ سے بلندی پر آدمی لڑکھڑاتا ہے کیونکہ جس قدر اوپر جاویں ہوا کا زور کشش کم ہوگا اِس لئے کہ وہاں ہوا کا عمود کامل کرہ کا نہ ہوگا جیسے نیچے ہوتا ہے۔

ایک تجربہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ ہوا کا ثقل بذریعہ بیار و میٹر اِس طرح دریافت کیا جاتا ہے کہ ایک کانچ کی نلی تین فٹ کی لیجائے جس کا قطر ربع انچ ہو اور ایکطرف کھلا اور دوسرا بند ہو اُسمیں پارہ بذریعہ حرارت بھر دیا جاے ایسے طور پر کہ اسمیں ہوا داخل نہ ہونے پائے جب وہ نلی بھر جائے اُسوقت اُسکے نیچے انگوٹھا رکھکر ایسے ظرف میں اُسکو الٹا دیں کہ اول سے اُسمیں کچھ پارہ موجود ہو وہ پارہ نلی میں فقط تیس ۳۰ انچ کا ستون بنائیگا اور باقی پارہ ظرف میں اتر جاے گا اِس سے ظاہر ہے کہ ہوا کا ثقل تیس انچ تک پارہ کو قائم رکھتا ہے۔ اور چونکہ پانی ساڑھے تیرہ حصے وزن میں پارہ سے کم ہے اِس لئے پانی کا ستون پورا قائم رہیگا

بلکہ اگر نلی پینتالیس انچ کا طول رکھتی ہو تو بھی پانی ویسا ہی قائم رہیگا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا نہیں بلکہ صرف پارہ اور پانی کے عمود کا ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ نلی سے اس پارہ اور پانی کا نہ اترنا اس ہوا کے دباؤ سے ہے جو ہوا نلی سے باہر ظرف پارہ اور پانی کے اوپر ہے

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ کس چیز نے ہمیں اسباب کے ماننے پر مجبور کیا کہ بیرونی ہوا کا تصرف اندرونی عمود پر ہے عقل البتہ اسباب پر مجبور کرتی ہے کہ پانی اور پارہ کا ظرف میں اتر آنا ضرور تھا لیکن عمود کے قائم رہنے کا کوئی سبب معلوم کرنا چاہیئے۔

پھر یہ سبب یعنی ہوا کا دباؤ جو معین کیا جا رہا ہے نہ وہ محسوس ہے نہ معقول بلکہ عقل کو یہ دھوکا دیا جا رہا ہے کہ سوائے ہوائے بیرونی کے کوئی چیز وہاں نہیں ہے جو اس عمود کو قائم رکھ سکے حالانکہ پارہ اور پانی جو ظرف میں ہیں ان عمودوں کو روکتے ہیں اور اونھی کا روکنا محسوس ہے اسلئے کہ اگر ظرف کو پارہ اور پانی سے خالی کر دیجئے تو وہ عمود قائم نہیں رہیگا۔ اگر ہوا کا روکنا محسوس ہوتا تو ظرف کو خالی کرنے کے بعد بھی عمود قائم رہتا کیونکہ اسوقت بھی ہوا موجود رہتی ہے معلوم نہیں کہ اہل حکمت جدیدہ کی عقل نے یہ کیونکر گوارا کیا کہ محسوس کو چھوڑ کر موہوم چیز کو اس عمود کا سبب قرار دیا

شاید اسکو یہ دھوکا دیا گیا ہے کہ پارہ کسی قدر نلی سے اتر جاتا ہے جس سے عمود اس کا پانی کے عمود سے چھوٹا بنتا ہے اگر روکنے والے وہی دونوں ہوتے جو ظرف میں ہیں تو عمود دونوں کے برابر ہوتے اور غالباً اسی ابلہ فریبی کے دام میں وہ آگئے۔ مگر یہ اس کی کمال سادگی پر دلیل ہے کیونکہ آخر خصوصیات پارہ

Marfat.com

اور پانی کے محسوس و معقول ہیں پارہ کا کسی قدر اُتر جانا اُسکے خصوصیات جسمانیہ سے متعلق ہو سکتا تھا۔

رسالہ طبعیات میں جو حکمت جدیدہ میں ہے لکھا ہے کہ جملہ سمندروں کا پانی اس وجہ سے کھارا ہے کہ زمین کا کھار ندیوں کے ذریعہ سے بہکر سمندروں میں پڑتا ہے۔

سمندروں کو اور اُسکے پانی کی تلخی کو اور زمین سے جو کھار میٹھی ندیوں کے ذریعہ سے جاتا ہے اُسکے مقدار کو سوچیں تو معلوم ہو کہ کس قسم کی عقل اس قسم کی بات کو تسلیم کر سکتی ہے

خیر اِس سے یہاں کوئی بحث نہیں ہمیں صرف یہ بات اس مقام میں معلوم کرانا منظور ہے کہ کھار کے بہنے کا مشاہدہ جب یہ کہنا آسان کر دیا کہ سمندروں کا پانی اُسی کی وجہ سے کھارا ہے تو کیا پارہ کی خصوصیات کا مشاہدہ اتنا بھی نہیں کر سکتا کہ چھوٹے سے عمود کو ثابت کرنے میں مدد دے ظاہر ہے کہ پارہ وزن کو اُس قدر اُٹھا نہیں سکتا جس قدر پانی اُٹھاتا ہے اِسی وجہ سے جب وزن اُسپر پڑتا ہے تو ریزہ ریزہ ہو کر متفرق ہو جاتا ہے بخلاف پانی کے کہ کتنا ہی وزن اُسپر پڑے وہ اپنے اتصال کو نہیں چھوڑتا۔ اِس صورت میں جب پارہ نلی کا جس کا وزن ساڑھے تیرہ حصے پانی سے زیادہ ہے ظرف کے پارے کو دابے تو وہ ضرور کسی قدر متفرق ہوگا جسکی وجہ سے نلی کا پارہ کسی قدر اوتر آئیگا۔ بخلاف پانی کے کہ اُسکا وزن ہی کم ہے اور وہ وزن بھی زیادہ تھام سکتا ہے اسلئے ظرف کا پانی نلی کے پانی کو روکتا ہے اور نلی کا پانی پورا اپنے مقام میں اڑا رہتا ہے۔

ادنے تامل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اسی دلیل سے جو انہوں

نے پیش کیا ہے ثابت ہو سکتا ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں اِس طور سے کہ اگر ہوا
میں دباؤ ہوتا تو پارا نلی میں چھ انچ نہ اُترتا بلکہ مثل پانی کے پورا عمود اُسکا بھی ہوتا
اِسلئے کہ ہوا کا دباؤ اُس پارے پر جو ظرف میں ہے کئی من کا ہے اُس حساب سے
جو اوپر معلوم ہوا اور قاعدہ ہے کہ لچکدار سیال جسم پر جب دباؤ ہر طرف سے پڑتا ہی
اور اُسکو صرف ایک طرف ہٹنے کی گنجایش ملتی ہے تو وہ اُسطرف ہٹ جاتا ہے
یہاں تک کہ اگر وہ طرف کھلا ہو تو اُس راہ سے وہ باہر نکل پڑتا ہی جیسے پچکاری میں
مشاہد ہے اب سوچیے کہ اگر ظرف مذکورہ کے پارہ پر ہوا کا دباؤ کئی من کا ہوتا تو وہ پارا
جو نلی میں بھرا ہوا ہے مقام کو کیونکر چھوڑتا اور چھ انچ کی جگہ کیونکر خالی ہوسکتی۔
اگر ایک ظرف میں پارہ ڈالا جاے اور اُسکے بیچ میں خالی نلی تین فٹ کی
اُسی قسم کی جس کا حال بیان کیا گیا ہے کھڑی کیجاے اسطور سے کہ کھلا ہوا
طرف اُسکا پارے میں ہو اور بند ہوا میں۔ اور دو چار سیر کی کوئی چیز ایسی بنائیں
کہ اُس ظرف میں وہ اُتر جاے اور ایسی چسپاں رہے کہ پارے کو کہیں نکلنے کی
جگہ نہ رہے پھر اُس وزن دار چیز کو اُس ظرف میں اُتار دیں۔ تو وہ پارہ جو ظرف میں
ہے بہ سبب اُس وزندار چیز کے دباؤ کے اُس نلی میں چڑھ جائیگا اور پوری نلی کو
بھر دیگا جیسے پچکاری میں ہوا کرتا ہے۔ اب دیکھئے کہ جب خالی نلی دو چار سیر کے
دباؤ سے بیرونی پارہ سے خود بخود بھر جاتی ہو تو بھری ہوئی نلی باوجود کئی من کے
دباؤ کے چھ انچ خالی ہو جانا کیونکر ممکن ہو سکتا ہے اِس سے صاف ظاہر ہی کہ دباؤ
ہوا کا دباؤ نہیں ہے۔

ایک تجربہ میں یہ نقل پیش کیجاتی ہی کہ ایک غبارہ کئی ہزار فٹ بلند اڑایا گیا

Marfat.com

وہاں نہایت سردی محسوس ہوئی اور بیارومیٹر ۲ ۱ ½ انچ پر اتر گیا وجہ اسکی یہ بیان
کیجاتی ہے کہ وہاں ہوا کا ثقل کم تھا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ جو ثابت کیا جا رہا ہے اس میں مشاہدہ کو
کوئی دخل نہیں اگر مشاہدہ ہے تو پارہ کا سکڑ جانا اور متکاثف ہونا ہے نہ ہوائی خفت
اور کمی وزن ممکن ہے کہ اسکے سکڑنیکی کوئی اور وجہ ہوگی یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ پارہ
کا اتر جانا ہوا کی کمی دباو کی وجہ سے تھا جائز ہے کہ سردی کی وجہ سے متکاثف ہوگیا
ہو جیسے موسم سرما میں مشاہد ہے کہ بجب شدت سردی تھرمامیٹر کا پارا اترتے جاتا
اور جیسے جیسے حرارت بڑھتی ہے متخلخل ہوکر چڑہتا جاتا ہی اگر عین سردی کے وقت
کسی طور سے حرارت اسکو پہونچائی جاے تو وہ اسی حرارت کے مقدار پر پہونچ جاتا ہے
حالانکہ ہوا کے دباو میں اسوقت کچھ فرق نہیں ہوا اس سے ظاہر ہے کہ پارہ کی
کمی عنبارہ میں برودت کی وجہ سے ہوئی۔

رسالہ طبعیات میں لکھا ہے کہ گرمی کے موسم میں لٹکن گھڑی کا گرم
ہوکر آہستہ آہستہ جنبش کرتا ہے اس لئے رفتار گھڑی کی کم ہوجاتی ہی برخلاف
اسکے وہی لٹکن موسم سرما میں سکڑ کر تیز حرکت کرنے لگتا ہے۔ اور رفتار گھڑی
کی تیز ہوجاتی ہے جب پیتل اور لوہے کا سردی میں سکڑ جانا حکمت جدیدہ
میں ثابت ہے تو ظاہر ہے کہ شدت سردی کی وجہ سے اس بلندی پر پارہ سکڑ
گیا تھا اس میں ہوا کے دباو کو کیا دخل۔

اب ہم بھی ایک مشاہدہ اس قسم کا پیش کرتے ہیں جس سے ثابت
ہے کہ ہوا میں کچھ دباو نہیں بلکہ ذاتی حرکت اسکی اوپر کی جانب ہے وہ یہ ہے

Marfat.com

کہ ہر وقت زمین کے اجزا متخلخل ہو کر سطح زمین سے علیحدہ رہتے ہیں یعنی غبار ہمیشہ اوپر رہتا ہے اور اُسکی دلیل یہ ہے کہ طلوع اور غروب کے وقت وہ آفتاب میں اور ہم میں حائل ہوتا ہے۔ اسلیئے اُسکی روشنی اور حرارت ہم تک نہیں پہونچ سکتی اگر ہوا میں کچھ بھی دباؤ ہوتا تو اُس نرم اجزاے ارضیہ یعنی غبار کو داب کر سطح زمین کے برابر کر دیتی اور کبھی اُسکو اُٹھنے نہ دیتی۔ اور چونکہ محسوس ہے کہ ہر صبح و شام غبار رہتا ہے خواہ ہوا چلے یا نہ چلے تو معلوم ہوا کہ نفس ہوا اپنی حرکت ذاتی سے زمین کے اجزا کو اوپر لیجاتی ہے۔ کیونکہ زمین کے اجزا کا اپنی حرکت ذاتی سے اوپر جانا ممکن نہیں اس سے ثابت ہوا کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں۔ بلکہ اوپر کی جانب کو اُسکی حرکت ذاتی ہے۔

مثل دلائل مذکورہ کے اور بھی دلائل بیان کیئے جاتے ہیں جنکا بیان چنداں مفید نہیں اسلیئے کہ بعد سمجھنے اِن جوابات کے غالباً ہر شخص ادنی تامل سے اُن کا جواب دیسکتا ہے ہمیں اس مسئلہ میں اس قدر بحث کرنیکی ضرورت اسوجہ سے ہوئی کہ یہ مسئلہ گویا پیش خیمہ اور تمہید ہے آسمانوں کے ابطال کے لیئے اسلیئے کہ ہوا کا دباؤ ثابت کرنے سے زمین کی کشش ثابت کرنا مقصود ہے پھر اسکے بعد یہ دعوے ہوگا کہ جس طرح زمین میں کشش مقناطیسی ہے یہی کشش آفتاب اور جمیع کواکب میں بھی ہے اور جب یہ کشش ثابت ہوجائے تو ضرورت آسمانوں کی نہ رہی اسلیئے کہ جس ضرورت سے آسمان ثابت کیئے جاتے ہیں وہ ضرورت بعد ثبوت کشش کے باقی نہیں رہتی۔

اہل حکمت جدیدہ کی دانست میں یہ بات متمکن ہے کہ حکماے یونان کو آسمانوں کے قائل ہونے پر اِس ضرورت نے مجبور کیا تھا کہ اگر وہ نہ مانے جائیں

Marfat.com

تو تمام کواکب اور عالم کا نظام بگڑ جائیگا۔ کیونکہ جب انکو کوئی چیز روکنے والی نہو تو اُن کا ایک طور پر ہمیشہ رہنا اور ایک آئین پر آثار مختلفہ کا صادر ہونا ہرگز قرین قیاس نہیں اسلیئے انہوں نے آسمانوں کو بقدر ضرورت تو ثابت کیئے اس ضرورت کو رفع کرنیکی تدبیر اہل حکمت جدیدہ نے یہ سوچی کہ اگر تمام کواکب میں سلسلہ کشش کا قائم کر دیا جائے تو جب بھی وہی نظام عالم جاری رہسکتا ہے اس تدبیر کا خاکہ جمانے میں اُن کو بڑی بڑی دقتیں لاحق ہوئیں اور کیوں نہو جو معاملہ فرضی بنایا جاتا ہے اُس میں اس قسم کی دقتیں لاحق ہوتی ہیں۔

کوئی دلیل ایسی نہیں ہوتی جس سے مدعا ثابت ہو ایک ایک تخمین اور اٹکل جب خیال میں آتی ہیں تو وہ خوشی ہوتی جو مدعا کے ثابت ہونے میں چاہیے اور اُس خوشی میں چونکہ لگاؤ طبیعت کا ثبوت مدعا کی طرف ہوتا ہے کوئی اعتراض قابل توجہ نہیں سمجھا جاتا۔

ایک صاحب میرے دوست اپنے مکان کی تعمیر کرتے تھے اُس کام میں اُنہیں اس قدر توجہ تھی کہ کسی طرف متوجہ نہیں ہو سکتے یہاں تک کہ احباب دوستانہ شکایتیں کرتے کہ آپ مکان میں کچھ ایسے فنا ہیں گویا خود سراپا مکان ہوگئے ہیں ایک روز کہیں مجمع احباب کا تھا اور وہ صاحب بھی تشریف لائے اُن کے دیکھتے ہی احباب کو مکان کا تصور آگیا اور فقرہ مذکورہ کی توجیہات شروع ہوئیں کسی نے اُن کی کھوپری کو چھت کہا کسی نے ہاتھ پاؤں کو کھم اور پوست کو دیوار علی ہذا القیاس گھر کے لوازم ایک ایک اُن کے اعضا میں ثابت کیے جاتے تھے ہر شخص اس فکر میں تھا کہ ہر عضو اُنکا اُس خانہ فرضی کا ایک جزو ادعائی

ثابت کردے۔ پھر جب کوئی شخص کوئی جزو ثابت کرتا اور اُسکی مناسبت اور مشابہت باہمی کو بطور دلیل پیش کرتا تو اِس قدر اُسکو خوشی ہوتی کہ گویا حالت بیخودی طاری ہے اور ہر طرف سے نعرہائے تحسین بلند ہوتے۔ غرض اُسوقت وہ دلائل کچھ ایسے قوی اور لطف انگیز معلوم ہوتے تھے کہ جسکا بیان نہیں یہ حالت اکثر اذکیا پر گذرتی ہے اِس سے ظاہر ہے کہ فرضی امور کے ثابت کرنے میں ادنےٰ مناسبت اور مشابہت ایک وقعت سے دیکھی جاتی ہے مگر اُسکے لئے ہم خیال ہونا بھی شرط ہے پھر اگر تعصب ہم مشربی دور کرکے وہی دلائل دیکھے جائیں تو واقعی حقیقت انکی کھل جاتی ہے اور منصف مزاج اپنے دل میں انصاف کرلیتا ہے کہ کوئی دلیل خصم کے مقابلہ میں پیش کرنے کے قابل نہیں۔

یہہ خیال اہل حکمت جدیدہ کا یونانیوں کی نسبت بیموقع ہے اِسلئے کہ اُن کو صرف یہی ضرورت پیش نہیں آئی تاکہ تاروں کو ایک ٹھکانے لگادیں بلکہ بڑی ضرورت یہ بھی کہ کتب سماوی میں آسمانوں کا ذکر تھا چنانچہ تفسیر حقانی میں اُن کتابوں کی آیات منقول ہیں انبیا اپنی تعلیم میں انکو برابر بیان کرتے تھے اور بعض قدیم حکما تربیت یافتہ انبیا تھے چنانچہ تاریخ حکمائے یونان میں لکھا ہے اور نیز آسمانوں کا علم منجملہ فطریات ہے کوئی دین اور ملک ایسا نہیں کہ جس کے لوگ آسمانوں کو نہ جانتے ہوں اسی وجہ سے ہر زبان میں آسمان کا نام موجود ہے غرض اِن اسباب کی وجہ سے قدیم حکما کو آسمان کے قائل ہونیکی ضرورت ہوئی اور اِس فکر میں ہوئے کہ آسمانوں کا وجود اور تعداد بھی حسب کتب سماویہ ثابت رہے اور تمامی آثار بھی ثابت ہو جائیں اِسلئے اُنہوں نے نو آسمان کلی ثابت کئے اور مختلف آثار کے اثبات کے لئے

Marfat.com

افلاک جزیہ اور تدویر وغیرہ قرار دے جس پر اختلافات ہوئی اور قرب و بعد تقدم و تاخر حرکات وغیرہ متعلق ہیں اور اُن آثار کو جانیکے لئے بڑی بڑی محنتیں اُٹھا کر رصد وغیرہ بنا کر ایک مدت میں اس نظام کو قائم کیا اور علم نجوم وغیرہ کے نتائج حاصل کیے اور حکمت اشراقیین کو جو پیشتر سے موجود تھی بیخ و بن سے ویسا ہی معدوم کر دیا بعض اہل یورپ کو وہ نازک خیالیاں حکمت قدیمہ کی پسند نہ آئیں اور چاہا کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ لڑکے بھی اُس کارخانہ اعجاز آئین کی حقیقت کو جسمیں بڑے بڑے عقلائے دقیقہ شناس حیران ہیں سمجھ لیں چنانچہ ایک نقشہ نظام شمسی فرض کرکے بطور کھلونے کے لڑکوں کی تعلیم کے لئے تیار کر دیا اور ایسی کلیں اسمیں لگائیں کہ ایک بار کو کنجی دیتے ہی کل کرے حرکت کرنے لگیں ایک کرہ کا نام آفتاب رکھا جو آہستہ آہستہ ایک مدار پر حرکت کر رہا ہے اور دس بیس کرے اُسکے گرد چکر لگا رہے ہیں کسی کا نام زمین ہے کسی کا نام عطارد و زہرہ وغیرہ یہ نقشہ لڑکوں کے حق میں ہی نہیں بلکہ عقلمندوں کے لئے بھی ایک عمدہ تماشا قابل دید ہے کہ ایک فرضی عالم کبیر چھوٹے سے مکان میں نمودار ہو جاتا ہے۔ اس تماشہ کی خوبی صنعت میں کوئی کلام نہیں مگر اُس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی کہیں گے کہ نفس صنعت میں بھی ایک بڑی کسر رہگئی۔ چاہیے تھا کہ اُن کروں میں باہمی کشش بھی رکھ دیجاتی تا کہ نمونہ پورا قائم ہوتا۔ گو اُسوقت بھی اختراعی ہی سمجھا جاتا مگر بہ نسبت اسکے اُس میں کسی قدر نظام خیالی سے مناسبت زیادہ ہو جاتی اور یہ ممکن بھی تھا اسلئے کہ مقناطیس اور لوہا جن میں تاثیر و تاثر کشش ہے بکثرت مل سکتا

الحاصل اس نظام اختراعی کی صنعت نہایت عمدہ ہے مگر یہ دعوے جو کیا جاتا ہے کہ نقشہ مطابق اُس عالم واقعی کے ہے سو وہ قابل تسلیم نہیں اِس لئے

کہ اِس قسم کے امور میں اختلاف کا منشایہ ہوا کرتا ہے۔ کہ جو آثار مشاہد ہوتے ہیں اُنکے اسباب معین کرنے میں فکر کیجاتی ہے اور چونکہ اذہان متفادت ہیں اسلیے ہر ایک اپنی اپنی سمجھ کے مطابق اسباب بیان کرتا ہے جیسا کہ بیماریوں کی تشخیص میں اطبار آثار محسوسہ کو دیکھکر اسباب قائم کرتے ہیں اور اکثر اختلاف واقع ہوا کرتا ہے کسی سخت بیمار کو یونانی ڈاکٹری مصری حکیموں کے مجمع میں پیش کر کے دیکھ لیجئے کہ تشخیص اسباب میں کس قدر اختلاف ہوتا ہے اسی طرح علم ہئیت میں بھی آثار محسوسہ کے اسباب میں فکر کی گئی مثلاً یہ امر مشاہد ہوا کہ آفتاب و زمین ہر وقت وضع بدلتے رہتے ہیں جس سے یقین اِس امر کا ہے کہ دونوں ساکن نہیں مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ حرکت کس کے طرف منسوب کی جاوے۔ کسی نے خیال کیا کہ آفتاب حرکت کرتا ہے مگر بہ تحریک فلک اور زمین ساکن ہے اور کسی نے خیال کیا کہ زمین متحرک ہے اور آفتاب ساکن۔

غرض دونوں صورتوں میں لیل و نہار کا وجود قرین قیاس ہے مگر ضرور نہیں کہ دونوں میں سے ایک سبب واقعی ہو بلکہ جائز ہے کہ آفتاب خود متحرک ہو بغیر تحریک فلک کیونکہ وہ حصر عقلی نہیں جو دائر ہو بین الاثبات والنفی جس سے قطعیت احدہما کی ثابت ہو اسی وجہ سے یہ یقین نہیں کر سکتے کہ انہی دونوں ہیئاتوں سے ایک یقینی ہے بلکہ جائز ہے کہ واقع میں کوئی تیسری ہیأت ہو جسکو حق تعالیٰ نے حکما کے اذہان سے مخفی رکھا ہو کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ عدم علم سے عدم شی لازم نہیں آتا جب دونوں ہیأتیں احتمالی ٹھہریں اور نتائج دونوں کے ایک قسم کے ہیں تو اب صرف یہی بات رہگئی کہ ان دونوں سے

کونسی جماعت ذکاوت اور فہم و فراست میں بڑھی ہوئی ہے جو حضرات کہ ان دونوں ہیاٴتوں سے بخوبی واقف ہیں وہ اس امر کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جماعت بطلمیوسی ان امور میں بڑھی ہوئی ہے اسلیئے کہ جس قدر انہوں نے موشگافیاں کیں فیساغورسیوں کو وہ حاصل نہیں اسلیئے کہ انہوں نے اس امر کا التزام کیا ہے کہ حتی المقدور کتب آسمانی کی مخالفت اور امر فطری کا انکار اور حس کی بے اعتباری نہ ہونے پاے اور باوجود اسکے اسباب کا اثبات ایسے طور پر ہو کہ عقل دقیقہ شناس اسکو قبول کرلے بخلاف اہل فیساغورس کے کہ انہوں نے اس امور میں کسی کا لحاظ نہ کیا بلکہ ایک تخمینی نقشہ ذہن میں جماکر اسکے اثبات میں جو جی چاہا کہدیا۔ نہ مخالفت کتب سماویہ کی کچھ پروا کی نہ حس و مشاہدہ کا کچھ اعتبار کیا نہ عقل کی کوئی بات مانی - اور مدلل تو امور جزئیہ سے جنپر دوسرے جزئیات کا قیاس عقلاً صحیح نہیں ہو سکتا مثلاً سنگ فلاخن پر قیاس کر کے حرکت تارک المرکز زمین اور شمس وغیرہ کواکب کیلئے ثابت کی حالانکہ وہ قیاس مع الفارق ہے۔ جسکا حال انشاءاللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا اور ایک ساعت میں اڑسٹھ ہزار دو سو ستر ۶۸۲۷۰ میل مشرق سے مغرب کی طرف ہمارا ہوا میں جانا اور مغرب سے مشرق کی طرف کے میل اسی ساعت میں ہمارا حرکت کرنا اور نو کرڑوڑ پچاس لاکھ ۹۵۰۰۰۰۰۰ میل کے فاصلہ سے آفتاب نے زمین کو اور زمین نے آفتاب کو اس زور سے کھینچنا کہ دونوں کا وزن کسی طرف جھکنے نہ پاوے اور اسپر اس قدر سریع حرکت ہونا اگرچہ یہ امور فی نفسہٖ ممکن ہیں مگر مطلق دعوہٴ امکان سے ثبوت دعوے ممکن نہیں یہ بھی ممکن ہے کہ وقوع اس ممکن کا نہ ہو۔

Marfat.com

اگر کہا جاے کہ حکمت جدیدہ میں دوربینوں سے مشاہدہ کرکے اِس ہیئات کو مبرہن کیا ہے تو جواب اُس کا یہ ہے کہ اس ہیأت کا مدار کشش باہمی کواکب اور زمین پر ہے کیونکہ اگر کشش ثابت نہ ہو تو تمامی کواکب اور زمین کو اپنی اپنے مقاموں پر رہنا مشکل ہوگا نہ کوئی کوکب گرد شمس پھریگا نہ اقمار گرد زمین وغیرہ اور اِس صورتمیں ثبوت نظام شمسی مفروضہ کا ممکن نہ ہوگا جب اِس ہیأت کا مدار کشش پر ہے اور ظاہر ہے کہ کششوں کا ثابت کرنا دوربینوں سے ممکن نہیں تو معلوم ہوا کہ اثبات مدعا میں دوربینوں کو کوئی دخل نہیں کیونکہ دوربینوں سے صرف یہ ہوگا کہ چھوٹی چیز جو محسوس ہے بڑی نظر آئے اور جب کشش محسوس ہی نہیں تو ظاہر ہے کہ نظام شمسی ثابت کرنے میں دوربینیں بیکار ہیں۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہیے کہ اگرچہ حکماء یونان کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس افلاک مہتم بالشان ہیں چنانچہ اُنکا قول ہے کہ واجب الوجود سے عقل اول صادر ہوئی اور عقل اول سے فلک اول اور عقل ثانی سے فلک ثانی اسی طرح عقل تاسع سے فلک تاسع صادر ہوا اور وہ سب ازلی ہیں یعنی واجب الوجود کیساتھ اُنکا وجود ایسا ہے کہ جیسا لوازم کا وجود ملزوم کیساتھ ہوتا ہے اور اُسکی مثال ایسی ہے جیسے کسی تاریک مکان میں چراغ روشن کیجیے تو آگ کے ساتھ ہی روشنی ہو اور روشنی کیساتھ ہی مکان کا روشن ہونا اور روشن ہونیکے ساتھ ہی قریب کی چیزیں نظر آجانا اور نظر آتے ہی اُنکا ادراک ہو جانا اور ادراک ہوتے ہی مضر چیزوں سے خوف اور مرغوب چیزوں سے فرحت وغیرہ ہونا اور خوف وغیرہ ہوتے ہی اُسکے آثار چہرہ پر ظاہر ہوجانا ہے اگرچہ یہ امور یکے بعد دیگرے بحسب مرتبہ ہیں مگر زمانہ سب کا ایک ہے

Marfat.com

اِس قول سے ثابت ہے کہ افلاک صرف قدیم ہی نہیں بلکہ سلسلۂ موجودات میں گویا مبادی عالم ہیں۔

مگر ادنےٰ تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ افلاک مقصود بالذات نہیں بلکہ صرف کواکب کے اوضاع و حرکات خاص خاص طور پر ثابت کرنیکے لیے ہیں چنانچہ فلک الافلاک کا کام یہ ہے کہ تمام افلاک و کواکب کو ایک رات دن میں گردش دیدے اور خارج المرکز کا یہ کام ہے کہ سالانہ گردش دے اور اسی سے اوج و حضیض کواکب کے فلک ممثل میں پیدا ہوتے ہیں جس سے قرب و بعد کوکب کا زمین سے ہوتا ہے اور تدویر اس غرض سے ہیں کہ خمسۂ متحیّرہ یعنی عطارد۔ زہرہ۔ مشتری۔ مریخ۔ زحل کو ایسی حرکتیں دیں کہ کبھی وہ دور اور کبھی نزدیک کبھی اپنے مقام پر ساکن نظر آویں اسی طرح سے حامل و جوزہر وغیرہ اسی قسم کے اغراض متعلقہ کواکب کو پورے کرنے کے لئے ہیں جیسے جزئی افلاک کسی فلک میں تین کسی میں چار کسی میں پانچ فرض کیے گئے۔

اگرچہ برائے نام نو فلک کہے جاتے ہیں مگر اُن کے ٹکڑے بیس سے زیادہ ہیں ان ٹکڑوں کی ضرورت اِس وجہ سے ہوئی کہ اگر نو فلک سالم مانے جائیں تو کواکب کے اوضاع و حرکات محسوسہ کیلئے وہ کافی نہیں ہو سکتی اس سے ظاہر ہے کہ یونانیوں نے معتد بہ اوضاع و حرکات کواکب کی ایک ایک ضرورت کی وجہ سے ایک ایک ٹکڑا الجاظ کواکب فلک میں بڑھا دیا

حکمت جدیدہ والوں نے جب دیکھا کہ مقصود بالذات کواکب ہی ہیں تو انہوں نے یہ خیال کیا کہ افلاک مان کر اُن کے ذریعہ سے اوضاع و حرکات کواکب کو ماننا ایک طول عمل ہے ابتداً نفس کواکب ہی کی حرکت ایسی کیوں نہ فرض

Marfat.com

کریں کہ یہاں مقصود کے لئے کافی ہو اس طریقہ میں اگر وقت پیش آئے گی تو اسی قدر کہ بیان مسائل فن کے پہلے آسمانوں کا انکار کرنا پڑیگا اور اُسکے بعد اُن کروں کو تھامنے والی چیز بتلانے کی ضرورت ہوگی پہلے دعوے کا اثبات آسان ہے جو جی چاہا کہدیں گے ۔ پھر وہاں کون جا سکتا ہے جو اسکی تحقیق کرکے رد کرے کیونکہ سوائے بصارت کے حواس خمسہ کی رسائی وہاں نہیں جو یہ خبر دے ۔ اب رہی بصارت سو اسکی بات ہی کیا جسکی عمر الٹے دیکھتے گذری اُسپر الزام لگانا کون بڑی بات ۔

اسکو بھی جانے دیجئے آخر عقل سے کوئی کام لینا چاہئے یہاں یہی کام لیا جائے کہ ہر چیز کے لئے ایک انتہا ضرور ہوتی ہے سو یہ رنگ محسوس انتہاء بصر ہے **اب** اگر کسی کو انکار ہو تو مقابلہ میں آکر اپنا دعوے ثابت کرے اور کیا مجال ہے کہ ثابت کر سکے نہ وہاں حواس کی رسائی ہے نہ عقل کو دخل اور سنی سنائی کب اعتبار کے قابل ہوتی ہے ۔ رہا دین اور خدا اور رسول کی خبریں اُس سے تو پہلے ہی آزاد بن بیٹھے ہیں ۔

اور دوسرا امر یعنی کروں کو تھامنے والی چیز کے نسبت یہ بات بتائی جائے کہ بعض اجسام میں کشش ہوا کرتی ہے ۔ ایک مقناطیس ہی ہے کہ دور سے لوہے کو کھینچ لیتا ہے اسی طرح آفتاب زمین کو اور زمین آفتاب کو اور ہر کرہ دوسرے کرہ کو کھینچتا ہے جسکی وجہ سے تمام کرات کا عالم منتظم ہے لڑکے اور جوانان طفل منش تو مقناطیس کو دیکھتے ہی فوراً مان لینگے ۔ اور دستور بھی ہے کہ قانون میں نظایر پر فیصلہ ہوا کرتا ہے ۔ رہگئے چند بوڈھے پرانے خیال کے جناں

چنیں کرنیوالے اُن کا اعتبار ہی کیا اور خود لڑکے انکو دیوانہ بنالیں گے اورجب اکثر ہم خیال ہوجائیں گے تو پھر اُن دلیلوں میں غور کرنیوالا ہی کون جو اُنمیں خدشے نکالے بلکہ اُسوقت ہر شخص ٹوٹی پھوٹی دلیل تائید میں بنانے پر مستعد ہو جائیگا اور جب نشو و نما لڑکوں کی ان خیالات میں ہوگی اور یہ روشنی اُنمیں سرایت کرگئی پھر اگر کوئی قرآن و حدیث کی باتیں اُنکو سناوے اور آسمانونکا ذکر اُنکے روبرو کرے تو وہ خود کہینگے کہ آسمان کیسے وہ تو لوگوں کے بنائے ہوئے ڈھکوسلے ہیں اب بیچارے بوڑھے مثل سرسید صاحب کے اگر ہاں میں ہاں نہ ملاتے تو کیا کرتے نہ اُنمیں مادہ جواب دینے کا تھا نہ ایسا قوی ایمان کہ متشککین کی ابلہ فریبیاں اُن میں اثر نہ کریں بجاے اس کے کہ مسلمانوں کی طرف سے کچھ جواب دیتے مخالفین ہی کی وکالت پر مستعد ہوگئے اور لگے قرآن مجید و حدیث میں تاویل کرنے حالانکہ کوئی حق اُن کو ہمارے قرآن و حدیث میں دست اندازی اور تصرف کرنے کا نہیں کیونکہ جب مخالفین کی دلیل پر انکو اتنا وثوق ہے کہ کلام الٰہی اُنکے نزدیک قابل اعتبار نہ رہا تو ہمارے دین سے انکو کوئی تعلق ہی کیا۔ پھر دوسرونکے دین میں باظہار خیر خواہی مداخلت کرنا کس قدر ظلم ہے اور جو لوگ اُن کے اس دعوے کو مان کر اُنہیں کی کہنے لگے ہیں اُنکی عقلوں کو کیا کہنا چاہیئے۔

ہاں سرسید صاحب نے جو علما کی شکایت کی ہے کہ دینیات میں حکمت قدیمہ کو انہوں نے خلط کردیا۔ ایک حد تک درست ہے مگر یہ خیال اُنکا کہ حکمت جدیدہ کے ہم خیال ہونا چاہیئے بالکل غلط ہے کیونکہ ایمان اُس اعتقاد جازم کا نام ہے کہ خدا اور رسول کی خبروں کو بلا دلیل اُس یقین کیساتھ مانیں کہ نہ کسی دلیل سے

زائل ہوسکے اور نہ کسی مصلحت سے وہ چھوڑا جاوے۔

دیکھ لیجیے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی خبر دی جس کا ماحصل یہ تھا کہ حضرت مکہ معظمہ سے بیت المقدس تشریف لے گئے اور وہاں سے آسمانوں پر اور ساتوں آسمان طے فرما کر عرش پر حق تعالیٰ سے ہمکلام اور مشرف بدیدار ہوے اور جنت اور دوزخ اور اسکے سوا صدہا عجائب کی سیر فرما کر اسی رات رونق افروز دولتخانہ ہوے کسی مسلمان کو اسکے قبول کرنے میں تامل نہ ہوا اگر ایمان لانے میں عقل کی پابندی ضرور ہوتی تو ایسی خبریں نہیں دیجاتیں

ایمان کی بات تو یہ ہے کہ ہر ایک بات خدا تعالیٰ ورسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مان لینا چاہیے اور جو عقل میں نہ آوے تو عقل کو اسپر قربان کر دینا چاہیے کیونکہ جب انکے حکم پر جان ومال قربان کرنا مسلمانوں کا فرض ہے تو بیچاری عقل کیا چیز

اب ہم آسمانوں اور زمین اور ستاروں کے باب میں جو بات قرآن و حدیث سے ثابت ہے اپنے مسلمان بھائیوں کو خیر خواہانہ معلوم کرا دیتے ہیں اور دلائل بھی وہ بتلاتے ہیں جنکا طالب ہر مسلمان ہے اور ہونا چاہیے اسکے بعد انشاء اللہ تعالیٰ حکمت جدیدہ کے دلائل میں بحث کی جائیگی۔

قبل از بیان مقصود یہ بات معلوم کرنا ضرور ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو کس قسم کی شرافت عنایت فرمائی ہے حق تعالیٰ جس چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے اسکی طرف صرف خطاب کن فرماتا ہے جس سے وہ چیز وجود میں آجاتی ہے کما قال اللہ تعالیٰ انما قولنا لشیٔ اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون۔ اور آدم علیہ السلام کے پیدا کرنے کا یہ اہتمام ہوا کہ انکو اپنے ہاتوں سے بنایا اور اپنی روح ان میں

Marfat.com

پھونکی اور فرشتوں کو پہلے ہی سے حکم سنا دیا گیا کہ جب وہ عالم شہادت میں جلوہ افروز ہوں سب کے سب اُن کو سجدہ کریں چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ جملہ ملائکہ نے سجدہ کیا اُس وقت کسی کا یہ مجال نہ تھا کہ دم مارے اور یہ عرض کرے کہ جو عبادات خاص حضرت کبریائی کے لئے زیبا اور مقرر ہے ایک شخص حادث کے لئے کیونکر بجالائی جاوے کما قال تعالیٰ واذ قال ربک للملٰئکۃ انی خالق بشرا من طین فاذا سویتہ ونفخت فیہ من روحی فقعوا لہ ساجدین ۝ فسجد الملٰئکۃ کلھم اجمعون۔ یہ اہتمام اور تشریف واکرام اُن کا اسوجہ سے تھا کہ خدمت خلافت کے لئے تمام عالم سے انکا انتخاب ہوا تھا ہرچند ملائکہ کو بوجہ کثرت عبادات وتقرب بارگاہ خلص یہ خیال تھا کہ اُنہیں میں سے کوئی منتخب ہوگا چنانچہ اُنہوں نے درخواست بھی کی مگر منظور نہ ہوئی۔ عزازیل علیہ اللعنۃ باوجودیکہ کثرت طاعت میں شہرہ آفاق اور علم میں مستند تھا یہاں تک کہ عالم ملکوت کا معلم ہوگیا تھا صرف اس جرم میں کہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کیا ہمیشہ کے لئے مردود بارگاہ آلہی ٹھہرا اور وہ علم وفضل اور طاعت ایک بات میں کالعدم ہوگئی اور ایسی لعنت وپھٹکار میں گرفتار ہوا کہ کسی قسم کی توقع آئندہ کے لئے بھی باقی نہ رہی کما قال اللہ تعالیٰ فاخرج منھا فانک رجیم وان علیک لعنتی الیٰ یوم الدین اُنکے بعد اُن کی اولاد کو بھی تمام عالم میں مکرم فرمایا چنانچہ ارشاد ہے ولقد کرمنا بنی آدم اور آسمان وزمین میں جتنی چیزیں ہیں سب کو ادنیٰ مکرم خلیفہ زادوں کے مسخر فرمایا کما قال تعالیٰ وسخر لکم الشمس والقمر دائبین وقولہ تعالیٰ وسخر لکم مافی السمٰوات ومافی الارض جمیعا منہ اور اُس خلیفہ رفیع الشان کے جلوس فرمانروائی کے لئے تخت گاہ زمین قرار دی گئی۔ قال اللہ تعالےٰ

Marfat.com

انی جاعل فی الارض خلیفہ اور اِس خلافت گاہ کے بنانے میں یہ اہتمام ہوا کہ سب عالم سے پہلے اُس کی بنیاد ڈالی گئی اور بذات خاص دو روز تک اُس کی جانب توجہ مبذول رہی اور اُسمیں عمدہ عمدہ نعمتیں اور اقسام کی آسائش کی چیزیں تیار کی گئیں اُسکے بعد آسمان بنائے گئے پھر دوبارہ زمین کی درستی اور چمن بندی کی طرف توجہ ہوئی اور چار روز میں اُسکا اہتمام پورا ہوا یعنی آسمان زمین چھ دن میں بنائے گئے جنمیں چار روز صرف زمین کی تخلیق اور درستی میں صرف ہوئے قال اللہ تعالیٰ وخلق لکم ما فی الارض جمیعًا ثم استوی الے السماء وقال اللہ تعالیٰ والذی خلق الارض فی یومین وقال تعالیٰ فقضاہن سبع سموات فی یومین وقال اللہ تعالیٰ اانتم اشد خلقًا ام السماء بناہا رفع سمکہا فسوہا واغطش لیلہا واخرج ضحاہا والارض بعد ذٰلک دحٰہا ہرچند آسمانوں کا بہت بڑا کارخانہ ہے مگر درحقیقت وہ اِس خلافت گاہ کے سقف ہیں جو نہایت اہتمام سے بنائے گئے ہیں کہ اب تک اُنمیں کہیں شگاف نہیں قال تعالیٰ الذی خلق سبع سموات طباقًا ما تریٰ فی خلق الرحمٰن من تفاوت فارجع البصر ہل تریٰ من فطور پھر اُس چھت میں روشنی اور زیب و زینت کا سامان بھی کیا گیا کہ عمدہ عمدہ رنگین مختلف الوان کی قندیلیں لٹکائی گئیں کما قال تعالیٰ ولقد زینا السماء الدنیا بمصابیح اُسکے بعد اُنکے آرام کرنے اور کام کرنے کے اوقات مقرر کئے گئے۔ ہو الذی جعل لکم اللیل لتسکنوا فیہ والنہار مبصرا۔ وقال تعالیٰ ومن رحمتہ جعل لکم اللیل والنہار لتسکنوا فیہ ولتبتغوا من فضلہ یہ چند آئتیں مذکور ہوئیں اگر قرآن شریف میں تدبر کیا جاے تو بہت سی آئتیں انسان کی فضیلت پر دلالت کرنیوالی موجود ہیں۔

الحاصل ان آیات پر غور کرنیکے بعد سچے مسلمان سمجھ سکتے ہیں کہ کس قدر عزت افزائی انسان کی حق تعالیٰ کو منظور رہے۔ اس سے بڑہکر کیا ہوگا کہ جتنی چیزیں آسمان و زمین میں ہیں سب اُن کے مسخر کیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعاً منہ۔ اور چونکہ آفتاب و ماہتاب سے زیادہ کام متعلق ہیں اور ستاروں میں افضل اور ممتاز سمجھے جاتے ہیں اُنکے مسخر کرنے کو بہ تصریح بیان فرمایا کما قال تعالیٰ وسخر لکم الشمس والقمر دائبین۔ اب جو حضرات کہ کلام آلہی کو سچا جانتے ہیں ذرا تامل کریں کہ حق تعالیٰ انسان کو اپنا خلیفہ مقرر فرمایا اور آفتاب ماہتاب کو اُنکا مسخر کیا تو مقتضائے حکمت و عقل کیا ہوگا آیا انسان مثل کباب کے گرد آفتاب کے پھیرے جائیں یا آفتاب مثل بخوردان کے اُنکے گرد گردش دیا جاے۔

سردسیر مُلکوں میں ملاقاتی لوگ کسی مکان میں جمع ہوتے ہیں تو صاحب مکان بخوردان کو ہر شخص کے پاس لیجاتا ہے جسکی گرمی اور خوشبو سے اُسکو راحت پہونچتی ہے اور کیسا ہی گنوار اور کم عقل ہو یہ کبھی گوارا نہیں کرتا کہ وہ معزز لوگ نوبت بہ نوبت آتشدان کے گرد پھریں جب گنوار کا یہ حال ہو تو حق تعالیٰ اپنے عزت دیے ہوؤں کے حق میں یہ ذلت کیونکر گوارا فرمائیگا۔ کہ ہمیشہ آتشدان شمس کے گرد صدقہ ہوتے رہیں

بڑی دلیل اہل حکمت جدیدہ کی حرکت زمین پر یہ ہے کہ آفتاب مثل آتش کے ہے اور آدمی وغیرہ مثل کباب کے اُسکی طرف محتاج ہیں اور مقتضائے عقل یہ ہے کہ کباب کو آگ کے گرد پھیرتے ہیں۔ یہ خیال اُنکے اصول پر نہایت چسپاں اور صحیح ہے اسلئے کہ اُن کے پاس یہ ثابت ہے کہ کسی زمانہ میں کسی بندر کی دم

جھڑ گئی تھی سو یہ آدمی یعنی بعض لوگ اُسکی اولاد میں ہیں جنکے پاس حقیقت انسان کی تہ ہو اُن کے مقابلہ میں دلیل مذکور کا جواب نہایت دشوار ہے کیونکہ انگی فکر وہمت کبھی اِس امر کو مقتضی نہیں ہو سکتی کہ آفتاب اُن کا مسخر اور اُن کے لیے گردش میں ہو فکر ہر کس بقدر ہمت اوست ۔ کار بوزینہ نیست نجاری ۔ کجا بوزینہ کجا تسخیر افلاک ۔

تقریر مذکور میں ہمارا روئے سخن صرف جناب خاں صاحب اور اُنکے اتباع کی طرف ہے ۔ کیونکہ وہ اپنے اسلام کے مدعی اور مسلمانوں کے ہم صفیر ہیں ۔ اور اگر وہ بھی اُنہی لوگوں کے شریک اور ہم خیال ہیں تو بیشک یہ نغمہ سرائی ہماری اُنکے روبرو فضول اور بے محل ہے مگر جناب خاں صاحب اور اُنکے اتباع کی نسبت یہ ہرگز ہمارا خیال نہیں کہ کسی قسم کے نفع کے واسطے شرافت خداداد سے دست بردار ہو کر غیروں کی رفاقت دل سے اختیار کریں ۔

حکمت جدیدہ والے جو کہتے ہیں کہ انسان بندر کی اولاد ہیں اگرچہ اِس قول کو علامہ حسن افندی نے رسالہ حمیدیہ میں رد کیا ہے مگر آخر وہ بڑے بڑے عقلا کا قول ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے عقلا کی بات کا کوئی محمل صحیح پیدا کرنا چاہئے جب تک مخالف دین نہ ہو اور یہ بھی یہ ضرور نہیں کہ اُن کی ہر ہر بات کو رد کیا کریں ۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک یہ قول صحیح ہے ۔ بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا اور اُسکو عقل عنایت کی جس سے وہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ عالم کو پیدا کرنے والا بھی کوئی ہے اور کئی امور اُسکی مرضی کے مطابق اور کئی امور خلاف مرضی ہیں اور اُن کے معلوم کرانے کے لئے اُسکی جانب سے کوئی شخص

مامور ہونا چاہیئے جس کی رسالت کی تصدیق قدرتی طور پر ہو سکے چنانچہ حق تعالیٰ نے انبیاء کو اس کام کے لئے مامور فرمایا اور اُن کی رسالت کی تصدیق کے واسطے چند علامتیں مقرر فرمائیں جنمیں سے ایک معجزہ ہے اور اُنکے ذریعہ سے یہ معلوم کرا دیا کہ فلاں امور مرضی کے موافق اور فلاں خلاف مرضی ہیں اور جو کوئی مرضی الٰہی کے مطابق کام کرے گا اُسکی یہ جزا ہوگی اور جو خلاف مرضی کرے گا اُسکی یہ سزا ہوگی پھر جب اُن اطمینان بخش علامتوں کو دیکھ کر رسالت نبی کی مان لیجائے تو اُسکی آزمائش کے لئے چند علامتیں مقرر کیں جنمیں سے ایک یہ ہے کہ چند چیزیں ایسی دی گئیں کہ اُنکو عقل ہرگز قبول نہیں کرتی حالانکہ قدرت الٰہی پر ایمان لانیکے بعد اُنکا قبول کرنا نہایت آسان ہے اور عقل اُنکے ماننے پر خود بخود مجبور ہوتی ہے۔

الحاصل جسکو امور مذکورہ بالا کی سمجھ ہے اُسکو سمجھدار اور عاقل یعنی انسان کہنا چاہیئے اور جسکو سمجھ نہیں بلکہ صرف تن پروری اور عیش و عشرت کے سامان فراہم کرنے کی سمجھ ہے وہ فی الحقیقت انسان نہیں اسلئے کہ یہ کام ہر حیوان بخوبی جانتا ہے اور اپنے مناسب چیزوں کو سمجھکر اُنکے فراہم کرنے میں کوشش کرتا ہے پھر جس انسان کی وہی سمجھ ہو جو جملہ حیوانات کی ہے تو فی الواقع اُس کو بھی اُنہیں میں شمار کرنا چاہیئے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے اولئک کالانعام بل ہم اضل۔ اس صورتمیں اہل حکمت جدیدہ کی تحقیق کے مطابق اگر اس قسم کے لوگ بندروں کی اولاد ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں اور کچھ نہیں تو اتنا ضرور ہے کہ ہر طرح سے یعنی صورۃً اور معنیً وہ اُن کے بالکل مشابہ ہیں جس سے اُن کو نسل معنوی بندروں کی کہنا بے موقع نہیں۔

Marfat.com

اب ہم ہیأت جدیدہ جس کو نظام فیثاغورس کہتے ہیں اُسکو اجمالاً بیان کرتے ہیں تاکہ بحث کے موقع میں ناظرین کو سمجھنے میں دقت نہ ہو مفتاح الافلاک وغیرہ میں لکھا ہے کہ آفتاب بہ نسبت زمین کے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار دو سو چھیالیس میل ہے اور اُسکے جذب کی تاثیر کروڑوں کوس تک گرد اگرد پہنچتی ہے۔ زمین آفتاب سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہے اور بعض سیارے زمین سے پونے دو ارب میل سے بھی زیادہ دور ہیں سینکڑوں کواکب ظلمانی مثل زمین کے آفتاب کے گرد پھرتے ہیں آفتاب کے گرد پھرنیوالے سیارے تین قسم کے ہیں۔

اوّل سیّارات اولیٰ جن کی حرکت دَوری ہے۔

دوم۔ اقمار جنکو سیارات ثانوی کہتے ہیں یہ سیارے سیارات اولیٰ کے گرد پھرتے ہیں اور اُنکے ساتھ ساتھ آفتاب کے گرد بھی گھومتے ہیں۔

سوم دنبالہ دار ستارے جو نہایت طویل بیضوی مدار میں آفتاب کے گرد پھرتے ہیں کبھی آفتاب کے نزدیک آجاتے ہیں جو دکھنے لگتے ہیں اور کبھی اتنی دور چلے جاتے ہیں کہ دوربین سے بھی نظر نہیں آتے۔

ثوابت جو بے انتہا ہیں ہر ایک اُنمیں سے ایک نظام کا مرکز ہے جو مثل نظام شمسی کے ہے۔

زمین کا قطر تقریباً آٹھ ہزار میل ہے اور محیط اُس کا چوبیس پچیس ہزار میل ہے لیکن قطر خط استوا کا قطبین کے قطر سے ۲۵ میل بڑا ہے یعنی خط استوا کے مقام میں زمین پھولی ہوئی ہے۔

زمین اپنے محور پر مغرب سے مشرق کی طرف پھر کر دن رات میں ایک دورہ تمام کرتی ہے یہ حرکت وضعی ہر گھنٹہ میں ایک ہزار ساڑھے اکتالیس میل ہے

زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے تلے چھپی ہوئی ہے اگر زمین اپنے محور پر نہ گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گرداگرد زمین کے ابعاد متساویہ میں اُسکے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے البتہ پانی کے سطح کو ایک چکنے گھڑے کی شکل پر مسطح کر دیتی ہو اور نیز زمین اگر محور پر حرکت نہ کرے تو سمندر بلند حدود خط استوا سے پستی قطبین کی طرف بہ جاتا اور تمام گرداگرد قطبین کے سینکڑوں کوس تک طغیانی آب سے زمین اور جو ملک اور جزائر قطبین کی حدود میں مثل انگلستان وغیرہ ہیں ڈوب گئے ہوتے ۔

حرکت محوری وضعی جیسے زمین کو ہے کل سیاروں کو بلکہ آفتاب کو بھی ہے

دوسری حرکت زمین کی حرکت اینی ہے جو گرد آفتاب کے پھرتی ہے اس حرکت کا دورہ تین سو پینسٹھ ۳۶۵ دن میں پورا ہوتا ہے اس دورہ کے مدار کا قطر اُنیس کروڑ سے بھی زیادہ ہے اس حرکت سے ہم اڑسٹھ ہزار دو سو ستر میل مسافت ایک ساعت میں بحرکت اینی ہمیشہ طے کیا کرتے ہیں ۔

ہم جسکو ثقل یا وزن کہتے ہیں اُس کا سبب فقط جذب یا کشش زمین ہے **زمین** آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب زمین کو مگر چونکہ آفتاب کا مادہ زمین کے مادہ سے تین لاکھ تینتیس ہزار نو سو اٹھائیس حصہ زیادہ ہے اسلئے آفتاب زمین کو اس قوت سے کھینچتا ہے کہ زمین نہیں کھینچ سکتی ہر چند دونوں کششوں کا مقتضا یہ ہے کہ ایک دوسرے سے ٹکر کھا جائیں مگر چونکہ زمین دائرہ پھرتی ہے

اسلئے وہ ہمیشہ دائرہ سے باہر نکلنا چاہتی ہے جیسا کہ سنگ فلاخن دائرہ سے باہر نکلنے کا میلان رکھتا ہے اس طرح کے میلان کو قوت تارک المرکز کہتے ہیں اور برخلاف اُس کے دائرہ کے مرکز میں ایک قوت جاذبہ ہوتی ہے جسکو قوت طالب المرکز کہتے ہیں یہ قوت چاہتی ہے کہ جسم اپنے مدار سے باہر نہ نکلنے پائے اور یہ دونوں قوتیں مساوی ہوتی ہیں۔

الحاصل آفتاب اپنی قوت طالب المرکز سے زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المرکز سے مدار سے نکالنا چاہتی ہے اور دونوں قوتیں مساوی ہیں اسلئے زمین ہمیشہ اپنے مدار معین پر پھرتی ہے نہ آفتاب کی طرف مائل ہوتی ہے نہ دور ہو سکتی ہے زمین کی گردش جو آفتاب کے گرد ہے اُسمیں قوت تارک المرکز پیدا کرتی ہے اگر یہ گردش نہ ہوتی تو اُسکو آفتاب پر گرنے سے کوئی مانع نہ تھا جس طرح آفتاب زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المرکز سے اُسکی کشش کو دفع کرتی ہے اسی طرح زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب بھی گردش کرتا ہے جس سے قوت تارک المرکز پیدا ہوتی ہے اور اُسکی کشش کو دفع کرتی ہے ورنہ زمین اپنی کشش سے اُسکو کھینچ لیتی کیونکہ فلاخن کا پتھر حالانکہ چھوٹا ہوتا ہے مگر ہاتھ کو زور سے کھینچتا ہے لیکن آفتاب کا مدار بہ نسبت زمین کے مدار کے ایسا چھوٹا ہے جیسے اُسکے مادہ کا مقدار بہ نسبت مقدار مادہ زمین کے بڑا ہے

تمام اجسام موافق اپنی مقدار خاص مادہ کے آپس میں ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں

آفتاب اور زمین برابر زمانہ میں اپنے مداروں کو طے کرتے ہیں اسلئے آفتاب کی حرکت بہ نسبت حرکت زمین کے اِس قدر بطی ہے جس قدر اُسکے مادہ کی

کمیت بہ نسبت کمیت مادہ زمین کے زیادہ ہے اُن کی غرض اِس سے یہ ہے کہ آفتاب کی قوت زمین کی قوت کے برابر ہوجاتی ہے اِسلیے کہ آفتاب کا مادہ زیادہ ہے تو زمین کی حرکت سریع ہے جس سے قوت تارک المرکز بڑھی ہوئی ہے اور اگر آفتاب کی حرکت بطی ہے تو زمین کا مادہ کم ہے جس سے آفتاب کے کھینچنے پر قادر نہیں۔

الحاصل زمین باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصّے چھوٹی ہے مگر قوت کشش میں آفتاب کے برابر ہے اور یہ دونوں کی قوتیں باہم ایسی معادل اور مقاوم ہیں کہ کوئی اُن میں سے دوسرے پر غالب نہیں بلکہ اپنی اپنی مداروں پر حرکت کر رہے ہیں۔

سوائے زمین کے اور بھی سیّارے ہیں جنکے نام یہ ہیں عطارد۔ زہرہ مریخ۔ سیرس۔ پاس۔ جوتو۔ دستا مشتری۔ زحل۔ جارجیم۔ سیڈوس۔ اِن سب کی گردش مشرق سے مغرب کی طرف ہے۔

کل سیّارے اپنے محوروں پر پھرتے ہیں۔

تین سیارے یعنی مشتری۔ زحل۔ جارجیم۔ سیڈوس۔ جو آفتاب سے بہت دور ہیں اُنکو نور بہت کم پہنچتا ہے اُسکا جبر نقصان اُنکے اقمار سے ہوتا ہی

مشتری کے چار قمر ہیں اور زحل کے سات اور جارجیم سیڈوس کے چھ

زمین گرد آفتاب کے ایک برس میں ایسے مدار پر دورہ پورا کرتی ہے جس کا قطر ۱۹ کروڑ میل سے بھی زیادہ ہے۔

اِس وجہ سے ہم زمین والے ہر سال ایک بار ۱۹ کروڑ میل ثوابت کے

نزدیک ہوجاتے ہیں اور پھر چھ مہینے کے بعد ۹۱ کروڑ میل اُن سے دور ہوجاتے ہیں لیکن باوجود اسکے ہماری نظر میں اگرچہ دوربین سے دیکھیں نہ اُن ثوابت کے قد میں کچھ تفاوت معلوم ہوتا ہے اور نہ اُنکے باہم ابعاد میں بلکہ دونوں حالتوں میں وہ یکساں نظر آتے ہیں اس تجربہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بہ نسبت دوری ثوابت کے زمین کے مدار کا قطر بہ منزلہ ایک نقطہ کے ہے۔

اِن تحقیقات سے ثابت ہے کہ مدار نظام شمسی کا کشش زمین اور کواکب پر ہے اسلئے کہ جب کشش ثابت ہوگی تو زمین وغیرہ کواکب کا اپنے اپنے مدار پر ٹھیرنا ثابت ہوگا اور جب ٹھیرنا ثابت ہوگا تو دوسرے احکام و آثار اُسپر متفرع ہونگے۔ اور جب تک کشش باہمی کواکب بدلیل ثابت نہ ہو کوئی بات قابل تسلیم نہیں بلکہ بناء الفاسد علی الفاسد ہوگی مثل مشہور ہے ثبت العرش ثم انقش ادنے تامل سے معلوم ہوسکتا ہے کہ ممکن نہیں کہ کشش باہمی کواکب پر کوئی دلیل قائم ہوسکے خصوصاً اس مسلک پر جنکے پاس بغیر مشاہدہ کے کوئی بات ثابت نہیں ہوسکتی چنانچہ اسی وجہ سے ملائکہ اور جنات وغیرہ کا انہیں انکار ہے اور سوائے طبعیات کے کسی عالم کے وہ قائل ہی نہیں۔

دلیل اس دعوے پر یہ ہے کہ دوربینوں سے کشش کا ثبوت نہیں ہوسکتا اسلئے کہ وہ فقط مقدار جسم بڑا بتلانیکے لئے ہیں اور کشش جسم ہی نہیں تو دوربینوں سے اُس کا محسوس ہونا بھی محال ہے۔

اب رہے دوسرے حواس سو ظاہر ہے کہ بسبب بُعد فاصلہ کے اس کشش کا ثبوت کسی سے نہیں ہوسکتا اور جب تک وہ حس اور مشاہدہ سے اُسکا ثبوت

نہ بیان کریں اُنہی کے مسلک کے مطابق اُن کے دعوے کو تسلیم کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں۔

اثبات مدعیٰ پر انہوں نے چند تجربے پیش کئے ہیں جنکا حال ابھی معلوم ہوا کہ وہ سب کے سب مخدوش ہیں اور بفرض محال زمین کی کشش اگر ثابت بھی ہو جائے تو کواکب کی کشش اُس سے کس طرح ثابت ہوگی سنگ مقناطیس کی کشش ثابت ہونے سے کیا سنگ مرمر کی بھی کشش ثابت ہوسکتی ہے ہرگز نہیں۔

اس مقام میں شاید یہ کہا جائے گا کہ جس طرح ہیأت قدیمہ کے مسائل دلائل انیہ سے ثابت کئے جاتے ہیں اسیطرح کواکب کی کشش بھی بدلائل انیہ ثابت ہوسکتی ہے کیونکہ آثار و حرکات سے اتنا ضرور ثابت ہے کہ تمام کواکب اپنے اپنے مدار و نپر حرکت کرتے ہیں پھر اگر کوئی چیز روکنے والی نہ ہو تو فساد نظام لازم آئے گا اسلئے ضرورۃً کشش ثابت ہوگی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مدارات پر حرکت کرنا کشش باہمی کو مستلزم نہیں جائز ہے کہ بذریعۂ افلاک اُن کی حرکت ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تدافع باہمی کی وجہ سے وہ حرکت کرتے ہوں اور نیز ممکن ہے کہ اُن کو حرکت ارادی یا طبعی ہو بہرحال حرکت کشش پر دلیل نہیں ہوسکتی۔

شاید بعض لوگ ان احتمالات کو دیکھکر خوش ہوں گے کہ خیر یہی صحیح آخر آسمانوں کا تو انکار ہو گیا مگر ذرا انصاف کریں تو معلوم ہو کہ تخمینیات بھی کہیں دلیل ہوسکتے ہیں اسکی مثال ایسی ہوئی کہ کسی جنگل میں مقتول پایا جائے جسکے قاتل کا پتا نہ ہو اور پولس اپنے ابرائے ذمہ کے لئے کہدے کہ زید نے اُسکو قتل کیا ہے حالانکہ

Marfat.com

کوئی اُسپر قرینہ نہ ہو بلکہ خود وہ اُسکے مقید ہونیکے قائل ہوں اور دلیل میں یہ بات پیش کریں کہ ممکن ہے کہ وہ قید خانہ میں ہی سے اُسنے بھونکا ہو یا زہر بھری نظر سے اُسکو دیکھا ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں سمیت کا وجود ممکن ہے۔

اِس میں شک نہیں کہ اُس مقتول کا کوئی قاتل ضرور ہوگا مگر اِس قسم کے احتمالات و تخمینیات سے ثبوت دعوے ممکن نہیں اسی طرح ہم یقین کرتے ہیں کہ کواکب کو حرکت ضرور ہے مگر بلا دلیل یہ کہدینا کہ کروڑوں کوس سے ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں اور اسپر آثار محسوسہ کو دلیل اِنی قرار دینا کسی قسم کی عقل کا مقتضٰی نہیں۔

اب ہم کشش زمین وغیرہ اجسام میں بحث کرتے ہیں جس سے یہ بات انشاء اللہ تعالیٰ ثابت ہوجائیگی کہ کششوں کا وجود بلکہ احتمال بالکل باطل ہے اگرچہ بعض دلائل تجربات کے جواب میں لکھی گئیں مگر چونکہ تفصیلی بحث کا موقع یہاں ہے اِس لئے اُن دلائل کا اعادہ بھی بالاجمال یہاں ہوگا۔

(۱) پہلی دلیل یہ کہ کشش محسوس چیز ہے جس کا تعلق قوت لامسہ سے ہے دیکھ لیجئے کہ سنگیاں لگوانے میں کس قدر کشش کا حس ہوتا ہے چونکہ یہ کشش پہلے اُن اجزا سے متعلق ہوتی ہے جو قریب ہیں اِسلئے تفرق اتصال اُسکا لازمہ ہے اسی وجہ سے سنگیاں لگوانے میں تکلیف ہوتی ہے اگر زمین میں کشش ہوتی تو جو اعضا ہمارے زمین سے متصل ہوتے ہیں اُنمیں ضرور تکلیف ہوتی اور ظاہر ہے کہ کوئی تکلیف نہیں ہوتی اِس سے ثابت ہوا کہ زمین میں کشش نہیں۔ اگر کہا جائے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس نہیں ہوتا تو ہم

Marfat.com

کہیں گے کہ بعض بیماریاں مثل دردسر وغیرہ مدتوں رہا کرتی ہیں باوجود اُسکے درد محسوس ہوتا رہتا ہے اِس سے ظاہر ہے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس زائل نہیں ہوسکتا۔

(۲) مفتاح الافلاک میں یہ بات بدلیل ثابت کی ہے کہ قوت جاذبہ اُس قدر گھٹتی ہے جس قدر اُسکے دوری کا مربع بڑھتا ہے یعنی کاہش اُسکی دوری کے مضروب فی نفسہ کی افزایش کے برابر ہوتی ہے مثلاً آفتاب کے مرکز سے دو چند دوری میں اُسکی قوت جاذبہ بہ نسبت سابق کے چار چند جو دو کا مربع ہے کم ہوتی ہے اور سہ چند دوری میں بقدر نو چند جو تین کا مربع ہے کم ہوتی ہے اب دیکھئے کہ آفتاب باوجودیکہ زمین سے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے اور قوت جاذبہ زمین کی بسبب نہایت دوری کے جو ساڑے نو کروڑ میل ہے وہاں نہایت ضعیف ہوتی ہے بایں ہمہ زمین آفتاب کو وہاں کھینچتی ہے پھر اگر کوئی چھوٹا جسم ایک میل کے فاصلہ کے اندر فرض کیا جاوے تو زمین نے اُسکو کس قدر زور سے کھینچنا چاہیئے کیونکہ اس فاصلہ پر قوت جاذبہ اُسکی بہ نسبت اُس فاصلہ کے جو زمین و آفتاب میں ہے ساڑھے نو کروڑ حصے زیادہ ہوگی ہے اور جسم بھی نہایت چھوٹا فرض کیا گیا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چھوٹے چھوٹے لڑکے آسمان کی طرف پتھر پھینکتے ہیں۔ اور تاوقتیکہ اُن لڑکوں کی قوت کا اثر اُن میں رہتا ہے زمین کی طاقت نہیں کہ اُسکو کھینچ لے اِس سے ظاہر ہے کہ کشش زمین کا احتمال اس قابل نہیں جو اُسکی طرف التفات بھی کیا جائے۔

(۳) حکمت جدیدہ کا دعوےٰ ہے کہ وزن کوئی چیز نہیں بلکہ جس کو

Marfat.com

وزن کہتے ہیں وہ نفس کشش کا نام ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ اگر دو کرے مجوف مساوی الوزن ایک مقدار کے بنائیں اور ایک میں پارہ بھریں دوسرے میں پانی اور دونوں کو ترازو میں رکھیں تو کوئی جھکیگا یا نہیں۔

حکمت جدیدہ کے اصول پر چاہیے کہ کوئی نہ جھکے اسلیئے کہ وزن تو کوئی چیز نہیں۔

رہی کشش وہ دونوں کے ساتھ برابر متعلق ہے اسلیئے کہ جسامت دونوں کی برابر ہے۔

اگر کہا جاے کہ اجزا پارے کی زیادہ وزن دار ہیں تو ہم کہیں گے کہ وزن تو آپ کے پاس کوئی چیز ہی نہیں اور قوت جس چیز کے ساتھ متعلق ہوگی ایک قسم کا عمل کریگی یہ نہیں ہوسکتا کہ پانی کے اجزا کے ساتھ زور میں کمی کرے اور پارے کیساتھ زیادتی کیونکہ کشش نفس جسم کے ساتھ متعلق ہے جو دونوں میں موجود ہے

اگر کہا جاے کہ مادہ جس قدر زیادہ ہوتا ہے اسی قدر کشش کا تعلق زیادہ ہوتا ہے اور پارے میں مادہ زیادہ ہے اسلیئے کہ بہ نسبت پانی کے اس سے زیادہ کشش متعلق ہوتی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اگر ہم خاص ایک بلندی سے زیادہ چار سیر روئی کا گالا اور ایک تولہ شیشہ کی گولی پھینکیں تو چاہیے کہ روئی کا گالا پہلے زمین پر پہنچ جاے کیونکہ بہ سبب زیادتی مادہ کے کشش اس سے زیادہ متعلق ہوئی اور زیادہ تعلق کا مطلب یہی ہے کہ اسکو زیادہ زور سے کھینچے جیسا

Marfat.com

سیماب کے کرے کی نسبت خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ خلاف واقع ہے
اگر کہا جاوے کہ ہوا اُس روئی کو بہ نسبت گولی کے زیادہ روکتی ہے اِسوجہ
سے وہ دیر میں اُترتی ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ واقعی اُس روئی کے ساتھ دو قوتیں
متعارض متعلق ہوئیں ایک ہوا کی قوت روکنے والی دوسری زمین کی قوت کھینچنے والی
مگر اِن دونوں کا موازنہ بھی کریجے ہوا کی قوت کا حال ظاہر ہے کہ لطافت کی وجہ سے
ایک تنکا بھی اسکو چیر پھاڑ کے اُتر جاتا ہے اور زمین کی قوت وہ کہ کروڑوں کوس پر
حالت ضعف میں آفتاب کے سے جسم کو کھینچ لیتی ہے۔ جو اُس سے لاکھوں حصے
بڑا ہے پھر جب بے انتہا اُس کی قوت بڑھجاوے اور نزدیک سے دو چار رتی
روئی کیساتھ متعلق ہو تو اُس کی قوت کی تاثیر نمایاں ہونا چاہیے مگر اُس سے تنا بھی
نہیں ہوتا کہ ایسی کمزور قوت پر جو تنکے کا مقابلہ نہ کرسکے غالب آئے۔
اِس مقام میں ہوا کی قوت کو زمین کی قوت کیساتھ معارض خیال کرنا قابل
غور ہے۔
اگر کہا جاوے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ یہ شرط ہے کہ دوسرے جسم سے
جسامت میں کم یا برابر ہو اور اگر جسامت میں زیادہ ہو تو اُس قدر کشش زور سے
نہ ہوگی جو کم جسامت والے کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو۔
اُس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی مادہ کیساتھ زیادہ کشش متعلق ہونا اور وہ
بھی اس شرط پر کہ جسامت میں برابر یا کم ہو اور نفس جسامت کیساتھ بلا لحاظ مادہ
متعلق نہ ہونا کوئی قرین قیاس بات نہیں بلکہ قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ اُسکے
خلاف ہو اسلیئے کہ جس قدر زیادہ جسامت ہوگی خطوط کششی جنکا حال اوپر معلوم