سلسلہ اشاعۃ العلوم حیدرآباد دکن نمبر ۱۰

وَمَن یُؤتَ الحِکمَۃَ فَقَد اُوتِیَ خَیراً کَثِیراً

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

مطبع عثمان پریس حیدرآباد دکن میں طبع ہوا

۱۳۳۳ھ

یکہزار جلد

Marfat.com

135249

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّآلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ

بعد حمد وصلوٰۃ کے حضرات اہلِ 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 وعوام 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 انکا 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 خودرائی 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 اُنکو بصدق دل ماننے اور تصدیق کرنیوالے کو مومن اور ایماندار کہتے ہیں جنکی تعریف میں حق تعالیٰ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ 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 اسلئے حق تعالیٰ اہل ایمان کو بھی ایمان لانیکے واسطے امر فرماتا ہے چنانچہ ارشاد ہے یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالْکِتٰبِ الَّذِیْ نَزَّلَ عَلٰی رَسُوْلِهٖ وَالْکِتٰبِ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ 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 اُنکو 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 آلٰہی 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 کردیا 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 قدرت بشری سے خارج ہیں

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

بلکہ بعد تکرار مشاہدات کے خود بخود تصدیق آگئی جیسے تجربیات میں ہوا کرتا ہے اور جو
جو عار و ننگ اس 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
سکو گوارا کیا اسکے 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 ان حضرات نے ذرا بھی تامل نہ کیا اور بلا دریافت کیفیت
فوراً قبول کر لیا پھر انکی اولاد انکی جانشین ہوئی اور اسی طریقہ آبائی کو انہوں نے بھی اختیار
کیا ہر چند انہوں نے کوئی معجزات نہیں دیکھے جس سے عقل مسخر ہوتی مگر اپنے
اسلاف و آباؤ اجداد کی عقلمندی و حق پسندی پر انکو پورا بھروسا تھا انکے دیکھے ہوئے واقعات
کرای العین پیش نظر تھے جس سے انکی عقلیں بھی مہذّب ہوئیں اور ایسا ہی دستور بھی ہے
کہ جب آدمی کو کسی پر اعتماد ہوتا ہے تو اس 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 صحابہؓ نے کی ہو اور وہ بتواتر پایہ ثبوت کو پہنچا ہو اسکی 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 اسکی تکذیب کا موقع ملسکے۔ سو پچاس آدمی جب کسی چیز کی خبر دیتے ہیں تو اسکا
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 انپر کوئی تہمت نہ لگائی اس اثنا میں تھوڑے لوگ

Marfat.com

ایسے بھی پیدا ہوئے 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 نا تراشیدہ 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 حالتیں عقل کے روزانہ حملوں سے سر چھپانا مشکل ہوا ظاہر ہے کہ جب
رئیس کی یہ حالت ہو تو وہ اپنی ریاست میں کیا تصرف کر سکے اسوجہ سے ایمان کے
آزادانہ تصرف میں فتور واقع ہو گیا 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 اونہیں 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 ہو گیا 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 رشتہ تعلق ایمانی سے خارج کر دیا یعنی اُسکے معنی
منطوق پر ایمان نہ لایا اور یہ کہدیا کہ مراد اُس سے وہ نہیں جو ظاہر سمجھ میں آتی ہے پھر جو جی
چاہا تاویل کر کے کچھ نہ کچھ معنی بنا لئے اور اُسکی کچھ پروا نہ کی کہ حق تعالیٰ نے اسبابمیں
کس قدر عتاب فرمایا ہے ارشاد ہوتا ہے اَفَتُؤْمِنُونَ 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 ہو گے اور قیامت میں

Marfat.com

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 کہئے 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 عقلا 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 دشمنِ جاں در بغل موجود ہیں ایسا نہ ہو کہ خربوزہ کو دیکھکر خربوزہ رنگ بدلے کسی نے جرأت کر کے طریقہ لِمَ وَلَانُسَلِّم 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 رائے کا انجام کیا ہوا کرتا ہے خصوصًا جو دانا دشمن ہو نہیں دشمنوں کے جوق جوق بصورتِ دوست جنگ زرگری میں مشغول ہیں تاکہ سادہ لوحوں کو اپنے ہمجھ کر دام میں آجائیں غرض جدہر دیکھئے ایمان نشانہ بنا ہوا ہے اور ہر طرف سے اُسپر

Marfat.com

عقلی تیراندازیاں ہورہی ہیں اور ہر طرف ایک تہلکہ مچا ہوا ہے کہ اَلاماں 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 تھکلے اور ثابت ہو جاے کہ وہ ہر جگہ چل نہیں سکتی تو وہ دعاوی کہ جو چیز خلاف عقل ہے ماننے کے قابل نہیں خودبخود لغو ہو جائیگا اور یہ بات اہل انصاف پر ظاہر ہو جائیگی 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 اِسلئے جبتک کوئی چیز محسوس یا وجدانی نہ ہو اُسکا ادراک عقل ہرگز نہیں کر سکتی اسکا ثبوت اس مناظرہ فرضی سے انشاء اللہ تعالیٰ بخوبی ہو جائے گا۔

مادرزاد 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 اِسلئے نابینا کہتے ہیں اور ہم لوگ بینا ہیں اِسلئے 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 تمام اُس جسم خاص کا دوسرے اجسام سے

دیکھنے پر موقوف ہے کیونکہ اگر اُسکے اوصاف بیان کئے 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 لئے 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 ہو گیا میں رویت کا ادراک چاہتا ہوں اور وہ رویت ہی پر موقوف رکھا جاتا ہے۔

بینا- اسمیں 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 کئے گئے اگر 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 ہو گئے 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 حال موجودہ خود ۱۲

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 آسمانوں کا غائب ہونا نص قطعی سے ثابت ہے کما قال تعالیٰ اِنِّیْ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ یعنی غائب آسمانوں کو میں جانتا ہوں۔

بینا۔ غیب السموات کا ترجمہ تم نے غلط کیا شاہ عبدالقادر صاحبؒ 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 قطیفہ میں پس غیب السموات بمعنی السموات الغائبہ 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 کیئے تہ پرتہ کیا دیکھتے ہو تم رحمٰن کے بنانے میں فرق پھر دوہرا کر نگاہ کر دیکھیں کیا دیکھتے ہو دراڑ۔

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 کیا انجام ہوا جھٹلانیوالوں کا 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 کرنیوالوں کی خبریں سنوگے تو تمہیں یقین ہو جائیگا کہ فساد کا انجام برا ہے اور حق تعالیٰ فرماتا ہے

Marfat.com

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحٰبِ الْفِيْلِ 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 اسکا علم کیونکر ہو سکتا تھا اور حق تعالیٰ فرماتا ہے وَتَرٰهُمْ يَنْظُرُوْنَ اِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُوْنَ 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 انکو کچھ توجہ نہیں ہے۔ اگر دیکھنا حاسہ کا مراد ہوتا تو اثبات و نفی ایک ہی حالتمیں کیونکر ہوتی۔

دوسری دلیل یہ کہ بصارہ 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 کر کے اپنے مقصود کے موافق بنالیا اب یہ بتائیے اگر یہ حاسہ ہی نہیں تو نور کی تخلیق سے کیا غرض جس کی نسبت حقتعالیٰ فرماتا ہے وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ۔

نابینا۔ نور سے مراد وہ کیفیت قلبی ہے جو مسلمان کے دلمیں ایمانی حالتمیں حقتعالیٰ پیدا کرتا ہے چنانچہ ارشاد ہے اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ ترجمہ اللہ تعالیٰ کام بنانیوالا ہے ایمان والوں کا نکالتا ہے انکو اندھیروں سے اجالے میں اگر نور

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 وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکُمْ نُوْرًا مُّبِیْنًا 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 ہوکر 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 ہے 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 ہورہی ہے اور حرکت کررہی ہے حالانکہ وہاں حرکت نہیں بلکہ ایک جا سے زوال اور دوسری جا میں حدوث ہورہا ہے -

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

Marfat.com

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 اسلئے کہ جب آدمی حرکت کرتا ہے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اُسکا سایہ
بھی حرکت کررہا ہے پھر اُس قاعدہ سے کہ ہر متحرک جسم ہے تو سایہ کو بھی جسم کہنے چاہئے حالانکہ
اسکا کوئی قائل نہیں اگر سایہ کی حرکت کا یہ جواب دیا جائے کہ وہ ایک جا 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
اُسکی صورت شعاعوں کے واسطے سے مردمک کی راہ سے رطوبات جلیدیہ وغیرہ کا

Marfat.com

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 اسلئے 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 آئے 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 اسیوجہ 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 بنائی جاتی ہے غرض انحداب اور تقعّر آئینہ کا مخالف انحداب اور تقعر چشم ہوتا ہے جس سے جبر نقصان ہوکر اس مناسبت کیساتھ روشنی مرئی کی آنکھ میں جاسے کہ اُس تصویر پر پڑسکے حاصل یہ کہ

*فائدہ ۔ تتمہ میں جو ترجمہ یورپ کی تالیف ڈاکٹر کی کتاب کا لکھا ہے کہ عینک دوربین اور کلاں بین سے پیشتر نکلی ہے سلوسون اہانوس جو ایک امیر فلورنس کا تھا موجد عینک کا ہے انتقال اسکا ۱۳۱۷ء 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 بر تقدیر فرض حرکت ہر جہت میں حرکت کرتا ہے اور یہ مشاہدہ ہے کہ جس روشندان سے دہوپ وغیرہ روشنی آتی ہے اُسکو بند کردیں تو فوراً تاریکی ہوجاتی ہے اجسام صغار کا اسقدر 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 اجزاء جسمیہ سے ہو نہیں سکتا۔ اور اس نور کو عرض نہیں کہہ سکتے اسلئے کہ وہ آفتاب سے منتقل ہو کر زمین تک پہنچتا ہے اور اعراض کا انتقال محال ہے اور سوائے جسم کے وہ کسی قسم کا جوہر نہیں اسلئے کہ جوہر منحصر ہیولی اور صورت اور عقول او نفوس میں اور یہ تو ظاہر ہے کہ واجب الوجود نہیں اس صورتیں وہ موجودات کی کسی قسم میں نہ ہوا اور جو چیز (موجودات) سے خارج ہو وہ موجود نہیں اس 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 کہوگے اُنکا ادراک تو ابصار ہی سے ہوتا ہے۔

نابینا۔ الوان کے معنی اقسام ہیں چنانچہ حدیث شریف میں ہے توخذ

Marfat.com

فی البرنی من البرنی وفی اللون من اللون یعنی صدقہ چھوہارہ وغیرہ برنی سے (جو ایک قسم کی کھجور ہے) برنی لیا جاوے اور ہر قسم سے اُسی قسم کا لیا جاوے اس سے ظاہر ہے کہ لون کے معنی 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۔

مینا۔ 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 اسلئے کہ اُسکی تعریف اگر ہوگی تو اضافات اور اعتبارات لازمہ سے ہوگی جس سے حقائق اسطور سے معلوم نہیں ہو سکتے جسطرح احساس سے معلوم ہوتے ہیں اس صورت میں اگر جزئیات کی تعریف خصائص و آثار سے کیجاوے تو اُس سے صرف ما عداسے 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 ہو سکے پھر مبدا ء فیاض اُس معرفت کا افاضہ اُسپر فرماتا ہے اس 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۔ اس لئے کہ کثرت احساس افراد کی وجہ سے پوری استعداد حاصل ہوگی جس میں 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 بدیہی 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 ماہیتہ اُن محسوسات کی موجود ہوگی ورنہ دعوے معرفت اور تصور بالکنہ کا باطل ہے جب حقیقتہ 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 رہ گئی 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 ساعدت 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 محسوسیتہ 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 ماہیت اور جو جو فرق اور مابہ 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 سمجھا کہ رنگ گرم ہے یا سرد شیرین ہے یا تلخ نرم ہے یا سخت بدبودار 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 کر دیں 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 نہ ہوسکیگا جبتک عقلی طور سے وہ ثابت نہ ہو اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ حاسہ ہم میں موجود ہے تو وہ مصادرہ

Marfat.com

علی المطلوب ہے جو شان عقلا سے بعید اس لئے کہ میں آپ کے اس 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 ہو سکتا اسی وجہ سے کہ وجود معلوم کا مدرک کے پاس چاہئیے۔

اب بتائیے کہ دور کی چیز کا وجود اُس حاسہ بصری کے لئے کیونکر ہو سکے۔ 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 چاہئیے 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 ہو سکتا بلکہ اگر اسی مسئلہ میں آپ غور کریں تو ہماری ہی دلیل کو اُس سے قوت ہوگی۔ اس لئے کہ جب حکما نے دیکھا کہ محسوس حاسہ کے پاس ہونا چاہئیے 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 ہو کر 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 جزو ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اور مبدا

فیاض سے کیفیت کا وجود ابداً فائض ہوتا ہے ہر چند 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 نگویدچیزہا۔ 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 آجائے۔ 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۔

مینا۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْن حق تعالیٰ سچ فرماتا ہے مَنْ كَانَ فِیْ هٰذِهٖۤ اَعْمٰى فَهُوَ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمٰى۔ 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 بتلائے کہ رویت کس طور سے ہوتی ہے
بینا۔ طبیعین کہتے ہیں اور یہی مذہب ارسطو و 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 اُس 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 اُس 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 کرجانا 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 ڈہانپ نہیں سکتے۔

پھر اُس 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 ہوں تو نور کا آنکھوں سے نکلنا اور حرکت کرنا محال ہے۔

Marfat.com

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 بڑھ جاتی ہے وہ انوار متداخلہ اقلاً ایک چراغ کا تو کام دیں حالانکہ کوئی دیکھنے والا اس کا قائل نہ ہو گا۔

دیوری 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

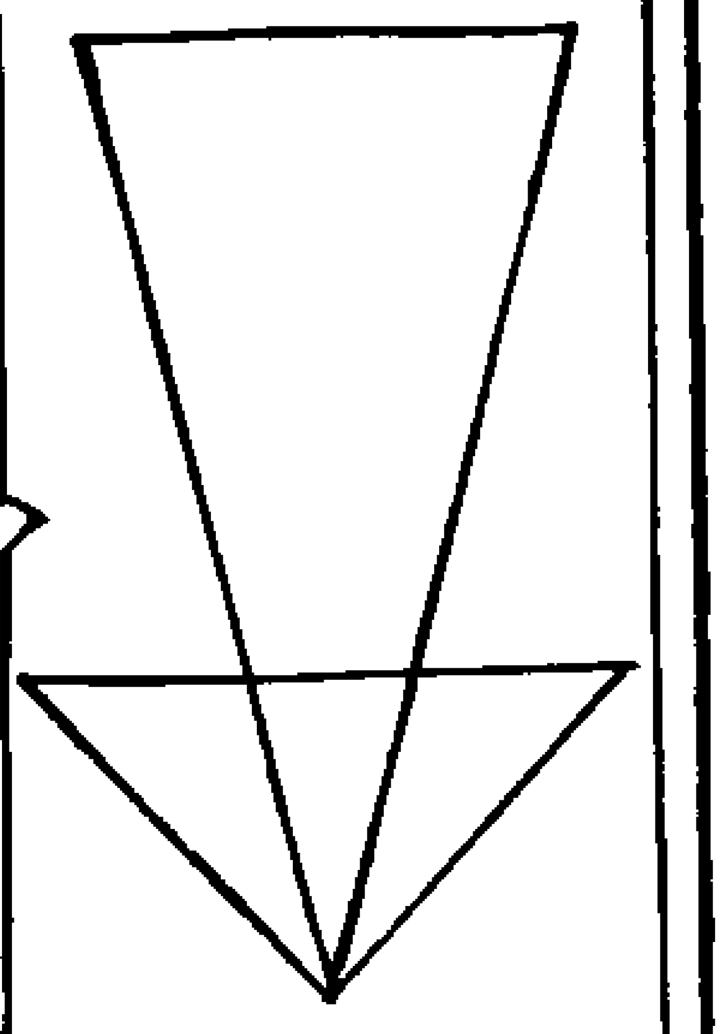
رہا انطباع سو اُس میں یہ کلام ہے کہ آیا انطباع کے وقت صورت مرئی جدا ہوتی ہے یا وہیں رہتی ہے یا دونوں ہوتے ہیں۔ اگر جدا ہوتی ہے تو وہاں سے فنا ہونا لازم ہو گا کیونکہ شیٔ واحد آن واحد میں دو محل میں نہیں ہو سکتی اور اگر وہیں رہتی ہے تو آنکھ میں کوئی نئی حالت پیدا نہ ہوئی جس سے ادراک ہو اور تیسری صورت میں 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 اس میں ہو یعنی جہاں مجہر کی شبح گنجایش کرے اتی کی شبح بھی گنجایش کر سکے۔ اگر کہا جاوے 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 اسی قدر تفاوت چاہیئے 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 چاہیئے کہ حروف الٹے پڑھے جائیں جیسے آئینہ میں پڑھے جاتے ہیں۔

شارح مقاصد رح نے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے کہ جب رویت کسی شے کی اس 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 چاہیئے کہ مبصرات کی انطباع کی تخصیص کیوں کیجاتی ہے اگر اس عمومی انطباع کے سوا اور کوئی بات ہے تو دلیل اس کی مساعدت نہیں کرتی۔

Marfat.com

اس مقام میں شارح تجرید کا قول البتہ قول فیصل ہوسکتا 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 سوا ے
اس کے کہ صورت مبصر کی یعنی مثال مطابق اس کی باصرہ میں منطبع ہوتی ہے۔
اسی طرح عقل میں صورتیں یعنی حقائق وماہیات 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 دیکھیے کہ سوا ے 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 جاے
کسی کی شبح آنے کی ضرورت نہیں بخلاف بصارت کے کہ مذہب انطباع پر اُسکے
پاس نفس مرئی کا وجود نہیں ہوسکتا اس لئے کہ غایۃ قرب مانع ابصار ہے بلکہ اُس کی
شبح کا وجود ہوتا ہے شارح مقاصد 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 درّاکہ اُس کے ساتھ ملابس نہیں اور یہ مسلم ہے

Marfat.com

کہ واسطہ فی العروض میں ذوالواسطہ مجازاً متصف ہوتا ہے اس 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 اس 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 اس سے متاثر ہوتا ہے تو نفس متنبہ ہوکر شے خارجی کا احساس کرتا ہے۔ صورت منطبعہ اس احساس کے لئے 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 یوثر فی جمیع الاجسام المتصلۃ فی حدقتنا۔

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

فی الصغیر ولما رأینا القریب علی قربه والبعید علی بعده فهذان الوجهان انما یلزمان من قال المرئی هذه المنطبعة فقط ۔ واما من جعل انطباع الصورة الصغیرة فی الحدقة شرطاً لادراک المرئی الکبیر فی الخارج لا یرد علیه 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 اٹھاکر تلخیص محصل لکھا ہے اُس کی عبارت بھی تتمیماً للفائدہ لکھی جاتی ہے ۔

(۱) اقول القائلون بالشعاع وہم الحکماء المتقدمون لا یقولون بخروجه عن العین الا بالمجاز کما یقال الضوء مخرج من الشمس والطالہ بوجوب تشوشه عند ھبوب الریاح لیس بوارد لان شعاع الشمس والقمر والنیرات لا یتشوش به وایضاً قالوا لو کان الشعاع جسماً لزم تداخل الاجسام ولو کان عرضاً لزم انتقال الاعراض وایضاً قالوا ان الشعاع من العین کیف یصل الی السماء دفعةً فان الحرکة محتاجة الی الزمان وغیر ذلک وکل ذلک لازم علی سائر الاشعة وکل ما یقولون فی جوابه ہناک ہو الجواب ہہنا وامتناع رؤیة نصف السماء بشعاع الحدقة دعوی مجردة ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لکان اصوب واذا جاز نور سراج صغیر ان یضیئ ہواء بیت کبیر وجدرانه ولم یستبعد ذلک فذلک ایضاً لیس بمستبعد واستدلوا علی کون الابصار بالشعاع باشتراطه بکون المبصر فی ضوء ولو لا ان شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما کان بعضه معیناً فی افادة البعض وایضاً کما یقع لشعاع الاجرام النیرة

انعکاس والانعطاف ونفوذ فیما یحاذیہا من الاجسام الشفافۃ یقع شعاع العین مثلہ بعینہ کما تبین فی کتاب المناظر والمرایا وبالجملۃ الکلام فی ہذا الموضع طویل والاشتغال 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 وابطالہ بامتناع انطباع العظیم فی الصغیر غیر صحیح لانہم لا یشترطون فیہ انطباع العظیم نفسہ او مقدارہ بل قالوا انطباع 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 ہیئۃ 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 والعاد ما بینہما۔

لعل لعل سے ظاہر ہے کہ یقینی طور پر کوئی دلیل نہیں بن سکتی صرف احتمال ہی احتمال ہیں۔ چونکہ رد و 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

Marfat.com

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
نکل 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 ہوجاتا 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 ہوسکتا 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 ہوسکتا کہ مدار رویت
بلکہ اصل مرئی وہی ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ مثال اُس کی ایسی ہوگی کہ جیسے عینک پر
مقابل کی چیز کا عکس پڑجاتا ہے۔ حالانکہ اُس عکس کو رویت میں کوئی دخل نہیں کیونکہ
اوپر معلوم ہوچکا 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 چاہیے 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 اس بات کو
ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نفس ناطقہ خارجی شئے 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 شئے 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 اشیا 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 زرم 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 شکبیہ کے کہ ہزار خیال کیجے 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 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

لکڑی پھنس گئی جس سے اُس کا دم گھٹنے لگا ایک طبیب وہاں موجود تھے انہوں نے پتھر لیکر ایسا مارا کہ لکڑی پھوٹ گئی اور اونٹ اچھا ہو گیا یہ واقعہ طبیب کا نوکر بھی دیکھ رہا تھا اتفاقاً اس 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 لکڑی پھوٹ جائے منشا غلطی کا یہی تھا کہ لکڑی 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 اسکو 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 ہوگا جسکو

Marfat.com

ہم ہمیشہ دیکھتے ہیں میں پہلے کبھی جہاز نہیں دیکھا تھا پہلے بار جب دیکھا تو بھی وہ سیدہا
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 ہی اور جبکہ جہاز کا پیندا پانی پر 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 سیدہا 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 سیدہا 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 کھنچتی ہے چنانچہ ایلی
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
پہنچ سکتی ہے اور چیونٹی کی بھی مگر جہاں بہت بڑے شہر کی تصویر چیونٹی برابر یا اُس سے
کچھ زیادہ جگہ میں پہنچے تو چیونٹی کی تصویر کا کیا مقدار ہو گا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ
جو تصویر وہاں پہنچی ہے وہی محسوس ہے کیونکہ اُسکو بڑہانے والی کوئی چیز ثابت
نہیں کی گئی اسلئے کہ رطوبات انعکاس کے لئے ہیں اور شبکیہ ارتسام کے لئے
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
اسکا 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

ہے اسلئے کہ یہ اُس آئینہ میں ہوتا ہے جو نہایت شفاف ہو اور جو آئینہ غیر شفاف ہو
اُس میں صورت دیکھنے کے وقت آئینہ بھی نظر آتا ہے اسی طرح چاہیے کہ شبکیہ
بھی نظر آئے اس لئے 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
اسکی حقیقت کیا ہے۔ مگر غالباً اُس کی حقیقت یہ بتلائی جاتی ہوگی کہ وہ پردہ شبکیہ ہے
جو بشکل آسمان محسوس ہوتا ہے اس لئے کہ اس حکمت جدیدہ میں آسمان تو خارج ہی کر دئے
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 اسلئے 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 کھنچ 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

ایک پردہ شبکیہ ہے جس پر 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 ہو جاتی 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 ظاہرا دو شبیہ کا ایک نظر آنا غیر ممکن معلوم ہوتا ہے مگر تجربہ روزمرہ اسکو ثابت کرتا ہے ادنیٰ تامل سے یہ بات ظاہر ہو سکتی ہے کہ دو چیزیں کتنی ہی مطابق ایک دوسرے کے ہوں مگر جب حیز 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 بداہۃ باطل ہے اس لئے شبکیہ والی صورتیں نظر آنا باطل ہے۔ اس قیاس استثنائی کے مقدم و تالی 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

Marfat.com

کم وبیش نظر آنے لگتے ہیں یعنی احول کے دو دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بینائی میں اُسکے فرق آجاتا ہو 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 سے روشنی برابر جا نہیں سکتی تو چاہیئے عینک سے کام لیا جاسے 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 اندھا ہی ہوجائیگا یا دونوں تصویروں کو ایک دیکھیگا خواہ بنفسہ یا بذریعہ آلہ کے **ایک** آنکھ کے ڈھیلے کو اگر نیچے سے دبائے جس سے وہ اپنے مقام سے اونچا ہوجاسے 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 صورتیں 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 دونوں کا اُسوقت بھی تھا جب یہ انگلی آنکھ کے قریب تھی انگوٹھی کے پاس پہنچنے کے وقت

Marfat.com

ہمشکل ہوجانا اور قبل اُسکے ہمشکل نہونا ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ اُس انگلی کی صورتیں دونوں شکلیہ 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 کیا 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 ساڑے نو کروڑ میل دور ہے اُسکو بھی ایک دیکھتے ہو اور بالشت 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

مدینا۔ یہ سب کام طبیعت کر لیتی 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 جنکے لئے اعلیٰ درجہ کی عقل درکار ہے قرین قیاس نہیں جو اس سے صادر ہو سکیں۔

مدینا۔ 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 ہو سکتی 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 کر سکتا ہے اُس میں عقل لگانیکی ہمیں 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 نکالے جاتی ہے تو آواز پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجسام متقادمہ 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 کھینچنے سے ہوا کرتی ہے۔

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

شنوا۔ بعضوں نے کہا ہے کہ آواز اُس تمّوج 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 ہر چند 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 بہ از جہل شئے کے اگر اسکا تصور بالوجہ بھی ہو جائے 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 در کنار اسباب حدوث جو بیان کئے جاتے ہیں اُن میں اقسام کے کلام ہیں اور اگر اُس کا یہ مطلب ہے کہ

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 کیے جائیں حالانکہ نہ اُنکو دیکھا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا۔

شنوا۔ جواب سابق سے معلوم ہوا کہ اسباب مذکورۂ 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 بلادلیل مان لوگے اور آواز وسماعت 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 خیرخواہ سمجھتا ہوں اس مسئلہ میں بہت غور وفکر 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

Marfat.com

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 سُننے 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 ہو گی 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 ہو گئی ہو اُسکو بہرا کہتے ہیں۔

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

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 اونکا ذکر نہ کیجئے ورنہ جو سنیگا بے اختیار ہنس پڑیگا

بہرا۔ ہوا چونکہ رطب ہے بآسانی شکل تموج قبول کرلیتی 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 کرلیتی ہے تو ضرور ہے کہ اُس تموج ضعیف کو یہ تموج
قوی مٹا دے اور بنی ہوئی بات بگڑ جاے کیونکہ قوت اس تموج کی باوجود عدم
معارض کے آخر بتدریج گھٹتی جاتی ہے اور تموج کسی حد تک جا کر فنا ہو جاتا ہے
جیسے کھڑے ہوے پانی کا تموج بہنے کے وقت فنا ہو جاتا ہے۔

شنوا۔ گو ظاہراً عقل گواہی دیتی ہے کہ تموج ضعیف کو تموج قوی فنا کردے
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 ہوسکتی
اِسلئے 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 ما بہ الامتیاز بتائیے۔

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

Marfat.com

جو ہمیں معلوم نہیں۔

ہمارا 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 نہیں 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 چاہیئے کہ جہاں تک اُنکی آواز پہنچتی ہے کوئی بات نہ بنے اِسلیئے 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 حقیقۃً نہیں بلکہ کیفیت مخصوصہ پر مجازاً تشکل 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 جہاں

کیفیات متغائرہ 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 اُنکا اٹھ جائیگا اسلئے کہ موضوع اور محل ہر ایک کا وہی ایک ہوا ئے 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 صورتمیں لازم آئیگا مثلاً الحمد للہ چاہئے کہ دوبار سنا جائے اسطور سے کہ ادہر جب الف سنا جائے ادہر کچھ نہ ہوگا۔ اور ادہر لام کے وقت ادہر الف اور ادہر ح کے وقت ادہر 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 آوازیں آتی ہیں اسلیئے گو عقل کے خلاف ہے اسکا انکار نہیں ہو سکتا -

بہرا- قرع وقلع 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 وقلع 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 ہوئی تو اُن اجسام کے ساتھ اُسکو کوئی مناسبت بھی ہے جو لازمہ توالد 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 اِسلیئے کہ یہ تو آپ کے محسوسات سے ہے اُن چیزوں کا لم آپ بتلاتے ہو جنکو نہ کبھی دیکھا نہ دیکھنے والوں 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 بتلائے جاتے ہیں کہ اُس نے صرف عقل اول کو براے نام پیدا کیا یعنی حق تعالیٰ

Marfat.com

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 این 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 منشا 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 کرکے 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

Marfat.com

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 باوجود یکہ 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 ہوائے 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 و آلہ وصحبہ وسلم میں بیٹھا ہوا تھا کہ ابر اُترتا ہوا نظر آنے لگا یہاں تک 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 عشار 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 ہو سکتی 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 ہو سکتی رعد و صاعقہ میں ہوتی ہے حالانکہ شرط مقاومت فوت ہے بہر حال 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 ذکار قلب کی وجہ سے افلاک کی حرکات کے عجیب و غریب آوازیں اور اُسی پر علم موسیقی کی بنا ہے غرض حکماے قدیم کے اقوال سے ثابت ہے کہ حرکات اور تماس کی وجہ سے

Marfat.com

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 الحدّت 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 بدآوازی اور درازی و کوتہی آواز حرف

Marfat.com

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 اسکی 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 انکا 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 بڑھا دیں 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۔ اس 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 اسکو 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

Marfat.com

اوس سے مرکب ہوگی وہ بھی اسی قسم کی ہوگی جسکا حاصل یہ ہوا کہ قول مقولہ کیف سے ہے برخلاف اس کے فارابی کے پاس قول مقولہ کم سے ہے چنانچہ شارح مقاصد نے اسکی تصریح کی اور یہ وجہ لکھی ہے کہ قول ذو اجزا ہے جسکا اندازہ اسکے اجزا سے ہو سکتا ہے اسلئے کہ چھوٹے سے چھوٹا جز جس سے حرف کا اندازہ کیا جائے 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 اس جز کا کل چار چند ہے۔ شارح مقاصد نے اس کا جواب دیا ہے کہ تقدیر ندکور کم میں لذاتہ ہوتی ہے اور قول میں لذاتہ نہیں بلکہ بواسطہ کثرت کے خاصیت کم کی اسمیں 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 ہے جسمیں اجزا نہیں اسلئے کہ کیفیت غیر متجزی چیز ہے اگر حروف کیفیت ہوں جیسا کہ ابھی مسلّم ہو چکا ہے تو انکے بھی اجزا نہیں ہو سکتے اس صورت میں نہ عارض ذو اجزا ہے نہ معروض پھر یہ کثرت کہاں سے آگئی جسکی وجہ سے کم کی خاصیت کیف میں آرہی ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ دونوں عارض و معروض جو عرض ہیں ہوا کو عارض ہیں جو جوہر ہے اور وہ ذو اجزائے کثیرہ ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوا بقول قدما بسیط ہے ذو اجزائے مقداریہ نہیں اور حروف اجزائے مقداریہ کلمات ہیں اس اعتبار سے قول کا مقولہ 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 اسوقت 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 او بتقدیر فرض محال ہیں میرے پاس تو وہ دونوں غلط ہیں میرا مذہب اسمیں وہی ہے کہ وہ مقولۂ انفعال سے ہے یعنی کان کے پردوں پر جو جھٹکے ہوتے ہیں ان کا نام حرف ہے اسکا ابطال عقلاً اب تک نہ ہوا اور اگر آپ بدیہی کہکر ٹالدیں تو میں ہرگز نہ مانوں گا بلکہ اسکو بداہۃ وہم کہونگا۔

شنوا۔ 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 اس 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 ہلا دے 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 ہو آپکی اس تقریر سے میں نہایت پریشان ہوں کہ یہ الفاظ جو آپ نے استعمال فرمائے کیا مہملات ہیں یا چیستان 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 سبل کے سوئی باریک ہوتی ہے اور بال اُس سے بھی باریک ہوتا ہے پہلے آپ دو جانب مقرر کر کے اُسکو محدود فرما دیجئے کہ وہ آواز کس چیز سے باریک اور کس چیز سے موٹی تھی تاکہ اُس مناسبت سے ان غیر معلوم اشیاء کے تصور میں کچھ راہ ملے۔ اور یہ بھی فرما دیجئے کہ مجھ میں بھی آواز ہے یا نہیں۔ آپ کی تقریر سے معلوم ہوا تھا کہ حلق سے ایک ہوائے کیف 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 مساس 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۔

شنوا۔ جناب جو کچھ آپ نے سمجھا ہے وہ بھی غلط ہے اور آئندہ 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 بے تاب 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 اسلیے 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 گا رہی 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 ایک 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

کردیا 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 تعین 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 ہوگا پھر اُس زائد متعین میں وہی کلام ہوگا جس سے تسلسل لازم جائیگا اور یہ تسلسل چونکہ امور عینیہ یعنی تعینات منضمہ موجودہ فی الخارج میں ہوگا 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 ہوگیا 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 جاے کہ وہ عورت مجمع ہونیکے پہلے سے گارہی 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 ہوجاے 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 وتغیر کو نہیں بلکہ وہ جس تعین و وجود کے ساتھ قبل حدوث صور متصف تھا بعد حدوث وفنای 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 اِنسے علیحدہ ہوگیا بلکہ یوں سمجھنا چاہئیے کہ وہ جتنی صورتیں ہیں اسی صوت کے شیونات اور تعینات ہیں جنکا منبع اور منشاء ہی 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 علیحدہ مشاہد نہیں ہوسکتی اور جو مشاہد ہے وہ اسی کی صورت ہے اور ہرچند اوصاف واضافات 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 وتغنی وغیرہ میں تنزل کر کے صورت خارجیہ میں محسوس ہوا اور باوجود اسکے بحسب صرافت ذاتی اور مرتبہ 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 واتحاد تو وہاں ہوں جہاں دونوں میں مغایرت ذاتی ہو مثلاً پانی پتے یا کوزہ میں ہو یا جن کسی آدمی میں گھس جاسے یہاں تو وہ تمام صورتیں

اطوار وشیون 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 حرف 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 وقلع 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 وصوامت 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 آپسے 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 و قلع سے جو ایک موہوم تموج 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 اس وجہ سے کہ جسم لطیف جب کثیف پر ٹکر کھاے گا تو ضرور پریشان ہوگا پھر جب ہوا پریشان ہوگئی تو وہ تموج خاص جس پر مدار آواز کا رکھا گیا ضرور پریشان ہونا چاہیئے اور اُسکی پریشانی موجب پریشانی صوت ہے اور قطع نظر اسکے کہ تفرق و تموج 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 ہو جاے 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 اَینی کے مقصود تک پہنچنا انکا محال ہے حالانکہ باتفاق متکلمین و حکما 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

Marfat.com

ہر ایک جز میں بو اور حرارت کا ایک دوسرا شخص مماثل مستقل قائم ہے اور جہانتک بو اور حرارت ہوا میں پھیلی ہوئی ہے لاتعد ولاتحصی امثال بو اور حرارت کے قائم ہیں اور ہر آن میں تجدد امثال انکا 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 ہوائے محدود میں لاتعد ولاتحصی امثال ہر حرف کے قائم ہیں مگر اس تقدیر پر لازم آئیگا 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۔ علی 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 جائے ابتدا 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 حسًّا توارد و توالی امثال کی وجہ سے ایک سمجھا جاتا ہے مثلاً فرض کیا جائے کہ توپ کی آواز پندرہ میل مسافت پانچ دقیقوں میں طے کرتی ہے اور کوئی سواری مثل ریل کے ایسی فرض کی جائے

Marfat.com

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 رہیگی حالانکہ فی الواقع وہ ایک نہیں
بلکہ ہر آن میں اُسکے امثال کا تجدد ہوتا رہا ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ عمر بھر حساً 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 بجب 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 اگراس کا مطلب یہ ہے کہ کلام کا تکون اور وجود وہاں ہوتا ہے تو قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ پہلے تو وہ تموّج ایسا ضعیف ہے کہ کان تک اُس کے پہنچنے ہی میں کلام ہے۔

اور اگراس 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 پراُسی 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 تموّج 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 اسکو پیدا کر دیتا ہے اس عالم میں محل اُس کا ہوا ہے اگرچیکہ 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 اشاں کے ایجاد میں بھی مبدأ فیاض کو تکلیف دینے کی ضرورت پڑتی ہے یا یوں کہا جاسے 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۔ جسب ضرورت ہوا کو استعمال کرنا سوائے اسکے عوارض خارجیہ کی طرف متوجہ رہنا۔ مثلاً طبیعت مخاطب کا لحاظ آثار ولوازم

Marfat.com

و نتایج کلام کی تخییل حالت مخاطبہ پر نظر اثنائے کلام میں وہ جو کچھ کہے اسکو سننا اور
ادراک کرنا وغیرہ افعال صادر ہوتے ہیں سو ان 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 انمیں سے ایک ایک فعل ہوتا ہو بلکہ جو چھوٹے سے چھوٹا زمانہ لیجئے اسمیں
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 ہو سکتی
کیونکہ یہ حرکات و سکنات امور طبعیّہ 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 اِسلئے
بات کرنا محال ہے۔

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

بہرا۔ اگرچہ آپ نے ہماری خاطر سے اہل معقول کے مسلّمہ 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 ہو گیا کہ بات کچھ بھی نہیں یا تو مثل لڑکوں کے ایک دوسرے کو دیکھکر منہ چڑھاتے

Marfat.com

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

اگرچہ حکما نے 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 اسوقت 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 اسلئے کہ جائز ہے کہ جو اسباب قرائن اور دلائل انّیہ سے معلوم ہوتے ہیں وہ واقع میں نہ ہوں 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 دلوںمیں دونوںکے عداوت ہے حالانکہ جائز ہے کہ کسی خاص غرض سے صرف خرفروشانہ عداوت کی نمائش 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 انّیہ 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 ہے 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 اسوقت یہ کہنا ضرور ہوگا کہ وہاں آواز قائم بالذّات ہے یعنی جوہر ہے جب آواز وہاں

Marfat.com

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 اسکا 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 ہوکر 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 ادنی غور سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی آلہ مساعدت کرے اور وہ تمام اجزا پانی سے علحدہ کرلیے 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 بنکر 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 غرض 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۔

Marfat.com

پھر چونکہ آوازمیں انتقال محسوس ہے تو اُسکا جسم ہونا بھی ثابت ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اِسلئے 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 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 آوازمیں ہر حرف کی آواز کی حقیقت جدا ہے یہاں ایک نفس آواز ہے جسکا اطلاق تمام آوازوں پر 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 اِسلئے کہ اُسپر آثار 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 قطر تقریباً دو سو 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 نفس آواز بسیط ہے اسلئے کہ اگر وہ جوہر ہے تو اُسکی ترکیب ثابت نہیں اور اگر عرض ہے تو مقولۂ 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 الاتعدد ولاتحصی ہیں ممتد ہونا اُسکا قرین قیاس نہیں اسلئے کہ ممتد چیز کو اجزائے مقداریہ ضرور ہوتے ہیں اور (آ) کو کوئی جزو مقداری نہیں۔

اگر کہا جائے کہ وہاں ایک (ا) نہیں بلکہ ہر ایک جزو مسافت میں ایک ایک (ا) ہے تو یہ بالکل غلط ہے اسلئے کہ اگر کوئی ایسی مخلوق فرض کی جائے جس کا محل سماعت دو سو گز قطر 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 جائے جسکے سرے پر نہایت باریک سوراخ ہو اور وہ عصب مفروش سماعت گاہ پر رکھا جائے جب بھی وہی ایک (ا) سنا جائیگا اور اگر سر اس 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 آیۂ شریفہ

Marfat.com

وَقالت نملة الایہ سے ثابت ہے۔

الحاصل (آ) اگرچہ بسیط ہے مگر اسکا انکار نہیں ہو سکتا 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 رہے اور تیز سماعت والے کے پاس کچھ اور علی ہذا القیاس قرب و بعد میں بھی اختلاف ہو گا غرض اُس آواز (ا) کا اثر کہیں یہ ہو گا کہ سُننے والے کو ایذا ہو گی اگر تیز سماعت اور قریب ہو اور کہیں یہ اثر ہو گا کہ پوچھنے کی ضرورت ہو گی جس صورت میں کہ کند سماعت اور دور ہو علی ہذا القیاس اگر وہ دوست کی آواز ہو گی تو محبوب ہو گی اور اگر دشمن کی ہو گی تو مبغوض ہو گی۔ 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 سوا اسکے کہ کوئی بات نہیں کہ یہ اختلاف اُن صورتوں کی طرف منسوب ہو گا جو بسبب 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 ہو سکتی اسلیے 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 بکثرت 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 کر سکتا۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حیثیتیں 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 آئینگے 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 اُنمیں منقسم ہو نہ کلی طبعی نہ اُنمیں حلول کرے نہ اُنکے ساتھ متحد ہو اسلیے میں تو کبھی قائل نہیں ہو سکتا کہ آواز بھی کوئی چیز ہے میں آپ کی ایک نہ سنونگا جبتک آپ آواز کا وجود دوسرے 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 اِسلیے 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 ساحت 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

ایک آنی حرکت حلق سے ہوتی ہے - اور اگر تسلیم کر لیا جاے کہ اُس 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 وقلع 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 بداہۃً محال ہے
حاصل یہ کہ اگر آواز ہمزہ کا وجود ہو تو کئے محال لازم آئینگے اور مستلزم محال محال ہوتا ہے

Marfat.com

اِسلئے اُس کا وجود محال ہے۔

شنوا۔ آپ کو حق تعالٰی 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 تعالٰی 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 اِسکے سمجھنے میں عمر ضائع نہ کیجئے بلکہ اپنی شرمناک حالت پر تنہائی میں بیٹھکر روئے اور حق تعالٰی 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 يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ اور سوائے اِسکے اگر بڑے بڑے عقلاء اقسام کے موشگافیاں کرکے 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

Marfat.com

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 نہیں مگر صرف اتنا جاننا کہ وہ کچھ ہیں علم نہیں ہوسکتا۔ علم تو وہ ہے کہ ہر چیز کو اُسکے اعداء سے ممتاز کردے 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 اِسکے 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 ہوگیا ہے کچھ نہ کچھ اُس کا بھی تصور ہوجاتا 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 ابعد الجسمیہ یعنی کیفیات جسمانیہ سے قطع نظر کیا پھر طول و عرض و عمق سے اُسکے بعد جو باقی رہگیا یعنی جوہر مجرد کو علحدہ تصور کرلیا 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 ہوسکتا مگر نابینا اُسکا ادراک کرسکتا ہے اور سواد و بیاض کا ادراک نہیں کرسکتا اسموقع میں

اگر یہ کہا جاے کہ نابینا مثل ہیولی کے سواد و بیاض کا بھی اگر تصور کرلے 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 تعالی 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 گز کا آدمی پیدا ہو اور اُسکو ایک پاؤں ہو اور ایسے ہی دس بیس مہلات اور اُسکو اعجوبہ بنانیوالی چیزیں اُس میں جمع ہوں لیکن اگر کسی کو ایسے آدمی کے وجود کی خبر دیجئے تو ہر گز قبول نہ کریگا حالانکہ اسکو عقل فی الجملہ قبول کر لیتی ہے کیونکہ ایک سر محسوس ہے اسی قسم کے کروڑ بھی آخر متصرفہ ہمیشہ اسی قسم کا کام کیا کرتا ہے مگر نابینا کا تصور سواد و بیاض کا وجدان صحیح کے بالکل مخالف ہے کیونکہ جو صورت بیان سے اُسکے ذہن میں آیگی وہ مطابق واقع کے نہ ہوگی مثلاً جب اُسکو کہا جاے کہ بیاض ایک چیز ہے تو اُسکے ذہن میں وہی چیز آیگی جو اُسکے علم کے مناسب ہے مبصرات کے قسم میں کبھی نہ ہوگی پھر جو کہا جاے 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 تعالی بصارت عطا فرمادے اور سپیدی اُسکے سامنے پیش کریں تو پہلی صورت تصوری کے مطابق اُسکو ہر گز نہ پائیگا۔ نابینا کو جانے دیجئے ہم لوگ باوجودیکہ بصارت کے ذریعہ سے عمر بھر ادراک کیا کرتے ہیں مگر اُس کا تصور نہیں کر سکتے کیونکہ اُسکا ادراک کسی حاسہ سے نہیں ہوتا کیونکہ کسی کی بصارت نہ اپنے آپ کو دیکھتی ہے نہ دوسرے کی بصارت کو اور دوسرے حواس سے محسوس ہونا

اُس کا ظاہر ہے چونکہ بصارت محسوس نہ ہوئی اسلئے اُس کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اسیوجہ 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 دعویٰ 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 مقتضیٰ 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 باایں ہمہ جس قدر انکشاف وامتیاز 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 اسکو 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۔

Marfat.com

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 ہی 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 الحقیقہ ہے یا مختلفۃ الحقائق اور وہ دوسرے بدن میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔ کلیات و جزئیات 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 حکماء کے نفس باواز بلند کہہ رہے ہیں کہ اپنا حال ہمیں کچھ معلوم نہیں اگر ہر اسے نام کچھ کہہ بھی دیا تو وہ تخمین اور اٹکل بعینہ ایسی ہے جیسے کوئی غائب چیز کی خبر تخمین پر دیتا ہے دلیل

اس بات پر کہ خود حکمائے کے 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 اُسکے نفس کی خبردی ہوئی ہے پھر اُنکا 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 کے 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 ہوسکتا 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 یہاں تک 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 ضرورةً ثابت ہے اس سے زائد کوئی چیز دلیل سے ثابت نہیں ہوسکتی 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 تیسر 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 مقولۂ 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 مقولۂ 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 چیزونکا
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 چیزونکا 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

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 وذاتیات انحاء وجودات 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 منشا 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 لئے 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 وحرکت ونطق 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 الشی عن نفسہ لازم آئیگا جو محال ہے کیونکہ ذاتیات وذات میں اجمال وتفصیل 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 مضائقہ نہیں ذات کا وجود فی نفسہ کسی شرط پر ایسے طور پر موقوف ہونا کہ وہ شرط نہ ہو تو سلب الشی 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

Marfat.com

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 و کبر 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 و کبر 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 و الحجم چیز 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 بڑہا دیا تاکہ جب تک
ماہیت جوہر ذہن میں بطور کیفیت ذہنیہ رہے اسوقت بھی جوہر اسپر صادق آئے
اسلئے کہ اسوقت وہ خارج میں نہیں ہے کہ لافی موضوع ہوتی -

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 کرسکتا لیکن حصول کا طریقہ صرف حلول و وصفیت میں منحصر نہیں بلکہ جائز ہے کہ دوسری طور پر حاصل ہو جیسے تمام اشیاء 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 تا کہ 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

Marfat.com

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 انتہی 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 اسکے پاس یعنی ذہن میں کوئی چیز آتی ہے یا نہیں اور آتی ہے تو ماہیت آتی ہے یا اسکی شبح۔

یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز آدمی دیکھتا ہے یا سنتا ہے اسمیں کسی کو اختلاف نہیں ہوتا اگر کروڑ آدمیوں کے سامنے سفید چیز رکھی جاے تو سب بالاتفاق کہیں گے کہ یہ سفید ہے اور یہ حکما نے بھی مسلم کرلیا ہے کہ ادراک اسکا 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 اسکو 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 آجاے 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 امنات 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 لیے تجویز کرنا کمال بے انصافی ہے۔ اگر کہا جاے کہ نفس ناطقہ میں بسبب تعلق بدن کے صرافت تجرد نہ رہی اسلئے اُسکے علم میں ضعف آگیا تو جواب اسکا یہ ہے کہ اگر ضعف ہو تو علم حصولی میں ہوگا اسلئے کہ وہ بذریعہ حواس جسمانی حاصل ہوتا ہے ذات نفس کے تجرد میں تعلق کیوجہ سے کوئی فرق نہ آیا۔ جس سے اپنی ذات وصفات کا علم اُسکو حاصل نہ ہو۔

Marfat.com

الحاصل دعوے تو وہ لینے چوڑے کہ نفس ناطقہ ہر چیز کا ادراک کر سکتا ہے اور اُسکی قوت ادراکی یعنی عقل جب تک کسی بات کو قبول نہ کرے وہ قابل تسلیم نہیں اور اُسکی حالت یہ کہ نہ اُسکو اپنا علم ہے نہ اپنی صفات کا نہ یہ جانتا ہے کہ خود علم یعنی جاننا کیا چیز ہے پھر ایسے جہل 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 اُسمیں 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 اِسلئے کہ بہت سی صفات ایسی ہیں کہ اُنکی 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 اُسکا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ بھی صفت نفس ہے اُسکا بھی علم ہمیشہ چاہیئے خصوصاً اس وجہ سے کہ حکما کا قول ہے کہ علم ہماری ذات کا ہماری نفس ذات ہے انتہی۔ اگرچہ مسئلہ علم میں بہت قلم فرسائیاں ہوئی ہیں مگر چونکہ عقلی مسئلہ ہے ہنوز عقل کو گنجائش ہے اِس 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 اُنکے ذریعہ سے نفس ناطقہ ذات محسوس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اِسی وجہ سے مادرزاد اندھا ایک بڑے وسیع علم سے محروم ہے جو بصارت سے متعلق ہے اِسی طرح مادرزاد بہرا وغیرہ۔ ایک ایک قسم کے علم سے محروم ہیں۔ نفس اپنی قوت

Marfat.com

مدرکہ ذاتی سے وہاں کچھ کام نہیں لے سکتا اسلئے 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 جا نیکی 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 سواے 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 وتاریک میں یعنی دماغ میں کہ جہاں نہ کوئی ذاتی روشنی ہے نہ روشندان
اگر کوئی صورت آجاے 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 جاے 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 جا دے 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 کل

عند المُدرک 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 شئے 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 ہے نہ ہوا 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 ومحمول 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 ہو اس تقریر سے ظاہر ہے کہ بلحاظ قضایائے مذکورہ کے وجود ذہنی بناچاری مان لیا گیا حالانکہ

ہنوز اُس کی ضرورت مسلم 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 اسلئے 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 اسی 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 ہو سکتی ورنہ لازم آیگا کہ کلی من حیث ہو کلی موجود خارجی ہو حالانکہ ابھی معلوم ہوا کہ علم موجود خارجی ہے حکما نے جو متکلمین پر اعتراض کیا ہے کہ وجود ذہنی ثابت نہ ہو تو معدومات میں حکم صحیح نہ ہوگا اسی 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 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 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 بعینہٖ ہی 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 جاوے اُس سے وہ منتزع ہو سکے پھر اس میں غور کیا جاوے کہ اگر بالفرض خارج میں اُن دونوں جزو کا یعنی مصداق قضیہ کا وقوع ہو جاوے تو کیا جو یقین اس قضیہ میں ہو رہا ہے اُس میں بھی اُسی قسم کا یقین ہو گا۔ میری دانست میں اگر انصاف سے دیکھا جاوے تو اس 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 منشأ انتزاع ہو اگر موجود خارجی ہو جاوے تو وہ منشأ وجوب وجود کا ہو گی امتناع کو وہاں کیا دخل کیونکہ وجود فی زمان الوجود واجب ہے پس معلوم ہوا کہ صورت ذہنیہ جس معنیٰ 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 اسلئے کہ اُس کا تحقق نہیں ہو سکتا اس سے ظاہر ہے کہ صورت ذہنیہ کا وجود معدومات میں ثابت نہیں جسکی وجہ سے وہ نکالی جاتی ہے بلکہ جائز ہے کہ اس 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 اُنہیں سفیدی ممتاز ہوتی ہے حالانکہ وہاں رنگ دینے والی کوئی چیز حادث نہوئی
الحاصل ان 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 اس 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 ایساہی 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 انکا اختراعی ہے
مثل انیاب اغوال کے مگر چونکہ نفس کو بواسطہ حواس کے تعلق کی عادت پڑی ہوئی
ہے اس لئے اس قسم کے تعلقات میں غلطی نہیں سمجھتا جیسے اشیاء مذکورہ میں غلطی
معلوم نہیں ہوتی۔ اس تقدیر پر ادراک محسوسات کے بعد جو کلیات منتزع سمجھی جاتی
ہیں فی الحقیقت انکا وجود ذہن میں بھی نہیں۔ بلکہ دراصل وہاں نفس کا تعلق موجود
خارجی سے ہے اسی 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 اس 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

Marfat.com

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 حاضر 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 ورنہ وہ 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 حکما 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 ہوسکتا 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 کر کے 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 و رسول کے مقابلہ کے گھمنڈ کو جو چیز ہماری جانچ میں برابر نہ اُترے اُسکو رد کر سکتے 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 پر 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 کہو گے 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 کر دیا ہے ورنہ سب متفق اللفظ ہی کہتے جو آپ کہو گے 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 البتہ فریبی ہے۔

Marfat.com

چونکہ تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ مدار عقل کا حس پر ہے اِس بنا پر وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر بالفرض حیوانات و انسان 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 ۲-۳ 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 و جمادات 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 اُنھیں 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 جا 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 اُنمیں کسر و انکسار ہو کر ایک حالت متشابہ پیدا ہو جائے تو کیا نقصان ہرچند عقول نے اسمیں اِس قدر اختلاف کیا کہ ہر ایک کیفیت مثلاً حرارت برودت اپنے

Marfat.com

ضد میں 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 و غیر معقول چیز کو مان سکتی ہے تو خدا اور رسول کے خبر دینے کی وجہ سے اُس کو ماں 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 و رسول کے قول کے کہ اُس میں غلطی کا احتمال بھی نہیں۔ جب عقل دونوں صورتوں میں غیر محسوس چیز پر ایمان لانے میں 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 کیے جاتے تو عقل کو ماننے میں بہت تامل ہوگا۔ مگر چونکہ دیکھنے اور سُننے سے عادت ہوگئی ہے

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 سنتا 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 انکسفوراس فیلسوف کے حال میں لکھا ہے کہ ایک بار آسمان کی طرف سے کہیں پتھر گرا اُس روز سے

---

* اِسی 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 لمپون تھا کہا کہ اثینا (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 راس 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 ہو گیا 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 الٰہیات و معاد وغیرہ کی طرف توجہ ہوئی کیونکہ وہ انبیا کے یا اُن کے مصاحبین کے صحبت یافتہ تھے۔ وفیۃ الاسلاف وتحیۃ 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 ساسطیون وغیرہ تھے اس سلسلہ سے ظاہر ہے کہ انبیا کے علوم نقلیہ ضرور ان لوگوں میں آئے تھے پھر چونکہ حکمانے اپنی عقلوں کو محسوسات میں اکثر کامیاب ہوتے دیکھا بمقتضائے طبع اور تلذذ عقلی اُن میں بھی راے لگائی مگر چونکہ عالم محسوسات میں آثار و لوازم گو مطابق واقع کے ہوں یا نہ ہوں عصاے کور کا کام دیتے ہیں اسلیے کبھی انکو 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 ہرطرف سے بارش پھر نہ کہیں قدم جمانے کی جگہ نہ سر چھپانے کو سہارا نہ ہاتھ میں آثار و لوازم کا عصاے کور ہر قدم پر لغزش کا ظن بلکہ یقین۔ کیا ایسا سفر بغیر راہبر کامل کے کوئی طے کر سکتا ہے ہرگز نہیں اسی وجہ سے بعض عقول نے جب دیکھا کہ کامیابی ممکن نہیں تو صراحتاً 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 الہیات و معاد کے مسائل میں حکما کے اقوال کو منقول کے ساتھ ملا کر دیکھ لیجئے بوعلی سینا وغیرہ حکما کو مسئلہ معراج کا انکار نہیں مگر اس اقرار پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اس میں اور انکار میں کیا فرق ہے۔

دبستان مذاہب میں لکھا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج کی نسبت حکما نے بہت تاویلیں کیں مگر سب سے عمدہ وہ تاویل ہے جو بوعلی 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 اس سے ہر وقت مدد پہنچا کرتی ہے چونکہ سفر میں تائید مرکب سے ہوا کرتی ہے اور یہ سفر معنوی تھا اسلئے بنظر تائید کے بلفظ براق تعبیر کی گئی اور جو وارد ہے کہ وہ گدھے سے بڑا اور گھوڑے سے چھوٹا تھا مطلب اس کا یہ ہے کہ عقل فعال عقل انسانی سے برتر اور عقل اول سے کمتر ہے پھر اس کا آدمی کا ہونیکا یہ مطلب ہے کہ تربیت انسانی پر نہایت مائل اور مشفق ہے اور ہاتھ پاؤں اسکے دراز ہونیکا یہ مطلب ہے کہ فائدہ اسکا ہر جگہ پہنچتا ہے اور اسکا 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 اس 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 اسنے 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

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 ہو جاے گا اسی واسطے کہا گیا کہ اُسکے طرف توجہ نہ کیجیے اور وہ جو فرمایا کہ بیت المقدس کو پہنچے۔ اور موذن نے اذان کہی اور میں آگے بڑھا جماعت انبیا و اولیا کو دیکھا کہ داہنے بائیں کھڑے ہیں اور ہر ایک نے مجھ پر سلام کیا مطلب یہ کہ مطالعہ تامل قوی 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 وہ جو فرمایا کہ آسمان دنیا پر پہنچے اوس کا دروازہ کھلا وہاں اسمٰعیل کرسی پر بیٹھے تھے اُن کے روبرو ایک جماعت تھی جنپر سلام کیا مراد فلک سے قمر اور اسمٰعیل 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 جبرئیل آے نہ براق نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکان سے کہیں تشریف لے گئے بیٹھے ہی بیٹھے سب طے ہو گیا چنانچہ اس پر یہ دلیل ہے کہ ہنوز بستر گرم تھا کہ آپ واپس تشریف لاے۔ 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 اسلیے جدھر اُس کی توجہ ہوتی ہے یہ خیال ضرور آتا ہے کہ کوئی ایسی بات نکالی جائے 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 ہو سکتا 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 و لوازم 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 اسپر دلائل قائم کیا جن کو اپنی دانست میں برہان و حجت سمجھتا تھا پھر اُسکے شاگرد مثل اسکندر افرودسی اور ثامسطیوس اور فرفوریوس نے اُسی کا طریقہ اختیار کیا۔ ہرقلس نے خاص اس 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

Marfat.com

ہیں اگر کوئی ماہر ملے اور آلہ تقسیم کرنے کا موجود ہو تو مچھر کے پاؤں کو تقسیم کر کے
استنے 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 کرلیتا
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 معین 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 ذرات
سخت اور فراغ ہے اور وہ ذرات بسبب صلابت کے فاسد نہیں ہوتے اور
تغیرات سے محفوظ ہیں۔ دیمقراطیس[⁂] جو اُس کا شاگرد ہے اُس نے یہ بات

[⁂] تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ دیموقراطیس 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 دیموقراطیس یہ حال سنکر اُسکے پاس گیا اور وعدہ کیا کہ تمہاری بیگم کو میں زندہ کردونگا۔ 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

بڑھائی کہ اُن ذرات سے بے انتہا عالم بنتے ہیں جب ایک زمانہ معینہ میں کوئی عالم تباہ ہوتا ہے تو اُن ذرات سے دوسرا عالم بنتا ہے اور روح انسانی وشمس وقمر وغیرہ انہیں ذرات 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 کرہ ہوا جو بگولہ کے ساتھ مشابہ ہے اور مرکب ہے مادہ 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 اسکو یہی مقصود تھا کہ اپنی ہر بات لوگوں کے پاس مسلّم ہو اور اسی وجہ سے مذہب تناسخ وغیرہ جو کچھ ایجاد کیا تھا سب صحیح مان لیا جائے۔

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 دیموقراطیس 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 طباع تھا اُسکے والد نے اندومادس حکیم کی خدمت میں اُسے لے گیا حکیم نے اُس کی کمال ذکاوت دیکھ کر اُس کو اپنی فرزندی میں لیا اور علوم ادبیہ اور موسیقی سکھا کر اکسماندروس حکیم پاس بھیجا۔ وہ وہاں ہندسہ اور نجوم سیکھ کر ارباطای بابلی کے پاس گیا وہاں علوم حکمیہ کی تحصیل کرکے اور افارخودیس حکیم سُریانی وغیرہ کے پاس حقایق ونکات حکمت کی تکمیل کرکے 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 اس فرعون مصر کے پاس لے گیا اُس نے کاہنان مدینۂ اُشمس کو حکم لکھا اُنھوں نے بمجبوری تمام اُسکو اپنے پاس رکھا اور زمانہ دراز تک اقسام اقسام کی محنتوں کا امتحان

Marfat.com

انسانوں اور حیوانوں کی ہوا میں پھرتی رہتی ہیں جب کہیں کوئی جسم انکو بے روح ملتا ہے فوراً اُسمیں داخل ہو جاتی ہیں خواہ وہ جسم گھوڑے کا ہو یا گدھے کا یا چڑے 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 دیوسپوس کے کاہنوں کے پاس بھیجا اُنھوں نے بھی بہت سخت مصائب وشدائد میں مبتلا کئے جب کوئی دقیقہ امتحان کا باقی نہ رہا اُس سے کہا کہ تمہارے اور ہمارے دین میں مباینت تامہ ہے اگر ہم سے کچھ لینا چاہتے ہو تو یونانیوں کا اعتقاد چھوڑ دو فیثاغورث نے فوراً قبول کر لیا۔ 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 ہو گئے۔ فرعون کو جب یہ خبر پہنچی تمام معابد وکنائس 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 اٹلا کیہ گیا وہاں بھی ایسی ہی قدر رہی آٹھ سال وہاں رہا پھر ماطرنوطیون کو گیا تمام ملک یونان میں شہرت ہوئی اعلیٰ درجہ کے لوگ اُس سے مستفید ہوتے بربر کے لوگ جن کو علم کی 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 سیاخوش اطرون جو فانطورتیا کا والی تھا حکومت ترک کر کے اُسکے شاگردوں میں داخل ہوا۔ کل تمام اُس کے ریاضت نفس اور اکتساب اخلاق حمیدہ اور سلوک راہ تقویٰ میں مشغول رہا کرتے اُسکی خاطر پر نقش تھا

جسم سے وہ روح نکلی اور قوریہ کے جسد میں گئی جو شہر تراوہ میں محصور تھا اور مینلاس نے اُسکو زخمی کیا تھا وہاں سے نکلکر ہرموتیوس کے جسم میں گئی اِس واقعہ کی تصدیق کے لئے فیثاغورث نے لوگوں کو شہر ایراتحیدس کو لیگیا اور ہیکل ادبولوں میں داخل ہو کر ایک پُرانی سپر نکالی اور کہا کہ مینلاس نے اُسکو زخمی کر کے یہ چھین لیا اور اُس ہیکل کی نذر کی اِس غرض سے کہ اسکے تصرف کی دلیل ہو پھر وہاں سے وہ روح بوروس کے جسم میں گئی جو ایک صیاد تھا۔ اب اِس جسم میں ہے جس کا نام فیثاغورث ہے۔

بقیہ صفحہ (۱۰۵) (شر لایدوم خیر من خیر لایدوم) یعنی شر کے زوال کا انتظار مرغوب اور لذیذ ہے زوال خیر کے انتظار سے۔ اور اُس 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 علٰحدہ رہے اُس 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 مبدأ 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 اُسکا 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 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۔ اِس لئے شاگردوں میں اُسنے اس درجہ کا اتحاد قائم کر دیا 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 جمع کر دیتے۔ اُس نے قسم کھانے کو حرام کر دیا تھا اور کہتا تھا کہ ہر شخص کو ضرور ہے کہ اپنے نفس پر تشدد کر کے وہ کمال حاصل کرے کہ لوگوں کو اُس کی مجرد خبر کی تصدیق میں دشواری نہ ہو ۱۲

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 کر کے 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 اس مدت میں میں جہنّم 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 جہنّم کی وادیوں میں میں سفر کرتا تھا ہزیودس 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 ولعب 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 برآوردہ تھا تناسخ کو مان لیا۔

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

Marfat.com

اِس زمانہ میں خیال کیا کہ جبتک 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 ہوتا 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 ہو گی 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 تمول اُن سے زیادہ بھی ہو جائے تو آخر کرسی وہیں لگے گی جہاں اُن کی قطار ہو گی کام وہ کرنا چاہئیے 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 اِس 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 چاہئے مگر اہل اسلام اِسمیں ضرور تعرض کرینگے۔ اُن کا زور یوں توڑا جائے کہ پہلے فقہاء پر حملہ کیا جائے کیونکہ یہ ایسی جماعت ہے کہ تقریباً کل اہل سنت تخمیناً بارا سو برس سے اسی میں منحصر رہے ہیں اس معرکہ میں غیر مقلد امام بنائے جائیں تاکہ پہلی بداسلوبی کا نشان انہیں کے ہاتھ رہے اِس 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

جس سے غیر مقلدین کا جھگڑا بھی مٹ 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 کر سکتا ہے اس لئے کہ وہ تو خود محدثین کے اقرار سے متواتر نہیں جب
یہ مرحلہ یوں طے ہو جائیگا تو اہل تعصب کی خبر لینی چاہیے کیونکہ وہ لوگ ایسے مستحکم
قلعہ میں پناہ گیر ہیں کہ کسی کا دست رس وہاں نہیں جب اسکو بھی فتح کر لیا تو پھر کئی
طرح سے مداخلت اور یورش کا موقع مل جائیگا پھر پابندی رسوم آبائی اور قومی کو
جڑ سے اکھاڑنا چاہیے جس سے رسم و آئین ملت کی بھی بیخ کنی ہو جائیگی پھر یہ تقریر کرنا چاہیے
کہ ہر چیز پہلے ناقص ہوا کرتی ہے پھر جوں جوں عقلا کے افکار اسمیں صرف ہوتے ہیں
کامل ہوتی جاتی ہے بعد اس تمہید کے یہ مسئلہ پیش کرنا چاہیے 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 (ریفارمر) کہنا
چاہیے 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 کر کے قرآن سے ثابت کر دیے 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 اسمی
مسلمان جنکے دلوں میں دنیاوی خواہشیں بھری ہوئی ہیں اور متعصب دینداروں
کے طعن وتشنیع مانع آزادی تھے مسخر ہو جائیں گے۔ پھر اُن مسخروں کے جوق جوق

بطور ہدیہ گورنمنٹ کی خدمت میں پیش کیے جائیں اُسوقت ممکن نہیں کہ منصف قدرداں گورنمنٹ اعلیٰ درجہ کے پادریوں کو جس وقعت وعزّت کی نگاہ سے دیکھتی ہے نہ دیکھے گی چنانچہ اِس خیال کا ظہور نئی روشنی میں جس قدر ہوا ہے وہ پوشیدہ نہیں۔

کبھی جزئیات محسوسہ عقل کو کسی طرف متوجہ کراتی ہیں۔ مثلاً حکمائے 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۔

ابیقورفیلسوف٭ کا مذہب تھا کہ وہ مادّہ ذرّات 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 وشرافت 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 پڑا تا کہ جس نے اُس سے ایک بار ملاقات کی عمر بھر اُسکے پاس رہا۔

صرف متردوروس 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 ہر چند 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 اسطوائین کو رشک وغیرت ہوئی اور ہمیشہ اُسکے طریقہ کے ابطال کی فکر میں رہا کرتے ۱۲

جو فراغ میں متحرک ہیں اور یہ ذرّات 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 پر ملنے کی وجہ سے مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور چونکہ وہ ہمیشہ متحرک رہتے ہیں اسوجہ سے کوئی جسم کبھی چھوٹا ہو جاتا ہے اور کبھی بڑا۔ یہ ذرات مدّتوں 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 جاے یا اور کسی سبب سے تو یہ عالم فنا ہو جائیگا پھر جب کبھی وہ جمع ہو جائیں گے تو دوسرا عالم پیدا ہوگا۔

اور رُوقیپس اور اُسکا شاگرد دیمقراطیس بھی اسی کا قائل تھا کہ مادہ عالم کا ذرّات 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 ہرقلیلس 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 گر 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 سمجھانے کیلئے اُسکو طلب کیا اور ہدایا وغیرہ کے بہت کچھ وعدے دیئے مگر قبول نہ کیا۔ ہر فن میں اُسکو ید طولیٰ اور دعوی 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 چاہیئے کہ بغض و کینہ کے دفع کرنے میں اُس سے بھی زیادہ جلدی کریں کیونکہ آگ صرف چند گھر تلف کرے گی اور وہ جانیں اور ملک تلف اور ویران کرتے ہیں۔ وہ لوگوں کی غفلت اور جہل پر کمال درجہ کا تاسف کرتا اور ہمیشہ زار زار روتا 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 ہوگیا اُس کی سردی اور خشکی سے خاک پیدا ہوئی اور اُس کے انحلال سے ہوا بنی پھر ہوا سے صاف سے آگ سلگی اور دہویں اور بخارات سے آسمان پیدا ہوے 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 زندہ 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 اسکو کافی بہرہ تھا علاوہ علوم حکماے یونان کے علوم حکماے 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 اسلیے 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 لئے 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 ہیئت کا وہ موجد ہے کسوف شمس و قمر کی خبر قبل از وقوع اسی نے دی اور اصول ہوا اور زنور لنع اور صوعق اور اسباب برق و رعد کو اول اسی نے تفحص کیا وہ اعلیٰ درجہ کا مولف تھا ہمیشہ خلوت نشین و تنہائی گزین اور زاہد و قانع تھا۔ ایک بار طلائی کرسی کسی صیاد کو دریا میں ملی ہر شخص نے اس 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 چاہیے سبھوں نے بالاتفاق طالیس کے پاس لایا مگر اُس نے قبول نہ کیا

حکمائے* 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 کیچڑ 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 مستخرجہ کی تعلیم کروگے تو اُن چیزوں کی نسبت میری طرف کر دینا ۱۲

* سقراط بن سفر سیقوس کا حال تاریخ کریک میں لکھا ہے کہ یہ حکیم اکابر حکمائے یونان سے تھا مولد اور مسکن اُس کا شہر آسن ہے فنون حکمت فیثاغورث 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 چاہیے کہ نفوس مقدسہ میں اُسکو ودیعت رکھیں نہ مردار چمڑوں اور نفوس متمردہ میں طالب علم 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 بُت پرستی سے منع کرنے لگا شہر آسن کے حکام اور رئیسوں نے منع کو جرم اور اُس وجہ سے اُسکو واجب القتل قرار دیکر فتویٰ جس پر 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 مادّہ سے ہیں اور سردست یہ فائدہ ہوا کہ اب اُسکے

بقیہ (صفحہ ۱۱۳) عمل کرتا جب کشتیاں پہنچنے کی مدت قریب پہنچی شاگردوں نے کہا کہ ہم کسی تدبیر سے آپکو یہاں سے رومیۃ الکبریٰ 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 پانوؤں سے نکالی گئیں تو سقراط نے اپنے پانوؤں 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۔ سیماوس 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 روئے 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 بلاتکلف 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 ٹھکر 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 فرمائیے تو کہا انہیں 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

مادہ کی تلاش کی ضرورت نہ رہی۔ لیکن یہاں بھی وہی سوال ہوسکتا ہے کہ واجب الوجود جس کا وجود خود بخود ہے وہ حکما کے نزدیک بھی ایک ہی ہے کیونکہ تعدد وُجبا 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 مجردات کا بھی مادہ ہو اس اشکال کا جواب اُنھوں نے یہ سوچا کہ بیشک مجرّدات معلول ہیں اور علت 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 علت 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 تو جب 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 علت تامہ کہدیا تو اُن میں سے ایک امر بھی ممکن نہیں کیونکہ علت 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 رہ گیا تھا وہ بھی لگا دیا یہانتک کہ پوری صورت تخت کی بن گئی ہے جس سے تخت کی علت تامہ متحقق ہوئی تو اب ممکن نہیں کہ تخت وجود میں نہ آئے گویا علت 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 علت تامہ ہو تو خود بخود اُن کا وجود ہوگا اُسمیں حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ حکمائے 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 علت 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 چلی 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 علت تامہ کا وجود ہے

Marfat.com

اپنا وجود ضروری ہے اور چونکہ کمالات عقول کے لئے حالت منتظرہ ہو نہیں سکتی اس لئے سلب کمالات بھی ممکن نہیں اور صرف اس 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 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 و عشرین علّت 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 الٰہیات کے دلائل لمیہ ہوتی ہیں اگر اسی قسم کے دلائل مثبتہ تخمینیات و اختراعات کو لمیہ مفیدہ 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 الٰہی کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہے حکما کو نہایت پریشانی میں ڈالا جس نے مجردات عن المادہ کو لازم ذات

Marfat.com

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

کل حکما قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک ممکن نہیں اور انکا 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 چاہئے تھا کہ اپنے ہی اصول پر اس صفت کے ادراک سے بھی عجز ظاہر کرتے جیسے بعض حکمائے کیا ہے۔

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

تاریخ کریک میں ثالیحکیم کا قول نقل کیا ہے کہ حق تعالیٰ مبدع عالم ہے اس کی ذات وصفات 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

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 اُس کے مخلوق کی مخلوق ہو سکتی
غایۃ الامر یہ ہے کہ وہ صفت بحال متعلق موصوف ہوگی جیسے زیدٌ کاتبٌ غلامُہ تو
فی الحقیقۃ وہ صفت واجب کی نہیں ہو سکتی پھر ایسی صفت کمالیہ اُس میں نہ ہو تو اُسکو
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
کہدیتے 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 ابتداءً 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 وافلاک 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 ہیولیٰ 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 آیگا تو اُس میں کوئی قباحت نہیں۔ کیونکہ اس تقدیر پر وہ معلولات علل تامہ تو ہیں ہی نہیں کہ ماسوا اُنکا تقدم ضرور ہو

اور ہیولی کی ضرورت اس وجہ سے نہ رہی کہ جسطرح قائلین ہیولی کے نزدیک مجردات وافلاک کا وجود صرف صورتیں ہیں بغیر ہیولی 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 ہیولی کے بھی موجود ہو سکتی ہے اور اگر تسلیم کیا جائے 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 ہیولی 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 جرات 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 وملالت خیز بنایا کیونکر طے کر سکے آخر ہر ہر قدم پر ٹھوکریں کھا کھا کر اُن کو بھی تباہ کیا اور ایک عالم کو قعر ضلالت میں گرا دیا اگرچیکہ تحقیق واقعی اس مسئلہ کی اقتدار عقل سے خارج ہے مگر چونکہ یہاں بحث عقلی ہے اس لئے آزادانہ اُس میں تقریر کی جاتی ہے۔

وجود کے معنی ہونا یا ہستی ہیں یہ لفظ ایسا مستعمل ہے کہ ہر کس و ناکس 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 و بو وغیرہ کے اُس میں نکلیں گی اور ہر چیز کو عقل میں اُس سے جدا کیجئے مثلاً رنگ کو علحدہ 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 علحدہ ہوگئی صرف ہیولی رہگیا اُس کو بھی علحدہ کیجئے اب اُس لکڑی کا کوئی نشان اور اثر باقی نہ رہا اور بالکلیہ معدوم ہوگئی اِن اجزا میں دیکھئے تو کوئی جز ایسا نہیں ہے کہ جس کو وجود کہیں پھر اگر دیکھیں تو جس جس جز 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 ہو جاے ورنہ لازم آئیگا کہ تصور اعراض کا قطع نظر معروضات کے نہ ہوسکے حالانکہ وہ باطل ہے۔

Marfat.com

الحاصل اُن اجزائے تحلیلی کا وجود فی نفسہ زائل نہ ہوا اب اُن اجزا میں غور کیجیے کہ ہر ایک بظاہر بسیط ہے اِسلئے کہ اُس مرکب لکڑی ہی اُن اجزا کو ہم نے علحدہ کیا تھا جو مرکب نہ ہوں اگر بالفرض اُن میں کوئی مرکب ہو تو پھر تحلیل کیجیے جس سے یہ بات صادق آجائے کہ عقل میں ہر ایک جزء بسیط اُس کا ممتاز ہے اب غور کیجیے 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 کیجیے یعنی رنگ کو علحدہ کیجیے اور اُسکے وجود کو علحدہ اسیطرح بو کو علحدہ کیجیے اور اُسکے وجود کو علحدہ اِس تحلیل کے وقت ایک ما بہ 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 ہی ہے اُن وجودات خاصہ میں کوئی وجود ایسا نہیں جس پر یہ بات صادق نہ آئے یا کسی پر کم صادق آئے اور کسی پر زیادہ اب اُس وجود بسیط کو تصور کیجیے 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 جزء فی التصور کے لحاظ سے کہدینگے کہ کچھ نہ کچھ تصور ہو ہی جائیگا مگر وہ قابل اعتبار نہیں اِسلئے کہ کلام اُس شئے میں ہے جو واقعی ہے۔ اعتباری نہیں جسکے وجود میں اعتبار کو دخل ہو۔ پھر وجود متخیلات 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 مادر زاد نابینا۔ اضوا اور الوان کا اور مادر زاد بہرا اصوات کا تصور نہیں کر سکتا

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ وجود کو بدیہی نہیں کہہ سکتے اور نظری بھی ہی تو ایسا کہ جس کا تصور محال ہے اس وجہ سے اُسکی تعریف نہیں ہو سکتی 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 جز بدیہی نہ ہو تو کل کا بدیہی ہونا ممکن نہیں اگرچہ بادی الرای میں یہ بات ٹھیک معلوم ہوتی ہی 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 ہی اور اُس کی حقیقت سے کچھ تعرض نہیں ہوتا مثلاً جس شہر میں تار برقی ہو وہاں کے لوگوں کے نزدیک یہ قضیہ کہ (تار برقی موجود ہے) بدیہی ہے حالانکہ کبھی حقیقت تار برقی کی نہ بتا سکیں گے اسی طرح (انا انسان) کو ہر شخص بدیہی سمجھتا ہے حالانکہ انا کی حقیقت ہرگز صحیح نہیں بتا سکتا چنانچہ اوپر ثابت ہو چکا 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 ہی اور اگر اشیا 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 چاہئیں کیونکہ خارج سے لانیکی

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

اُس کو شرم کرنا چاہئے 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 اُس کی تحقیق میں کس قدر پریشانی ہے جس کا حال اوپر معلوم ہوا کہ کوئی اُسکو موجود واقعی کہتا ہے کوئی اعتباری کوئی جوہر کہتا ہے کوئی عرض۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ اپنی ابصار وسماعت اُس 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 اُس 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 اُسکو 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 چاہئے اعلیٰ درجہ کی نظری ہوں تو پھر کونسی چیز بدیہی ہوسکتی ہے۔ ہاں اگر بدیہی کے یہ معنی ٹھہرائے جائیں جس کا من وجہ ادراک ہوجائے خواہ بذریعہ حس یا فی الجملہ تعلق عقل اُس سے ہوجائے جیسے نور کو دیکھتے ہی بدیہی سمجھا گیا حالانکہ حقیقت اُسکی نظری ہے یا سماعت وابصار

Marfat.com

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 اُس سے کسی چیز کی حقیقت کا معلوم ہونا اور اُس 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 اُس 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 حکماءِ مشائین جن کے تابع بوعلی سینا ہیں اُنکا 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 مباین سے دوسرے مباین کا وجود منتزع ہو۔ اس لئے کہ ہیولیٰ محل ہے اور صورت حال اور ظاہر ہے کہ حال و محل 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 لئے 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 مسلم 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 اس 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 مسلم ہے کہ انتزاع ذہنی وہ ہے جس کا منشا 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 منشا انتزاعی میں خاص قسم کی مناسبت چاہیئے۔ ورنہ وہ بھی اختراعی ہو جائیگا مثلاً قعود معنی مصدری ہے اسکا منشا خارج میں ایک خاص قسم کی ہیئت ہے علیٰ ہذا القیاس فوقیت معنی مصدری ہے اُس کا منشا خارج میں خاص قسم کی وضع ہے۔

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

Marfat.com

جائے صادق آجائیں گے مثلاً کوئی شخص کسی چیز پر بیٹھ کر کھا رہا ہو تو وہاں تینوں انتزاعیات موجود ہوں گے مگر منشا انتزاع ہر ایک کا جدا جدا ہے مثلاً قعود کا منشا پاؤں کو وضع خاص پر رکھنا اور فوقیت کا منشا وضع خاص اُس چیز کی جس پر وہ شخص ہے اور منشا اکل کا منہ کے خاص حرکات۔ اب وجود پر غور کیجئے کہ وہ بھی معنی مصدری ہے اُس کے لیے بھی خارج میں منشا انتزاع ضرور ہے ورنہ وہ معنی انتزاعی نہ ہوں گے بلکہ اختراعی ہوں گے پھر اگر منشا انتزاع نفس ماہیت ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ تو وجود میں اور اُس 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 اُس سے مسلوب ہیں قطع نظر اسکے اگر منشا انتزاع نفس ماہیت ہو تو وجود مصدری انسان سے بھی منتزع ہوگا اور فرس سے بھی جو دونوں متباین ہیں حالانکہ ایک معنی انتزاعی دو اعتباری متغایروں سے منتزع نہیں ہوسکتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا تو دو متباینوں سے کیونکر منتزع ہوسکے غرض وجود مصدری ماہیت سے منتزع نہیں ہوسکتا اور تشخص سے بھی منتزع نہ ہوگا اس لئے کہ تشخص مجموعۂ سواد و بیاض وغیرہ کا نام ہے اگر وجود اُس سے منتزع ہو تو بھی وہی خرابیاں لازم آئینگی جو نفس ماہیت میں تھیں جب وجود نہ ماہیت سے منتزع ہوسکتا ہے نہ تشخص سے اور انتزاعی ہونا اُس کا مسلم ہے تو سوائے اِن دونوں کے ایک ایسی چیز ہر موجود میں ضرور ہے جس سے یہ معنی مصدری منتزع ہوا کرتے ہیں گو اُس 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 مُعین واقع میں ہو بالکل خلاف 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 عقلا نے 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 چاہیے 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 ماہیت حیوان ناطق قرار دی۔ اور گدھے کو دیکھا کہ جاندار ہے
اور خاص طور پر پکارتا ہے جسکو نہیق کہتے ہیں۔ اُس کی ماہیت حیوان ناہق
قرار دی۔ اور گھوڑے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر آواز کرتا ہے جسکو
صہیل کہتے ہیں اُس کی ماہیت حیوان صاہل قرار دی مگر چونکہ انسان سمجھکر وہ خاص
قسم کی آواز کرتا ہے یعنی بات کرتا ہے اس لئے ناطق کے معنی دریابندہ معقولات
قرار دئیے اسی طرح نہیق وغیرہ ہیں گو تعبیرات میں وہ اشیاء 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۔ اِس لئے ماہیات
کو معین 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 اشیاء سے علحدہ کر کے تصور کر سکتی ہے
اور اُس تصور سے اُس کو کوئی چیز مانع نہیں حتیٰ کہ وجود کو علحدہ اور دوسرے

Marfat.com

مفہومات کو علٰحدہ تصور کر سکتی ہی اِسلئے بعض امور کو ذات قرار دیکر وجود کو علٰحدہ طور پر عارض تصور کر لیتے ہیں اس لئے کہ وجود ایک ایسی چیز ہے کہ جس چیز کو عقل ماہیت قرار دیتی ہی وہ خارج میں بھی اُسکے ساتھ متحقق ہوتا ہی اور ذہن میں بھی اس لئے بادی الرای میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ عوارض ماہیت سی ہے مثلاً جب اُس نے حیوان ناطق کو ذات ٹھہرالیا تو ظاہر ہے کہ وجود اُسکو عارض سمجھا جائیگا - خواہ ظرف خارج میں ہو یا ظرف ذہن میں اسلئے کہ حیوان ناطق نفس ذات میں وجود سی علیحدہ ایک چیز ہے - مگر یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ یہ حیوان ناطق کہاں سی آگیا اُسکو تو ذہن نے وجودات خاصہ سے ٹٹول ٹٹول کر نکالا تھا یعنی اُن 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 اُسکی تفصیل کرکے ماہیت نوعیہ اور تشخص نکالتی ہے جیسا کہ ماہیت کی تفصیل کرکے جنس و فصل نکالتی ہے - اور دوسرے مقام میں لکھا ہی 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 اجزا - اور جو اجزا محمول ہوں اُن کا تقدم کل پر صرف ذہن ہی میں ہوتا ہے اور وہ خارج میں عین کل ہیں انتہیٰ - وجہ اُسکی یہی ہے کہ خارج میں صرف ایک ہے شئے ہی وہاں کلیت اور جزئیت کا تحقق ہی نہیں - اور ایک مقام میں لکھا ہے کہ امور خارجیہ ہی ذوات متاصلہ ہیں اور امور ذہنیہ اُن کے اظلال ہیں اور لکھا ہے کہ ماہیت کو ذہنی ہونا لازم ہی دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جتنی صور کلیہ ہیں نفس میں جزئیات سے منتزع ہوتی ہیں -

الحاصل اِن 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 منشا 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 اس سے
منتزع ہوا۔ خواہ اُس کی تعریف میں موجود لافی موضوع کہیں یا بہ 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 اس 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 اس 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 ان 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
حزیں 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 اِسی کے مؤید 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 اُنکو اجزائے خارجیہ کہتا ہی
نہیں اور اجزائے ذہنیّہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ماہیّت جو ذہن میں ایک
شئے بنتی ہے وہ اُسی 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 منشا رخارج 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 طوؔل 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 اِسی طرح جیسے باعتبار حس کے
اُس وجود خاص سے حساس منتزع ہوتا ہے ویسا ہی آکل بالطبع بھی منتزع ہے
اس اعتبار سے حساس کو کوئی فضیلت نہیں جو ذاتی بنے اگر کہا جائے کہ آکل

عرضی دائمی نہیں تو ہم کہیں گے کہ حساس ہونا بھی دائمی نہیں بلکہ اگر اکل 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 خاصہ 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 لون 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 وصلاحیت 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 جزء 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 ویسے ہی یہ بھی ہیں دونوں کا
منشا رخارج میں موجود ہے۔ اور یہ بھی ضرور نہیں کہ اُس ماہیت مقررہ کا انکار بھی
کیا جائے اِس لئے کہ انتزاعیات کا اہتمام ہی کیا یہ نہیں وہ ہی 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 دیجاے اور اگر مجموعۂ انتزاعیات یعنی ماہیت کو ذات قرار دیکر ذات یعنی وجود خاص کو عارض قرار دیں یا بر قلب موضوع کردیں 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 بنیگی 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 بنالیتا ہے کبھی کسی منشار سے کسی چیز کا انتزاع کرلیتا ہے اور کبھی بغیر منشار کے اختراع کرتا ہے کبھی ایسی صورت بنالیتا ہے کہ اُسکے وجود کا خود قائل نہیں۔ مثلاً لاشئے ولاممکن وغیرہ کے۔

غرض جو صورتیں موجود فی الذہن ہوتی ہیں اُن کو اشیار 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 کردیا 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 سے 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 کلی من حیث ہو کلی کے محکی عنہ کا خارج میں ہونا خلاف بداہت عقل ہے بلکہ اُس کلی تراشیدہ ذہن سے خیال کیا گیا کہ خارج میں بھی کلی ہو گی حالانکہ کوئی اس کا قائل نہیں کہ کلی من حیث ہو کلی خارج میں موجود ہے بلکہ جن کے پاس کلی کا وجود خارج میں ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ جب کلی 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 کلی 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 یا دہ کرکے 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 کلی کسی محسوس سے لی نہیں جاتی۔

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 جائے۔

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 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 آئیگی 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 ہیں۔ 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 اس 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 متصور ہوگا وہ اس محال کی صورت نہ ہوگی پھر محمول کے ساتھ اس کا متصف ہونا نہ بطور انضمام ہوگا نہ بطور انتزاع جس قضیہ کے موضوع محمول کا یہ حال ہو تو اس کی واقعیت کیونکر ہو سکے باوجود اس کے جب شریک الباری ممتنع کہا جاتا ہے

تو یہ قضیہ واقعی معلوم ہوتا ہے مگر یہ صرف تعمل 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 جائے تو محمول صادق نہ آئیگا اس لئے کہ جو محمول تجویز کیا جائے 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 وجزئیات 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 نہیں 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 الشئی للشئی فرع ثبوت مثبت لہ ہے حالانکہ مثبت لہ کا ثبوت وجود خارجی یہاں ہو نہیں سکتا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ پھر اگر بحسب قاعدۂ مذکورہ ماہیت کو وجود ہو تو وہ وجود اگر عین وجود عارض ہو تو تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئیگا اور اگر غیر ہو تو ماہیت کی موجودیت بدوں 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 دوانی نے تو فرعیت کا انکار کر ہی دیا اور کہا کہ ثبوت الشئی للشئی 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

کہ اس کو پہلے وجود ثابت ہو لے 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 ہے محقق موصوف نے تاخر ماہیت کے واسطے تدبیر تو نکالی مگر وہ قاعدہ 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 اس لئے کہ وہ بہت سے حکما کا مذہب بھی ہے بخلاف اس قاعدہ کے کہ کسی کو اسمیں کلام نہیں محقق نے جو استلزام کو اختیار کیا وہ بھی مطرد نہیں اس لئے کہ یہ مقتضی اس قاعدہ 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 وجود 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 ہوگا عقلا کا قول ہے ثبت العرش ثم النقش یعنی یہ سب دقتیں جب ہی تک ہیں کہ ماہیت کو موجود خارجی کہیں اگر اسکو انتزاعی مان لیں تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا۔

میر باقر داماد نے مثبت لہ کے استقلال و اصلیت پر نظر کرکے 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

Marfat.com

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 تو مقتضیٰ 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 وذات 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 مقتضیٰ ربط ایجابی کا تو وہی ہے مگر کہیں مثلاً ثبوت وجود وذاتیات میں چونکہ خصوصیت حاشیتین کی وجہ سے یہ فرعیت نہیں بنتی اُس کو مستثنیٰ کر دیتے جیسے فرعیت فعلیت اختیار کرنے کے بعد ذات وذاتیات 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 جای

کہ امکان مفہوم عدمی ہے یعنی سلب ضرورت تو اُس کا جواب یہ ہے کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شئے ہے 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 مسلّم 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 اِسلئے 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 جائے انتہیٰ ملخصاً۔

الحاصل ربط ایجابی کا مقتضٰی باوجودیکہ مثبت لہ کا ثبوت ہے مگر امکان وغیرہ میں بجائے ثبوت کے فعلیت بھی نہیں بنتی 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 یہ حیثیات مختلفہ منتزع ہوتی ہیں۔

غرض اس تقریر سے ظاہر ہے کہ وجود خاص عارض نہیں بلکہ معروض کیفیات خاصہ اور منشا انتزاع 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 ہو سکتا 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 ہو رہا 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 ہو سکتی جس کا مطلب یہ ہوا کہ تشخص وجود سے متعلق ہے خواہ اسکو مساوق وجود کہیے۔ یا عین وجود اور قبل وجود جب تشخص نہیں تو تمائز بھی نہیں ہو سکتا اس صورت میں اعدام میں تمائز ممکن نہ ہوا یعنی انسان و فرس و غنم اس 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 سنتے سنتے 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 کہیئے کہ زید ہے

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 نہ 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 عارض 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 زمانۂ 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 کیجئے تو شاید عقل یہ کہیگی کہ ہمارے دور کرنے سے وہ خارج سے اور خیال سے دور نہیں ہوسکتا تو اُس کو کہئے کہ صرف اپنی سرحد سے اُس کو خارج کردو یعنی اعتبارات عقلیہ سے پھر پوچھئے کہ اب حیوانِ ناطق کا کہیں پتا ہے اگر اُس نے پھر تقرر وغیرہ کا نام لیا تو کہئے کہ ابھی پوری تعمیل نہ ہوئی اُس عارض کو بھی اپنی سرحد سے نکالدو۔ اُس وقت ضرور کہیگی کہ ماہیت عدم بحت ہوگئی پھر کہئے کہ فرض کرو کہ جیساکہ 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 ۔اس وقت اُس سے کہئے 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 وعوارض 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 اِس طور سے کہ جب خاص خاص

Marfat.com

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 مابہ 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 مابہ 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 ہیں ذات
وجود میں ان کیفیات کے لحاظ سے کوئی کمی و زیادتی نہیں بلکہ وہ ہر حال میں
مُستقل 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 اِس لحاظ سے
کل وجود کو واحد شخصی کہیں تو بجا ہے اِس صورت میں تغایر صرف اعتباری ہوا
غرض ہر وجود خاص مُستقل 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 سے بعد تجرید کے

صور کلیہ عقلیہ لی جاتی ہیں انتہیٰ۔ جب یہ بات ہے کہ ماہیتیں کلیات ہیں اور جملہ ذہن میں ہی بنتی ہیں جیسا کہ شیخ کی تصریح سے ظاہر ہے تو نتیجہ یہ ہوا کہ ماہیتیں 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 منشا 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 انھیں کا مذہب حق ہے۔

کلی طبعی کے موجود خارجی ہونے پر جو استدلال کیا جاتا ہے کہ ہذا الحیوان الموجود فی الخارج کا جز حیوان ہے اور جز موجود کا موجود ہوتا ہے مدار اس دلیل کا ایک امر عرفی پہ 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 کر 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 اس 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 بلالحاظ منشار 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 دعویٰ 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 جزئیات خارجیہ ہوگی یا جزُ ۔ یا خارج ہوگی اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں صورت اولیٰ[1] اسوجہ سے باطل ہے کہ اگر وہ عین جزئیات ہوگی تو لازم آئیگا کہ کل جزئیات باہم خارج میں ایک ہوں اسلئے کہ جو جزئی فرض کیجاے وہ عین طبیعت کلیہ ہے اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت ہے اور عین کا عین عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کی جاے وہ دوسری جزئی کی عین ہوگی حالانکہ یہ بداہتہً باطل ہے ۔ اور صورت ثانیہ[2] یعنی کلی طبعی جزو موجود خارجی ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ جب وہ خارج میں اُن جزئیات کا جز ہوگی تو وجود اُس کا کل پر مقدم ہوگا کیونکہ اجزاے خارجیہ کا وجود کل پر مقدم ہونا ضرور ہے اور جب اُس کا وجود مقدم ہو تو مغایر وجود کل ہوگا اس صورت میں حمل کلی کا کسی جزئی پر صحیح نہ ہوگا جیسے تمام اجزاے خارجیہ میں یہی بات ہے ۔ اور تیسری[3] 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 ہو گی 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 اس 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 جائے 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 جس پر حیوان صادق آتا ہے وہ موجود ہے لیکن طبیعت حیوانیہ کا وجود ممنوع ہے چہ جائیکہ ضروری ہو۔

اگر کہا جائے 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 استعدادہائے مختلفہ اور اعتبارات متنوعہ انتہیٰ۔

ملا حسنؒ 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 جزلایتجزیٰ باطل ہے۔ پھر اگر ایک جسم متصل کے ہم دو حصے کریں جس سے اتصال سابق جاتا رہے اور انفصال اُس کو

Marfat.com

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 وانفصال 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۔ اس 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۔ حالانکہ 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 اس لئے کہ متبائن کبھی متصل نہیں ہو سکتے اس صورت میں اتصال اجسام جو بابطال جزء ثابت کیا گیا تھا باطل ہو گیا اس 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 اس لئے کہ بڑی دقتوں سے اتصال اجسام اُن کے زعم میں ثابت کیا گیا تھا اب صرف کلی طبعی کے وجود فی الخارج نہ ہونے سے وہ سب درہم برہم ہوجاتے 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 اس طور سے کہ اگر جسم متصل کے دو حصے کریں تو وہ دو
فرد اس 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
ملاحسن نے شرح سلم میں دلیل مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ حالت اتصال
میں جو اجزا رسے 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 اجزائے
حادثہ نفس تشخصات متبائنہ ہوں اور کلی موجود فی الخارج نہ بھی ہو تو اتصال سابق کو
کوئی ضرر نہیں اور اس تقریر سے وہ اعتراض بھی اٹھ 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 اجزا متبائنہ
اجزائے متصلہ ذہنیہ کے ساتھ کیونکر متحد ہو سکیں گے کیونکہ متبائن میں اتصال
ممکن نہیں۔ یہ اعتراض اس وجہ سے دفع ہو گیا کہ اجزائے انتزاعیہ سابقہ اور اجزائے
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 ان دونوں اجزا میں ذاتاً تباین
ہو اور جب اجزائے سابقہ و لاحقہ متحد نہ ہوئے تو اتحاد متباینین کا لازم نہ آیا
اگر کہا جائے کہ اجزائے 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 ہوئے
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 اجزائے انتزاعیہ متفقۃ الحقیقۃ نہیں ہوسکتے بلکہ جائز ہے کہ متباین بحسب حقیقت ہوں جیسے قطبین اور منطقہ وغیرہ دوائر متباینہ افلاک سے منتزع ہوتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ وہ اجزا متحد فی الوجود متباین 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 رانتزاع اُن کا ایک ہے کیونکہ انتزاعیات کا وجود تو خارج میں ہے ہی نہیں جو متحد ہوسکیں اور ایک چیز منشا ر امور متباینہ کا ہوسکتی ہے جیسے کہ منشا ر دوائر متعددہ کا ہے۔

مولانا بحر العلوم 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 متعین 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

Marfat.com

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 انتہی۔

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 سلئے 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

وجود ہو وہاں نفس ماہیت اثر ہے خواہ وہ موجودات خارجیہ سے ہو یا ذہنیہ سے۔
اور اتصاف الماہیت بالوجود اگر ماہیت فرض کی جائے تو وہ ہمیشہ ذہنی ہوگی
کیونکہ وجود بمعنی 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 مفادہیت 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 مفادہیات 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

Marfat.com

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 ہیات 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 یا انتزاع منتزع کے تابع ہو بلکہ مستقل ہوگی اور وجود اور اتصاف با لوجود 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 اس 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 بداہتہ 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 جاوے کہ ماہیت من حیث ہی قبل وجود ہے تو بھی جعل میں ضرور نہیں کہ وجود پر مقدم ہو۔ اسلئے کہ جاعل کا مقصود یہ ہے کہ ماہیت کو موجود بنادے 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 ہے۔ گو لحاظات کا فرق ہو اسیطرح مفاد ہیأت ترکیبیہ کا مجعول ہونا بعینہ ماہیت کا مجعول ہونا ہے اگر مرتبہ ماہیت کو تقدم بہ حیثیت معروضیت ہی بھی تو بلحاظ ذات میں ہے نہ تعلق جعل میں کیونکہ جب کوئی صفت کسی چیز کو بواسطہ فی العروض عارض ہو تو وہ صفت یا بالذات و ما بالعرض کو وقت واحد میں عارض ہوتی ہے جیسے تحرک کہ سفینہ و جالس کو وقت واحد میں عارض ہے اور اگر واسطہ فی الثبوت لیا جاوے 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 ابتداً ظہور مرتبہ اختلاط کا ہوا اُس کے بعد عقل نے ماہیت من حیث ہی اور مختلط 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 مرتبہ اختلاط سے ہے

Marfat.com

اور نفس ماہیت مجعول بالعرض ہونے سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ ماہیت مخلوطہ سے بالکل متاخر ہو کیونکہ نفس ماہیت کے مجعول ہونے کے لیے ماہیت مخلوطہ واسطہ فی العروض اور اس واسطہ میں اتصاف مابالعرض کا کسی صفت کے ساتھ بعینہ اتصاف مابالذات ہے جیسے اتصاف جالس سفینہ وسفینہ 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 بداہۃ 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 کیطرف ہے عام ازینکہ استناد اُس کا من حیث 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 مرتبہ 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 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 لئے کہ وہ اثر بالعرض ہے اگرچہ یہ استناد جعل مستانف نہیں غایۃ الامر یہ ہے

Marfat.com

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 اس 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 ہو گا۔
جواب اگر انتزاعیہ وجود تسلیم بھی کی جائے تو اتصاف انضمامی گو وہاں نہ ہو اتصاف انتزاعی تو ضرور ہو گا اور جو وہ بھی نہ ہو تو لازم آئیگا کہ بغیر اتصاف مبدا کے حمل مشتق کا ہو حالانکہ وہ جائز نہیں دیکھیے کہ اگر فلک متصف بفوقیت نہ ہو تو الفلک فوق کہنا صحیح نہ ہوگا جعل مولف والوں کو تصحیح مذہب کے لئے یہ اتصاف بھی کافی ہے اور اس 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 جب منشار ہوتا ہے اس صورت میں اثر جعل کا مصداق اتصاف کا تقرر ہو گا جس سے حکایت کی جاسے کہ ماہیت موجود ہے نہ وجود و اتصاف وغیرہ اس 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 اس میں شک نہیں کہ خارج میں اتصاف متحقق نہیں بلکہ ماہیت متصفہ ہی ہے جو مصداق اتصاف ہے اور جس کے تقرر کو تقرر قوام و اتصاف میں دخل ہے

Marfat.com

مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی ہی منشا انتزاع الوجود بالماہیۃ ہو بلکہ منشاء انتزاع ماہیت مختلطہ بالوجود ہی کیونکہ مشائین کے مذہب پر وجود موجود خارجی اور منضم الی الماہیۃ 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 مستو و 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 مدعیٰ 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 نسبۃ شخصیہ کیساتھ ہی جو مرتبہ محکی عنہ میں ہے اگر مراد اس تعلق سے یہ ہے کہ نسبۃ شخصیہ کو جاعل نسبۃ شخصیہ 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 نسبۃ مفروضہ کو موجود کر دیتا ہے تو وہاں علاوہ اس نسبۃ کے جو ماہیت اور وجود میں ہے ایک دوسری نسبت پیدا ہوگی ذات نسبۃ اور اس کے وجود میں اور وہ بھی جاعل کی طرف محتاج ہوگی پھر تیسری پیدا ہوگی یہاں تک کہ نسبتوں میں تسلسل لازم آئیگا۔ اور کوئی نسبۃ اس میں سے مجعول بالذات نہ ہوگی اس لئے کہ بنا بر جعل مولف کے جب جعل ہوگا تو اس نسبۃ کا ہوگا جو نسبۃ اور اسکے وجود

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 ہے

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 اُن 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 جائے تو اعتبارات میں تسلسل ہوگا جس سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا اور اگر یہاں اصل 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 جس کے ساتھ جعل متعلق ہو رہا ہے گو بظاہر بسیط ہے لیکن فی الحقیقۃ مجموعہ ماہیت

Marfat.com

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 انتزاع ہو گا 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 ہو گا 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 ہو گا تو زید اور اُس کے وجود میں جو نسبت شخصیہ ہے اُسکے ساتھ جعل متعلق ہو گا اور اُس کی وجہ سے ماہیت نسبت کے ساتھ ضرور جعل متعلق ہو گا ورنہ جعل شخص بدون جعل کلی لازم آئیگا جو باطل ہے پھر اگر نفس ماہیت نسبت مجعول ہو تو یا جعل اُس کا بسیط ہو گا یا مرکب صورت اولیٰ میں مدعی ثابت ہے اور صورت ثانیہ میں یہ ہو گا کہ جاعل نے ماہیت نسبت کو موجود کر دیا اور اثر جعل کا یہاں بھی ایک نسبت رابطہ ہو گی ماہیت اور اُس کے وجود میں اور یہ نسبت فرد ہو گی ماہیت نسبت کی اور مغائر ہو گی 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 لیے 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 اسوقت 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 الماہیتہ بالوجود اثر جعل ہے۔
جواب۔ اتصاف بھی انتزاعی ہے تو اس میں اور وجود میں کوئی فرق
نہ ہوا۔
اگر کہا جاوے کہ اتصاف اگرچہ انتزاعی ہے مگر منشا انتزاع اسکا امر عینی ہے
تو جواب اس کا یہ ہے کہ جس تقدیر پر کہ وجود امر انتزاعی ہو تو اس کا بھی منشا
انتزاع عینی ہوگا جب بھی کوئی فرق وجود اور اتصاف میں نہ ہوا۔ غرض اثر جعل کا
ماہیت ہے مگر نہ اس معنی سے کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا جیسا کہ مستدل
نے سمجھا ہے بلکہ بایں معنی 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 الشئی لنفسہ ضروری ہے ورنہ تخلل جعل ماہیت اور اس 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 ہی تین مقدموں پر

Marfat.com

ایک یہ ہے کہ مصداق کے دو معنی ہیں ایک محکی عنہ اور مطابق قضیہ۔
دوسرے آلہ صدق حمل یعنی وہ چیز جو علت صدق حمل ہو اِس 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 محکی عنہ ہے اور حمل عوارض کے لئے محکی 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 محکی 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 محکی 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 سے 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 گو مسلم ہے کہ جس ملاحظہ میں ماہیت من حیث ہی ہی ہو اُس میں وہ عوارض کے لئے محکی 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 محکی 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 الامر یہ 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 لاعلیل کیساتھ
کرتے ہیں اور وجود کل ماہیات ممکنہ پر زائد ہے جیسا کہ آلہیات 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 حسن پر زائد اور اُسکی
ذات کو بالذات ثابت ہے نہ علت کی جہت سے۔
اگر کہا جائے 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 وعرضی 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 لیے یہ تقدم سوائے خمسہ مشہورہ کے ہے اور اس کو تقدم بالماہیتہ کہتے ہیں۔

آٹھویں دلیل۔ ممکنات جب موجود ہوتے ہیں تو اُس میں سلب الشئی عن نفسہ محال ہوتا ہے اور بحالت عدم میں جائز ہے اس لئے کہ حمل اَولی 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 اس وجہ سے محتاج جاعل اولاً و بالذات خلط وجود ہے نہ نفس ماہیت۔

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

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

جواب اس کا یہ ہے کہ حمل اَولی 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 جائے تو محمول بھی پایا نہ جائے گا اور اس وقت تو سلب الشئ 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 اس لئے بدون وجود صحیح نہ ہوگا۔

چونکہ تقریر سابق میں امکان کا ذکر اجمالاً آگیا ہے اس 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 الثلثۃ۔ چونکہ امور انتزاعیہ کی حقیقت وہی ہوتی ہے جس کا وجود ذہن میں ہو اس 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 منشار انتزاع ہے اُس کا اطلاق واجب پر باعتبار چند خواص کے ہوتا ہے ایک استغنا عن الغیر جس کو عدم احتیاج کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا ذات کا مقتضی وجود ہونا باقتضائے تام۔

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

Marfat.com

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

بعض علما نے 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 بنا لیتا ہے اور کوئی نہ کوئی نسبت اُن میں ضرور ہوتی ہے سو جن کے اذہان پر غلبہ حکایت و تفصیل کا ہوا وہ انتزاعیات کے قائل ہو گئے اور جن کی نظر نفس ذات اور محکی عنہ پر رہی وہ صفت ثبوتی ہونے کے قائل ہوئے۔

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

Marfat.com

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 ہو گا تو معنی اُس کے امکانہ لا ہوں گے اور اُس میں اور لا 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 ہو سکتا اس لئے کہ وہ وجود اور ذات ممکن میں اضافت ہے۔ اور نہ منفصل ہو گا اس لئے کہ امکان کسی شئے کا اُس سے منفصل ہو کر قائم نہیں ہو سکتا تو ضرور ہوا کہ اُس کے لئے کوئی محل ہو اُس کا نام مادہ ہے۔ اگرچہ اِس دلیل میں کئی خدشہ ہیں مگر اِس 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 اسلئے کہ اعدام میں تمائز نہیں اور لا امکان لہ کا مطلب یہی ہے کہ وہ شئے ممکن نہیں **صاحب حکمۃ العین** نے اِس 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 اِس 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 مجوزنہ ہو سالبہ بسیطاور 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 عدمہ ضروری کہا جائے گا ۔ اسمیں بھی رابطہ ایجابی موجود ہے ۔

خلاصہ 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 لا لے معدوم ۔ اور جب امکان اس کا معدوم ہوا تو لا امکان لہ ضرور صحیح ہوگا ۔ اس لئے کہ جب نفس صفت فی نفسہ معدوم ہو تو اس کا سلب موصوف سے ضروری ہے اس سے معلوم ہوا کہ امکانہ لا اور لا امکان 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 علیحدہ 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 ہر چند اس دلیل سے مادہ ثابت

Marfat.com

کرنا چاہتا ہے مگر امکان سے مراد امکان ذاتی ہے جو صفت ذات ممکن کی ہے 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 جاے کہ قوۃ للممکن لا اور لاقوۃ للممکن ایک ہیں تو بیموقع ہوگا بخلاف احتیاج للممکن لا ولا احتیاج 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 لا امکان للممکن کے برابر کرنے سے یہ ہے کہ لا امکان 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 مقتضاے 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 بعینہ 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 جاوے 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 وہ کسی حقیقت کا عین نہیں جو کچھ اختلاف ہے اُس کے منشاء انتزاع میں ہے۔ اور چونکہ منشاء کی واقعیت سے انتزاعی واقعی سمجھا جاتا ہے اس لئے منشاء انتزاع کا واقع میں ہونا ضرور ہے

Marfat.com

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

۱۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا مذہب ہے کہ مصداق وجود مصدری ھر موجود کا عین ہے خواہ واجب ہو یا ممکن گر 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 واعراض 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 ہوجاتی ہے انتہا۔

اب اِس اختلاف کو دیکھئے 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 مشککہ ہے اور کسی کے
نزدیک حقیقت واحدہ غیر مبہمہ اور غیر مشککہ ہے اور کسی کا قول ہے کہ وہ حقائق
مختلفہ ہے اور بااشتراک 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 اس 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 جائے 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 جائے کہ اگر کوئی صحیح معیار عقل کی اصابت کا مقرر ہے تو ان عقلائے سرآمد زمانہ
نے اُس 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 اس لئے کہ دوسرے اقوال و دلائل اس میں
رخنہ اندازیاں کر رہے ہیں اس 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 اس 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 اس سے معلوم ہوا کہ وجود کسی ماہیت کا جزو نہیں اس 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 فارابیؒ نے فصوص میں لکھا ہے

ولا الهوية داخلة في ماهية هذه الاسماء والاركان الوجود متوما لا يستكمل تصور الماهية دونه۔

اس 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 لاشئے 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۔

Marfat.com

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 بمقتضیات۔ اور لوازم کے اُٹھا 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 ہورہا 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 ہوسکتی ہے۔

تقریر بالا سے یہ بات بخوبی ثابت ہوگئی 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 اِس میں بحث ہی نہیں کلام اُس وجود حقیقی میں ہے جو مصداق اور منشاء انتزاع

Marfat.com

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 اس لئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جب تک وجود نہ ہو کوئی ماہیت اس قابل نہیں ہو سکتی کہ اُس کا تعقل ہو سکے یا وہ وجود میں آئے۔

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

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

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

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

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

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 اُس 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 زمانیہ ہیں ہو تو تقدم بالزمان ہوگا۔ مثلاً آدم علیہ السّلام کا تقدم ہم پر اور نفس زمان میں ہو تو تقدم بالذات ہے جیسے آدم علیہ السّلام 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 اشیاء 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 اُس کو واجب کہنا چاہیئے 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 بمقتضائے 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 کی طرف محتاج نہ ہو ماہیات ممکنہ میں صادق نہیں آتی کیونکہ اُنکا تحقق بغیر وجود کے ممکن نہیں ہے

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 لیئے جائیں تو حمل اُس کا وجود اور دوسرے ماہیات پر ایک معنی سے نہ ہوگا اسلیئے 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 کے 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 چاہیئے 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 شئی 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 ہو جائیگا کیونکہ شئے سے مراد مصداق شئی لہ النطق ہے اگر مشتق میں شئے کا مصداق معتبر ہو تو امکان خاص کا مادہ ضروریہ ہو جاے 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 ہو گا۔ 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 ہو جاے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موجود کے معنی میں نہ ماہیت معتبر ہے نہ وجود اور شیخ نے تعلیقات میں لکھا ہے کہ اذ اسئل

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 ہی وجود ہے کوئی چیز اس 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 ہو گی کیونکہ وجود ماہیت کا فرض کیا جا رہا ہے اور ماہیت اُس کی

قابل ہوگی اور وہ مقبول اِس صورتیں اگر یہ کہا جاے کہ ماہیت وجود کے بعد موجود ہوئی تو یہ کہنا پڑیگا کہ ماہیت کے پہلے وجود مُستقل تھا جس سے یہ لازم آتا ہی کہ نہ ماہیت قابل ہے نہ وجود صفت کیونکہ صفت کا مرتبہ موصوف کے بعد ہے اور اگر یہ کہا 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 اس 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 اس کی مثال ایسی ہے جیسے حرکت اور 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 اِسطرح 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۔

Marfat.com

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 اس 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 مرتبہ 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 لابیاض حالانکہ وہ واقع میں کسی ایک سے خالی نہیں۔ اِن 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 آئندہ معلوم ہوگا۔

صدرالدین شیرازی 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

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 عرض ہو گی 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 اِس 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 حکمائے 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 اذ المبدأ الذی یصدر عنہ الوجودات غیر الماہیۃ وذلک لان کل لازم ومقتضی وعارض فاما من نفس الشئے 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 ولا یمکن ان یذہب العلل الی غیر النہایۃ فیجب ان ینتہی الی مبدأ لا ماہیۃ لہ مباینۃ للہویۃ سید اسمعیل تبریزی رح نے اُس کی شرح میں لکھا ہے

ای یکون ہویتہ عین ذاتہ لانہ لایمکن ان یکون خارجۃ عن ذاتہ کما تبین ولایمکن ان یکون جزءً الہا اتفاقاً ولما نبینہ عن قریب فتعین ان مبدالوجودات یجب ان یکون الوجود لاغیر۔ یعنی جس ماہیت کا وجود غیر ماہیت ہو وہ وجود کسی طرح مقتضائے ماہیت نہیں ہوسکتا 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 اس کا وجود غیر ہی کی جانب سے ہوگا اس لئے کہ ماہیت کو کوئی شے اس وقت لازم ہوگی کہ اس ماہیت کا حصول پہلے سے ہولے اور چونکہ ماہیت بغیر وجود کے متصور نہیں اس لئے وہ کسی شئے کو مقتضی نہیں ہوسکتی خواہ وجود ہو یا غیر وجود اس لئے ضرور ہے کہ اس کا وجود غیر ہی کی جانب سے ہو اور جس کا وجود غیر سے مستفاد 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 اس 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 مغایر ذات ہے اور ان دونوں میں انفکاک تصور میں بھی ممکن ہے۔ اور نفس الامر میں بھی یعنی تصوراً و متصوراً دونوں ممکن ہیں یہ کل ماہیات ممکنہ کا حال ہے۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وجود غیر ذات ہو

Marfat.com

مگر وجود کا انفکاک ذات سے محال ہو یہاں چونکہ ذات اور وجود میں مغائرت ہے اس 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 - اس صورت میں چونکہ وجود عین ذات ہے اس لئے اُسکا انفکاک ذات سے ممکن نہیں نہ تصور میں نہ متصور میں -

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

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ وجود جو منشا انتزاع وجود مصدری ہے جس سے ممکنات بھی خالی نہیں واجب میں کچھ اور ہے اور ممکن میں کچھ اور یا ایک ہی چیز **امام** رازیؒ نے شرح اشارات میں لکھا ہے کہ معتبر فلاسفہ کا اتفاق اس 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 جدا جدا ہے بلکہ وجود کی حقیقت ایک ہی ہے چنانچہ انہوں نے اس دعوے پر کئی دلیلیں قائم کی ہیں

(۱) ہم بداہتہً اس 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 اس علم ضروری کا انکار لازم آجائے گا - کہ (کوئی چیز دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا نہ ہوگی) الخ نیز یہ قسمت حاصر نہ ہوگی غرض وجود ایک ہی شئے ہے جو مقابل عدم ہے -

Marfat.com

(۲) مورد قسمت یعنی مقسم کو ضرور ہی 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 ہو سکتا ہی کہ مسمائے لفظ عین کے دو قسم ہیں اس لئے کہ اسوقت مسمائے عین منقسم ہوگا جو مشترک معنوی ہے چونکہ ہم موجود کی تقسیم واجب اور ممکن کی طرف کر سکتے ہیں اس سے ظاہر ہی کہ وہ مشترک معنوی ہے نفظ عین کیطرح مشترک لفظی نہیں اور جب یہ معلوم ہے کہ موجود وہی ہی 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 ہی تو موثر کے موجود ہونیکا یقین ہو جائیگا پھر اگر اس میں شک واقع ہو کہ وہ موثر واجب ہی یا ممکن اور جوہر ہے یا عرض تو اس شک سے اُس موثر کے وجود میں جو دلیل سے ثابت ہو گیا ہے کچھ شک نہ ہوگا کیونکہ یہ سمجھا جائیگا کہ یہ سب اقسام موجود کے ہیں اگر ایک میں نہیں تو دوسرے میں داخل ہو جائیگا۔ بخلاف اسکے کہ اُس موثر کے وجوب کا یقین ہو پھر کسی وجہ سے یہ شک ہو جائے کہ وہ ممکن ہی تو اس شک سے وجوب کے اعتقاد میں بھی شک پڑ جائیگا اس سے ظاہر ہے کہ موجود ان تمام چیزوں میں مشترک معنوی ہے۔

(۴) اگر کوئی اس بات کا قائل ہو کہ وجود غیر مشترک ہی تو وہ ظاہری طور پر ہوگا حقیقت میں وہ بھی اُس کا قائل ہی اسلئے کہ جب فرض کیا جائے کہ ہر چیز کا وجود برخلاف دوسری چیز کے وجود کے ہی 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 اس صورت میں ضرور ہوگا کہ ہر مفہوم کو ہم دیکھیں کہ آیا وہ سب میں مشترک ہی یا نہیں حالانکہ اسبات کی احتیاج نہیں ہوتی بلکہ یہ عام حکم کیا جائیگا کہ وجود سب میں غیر مشترک ہے۔

Marfat.com

اس سے ظاہر ہے کہ یہی ایک حکم اس بات پر دلیل ہے کہ وجود سب میں مشترک ہے ورنہ وجود پر جو یہ حکم کیا جا رہا ہے کہ وہ غیر مشترک ہے سطر و 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 اسی طرح ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ تمام موجودات مجرد وجود میں متساوی ہیں اگر اس کا انکار کیا جائے تو ان 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 اس کے اگر لفظ عین قافیہ ہو تو کوئی عیب نہ سمجھا جائیگا کیونکہ اس کے معانی مختلف ہیں

ان 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 اس کے فلاسفہ کا اس بات پر گویا اجماع ہے کہ لفظ وجود مشترک لفظی نہیں

اس کے بعد امام ؒ 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 اس 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 اس 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 چاہیئے حالانکہ وہ کسی کا مذہب نہیں اور اگر وہ نہ عروض کو مقتضی ہو نہ عدم عروض کو تو اس کا ان دونوں قیدوں سے کسی قید کے ساتھ مُقیّد ہونا کسی سبب منفصل سے ہوگا جس سے یہ لازم آئے گا کہ معاذ اللہ 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 و حدۃ نوعیہ ہے اس لئے جائز نہیں کہ مقتضائے طبعی اس کا بدل جائے پھر یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ ہمارا وجود ماہیت کی صفت اور اس 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 موجودۂ 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 منشاء غلطی کا یہ ہے کہ مسئلہ تشکیک کو انھوں 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 اس کا اطلاق برابر ہو جیسے انسان کا اطلاق ہوتا
ہے بلکہ مختلف طور پر اس کا اطلاق ہوگا خواہ وہ اختلاف بالتقدم والتاخر ہو یا بالاولویۃ
وعدم الاولویۃ یا بالشدۃ والضعف چنانچہ وجود کا یہی حال ہے کہ اس 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 اس کا اطلاق ان اشیا پر برابر نہ ہو تو وہ معنی ان اشیاء کے 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 ہاتھی دانت کی بیاض پر بھی
مگر ان دونوں پر وہ ایک طور سے مقول نہیں اس لئے کہ ان دونوں بیاضوں میں
فرق بین ہے اسو جہ سے بیاض ان دونوں کی نہ عین 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 ان کے اسما بالتفصیل ہیں مثلاً بیاض کے
مدارج اوساط بے انتہا ہیں اور ان سب پر بیاض ایک ہی معنی سے مقول ہے

Marfat.com

اس 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 اس 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 ہو سکتا بلکہ سب کے لئے لازم خارجی ہے اس صورت میں وہ وجود واجب اور ممکن میں کسی طرح مساوی نہیں ہو سکتا گو لفظ وجود میں اشتراک لفظی نہ ہوا انتہی۔

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 اس 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 اس اختلاف کے انسان کے کلی متواطی ہونے میں شک نہیں ہوتا علی ہذا القیاس عوارض مفصولہ 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

مثل 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 رہنے 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 ان افراد کے کلی مشکک نہیں گو ان 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 بیموقع 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 اس پر بیاض کا اطلاق برابر ہوتا ہے اور شک ہوتا ہے تو مقابلہ کی وقت۔ اس لحاظ سے اگر بیاض اضافی جزئی میں تشکیک باشتراک لفظی کہیں تو

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 اس میں کوئی فرق نہیں آتا اِس لئے کہ دونوں بیاضوں میں مقابلہ کے وقت جو فرق محسوس ہوتا ہے اُس کا منشا یہ ہے کہ عقل بدو 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 متباینہ ہیں اسی طرح 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 علیحدہ 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 متباینہ 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 اس 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 شدۃ وضعف میں مشترک ہو اور جس سے لازم آے کہ کلی واحد کا مفہوم شدۃ 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 شدۃ 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 شدۃ وضعف باعث تشکیک نہیں اِسی وجہ سے قاضی مبارک رحنے شرح سلم میں لکھا ہے

فالقول الفصیل ان وجوہ التشکیک منحصرۃ فی الاقدمیہ دالاقدمیہ 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 ردوقدح بہت کچھ ہے لیکن چونکہ ہمارے اغراض اُن سے زیادہ متعلق نہیں اِس لئے ضرورۃ اسی 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

Marfat.com

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 مابہ الوجودیۃ 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 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 اشدو اضعف 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 منشار انتزاع
بھی ایک ہی قسم کا ہوگا مثلاً قیام کو جب ہم زید وعمرو 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 امامؒ 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 الدینؒ 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 ہی
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 مذکورۂ بالا ثابت
ہوا کہ لفظ وجود مشترک نہیں جو واجب میں کچھ اور ہو اور ممکن میں کچھ اور تو معلوم

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

اسی مقام میں مرزا جان رح 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 ہیں معلوم نہیں غرض وجود ایک ہے اور موجود متعدد جیسے شمس واحد ہے اور مشمس متعدد

اس مقام میں علامہ سید شریف رح نے ایک حاشیہ لکھا ہے کہ وجود کلی اس وجہ 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 مجرد ہوں تو لازم آئیگا کہ وجود با وجود وحدت کے متعدد ہے اور اگر کسی فرد وجود کیساتھ دوسری چیز بھی ہو تو ترکب واجب کا لازم آئے گا جو محال ہے انتہی کلامہ۔

صاحب ہدایۃ الحکمۃ نے لکھا ہے کہ وجود حقیقت نوعیہ نہیں ہوسکتا جبکہ اطلاق وجود واجب اور وجود ممکن پر بالتواطو 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 تجرد اُسکے لئے واجب ہوگا یا لاتجرد واجب ہوگا یا دونوں واجب نہ ہوں گے اگر تجرد واجب ہو تو تمامی ممکنات کا وجود بھی مجرد 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 ہوئے ہوں اور اُسکے وجود میں شک ہوتا ہے

Marfat.com

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

اور اگر وجود کو لا بحرد 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۔

صدر الدین شیرازیؒ نے صدرا میں لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ وجود کی ایک حقیقت ہے جس کے لئے نہ جنس ہے نہ فصل نہ اسکو کلیت عارض ہے اور وجود جو 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 غرض 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 مفارق وجود مادی سے اولیٰ ہے اس کا ثبوت اس طرح سے ہو سکتا 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

دونوں 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 علیۃ اور معلولیۃ 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 اولی 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 ہوئے 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 اِس 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 اُسی 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 ماہیة الشی سببا لصفة من صفاتہ وان یکون صفة لہ سببا لصفة اخری مثل الفصل للخاصة ولاکن لایجوز ان یکون الصفة التی ہی الوجود للشی انما ہی للشی ماہیة التی لیست ہی الوجود او لصفة اخری لان السبب متقدم فی الوجود لا متقدم بالوجود قبل الوجود۔ یعنی ماہیت ہر کسی صفت کا سبب ہوسکتی ہے لیکن وجود کا سبب نہیں ہوسکتی اس لئے کہ سبب مقدم فی الوجود ہوا کرتا ہے اور وہ قبل وجود وجود پر مقدم نہیں ہوسکتی۔ محقق طوسی رح نے اسی کی الشرح میں لکھا ہے الفرق بین الوجود وبین سائر الصفات ہٰہنا ان سائر الصفات انما یوجد بسبب الماہیة والماہیة 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 بیموقع 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 اس خیال سے کہ وجود ماہیات کیساتھ پایا جاتا ہے 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 چاہیئے۔

اب یہ دیکھنا چاہیئے کہ جب وجود عرض ہو تو جو باتیں کل اعراض میں ہوتی ہیں وہ سب وجود میں بھی پائی جاتی 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 سرِ 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 لئے وجود کی ضرورت اور تقدم الشی علےٰ نفسہٖ لازم آئیگا جو محال ہے چنانچہ شیخ رئیس رح نے تعلیقات میں لکھا ہے جس کو صدرالدین شیرازی رح نے اسفار اربعہ میں نقل کیا ہے وجود الاعراض فی انفسہا وجودہا فی موضوعاتہا سوی ان

العرض الذی ہوالوجود لما کان مخالفاً لہا لحاجتہا الی الوجود حتی تکون موجودۃً واستغنا

الوجود حتی یکون موجوداً لم یصح ان یقال ان وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ بمعنی

ان للوجود وجوداً کما یکون للبیاض وجود بل یعنی ان وجودہ فی موضوعہ نفس وجود

موضوعہ وغیرہ من الاعراض وجودہ فی موضوعہ وجود ذالک الغیر یعنی چونکہ کل اعراض وجود کے محتاج ہیں۔ اِس لئے اُن کا وجود فی النفسہا انکا موضوعات ہی ہیں ہوتا ہے بخلاف وجود کے کہ وہ وجود کا محتاج نہیں اِسلئے اُسکی نسبت 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 الماہیۃ ہے نہ کون الوجود للماہیۃ 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 شائین کے نزدیک وجود عارض

Marfat.com

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 الشی للشی 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 العلومؒ 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 ہوسکتی اسلئے کہ (زید موجود) کے دو معنی ہیں، ایک
یہ کہ اُس 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 ہوگا۔
مگر اس میں کسی کو نزاع بھی نہیں۔

دوسرے معنی اُسکے 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 صیرورتہ ہی کا نام
وجود ہے۔ پھر جب وجود عین فعلیت و تقرر ماہیت ہو تو فعلیت ماہیت کی فرع کیونکر ہوسکے
اس صورت میں قاعدہ مسلمہ یعنی ثبوت الشی للشی فرع ثبوت مثبت لہ کو بدلکر فرع فعلیہ
مثبت لہ کہنا مفید مدعی نہیں ہوسکتا۔ 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 ہوسکتا

(۸) ایک وجہ یہ 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 اس کے سو 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 ہو گی 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 یا الوجود

شیخ نے شفا میں لکھا ہے فنقول الآن انہ وان لم یکون الوجود کما اعلمناک

ولا مقولا بالتساوی علی ماتحتہ فانہ معنی متفق فیہ علی التقدیم والتاخیر فاول ما یکون للماہیۃ

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 یتکفل 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 ہو سکتی بخلاف دوسرے عوارض کے اسلئے کہ موضوع کی تعریف یہ ہے کہ وہ باعتبار ذات اور نوعیت کے بالفعل ہو اور اُس میں دوسری چیز ہو جس کے قیام کا سبب موضوع ہو اور اس 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 و نوعیتہ قائماً ثم

صار سببا لان یقوم بہ شئی فیہ لیس کجزء منہ وقال ایضا و کان الموضوع ما یکون فیہ الشئی ولیس کجزء منہ وہو فی المحل لیس کشئی حصل فی شئی ذالک الشئی قائم بالفعل نوعا 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 ہو سکتی ہے جسمیں وجود قائم ہو اور ماہیت اُسکو قائم کر سکے۔

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 ہو سکتا۔

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 ہو سکتا۔ صغری اور کبری کا ثبوت تقریر سابق سے ظاہر ہے اس سے یہ ثابت ہے کہ وجود کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا اور جو کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہ ہو وہ دو حال سے خالی نہیں یا معدوم ہو گا یا جوہر اور معدوم ہونا وجود کا اُس حالت میں کہ ہر جوہر سے 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 ہو سکتی 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 واستثنائی سے ثابت ہے کہ بہ نسبت ماہیت کے وجود کو موجود کہنا اولیٰ ہے اور وجود عرض نہیں ہو سکتا بلکہ جوہر ہے

اب ماہیت کو دیکھنا چاہیئے کہ اُسپر جوہریت صادق آتی ہے یا عرضیت اگر اُسکو ہم جوہر کہیں تو وہ قائم بالذات نہیں اِس لئے کہ ماہیت من حیث ہی قطع نظر وجود کے کوئی چیز نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔ اِس صورت میں اگر وہ عرض کہی جائے اور وجود اُسکا موضوع ہو تو بیموقع نہ ہوگا اِس لئے کہ شیخ کی تصریح سے معلوم ہوا کہ اعراض کا وجود مستقل نہیں ہوتا بلکہ اُنکا موضوع میں ہونا ہی اُنکا وجود ہے اِسلئے 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

Marfat.com

صادق آرہے ہیں تو ماہیت کو عرض اور وجود کو موضوع کہنے کیلئے 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 لا یصدر 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 اُس عرض سے وہ محل صادر ہو تو تقدم الشی علی نفسہ لازم آئیگا اور معلول اول جسم بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ جسم ہیولی و صورت سے مرکب ہے اور صدور کثیر کا واحد سے ممکن نہیں۔ اور صرف ہیولی یا صرف صورت بھی معلول اول نہیں ہوسکتی کیونکہ اُن 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 ہو 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 ہو سکا 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 کردیے 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 ہوے اور یہ ظاہر ہے کہ معقولات میں حق تعالیٰ نے کچھ ایسی وسعت دی ہے کہ ہر شخص اپنے مدعا 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 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 ہو کہ (آ) صادر نہ ہوا و 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 اسلئے 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 جسمیں 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 ہوسکتی ۔ 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 آئیگا 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 آئیگا 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 صدور کہ 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 بعینہ 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 ہوئے 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۔

Marfat.com

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 اسکو 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 بسبب 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 جاے 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 کے 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 کہ 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 المتغایرین کیساتھ وہ نہ ہوگی جو دوسرے کے ساتھ ہو تو اس صورت میں وہ علت ایک نہ رہی بلکہ دو ہو گئیں یا موصوف دو صفتوں کی ہوئی۔ حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور

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

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

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 آتش 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

Marfat.com

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 آئیگی۔ اور اگر خارج ہوں تو پھر اُن مصدریتوں میں کلام ہوگا جس سے مصدریتوں میں تسلسل لازم آئیگا۔

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 چاہیئے کہ اُسکے غیر کیساتھ نہ ہو ورنہ اقتضا اُس معلول خاص کا اُسکے غیر سے اولی نہ ہوگا۔ اِس سے معلوم ہوا کہ ہر صدور میں مصدر کو قبل صدور کے صادر کیساتھ ایسی خصوصیت ہوگی جو غیر کیساتھ نہ ہو اس خصوصیت کو ہم مصدریۃ 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 سوائے ذات کے کوئی دوسری جہت نہیں اِس صورتیں کسی معلول کیساتھ اُس علت کو وہ خصوصیت نہ ہوئی جو دوسرے کیساتھ نہ ہو تو چاہیئے کہ

وہ کسی کی علت نہ ہو مگر چونکہ معلولوں کا تعدد فرض کر لیا گیا تو ضرور ہے کہ ذات فاعل میں تغایر ہو اگرچہ بالاعتبار ہو تاکہ وہ خصوصیتیں وہاں صادق آئیں جن پر دو علتیں مرتب ہوں اس صورت میں 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 وقدح 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 اُس سے صادر ہوجائیں اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ ہر ایک کیساتھ جداگانہ خصوصیت ہو تو بھی کچھ ضرر نہیں اسلئے کہ مبدا 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 اس 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 وصفت 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 حکمانے 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 ہے ممکن ہوگی اور ہر ممکن محتاج علت ہے 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 ہے بہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم آتا ہے 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 ہے اور نسبت قابل کی مقبول کیطرف امکان کی ہے اسلئے کہ فاعل تام کسی چیز کا بحیثیت فاعلیت اُسکو مستلزم ہوتا ہے 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 اسلئے 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 جائے تو قابل کیساتھ بھی وہی لحاظ چاہئے جس سے وہ بھی قابل بالفعل ہو جائے اس صورت میں 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 کیجائے اس صورت میں فاعل کیساتھ بھی مفعول کا وجود ضروری نہ ہوگا غرض جو نسبت فاعل و مفعول میں ہے وہی نسبت قابل و مقبول میں ہے کچھ فرق نہیں۔

Marfat.com

اگر کہا جاوے کہ فاعل بعض صورتوں میں بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے اور قابل کبھی موجب مقبول نہیں ہوسکتا 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 لیے محل واجب ہے جیسے محل نزاع میں تو یہ امر قابل تسلیم ہے کہ بعض صورتوں میں فاعل بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے لیکن اس سے مدعا ثابت نہ ہوا کیونکہ قابل بھی یہاں موجب مقبول ہوگا۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ مفعول محتاج محل نہ ہو تو خود صورت متنازع فیہا خارج ہوگئی 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 ہوئے

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 و امتناع ایک جہت سے جمع نہ ہوئے۔

سوال صورت مفروضہ میں دو جہتیں محل نہیں سکتیں کیونکہ وہاں سوائے ذات کے کوئی چیز نہیں حتیٰ کہ صفات بھی عین ذات ہیں۔

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

ہوگی اور وہ محال ہے اور جب فاعل وقابل ہونیکا استحالہ ثابت کیا جاتا ہے۔ تو وہ موقوف اُسپر رکھا جاتا ہے کہ وہاں صفات کا وجود نہیں یعنی نفی صفات موقوف استحالہ قابلیت وفاعلیت ذات پر اور یہ استحالہ موقوف نفی صفات پر رکھا جاتا ہے۔ دراصل یہ اعتراض جب وارد ہو کہ منشاء فعل وقبول کا نفس ذات ہو اور اگر فرض کیا جاے کہ بسیط بحسب شرائط وآلہ فاعل ہے۔ اور بحسب نفس ذات قابل تو مفعول ومقبول کی نسبت نفس ذات کیطرف امکان کی ہوگی اور مجموع کی طرف وجوب کی اس صورت میں قبل فعل وقبول 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 ہو گا کہ قابل من حیث ہے 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 تقیدی ہوگی یا تعلیلی۔

اگر تقییدی ہو تو یہ مطلب ہوا کہ ذات قابل مقید بہ صفت قابلیت موجب مقبول نہیں ہوسکتی اس تقدیر پر ذات میں 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 اِس جہت سے قابل وفاعل کے معنوں میں تغائر لازم آگیا اس صورت میں اجتماع متنافیین یعنی وجوب وامکان 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 کیجائے کہ وہ فاعلیت سے مجرد ہو تو اُسکا 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 عمل 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 اسلم ہے اور صورت ثانیہ غیر مسلم اسلئے کہ صورت اولی میں یہ معنی ہونگے کہ قابل میں صفت قابلیت امکان وجوب کا سبب نہیں اور یہ مسلم ہے اسلئے 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 ہے 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 دوام 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 ہے 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 جس صورتیں وہ ناشی ذات سے ہوں اور دائم ہوں بدوام ذات محال تو جب لازم آئے کہ واجب تعالیٰ غیر سے استفادہ کمال کریں نہ یہ کہ لذاتہ متصف ایسے کمال کا ہو جو اُس کی ذات کا مغایر ہے۔

سوال۔ حق تعالیٰ صفت قدرت میں مثلاً اگر تاثیر کرے تو وہ اگر قدرت و اختیار سے ہو تو تسلسل لازم آیگا۔ اسلئے کہ اُس قدرت کے لئے ایک اور قدرت کی ضرورت ہوگی یہاں تک کہ سلسلہ منقطع نہ ہوگا اور اس صورتیں 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 صورتیں 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

محتاج نہیں اس صورتیں نہ وجود انکا بالاختیار رہوا نہ بالایجاب۔ اگرچہ یہ قول ظاہرا موہم تعدد وجبا ہے لیکن اگر غور کیا جاسے 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 ہی وجہ اسکی یہ ہے کہ مجعولیت ملزوم بعینہ مجعولیت لازم ہے گو جعل مستانف نہیں اس سے ظاہر ہے کہ وجود لوازم کے لئے 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

اور ہر عاقل جانتا ہے کہ جس کمال میں شانِ کبریائی بڑہی ہوئی ہو اُسی کو ترجیح ہے
خصوصًا 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 بقصد 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 انہوں 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 تغایر صادق آئے اور جب تغایر نہیں
تو تعدد بھی نہ ہوا ہاں اگر متغائرین کی تفسیر دو چیزوں یا دو موجود یا دو کیساتھ کیجائے تو البتہ اُنمیں
تغایر صادق ہوگا مگر وہ درست نہیں اسلئے کہ غیر اسمائے اضافیہ سے ہے اُسکی تفسیر میں
دوسرے کا ذکر ضرور ہے اور اِس تفسیر میں وہ مفقود ہے۔ پھر تغایر و تعدد اگر تسلیم بھی کیا جائے تو صفات
کے ازلی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ اُنکو قدیم بھی کہیں کیونکہ قدیم اُسکو کہتے ہیں جو اپنی ذات سے قائم ہو
پھر اگر اُنکا قدم بھی تسلیم کر لیا جائے 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 انہوں نے شریک کر دیا اِسلئے کہ اُنکا مذہب ہے کہ حق تعالیٰ جوہر ہے یعنی قائم بالذات اور
ایک بالجوہریت ہے اور تین بالاقنومیۃ اقانیم ثلاثہ یعنی وجود۔ حیوٰۃ۔ 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 نصاریٰ کے بہت اقوال ہیں جنکی تفصیل ملل و نحل میں مذکور ہی مگر حاصل سکا 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 کَفَرَ الَّذِیْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰہَ ثَالِثُ ثَلٰثَۃٍ۔

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 ہی اور ممنوع قیام العرض بالعرض ہے اِسلئے 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 و صفات 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 اشیار سے ممتاز کرنیوالی یہی صفت ہے اگر جملہ صفات ذات کیساتھ قدم میں شریک ہوں تو الوہیت میں شریک ہونگی 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 و صفات سے نکلتا ہے واجب تعالیٰ کی ذات اسکے لئے کافی ہے جب صفات کا وجود حکما کے اعتراف سے ثابت ہے اور عینیت صفات کی دلائل 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 لا یصدر من الواحد الا الواحد کا تھا اور وہ دلیل باطل ہوگئی جو واجب تعالیٰ سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر قائم کیگئی تھی حکما اسبات کے قائل ہیں کہ صرف عقل اول جو واجب سے صادر ہوئی وہ بھی

Marifat.com

بالاختیار نہیں بلکہ اُسکا صدور بھی بالایجاب ہوا کیونکہ اُنکا دعوےٰ ہے کہ واجب سے کوئی چیز بالاختیار صادر نہیں ہوسکتی۔ 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 میں 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 نہو تو اثبات صانع کا سدباب ہوجائیگا اسلئے 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 اسلئے 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 ہوا اسلئے 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 ہونیسے

Marfat.com

یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خبر بخود موجود ہوجاے وہ تو جب ہو کہ بغیر موثر کے راجح ہوسکے حالانکہ اُسکا کوئی قائل نہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ قادر نے بغیر کسی مرجح کے اُن مقدورونسے ایک کو ترجیح دیدے

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 المتادین کا ترجیح بغیر کسی مرجح کے لازم آئیگا جس سے سدباب 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 ہوسکیگا 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 ہے۔ رہا یہ کہ تعلق ارادہ اگر مرجح کا محتاج نہ ہو تو ترجیح احد المتادین بلا مرجح لازم آئیگا۔ سو وہ ممنوع ہے کیونکہ مرجح واجب تعالیٰ ہے البتہ یہ لازم آئیگا کہ قادر نے احد المتادین 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 ہے کہ ارادۂ فاعل اُس کا مرجح ہے۔ 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 ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ بغیر داعیہ کے وقوع ارادہ ہوگا تو وہ مسلم ہے لیکن اُس سے

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 اُن دونوں سے وہ خارج نہیں ہوسکتا پھر اگر بالارادہ ہو تو تسلسل لازم آئیگا اور بالایجاب ہو تو مرید اُسکی 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 قصد 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 چاہیے کہ عالم بھی ازلی ہو اسلئے کہ معلول اپنی تام علت سے تخلف 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

Marfat.com

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

جواب۔ دونوں ملازمہ ممنوع ہیں اول اس لئے کہ قدرت و ارادہ ایجاد عالم کیساتھ ازل میں اس طور سے متعلق ہے کہ وقت خاص میں اُسکا ظہور ہو جس سے ازلیت عالم کی لازم نہیں آتی۔ اور ملازمہ ثانیہ اسوجہ سے ممنوع ہے کہ تعلق قدرت و ارادہ کسی دوسرے تعلق حادث کی طرف محتاج نہیں بلکہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات سے عالم کیساتھ 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 نہ رہا۔ 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 ہو اور مختار ہونے میں کوئی فرق نہیں رہا۔

جواب۔ اگر تسلیم کیا جائے کہ (جب موثر تمام ہو تو اثر کا صادر نہ ہونا ممتنع ہے) تو اس 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 اسوجہ 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 کیساتھ برابر ہے لیکن لازم باطل ہے اسلئے کہ عدم اصلی ازلی ہے اور معلوم ہے کہ کوئی شی ازلی اثر قادر کا نہیں ہو سکتی۔ دوسرا یہ کہ عدم نفی محض ہے اُس میں صلاحیت نہیں کہ قدرت و ارادہ اُس سے متعلق ہو کر کچھ تاثیر کرے۔

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

Marfat.com

چاہئے 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 ہی محال نہیں ہاں اگر یہ معنی لئے جائیں کہ اگر چاہے تو عدم بنا دے تو البتہ یہ محال ہے اور وہ ما نحن 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 اسلئے 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 بہ نسبت 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 اسلئے کہ کسی کام میں حقتعالیٰ 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۔ اسلئے کہ ازل میں یا اثر قادر کا ممتنع ہوگا یا ممکن اگر ممتنع ہو پھر ممکن ہوگیا ہو تو وہ امر اول ہے۔ اور اگر ممکن تھا اور اُسکو 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

Marfat.com

قادر کی طرف مستند ہوا۔

جواب۔ ملازمہ 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 ہوسکتا 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 ہوسکتے 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 اسکا 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 لیے یہی کافی ہوسکتی 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 پردہ شبکیہ الٹی سرنگوں تصویر کھنچتی ہے اور وہی نظر آتی ہے غور کرنے سے معلوم ہوسکتا ہی کہ اسمیں

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 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 اُسکو 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 جسکو 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) مبتلائے مرض سرسام کو ایسی صورتیں محسوس ہوتی ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں۔ اور ان 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 ہو سکتا 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

Marfat.com

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 ہو گئے مگر نفس حس کی غلطی میں کوئی شک نہیں اسلئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک محسوس ہونا خلاف واقع دوسرا خلاف واقع محسوس ہونیکا سبب امر اول 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 اسکی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے بصارت کا وجود ہر صاحب بصارت جانتا ہے اور اُسی کے ذریعہ سے ادراک کرتا ہے بخلاف کیفیت و حقیقت 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 اسیطرح 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 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 و 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 تو صحیح نہ ہوگا بلکہ اُس

Marfat.com

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 کر کے 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 (کمرے میں باریک سوراخ سے جانیوالا عکس دیوار پر الٹا پڑتا ہے) ہر چیز کے الٹی نظر آنیکے قائل ہو گئے اور اسکی کچھ پروا نہ 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 ہے بلکہ صرف عقل انکی 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 عنقریب معلوم ہوگا پھر یہاں وہ قیاس بھی صحیح نہیں ہو سکتا اسلئے کہ بہت ہوگا تو صرف شبکیہ پر الٹی تصویر کھنچنا ثابت ہوگا پھر اس سے کیا ہوتا ہے تصویر کھنچنا اور ہے اور نظر آنا اور یہ کس طرح ثابت کیا جائیگا کہ تصویر کھنچنے 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 اُسکی عکسی صورت کے دیکھنے سے ہوتا ہے بلکہ اصل شئے 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 دعوے تو کوئی کر ہی نہیں سکتا کہ ہر چیز کا علم ہمیں پورا پورا ہے غرض باوجودیکہ اقسام کے اعتراضات اس مذہب پر وارد ہوتے ہیں جنمیں سے تھوڑے

اوپر لکھے گئے مگر کسی کی طرف انہوں 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 آسمانونکا وجود ثابت ہو گیا تو اب کوئی دوربین سے یہ ثابت کرنا چاہے کہ آسمان محسوس نہیں ہیں اسوجہ سے انکا وجود نہیں ہے تو اہل اسلام کبھی اُسکو نہ مانیں گے اسلئے 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 ہی کسی چیز کو بڑی کر کے بتلا دے تو یہ کیونکر ثابت ہو گا 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 کہ 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 نکلتے ہیں جس سے آسمانونکا ابطال نہیں ہو سکتا اور یہ احتمال ایسے بھی نہیں جو الٹی تصویر محسوس ہونے میں قائم کئے جاتے ہیں جب ان 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 ہو گی۔

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 پر آمادہ ہو گئے۔

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 دیکھئے 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 اُسکی کشش کا انکار کرے تو کیا صحیح ہوسکتا ہے لعل و الماس 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 اُسکے حس و حرکت کا انکار کرے تو کیا قابل تسلیم ہوگا۔ اگر کوئی طوطا مینا کو بات کرتے ہوئے نہ دیکھے اور دوسرے حیوانات پر انکو قیاس کرکے اُن 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 اُن مشاہدات کا جس سے کتابیں اور اخبارات بھرے ہیں ابطال ہوسکتا ہے یہ چند مثالیں بطور مشتے نمونہ از خرواری لکھی گئیں اگر انواع و اصناف جزئیات میں غور کیا جائے 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 کئے جاتے ہیں وہ ہرگز قابل یقین نہیں ہوسکتے حالانکہ اکثر مسائل حکمیہ میں بھی یہی طریقہ جاری رکھا گیا ہے چنانچہ مسئلہ بادو ہوائی طوفانی میں حکمائے سابق و حال کے استدلال

Marfat.com

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 بتلائیجائیں 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 ہوسکتی ہے اسوجہ سے کہ ادخنہ کبھی منجمد ہو کر اور کبھی خاکستر ہو کر گرتے ہیں اس لئے اسی کو باعث حرکت باد و ہوائے طوفانی قرار دیا۔

حکمت جدیدہ والوں کو اُن کی تقلید گوارا نہ ہوئی اور بہ مصداق کل جدید لذیذ نئی تراش وخراش 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 اُسکا 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 بہ سہولت 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 انہوں 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 دریا میں اُس شدت سے بہتی ہے کہ الاماں کسی مقام کے بھرنے کو جاتی ہوگی۔ گھر میں بیٹھکر تصورات کو بڑہانیکے لئے یہ اچھے ذرائع ہیں مگر جو لوگ طوفانی صدمے اُٹھا چکے ہیں اُن کی تسکین ان دلائل سے کبھی نہیں ہوتی کیونکہ انکو یہ بات معلوم ہے کہ اُسوقت سوائے خدائتعالی کے یاد کرنے اور بکمال تضرع و زاری سے دعا کرنیکے کچھ نہیں سوجتا 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 تخئیل 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 خدائتعالی کے اختیار پر محول کردیں کہ جب چاہتا ہے اُسکو حرکت دیتا ہے اور جب چاہتا ہے ساکن کر دیتا ہے آخر جہاں کوئی بات نہیں بنتی تو حکما بھی اُسکو خدائتعالی پر محول کر دیتے ہیں۔

پہلے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بارہا دیکھا جاتا ہے کہ ابر زور سے 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

Marfat.com

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 شئی 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 جس پر آفتاب کی شعاعیں سیدھی پڑیں جیسے حکمت جدیدہ میں مصرح ہے اور ظاہر ہے کہ ویسا مقام کرہ ہوا کا ایک چھوٹا جز ہوگا پھر جس صورت میں کہ وہ ہوا گرم ہو کر صعود کرے تو ضرور ہے کہ ہر طرف کی ہوا اُسکے بھر نیکے لئے آوے ورنہ ترجیح بلا مرجح ہوگی اب فرض کرو کہ پچاس میل کا دائرہ ہوا کا مثلاً گرم ہو کر صعود کرنا چاہے تو چاہئے 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 بھر نیکے واسطے ہر طرف سے پانی حرکت کرتا ہے یہ حرکت بشرط عدم مانع اجزائے متحرکہ میں متشابہ ہوگی اسوقت تک کہ سکون ہو جاے۔ اِسیطرح 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 بنتا ہے اور سلسلہ حرکت کا اُسی ملک میں ختم ہو جاتا ہے تو وہ صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ جو اسباب حرارت کے سندھ میں ہیں دکن میں بھی موجود ہیں کیونکہ آفتاب کی سیدھی شعاعیں دکن میں بھی برابر پڑتی ہیں بلکہ اگر عرض بلد کو دیکھیں تو دکن کا عرض کم ہے اس لحاظ سے تو یہاں زیادہ گرمی ہونا چاہئے بہرحال 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 ہو سکے

جس کے بھرنے کو ہوا آندھی بن کر جاے۔

جون جولائی میں دریاے ستوطرہ 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 اس ہوا کی رفتار ۶۴ میل اور ریوری رنٹ صاحب کی تحقیق سے سو میل ثابت ہے دو تین مہینے تک یہ ہوا برابر شرق کی طرف چلتی ہے۔ وہ دارہ اگر بمبئی میں یا اس سے اور بلکہ مشرق کی جانب بنتا ہو تو اسی زور سے دکن میں بھی چلنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

جب دارہ مذکورہ آفتاب کی حرارت سے بنتا ہے تو کوئی مقام اسکا معین نہیں ہو سکتا بلکہ حسب تقریر سابق آناً فاناً بحسب انتقالات محاذات شمس منتقل ہوتا جائیگا اس صورت میں ضرور ہوگا کہ دریا میں ہوا کی جہت ہر روز شرقاً و غرباً بدلا کرے مثلاً صبح کو غربی ہو تو شام کو شرقی ہو کیونکہ جدہر جدہر وہ دارہ جائیگا ادہر کیطرف ہوا بہیگی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔ اور جس زور کی ہوا دریا میں چلتی خشکی پر بھی چلنا چاہیے کیونکہ حوالی مدراس میں اگر وہ دارہ ہوا ہوا اور اسکے بھرنیکے لیے طوفانی ہوا جو دریاے ستوطرہ میں مثلاً چلتی ہے آوے تو چاہیئے کہ دکن میں وہ ہوا سرعت اور شدت میں دریائی ہوا سے زیادہ ہو اسلئے کہ جس قدر وہ دارہ قریب ہوگا نزدیک ہوا جلد آئیگی اور بتدریج اسکا 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 دارہ 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

Marfat.com

متحرک ہو باوجود دھوپ وغیرہ اسباب خارجی نہ ہونے کے گرم ہوکر صعود کرتی ہے تو ان کے بعد میں میدان کی ہوا بہ نسبت گرم ہوکر صعود کریگی اور دوسری ہوا اُسکے مقام کو بھرنے کے لئے متحرک ہوگی۔ جیسے طوفان میں ہوتا ہے تعجب ہے کہ ہر روز دو وقت طوفان ہوا نہ ہو تو زور سے چلنا تو ضرور ہوگا خصوصاً قبل اور بعد دوپہر کے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

احتمال یہ بات بھی قرین قیاس نہیں کہ گرمی کی وجہ سے ہوا میں جو تخلخل پیدا ہوتا ہے اُسکی جہت سے کہ جو پھر طوفان پیدا کرتی ہے طوفان پیدا ہوتا تو یہ دوسری بات بھی مشاہدہ سے ثابت ہے کہ گرمی کے وقت ہوا بہت متحرک نہیں ہوتی اسیوجہ سے پنکھے کی اکثر ضرورت ہوا کرتی ہے۔

اس تقریر سے اہل انصاف پر ظاہر ہوگیا ہوگا کہ اس مسئلہ میں صرف مغالطہ ہی ہے۔ ابتدائی دعوے مشاہدہ کا ہے اور مشاہدہ وہی کہ چراغ کی حرکت کمرے کے دروازے کے پاس مختلف ہوتی ہے۔ باوجود اس مشاہدے 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 سے کوئی اور چیز قرار دیگئی۔ اس مقام میں ایک واقعہ قابل بیان 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 اسکو پیچھے سے کاٹ کھایا اس زور سے کہ بلا 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

Marfat.com

چنانچہ بیس 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 ہوکر دوسرے دروازے سے قصبہ میں لیجاتا حاصل یہ کہ جیسے اُس ہاتی نے کاٹنے والیکو قرینہ سے ٹھہرالیا تھا ویساہی 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 متغائروں میں ضرور نہیں کہ من جمیع الوجوہ مشارکت ہو دیکھ لیجئے 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 جمادیا 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 کرکے زمین کی کشش کے قائل ہوگئے۔ اور اُسپر ایک قرینہ بھی ہاتھ آگیا کہ پتھر اوپر پھینکیں تو زمین کی طرف آتا ہے۔ اس مسئلہ میں

Marfat.com

حکمائے سابق کا قول ہے کہ اجسام و اثقال 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 علحدہ 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 ایر پمپ 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

معلوم ہوتی ہیں تب جماعت پیش رہتی ہے۔

اور بات یہ ہے کہ بحث جدید میں مسلمات کا حال ہو رہا ہے کی رہتے تحقیق تحقیق ہوتی ہے تو یہ مسئلہ ہو اس مقدمے کے بعد تحقیق ہو کر یہ کہ یہ معلوم ہو کہ شئی کی حقیقت ثابت ہے کہ ہر ایک جز پر قوت موجود ہے کہ جز میں یہ نہیں ہوتا کہ جز میں تفاوت رہتا ہے ہر ایک جز کے جز متفاوت ہوں اور ہر ایک تحقیق ہو تو ہر ایک جز کی صورت میں مساوی ہو کے خیر مکاشفہ ہوں جیسے بدن کے اوپر نیچے ہر ایک جز جس پر ہیچ کی اور ویسی بدن میں تخالف تو ہم ہوتی ہے جب کل جزے ہوں مساوی ہوں تب ہوتا ہی ہو تو ایسی کوئی صورت نہیں۔

کشش مقناطیسی والی 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 زور ہو گی اس صورت میں جانور پرند وغیرہ جو ہوا 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 چاہیے 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 کئی سن کا پتھر اوپر پھینکیں اور دس 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 اُسکو وہاں سے پھیر لاویگی 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 اُس جسم کی جس کا وزن کھینچنے والے کی قوت کیساتھ مقاومت کرتا ہے نہیں چاہتی کہ کوئی چیز اسکو کھینچ لے مگر زمین اُسکو وہاں سے کھینچ لاتی ہے اگرچہ وزن اُسکا ہزار من کا ہو کیونکہ زمین کی قوت بہ نسبت اُسکے جسمانی قوت کے ہزاروں حصے زیادہ ہے اسلئے اُسکے 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 اُسیطرح جسامت بھی دوسرے طاقت کیساتھ مقاومت کرتی ہے اور جیسے جسامت وزن کی جاتی ہے طاقت بھی وزن کیجاتی ہے اُن ترازوؤں سے جو اُس کام کے لئے موضوع ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ جب وہ جسم بعد حرکت قسری کے ساکن ہوگیا اُسوقت زمین کی قوت اُسکی جسمی قوت پر غالب ہوئی اور اُس پھینکنے والے کی قوت پر اُسکا غلبہ نہ ہوسکا حالانکہ جس وقت قوت قاسر اُس جسم کو زمین سے دور کر رہی تھی قوت جسمانی اُس جسم کی بھی اُس کیساتھ مقاومت کررہی تھی جسکی وجہ سے آخر وہ ٹھہر گیا۔

اِس موقع میں صرف زمین کی قوت جاذبہ ہی پر اُس جسم کے روکنے کا مدار نہ تھا بلکہ

قوت جسمانی اُس جسم کی بھی اُسکی مددگار تھی باوجود اُس کے اُن دونوں قوتوں پر قاسر 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 وبلت 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 کرسکے اِسلئے کہ ہر جزو ہوا کو ہر جزو محاذی زمین اپنی طرف کھینچتا ہے حالانکہ اوپر معلوم ہوا کہ کمرہ 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 اجزاے ہوا کو اجزاے زمین کے قبضہ سے نکالدے ہم نے مانا کہ تمام اجزاے زمین میں قوت جاذبہ ہے جس کی وجہ سے اجزاے ہوا منجذب ہوتے ہیں۔ مگر اِس کا کیا جواب کہ جن اجزا کے ساتھ جو ہوا متصل ہے اُسپر اجزاے 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 اجزای بعیدہ زمین اُس ہوا کو جو دوسرے اجزا کے ساتھ متصل تھے کس طرح کھینچ سکے

الحاصل اہل انصاف گر تجرید ذہن کرکے 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 کہ بحسب حکمت جدیدہ کوئی جسم بالطبع نیچے مائل نہیں اور
جب ہوا نیچے کی طرف مائل نہ ہو تو نیچے والی چیز کو دابنا اُس 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
بذریعۂ 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 کیجا رہی 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 اور دھر 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

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 کر لیا 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 اسکا تجربہ بہت آسان ہے۔ مشک میں ہوا بھر دیجئے پھر دیکھئے کہ پانی میں کس دقت سے وہ ڈوبتی ہے۔ اول تو ڈوبنا ہی مشکل ہے اور اگر ڈوبے بھی تو تہ آب میں اسکو 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 اسکا نہیں ہے کہ پانی پر غالب ہو کر اسکو 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 مقیدہ میں اتنی قوت کہاں سے آگئی کہ زمین کی قوت پر غالب ہو کر اسکے قابو سے نکل جائے۔

اس 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 اسکا کیونکہ یہ بات تو ہرگز قرین قیاس نہیں کہ ہر جزو اسکا 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 اسکے کہ مشک اسکو احاطہ کئے ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ

Marfat.com

اس حرکت مشک میں کوئی دخل نہیں بلکہ وہ اس حرکت کے مانع ہو اسلئے کہ اگر اسمیں ہوا نہ ہو تو وہ ڈوب جاتی ہے غرض اجزائے ہوائی مشک میں میلان نہ ہوتا تو مجموع کا حرکت کرنا صحیح نہ ہو سکتا اس سے معلوم ہوا کہ حرکت صاعدہ مشک میں ہر جزو ہوائے داخلی کو دخل ہے۔ اور اس 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 اسکے ساتھ ہوتی ہے اوپر آتی ہے جس سے حباب نمایاں ہوتے ہیں اب غور کیجئے کہ جب ہر جزو ہوا کا اوپر کی جانب مائل ہو تو اسکا 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 اس سے معلوم ہوا کہ اس مشک کے اندر کی ہوا بہ نسبت زمینی ہوا کے بھاری ہے باوجود اسکے 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 ہو گی اس 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 اسلئے کہ مشک کی ہوا کا وزن دس پانچ سیر کا ہوگا۔ اسمیں اتنی قوت ہے کہ اگر کئی ہزار من کا عمود پانی کا اسپر ہو سب کو دفع کر کے اوپر نکل آتی ہے اگر پانی اسکو دباتا تو ہزار من کے وزن کیساتھ وہ ہرگز مقاومت نہ کر سکتی اس سے ظاہر ہے کہ پانی میں دباؤ نہیں حالانکہ ثقل اس کا محسوس ہے۔ جب پانی اپنی حیز میں باوجود ثقل محسوس کے نہیں دباتا

Marfat.com

تو ہوا کا دابنا 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 دابتی 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 ہوکر 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 ہوسکتا 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 لِم 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 رُکتا ہوتے ہیں۔

اِس مقام میں شاید یہ کہا جائیگا کہ اگر ہوا کی حرکت اوپر کی جانب ہو تو چاہئے کہ کل ہوا اوپر چلی جائے اور زمین ہوا سے بالکل خالی ہوجائے۔

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 اِسلئے عالم اسباب میں اُس کے روک کے واسطے کرۂ زمہریر وغیرہ اشیا رکھ دئے گئے ہیں جن میں 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 اسکا مائل

Marfat.com

علو ہے مگر مجموع حیز طبعی سے خارج نہیں ہوسکتی مشیت ایزدی نے اُسکو ایک ته وبالا میں ڈال رکھا ہے۔

دوسرا جواب اسکا یہ ہے کہ یہ سوال فطرت سے متعلق ہے اگر اِس قسم کے سوال جائز رکھے 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 چھوڑکر زمین کے اطراف کیوں چکر کھا رہا ہے اور سوائے اسکی ہزارہا سوال وارد ہوں گے جن کا جواب ممکن نہیں مگر اِس قسم کے سوال شرعاً جائز ہیں نہ عقلاً چنانچہ حق تعالےٰ فرماتا ہے لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُوْنَ

الحاصل ہوا کا خفیف ہونا اور بالطبع اوپر کی جانب حرکت کرنا اور زمین کا اُسکو کشش نہ کرنا جب کئی دلیلوں اور مشاہدوں سے ثابت ہوگیا تو معلوم ہوا کہ شیشے سے ہوا خالی ہونیکے وقت ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وہ ہوا کے دباؤ سے نہیں اُسکی علت کچھ اور ہوگی اور وہ نہ معلوم ہوا اور ادنیٰ قرینہ سے ہوا کا دباؤ خیال کرلیا جاے تو اُس مذکورہ ہاتی کا حال ہوجائیگا۔ کہ ادنیٰ قرینہ سے دروازے کی کاٹنے کو خیال میں جما رکھا تھا۔

شیشے سے ہوا خالی کرنے میں جو درد ہوتا ہے اگر ہوا کی دباؤ سے ہو تو چاہیے کہ اولاً دباؤ محسوس ہو اُسکے بعد درد ہو جیسے اور وزن دار چیز و نکے ہاتھ پر رکھنے سے ہوتا ہے اسلئے کہ ہوا کا عمود جب اِس قدر بھاری ہے کہ ہر انچ پر ۲۵۰ پونڈ اُسکا وزن ہے تو ہاتھ پر کئی من وزن ہوگا۔ اگر دس پانچ سیر وزن دار لکڑی وغیرہ کا عمود ہاتھ پر رکھ لیا جاے تو وزن اُس کا صاف محسوس ہوتا ہے۔ چہ جائیکہ

Marfat.com

سینکڑوں من کا وزن ہوا اور محسوس نہ ہو ہرگز عقل سلیم اور وجدان صحیح اسکو قبول نہیں کرسکتا۔

اور اگر کہا جاے کہ درد وزن ہی کے سبب سے ہوتا ہے تو یہ ہرگز نہ مانا جایگا 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 نکالنے سے ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ ایر پمپ 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 اسکی تصریح ہے۔

الغرض وہ درد تفرق اتصال سے ہے ہوا کے دباؤ کو اسمیں 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 اسلیے کہ اوپر کی چیز کا دباؤ نیچے کی چیز کو مقید کردیتا ہے۔ حالانکہ ہم بے تکلف ہاتھ کو شیشے کیساتھ کروٹ کرسکتے ہیں اور اس حالت میں درد بھی موجود رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ درد صرف کشش کی وجہ سے ہے۔ دباؤ کو اس میں کچھ دخل نہیں

یہاں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ ہوا کے عمود سے ہاتھ کو ایذا کیوں ہونے لگی یہ امر مسلم ہے کہ ہاتھ میں مسامات ہوتے ہیں اور ہوا ایسی لطیف شئی ہے کہ جہاں تھوڑی بھی گنجایش مل جاے داخل ہوجاتی ہے اور کبھی ایسے مقام کو خالی نہیں رہنے دیتی اور اوپر ثابت ہوگیا ہے کہ ہوا کسی مقام سے خالی کیجاے تو قریب قریب کی ہوا اس کو بھرنے اور ہم قوام کرنے کے لیے حرکت کرتی ہے۔

Marfat.com

اب مقصود کی طرف توجہ کیجئے کہ شیشہ کے اندر کی ہوا ایرپمپ سے خالی کیجائے اور اُسپر ہاتھ رکھا جائے تو اُسکے بھر تیکے واسطے مسامات میں بھری ہوئی ہوا اولاً حرکت کریگی پھر وہ ہوا جو اُسکے متصل ہے اور سلسلہ اس حرکت کا اسوقت تک جاری رہیگا کہ شیشہ کی ہوا خارجی ہوا کے ہم قوام ہوجائے اسکی 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 ہے جو خلا سے متصل ہے یعنی اُس ہوا پر جو مسامات میں ہے اور جو ہوا کہ مسامات سے علحدہ نفس پوست پر ہے اوسپر کوئی اثر حرکت کا بھی نہیں پڑسکتا اسلیے 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 کے سولے بے سوراخ کوئی جائے 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 ہوائے 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 ہوسکتی جسطرح ہوا کے دباؤ 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 داپتی 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 دباؤ 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 داپتی 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 اِس 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 کرلیا جاتا کہ کسی قوت والے آدمی پر صرف آٹھ دس من کا قالب پھنا دیا جاتا تو معلوم ہوجاتا کہ صرف اتنا 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 ان 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 اُن سے 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 اس باب میں معذور رکھیں بلکہ دراصل ہم لوگ اسکے زیادہ مستحق ہیں اسلیئے 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 اِس سے بڑھ کر خلاف عقل کو ماننا کیا ہوگا کہ بے کھٹکے تصدیق کیجاتی ہے کہ تین سو چورانوے ۳۹۴ من کا وزن انسان ہر وقت اٹھائے ہوئے ہے اور اسی وجہ 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 اُٹھانیکی ہو سکتی ہے اصلی قوت تو اس قدر ہے کہ چار پانچ من اُٹھانا دشوار ہے اور عادت سینکڑوں من اُٹھانیکی ہو رہی ہے۔ کیا عقل میں آسکتا ہے کہ ایک سیر کھانیوالا کئی من کھانیکی عادت کرے یا ایک من اُٹھانیوالا سینکڑوں من اُٹھانیکی عادت کرے۔ پھر طرفہ یہ کہ سینکڑوں من کا وزن اتنا بھی محسوس نہیں ہوتا ہے جو ایک سیر محسوس ہوتا اور اُس سے بھی بڑی 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 اُٹھائے 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 اُسمیں 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 ضغطہ 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 اسلئے کہ جسم کی قوت ایک دو من ہو گی اور دفع کرنیوالی قوت سینکڑوں من تو جدھر وہ گرنا چاہے گا وہ دفع کر دے گی جس سے وہ گر نہ سکیگا کیونکہ اگر بوجھا اُٹھانیکی عادت ہو گئی ہے تو انسان کو ہوئی ہے کیا ہوا کو

Marfat.com

بھی یہ عادت ہوگئی کہ کیسی ہی ضعیف قوت اُسکے مقابل ہو اُسپر غالب ہو جاوے۔
اور اپنی قوت کو اُس سے اُٹھائے 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 دباؤ روکیگا اور مغربی قوت کا
دباؤ گرا دیگا اور جب یہ دونوں قوتیں معارض ہوویں تو مدار اُسی قوت پر رہا چاہیے جو غالب ہو
اگرچہ اس جواب سے یہاں تک بات پہنچیگی مگر اصل دلیل کے وہ مخالف ہے اسلیئے 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 نہوگی 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 اسی 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 بالا حصار پر تجربہ کیجئے
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 دیجیے کسی پست زمین ہی کو دو طرف سے عمیق کھودیئے
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 لگادیں اور دوسرے طرف سے ہوا بذریعہ ایرپمپ کے خالی کریں تو جھلی اندر کی جانب دبیگی اسطرح اگر بجائے جھلی کے ہاتھ رکھیں تو اسکا نکالنا مشکل ہوگا اسکا سبب یہ ہے کہ اندر کی ہوا خالی ہونیکی وجہ سے اوپر کی ہوا کا دباؤ پڑتا ہے۔

اس 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 اسکا احتمال ہی احتمال ہے۔ ممکن ہے کہ ایرپمپ کی کشش سے وہ کھنچتی ہو۔

اگرچہ یہ دونوں احتمال ہیں مگر دونوں میں فرق ہے اسلئے کہ احتمال ثانی کا منشا موجود ہے کہ ایرپمپ سے ہوا برابر کھنچتی ہے بخلاف احتمال اول کے کہ اسکا کوئی منشا نہیں بلکہ بدلائل عقلیہ و مشاہدات ابھی ثابت کیا گیا کہ ہوا بالذات اوپر کی جانب مائل ہے اور اسکا دباؤ ممکن نہیں تو اب وہ دوسرا احتمال قطعی ہو گیا اور قطع نظر دلائل مذکورہ کے ایک اور مشاہدہ اسپر 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 اس طرف حرکت کرتی ہے اسمیں ہوائے بالائی کو کوئی دخل نہیں۔

سوائے اسکے ایک اور مشاہدہ اسپر دلیل ہے کہ دونوں ہاتوں کی انگلیاں باہم داخل کیجئے اور ایسے طور پر ملائیے کہ سوائے انگوٹھوں کے پاس کے

Marfat.com

فرجہ کے کہیں فرجہ نہ رہے جیسا کہ سردی کے وقت اسی تدبیر سے ہاتوں کو رکھکر ہتیلیوں کو گرم کرنے کے لئے پھونکتے ہیں۔ پھر ہوا کو منہ سے کہینچئے صاف معلوم ہوگا کہ ہتیلیوں کا پوست کہنچ رہا ہے یہاں تک کہ اگر زور کی کشش ہو تو تکلیف ہونے لگے گی۔ اِس سے ظاہر ہے کہ وہ کشش کا اثر ہے اِسلئے کہ جو ہتیلیوں پر محسوس ہوتا ہے اگر بالائی ہوا کا دبا ہوتا تو ہاتوں کی پیٹھ پر ہوتا اگر اِس مشاہدہ کا انکار کیا جائے تو اہل انصاف سمجھ سکتے ہیں کہ جس طرح خیالات تراشیدہ کے مقابلہ میں عقل بیکار کردیگئی ہے ایسا ہی مشاہدہ بھی از کار رفتہ ہے۔

الحاصل جس طرح ہتیلیوں کا پوست کشش دم سے کہنچتا ہے اِسی طرح کشش ایریمپ سے جھلی اور ہاتھ کہنچتا ہے ہوائے بالائی کو اسمیں کچھ دخل نہیں غرض ادنیٰ تامل سے یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ اِس مشاہدہ سے ہوا کے دباؤ کو کوئی تعلق نہیں۔ اس سے اُس مشاہدہ کا بھی جواب ہوگیا جو بیان کیا جاتا ہے کہ دو مجوف ظرف جو خاص قسم کے ہوتے ہیں جب اُنکو ملا کر ایریمپ سے ہوا اُن میں کی خالی کر لیتے ہیں تو اُنکا علیحدہ کرنا دشوار ہوجاتا ہے اِسلئے کہ ہوا کا دباؤ اُنپر شدت سے ہے جس طرح جھلی کے دبنے سے مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا بیان کیا جاتا ہے۔

اِسی 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 اُس میں غور فرمائینگے کیونکہ سرسری نظر سے لطف استدلال حاصل نہ ہوگا۔

(۱) زمین سے جو جھاڑ نکلتا ہے اگر ہوا اُسکو اوپر نہ کھینچتی تو اُسکا زمین سے نکلنا اور بڑھنا دشوار تھا کیونکہ زمین کی کشش کی قوت اُسکی ذاتی قوت پر غالب آتی

Marfat.com

اور چونکہ ہوا زمین کو محیط ہے اِس لئے اُس کی قوت زمین کی قوت پر غالب آ جاتی ہے
اگر کہا جاوے کہ ہوا کی کشش سے جہاز اگر اوپر کھنچتا ہے تو چاہیئے کہ ہر جہاز
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 جہاز حد معین سے
نہیں بڑھ سکتا اِسکی مثل بعینہ 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 چاہیئے 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 اوڑنا بسبب ہوا کے دباؤ کے ہے کہ منبع کی
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

Marfat.com

اِس سے ثابت ہے کہ سوائے ہوا کی کشش کے فوارہ کو اوپر اوڑانیوالی کوئی چیز نہیں
اِسلیئے کہ بحسب اصول جدیدہ پانی کے ثقل کو اِس حرکت میں کوئی دخل نہیں اسیوجہ
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
کر دیتی 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 بیارومیٹر 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 جائے ایسے طور پر کہ اُسمیں
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 انچ کا ستون بنائیگا اور باقی پارہ ظرف میں اتر جائے 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 اُس پارہ اور پانی کا نہ اترنا اُس ہوا کے دباؤ سے ہے جو ہوا نلی سے باہر ظرف پارہ اور پانی کے اوپر ہے

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ کس چیز نے ہمیں اسبات کے ماننے پر مجبور کیا کہ بیرونی ہوا کا تصرف اندرونی عمود پر ہے عقل البتہ اسبات پر مجبور کرتی ہے کہ پانی اور پارہ کا ظرف میں اترانا ضرور تھا لیکن عمود کے قائم رہنے کا کوئی سبب معلوم کرنا چاہیے۔

پھر یہ سبب یعنی ہوا کا دباؤ جو معیّن کیا جارہا ہے نہ وہ محسوس ہے نہ معقول بلکہ عقل کو یہ دھوکا دیا جارہا 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 اُن عمودوں کو روکتے ہیں اور اونھی کا روکنا محسوس ہے اسلیئے کہ اگر ظرف کو پارہ اور پانی سے خالی کر دیجیے تو وہ عمود قائم نہیں رہیگا۔ اگر ہوا کا روکنا محسوس ہوتا تو ظرف کو خالی کرنیکے بعد بھی عمود قائم رہتا کیونکہ اُسوقت 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 اُسکو یہ دھوکا دیا گیا ہے کہ پارہ کسی قدر نلی سے اتر جاتا ہے جس سے عمود اُس 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 آگئی۔ مگر یہ اُس کی کمال سادگی پر دلیل ہے کیونکہ آخر خصوصیات پارہ

Marfat.com

اور پانی کے محسوس و معقول ہیں پارہ کا کسی قدر اتر جانا اسکے خصوصیات جسمانیہ سے متعلق ہوسکتا 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 اسکے پانی کی تلخی کو اور زمین سے جو کھار میٹھی ندیوں کے ذریعہ سے جاتا ہے اسکے مقدار کو سوچیں تو معلوم ہو کہ کس قسم کی عقل اس قسم کی بات کو تسلیم کرسکتی ہے خیر اس 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 کردیا کہ سمندروں کا پانی اسی کی وجہ سے کھارا ہے تو کیا پارہ کی خصوصیات کا مشاہدہ اتنا بھی نہیں کرسکتا کہ چھوٹے سے عمود کو ثابت کرنے میں مدد دے ظاہر ہے کہ پارہ وزن کو اس قدر اٹھا نہیں سکتا جس قدر پانی اٹھاتا ہے اسی وجہ سے جب وزن اسپر پڑتا ہے تو ریزہ ریزہ ہوکر متفرق ہوجاتا ہے بخلاف پانی کے کہ کتنا ہی وزن اسپر پڑے وہ اپنے اتصال کو نہیں چھوڑتا۔ اس صورتمیں 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 اسکا 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 اٹکا رہتا ہے۔

ادنی تامل سے یہ بات معلوم ہوسکتی ہے کہ اسی دلیل سے جو انہوں

نے پیش کیا ہے ثابت ہوسکتا ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں اس 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
اسلئے کہ ہوا کا دباؤ اُس پارے پر جو ظرف میں ہے کئی من کا ہے اس 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 بناءیں
کہ اُس ظرف میں وہ اُتر جاے اور ایسی چپیاں رہی 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 دیکھیے 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 ہوسکتا ہے اس سے صاف ظاہر ہی کہ ہوا
ہوا کا دباؤ نہیں ہے۔

ایک تجربہ میں یہ نقل پیش کیجاتی ہی کہ ایک غبارہ کئی ہزار فٹ بلند اڑایا گیا

وہاں نہایت سردی محسوس ہوئی اور بیارومیٹر ۱۲½ انچ پر اتر گیا وجہ اُسکی یہ بیان
کیجاتی ہے کہ وہاں ہوا کا ثقل کم تھا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ جو ثابت کیا جارہا ہے اُس میں مشاہدہ کو
کوئی دخل نہیں اگر مشاہدہ ہے تو پارہ کا سکڑ جانا اور متکاثف ہونا ہے نہ ہوا کی خفت
اور کمی وزن ممکن ہے کہ اُسکے 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 جب شدت سردی تھرمامیٹر کا پارا اترتے جاتا ہے
اور جیسے جیسے حرارت بڑھتی ہے تخلخل ہو کر چڑھتا جاتا ہے اگر عین سردی کے وقت
کسی طور سے حرارت اُسکو پہونچائی جاے تو وہ اُسی حرارت کے مقدار پر پہونچ جاتا ہے
حالانکہ ہوا کے دباو میں اُسوقت کچھ فرق نہیں ہوا اِس 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
ہو کر آہستہ آہستہ جنبش کرتا ہے اِس لئے رفتار گھڑی کی کم ہوجاتی ہے برخلاف
اُسکے 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 اُس بلندی پر پارہ سکڑ
گیا تھا اُس 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 اُسکی اوپر کی جانب ہے وہ یہ ہے

کہ ہر وقت زمین کے اجزا متخلخل ہو کر سطح زمین سے علیحدہ رہتے ہیں یعنی غبار ہمیشہ اوپر رہتا ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ طلوع اور غروب کے وقت وہ آفتاب میں اور ہم میں حائل ہوتا ہے۔ اسلئے اسکی روشنی اور حرارت ہم تک نہیں پہونچ سکتی اگر ہوا میں کچھ بھی دباؤ ہوتا تو اس نرم اجزاے ارضیہ یعنی غبار کو داب کر سطح زمین کے برابر کر دیتی اور کبھی اسکو اٹھنے 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 اسکی حرکت ذاتی ہے

مثل دلائل مذکورہ کے اور بھی دلائل بیان کئے جاتے ہیں جنکا بیان چنداں مفید نہیں اسلئے کہ بعد سمجھنے ان جوابات کے غالباً ہر شخص ادنیٰ تامل سے ان کا جواب دے سکتا ہے ہمیں اس مسئلہ میں اس قدر بحث کرنے کی ضرورت اسوجہ سے ہوئی کہ یہ مسئلہ گویا پیش خیمہ اور تمہید ہے آسمانوں کے ابطال کے لئے اسلئے 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 ہو جاوے تو ضرورت آسمانوں کی نہ رہی اسلئے کہ جس ضرورت سے آسمان ثابت کئے جاتے ہیں وہ ضرورت بعد ثبوت کشش کے باقی نہیں رہتی۔

اہل حکمت جدیدہ کی دانست میں یہ بات متحقق ہے کہ حکماے یونان کو آسمانوں کے قائل ہونے پر اس ضرورت نے مجبور کیا تھا کہ اگر وہ نہ مانے جائیں

تو تمام کواکب اور عالم کا نظام بگڑ جائیگا۔ کیونکہ جب انکو کوئی چیز روکنے والی نہ
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 کیے اس
ضرورت کو رفع کرنیکی تدبیر اہل حکمت جدیدہ نے یہ سوچی کہ اگر تمام کو
میں سلسلہ کشش کا قائم کر دیا جاے تو جب بھی وہی نظام عالم جاری رہ سکتا ہے
اس تدبیر کا خاکہ جمانے میں اُن کو بڑی بڑی دقتیں لاحق ہوئیں اور کیوں نہ ہوں
جو معاملہ فرضی بنایا جاتا ہے اُس میں اِس 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 لگاو 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
ہو گئے ہیں ایک روز کہیں مجمع احباب کا تھا اور وہ صاحب بھی تشریف لائے
اُن کے دیکھتے ہی احباب کو مکان کا تصور آ گیا 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 ہو اعائی

ثابت کر دے۔ 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 ہو سکتا 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 کر کے وہی دلائل دیکھے جائیں تو واقعی حقیقت انکی کھل جاتی ہے اور منصف مزاج اپنے دل میں انصاف کر لیتا ہے کہ کوئی دلیل خصم کے مقابلہ میں پیش کرنے کے قابل نہیں۔

یہ 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 لگا دیں 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 رہتے 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 ان 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

فلک جز میہ اور عطارد وغیرہ قرار دے جس سے اختلافات ہوگئی اور قرب و بعد تقدم و
تاخر حرکات وغیرہ متعلق میں اور ان آثار کو جاننے کے لئے بڑی بڑی جنتریں لکھا کر رسالے
وغیرہ بنا کے ایک مدت تک اس مذہب کو قائم کیا اور علم نجوم وغیرہ کے نتائج حاصل کئے
اور حکمت متاخرین کو جو شیئہ سے موجہ جو بھی مفروع کردیا بعض اہل یورپ کو وہ
تمام خیالات حکمت قدیمہ کی پسند نہ آئیں اور چاہا کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ
لڑکے بھی اس کی رفتار عجائبات زمین کی حقیقت کو جیسے بڑے بڑے عقلا سے قیچ
شناس تھے آسان میں سمجھ لیں چنانچہ ایک نقشہ عالم شمسی فرض کرکے بطور کھلونے لڑکوں
کی تعلیم کے لئے تیار کر دیا اور ایسی کلیں اس میں لگائیں کہ ایک بار کو کنجی دیتے ہی
کل کرے حرکت کرنے میں ایک کرہ کا نام آفتاب رکھا جو آہستہ آہستہ ایک مدار پر
حرکت کرتا ہے اور دوسرے ستارے میں کرے گھومنے لگے جو چکر لگا رہے ہیں کسی کا نام زمین ہے
کسی کا نام عطارد زہرہ وغیرہ یہ نقشہ لڑکوں کے حق میں ہی نہیں بلکہ عقلمندوں کے
لئے بھی ایک عمدہ تماشا قابل دید ہے کہ ایک نقشہ عالم کبیر چھوٹے سے مکان میں
موجود ہو جاتا ہے اس تماشہ کی خوبی صنعت میں کوئی کلام نہیں مگر اس کے ساتھ
تو ہم یہ بھی کہیں گے کہ نفس صنعت میں بھی ایک بڑی کسر رہ گئی چاہئے تھا کہ ان
کروں میں باہمی کشش بھی رکھی جاتی تا کہ نمونہ پورا تمام ہوتا۔ گو اس وقت بھی اختراعی
ہی سمجھا جاتا مگر بہ نسبت اسکے اس میں کسی قدر نظام خیالی سے مناسبت زیادہ ہوجاتی
اور یہ ممکن بھی تھا اسلئے کہ مقناطیس اور ربا جن میں تاثیر و تاثر کشش ہے بکثرت ملکتا
الحاصل اس نظام اختراعی کی صنعت نہایت عمدہ ہے مگر یہ دعوے جو کیا
جاتا ہے کہ نقشہ مطابق اس عالم واقعی کے ہے سو وہ قابل تسلیم نہیں اس لئے

Marfat.com

کہ اِس قسم کے امور میں اختلاف کا منشا یہ ہوا کرتا ہے کہ جو آثار مشاہد ہوتے ہیں اُنکے اسباب معین کرنے میں فکر کیجاتی ہے اور چونکہ اذہان متفاوت ہیں اِسلئے 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 ہیئت 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 جائے۔ 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 ہیأتوں سے بخوبی واقف ہیں وہ اس امر کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جماعت بطلمیوسی ان امور میں بڑھی ہوئی ہے اسلئے کہ جس قدر انہوں نے موشگافیاں کیں فیساغورسیوں کو وہ حاصل نہیں اسلئے 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 پاوے 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 جما کر اسکے اثبات میں جو جی چاہا کہدیا۔ نہ مخالفت کتب سماویہ کی کچھ پروا کی نہ حس و مشاہدہ کا کچھ اعتبار کیا۔ 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 انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا اور ایک ساعت میں اڑسٹھ ہزار دو سو ستر 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 کروڑ پچاس لاکھ 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 اُسپر اُس قدر سریع حرکت ہونا اگرچہ یہ امور فی نفسہ ممکن ہیں مگر مطلق دعوۂ امکان سے ثبوت دعوے ممکن نہیں یہ بھی ممکن ہے کہ وقوع اُس ممکن کا نہ ہو۔

Marfat.com

اگر کہا جاے کہ حکمت جدیدہ میں دوربینوں سے مشاہدہ کر کے اس ہیئات کو مبرہن کیا ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ اس ہیئات کا مدار کشش باہمی کواکب اور زمین پر ہے کیونکہ اگر کشش ثابت نہ ہو تو تمامی کواکب اور زمین کو اپنے مقاموں پر رہنا مشکل ہوگا نہ کوئی کوکب گرد شمس پھریگا نہ اقمار گرد زمین وغیرہ اور اس صورتمیں ثبوت نظام شمسی مفروضہ کا ممکن نہ ہوگا جب اس ہیئات 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 چاہیئے کہ اگرچہ حکماء یونان کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس افلاک مہتم بالشان ہیں چنانچہ انکا 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 انکا وجود ایسا ہے کہ جیسا لوازم کا وجود ملزوم کیساتھ ہوتا ہے اور اسکی مثال ایسی ہے جیسے کسی تاریک مکانمیں چراغ روشن کیجئے 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 انکا ادراک ہوجانا اور ادراک ہوتے ہی مضر چیزوں سے خوف اور مرغوب چیزوں سے فرحت وغیرہ ہونا اور خوف وغیرہ ہوتے ہی اسکے آثار چہرہ پر ظاہر ہوجانا 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 مبادیٔ عالم ہیں۔

مگر ادنیٰ 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 مثل میں پیدا ہوتے ہیں جس سے قرب و بعد کوکب کا زمین سے ہوتا ہے اور تدویر اس غرض سے ہیں کہ خمسۂ متحیرہ 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 لیے 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 کیلیے وہ کافی نہیں ہو سکتی اس سے ظاہر ہے کہ یونانیوں نے بعد معائنہ اوضاع و حرکات کواکب کے ایک ایک ضرورت کی وجہ سے ایک ایک ٹکڑا الجاظ کواکب فلک میں جوڑ 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 اِس 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 ہو گی پہلے دعوے کا اثبات آسان ہے جو جی چاہا کہدیں گے۔ پھر وہاں کون جاسکتا ہے جو اسکی تحقیق کر کے رد کرے کیونکہ سوائے بصارت کے حواس خمسہ کی رسائی وہاں نہیں جو یہ خبر دے۔ اب رہی بصارت سو اُسکی بات ہی کیا جسکی عمر الٹے دیکھتے گذری اُسپر الزام لگانا کون بڑی بات۔

اسکو بھی جانے دیجئے آخر عقل سے کوئی کام لینا چاہئیے یہاں یہی کام لیا جائے کہ ہر چیز کے لئے ایک انتہا ضرور ہوتی ہے سو یہ رنگ محسوس انتہا ہے اوبصر کے 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 بتا دیجائے 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 جوان اطفل منش تو مقناطیس کو دیکھتے ہی فوراً مان لینگے۔ اور دستور بھی ہے کہ قانون میں ظاہر پر فیصلہ ہوا کرتا ہے۔ رہ گئے چند بوڈھے پرانے خیال کے چناں

چنیں کرنیوالے اُن کا اعتبار ہی کیا اور خود لڑکے انکو دیوانہ بنالیں گے اورجب اکثر ہم خیال ہو جائیں گے تو پھر اُن دلیلوں میں غور کرنیوالا ہی کون جو اُنمیں خدشے نکالے بلکہ اُسوقت ہر شخص ٹوٹی پھوٹی دلیل تائید میں بنانے پرمستعد ہو جائیگا اور جب نشو و نما لڑکوں کی ان خیالات میں ہو گی اور یہ روشنی اُنمیں سرایت کرگئی پھر اگر کوئی قرآن و حدیث کی باتیں اُنکو سنادے 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 مشککین کی ابلہ فریبیاں اُن میں اثر نہ کریں بجائے اس کے کہ مسلمانوں کی طرف سے کچھ جواب دیتے۔ مخالفین ہی کی وکالت پر مستعد ہو گئے 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 ع دلیل پر انکو اتنا وثوق ہے کہ کلام الٰہی اُنکے نزدیک قابل اعتبار نہ رہا تو ہمارے دین سے اُنکو کوئی تعلق ہی کیا۔ پھر دوسرونکے دین میں باظہار خیر خواہی مداخلت کرنا کس قدر ظلم ہے اور جو لوگ اُن کے اِس دعوے کو مان کر اُنہیں کی کہنے لگے ہیں اُنکی عقلوں کو کیا کہنا چاہیے۔

ہاں سرسید صاحب نے جو علما کی شکایت کی ہے کہ دینیات میں حکمت قدیمہ کو اہنوں نے خلط کر دیا۔ ایک حد تک درست ہے مگر یہ خیال اُنکا کہ حکمت جدیدہ کے ہم خیال ہونا چاہیے بالکل غلط ہے کیونکہ ایمان اُس اعتقاد جازم کا نام ہے کہ خدا و رسول کی خبروں کو بلا دلیل اُس یقین کیساتھ مانیں کہ نہ کسی دلیل سے

Marfat.com

زائل ہوسکے اور نہ کسی مصلحت سے وہ چھوڑا جاوے۔

دیکھ لیجئے 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 ہوئے اور جنت اور دوزخ اور اسکے سوا صدہا عجائب کی سیر فرما کر اسی رات رونق افروز دولتخانہ ہوئے کسی مسلمان کو اسکے قبول کرنے میں تامل نہ ہوا اگر ایمان لانے میں عقل کی پابندی ضرور ہوتی تو ایسی خبریں نئی دیجاتیں

ایمان کی بات تو یہ ہے کہ ہر ایک بات خدا تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مان لینا چاہئے اور جو عقل میں نہ آوے تو عقل کو اسپر قربان کردینا چاہئے کیونکہ جب اُنکے حکم پر جان و مال قربان کرنا مسلمانوں کا فرض ہے تو بیچاری عقل کیا چیز ہے

اب ہم آسمانوں اور زمین اور ستاروں کے باب میں جو بات قرآن و حدیث سے ثابت ہے اپنے مسلمان بھائیوں کو خیرخواہانہ معلوم کرا دیتے ہیں اور دلائل بھی وہ بتلاتے ہیں جنکا طالب ہر مسلمان ہے اور ہونا چاہئے 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 اُس کی طرف صرف خطاب کن فرماتا ہے جس سے وہ چیز وجود میں آجاتی ہے کما قال اللہ تعالیٰ انما قولنا لشیٔ اذا اردناه ان نقول له کن فیکون۔ اور آدم علیہ السلام کے پیدا کرنے کا یہ اہتمام ہوا کہ اُن کو اپنے ہاتوں سے بنایا اور اپنی روح اُن 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 جاے کما قال تعالیٰ واذ قال ربک للملئکۃ انی خالق بشرا من طین فاذا سویتہ ونفخت فیہ من روحی فقعوا لہ ساجدین ؕ فسجد الملئکۃ کلھم اجمعون۔ یہ اہتمام اور تشریف واکرام اُن کا اسوجہ سے تھا کہ خدمت خلافت کے لیے تمام عالم سے انکا انتخاب ہوا تھا ہرچند ملائکہ کو بوجہ کثرت عبادت وتقرب بارگاہ خلص یہ خیال تھا کہ انہیں 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 الٰہی 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 لیے 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 اُن مکرم خلیفہ زادوں کے مسخر فرمایا کما قال تعالیٰ وسخر لکم الشمس والقمر دائبین وقولہ تعالیٰ وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعا منہ اور اُس خلیفہ رفیع الشان کے جلوس فرمانروائی کے لیے تخت گاہ زمین قرار دی گئی۔ قال اللہ تعالیٰ

Marfat.com

انی جاعل فی الارض خلیفہ اور اس خلافت گاہ کے بنانے میں یہ اہتمام ہوا کہ سب عالم سے پہلے اس کی بنیاد ڈالی گئی اور بذات خاص دو روز تک اس کی جانب توجہ مبذول رہی اور اسمیں عمدہ عمدہ نعمتیں اور اقسام کی آسائش کی چیزیں تیار کی گئیں اسکے بعد آسمان بنائے گئے پھر دوبارہ زمین کی درستی اور چمن بندی کی طرف توجہ ہوئی اور چار روز میں اسکا 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 خلق لکم ما فی الارض جمیعا ثم استوی الی السماء وقال اللہ تعالیٰ والذی خلق الارض فی یومین وقال تعالیٰ فقضاہن سبع سموات فی یومین وقال اللہ تعالیٰ أانتم اشد خلقا ام السماء بناہا رفع سمکہا فسوٰہا واغطش لیلہا واخرج ضحاہا والارض بعد ذلک دحٰہا ہر چند آسمانوں کا بہت بڑا کارخانہ ہے مگر درحقیقت وہ اس خلافت گاہ کے سقف ہیں جو نہایت اہتمام سے بنائے گئے ہیں کہ اب تک انمیں کہیں شگاف نہیں قال تعالیٰ الذی خلق سبع سموات طباقا ما تری فی خلق الرحمٰن من تفاوت فارجع البصر ہل تریٰ من فطور پھر اس 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 اسکے بعد انکے 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 آیتیں مذکور ہوئیں اگر قرآن شریف میں تدبر کیا جائے تو بہت سی آیتیں انسان کی فضیلت پر دلالت کرنیوالی موجود ہیں۔

Marfat.com

الحاصل ان آیات پر غور کرنیکے بعد سچے مسلمان سمجھ سکتے ہیں کہ کس قدر عزت افزائی انسان کی حق تعالیٰ کو منظور ہے۔ اس سے بڑھکر کیا ہوگا کہ جتنی چیزیں آسمان و زمین میں ہیں سب اُن کے مسخر کیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے وسخر لکم مافی السموات ومافی 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 الٰہی کو سچا جانتے ہیں ذرا تامل کریں کہ حق تعالیٰ انسان کو اپنا خلیفہ مقرر فرمایا اور آفتاب ماہتاب کو انکا 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۔

سرد سیر ملکوں میں ملاقاتی لوگ کسی کے مکان میں جمع ہوتے ہیں تو صاحبِ 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 دئے ہوں کے حق میں یہ ذلت کیونکر گوارا فرمایگا۔ کہ ہمیشہ آتشدان شمس کے گرد صدقے 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 ان کے پاس یہ ثابت ہے کہ کسی زمانہ میں کسی بندر کی دُم

Marfat.com

جھڑ گئی تھی سو یہ آدمی یعنی بعض لوگ اُسکی اولاد میں ہیں جنکے پاس حقیقت انسان کی تھی ہو اُن کے مقابلہ میں دلیل مذکور کا جواب نہایت دشوار ہے کیونکہ اُنکی فکر و ہمت کبھی اِس امر کو تقتضی نہیں ہو سکتی کہ آفتاب اُن کا مسخر اور اُن کے لیے گردش میں ہو فکر ہرکس 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 اُنھی 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 محل صحیح پیدا کرنا چاہئے جب تک مخالف دین نہ ہو اور یہیں 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 لیے اُسکی جانب سے کوئی شخص

مامور ہونا چاہئے جس کی رسالت کی تصدیق قدرتی طور پر ہو سکے چنانچہ حق تعالےٰ
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 کام 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 انکو عقل ہرگز قبول نہیں کرتی حالانکہ قدرت الٰہی پر ایمان لانیکے بعد انکا
قبول کرنا نہایت آسان ہے اور عقل اُنکے ماننے پر خود بخود مجبور ہوتی ہے۔

الحاصل جسکو امور مذکورۂ بالا کی سمجھ ہے اُسکو سمجھدار اور عاقل یعنی انسان
کہنا چاہئے 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 حیوانات کی ہے تو فی الواقع اُس کو
بھی اُنہیں میں شمار کرنا چاہئے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے اولٰئک 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 وقت 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 گرداگرد 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 سیارات 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 کا لیکن قطر خط استوا کا قطبین کے قطر سے ۲۵ میل بڑا ہے یعنی خط استوا کے مقام میں زمین پھولی ہوئی ہے۔

Marfat.com

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 ہے 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 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 سترا 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 اُس قوت سے کھینچتا ہے کہ زمین نہیں کھینچ سکتی ہر چند دونوں کشش کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں مگر چونکہ زمین دائرہ پھرتی ہے

Marfat.com

اسلئے وہ ہمیشہ دائرہ سے باہر نکلنا چاہتی ہے جیسا کہ سنگ فلاخن دائرہ سے
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 چلانیوالا
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 اس قدر بطی ہے جس قدر اُسکے مادہ کی

Marfat.com

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 ہو جاتی 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 سیارے ہیں جنکے نام یہ ہیں عطارد۔زہرہ
مریخ۔سرس۔پاس۔جونو۔دستا۔مشتری۔زحل۔جاجیم۔سیڈوس۔اِن سب کی
گردش مشرق سے مغرب کی طرف ہے۔

کل سیارے اپنے محوروں پر پھرتے ہیں۔

تین سیارے یعنی مشتری۔زحل۔جاجیم۔سیڈوس۔جو آفتاب سے
بہت دور ہیں اُنکو نور بہت کم پہنچتا ہے اُسکا جبر نقصان اُنکے اقمار سے ہوتا ہے
مشتری کے چار قمر ہیں اور زحل کے سات اور جاجیم 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

Marfat.com

نزدیک ہوجاتے ہیں اور پھر چھ مہینے کے بعد ۱۹ 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 اِس 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 اِسلئے کہ جب کشش ثابت ہوگی تو زمین وغیرہ کواکب کا اپنے اپنے مدار پر ٹھہرنا ثابت ہوگا اور جب ٹھہرنا 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 بنار الفاسد علی الفاسد ہوگی مثل مشہور ہے ثبت العرش ثم النقش ادنے تامل سے معلوم ہوسکتا ہے کہ ممکن نہیں کہ کشش باہمی کواکب پر کوئی دلیل قائم ہوسکے خصوصًا اِس مسلک پر جنکے پاس بغیر مشاہدہ کے کوئی بات ثابت نہیں ہوسکتی چنانچہ اِسی وجہ سے ملائکہ اور جنات وغیرہ کا اُنہیں اِنکار ہے اور سوائے طبعیات کے کسی عالم کے وہ قائل ہی نہیں۔

دلیل اِس دعوے پر یہ ہے کہ دوربینوں سے کشش کا ثبوت نہیں ہوسکتا اِسلئے 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 اِس کشش کا ثبوت کسی سے نہیں ہوسکتا اور جب تک وہ حس اور مشاہدہ سے اُسکا ثبوت

Marfat.com

نہ بیان کریں اُنہی کے مسلک کے مطابق اُن کے دعوے کو تسلیم کرنے کی ہیں کوئی ضرورت نہیں۔

اثبات مدعی پر انہوں نے چند تجربے پیش کئے ہیں جنکا حال ابھی معلوم ہوا کہ وہ سب کے سب مخدوش ہیں اور بالفرض محال زمین کی کشش اگر ثابت بھی ہوجائے 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 وحرکات سے اتنا ضرور ثابت ہے کہ تمام کواکب اپنے اپنے مدار ونیز 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 بذریعہ 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 آسمانکا 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 متقید ہونیکے قائل ہوں اور دلیل میں یہ بات پیش کریں کہ ممکن ہے کہ وہ قید خانہ میں ہی سے اُسنے پھونکا ہو یا زہر بھری نظر سے اُسکو دیکھا ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں سمیت کا وجود ممکن ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اُس مقتول کا کوئی قاتل ضرور ہوگا مگر اس قسم کے احتمالات وتخمینات سے ثبوت دعوے ممکن نہیں اسی طرح ہم یقین کرتے ہیں کہ کواکب کو حرکت ضرور ہے مگر بلا دلیل یہ کہہ دینا کہ کروڑوں کوس سے ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں اور اسپر آثار محسوسہ کو دلیل انی قرار دینا کسی قسم کی عقل کا مقتضے 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 اس 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 اسلئے 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 انہیں ضرور تکلیف ہوتی اور ظاہر ہے کہ کوئی تکلیف نہیں ہوتی اس 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 درد سر 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 اِس 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 چاہیے 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 اس سے ظاہر ہے کہ کشش زمین کا احتمال اس قابل نہیں جو اُسکی طرف التفات بھی کیا جائے۔

(۳) حکمت جدیدہ کا دعوے 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 بنادیں اور ایک میں پارہ بھریں دوسرے میں پانی اور دونوں کو ترازو میں رکھیں تو کوئی جھکیگا یا نہیں۔

حکمت جدیدہ کے اصول پر چاہیئے کہ کوئی نہ جھکے اسلئے کہ وزن تو کوئی چیز نہیں۔

رہی کشش وہ دونوں کے ساتھ برابر متعلق ہے اسلئے 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 اسلئے کہ بہ نسبت پانی کے اُس 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 شیش کی گولی پھینکیں تو چاہیے کہ روئی کا گالا پہلے زمین پر پہنچ جاے کیونکہ بہ سبب زیادتی مادہ کے کشش اُس سے زیادہ متعلق ہوئی اور زیادہ تعلق کا مطلب یہی ہے کہ اُسکو زیادہ زور سے کھینچے جیسا

Marfat.com

سیماب کے کرے کی نسبت خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ خلاف واقع ہے
اگر کہا جاے کہ ہوا اُس روئی کو بہ نسبت گولی کے زیادہ روکتی ہے اسوجہ
سے وہ دیر میں اُترتی ہے۔ توہم 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 ان دونوں کا موازنہ بھی کرلیجئے 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 پر
روئی کیساتھ متعلق ہو تو اُس کی قوت کی تاثیر نمایاں ہونا چاہیے مگر اُس سے اتنا بھی
نہیں ہوتا کہ ایسی کمزور قوت پر جو تنکے کا مقابلہ نہ کر سکے غالب آئے۔
اِس مقام میں ہوا کی قوت کو زمین کی قوت کیساتھ معارض خیال کرنا قابل
غور ہے۔
اگر کہا جاے 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 اسلئے کہ جس قدر زیادہ جسامت ہوگی خطوط کششی جنکا حال اوپر معلوم

Marfat.com