تعاقب فلاسفہ

در حل

تہافت الفلاسفہ

تصنیف

حجۃ الاسلام امام محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ وتحشیہ

از حضرت علامہ فقیہ مبصر اسرار احمد نوری

شرف تلمذ

علامہ مفتی شاہ محمد کوثر حسن رضوی

کتاب محل

Marfat.com

تعاقب فلاسفہ

در حل

تہافت الفلاسفہ

تصنیف

حجۃ الاسلام امام محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ وتحشیہ

از حضرت علامہ فقیہ مبصر اسرار احمد نوری

شرف تلمذ

حضرت علامہ مفتی شاہ محمد کوثر حسن قادری رضوی

کتاب محل

دربار مارکیٹ لاہور

Marfat.com

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

اس کتاب کا کوئی بھی حصہ ادارہ کتاب محل سے باقاعدہ تحریری اجازت
کے بغیر کہیں بھی شائع نہیں کیا جا سکتا۔ اگر اس قسم کی کوئی بھی صورتحال ظہور پذیر
ہوتی ہے تو قانونی کاروائی کا حق محفوظ ہے۔

159195
1

نام کتاب **تہافت الفلاسفہ**

ترتیب حجۃ الاسلام امام محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ

قیمت

کتاب محل
دربار مارکیٹ لاہور
محمد فہد 0321-8836932

نئی، پرانی، عربی، فارسی، اُردو، انگریزی کتب کا مرکز
ادارے کے پاس 100 سالہ پرانے نسخہ جات دستیاب ہیں

اپنی کتابیں پرنٹ کروانے کیلئے رابطہ فرمائیں
مسودہ دیں تیار کتاب لیں

Marfat.com

انتساب

امام الحرمین ابوالمعالی شیخ ابومحمد الجوینی
کے نام

جنہیں ''حجۃ الاسلام امام محمد الغزالی''
جیسا شاگرد ملا

Marfat.com

Marfat.com

فہرست

صفحہ

آئینۂ تعاقب ——— ۷ تا ۱۰

تقریظ حضرت خواجہ صاحب قبلہ برافاضۂ نورانی ——— ۱۱

تحریر بے مثال تقریظ آل **افاضۂ نورانی** ——— ۱۲ تا ۶۷

تقریظ حضرت خواجہ صاحب قبلہ برتعاقب فلاسفہ ——— ۶۷ تا ۶۸

تَھافُتُ الفَلاسِفة

دیباچہ ——— ۷۲ تا ۸۲

پہلا مقدمہ ——— ۸۳ تا ۸۵

دوسرا مقدمہ ——— ۸۵ تا ۹۲

تیسرا مقدمہ ——— ۹۳

چوتھا مقدمہ ——— ۹۴ تا ۹۷

① پہلا مسئلہ :— فلسفی کے مذہب ازلیتِ عالم کا ابطال ——— ۱۰۱ تا ۲۰۷

② دوسرا مسئلہ :— ان کے مذہب ابدیتِ عالم کا ابطال ——— ۲۰۸ تا ۲۲۳

③ تیسرا مسئلہ :— ’’اللہ صانعِ عالم ہے اور عالم اس کی صَنعت ہے‘‘۔ یہ بول کر فلسفی جو دھوکا دیتے ہیں اس کا انکشاف ——— ۲۲۴ تا ۲۶۹

④ چوتھا مسئلہ :— فلسفی اثباتِ صانع سے عاجز ہیں ——— ۲۷۰ تا ۲۷۹

⑤ پانچواں مسئلہ :— استحالۂ اِلٰہَین پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہیں ——— ۲۸۰ تا ۳۰۰

⑥ چھٹا مسئلہ :— نفیِ صفات کے بارے میں ان کے مذہب کا ابطال ——— ۳۰۱ تا ۳۲۳

⑦ ساتواں مسئلہ :— ان کا یہ کہنا کہ ’’ذاتِ اول، جنس وفصل میں منقسم نہیں‘‘۔ اس کا ابطال ——— ۳۲۴ تا ۳۳۳

⑧ آٹھواں مسئلہ :— ان کا یہ کہنا کہ ’’اول موجودِ بسیط بلا ماہیت ہے‘‘۔ اس کا ابطال ——— ۳۳۳ تا ۳۳۷

⑨ نواں مسئلہ :— ’’اول جسم نہیں‘‘۔ اس کو فلسفی ثابت نہیں کر سکے ——— ۳۳۸ تا ۳۴۴

Marfat.com

⑩ دسواں مسئلہ :— یہ بیان کہ دہر کا اعتقاد اور صانع کا انکار ان پر لازم ہے ——— ۳۴۴ تا ۳۴۷

⑪ گیارہواں مسئلہ :— یہ لوگ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ — ''اول اپنے غیر کو جانتا ہے''۔ ——— ۳۴۷ تا ۳۵۶

⑫ بارہواں مسئلہ :— یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ — ''وہ اپنی ذات کو جانتا ہے''۔ ——— ۳۵۶ تا ۳۶۰

⑬ تیرہواں مسئلہ :— یہ جو کہتے ہیں کہ ''اول جزئیات کو نہیں جانتا''۔ اس کا ابطال ——— ۳۶۰ تا ۳۷۶

⑭ چودہواں مسئلہ :— اِن کا فلک کو حرکتِ ارادی رکھنے والا ذی روح بتانا ——— ۳۷۶ تا ۳۸۴

⑮ پندرہواں مسئلہ :— فلک کے لیے جو غرضِ مُحرّک یہ بتاتے ہیں اس کا ابطال ——— ۳۸۴ تا ۳۹۲

⑯ سولہواں مسئلہ :— نفوسِ افلاک کو جو عالَم میں رونما ہونے والے تمام جزئیات کا علم یہ مانتے ہیں، اس کا ابطال ——— ۳۹۲ تا ۴۱۶

⑰ سترہواں مسئلہ :— خرقِ عادت کو محال ماننے کا ابطال ——— ۴۱۷ تا ۴۴۰

⑱ اٹھارواں مسئلہ :— ان کے اس قول کے بارے میں کہ روحِ انسانی جوہرِ قائم بنفسہٖ ہے کہ نہ جسم ہے نہ عرض ——— ۴۴۱ تا ۴۸۸

⑲ انیسواں مسئلہ :— روحِ انسانی کی فنا محال ماننے کا اِبطال ——— ۴۸۹ تا ۵۰۱

⑳ بیسواں مسئلہ :— حشرِ اجساد، یعنی جسموں کا اٹھایا جانا، یوں کہ اُنہیں جنت میں جسمانی لذت یا دوزخ میں جسمانی اذیت پہنچے ، اس سے فلسفیوں کے انکار کا ابطال ۵۰۲ تا ۵۳۷

خاتمۂ کتاب ——— ۵۳۸ تا ۵۳۹

لغات ——— ۵۴۰ تا ۷۳

☆ عقلیتِ حُسن تسلیم کرتے ہوئے قولِ ائمۂ اشاعرہ لایقبُح منه شیٔ کے اثبات اور عند التحقیق یہ تمام اہلسنت کا اجماعی عقیدہ ہونے سے متعلق حاشیۂ رحمة الملکوت قلمی منقول ——— ص ۴ تا ۱۰ کا عکس ——— آخر کتاب میں

○ **تعلقِ ارادہ** کے بارے میں امام اہلسنت کے حاشیۂ رحمة الملکوت قلمی منقول ص ۱۳ اور ص ۱۵ تا ۱۷ کا عکس ——— آخر کتاب میں

Marfat.com

آئینۂ تعاقب

نحمدهٗ و نصلّی ونسلّم علی رسوله الکریم وعلی اله الفخیم

تَعاقُبِ فلاسفه درحلِّ تَهافُتُ الفَلاسِفه کے گرد ، امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّهٗ کے متعدد کلمات کشّافِ مشکلات جلوہ ریز ہیں، ان میں رحمة الملکوت قلمی منقول اور الکلمة الملهمة کے جواہر نایاب سے بسیط حواشی کی زیاباریاں بھی ـــــ قلمی منقول نسخے سے عکس آخر کتاب میں شامل ہے ، کہ سند ہو اور نظر موفّق کے لیے ممکنہ احسن نظم ومعنی کے استنباط کی سبیل بھی ـــــ ترجمہ وحاشیہ میں اپنی زیادات وایضاحات اس شکل [ ] کے بیچ باریک خط میں ہیں ، تاکہ اصل کی شان ممتاز رہے

کتاب میں جو لغات آئیں مشکل وطویل کو اول مقام پر حل کر دیا ، اور آخر میں ان کی بامعنی اجمالی فہرست رکھی ، تفصیل کے لیے سامنے صفحۂ کتاب کا نمبر درج ہے ، اور جو مختصر وآسان لغات ہیں وہ صرف اسی فہرست میں ہیں ان کے سامنے صفحہ نمبر کے بجائے صفر...لگا ہے ، فہرستِ لغات میں بغرض تسہیل استفادہ اصلی وزائد سے قطع نظر اول حرف کی رعایت رکھی ، مثلاً متشوف کو باب المیم میں تَوَصُّل کو باب التاء میں لکھا ، حوالہ اور باب کے لیے بہ نظر اختصار اختیار کردہ رموز کا ایضاح یہ ہے

[ق]	القاموس المحیط ، لمحمد بن یعقوب الفیروزآبادی	(ن)	نصر ینصر
[ت]	تاج العروس ، للسید محمد مرتضی الزبیدی	(ض)	ضرب یضرب
[ص]	صراح لمحمد بن عمر جمال القرشی	(س)	سمع یسمع
[م]	المعجم الوسیط	(ف)	فتح یفتح
[غ]	غیاث اللغات	(ک)	کرم یکرم
		(ح)	حَسِبَ یَحْسِبُ

فلسفیوں نے ایک استحالہ یہ پیش کیا کہ

ارادہ ازل میں ہے ، ارادے کا مراد سے تعلق بھی ازل میں ہے ، تو عالم جو اسی تعلق سے وجود میں آیا حادث نہیں ہو سکتا

امام غزالی قُدِّسَ سِرُّهٗ کا اس پر کلام جو بیشتر الزامی ہے آپ کتاب میں ملاحظہ فرمائیں گے ، امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّهٗ کا اس پر ایک تحقیقی جواب رحمة الملکوت میں ہے ، جو کہ فواتح الرَّحَمُوت شرح مسلّم الثبوت پر امام کے

Marfat.com

عربی حواشی ہیں ، اس حاشیے کی نقل میں ناقل نے جس تساہل سے کام لیا وہ رویش ہبیں حالش مپرس کا مصداق ہے ، آخر کتاب میں وہ عکس ملاحظہ کرسکتے ہیں

یونہی فلسفی قدمِ زمانہ کے ابطال میں حضرت مصنف قُدِّسَ سِرُّہٗ نے جو جواب دیا، امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے حاشیہ الکلمۃ الملھمۃ میں اُس پر اور کچھ دیگر حضرات کے اجوبہ پر بھی کلام فرمایا جو کہ عربی میں ہے، اس کی طباعت نہایت مخدوش ہے

ان دونوں مقامات پر اپنے شیخ ومقتدا سالکِ راہِ خدا ناشرِ نورِ رضا انتما یابِ جانِ رضا یکتا اذن یافتۂ بدرِ رضا عالمِ ربانی مرشدِ لاثانی حامیِ سُنَن ماحیِ فِتَن علامہ شاہ مفتی محمد کوثر حسن صاحب قبلہ مَتَّعَنَا اللّٰہُ تعَالیٰ والمسلمینَ بطُولِ حیاتہ کی برکاتِ اَنفاس ودعائے باخلاص سے میں نے حلِ مبانی استنباطِ معانی اور پھر مُوضح مطالب بامحاورہ ترجمانی کی دشوار گزار گھاٹیوں کو عبور کیا ، اور پھر اس گلدستے سے باغِ تہافت کے حاشیے کو سجایا (۱)

اس کے اہم ایضاحات وحلِّ مشکلات حضرتِ بابرکت کی تحریرِ منیر افاضۂ نورانی کی تابشِ سوم وششم میں ملاحظہ کریں ، نیز کچھ دیگر ایضاحات بھی دیگر تابشوں میں۔

فلسفیوں کا وہ مایۂ ناز اشکال کہ

زمانہ اگر حادث ہو تو اس کا وجود مسبوق بالعدم ہو ، اور شک نہیں کہ یہاں قبل وبعد کا اجتماع محال ، تو یہ قبلیت نہ ہوئی مگر زمانی ، تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم

امام اہلسنّت نے اسے بفضلِ الٰہی وفیضِ رسالت پناہی جَلَّ وَعَلا وَصَلَّی اللّٰہُ تعَالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّم سب سے جدا اپنی فکر تازہ سے بے مثال پاش پاش کیا ، اسے بھی ہم نے مسئلہ اولیٰ دلیلِ ثانی میں توضیح وتشریح کے ساتھ حاشیہ کیا (۲)

فلسفی استحالہ جزء پر بخیالِ تطویل وعدم حاجت امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہٗ نے کلام سے اعراض فرمایا ـــــ امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے الکلمۃ الملھمۃ میں اس پر جو تازہ کلام فرمایا ہم نے اسے بھی حاشیہ کیا (۳)

سیدنا امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہٗ الْعَالِی کے کلام میں یہ حقیقت قدم قدم پر آپ مترشح پائیں گے کہ باطل کی نقش بر آب آن بان اہلِ حق کو مرعوب نہیں کرپاتی ، جو اپنے رب سے ڈرتا اور امید رکھتا ہے باطل کی ظاہری چکاچوند سے اُس کی

---

(۱) اول الذکر حاشیہ ص ۱۰۷ سے ملاحظہ کریں ، اور آخر الذکر ص ۱۴۶ سے ملاحظہ کریں (۲) یہ ص ۱۶۰ سے ملاحظہ کریں

(۳) یہ ص ۴۵۰ سے ۴۶۰ پر ملاحظہ کریں

Marfat.com

آنکھیں خیرہ نہیں ہوتیں ، رب سے محبت اُس کے محبوبوں سے اُلفت کا جذبۂ والہانہ اُسے حق پر پروانہ وار نثار ہونے کی دعوت دیتا ، اور ہر موڑ پر وہ جرأت و دلیری عطا کرتا ہے جس کے مقابل باطل کا اپنی شان و شوکت کا خواب چکنا چور ہوجاتا ہے ، اور سر بہ فلک غرور خاک میں مل جاتا ہے ــــ اس کا نظارہ اہلِ نظر کتاب میں کریں گے

امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہٗ اس کتاب میں فلسفیوں سے اُنہی کی زبان میں جرأتمندانہ مناظرہ کرتے ہیں ، عقول تراشیدہ کو خالق و موجدِ اشیاء ماننے پر فرماتے ہیں

ــــ "یہ سب تحکمات ہیں ، اور فلسفہ کی تقلیدِ کورانہ کا خُمار اتار کر دیکھو تو اِس درجہ تیرہ و تار ہیں کہ کوئی اگر اپنا ایسا خواب بھی بیان کرتا تو لوگ اُسے دیوانہ سمجھتے " ــــ [کتاب ہٰذا مسئلہ ثالثہ ص ۲۴۸]

پھر اس کا ابطال کر کے انہیں دعوتِ حق دیتے ہیں کہ

ــــ "ہمیں چاہئے کہ ...اِن ارض و سماء وغیرہ امورِ کائنات کا مبدأ کیا ہے......اِسے انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام سے قبول کریں ، اور اس میں اُن کی تصدیق کریں ، کیونکہ عقل ان مبادی کو محال نہیں ٹھہراتی ، اور فعلِ الٰہی کی کیفیت و کمّیت و ماہیّت کی بحث میں نہ پڑیں ، کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو انسانی طاقت کی دسترس سے باہر ہے ، اسی وجہ سے صاحبِ شریعتِ بیضاء صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا

تَفَکَّرُوْا فِیْ خَلْقِ اللّٰہِ وَلَا تَفَکَّرُوْا فِیْ ذَاتِ اللّٰہ | مخلوقِ الٰہی میں غور و فکر کرو ، ذاتِ الٰہی میں نہیں جَلَّ وَعَلَا تَبَارَکَ وَ تَعَالٰی " ــــ [کتاب ہٰذا مسئلہ ثالثہ ص ۲۶۹]

فلسفیوں کا عجز واضح کر کے اُن پر معجزے کی حقانیت ثابت فرماتے ہیں کہ

ــــ "جب مبادیِ استعدادات ذہنِ انسانی کی گرفت سے خارج ہیں ، اور ہم اُن کی کنہ سے واقف نہیں ، نہ اُن کے حصر و احاطہ کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ ، تو ــــ بعض اجسام میں یہ استعداد و صلاحیت آنی ، کہ وہ ایک تھوڑے سے وقت میں تمام مراحل سے گذر لیں ، اور ایسی صورت قبول کرنے کے لیے تیار ہوجائیں جسے قبول کرنے کے لیے پہلے تیار نہ تھے ، یعنی ایسی صورت سے اتصاف کی اُن میں استعداد آجائے جس کی استعداد اُن میں اب سے پہلے نہ تھی ، اور اس سے معجزہ تشکیل پائے ــ اِسے ہم کہاں سے اور کس دلیل سے محال جانیں گے؟

اِس سے انکار نری پست حوصلگی ہے ، اور موجوداتِ عالیہ کے ساتھ انس کی تنگ دامنی ، اور خِلقت و فطرت میں نہاں اَسرارِ الٰہی تعالیٰ شانُہٗ سے غفلت و بے خبری۔

Marfat.com

جس شخص نے علوم کے عجائبات کا تتبع کیا ، وہ انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام سے منقول معجزات کو کسی بھی حال میں قدرتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا سے بعید نہ جانے گا ''۔۔۔۔ [کتاب ہذا مسئلہ سابع عشر ص ۴۳۴ ، ۴۳۵]

اور فلسفیوں کی حماقت آشکارا کر کے ان پر **اہلسنّت** کا یہ **عقیدۂ حقّہ** واضح فرماتے ہیں کہ

۔۔۔۔'' **ملکوتِ سماوات کے بھیدوں** اور سلطنت آسمانی کے رازوں پر **آگاہی اللہ تعالیٰ صرف اپنے انبیاء و اولیاء کو دیتا ہے** ''۔۔۔۔[کتاب ہذا خامس عشر ص ۳۹۰]

یہ بالتفصیل آپ کتاب میں ملاحظہ کریں گے

ہاں الکلمۃ الملھمۃ سے اقتباس جواہر میں صفحہ ۱۱۴ سے ایک جملہ یہ آیا ہے ۔۔۔۔ ''جسکی و مسلم الثبوت کا درس دے رہے ہوں ''۔۔۔ اس میں پہلے لفظ [جسکی] کا کوئی ابتدائی حرف طباعت میں اڑا ہوا نظر آتا ہے اور آخر سے پہلے والا حرف ک لکھا ہوا ہے ، فتاوی مترجم کے ساعین نے اس جگہ بیاض چھوڑ دی ۔۔۔۔ فتاوائے چہارم ص ۵۳۵ میں ہیئت کی ایک عظیم کتاب کا ''محبطی'' کے نام سے ذکر ہے ، مگر جد الممتار [ص ۲۷ ج ۲] میں اسی کا ذکر المجسطی کے نام سے ہے ، اور یہی تاج العروس میں ہے

اَلْمَجَسْطِیُّ ، بفتحِ المیم والجیم ، : اِسْمٌ لِعِلْمِ الْھَیْئَۃِ ، وَبِہٖ سُمِّیَ الْکِتَابُ الَّذِیْ وَضَعَہٗ بَطْلَیْمُوْسَ ، وَعُرِّبَ فِیْ زَمَنِ الْمَأْمُوْنِ [ص ۴۰۷ ج ۱۰] باب الطاء فصل المیم مادہ م ج ط میں ''مجسط'' کے تحت]

اسی کے پیشِ نظر ہم نے ص ۴۲۶ پر جہاں الکلمۃ الملھمۃ سے عبارت نقل کی تو مَجَسْطِی لکھا

اور اللہ تعالیٰ ہی سے ہر مشکل کی آسانی کا سوال ہے بطفیلِ حضور سید الابرار مَوْلَایَ صَلِّ وَ سَلِّمْ وَبَارِکْ عَلَیْہِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ وَحِزْبِہٖ وَابْنِہٖ عَلٰی مَرِّ الْاَعْصَارِ

اسرار احمد نوری

نوری دار الافتاء دار العلوم نوری نوری نگر بلرام پور

Marfat.com

تقریظ

زیب وزینتِ علم وفن حضرت علامہ **خواجہ مظفر حسین** صاحب قبلہ عَلَیْہِ الرَّحْمَۃُ

بر اِفاضۂ نورانی

۸۶/۹۲ھ

نحمدهٗ ونصلّی ونسلّم علی رسوله الکریم وعلی آله وصحبه اجمعین

فلاسفہ کہتے ہیں کہ انسانی عقل کے ۳؍درجے ہیں ادنیٰ ، اوسط ، اعلیٰ ، ادنیٰ درجہ عوام کو ملا ، اوسط ہمارا نصیبہ ہے اور وہ خوش قسمت حضرات جو عقل اعلیٰ جیسی دولت گراں مایہ سے سرفراز ہوئے صوفیاء کرام ہیں کہ ان کی باتیں ہماری سمجھ سے بھی بالاتر ہیں۔

برہانِ تطبیق کا علمِ الٰہی جَلَّ جَلَالُہٗ میں جاری ہونا وہ مشکل ترین مسئلہ تھا جس میں فلاسفۂ روزگار حیران و سرگرداں رہے ، مگر پھر بھی اس کا حل نہ تلاش کر سکے ، اللہ تعالیٰ اپنی رحمت وکرم کی شبنمی پھوہار برسائے ، سردارِ گروہِ صوفیاء اعلیحضرت امام **احمد رضا** خان عَلَیْہِ الرَّحْمَۃُ وَالرِّضْوَان کی مرقدِ انور پر جنہوں نے اس مشکل مسئلے کا حل پیش فرما کر بحرِ فلسفہ میں تیراکی وغواصی کے دعویداروں کو انگشت بدنداں کردیا

لیکن افسوس تو ''الکلمة الملهمة '' کی عربی عبارات کے فاضل مترجم پر ہے جو حل دیکھ کر بھی اسے لا ینحل ہی سمجھتے رہے ، اور فلاسفہ کی ہم زبانی میں امام پر معترض ہوئے ، فاضل مترجم کے اعتراض کا جواب کلماتِ امام کی روشنی میں ذی جاہ حضرت مولانا مفتی **کوثر حسن** صاحب رضوی زِیْدَ حُبُّہٗ نے ''ترجمۂ **تهافت الفلاسفه** '' پر اپنی تقریظ میں نہایت خوب دیا ہے ، جس پر ان کی جتنی بھی تحسین کی جائے کم ہے (۱)

بندۂ ناچیز علالت طبع ، ضعف بصر اور کہنہ سالی کے سبب اسے دیکھ تو نہ سکتا تھا مگر **مسئلے کی اہمیت کے پیش نظر بنظر غائر دیکھا** ، الحمد للہ جواب کو **صواب کے ساتھ** ہر جہت سے **مربوط پایا**

مولیٰ تعالیٰ اسے اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور مجیب علّام کو خوب سے خوب تر ، فزوں سے فزوں تر کرے ،

آمین بجاه النّبی الامین الکریم صلّی اللّٰه علیه وعلی آله وصحبه اجمعین وبارك وسلّم

العبد **خواجہ مظفر حسین** رضوی غفرلہ

شیخ الحدیث والمعقولات دار العلوم نور الحق چرا محمد پور فیض آباد ۱۳؍ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۴ھ

---

(۱) یہ ص۶۰ سے ملاحظہ کریں

Marfat.com

اِفاضۂ نوارانی

بقلم فیض رقم

حضرت علامہ مولانا مفتی شاہ محمد کوثر حسن صاحب قبلہ قادری رضوی مدظلہ النورانی

بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم

نَحْمَدُہٗ وَ نُصَلِّیْ وَ نُسَلِّمُ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْمُخْتَارِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ الْاَطْھَارِ

اللہ ورسول جَلَّ وَعَلَا وَ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے ساتھ سچی وفاداری......اور اُس کے دینِ برحق کی ، اغراض وہوا سے برکراں حمایت......کا عزمِ مُصمّم لے کر......جو بندگان خدا آگے بڑھتے ہیں......رحمتِ الٰہی اُن کی دستگیری فرماتی ہے ۔

وَالَّذِیْنَ جَاھَدُوْا فِیْنَا لَنَھْدِیَنَّھُمْ سُبُلَنَا۔ (پارہ ۲۱ ع ۳ آیت ۶۹)	اور جنہوں نے ہماری راہ میں کوشش کی ضرور ہم انہیں اپنے راستے دکھادیں گے [کنزالایمان]

مشکوٰۃِ فیض بارِ رسالت عَلَیْہِ التَّحِیَّۃُ وَالثَّنَاء سے انوار......اُن کے قلوب پر مُتجلّی ہوتے ہیں

اَنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی اٰمَنَ عَائِذَنَا وَلَیْسَ بِخَائِبٍ لَائِذُنَا	بیشک جو ہماری پناہ میں آئے......اللہ تعالیٰ نے اُس کے لیے امان رکھی ہے۔اور جو ہمارے حضور اِلتجاء لائے وہ نامرادی سے بَری ہے

[اَلْاَمْنُ وَالْعُلٰی ص ۱۱۲ بحوالہ ابن ماجہ]

سیدنا امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہُ الْعَالِیْ نے '' تہافُتُ الْفَلَاسِفَہ '' کے لیے قلم کیا اٹھایا کہ......اپنی عقلوں پر نازاں ، علم وفہم پر رقصاں ، کاسہ لیسانِ یوناں......کے پندار کو......خاک میں ملادیا...... خطبہ میں فرماتے ہیں

> اِن کے کفر کی بنیاد سوا تقلیدِ عامیانہ وبحثِ کورانہ کے کچھ نہیں......ان کے اذہان سقراط ، بقراط ، افلاطون ، ارسطو وغیرہ کے ناموں سے مرعوب......اور ان کے متعلق ان کے مقلدین کی بالاخوانیوں سے مسحور ہیں......یہ سمجھتے ہیں کہ حق کی تقلید چھوڑ کر......باطل کی تقلید اپنانے میں......سنجیدگی دکھانا اچھی بات ہے ______ حالانکہ اُس سے زیادہ رذیل کون ہوگا......جو حق کو تو ، جسے تقلید میں مانا تھا ، چھوڑ دے......اور باطل کو بلاتحقیق گلے کا ہار بنالے ۔
>
> ناسمجھ عوام اس قعرِ مذلّت سے کنارہ کش ہیں......کیونکہ اُن کی طبیعت میں یہ چاہت نہیں......کہ گم گشتگانِ چاہِ ضلالت کا روپ دھار کر......نرم مزاج بنیں ____تو ناسمجھی ادھ کٹی سمجھ سے اچھی ، کہ نجات سے قریب تر ہے......

Marfat.com

اور نابینائی بھینگی نظر سے بھلی ، کہ سلامتی سے نزدیک تر ہے۔
جب میں نے یہ رگِ حماقت اِن بے وقوفوں کی پھڑ کتے دیکھی ......گئے گزرے فلسفیوں کے رد میں یہ کتاب
لکھنے پر کمرِ ہمت باندھی

مردِ حق شناس ، حق آگاہ ، مُؤیّد مِنَ اللہ ، سیدنا امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہٗ نے .... فلسفیوں کے آسمان چھوتے دعووں کو کیسا تارِ عنکبوت سمجھا......اور فلسفہ کے رعب کا پردہ .... جو ذہنوں پر پڑا تھا اُسے کیسا چاک کر دیا......اسے آپ اندرونِ کتاب اُن کے کلمات میں ......نیز ترجمہ وحواشی وایضاحات میں **جو حضرت علامہ فقیہ مصر اسرار احمد صاحب قبلہ مدظلہ العالی** کی جودتِ فکر کا نتیجہ ہیں......ملاحظہ فرمائیں گے

☆☆☆

امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہٗ کی .... اس بلند پایہ عظیم مایہ کتاب ....کا درس وترجمہ .... جاری تھا .... کہ اخی فی الدین محمد نعیم ساکن بمبئی نے .... اللہ پاک اُن پر رحمت ومغفرت فرمائے .... تہافت الفلاسفہ کا ایک اردو ترجمہ جو انہیں پہنچا تھا دیا کیونکہ اُنہیں علم ودین سے کافی شغف ہو چکا تھا .... چاہتے تھے کہ اسلاف خصوصًا امام اہلسنت کے فتاویٰ وفرمودات کی روشنی .... اہلسنت کے فہم تک پہنچائی جائے۔

قصہ مختصر وہ ترجمہ جو فیصل پبلیکیشنز دیوبند نے میر ولی الدین حیدر آباد دکن کے نام سے چھاپا ، جب دیکھا گیا تو زاغ کے چونچ میں انگور کی مثال تھی ، تعجب بالائے تعجب یہ کہ اسی کے پیش لفظ میں صدر انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹیڈیز حیدر آباد کے پیشِ لفظ کے عنوان سے مترجم کے بارے میں لکھا ہے کہ

انہوں نے اس کتاب کا جامعہ عثمانیہ میں ایم ۔اے کے طلبہ کو سالہا سال درس بھی دیا ہے

اُس ترجمے کی حالت کیا کہوں کہیں الٹ پلٹ ، کہیں مطلب خبط ، کہیں اپنی فہمِ نافہم کی اپج ، غرض دائیں بائیں خندق کھائی کی کچھ پرواہ نہیں ___ کتاب کے چار مقدمات میں سے دوسرے میں ___ ذاتِ باری تعالیٰ پر اطلاقِ جوہر کا مسئلہ آیا___ اوراسی ضمن میں جوہر کا معنیٰ بھی ___ تو ترجمے نے لکھا

ان کے مخالفین کے نزدیک وہ متغیر (یعنی قائم بالغیر) ہوتا ہے

لفظ ''متغیر'' کو کاتب کا تصرف مان لیں ، کہ ترجمے نے ''متحیز'' لکھا تھا کاتب نے غلط کر دیا ، تو قوسین میں جو ہے ''(یعنی قائم بالغیر)'' اس کو کس کے سرِ رکھیں؟

Marfat.com

مخالفین ، متکلمین ہیں ــــــ کیا متکلمین ''قائم بالغیر'' کو جوہر کہتے ہیں؟.......... حاشا بلکہ متکلمین ، متحیّز کو جوہر کہتے ہیں ـــــ **مسایرہ** مع شرح **مسامرہ** رکنِ اول اصلِ رابع ص۲۴ میں ہے

(انّہ تعالیٰ لیس بجوھر یتحیّز) ای یختصّ بالکون فی الحیّز، وقولہ یتحیز وصف کاشف ، لامُخصِّصٌ	(جوہر جو کہ حیّز میں ہوتا ہے) یعنی حیز میں ہونا جسے لازم ہے ، (اس سے اللہ تعالیٰ پاک ہے) مصنف کا قول یتحیَّزُ یہ جوہر کی صفتِ کاشفہ ہے ، مخصصہ نہیں

اب تہافت الفلاسفہ کی اصل عبارت اوراس کا صحیح ترجمہ دیکھئے۔

ولَمْ یریدوا بہ الجوھرَ المتحیّزَ علی ما ارادہ خُصومُھم	جوہر سے فلسفی ''جوہرِ متحیّز'' مراد نہیں لیتے جیسا کہ ان کے مخالفین مراد لیتے ہیں

ترجمے نے آگے لکھا ہے

> اس لفظ کا استعمال متکلمین نے صفات الٰہیہ کے بارے میں کیا ہے اور فقہاء نے اس کو فنِ فقہ میں استعمال کیا ہے

معاذاللہ ، یہ کون ذی شعور کہہ سکتا ہے؟.......کہ فقہا و متکلمین نے صفاتِ الٰہیہ کو جوہر کہا ہے.......... دراصل یہاں لفظ ''ھٰذا'' کا مشارٌ الیہ ہے........ فلسفیوں کا ذاتِ باری تعالیٰ کو جوہر کہنا ـــــ جس کا ذکر شروع مقدمہ میں بایں الفاظ تھا

> کتسمیتھم صانعَ العالَم جَوْھرًا

اس کی نسبت امام غزالی رَضِیَ اللّٰہُ تعالیٰ عَنْہُ نے فرمایا کہ

> ہم فلسفیوں کے ایسے خلافی مسائل کا اس کتاب میں ابطال نہیں کریں گے........ کیونکہ .... ذات باری تعالیٰ کا قائم بالذات ہونا.......... ایک معنیٰ ہے جسے ہم بھی مانتے ہیں اور وہ بھی ـــــ تو اب اس معنیٰ کی لفظِ جوہر سے تعبیر کے لیے ، لفظِ جوہر میں گنجائش ہے یا نہیں؟........ یہ لغت بتائے گی ـــــ اور ہے تو عندالشرع یہ جوہر سے تعبیر آیا جائز ہے یا نہیں؟........ یہ فقہ سے معلوم ہوگا ـــــ بہر حال یہ مسئلہ اصول کا نہیں ہے ، اور ہم یہاں اصول وعقائد کے مرحلے میں ہیں ـــــ اس پر سائل کی طرف سے آپ نے یہ سوال پیش کیا ہے کہ
>
> لعلك تقول :ھذا انما ذکرہ المتکلمون فی الصفات ، ولَمْ یُورِدْہ الفُقَھاءُ فی فَنِّ الفقہ
>
> یعنی اللہ تعالیٰ کو نامِ جوہر سے یاد کرنے کا مسئلہ .... فقہا علم فقہ میں نہیں لائے ہیں........ اس کا تذکرہ تو صرف متکلمین نے بحثِ صفات میں کیا ہے........ تو یہ مسئلہ اصول کا ہوا .... اور فلسفیوں کا اس میں نزاع........

Marfat.com

اصولِ اسلام سے نزاع .... کے قبیل سے ٹھہرا .... جو آپ کے بیان میں قسمِ ثالث ہے .... لہٰذا اس مسئلے میں آپ کو مذہبِ فلسفی کی شناعت کا پردہ فاش کرنا چاہئے

اس کا جواب ناظرین کتاب میں ملاحظہ کریں۔

☆☆☆

سیدنا امام غزالی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنۂ نے .... فلسفیوں سے جہاں کہیں ضروریاتِ دین کا انکار دیکھا .... مثلاً فلسفیوں کا ـــــ عالَم کو قدیم ماننا ، اور اللہ عَزَّوَجَلَّ سے نو پیدا جزئیات کے علم کی نفی کرنا ، اور حشرِ اجساد کا انکار کرنا ـــــ تو فلسفیوں کی تکفیر فرمائی .... اور اُن کی **تاویلات** کو بھی **کفرِ صریح** قرار دیا .... کتابِ ہٰذا کے خاتمہ میں فرماتے ہیں

تکفیرهم لابد منه فی ثلث مسائل .... فهذهِ المسائلُ الثلاثُ لا تُلائِمُ الاسلامَ بوجه ، و مُعتقِدُها مُعتقِدٌ كذب الانبیاء۔ صلوات الله علیهم وسلامه۔ وانهم ذكروا ما ذكرو علی سبیل المَصلَحة تمثیلًا لجماهیر الخلق وتفهیمًا ، وهذا هو الكفر الصِّراح

ان تین نظریات میں فلسفیوں کی تکفیر ضروری ہے ، کیونکہ یہ تین نظریات کسی صورت بھی اسلام سے موافق نہیں ، اور ایسا نظریہ رکھنے والا انبیائے کرام عَلَیْھِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کو معاذ اللہ جھوٹا مانتا ہے ، اور یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ انبیائے کرام عَلَیْھِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ نے جو کچھ بیان فرمایا وہ عام لوگوں کو سمجھانے کے لیے بطور مصلحت تمثیل کے پیرائے میں بیان کیا ـــــ حالانکہ یہ کفرِ صریح ہے۔

انہی امام حجۃ الاسلام **غزالی** قُدِّسَ سِرُّہٗ نے گروہِ **وہابیہ دیوبندیہ کی تاویلات** کو بھی خاک میں ملایا ـــــ جس کے پیشوا مولوی قاسم صاحب نانوتوی نے ـــــ خاتم النّبیین کے معنیٰ میں تاویل و تبدیل و تحریف کا اپنی کتاب تحذیر الناس میں شگوفہ کھلایا اور لکھا کہ

> بلکہ بالفرض آپ کے زمانہ میں بھی کہیں اور کوئی نبی ہو جب بھی آپ کا خاتم ہونا بدستور باقی رہتا ہے [تحذیر الناس ص ۱۴] ـــــ بلکہ اگر بالفرض بعد زمانۂ نبوی بھی کوئی نبی پیدا ہو تو بھی خاتمیتِ محمدی میں کچھ فرق نہ آئے گا۔ [تحذیر الناس ص ۲۸] ـــــ عوام کے خیال میں تو رسول اللہ کا خاتم ہونا بایں معنیٰ ہے کہ آپ سب میں آخری نبی ہیں مگر اہلِ فہم پر روشن ہوگا کہ تقدم یا تاخرِ زمانی میں بالذات کچھ فضیلت نہیں [تحذیر الناس ص ۳]

سیدنا امام غزالی نے ـــــ اپنی فراستِ ایمانی سے ـــــ اس گروہِ وہابیہ دیوبندیہ کی پیدائش سے آٹھ سو سال پیشتر اس گروہ کی تاویلات کو مردود ٹھہرا کر صاف تکفیر فرمائی

Marfat.com

کتاب الاقتصاد میں فرماتے ہیں

اِنّ الامّۃَ فَہِمتْ مِن ھٰذا اللفظِ انّـہ افْہَمَ عَدَمَ نبیٍّ بعدَہٗ ابدًا ، وعَدَمَ رَسولٍ بعدَہٗ ابدًا ، وانّہ لیس فیہ تاویل ولا تخصیصٌ ، ومَـنْ اَوّلَـہٗ بتخصیصٍ فکلامہ من انواع الھَذیان ، لا یُمنَع الحکمُ بتکفیرہ ، لانہ مُکذِّبٌ لھٰذا النص الذی اَجْمعتِ الاُمّۃُ علی انّہ غیر مؤوَّل ولا مخصوص ۔

یعنی تمام امت محمدیہ عَلیٰ صَاحِبِھَا الصَّلوٰۃُ وَالتَّحِیَّۃ نے لفظ ''خاتم النّبیین'' سے یہی سمجھا ، کہ وہ بتاتا ہے کہ نبی صَلَّی اللّٰہ تعالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے بعد کبھی کوئی نبی نہ ہوگا ، حضور کے بعد کبھی کوئی رسول نہ ہوگا ــــ اور تمام امت نے یہی مانا کہ اس لفظ میں نہ کوئی تاویل ہے ، کہ آخر النّبیین کے سوا خاتم النّبیین کے کچھ اور معنیٰ گڑھیے ، نہ اس عموم میں کچھ تخصیص ہے ، کہ حضور کے ختمِ نبوت کو کسی زمانے یا زمین کے کسی طبقے سے خاص کیجئے ــــ اور جو اس میں تاویل وتخصیص کو راہ دے اُس کی بات جنون یا نشے یا سرسام میں بہکنے بڑانے کے قبیل سے ہے ، اُسے کافر کہنے سے کچھ ممانعت نہیں ، کہ وہ آیتِ قرآن کی تکذیب کر رہا ہے، جس میں اصلاً تاویل وتخصیص نہ ہونے پر اُمّتِ مرحومہ کا اجماع ہو چکا ہے

[ترجمہ امام اہلسنت]

بحمد اللہ یہ عبارت بھی مثل عبارتِ شفاء ونسیم ..... تمام طوائفِ جدیدہ قاسمیہ وامیریہ خَذَلَھُمُ اللّٰہُ تعالیٰ کے ہذیانات کا ردِّ جلیل وجلی ہے ، آٹھ آٹھ سو برس بعد آنے والے کافروں کا رَد فرما گئے ، یہ ائمۂ دین کی کرامتِ مُنجلی ہے

[فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۱۵ ص ۷۲۴]

☆☆☆

سیدنا امام غزالی کے بعد اُنہی کے رنگ کا ایک کلام آپ اس کتاب میں پائیں گے ..... اور کیوں نہ ہو کہ ..... دنیا ان مبارک بندگانِ خدا سے نہ خالی ہوئی ..... نہ ہوگی ..... اس امتِ مرحومہ کے ماویٰ وملجا ..... جن کی ہر بات وحیِ خدا ..... ارشاد فرماتے ہیں

لَاتَـزَالُ طَـائِفَۃٌ مِنْ اُمَّتِیْ قَوَّامَۃً عَلیٰ اَمْرِ اللّٰہِ لَا یَضُرُّھَا مَنْ خَالَفَھَا

ہمیشہ میری امت کا ایک گروہ ..... حکمِ الٰہی پر مضبوطی کے ساتھ قائم رہے گا ..... جو اُس کا مخالف ہوگا ..... اُس کا کچھ بگاڑ نہ سکے گا۔

[فتاوَی الحَرَمَیْن بِرَجْفِ نَدْوَۃِ المَیْن ص ۱۲۳]

اور فرماتے ہیں

مَا ظَھَرَ اَھْلُ بِدْعَۃٍ اِلَّا اَظْھَرَ اللّٰہُ فِیْھِمْ حُجَّتَہٗ عَلیٰ لِسَانِ | جب کچھ بد مذہب نکلتے ہیں ..... اللہ تعالیٰ اُن میں اپنی حجت

Marfat.com

مَنْ شَاءَ مِنْ خَلْقِهٖ روا الحاکم عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما | ظاہر فرمادیتا ہے......اپنے جس بندے کی زبان پر چاہے

دوسری حدیث میں مروی ہوا۔

اِنَّ لِلّٰہِ عِنْدَ کُلِّ بِدْعَۃٍ ، یُکَادُ بِہِ الْاِسْلَامُ وَاَہْلُہٗ ، وَلِیًّا صَالِحًا ، یَذُبُّ عَنْہُ وَیَتَکَلَّمُ بِعَلَامَاتِہٖ ، فَاغْتَنِمُوْا حُضُوْرَ تِلْکَ الْمَجَالِسِ بِالذَّبِّ عَنِ الضُّعَفَاءِ ، وَتَوَکَّلُوْا عَلَی اللّٰہِ ، وَکَفٰی بِہٖ وَکِیْلًا رواہ ابو نعیم فی الحلیۃ عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ

بیشک اللہ تعالیٰ کے لیے...... ہر نئے فتنہ کے وقت جس سے اسلام و مسلمین کی برائی چاہی جائے......ایک ولیِ صالح ہوتا ہے......کہ اسلام کی طرف سے مدافعت کرتا......اور اُس کی نشانیوں کو بیان میں لاتا ہے......تو اُن مجلسوں کی حاضری غنیمت جانو......کمزوروں بے علموں سے بلائے فتنہ دور کرنے کے لیے......اور اللہ پر اعتماد کرو......اور اللہ کافی ہے کام بنانیوالا

[بارشِ بہاری ص۲]

اس بشارتِ حقہ صادقہ کا جلوہ ، قرنِ رابع عشر میں ، مردِ مؤیَّد من اللہ معجزۃٌ من معجزات رسول اللہ ، **امام اہلسنّت** سیدی شاہ **احمد رضا** رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ ہوئے ، جنہیں بارگاہ الٰہی و رسالت پناہی جَلَّ وَعَلَا وَ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے، وہ نظرِ فراست و نگاہِ بصیرت ملی کہ یہاں معاصرین ، نہیں بلکہ اکابرین آپ کے علم و فضل کے معترف ہوئے ۔ اور علمائے حرمین شریفین ہاں کہ سارا جہاں ان کے سامنے جھکتا ، وہ امامِ اہلسنت کے سامنے جھک پڑے ۔

حضرت کبیر العلماء مولانا شیخ احمد ابوالخیر میرداد عَلَیْہِ الرَّحْمَۃُ وَالرِّضْوَان فرماتے ہیں

[علامہ فاضل کہ اپنی آنکھوں کی روشنی سے مشکلوں اور دشواریوں کو حل کرتا ہے ___ **احمد رضا خاں** جو اسم با مسمّٰی ہے ___ اور اُس کے کلام کا موتی اُس کے معنیٰ کے جواہرات سے مطابقت رکھتا ہے ___ تو وہ باریکیوں کا خزانہ ہے ، محفوظ گنجینوں سے چُنا ہوا ___ اور معرفت کا آفتاب ہے ، جو ٹھیک دوپہر کو چمکتا ___ **علموں کی مشکلات ظاہر و باطن کا نہایت کھولنے والا** جو اُس کے فضل پر آگاہ ہو ، اُسے سزاوار ہے کہ کہے ___ اگلے پچھلوں کے لیے بہت کچھ چھوڑ گئے ۔

زمانے میں مَیں گرچہ آخر ہوا ☆ وہ لاؤں جو اگلوں سے ممکن نہ تھا

خدا سے کچھ اس کا اچنبا نہ جان ☆ کہ اک شخص میں جمع ہو سب جہان]

[حسام الحرمین تقریظ دوم علامہ ابوالخیر میرداد مطبوعہ رضا اکیڈمی ۱۴۳۰ھ ص۹۶]

یہ وہ کبیر السن عالم ربانی ہیں......جن کا ایک تذکرہ خود امام اہلسنت نے کیا......اور مرشدِ برحق عالی ظرف وعالی ہمم سرکار مفتی اعظم ہند سیدی شاہ مصطفٰے رضا رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ نے الملفوظ میں قلمبند فرمایا...... امام اہلسنت نے زمانۂ اقامت مکہ مکرّمہ کے واقعات میں فرمایا

Marfat.com

میں نے اس رسالے میں غُیُوبِ خمسہ کی بحث نہ چھیڑی تھی ، کہ سائلوں کے سوال میں نہ تھی ، اور مجھے بخار کی حالت میں بکمالِ تعجیل ، قصدِ تکمیل ــــ آج ہی کہ...... میں لکھ رہاں ہوں ، حضرت شیخ الخطباء کبیر العلماء مولانا شیخ احمد **ابوالخیر میرداد** کا پیام آیا کہ...... میں پاؤں سے معذور ہوں ، اور تیرا رسالہ سُننا چاہتا ہوں...... میں اسی حالت میں جتنے اوراق لکھ گئے تھے لے کر حاضر ہوا...... رسالے کی قسمِ اول ختم ہو چکی تھی ، جس میں اپنے مسلک کا ثبوت ہے...... قسم دوم لکھی جارہی تھی ، جس میں وہابیہ کا رد اور ان کے سوالوں کا جواب ہے...... حضرت شیخ الخطباء نے اول تا آخر سن کر فرمایا!...... اس میں علم خمس کی بحث نہ آئی؟ ...... میں نے عرض کی کہ سوال میں نہ تھی...... فرمایا! میری خواہش ہے کہ ضرور زیادہ ہو...... مَیں نے قبول کیا

رخصت ہوتے وقت اُن کے زانوئے مبارک کو ہاتھ لگایا...... حضرت موصوف نے باں فضل وکمال و باں کبر سال کہ عمر شریف سَتر برس سے متجاوز تھی ، یہ لفظ فرمائے! کہ

أنا اُقَبِّلُ اَرْجُلَكُمْ ، اَنَا اُقَبِلُ اَنْعَالَكُمْ : میں تمہارے قدموں کو بوسہ دوں ، میں تمہارے جوتوں کو بوسہ دوں یہ میرے حبیب کریم صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی رحمت...... کہ ایسے اکابر کے قلوب میں اس بے وقعت کی یہ وقعت! مَیں واپس آیا اور شب میں بحثِ خمس کو بڑھایا [الملفوظ مطبوعہ قادری کتاب گھر اسلامیہ مارکیٹ بریلی حصہ دوم ص ۹]

اُن حضرات کے دلوں میں امامِ اہلسنت کی یہ عظمت اس لیے جاگزیں ہوئی کہ...... وہ تعصب سے برکراں...... حق کا اعتراف کرنے والے...... علم وفضل کے قدرداں...... اور خلوص ووفا کے حامل تھے...... اُن حضرات نے امام کی وہ چشمِ بصیرت دیکھی کہ...... مشکل سے مشکل لَا یَنْحَل مسئلے کو...... لمحوں میں ایسے دلنشین پیرائے میں حل کردیا...... کہ مدتوں مشق وممارست کرنے والوں میں اُس کا عُشرِ عَشیر بھی نہیں ــــ اور یہ واقعی خاص فضلِ الٰہی وکرمِ رسالت پناہی تھا جَلَّ وَعَلَا وَ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ــــ اس کا نظارہ ہر وہ نظر کرے گی ، جسے آپ کے بحرِ معانی میں غوّاصی سے کچھ حصہ ملا ہو ــــ اس پر گواہ...... اور علامہ ابوالخیر میرداد نے جو امام کے بارے میں فرمایا **کشّافُ مشکلات العلوم فی الباطن والظاهر** اس کی تصدیق ...... اُس آفتابِ فضل وکمال کی یہ چند تابشیں ہیں

تابش اول

حضرت سید محمد میاں مارہروی رَحْمَۃُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَلَیْہِ نے اصول دین سے متعلق چند لطیف مسائل دریافت کیے جن کے صدر جواب میں امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے کلمات یہ ہیں

Marfat.com

[سوالاتِ گرامی کہ متعلق بہ اصولِ دین ہیں، اور امرِ عقائد وہ جو تمام امور سے اہم واقدم، اور ان میں بِفَضْلِہٖ تعالیٰ نہ تامّل کی حاجت، نہ مراجعتِ کتب کی ضرورت، کہ عقائد بعونہٖ عزّ وجلّ سینہ میں ہیں، نہ صرف سفینہ میں، لہٰذا اس کے مختصر اور **ان شاء اللّٰہ الکریم** حسبِ فرمائش سامی کافی جواب فوراً حاضر کرتا ہے [خطوط رضا ص ۱۸]

حضرت موصوف کا **پہلا سوال** یہ تھا

[① صفاتِ واجب تعالیٰ عینِ ذات ہیں یا غیرِ ذات؟ ...... عینِ ذات سے مراد یہ کہ ان کا مصداق واجب تعالیٰ ہو ...... اور غیر سے مراد یہ کہ کوئی صفتِ زائد ہو اگرچہ ذات سے منفک نہ ہو سکے [خطوط رضا ص ۱۶]

جواب میں امامِ اہلسنت مجدّدِ مائۃ رابع عشر وقُرّۃ عُیونِ اہلِ نظر سیدی شاہ احمد رضا رَضِیَ اللّٰہُ تعالیٰ عَنْہُ نے فرمایا

[صفتیں چار قسم ہیں

اولیٰ **نفسیہ** ...... کہ کسی معنیٰ زائد علی الذات پر دال نہ ہو ...... جیسے وجود ...... اور بعض کے نزدیک قِدَم وبقا وازلیت وابدیت بھی ــــــ وفیه ما فیه وقد تعرّف النفسیة بما یجب للذات غیر معلّل بعلة، اقول و لیس بشئ، فانه یَشْمَل الامّھاتِ السبع]

یعنی بعض نے جو قدم وبقا کو نفسیہ سے شمار کیا اس میں خلل واضح ہے [جیسا کہ شرح مقاصد [ج ۳ مقصد خامس فصل ثالث مبحث سابع ص ۱۲۲] وغیرہ میں ہے] ــــــ اور نفسیہ کی یہ تعریف کہ جو ذات کے لیے واجب ہو مگر کسی علت کا معلول ہو کر نہیں ...... اس کو آپ نے فرمایا کہ صحیح نہیں ...... کیوں کہ یہ تعریف صفاتِ ذاتیہ پر بھی صادق ہے کہ وہ ذات کے لیے واجب ہیں اور کسی علت کا معلول بھی نہیں

[دوم **ذاتیہ** ...... کہ انہیں صفاتِ معانی بھی کہتے ہیں ...... جو معنیٰ موجود قائم بہ ذات پر دال ہوں ــــــ یہ اشاعرہ نے سات گنیں ...... حیات علم سمع بصر قدرت ارادہ کلام ...... اور ہمارے ائمۂ ماتریدیہ نے آٹھویں تکوین بھی، کہ صفاتِ اضافی مثل تخلیق وترزیق واحیاء واماتت کو شامل ہے۔

سوم **اضافیہ** مثل خالقیتِ زید ورازقیتِ عمرو ومنھا عند التحقیق الاحوال التی تُسمّیٰ الصفات المعنویة، لاتباعھا قیام المعنیٰ، کالعالمیة والقادریة، وذلك لان الاحوال لاوجود لھا، وماھی الا نسبة بین الذات والمعنیٰ، کالعالم والعلم، والقادر والقدرة]

یہاں امام نے یہ تحقیق ظاہر فرمائی کہ عالمیت قادریت جیسی صفات، ذاتِ باری تعالیٰ اور صفتِ علم وقدرت وغیرہ کے بیچ نسبت سے عبارت ہیں ...... لہٰذا یہ اضافیہ کے قبیل سے ہیں

[چہارم **سلبیہ** مثل غناو وحدانیت وقیام بنفسہ ــــــ ومنھا علی التحقیق القِدَم والازلیة، ای]

Marfat.com

لا اوّل له ، والبقاء والابدية ، ای لا اٰخر له ، والسّرمدية ، ای لا له اوّل ولا اٰخر

غنا کے مفہوم میں سلب ہے .... یعنی بے نیازی .... یعنی اُسے کسی کی طرف کچھ احتیاج نہیں .... یونہی وحدانیت کا مفہوم ہے لا شريك له اس کا کوئی شریک نہیں .... یوں ہی قیام بنفسہٖ مثلِ غنا ، عدم احتیاج کو بتاتا ہے

یہاں امام نے یہ تحقیق پیش فرمائی کہ قدم و بقا و سرمدیت ، صفاتِ سلبیہ سے ہیں .... اور کیسے ہیں؟ .... اس کی وضاحت فرمائی ہے .... کہ قدم وازلیت کا معنیٰ ہے .... اُس کی کوئی ابتدا نہیں ـــــ اور بقاوابدیت کا معنیٰ ہے .... اُس کے لیے کوئی انتہا نہیں ـــــ اور سرمدیت کا معنیٰ ہے .... اُس کے لیے نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا ـــــ پھر فرمایا

قسم اول یقیناً عینِ ذات ہے

هو الحق المبين ولا التفات الى تشويشات بعض المتأخرين ○ ○ ○ ○ ○	{یہی حقِ واضح ہے ، اور بعض متاخرین کی طبع آزمائیاں [جیسے شرح مقاصد ج۱ مقصد ثانی ص۱۵۹ ، اور شرح مواقف وغیرہ میں منقول ہیں] قطعاً قابلِ التفات نہیں}

اور **دو قسمِ اخیر** غیرِ ذات ہیں .... کہ موجودِ حقیقی نہیں .... اعتباریات ہیں .... بلکہ حقیقۃً وہ صفات ہی نہیں کہ صفت وہ جو قائم بہ ذات ہو .... اور اعتباریات ، قائم بہ ذاتِ احدیت نہیں

رہی **قسمِ دوم** کہ حقیقۃً وہی صفت ہے .... وہ لا عين ولا غير ہے .... عین بمعنی هو بهو نہیں .... کہ مصداق یعنی ماعليه الصدق .... معنیٰ زائد علی الذات ہے ـــــ اگرچہ .... مصداق بمعنی مابه الصدق نفسِ ذات ہے

فافهم فقد خفِي على ناس ، والله الهادی الیٰ صراط مستقيم	{تو سمجھو اس لیے کہ یہ وہ بات ہے جو کچھ لوگوں کی فہم سے پوشیدہ رہ گئی ، اور اللہ ہی صراطِ مستقیم کی ہدایت فرمانے والا ہے}

یعنی صفاتِ ذاتیہ کو جو لا عین کہا جاتا ہے .... اس کا مطلب ہے .... ذات اور صفات میں اتحاد ذاتی نہیں .... اس لیے کہ علم سمع بصر وغیرہ صفات ذاتیہ جن حقائق پر صادق آتے ہیں .... وہ حقائق ایسے اوصاف ہیں .... جو ذات سے زائد ہیں .... اور ذات کو لازم ہیں .... اگرچہ اس صدق کا مُستَنَد الیه نفسِ ذات ہی ہے

اور غیر بمعنی مُتصوَّر الانفکاک نہیں .... کہ کسی مَوطِن کسی حضرت میں ان کا ذات سے انفکاک ، معقول نہیں **اقول** حتی کہ ظرفِ خَلْط وتعَرِیَہ میں .... کہ تعقّلِ ذات محال ہے اور جو مُتعقّل ہے [۵۵] ذات نہیں .... بلکہ ایک

Marfat.com

[مرأت ملاحظہ ہے......کہ اہلِ حق کے نزدیک تعقُّلِ حوادث میں بھی [جو مُتَعقَّل و مُرتَسِم فی الذھن ہے وہ]
ان [حوادث] کا غیر ہے......کہ حق حصولِ اشیاء باشباحھا ہے نہ بانفسھا۔ [خطوط رضا ص ۱۸،۱۹]]

مَواطِن ، مرتبۂ ذات مرتبۂ تقرّرِ ذات مرتبۂ وجودِ ذات ہیں .... صفات کو ان میں سے کسی مرتبہ میں بھی ذات سے جدائی نہیں ____ اس لیے کہ صفات ، لازمِ ذات ہیں .... اور لازمِ ذات کسی مرتبہ میں ذات سے جدا نہیں ہوسکتا ____ جیسا کہ اس کی تحقیق حاشیہ الکلمۃ الملھمۃ میں آپ نے افادہ فرمائی کہ

[" ذات میں جو کچھ زائد بر ذات ہو......کیا ضرور کہ......صادر از ذات ہو؟......یعنی ذات اُس کی علتِ فاعلی و مُفیضِ وجود ہو......کہ صدور سے یہی........[افاضۂ وجود یعنی بنانا پیدا کرنا]......مراد ہے ____ کیوں نہیں جائز؟ کہ [وہ زائد برذات] لازمِ ذات ہو ____ اور لوازمِ ذات ، مجعولِ ذات نہیں ہوسکتے........[کیوں] کہ لازمِ ذات......مرتبۂ تقررِ ذات میں ہے ____ تقرر خود بھی ایک لازمِ ذات ہے ____ اور مرتبۂ تقرر......مرتبۂ وجود پر......مقدم ہے ____ تو لازمِ ذات اگر مجعولِ ذات ہو......[تو خود]......اپنے نفس پر......دو یا تین مرتبے مقدم ہو۔]

یعنی جو شَی ذات کا مجعول ہوگی......اُس کا مجعول ہونا مقتضی ہے کہ........ وہ ذات کے تین مراتب ① مرتبۂ ذات ② مرتبۂ تقررذات ③ اور مرتبۂ وجودِ ذات سے متاخر ہو ____ اور جو شَی لازمِ ذات ہوگی......اُس کا لازم ہونا مقتضی ہے کہ......وہ مرتبۂ ذات میں بھی ہو......مرتبۂ تقررِ ذات میں بھی ہو......اور مرتبۂ وجودِ ذات میں بھی ہو

لان انتفاءَ الملزومِ لازم لِا نتفاء اللازم [المستند ص ۴۴]	اس لئے کہ لازم کے انتفاء سے ملزوم کا انتفاء لازم ہے

تو لازم ، مجعول نہیں ہوسکتا......اور مجعول ، لازم نہیں ہوسکتا

[لاجَرم ان......[لوازمِ ذات]......کا صادر عنِ الذات ہونا محال ____ بلکہ اِن کا وجود خود وجودِ ذات میں منطوی ہے......اگر ذات ، مجعول ہے......یہ بھی بعینہٖ اُسی جعل سے مجعول ہیں......نہ یہ کہ ذات......[ان لوازم کی]......جاعل ہو......یا جاعلِ ذات [جس نے ذات کو بنایا] اِن کا جعل ، جداگانہ کرے]

کہ ذات کو بنانے کے بعد انہیں الگ سے بنائے جیسے اربعہ کو زوجیت لازم ہے تو

[اربعہ کا جعل ہی اُس کی زوجیت کا جعل ہے ____ نہ یہ کہ اربعہ جدا مجعول ہوا......اور زوجیت جدا......اور جاعل نے علیحدہ جعلوں سے انہیں بنا کر......ایک کو دوسرے کا لازم کردیا [خطوط رضا ص ۲۰]]

Marfat.com

اور اگر ذات ، مجعول نہیں ...... یہ [لوازم] ابھی اصلاً مجعول نہیں ، نہ ذات کے ، نہ کسی کے ۔

جیسے صفاتِ باری عَزَّ وَجَلَّ کہ لازمِ ذات ومقتضائے ذات ہیں ...... نہ کہ معاذ اللہ ایجاباً یا اختیاراً ...... مجعول وصادر عن الذات ۔

اس تحقیق سے روشن ہوا کہ ...... ہر ممکن اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہے ...... خواہ افاضۂ وجود میں ...... جب کہ اس کا وجود ، وُجودِ واجب سے جدا ہو ، خواہ اضافتِ وجود میں ...... جب کہ جدا نہ ہو ـــــ اسی بنا پر ہمارے علماء نے علّتِ احتیاج ، حدوث کو لیا ...... یعنی احتیاج الی الجعل ...... [یعنی بنائے جانے کا محتاج ، حادث ہے] ...... ورنہ مطلق افتقار ...... [خواہ الی الجعل ہو یا نہیں اُس] ...... کو امکان کافی ۔

اور یہی ہے وہ کہ کرامِ عشیرہ اعنی ائمۂ اشاعرہ نے تصریح فرمائی کہ ...... صفاتِ عَلِیّہ مُقتضائے ذات ہیں ، نہ کہ صادر عن الذات ـــــ یہ فائدۂ جلیلہ واجب الحفظ ہے ۔ وِباللّٰہِ التوفیق [الکَلِمَۃُ المُلْھَمَۃ ص۲۳]

اسی گوہرِ نایاب کی نسبت ایک صفحہ قبل آپ نے فرمایا تھا کہ

[اس سے بعونہٖ تعالیٰ ایک فائدۂ جلیلہ مسئلۂ صفات میں روشن ہوگا جس میں رائیں مضطرب ومتحیّر ہیں] حاشیہ الکلمۃ الملھمۃ ص۲۲

رہ گیا یہ توہّمِ متوہّم ...... کہ ذہن ہر گونہ خلط وتعریہ کا ظرف ہے ...... جیسا کہ حاشیہ الکلمۃ الملھمۃ [ص۲۶] میں ہے ...... یعنی ذہن جس طرح صفت کو ذات سے قائم لحاظ کر سکتا ہے ، اور یہی خلط ہے ، اسی طرح صفت کو ذات سے قطع نظر بھی دیکھ سکتا ہے ، اور یہی تعریہ ہے ، تو ظرفِ ذہن میں صفات کا ذات سے انفکاک ممکن ہوا؟

اس پر فرمایا کہ ...... ذات وصفاتِ الٰہ تمہارے ذہن میں آنے سے متعالی ہیں

[حضرت عِزت عَزَّت عِزَّتُہٗ ذہن میں آنے سے متعالی ہے] الکلمۃ الملھمۃ ص۲۷

[صفات ، مثلِ ذات ، تعقّل سے متعالیات] خطوطِ رضا ص۲۰

جب وہ ذہن میں آنے سے پاک ہیں تو تصور میں بھی انفکاک کا امکان کہاں؟ ـــــ

اس کے بعد وہ فلسفی نظریہ کہ ـــــ خود اشیاء ذہن میں آتی ہیں ـــــ اس کے ابطال میں فرمایا

[کما لَھِجَتْ بہ الفلاسفۃُ ، { جیسا کہ فلسفی اِسی بانفسھا کے دل جان سے عاشق ہوئے ...... اور پھر اُن

لَھَجٌ بِالشيْ (س) : شیفتگی کردن وحریصی نمودن [صراح] لَھِجَ (س) بالامر لَھَجًا : اُغْرِی بِہٖ وَاُولِعَ فَثَابَرَ علیہ وَاعْتَادَہٗ [قاموس و تاج] : کسی امر کا خواہاں وگرویدہ وخوگر ہونا ، کسی چیز پر لٹّو ہونا ۔

109195

Marfat.com

وَاضْطَرَبُوا فِيْ دفعِ ما لَزِمَهُم مِنْ تَنَاقُضَاتٍ لِمُقَرَّرَاتِهِمْ وَمُنَاقَضَاتٍ لِلْعُقُولِ، فَقَدْ قَالُوا إِنَّ الْعِلْمَ كَيْفٌ، ثُمَّ زَعَمُوا اِتِّحَادَهُ مَعَ الْمَعْلُومِ، وَهُوَ يَكُوْنُ جَوهَراً أَوْ عَرَضاً مِنْ مقولاتٍ عَشَرٍ، فَيَلْزَمُ الْخَلْطُ بَيْنَ الْمَقُوْلَاتِ وَقِيَامُ الْجَوَاهِرِ بِغَيْرِهٖ، وَقِيَامُهٗ بِذَاتِهٖ قَضِيَّةُ ذَاتِهٖ لا خَاصِّيَّةُ وَجُودِهٖ فِي ظَرْفٍ دُوْنَ ظَرْفٍ كَمَا زَعَمَ ابْنُ سِيْنَا۔

کے مسلّمات کا باہمی تناقض جو اُن کے گلے پڑا اور عقول سے جنگ جو اُن کے سر مُنڈھی اُس کے دفع میں مضطرب ہوئے...... چنانچہ ایک طرف تو انہیں یہ مُسلّم ہے کہ علم ، مَقولۂ کیف سے ہے ـــــ اور دوسری طرف انہیں یہ زعم ہے کہ علم اور معلوم متحد بالذات ہیں ـــــ حالانکہ معلوم دس مقولات میں سے جوہر یا کوئی عرض ہوتا ہے ...... تو لازم آئے گا مقولات کا ایک دوسرے میں خلط [کہ جوہر کا علم جوہر بھی ہو اور کیف وعرض بھی] نیز لازم آئے گا کہ جوہر قائم بالغیر ہو [کہ جوہر کا علم جوہر ہے اور پھر ذہن کے ساتھ قائم ہے]...... حالانکہ جوہر کا قائم بنفسہٖ ہونا اس کی اپنی ذات کا مُقتضیٰ ہے...... [یعنی لازم ذات ہے] اُس کے وجود فی ظرف دون ظرف کی خاصیت نہیں ہے [کہ جوہر کا وجود ظرفِ خارج میں ہو تو جوہر، قائم بنفسہٖ ہو ، اور ظرفِ ذہن میں ہو تو جوہر ، قائم بنفسہٖ نہ ہو] جیسا کہ ابن سینا کا زعم ہے۔ }

نہ کہ ذات علّیہ جس کا تعقّل محال ہے...... **بالجملہ صفات ذاتیہ لوازم ذات ومقتضائے نفسِ ذات ہیں ، لہٰذا نہ متحد المصداق وعین ہیں ، نہ متصوّر الانفکاک وغیر** [خطوط رضا ص ۱۹]

اور اسی سلسلے میں المعتمد المستند میں آسمانِ تحقیق کے یہ نجم پارے آشکارا فرمائے

أقول وبالله التوفيق، تحقيق المقام على ما ألهمني المَلِك العلّام أن الصفة مفارقة ولازمة، إما للوجود حيثُ الوجودِ غيرِ الموجود، أو لنفس الذات، إما مستنِدة إليها، أولا، بل هما مستنِدان جميعا إلى جاعلهما۔

میں کہتا ہوں اور اللہ پاک ہی کی جانب سے توفیق ہے کہ تحقیق مقام جیسا کہ مَلِکِ علّام جَلَّ مَجْدُہٗ نے میرے دل میں ڈالا یہ ہے کہ...... صفت، مفارق ہوتی ہے اور لازم...... یا تو لازمِ وجود، کہ وجود کو بلحاظِ وجود بے لحاظِ موجود، لازم ہو...... یا لازمِ ذات، کہ نفسِ ذات کو لازم ہو...... یا تو یوں کہ نفسِ ذات کی محتاج ہو...... یا نہیں، بلکہ ذات اور صفت دونوں اپنے جاعل کے محتاج ہوں۔

(۱) **فالمُفارِقة** بيِّنةُ المُغايَرةِ، ولا يصحّ لعاقل أن يتوهّم عينيتَها،

(۱) **مُفارِقہ** تو کھلی غیر ہے۔ کسی عاقل کو مُفارِقہ کی عینیت کا وہم نہیں ہوسکتا اور اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کی صفات اس سے بالا جماع متعالی ہیں۔

Marfat.com

وصفات اللّٰه سبحٰنه وتعالیٰ متعالیة عنها بالإجماع ، خلافاً للکرّامیة

(۲) ولـوازم الـوجـود دون الـذات تـکون الذات عریة عنها من حیثُ هي هي ، فکـانـت مُـفـارِقةً ولوفي مرتبة التقرر ، ولامَسـاغ لهـذا فـي الـصـفـات العَلِیّة ، فإن وجـوده تـعـالی عین ذاته بالإجماع ، من دون نِـزاع ، لأنـه من صفاته النفسیّة ، إنماالخلاف في الذاتیة۔

(۳) ولـوازم الـذات إذاکـانـت کـمـالاتٍ غیـرَ مستـنِـــدة إلی نفسها کانت مستـکـملة بغیرها ، وهوأیضا محال علی اللّٰه سبحٰنه وتعالیٰ۔

(۴) فإذن صفاته الذاتیة لیست إلا من القسم الرابع،هذاهو الحق الناصع ، فوجودها لیس إلا بوجودالذات، وتقررها منطوٍفي تقرر الـذات ، ولا عـراء عنها للذات ، ولا مصداق لهاوراء الذات،أي مابه صدقها ومنشؤ حملها
وهذا هو معنی قول بعضهم " لاهوبـحـسـب الـمـفـهـوم ولا غـیـره بـحـسب المصداق "لا أنّ الفرق کالعُنْوان والمُعْنُوَن،أوالحد والمحدود ، فـا نـه الـعـیـنـیة سَواءً بسواء ، وعَیْنُ مازَعَمَته المعتزلة والحکماء ۔ [المستندالمعتمد۴۳،۴۴]

کرّامیہ کواس میں خلاف ہے۔

(۲) اورلوازمِ وجود کہ لوازمِ ذات نہ ہوں .... ذات مِنْ حَیْثُ هِیَ هِی اُن سے عاری ہوگی .... تولوازمِ وجود، مرتبۂ تقرر میں سہی مفارق ہوں گے ــــــ اور صفاتِ علیّہ میں اس کی گنجائش نہیں .... کیونکہ وجودِ باری تعالی بے کسی نزاع کے بالاجماع عینِ ذات ہے .... کیونکہ وجود ، صفاتِ نفسیہ سے ہے ...... اورخلاف صرف ذاتیہ میں ہے۔

(۳) اورلوازمِ ذات جب ایسے کمالات ہوں جن کی احتیاج نفسِ ذات کی طرف نہ ہوتو ذات اپنے غیر سے کمال حاصل کرنے والی ہوگی ...... اور یہ بھی اللّٰہ سُبْحَانَہٗ وتَعَالیٰ پر محال ہے

(۴) تواب اس کی صفاتِ ذاتیہ نہیں ہوئیں مگر قسمِ رابع سے [کہ صفاتِ ذاتیۂ الٰہیہ ...... لوازمِ ذات ہیں ، اور ایسے کمالات ہیں جن کوخود ذات کی طرف احتیاج ہے] یہی حقِ خالص ہے
تو صفات کا وجودنہیں ہے مگر وجودِ ذات سے .... اور تقررِصفات، تقررِذات میں مُنطوِی .... ذات کوصفات سے نہ کوئی خلو ہے اورنہ صفات کا ذات سے وراء کوئی مصداق .... یعنی جس سے صفات کا صدق ہواور جوصفات کے حمل کا منشا ہو
بعض متکلمین نے جوکہا ـــــ ''صفات بلحاظِ مفہوم عینِ ذات نہیں ، اور بلحاظِ مصداق غیرِ ذات نہیں'' ـــــ اُس کا یہی معنی ہے ...... یہ معنی نہیں کہ ذات وصفات میں عنوان ومُعْنُوَن کا سا فرق ہے یا حداورمحدود کا سا فرق ہے ...... کیونکہ یہ تو بالکل عینیت ہے ، اورہو بہو وہی ہے جومعتزلہ اورفلاسفہ کا زعم ہے

Marfat.com

● آگے حضرت موصوف کا **دوسرا سوال** تھا

یہ عینِ ذات یا لاعین ولا غیر جن صفات کو کہا جاتا ہے وہ وہی صفاتِ سبعہ حقیقیہ ہیں ، وجود علم قدرت سمع بصر کلام ارادہ ، یا اور صفات کے بارے میں بھی؟ـــــ اسی طرح قدیم بھی ان صفات کے علاوہ اور کو کہا جاتا ہے یا صرف انہیں کو؟ـــــ اگر اور کو قدیم نہیں کہا جاتا تو کیوں؟

جواب میں امام اہلسنت نے فرمایا

دوم کا جواب بھی اول سے واضح ہوگیا ، جو حقیقۃً صفات ہیں وہی لاعین ولا غیر ہیں ، اور وہ نہیں مگر صفاتِ ذاتیہ ـــــ قسمِ اول [نفسیہ] کہ عین ہے ، یا دو قسمِ اخیر [اضافیہ وسلبیہ] کہ غیر ہیں ، حقیقۃً صفات نہیں ، بلکہ خود ذات ہیں یا غیر ـــــ فی نفسہٖ قِدَم [یعنی اپنے نفسِ ذات میں قدیم ہونا] بھی انہیں ذاتیہ کا حصہ ہے ...... اور نفسیہ تو خود ذاتِ قدیمہ علیّہ ہے

ہاں اعتباریاتِ واقعیہ بوجودِ منشا موجود ہوتے ہیں [تو فی نفسہٖ قِدَم ان کا حصہ نہیں ، بہ اعتبارِ منشا وہ قدیم ہیں] تو جہاں منشا قدیم ہے.... سلب ، موہمِ خلافِ مراد ہوگا ـــــ لہذا ایسے اطلاق سے احتراز لازم ہوگا جس سے معاذ اللہ حدوثِ منشا یا قیامِ حوادث کا ایہام ہو

منشا مثلاً قدرت وارادہ.... صفاتِ ذاتیہ قدیمہ ہیں ـ اور کائنات کا من جانب اللہ مقرر فرمودہ حین میں وجود..... مقدور ومراد ہے اور قدرت وارادہ کا وجودِ کائنات سے تعلق صفتِ اضافی ہے..... جس کی تعبیر ہے..... اللہ پاک کا خالقِ عالَم ہونا ـــــ اب اس صفتِ اضافی سے قِدَم کا سلب کرنا..... یعنی یوں کہنا کہ ـــ "اُس کا خالقِ عالَم ہونا قدیم نہیں یا وہ ازل میں خالقِ عالَم نہیں" ـــ اس سے ایہام ہوگا یعنی ذہن پہلے پہل اس معنی کی طرف جائے گا کہ ـــــ جس صفتِ قدرت وارادہ کے تعلق سے عالَم وجود میں آیا..... وہ قدیم نہیں ، وہ حادث ہیں ...... یا یہ کہ وہ تعلق حادث ہو کر ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کے ساتھ قائم ہوا ـــــ حالانکہ یہ دو معانی..... یعنی حدوثِ منشا یا قیامِ حوادث..... ہم اہلسنت کی مراد نہیں ہوتے ، تاہم ایہام کے سبب اس طرح بولنا جائز نہیں

وقد قال ائمتنا ان مجرد ایهام المعنی المحال کافٍ فی المنع ، فافهم وتثبّت ، فانه مَزَلّة ، اعاذنا الله وایاك فی الدین من کل زَلّة امین

{ہمارے ائمہ نے فرمایا ہے کہ معنیٰ محال کا خالی ایہام ہی مُوہِم بولی کو ممنوع و ناجائز ٹھہرانے میں کافی ہے ، تو سمجھو اور ثابت قدم رہو ، کہ یہ جائے لغزش ہے ، اللہ پاک ہمیں اور تمہیں دین میں ہر لغزش سے اپنی پناہ میں رکھے ، امین}

اور یہ بھی واضح ہوا کہ اُمّہاتِ سبعہ میں وجود نہیں ، بلکہ حیات ہے ، کہ وجود سے اَخص مطلقاً اور مناطِ ستّہ باقیہ ہے ،

Marfat.com

وجودان سے اعلیٰ صفتِ نفسیہ ہے

ہاں **تحقیق** یہ ہے کہ **صفاتِ ذاتیہ** کے انہیں سبعہ ثمانیہ میں حصر پر دلیل نہیں ، بلکہ کمالاتِ الٰہیہ **غیر متناہیہ** ہیں ، اور وہ سب صفاتِ ذاتیہ ، اور سب قدیم ، اور سب لا عین ولا غیر ہیں

كما افاده الامام محمد السَّنُوْسِيُّ في شرح عقيدته اُمّ البراهين ، **اقول** والفِرار من تكثر القد ماء لا معنىً له ، بعدَ ما تبيّنَ انّ الممتنع قِدَمُ ذاتين ، لا ذاتٍ و صفاتٍ ، واذا جاز سبعةٌ ، فجاز سبعةُ الافِ الفٍ ، وجاز ما لا يتناهىٰ ، والّا لا يتمّ الفِرار الّا بما زعمت المعتزلة والكرّامية الفُجّار ، والعياذ بالله العزيز الغفّار [خطوط رضا ص ۱۹، ۲۰]

{جیسا کہ امام محمد سنوسی نے اپنے متنِ عقیدہ اُمّ البراہین کی شرح میں افادہ فرمایا(۱)___ **میں کہتا ہوں** اور تکثّرِ قدماء سے فرار بے معنیٰ ہے ، جبکہ مُبرہن ہوگیا کہ ..... محال صرف یہ ہے کہ دو ذات قدیم ہوں ، باقی قدیم ذات صرف ایک ہو اور اس کے لیے قدیم صفات کئی ہوں یہ محال نہیں ..... اور جب سات ممکن ہیں تو ستّر لاکھ بھی ممکن ، اور بے نہایت بے شمار بھی ممکن ورنہ پھر تکثّر سے پورا فرار تو معتزلہ و کرّامیہ فُجّار کے مزعوم عقیدے ہی میں ہوگا ___ اللہ غالب بخشنے والے کی پناہ}

یہاں مطبوعہ میں عبارت یوں لکھی ہے واذا جاء سبعة آلاف الف و جاز ما لا يتناهى ___ لیکن مقام اس طرح کی عبارت کو مقتضی ہے جو ہم نے لکھی ___ یہاں اور ایک مقام آئندہ میں عبارت میں سقط زیادہ معلوم ہوا اس لیے ہم نے تنبیہ کردی ورنہ مطبوعہ میں کتابت کی غلطی بہت زیادہ ہے۔

(۱) امامِ ممدوح سَنُوسی قُدِّس سِرُّہٗ کا متن یہ ہے

فمِمّا يجب لمولانا جلّ وعزّ عشرون صفةً

{امورِ واجبۂ اُلوہیّتِ حقّہ سے بیس صفات ہیں}

اور اس کی شرح میں آپ نے جو فرمایا وہ یہ ہے

اَشَارَ بِمِنِ التّبعيضيّة اِلىٰ انّ صفاتِ مولانا جَلَّ وعَزَّ الواجبةَ لَهٗ لا ينحصر في هٰذه العِشرين اذ كمالاتُه تعالىٰ لا نِهاية لها لكن العَجْز عن معرفة ما لم يُنصَب عليه دليلٌ عقليٌّ ولا نقليٌّ لا نُؤاخَذُ به بفضل الله تعالىٰ

{مِنْ تبعیضیہ اشارہ ہے اس طرف کہ..... ہمارے مولیٰ عزّ و جلّ کی صفاتِ واجبہ صرف بیس نہیں ہیں ..... کیونکہ کمالاتِ الٰہیہ جلّ وعلا غیر متناہی ہیں ، ہاں جن پر عقل یا شرع سے دلیل قائم نہیں ، اُنہیں ہم نہ جان سکیں ، تو یہ اُس کا فضل و کرم ہے ، کہ ہمارے نہ جاننے پر ہم سے مؤاخذہ نہیں فرمائے گا}

[ص ۲۰ شرح اُمّ البراهين لابى عبد الله محمد بن محمد بن يوسف السَّنُوْسِيُّ]

Marfat.com

آپ نویں صدی ہجری کے زاہدِ باصفا عارف باللہ عالم ربانی ہیں ، جیسا کہ شرح اُمّ البراھین کے آغاز میں مندرج مختصر سوانح میں آپ کی تاریخِ وفات ۱۸ر جمادی الآخرہ ۸۹۵ھ مرقوم ہے ـــ شرح اُمّ البراھین میں اثنائے حمد وصلوۃ آپ کی زبان اللہ و رسول کی عظمت ومحبت میں اور وہ بھی عقیدۂ اہلسنت کی تصریحات کے ساتھ عجب دلکش انداز میں جاری ہوئی ، آپ کے چند کلمات یہ ہیں ۔

الحمد لله .....العزيزِ الذى عَزَّ فى ملكه عن ان يكون له شريك فى تدبير شيءٍ مّا ، وهو الرؤف الرحيم الذى يبسُط بفضله مُنقبِضَ القلوبِ والألسِنة والجوارح بما شاء من جميل الثناء

ساری خوبیاں اللہ کے لیے ہیں جو ایسا غلبہ وطاقت والا کہ اس کے ملک میں کسی چھوٹی بڑی چیز کی تدبیر میں کوئی اس کا شریک نہیں ، اور وہی ہے مہربان رحمت والا ، کہ پژمردہ انقباض زدہ دلوں زبانوں اور اعضاء کو اپنی جس ثنائے جمیل میں چاہتا ہے وا کر کے اپنے فضل سے کھلا دیتا ہے

والصلوة والسلام على سيدنا و مولانامحمدٍ عينِ الوجود وسرّ الكائنات ، وعروسِ المملكة ذى المَفاخِر التى جلّت عن العدّ والاحصاء ، وذى المقام المحمود والحوض المورود والوسيلة العُظمىٰ دنيا وأخرى ، و ملجأِ الخلائق كلهم، واليه يُهرَعون يومَ تترادفُ الأهوال ، وتمتدّ أزِمّتها، حتى يتبرّأ من الشفاعة و يَهتمُّ بأ نفسهم أكابر الرسل والانبياء، فصلى الله عليه وسلم، مِن رسول أَلْقَتْ اليه المَحاسنُ والمَفاخِرُ كلُّها مَقاليدَها، فَسَمَا على أعلى منصتها ، بحيث لامَطمَع

اور درود وسلام ہو ہمارے آقا و مولیٰ محمد مصطفےٰ ﷺ پر ، جو عالم کی جان ہیں ، اور کائنات کا راز ، سلطنتِ الٰہی کے دولھا ، جن کے فضائل عدد وشمار سے وراء ، مقام محمود تک رسائی اُن کا حصّہ ، حوضِ کوثر پر اُن کا قبضہ ، جہاں تپشِ محشر کے مارے پیاس سے جاں بلب ہو کر پہنچیں گے ، لوگوں کے لیے بارگاہِ الٰہی میں سب سے بڑے وسیلہ دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی ، تمام مخلوق کے جائے پناہ ، اُنہی کی بارگاہ کا دوڑتے بھاگتے رخ کریں گے سب ، جس دن کہ ہیبتیں دہشتیں لگاتار آئیں گی ، اور برسوں لوگوں کو جکڑے رکھیں گی ، یہاں تک کہ حضور کے شفاعت فرمانے پر چھٹکارا پائیں گے، جبکہ اکابر انبیاء خود اپنے غم میں ہوں گے اور نفسی نفسی فرمائیں گے ، تو اللہ درود بھیجے اور سلام اُن پر ، کیسے عظیم الشان رسول کہ تمام فضائل وکمالات نے اُن کے حضور اپنی کنجیاں ڈال دیں ، تو حضور اُن کے سب سے اونچے مقام پر

المِقْلاد المِفتاح [ق] وفى كتاب البصائر :اَلإِقْليد :المِفتاح ، وجمعُهُ المَقاليد [تاج العروس]: کنجیاں ـــ نیز مِقْلاد کا کنجی کے علاوہ دوسرا معنی ہے خزانہ اور جمع مَقَالِید [ق ت]

Marfat.com

لمخلوق علی العموم فی نیل تلك الرتبة العُلیاء ۔

فائز ہوئے ، اس شان سے کہ مخلوق میں کسی کو وہ بلند مرتبہ ہاتھ آنے کی کوئی امید نہیں

اس کے بعد **تعلیم عقائد** کی اہمیت ، اپنے زمانے کی صعوبت وکلفت ، اور **عقیدے کو مضبوط** و مستحکم کرنے والوں کی نُدرت کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں

فأهمُّ ما یشتغِل به العاقل اللبیب فی هذا الزمان الصَّعْب أن یسعی فیما ینقُذ به مُهْجتَه من الخلود فی النار، ولیس ذلك الا باتقان عقائد التوحید علی الوجه الذی قرّره أئمة اهل السنةالعارفون الاخیار ، وما أَنْدَرَ مَن یُتقِن ذلك فی هذا الزمان الصَّعْب الذی فاض فیه بحرُ الجهالة، و انتشر فیه الباطل أیَّ انتشار، ورُمِی فی کل ناحیة من الأرض بامواج انکار الحق وبغض أهله وتزیین الباطل بالزُخْرُف الغارّ

جو شخص اپنے سر میں دماغ اور دماغ میں عقل وشعور کا جلوہ رکھتا ہے ، اس زمانۂ پُر مِحَن میں اُس کے تمام مشغلوں سے زیادہ اہم اور قابل توجہ یہ ہے کہ ، وہ اس چیز میں جدوجہد کرے ، جس کے ذریعے وہ اپنی جان کو ہمیشگی کی جہنم سے بچائے ، اور یہ بغیر اس کے نہیں ہوسکتا کہ آدمی **اسلامی عقائد** کو اُسی طور پر **مضبوط** و مستحکم کرے ، جس طور پر **ائمۂ اہلسنت** معرفت رسا صاحبانِ خیر وصلاح نے **بیان** فرمایا ، اور **کتنے کم ہیں ایسے لوگ جو اس پُر آشوب دور میں اسلامی عقائد کو اسلافِ اہلسنت کے موافق ٹھوس کریں** ، جبکہ آج **جہالت کا دریا** موجیں مار رہا ہے ، باطل بَلا کا پھیلا ہوا ہے ، اور زمین کے **ہر گوشے پر ، حق سے مکرنے ، اہلِ حق سے جلنے** ، اور باطل کو جھوٹی بناوٹی اور دھوکے کی باتوں سے آراستہ کرنے ، کا طوفان برپا ہے

وما أَسْعَدَالیوم مَنْ وُفِّق لتحقیق عقائد ایمانه ثم عرَف بعد ذلك ما یُضطرّ الیه من فروع دینه فی ظاهره و باطنه ، حتی ابتهج سِرّه بنور الحق

کتنا مبارک ہے آج وہ بندہ ، جسے اپنے ایمانی عقیدوں کو پہچاننے اور سمجھنے کی توفیق ملی ، پھر اس کے بعد ، ظاہر وباطن میں جن دینی مسائل کے بغیر وہ چل نہیں سکتا ، وہ اُس نے سیکھے ، یہاں تک کہ اُس کا دل نورِ حق سے مستنیر ، اور اس کی خوشی سے لبریز ہوگیا ←

النَّقْذُ (ن) التخلیصُ والتَّنْجِیةُ ، کالانقاذ والتنقیذ [ق] : چھٹکارا دینا ، نَقِذَ (س) الرجلُ نَقَذًا :نَجَا وَسَلِمَ [ق ت] : چھٹکارا پانا۔

المُهْجَةُ :الرُوح [ق] رَمَی (ض) الشیءَ من یده ، وَرَمیٰ بالشیء رَمْیًا القاه [ق ت] ای طَرَحَهٗ [ق] : ڈالنا پھینکنا

الاِبتهاج :السُرور والفَرَح [ق ت] اِ بْتَهَجَ بالشی وَلَهٗ :اِمْتَلأسُرورًا به [م] کسی چیز کی خوشی سے بھرجانا

Marfat.com

اس کے بعد حضرت موصوف کا **تیسرا سوال** تھا

[یہ صفاتِ سبعہ اگر عین بمعنیٰ مذکور نہ ہوں تو اُس وقت میں یہ بھی واجب بالذات ہوں گی یا ممکن بالذات؟........ اگر واجب بالذات ہوں تو تعدُّدِ وُجَباء ہے ، اور صفت محتاجِ قیام الی الموصوف ہے جو وجوبِ ذاتی کے مُنافی ہے .... اور اگر ممکن بالذات ہوں تو ہر ممکن تحت القدرۃ ہے اور اپنے وجود میں خالق کا محتاج ، تو معاذ اللہ یہ بھی مخلوق و حادث ہوں گی ، اور معاذ اللہ اللہ عَزَّ وَجَلَّ کی ازل میں ان سے تعرّی لازم آئے گی]

جواب میں امام نے فرمایا

[یہ مسئلہ متاخرین متکلمین کے نزدیک مُعضِلات مسائل سے ہے ـــ بعض نے وجوبِ وجود کی تصریح کی ـــ اور امام رازی نے فرمایا ـــ ''میں اللہ عَزَّ وَجَلَّ سے اس کہنے پر استخارہ کرتا ہوں کہ صفات فی نفسہٖ ممکن بالذات ہیں'' ـــ

وانا اقول وباللّٰہ التوفیق :۔ مسئلہ بحمدہٖ تعالیٰ بہت واضح ہے ، اور توفیق لائح ـــ وجود دو قسم ہے........ مستقل و ناعتی........ صفت کے لیے وجودِ اول واجب درکنار ، ممکن بھی نہیں ، قطعاً محال ہے...... والّا لزم الانقلاب . اور صفاتِ الٰہیہ کے لیے وجودِ دوم قطعاً واجب ـــ اور اِسے تعدّدِ وُجَبا سے علاقہ نہیں ـــ کہ لازمُ التعدُّد وجودِ مستقل کا وجوب ہے]

وجودِ مستقل جسے دوسرے کی طرف احتیاج نہ ہو .... اور وجودِ ناعتی جسے دوسرے کی طرف احتیاج ہو ـــ ذاتِ اِلٰہی جَلَّ وَعَلَا کے لیے وجودِ مستقل واجب ہے ..... اور صفاتِ اِلٰہیہ کے لیے وجودِ مستقل یقیناً محال ، کہ ہو ہی نہیں سکتا...کیوں کہ صفت وہ ہے

← واستنار ، ثم اعتزل الخلقَ طُرًّا، طاویا عنھم شرّہ الی أن ینتقل قریبا با لموت عن فساد ھذہ الدار ، فھَنِیئا لہ بما یَریٰ اِثرَ الموت من نَعِیم و سُرور لایُکیَّف ولا یدخُل تحت میزان الأنظار ، لقد صبر قلیلا ففاز کثیرا ، فسبحانَ مَن یخُص بفضلہ من یشاء من عبادہ ، ویُقرّب من یشاء ویُبعِد من یشاء بمحض الاختیار [شرح اُمّ البَراھین ص۶،۵]

، پھر تمام خلق سے کنارہ کش ، اور انہیں ایذا رسانی سے کنارہ گزیں ہو کر ، قریبِ موت اس دارِ فانی کی خرابی و تباہی سے نکل گیا ـــ تو مبارک ہو اُسے وہ ، جو موت کے بعد وہ دیکھے گا ، ایسی نعمت اور ایسی مَسرَّت جس کی کیفیت بیان میں نہیں آسکتی ، اور عقلیں اُس کا اندازہ نہیں لگا سکتیں...... بیشک اس بندے نے تھوڑا صبر کیا ، اور بہت کچھ پایا ـــ تو پاکی ہے اس ذات کو جو اپنے بندوں میں سے جسے چاہے اپنے خاص فضل سے نوازے ، اور اپنے خالص اختیار سے جسے چاہے قُرب دے ، اور جسے چاہے دور کردے

Marfat.com

جو موصوف کی محتاج ہو ..... جیسے صفتِ علم ، یہ ذاتِ عالم کی محتاج ہے ، کہ بغیر ذاتِ عالم کے صفتِ علم کا وجود نہیں ہو سکتا ..... اب صفت کے لیے اگر وجودِ مستقل ہو تو صفت موصوف کی محتاج نہیں رہ جائے گی ، تو انقلاب ماہیت ہوگا ، اور صفت صفت ہی نہیں رہ جائے گی

اور صفاتِ الٰہیہ کے لیے وجودِ ناعتی یقیناً واجب ہے ..... اور اس واجب سے یہ نہیں لازم آئے گا کہ واجب کئی ہو جائیں ..... کیوں کہ کئی واجب ہونے کو یہ لازم ہے کہ وہ کئی ، واجب بہ وجودِ مستقل ہوں ..... اور صفات کے لیے وجودِ ناعتی واجب ماننے کی صورت میں ..... یہ لازم ، یعنی کئی واجب بہ وجودِ مستقل ہونا ..... منتفی ہے ..... تو ملزوم ، یعنی کئی واجب ہونا ..... بھی منتفی ہوا ــــــــــ تو صفات کے لیے وجودِ ناعتی واجب ماننے کو ..... تعدّدِ وُجَبا سے علاقہ نہیں ..... کہ تعدّدِ وُجَبا کو لازم ، وجودِ مستقل کا وجوب ہے

[وجودِ رابطی [یعنی ناعتی] تو زوجیت کا ، اربعہ کے لیے ، واجب ہے]

تو کون عاقل کہے گا کہ ۴ کے لیے جفت ہونے کی صفت واجب ماننے سے تعدّدِ وُجَبا لازم آئے گا ، اور واجب کئی ہو جائیں گے؟ ....

بالجملہ دو وجود فی نفسہٖ [یعنی مستقل] واجب نہیں ..... کہ صفات کے لیے وجود لِلشئ ہے ..... کہ یہ واجب لِلذّات ہیں ..... نہ کہ بالذات (۱) ــــ لوازمِ ذات کا وجود بعینہٖ وجودِ موصوف ہے

لان الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمه { کہ شی جب ہوگی اپنے لوازم کے ساتھ ہی ہوگی }

ورنہ شی و لازمِ شی میں جعل مُتخلِّل ہو ..... اربعہ کا جعل ہی اس کی زوجیت کا جعل ہے ..... نہ یہ کہ اربعہ جدا مجعول ہوا ، اور زوجیت جدا ، اور جاعل نے علیحدہ جعلوں سے انہیں بنا کر ایک کو دوسرے کا لازم کر دیا

یونہی ذاتِ عَلِیّہ کا وجود ..... کہ قدیم و واجب بالذات ہے ..... بعینہٖ وجودِ جملہ صفات ہے ..... کہ وہ لوازم و مقتضا ہائے نفسِ ذات ہیں ..... تو نہ مجعولیت ہوئی ..... نہ تغیّری ..... نہ تعدُّدِ وُجَباء

رہا یہ کہ نفسِ ذاتِ صفت ..... مع قطع النظر عن الوصفية ..... فی حدّ ذاتها ..... واجب نہیں ..... تو ضرور ممکن ہے ــــ اور ہر ممکن ، محتاجِ جاعل؟

اقول اولاً یہ ایک مرتبۂ وہمیہ انتزاعیہ ہے ، خارج میں جس کے لیے وجود نہیں ، اور ظرفِ ذہن میں وجود

(۱) یہاں مطبوعہ میں عبارت یوں لکھی ہے ''بالجملہ دو وجود فی نفسہ واجب نہیں کہ وجود للشی کہ یہ واجب للذات ہوئے نہ کہ بالذات''۔

Marfat.com

ضرور حادث ومخلوق ہے ، اور وہ وجودِ صفتِ الٰہیہ نہیں کما قدّمنا بلکہ صفات.... مثلِ ذات تعقّل سے متعالیات.
ثانیاً اہلِ حق کے نزدیک.... جعل و خلق و ایجاد و احداث و اختراع وتکوین و ابداع ....سب مترادفات ہیں ____ ممکن ، محتاجِ مُرجّح ہے.......اور اقتضائے ذاتِ علیہ سے بڑھ کر........ اور کیا مُرجّح ہوسکتا ہے؟____ مگر وہاں تخلّلِ ارادہ نہیں....کہ حُدوث وتعرّی ومقدوریت لازم آئے ____ نہ صفات ، حادثہ ہیں.... کہ مقدور [امرِ صفات میں]
ومُحتاجِ جاعل ..... وموجودِ خالق ہوں. [خطوط رضاص ۲۰،۲۱]

● پھر حضرت موصوف کا **چوتھا سوال** تھا

ہم اہلِ سنت وجماعت کا عقیدہ ہے یستحیل وجوبُ شئٍ علی اللّٰہِ تعالٰی اور اسی سے خرافاتِ معتزلہ وُجوب اَصْلَحَ لِلْعَبْد وَغیرِھَا کا رد کیا جاتا ہے ____ حالانکہ ہر صفتِ نقص اللہ عزّوجلّ پر یقیناً محال بالذات ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایسی بات کا نہ کرنا اللہ عزّوجلّ پر واجب ہے تو اس کا مَاحَصَل صاف صاف ارشاد ہو کہ کسی معنیٰ پر وجوبِ شیٔ علیہ کا انکار کیا جاتا ہے؟____ اللہ عزّوجلّ نے وعدہ فرمایا کہ ..... میں مومنین کو اپنا دارِ رضوان دوں گا ، وہاں انہیں میرا دیدار ہوگا ..... اور اللہ عزّوجلّ کا وعدہ کاذب ہرگز نہیں ہوسکتا ، تو اب اس وعدہ کا پورا ہونا بھی واجب ہوا

جواب میں امامِ اہلسنت نے فرمایا

بلاشبہ اللہ عزّوجلّ پر کچھ واجب نہیں ____ نقص ، محال ، صفات میں ہے ____ خلقِ قبیح قبیح نہیں .... تو وہ جو چاہے کرے ہرگز نقص نہیں ..... نہ کسی کام کا فعل یا ترک اُس پر واجب ، کہ اَصلاً کسی شق میں کوئی نقص اُسے لاحق نہیں ہوتا ____ کفر سے بڑھ کر قبیح کیا ہے؟........ پھر اسے کس نے خلق کیا؟

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ [پ۲۲ ع۱۳]	کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے [کنزالایمان]
وَيَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ ﴿۲۷﴾ [پ۱۳ ع۱۶]	اور اللہ جو چاہے کرے [کنزالایمان]
اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ ﴿۱﴾ [پ۶ ع۵]	بیشک اللہ حکم فرماتا ہے جو چاہے [کنزالایمان]
وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ﴿۹۶﴾ [پ۲۳ ع۷]	اور اللہ نے تمہیں پیدا کیا اور تمہارے اعمال کو [کنزالایمان]

وجوب علیه کا انکار ہے ، نہ کہ وجوب منه کا ____ بلکہ وہ [یعنی وجوب منہ] واجب ہے ، اور اس کا عدم نقص ہے وہ ، کہ اللہ عزّوجلّ پر محال ہے

الشیٔ مالَم یجب لم یُوجَد {یعنی شی جب تک واجب نہ ہولے موجود نہیں ہوتی}

Marfat.com

اُس نے تخلیقِ زید کا ارادہ فرمایا وجودِ زید واجب ہوگیا...کہ اس کے ارادۂ وجود پر بھی عدم ممکن ہو تو ارادہ سے مراد مُتخلِّف ہو ، اور یہ نقص ہے...مگر یہ [وجودِ زید کا واجب ہونا] وجوب منہ ہوا ، کہ اُسی نے ارادہ فرما کر زید کا وجود واجب کردیا ، اور وہ نہ فرماتا تو واجب درکنار ، وجود محال تھا...اور یہ ارادہ فرمانا اُس پر واجب نہ تھا ، تو وجوب علیہ نہ ہوا

یہی حال وعدہ کا ہے ، اُس نے وعدہ فرما کر شئی واجب کردی ، کہ جس طرح خُلفِ ارادہ محال ہے یونہی خُلفِ وعدہ ــــ یہ اُس کا خود واجب فرمادینا ہوا ، نہ کہ اس پر واجب ہونا ، کہ وعدہ فرمانا اُس پر واجب نہ تھا ، اگر وعدہ نہ فرماتا ہرگز وجوب نہ ہوتا ــــ كَتَبَ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ {اُس نے رحم فرمانا اپنے ذمۂ کرم پر لیا} نہ کہ کان یَجِبُ علیه اَنْ یَّرْحَمَ {رحم فرمانا اُس پر واجب تھا}

یَامَنْ لا یجِبُ علیه شئٌ ، ولا یَقْبُحُ منه شئٌ اِرْحَمْنَا برحمتهٖ نَغْنِی بها فی الدین والدنیا والآخرة ،عَن رحمتهٖ مَنْ سِواكَ ، آمین وصَلَّی اللّٰهُ تَعَالٰی علٰی رحمة الهُداة الرّؤفِ الرّحیم المَبعُوثِ رحمةً لِّلْعٰلَمِیْنَ وعلٰی اٰلهٖ وصَحْبهٖ اجمعین

{اے وہ ذات جس پر کچھ واجب نہیں ، اور جس کی طرف سے کوئی فعل یا ترک قبیح نہیں ، ہم پر اپنی رحمت سے رحم فرما ، جس سے ہم دین و دنیا و آخرت میں تیرے سوا ہر کسی کے رحم سے بے نیاز ہو جائیں ــــ الٰہی ایسا ہی کر ــــ اور اللہ تعالیٰ بارانِ رحمت کرے حضور پر جو رحمتِ ہادیاں ہیں ، نہایت مہربان ، نرم دل ، جو سارے جہان کے لیے رحمت بن کر مبعوث ہوئے ، اور حضور کے سب آل و اصحاب پر بھی ــــ آمین}

[خطوطِ رضا ص ۲۱]

تابشِ دوم

● مسئلۂ حسن و قبح جیسا معرکۃ الآراء رہا معلوم ہے...حتیٰ کہ افعالِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا میں حُسن کا عقلی ہونا ، کہ صفات ہی کی طرح ، ائمۂ اشاعرہ و ماتریدیہ ہر دو فریقِ اہلسنت کا وِفاقی اجماعی تھا ، بعض اکابر اشاعرہ کو اس عقلیتِ وِفاقی سے ذہول ہوا ــــ جیسا کہ المعتقد المنتقد [ص ۸۱] اور المعتمد المستند [۷۹] میں اس پر تنبیہ فرمائی

یَذْهَلُ بعض اکابر الاشاعرة عن محلِّ الوِفاق

بعض اکابر اشارہ کو محلِّ وِفاق سے ذُہول ہوا

قال ابن الهمام لرفع الأوهام :اِنّ من محل الاتفاق ـ أی فی الحسن والقبح العقلیین ــ اِدراكَ العقل حُسْنَ الفعل بمعنی صفة الكمال ، وقُبْحَ الفعل بمعنی صفة النقص ، وكثيرًا مّا يَذهَل أكابر الاشاعرة عن محل

علامہ ابن ہمام قُدِّسَ سِرُّہٗ نے رفعِ اوہام کے لیے فرمایا ــــ ''بیشک دربارۂ حسن و قبحِ عقلی ، محلِ اتفاق سے ہے یہ ، کہ عقل حسنِ فعل بمعنی صفتِ کمال ، اور قبحِ فعل بمعنی صفتِ نقص ، کا ادراک کرتی ہے ــــ بسا اوقات اکابرِ اشاعرہ کو تحسین و تقبیح

Marfat.com

النِزاع فی مسئلتی التحسین و التقبیح العقلیین ، لکثرۃِ ما یُشعِرون النفسَ أن لا حکم للعقل بحسن و لا قبح ، فذھب لذلک عن خاطرھم محلُّ الوِفاق أی الحسنُ بمعنی صفۃ الکمال و القبح بمعنی صفۃ النقص

عقلی کے مسئلہ میں محلِ نزاع سے ذہول ہوجاتا ہے ، کیونکہ وہ اپنے ذہن کو بہ کثرت یہ جتاتے ہیں ، کہ حسن و قبح کا حکم عقلی نہیں ہے —— لہذا اُن کے ذہن سے محل وفاق اتر گیا ، یعنی حُسن بمعنی صفتِ کمال اور قبح بمعنیٰ صفتِ نقص

نیز مطالب وفیہ میں جہاں علامہ عبدالغنی نابلسی قُدِّسَ سِرُّہٗ نے......تخلید مومن فی النار و تخلید کافر فی الجنۃ...... کے استحالۂ عقلی کی بحث......علامہ اکمل الدین بابرتی عَلَیْہِ الرَّحْمَۃُ وَالرِّضْوَان سے نقل کرکے......مذکورہ فعلِ تخلید کی تقبیح عقلی سے انکار......اور تقبیح شرعی کا اثبات کیا......اسے ذکر کرکے امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے فرمایا

لا غرْوَ فی الذُھول عن أن عقلیۃ ھذا الحسن و القبح فی محل الوفاق لا النزاع ، فقد ذَھَل عنہ جِلَّۃُ کبراءَ ، کما بیّنہ فی المسایرۃ و شرح المقاصد [المعتمد المستند ص۸۳]

اس پر تعجب نہیں کہ انہیں اس سے ذہول ہوا ، کہ یہ حُسن و قبح بالاتفاق بلاخلاف عقلی ہے ، کیونکہ اَجِلّۂ اکابر کو یہ ذُہول ہوا ہے ، جیسا کہ مسایرہ اور شرح مقاصد میں بیان فرمایا

مگر اپنے حاشیہ رَحْمَۃُ الْمَلَکُوْت برفَوَاتِحُ الرَّحَمُوْت میں امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے ، فضلِ الٰہی و کرمِ رسالت پناہی سے ، یہ تحقیقِ حق آشکارا فرمائی کہ —— بابِ صفات میں عقلیتِ حسن و قبح کا جو حاصل ہے ، وہ بابِ افعال میں نہیں ہے......دربارۂ صفات عقل میں یہ ادراک میرے رب نے پیدا فرمایا کہ ، عقل بعض صفات کو نقص جانے ، اور اُنہیں اللہ عَزَّ وَجَلَّ پر محال مانے......مگر دربارۂ افعال ، عقل کو یہ رسائی نہیں کہ ، بعض افعال کو مُنافیِ حکمت جان کر اُن میں قبح کا ادراک کرے ، اور اُن کا من جانب اللہ صدور محال ٹھہرائے ، جبکہ ائمۂ ماتریدیہ اسی کے قائل ہیں ، یعنی کہتے ہیں

حکمت جس چیز کی ایجاد کو مقتضی ہو ، اُسے ترک کرنا ، اور جس چیز کے ترک کو مقتضی ہو ، اُسے وجود دینا ، قبح و نقص کو مستلزم ہے ، اور قبح و نقص سے ہمارا رب پاک ہے ، لہذا وہ چیز گو تحتِ قدرت اور ممکنِ ذاتی ہے (۱)، تاہم ارادۂ الٰہیہ اُس

(۱) ائمۂ ماتریدیہ ، جس فعل یا ترک کو ، منافیِ حکمت جان کر ، محال عقلی بتاتے ہیں ، اسے معتزلہ کی طرح ، محال بالذات ، اور خارج از قدرت ، نہیں ٹھہراتے ، بلکہ ممکن بالذات ، اور تحتِ قدرت مانتے ہیں —— المعتقد [ص۷۵] میں ہے

لَمْ یُجَوِّزُوا ذلک [ای ایلام اللّٰہِ خَلْقَہٗ] اِلّا لِعوض او جزاء ، والّا لکان ظلما غیرَ لائق بالحکمۃ ، وھو محال فی حقہ تعالیٰ ، فلا یکون مقدورًا لہ

معتزلہ مانتے ہیں کہ — اللہ پاک کا اپنی مخلوق کو ایسا درد والم دینا محال ہے ، جو نہ کسی سابقہ جرم سے ہو ، اور نہ آئندہ کوئی اچھا بدلہ دینے کے لیے ہو ، اور اگر وہ بلاعوض و بلاجزاء درد والم دے ، تو یہ ظلم ہو ، ناشایانِ حکمت ، اور اللہ تعالیٰ کے حق میں ظلم محال ہے ، تو ایلام بلاعوض و بلاجزاء ، تحتِ قدرت نہیں ہوگا ←

Marfat.com

سے متعلق ہونا محال ہے ، تو وہ چیز واجب بالغیر یا محال بالغیر ہے ؛ اور یہ وجوب واستحالہ حکمت کی طرف سے آیا ، المعتمد میں ہے

ثم تختلف الأنظار فی کون بعض الأفعال منافیة للحکمة ، فتستحیل بالغیر ، أو قضیّات لها فتجب کذلک ، أولا ، ولا ، فلا ولا [المعتمد المستند ص۱۰۳]

پھر بعض افعال کے ...منافیِ حکمت ... یا مقتضائے حکمت ہونے ... یا دونوں ہی نہ ہونے ... میں انظار مختلف ہو جاتی ہیں ــــ کہ حکمت کے منافی ہیں ، تو محال بالغیر ہوں ، مقتضا ہیں ، تو واجب بالغیر ، ورنہ نہ وہ ، نہ یہ۔

لیکن ائمۂ کرامِ اشعریہ یہ مانتے ہیں کہ ــــ اللہ پاک جو کچھ کرے ، اور جو کچھ ترک فرمائے ، اُس کی نسبت سے کوئی فعل و ترک قبیح نہیں

امام اہلسنت نے اسی عقیدے کی حقانیت رَحْمَةُ الْمَلَكُوْت میں دلائلِ عقلیہ سے واضح فرمائی ...اور المعتمد المستند میں بعض الفاظ سے ائمۂ ماتریدیہ کے مسلک کی تھوڑی بہت رعایت کی طرف آپ کا جو میلان معلوم ہوتا ہے ، اُس سے رجوع فرمایا ، اور آخر میں ...ائمۂ اشاعرہ کے اسی معروف عقیدے کو ...ائمۂ اشاعرہ و ماتریدیہ بالجملہ تمام اہلسنت کا اجماعی ثابت کیا ــــ ملاحظہ کیجئے

اقول الحکمة من باب العلم دون الفعل ، فالسَّفَه من باب الجهل ، واللّٰه تعالیٰ مُتعالٍ عنه ، ونَعلم علماضَروریّامن الدّین انّه سبحٰنه و تعالی لا یُرید ولا یَفعَل اِلّامافیه الحکمةُ البالغة ، قال اللّٰه تعالیٰ

اقول:۔ حکمت بابِ علم سے ہے ، بابِ فعل سے نہیں ، تو سَفَہ بابِ جہل سے ہوگا ــــ اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے ــــ اور ہمارا یہ عقیدہ ضروریاتِ دین سے ہے کہ ...اللہ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالیٰ وہی چاہتا ہے ، اور وہی کرتا ہے ، جس میں کامل حکمت ہوتی ہے ، فرماتا ہے

← یعنی ظلم محال بالذات ہے ، اور ایلام بلاعوض و بلا جزاء فردِ ظلم ، اور کلی کا محال بالذات ہونا ، اس کے ہر فرد کو محال بالذات کرتا ہے ، تو ایلامِ مذکور محال بالذات ہوا ، اور کوئی محال زیرِ قدرت نہیں ، تو ایلامِ مذکور مقدور نہیں

اس کے برخلاف ائمۂ ماتریدیہ کے مسلک کی تفصیل المعتمد میں [ص۱۰۰،۱۰۳،۱۰۴،پر] دیکھنی چاہئے ، جہاں امام اہلسنت نے **وجوب** سنی حنفی **حنفی** کا ، وجوبِ **اعتزالی و فلسفی** سے فرق واضح فرمایا ہے ــــ **وجوبِ اعتزالی** یہ ہے ، مثلاً ترکِ اصلح کو تحتِ قدرت نہ جاننا ، اور اسے محالِ ذاتی ماننا ــــ اور **وجوبِ فلسفی** ہے ، مثلاً ترکِ ایجادِ عالم کو ناممکن و نامقدور جاننا ...اور **وجوبِ حکمی** یہ ہے کہ خلافِ حکمت سے ارادے کا تعلق ناممکن ہے ، مگر ہے وہ بھی تحتِ قدرت ، اور ممکن بالذات ، البتہ محال بالغیر ہے۔

اَلْبُلُوْغُ اَلبَلَاغُ (ن) :الانتِهاءُ اِلیٰ اَقْصَی المَقْصَدِ والمُنْتَهیٰ ، مکانًا کان ، اَوْزَمانًا ، اَوْ اَمرًا مِنَ الاُمُوْرِ الْمُقَدَّرَة [تاج العروس] : کمال کو پہنچنا ، مُنتہائے مقصد کو پہنچنا ، وہ مقصد مکان ہو ، یا زمان ، یا کوئی بھی مقررہ چیز

Marfat.com

صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِیْٓ اَتْقَنَ كُلَّ شَیْءٍ

[پ۲۰ آیت۸۸ سورہ نمل]

امّا انّه لا یُمکن اَن یُرِیدَ او یفعلَ خلافَ الحکمة بحیثُ صار مقیّدًا بها، ولو فعل خلافَها توجّهَ علیه الاعتراضُ، و تطرّقَ الیه النقصُ، فغیرُ بیّنٍ ولا مُبیَّنٍ، بل یفعل ما یشاء ویحکُمُ ما یُرید، ولا یَقْبُحُ منه شئٌ، **بقِی انّه** اذا جاز تعلّقُ ارادتِهٖ بکلا الطرفین فلِمَ تعلّق باحدهما دونَ الاٰخر، **اجابوا عنه** بان شانَ الارادة ترجیحُ احد المتساویین من دون مُرجِّحٍ،

وسَیَرُدُّ علیه الشارح (۱) فانظُر ماکتبنا علی شرح المقاصد ص۱۲۹ ج۲ مع ان المرجح هٰهنا موجود،

یہ کام ہے اللہ کا جس نے حکمت سے بنائی ہر چیز [کنزالایمان]

رہا یہ کہ..... اُس کا خلافِ حکمت شی کو چاہنا یا کرنا ناممکن ہو، یوں کہ وہ حکمت کا پابند ہوجائے، اور اگر خلافِ حکمت کو کرے تو اُس پر اعتراض آئے، اور نقص اس کے سراپردۂ عزت تک راہ پائے ..... [جیسا کہ حضراتِ ماتریدیہ نے تحسین و تقبیح عقلی پر یہ اصل متفرع کی] ..... تو یہ نہ ظاہر ہے، اور نہ اس پر دلیلِ عقلی ہے، بلکہ وہ جو چاہے کرے اور جو چاہے حکم فرمائے، اُس کی طرف سے جو ہو کچھ قبیح نہیں

رہا یہ **سوال** کہ ..... خلافِ حکمت اور موافقِ حکمت اِن دونوں طرفین ..... [کی جب ارادہ کی طرف نسبت یکساں ہوگی اور ان دونوں] ..... سے جب ارادے کا تعلق ممکن ہوگا، تو پھر کسی ایک کو چھوڑ کر طرفِ دیگر سے یہ تعلق کیوں ہوگا؟ــــ **اشاعرہ** نے اس کا **جواب** دیا..... ارادے کی شان ہے ..... دو مساویوں میں سے ایک کو بغیر کسی مُرجّح کے ..... ترجیح دے دینا

شارح [علامہ بحرالعلوم] اس جواب پر عنقریب **اعتراض** کریں گے(۱)

لہٰذا وہ کلام دیکھو جو ہم نے شرحِ مقاصد ص۱۲۹ ج۲ پر لکھا ــــــــ علاوہ ازیں ..... یہاں مُرجّح بھی موجود ہے، اور وہ ہے طرفِ دیگر کا

ــــ رَحْمَةُ الْمَلَكُوت کے قلمی منقول نسخہ کا جو عکس ہمارے پاس ہے، اُس میں یہاں عبارت یوں لکھی ہے ــــ اما انه لا یمکن لمراد قال اللّٰه تعالیٰ ..... [آیت کریمہ] ..... ان یرید او یفعل ــــ اس میں لمراد تو شاید زیادتِ ناسخ ہے، اور بقیہ عبارت کی ترتیب وہ ہونی چاہئے جو ہم نے رکھی ہے، تاہم اس مقام اور اس کے امثال کے پیشِ نظر ہم نے مناسب جانا کہ نسخۂ مذکورہ سے اس حاشیہ اور ایک آئندہ حاشیہ کا عکس من وعن کتاب میں شامل کردیں ممکن کہ کوئی ذی علم ذی فہم اس سے بہتر نظم و معنیٰ استنباط کرے

(۱) اس اعتراض کی اجمالی تفصیل یہ ہے کہ علامہ بحرالعلوم عبدالعلی محمد بن نظام الدین محمد لکھنوی نے صدرالشریعہ عبیداللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ عَلَیْهِمَا الرَّحْمَةُ وَالرِّضْوَان کا ایک تحقیقی کلام .... اختیار بمعنی ترجیح احد المتساویین .... کے اثبات میں چار مقدمات [جو تنقیح و توضیح مع شرح تلویح میں ص۳۷۸ سے چند اوراق پر پھیلے ہوئے ہیں] پر مشتمل نقل فرمایا، چوتھے مقدمے میں حضرت صدرالشریعہ فرماتے ہیں

[صاحب اختیار کا دو یکساں چیزوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا ممکن ہے، اس لیے کہ ارادے کی شان ہے دو یکساں چیزوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے دینا [فواتح الرحموت ص۴۳ ج۱، توضیح تلویح ص۳۹۶] ←

Marfat.com

وهو كونه موافقَ الحكمة ، ولكن الشارح العلّامةَ لا يرضىٰ بالترجيح ما لم يبلُغ الىٰ حد الايجاب ، كما صرّح به
الحمدلِلّٰه حمدا كثيرا طيبامبار كا فيه

موافقِ حکمت ہونا۔ مگر شارح علامہ اس ترجیح پر راضی نہیں ، جب تک کہ یہ ترجیح حدِّ ایجاب کو نہ پہنچ جائے (۱)۔۔۔ جیسا کہ انہوں نے اس کی تصریح کی ہے (۲)
حمد ہے اللہ کے لیے حمدِ کثیر پاکیزہ بابرکت، جیسی ہمارے

←—— اس پر علامہ بحر العلوم نے یہ اعتراض کیا

لا نُسَلِّم اَنّ شأنها ذلك ، كيف ، وهو مستحيل .... لانّ الفاعل اِنْ كان نسبةُ الطرَفَين المُتساوِيَين اليه على السّواء ، فحال وجود الفعل وقبله سواء ، فلا ايجاد من الفاعل ولا تاثير ، فيلزَم الوجودُ بلا ايجاد وقدْ سُلّم استحالتُه [فواتح الرحموت ص ۳۴]

ہمیں تسلیم نہیں کہ ارادے کی یہ شان ہے ، اور کیسے ہوگی ، حالانکہ یہ محال ہے ، اس لیے کہ اگر طرفینِ مُساوِیَین کی نسبت ، فاعل کی طرف یکساں ہو ، تو وجودِ فعل کی حالت اور اس سے پہلے والی حالت ، دونوں یکساں ہوں گی ، تو فاعل کی طرف سے ایجاد نہ ہوگی اور نہ تاثیر ہوگی ، تو بغیر ایجاد کے وجود ہو جانا لازم آئے گا ، اور اس کا محال ہونا مُسلّم ہے

اس کا رد و جواب آرہا ہے لزم الاستكمال بالغير [ص ۳۸] اور اس کے بعد یہ تنبیہ بھی کہ وبه ظهر انتفاء ما قرره [ص ۴۰] ۔علاوہ ازیں ۔۔ **ایجابِ فلسفی** جس سے فلسفی ارادہ کی شانِ ترجیح کے منکر ہوئے۔۔۔اور **وجوبِ حنفی** جس سے باتباعِ ماترید یہ صاحبِ فواتح نے یہ لا نسلّم کہا۔۔۔ ان دونوں میں فرق ہے ، اس کا اجمال وحوالہ ابھی گذرا ، فليتنبه

(۱) یوں کہ طرفِ دیگر کو صرف حکمت کی موافقت ہی حاصل نہ ہو ، بلکہ وہ مقتضائے حکمت بھی ہو ، کہ حکمت جب طرفِ دیگر کو مُقتضِی ہوگی ، تو وہ حکمت کا اقتضاء ، طرفِ دیگر میں وجوب لائے گا ، اور طرفِ دیگر کو واجب ٹھہرائے گا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو المعتمد المستند [ص ۱۰۴]
(۲) وہ تصریح یہ ہے

والايجادُ كيف ما اتفق من غير وجوب امرٌ مستحيل [فواتح ص ۳۱ ج ۱] .... الارادة تُــرجِّح تعلقَ القــدرة بجانبِ الفعل او الترك ، لكن هذا الترجيح يكون علىٰ حسبِ اقتضاء الحكمة [فواتح ص ۳۱ ج ۱] .... الاختيار بمعنى ترجيح احد المتساويين مع التساوى بالنسبة الى القادر من غير وجوب فهَوَسٌ لا حاصل له [فواتح الرّحموت ص ۳۴ ج ۱]

ایجادِ اتفاقی۔۔۔ یعنی جو مرتبۂ وجوب کو نہ پہنچی ہو۔۔۔ محال ہے ، صفت قدرت کی فعل اور ترک دونوں سے نسبت برابر ہے ، دونوں سے قدرت کا تعلق ممکن ہے ، ارادہ ان دو میں سے کسی ایک کے ساتھ قدرت کے تعلق کو ترجیح دیتا ہے ، لیکن یہ ترجیح بہ اقتضائے حکمت ہوتی ہے ، یعنی حکمت فعل و ترک میں سے جس کا اقتضاء کر کے اسے واجب و راجح ٹھہرائے ، اور بغیر حکمت کی طرف سے یہ ایجاب آئے ، محض ارادے کا ایک جانب کو ترجیح دے دینا ، یہ ہَوَسِ بے معنی ہے

Marfat.com

كما يُحبّ ربُّنا ويَرضىٰ زِنةَ عرشه وعَدَدَ خلقِه و رِضٰى نفسه ومِدادَ كلماته

طَالَمَا كانت تختلج هٰذه المسئلةُ في قلبي ، فَاَسمَع مشائخَنا ... رَحِمَهُمُ اللّٰهُ ... اَنّ تعذيب الطائع محال ، لانه سَفَهٌ ، والسَفَه محال على اللّٰه تعالىٰ ،

واَسْمَع سادَتَنا الاشاعرةَ ... رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالىٰ ... اَنّ اللّٰه تعالىٰ لا يَقْبُحُ منه شئٌ ، و كانت نفسى بحمد اللّٰه تعالىٰ لا تَميل اِلّا الىٰ هذا ، وماكان يَتَقَدَّرُ لى تقديرُ الا عترا ض على شئٍ من افعال المولىٰ تعا لىٰ (۱)

ولذا ذكرتُ في المعتمد المستند اَنّى في هذا الفرع مع ائمتنا الاشعرية ، و اخترتُهٗ ايضًا في رسالتى مقامع الحديد على خدّ المنطق الجديد ،

وذكرتُ تقريرًا في المعتمد انتصارًا للامام النَسفي في العُمدة ، فذكَرتُ لقوله توجيهًا على مسلكهم ، وما كان قلبي يرضىٰ به ، كمااشرتُ فيه اليه ، (۲)

وقد اَيَّدَنِى (۳) المولى الكريم بجاهِ حبيبه ﷺ انى اذا اَشْكَلَ علىّ امرٌ في اصل

رب کو محبوب و پسند ہے، عرشِ الٰہی کے وزن اور مخلوقِ الٰہی کی تعداد اور کلماتِ الٰہی کی روشنائی کے برابر ، اور جیسی کہ خود اُسے پسند ہے

عرصۂ دراز سے یہ مسئلہ میرے دل میں کھٹکتا رہا ، میں اپنے مشائخ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تعالیٰ کو کہتے سنتا کہ.....تعذیبِ طائع محال ہے، کیونکہ یہ سَفَہ ہے ، اور سَفَہ میرے رب پر محال ہے

اور اپنے ساداتِ اشاعرہ.....رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تعالیٰ.....کو کہتے سنتا کہ......اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو بھی ہو وہ ہرگز قبیح نہیں.....اور میرے دل کا میلان بحمدہٖ تعالیٰ ہمیشہ اسی طرف ہوتا ، اور اس میں اللہ تعالیٰ کے افعال میں سے کسی بھی فعل پر کوئی اعتراض آنے کے امکانِ عقلی کی صورت مجھے نظر نہ آتی

اور اسی لیے میں نے اَلْمُعْتَمَدُ الْمُسْتَنَد میں بیان کیا کہ میں اس فرع.... [یعنی تعذیبِ طائع].... میں اپنے ائمۂ اشاعرہ کے ساتھ ہوں ... [کہ وہ محالِ عقلی نہیں]..اور اسی کو میں نے اپنے رسالہ مَقَامِعُ الحَدِیْد عَلیٰ خَدِّ الْمَنْطِقِ الْجَدِیْد میں اختیار کیا [دیکھو اس کا ص ۳۱، ۳۲، ۳۳]

اور ''اَلْعُمْدَة ''میں امام نسفی نے جو لکھا کہ....ارسالِ رُسُل مرتبۂ وجوب میں ہے ..... اس سے متعلق میں نے اَلْمُعْتَمَد میں اُن کے دِفاع میں ایک تقریر ذکر کی ، تو وہ یوں کہ مسلکِ ماتریدیہ پر ان کے قول کی توجیہ پیش کی ، جبکہ میرا دل اُس توجیہ پر راضی نہ تھا ، جیسا کہ وہیں میں نے اس طرف اشارہ کر دیا (۲)

میرے مولائے کریم نے اپنے حبیب ﷺ کے صدقے مجھ پر احسان فرمایا ہے ، کہ جب کبھی مجھے کسی اصولی یا

(۱) اس کے بعد کچھ الفاظ ہیں ، جیسا کہ نسخۂ مذکور کا عکس ملاحظہ کرنے سے ظاہر ہوگا۔

(۲) کہ هذا تقرير كلامهم على طبق مرامهم [المستند ص ۱۰۳] : یہ ہے اُن کے کلام کی اُن کے حسبِ مراد تقریر۔

(۳) في النسخة المخطوطة المنقولة التى بايدينا "عددنى" تَقَدَّرَ لَهُ الشَيْءُ تَهَيَّأَ: اس کے لیے یہ چیز تیار ہوئی [ق ت]

Marfat.com

او فرع فربما تَبْرُقُ مثلُ بارقةٍ فی الوُضوء او فی الذَّهاب الی المسجد او فی الصلوة ، فتنکشف المسئلةُ بحمد اللّٰه تعالیٰ ، فَبَیْنَا(۱) اَنا فی لیلتی هذه لِلَیْلَتَیْنِ بَقِیَتا مِنْ ذی القعدة الحرام ۱۳۲۹ھ فی صلوة الوتر ، اذ بَرَقَتْ بَارقةُ الفضل بحمده تعالیٰ ثَلٰثَ مَرّاتٍ ، فی کل رکعة مَرّةً ، واستقرّتْ عقیدتی اَنّ الحق فی الافعال مع الائمة الاشعریة ، رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تعالیٰ ، ان اللّٰه تعالیٰ لا یَقْبُحُ منه شیٔ ،

ومعلوم قطعا اَنّ خَلْقَهُ العالَمَ حکمةٌ عظیمة بالغة ، ولولَمْ یَخلُق لم یلزَم سَفَهٌ ، واِلّا لزِم الاستکمالُ بالغیر ، تَعَالیٰ عَنْهُ وَعَنْ کُلِّ نَقْصٍ عُلُوًّا کَبِیْرًا ، وذٰلك لانه لولم یخلُق لخالَف الحکمةَ ، وخلافُها سَفَهٌ ، وَالْعِیَاذُ بِاللّٰهِ تَعَالیٰ ، والسَفَهُ نَقْصٌ ، فلولم یخلُق لزِمه النقصُ ، فکان مستفیدًا بالخلق دَفْعَ النقصِ ، تَعَالیٰ عَنْهُ وَعَنْ کُلِّ لَا یَلِیْقُ (۲) بِشَاْنِهٖ ، وهٰذامن اشدّ المحالات ، وکذا فی کل فعلٍ

فروعی مسئلے میں اشکال ہوتا ہے ، تو وضو کرتے یا مسجد کو جاتے یا نماز میں ، ایک چمک سی ظاہر ہوتی ہے ، اور وہ مسئلہ بحمدہٖ تعالیٰ منکشف ہوجاتا ہے ، چنانچہ میں ذی قعدہ ۱۳۲۹ھ کی آخری سے پہلی والی رات نمازِ وتر میں ہوں ، کہ بحمدہٖ تعالیٰ اچانک بارقۂ فضل ولمعۂ مہر نے تین بار ضوفشانی کی ، ہر رکعت میں ایک بار ، اور میرا عقیدہ اس پر جم گیا کہ ـــــ **افعالِ الٰہیہ کے بارے میں ...... حق ائمۂ اشعریہ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تعالیٰ کے ساتھ ہے ، کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے کچھ قبیح نہیں۔**

بارقۂ فضل نے حلِ اشکال کی کیا دلیل القاء کی؟

یہ کہ قطعًا معلوم ہے کہ ـــــ اُس کا عالم کو پیدا فرمانا ایک عظیم اور کمال رسا حکمت ہے ـــ لیکن اگر وہ پیدا نہ فرماتا تو سَفَہ لازم نہیں آتا ... اگر لازم آئے تو استکمال بالغیر لازم آئے ، اللہ اِس سے اور ہر نقص سے پاک ، اور بہت بلند وبرتر ہے ، لزومِ استکمال بالغیر یوں کہ وہ اگر عالم کو پیدا نہ فرماتا تو یہ خلافِ حکمت ہوتا ، اور خلافِ حکمت سَفَہ ہے ، وَالْعِیَاذُ بِاللّٰهِ تعالیٰ ، اور سَفَہ نقص ہے ، تو اگر پیدا نہ فرماتا تو اُسے نقص لازم آتا ، تو دفعِ نقص کے لیے خلق سے استفادہ کیا ، حالانکہ یہ حد درجہ محال ہے۔ پاک ہے وہ اس سے اور ہر ناشایاں بات سے

یونہی ہر اُس فعل میں یہ محال استکمال لازم آئے گا ،

(۱) بَیْنَ کے فتحہ میں اشباع کرنے سے الف پیدا ہوگیا ہے۔ بَیْنا نَحْنُ کَذا اِذَا حَدَثَ کَذا : ھی بَیْنَ ، اُشْبِعَت فَتْحَتُها فَحَدَثَتِ الْاِلفُ [قاموس]

رَاَیتُ البارقةَ ای : بَرِیق السِّلاح : میں نے ہتھیاروں کی چمک دیکھی [تاج العروس ص ۲۰ ج ۱۳] بَرَقَ (ن) البَرْقُ بُرُوقًا : بَدَا : بجلی چمکنا ظاہر ہونا [ق]

(۲) ہمارے قلمی منقول عکسی نسخے میں لا کے بعد بیاض ہے ، اندازًا یلیق لکھا گیا ، بلکہ ہوسکتا ہے عبارت یوں رہی ہو کل مالا یلیق۔

Marfat.com

تَفرِ ضونه علی خلاف الحکمة ، کتعذیب الطائع والتکلیف بالمحال وغیر ذٰلک

فان قلت انما یندفع النقصُ بارادتہٖ تعالیٰ ما یُطابِق الحکمةَ ، وانْ لزِمها وقوعُ المراد ، فلیس الکمالُ بالمراد ، بل بالارادة ، وهی صفتهٗ سُبْحٰنَهٗ ، لا عینُه ولا غیرُه ، فلا یکون مُستکمِلًا بغیرہ تعالیٰ

قلت الارادة التی هی صفته ، صفةٌ ذاتیةٌ قائمةٌ به تعالیٰ ، متعالیةٌ عن الاضافات ، وهنا دفعُ النقص یجیٔ من قِبَل ارادة الخلق والایجاد ، ای من جِهة تعلُّقِ الارادة بالمراد ،وتعلُّقُ ارادته تعالیٰ بالعالَم ،وانْ کان ازلیًّا علی التحقیق ،فلیس من صفا ته الذاتیة ، بل الاضافیة ، والاضافاتُ غیرُہ تعالیٰ قطعًا ، فیلزَم الاستکمالُ بالغیر ، وَالْعِیَاذُ بِاللّٰہِ تَعَالیٰ

فان قلت اذا کان تعلق ارادتہٖ تعالیٰ قدیما ، وهو غیرہ ، لزِم قِدَمُ الغیر

قلت لیس التعلق قدیمًا ، ومَنْ اطلق علیه القدیمَ فقد تجوَّز ، بل هو ازلی ، وذٰلک لان القدیمَ موجود ، والتعلق اضافة ، والاضافة لاوجود لها فی الاعیان ، وانما یقال ازلیةً ، کما یقال امکانُ کل شئ ازلی ،

فانجلی الصبح ، وللّٰہ الحمد ،

جسے تم خلافِ حکمت مانو ، جیسے تعذیبِ مُطیع اور تکلیف بالمحال وغیرہ (۱)

اگر کہو دفعِ نقص تو مطابقِ حکمت کا ارادہ فرمانے سے ہوا ، اگر چہ ارادہ کو وقوعِ مراد لازم ہے۔۔۔تاہم کمال ، مراد سے نہیں بلکہ ارادے سے ہے ، اور ارادہ صفتِ الٰہی ہے ، نہ عین ہے نہ غیر ، تو استکمال بالغیر لازم نہیں آئے گا

میں کہوں گا ...... **ارادہ** جو اُس کی صفت ہے ، وہ صفتِ ذاتیہ ہے ، اُس کے ساتھ قائم ہے ، اور اضافات سے متعالی ہے۔۔۔اور یہاں دفعِ نقص ، ارادۂ خلق وایجاد کی طرف سے آرہا ہے ، یعنی مراد کے ساتھ **ارادے کے تعلق** کی جہت سے۔۔۔اور عالم سے ارادۂ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کا تعلق ، اگر چہ بر بنائے تحقیق ازلی ہے ، تاہم صفاتِ ذاتیہ سے نہیں ، بلکہ **اضافیہ** سے ہے ـــــــ اور اضافات قطعاً **غیرِ ذات ہیں** ، تو معاذ اللہ استکمال بالغیر لازم آئے گا۔

اگر کہو تعلقِ ارادہ جب قدیم ہے ، اور ذاتِ اِلٰہ کا غیر ہے ، تو غیر کا قدیم ہونا لازم آئے گا؟

میں کہوں گا تعلق قدیم نہیں۔۔ اور جس نے قدیم کہا مجازاً کہا ۔بلکہ تعلق ازلی ہے۔۔ یہ اس لیے کہ قدیم موجود ہوتا ہے جبکہ تعلق ایک نسبت واضافت ہے ، اور اضافت کا خارج میں وجود نہیں ہوتا ، اور تعلق کو ازلی کہنا ایسا ہی ہے ، جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ۔۔۔ہر شئ کا امکان ازلی ہے۔

تو سپیدۂ صبح نمودار ہوا ، اور اللہ ہی کے لیے حمد ہے ،

---

(۱) کہ مثلاً نیک کو عذاب دیتا ، تو سَفَہ لازم آتا ، اور سَفَہ نقص ہے ، تو عذاب کو ترک کرنے سے نقص دور ہوا ، اور کمال آیا۔

Marfat.com

واستقرّ عرش التحقيق اَنّ الحكمة من صفاته الكمالية ، وعدمها نقص ، وَالْعِيَاذُ بِاللّٰهِ تَعَالٰی ، اما التَّبَعِيَّةُ (١) ، بها ومراعاتها فى الافعال فلا يلزمهٗ تعالٰی اصلًا ، بل هو يفعل مايشاء ويَحكُمُ ما يريد ، ولا نقصَ ولا اعتراضَ ،

ولا يقبُح منه شئ اصلًا ، فلو عَذّب اهلَ السموات والارض لعذّبهم وهو غير ظالم لهم ، كما فى الحديث ، ولذا نقول اِنه تعالٰی لا يجِب عليه شئ ، لا لطفٌ ولا عينٌ ولا اَصْلَحُ ولا اثابةُ مطيع ولا تعويضُ ايلام ولا ولا ولا ، وعُلِمَ اَن قوله تعالٰی

يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ ﴿۲۷﴾ [پ۱۳ع۱۶]

وقوله تعالٰی ...اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ ﴿۱﴾ [پ۶ع۵]

على صرافية سُجومهٖ (٢) ومُحوضة اطلاقه

لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ ﴿۲۳﴾

[پ۱۷ع۲سورہ انبیاء]

وبه ظهر اندفاع ما قرّره هذا

اورعرشِ تحقیق اس پر مستقر ہوا کہ ...... حکمت اللہ تعالیٰ کی صفاتِ کمالیہ میں سے ایک صفتِ کمال ہے ، اور مَعَاذَ اللہ اس کا عدم وہ ضرور نقص ہے ۔ رہا حکمت کا اتباع یعنی افعال میں حکمت کی رعایت تو یہ پاک پروردگار پر ہرگز لازم نہیں ، بلکہ وہ جو چاہے کرے ، اور جو چاہے حکم فرمائے ، اِس میں نہ کوئی نقص ہے ، اور نہ اُس پر کوئی اعتراض۔

اور اس کی نسبت سے ہرگز کچھ قبیح نہیں ، چنانچہ وہ اگر اہلِ آسمان وزمین کو عذاب دیتا تو اس میں ہرگز اُن پر ظلم کرنے والا نہ ہوتا ، جیسا کہ حدیثِ پاک [ابن ماجہ ص۹] میں ہے ۔ اسی لیے ہم اہلسنت کا عقیدہ یہ ہے کہ اُس پر کچھ واجب نہیں ، نہ لطف وکرم ، نہ عافیت ، نہ اصلح وبہتر ، نہ نیک کو ثواب دینا ، اور نہ تکلیف دینے کے بعد اس کا اچھا عوض دینا ، اور نہ یہ ، نہ وہ ، نہ کچھ ۔ اور معلوم ہوا کہ اُس کا فرمان

﴿اللہ جو چاہے کرے﴾ [کنزالایمان]

﴿بیشک اللہ حکم فرماتا ہے جو چاہے﴾ [کنزالایمان]

یہ خالص اپنے عموم واطلاق پر ہے۔

﴿ اُس سے نہیں پوچھا جاتا جو وہ کرے ، اور ان سب سے سوال ہوگا﴾ [کنزالایمان]

اسی سے ظاہر ہوگیا اُس تقریر کا رد جو [بہ عنوانِ تحقیق]

---

(١) مخطوطہ میں عبارت یوں لکھی ہے اما القيمة بها وبمراعا وفى الافعال فلا يلزمه تعالٰى اصلا بل هوا ......[بیاض]......لا يريد ولا نقص الاعتراض (٢) قلمی منقول نسخے میں یوں لکھا ہے کہ اُسے سُجومه پڑھا جائے ، مگر یہ غالبًا عمومه ہے ، اور ممکن کہ سُجومه ہی ہو کہ سُجوم میں سیلان کا معنی ہے، صراح میں ہے سُجوم : رواں شدنِ اشک ۔ تو معنی ہوگا آیات بالا خالص اپنی روانی پر ہیں ، ان میں کوئی تقیید تخصیص یا استثنا نہیں ہے۔ ــــ ولذا کے بعد ہمارے نسخہ میں بیاض ہے ۔ قالوا یا نقول وغیرہ کوئی لفظ نقل سے رہ گیا ہے۔ العَيْن : العَافِيَةُ [ت ص۳۱۱ ج۱۸] :اى دِفاعُ اللّٰهِ عَنِ العَبْدِ [ق] : بندے کو مرض وبلا سے بچانا

Marfat.com

العلامة البحر وَمَا قد يُشَمُّ من بعض كلماتي في المعتمد، من الجُنوح في المسئلة الىٰ مُراعاة بعضِ ما لائمتنا الماتريدية هنا، فقد رَجَعْتُ عنه، و انشرح صَدري بحمد الله تعالىٰ ان ربي لاحكم عليه، ولا يصِحّ منه اَنّ ما فعل بها فعل،

واياك اَن تظُنّ فيه اقرارُ مِّنِ هٰؤلاء المُكذِّبين الذين يقولون بتجويز الكذب عليه، تعَالىٰ عَمَّا يَقُوْلُوْنَ عُلُوًّا كَبِيْرًا، فانّ الكذب في الكلام، والكلام

علامہ بحر العلوم نے [فواتح ص۳۱ ج۱] میں کی اور اس رجحان کا بھی **جس کی بو المعتمد میں میرے بعض الفاظ سے آتی ہے**(۱) یعنی وہاں مسئلہ ہٰذا میں اپنے ائمۂ ماتریدیہ کے قدرے مسلک کی مراعات کی طرف میرا میلان ـــــ **تو میں نے اُس سے رجوع کیا** اور بحمدہ تعالیٰ مجھے شرح صدر ہو گیا کہ میرے رب پر ہرگز کوئی حکم نہیں ہے، اور نہ وہاں اس امکان کا گزر، کہ حکمت اُس کے فعل کا سبب ہو، اور اس کا فعل حکمت کے زیرِ حکم ہو [ہرگز نہیں بلکہ حاکم وہ ہے، اُس پر کوئی حاکم نہیں]

اور دیکھو یہ نہ سمجھ لینا کہ ـــ اِس میں تو اِن مُکذِّبین کے کذب کو تسلیم کر لینا لازم آئے گا، جو اُس پاک بے نیاز پر کذب روا ٹھہراتے ہیں ـــــ وہ بہت بلند و برتر ہے ان کی باتوں سے ـــــ کیونکہ کذب، کلام میں ہوتا ہے......... اور کلام،

(۱) مثلاً ان عبارات میں کہ

يجوز ان يكون من الافعال ماتُحيله الحكمةُ، وتُوجِب تر كه وَان شَمِلَتْهما القدرةُ [المعتمد المستند ص۱۰۵]

ہو سکتا ہے بعض افعال وہ ہوں، جنہیں حکمت محال ٹھہرائے [یعنی بالغیر] اور اُن کے ترک کا وجوب لائے، گو کہ فعل و ترک دونوں تحتِ قدرت ہیں

مُنافاتُه [اي الفعل] للحكمة المستلزِمةُ لاقتضائها الترك، فغيرُ مُستبعَد، ولعل تعذيب المطيع المَحض صِرْفا مَحْضا يكون منها، كما اشرنااليه فيمامر، ومنه التكليف بالمحال الذاتي من المكلف بمعنى حقيقة الطَّلَب، لانه عَبَث كماتقدم [المعتمد المستند ص۱۰۴]

فعل کا منافی حکمت ہونا، کہ ترک کے مقتضائے حکمت ہونے کو مستلزم ہے، یہ مستبعد نہیں۔ اور ہو سکتا ہے مطیع محض کی تعذیب صِرف......یعنی......وہ بندہ جو صرف اور صرف فرماں بردار رہا، ایسے کو بغیر گناہ بغیر تقصیر اور بغیر اس کے کسی نفع کے عذاب دینا.....اسی قبیل سے ہو، جیسا کہ ماسبق میں ہم نے اس طرف اشارہ کیا ـ اور اسی قبیل سے ہے کہ جوامر، مکلّف کی بہ نسبت محالِ ذاتی ہو، اُس کی مکلف کو تکلیف بمعنیٰ طلب حقیقی، یعنی مُکلف سے اُس بات کو بجا لانے کا حقیقی مطالبہ [یعنی یوں کہ نہ اُسے عاجز کرنا مقصود ہو اور نہ ہی عذاب دینا] کہ یہ عبث ہے جیسا کہ گزرا

ـــــ في المخطوطة هكذا: لا يصح منه مَا فَعَلَ بها فعل ـ

شَرَحَ (ف) اللّٰهُ صَدْرَهٗ لِقَبُوْلِ الْخَيْرِ شَرْحًا فَانْشَرَحَ: اَيْ وَسَّعَهٗ لِقَبُوْلِ الْحَقِّ فَاتَّسَعَ [ق ت]: اللہ پاک نے اُس کا سینہ بھلائی قبول کرنے کے لیے کھول دیا، تو وہ کھل گیا

Marfat.com

صفته ، و هٰهنا الکلام فی الفعل و الخلق ، | صفت ہے (۱)......... اور یہاں گفتگو فعل و خلق میں ہے (۲).........

(۱) تو کذب روا ٹھہرانے والے اس کی صفات میں قبح و نقص روا ٹھہرا رہے ہیں ـــــ یہ ائمۂ اشاعرہ کا مسلک نہیں ، کہ صفات میں حسن و قبح کو ، وہ حضرات بھی ، ائمۂ ماتریدیہ کی طرح عقلی مانتے ہیں ، اور کذب وغیرہ تمام نقائص کو اللہ عزَّ وَجلَّ پر عقلاً محال بالذات جانتے ہیں

(۲) یعنی بنانے پیدا کرنے میں ـــــ تو یہاں نقص اگر ہے ، مخلوق میں ہے ـــــ اور قبیح و ناقص مخلوق کو وہ پیدا کرے ، تو یہ پیدا کرنا قبیح نہیں ہے ، کیوں کہ اس سے اُس کی ذات و صفات میں نقص نہیں آتا

یونہی خلافِ حکمت کی خلق و ایجاد ، قبیح نہیں ہوگی ، اور اس سے اس کی ذات و صفات میں قُبح و نقص نہیں آئے گا ـــــ یہ ہے ائمۂ اشاعرہ کا ماننا

رہا یہ کہ ائمۂ ماتریدیہ جب خلافِ حکمت فعل یا ترک کو مستلزمِ نقص کہتے ہیں ، اور محال بالغیر ٹھہراتے ہیں ، لہٰذا وہ اشاعرہ پر قبح و نقص روا ماننے کا الزام دیں تو اشاعرہ کی طرف سے اس کا کیا جواب ہے ؟.........

جواب یہ ہے کہ وہ مستلزمِ نقص کہنا اور محال بالغیر ٹھہرانا **انسانی عقلِ قاصر کا تحکم** ہے ، کیونکہ عقل جس کا دستِ ادراک کوتاہ ہے ہو نہیں سکتا کہ ہر حکمت کا احاطہ کرلے ، تو کیا معلوم کہ وہ جس میں ہم گمان کریں کہ کوئی حکمت نہیں اس میں ہماری سوچی ہوئی حکمتوں سے بھی بالا و برتر بہا حکمت ہو ، تو ہمارا وہ حکم نرا تحکم ہوگا ، جیسا کہ آرہا ہے نیز مسامرہ میں فرمایا

لِقُصور العُقولِ عن ادراك الحِكَمِ الْاِلٰهِيّة [مسامرہ ص۱۸۵] | کیونکہ الٰہی حکمتوں کو جاننے سے عقول بشری عاجز ہیں

تو ائمۂ اشاعرہ ، انسانی نظر قاصر میں جو اگر چہ خلافِ حکمت ہو اُس کے ارادہ و تخلیق ، کو روا ٹھہراتے ہیں ، مگر اس سے اُس کی صفتِ ارادہ اور فعلِ تخلیق میں ، قبح و نقص کا گذر ، نہیں جانتے ـــ اور افعالِ الٰہیہ میں قبح و نقص عقلاً محال بالذات ہی مانتے ہیں

اور کذب روا ٹھہرانے والے ، اُس کی ذات و صفات ہی میں ، قبح و نقص کی سرایت روا مانتے ہیں ـــــ تو کہاں یہ اور کہاں وہ

الغرض جس طرح صفات میں حسن قبح کا عقلی ہونا ائمۂ اشاعرہ و ماتریدیہ کا اجماعی ہے ـــــ اسی طرح افعال میں بھی یہ عقلیت ، اجماعی ہے.....کہ دونوں گروہِ اہلسنت ، افعال میں بھی قبح ، بارگاہ عزت میں ، عقلاً و شرعاً ، ہر طرح محال بالذات مانتے ہیں

ہاں ائمۂ ماتریدیہ ، صفات کی طرح ، بعض افعال [مثلاً تعذیبِ مطیع و تکلیف بالمحال وغیرہ] کو ایسا جانتے ہیں جن کے صدور سے کہتے ہیں کہ ، نقص لازم آئے گا ، تو ایسے افعال عقلاً محال بالغیر ہیں

اور ائمۂ اشاعرہ کہتے ہیں.....نہیں ، اُس کی نسبت سے کوئی فعل و ترک ایسا نہیں ، جس سے نقص اس کے سراپردۂ عزت تک راہ پائے ، تو اُس کی نسبت سے کسی فعل و ترک کو ، عقلاً واجب بالغیر یا محال بالغیر نہیں مانتے

ائمۂ اشاعرہ کا یہ انکار ، انکارِ عقلیت کی بنا پر نہ تھا.....مگر ان کے بعض متاخرین ، افعالِ عباد کی طرح یہاں بھی براہِ ذہول عقلیت سے انکار لکھ گئے اور تحسین شرعی کا قول کر گئے ـــ جیسا کہ المعتقد المنتقد اور المستند المعتمد [ص ۸۹ ، ۸۱ ، ۸۳ ، ۹۹ ، ۱۰۰] میں ←

Marfat.com

حاشیہ

←—— اس کی اجمالی تفصیل ہے ، اوراسی سے کچھ ہم نے شروع میں نقل بھی کیا ۔

امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے ائمۂ اشاعرہ کے مسلک لَا یَقْبُحُ مِنْہُ شَیْءٌ کو .... افعالِ الٰہ میں ان حضرات کی طرف سے

تحسینِ عقلی کی تسلیم کے ساتھ یہاں ...... اور آگے دلائلِ عقلیہ سے ثابت فرمایا ہے

رہا یہ کہ —— جن **صفات** کو عقل ناقص جانتی ہے اشاعرہ و ماتریدیہ دونوں فریق اہل سنت ایسی صفات کو ذاتِ الٰہ تعالیٰ شانُہٗ

پر محال بالذات مانتے ہیں

اور جن **افعال** میں عقلِ بشری قبح جانتی ہے ائمۂ ماتریدیہ ایسے افعال کو ذاتِ الٰہ تعالیٰ شانُہٗ پر محال بالذات نہیں

مانتے ، صرف محال بالغیر مانتے ہیں —— محال بالذات ماننا فرقۂ معتزلہ کا مسلک ہے

تو صفاتِ نقص اور افعالِ قبح آمیز ان دو میں وجہ فرق کیا ہے؟......کہ وہاں تو استحالہ بالذات ہوا ، اور یہاں بالغیر؟

اس کا **کشف** امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے کلمات میں ہے ، اور وہ یہ کہ —— صفاتِ نقص مثلاً کذب ، جہل ، سفہ وغیرہ

اپنی حدِ ذات میں نقص ہیں ، تو استحالہ نفسِ ذاتِ صفات بالنسبة الى الالٰه سے ناشی ہے ، تو استحالہ ذاتی ہوا

اور افعال متذکرۂ بالا اپنی حدِ ذات میں نقص نہیں ، بلکہ اس صفت سے نقص ہیں جو ان کے اندر پائی جاتی ہے ، اور جس کے

سبب وہ افعال مُنافیِ حکمت قرار پاتے ہیں ، تو یہاں استحالہ نفسِ ذاتِ افعال سے ناشی نہیں ، بلکہ خارج سے آیا ، تو استحالہ بالغیر ہوا

ہاں وہ خارج ......یعنی صفت قبح و نقص جسے عقل بشری بعض افعال میں دیکھتی ہے ...... بالنسبة الى الالٰه ضرور محال

بالذات ہے ، یعنی افعالِ الٰہ میں قبح و نقص کا گذر قطعاً اجماعاً بین الاشعریه و الماتریدية محال بالذات ہے —— مگر نفسِ

افعالِ مذکورہ محال بالذات نہیں ، بلکہ عند الماتريدية محال بالغیر ہیں

مثلاً تعذیبِ طائع اپنی حدِ ذات میں قبیح نہیں ، بلکہ اس فعلِ تعذیب میں ایک صفت ہے ، اس صفت کی وجہ سے یہ فعل عقلِ

بشری کی نظر میں قبیح ہے تو یہاں استحالہ اس تعذیب کی ذات سے ناشی نہیں ، بلکہ ذاتِ تعذیب میں موجود ایک صفت سے ناشی ہے ، لہٰذا

یہ تعذیب عند الماتريدية محال بالغیر ہوئی ، محال بالذات نہیں

رہے ائمۂ اشاعرہ تو وہ —— عقلِ بشری جو بعض افعال کو قبیح جانتی ہے —— اسے انسانی عقلِ قاصر کا تحکم کہتے ہیں ، تو رب تعالیٰ

کی نسبت سے کسی فعل کو قبیح نہیں جانتے ، اور وہ جو کرے اسی میں اُس کی کمال رسا حکمت مانتے ہیں

ولا تقول الاشاعرة اذا جاوزتِ النَّقْصَ فی النفس اِلّا بها [المعتمد المستند ص ۱۰۴]

اشاعرہ جب نقص فی حدذاتہ [جو کہ صفات میں ہوتا ہے اس] سے آگے بڑھتے ہیں [یعنی افعال کی طرف آتے ہیں جو کہ فی حدذاتہ نقص نہیں] تو اسی صورتِ وسطیٰ کا یعنی حکمت کی مُوافقتِ مُسوِّغہ کا قول کرتے ہیں ←——

Marfat.com

فلا یقبح منه تعالیٰ ما فعل ولا ما خلق کائنا ما کان

﴿ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ هَدٰنَا لِهٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِیَ لَوْلَآ اَنْ هَدٰنَا اللّٰهُ لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ [پ۸ ع۱۲ سورہ اعراف آیت ۴۳]

ثم رأیت فی الیواقیت والجواهر للامام الربانی عبدالوهاب الشعرانی قُدِّسَ سِرُّهُ النُّوْرَانِی قال المبحث السابع والعشرون فی بیان اَن افعال الحق تعالیٰ کلّها عینُ الحکمة، و لایقال اِنها بالحکمة لئلا تکونَ الحکمةُ مُوجِبةً له، فیکونَ محکوما علیه، لانه تعالیٰ احکم الحاکمین، فعلم انه لاینبغی ان تُعَلَّلَ

تو وہ جو بھی کرے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے، برا نہیں، اور جو کچھ بھی بنائے پیدا کرے اُس کی نسبت سے ہرگز قبیح نہیں

﴿سب خوبیاں اللہ کو جس نے ہمیں اس کی راہ دکھائی اور ہم راہ نہ پاتے اگر اللہ نہ دکھاتا بیشک ہمارے رب کے رسول حق لائے﴾

پھر میں نے الیواقیت والجواهر تصنیف امام ربانی عبدالوہاب شعرانی قُدِّسَ سِرُّهُ النُّوْرَانِی میں دیکھا فرماتے ہیں ستائیسواں مبحث:- یہ بیان کہ حق تعالیٰ کے افعال سب کے سب عین حکمت ہیں ـــ اور یہ نہ کہنا کہ حکمت سے ہیں، تا کہ حکمت اُس کے حق میں مُوجب نہ ٹھہرے، اور اُس کا حکمت کے زیرِ حکم ہونا لازم نہ آئے، اس لیے کہ وہ اَحْکَمُ الْحٰکِمِیْن ہے، تو معلوم ہوا کہ اُس کے افعال کو حکمت کے سبب بتانا

← کہ وہ کرے تو بھی موافقِ حکمت ہے اور نہ کرے تو بھی موافقِ حکمت ہے ـــ اب کچھ وہ کلمات کاشفۂ امام پیش کر دیں جن کا ذکر اوپر ہوا

ما کان نَقْصًا فی حد ذاته، کالکذب و الجهل والسَّفَه والعَجز، فذلك کل محال بالذات، قطعا اجماعا بیننا وبین الاشعریة وسائر اهل السنة، ومالم یکن کذٰلك فی نفسه، وانما یلزَم نقص من خارج، اِنْ لَوْ وقَع، فذلك مقدور بالذات مستحیل بالغیر، ومَن اَحالهُ بالذات فکلامه مؤول او مهجور، ومنه [ای مالم یکن کذلك فی نفسه] عند ائمتنا الماتریدیة کُلُّ فعل ینافی الحکمةَ لِمَا فیه من القُبْح [المعتمد المستند ص۱۰۳]

جو اپنی حدِّ ذات میں نقص ہے جیسے کذب وجہل وسَفہ وعجز تو وہ سب قطعاً محال بالذات ہے اس پر ہمارا اور اشاعرہ اور تمام اہلسنت کا اجماع ہے ـــ اور جو اپنی حدِ ذات میں نقص نہیں صرف خارج سے اسے نقص لازم ہے اگر وہ واقع ہو یا واقع ہوتا تو وہ بالذات مقدور [ممکن] اور بالغیر محال ہے

اور جس نے اُسے محال بالذات کہا اُس کا کلام مُؤوَّل ہے یا مہجور، اور اسی قبیل سے ہے [یعنی جو اپنی حدِ ذات میں نقص نہیں اسی کے قبیل سے ہے] ہمارے ائمہ ماتریدیہ کے نزدیک ہر وہ فعل جو صفتِ قبح رکھنے کے سبب مُنافیِ حکمت ہو

Marfat.com

افعالُ الحق بالحکمۃ اھ

ثم نقل عن الشیخ الاکبر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ انہ قال فی الفتوحات :خَلْقُہٗ تعالیٰ لا یُعلّل بالحکمۃ ، فیکون معلولًا لھا ، اھ

وھذا عینُ ماالْھمنی ربّی ، ولہ الحمد ،

ثم اقول ھذا کلّہ فی الحکم الکلی ، ای ھل یجوز عقلا تعلّقُ الارادۃ الالٰھیۃ بما لا حکمۃ فیہ ؟

اما الحکم علی شیٔ من الجزئیّات بوجوبہ وامتناعہٖ نظرًا الی الحکمۃ فلا سبیل الیہ قطعا قطعا ،

بل کل فعل او ترک یُوجِبُ بظنٍّ بحکم الحکمۃ ، فالحقُّ انہ تحکّم العقل البشریّ القاصر ، لا للحکمۃ ، اذلیس معناہ الا انّا نقطع ان لا حکمۃ فی خلافہ اصلًا ، اذ لو کان الحکمۃ فی کل الطرفین لمَا وجب احدھما ، وما یَدرِی الانسان بھذا ، فمحالٌ اَنْ یُحیط العقلُ القاصر بکل حکمۃ ، فلعل ما نظُنّ اَن لا حکمۃ فیہ ، فیہ حکمۃٌ اَجلُّ واَبْھی ممّا ظَنَنَّا ھا فیہ ، فلیس الحکم الا تحکما ،

مناسب نہیں ــــ اھ

پھر شیخ اکبر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے نقل کیا کہ فتوحات میں فرماتے ہیں ــــ ''حکمت کو اُس کے فعلِ تخلیق کی علت نہ ٹھہراؤ ، کہ اس سے اُس کا فعلِ تخلیق حکمت کا معلول ٹھہرے گا''ــــ

یہ عین وہی ہے جو مجھے میرے رب نے الہام کیا۔ اور اسی کے لیے حمد ہے

پھر میں کہتا ہوں یہ سب **حکمِ کلّی** میں ہے ، یعنی کیا یہ عقلاً ممکن ہے کہ ارادۂ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کا تعلق اُس سے ہو جس میں کوئی حکمت نہیں؟(۱)

رہا جزئیات میں سے کسی جزئی پر نظر بہ حکمت ، واجب یا محال ہونے کا حکم ......[یعنی یہ کہ عقل کسی جزئی فعل یا ترک کو مقتضائے حکمت یا خلافِ حکمت جان کر اس جزئی کو واجب یا محال ٹھہرائے]......تو عقل کو اس کی ہرگز ہرگز کوئی راہ نہیں

بلکہ ہر وہ فعل یا ترک ، جسے عقل حکمِ حکمت گمان کر کے واجب ٹھہرائے ، تو حق یہ ہے کہ وہ انسانی عقلِ قاصر کا تحکّم ہے ، وہ حکمِ حکمت نہیں ہے ــ کیونکہ اس فیصلۂ عقل کا مطلب ، خواہی نخواہی یہی ہے ، کہ ہم بالیقین جان رہے ہیں ، کہ اس فعل یا ترک کے خلاف میں قطعًا کوئی حکمت نہیں ــ اس لیے کہ حکمت اگر فعل اور اس کے خلاف ......یونہی ترک اور اس کے خلاف......ان دونوں طرفین میں ہو ، تو اُن میں ایک واجب نہیں ہوگا ــ اور انسان اسے کیا جانے؟......کیونکہ عقل جس کا دستِ ادراک کوتاہ ہے ، نہیں سکتا ، کہ ہر حکمت کا احاطہ کر لے ، تو کیا معلوم کہ وہ جس میں ہم گمان کریں کہ کوئی حکمت نہیں ، اُس میں ہماری سوچی ہوئی حکمتوں سے بھی بالا و برتر بہا حکمت ہو ، تو ہمارا حکم نرا تحکّم ہوگا

(۱) یعنی انسانی عقلِ قاصر کی نظر میں حکمت نہیں ــــ اور جواب اس سوال کا اثبات میں ہے ، کہ ہاں ایسے فعل سے ارادۂ الٰہیہ کا تعلق ہو سکتا ہے ، کیونکہ وہ جو چاہے ، اور جو کرے ، ضرور اُس میں حکمت ہوگی ، اگر چہ انسان اُس حکمت کو نہ جان سکے۔

Marfat.com

اَلَا تَـرىٰ اَنّ ایجابَ اَنْ لا یَذْ کُرَ اللّٰهَ تـعـالیٰ احدٌ ابدًا ، وتـحریمَ اَنْ یَشْکُرَ اللّٰهَ تعالیٰ احدٌ ابدًا ، ممّا لا تُظَنُّ فیه حکمةٌ ، ثم اَبدیٰ فیهما المحقّقُ **ابنُ الهُمام** ما استبـان بـه اَن لو وَقَعَا لکان فیهما حکمةٌ بالغة ، اُنظر المسـایرة ص۱۶۱و تحریر الاصول ص۹۸ج۲ ، وقال فی **المسایرة** ص۱۷۸ : **قولهم** (ای صاحب العمـدة ومن وافقهم) تعذیبُهم (ای الکفار) واقع ، فیکون علی وجه الحکمة ، فعدمه علی خلافها ، **قلنا** هـذا الـقُـصـور عن فهم مناسَبة الشیٔ لـلـضـدین،وهـو ثابت فی الشاهد ، حیثُ ثبَتَ فی العقل مُناسَبةُ قتل المَلِك لِعـدوّه ،اذ ظَفِرَ به ، وعَفْوِه عنه ، اظهارًا لعدم الا لتفا ت الیه ، تحقیرًا لشأنه ا ھ

ثم قال :ھذاالذی ذکرنا یرجِع الی امر الآخـرة ، اَمّـا فی الدنیا فلا نِزاع فی و قـوع الایـلام ، بـل فـی ایجاب العوض باعتباره ، والحَنَفیةُ لا یو جبو نه (علی اللّٰه

دیکھتے نہیں.....اس بات کو واجب کرنا کہ کبھی کوئی اللہ تعالیٰ کا ذکر نہ کرے.....اور اسے حرام ٹھہرانا کہ کبھی کوئی اللہ تعالیٰ کا شکر بجالائے.....یہ ایجاب وتحریم ایسی چیز ہے ، جس میں کوئی حکمت سمجھ میں نہیں آتی اور پھر محقق ابن ہمام نے وہ دقیقہ آشکارا کیا ، جس سے عیاں ہے کہ ، اگر یہ ایجاب وتحریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے واقع ہوتے ، تو ضرور ان میں کمال رسا حکمت ہوتی (۱) دیکھو مسایرہ ص۱۶۱ اور تحریر الاصول ص۹۸ ج۲

نیز مسایرہ ص۱۷۸ میں کہا ـــ صاحبِ عمدہ [علامہ نسفی] اور اُن کے موافقین کا **اعتراض** کہ کفار کو عذاب دینا ہم تم سب مانتے ہیں کہ ضرور ہوگا ، تو یہ بروجہ حکمت ہوگا ، تو نہ دینا خلافِ حکمت ہے؟

جواب اس کا یہ ہے کہ معترضین اس بات کو نہیں سمجھ سکے ، کہ ایک ہی چیز ضِدَّین سے میل کھاتی ، اور مناسبت رکھتی ہے..... حالانکہ یہ بات عالَمِ شہادت میں ثابت ہے کہ ، بادشاہ کا اپنے دشمن پر قابو پاکر اسے قتل کردینا ، عقل مناسب جانتی ہے ، اور معاف کردینا بھی مناسب جانتی ہے ، یہ دکھانے کے لیے کہ اُس کی حیثیت وقعت ہے کیا کہ ہم اُس کی طرف نظر کریں

پھر [مسایرہ ص۱۸۱ میں] فرمایا ـــ یہ جو ہم نے بیان کیا اُخروی معاملے سے متعلق ہے ـــ رہا وقوعِ ایلام دردنیا [یعنی اللہ پاک کا دنیا میں کسی پر مصیبت نازل کرنا] تو اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے ـــ ہاں نزاع اس مصیبت کا مناسب عوض واجب ٹھہرانے میں ہے ـــ ماتریدیہ

(۱) یعنی اُس کا مملوک ہوکر بغیر اُس کے اِذن کے اُس کا نام لینا ، یا شکر بجالانا ، یہ بغیر اُس کی مرضی کے اُس کی ملک میں تصرف کرنا ہے ، تو اس پر استحقاقِ عذاب ہوتا ، نیز ـــ ہزار بار بشویم دہن زمشک وگلاب ☆ ہنوز نام تو گفتن کمالِ بےادبی ست ـــ حقیر ذلیل کی کیا مجال کہ اُس کبیرِ متعال کا نام لے ـــ یہ خلاصہ ہے اُس حکمت کا ، جو مذکورہ ایجاب وتحریم سے متعلق ، مسایرہ[ص۱۶۱] میں ، آشکارا فرمائی

Marfat.com

سبحانه وِفاقًا للاشاعرة و)خلافًا للمعتزلة ، و يعتقدون فيه حكمةً للّٰه سبحنه ، فقد تُدرَكُ وقد تُظَنّ وقد لا تُدرَكُ كما في البهائم ونحوها ،فيُحكَم بحُسنه قطعا ، ويُعتقَد فيه حكمةٌ قَصُرنا عن دَرْكها ،

فيجب التسليمُ له ، و اعتقادُ الحقيّة في فعله ، و تركُ الاعتراض ، له الحكم والامر ، لا يُسأَل عمّا يَفعل بحكم رُبوبيّته وكمالِ علمه وحكمته الباهرة التي قد يَقصُر عن دَرْكها عقولُ الكُمّل ﴿والله يَعلم وانتم لا تعلمون﴾ اھ مُلتقطًا

وقال العلامة في شرح المقاصد ص۱۵۴ج۳ : جَعَلَ اصحابُنا تكليفَ ما لا يُطاق ، وعدمَ تعليل افعالِ اللّٰه تعالٰى بالاغراض ، من فروع مسئلة الحُسن والقُبح ، وبُطلانِ القول بانه يقبح منه شیٔ ، ويَجب عليه

بموافقتِ اشعریہ وبرخلاف معتزلہ ، اللہ عَزَّوَجَلَّ پر عوض واجب نہیں مانتے ......اور بلا ایجاب عوض بھی یہ اعتقاد رکھتے ہیں ، کہ اس ایلام در دارِ دنیا میں اللہ پاک کی حکمت ہے ، تو وہ کبھی جزمی طور سے معلوم ہوتی ہے ، اور کبھی مظنون ، اور کبھی نامعلوم ، جیسے چارپایوں وغیرہ میں ـــــ تو اس ایلام کو [بغیر اس کی حکمت جانے ہوئے بھی آپ حضرات ہماری ہی طرح] حَسَن ٹھہرائیں گے ....[کیونکہ ہمارا تمہارا تمام اہلسنت کا اجماع ہے کہ اللہ پاک کی طرف نسبت کرتے ہوئے کوئی فعل قبیح نہیں۔ مسامرہ ص۱۸۵]........اور اس ایلام میں حکمت ہی مانیں گے ، ایسی جس کے جاننے سے ہم عاجز ہیں

تو واجب ہوا کہ یہی بات اُس کے ہر فعل میں [آپ حضرات] تسلیم کریں [کہ بلاادراکِ حکمت اُس کے فعل کا حُسن ہونا قبول کریں] اور اُس کی نسبت سے ہر فعل کو حق جانیں ، اور اُسے ہر فعل کا حق رکھنے والا مانیں ، اور اعتراض خیال میں نہ لائیں ....[کہ مثلاً تعذیبِ اَبرار کرے یا مثلاً تعذیبِ کفار نہ کرے تو یہ نقص لازم آئے گا]....[کیونکہ الٰہی حکمتوں کو جاننے سے عقولِ بشری عاجز ہیں۔ مسامرہ ص۱۸۵]

حکم صرف اُس کا ہے اور اُسی کے اختیار میں ہے حکم دینا

اس سے پوچھا نہیں جاتا وہ جو کرے اپنے حکمِ رُبوبیّت اور کمالِ علم ، اور اپنی اُس غالب و برتر حکمت ، سے جس تک رسائی کی عقولِ کاملین کو بھی طاقت نہیں ﴿اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے﴾ [پ۲ع۱۰آیت ۲۱۶ سورہ بقرہ] مختصراً

اور علامہ سعد الدین **تفتازانی** نے شرحِ مقاصد [دارالکتب العلمیہ بیروت کی ج۳ص۲۱۷] میں فرمایا.... تکلیفِ مالا یُطاق یعنی یہ مسئلہ کہ ـــــ اللہ پاک بندے کو اُس کام کا مُکلّف کرے جس کی بندے کو طاقت نہیں ....اور یہ مسئلہ کہ....افعالِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا اغراض پر مبنی نہیں ہوتے ـــــ ان دونوں کو ہمارے اصحابِ اشعریہ نے اُن اصول کی فرع ٹھہرایا ، جن میں ایک ہے مسئلۂ حسن

البُهْرُ (ف) :الإضاءَةُ ، وَالغَلَبَةُ [ق ت] : روشن ہونا ، غالب ہونا

Marfat.com

فعل او ترک ،

لان المخالفین انما عوّلوا فی ذٰلك علی ان تکلیف مالا یُطاقُ سَفَهٌ ، والفعل الخالی عن الغَرَض عَبَثٌ ، وکلاهما قبیح لایلیق بالحکمة ، والمعتزلةُ منهم مَن اَثبتهٗ ، بقیاس الغائب علی الشاھد ، فان العقلاء حتی المنکرین للشرائع یستقبحون تکلیفَ المَوالی عَبِیدَھم مالا یُطیقونه ، ویَذُمُّونھم علیٰ ذٰلك

والجواب ان ذٰلك من جھة قطع المستقبحین بان افعال العِباد معلّلَة بالاغراض ، واَنَّ مثل ذٰلك مُنافٍ لغَرَض العامّة و مَصلَحَةِ العالَم ، ولا کذالك تکلیفُ عّلام الغیوب ، اِمّا لتنزُّہ افعالہٖ من الغَرَض واِمّا لقصده حِکَمًاومَصالِحَ لاتَھتدِی الیھا العُقول

فان قیل :کلامُنا فی تکلیف التحقیق والمعاقبةِ علی الترک ، لا فی التکلیف لِاَسرارٍ اُخَرَ ، کما فی التَحدّی

وقبح ، دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے کسی بھی فعل یا ترک کو قبیح کہنا ماننا باطل ہے ، تیسرا یہ کہ اُس پر کوئی بھی فعل یا ترک واجب ماننا باطل ہے۔

اس لیے کہ **مخالفین** کی دلیل ان دو مسائلِ بالا میں یہی ہے کہ تکلیف مالا یُطاق سَفَہ ہے......اور جس فعل کی کوئی غرض نہ ہو وہ عَبَث ہے ......اور سفہ وعبث دونوں قبیح ہیں ، شایانِ حکمت نہیں ــــــ بعض معتزلہ نے تکلیف بالا کے قبح کو نادیدہ کا دیدہ پر قیاس کرکے ثابت کرنا چاہا ، کہ مالکوں کا اپنے غلاموں پر ان کی طاقت سے باہر بوجھ لادنا...... اِسے عقلاء حتی کہ جو دین وشرع کے منکر ہیں وہ بھی برا جانتے ہیں ، اور مالکوں کی ایسا کرنے پر مذمت کرتے ہیں

جواب :۔ یہ برا جاننا اور مذمت کرنا ایک یقین کی راہ سے آیا ہے ، یعنی برا جاننے والوں کو یقین ہے ، کہ بندوں کے فعل اغراض ومقاصد پر مبنی ہوتے ہیں ، اور تکلیفِ مالا یطاق عمومی طور پر ان کے اپنے اغراض و مقاصد ، نیز اوروں کی بھلائی کے بھی منافی ہے

اور علّامُ الغُیوب بندوں پر تکلیف مالا یطاق رکھے ، تو وہاں اس یقین کو راہ نہیں ہے ، کیونکہ اُس کے افعال ، اس سے پاک ہیں ، کہ اُن میں اُس کی اپنی کوئی غرض ہو ، یا پھر اُسے وہ حکمتیں اور وہ فائدے منظور ہوتے ہیں ، جن تک عقلوں کی رسائی نہیں

سوال :۔ہم صرف اُس تکلیفِ مَالَا یُطاق کو قبیح ٹھہرا رہے ہیں ، جس میں واقعی طاقت سے باہر بوجھ لادنا ہو ، یعنی جسے بجا نہ لانے پر سزا دہی ہو ، باقی دیگر نہاں حکمتوں سے جو ہو اُسے نہیں...... جیسے انبیائے کرام عَلَیھِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام نے منکروں سے دعوتِ مقابلہ میں فرمایا [مثلاً ــــــ اس قرآن کے مثل کوئی ایک آیت لے آؤ ــــــ کہ اس سے یہ مقصود نہ تھا کہ وہ منکرین سچ مچ ایسا کرکے

تَحَدّی : برابری کردن درکارے وپیش خواندن خصم راو غلبہ جستن [ص]: دعوتِ مقابلہ

Marfat.com

قلنا :نحن ایضا اِنّما نعتبرُ احتمالَ اَسرارٍ اُخَرَ فی ذٰلك التکلیف وفی تثبیت استحقاقِ العقاب اھ مُختصرًا

ثم اقول وَفَّقَنِیْ ربی لِوجه آخرازھرَ واظھرَ ، وھو انّا نقول:نعم یستحیل اَن یصدُر منه تعالیٰ فعل او ترك لا حکمة فیه ، ولیس ذٰلك اَن الحکمة حاکمة علیه تعالیٰ ، فَیَتَتَبَّعُ لِمَواردھا ، فما رآہ موافِقا لھا اَرادہٗ ، واِلّا لَمْ یمکن اَن یُرید ، کما زعَمتم ، حاشاہ عن ذٰلك ، بل کان الحکمةُ لازمةٌ لِإرادته مَھْمَایُرید ،

فان قلت اذا کانت الحکمة بجمیع الوجوہ منحصرةًفی فعلِ شئ ، فکان ترکُه خالیًا عنھا اصلًا ، فان اراد ترکه یلزَم الخُلوّ عنھا ، وکذا اِن اقتضتْ ترکًا ، بحیثُ لاوجه لِلْحِکَمِ فی الفعل ، فاراد فِعْلَهٗ

قلت فرض باطل وتقدیر مستحیل ، فان جمیع وجوہ الحکمة

دکھائیں ، بلکہ انہیں اُن کی عاجزی دکھانا ، اور قبولِ حق کے لیے انہیں آمادہ کرنا مقصود تھا]

جواب:۔ہم بھی وہ واقعی حقیقی تکلیفِ مالایُطاق بندوں کے ذمے لازم کرنے ، اور اُسے بجانہ لانے پر مستحقِ عذاب ٹھہرانے ، میں دیگر نہاں حکمتیں ہی مانتے ہیں ــ شرحِ مقاصد کا کلام اختصار کے ساتھ تمام ہوا

پھر میں کہتا ہوں ......میرے رب نے مجھ پر ایک اور وجہ اِلہام فرمائی ، جو اس سے بھی زیادہ ظاہر وروشن ہے ، وہ یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ــ **ہاں اللہ تعالیٰ سے کوئی فعل یا ترک ایسا صادر ہونا ...... جس میں کوئی حکمت نہ ہو ...... محال ہے** ــ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ...... حکمت اُس پر حاکم ہو ، کہ وہ مَوارِدِ حکمت کا تتبع کرے ، اب جسے موافقِ حکمت پائے ، اُس کا ارادہ کرے ، اور جسے موافقِ حکمت نہ پائے ، اُس کا ارادہ نہ کرسکے ......جیسا کہ تمہارا (۱) زعم ہے ......ہرگز نہیں ــ پاکی ہے اُسے اِس سے ــــ بلکہ جو ہم نے تسلیم کیا ، اُس کا مطلب یہ ہے کہ...... **حکمت اُس کے ارادے کو ، خواہ وہ جب بھی ارادہ کرے ، لازم ہے**

سوال:۔ جب حکمت کی تمام صورتیں کسی چیز کو کرنے میں منحصر ہوں ، تو اُس کے ترک میں حکمت بالکل نہیں ہوگی ، اور اُس کو ترک فرمانا حکمت سے نرا خالی ہوگا ، اب وہ ترک کا ارادہ فرمائے ، تو لازم آئے گا کہ اُس کا وہ ترک حکمت سے خالی ہو...... یونہی حکمت اگر کسی بات کے ترک کا اقتضاء کرے ، اس وجہ سے کہ اس بات کے کرنے میں حکمت کی کوئی صورت نہیں ، اور پھر اللہ پاک فعل کا ارادہ فرمائے

[تو اس کے اس فعل کا یکسر خالی از حکمت ہونا لازم آئے گا]؟

جواب:۔ یہ فرض باطل ہے ، اور جو صورت تم نے فرض کی وہ ہرگز

---

(۱) یعنی حضراتِ حنفیہ یعنی حضراتِ ماتریدیہ **التوفیق** :الاِلھام للخیر [تاج العروس] الھام : دردل افگندن [صراح]: دل میں بھلائی ڈالنا۔ **زَھَرَ السِّراجُ وَالْقَمَرُ وَالْوَجْهُ وَالنَّجْمُ** (ف) زُھُورًا :تَلَألَأَ وَاَشْرَقَ [ق ت] : روشن ہونا ، چمکنا

Marfat.com

المخصوصة المعقولة لكم وللعٰلمين جميعًا ، اِن انْحصرت فى احد الطرَفين ففى الطَرَف الأخَر وجهٌ باهرٌ قاهرٌ ، وهو الاستغناء ، واظهارُ انه يفعل ما يشاء ، وانّه هو الغنىّ الحميد ، وانّه فعّال لما يريد ، وانّه لا يُسأل عما يفعل ،

فهذا وجه عام تام يشتمل كلَّ ما يُخال خاليا عن الحكمة اصلا ، فيُدّعىٰ كونُه سَفهًا او عَبَثًا او وَضْعَ شيٍ فى غير محله ،

فثبتَ لِلّٰه الحمد انّ الحكمة لازمةٌ لارادته تعالىٰ ، تَدُورُ معها حيثُ دارتْ ، وانّه يستحيل ان يكون لِشئٍ من السَفَه والعَبَثِ والجَوْرِ و الظُلْم والقُبْح مَسَاغٌ اصلًا اِلىٰ شئٌ من افعاله ، عَزَّ جلالُهٗ ، فيُريد ما يُريد باختياره المُطلَقِ التامّ الصِّرْفِ النَّاصعِ ، الذى لاتقييدعليه من جهة شئ اصلًا

کبھی واقع نہیں ہوسکتی ...... کیونکہ حکمت کی وہ تمام مخصوص صورتیں جو تمہارے اور سارے جہان کی سمجھ میں آئیں ..... اگر طرفینِ فعل و ترک میں سے ایک میں ...... منحصر ہوجائیں ، تو طرفِ دیگر میں ...... حکمت کی ایک وہ صورت ہوگی ، جو اُن سب صورتوں سے فائق اور سب پر غالب ہے ...... اور وہ ہے استغناء و بے نیازی [کہ اُسے تمام جہان میں سے کسی کی کچھ پراوہ نہیں] اور اِس بات کا اظہار کہ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے ..... اور یہ کہ وہ بے نیاز ہے سراہا ہوا ..... اور یہ کہ وہ جو چاہے کرے ..... اور یہ کہ اس سے کوئی نہیں پوچھ سکتا وہ جو کرے۔

یہ وہ عام و تام ، حکمت آگیں صورت ہے ، جس کے دائرے سے کوئی بھی ایسا فعل و ترک باہر نہیں ..... جسے تم حکمت سے نرا خالی خیال کرکے [اُس فعل یا ترک کے صدور میں] سَفَہ یا عبث یا چیز کو بے موقع بے محل رکھنے ، جیسے نقص کا دعویٰ کرو۔

تو بحمد اللہ تعالیٰ ثابت ہوا کہ ــ حکمت اللہ تعالیٰ کے ارادے کو لازم ہے ، ارادہ جہاں جائے حکمت اُس کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے ..... اور سَفَہ و عبث و جَور و ظلم و قبح ، جیسے کسی نقص کی ، اُس کے کسی بھی فعل میں ..... کچھ بھی گنجائش ہونا محال ہے ــــ اُس کی عظمت نہایت برتر ہے ــــ تو وہ جو چاہتا ہے ، اپنے تام و کامل ، اور شائبۂ جبر سے پاک وصاف ، اُس اختیارِ مطلق سے چاہتا ہے ..... جس پر کسی بھی راہ سے ..... ذرا سی بھی بندش ..... ہرگز نہیں ، اور اُس اختیار میں بہر حال حکمت عیاں ہے۔

خَالَالشَیْءَ یَخالُ خَیْلًا : ظَنَّهٗ [ق] **الجَوْرُ** نقيضُ العَدْلِ ، جَارَعليه يَجُوْرُ جَوْرًا فى الحُكمِ اى ظَلَمَ [ق ت]
الصِرْف بالكسر الخالص البَحْتُ [ق ت] **النَاصِع** :الخالصُ من كلّ شى [ق] **القُبْحُ** بالضم (ك) ضِدُّ الحُسْنِ ، يكون فى الصورة والفعل [ق ت] **حُسْن** : خوبی ـ **قُبح** : خرابی

Marfat.com

وهنالك حصحص اَنَّ **الحقَّ مَعَ ساداتنا** (۱) **الاشعرية**، واستبان كالشمس والليل انه لا يقبُح منه شئ، كما لا يجب عليه شئ، فانّ هٰذه القضيةَ الاخيرةَ قد اجمعتْ عليها سَادَتُنا الماتريديةُ والاشعريةُ وبالجملة اهلُ السنةِ جميعًا، وتلزمها القضيةُ الاُولىٰ لزومًا بيّنًا، اذ لو قَبُحَ منه شئٌ لوجب عليه تركُهٗ، اذ لاينبغي لشانه ان يفعل القبيحَ، لكن لايجب عليه شئ اجماعًا، فوجب ان لايقبُح منه شئٌ اجماعًا، ولله الحجة السامية،

ولاينافى ذٰلك عقليةَ الحُسْن والقُبحِ، كما عليه ائمّتنا الماتريدية، فان الانقسام حاصل عقلًا بالنظر الى العَبِيْد، لانهم لاحَظَّ لهم من الوجه العامّ الذى ذكرناه فى افعاله تعالىٰ، وهو الاستغناء واظهارُ اَن لا حكم عليه لاحد، فافعالُه عَزَّ جَلالُهٗ كُلُّها حَسَنَةٌ عقلًا وشرعًا، جزمًا وقطعًا، طاعةً وسمعًا، ولله الحمدُ ۱۲

[رحمة الملكوت قلمى منقول ص۴ تا ۱۰]

یہاں کھلا کہ ___ **حق ہمارے ساداتِ اشعریہ کے ساتھ ہے** ...... اور مثلِ آفتاب وشب عیاں ہوا کہ ...... اللہ پاک کی نسبت سے کوئی فعل وترک قبیح نہیں ...... جیسا کہ اُس پر کچھ واجب نہیں ___ کہ یہ آخری قضیہ وہ ہے، جو ہمارے ساداتِ ماتریدیہ واشعریہ، بلکہ تمام اہلسنت، کا اجماعی ہے ...... اور اِسے وہ پہلا قضیہ بہ لُزومِ بیّن (۲) لازم ہے ...... کیونکہ اگر اُس کی نسبت سے کوئی شی قبیح ہو، تو اُس پر اُس شی کا ترک واجب ہوگا ...... اس وجہ سے کہ قبیح کا اُس سے صدور اُس کے شایانِ شان نہیں لیکن **اُس پر بہ اجماعِ اہلسنت کچھ واجب نہیں**، تو **لازم ہوا کہ بہ اجماعِ اہلسنت اُس کی نسبت سے کچھ قبیح نہیں** ___ اور اللہ ہی کے لیے ہے بلند وبالا حجت

اور یہ [اس کی نسبت سے کسی بھی فعل یا ترک کا قبیح نہ ہونا] اُس عقلیتِ حُسن وقُبح کے کچھ منافی نہیں، جس کے قائل ہمارے ائمۂ ماتریدیہ ہیں ___ کیونکہ وہ فعل کی حَسن وقبیح میں تقسیم ...... جبکہ فعل کی نسبت بندوں کی طرف ہو تو ...... ضرور عقلی ہے ...... کیونکہ بندوں کا، اُس وجہِ عام وتام میں، کچھ حصہ نہیں، جو افعالِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا میں ہم نے بتائی، یعنی شانِ بے نیازی، اور اِس کا اظہار کہ اُس پر کسی کا حکم نہیں ___ لہٰذا افعالِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا وَتَبَارَکَ وَتَعَالٰی سب حَسن ہیں عقلاً بھی اور شرعاً بھی، اِسی کا ہمیں جزم اِسی کا یقین، اور یہی ہمیں قبول یہی تسلیم ___ اور اللہ ہی کے لیے حمد ہے۔

(۱) منقول قلمی نسخہ میں عبارت یوں لکھی ہے: هنالك حصحص الحق ساداتنا الخ۔

(۲) لزوم بیّن التزام کے مرتبے میں ہے ___ وہ لزوم غیر بیّن ہے جو التزام کا مقابل ہوتا ہے۔

حَصْحَصَ الشئُ: بَانَ وَظَهَرَ بَعدَ كِتْمانه [قاموس]: نہاں چیز کا عیاں ہوجانا **الحَظُّ**: النَّصِيبُ وَالْجَدُّ [ق]: حصہ

Marfat.com

تابش سوم

ارادۂ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کا وجودِ عالَم سے تعلق

فلسفی کہتے ہیں

قبلَ وجودِ العالم كان المريدُ موجوداً ، والإرادةُ موجودةً ،ونسبتها إلى المراد موجودةً ، ولم يتجدّد مريد ، ولم تتجدّد إرادة ، ولا تَجدّدَ للإرادة نسبة لم تكن ، فإنّ كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد

یعنی ذی ارادہ تو ازل میں ہے ، ارادہ بھی ازل میں ہے ، اور ارادے کا عالم سے تعلق بھی ازل میں ہے ، تو عالم بھی ازلی ہوگا ، یعنی نہ ذی ارادہ حادث ، نہ ارادہ حادث ، نہ تعلقِ ارادہ حادث ، تو عالم بھی حادث نہیں ہوسکتا

امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے حاشیہ **رحمۃ الملکوت** بر فواتح الرحموت شرحِ مسلم الثبوت میں اس سے متعلق ایک نفیس کلام ہے ، جس میں آپ نے دکھایا ہے کہ......عالم کیسے حادث ہوسکتا ہے......فرماتے ہیں

الارادةالازليةاذاتعلّقت بوجودالحادث فی الحِيْنِ الفَلانی،كان مما يتوقف عليه وجودُه، اتيانُ ذالك الحين،لِعدمِ امكانِ اَن يتقدمهٗ فيُوجَد مِن دون ايجادٍ، لان المُوجِد لَمْ يَقْتَضِ وُجودَه قبل ذالك الحين، واذاكان الحينُ ايضًا داخلًا فيما يتوقف عليه وجوده، كان هو الجزءَ الاَخيرَ لِلعلة التامّةِ فلم يجب الممكنُ الا عند وجود العلة ـــ فما لم يأت ذٰلك الحِيْنُ لم تَتِمّ العلةُ ،فكان عدمه لعدم علتهٖ الخ ـ[رحمة الملكوت قلمی منقول ص۱۳، ۱۴]

ارادۂ ازلی کا تعلق......جب اِس سے ۔ہے......کہ حادث فلاں حین میں وجود پائے......تو حادث کا وجود جن امور پر موقوف اُن میں سے ایک اُس حین کا آنا بھی ہے......کیونکہ حادث اُس حین سے پہلے موجود نہیں ہوسکتا......کہ یہ حادث کا بغیر ایجاد کے موجود ہوجانا ہوگا......اس لیے کہ حادث کے اُس حین سے پہلے وجود کا مُوجِد کی طرف سے اقتضا نہیں ہے اور جب وہ حین بھی اُن جملہ امور میں سے ہے ، جن پر حادث کا وجود موقوف ہے ، تو وہ حین علتِ تامّہ کا جزءِ اخیر ہوئی ، تو ممکن بالذات واجب بالغیر نہ ہوا مگر جب کہ علت موجود ہوئی ـــ تو جب تک وہ حین نہ آئی علت تام نہ ہوئی ، تو حادث کا عدم اسی علت کے عدم سے تھا

تو ذاتِ الٰہ جَلَّ مَجْدُہٗ ازلی ، ارادہ قدرت وغیرہ اس کی صفاتِ ذاتیہ بھی ازلی ، اور

تـعـلّـقُ ارادتـه تـعـالىٰ بالعالمِ كان ازليًا على التحقيق [رحمة الملكوت قلمی ص۶]

اس کے ارادے کا عالم سے تعلق بھی بر بنائے تحقیق ازلی

Marfat.com

مگر وہ تعلق ...... حادث کے جس حین میں وجود...... سے ہے ......وہ حین ازلی نہیں ......لہذا عالم کا ازلی ہونا لازم نہیں آیا......اور حادث و نو پید ہونا ممکن ہوا

اس کے علاوہ بھی اس **تعلق** پر آپ نے اسی **رحمۃ الملکوت** میں ایک تفصیلی اور ساتھ ہی ایسا لطیف جامع اور دلیل عقلی سے مزین کلام فرمایا......کہ فلسفی استحالۂ حدوث و شبہۂ قِدَم کو سر اٹھانے کا یارا نہ رہا ______ اس میں آپ نے **ایک شبہہ** لاینحل کو اپنے نورِ بصیرت سے حل فرمایا ہے......وہ شبہہ یہ تھا کہ

نفسِ تعلق کی گو جانبینِ فعل و ترک کی طرف نسبت برابر ہے ......جس سے تعلق بہ فعل ، واجب......اور ترک ، ناممکن نہیں ہوگا......

مگر یہ تعلق......چونکہ فی نفسہ ممکن ہے ......اور ممکن، مؤثر سے مستغنی نہیں ......تو یہ تعلق آیا کہاں سے؟

بہ لفظِ دیگر تعلق، نسبت ہے......تو اس کے طرفین ہوں گے......جن میں ایک تو فعل یا ترک ہے......اور ان دونوں کی جانب تعلق کی نسبت برابر ہے تو تعلق بہ فعل واجب نہیں ہوا......اور ترک کا محال ہونا لازم نہیں آیا۔ اور طرفِ دیگر وہ ہے جس سے یہ تعلق صادر ہوا......تو وہ کیا ہے جس سے یہ تعلق صادر......اور جو اس تعلق کا مصدر ہے؟......وہ اگر ذاتِ علیّہ ہے تو یہ تعلق، صادر بالایجاب ہوگا......اور واجب ہوگا...... اور یہ تعلق، فعل سے ہوا......کہ عالم جو وجود میں آچکا فعل ہے...... اور جب تعلق بہ فعل ، بہ ایجابِ ذات ، واجب ہوا......تو لازم و مقتضائے ذات ہوا......تو ترک محال ہوا...... اور عالم کا ازلی ہونا لازم آیا

اور اگر وہ مصدر، ارادہ ہے......اور یہ تعلق بہ فعل، ارادہ سے صادر ہے......تو ارادے سے یہ تعلق بہ فعل صادر ہونے کے لیے......ارادہ کا اس تعلق سے تعلق ضروری ہے......پھر اس ثانی تعلق کے بارے میں سوال ہوگا کہ وہ کہاں سے آیا؟......تو یا تسلسل ہوگا......اور تسلسل مبدا میں محال ہے......یا آخری تعلق کو صادر بالایجاب کہنا پڑے گا......تو پھر ترک، ناممکن ہو جائے گا ......اور عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا

اس کا حل آپ نے یہ پیش فرمایا کہ

یہ تعلق ارادہ سے بہ نفسِ ارادہ صادر ہے......تو اختیاری ہوا ......صادر بالایجاب نہیں ہوا......تو عالم کا ازلی ہونا لازم نہیں آیا___ اور ارادہ سے یہ تعلق صادر ہونے کے لیے......اس تعلق سے......ایک اور تعلق کی حاجت جاننا......[جس سے کہ تسلسل ہو یا ایجاب لازم آئے]......ایک نری بے معنی بات......اور مقتضائے عقل کے خلاف ہے___ کیونکہ ارادے کی شان ہے......دو مقدوروں میں سے کسی بھی ایک کی تخصیص ______ اور ارادہ اس تخصیص میں......اپنے علاوہ......کسی شی دیگر......کا محتاج نہیں......کیونکہ "ارادے نے فعل اور ترک دو میں سے ایک کی جو تخصیص کی یہ تخصیص ایک اور ایسی تخصیص کی محتاج ہو جو اس تخصیص کی تخصیص ___

Marfat.com

ہو'' ـــ یہ نری نامعقول بات ہے

اور تعلقِ ارادہ .... سے ہم نہیں مراد لیتے ہیں .... مگر یہی تخصیص ـــ تو تعلق میں تسلسل بھی لازم نہیں آیا .... جس سے بچنے کے لیے صادر بالا یجاب ماننا پڑے .... تو عالم کا ازلی ہونا لازم نہیں آیا

اور جب تخصیص کا ارادہ سے صادر ہونا ثابت ہوا .... تو تعلق جو کہ بعینہٖ تخصیص ہے .... اختیاری ہوا

اور عالَم اسی تعلق سے وجود میں آیا .... تو عالَم صادر بالاختیار رہا .... تو ایجابِ فلسفی نہ رہا .... جس سے کہ قِدَم لازم آئے۔

اور وجودِ عالم کے لیے جو جو وقت بھی فرض کرو .... سب کی طرف .... ارادہ اور تعلقِ ارادہ .... کی نسبت یکساں ہے ـــ تو ارادہ اور تعلقِ ارادہ کے لیے وہ سب ممکن ہوئے ـــ اُن میں .... ارادہ کی طرف سے .... جس وقت کی تخصیص ہوگی .... اُسے ترجیح ملے گی ـــ تو عالم کا حادث ہونا ممکن ہوا ـــ اور فلسفی استحالۂ حدوث باطل ٹھہرا

رحمۃ الملکوت سے یہ حاشیہ کامل مع ترجمۂ مترجم اندرونِ صفحات ملاحظہ کریں (۱) اور فلسفی شبہہ ازلیتِ عالَم کے بے مثال استیصال میں اس امام مُؤَیَّد مِنَ اللّٰہ کے قلب پر علومِ حق کے اِلقاء کا چشم دید نظارہ کریں

اسی سے ـــ تعلق کو حادث ماننے پر تسلسل اور قدیم ماننے پر عالم کا قِدَم لازم آنے کا ـــ وہ شبہہ بھی از بیخ برکندہ ہو گیا جو مولوی شبلی اعظم گڑھی کی کتاب ''سوانحِ مولانا روم'' میں ہے کہ

> جب تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا ، اور ضرور ہے کہ وہ علت بھی حادث ہو کیونکہ حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے ، قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا کیونکہ علت و معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے اسی لیے علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا ، اور چونکہ علت حادث ہے تو اس کے لیے بھی علت کی ضرورت ہوگی ، اب یہ سلسلہ اگر الیٰ غیر نہایۃ چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے [سوانح مولانا روم ص ۱۴۱، ۱۴۲]

میں کہتا ہوں کچھ ضرر نہیں کہ .... وہ علت بھی حادث ہو ، کیونکہ ـــ ''حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے'' ـــ یہ فلسفہ کا وہ لقمہ ہے جسے فلسفی نگل نہ سکے ، اور اس کے اثبات سے یکسر عاجز رہے ، جیسا کہ تہافت الفلاسفہ مسئلۂ اولیٰ [ص ۷۰] میں آرہا ہے کہ ـــ کائنات میں حوادث کی موجودگی ، مثلاً شب و روز اور صبا و شباب و کہولت و موت کا سلسلہ بدیہی ہے ، جس سے فلسفی کو بھی انکار نہیں ، تو ان حوادث کی علت کیا ہے؟ .... فلسفی کہتے ہیں وہ گردش افلاک ہے ، جو من وجہٍ قدیم ہے ، کہ دائمی ہے ، اور من وجہٍ حادث ہے ، کہ اس کا ہر جزء مفروض نیست سے ہست ہوتا ہے ، اور اس گردش کی علت فلک کا نفس قدیم ہے

اس پر کھلا اعتراض ہے کہ گردش کی حیثیت حدوثی و تجددی کی علت کیا ہے؟ .... وہی فلک کا نفس قدیم ، تو قدیم حادث

---

(۱) ص ۱۰۷ سے ـــ یہاں فلسفیوں کی ایک حیلہ سازی اور اس کا رد ص ۲۴۷ اور ۲۵۹ پر آرہا ہے ، اور اجمالی اشارہ حاشیہ ص ۱۴۱ میں

Marfat.com

کی علت ہوگیا ـــــ یونہی یہاں تعلق اگر حادث ہو اور ارادہ قدیم تو تسلسل نہیں لازم آئے گا ، کہ وہ تو علت کے حادث ہونے پر لازم بتایا ہے

مگر بے انصافوں کے دل سے اپنے شبہۂ باطلہ کا خلجان نہیں جاتا جب تک بالخصوص اسے نہ توڑا جائے ، تو خوانِ امام کا یہ زلّہ رُبا ـــ فلِلارض من کاس الکِرام نصیب ∴ وکیف یُنْھَرعن الانہار السائلون ؎ ـــ کا امیدوار کہتا ہے ـــــ یہ تعلق ، ارادہ سے بہ نفسِ ارادہ صادر ہے......نہ بارادۂ دیگر......اور نہ یوں کہ ارادہ کو اس تعلق سے ایک اور تعلق ہو ، کہ یہ تعلق نہیں ہے مگر **تخصیص** ـــــ اور ارادے کی شان ہی یہ ہے کہ......ایک جیسی چند چیزوں میں سے کسی ایک کی تخصیص کردے ـــــ تو ارادہ اس تخصیص میں کسی اور تخصیص کا ہرگز محتاج نہیں ـــــ تو تعلق اگرچہ حادث ہو......تاہم تسلسل لازم نہیں

اور تعلق اگر ازلی ہو تو عالم کا قدم لازم نہیں ، اس لیے کہ ـــــ تعلق جب ارادہ سے بہ نفس ارادہ صادر ہے تو اختیاری ہوا ، تو عالم جو اسی تعلق سے وجود میں آیا صادر بالاختیار ہوا ، تو قدم لازم نہ رہا ، اور ازل میں عالم کا عدم ممکن ٹھہرا

تعلق مذکور بالا کی فہم تک رسائی کا اگر یارا نہ تھا ، کہ تقلید کورانہ کے پَر اس فضا میں پرواز کے لیے ساتھ نہ دے سکتے تھے ، تو کم از کم نور رسائی سے مستنیر بندگان مُؤیَّد مِنَ اللّٰہ تک ہی رسائی کے سائی ہوتے ، تا کہ حقیقتِ حقّہ صادقہ سے نری محرومی کا شکار نہ ہوتے ، مگر خمار تقلید کی دھن کچھ اور ہی ہوتی ہے

اور ایسے بے عقلوں سے اس کی کیا شکایت کہ عالم کا قدیم ہونا کہ کفرِ صریح ہے تراشیں اور اس کا نرا جھوٹا الزام حضرات صوفیۂ صافیہ قُدِّسَتْ اَسْرَارُھُمْ کے سر رکھیں

تابشِ چہارم

فلسفیوں نے حرکتِ فلک کے تمام افراد کو حادث مان کر ، حرکتِ مطلقہ ، یعنی نوعِ حرکت ، یعنی طبیعتِ حرکت ، کو قدیم کہا ـــــ اس پر علامہ تفتازانی عَلَیْہِ الرَّحْمَۃُ وَالرِّضْوَان نے جواب دیا

[لا وجود للمطلق الا فی ضمن الجزئی فلا یُتصور قِدَم المطلق مع حدوث کل من الجزئیات [شرح عقائد ص ۲۵]]

صاحب نبراس کا ادراک اس حجت کی گہرائی کو نہ پہنچا ، وہ اُوْرِدَ وَ اُجِیْبَ سے پریشان ہو کر حجتِ مذکورہ کو جوابِ ناصافی کہہ گئے ، اور برہانِ تطبیق کی طرف نکل کر انہوں نے سکون کی سانس لی ، کہ کہا

والحقّ ان الجواب الصافی عن الشوائب لیس ما ذکرہ الشارح بل ان عدم تناھی	حق یہ ہے کہ بے داغ جواب وہ نہیں جو علامہ تفتازانی نے پیش کیا ـــــ بلکہ یہ ہے کہ حرکتِ فلک کا غیر متناہی ہونا

؎ کریموں کے پیالے میں زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے اور تشنہ لب سائلوں کو دریا سے بھگایا نہیں جاتا

Marfat.com

الحرکات باطل ببرھان التطبیق | برہانِ تطبیق سے باطل ہے

امامِ اہلسنت کو فلسفہ سے اعراض........ اور خدمتِ اسلام و مسلمین .... وردِّ مبتدعین و مرتدین......... کی خاطر......... خالص لوجہ اللہ علومِ دینیہ سے شغف بلکہ اُن میں انہماک کی بدولت .... اللہ و رسول جَلَّ وَعَلَا وَ صَلَّی اللّٰہ تعالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے وہ عطا فرمایا......جس کا عُشرِ عَشِیر بھی .... مشغولانِ درس و تدریس اور مُنْہمِکانِ منطق و فلسفہ کو مُیسّر نہ ہوا

آپ نے **حجتِ مذکورہ** کی اولاً یہ تعبیر کی

[کتنی واضح بات ہے ، کہ طبیعت کا وجود نہیں ہوسکتا ، مگر ضمنِ فرد میں......جب ازل میں کوئی فرد نہیں ، طبیعت کہاں سے آئے گی [الکلمۃ الملھمۃ ص۶۸]]

پھر فرمایا

[دَوّانی نے اسے بھی کلامِ سخیف کہا ، اور جواب کچھ نہ دیا ، ہاں ایک نظیر دی ، اور اُسے بے نظیر سمجھا ، اور وہ ضَرور مَبحث سے بے گانہ ہونے میں بے نظیر ہے ، وہ یہ کہ ــــ گلاب کے پھولوں میں کیا کہوگے ، ہر پھول ایک دو دن سے زیادہ نہیں رہتا ، حالانکہ گلاب مہینے دو مہینے باقی رہتا ہے ، اور بداہۃً معلوم کہ ایسے حکم میں متناہی وغیر متناہی میں کچھ فرق نہیں.........یعنی......... تو یہاں بھی اگر طبیعت ازل میں ہوئی ، حالانکہ کوئی فرد ازلی نہ تھا ، تو کیا حرج ہوا .... جیسے طبیعتِ گُل دو مہینے رہی ، حالانکہ کوئی پھول دو مہینے نہ رہا]

امامِ اہلسنت نے اس کے رد میں فرمایا

[[فاضلِ دوانی] حاصلِ حجت یہ سمجھے کہ ــــ جو حکم ، جمیع افراد سے مسلوب ہو ، طبیعت کے لیے ثابت نہیں ہوسکتا ــــ یہ بلاشبہہ باطل ہے ، اور اِس [حاصلِ باطل] کے رد کو دور جانا نہ تھا ، کلّیت ہی ایسی چیز ہے ، کہ جمیع افراد سے مسلوب ، اور طبیعت کے لیے ثابت ہے ــــ یہ حاصلِ حجت نہیں]

اس کے بعد **حجتِ مذکورہ کا وہ صاف شُستہ حاصل بتایا** کہ اہلِ انصاف بے ساختہ پکار اٹھیں کہ......سچ سچ سچ......... صدفِ حجتِ مذکورہ میں یہ گوہرِ معنیٰ پنہاں تھا.........آپ نے عقلوں سے پردہ اٹھا کر.........نہاں کو ایسا عیاں کر دیا......... کہ کسی کو مجالِ دم زدن نہ رہی.........فرماتے ہیں

[بلکہ [حجتِ مذکورہ کا حاصل] یہ ہے کہ ــ جو ظرف وجودِ خارجی ، وجودِ جمیع افراد سے خالی ہو ، طبیعت اُس میں نہیں ہوسکتی ، کہ طبیعت کا وجود نہ ہوگا ، مگر ضمنِ فرد میں ، اور یہ ظرف ہر فرد سے خالی ، لہذا قطعاً طبیعت

Marfat.com

سے بھی خالی ــــــ اس سے گلاب کی مثال کو کیا مس ہوا؟........... کوئی پھول اگرچہ دو مہینے یا دو گھڑی بھی نہ رہا مگر یہ ظرفِ وجود (یعنی دو مہینے) کس ساعت پھول سے خالی ہوا........ ہر وقت کوئی نہ کوئی پھول اس میں موجود رہا........ تو ضرور طبیعت موجود رہی۔

لیکن ظرفِ ازل، جمیع افرادِ حوادث سے قطعاً خالی ہے ــــ محال ہے کہ کوئی فردِ حادث، ازلی ہو....... ورنہ حادث نہ رہے........ تو ضرور طبیعت سے بھی خالی ہے........ ورنہ طبیعت بے تشخص، خارج میں موجود ہو......اور یہ محال ہے۔

گلاب کے یہ دو مہینے دیکھنے نہ تھے، جو خود ظرفِ وجودِ افراد تھے، اِن مہینوں سے پہلے دیکھو، جس وقت کوئی پھول موجود نہ تھا، کیا اُس وقت طبیعتِ گُل موجود تھی؟......... ہرگز نہیں ـــ عجب کہ فاضلِ دوّانی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو [الکلمة الملهمة ص۶۹]

تابش پنجم

فلسفیوں کا ایک اشکال یہ تھا کہ

زمانہ اگر حادث ہو تو اس کا وجود مسبوق بالعدم ہو اور شک نہیں کہ یہاں قبل و بعد کا اجتماع محال ہے
تو یہ عدمِ زمانہ کی وجودِ زمانہ پر قبلیت زمانی ہی ہوگی تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم آئے گا

اس پر امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے پانچ جوابِ لاجواب الکلمة الملهمة سے توضیح و تسہیل کے ساتھ کتاب میں ملاحظہ کریں (۱)

اُن میں آپ نے ایسی قبلیت.......جس میں قبل و بعد جمع نہ ہو سکیں......بغیر زمانے کے بھی ممکن ثابت کی ہے ـــــ کہ وجود و عدم جو باہم منافی ہوں........ کہ ایک ساتھ کبھی جمع نہ ہو سکیں......... تو ایسا وجود جس ظرف میں ہو......... عدم کا بھی اسی ظرف میں ہونا لازم ہے........ ورنہ وہ عدم، وجود کا منافی نہ رہے گا

زید کی موجودگی اگر ظرفِ دار میں ہے......تو غیر دار میں اس کی معدومیت......... وجود فی الدار .... کی منافی نہیں ـــــ اور اگر وجودِ شے لا فی ظرف ہو......... تو عدم بھی......... جو کہ وجود کا منافی ہے.......... لا فی ظرف ہوگا

پھر فلسفیوں کے مُسلّمات سے دکھایا کہ.......تمہاری تراشیدہ عقولِ عشرہ تمہارے اصول کے مطابق زمانے سے متعالی ہیں...... تو اُن کا وجود زمانے میں نہیں ہوگا........ بلکہ کسی ظرفِ دیگر میں ہوگا.........یا لا فی ظرف ہوگا

اور وہ ممکن بالذات ہیں......... تو اُن کا حدوث بھی ممکن بالذات ہوگا ـــــ اور حدوث بے سبقتِ عدم ممکن نہیں ـــ

---

(۱) ص ۱۶۰ سے

Marfat.com

اور یہ عدم .... چونکہ وجود کا منافی ہے .... لہذا انہیں کی طرح .... لا فی ظرف ہوگا .... یا ظرفِ دیگر میں ہوگا ....
بہر حال زمانے میں نہیں ہوگا

تو روشن ہوا کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں برتقدیرِ حدوث اُس کا عدمِ سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا بلکہ ظرف دیگر میں ہوگا یالا فی ظرف ہوگا ــــــ اورزمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ **اس کا وجود زمانے میں نہیں** ــــــ ورنہ ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم آئے ــــــ تو زمانہ حادث ہونے کی صورت میں **زمانے کا عدمِ سابق بھی زمانے میں ہرگز نہیں ہوگا** ــــــ اور **زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہیں آئے گا** ــــــ تو **قبل وبعد کا اجتماع محال ہوا اور بغیر زمانے کے** ہوا

فلسفیوں کی جہالت کہ .... زمانے کے عدم کو تو ظرفِ زمانہ میں لیتے ہیں ....اور وجودِ زمانہ کو ظرفِ زمانہ میں نہیں لیتے .... اور پھر اس وجودِ زمانہ اور عدم زمانہ کو باہم منافی سمجھتے ہیں ــــــ حالانکہ یہ عدمِ زمانہ ، وجودِ زمانہ کا منافی نہیں۔
وجودِ زمانہ کا منافی وہ عدمِ زمانہ ہوگا جو وجود کی طرح ظرفِ زمانہ میں نہ ہو۔

☆☆☆

اسی مقام پر امام کا عربی حاشیہ ہے ، شرحِ مقاصد ومواقف وغیرہ میں مذکورہ فلسفی اشکال کا جو یہ جواب دیا گیا

[لیس تقدم عدم الزمان علی وجوده بالزمان ، بل کتقدم اجزاء الزمان بعضِها
علی بعض (مقاصدوشرح) اعنی التقدم بالذات لا بامر زائدٍ علیها (السید)]

اس پر کلام کرتے ہوئے سابقاً میں آپ نے فرمایا

[لو کان تقدم عدم الحادث علیه لذاته ، لتقدّمَهٗ
ایضا عدمُه الطاری ، لان العدمین لا یختلفان ذاتاً]

اس پر فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۲۷ ص ۵۱۶ میں فاضل مترجم نے یہ کلام کیا

اقول حادث کا عدم جسے لذاتہ پہلے قرار دیا جارہا ہے سے مراد وہ عدم سابق ہے۔ اس سے یہ کیسے لازم آ گیا کہ عدم طاری بھی مقدم ہوگا ؟ شرف قادری

یہ عدم فہم سے ناشی ہے ، ہم کلامِ امام کے معانی کو اجاگر کریں ، تاکہ غبارِ وہم وعدم فہم سے ، مطلعِ حقیقت صاف

Marfat.com

ہو جائے ، شارحِ مواقف نے لکھا تھا

[عدمِ زمانہ کا وجودِ زمانہ پر تقدم ، بالذات ہے کسی امرِ زائد بر ذات سے نہیں]

اس پر امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے جو کلام کیا ، اس کا حاصل یہ ہے کہ

عدمِ حادث کا وجودِ حادث پر تقدم اگر لذاتہ ہو ــــ یعنی نفسِ ذاتِ عدمِ حادث ہی...... تقدم کو مقتضی ہو...... تو تقدم ، نفسِ ذاتِ عدم کا مقتضا و لازمِ ذات ہوگا۔

اور لازمِ ذات ، ذات سے کسی بھی نحوِ وجود میں جدا نہیں ہوتا...... ورنہ وہ لازمِ ذات نہ رہے ــــ تو نفسِ ذاتِ عدم کسی بھی نحوِ وجود میں اپنے لازم و مقتضی یعنی تقدم سے جدا نہیں رہے گی۔

اب حادث پر وجود کے بعد جو عدم طاری ہوگا.......... وہاں بھی نفسِ ذاتِ عدم پائی جائے گی........... اور اُسی نفسِ ذاتِ عدم کا لازم و مقتضی آپ نے تقدم کو ٹھہرایا....... تو تقدم بھی ضرور پایا جائے گا .... اور لازم آئے گا کہ وہ عدم بھی وجودِ حادث پر مقدم ہو۔

اور وہاں جو عدم کے ساتھ "طاری" لگا ہے.......... وہ نفسِ ذاتِ عدم سے زائد امر ہے.......... لہذا وہ نفسِ ذاتِ عدم کو اُس کے لازم و مقتضائے ذات.......... یعنی تقدم سے .... عاری نہ کر سکے گا۔

اسی کو امام نے فرمایا تھا کہ

لو كان تقدم عدمِ الحادث عليه لذاته لَتَقَدَّمَها ايضًا عدمه الطاری، لان العدمين لايختلفان ذاتًا ،	حادث کے عدم کا...... حادث پر تقدم...... اگر لذاتہ ہو........ تو ......حادث کا...... عدمِ طاری بھی...... حادث پر مقدم ہوگا ــــ کہ دونوں عدم کی ذات میں کوئی اختلاف نہیں ہے

○ ○ ○ ○ ○ ○ ○

فاضل مترجم کا ادراک اس کی گہرائی کو نہ پہنچا اور اُنہوں نے کہہ دیا کہ **شارح مواقف کی مراد عدم سابق ہے**

اور نہ جانا کہ سبقت وطریان ، نفسِ ذاتِ عدم پر زائد امر ہیں...... اور شرحِ مواقف کی عبارت میں صاف تقدم بالذات ہے........ پھر اس کی مزید تفسیر و تصریح ان الفاظ نے کر دی کہ....... لا بامر زائد عليها ھا کا مرجع ذات ہے ، اور ذات کا مصداق "عدم" ہے........ تو عبارتِ شرح کا صاف مطلب یہ ہوا کہ ــــ وہ تقدم کسی ایسے امر سے نہیں ہے ، جو ذاتِ عدمِ زمانہ پر زائد ہو ــــ اور وصفِ سبقت ، ظاہر ہے کہ ، نفسِ ذاتِ عدم پر زائد شئی ہے.......... اور زائد کی الفاظِ عبارتِ شرح میں صاف نفی ہے .... تو عدم سے اگر عدمِ سابق مراد لیا جائے...... تو عدمِ سابق کا ...... حادث پر

Marfat.com

تقدم...... نفسِ ذات سے پیدا نہیں ہوگا ...... نتیجۃً وہ تقدم "بالذات" نہیں رہ جائے گا ، حالانکہ اُسے تقدم بالذات ہی بتانا مقصود شارح ہے

تابش ششم

امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے حواشی **الکلمۃ الملھمۃ** میں ایک "**فائدہ جلیلہ**" ارشاد کیا...... جس میں بُرہانِ تطبیق کا علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں جاری ہونا ...... جو عُقولِ ذکیّہ کے لیے ایک لاینحل اشکال رہا ...... اس کو آپ نے حل فرمایا ہے

اشکال یہ ہے کہ ـــــ ہمارا عقیدہ ہے کہ معلوماتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا غیر متناہی ہیں ...... اور برہانِ تطبیق ، غیر متناہی کو محال ٹھہراتی ہے ـــــ **حل** میں آپ نے فرمایا

[انما یقتضی البرھان بامتناع خروج غیر المتناھی من القوۃ الی الفعل] الکلمۃ الملھمۃ ص ۱۰۴

یعنی برہانِ تطبیق کا اقتضاء صرف یہ ہے کہ ـــــ غیر متناہی کا عدم سے نکل کر وجود میں آجانا محال ہے ـــــ رہا غیر متناہی حوادث کا ...... علمِ الٰہی میں ہونا ...... تو اسے برہانِ تطبیق محال نہیں ٹھہراتی۔

اجمال ، حل کی تفصیل کا یہ ہے کہ

امام نے ایک **اتساعِ قدسی** ...... جو کہ متناہی نہیں ہوسکتا ...... بلکہ یقیناً غیر متناہی ہے ...... دلیلِ عقلی سے ثابت کیا ـــــ اور یہ کہ اُس کا وجود ، خارجی نہیں ، بلکہ صرف علمی ہے ـــــ تو فیصلۂ عقل سے ایک غیر متناہی کا ، علمِ الٰہی میں ہونا ثابت ہوا۔

یوں ہی **محال کا علمِ الٰہی میں ہونا بدیہی** ہے ...... اور غیر متناہی بھی ایک محال ہی ہے ...... تو اُس کا علمِ الٰہی میں ہونا ، محال نہیں ہوا

اب برہانِ تطبیق اُسے محال ٹھہرائے ...... اور ہے وہ بھی دلیلِ عقلی ہی ...... تو دو فیصلہ ہائے عقل ، باہم متصادم ٹھہریں ...... اور یہ محال ہے ـــــ تو جس سے یہ محال لازم آیا ...... یعنی برہان تطبیق کا ، غیر متناہی کے ، علمِ الٰہی میں ہونے کو ، محال ٹھہرانا ...... یہ خود باطل ہوا ...... اور برہان تطبیق کا اقتضاء صرف یہی رہا کہ ـــــ غیر متناہی کے عدم سے نکل کر وجود میں آجانے کو ، محال ٹھہرائے ...... علم میں ہونے کو نہیں ـــــ جیسا کہ امام نے فرمایا۔

☆☆☆

یہ ہمیں تسلیم نہیں

اس کے بارے میں فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۲۷ ص ۵۴۴ میں ...... فاضل مترجم نے لکھا اُن کی عبارت یہ ہے

> لا نسلم ان البرھان لا یقتضی الا امتناع خروج الغیر المتناھی من القوۃ الی الفعل ،

Marfat.com

انما یقتضی البرھان استحالۃ الامور الغیر المتناھیۃ المرتبۃ سواء کانت موجودۃ ام لا (۱)

میں کہتا ہوں یہ جواب امام کی گہرائی تک ان کے فہم کی نارسائی ہے ـــــ جوابِ امام کا اثبات ان دلائل میں تھا جو جواب کے ذیل میں آپ نے افادہ فرمائیں ـــ اور اس سے پہلے اصل کتاب میں وہاں تھا جہاں آپ نے بداہتِ عقل کے مقدمات سے ''اتساعِ قدسی'' ثابت کیا ـــ اسی پر عدم تنبہ لا نسلم پر حامل ہوا ـــ ولہذا ہم کلماتِ امام سے جواب کی تفصیل لاکر، اصل مدارِ حل پر تنبیہ کریں

① اثباتِ **اتساع** میں آپ نے فرمایا

۱۔ ہر عاقل جانتا ہے کہ وجودِ باری عَزَّ وَجَلَّ کو اس کی صفاتِ قدیمہ (یا فلاسفہ کے نزدیک عقلِ اول) **(۲)** پر **تقدم ذاتی** ہے یونہی سب حوادث پر بھی ـــ مگر بداہتِ عقل شاہد کہ وجودِ حوادث، پر اُس کے وجود کو...... **ایک اور تقدم** بھی ہے جو صفات (یا بطور فلاسفہ عقلِ اول) پر نہیں ـــ یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجودِ الٰہی تھا، اور وجودِ حوادث نہ تھا، بلکہ بعد کو ہوا ـــ اور ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ تھا، اور صفاتِ الٰہیہ نہ تھیں ـــ نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ ازل میں واجب تھا اور معلول اول نہ تھا ـــ بالجملہ صفات (یا معلولِ اول) کو ازل سے تخلف نہیں، اور وجودِ حوادث کو قطعاً ہے ـــ **تو حوادث پر وجودِ حق کو تقدمِ ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے، اور وہ ہرگز زمانی نہیں**، کہ باری عَزَّ وَجَلَّ زمانے سے پاک ہے ـــ فلاسفہ بھی اس تنزیہ میں ہمارے ساتھ ہیں۔

۲۔ صفاتِ الٰہیہ قطعاً قدیم ہیں ـــ اور قدیم بالذات نہیں مگر ذاتِ عَلِیَّہ ـــ اور صفات بھی زمانے سے متعالی ـــ تو اُن کا قِدَم، زمانی بھی نہیں ہوسکتا۔

۳۔ باری وصفاتِ باری عَزَّ جَلَالُہٗ کے لیے یقیناً بقا ہے ـــ کہ وجود اُس کا واجب ہے ـــ [اور جس کا وجود، واجب ہو اُس کی فنا محال] ـــ اور وہ [یعنی بقا] نہیں مگر استمرارِ وجود ـــ اور استمرار، مقتضیِ اِتساع ـــ اور محال ہے کہ [وہ اِتساع] زمانہ ہو ـــ لاجرم اگر میری فکر خطا نہیں کرتی ـــ **تو ضرور علمِ الٰہی میں ایک اتساعِ قدسی** ...... زمان و زمانیات سے متعالی ہے ...... جس کا پرتو حوادث میں زمانہ ہے ـــ عجب نہیں کہ آیۂ کریمہ

(۱) سوال کے متعلق فاضل مترجم نے لکھا ہے وانما کتبت ھٰذا الاعضال الذی ھو جذر اصم رجاء من اللّٰہ تعالیٰ ان یوفق أیّ عالم کبیر أن یحل ھٰذہ المعضلۃ باحسن وجہ ـ واللّٰہ الموفق) ـ محمد عبد الحکیم شرف القادری [فتاوی رضویہ مترجم ۲۷ ص ۵۳۵]

(۲) یہ ( ) قوسین امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ ہی کے ہیں ـــ ایضاحات ہم نے اس [ ] شکلِ قوسین کے بیچ کی ہیں

Marfat.com

وَاِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَاَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ ۔ ﴿۴۷﴾ [پ۱۷ع۱۳]	اور بے شک تمہارے رب کے یہاں ایک دن ایسا ہے جیسے تم لوگوں کی گنتی میں ہزار برس

اس کی طرف اشارہ ہو ــــــ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اُس **اِتّساعِ متعالی** میں صفات کو ذات (یا معاذ اللہ بطور فلاسفہ عقل اول کو واجب تعالیٰ) سے ...... معیت اور قِدَم و استمرارِ وجود ہے ــــــ اُس [اتساعِ متعالی] کے لحاظ سے **ذات وصفات** (یا بطور فلاسفہ عقول) **کو حوادث پر یہ دوسرا تقدم ہے**۔ اور اس کا وجود **صرف علمی** ہے، کہ ہرگز وجودِ خارجی نہیں [الکلمة الملهمة ص۱۰۲تا۱۰۴]

یہ اتساع، قدیم اگرچہ نہیں ــــ کہ

[قدم، فرعِ وجود ہے۔ اور یہ موجود ہی نہیں [الکلمة الملهمة ص۱۰۵]]

تاہم ازلی ہے، حادث نہیں ــــ کیونکہ اس اتساعِ قدسی میں، صفات کو ذات سے، معیت اور قِدَم و استمرارِ وجود ہے ــ تو یہ اتساعِ قدسی، متناہی نہیں ہوسکتا...... بلکہ ضروری ہے کہ غیر متناہی ہو ــ اور اس اتساع کا وجود، صرف علمی ہے ...... یعنی یہ اتساع، علمِ الٰہی میں ہے ــــ اور یہ **دلیلِ عقلی بدیہی المقدمات سے ثابت** ہے ــــ تو **عقلاً ایک غیر متناہی کا علمِ الٰہی میں ہونا ثابت** ہوا۔

اب اگر برہانِ تطبیق کا اقتضاء وہ ہو کہ...... وہ غیر متناہی کے علم میں ہونے کو بھی محال ٹھہراتی ہے ...... تو وہ اقتضا، اِس **دلیلِ عقلی** بدیہی المقدمات کے منافی **وخلاف** ہے ...... تو بداہۃً باطل ٹھہرا ــــ اور امامِ اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے اس قول کی حقانیت آشکارا ہوگئی کہ ــــ برہانِ تطبیق کا اقتضاء صرف یہ ہے کہ، غیر متناہی کا عدم سے نکل کر وجود میں آجانا محال ہے

فاضل مترجم پر یہ حقیقت کیسے عیاں ہو...... اور حلِ اشکال تک فہم کیونکر رسا ہو...... جبکہ جو اصل مدارِ حل تھا...... یعنی **''اتساعِ قدسی کا وجودِ علمی''** وہ اس سے ایسے غافلانہ گزرے، کہ اس مقام پر جو حاشیۂ امام تھا

[واذ لیس وجوده عینیا بل علمیا فما ثَمّ شیٔ یمُرّ علیه او یحیط به بل هو بکل شیٔ محیط]

اس میں ''وجودہ'' کی مراد، الفاظِ کتاب کیا بتا رہے ہیں؟...... اور خود حاشیہ کے کلمات کس مراد کا تقاضا کر رہے ہیں ؟ اس کی انہیں کچھ خبر نہ ہوئی، اور وہ یہ ترجمہ کر گئے کہ

چونکہ زمانے کا وجود خارجی نہیں بلکہ علمی ہے الخ فتاویٰ رضویہ مترجم ج۲۷ ص۵۲۷

جب کہ حقیقت حال یہ ہے کہ یہ حاشیہ...... ''اتساعِ قدسی'' ...... کے بیان پر ہے ــــــ اور اس لیے ہے کہ...... زمانے کی چہار دیواری میں محصور عقلیں، جس طرح اپنے اوپر زمانے کا گزرنا سمجھتی ہیں...... تو اس کے قیاس پر ــــــ اُس

Marfat.com

اتساعِ قدسی میں ذات وصفات کا قِدَم واستمرارِ وجود سن کر .... یہ وہم نہ کر بیٹھیں .... کہ وہاں بھی ایسا ہی ہوگا علاوہ ازیں زمانے کا ذکر تو حاشیہ میں اس کے بعد ان الفاظ سے آرہا ہے کہ

[اما الزمان فحادث وان لم یکن موجودا فی الاعیان] فتاوٰی رضویہ مترجم ج ۲۷ ص ۵۲۷

فاضل مترجم کو حواشیِ امام کے ترجمہ میں اور بھی کئی مقام پر مقصود ومرامِ امام تک رسائی نہ ہوئی ـــــ ان کے ترجمہ کے ساتھ وہ ترجمہ جو زیرِ نظر کتاب میں کئی صفحات پر پھیلا ہوا ہے ملاحظہ کرنے سے ذی فہم اس پر وقوف پا سکتا ہے۔

○○○

(۲) جواب کے ذیل میں افادہ فرمودہ دلائل میں **ثالثا** کے تحت امام نے فرمایا

[وما سبیل غیر المتناهی الا سبیل سائر المحالات] الکلمۃ الملہمۃ ص ۱۰۴ ـ فتاوٰی رضویہ مترجم ج ۲۷ ص ۵۳۳

فاضل مترجم نے اس کا ترجمہ تو کیا کہ

[غیر متناہی کا معاملہ وہی ہے جو باقی محالات کا ہے]

مگر اس پر متنبہ نہ ہوئے کہ .... جب دیگر محالات کا علمِ الٰہی جلَّ وَعَلا میں ہونا عقلاً محال نہیں .... اور غیر متناہی بھی ایک محال ہی ہے .... اور محال ، محال سب یکساں .... تو **عقل ہی کا فیصلہ** ہوا کہ **غیر متناہی کا علمِ الٰہی میں ہونا محال نہیں** .... تو عقل ہی کا اقتضاء ہوا کہ ، **غیر متناہی کے وجودِ علمی کو محال ٹھہرانا ، برہانِ تطبیق کا مقتضا نہیں**

کیونکہ برہان تطبیق بھی ایک دلیلِ عقلی ہی ہے .... تو اُس کا جوایسا فیصلہ خیال میں آئے .... کہ اِس ثابت بالبراہین فیصلے کے خلاف ہو .... وہ عقل کا فیصلہ نہیں .... بلکہ وہم کی کارفرمائی ہے۔

یہ ہے مقصود ومرام ، اور امام اہلسنت کی وہ خداداد نظرِ تام ـــــ کہ فاضلان دوانی وسیالکوٹی وغیرہ کتنے ہی اہل نظر کے ناخنہائے تدبیر سے جو عُقدہ حل نہیں ہوا .... اس امام فقید المثال نے حل کر دیا ـــ یہ کیا ہے ؟

ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ ؕ وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ ۝ [پ ۲۱ ع ۱۹]	یہ اللہ کا فضل ہے جسے چاہے دے اور اللہ بڑے فضل والا ہے [کنز الایمان]

فاضلانِ دوانی وسیالکوٹی وغیرہ کو .... وہ اجرائے برہان سے وسوسۂ توہّمِ تناہی آیا تو آیا .... کہ اُن کے سامنے کسی نے حل پیش نہیں کیا .... نہ خود ان کا اپنا ذہن حل تک رسا ہوا ـــ مگر تعجب فاضل مترجم پر ہے کہ .... بے مثال حل .... اور اس کا جامع وسنجیدہ بیان دیکھیں .... حتی کہ عربی کلماتِ امام کا ترجمہ کریں .... اور پھر اشکال کے وسوسۂ توہم سے نہ نکل سکیں ـــــ اور یہ کہیں کہ

Marfat.com

فلا مخلص الا فی ما قال السیالکوتی بانها غیر متناهیة بحسب علمنا ولا نستطیع ان نعد ها بایّ عدد وایّ آلة حاسبة ، امّا بحسب علم اللّٰہ فھی متناھیة [فتاوی رضویہ مترجم ج ۲۷ص ۵۳۴،۵۳۵]

میں کہتا ہوں ہرگز خلاصی نہیں ہے......... **اگر عنداللہ** متناہی ہونے سے مراد ہو......... **واقعی متناہی** ہونا ____ یعنی جن کی علم الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں ایک تعداد ہو کہ

[عددِ معیّن عارض نہ ہوگا مگر متناہی کو] [الفیوض الملکیہ حاشیہ الدولۃ المکیہ ص ۱۸۳]

کیونکہ اِشکال......... علم الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں جو متناہی ہیں......... اُن سے نہیں آیا تھا ____ اس لیے کہ متناہی میں برہانِ تطبیق جاری ہوگی تو کیا کرے گی؟......... یہی کہ متناہی ہونا ثابت کرے گی......... اور وہ پہلے ہی سے متناہی ہے......... تو اجرائے برہان سے......... کیا اشکال پیدا ہوا؟......... کچھ نہیں ____ بلکہ اشکال......... اُن امور سے آیا تھا......... جو علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں نامتناہی ہیں......... جیسے ایّامِ آخرت کہ

[مولیٰ سُبْحَانَہٗ وَ تَعَالٰی کو علم ہے کہ اُن کے لیے کوئی عدد نہیں] [حاشیہ الدولۃ المکیہ ص ۱۸۳]

اور جیسے نسبتیں کہ وہ علم الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں بالفعل نامتناہی ہیں۔

اللّٰہ سُبْحَانَہٗ وَ تَعَالٰی کے لیے **ہر ہر ذرہ میں غیر متناہی علم** ہیں ____ اس لیے کہ ہر ذرہ کو ہر ذرہ سے......... جو ہو گزرا......... یا آئندہ ہوگا......... یا ممکن ہے کہ ہو......... کوئی نہ کوئی نسبت......... قرب و بعد و جہت میں ہوگی......... جو زمانوں میں بدلے گی......... اُن مکانوں کے بدلنے سے......... جو واقع ہولیے......... یا ممکن ہیں......... روزِ اول سے زمانۂ نامحدود تک ____ **اور یہ سب اللّٰہ** عَزَّ وَجَلَّ کو **بالفعل معلوم** ہیں ____ تو مولیٰ تعالیٰ کا علم......... غیر متناہی......... در غیر متناہی......... در غیر متناہی......... ہے [الدولۃ المکیۃ ص ۱۸۷]

ایسے امورِ غیر متناہیہ کے متعلق اشکال یہ تھا کہ......... برہانِ تطبیق اِن امور میں جاری ہو کر اِن کا غیر متناہی ہونا محال ٹھہرائے گی ، اور متناہی ہونا لازم کرے گی ____ تو جوابِ فارابی یا بقول مترجم ماقال السیالکوتی میں اس اشکال کا دفع کہاں ہوا ؟ بلکہ اشکال سے جو لازم آتا......... یعنی تناہی......... وہ فارابی نے پہلے ہی قبول دی

اور اگر علم الٰہی جَلَّ وَعَلَا کے اعتبار سے متناہی ہونے......... کا مطلب یہ ہے کہ......... وہ امور **متناہی کی طرح** علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کے **احاطے میں** ہیں......... تو اس سے اُن کی لاتناہی زائل نہ ہوئی ____ لہٰذا اُن میں برہانِ تطبیق جاری ہوگی......... اور اشکالِ تناہی آئے گا......... جس کا حل......... جوابِ فارابی میں کچھ نہیں ____ تو اشکال سے خلاصی کیا ہوئی ؟

یوں ہی فاضلانِ دوانی و خیالی و سیالکوٹی کی بحثوں میں اس اشکال کا حل کچھ نہیں۔

اشکال کا حل......... وہی ہے جو امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے پیش کیا کہ ____ برہان تطبیق کا اقتضاء غیر متناہی کے صرف.........

Marfat.com

موجود بالفعل ہوجانے ....کومحال ٹھہراتا ہے ....علم میں ہونے کونہیں ـــــ اور **بداہت عقل** سے دکھایا کہ ـــــ علمِ الٰہی میں ایک اِتّساعِ قدسی ہے .... جوزمان وزمانیات سے متعالی ہے ....جس میں ذات وصفات کو قِدَم واستمرارِ وجود ہے .... تووہ اتّساع ....متناہی نہیں ہوسکتا .... بلکہ ضرور غیر متناہی ہے .... توعقلاً غیر متناہی کا علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں ہونا ثابت ہوا ـــ تو برہانِ تطبیق کا اِسے محال ٹھہرانا باطل ہوا ـــــ اور وہ برہان باطل نہیں .... توثابت ہوا کہ ....برہان کا اقتضا صرف یہ ہے کہ ....غیر متناہی کے موجود بالفعل ہوجانے کومحال ٹھہرائے

☆☆☆

فاضل مترجم کی ایک عبارت اورتھی ـــــ اثنائے حاشیہ میں تعلیقاتِ فارابی سے فاضل سیالکوٹی نے جونقل کیا کہ

[انه تعالیٰ یعلم الاشیاء الغیرَ المتناهیة متناهیة] فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۲۷ ص ۵۲۹

اس پرامام اہلسنت نے اعترض فرمایا کہ

[من یعلم الغیرَ المتناهیَ متناهیا فقد علم الشیَٔ علیٰ خلاف ما هو علیه ، واللّٰـه تعالیٰ متعالٍ عنه] الکلمة الملهمة ص ۱۰۴ ـــ فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۲۷ ص ۵۳۰

یہاں دورانِ ترجمہ فاضل مترجم نے قوسین میں کہا

(فقیر کہتا ہے کہ غالبًا علامہ سیالکوٹی کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جومخلوق کے لیے غیر متناہی ہیں اورمخلوق کی گنتی میں نہیں آسکتے وہ علمِ الٰہی میں متناہی ہیں تواعتراض مذکور (فقد علم الشیٔ علیٰ خلاف ماهو علیه) لازم نہیں آئے گا اعنی تلك الا مور غیر متناهیة بالنسبة الی علم الخلق و متناهیة بالنسبة الی علم الخالق ۱۲ اشرف قادری) [فتاوائے مترجم ج ۲۷ ص ۵۳۱]

میں کہتاہوں: ـــــ گفتگو کس غیر متناہی میں چل رہی ہے ؟ ....

کس غیر متناہی میں برہان تطبیق کا جاری ہونا ایک عقدۂ لاینحل ہوکر نقد ونظرِ اہل نظر کی جولا نگاہ بنا ؟ ....

کس غیر متناہی میں اجرائے برہان سے اشکالِ تناہی کا خیال ، فاضلان دوانی وسیالکوٹی کوجریان برہان کے منع ولانسلم پرلایا ؟

کیاکوئی ذی عقل کہہ سکتا ہے؟ ....کہ یہ سب غیر متناہی عندالخلق ، ومتناہی عندالحق ، کے متعلق منع وکلام تھا ؟

کیاکوئی ذی عقل کہہ سکتا ہے؟ ....کہ ایسے غیر متناہی میں ، جوکہ درحقیقت متناہی ہے ، اجرائے برہان ہوتا ہے ؟

غرض فاضل مترجم کویہاں اصل بنائے اشکال ومورد منع وکلام سے عجب ذہول ہوا۔

دراصل یہاں گفتگو.......... اُن امورمیں ہے .... جوبالفعل علم الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں غیر متناہی ہیں ـــ یہی ہمارا اعتقاد ہے .... اور اسی

Marfat.com

غیر متناہی بالفعل کو متناہی جاننے پر...... امام کا وہ اعتراض ہے کہ...... اس سے اللہ عَزَّ وَجَلَّ کی طرف جہل کی نسبت لازم آتی ہے ـــــ معاذ اللہ اور بالفرض فارابی کی...... اور بقول فاضل مترجم...... سیالکوٹی صاحب کی مراد ـــ غیر متناہی عند الخلق ہے...... جو کہ حقیقت میں متناہی ہو ـــــ تو غیر متناہی عند الحق کا...... ان کی طرف سے کیا جواب ہے؟...... تو عقدۂ لاینحل کی کیا کشود کار ہوئی؟

تنبیہ

عقیدہ وہ ہوتا ہے...... جو متون یا تراجمِ ابواب وفصول یا فہرست وفذلکۂ عقائد...... میں لکھتے ہیں...... وہی اہلسنت کا مُعتقد ہوتا ہے...... وہی خود اُن علما کا دین معتمد ہوتا ہے ـــــ ہنگامِ ذکرِ دلائل وابحاث ومناظرہ جو کچھ ضمنا لکھ جاتے ہیں...... اُس پر نہ اعتماد ہے...... نہ خود اُن کا اعتقاد ہے [فتاویٰ رضویہ ص ۱۲۴ ج ۱۱]

یہ حضرات خود بھی تصریح کر گئے ہیں کہ عقائد معلوم ومتعین ہو چکے...... ابحاث ومشاجرات وغیرہا میں جو کچھ ہم لکھیں...... اُس پر اعتماد نہ کرو...... عقیدہ سے مطابقت ومخالفت دیکھ لو [فتاویٰ رضویہ ص ۱۲۵ ج ۱۱]

مواقف میں ہے ، **انت تعرف مذهب اهل الحق وانما لا نتعرض لا مثاله للاعتماد على معرفتك بها في مواضعها** شرح میں ہے ، **فعليك برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها** ، شرحِ عقائد میں ہے ، **كثيرا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان** ، بعینہ اسی طرح حسن چلپی علی السید میں ہے [فتاویٰ رضویہ ج ٦ ص ۲۸۵]

میں نے القمع المبین میں متعدد نظائر اس کے ذکر کئے ہیں کہ ایمان وعقیدہ کچھ ہے اور بحث ومباحثہ میں کچھ کا کچھ ، حتی کہ کفر صریح تک لکھتے ہیں ، مولوی نے حاشیہ خیالی میں خود خیالی سے کیسا ناپاک خیال نقل کیا ، اور خود اسے مسلم ومقرر رکھا ، کہ باری عَزَّ وَجَلَّ کا علم متناہی ہے **انا لله وانا اليه راجعون** یہ صریح مُناقضِ ایمان ہے [فتاویٰ رضویہ ج ۱۱ ص ۱۲۴]

خیر سلسلۂ تابش کا یہیں اختتام کریں ، کہ اُن کا استیعاب نہ مقصود نہ آسان ـــــ اور پھر ان سے استفادہ کرے گا کون ـــ ابنائے زمانہ کی ہمتیں تحصیلِ علمِ دین وطلبِ آخرت میں پست ہیں

هِمَمُ ابناء زماننا لا سِيَّمَا في اكتسابِ الفَضْل قاصرة ، وان كانوا من بني الاَكاسِرة والقَياصِرة [صراح ص ۲]

فَاِلَى اللّٰهِ الْمُشْتَكىٰ ، وَهُوَ الْمُسْتَعَانُ

تعاقُبِ فلاسفة درحلِ **تَهَافُتُ الْفَلَاسِفَةِ** میں اپنی نظر کو میں نے جولانی دی ، کتاب کے دشوار گذار

Marfat.com

مراحل کو مترجم حضرت علامہ فقیہ مبصر اسرار احمد صاحب قبلہ مَدَّ ظِلُّہُ النُّوْرَانِی نے جس طرح عبور کیا، مشکلات کو سہل بنایا، اور مقاصدِ مصنفین کی جیسی صاف سلیس معنی خیز با محاورہ اور پھر زبان وادب کی چاشنی سے بھی بھرپور ترجمانی کی اس دورِ انحطاط وقحط الرجال میں محققین سلف کی یاد تازہ کردی، فَصَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی وَبَارَکَ وَسَلَّمَ عَلٰی نَبِیِّنَا سَیِّدِ جَمِیْعِ الْعٰلَمِیْنَ وَعَلٰی اٰلِہٖ الطَّیِّبِیْنَ وَاَصْحَابِہٖ الْمُطَھَّرِیْنَ، وَابْنِہٖ الْکَرِیْمِ سَیِّدِنَا الْغَوْثِ الْاَعْظَمِ، وَبِھِمْ وَلَھُمْ وَفِیْھِمْ عَلَیْنَا وَعَلٰی کُلِّ مَنْ وَالَاھُمْ اَجْمَعِیْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ

۲۹/ذی الحجہ ۱۴۳۳ھ

میں نے پہلے اسے اور پھر بعد میں **افاضۂ نورانی** نیز **لمعات بر سوالات** کو حضرت علامہ خواجہ مظفر حسین صاحب قبلہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی رَحْمَۃً وَّاسِعَۃً کی خدمت میں بھی پیش کیا، کہ وہ میرے منتہی کتب درس کے استاذ تھے، شرح مواقف شرح چغمینی میں نے انہیں سے پڑھی، آپ کے حبِ حق شغفِ علم و وسعتِ نظر نے اس پر جو تأثر لیا ذیل میں ملاحظہ کریں

تقریظ

زیب وزینتِ علم وفن حضرت علامہ **خواجہ مظفر حسین** صاحب قبلہ عَلَیْہِ الرَّحْمَۃُ

بر

تعاقُب فلاسِفہ

۸۶/۹۲

نحمدہٗ ونصلّی علٰی رسولہ الکریم وعلٰی آلہ واصحابہٖ اجمعین

امابعد

حجۃ الاسلام امام محمد بن محمد غزالی قُدِّسَ سِرُّہُ الْعَزِیْز پانچویں صدی ہجری کی اس نابغۂ روزگار ہستی کا مبارک و مسعود نام ولقب ہے جسے آج بھی فنون عقلیہ کا امام، علوم نقلیہ کا سرخیل، گروہ صوفیاء کا مقتداء کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔

Marfat.com

کئی علوم وفنون بالخصوص اخلاق وتصوف اوراصول وردفلسفہ میں بیشار کتابوں کوآپ کے قلم حق رقم نے لباس ہستی پہنایا۔اخلاق و تصوف میں جہاں آپ کی کتاب ''احیاء علوم الدین'' اور'' کیمیائے سعادت'' درجۂ استناد رکھتی ہے وہیں ردفلسفہ میں آپ کی کتاب لاجواب ''تہافت الفلاسفہ'' متبعین افلاطون وبقراط کوسرٹیکنے پرمجبور کررہی ہے اور کیوں نہ ہوکہ یہ کتاب محض کسی معقولی یا منقولی یامتصوف کی نہیں بلکہ اس ذات کی ہے جوعقل ونقل وتصوف کا مثلث ہے

اول الذکر دونوں کتابوں کے ترجمے تودستیاب ہیں مگر ''تہافت الفلاسفہ'' کم یاب اور عربی میں ہونے کی وجہ سے عام اہل علم اورطلبہ کی دسترس سے باہر رہی ، ضرورت تھی کہ کوئی بندۂ خدا اس علمی وتحقیقی کتاب کا ترجمہ اوراس کے پرپیچ مقامات کی تشریح کردے خدائے علیم وخبیر جَلَّ جَلَالُہٗ جزائے خیر مرحمت فرمائے عالی جاہ حضرت مولانا مفتی اسراراحمد صاحب قبلہ (برہان پور۔ایم پی) کوجنہوں نے میرے شاگردرشید اوراپنے استاذومرشد اجازت حضرت مولانا مفتی کوثرحسن صاحب قبلہ زید حبہ کے ایماءپرانہیں کے زیرنگرانی نہایت جاں فشانی وعرق ریزی کے ساتھ اس کام کوبحسن وخوبی منزل تکمیل سے ہمکنار کیا

بندۂ ناچیز ہجوم امراض پیرانہ سالی اورضعف بصارت کی وجہ سے پوری کتاب پڑھ تونہیں سکتا تھا البتہ جستہ جستہ مقامات سے پڑھوا کرسنا ترجمے کی سلاست وروانی ترجمہ نہیں بلکہ مستقل کتاب کا احساس دلاتی ہے ، مشکل مقامات کی تشریح وتوضیح نیزحل لغات کا اضافہ جہاں کتاب کی اہمیت کودوچند کرتا ہے وہیں مترجم ومُشرِف کی اعلی علمی وفنی صلاحیت کا غماض بھی ہے

بندۂ ناچیز معطی علم وحکمت عَزَّ اِسْمُہٗ کی بارگاہ میں دعاءکناں ہے کہ اس ترجمہ وتحشیہ کواپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور عوام وخواص سبھی کواس سے مستفیض ومستنیر ہونے کی توفیق بخشے۔امین یا رب العلمین بجاہ سید المرسلین صلوات اللّٰہ تعالٰی وتسلیماتہ علیہ وعلی الہ واصحابہ اجمعین

العبدخواجہ مظفرحسین

۲۶رمحرم الحرام ۱۴۳۳ھ

Marfat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

Marfat.com

Marfat.com

تعاقب فلاسفه

در حل

تہافت الفلاسفه

تصنیف

حجۃ الاسلام امام محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ وتحشیہ

از حضرت علامہ فقیہ مبصر اسرار احمد نوری

شرف تلمذ

حضرت علامہ مفتی شاہ محمد کوثر حسن قادری رضوی

کتاب محل

[illegible]

Marfat.com

تَهَافُت .تَنَاقُض [المعجم الوسيط] **دِيبَاجَةُ الْكِتَاب** :فَاتِحَتُهُ : یعنی اول وآغازِ کتاب [م] **الغَرَضُ** ، مُحَرَّكَةً [القاموس المحيط]:

الفائدةُ المقصودةُ من الشيءِ ، وهو حقيقةٌ عُرْفيةٌ بَعْدَ الشُيوعِ، وقبلَ الشُيوعِ استعارةٌ او مَجازٌ مُرسَل [تاج العروس ص۱۱۰ ج۱۰]

جَلَالُ اللّٰه عظَمَةُ اللّٰه [صراح] **مُوفِى**:زائد،آگے بڑھا ہوا ، اَوْفٰى عَلَى الْخَمْسِيْنَ اَىْ زَادَ ، اَوْفٰى عَلَى الْمِائَةِ :زَادَ عَلَيْهَا: وہ سو سے اوپر ہو [ت ۳۲۰ ج۲۰]

النِّهَايَة بالكسر :غَايَةُ الشَّيْءِ وآخِرُهُ [ق] **اَفَاضَهُ** : انڈیلنا ، اَفَاضَ الْمَاءَ على نفسه :اَفْرَغَهُ :اپنے اوپر پانی انڈیلا [ق]

قَبْض(ض) امساك :روکنا ، تاج العروس میں ہے وَالْقَابِضُ فِيْ اَسْمَاءِ اللّٰهِ الْحُسْنٰى هُوَ الَّذِىْ يُمْسِكُ الرِّزْقَ وَغَيْرَهُ مِنَ الْاَشْيَاءِ عَنِ الْعِبَادِ بِلُطْفِهٖ وَحِكْمَتِهٖ [۱۳۲ ج۱۰] جَمْعُ الظُّلْمَةِ : **ظُلُمات** بِضَمَّتَيْنِ : و ظُلَمَات بفتح اللام ، و ظُلْمَات بِتَسْكِيْنِهَا [ت ۵۵ ج۱۷]

غَوَايَة: گمراہی ، غَوٰى (ض) غَيًّا غَوَايَةً بالفتح :ضَلَّ [ق،ت] **ايثار**:اپنانا،اختیار کرنا اور ترجیح دینا ، اٰثَرَ :اِخْتَارَ وَ فَضَّلَ و قَدَّمَ [ق،ت ۱۰ ج۶]

ایثار: برگزیدن: قبول کرنا [صراح،تصریح وایضاح] **اِقْتِفَاء** : پیروی کرنا ، اِقْتَفَيْتُهُ :تَبِعْتُهُ [ق،ت] **اِجْتِوَاء** :کراہت ، اِجْتَوَاهُ :كَرِهَهُ [ق]

لَقَّاهُ الشيءَ :اَلْقَاهُ اِلَيْهِ :کسی تک کچھ پہونچانا [ق] **الْغِبْطة** بالكسر : حُسْنُ الْحَالِ وَالْمَسَرَّةُ [ق]: خوش حالی ، خوشی **سُرور** :

شادی [ص]:خوشی ، قال الجوهرى :السُرور : خِلافُ الحُزْنِ ، قال بعضهم : حقيقةُ السُرورِ اِلْتِذَاذٌ [لذت یابی] واِنْشِرَاحٌ يَحْصُلُ فِى الْقَلْبِ فقط مِنْ غَيْرِ حُصُوْلِ اَثَرِهٖ فِى الظَّاهِرِ ، **والحُبُوْرُ**: مَا يُرٰى اَثَرُهُ فِى الظَّاهِرِ [ت ۵۱۳ ج۶] تو سرور محض اندرونی خوشی ہے ، اور حبور وہ خوشی جس کے آثار نمایاں ہوں ، اور قاموس وتاج میں ہے **السُّرُوْرُ كَالْحُبُوْرِ** [ق] وَزْنًا وَ مَعْنًى [ت ۲۳۰ ج۶]:یعنی خوشی ، نیز تاج میں ہے **الحُبُور**: النَّعْمَةُ وَ سَعَةُ الْعَيْشِ :خوش عیشی [۲۳۰ ج۶]

النَّعْمَة ، بالفتح :التَّنَعُّم کا اسم مصدر [ق،ص] الرفاهة و طِيْبُ الْعَيْشِ [م] : یعنی خوش عیشی **نِعْمَة** بالكسر: دست ودسترس ونیکی وناز ومال ومنت وآنچہ کردہ شود از نیکوئی در حق کسے ، **نعيم** كذلك [ص] **النِّعْمَةُ** :مَا اُنْعِمَ بِهٖ مِنْ رِزْقٍ وغيره ، والحَالُ الحَسَنَةُ [م]:رزق وغیرہ کا احسان ، خوشگوار حالت **اِرْتِحال** :کوچ کردن [ص] **غُرور** : دھوکہ دینا اور بیہودہ امید دلانا ، غرور: دنیا ، غَرَّهٗ (ن) غُرُوْرًا بالضم : خَدَعَهٗ وَاَطْمَعَهٗ بِالْبَاطِلِ ، والغَرُور كَصَبُوْرٍ : الدُّنْيَا ، صِفَةٌ غَالِبَةٌ [ق،ت] **ينخفض** : پست ، انخفاض

:انحطاط : بہ نشیب افتادن [صراح وغیاث اللغات] **دُوْنَ** بالضم : نیچے،نزدیک ، قد يكون بمعنىٰ تَحْتَ، جَلَسَ دُوْنَكَ اى تَحْتَكَ و يكون بمعنىٰ عِنْدَ [ت ۲۰۸ ج۱۸] **يَتَضَاءَلُ** :پستہ قد ہے ، الضَئيل : الصَّغِيْرُ الجِسْمِ الدقيقُ الحقيرُ :پستہ قد دبلا پتلا بے وقعت ، ضَئُلَ(ك) ضَآلَةً و تَضَاؤُل [ق،ت] **اَقَاصِى** : جمع اَقْصٰى جیسے اَعَالِى :جمع اَعْلٰى یعنی نہایت بلند وبالا ہستیں **سَهْم** :تیر [ص] ج سِهَام [ت]

وُرُوْد : آنا،پہنچنا،حاضر ہونا ، وَرَدَ (ض) الماءَ وعليه وِرْدًا وُرُوْدًا ، الوِرْدُ: الاِشْرَافُ عَلَى الْمَاءِ وغيره ، دَخَلَهٗ اَوْ لَمْ يَدْخُلْهُ [ق،ت ۳۰۹ ج۵]

نُعُوْمُ اللّٰهِ تعالىٰ: عَطِيَّتُهُ [ق] الكثيرة الوافرة [ت]: فضل واحسان **صُدُوْر** :پلٹنا،واپس ہونا ، **الصَّدْرُ** : الرُّجُوْعُ ، صَدَرَ عَنْ (ن،ض) صُدُوْرًا صَدْرًا [ق،ت] **الهَوْلُ** :المَخَافَةُ مِنَ الامرِ لا يَدْرِى مَا هَجَمَ عليه منه : کسی معاملے سے ایسی دہشت کہ کچھ سمجھ میں نہ آئے کہ مجھ پر اچانک کیا ٹوٹ پڑا [ق] **المَخْشَر** بِكَسْرِ الشِّيْنِ وَ يُفْتَحُ [ق ت] **خُطُور** (ن) :گزشتن اندیشہ در دل: دل میں خیال گزرنا [ص]

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تهافت الفلاسفة

ديباجة الكتاب والغرض منه

نَسْأَلُ اللّٰهَ تعالىٰ بجلاله المُوفِي على كل نِهاية ، و جُودِه المُجاوِزِ كلَّ غاية ، أن يُفيض عليناانوارَالهداية ، و يَقبِضَ عنّا ظُلُماتِ الضّلال والغَواية ، وأن يجعَلَنا مِمّن رأى الحقّ حقًّا فاٰثَراتّباعَه واقتفائَه ، ورأى الباطلَ باطلًا فاختار اجتنابَه واجتوائَه ، وأن يُلَقِّينا السعادةَ الّتى وَعَد بهاأنبيا ئَه وأوليا ئَه، وأن يُبلِّغَنا مِنَ الغِبْطة و السُّرُور والنِّعمة والحُبُور ـــ اذا ارْتَحَلْنا عن دار الغُرور ـــ مايَنْخَفِض دُوْنَ اَعالِيها مَراقِي الاَ فْهام،ويَتَضائَلُ دونَ اَقاصِيها مَرامِي سِهامِ الاَوْهام ، وَاَن يُنيلنا ـــ بعدَ الوُرُودعلى نَعِيمِ الفِرْدَوْس، والصُّدُورِ عن هَوْلِ المَحشَر ـــ ما لا عينٌ رأت ، ولا أُذُنٌ سَمِعَتْ ، ولاخَطَرَعلىٰ قلب بشر، وَاَن يُصَلِّيَ على نبيناالمُصطفىٰ ،

☆ ترجمہ ☆

دیباچہ و مقصودِ کتاب

اللہ تعالیٰ سے اُس کی عظمتِ بے نہایت ، اور جودوکرمِ بے حدوغایت ، کے وسیلے سے ہم سوال کرتے ہیں ، کہ ہم پر ہدایت کے انوار برسائے ، اور ضلالت وگمراہی کی تاریکیوں کو ہماری طرف راہ نہ دے ، اور ہمیں اُن میں کرے ، جن کی نگاہوں نے حق کوحق دیکھا ، اور اُس کی پیروی اختیار کی ، اور باطل کو باطل جانا ، اور اُس سے نفرت ودوری اپنائی ، اور ہمیں اُس سعادت سے ہمکنار کرے ، جس کا اُس نے اپنے انبیاء واولیاء سے وعدہ فرمایا [عَلَيْهِمُ الصَّلوٰةُ وَالسَّلَامُ وَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالىٰ عَنْهُمْ اَجْمَعِيْن] اور وہ خوش حالی وہ فرحت ، وہ خوش عیشی وہ مسرت ، جب ہم اس دارِغرور سے کوچ کریں ، ہمیں نصیب کرے ، کہ مرغِ عقل کی منازلِ ارتقاء ، جن کے عالی تر برجوں کے سامنے سرخمیدہ ، اور تیر ہائے اوہام کی ہدف گاہیں ، جن کی سرحدوں کو دیکھنے سے عاجز وماندہ ، اور نعیمِ فردوس پر آنے اور ہولِ محشر سے پلٹنے کے بعد ، ہمیں اُس نعمت سے مالامال کرے ، جسے نہ کسی آنکھ نے دیکھا ، نہ کسی کان نے سنا ، اور نہ کسی بشر کے قلب پر اس کا خطرہ گزرا ، اور

ــــ مِنَ الْغِبْطَة بیان ہے مَا يَنْخَفِضُ کا ، جوکہ يُبَلِّغَنَا کا مفعول بہ ثانی ہے۔ مَرَاقِي : مَرْقَى ظرف کی جمع ' ينخفض کا فاعل ہے۔ یونہی مَرَامِي۔

Marfat.com

الدُّجْيَة بالضم : الظُّلْمَة ج دُجیً [ق] **تَمَيُّز** : امتیاز برتری الگ تھلگ ہونا ، **المَيْزُ** : الرِّفْعَةُ [ت] **تَمَيَّزَ القومُ** : اِنْفَرَدُوْا [م]
اَتْرَاب : اَمْثَال ، جمعُ التِّرْبِ بالکسر، اَی : السِّنّ : مانند ، ہم عمر [ق،ت ۳۲۳ ج ۱] **نَظير** : مثل ، شبیہ ج **نُظَرَاء** [ق،ت] **فِطنة** : فہم **ذَكاء** : تیزیٔ فہم **اَلْفِطْنَةُ** بالکسر، قِيْلَ اَلْفِطْنَةُ : اَلْفَهْمُ والذَّكاءُ بالفتح : سُرْعَتُهٗ [ق،ت] **رَفَضَهٗ** (ض،ن) رَفْضًا بالفتح رَفَضًا بالتحریك : تَرَكَهٗ [ق] **الوَظِيْفَةُ** : ما يُقَدَّرُ لَكَ فِی اليَوْمِ والسَّنَةِ والزَّمَانِ المعينِ مِنْ رِزْقٍ و نَحْوِهٖ ، والعَهْدُ والشَّرْطُ : کسی چیز کی وہ مقدار جو روزمرہ یا ماہ وسال میں تمہارے لیے مقرر ہو ، عہد ، شرط [ق،ت] **وَظَائِفُ الصَّلَوَاتِ** : فرض نمازیں ، حاشیہ حسام الحرمین صفحہ ۱۳۷ التقریظ ۱۳ میں ہے اِنَّما **وَظيفةُ** غيرِ السلاطينِ الرَّدُّ بِاللِّسانِ و تحذيرُ المسلمين عن مُخالَطِةِ الشيٰطين الخ : جو لوگ سلاطین و حکام کے سوا ہیں ان کا **فرض** ہے فقط زبان سے رد ، اور اہلِ اسلام کو شیاطین کے میل جول سے بچانا **تَوَقّی** : پرہیز کردن [ص] **تَعَبَّدَ فُلانًا** : دَعَاهُ لِلطَّاعة [م] : طاعت و بندگی کے لیے بلانا **التوقيفُ** فی الشرعِ كالنَّصِّ : لفظِ توقیف کی نسبت دین و شرع کی جانب ہو تو اس کا معنیٰ ہے ''اظہار'' [ق،ت ۵۳۰ ج ۱۲] مسامرہ ص ۱۲۰ میں ہے التَّوْقِيْفُ : اَی اَلْاِعْلَامُ مِنَ الشَّارِعِ **خَلْع** : اتارنا ، خَلَعَ (ف) النَّعْلَ والثَّوْبَ والرِّدَاءَ خَلْعًا : جَرَّدَہ [ت] بیروں کردن [غ] **رِبْقَة** بالكسر والفتح : عُرْوَة [ق] ، حلقۂ رَسَن [غ] : رسی کا پھندا **الرَّهْطُ** : بالفتح و يُحَرَّكُ : الجَمْعُ : جماعت، گروہ [ت] **صَدّ** : باز داشتن [ص] صَدَّ (ن) فُلانًا عَنْ كذا صَدًّا : مَنَعَهٗ وصَرَفَهٗ **بَغَيْتُهٗ** (ض) اَی الشیءَ مَا كان خَيْرًا اَوْ شَرًّا ، بُغَاءً بُغًى بُغْيَةً بِغيَةً : طَلَبْتُهٗ : چاہنا [ق،ت] **اِلْف** بالكسر والفتح (س) [ق] : خوگرفتن [ص] : خوگر ہونا، عادی ہونا ، مانوس ہونا **نَشَأَ** (ف) **نَشْأً** ، نَشَاءً : رَبَا و شَبَّ : بڑھنا، جوان ہونا، پروان چڑھنا [ق،ت] **دَرَجَ** (ن) الرَّجُلُ **دُرُوْجًا** بالضم : مَشٰی : چلنا، والشيخُ والصَّبِیُّ دَرْجًا و دَرَجانًا مُحَرَّكَةً : مَشٰی ، مَشْيًا ضَعِيفًا : آہستہ چلنا [ق،ت] **النَّظَرُ** محرّكةً : الفِكرُ فی الشیءِ تُقَدِّرُهٗ و تَقِيْسُهٗ : کسی چیز کا اندازہ لگاتی سوچ [ق،ت ۵۳۹ ج ۷] **تَعَثَّرَ** : کبا [ق] : افتادن برروئے [ص] : منہ کے بل گرنا **اَذيال** جمعِ ذيل بمعنی دامن [ص] **بِاَذيال** میں باء ہوسکتا ہے بمعنی فی ہو ، کہ تاج میں تعثّر کا استعمال فی کے ساتھ ہے ، خَرَجَ يَتَعَثَّرُ فی اَذيالِه : اپنے دامن میں اوندھے منہ گرتا ہوا نکلا [۱۸۷ ج ۷] **الصَّوْب** : الجَانِب والجِهَة [ت ۱۵۴ ج ۲] **الخَيال** (بالفتح) : صُـــورةُ كُلِّ اَمْرٍ مُتَصَوَّرٍ [ت ۲۲۱ ج ۱۴] **المُزَخْرَف** : المُزَيَّن : آراستہ [ت] ، زَخْرَفَ القَوْلَ : حَسَّنَهٗ بِتَرْقِيْشِ الكِذْبِ [م] : بات کو جھوٹ سے آراستہ کرنا ، نبراس ص ۴۷ میں ہے ، المُزَخْرَف هو بفتح الراء : بمعنی المُمَوَّهَة [ملمع کردہ] ، مشتق من الزُّخْرُف ، بضم الزاء المُعْجَمة والراء المُهْمَلة ، وهو الذَّهَب ، ثم قد يُسمٰی كلُّ باطل فی صورة الحق زُخْرُفًا **لامع** : روشن چمکدار ، لَمَع لَمْعَان (ف) روشن شدن و درخشیدن [ص] **اِتِّفاق** : اچانک پیش آنا اِتِّفاق : واقع شدن کارے بے سبب [غ] **السَّراب** : مَا يُرٰی فِی نِصْفِ النَّهارِ مِنْ اِشْتِدادِ الْحَرّ كالماء فِی الْمَفَاوِزِ يَلْصَقُ بِالْاَرْضِ : دوپہر کے وقت چٹیل میدانوں میں شدتِ تپش کے باعث جو زمین سے لگا ہوا پانی کی طرح دکھائی دیتا ہے [م]

Marfat.com

محمد خیر البشر، وعلی اٰله الطیبین، وأصحابه الطاهرین، مَفاتیحِ الهُدٰی، و مَصابیحِ الدُّجٰی و یُسَلِّمَ تسلیما

أما بعد فإني قد رَأیتُ طَائِفَةً یَعْتَقِدُون فی انفسهِمُ التَّمَیُّزَ عن الاَ تْراب و النُّظَراء بمَزید الفِطْنَة والذَّکاء، قد رَفَضُوا وَظائفَ الاسلام من العبادات، واستحقَروا شَعائِرَ الدِّین: من وَظَائِفِ الصَّلَوات، والتَّوَقِّی عن المَحْظُورَات، واستهانُوا بتَعَبُّدات الشَّرْع و حُدودِهٖ، و لم یَقِفوا عند توقیفاتِهٖ و قُیودِهٖ، بل خلَعوا بالکُلِّیة رِبْقَةَ الدِّین، بفُنون من الظُّنون، یتّبعون فیها رَهْطًا ﴿یَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَ یَبْغُوْنَهَا عِوَجًا ۚ وَهُمْ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ کٰفِرُوْنَ﴾ (۱)

ولا مُستَنَد لکفرهم غیرُ تقلیدٍ سَماعیٍّ اِلْفِیٍّ کتقلید الیهود والنصاری، اذ جَریٰ علی غیر دین الاسلام نَشْأُهم و اولادِهم، و علیه دَرَجَ اٰبَاؤُهم وأجدادُهم، وغیرُ (۲) بحثٍ نَظَرِی صادرٍ عن التعثّرِ بأذیال الشُّبَهِ، الصارفةِ عن صَوْبِ الصَّواب، والانخداع (۳) بالخَیالات المُزَخْرَفة کَلامعِ السَّراب، کما اتّفق

ہمارے نبی محمد مصطفیٰ خیر الوریٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر نزولِ رحمت اور بارانِ سلامت فرمائے، اور حضور کے پاک پاکیزہ آل واصحاب پر بھی، جو خزانۂ رُشد کی کنجیاں اور صحرائے تاریکی کے فانوس ہیں

بعد حمد وصلاۃ، میں نے ایک فرقے کو دیکھا کہ وہ کمالِ عقل وذہانت میں خود کو اپنے ہمسروں سے ممتاز سمجھتا ہے، ان لوگوں نے نہ صرف یہ کہ مذہبِ اسلام کی مقررہ عبادات کو چھوڑ دیا، بلکہ دینی شعائر، فریضہ ہائے نماز، اور ممنوعات سے اجتناب کو حقیر سمجھا، اور شریعت نے جو طاعت وبندگی کی دعوت دی، اور حدیں باندھیں، اُنہیں ہلکا جانا، شرع کے نصوص وقیود پروہ نہ رکے، بلکہ چند خیالی فنون میں پڑ کر، دین کا بندھن اپنی گردن سے بالکلیہ اتار دیا، اِن فنون میں یہ لوگ ایسے گروہ کے متبع ہیں جو راہِ خدا سے روکنے والا، اُس میں کجی کا خواہاں، اور آخرت سے منکر و کافر ہے

ان کے کفر کی بنیاد یہی سنی سنائی باتوں کی تقلید ہے، مزاج جس کے عادی اور ذہن جس کے خوگر ہیں، یہ تقلید ایسی ہے جیسی یہود ونصاریٰ میں پائی جاتی ہے، کہ ان کی اور ان کے بچوں کی نشو ونما غیر دینِ اسلام پر ہوتی رہی، اور اسی پر ان کے باپ دادا چلتے آئے ...... یا پھر ان کے کفر کی بنیاد وہ عقلی بحثیں ہیں، جو صحیح سمت سے برگشتہ کرنے والے شبہات کے دامن میں الجھ کر منہ کے بل گرنے سے پیدا ہوئیں، یا ان خیالات سے دھوکہ کھانے کے نتیجے میں جنم لیں، جن کے چہرے پر

---

(۱) اقتباس ہے پ ۸ سورہ اعراف آیت ۴۵ سے۔ (۲) ''غیرُ تقلیدٍ'' پر معطوف ہے۔ (۳) الإنخداعِ ''التعثّرِ'' پر معطوف ہے

Marfat.com

ھَالَہٗ (ن) ھَوْلاً : اَفْزَعَہٗ وَ خَوَّفَہٗ : دہشت طاری کرنا[ق ت] **الاِطنَاب** : المُبالَغَۃُ فی مَدحٍ او ذَمٍّ والاِکثارُ فیہ :تعریف یا مذمت کرنے میں مبالغہ کرنا[ت۱۸۸ج۲] **اِسْتَبَدَّ** فلانٌ بہ : تَفَرَّدَ بِہٖ دُوْنَ غَیْرِہٖ : کسی امر میں بے شرکتِ غیرے یکہ وتنہا ہونا[ت] **فَرْط** :کسی چیز کی کثرت وزیادتی ، الفَرْطُ بالفتح :الغَلَبَۃُ ، و مِنْہُ فَرْطُ الحُزْنِ :کثرتِ غم ،وفورحزن[ق،ت] **الرَّزَانَۃُ** : فی الاصل : الثِّقَلُ :بھاری بھرکم ہونا[ت] ، الرَّزِین : الثَّقِیل [ق] **الغَزَارَۃُ** بالفتح : الکَثْرَۃ[ت] **نِحَل** : نِحلَۃ بمعنیٰ دین کی جمع ، النِّحْلَۃ بالکسر ، یُقَالُ :مَا نِحلَتُکَ اَی مَا دِیْنُکَ [ت۲۲۷ج۱۵] **المِلَّۃ** بالکسر :الشَرِیعَۃُ اوالدِّینُ کَمِلَّۃِ الاسلام [ق،ت۷۰۰ج۱۵] **النَّامُوس** الشَّرَکُ :جال[ق] ، النَّامُوس :المَکْرُوَالخِدَاعُ :مکروفریب ، ومنہ نوامیسُ الحُکَماءِ [ت۲۴،۲۵ج۹] **قَرَعَ** (ف) البابَ قَرْعًا : دَقَّہٗ [ق،ت]:دروازہ کھٹکھٹانا **السَّمْعُ** ، ویُعَبَّرُ تَارَۃً بالسَّمعِ عن الاُذُنِ و یکون السَّمْعُ للواحد والجمع [ق،ت] **تَجَمُّل** : تَزَیَّنَ [ق] **تَحَیُّز** :جاملنا ، پ۹رکوع۱۶آیت۱۶میں ہے اَوْ مُتَحَیِّزًا اِلٰی فِئَۃٍ: یا اپنی جماعت میں جاملنے کو [کنزالایمان] ، تَحَیَّزَ الرجلُ الیھم :اِنْضَمَّ وَوَافَقَھُم فی الرَّاْیِ [م] **غُمَارُ** النَّاسِ، بالضم والفتح : لوگوں کی بھیڑ،انبوہ،گنجان گروہ ناس ، یقال دَخَلتُ فی غُمَارِ النَّاسِ و غَمَارِھِمْ (یُضَم و یُفتح) ای فی زَحْمَتِھِم و کَثرَتِھِم : میں لوگوں کی بھیڑ لوگوں کے انبوہ میں داخل ہوا[ت۳۱۸ج۷] **الزَّعْمُ** : الظَّنُّ : گمان ،سمجھ [ت۲۱۸ ج۱۶] اورسورۂ انعام آیت۱۳۶میں ہے ﴿ھٰذَالِلّٰہِ بِزَعْمِھِمْ﴾ یہ اللہ کا ہے ان کے خیال میں[کنزالایمان] **انخراط**: پرویاجانا ، درکشیدہ شدن دُر در رشتہ[ص]تاج میں ہے ، قال شیخنا اِستَعمَلَ النَّاسُ کثیرًاالانخراطَ بمعنی الانتظامِ والدُّخول،کَانخَرَطَ فِی السِّلْکِ : لڑی میں پرو گیا[ت۲۳۷ج۱۰] **السِّلْکَۃ** بالکسر : الخَیْطُ الذی یُخاط بہ الثوبُ ۔ج سِلْکٌ : تاگا[ق،ت] **تَرَفَّعَ** عنہ :تَنَزَّہ : دور رہنا[م] **ترفُّع** :بلندی جستن،وکنایہ ازغرور وتکبر[غ] **مُسَایَرَۃ**: برابری رفتن:ساتھ چلنا[ص] **الدَّھمَاءُ** : العَدَدُ الکَثِیرُو جَمَاعَۃُ النَّاسِ وکَثرَتُھُمْ ۔ وَ قَالَ الزَّمَخشَرِیّ السَّوادُ الاعظم **اِسْتِنکَاف** : نفرت کرنا کڑھنااور باز رہنا،تکبر ،ننگ وعار محسوس کرنا، **اِسْتَنْکَفَ** :اِسْتَکْبَرَ [ق] **استنکاف** : انقباض وامتناع:کڑھنااور باز رہنا[ت۵۱۴ج۱۲] استنکاف: ننگ وعار داشتن [غ]

وقَالَ المُفَسِّرُوْنَ اِسْتَنکَفَ وَاسْتَکبَرَ بمعنی واحِدٍ و قال الزَّجَّاج ۔ فی تَفْسِیرِ قولہ تعالیٰ :۔﴿لَنْ یَّسْتَنْکِفَ الْمَسِیْحُ اَنْ یَّکُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰہِ﴾ [پ۶ سورۂ نسا،آیت۱۷۲]اَی :لَنْ یَّاْنَفَ ۔ وَقِیْلَ لَنْ یَنْقَبِضَ،ولَنْ یَمتَنِعَ عَنْ عُبُوْدَۃِاللّٰہِ ۔ [تاج العروس۵۱۴ج۱۲]

مفسرین نے کہا ــــ ''اِسْتَنکَفَ اور اِسْتَکبَرَ ، ہم معنی ہیں'' ــــ اور زجّاج نے آیت کریمہ کی تفسیر میں کہا ــــ ''یعنی لَنْ یَّاْنَفَ یعنی اللہ کا بندہ بننے سے تکبر نہیں کرتا ــــ اور کسی نے کہا ــــ لَنْ یَنْقَبِضَ و لَنْ یَمْتَنِعَ عَنْ عُبُوْدَۃِاللّٰہِ ــــ یعنی اللہ کا بندہ بننے سے نفرت نہیں کرتا اور باز نہیں رہتا۔

اور کنزالایمان میں آیت مذکورہ کا یہ معنی فرمایا ــــ ''مسیح اللہ کا بندہ بننے سے کچھ نفرت نہیں کرتا'' **تکایُس** : نرمی،نرم روی،نرم خوئی،سنجیدگی ، الکَیْسُ فی الامور :یَجْرِی مَجْرَی الرِّفْقِ فیھا ، وقَدْ کَاسَ فِیْہِ یَکِیسُ ، و تَکَیَّسَ و تَکَایَسَ [ت۴۵۵ج۸] **نَزَعَ** (ض)عن الامور نُزُوْعًا : انتھیٰ عنھاو کَفَّ :رکنااور باز آنا[ص] **الجَمَال** : الحُسْنُ فی الخُلُقِ والخَلْقِ [ق ت۱۳۱ج۱۴] :خوبیِ صورت وسیرت [غ]

Marfat.com

لِطوائفَ من النُّظّار فی البحث عن العقائد والآراء، من (۱) اهل البِدَع والاَهْواء۔

وإنّما مَصدَر کفرهم سَماعُهم أسماءً هَائلة، کسقراطَ و بقراطَ وافلاطونَ وارسطوطالیسَ وامثالِهم، وَإطنابَ (۲) طوائفَ مِن متبعیهم وضَلالِهم فی وَصْف عقولهم، وحُسْنِ أصولهم، ودِقَّةِ علومِهِمُ الهندسِیَّةِ والمنطقیةِ، والطبیعیةِ، والاِلٰهیة، واستبدادِهم (۳) ــ لِفَرْط الذّکاء والفِطنة ــ باستخراج تلك الامور الخَفِیّة، وحِکایتِهم (۴) عنهم (۵) أنهم ــ مع رَزانة عقولهم وغَزارة فَضلهم ــ منکرون للشرائع والنِّحَل، جاحدون لتفاصیل الأدیان والمِلَل، ومعتقدون أنهانَوامیسُ مُؤَلَّفة وَحِیَلٌ مُزَخْرفَة۔

فلمّا قَرَعَ ذالك سَمْعَهم ووافَق ما حُکِیَ من عقائدهم طَبْعَهم، تجمّلوا باعتقادالکفر، تَحَیُّزًاالی غُمار الفُضَلاء بزَعْمهم، وانخراطًا فی سِلْکهم، وترفُّعًا عن مُسایَرة الجماهیر والدَّهماء، واستنکافًا من القَناعة بأدیان الأباءِ، ظَنًّا بأن إظهارالتکایُس فی النُزُوع عن تقلید الحق، بالشروع فی تقلید الباطل جَمال،

صَواب کاغازہ ملاہوا ہے، مگران کی حقیقت چمکتے سراب سے زیادہ نہیں، جیسا کہ عقائد وآراء کی بحث میں طبع آزمائی کرنے والے گمراہ طائفوں کو، یہی فریب خوردگی وافتادگی بلاتوقع پیش آئی

اوران لوگوں کے کفر کا محرّک محض یہ ہے، کہ انہوں نے سقراط، بقراط، افلاطون اورارسطو وغیرہ کے پرہیبت نام سنے، ان کی عقلوں کی تعریف، اصول کی خوبی اوران کے علومِ ہندسہ ومنطق وطبیعیات والٰہیات کی باریکیوں کے بارے میں، ان کے مقلدینِ ضلال کی بالاخوانیاں سنیں، اور یہ مبالغہ آرائی بھی، کہ فرطِ ذہانت وفطانت سے ان علومِ دقیقہ کی ایجاد صرف ان کا حصہ تھا، اور یہ حکایت بھی، کہ وہ سب اِس وفورِعلم وعقل کے باوجود، عقائد وشرائع کے منکر، اورادیان و مِلَل کی تفاصیل ماننے سے گریزاں تھے، اور سمجھتے تھے کہ یہ سب ساختہ جال اوردھوکے کی ملمع سازی ہے

جب اِن خرافات نے اِن کے کانوں پر دستک دی، اور فلسفیوں کے نظریات جو بیان کئے گئے، ان کے مزاج کے موافق اترے، تو یہ کفر کے رنگ میں رنگ گئے، تاکہ بزعمِ خویش جماعتِ فضلاء میں جاملیں، اوراُن کی لڑی میں پروجائیں، اور جمہور سوادِاعظم کی موافقت، اور باپ داداکے دین پر قناعت، سے منہ موڑ کر الگ ہوجائیں، کیونکہ وہ

(۱) من اهل البدع: یہ "النُّظّار" کا بیان ہے (۲) إطنابَ "اسماءً" پر معطوف اور "سَماعُهم" کا مفعول بہ ہے (۳) استبدادِهم: یہ "وَصْفِ عقولهم" پر معطوف ہے (۴) حِکایتِهم: یہ "اسماءً" پر معطوف ہے، اور هم سے مراد مُتّبِعِیهِمْ (۵) عنهم اور أنهم :- یہ **هم** سقراط، بقراط وغیرہ پرانے فلسفی ہیں

Marfat.com

الخُرْقُ ، بالضم و بضمتين :ضِدُّ الرِّفْقِ: درشت خوئی،سختی،غیر سنجیدگی،سخت گیری ، وَالخُرْقُ : الحُمْقُ: حماقت[ق ت۱۰۹ج۱۳] **الخَبَال** : الفَسادُ في الافعال والاَبْدان والعُقول : خرابیِ ذہن وبدن وعقل [ت۱۹۰ج۱۴] **خَسِيْس**: حقیر [ت] **تَسَارُع الى** : شتافتن: جلدی کرنا[ص] **القَبُول** (س) بالفتح و قد يُضَمُّ [ق]لَمْ يَحْكِهَاالّاابْنُ الاَعْرابِيّ،والمَعْرُوفُ الفَتْحُ [ت] **بَلَاهَة** (س): نادان وسلیم دل شدن ، بُلْهٌ بالضم جَمْعُ اَبْلَهَ [ص] ، رَجُلٌ اَبْلَهُ بَيِّنُ البَلَهِ ، مُحَرَّكَةً والبَلَاهَةِ : غَافِلٌ او عَنِ الشَّرِّ [ق] وفي التهذيب اَلاَبْلَهُ الذى طُبِعَ على الخَيْرِ فهو غافلٌ عن الشر لا يَعْرِفُهُ [ت] **مَعْزِل**: موضعِ کنارہ کشی ، كنتُ بِمَعْزِلٍ عن كذا كَمَجْلِسٍ اى بمَوْضِعِ عُزْلَةٍ [اسم الاعتزالِ] عنه [ت۲۸۴ج۱۵] نیز اسی میں دیں ہے مَعْزَل بمعنی جانب **فَضِيْحَة** :اسم افتضاح ، یعنی رسوائی[ص] **المَهْوَاةُ** : البِئْرُ العَمِيقَةُ : گہرا کنواں[ت۳۴۹ج۲۰] **السَّجِيَّةُ** : الخُلُقُ والطَّبِيْعَةُ [ت] ،خو،طبیعت[ص] **فَطَانَة** (س،ك) : دانا و زیرک شدن[ص] **بَتْرَاء** : دُم کٹی ، اَبْتَر کا مونث ، بَتِر(س): بریدہ دُم شدن،صفت اَبْتَر[ص] الاَبْتَر : المقطوعُ الذَّنَبِ [ق] **عَمِيَ**(س) عَمًى مقصورٌ : ذَهَبَ بَصَرُهُ كُلُّهُ [ق ت] **بَصِيْرَة** ،بمعنی آنکھ ، مگرتاج میں ہے لَا يَكَادُ يُقال لِلجَارِحةِ النَّاظِرة :بَصِيْرَةٌ ، اِنّما هي بَصَرٌ: آنکھ کو لگتانہیں کہ بصيرة کہاجاتا ہے ' ہاں بَصَر کہاجاتا ہے[۹۰ج۶] **حَوْلَاء** : بھینگی، احول کا مونث ، اَحْوَل :کاژ[ص] : کج چشم [حاشیہ] کہ یک چیز را دو بیند [غ] ، حَوَلٌ بفتحتين (س) مصدرٌ منه [ص] **عِرْقُ** البَدَن بالكسر من الحَيَوان هو الاَجْوَف الذى يكون فيه الدَّمُ[ت۳۲۴ج۱۳] : رگ جو جوف دار ہوتی ہے اور اُس میں خون ہوتا ہے **حَمَاقَةٌ** (ك) حُمْقًا (س) [ق،ت] ، اَحمَق: قليل العقل [ق] ، وحقيقةُ الحُمْقِ : وَضعُ الشَّيءِ فِي غَيْرِ موضعِهِ مع العلمِ بِقُبْحِه [ت] **نَبَضَ**(ض) العِرْقُ نَبْضًاوَ نَبَضانًا مُحَرَّكَةً : تَحَرَّكَ وَضَرَبَ[ق ت] : پھڑکنا **غَبَاوَة** :کندذہنی[غ] ، غَبَا (ن) الشيءَ وَ غَبِيَ (س) عنه غَبًا وَ غَبَاوَةً : لم يَفطِن له ولم يَعرِفهُ [ق ت] ، غَبِيٌّ : قَليلُ الفِطنَةِ [ت] **اِنْتَدَبَ لِلاَمرِ** : اِستَجَابَ وَ سَارَعَ : کسی معاملے کے بلاوے کا فوراً جواب دینا،کسی امر کی دعوت فوراً منظور کرنا[م] ، اِنتَدَبَ لِلرَّدِّ عليه : رد پر کمر بستہ ہوئے [الفضل الموہبی ص۳۰،۳۵] **بَيَّنَهُ** وَ اَبَانَهُ : اَوضَحَهُ وَ عَرَّفَهُ [ق] **الغَوَائِل** : خُرُوقٌ في الحوض ، واحدُها غَائِلة [ت۵۶۲ج۱۵]: حوض میں کے شگاف ، غَائِلَةُ الحَوضِ : مَا انخَرَقَ مِنهُ وَانثَقَبَ [ق،ت۵۵۸ج۱۵]: حوض میں کا شگاف اور سوراخ **اَلعَوْرَةُ** بالفتح : الخَلَلُ فِي الثَّغرِ و غيره [ق ت۲۷۵ج۷]: شگاف جو سرحد وغیرہ میں ہو **المَضْحَكَة** :مَا يُستَهزَأُ بِه [ت۶۰۶ج۱۳] : جس پر ہنسی آئے **العِبرَةُ** بالكسر : العَجَبُ ، جَمعُهُ عِبَر [ق ت۱۷۸ج۷] ، اَمرٌ عَجَبٌ محركةً وَ عَجِيب وَعُجَابٌ اى يُتَعَجَّبُ منه [ت۲۰۸ج۲] : تعجب خیز امر ، العِبرَةُ بالكسر :الاعتبارُ بما مضى [ت۱۸۱ج۷]: جو ہو گزرا اس سے سبق لینا نصیحت پکڑنا ، عِبرَةٌ بالكسر : پند، نصیحت[ص] **الفَنُّ**:الضَّربُ مِنَ الشيء ،ج فُنُون[ق] : قسم ، يُقَالُ اَصَبنَا فُنُونَ الاموال [ت]: ہمیں کئی طرح کا مال ملا **تَبَيُّن** : ظہور: کھلنا ، تَبَيَّنَ الشيءُ ظَهَرَ [ت]

Marfat.com

وغفلةٌ منهم أن الانتقال من تقليدٍ إلىٰ تقليد، خُرْقٌ وخبال ، فأيّةُ رتبة فى عالَم الله تعالىٰ أخسُّ مِن رتبةِ مَن يتجمّل بترْك الحقّ المعتقَدِ تقليداً بالتّسارُع إلىٰ قَبول الباطل تصديقاًدون أن يقبَله خبَرًا وتحقيقًا ، والبُلْه مِن العَوامّ بمَعزِل عن فَضِيحة هذه المَهْواة ، فليس فى سَجِيّتهم حُبّ التكايُس بالتشبُّه بذَوِى الضلالات ، فالبَلاهة ادنىٰ الى الخَلاص من فَطانةٍ بَتْراءَ ، والعَمىٰ أقرب الى السّلامة من بَصيرة حَوْلاءَ

فلمّا رأيت هذا العِرْق من الحَماقة نابضًا على هٰؤلاء الاغبياء ــ انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، ردًّا على الفلاسفة القُدَماء ، مُبيِّنًا تَهافُتَ عقيدتهم ، و تناقُضَ كلمتهم ، فيما يتعلق بالالٰهيات ، و كاشفًا عن غوائل مذهبهم و عَوْراتِه ،التى هى على التحقيق مَضاحِكُ العقلاء ، وعِبْرَةٌ عند الاذكياء ، أعنِى مااختصّوابه عن الجماهير والدّهماء ، من فُنون العقائدوالآراء

وهذامع حكاية مذهبهم على وجهه ،لِيَتبيّنَ (۱) لِهٰؤلاء المَلاحِدةِ تقليدًا ، اتفاقُ

سمجھتے ہیں کہ حق کی تقلید سے باز آ کر ، باطل کی تقلید اپنانے میں سنجیدگی اور بُردباری دکھانا خوش مزاجی ہے ، اور یہ نہیں سمجھتے کہ ایک تقلید چھوڑ کر دوسری تقلید اختیار کرنا تند مزاجی بے وقوفی اور پاگل پن ہے ، ملک الٰہی میں اس سے نچلا کیا درجہ ہوگا ، کہ آدمی نے حق جو تقلیداً مانا اُسے چھوڑ کر ، باطل کو بغیر کسی خبر و تحقیق کے جھٹ دل سے قبول کر کے عالی حوصلگی کا مظاہرہ کرے

ناسمجھ عوام اس قعرِ مذلّت سے کنارہ کش ہیں ، کیوں کہ ان کی طبیعت میں یہ چاہت نہیں ، کہ گم گشتگان چاہِ ضلالت کا روپ دھار کر نرم مزاج بنیں ، تو ناسمجھی ادھ کٹی سمجھ سے اچھی ، کہ نجات سے قریب تر ہے ، اور نابینائی بھینگی نظر سے بھلی ، کہ سلامتی سے نزدیک تر ہے

جب میں نے یہ رگِ حماقت ان بے وقوفوں کی پھڑکتے دیکھی ، قدمائے فلاسفہ کے رد میں یہ کتاب لکھنے پر کمر ہمت باندھی ، اس طرز سے کہ الٰہیات سے متعلق بحثوں میں ان کے نظریات کا تناقض ، اور باتوں کا باہمی ٹکراؤ دکھاؤں ، اور ان کی سرحدِ مذہب کے وہ خلل وہ شگاف عیاں کروں ، جو علی التحقیق عقلاء کے لیے مضحکہ خیز ، اور سمجھ والوں کے لیے عبرت انگیز ہیں ، میری مراد ہے وہ طرح طرح کے عقائد و نظریات ، کہ یہ حمقاء جن میں جمہور سے الگ تھلگ ہوئے

یہ افشائے رازِ دُروں فلسفیوں کے مذہب کی نقل مطابقِ اصل کے ساتھ ہو ، تا کہ یہ جو اُن کی تقلید میں ملحد ہوئے ،

(۱) لِيَتبيّنَ :۔ متعلق ہے "مَعَ حكايةِ مَذهَبِهم " ظرف ہے جو کہ " هٰذا " کی خبر ہے ـــ ایک نسخے میں مِنْ ہے

Marfat.com

مَرْمُوق: جس پر تلاش و انتظار کی نظر مرکوز ہو ، رمَقْتُهُ (ن) رَمْقًا بِبَصَرِي ورَامَقْتُه : إِذَا أَتْبَعْتَهُ بَصَرَكَ وتَعَهَّدْتَهُ : [وتعهّده :تفقّدَهُ اي طلبَهُ عِندَ غَيْبَتِهِ : ڈھونڈنا ت ۱۴۶، ۱۶۷ ج ۵] وَتَنْظُرُ إِلَيهِ وَتَرْقُبُهُ [اى تَنْتَظِرُهُ : انتظار کرنا ق، ت ۳۱ ج ۲] : تلاش و انتظار میں اپنی نگاہ کسی کے پیچھے لگا دینا [ت ۷۷ ج ۱۱]

قُطْب : مدار کار ، القُطْبُ مُثَلَّثَةً [والمعروف هو الضم ت] والقُطْبُ بضمتين: حَدِيْدَةٌ قَائِمَةٌ تَدُورُ عَلَيهَا الرَّحىٰ [ق]: کھڑی ... جس پر چکی گھومتی ہے ، وَمِنَ المَجَازِ القُطْبُ بالضم : مِلَاكُ الشيءِ ومَدَارُهُ [ق]: کسی بھی چیز کی اصل ، جس سے اس کا وجود و قیام ہو [غ]

شِرْذِمَة تھوڑے لوگ ، الشِرْذِمَةُ بالكسر :القَلِيل من الناس [ق] وقِيْلَ الجماعة القليلة منهم [ت] ، شِرْذِمَة بکسر شین و سکون راء مہملہ و کسر ذال معجمہ : جمعے اندک از مردم [غ]

اليَسِيْر :القَلِيل [ق] يقال شيءٌ يَسِيْرٌ ، اى قليل [ت ۶۳۴ ج ۷]

نَكَسَهُ (ن) **نَكْسًا**: قَلَبَهُ علىٰ رَأسِهِ [ق] نگونسار کردن [ص]: اوندھا کرنا

الرَّأْيُ :الاِعْتِقَادُ [ق] اِسْمٌ لا مَصْدَرٌ كمَا في المُحكَم ، وقَالَ الرَّاغِبُ :هُوَ اعتِقَادُ النفسِ أحَدَ النَّقِيْضَيْنِ عَن غَلَبَةِ الظَنِّ -ج آراء [ت ۳۳۷ ج ۱۹]

هو لا **يُؤْبَهُ** (ف،س) له :لا يُحْتَفَلُ بِهِ لِحَقَارَتِهِ [مُثَلَّثَةً] [ت ۵ ج ۱۹] : اُس کی حقارت کے باعث پروانہیں کی جاتی [ق ت] ما **اِحْتَفَلَ** به :مَا بَالَىٰ بِهِ [ت]: اس نے اس کی پروا نہ کی

ما **أَعْبَأُ** بِفُلَانٍ عَبْأً :مَا أُبَالِيْ [ق] : مجھے فلاں کی پروا نہیں ، ما عَبَأْتُ بفُلانٍ اى ما كان له عندى وَزْنٌ ولا قَدْرٌ ، وأَصْلُ العِبْءِ الثِقْلُ [ت ۲۰۶ ج ۱]: فلاں کا میرے نزدیک کچھ وزن نہیں

النُظَّار جَمْعُ نَاظِرٍ ،اى أَصْحَابُ النَّظَرِ و المَعْرِفَةِ بِالأَدِلَّةِ و القَادِرِيْنَ عَلَى المُنَاظَرَةِ [نسیم الریاض ۴۷۹ ج ۴]

أَغْمَار : غُمْر بمعنی ناتجربہ کار کی جمع ، الغُمْرُ : مَنْ لَمْ يُجَرِّبِ الأُمُوْرَ ، جَمْعُ الغُمْرِ بالضم :أَغْمَار [ق، ت ۳۱۹ ج ۷]

كَفَّ عن : رکنا ، كَفَفْتُهُ (ن) عَنْهُ كَفًّا : دَفَعْتُهُ وَمَنَعْتُهُ وَ صَرَفْتُهُ عَنْهُ ، فَكَفَّ هولازمٌ ، مُتَعَدٍّ [ق، ت ۴۱ ج ۱۲]

الغُلْوَاءُ بالضم و فَتْحِ اللامِ ، و يُسَكَّنُ : الغُلُوُّ [ق] وَ هو التجاوز [ت]: حد سے آگے بڑھ جانا

إِشْعَار : آگاہیدن [ص]

بَرَاءٌ بُرَاءٌ : پاک بری ، بَرِئَ (س) من الشَيْءِ بَرَاءً بَرَاءَةً فهوبَرِيْءٌ ، ج بُرَآءُ — رَجُلٌ بَرَاءٌ ، رَجُلَانِ بَرَاءٌ ، لَا يُثَنّٰى ولا يُجْمَعُ لانه مصدر ، وشأنُهُ كذٰلك ، ولا يُؤَنَّثُ [ق، ت ۱۱۴ ج ۱]

قَذْف بالفتح (ض) : بفاحشہ نسبت کردن [ص] بہ بدی نسبت کردن [غ]

جَحْد جُحُوْد : منکر شدن با علم [ص] : جانتے ہوئے انکار کرنا

اختباط : کج کج روی ـــــ **خَبَطَ** (ض) اللَيْلَ خَبْطًا : سَارَ فِيه عَلىٰ غَيْرِ هدىً [ق، ت ۲۲۹ ج ۱۰] : رات میں ٹیڑھا آڑا چلنا ، فُلَانٌ يَخْبِطُ فِي عَمْيَاءَ :اذا رَكِبَ مَارَكِبَ بِجَهَالَةٍ [ت]: وہ اندھیری میں اندھا دھند چلتا ہے یعنی جو کرتا ہے بے جانے بوجھے کرتا ہے ـــ و في حديثِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ تعالىٰ عَنْهُ خَبَّاطُ عَشْوَاتٍ ، اىْ يَخْبِطُ فِي الظَّلَامِ ، وَهُو الذى يَمْشِيْ فِى اللَّيْلِ بلا مِصْبَاحٍ . فَيَتَحَيَّرُ وَ يَضِلُّ ، فَرُبَّمَا تَرَدّىٰ في بِئْرٍ [ت ۲۳۳ ج ۱۰] :یعنی رات میں بے روشنی کے چلنے والا کہ حیران ہوتا ہے بھٹک جاتا ہے پھر بسا اوقات کسی کنوئیں میں گر جاتا ہے ـــ یہی معنی یہاں اِختبطوا کا ہے

السَّوَاءُ : الوَسَطُ ، وَالمُسْتَوِيْ [ق] : درمیانی ، سیدھا

الكَشْفُ (ض) : الإِظْهَارُ وَرَفْعُ شَيْءٍ عَمَّا يُوَارِيْهِ وَيُغَطِّيْهِ [ق]

تَخَايِيْل ، جمع تَخْيِيْل : خیال ڈالنا ، وہم دلانا ـــ خُيِّلَ اِلَيه أنه كذا على ما لم يُسَمَّ فاعِلُهُ من **التَّخْيِيْلِ والوَهْمِ** ، ومنه قولُه تعالىٰ:

Marfat.com

كُلِّ مَرْمُوْقٍ من الأوائل والأواخِر، على الإيمان بالله واليوم الآخر، وأنّ الاختلافاتِ راجعة الى تفاصيلَ، خارجةٌ عن هذين القُطبين، الذين لأجلهما بُعِث الأنبياءُ المؤيَّدون بالمعجزات، وأنه لم يذهب الى انكار هما اِلّاشِرْذِمَةٌ يَسِيرةٌ، مِن ذوى العُقول المنكوسة، والآراء المعكوسة، الذين لا يُؤبَهُ لهم، ولا يُعبَأ بهم فيما بين النُظّار، ولا يُعَدّون اِلّامِن زُمْرة الشياطين الأشرار، وغُمارِ الأغبياء وَالاَغْمار۔

لِيَكُفَّ (۱) عن غُلَوائه مَن يظُن أن التجمُّل بالكفر تقليدًا يَدُلُّ على حُسن رَأْيه، و يُشْعِر بفِطنته و ذَكائه، اذ يَتحقّق أن هٰؤلاء الذين يُتشبَّه بهم مِن زُعَماء الفلاسفة ورُؤَسائِهم بَراءٌ عما قُذِفوا به مِن جَحْد الشرائع، و أنهم مؤمنون بالله تعالىٰ و مُصدِّقون برُسُله، ولكنّهم ۵ اختبطوا فی تفاصيل بعد هذه الاصول، قَدْ زَلُّوا فيها، فضَلُّوا وأضَلُّوا عن سَواءِ السبيل، ونحن نكشِف عن فُنون مّا انخدعوا به، مِن التَخاييل والأباطيل،

اِن پر کھل جائے، کہ اگلوں پچھلوں سب کی تمام تر عرق ریزی، ایمان باللہ جَلَّ جَلَالُہٗ اور ایمان بالآخرت پر متفق ہے، اختلافات راجع بہ تفاصیل ہیں، اِن دو مرکزوں سے خارج ہیں، جن کے لیے انبیائے کرام عَلَیْهِمُ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ مبعوث ہوئے، جنہیں معجزات کی تائیدِ ربانی ہمہ وقت حاصل رہی، اور اِن دو سے انکار پر کسی عاقل نے اقدام نہیں کیا، ہاں معدودے چند اوندھی عقل الٹی سمجھ والے مستثنیٰ ہیں، کہ دلائل کی نظر رکھنے والوں کے یہاں، نہ اُن کی کچھ پرواہ، اور نہ کوئی وزن، اُن کا شمار اگر ہے تو شیاطین کے گروہِ اشرار، اور بے وقوفوں کی جماعتِ ناتجربہ کار میں۔

مقصودِ تصنیف بہ طرزِ ہٰذا یہ ہے، کہ جو سمجھے بیٹھا ہے، تقلیداً کفر کا تمغہ اوڑھ لینا اس کی حسنِ رائے پر دلیل، اور اعلیٰ ذہانت کی علامت ہے، وہ مذہبِ فلاسفہ کے غُلو و افراط سے باز آجائے، کیونکہ ثابت ہو جائے گا، کہ یہ جن کی رَیس کی جارہی ہے، سرخیل و مقتدیٔ فلاسفہ، اِن پر اِن کے مقلدین نے جو انکارِ شرائع کی تہمت رکھی، یہ اُس سے بَری، اور ایمان باللہ اور تصدیق بِالرُّسُل کے مُقِر ہیں، ہاں اِن اصول کے بعد، تفاصیل میں کج مج چل کر ضرور پھسلے ہیں، کہ خود بھی سیدھی راہ سے بھکے، اور اوروں کے بھکنے کا باعث بھی ہوئے — اور وہ چند طرح کی باطل تخیلات، جن سے یہ دھوکا کھائے اور انہیں اپنے دلائل سمجھے، اُن کی اصلیت سے بھی ہم پردہ اٹھائیں گے۔

---

(۱) لِيَكُفَّ:۔ "تحرير هذا الكتاب" سے متعلق ہے ایک نسخے میں "مِنْ" ہے، ایک میں "فِی" ہے، قاموس و تاج میں استعمال ہے العَدِيْدُ مِنَ القَوْم مَنْ يُعَدُّ فِيْهِمْ وَلَيْسَ معهم [ت ۹۶ ج ۵] ۵ ایک نسخے میں وانهم ہے

Marfat.com

و نُبيّن أن كل ذٰلك تهويل مَا وَراءَ ه تحصيل ، والله تعالىٰ وَلِيُّ التوفيق لإ ظهارِ ما قصَدناه من التحقيق ۔

وَلْنُصَدِّرِ الاٰن الكتاب بمقدِّمات تُعْرِبُ عن مَساق الكلام فى الكتاب

اورآشکارا کردیں گے ، کہ یہ سب مرعوب کرنے والی چرب زبانی ہے ، جس کے نتیجے میں حاصل کچھ نہیں

ہم نے جس تحقیق کا قصد کیا ہے اُسے منصّۂ شہود پر لانے کی توفیق ، اللہ پاک ہی کے دستِ قدرت میں ہے ....

اب ہم کتاب اُن مقدمات سے شروع کریں ، جو کتاب میں روشِ کلام کو اُجاگر کریں۔

لغات ص۸۱:۔ ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعٰى﴾ [پ۱۶سورۂ طٰہٰ آیت۶۶] : ﴿جبھی ان کی رسیاں اور لاٹھیاں ــــ ان کے جادو کے زور سے ان کے خیال میں دوڑتی معلوم ہوئیں﴾ [کنزالایمان] **والتَّخْيِيْلُ**: تَصْوِيْرُ خَيَالِ الشَّيْءِ فِي النَّفْسِ [ت۲۲۳ج۱۴] : شی کی صورت کا ذہن میں نقشہ کھینچنا، صورت اتارنا **البَاطِلُ**: ضِدُّ الحَقِّ وَ هُوَمَا لَا ثَبَاتَ لَهٗ عِنْدَ الْفَحْصِ عَنْهُ : باطل وہ ہے جس میں بروقت تفتیش کسی طرح کا قرار اور ٹھہراؤ نہ پایا جائے ــــ ج **اباطيل** عَلٰى غَيْرِ قِيَاسٍ كَأَنَّهُم جَمَعُوا اِبْطِيْلًا ــــ وَ قَالَ ابْنُ دُرَيْدٍ: هُوَ جَمْعُ اِبْطَالَةٍ وَ اُبْطُوْلَةٍ [ق،ت]

التهويل: مَا هُوِّلَ بِهِ الانسانُ ، هذا هوالاصل ، و فى التهذيب : التهويل: مَا هَالَكَ مِنْ شَيْءٍ، ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِي الاَ لْوانِ المُخْتلِفة [ت] : وہ جس سے انسان مرعوب ہوجائے ہیبت میں آجائے ، یہ اصل معنیٰ ہے ، پھر "تہویل" رنگہائے مختلفہ کے معنیٰ میں بولا جانے لگا

صَدَّرَ كِتَابَهٗ تَصْدِيْرًا :جَعَلَ لَهٗ صَدْرًا ، وَصَدْرُ الكِتَابِ :عُنْوَانُهٗ ، وَاَوَّلُهٗ [ق،ت۸۳ج۷] : کتاب کے لیے ابتدائیہ لانا جس سے کتاب کے مضمون و موضوع کا پتہ چلے ، صَدَّرَ الكِتَابَ :اِفْتَتَحَهٗ بِمُقَدِّمَةٍ [م]: مقدمہ سے کتاب کی شروعات کرنا **الإعْرَابُ**: الإبَانَةُ وَالإفْصَاحُ عَنِ الشَّيْءِ [ق،ت۲۱۵ج۲] : کسی چیز کو کھولنا اُجاگر کرنا

Marfat.com

﴿مقدِّمة اولیٰ﴾

لِیُعلَمْ أن الخَوْض فی حکایة اختلاف الفلاسفة تطویل ، فإنّ خُطَبهم طویل ،ونزاعهم کثیر، وأراء هم منتشرة و طُرُقهم متباعدة متدابرة ، فَلْنقتصر علیٰ اِظهار التناقض فی رأی مُقَدِّمهم الذی هو الفیلسوف المطلق ، والمعلم الأول ، فإنهٗ رتّب علومهم وهذّبها بزعمهم ، وحذَف الحَشْو من ارائهم ، وانتقٰی ما هو الأقرب الی أصول أهوائهم ، وهو "رسطالیس " وقد رَدَّ علی کل مَنْ قَبْله حتیٰ علیٰ أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الالٰهیّ ثم اعتذر من مخالفته أُستاذَه بأن قال: أفلاطنٌ صدیق والحق صدیق ولکن الحق أصدق منه ۔

﴿پہلا مقدمہ﴾

معلوم ہو کہ فلسفیوں کے اختلافات کی نقل وحکایت میں پڑنے سے بات بہت بڑھ جائے گی ، کیوں کی اُن کی تقریریں طولانی ہیں اور آپسی نزاع کثیر ، آراء پراگندہ ہیں اور روشیں اُن کی باہمی خلفشار جنگی کا شکار ، لہٰذا صرف اُس کے نظریات میں تناقض اور باہمی ٹکراؤ دکھانے پر اکتفا کریں ، جو اُن کا پیشرو ہے اور فیلسوفِ مطلق اور مُعلّمِ اول ، کہ اُسی نے فلسفیوں کے علوم ترتیب دیئے ، اور اُن پر فلسفیوں کے مزعومات کی ملمع کاری کی ، اور اُن کی آراء سے اضافیاتِ ساقط الاعتماد نکال کر ، وہ باتیں اختیار کیں جو اُن کے اصول سے قریب تر تھیں ، وہ "رسطالیس" ہے ، اس نے اپنے تمام اگلوں کا رد کیا ، حتیٰ کہ اپنے استاذ کی بھی جس کا لقب ان کے یہاں افلاطونِ الٰہی ہے مخالفت کی ، پھر اس مخالفت سے بایں الفاظ معذرت چاہی کہ__ افلاطون پیارا ہے اور حق بھی پیارا ہے لیکن حق افلاطون سے زیادہ پیارا ہے

ہم نے یہ حکایت نقل کی تا کہ معلوم ہو کہ ان کے مذہب کو خود ان کے یہاں بھی کسی طرح کا قرار اور جماؤ نہیں ، یہ

المُقَدِّمَة ، مِنْ کُلِّ شَیْءٍ :اَوَّلُہٗ [م] : کسی بھی چیز کا شروع ، مُقَدِّمَةُ الکِتَاب :مُقَدِّمَةُ الجَیْشِ ۔ سے مستعار ہے اور وہ بہ کسر دال ہے قَدَّمَ بمعنی تَقَدَّمَ سے ماخوذ ، مگر فتح دال بھی گنجائش رکھتا ہے ، کہ کسی نے اسے آگے کیا ہے [ت۵۵۶ج۱۷] **خَاضَ** (ن) الماءَ **خَوْضًا** : دَخَلَه [ق] و مَشیٰ فِیْهِ [ت:] پانی میں اترنا ، خَوْض بالفتح :درآب درآمدن ، و در چیزے در رفتن بفکر [غ] : پانی میں گھسنا، کسی چیز کی فکر میں ڈوبنا **الطَّرِیْق** : السَّبِیْل ، ج **طُرُق** [ق] بِضَمَّتَیْنِ ___ وَقَدْ اُسْتُعِیْرَ عَنِ الطَّرِیْقِ کُلُّ مَسْلَکٍ یَسْلُکُهُ الْإنْسَانُ فِی فِعْلٍ ، مَحْمُوْدًا کَانَ اَوْ مَذْمُوْمًا [ت۲۹۳ج۱۳] **تَدَابَرُوْا** :تَعَادَوا و تَقَاطَعُوْا[ق ت۳۹۰ج۶] : باہم دشمنی اور قطع تعلقات ہونا **هَذَّبَهٗ** : نَقَّاهُ [التَّنْقِیَةُ :التَّنْظِیْفُ : ستھرا کرنا ت۲۶۱ج۲۰] و اَخْلَصَهٗ ، وَقِیْلَ :اَصْلَحَهٗ [ق ت] : ملاوٹ سے پاک کرنا،سنوارنا **الحَشْوُ** : فَضْلُ الکلامِ [ق] : اَلَّذِیْ لَا یُعْتَمَدُ علیه [ت] : بالائی بات ناقابلِ اعتماد ، اَلْحَشْوُ مِنَ الکلام : الفَضْلُ الَّذی لَا خَیْرَ فیه [م] : بے فائدہ زائد بات ۔ **اِنْتِقَاءٌ** : اِخْتِیَارُهٗ [ق] ، برگزیدن [ص]: اپنانا ' چُننا

Marfat.com

وانما نقلنا هذه الحكاية عنهم لِيُعلمَ أنه لا تَثبُّتَ ولاإتقان لمذهبهم عندهم ، وانما يحكُمون بظن و تخمين ، من غير تحقيق و يقين ، ويستدلون على صِدق علومهم الالٰهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ،ويستدرِجون به ضعفاءَ العقول ، ولو كانت علومهم الالهية مُتقَنةَ البراهين نَقِيَّةً عن التخمين ، كَعُلومِهِمُ الحسابية ، لَمَا اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية ۔

ثم المترجمون لكلام "رسطاليس" لم ينفكّ كلامهم عن تحريف وتبديل مُحْوِجٍ الى تفسير و تاويلٍ، حتى أثار ذالك نِزاعًا بينهم ، وأقومُهم بالنقل والتحقيقِ من المُتَفَلْسِفَة في الاسلام "الفارابى أبو نصر" و "ابن سينا"،فلنقتصر على ابطال ما اختاراه ورأياه الصحيحَ من مذهب رُؤَسائهما في الضَّلال ،

لوگ بلاتحقیق اور بلایقین، محض ظن وتخمین سے حکم لگاتے ہیں ، اور اپنے فلسفۂ الٰہیات کے سچ اور مطابقِ واقع ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ـــــ دیکھو ہمارا علمِ حساب اور علمِ منطق ایک کھلی حقیقت ہے ـــــ اور اس طرح کمزور عقل والوں پر اندھیری ڈالتے ہیں ، حالانکہ ان کا فلسفۂ الٰہیات علمِ حساب کی طرح ٹھوس دلائل سے مالا مال اور افلاسِ ظن وتخمین سے بَری ہوتا تو یہ اس میں باہم مختلف نہیں ہوتے ، جیسا کہ علمِ حساب میں باہم مختلف نہیں ہیں

پھر کلامِ رسطالیس کے جو ترجمان ہیں ان کا کلام بھی ایسی تحریف وتبدیل سے کہ محتاج تفسیر وتاویل ہے خالی نہیں ، حتیٰ کہ اس سے بھی اُن کے بیچ نزاع برپا ہوا ، دعوائے اسلام کرنے والے متفلسفہ میں نقل وتحقیق پر سب سے زیادہ دسترس رکھنے والے دو فلسفی ہیں ، ابونصر فارابی ، اور ابن سینا ، تو ان دونے جو مختار رکھا ، اور جسے اپنے پیشوایانِ ضلالت کا صحیح مذہب جانا ، اُسی کے رد پر ہم اقتصار کریں گے ، کہ جو باتیں ان دونے چھوڑ دیں ، اور اُن میں اتّباعِ فلاسفہ سے منہ موڑ لیا ، کوئی شک نہیں کہ اُن میں رکاکت ہے ، اور اُن کے ابطال میں زیادہ غور وفکر کی حاجت نہیں ، تو یہ بات علم میں رہے

اَتْقَنَ الاَمْرَ :اَحْكَمَهُ [ق] : ٹھوس مضبوط مستحکم کرنا الحُكْمُ (ن) القَضاءُ فِي الشَيْءِ بِاَنَّهُ كَذَا اَوْ لَيْسَ بِكَذَا : کسی چیز کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کہ وہ ایسی ہے یا نہیں ہے [ق،ت] اِسْتَدْرَجَهُ : خَدَعَهُ : دھوکا دینا [ق،ت۲۶۴ج۳] نَقِيٌّ :نَظِيفٌ: ستھرا [ق،ت] مُحْوِج : محتاج ، محتاج کرنے والا ، اَحْوَجَ اِلَيْهِ ، اي اِحْتَاجَ ، لیکن نیاز مندشد [صراح] : وہ فلاں کا محتاج ہوا ، اَحْوَجَهُ اِلَيْهِ غَيْرُهُ [ق] : دوسرے نے اسے فلاں کا محتاج بنایا اَقْوَمُ : زیادہ سکت رکھنے والا ، فلان لا يَقُومُ بِهذَا الأَمْرِ اي لا يُطِيقُ عليه [ت۵۹۷ج۱۷]: فلاں اس معاملے کی سکت نہیں رکھتا [illegible] : [illegible] [ق،ت] هَجَرَ (ن) الشَيْءَ هَجْرًا :تَرَكَهُ و اَعْرَضَ عَنْهُ [ق،ت] مُتابَعَة: اتباع ،موافقت ، مُتَابَعَة :پس روی عمل کسے کردن ودرپے یکدیگر رفتن درعمل [ص] اِمْتَرىٰ فِيْهِ وتَمَارىٰ : شَكَّ [ق] : کسی چیز میں شک کرنا

Marfat.com

فإِنَّ ماهَجَراه واستنكفا من المتابعة فيه لا يُتمارىٰ فياختلاله ولا يُفتقر الى نَظَرطويل فى ابطاله ، فَلْيُعلَمْ أنّا مقتصرون على رد مذاهبهم بحَسْب نقل هٰذين الرجلين ، كى لا ينتشرالكلام بحسب انتشار المذاهب

﴿مقدمة ثانية﴾

ليعلمْ اَنَّ الخِلَافَ بينهم و بين غيرهم من الفِرَق ثلا ثة اقسام:

قسم :يرجِع النِزاع فيه الى لفظ مجردٍ ، كتسميتهم صانع العالم ـ تعالى عن قولهم ـ جوهرًا ، مع تفسيرهم الجوهربأنه الموجود لا فى موضوع أى القائم بنفسه الذى لا يَحتاج الى مقوِّمٍ يُقوِّمه ، ولم يريدوا به الجوهر المتحيزَ على ما اراده خُصومُهم :(۱)

، کہ فلاسفہ کا ان دوشخصوں کی نقل کے مطابق جو جو مسلک و مذہب ہے ، اُسی کے رد پر ہم اقتصار کریں گے ، تا کہ ان کے پراگندہ مذاہب کے پیچھے ہمارا کلام پراگندہ نہ ہو

﴿دوسرا مقدمہ﴾

جاننا چاہیے کہ فلاسفہ ، اور دیگر فِرَق کے مابین ، امورِ خلافیہ ، تین قسم کے ہیں

پہلی قسم :ــ وہ ہے جس میں نزاع محض لفظ کی طرف راجع ہے ، جیسے ان کا صانع عالم پر ــ پاکی ہے اُسے اِن کے قول سے ــ لفظِ جوہر کا اطلاق کرنا ، ساتھ ہی جوہر کی یہ تفسیر کرنا کہ ، جوہر وہ ہے جو موجود ہو مگر کسی موضوع میں نہیں ، یعنی جو قائم بنفسہ ہو ، کہ مُقوِّم کا محتاج نہ ہو ــ جوہر سے فلسفی ''جوہر متحیز'' مراد نہیں لیتے ، جیسا کہ ان کے مخالفین مراد لیتے ہیں (۱)

(۱) جوہر کو تحیز سے خلو نہیں ، اس لیے متکلمین ، ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلا سے اس کی نفی کرتے ہیں

انه تعالىٰ ليس بجَوهرٍيَتَحَيَّزُ [سايره]	اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے ، جو مُتَحَیِّز ہوتا ہے
"يتحيز" وَصْفٌ كاشِفٌ ، لا مُخَصِّصٌ ،لان من شان الجوهر الاختصاصَ بِحَيِّزِهٖ [سايره مع مسامره ص۲۴]	یہ متحیز ہونا صفتِ کاشفہ ہے ، مُخَصِّصہ نہیں ، اس لیے کہ جوہر کو اپنے حیز میں ہونا لازم ہے

المعتقد المنتقد علامہ فضل رسول بدایونی قُدِّسَ سِرُّہٗ میں ہے

اِختلال : لاغرشدن [ص] : کمزور ہونا ، اَمْرٌ مُختَلٌّ : وَاھِنٌ [ت] : کمزور بات

Marfat.com

فانْ سمّاه احد جوهرا و اثبت له لوازمَه [مِنَ التحيُّزِ ولَوازمِهٖ كَالْجِهَة] كَفَرَ ـــ وان قال لا كالجواهرِ في الحَيِّز ، ولوازمِه من الجِهَة والاحاطة و نحوِ هما فانّما خَطَؤُه في التسمية **وكذالك الجسمُ** ـ فإنْ سمّاه أحد جسما واثبت له الافتقارَ والتركيبَ ، وسائرَ لوازم الجسمية كَفَر ، وإنْ سمّاه جسما وقال لا كالأجسام يعني في نَفْي لوازم الجسمية فانّما خطؤه في اطلاق الاسم ، كمن قال جوهر لا كالجواهر ،

بالاجماع من القائلين بانّ الاسماء توقيفية، والقائلين بجواز اطلاق مايُشعِر بإجلالٍ ، ولا يُوهِم نَقْصا ، وان لم يَرِد به توقيف ، فانّه لَمْ يُوجَد في السَّمْع ما يُسوِّغ اطلاقَه ليَجُوز على قول القائلين بالاشتقاق في الاسماء ، يعني جوازِ اطلاق المشتق ممّا ثبت سمعا اتصافُه بمعناه ، ولَم يُوهِم نقصا ، احترازًا عن نحو الماكر والمستهزئ والرامي والزارع ، فشرطه بعد السمع ان لا يوهم نقصا ،

○ ○ ○ ○ ○ ○ ○

واسمُ الجسم نَقِيصة من حيثُ اقتضائه

تو اگر کوئی اُسے جوہر کہے ، اور اُس کے لیے لوازمِ جوہر [یعنی تحیّز اور تحیّز کے لوازم مثلاً جہت] ثابت کرے کافر ہے ۔ اور اگر کہے جوہر ہے ، مگر حیّز اور لوازمِ حیّز یعنی جہت و احاطہ وغیرہ میں اور جوہروں کی طرح نہیں ـــ تو علماء نے ایسے شخص کو اس بارے میں خاطی ٹھہرایا کہ وہ نامِ جوہر کا ذاتِ حق پر اطلاق کر رہا ہے

یونہی جسم ، اگر کوئی اُسے جسم سے موسوم کرے ، اور اُس کے لیے افتقار، ترکیب اور باقی لوازمِ جسمیت ثابت کرے کافر ہے ـــ اور اگر اسے جسم سے موسوم کرے ، اور کہے جسم ہے مگر اور جسموں کی طرح نہیں ، یعنی لوازمِ جسمیت کی نفی میں اور اجسام کے مثل نہیں ـــ تو علماء نے ایسے شخص کو نامِ جسم کے اطلاق میں خاطی ٹھہرایا ، جیسا کہ اُس شخص کو خاطی ٹھہرایا جو کہے ـــ ''جوہر ہے لیکن اور جوہروں کی طرح نہیں'' ـــ

یہ شخص دونوں گروہِ علماء کے اجماع سے خاطی ہے ، اول وہ گروہِ علماء جو یہ مانتے ہیں کہ اسمائے الٰہیہ توقیفی ہیں ، اور دوم وہ گروہِ علماء جو ایسے ہر نام کا اطلاق جائز کہتے ہیں ، جو تعظیم کا پتہ دے اور نقص کو مُوہم نہ ہو ، اگرچہ شرع میں وارد نہ ہو کیونکہ شرع میں ایسا کوئی کلمہ نہیں پایا گیا ، جو اطلاقِ جسم کو گنجائش دے ، کہ اسمائے الٰہیہ میں اشتقاق ماننے والے ... یعنی جس کلمہ کے معنیٰ سے حق سُبْحَانَهٗ وَ تَعَالٰی کا متصف ہونا شرعاً ثابت ہو ، اور اُس کلمہ میں نقص کا ایہام نہ ہو ، تو اُس کلمہ سے مشتق اسم کا اطلاق جائز ماننے والے ... علماء کے قول پر جسم کا اطلاق جائز ٹھہرے یہ قید کہ ... مُوہمِ نقص نہ ہو ... ماکر ، مُستهزی ، رامی ، زارع ، جیسے مشتقات سے احتراز کی خاطر ہے ، تو سمع کے بعد جواز کی شرط ہے ، کہ مُوہمِ نقص نہ ہو

اور جسم ایسا اسم ہے ، کہ اس میں نقص و عیب ہے ، کیوں کہ یہ افتقار و

سَوَّغَهٗ : جَوَّزَهٗ [ت] : روا ٹھہرانا۔

نَقِيْصَة : عیب [ص]

Marfat.com

ولسنا نخُوض فی ابطال هٰذا ، لأن معنی القیام بالنفس اذا صار متفقًا علیه ، رَجَعَ الکلام فی التعبیر باسم الجوهر عن هٰذا المعنی ، الی البحث عن اللغة ، وان سَوَّغت اللغةُ اطلاقَه ، رجع جواز اطلاقه فی الشَرْع ، الی المباحث الفقهیة ، فإنّ تحریمَ اطلاق الاَسامِی واباحتَها یُؤخذ مما تَدُلُّ علیه ظواهرُ الشرعِ

و لعلك تقول :هٰذا اِنّما ذکره المتکلمون فی الصفات ، ولم یُورِدْهِ الفقهاءُ فی فن الفقه ، فلا ینبغی أن تلتبس علیك حقائقُ الامور بالعادات والمراسمِ ، فقد عرَفتَ أنه بحث عن جواز التلفظ

ہم اس قسمِ خلاف کے ابطال میں نہیں لگیں گے ، کیونکہ جب ــــ ذاتِ باری تعالیٰ کا قائم بالذات ہونا ــــ یہ ایسا معنی ہے ، کہ ہمارا اوراُن کا متفق علیہ ہے ، تو اس معنی کی اسمِ جوہر سے تعبیر کے بارے میں گفتگو ، بحثِ لغوی کی طرف راجع ہوگی ، اور لغت نے اس تعبیر واطلاق کی گنجائش دی ، تو...... آیا شرعاً یہ اطلاق جائز ہے؟...... یہ سوال [اصول وعقائد کے بعد لغت کے بھی دائرے سے نکل کر] مباحثِ فقہیہ کی طرف آجائے گا ــــ کیونکہ ...... ذاتِ باری تعالیٰ پرکون سانام بولنا جائز ہے ، اورکون سانہیں؟...... یہ ظواہرِ شرع کے معانی سے معلوم کیاجاتا ہے

شاید تمہارے گوشۂ ذہن میں یہ سوال آئے ، کہ یہ اطلاقِ جوہر کا مسئلہ ، فقہا علمِ فقہ میں کہاں لائے ہیں؟...... اِسے توصرف متکلمین نے بحثِ صفات میں ذکر کیا ہے (۱)...... تو سنو! تم پر رواج وعادات کے باعث حقیقتِ امر مشتبہ نہ

الافتقارَ ، وهو اعظم مقتضٍ للحدوث ، فلم یوجد احد من الشرطین الذین اعتبر هما القائلون بالاشتقاق ، وفُقدان التوقیف ظاهر ، فمَن اطلقه فهو عاصٍ بذالك الاطلاق

[المعتقد المنتقد ، ص ۶۳]

احتیاج کو مقتضی ہے ...... اور افتقار واحتیاج ، حدوث کا سب سے بڑا مقتضی ہے(۲).

توجو دوشرطیں قائلینِ اشتقاق نے مانیں ، اُن میں سے ایک تو یوں نہیں پائی گئی ، اور وُرودِ شرع کا فُقدان ظاہر ، توجو جسم کا اطلاق کرے ، وہ اس اطلاق میں عاصی ہے

امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہُ العَالِی نے جوفرمایا ــــ " تعالیٰ عن قولهم : یعنی یہ جواُسے جوہر کہہ رہے ہیں اس سے وہ پاک وبرتر ہے" ــــ اس میں اِسی طرف اشارہ ہے

(۱) لہٰذا مسئلہ اصول کا ہوا ، اور اس میں ...... مخالفت اصولِ اسلام سے مخالفت ہوئی ، اور اصول میں مخالفت کا ابطال چاہئے ، جیسا کہ قسمِ ثالث میں آرہا ہے

(۲) جسم کو افتقار واحتیاج لازم ــــ اور افتقار واحتیاج کو حدوث لازم ــــ اور لازم کا لازم ، لازم ہوتا ہے ــــ توجسم کو حدوث ، لازم ہوا

Marfat.com

بلفظٍ صَدَقَ معناه على المسمّىٰ به ، فهو كالبحث عن جوازِ فعل من الافعال ۔

القسم الثانی : مالا يصدِم مذهبُهم فيه أصلًا من أصول الدين ، وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرُسُل ۔ صَلَواتُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ۔مُنازَعتُهم فيه ، كقولهم إنّ كُسوفَ القَمَر عبارة عن انمحاء ضَوء القمَر بِتَوسُّط الارض بينه و بين الشمس ، من حيثُ إنه يقتبس نُورَه من الشمس ، والأرضُ كُرَة ، والسماءُ محيطة بها من الجوانب ، فاذاوقَع القمَرفی ظِل الأرض ، انقطع عنه نورُ الشمس ، و كقولهم : إنّ كُسوف الشمس معناه وقوع جِرْم القمر بين الناظر و بين الشمس ، وذٰلك عند اجتماعهما فی العُقْدتين على دقيقةٍ واحدةٍ۔

وهٰذا الفن أيضا لسنا نَخُوض فی إبطاله ، اذلا يتعلّق به غَرَض ، و مَن ظَنّ أنّ المناظرة فی ابطال هٰذا

ہونی چاہیے ، تم جان چکے کہ یہ بحث کس بات کی ہے؟...... ایک ایسا لفظ جس کا معنی اپنے مُسمّیٰ پر صادق ہے ، آیا اس کا اطلاق اس کا بولنا جائز ہے؟..... تو یہ بحث ایسی ہوئی ، جیسے افعالِ مُکلّفین میں سے کسی فعل کے جواز کی بحث۔

قسم ثانی:— وہ امرِ خلافی جس میں ان کا مذہب ، اصولِ دین میں سے کسی اصل سے متصادم نہیں ، اور اس امر میں ان سے مخالفت کرنا بداہتِ ایمانی سے نہیں ، کہ مخالفت نہ کیجئے تو تصدیقِ انبیاء ورُسُل صلوات اللّٰہ تعالیٰ وسلامہٗ علیھم اجمعین برقرار نہ رہے —— جیسے قولِ فلاسفہ کہ.....چاند گہن کا مطلب یہ ہے ، کہ چاند سورج کے بیچ زمین حائل ہونے سے چاند بے نور ہو جائے ، اس لئے کہ وہ سورج سے نور لیتا ہے ، اور زمین گول کرہ ہے ، آسمان ہر چہار جانب سے اسے گھیرے ہوئے ہے ، تو جب چاند پر زمین کا سایہ پڑتا ہے ، سورج کی شعاعیں اس پر نہیں پڑنے پاتیں — اور جیسے یہ قولِ فلاسفہ کہ — سورج گہن کا معنی ہے ، جرمِ قمر کا ناظر اور شمس کے بیچ پڑ جانا ، یہ اُس وقت ہوتا ہے جب چاند سورج عقدتین میں دقیقۂ واحدہ پر مجتمع ہو جائیں

اس قسم کے ابطال میں بھی ہم مشغول نہیں ہونگے ، کیونکہ اس سے کوئی غرض متعلق نہیں ، اور جس نے یہ سمجھا کہ اس کے ابطال میں بھی فلاسفہ سے مناظرہ کرنا ایک امرِ دینی ہے ، بیشک اُس نے دین پر زیادتی کی ، اور دین کے معاملے کو کمزور کیا

صَدْم : ٹکرانا ، الصَّدْم (ض) ضَرْبُ شيءٍ صُلْبٍ بِمِثْلِه [ق،ت] : سخت چیز پر اُسی جیسی دوسری چیز سے مارنا، یعنی ٹکرانا دھکا دینا ، صَدَمَهٗ : ضَرَبَهٗ بِجَسَدِه [ت] اُسے دھکا دیا ، اُس سے ٹکرایا **كَسَفَ** (ض) الشَّمْسُ والقَمَرُ **كُسُوفًا** : إحْتَجَبَا [ق] : حجاب اور آڑ میں ہو جانا ، وَذَهَبَ ضَوْؤُهُمَا وَاسْوَدَّا [ت] : بے نور و تاریک ہو جانا ، وَالأحْسَنُ وَالأكْثَرُ فِي اللُّغَةِ ، فِي القَمَرِ خَسَفَ ، (ض) وَفِي الشَّمْس : كَسَفَتْ [ق،ت]

Marfat.com

مِن الدين ،فقد جَنٰى على الدين و ضَعَّف أمرَه ، وذٰ لك انَّ هٰذه الأمور تقوم عليها براهينُ هِنْدِسِيَّةٌ حسابية لا يبقٰى معها رِيْبة (ا) ، فمن يطّلع عليها ، ويتحقق ادلّتها،حتىٰ يُخبِرَ بسببها عن وقت الكُسُوفَيْن ، وَ قَدْرِهِمَا

، کیونکہ یہ وہ امور ہیں ، جن پر براہینِ ہندسیہ حسابیہ قائم ہیں ، جن کے ہوتے شک نہیں رہ جاتا (ا) ...تو جو شخص ان براہین پر

جَنٰی (ض) الذَّنبَ عليه جِنايَةً بالکسر :جَرَّهُ اليه [ق ت] کسی کو جرم میں گھسیٹنا' مورد الزام ٹھہرانا الرِيْبة : الشك [ت]

(ا) امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے کلمات میں ہے کہ ـــ چاند گہن کے سلسلے میں فلاسفہ اُس حساب قطعی تک پہونچے ہیں ، جو اللہ عَزَّوَجَلَّ نے اس کے لئے مقدر فرمایا ، اور جس کا ذکر اِس آیت کریمہ میں ہے ﴿ذٰلِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ﴾ [پ ۲۳ ع ۲] ـــ ﴿یہ حکم ہے زبردست علم والے کا﴾ [کنز الایمان] رہا سورج گہن تو اس کے سلسلے میں بھی ان کے یہاں اس حساب قطعی تک پہونچنے کی راہ ہے ، مگر طول طویل اعمال کی بار بار تکرار کے بعد ـــ چنانچہ امام سبکی عَلَیْہِ الرَّحْمَۃ نے رویتِ ہلال میں حساب پر کاربندی سے متعلق جو یہ کہا کہ

لَوْشَهِدَتْ بَيِّنَةٌ بِرُؤْيَةِ الْهِلَالِ لَيْلَةَ الثَّلٰثِيْنَ مِنَ الشَّهْرِ، وقال الحِساب بعدم امكان الرُّؤيةِ تلك الليلة ، عُمِلَ بقول اهل الحساب ،لان الحساب قطعي والشهادة ظنية

مہینے کی تیسویں شب رویتِ ہلال پر گواہی گزری 'اور حساب بتاتا ہے کہ اُس رات رویت ممکن نہیں ، تو اہلِ ہیئت کی بات مانی جائے گی ' اس لیے کہ حساب قطعی ہے ' اور شہادت ظنّی [ردالمحتار ۱۰۰ ج ۲]

اس کی نااعتباری پر گفتگو کرتے ہوئے امام اہلسنت نے فرمایا

وبه ظَهَرَ الجوابُ عمّاذَكَرَ هٰهنا الامامُ السبكيّ الشافعيّ، انَّ الشهادة ظنّية والحساب قطعي ، فانّه ـرحمه اللّٰه تعالىٰـ ظنّ انّه كسائر حسابات الهيئة،من الطلوعِ والغروبِ والتحويلِ والتقويمِ والخُسوفِ ، وليس كذالك ، بل هو مثل حساب وقت الكُسوف بِدايةً ونهايةً ، بل ادونُ رتبة ، فانّه يَتِمّ بعد تكرارالاعمال الطِوال مرةً بعداخرىٰ بخلاف هٰذا ،ومَن جرَّب تجربتي عرَف معرفتي ، لا جَرَمَ رَدَّهٗ كلُّ مَن جاء بعدهٗ مِن محقّقي الشافعية وحقّقواان العِبرة بالشهادة الشرعية وإن خالفتْ تلك القواعدَ العقلية ، كمافصّله في ردالمحتار [فتاوی رضویہ ص ۶۲۶ ج ۴]

[اسی سے ظاہر ہوگیا ، اُس بات کا جواب ، جو امام سبکی شافعی نے یہاں ذکر کی کہ ـ شہادت ظنی ہے اور حساب قطعی ہے ـــ امام سبکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تعالٰی نے گمان کیا کہ ـ طلوع وغروب وتحویل وتقویم وخسوف سے متعلق جو علمِ ہیئت کے حسابات ہیں ، اُنہیں کی طرح حسابِ رویت بھی ہے ـــ حالانکہ ایسا نہیں [یعنی طلوع غروب تحویل تقویم اور خسوف کے حسابات قطعی ہیں ، مگر حساب رویتِ ہلال قطعی نہیں] بلکہ رویتِ ہلال کا حساب ایسا ہے ، جیسے سورج گہن کی شروعات اور ختم کے وقت کا حساب ، بلکہ اس سے بھی نچلے درجے میں ہے ، کہ وہ تو طویل اعمال کی بار بار تکرار کے بعد تکمیل کو پہونچ جاتا ہے ، مگر یہ نہیں پہنچتا ، جو میری طرح تجربہ کرے گا ، میری طرح جان لے گا ، لاجرم امام سبکی نے جو بات کہی ، اُن کے بعد آنے والے محققینِ شافعیہ نے اُسے رد کردیا ، اور ثابت کیا کہ اعتبار شہادتِ شرعیہ کا ہے ، اگرچہ وہ ہیئت کے اُن قواعدِ عقلیہ کے خلاف ہو ، جیسا کہ رد المحتار میں اس کی تفصیل فرمائی]

Marfat.com

، وَ مُــدةِ بقائهما الى الانجلاء ، اذاقيل له :اِنّ هٰذا على خلاف الشَرْعِ ، لم يَسْتَرِبْ فيه وانّما يستريب فى الشرع ، وَضَرَرُ الشرعِ مِمَّن ينصُره لا بطريقة ،أكثرُ مِنْ ضَرَرِه ممن يطعَن فيه بطريقة ، وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل۔

فإن قيل :فقد قال رسول الله ﷺ: " اِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَآيَتَانِ مِنْ اٰيَاتِ اللّٰهِ ،لا يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍوَلَا لِحَيَاتِهٖ ، فَاِذَا رَأَيْتُمْ ذٰلِكَ فَافْزَعُوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَالصَّلٰوةِ " فكيف يُلائم هٰذا ما قالوه ، ؟

قلنا وليس فى هٰذا ما يُناقِض ما قالوه ، اذ ليس فيه اِلّا نَفْىُ وقوعِ الكُسوف لموت أحد أو لحياته،والأمرُبالصلاة عنده ، والشَرْعُ الذى يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع ، من اين يَبْعُد منه

آگاہ ، اوران کے دلائل سے یقینی طور پر واقف ہے ، حتٰی کہ اُن کے سبب خبر دیتا ہے ، کہ چاند سورج میں گہن کب لگے گا ، کتنا لگے گا ، اور کتنی دیر ہ کران میں روشنی آجائے گی ، اُس سے جب کہا جاتا ہے ، کہ یہ خلاف شرع ہے ، تو اِس میں تو وہ شک میں نہیں پڑتا ، ہاں شرع کے بارے میں شک میں پڑجاتا ہے ، اورشرع کو جتنا ضرر بے طریقہ حمایتی سے پہنچتا ہے ، طریقہ مند مخالف معترض سے نہیں پہنچتا ، اُسی کہاوت جیسا حال ہے ، کہ نادان دوست سے دانا دشمن اچھا

اعتراض:۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ـــــ ''بے شک چاند اور سورج اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانی ہیں ، وہ کسی کی موت وحیات سے گہن زدہ نہیں ہوتے ، تو جب تم ایسا دیکھو ، ذکرِ الٰہی اور نماز کی مدد و پناہ لو'' ـــــ تو فلاسفہ کا عندیہ ، اس ارشادِ حدیث کے کیسے موافق ہے؟

جواب:۔ تو مخالف کہاں ہے ، حدیث شریف میں اتنا ہی تو ہے ، کہ گہن کسی کی موت وحیات سے نہیں لگتا ، نیز اس وقت نماز کا حکم فرمایا ـــــ جو شرع طلوع وغروب وزوال کے وقت نماز کا حکم فرماتی ہے ، وقتِ کسوف نماز کا حکمِ استحبابی فرمائے ، تو کیا تعجب ہے؟

تحقّقِ امر : کسی معاملے کی نسبت یقین ہونا ، **حَقَقْتُ الاَمْرَ** :تَحَقَّقْتُهٗ وَ تيقَّنْتُهٗ [ق] اَیْ وَصِرْتُ مِنْهُ عَلٰى يَقِيْنٍ [ت۸۱ج۱۳] **اِسْتَرَابَ** به رَاٰى مِنْهُ مَا يَرِيْبُهٗ [(ض) رَيْبًا رِيْبَةً] [ق]: کسی سے شک میں ڈالنے والی کوئی بات دیکھنا،یعنی کسی کو مشکوک سمجھنا **فَزِعَ** (س)اِليه فَزَعًا :لَجَأَ [ق] :پناہ لینا ، وفى حديثِ الكُسُوفِ "فَافْزَعُوْا اِلَى الصَّلٰوةِ" اَیِ الْجَأُوْا اليها وَاسْتَغِيْثُوْا بها [ت] : یعنی نماز کی پناہ لو ، اور نماز سے مدد چاہو **لَا جَرَمَ** : اَیْ لَا بُدَّ ، او معناه حَقًّا،او لَا مَحَالَةَ [ق،ت۱۰۳ج۱۶] ضرور ، یقیناً

Marfat.com

أن یأمُر عند الکسوف بھا استحبابًا؟

فان قیل: فقد رُوِیَ أنہ قال فی اٰخِر الحدیث : " وَلٰکِنَّ اللّٰہَ اِذَا تَجَلّٰی لِشَیْءٍ خَضَعَ لَہٗ " فیَدُلّ علی أن الکسوف خُضوعٌ بسبب التجلّی

قلنا : ھٰذہ الزیادۃ لم یصِحّ نقلُھا ، فیجِب تکذیب ناقلھا ، وانّما المرویّ ما ذکرناہ ، کیف ولو کان صحیحًا ، لکان تأویلہ أھْوَنَ من مُکابَرَۃِ أمورٍ قَطْعیّۃ ، فکم مِن ظواھرَ أُوِّلَت بالأدلۃ العقلیۃ التی لا تَنتھِی فی الوُضوح الی ھذا الحدّ ۔ وأعظمُ ما یَفرَح بہ المَلاحِدۃُ ، أن یُصَرِّحَ ناصرُ الشرع ، بأن ھٰذا و أمثالَہ علی خلاف الشرع ، فیَسھُل علیہ طریقُ ابطال الشرع ، ان کان شرطُہ أمثالَ ذٰلک ۔

وذٰلک لأن البحث فی العالَم عن کونہ حادثًا اوقدیمًا ، ثم اذا ثبَت حُدوثہ فسَواءٌ کان کُرَۃً ، أو بسیطًا أو مُسَدَّسًا ، أم مُثمَّنًا ، و سواءٌ کانت السموٰاتُ وما تحتھا ثَلاثَ عَشَرَۃَ طَبَقۃً ۔ کما قالوہ ۔ أو أقلَّ أو

اعتراض:۔ روایت میں ہے کہ آخرِ حدیث میں فرمایا ۔۔۔ ''لیکن جب اللہ تعالیٰ کسی شی پر تجلّی فرماتا ہے ، تو وہ اُس کے حضور سرنگوں ہوجاتی ہے'' ۔۔۔ یہ بتاتا ہے کہ کسوف کیا ہے ، بوجہِ تجلّی سرنگوں ہوجانا

جواب:۔ یہ زیادتی بہ صحت منقول نہیں ، تو اس کے ناقل کی تکذیب ضروری ہے ، روایت میں اُتنا ہی ہے جتنا ہم نے بیان کیا ، اور کیسے نہ ہو کہ یہ زیادتی اگر بہ صحت ثابت ہو تو ضرور اس کی تاویل ، امورِ قطعیہ کے مُکابَرہ سے آسان ہے ، چنانچہ کتنے ہی ظواہر ہیں جن کی ایسی اَدِلّہ عقلیہ سے تاویل کی گئی جو اس درجہ واضح وروشن بھی نہیں تھیں ، حامیِ شرع جب ایسی تصریح کرتا ہے کہ ...... فلاسفہ گہن کا جو سبب بتاتے ہیں اور اسی طرح کی دوسری باتیں یہ سب برخلافِ شرع ہیں ..... تو ملحدین کو نہایت خوشی ہوتی ہے کہ شرائط شرع ایسے ہیں تو اُن پر مَعَاذَ اللّٰہ شرع کے ابطال کی راہ آسان ہوجاتی ہے

اس قسم سے ہمارے اعراض کا سبب یہ ہے ، کہ عالم کے بارے میں اصل بحث یہ ہے کہ ...... آیا وہ حادث ہے یا

خَضَعَ (ف) لِلّٰہِ عَزَّ وَجَلَّ خُضُوْعًا : ذَلَّ وَ تَطَامَنَ وَ تَوَاضَعَ [ق،ت] : عاجزی انکساری کرنا ، جھک جانا **ھَوْنًا** (ن) سَھُلَ : آسان ہونا [ق]

التَّصْرِیح : تَبْیِیْنُ الْاَمْرِ ، کالصَّرْحِ (ف) والاِصْرَاحِ [ق،ت] **الکُرَۃُ** : گولہ [تصریح وایضاح] ج کُرًی کُرَات [ق] **بَسِیْط** : مُنْبَسِط [م] ۔ انبساط : گسترد ن [غ] : بچھنا پھیلنا **سَدَّسْتُ** الشیءَ تَسْدِیْسًا : جَعَلْتُہ عَلٰی سِتَّۃِ اَضْلَاعٍ [ت] : چھکور بنانا

مُثَمَّن بضم میم وفتح ثاء وتشدید میم مفتوح: ہشت پہلو وہشت گوشہ کردہ شدہ [غ] : آٹھ گوشئی **فَرِحَ** (س) بہٖ : سُرَّ [ص] ، **الفَرَحُ** مُحَرَّکَۃً (س) : اِنْشِرَاحُ الصَّدْرِ بِلَذَّۃٍ عَاجِلَۃٍ [ت] : فوری لذت پر جی کا خوش ہونا

Marfat.com

أكثرَ ، فِنسبةُ النَظَر فيه الى البحث الالٰهىّ ، كنسبة النَظَر فى طَبَقَات البَصَلَة و عَدَدِها ، وعددِ حَبّ الرُمّان ، فالمقصود كونُه من فعل الله تعالٰى فَقَطْ كَيفَمَا كان

القسم الثالث : ما يتعلّق النِزاعُ فيه بأ صلٍ من أصول الدين ، كالقول فى حُدوث العالَم ، و صفاتِ الصانع ، و بيانِ حَشْر الأجساد والأبدان ، وقد أنكروا جميعَ ذٰلك

فهٰذا الفَنُّ و نَظائرُه هو الذى ينبغى ان يُظْهَر فَسادُ مذهبهم فيه دون ما عداه

قدیم ...... پھر جب اُس کا حدوث ثابت ہولیا ، تو خواہ وہ گول کُرہ ہو ، یا بسیط بچھا ہوا ، یا مُسدّس یا مُثمّن ، اس سے اُس کے حدوث میں کیا فرق آئے گا؟ــــ نیز افلاک اور زیرینِ افلاک تیرہ طبقات ہیں ، جیسا کہ وہ کہتے ہیں ، یا اس سے کم زیادہ ہیں ، اس سے بھی حدوثِ عالم پر کیا آنچ آئے گی؟ــــ تو اِن بالائی باتوں میں نظر وفکر کو فلسفۂ الٰہیات سے شمار کرنا ایسا ہی ہے جیسے ــــ ''پیاز کیا تہ بہ تہ ہوتی ہے ؟ اس کی کتنی پرتیں ہوتی ہیں ؟ اور انار میں دانے کتنے ہوتے ہیں''ــــ اس کی چھان بین کو فلسفۂ الٰہیات سے شمار کرنا ــــ مقصود تو صرف اتنا ہے کہ......عالَم جیسا بھی ہے ، فعلِ الٰہی سے ہے ، اللہ تعالیٰ کے بنانے سے ہے ، بس۔

قسم ثالث:ــــ وہ امرِ خلافی جس میں اُن کے نزاع کا تعلق ، اصولِ دین میں سے کسی اصل سے ہے ، جیسے حدوثِ عالَم ، اور صفاتِ صانع کے بارے میں ، نیز حشرِ اجساد وابدان کے بیان میں ، اُن کی گفتگو ، کہ وہ اِن سب کے منکر ہیں

تو اسی قسم اور اِس کے نظائر میں ، اُن کے مذہب کا فساد اُجاگر کرنا چاہیے ، ان کے ماسوا میں نہیں

بَصَل بفتحتین: پیاز ، **بَصَلَة** : کے [ص] **حَبَّةٌ** : دانہ [ص] ج **حَبٌّ** [ق،ت] **رُمَّان** بالضم والتشدید: انار [ص]

Marfat.com

﴿مقدمة ثالثة﴾

لِيُعْلَمْ أن المقصود تنبيهُ مَنْ حَسُنَ اعتقادُه في الفلاسفة ، و ظَنَّ أنّ مسالكهم نَقِيّة عن التناقض ، ببيان وجوه تَهَافُتِهِم ، فلذالك أنَا لا أدخُل في الاعتراض عليهم إلّا دُخولَ مُطالِبٍ مُنْكِرٍ ، لا دخولَ مُدَّعٍ مُثبِتٍ ، فأُبطِلُ عليهم ما اعتقدوه مقطوعًا بِالزامات مختلفة ، أُلْزِمُهم تارةً مذهبَ المعتزلة و أخرىٰ مذهبَ الكرَّامية و طَوْرًا مذهبَ الواقفية ، ولا أَنْتَهِضُ ذابًّا عن مذهب مخصوص بل أجعلُ جميعَ الفِرَق اَلْبًا واحدًا عليهم ، فانّ سائر الفِرَق ربماخالفُونافي التفصيل،وهؤلاء يتعرّضون لأصول الدين،فَلْنَتظاهَر عليهم،فعند الشدائد تَذهَبُ الأَحْقاد۔

﴿تیسرا مقدمہ﴾

معلوم رہے ، مقصود صرف یہ ہے کہ ــــ جو فلسفیوں کے بارے میں حُسنِ اعتقاد رکھتا ہے ، اور یہ سمجھے بیٹھا ہے ، کہ فلسفیوں کے نظریات تناقض سے بَری ہیں ، کہ آپس میں ٹکراتے نہیں ـــــ اُسے فلسفیوں کے نوع بہ نوع تناقض دکھا کر ، خوابِ سرابِ خود فریبی سے بیدار کریں ، فلہٰذا میں اُن پر اعتراض کرنے میں ایک مدعی کی طرح اقدام نہیں کروں گا ، جو بارِ ثبوت اپنے ذمّے لیتا ہے ، بلکہ مطالبہ کُناں مُنکر کی طرح اقدام کروں گا ، چنانچہ اُن کے نظریات کو ، جن پر وہ دل سے یقین رکھتے ہیں ، مختلف الزامات سے باطل کروں گا ، ان پر کبھی مذہبِ معتزلہ سے الزام دوں گا کبھی مذہبِ کرّامیہ سے اور کبھی مذہبِ واقفیہ سے ، اور کسی خاص مذہب کے دفاع میں نہ اٹھوں گا ، بلکہ تمام فرقوں کو ان کے خلاف ایک رکھوں گا ، کیونکہ باقی فرقوں نے گاہ بہ گاہ تفصیل میں ہم سے مخالفت کی ہے ــــ اور ان فلسفیوں کا نشانہ ضروریاتِ دین ہیں ـــ [لہٰذا یہ باہم [illegible] بالیقین ہیں] ـــ تو ان پر رد...... اہلسنت کے علاوہ دیگر فرقِ مذکور بالا......کی طرف سے بھی لائیں ...... [جو کہ ضروریاتِ دین [illegible] مخالف نہیں ہیں ، جیسا کہ کہاوت ہے]...... کہ انسان مشکل کے وقت کینہ کپٹ سے اغماض کر جاتا ہے

تَهَافُتٌ :تناقض ، تَهَافَتَتِ الآرَاءُ نَقَضَ بَعْضُهَا بَعْضًا :رائیں باہم مخالف ہوئیں کہ ایک دوسری کو کاٹتی[م] — الطَّوْرُ بالفتح :[illegible]

طَوْرًا بَعْدَ طَوْرٍ اَیْ تَارَةً بَعْدَ تَارَةٍ[ق،ت] — اِنْتِهَاض :برخاستن[ص]:اٹھنا ، اِنْتَهَضَ الرَّجُلُ :قام [ت] — ذَبَّ(ن) عَنْهُ ذَبًّا [illegible]

وَ مَنَعَ :حمایت کرنا[ق،ت] — هُمْ عَلَيْهِ اَلْبٌ وَاحِدٌ بالفتح وَاِلْبٌ وَاحِدٌ بالكسر ، وَالاَوَّلُ اَعْرَفُ :اى مُجْتَمِعُوْنَ بِالظُّلْمِ وَالْعَدَاوَةِ [ق،ت] :وہ لوگ فلاں کے خلاف ظلم وعداوت پر ایک ہیں — تَظَاهَرُوْا عليه :تعَاوَنُوْا [ق،ت۱۷۱ج۷] — حِقْد بالكسر : کینہ ج اَحْقَاد[ص]

Marfat.com

﴿مقدمة رابعة﴾

مِنْ عَظائم حِيَل هٰؤلاء فى الاستدراج ـ اذاأُورِدَ عليهم إشكال فى مَعرِض الحِجاج ـ قولُهم :إنّ هٰذه العلومَ الإلٰهيّةَ غامضة خفيّة ، وهى اَعْصَى العلومِ على الأفهام الذكيّة ، ولا يُتوصّل الى معرفة الجواب عن هٰذه الاشكالات اِلّا بتقديم الرِيا ضيّات والمنطقيّات ، فمَنْ يُقَلِّدهم فى كفرهم ، اِنْ خطَر له إشكالٌ على مذهبهم ، يُحسِن الظَّنَّ بهم و يقول :لا شكَّ فى أنّ علومهم مشتملة علىٰ حَلّه ، وانما يَعْسَر علىّ دَرْكُه ، لأنى لم اُحْكِمِ المنطقياتِ ، ولم اُحَصِّلِ الرِيا ضيّاتِ ـ

فنقول :أمّا الرِياضيات التى هى نَظَرٌ فى الكَمّ المنفصل ـ وهو الحساب ـ فلا تعلّقَ للإلٰهيات بها ، وقول القائل :اِنّ فَهْمَ الا لٰهياتِ يَحتاج اليها، خُرْق ، كقول القائل اِنّ الطِبَّ والنَّحْوَ واللُّغَةَ يَحتاج اليها،

﴿چوتھا مقدمہ﴾

بندگانِ خدا کو دعوتِ ہلاکت دے کر اپنا ہم خیال بنانے میں ، ان لوگوں کو ایک بڑا حیلہ یہ ہے ، کہ جب معرکۂ بحث وجدال میں ان پر کوئی اشکال نازل کیا جاتا ہے ، تو کہتے ہیں۔ ''یہ فلسفۂ الٰہیات نہایت پیچیدہ اور روپوش فن ہے ، حتیٰ کہ عالی اذہان کے لیے بھی سب سے مشکل یہی فن ہے ، ان اشکالات کے جواب سے آگاہی تک رسائی نہیں ہو سکتی ، تا آنکہ پہلے علمِ ریاضی اور علمِ منطق حاصل نہ کر لیے جائیں'' ۔ چنانچہ جو کفر میں ان کا مقلّد ہے ، اُسے اگر ان کے مذہب پر کسی اشکال کا خطرہ گزرتا ہے ، تو وہ ان کے بارے میں حُسنِ ظن رکھتا ہے اور کہتا ہے ـــــ ان کے علوم میں اس اشکال کا حل موجود ضرور ہے ، ہاں میں نہیں سمجھ پا رہا ہوں ، کیونکہ میرا علمِ منطق کمزور ہے ، اور ریاضی میں نے پڑھا نہیں

ہم کہتے ہیں ، ریاضی جو کَمِّ منفصل میں غور وفکر کا نام ہے یعنی علمِ حساب ، اس سے تو فلسفۂ الٰہیات کا کوئی ربط نہیں ، لہٰذا فلسفی کا یہ کہنا کہ ـ '' فہمِ الٰہیات کے لیے علمِ حساب ضروری ہے'' ـ حماقت ہے ، اس کی مثال یہی ہو سکتی ہے ، جیسے کوئی کہے ـ ''طب ونحو ولغت کے لیے علمِ حساب ضروری ہے'' ـ

اِسْتَدْرَجَهُ :اِسْتَدْعىٰ هَلَكَتَهُ [ت ۳۶۶ ج ۳] کسی کی ہلاکت چاہنا   المَعْرَضُ كمَقْعَدٍ [وفى المِصباحِ ، المَعْرِض وِزان مَسْجِد ، حاشیہ تاج] :المكانُ الذى يُعْرَضُ فيه الشيءُ [۹۶ ج ۱۰]: جہاں کوئی چیز پیش کی جائے   الغَامِضُ : خِلَافُ الوَاضِحِ مِنَ الكَلامِ [ق]: پیچیدہ کلام

عَصَا عَصْوًا: صَلُبَ [ت ۶۸۲ ج ۱۹]: سخت ہونا   عَسَرًا (س) عُسْرًا (ك) ، العُسْرُ : ضِدُّ اليُسْرِ وهو الضِيقُ والشِدّة والصُعُوبَة [ق،ت] : تنگی ،سختی ،دشواری ،پریشانی   الدَرْكُ :اِسْمُ مَصْدَرٍ مِنَ الاِدْرَاكِ [م]   حَصَّلَ الشيءَ والامرَ جَمَعَهُ ،يُقالُ حَصَّلَ العِلْمَ، حَصَّلَ المَالَ [م]

Marfat.com

أو الحسابُ يَحتاج الى الطبّ ، وأمّا الهِندِ سِيّات التى هى نَظَرٌ فى الكَمّ المتصل فيرجع حاصلُه الى بيان أنّ السمٰواتِ وما تحتَها الى المركز كُرَوِيُّ الشكل ، وبيانِ عددطَبَقا تها ، وبيانِ عدد الأُ كَرالمتحرّكة فى الأفلاك ، وبيانِ مقدار حَرَكتها،فَلْنسلّم لهم جميعَ ذالك جَدَلًا أواعتقادًا ـ فلا يَحتاجون الى اقامة البراهين عليه ـ ولايقدَح ذالك فى شيءٍ من النَظر الالٰهىّ

وهو كقول القائل: العالم بأن هٰذاالبيت حصَل بِصُنعِ بَنّاءٍ عالِمٍ مريد قادرحَيّ ، يَفتقِر الى أن يُعرَف أنّ البيت مُسدّس أو مُثمّن ، وأن يُعرَف عَدَدُ جُذوعه ، وعددُلِبناته ، وهذا هَذَ يانٌ لا يَخفىٰ فساده ، وكقول القائل: لا يُعرَف كونُ هذه البَصَلِةِ حادثةً ، مالم يُعرَف عددُ طَبَقا تها ، ولا يُعرف كونُ هذه الرُمّانة حادثةً ،

یا یہ کہے کہ ــ ’’طبی معلومات کے بغیر حساب کی معلومات نہیں ہوسکتی‘‘ ــ رہا علمِ ہندسہ جو کمِّ متصل میں غور وفکر کا نام ہے ، تو اس کا خلاصہ حاصل یہ تفتیش ہے کہ ــ ’’افلاک اور زیرینِ افلاک تا مرکز سب بشکل کرہ ہیں ، اور وہ اتنے طبق ہیں ، اور افلاک میں اتنے کُرے متحرک ہیں ، اور ان کی رفتار یہ ہے‘‘ ــ ہم بر سبیلِ ارخائے عنان یہ سب تفتیش جدلاً یا اعتقاداً تسلیم کرلیں ، کہ انہیں اِن پر دلائل قائم کرنے کی حاجت نہ رہے ، تاہم فلسفۂ الٰہیات کی کسی بحث میں اِن تفتیشات کا کچھ دخل نہیں اور فلسفی جو دخل بتاتا ہے ، اُس کی مثال ایسی ہے ، جیسے کوئی شخص ایک بنا بنایا گھر دیکھے ، اور دیکھ کر اتنا نہ سمجھ سکے ، کہ یہ کسی جانکار ذی ارادہ بااختیار زندہ کاریگر کی کاری گری سے بنا ہے ، بلکہ بولے ــ اس گھر کو ایک جانکار ذی ارادہ بااختیار زندہ معمار کی ایجاد ، جاننے کے لیے ضروری ہے ، کہ پہلے یہ تفصیلات معلوم ہولیں ، یہ گھر چھ گوشہ ہے یا آٹھ گوشہ ؟ ، اس میں شہتیر کتنے ہیں؟ ، اینٹیں کتنی لگی ہیں؟ ــ حالانکہ یہ کھلی بے تک کی بکواس ہے

یا جیسے کوئی کہے ــ ’’اس پیاز کا حدوث ، یعنی یہ پہلے نہ تھی پھر عالمِ وجود میں آئی ...... یہ معلوم نہیں ہوسکتا ، جب تک یہ نہ معلوم ہولے کہ ...... اس میں پرتیں کتنی ہیں ــ یا ...... اس انار کا پہلے کچھ نام ونشان نہ تھا ، پھر اس نے وجود پایا ...... اس کا علم ہمیں نہیں ہوسکتا ، تاوقتیکہ ...... ہم اس کے دانوں کو گن نہ لیں‘‘ ــ حالانکہ ہر سمجھ والا کہے گا کہ یہ بیہودہ اور بے کاری بات ہے

الأُكَر: جَمْعُ الأُكْرَةِ بالضم ــ و هِيَ الكُرَةُ [ت] قَدَحَ (ف) [ق] الشيءُ في صَدْرِي، أَثَّرَ: اُس چیز نے میرے دل میں اثر کیا [ت ۱۲۶ ج ۴]

الجِذْعُ : سَهْمُ السَّقْفِ [ت] اى جائز البيتِ [ق] ج جُذُوع [ت] : شہتیر هَذَيَانًا (ض) تكَلَّمَ بِغَيْرِ مَعْقُولٍ لِمَرَضٍ اَوْغَيْرِهِ [ق] : مرض وغیرہ کے سبب نامعقول باتیں کرنا، بکواس کرنا

Marfat.com

مالم يُعرف عددحبًّا تهاوهو هُجْر من الكلام مُستغثٌ عند كل عاقل۔

نعم قولهم إنّ المنطقياتِ لا بد من إحكامها فهوصحيح ، و لكن المنطق ليس مخصوصًا بهم ، وإنّما هوالأصل الذى نسمّيه فى فنّ ((الكلام))((كتابَ النظَر)) ففيّروا عبارته الى المنطق تهويلًا ، وقد نُسمّيه ((كتاب الجَدْل)) وقد نسميه ((مَدارِكَ العقول)) فاذا سمِع المتكايِسُ المستضعِف اسمَ المنطق ظَنَّ أنّه فنّ غريب لا يعرِفه المتكلمون ، ولا يطّلع عليه الا الفلاسفة ، ونحن لِدَفْعِ هذاالخَيال واستئصالِ هذه الحِيلة فى الإضلال ، نَرىٰ أن نُفردالقول فى ((مدارك العقول)) فى هذا الكتاب ، ونَهْجُرفيه الفاظَ المتكلمين والاصوليّين ، بل نوردها بعبارات المنطِقيّين و نَصُبُّها فِي قوالبهم ، ونقتفى آثارَهم لفظًا لفظًا (ا) و نُناظرهم فى هذا الكتاب بلُغتهم ۔ أعنى بعباراتهم فى المنطق ۔ ونوضح أنّ ما شرَطوه فى صِحّة

ہاں اُن کا کہنا کہ ''منطقیات کا مضبوط ہونا ضروری ہے'' ۔ یہ صحیح بات ہے ، لیکن منطق میں ان کی کیا خصوصیت ؟...... یہ تو وہی اصل وبنیاد ہے ، جسے ہم علمِ کلام میں کتاب النظر کہتے ہیں ، اِن لوگوں نے رعب گانٹھنے کے لیے اس کا نام بدل کر منطق کرلیا ، نیز کبھی ہم اسے کتاب الجَدْل سے موسوم کرتے ، اور کبھی مدارك العقول کے نام سے یاد کرتے ہیں تو جب مداہنت کا دلدادہ اوروں کو علم وعقل میں کمتر سمجھنے والا ، منطق کا نام سنتا ہے ، سمجھتا ہے ، یہ کوئی نادر فن ہے ، جسے متکلمین نہیں جانتے ، فلسفی ہی جانتے ہیں ۔۔۔ اس خیال کے دفع ، اوراس حیلۂ گمراہ گری کو جڑ سے اکھیڑ پھینکنے کی خاطر ، ہم بہتر سمجھتے ہیں ، کہ اس کتاب میں مدارك العقول کے بارے میں الگ سے گفتگو لائیں ، اورعلمائے اصول وکلام کے الفاظ میں نہیں ، بلکہ فلسفیوں کی عبارات میں وہ مَدارِك پیش کریں ، اورانہیں کی سانچے میں ڈھالیں ،

(ا) پہلا ''لفظًا'' مفعول مطلق ہے ، یعنی اقتفاءً لَفظِیًّا بلفظی پیروی ، اوردوسرا ظاہر تاکید ، اور معنیٰ مفعول فیہ ہے ، کیونکہ ''پے درپے لفظی پیروی'' مراد ہے ، تواس سے پہلے بَعْدَ مضاف تھا یعنی لفظًا بَعْدَ لَفْظٍ ، بَعْدَ حذف کرکے مضاف الیہ کو مضاف کا قائم مقام کردیا گیا ۔۔۔ جیسا کہ زیدٌ سَیْرًا سَیْرًا کے تحت بشیر الناجیہ ص۱۴۲ میں ہے

الْهُجْرُ بالضم: القبيحُ مِنَ الكلام [ق] والفُحْشُ فى المنطق [ت ۶۰۸ ج ۷]: بیہودہ بات فحش کلام مُسْتَغَثٌ ، بتشدید ثاء ، یہ شاید غَثٌّ کے معنیٰ میں ہے ، یعنی ردی بے کار صَبَّ (ن) الماءَ و نَحْوَهُ :اَرَاقَهُ: انڈیلنا ، بہانا ، ڈالنا ۔ صَبَبْتُ لِفُلَانٍ مَاءً فى القَدَحِ لِيَشْرَبَهُ [ق،ت] : میں نے فلاں کے لیے پانی پیالے میں انڈیلا تا کہ وہ پیے

Marfat.com

مـادة القِـياس ، في قسـم الـبرهان من المنـطق۔وما شَـرَطوه في صورته في كـتاب القِياس ومَاوضَعوه من الأوضاع في ((ايساغوجى)) و((قاطيغورياس)) التى هى من أجزاء المنطق و مقدماته ،لم يتمكّنوا من الوَفاء بشيء منه في علومهم الالٰهية۔

ولـكـنـا نَرىٰ أن نُورد ((مدارك العقول)) في آخر الكتاب ، فانه كالآلة لدَرْك مقصود الكتاب ، ولـكـن رُبَّ ناظرٍ يستغني عنه في الفهم ، فنؤخّره حتى يُعرِض عنه مَن لا يحتاج اليه ، ومَن لا يفهَم ألفاظنا في آحـاد الـمسـائـل فـى الـردّ عـليهـم ، فيـنـبـغى أن يبتدئ أولًا بحفظ كتاب ((معيار العلم)) الذى هو المُلقّب بالمنطق عندهم ، وَلْنَذْكُر الآن بعد المقدمات :

اورلفظ بہ لفظ ان کے نقش قدم پر چلیں ، اوراس کتاب میں اُن سے انہیں کی زبان میں مناظرہ کریں ، یعنی منطق میں جوان کی تعبیرات ہیں ، اورواضح کردیں کہ ۔۔ منطق کی قسم برہانی میں ، مادۂ قیاس کی صحت سے متعلق ، ان لوگوں نے جوشرطیں رکھیں ، اورکتاب القیاس میں ، صورتِ قیاس کے تعلق سے جوشرطیں باندھیں ، نیز ایساغوجی اورقاطیغوریاس میں ، کہ منطق کے اجزاءومقدمات سے ہیں ، جواوضاع مقررکیں ، اُن میں سے اپنے فلسفۂ الٰہیات میں کچھ بھی پورانہ کرسکے ، اوریکسرعاجزرہے

لیکن ہمارا خیال ہے کہ مدارك العقول کوآخرکتاب میں لائیں ، کہ بے شک وہ مقصودِکتاب سمجھنے کے لیے ایک آلہ کی طرح ہے ، لیکن بہتیرے ناظرین فہمِ مقصود میں اس سے بے نیاز ہوتے ہیں ، لہٰذااسے مؤخرکریں ، تاکہ جسے اس کی حاجت نہ ہووہ اُدھررخ نہ کرے ، اورجوردِ فلاسفہ میں ایک ایک مسئلہ میں ہمارے الفاظ نہ سمجھ سکے ، اُسے چاہئے کہ اولاً کتاب معیار العلم یادکرلے ، کہ اسی کاان کے یہاں منطق نام ہے

اب مقدمات کے بعدذکرکریں : اُن

Marfat.com

فِهرِسَت المَسائل

التى أظهرنا تَنا قُضَ مذهبهم فيها فى هٰذا الكتاب ، وهى عشرون مسألة :

١ـ المسألة الاولى :	ابطال مذهبهم فى أَزَلِيّة العالم ـ
٢ـ المسألة الثانية :	ابطال مذهبهم فى أَبَدِيّة العالم ـ
٣ـ المسألة الثالثة :	بيان تلبيسهم فى قولهم إِنّ اللّٰه سُبْحَانَهُ صانعُ العالَمِ ، وإِنّ العالَم صُنْعه ـ
٤ـ المسألة الرابعة :	فى تعجيزهم عن إثبات الصانع ـ
٥ـ المسألة الخامسة :	فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة إِلٰهَين ـ
٦ـ المسألة السادسة :	فى إِبطال مذهبهم فى نَفْى الصفات ـ
٧ـ المسألة السابعة :	فى إِبطال قولهم :إِنّ ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل ـ
٨ـ المسألةالثامنة :	فى إِبطال قولهم :إِنّ الأول موجود بسيط بلا ماهية ـ
٩ـ المسألة التاسعة :	فى تعجيزهم عن إثباتِ اَنّ الأول ليس بجسم ـ
١٠ـ المسألة العاشرة :	فى بيان أن القولَ بالدّهر و نَفْىَ الصانع لازمٌ لهم ـ
١١ـ المسألة الحَادِيةعَشَرَةَ :	فى تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيرَه ـ
١٢ـ المسألة الثانية عشرة :	فى تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاتَه ـ
١٣ـ المسألة الثالثةعشرة :	فى ابطال قولهم :إِنّ الأول لا يعلم الجزئياتِ ـ
١٤ـ المسألة الرابعةعشرة :	فى قولهم :إِنّ السماء حَيَوان متحرّك بالإرادة ـ
١٥ـ المسألةالخامسةعشرة:	فى ابطال ما ذكروه من الغَرَض المُحرّك للسماء ـ
١٦ـالمسألةالسادسةعشرة :	فى ابطال قولهم إِنّ نُفوس السماوات تعلم جميعَ الجزئيات الحادثةِ فى العالَم
١٧ـالمسألةالسابعة عَشَرَةَ:	فى ابطال قولهم :باستحالة خَرْق العادات ـ
١٨ـالمسألة الثامنة عشرة:	فى قولهم إِنّ نَفْس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عَرَض ـ

Marfat.com

مسائل کی فہرست

جن میں مذہبِ فلاسفہ کی اندرونی خانہ جنگی ، اس کتاب میں ہم نے دکھائی ہے ، وہ بیس ۲۰/ مسائل ہیں

صفحہ

۱۔ مسئلہ اولیٰ :۔	ان کے مذہب ازلیتِ عالم کا ابطال	۱۰۱ تا ۲۰۷
۲۔ مسئلہ ثانیہ :۔	ان کے مذہب ابدیتِ عالم کا ابطال	۲۰۸ تا ۲۲۳
۳۔ مسئلہ ثالثہ :۔	۔ ''اللہ صانعِ عالم ہے اور عالم اس کی صنعت ہے'' ۔ یہ بول کر فلسفی جو دھوکا دیتے ہیں اس کا انکشاف	۲۲۴ تا ۲۶۹
۴۔ مسئلہ رابعہ :۔	فلسفی اثباتِ صانع سے عاجز ہیں	۲۷۰ تا ۲۷۹
۵۔ مسئلہ خامسہ :۔	استحالۂ اِلٰہین پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہیں	۲۸۰ تا ۳۰۰
۶۔ مسئلہ سادسہ :۔	نفیِ صفات کے بارے میں ان کے مذہب کا ابطال	۳۰۱ تا ۳۲۳
۷۔ مسئلہ سابعہ :۔	ان کا یہ کہنا کہ ۔''ذاتِ اول، جنس و فصل میں منقسم نہیں'' ۔۔ اس کا ابطال	۳۲۴ تا ۳۳۳
۸۔ مسئلہ ثامنہ :۔	ان کا یہ کہنا کہ ۔''اول موجودِ بسیط بلا ماہیت ہے'' ۔ اس کا ابطال	۳۳۳ تا ۳۳۷
۹۔ مسئلہ تاسعہ :۔	۔''اول جسم نہیں'' ۔ اس کو فلسفی ثابت نہیں کر سکے	۳۳۸ تا ۳۴۴
۱۰۔ مسئلہ عاشرہ :۔	یہ بیان کہ دہر کا اعتقاد اور صانع کا انکار ان پر لازم ہے	۳۴۴ تا ۳۴۷
۱۱۔ مسئلہ حادی عشر :۔	یہ لوگ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ۔ ''اول اپنے غیر کو جانتا ہے'' ۔	۳۴۷ تا ۳۵۶
۱۲۔ مسئلہ ثانی عشر :۔	کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ۔ ''وہ اپنی ذات کو جانتا ہے'' ۔	۳۵۶ تا ۳۶۰
۱۳۔ مسئلہ ثالث عشر :۔	یہ جو کہتے ہیں کہ ۔''اول جزئیات کو نہیں جانتا'' ۔ اس کا ابطال	۳۶۰ تا ۳۷۶
۱۴۔ مسئلہ رابع عشر :۔	اِن کا فلک کو حرکتِ ارادی رکھنے والا ذی روح بتانا	۳۷۶ تا ۳۸۴
۱۵۔ مسئلہ خامس عشر :۔	فلک کے لیے جو غرضِ مُحرِّک یہ بتاتے ہیں اس کا ابطال	۳۸۴ تا ۳۹۲
۱۶۔ مسئلہ سادس عشر :۔	نفوسِ افلاک کو جو عالَم میں رونما ہونے والے تمام جزئیات کا علم یہ مانتے ہیں ، اس کا ابطال	۳۹۲ تا ۴۱۶
۱۷۔ مسئلۂ سابع عشر :۔	خرقِ عادت کو محال ماننے کا ابطال	۴۱۷ تا ۴۴۰

Marfat.com

۱۹۔ المسألة التاسعة عشرة : فی إبطال قولهم باستحالة الفَناء علی النفوس البشرية ۔
۲۰۔ المسألة العِشرون : فی إبطال انكارهم لِبَعْث الاجساد ، مع التلذُّذ والتألُّم فی الجنّة والنّار باللّذّات والآلام الجسمانية ۔

فهذا ما أردنا أن نذكُر تناقُضَهم فيه من جملة علومِهِمُ الالٰهيّةِ والطبيعيةِ ،وأما الرياضيّات فلا معنیٰ لانكارها ولا للمخالَفة فيها ، فانّها ترجِع الی الحِساب والهَنْدَسَة ۔ وأما المنطقيات فهی نَظَر فی آلة الفِكر فی المعقولات ، ولا يتّفق فيه خلافٌ به مُبالاة ، وسَنُورد فی كتاب ((معيار العلم))من جملةِ ما يُحتاج اليه لِفَهْم مضمون هذا الكتاب ان شاء اللّٰه ۔

صفحہ

۱۸۔ مسئلہ ثامن عشر:۔ ان کے اس قول کے بارے میں کہ روحِ انسانی جوہرِ قائم بنفسہٖ ہے ، کہ نہ جسم ہے نہ عرض ۴۴۱تا۴۸۸
۱۹۔ مسئلہ تاسع عشر:۔ روحِ انسانی کی فنا محال ماننے کا اِبطال ۴۸۹تا۵۰۱
۲۰۔ مسئلہ عشرون:۔ حشرِ اجساد ، یعنی جسموں کا اٹھایا جانا ، یوں کہ اُنہیں جنت میں جسمانی لذت ، یا دوزخ میں جسمانی اذیت پہنچے ، اس سے فلسفیوں کے انکار کا ابطال ۵۰۲تا۵۳۷

یہ ہیں اِن کے تمام فلسفۂ الٰہیات وطبعیات میں سے وہ مسائل ، جن میں ان کی باہمی خانہ جنگی ، بلکہ خود اپنے سے جنگ ہم نے بیان کرنا چاہی ، باقی ریاضی کا انکار اور اس میں مخالفت بے معنیٰ ہے ، کہ اس کا مرجع ، حساب اور ہندسہ ہیں ، اور منطق فکر در معقولات کے آلے میں غور وفکر کا نام ہے ، اس میں کسی ایسے خلاف کا جس کی پرواہ کی جائے اتفاق نہیں پڑا ، اور ہم کتاب معیار العلم میں ، جملہ منطقیات میں سے وہ باتیں ، جن کی اس کتاب کے مضمون کو سمجھنے میں حاجت ہے ، اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تعالیٰ عنقریب پیش کریں گے

Marfat.com

(۱)

مسئلة اولیٰ

فی ابطال قولهم بقِدَمِ العالم

تفصيل المذهب :

اختلفت الفلاسفة فی قِدَمِ العالم ، والذی استقرّ علیه رأیُ جماهیرهم المتقدمین والمتأخرین ، القولُ بقِدَمِه ، وانه لَمْ یَزَل موجودًا مع اللّٰه ـ عَزَّ وَ جَلَّ ـ ومعلولًا له و مُساوِقًا له ، غیرَ متاخر عنه بالزمان ، مُساوَقةَ المعلولِ للعلة ، و مُساوَقَةَ النُورِ للشمس ، وأنّ تقدُّم الباری تعالیٰ علیه ، کتقدم العلة علی المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان ـ

و حُکِیَ عن افلاطون أنه قال :العالَم مُکوَّن و مُحدَث ، ثُمَّ منهم مَنْ اَوَّلَ کلامَه ، وأبیٰ أن یکون

---

(۱)

مسئلہ اولیٰ

فلسفی کے قول قِدَمِ عالَم کا ابطال

فلسفی کے مذہب کی تفصیل:

فلسفی قِدَمِ عالَم کے بارے میں مختلف ہیں ،جس پر ان کے جمہور متقدمین ومتاخرین کی رائے ٹھہری وہ ہے ــــ عالَم کو قدیم ماننا ، اور یہ کہ عالَم ،اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہمیشہ موجود رہا ، اُس کا معلول اور اُس کے مُساوِق یعنی ساتھ ساتھ رہا ، یعنی اُس سے غیر مُتأخِّر بالزمان رہا ، جیسے معلول علت کے ساتھ ساتھ ، اور نور، آفتاب کے ساتھ ساتھ رہتا ہے ، اور یہ کہ باری تعالیٰ کا عالَم پر تقدّم ، تقدم بالزمان نہیں ہے ، بلکہ ایسا ہے جیسے علت کا معلول پر تقدم ،یعنی تقدم بالذات اور تقدم بالرتبہ

ــــ ''تنبیہ:۔ ملّتِ اسلامیہ میں ، ذات وصفاتِ الٰہی عَزَّ جَلَالُہٗ کے سوا ، کوئی شی قدیم نہیں ــــ انواع بھی غیر ذات وصفات ہیں ، تو کسی شی کا قِدَمِ نوعی ماننا بھی مخالفِ اسلام ہے ، بلکہ ہم روشن کر چکے ، کہ قِدَمِ نوعی بے قِدَمِ شخصی ناممکن ، اور غیر کے لیے قِدَمِ شخصی ماننا قطعاً ضروریاتِ دین کا انکار ہے'' ــــ [الکلمة الملهمة ص ۷۰]

سَاوَقَهٗ : تَابَعَهٗ و سَایَرَهٗ و جَارَاهٗ [م] ، سَایَرَهٗ ای جَارَاهٗ [ص] ، مُجَارَاة : باہم رفتن [ص] : ساتھ چلنا

Marfat.com

حدوثُ العالم مُعتقدًا له ۔

و ذَهب جالينوس في آخِر عُمرہٖ في كتابه الذى سمّاه ((ما يعتقِده جالينوس رأيًا)) الى التوقف فى هذه المسئلة ، وأنّه لا يَدْرِى هل العالَمُ قديم أو مُحدَث ، و رُبَّما دلّ على أنه لا يمكن أن يُعْرَف ، وأنّ ذالك ليس لِقُصور فيه ، بل لِاستعصاء هذه المسئلة في نفسها على العقول ، ولكن هذا كالشاذّ فى مذهبهم ، وإنّما مذهب جميعهم أنه قديم ، وأنه بالجملة لا يُتصوَّرأن يصدُر حادث عن قديم بغير واسطة أصلًا

ايراد أدلّتهم :لو ذهبتُ أصِفُ مانُقِل عنهم فى مَعرِض الأدلة ، وما ذُكِر فى الاعتراض عليه لَسَوّدتُّ فى هذه المسئلة أَوْراقًا ، ولكن لا خير فى التطويل ، فَلْنَحذِف من أدلتهم ما يَجرِى مَجْرَ ى التحكُّم ، أو التخيُّلِ الضعيف الذى يَهُوْنُ على كلّ ناظرٍ حَلُّه ، وَلْنَقتصِر على إيراد مَاله وَقْعٌ فى النَّفْس ، مما يجوز

افلاطون سے منقول ہے کہ اس نے کہا ـــ ''عالم مُكوَّن و مُحْدَث ہے ، بنایا ہوا ، نو پید کیا ہوا ہے''ـــ پھر بعض فلسفیوں نے اس کے کلام کی تاویل کی اور ـــ حدوثِ عالَم اس کا اعتقاد ہو ـــ اس کا انکار کیا

اور جالینوس اپنی آخر عمر میں اپنی اُس کتاب میں جس کا نام ''مايعتقده جالينوس رأيًا ''یعنی'' جالینوس کے اعتقادی نظریات'' ـــ رکھا تھا ، اس مسئلے میں توقف کی طرف گیا ، اور یہ کہ عالم قدیم ہے یا مُحْدَث اس کا کچھ سراغ نہیں ملتا ، اور کبھی بتایا کہ یہ معلوم ہونا ممکن ہی نہیں ، اور ایسا نہیں کہ اس مسئلے کو حل کرنے میں میں نے کمی کوتاہی کی ، اس لیے کسی یقین تک نہیں پہنچ سکا ، بلکہ یہ مسئلہ ہے ہی ایسا لا ينحل ، کہ عقول کا اس پر بس نہیں چلتا۔ لیکن یہ نظریۂ توقف ان کے مذہب میں گویا شاذ ہے ، اور مذہب اُن سب کا یہی ہے کہ عالم قدیم ہے ۔ اور خلاصۂ مذہب یہ کہ قدیم سے کسی حادث کا بلا واسطہ صُدور قطعًا متصور نہیں

فلسفی دلائل کی نمائش: ۔ معرضِ دلائل میں اُن سے جو منقول ، اور اُس پر اعتراض میں جو کچھ مذکور ہے ، سب بیان کرنے جاؤں ، تو اس مسئلہ میں کئی اوراق میرے قلم سے سیاہ ہو جائیں ـــ لیکن تطویل میں بہتری نہیں ، فلہٰذا اُن دلائل کو حذف کر دیں ، جو روشِ تحکم یا روشِ تخُیّلِ ضعیف پر جاری ہیں ، اور جن کا حل اہلِ نظر پر دشوار نہیں ، اور صرف وہی دلیلیں پیش کریں جو دماغ میں اٹک جانی والی ہیں ، کہ مردانِ معرکۂ نظر و استدلال کے لیے مُشکِّک بن کر کھڑی ہو سکتی ہیں ،

اِسْتِعْصَاء عَلَى الْعُقُوْلِ : عقول کے زیر اثر نہ ہونا ، **اِسْتَعْصٰى عَلٰى اَمِيْرِہٖ** :اِمْتَنَعَ عَلَيْهِ وَلَمْ يُطِعْهُ [ت۶۸۲ ج۱۹] : وہ حاکم کے تابعِ فرمان و زیرِ اثر نہ ہوا

اَلْقُصُوْرُ (ن) :التَّقْصِيْرُ [ت۴۰۱ ج۷] ، والتقصيرُ فى الامر :التَّوانِىْ فيه [ت۳۹۵ ج۷] ، سُستی کردن در کار [ص]

Marfat.com

أن يَنْهَضَ مُشكِّكًا لِفُحولِ النُّظّار ، فانّ تشكيك الضعفاء بأدنىٰ خيالٍ ممكنٌ۔

وهذا الفنّ من الأدلة ثلاثة :

الدليل الأول: قولهم يستحيل صُدور حادثٍ من قديم مطلقًا ، لأنا اذا فرَضنا القديمَ و لم يصدُر منه العالَمُ مثلًا ، فانّما لم يصدُر منه لأنه لم يكن للوجود مُرجِّح ، بل كان وجود العالَم ممكنًا امكانًا صِرفًا ، فإذا حدَث بعد ذالك لم يَخلُ ، إمّا أن يتجدّد مُرجِّحٌ ، او لم يتجدّد ، فان لم يتجددمرجح ، بقِي العالَم على الامكان الصِرف ، كما كان قبل ذالك ، وإن تجدّد مرجح فمَنْ مُحدِثُ ذالك المرجّحِ ؟ و لِمَ حدَث الآن ولَمْ يحدُث من قبلُ ؟ والسُّؤال فى حُدوث المُرَجِّح قائم ۔

وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهةً ، فإمّا أن لا يُوجَد عنه شيء قَطُّ ، و إمّا أن يُوجَد على الدّوام ، فأمّا أن يَتَمَيَّزَحالُ التَركِ عن حال الشروع فهو محال ۔

کیونکہ کمزور علم لوگوں کو تو ایک ادنیٰ خیال اور معمولی سی طبع آزمائی سے شک میں ڈالا جا سکتا ہے

یہ فنِ ادلہ تین عدد میں ہے

دلیل اول: فلسفی کہتے ہیں ـــــ قدیم سے کسی حادث کا صدور مطلقًا محال ہے ، اس لیے کہ مثال کے طور پر جس وقت ہم یہ مانیں ، کہ قدیم ہے اور عالم اُس سے صادر نہیں ہے ، تو اس کی وجہ یہی ہوگی کہ عالم کے وجود کے لیے کوئی مرجح نہ تھا ، بلکہ وجودِ عالم امکانِ محض کے مرتبہ میں تھا ، پھر جب اس کے بعد عالم حادث ہوا ، تو دو حال سے خالی نہیں..... ① یا تو کوئی نیا مرجّح آیا ② یا نہیں آیا نہیں آیا تو عالم اُسی امکانِ محض کے مرتبہ میں رہا جیسا کہ اس سے پہلے تھا...اور اگر مرجح نیا آیا تو اس مرجح کو حادث کرنے والا کون ہے؟..... اور نیا مرجح اب کیوں حادث ہوا پہلے کیوں نہیں حادث ہوا؟..... ہر مرجح کے حادث ہونے کے بارے میں یہی سوال قائم رہے گا

خلاصہ یہ کہ قدیم کے احوال جب یکساں ہیں تو یا تو اس سے کبھی کوئی شی وجود میں نہیں آئے گی ، یا ہمیشہ ہمیش وجود پاتی رہے گی ، رہا حالِ ترک اور حالِ شروع ایک دوسرے سے جدا الگ الگ دو حالتیں ہوں یہ محال ہے

نَهَضَ نُهوض (ف) : برخاستن [ص]: اٹھنا حَدَثَ (ن) الشيءُ حُدُوثًا حَداثَةً : نَقِيضُ قَدُمَ (ك) [ت] :نو پید ہونا، وَتُضَمُّ دَالُهُ إِذَا ذُكِرَ مَعَ قَدُمَ [ت] : حَدَثَ جب قَدُمَ کے ساتھ مذکور ہو تو ''حَدُثَ'' دال کے ضمہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے الصِرف بالكسر : الخَالِصُ [ق] البَحْتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ [ت ۲۳۱ ج ۱۲]: بے آمیزش

Marfat.com

وتحقيقه أن يقال :لِمَ لَمْ يحدُث قبلِ حُدُوثه؟ لايمكن أن يُحَالَ على عَجْزه عن الإحداث، ولا على استحالة الحدوث ، فإنّ ذالك يُؤَدِّي إلى ان ينقلب القديم من العَجْز إلى القُدرة ، والعَالَمُ من الاستحالة إلى الإمكان- وكلاهما محالان - ولايمكن أن يقال :لم يكن قبله غَرَضٌ ثُمّ تجدّد غَرَض ،ولا يمكن أن يُحال على فَقْد آلة ثم على وُجودها ، بل أقْرَبُ مَا يَتخيَّل أن يقال:لَمْ يُرِدْ وُجودَه قبل ذالك ؛ فيلزَم أن يقال: حَصَلَ وجودُه لأنه صار مريداً لِوُجوده بعد أن لم يكن مريداً،فيكون قد حدَثَتِ الإرادة، وحدوثه في ذاته محال، لأنه ليس مَحَلَّ الحوادث،وحدوثه لا في ذاته لا يَجعلُه مريداً-

وَلْنتْرُكِ النَظر في محل حدوثه ، أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثه ؟!وانه مِن أين حدَث؟!ولِمَ حدَث الآن ولَمْ يحدُث قَبْلَهُ ؟!، أَحَدَثَ الأن لَا مِن جهَةِ اللّٰه؟! فإن جاز حادث من غير مُحدِث ، فَلْيَكُن

فلسفی دلیل کا دلیل سے اثبات:۔عالم جب کبھی حادث ہوا اس سے پہلے کیوں نہ حادث ہوا؟...... اس پر حوالہ کر نہیں سکتے کہ وہ حادث کرنے سے عاجز تھا ، اور نہ اس پر کر سکتے ہیں کہ پہلے حدوثِ عالم محال تھا ، کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ قدیم میں تغیر ہو، پہلے عجز تھا پھر قدرت آئی ، یا ماہیتِ عالم میں انقلاب آیا، پہلے محال تھا پھر ممکن ہوگیا ، حالانکہ یہ دونوں محال ہیں...... اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلے غرض نہ تھی پھر نئی غرض آئی ...... اور نہ اس پر حوالہ کر سکتے ہیں کہ پہلے آلہ وذریعہ نہ تھا پھر موجود ہوا ......بلکہ سب سے قریب تر بات جو خیال میں آتی ہے یہ ہے کہ ۔"اس سے پہلے اُس نے عالم کا وجود نہ چاہا"۔ تو کہنا پڑے گا کہ عالم کا وجود اس لئے ہوا کہ وہ وجودِ عالم کا ارادہ فرمانے والا ہو گیا جب کہ پہلے نہ تھا ، تو بات یہ آئے گی کہ ارادہ حادث ہوا ، اور ارادہ اس کی ذات میں حادث ہو یہ محال ہے ، کہ وہ محلِ حوادث نہیں ، اور ارادہ حادث تو ہو مگر اس کی ذات میں نہیں ، تو اس سے وہ ذی ارداہ نہ ٹھہرے گا

ارادہ کہاں حادث ہوا ، اس میں غور وخوض چھوڑ دیں تو بھی اصل حدوثِ ارداہ کے بارے میں کیا اشکال قائم نہیں؟...... کہ ارادہ کہاں سے حادث ہوا؟ اور اب کیوں حادث ہوا؟ اب سے پہلے کیوں نہیں حادث ہوا؟......کیا ایسا ہے کہ اس وقت ارادہ حادث ہوا مگر اللہ کی طرف سے نہیں؟ــــــ تو اگر کوئی حادث بغیر مُحدِث کے ہوسکتا ہے ، تو چاہئے کہ عالم ہی بے صانع

العَجْزُ بالفتح (ض)الضَعْفُ و عَدَمُ القُدرةِ [ق-ت] : ناتوانی **التَخَيُّل** : تَصَوُّرُ خَيَالِ الشيءِ فِي النَفس : ذہن میں کسی چیز کی صورت آنا، تصویر اترنا،نقشہ کھنچا [ت۲۲۱ج۱۴] تَخَيَّلَ الشيءُ لَهُ تَشَبَّهَ وَ تَصَوَّرَ [م] **حوالہ**: احالہ کا اسم مصدر ، احالہ : حوالہ کردن [غ]

Marfat.com

العالَم حادثاً لا صانعَ له ، و إلّا فايُّ فَرْق بين حادث وحادث ؟!وإن حدَث بإحداث الله ،فلِمَ حدَث الآن ولَمْ يحدُث قبلُ؟!ألِعَدَم آلة ، أو قدرة ، أو غَرَض ، أوطبيعة۔ فلَمَّا أن تبدَّ لَ ذلك بالوجود حدَث ؟!عاد الإشكال بعينه۔ أولعدم الإرادة ؟! فتَفتقِر الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادةُ الأُولى ، ويتسلسل إلى غير نِهاية۔

فَإِذَنْ قد تحقّق با لقول المطلق أن صُدورالحادث من القَديم من غيرتغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت أوغَرَض أو طَبْعٍ محالٌ،وتقديرُتغيُّرِحالٍ مُحالٌ ، لأن الكلام في ذالك.التغير الحادث كالكلام في غيره ، والكل محال، ومهماكان العالَم موجوداًواستحال حدوثه ، ثَبَتَ قِدَمه لامَحالة۔

فهذاأخْيَلُ أدِلَّتِهم،وبالجملة كلامهم في سائرمسائل الإلٰهيات أرَكُّ من كلامهم في هذه المسألة ،إذيَقدِرون

کے حادث ونو پیدہو ، ورنہ حادث وحادث میں کیا فرق ہے؟اور اگرارادہ اللہ تعالیٰ کے حادث کرنے سے حادث ہوا ، تو اب کیوں حادث ہوا پہلے کیوں نہ ہوا؟ اس کی وجہ کیا ہے؟...... کیا آلہ نہ تھا ،یا قدرت نہ تھی ، یا غرض نہ تھی ، یا طبیعت نہ تھی؟ جب اِن امور کا عدم ، وجود میں تبدیل ہوا تب ارادہ حادث ہوا؟......تو بعینہٖ وہی مذکور بالا اشکال ان امور کے بارے میں پلٹ آئے گا [کہ یہ کہاں سے حادث ہوئے اور اب کیوں حادث ہوئے] ــــــ اور اگرارادہ اس وقت حادث ہونے ، اس سے پہلے حادث نہ ہونے ، کی وجہ یہ ہے کہ پہلے اس کے لئے ارادہ نہ تھا ، تو ارادہ اپنے سے پہلے ایک ارادے کا محتاج ہوگا ، یونہی وہ پہلا ارادہ بھی اپنے سے پہلے ایک ارادے کا محتاج ہوگا ، اور یہ سلسلہ لاالیٰ نہایہ چلا جائے گا

تو اب کہ قولِ مطلق سے ثابت ہولیا کہ......قدیم سے حادث کا صدور نہیں ہوسکتا ، تاوقتیکہ قدیم کے کسی امر میں ازروئے قدرت ، یاازروئے آلہ ، یاازوئے وقت ، یاازروئے غرض ، یاازروئے طبیعت تغیرنہ ہو ، اور تغیرِ حال ماننا محال ہے ، کیوں کہ اس تغیرِ حادث کے بارے میں پھر وہی کلام ہوگا ، جو اور کے بارے میں ہوا [یعنی ارادہ کے بارے میں] اور [حدوثِ ارادہ میں جتنی صورتیں خیال میں آتی ہیں] سب محال ہیں ، اور عالم جب کہ موجود ہے اور اس کا حدوث محال ہوا ، تو لامحالہ اس کا قدیم ہونا ثابت ہوا

یہ ان کی مایۂ ناز دلیل ہے ، اور بالجملہ باقی مسائلِ الٰہیات میں ان کی گفتگو ، مسئلۂ ہٰذا کی گفتگو سے زیادہ رکیک ہے ، کیوں کہ تخییل کی جوفنکاریاں وہ یہاں برت سکتے ہیں ، اور مسائل میں نہیں برت سکتے ، فلہٰذا ہم نے اس مسئلے سے

ــــ [کہ ایک مثلاً ارادہ بغیر مُحدِث کے ممکن ٹھہرا اور دوسرا مثلاً عالم ممکن نہ ٹھہرا] الأَخْيَلُ: المُختَال: مغرور ۔[م] رکیک : ضعیف [م]

Marfat.com

ههناعلى فُنُون من التخييل لايتمكّنون منها في غيرها، فلذلك قدّ منا هذه المسألة ، وقدّمنا أقوى أدلّتهم

الا عتراض من وجهين : أحدهما : أن يقال: بِمَ تُنكِرون على مَن يقول :إن العالَم حدَث بإرادةٍ قديمةٍ ، اقتضتْ وجودَه في الوقت الذي وُجِدَ فيه، وأن يَستمِرَّ العَدَمُ إلى الغاية التي استمرّ إليها، وأن يَبتدِيءَ الوجودُ من حيثُ ابتَدَأ، وإنّ الوجود قبله لم يكن مُراداً فلَمْ يحدُث لذالك ، وإنه في وقته الذي حدَث فيه مرادٌ بالإرادة القديمة ، فحدَث لذالك ،فما المانع من هذا الاعتقاد ومَا المُحِيلُ له؟!۔

فإن قيل :هذامحال بيّنُ الإحالة ،لأن الحادث مُوْجَب ومسبَّب ، وكمايستحيل حادثٌ بغيرسبب ومُوْجِب، يستحيل وجودمُوجِب قد تمّ بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لَمْ يَبْقَ شئٌ مُنتظَرٌ اَلْبَتَّة ،

پہل کی ، اوران کی سب سے قوی تر دلیل پہلے لائی

دلیل پر دوطرح سے اعتراض : اعتراض اول: تم کیوں اُن لوگوں کی مخالفت کرتے ہو جو مانتے ہیں کہ ـــ ''بیشک عالم اُس ارادۂ قدیم سے حادث ہوا جس کا اقتضاء تھا کہ ـــ عالم اُسی وقت میں موجود ہو جس وقت میں کہ ہوا ، اور اُس حد تک برابر معرضِ عدم میں رہے جس حد تک کہ رہا ، اور وہاں سے عالم کے وجود کی ابتداء ہو جہاں سے کہ ہوئی ـــ اور اس وقت سے پہلے عالم کا وجود مرادِ الٰہی نہ تھا ، اس لئے پہلے حادث نہیں ہوا ، اور جس وقت میں کہ حادث ہوا ، اُسی وقت میں اُس کا ہونا ، مرادِ ارادۂ قدیمہ تھا ، لہٰذا اس وقت حادث ہوا'' ـــ تو اس اعتقاد سے کیا مانع ہے ، اور یہ کہاں سے محال ہے؟

فلسفی:۔ یہ کھلا محال ہے ، کیونکہ حادث ،مُوجَب ومسبَّب ہے ، اور جس طرح کوئی بھی حادث بغیر سبب یعنی بغیر مُوجِب کے نہیں ہوسکتا ، اسی طرح ـــ مُوجِب اس طرح موجود ہو کہ اُس کے موجِب ہونے کے شرائط ارکان اور اسباب تامّ و

الفَنُّ : الضَّربُ مِنَ الشيءِ : قسم ـ ج فُنون ، الفَنُّ: الأمرُ العَجَبُ [ق ت] : حیرت انگیز انوکھی نرالی بات ، فُنُوْنٍ مِنَ التَّخيِيْلِ: طرح طرح کی ، یا نت نئی ، خیالی صورتیں دوسرے کو تصور کرانا

ــــ ممکن کے وجود وعدم دونوں ممکن ہیں ، صفتِ ارادہ کی طرف سے تخصیص ہوتی ہے تو وجود ترجیح پاتا ہے ، اور نہیں ہوتی تو عدم رہتا ہے یعنی وجود کی استناد ، ارادہ کی طرف ہے ، عدم کی نہیں ، عدم اس لیے ہے کہ اُس نے نہ چاہا ، نہ یہ کہ اُس نے عدم کو چاہا

مَاشَاءَ اللّٰهُ كَانَ ، وَمَالَمْ يَشأ لم يكن، فارادتُهٗ متعلقة بكلّ كائنٍ، غيرُ متعلقٍ بما ليس بكائنٍ۔ [المعتقد المنتقد ص ٣٩]

اللہ عَزَّوَجَلَّ نے جو چاہا ہوا ، اور جو نہ چاہا نہیں ہوا ، تو ارادۂ الٰہیہ ہر ہونے والی شی سے متعلق ہے ، اور جو ہونے والی نہیں اُس سے متعلق نہیں

Marfat.com

ثم يتأخّر المُوجَب ، بل وجود المُوجَب عند تحقق المُوجِب بتمام شُروطه ضَروری ، وتأخّره محال ، حسبَ استحالة وجود الحادث المُوجَبِ بِلَا مُوْجِبٍ۔

فقبلَ وجودِ العالَم كان المُريد موجوداً ، والإرادةُ موجودة ، ونِسبتُها(۱) إلى المراد موجودة ، ولم يتجدّد مُريد ، ولم تتجدّد إرادة ، ولا تَجدّدَ للإرادة نسبة لم تكن ، فإنّ كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد وماالمانع من التجدد قبل ذالك ؟!۔

وحال التجدد لم يتميّز عن الحال السابق في شيء من الأشياء ، وأمرٍ من الأمور ،وحالٍ من الأحوال ، ونسبةٍ من النِسَب ، بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن يُوجَد المراد ، وبقِيت بعينها كما كانت ، فوُجد المراد ، ما هذا إلاغايةُ الإحالة۔

کامل ہوں ، حتی کہ کوئی ایسی شی جس کا انتظار ہو قطعاً باقی نہ رہے ، پھر مُوجَب مؤخّر ہو ـــ یہ بھی نہیں ہوسکتا ، بلکہ مُوجِب کامل الشرائط کے پائے جانے پر مُوجَب کا وجود ضروری ہے ، اور تأخّر محال ہے ، جیسا کہ بغیر مُوجِب کے حادثِ مُوجَب کا وجود محال ہے

چنانچہ ابھی کہ عالم وجود میں نہیں آیا ، ذی ارادہ موجود ہے ، ارادہ موجود ہے ، ارادے کی مراد کی طرف **نسبت** (۱) بھی موجود ہے ، نہ ذی ارادہ مُتجَدِّد ہوا ، نہ ارادہ متجدد ہوا ، نہ ارادے کی ایسی نسبت کہ پہلے نہ تھی نئی وجود میں آئی ، کہ یہ سب تغیر ہیں ، تو مراد کیسے نو وجود ہوسکتی ہے؟ اور پھر اس سے پہلے نو وجودگی سے کیا مانع تھا؟

عالم کی حالتِ نو وجودگی اور اس سے پہلے والی حالت میں کسی بھی شئی ، کسی بھی امر ، کسی بھی حالت ، کسی بھی نسبت کے اعتبار سے کچھ فرق نہیں ، بلکہ تمام امور بعینہ ویسے ہی ہیں جیسے تھے ، پھر مراد موجود نہ ہوئی ، اور تمام امور جیسے تھے بعینہ ویسے ہی رہے ، اور مراد موجود ہوگئی ، یہ تو حد درجہ محال ہے

ـــہ بعینها :۔ کما کانت کے متعلق سے متعلق ہے

ـــ یوں ہوسکتی ہے کہ

الارادة الازلية اذا تعلّقتْ بوجود الحادث في الحِيْنِ الفَلانی ، كان مما يتوقف عليه وجودُه ، اتيانُ ذٰلك الحين ، لِعدمِ امكانِ اَن يتقدّمهٗ فيُوجَد مِن دون ايجادٍ ، لان المُوجِد لَمْ يَقْتَضِ وُجودَه قبل

ارادۂ ازلیہ جب ـــ حادث کے فلاں حین یعنی فلاں وقت میں وجود سے متعلق ہوا ، تو حادث کا وجود جن امور پر موقوف ہے اُن میں سے ایک ، اُس حین کا آنا بھی ہوا ، کیونکہ ناممکن ہے کہ حادث اُس حین سے پہلے ہو ، کہ یہ بغیر ایجاد اُس کا موجود ہوجانا ہوگا ، ←

Marfat.com

⟵ ذٰلك الحین، واذاکان الحینُ ایضًا داخلًا فیما یتوقف علیه وجوده، کان هو الجزءَ الآخیرَ لِلعلة التامّةِ فلم یجب الممکنُ الا عند وجود العلة ـــ فما لم یاتِ ذٰلك الحِینُ لم تَتِمّ العلةُ ،فکان عدمه لعدم علتہٖ الخ [رحمۃ الملکوت قلمی منقول ص ۱۳، ۱۴]

کیونکہ مُوجِد نے اُس حین سے پہلے اُس کے وجود کو نہ چاہا ، اور جب وجودِ حادث جن امور پر موقوف ہے ، اُن میں وہ حین بھی داخل ہے ، تو وہ حین علتِ تامّہ کا جزءِ اخیر ہوئی ، تو ممکن واجب نہ ہوا مگر جب کہ علت موجود ہوئی ، تو جب تک وُہ حین نہ آئے علت، تام نہ ہوگی ، تو حادث کا عدم اس لیے ہوا کہ علت نہ تھی [یعنی وہی حین]

(۱) **نسبت** :ـ یعنی ارادۂ الٰہیہ جَلَّ وَ عَلَا کا مراد سے **تعلق** ـــ یہ ارادہ سے بنفسِ ارادہ صادر ہے ـ تو یہ تعلق ، اختیاری ہوا ـــ صادر بالا یجاب نہ رہا ـ اور واجب نہیں ٹھہرا ـ تو عالم کا ـ جو اسی تعلق سے وجود میں آیا ـ ازل میں ہونا لازم نہیں آیا ـــ

تفصیل کے لیے ، امامِ اہلسنت مجدّدِ رابع عشر سیدی شاہ احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کے حاشیہ رَحْمَۃُ الْمَلَکُوْت بر فَوَاتِحُ الرَّحَمُوْت شرح مُسَلَّمُ الثُّبُوْت سے یہ نایاب جواہر پارے لیجئے ، اور تائیدِ الٰہی وفیضِ رسالت پناہی کا چشم دید نظارہ کیجئے ، کہ فلسفی شبہۂ قِدَم کا کیسا استیصال کیا ، فرماتے ہیں

اقول هٰهنا ثلٰثة اشیاء قدرة و ارادة و تعلقها ـــ ولا شكّ انّ المولٰی تعالٰی یُطْلَقُ (ا) کلُّ شیء بقدرته وارادتِه وتعلّقِها ، فانتفی الایجابُ القائلُ به السفیهُ الفلسفیّ

ثم لا شك فی صِحّة التَّرْك بالنَّظَر الی القدرة لإ ستواء نسبتها الی الطَّرَفین

وکذٰلك بالنَّظَر الٰی ذات الارادة ، لان شانها تخصیص احدالمقدورین ، فاَیُّهُمَا خَصَّصَتْ وقَع

وکذٰلك بالنَّظَر الی نفسِ تعلّقِ الارادة غیرَ مضافٍ الی طَرَفٍ بعینه ، فما هو

اقول یہاں تین چیزیں ہیں ـــ قدرت، ارادہ، تعلق ارادہ ـــ اور کوئی شک نہیں ، کہ اُس کی قدرت اُس کے ارادہ اور تعلقِ ارادہ میں ـــ "کلُّ شیء" یعنی ہر شَیَ ـــ مطلق ہے (ا) تو ایجاب نہ رہا ، جو سفیہ فلسفی مانتا ہے

پھر کوئی شک نہیں کہ نظر بہ قدرت ......ترک ممکن ہے ـــ کہ قدرت کی فعل و ترک دونوں طرف نسبت یکساں ہے

یونہی نظر بہ ذاتِ ارادہ بھی......ترک ممکن ہے ـ کہ ارادہ کی شان ہے .... دو مقدوروں میں سے ایک کی تخصیص ، تو ارادے نے جسے خاص کر دیا ، وہ واقع ہوگا

یونہی نفسِ تعلقِ ارادہ کو دیکھتے ہوئے بھی........جو کہ کسی طرف متعین کی جانب منسوب و مضاف نہ ہو......ترک ممکن ہے ـ کہ یہ تعلق

(ا) یعنی شی دون شی کی قید نہیں ہے ، ہر شیِٔ ممکن اُس کی قدرت کے تحت داخل ہے ، اور اُس کے ارادہ اور تعلقِ ارادہ کے قابل ہے

ـــ قلمی عکسی منقول نسخے میں اس مقام پر فلهما لکھا ہے ، مگر حسبِ اقتضائے مقام مَهْمَا بمعنی مائے شرطیہ ، یا اَیُّهُمَا ہونا چاہئے

Marfat.com

اِلّا تخصیصُ الارادة لاحد هما ، ولا تَتَقَیَّدُ الارادة لاحـد هـمـا بـشیءٍ دون شیءٍ ، فـالتـعـلـق الـمطلق ایضا یستوی نِسْبَتُہٗ الی الطَّرَفین

وکذٰلك بـالـنَـظـر الـی التعلّق بـطـَرَف الفعل عینا ای فی وقتہ ، فان الـصِّـحَّة الثابتة فی الـواقع بسبب اطلاق تعلقها لا تَزُول وقتَ خُصوص التعلق

اَمّا بشـرط التعلّق بالفعل ، فنعم لایصِحّ التَرْك ، ویجب اَن لا یصِحّ ، اذلو صَحَّ لَصَحَّ تخلُّف المرادعن ارادته ، فصِحّة التَرْك بشـرط التعـلق بالفعل نَقْصٌ عظیم یـجب تنزیهه تعالٰی عنه ـــ وھٰذا لا یَتوھَّم عنه شَوْبَ الجَبْر احدٌ له مُسْکَة من العقل ـــ اَلَا تریٰ انه اُرِیْدَ مَثلًا مقدورٌ وقتَ وُجودہٖ لا بشرط وجودہٖ ـ

لـکن لـلشُبْھة مَـدخَل اٰخر والیـه الـمُستعان ـــ وحدہ لا شریك لہٗ ـــ وذٰلك ان وجـوب الارادۃ لا یُـنـافِی صِـحّةَ الترك ، ولاالوجوبُ بالارادۃ ، و

، وہی ارادہ کی جانب سے ، طرفینِ فعل وترک میں سے ایک کی تخصیص ہی تو ہے ، اور ارادہ برائے احد الطرفین میں ، شی دون شی کی قید نہیں ، کہ ایک شی مثلاً فعل کے لیے ہو ، اور دوسری مثلاً ترک کے لیے نہ ہو ، تو تعلقِ مطلق کی بھی ، جانبینِ فعل وترک کی طرف نسبت یکساں ہے

یونہی ـــ خاص طرفِ فعل کے ساتھ تعلقِ ارادہ ـــ کو دیکھتے ہوئے بھی ـــ یعنی بہ وقتِ فعل بھی ـــ ترک ممکن ہے(۱) ـــ کیونکہ تعلقِ ارادہ ، مطلق ہونے کے سبب ، واقع میں جو ترک کا امکان ثابت ہے ، وہ ـــ تعلق کے طرفِ فعل کے ساتھ مخصوص ہوجانے کے وقت ـــ زائل نہیں ہوجائیگا

رہا بشرطِ تعلق بافعل ـــ تو وہاں ترک ممکن نہیں ـــ اور واجب ہے کہ ممکن نہ ہو ـــ کیونکہ ممکن ہوگا ، تو مراد کا ارادے سے تخلف ممکن ہوگا ۔ تو بشرطِ تعلق بافعل ـــ ترک کا امکان ـــ نقصِ عظیم ہے ـــ جس سے مولیٰ عَزَّ وَجَلَّ کی تنزیہہ واجب ہے

اور اِس سے کسی بھی ایسے شخص کو ، جو تھوڑی بہت عقل رکھتا ہو ، جبر کی آمیزش کا توہُّم نہیں ہوگا ، دیکھتے نہیں کہ مثال کے طور پر کوئی بھی مقدور ـــ اپنے وقتِ وجود میں ـــ لابشرطِ وجود ـــ مراد ہوا

لیکن **شبہہ** درآنے کی ایک اور راہ ہے ـــ اور خدائے وَحْدَہٗ لَا شَرِیْكَ ہی سے مدد کی طلب ہے ـــ وہ یہ کہ ارادہ کا واجب ہونا ، امکانِ ترک کے منافی نہیں ، اور نہ ارادے سے واجب ہونا ، امکانِ ترک کے منافی ہے ، لیکن ایک خاص طرف سے تعلق واجب ہونا ، امکانِ ترک کے منافی ہے ـــ

---

(۱) یعنی جس وقت ارادے کا تعلق ، خاص طرفِ فعل سے ہے ـــ اُس وقت میں اُس تعلق کو دیکھیں ـــ تو بھی ترک ممکن ہے ـــ جیسا کہ اُس وقت سے پہلے بھی ممکن تھا ـــ کہ ممکن ہر وقت ممکن ہی رہے گا۔

ـــ مُسْکَةٌ مِنْ خَیْرٍ بَقِیَّة [ت،م] ، مَافِیْ سِقَائِہٖ مُسْکَةٌ مِنْ مَاءٍ: قَلِیْلٌ مِنْهُ [م]: اُس کی مشک میں تھوڑا سا بھی پانی نہیں

Marfat.com

لكن وجوبُ التعلّق بطرَف بعينهــــ

وذٰلك ان وجوبَ الارادة ، اى كــونها صفةً لازمةً لِلذّات لا يُوجب شيئًا ، اذ لانظرفيه الى اضافة ، والوجوب با لارادة وجوبُ ما فَعَلَ ، و هذاالوجوب لاينافي صحةَ الترك كما علِمتَ

اما وجوب التعـلّق فوجوب ان يفعل وذٰلك يمنَع صحةَ ان لا يفعل

(۱) وذٰلك التعـلق سَواء فُرِض قديما اوحادثا ، لابد له ان يصدُرمن الذّات العَلِيّة ، اذ

وہ تو اس لئے کہ ارادہ کا واجب ہونا......یعنی ارادہ کا صفتِ لازمۂ ذات ہونا......کسی بھی شئ کو واجب نہیں کرتا ، کیونکہ اس میں اضافت کی طرف نظرنہیں ـــــ اورارادے سے واجب ہونا ، اُس کا واجب ہوناہے جواُس نے کیا ــ اور یہ امکانِ ترک کے منافی نہیں ، جیسا کہ تم نے جانا [کہ نظر بہ ذاتِ ارادہ بھی ترک ممکن ہے]

رہا **تعلق، واجب ہونا** تو وہ ـــ **"کرنا واجب ہونا"**ــ ہے ، اور یہ نہ کرنے کے امکان کوممنوع ومحال ٹھہراتا ہے

اور یہ **تعلق خواہ اسے قدیم مانیں یاحادث**ــــ ضروری ہے کہ ذاتِ عَلِیّہ سے صادرہو ــــ کہ یہ تعلق فی نفسہ ممکن ہے ،

(۱) وجوبِ تعلق ، کس راہ سے آنے کا شبہ ہے؟......یہ اس کا بیان ہے ـــــ اجمال یہ ہے کہ......نفسِ تعلق کی گو جانبینِ فعل وترک کی طرف نسبت برابر ہے......جس سے تعلق بہ فعل ، واجب...... اورترک ، ناممکن نہیں ہوگا

مگر یہ تعلق ، چونکہ فی نفسہ ممکن ہے......اور ممکن ،مؤثر سے مستغنی نہیں......تو یہ تعلق آیا کہاں سے؟

بہ لفظِ دیگر ، تعلق،نسبت ہے ، تو اس کے طرفین ہوں گے ، جن میں ایک توفعل یاترک ہے ، اوران دونوں کی جانب تعلق کی نسبت برابر ہے ، توتعلق بہ فعل واجب نہیں ہوا ، اورترک کا محال ہونا لازم نہیں آیا

اورطرفِ دیگر وہ ہے جس سے یہ تعلق صادر ہوا......تو وہ کیا ہے جس سے یہ تعلق صادر...... اور جواس تعلق کا مصدر ہے؟......وہ اگر ذاتِ علیّہ ہے تو یہ تعلق، صادر بالا یجاب ہوگا...... اورواجب ہوگا......اور یہ تعلق ،فعل سے ہوا......کہ عالم جو وجود میں آچکا فعل ہے......اور جب تعلق بہ فعل ، بہ ایجابِ ذات ، واجب ہوا ......تولازم ومقتضائے ذات ہوا......توترک محال ہوا ...... اورعالم کا ازلی ہونا لازم آیا

اوراگر وہ مصدر،ارادہ ہے......اور یہ تعلق بہ فعل،ارادہ سے صادر ہے......توارادے سے یہ تعلق بہ فعل صادر ہونے کے لیے...... ارادہ کا اس تعلق سے تعلق ضروری ہے......پھراُس ثانی تعلق کے بارے میں سوال ہوگا کہ وہ کہاں سے آیا؟......تو یا تسلسل ہوگا...... اور تسلسل مبدا میں محال ہے......یا آخری تعلق کوصادر بالا یجاب کہنا پڑے گا......تو پھر ترک، ناممکن ہوجائے گا......اور عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ......یہ **تعلق ارادہ سے بہ نفسِ ارادہ صادر** ہے......تو اختیاری ہوا...... **صادر بالا یجاب نہیں ہوا**......تو عالم کا ازلی ہونا لازم نہیں آیا۔

اورارادہ سے یہ تعلق صادر ہونے کے لیے......اس تعلق سے......ایک اور تعلق کی حاجت جاننا......[جس سے کہ تسلسل ہویا ←

Marfat.com

هو ممكن في نفسه، لصحة كلا التعلقين بالنظر الى القدرة و الارادة كمامر ــ والممكن لايستغني عن مؤثر ــ و اذ هماتعلقان جائزان فلابدلوقوع احدهمامِن مُخصِّص

فان صدَر ايجابًا، كما اذا كان قديما، اذ القديم لا يستنِدالى مختار ــــ كماهو المشهور بين الجمهور، بل ادّعواعليه الاجماع حتى من الفلاسفة ــــ فثبَت وجوب التعلق، فوجب ان يفعل، فلَمْ يصِح ان يترُك

وإن صدَر اختيارًا، كمااذاكان حادثا، او ولوقديما ــ على القول بصحة استناده الى المختار ــ فلا بد للصُدوربالاختيار من تعلق الارادة به، ثم ننقُل الكلام الى التعلق بالتعلق

فإمّا ان يتسلسل، وهو محال في المبدء، او كان التعلق اعتباريا، او ينتهيَ الى الايجاب، فيعودالمحذور

○ ○ ○ ○ ○ ○

کیونکہ نظر بہ قدرت وارادہ ــــ تعلق بہ فعل اور تعلق بہ ترک، ــــ دونوں ممکن ہیں، جیسا کہ گزرا، اور ممکن، مؤثر سے مستغنی نہیں، اور جب وہ دونوں، ممکن تعلق ہیں، تو ایک کے وقوع کے لئے مُخَصِّص ضروری ہے

اب اگر وہ ایک تعلق ایجاباً صادر ہے ــــ جیسے جب کہ وہ قدیم ہو، کہ قدیم کی استناد مختار کی طرف نہیں ہوگی، جیسا کہ یہی مشہور بین الجمہور ہے، بلکہ جمہور نے اس پر دعوائے اجماع کیا، حتّٰی کہ فلاسفہ کی طرف سے بھی ــــ تو تعلق کا واجب ہونا ثابت ہوا ــــ تو کرنا واجب ہوا ــــ تو ترک کرنا ناممکن ہوا (۱)

اور اگر وہ ایک تعلق اختیاراً صادر ہے ــــ جیسے جب کہ وہ حادث ہو، یا اگرچہ قدیم ہو، اس قول پر کہ قدیم کی مختار کی طرف استناد ہو سکتی ہے ــــ تو وہ تعلق، بالاختیار صادر ہونے کے لئے، اُس سے تعلقِ ارادہ ضروری ہے ــــ پھر تعلق سے جو یہ تعلق ہوگا، اِس تعلق میں ہم گفتگو لائیں گے [کہ یہ ایجاباً صادر ہے، تو بالآخر ترک ناممکن ہوجائے گا، اور اختیاراً صادر ہونے کے لیے اس کے ساتھ ایک تیسرا تعلق ارادہ ضروری ہوگا]

تو یا تو تسلسل ہوگا، اور تسلسل مبدا میں محال ہے ــــ یا تعلق اعتباری ہوگا ــــ یا یہ سلسلہ ایجاب پر پہونچ کر ختم ہوگا ــــ تو وہی محذور [ترک کا ناممکن ہونا] لوٹ آئے گا

←ــــ ایجاب لازم آئے]......ایک نری بے معنی بات......اور مقتضائے عقل کے خلاف ہے ــــ کیونکہ ارادے کی شان ہے......دو مقدوروں میں سے کسی بھی ایک کی تخصیص ــــ اور ارادہ اس تخصیص میں...... اپنے علاوہ......کسی شیٔ دیگر......کا محتاج نہیں

کیونکہ ــ ’’ارادے نے فعل اور ترک دو میں سے ایک کی جو تخصیص کی، یہ تخصیص ایک اور ایسی تخصیص کی محتاج ہو، جو اس تخصیص کی تخصیص ہو‘‘ ــ یہ نری نامعقول بات ہے ــ اور تعلقِ ارادہ......سے ہم نہیں مراد لیتے ہیں......مگر یہی تخصیص ــ تو تعلق میں تسلسل بھی لازم نہیں آیا......جس سے بچنے کے لیے صادر بالا یجاب ماننا پڑے...... تو عالم کا ازلی ہونا لازم نہیں آیا

(۱) تو عالم کی ایجاد واجب ہوئی ــ اور عالم کو نیست رکھنا محال ہوا ــ تو قدم ثابت ہوگا مَعَاذَاللہ

Marfat.com

والجواب بتوفيق الوهّاب، ان
التعلّق ـــ سَواء كان ازليا او متجدّدا ـــ
صـــادرٌ بالاختيار والارادة، ولا
تسلسلَ ولا ايجابَ، وذٰلك لان الارادة من
شانها **تخصيص** احد المقدورين

ولا تَحتاج فيه الى مُخَصِّص مِنْ خارج
، اذ المحال هو الترجيح من دون مُرَجِّح، فلا
ترجيحَ بدونه، فكان للارادة اَنْ تُخَصِّص
احدَهما، اَيًّامّا كان

فتخصيصُها احدَهما لا هو متعين عليها،
حتى يكون واجبا، ولا هي محتاجة فيه الى
شيء اٰخر غيرِ نفسها، حتى يَترتّب سلسلة
الاسباب، وتَسَلْسَلَ، او تَنتهِيَ الى الايجاب

○ ○ ○ ○ ○ ○ ○

بل هي اَتَتْ بما هو شانها ـ فخَصّصتْ
احدَ الجائزين لها الخصيص ـــ ولا نَعنِي
بتعلقها بِاَحَدِ الطرَفَيْنِ اِلّا هٰذا

○ ○ ○ ○ ○ ○ ○

فتعلّق الارادة به صادر عن
الارادة بنفس الارادة، لا بارادةٍ اُخرىٰ،
و لا بتعلّقٍ اٰخر للارادة بالتعلق ـ اذ لا معنىٰ

جواب بہ توفیقِ خدائے وہّاب یہ ہے کہ ـــ **تعلق** خواہ ازلی ہو یا متجدد
، **اختیار وارادہ سے صادر ہے**، اور نہ تسلسل ہے نہ ایجاب ـــ یہ
اس لیے، کہ ارادہ کی شان سے ہے، دو مقدوروں میں سے ایک کی
تخصیص، یعنی ایک کو خاص کرنا، ارر ترجیح دینا

اور اس تخصیص میں وہ، خارج سے کسی مُخَصِّص کا محتاج نہیں، کیونکہ
محال، ترجیح بلا مُرَجِّح ہے، تو یہاں ترجیح، بلا مرجح نہیں ہے، کیونکہ
ارادے کے لیے یہ ہے، کہ دو میں سے ایک مقدور کو ـــ خواہ وہ جو بھی ہو
ـــ خاص کرے

تو ارادے کی طرف سے .... دو مقدوروں میں سے ایک کی تخصیص .....
ارادے پر متعین نہ تھی (۱)..... حتی کہ وہ تخصیص واجب ٹھہرے [یعنی
ایک خاص طرف سے تعلق واجب قرار پائے، اور طرف دیگر سے تعلق کو محال ٹھہرائے، اور
وجوبِ تعلق صادق آئے] اور نہ ہی ارادہ، اِس تخصیص میں، اپنے علاوہ کسی
شئ دیگر کا محتاج ہے، حتیٰ کہ سلسلۂ اسباب مترتب ہو کر، تسلسل ہو، یا
بالآخر ایجاب لائے

بلکہ ارادہ ہی وہ بات لایا، جو اس کی شان ہے ـــ کہ جو دو باتیں
[یعنی فعل ـــ اور ـــ ترک] اس کے لیے ممکن تھیں، ان میں سے ایک کو
خاص کیا ـــ اور تعلقِ ارادہ باحد الطرفین سے، ہم نہیں مراد لیتے
ہیں، مگر یہی تخصیص

تو ارادہ کا احد الطرفین سے تعلق، ارادہ سے،
بہ نفسِ ارادہ، صادر ہے، نہ بہ ارادۂ دیگر، اور نہ یوں کہ ارادہ کو
اس تعلق [یعنی تخصیص] کے ساتھ ایک اور تعلق ہو ـــ کیونکہ اس کے تو

(۱) ازل میں ایجادِ عالم.....اور.....مابعدِ ازل میں ایجادِ عالم.....ان میں سے کسی ایک کی تخصیص.....بہ لفظِ دیگر.....ان میں سے کسی ایک سے تعلق.....
ارادے پر متعین نہ تھا.....تو ایجاد در ازل ـــ اور ایجاد در مابعدِ ازل.....میں سے کوئی.....واجب نہیں ہوا.....تو ایجابِ فلسفی از بیخ برکندہ ہوا۔

Marfat.com

وليست استحالة هذا الجنس ، في المُوجِب والمُوجَب الضَروري الذاتي ، بل وفي العرفي والوَضعي، فإنّ الرجل لو تلفّظ بطلاق زوجته ، ولم تحصُل البينونة في الحال ،لم يُتصور أن تحصُل بعده ، لأنه جعل اللفظ

اس طرح کا استحالہ ــــ یعنی مُوجِب کامِلُ الشرائط کے پائے جانے پر موجَب کا تأخرمحال ہونا ــــ موجَب وموجِب ضروری وذاتی ہی میں نہیں ، بلکہ اس موجَب وموجِب میں بھی ہے جو عرفی ووضعی ہو ، چنانچہ آدمی نے اپنی زوجہ پر طلاق کا لفظ استعمال کیا ، اور اُس وقت بینونت حاصل نہ ہوئی ، تو بعد میں حاصل ہو یہ متصور نہیں ــــ کیونکہ اُس نے لفظ کو وضع واصطلاح کے ذریعے حکم کی

رحمة الملكوت

لإحتياجِ تخصيصِ الارادة احدَ الطَرَفين ، الى تخصيصٍ قبله لهٰذا التخصيص

وحيثُ ثبَت صُدور التخصيص عن الارادة كان التعلق الأخرَ (۱) فلا وجوب ولا شائبة جَبْر

ولِلّٰهِ الْحَمْدُ حَمْدًا كثيرا طَيِّبًا مُبارَكًا فيه كما يُحِبُّ رَبُّنَا وَيَرْضىٰ ــــ وصَلَّى اللّٰهُ تَعالىٰ عَلىٰ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ اَبَدًا اٰمِين وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ والحمد لِلّٰه رب العلمين والحمد لِلّٰه رب العلمين عَدَدَ خَلْقِه وَزِنَةَ عَرْشِهٖ وَمِدَادَ كَلِمَاتِهٖ وَ رِضىٰ نَفْسِهٖ ۱۲

[رَحْمَةُ المَلَكُوت ص ۱۵، ۱۶، ۱۷]

لامام اهل السنة

کوئی معنیٰ نہیں کہ...... ارادہ کی طرف سے احد الطرفین کی جو تخصیص ہے یہ...... ایک اور ایسی تخصیص...... کی محتاج ہو...... جو اس تخصیص سے پہلے ہو ، اور اس تخصیص کی تخصیص ہو

اور جب تخصیص کا ارادہ سے صادر ہونا ، ثابت ہولیا ، تو تعلق [کہ وہی بعینہٖ تخصیص ہے] اختیاری ہوا ــــ تو نہ وجوب ہوا (۲) ــــ نہ جبر کی آمیزش

اور اللہ کے لیے حمد ہے حمدِ کثیر پاکیزہ بابرکت ، جیسی کہ ہمارے رب کو محبوب وپسند ہو ، اور اللہ پاک ہمارے آقا ومولیٰ محمد مصطفیٰ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالىٰ عَلَيْهِ وَسَلَّم اور حضور کے آل واصحاب پر ہمیشہ بارانِ رحمت فرمائے ، الٰہی ایسا ہی کر ، حمد ہے اللہ رب العلمین کے لیے ، حمد ہے اللہ رب العلمین کے لیے ، حمد ہے اللہ رب العلمین کے لیے ، مخلوقِ الٰہی کی تعداد ، اور عرشِ الٰہی کے وزن ، اور کلماتِ الٰہی کی روشنائی کے برابر ، اور جیسی کہ خود اسے پسند ہے

(۱) هكذا فى النسخة المخطوطة المنقولة التى بايدينا ، ولعل الصواب اختياريًّا او نحوه ، اذالصادر من الارادة اِنّما يكون اختياريًّا ، وبهٖ يندفع الشبهة التى جاء ت مِن قِبَل الايجاب ـ

(۲) یعنی ازل میں ایجاد عالم...... سے تعلق...... واجب نہ ہوا...... ازل میں عالم کی تخلیق...... واجب نہیں ہوئی...... اور ازل میں عالم کو نیست رکھنا...... محال نہیں ہوا

Marfat.com

علةً للحكم بالوضع والاصطلاح ،فلم يُعقل تأخُّرُ المعلول إلا أن يُعلِّق الطلاقَ بمَجيء الغد،أو بدخول الدار فلا يقَع في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار ، فإنه جعله علةً بالإضافة إلى شيءٍ مُنتظر ، فلمّا لم يكن حاضراً في الوقت ـ وهو الغد والدخول ـ توقّف حصول الموجَب على حُضور ما ليس بحاضر (ا) ، فما حصَل الموجَب إلا وقد تجدّد أمر وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد أن يؤخِّر الموجَب عن اللفظ غيرَ مَنوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يُعقل، مع أنه الواضع وأنه المختار في تفصيل الوضع ، فإذا لم يُمكننا وضعُ هذا بشَهَواتنا ،ولم نَعقِله ، فكيف نعقِله في الإيجابات الذاتية العقلية الضَرورية ؟۔

وأما في العادات ، فما يحصُل بقَصْدنا لايتأخر عن القصد مع وجودالقصد إليه إلابمانع ،

علت ٹھہرایا ہے ، تو معلول مؤخر ہو یہ معقول نہیں ـــ ہاں طلاق کو اگر آئندہ کل آنے یا گھر میں قدم رکھنے پر مُعلّق کرے تو فی الحال واقع نہ ہوگی ـــ لیکن آئندہ کل آنے یا گھر میں قدم رکھنے پر واقع ہو جائے گی ، کیونکہ اُس نے لفظ کو ایسی چیز کی طرف منسوب کر کے علت ٹھہرایا جس کا انتظار ہے ، اور جب وہ چیز اس وقت حاضر نہیں ـــ یعنی روزِ آئندہ ، یا گھر میں قدم رکھنا ـــ تو موجَب کا حصول، شئِ غیر حاضر کے حاضر ہونے پر موقوف ٹھہرا (ا) ، تو موجَب حاصل نہ ہوگا مگر اُسی حالت میں کہ کوئی نیا امر آئے ، یعنی گھر میں قدم رکھنا یا روزِ آئندہ کا آنا ، حتٰی کہ اگر وہ چاہے کہ لفظ سے موجَب موخر ہو جائے ، جب کہ اس موجَب کو شئِ غیر موجود کے موجود ہونے پر موقوف نہ ٹھہرایا ہو ، تو یہ معقول نہیں ، حالانکہ وہ خود واضع ہے ، اور وضع کی تفصیل کے سلسلے میں اختیار رکھتا ہے ، تو جب ہمارے لیے ہماری چاہت سے اس طرح کی وضع ممکن نہیں ، اور ہماری عقل میں نہیں سماتی ، تو ایجاباتِ ذاتیہ عقلیہ ضروریہ کے بارے میں ہم کیسے اس کا تصور کر لیں (۲)

رہا عادات میں ...... یعنی موجَب و موجِب عادی میں اس طرح کا استحالہ ...... تو جو چیز بھی ہمارے قصد سے حاصل ہوتی ہے وہ ...... جب کہ اس کا قصد پالیا جائے ...... تو قصد سے مؤخر نہیں ہوتی (۳) ، تاوقتیکہ کوئی مانع نہ ہو ـــ لہذا قصد و قدرت

(ا) حُدوثِ عالَم میں بھی ، ایک شئِ مُنتظَر ، وغیر حاضر ہے ، اور وہ حینِ فلانی ہے ، جیسا کہ رَحْمَةُ المَلَكُوت سے گزرا

(۲) یہ استبعادِ مجرد ہے ، بغیر برہان کے کافی نہیں ، جیسا کہ آرہا ہے

(۳) تم نے یہ دیکھا کہ ایسا ہوتا ہے ، اور سمجھ یہ لیا کہ بس ایسا ہی ہو سکتا ہے ـــ حالانکہ عدمِ مشاہدہ ...... دلیلِ استحالہ نہیں ، کہ جو تمہارے مشاہدے میں آئے ، بس وہی ممکن ، اور باقی سب محال ہو

Marfat.com

فإنْ تحقّق القَصْدُ والقدرة ، وارتفعت الموانع ، لم يُعقل تأخر المقصود، وإنما يُتصور ذلك في العَزْم ؛ لأن العزم غير كاف في وجود الفعل ، بل العَزْم على الكتابة لا يُوقِع الكتابة ، مالم يتجدد قصد ـ هو انبعاث في الإنسان مُتجدِّدٌ حالَ الفعل ـ

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قَصْدنا إلى الفعل ،فلايُتصور تأخُرُ المقصود إلابمانع ،ولا يُتصور تقدمُ القصد ـ فلا يُعقل قصد في اليوم إلى قِيام في الغد إلا بطريق العَزْم ،وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عَزْمنا ،فليس ذلك كافياًفي وقوع المعزوم عليه ، بل لا بد من تجدُّدِ انبعاثٍ قصدي عند الإيجاد وفيه قولٌ بتغير القديم ، ــــ ثم يبقىٰ عين الإشكال فى أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو ماشِئْتَ فَسَمِّهِ ،لِمَ حدَث الآن ولَم يحدُث قبل ذلك؟ فإمّا أن يبقىٰ حادثٌ بلا سبب أو يتسلسلَ إلى غير نهاية.

ورَجَعَ حاصلُ الكلام إلى أنه وُجد الموجبُ بتمام شروطه ولم يبقَ أمرٌ منتظر ، ومع ذلك تَأَخَّرَ

پالیجائیں اور موانع مرتفع ہوں پھر مقصود مؤخر ہو ، یہ معقول و متصور نہیں ــــ ہاں عزم میں ایسا ہوسکتا ہے ، کیونکہ عزم، وجود فعل میں کافی نہیں ، بلکہ لکھنے کے عزم سے لکھنا نہیں ہو جاتا جب تک کہ قصد، متجدد نہ ہو ، قصد، انسان میں ایک ابھار ہے جو بوقتِ فعل، متجدد ہوتا ہے

تو رادۂ قدیمہ اگر اس منزل میں ہو ، جیسے ہمارا فعل کے لیے قصد ، تو بغیر کسی مانع کے مقصود و مراد کا مؤخر ہونا متصور نہیں ــــ اور قصد پہلے ہو یہ بھی متصور نہیں ، چنانچہ آج یہ قصد کہ کل کھڑا ہوگا معقول نہیں ، ہاں بطورِ عزم ایسا ہوسکتا ہے ــ اور اگر ارادۂ قدیمہ ہمارے عزم کے مرتبے میں ہو ، تو وہ عزم کردہ شئ کے وقوع میں آنے کیلئے کافی نہیں ، بلکہ بوقتِ ایجاد، انبعاثِ قصدی کا متجدد ہونا ضروری ہوگا (۱) اور اس سے قدیم میں تغیر ماننا ہوگا ــــ پھر اس سلسلے میں مذکور بالا اشکال باقی رہے گا ، کہ وہ انبعاث یا قصد یا ارادہ یا جو چاہو اس کا نام رکھ لو ، اب کیوں حادث ہوا؟..... اس سے پہلے کیوں نہیں حادث ہوا؟..... نتیجۃً یا تو کوئی حادث بلاسبب کے بچ رہے گا ، یا یہ سلسلہ لاالی نہایہ چلا جائے گا

بالآخر حاصل کلام یہ ہوا کہ موجب اپنی تمام شرطوں کے ساتھ موجود ، اور کوئی امرِ منتظر باقی نہیں ، اس کے باوجود

(۱) یہ سب تمثیل ، اور قیاسِ غائب علی الشاہد ہے ــــ ارادۂ قدیمہ، حادث قصدوں کے مشابہ نہیں ، جیسا کہ آرہا ہے

عَزَمَ (ض) علی الامرِ وعَزَمَةً (ض) عَزْماً عَزِيمَةً : اَرادَ فِعلَهُ وَقَطَعَ عَلَيْهِ [ق] کسی کام کو کرگزرنے کا پختہ ارادہ کرنا

Marfat.com

الموجَبُ ، ولم يُوجد في مُدّةٍ لا يَرتقِي الوهمُ إلى أوّلها ، بل آلافُ سِنِيْنَ لا تُنقِص منها شيئاً ، ثم انقلب المُوجَب بَغْتَةً من غير أمرٍ تَجَدَّدَ ، وشرطٍ تحقّقَ ، وهو محال في نفسه۔

والجواب أن يقال استحالةُ إرادةٍ قديمةٍ متعلقةٍ بإحداث شيء ، أيِّ شيء كان ، تعرِفونه بضَرورة العقل أو نَظَره؟ وعلى لغتكم في المنطق ، أتعرِفون الالتقاء بين هذين الحَدَّين بحدٍّ أوسطَ أومن غير حد أوسط ؟ فإن ادّعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظري، فلا بدّ من إظهاره ، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضَرورةً ، فكيف لم يشاركُكم في معرفته مخالفوكم ،

والفِرقة المُعتقِدة بحدوث العالَم بإرادة قديمة ،لا يحصُرها بَلَدُ الأشاعرة ، ولا يُحصِيها عدد؟ ولا شك في أنهم لايكابرون العقول عِناداًمع المعرفة ، فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق

موجَب متاخر ہوا ، اوراتنی مدت نہیں پایا گیا ، جس کے آغاز تک وہم کی رسائی نہیں ، بلکہ ہزار ہا سال بھی اس مدت کو کچھ کم نہ کریں ، پھر مُوجَب [یعنی عالم] میں بغیر اس کے کہ کوئی امرنو وجود ہوا ، یا کوئی شرط پائی گئی ، اچانک تغیر ہوا [کہ عدم سے وجود میں آگیا] یہ فی نفسہ محال ہے

اعتراض:۔ ارادۂ قدیمہ ، جو کسی بھی شی کے احداث ونو پید کردگی سے متعلق ہو ، اِسے تم کہاں سے محال جانتے ہو؟...... بداہتِ عقل سے یا غور وفکر سے؟...... تمہاری منطق کی زبان میں کہوں ، ان دوحدوں یعنی ـــــ تعلقِ ارادۂ قدیمہ باحداث شی ، اوراستحالہ ـــ کے بیچ اتصال ، تم بذریعۂ حدِ اوسط جانتے ہو ، یابغیر حدِ اوسط کے؟ــــ اگر حدِاوسط کا دعویٰ کرو ، اوروہی طریق نظری ہے ، تو اُسے سامنے لانا پڑے گا...... اور یہ دعویٰ کرو کہ بداہتِ عقل سے جانتے ہو ، تو اس علم ومعرفت میں تمہارے مخالفین ، تمہارے شامل شریک کیوں نہیں؟

اوروہ گروہ ، کہ عالَم کے ارادۂ قدیمہ سے حادث ونو پید ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے ، اشاعرہ کی چہار دیواری میں محصور نہیں ، حدِ شمار سے باہر ہے ، اور یہ بات بھی شک وشبہ سے بالاتر ہے ، کہ وہ سب جان بوجھ کرمحض دشمنی میں عقول پر اپنی برتری نہیں جتارہے ، اورعقول کے ساتھ ناحق جنگ وجدال اورمکابرہ نہیں کررہے ہیں ، لہٰذا منطق میں تم نے جو شرطیں

نَقَص (ن) اِنْقَاص تَنْقِيْص : گھٹانا [ق] **حَصَرَهُ** (ن) حَصْرًا : اِسْتَوْعَبَهُ و حَصَّلَهُ و اَحَاطَ بِهٖ [ق،ت] : گھیرنا **اِحْصَاء** : شمردن [ص]: گننا **كَابَرَ** فلانٌ فلاناً :طَاوَلَهُ بالكِبْر وقال :انا اكبرُ منكَ [م] : برتری جتانا

Marfat.com

يدُلّ على استحالة ذلك ، إذليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعادُ والتمثيلُ بعَزْمنا وإرادتنا ، وهو فاسد ، فلا تُضاهِي الإرادةُ القديمة القُصودَ الحادثة ، وأما الاستبعاد المجرّد فلا يَكفِي من غير برهان ـ

فإن قيل :نحن بضَرورةالعقل نعلم أنه لا يُتصور موجِبٌ بتمام شروطه من غير موجَب ، ومُجوِّز ذلك مكابرلِضَرورةالعقل۔

قلنا :وما الفَصْل بينكم وبين خُصومكم، إذاقالوا لكم:إنا بالضَرورة نعلم إحالةَ قولِ من يقول إنّ ذاتاً واحدةً عالمةٌ بجميع الكليات،من غيرأن يُوجِب ذلك كثرةً ،ومن غيرأن يكون العلمُ زيادةً على الذات ، ومن غير أن يتعدّد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم في حق الله سبحانهٗ، وهو بالنسبة إلينا و إلى علومنا في غاية الإحالة ، ولكن تقولون:لا يُقاس العلم القديم بالحادث ، وطائفةٌ منكم استشعروا إحالةَ هذا فقالوا :إن الله لا يعلم إلا نفسَه ، فهو العاقل ، و هوالعقل ، وهو المعقول ، والكل واحد ،

فلو قال قائل :اِتّحاد العقل والعاقل والمعقول معلومُ الاستحالة بالضَرورة ، إذ تقديرصانع

مقرر کیں ، ان پر پوری اترتی برہان قائم کرنی پڑے گی ، جو اس استحالہ کو بتائے ، کیوں کہ جو کچھ تم نے ذکر کیا ، وہ یہی استبعاد ہے ، اور ہمارے عزم وارادہ سے تمثیل ، اور تمثیل فاسد ہے ، کہ ارادۂ قدیمہ، حادث ونو پید قصدوں کے مشابہ نہیں ، رہا محض استبعاد تو وہ بغیر برہان کے کافی نہیں

فلسفی:۔ ہم بداہت عقل سے جانتے ہیں کہ موجِب کامل الشرائط بغیر موجَب کے متصور نہیں اور جو اسے ممکن ٹھہرائے مکابر ہے کہ بداہتِ عقل سے مکابرہ کررہا ہے

اعتراض:۔ تم میں اور تمہارے مخالفین میں کیا فرق رہے گا؟...... جب وہ تم سے کہیں گے کہ ہم بداہۃً اُس شخص کے نظریے کو محال جانتے ہیں جو کہے ـــ ''ذاتِ واحد تمام کلیات کی عالم ہے اس طرح کہ اِس سے اُس میں کثرت لازم نہیں ، نہ وہ علم زائد بر ذات ہو ، اور نہ ہی تعدّدِ معلوم سے متعدد ہو'' ـــ یہی نظریہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں تمہارا مذہب ہے ، حالانکہ یہ ہمیں اور ہمارے علوم کو دیکھتے ہوئے حد درجہ محال ہے ، **مگر تم کہتے** ہو ـــ ''وہ علم کہ قدیم ہے اُسے حادث پر قیاس نہیں کیا جاسکتا'' ـــ اور تم میں کے ایک **گروہ** کو جب احساس ہوا کہ یہ نظریہ تو محال ہے تو بول پڑا ـــ ''اللہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے ، تو وہی عاقل ہے وہی عقل اور وہی معقول ، سب ایک ہیں'' ـــ

اِسْتَشْعَرُوا الخَوْف :اَحَسّ بِہٖ [م] : خوف محسوس کیا

Marfat.com

للعالَم لا يَعلم صَنْعتَه محالٌ بالضرورة، والقديم إذا لم يعلم إلا نفسَه ـ تعالىٰ عن قولكم وعن قول جميع الزّائغين عُلُوّاً كبيراً ـ لم يكن يعلم صَنْعتَه البَتّةَ

بل لانتجاوز إلزاماتِ هذه المسألة فنقول :بِمَ تُنكرون على خُصومكم إذا قالوا :قِدَمُ العالَم محال، لأنه يؤدّي إلى إثبات دَوْرات للفَلَك لا نهاية لأعدادها ، ولا حَصْر لآحادها،مع أن لها سُدُساً و رُبُعاً ونِصْفاً ، فإنّ فلك الشمس يَدُورفي سنة ، وفَلَكُ زُحَلَ في ثلاثين سنة ،فتكون أدوارُزُحَلَ ثُلُثَ عُشْرِ أدوار الشمس، وأدوارُالمُشْتَرِي نصفُ سُدُسِ أدوارالشَمْس،فإنهُ يدرو في اثنتي عَشَرَةَ سنة ،ثُمّ كما أنه لا نهاية لأعداد دَوْرات زُحَلَ ،لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثُلُث عُشْرِهِ ، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذى يدُور فى ستة و ثلثين اَلْفَ سَنَةٍ مَرّةً واحدة ، كما انه لا نهاية للحَرْكة المشرقية التى

اعتراض :۔ معترض کہے عقل وعاقل ومعقول کا ایک ہونا ، ایسی بات ہے جس کا محال ہونا بداہۃً معلوم ہے ، کیونکہ عالَم کے لئے ایسا صانع ماننا جو اپنی صنعت کو نہ جانے ، بداہۃً محال ہے ، اور قدیم جب صرف اپنی ذات کو جانے گا اپنی صنعت کو ہرگز نہیں جانے گا [مَعَاذَ اللہ] تمہاری اور تمام کجی والوں کی بکواس سے ، وہ بہت بلند وبرتر ہے

الزام :۔ بلکہ اس مسئلے کے الزامات سے تجاوز نہ کرکے ہم کہیں ، کہ تم اپنے مخالفین کی تردید کیسے کروگے جب وہ کہیں گے ــ قدمِ عالم محال ہے ، کیونکہ اس سے نوبت یہاں تک پہونچے گی کہ فلک کے لیے اَن گنت بے نہایت دورے ثابت کیۓ جائیں جو شمار سے باہر ہوں ، باوجودیکہ ان دوروں کے لئے سُدُس ورُبُع ونصف یعنی $\frac{1}{6}$ ، $\frac{1}{4}$ اور $\frac{1}{2}$ حِصَص ہیں ، کیونکہ [تمہارے بقول] فلکِ شمس ایک سال میں دورہ کرتا ہے ، اور فلک زُحَل ۳۰ سال میں ــ تو دورہاۓ زحل، دورہاۓ شمس کے دسویں حصے کی تہائی یعنی $\frac{1}{30}$ ہیں ، اور دورہاۓ مشتری، دورہاۓ شمس کے چھٹے حصے کا نصف یعنی $\frac{1}{12}$ ہیں ، کہ مشتری بارہ سال میں دورہ کرتا ہے ــ پھر جس طرح دورہاۓ زُحَل کی تعداد بےنہایت ہے ، یونہی دورہاۓ شمس کی تعداد بھی بےنہایت ہے ، حالانکہ دورہاۓ زُحَل اِس کے دسویں کی تہائی ہیں ، بلکہ فلکِ کواکب کے دوروں کی بھی نہایت نہیں ، جو چھتیس ہزار سال میں ایک دورہ کرتا ہے ، جس طرح آفتاب کی رات دن میں ایک بار مشرق سے جو حرکت ہے ، اس حرکت کے دوروں کی بھی کوئی حد ونہایت نہیں

الصَّنْعَةُ : عَمَلُ الصَانِع : بنانے والے کا کام[ق] **زُحَل** کزُفَر ، ممنوعاً مِنَ الصَرْفِ ، قال المُبَرّدُ :لِلْمَعْرِفَةِ والعَدْلِ ، **كَوْكَبٌ** من الخُنَّسِ ، سُمّىَ بِهِ لِاَنّهُ زَحَلَ اَىْ بَعُدَ ، وَيُقَالُ :اِنَّهُ فِى السَّماءِ السَّابِعَةِ[ق ت]

Marfat.com

للشمس فی الیوم واللیلة مرة ـ **فلو قال** قائل :هذا مما یعلم استحالته ضَرورة ، فبما ذا تنفصلون عن قوله ؟

بل لو قال قائل : أعدادهذه الدَوْرات شَفْع أووِتْر ؟! أو شَفع ووِتر جمیعاً ؟ أولا شفع ولا وتر ؟فإنْ قلتم شفع ووتر جمیعاً ،أولا شفع ولا وتر ، فیُعلم بطلانُه ضَرورةً ،وإن قلتم :شفع ، فالشَفع یصیر وِتراً بـواحـد ، فکیف اَعْوَزَ مالا نهایة له واحد ؟ وإن قلتم : وتر ، فالوِتر یصیر بواحد شفعاً ،فکیف أعْوَزَهٗ ذلك الواحد الذي به یصیر شفعاً ، فیلزَمکم القول : بأنه لیس بشَفْع ولا وَتْر ـ

فإن قیل : إنما یُوصَف بالشَفْع والوِتر المتناهي، ومالا نهایة له فلا ـ

قلنا : فـجُملةٌ مرکبةٌ من آحاد ، لها سُدُسٌ وعُشُرٌ کما سبَق ، ثُمَّ لا تُوصف بشَفْع ولا وَتْر ، یُعلم بُطلانه ضَرورة من غیر نَظَر ، فبماذا تنفصلون عن هذا ؟!ـ

فإن قیل :محل الغَلَط في قولکم :إنَّها جملة مرکبة من آحاد ،فإنّ هذه الدوراتِ معدومة ، أمّا

ـــــ اب **معترض** کہے......یہ غیر متناہی کا تہائی چوتھائی وغیرہ سے متصف ہونا...... تو ایسی بات ہے جس کا محال ہونا بداہۃً معلوم ہے ـ تو اس **الزام** سے کیسے پیچھا چھڑاؤ گے؟

الزام:ـ بلکہ معترض کہے ان دوروں کے عدد جفت ہیں یا طاق؟......یا جفت اور طاق دونوں ایک ساتھ؟...... یا نہ جفت نہ طاق؟ ـــــ اگر جواب میں کہو جفت اور طاق دونوں ساتھ ساتھ ، یا نہ جفت نہ طاق ، تو ان کا بطلان بداہۃً معلوم ہے ، اور اگر کہو جفت ہیں ، تو وہ جفت ایک کے ملنے سے طاق ہو جائے گا ، تو جس کے لئے کوئی حدو شمار نہیں ، اُسے ایک نے غیر متناہی ہونے سے کیسے تھکا دیا (۱) ، اور اگر کہو طاق ہیں ، تو وہ طاق ایک کے ملنے سے جفت ہو جائے گا ، تو اُس ایک نے جس کے ملنے سے یہ جفت بن جا رہا ہے ، اِسے کیسے تھکا دیا؟ تو لازماً تمہیں ماننا پڑے گا کہ نہ جفت ہیں نہ طاق [اور یہ بداہۃً محال ہے]

فلسفی:ـ جفت اور طاق سے متصف وہ ہوتا ہے جو متناہی ہو ، غیر متناہی نہیں

اعتراض:ـ ہم کہتے ہیں: آحاد سے مرکب مجموعہ جس کے لئے سُدُس وعُشُر ہو جیسا کہ گزرا ، پھر وہ جفت اور طاق سے متصف نہ ہو ، اس کا بطلان بے غور وفکر کے بداہۃً معلوم ہے ، تو اس الزام سے رہائی کی تمہارے لئے کیا صورت ہے؟

---

(۱) کہ ایک ملنے سے وہ طاق ہو گیا اور طاق متناہی ہوتا ہے ، یونہی جفت بھی ۱۲ـ

المُشْتَرِیْ : نَجْمٌ معروفٌ من السَبْعَة [ق ت] **الشَفْعُ** : الزَوْج [ق]: جفت **الوِتْرُ** بالکسر ویُفتَحُ[ق] : طاق

Marfat.com

الماضي فقد انقرض، وأما المستقبل فلم يُوجد بَعْدُ، والجملة إشارةٌ إلى موجودات حاضرة، ولا موجودَ هٰهنا۔

قلنا: العدد ينقسم إلى الشَفع والوَتر، ويستحيل أن يخرُج عنه، سواء كان المعدود موجوداً باقياً، أو فانياً، فإذا فرَضنا عَدَداً من الأفراس، لَزِمَنا أن نعتقد أنه لا يخلُو من كونه شفعاً أو وتراً، سواءٌ قدّرناها موجودةً أو معدومة، فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية،

على أنا نقول لهم: لا يستحيل على أصلكم موجوداتٌ حاضِرة، هي آحاد متغايرة بالوصف، ولا نهاية لها، وهي نفوس الآدَمِيّين المفارِقةُ للأبدان بالموت، فهي موجودات لا تُوصَف بالشَفْع والوَتْر، فبِمَ تنكرون على من يقول: بُطلان هذا يُعرَف ضَرورة، كما ادّعيتم بُطلانَ تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ضَرورة، وهذا الرأي في النفوس، هو الذي اختاره ((ابن سينا))، ولعله مذهب ((أرسطوطاليس))

فلسفی:۔ یہ جوتم نے کہا ـــــ ''آحاد سے مرکب مجموعہ'' ـــــ یہیں تم نے غلطی کی، کیونکہ یہ دورات معدوم ہیں، کہ گزشتہ تو سب جاچکے، اور جو آئندہ ہونگے وہ اب تک موجود نہیں ہوئے، اور جملہ و مجموعہ، موجوداتِ حاضرہ کی طرف اشارہ ہے، یہاں کوئی موجود کہاں ہے

اعتراض:۔ عدد کی دو قسمیں ہیں جفت اور طاق، اور محال ہے کہ عدد اِن دو سے باہر ہو، معدود خواہ موجود و باقی ہو یا فناء ہو گیا ہو، چنانچہ جب ہم نے گھوڑوں کی ایک تعداد فرض کی، تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا، کہ وہ تعداد جفت ہے یا طاق، ان دو سے خالی نہیں ہے، خواہ ہم انہیں موجود مانیں یا معدوم، لہذا گھوڑے موجود ہونے کے بعد پھر معدوم ہو جائیں تو بھی اِس قضیہ میں فرق نہیں آئے گا

علاوہ بریں ہم ان سے کہیں گے کہ ـــــ تمہارے مسلمہ اصول پر ایسے موجوداتِ حاضرہ محال نہیں، جو جملۂ آحاد و مجموعۂ افراد ہیں، وصف میں ایک دوسرے سے الگ، اور غیر متناہی ہیں، وہ کیا ہیں؟...... نفوس آدمیوں کے، جو موت کے ذریعہ ابدان سے جدا ہوتے ہیں، یہ تمہارے اُصول کے مطابق وہ موجودات ہیں، جو جفت و طاق سے متصف نہیں ـــ تو کس طرح اُس شخص کی مخالفت کروگے، جو کہہ رہا ہے کہ ـــ ''اس کا بطلان بداہۃً معلوم ہے'' ـــ جیسے تم دعویٰ کر رہے ہو کہ ـــــ ''ارادۂ قدیمہ کا اِحداثِ عالم سے تعلق بداہۃً باطل ہے'' ـــ نفوس کے بارے میں یہی مذکور بالا نظریہ

اِنْقَرَضوا: دَرَجُوْا كُلُّهُم [ق] ذَهَبُوْا وَلَمْ يَبْقَ مِنهُمْ اَحَدٌ [م]: سب ختم ہوگئے الفَرْضُ (ض) التَقْدِيرُ [ت۱۱۸، ۲۳ ج۱۰]

Marfat.com

فإن قيل : فالصحيح رأي افلاطن وهو أن النفس قديمة ، وهي واحدة ، وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا فارقتها عادتْ إلى أصلها واتّحدت۔

قلنا : فهذا أقبح وأشنع ، وأولىٰ بأن يُعتقَد مخالِفاً لضَرورة العقل ، فإنا نقول :نَفْسُ زيدٍ عينُ نفس عمرو أو غيرُه ؟إفإن كان عينَه فهو باطل بالضَرورة ، فإنّ كل واحد يَشْعُر بنفسه ، ويعلم أنه ليس هو نفسُ غيرِه ، ولو كان هو عينَه لتساوَيا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلةٌ مع النفوس في كل إضافة ، **وإن قلتم** :إنه غيره ، و إنما انقسم بالتعلق بالأبدان ، **قلنا** :وانقسام الواحد الذى ليس له عِظَمٌ في الحَجْم وكَمّيّةٌ مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً ثم يعُود ويَصِير واحداً ، بل هذا يُعقل فيما له عِظَمٌ وكَمّيّةٌ ، كماء البحر ينقسم بالجَداول والأنهار ، ثم يعود إلى البَحْر ، فأمّا ما لا كَمّيّة له فكيف ينقسم ؟ ۔

ابن سینا کا مختار ہے ، اور شاید یہی ارسطالیس کا بھی مذہب ہے

فلسفی:۔صحیح افلاطون کا نظریہ ہے ، کہ نفس قدیم ہے ، اور واحد ہے ، ابدان میں صرف منقسم ہو جاتا ہے ، پھر جب ابدان سے جدا ہوتا ہے ، اپنی اصل کی طرف لوٹ کر واحد ہو جاتا ہے

اعتراض:۔یہ تو اور قبیح وشنیع ہے ، اِسے تو بدرجۂ اولیٰ بداہتِ عقل کے خلاف ماننا چاہیے ، چنانچہ ہم پوچھتے ہیں ، زید کا جو نفس ہے وہ وہی ہے جو عمر کا ہے یا کہ دوسرا ہے؟......وہی ہو یہ تو بداہۃً باطل ہے ، کیونکہ ہر کوئی اپنے نفس کا شعور رکھتا ہے ، اور جانتا ہے کہ یہ دوسرے کا نفس نہیں ، **نیز** وہی ہو تو علوم میں دونوں برابر ہوں ، کہ علوم نفوس کی صفاتِ ذاتیہ ہیں ، جو نفوس کے ساتھ ہر نسبت واضافت میں داخل ہیں

اور **اگر کہو** دوسرا ہے تعلق بہ ابدان سے منقسم ہو گیا ہے ____ **تو ہم کہیں گے** وہ واحد جس کے لیے جسامت کے قبیل سے پھیلاؤ نہیں ، اُس کا تقسیم ہونا بداہتِ عقل سے محال ہے ، کیونکہ جو ایک ہے ، وہ دو بلکہ ہزار کیسے ہو جائے گا؟...... اور پھر پلٹ کر ایک کیسے ہو جائے گا؟...... ہاں جو چیز ایسی ہو کہ اس کے لیے جسامت ومقدار ہو ، اس کے بارے میں یہ عقل میں آنے والی بات ہے ، جیسے سمندر کا پانی ندی نالوں میں بٹتا اور پھر سمندر میں لوٹ جاتا ہے ، لیکن غیر مقداری چیز بھلا کیسے بٹے گی؟

شَعَرَ (ن،ك) بِهِ شِعراً شَعراً شُعُوراً :عَلِمَ بِهِ وَفَطِنَ له [ق] : باخبر ہونا ، محسوس کرنا **الحَجْمُ** من الشيءِ : مَلْمَسُهُ النَّاتِي تحتَ يَدِكَ [ق]: ابھار جو ہاتھ گزارنے سے محسوس ہو، جسامت،ضخامت **الجَدْوَلُ** :النَهْرُ الصَغِيرُ،والجمعُ :**الجَدَاوِل** [ق ت] : چھوٹی ندی ، نالہ۔

Marfat.com

والمقصود من هذا كلّه ، أن نُبيّن أنهم لم يُعجِزوا خُصومهم عن معتقَدهم في تعلق الإرادة القديمة بالإحداث إلا بدعوى الضرورة ،وأنهم لا ينفصلون عمّن يدّعي الضرورة عليهم ،في هذه الأمورعلى خلاف معتقَدهم ،وهذا لا مَخرَج عنه۔

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم في أن الله قبلَ خلقِ العالَم كان قادراً على الخلق بقَدْر سَنَةٍ أو سِنين ، ولا نهاية لقدرته ، فكأنه صبَر ولم يخلُق ، ثُمّ خَلَقَ ، ومدةُ الترك مُتَنَاهٍ أو غير متناهٍ ؟ فإن قلتم :متناه ، صاروجودالباري متناهيَ الأوّل ، و إن قلتم بغيرمتناه ، فقدانقضىٰ مدةٌ فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها ۔

قلنا المدة والزمان مخلوقان عندنا،وسنبيّن حقيقة الجواب عن هذافي الانفصال عن دليلهم الثانى (۱)

ان سب اعتراضات والزامات سے مقصود یہ ہے کہ ہم آشکارا کردیں ، کہ فلسفیوں نے اپنے مخالفین کو ان کے عقیدہ دربارۂ ''تعلقِ ارادۂ قدیمہ بہ اِحداث'' سے عاجز نہیں کیا مگر بہ دعوائے بداہت ـــــ اور یہ عجز خود ان کے ساتھ لگا ہوا ہے ،کہ ان کا مخالف ان امور میں ، ان کے نظریے کے خلاف پر بداہت کا دعویٰ کر رہا ہے ، یہ وہ موڑ ہے جہاں سے نکلنے کی انہیں سبیل نہیں

فلسفی:۔ یہ فلک کے لیے غیر متناہی دوروں کا الزام جو ہمیں دیتے ہو الٹ کر تم پر آئے گا کہ ـــــ تخلیقِ عالم جب کبھی ہوئی اس سے ایک سال یا چند سال پیشتر اس کی تخلیق پر وہ قادر تھا یا نہیں ، اور اس کی قدرت غیر متناہی ہے ، تو گویا وہ رکا اور پیدا نہیں کیا ، پھر پیدا فرمایا ، یہ مدتِ ترک متناہی ہے یا غیر متناہی؟...... اگر کہو متناہی تو وجودِ باری عَزَّ وَجَلَّ از روئے ابتداء متناہی ہوگیا...... اور کہو غیر متناہی تو ایک ایسی مدت گزر گئی جس میں غیر متناہی امکانات ہیں

جواب:۔ مدت اور زمانہ ہمارے نزدیک مخلوق ہیں ، اور جلد ہی اس الزام کا تحقیقی جواب ، ان کی دلیلِ ثانی سے خلاصی کے مقام میں ہم آشکارا کردیں گے (۱)

فلسفی:۔ اس شخص کا تم کیا رَد کروگے ، جو دعوائے بداہت سے باز آکر ، احداثِ شی سے ارادۂ قدیمہ کا تعلق ،

---

(۱) کہ هٰذا كله لعجز الوهم ۔۔شی محقق هو الزمان یعنی یہ......ایک سال اور چند سال پیشتر......کی تصویر کشی ،وہم کی کارفرمائی ہے ـــــ کیوں کہ وہم کسی بھی ایسے وجود کو جس کے آغاز کا سرا ہو، یوں ہی سمجھتا ہے کہ......اُس سے پہلے......کا ایک نقشہ کھینچ لیتا ہے ، اور وہی......پہلے......جس سے وہم ہٹتا نہیں ، ہم سمجھتے ہیں کہ کوئی واقعی چیز ہے ، یعنی زمانہ ہے ، حالانکہ وہ کچھ نہیں ہے ـــ یہ ص ۱۲۲ پر آرہا ہے

Marfat.com

فإن قيل : فبِمَ تُنكرون على مَن يترُك دعوى الضرورة ويدُلّ عليه مِن وجه آخر ؟ وهو أنّ الأوقاتَ متساوية في جواز تعلق الإرادة بها، فماالذي مَيّزَ وقتاً معيّناً عمّا قبله وعمّا بعده ، وليس محالاً أن يكون التقدم والتأخر مراداً؟ بل في البَياض والسَواد، والحَرَكة والسكون، فإنكم تقولون يحدُث البياض بالإرادة القديمة، والمحلُّ قابل للسَواد مع قُبوله للبياض، فلِمَ تعلقت الإرادة القديمة بالبَياض دون السَواد ؟ وما الذي ميّز أحدَ الممكنين عن الآخَر في تعلق الإرادة به؟ ونحن بالضَرورة نعلم أن الشيء لا يتميزعن مثله إلابمُخَصِّصٍ، ولوجازذلك، لجاز أن يحدُث العالَم — وهو ممكن الوجود، كما أنه ممكن العدم — ويتخصّص جانبُ الوجود المماثلُ لجانب العدم في الإمكان ، بغير مخصِّصٍ۔

وإن قلتم : إن الإرادة خَصَّصَتْ ، **فالسؤال** عن اختصاص الإرادة ، وأنّهالِمَ اختصّت؟

فإن قلتم القديم لايقال له لِمَ؟ فَلْيَكُن العالَم قديماً، ولا يُطلَب صانعُه وسَبَبُه، لأن القديم لايقال فيه لِمَ؟ (۱)

محال ہونے ، پر دوسرے طریقے سے دلیل لائے ، وہ یہ کہ —— اوقات سب اس بارے میں برابر ہیں ، کہ اُن سے ارادے کا تعلق ممکن ، تو ایک وقت معین کو اس کے ماقبل و مابعد اوقات سے مخصوص وممتاز کس نے کیا ، جب کہ تقدم وتاخر سے ارادے کا تعلق محال نہیں؟...... بلکہ سواد وبیاض اور حرکت وسکون کے بارے میں تو تم یقیناً یہی کہو گے ، کہ بیاض ارادۂ قدیمہ سے حادث ہے ، اور محل بیاض سے متصف ہونے کے وقت بھی سواد کے قابل ہے ، تو ارادۂ قدیمہ بیاض سے متعلق کیوں ہوا ، سواد سے کیوں نہیں ہوا؟...... وہ کیا شی ہے جس نے دو ممکنوں میں ایک کو تعلقِ ارادہ میں دوسرے سے ممتاز کر دیا؟

اور ہم بالبداہت جانتے ہیں کہ شی اپنے ہم چشموں میں امتیاز و تخصیص بغیر مُخصِّص کے نہیں پاسکتی ، اگر پاسکے تو یہ ممکن ہوگا ، کہ عالَم اس حال میں حادث ہوجائے کہ اُس کی جانبِ وجود ممکن ہو ، جیسا کہ جانبِ عدم ممکن ہے ، اور جانبِ وجود جو ممکن ہونے میں جانبِ عدم ہی جیسی ہے ، بغیر مُخصِّص کے تخصیص پالے

اگر کہو ارادہ مُخصِّص ہے ، تو سوال اختصاصِ ارادہ کے بارے میں ہوگا ، کہ ارادہ خاص اِسی کا کیوں ہوا؟...... اس پر بولو کہ قدیم کے بارے میں [کوئی بات اگرچہ تمہاری عقل میں نہ آئے تاہم] چوں چرا کرنے کا حق نہیں (۱) تو ہم کہیں گے تب تو چاہئے کہ عالم قدیم ہو ، اور اسے کس نے بنایا اور کس سبب سے یہ وجود میں آیا ، اس کی دریافت نہ کی جائے ، اور اس چوں چرا سے باز رہا جائے

---

(۱) یہ فلسفی ذہن کی اپج ہے ، ہم نے اپنے رب جَلَّ وَعَلَا کے لیے صفتِ **ارادہ** برخلافِ عقل نہیں مانی ، اور نہ ہی ارادہ کی ←

Marfat.com

فإن جاز(۲) تخصُّص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين(۱)،فغاية المُستبعَد أن يُقال العالَم مخصوص بهَيئات مخصوصة، كان يجوز أن يكون علىٰ هيئات أخرىٰ بَدَلاً منها ،فيقال(۳) وقع كذلك اتفاقاً ، كما

پھر قدیم کا اپنے لیے ممکن دو امور میں سے کسی ایک کے ساتھ (۱) [بغیر کسی خارجی سبب و مرجح کے] محض اتفاقاً خاص ہو جانا۔ اگر ممکن ہو(۲) ۔تو۔ جس طرح ارادے کو تم نے کہہ دیا کہ..... دیگر اوقات کے بجائے ایک وقت ، اور دیگر اشکال کے سوا ایک شکل کے ساتھ ، ارادے کا خاص ہو جانا اتفاقی ہے ، جس کا کوئی خارجی سبب و مرجح نہیں ہے ۔ اسی طرح عالم کے لیے یہ امکان مان کر کہ.....موجودہ مخصوص ہیئتوں کے بجائے دیگر ہیئتوں پر بھی ہو سکتا تھا..... پھر یہ کہہ دینا کہ اِن

← شانِ **تخصیص و ترجیح** برخلاف عقل مانی ، جواب میں آرہا ہے کہ ۔۔۔ **قدرت** کی نسبت مثلاً عالم کے وجود و عدم دونوں طرف یکساں ہے ، تو وجود کی ترجیح کے لیے ایک صفت ضروری ہے ، وہی صفت "**ارادہ**" ہے ۔۔۔ اور دو یکساں چیزوں میں سے ایک کو ۔۔۔ بغیر کسی خارجی سبب و مُرَجِّح کے محض اپنے ارادے سے ۔۔۔ ترجیح دے دینا ۔۔۔ یہ ایسی کھلی حقیقت ہے جس کو انسان خود اپنے ارادے میں دیکھ رہا ہے ۔۔۔ دو کپڑے ایک جیسے ہوں جسے چاہتا ہے پہنتا ہے ۔۔۔ دو پھول ایک جیسے ہوں جسے چاہتا ہے لے لیتا ہے ۔۔۔ پھر اُس فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْد کے لیے محال جاننا کیسا پاگل پن ہے ۔۔۔ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں

۔۔۔ "اللہ عَزَّ وَ جَلَّ فاعلِ مختار ہے ، اُس کا فعل نہ کسی مُرَجِّح کا دستِ نگر ، نہ کسی استعداد کا پابند ۔۔۔ یہ مقدمہ نظرِ ایمانی میں تو آپ ہی ضروری و بدیہی ، يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ [اللہ جو چاہے کرے] فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْد [جو چاہے کرے] لَهُ الْخِيَرَةُ [اسی کو اختیار ہے] ۔۔۔ یوں ہی عقل انسانی میں بھی [بدیہی ہے] ، آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے ، کہ دو متساویوں میں بے کسی مُرَجِّح کے آپ ہی تخصیص کر لیتا ہے ، دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے ، دونوں میں ایک سا پانی بھرا ہو ، اس سے ایک قرب پر رکھے ہوں ، یہ پینا چاہے ، اُن میں سے جسے چاہے اٹھا لے گا ، ایک مطلوب تک دو راستے بالکل برابر و یکساں ہوں ، جسے چاہے چلے گا ، ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا ۔۔۔ پھر اُس فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْد کے ارادے کا کیا کہنا [الکلمة الملهمة ص۸]

(۱) مثلاً ہر وقت میں ایجادِ عالم ممکن ، اور ارادہ ایک خاص وقت میں ایجاد کا ہوا (۲) بیشک ممکن ہے ، جس پر بداہتِ عقل شاہد ہے ، جیسا کہ حاشیۂ بالا میں گذرا ، نیز ۔۔۔ "محال ترجُّح بلا مُرَجِّح ہے ، کہ دو متساویوں میں سے ایک خود ہی راجح ہو جائے ، یہ یہاں نہیں ہے ، [کیوں] کہ نفسِ ارادہ مُرَجِّح ہے ۔۔۔ اور ترجیح بلا مُرَجِّح میں مصدر اگر صرافتِ مصدریت پر ہو ، یا مبنی للفاعل ہو ، تو ہرگز محال نہیں ، بداہۃً واقع ہے ، ہاں مبنی للمفعول ہو تو محال ہے ، کہ وہی ترجُّح بلا مُرَجِّح ہے" ۔۔۔ [الکلمة الملهمة ص۸] (۳) فيقال :۔ یہ "اَن يقال" پر معطوف ہے، جو کہ غاية المستبعد کی خبر ہے ، اور کما قلتم "قَوْلاً" مقدر سے متعلق اور فيقال کا مفعول مطلق ہے

Marfat.com

قـلتـم اختـصّت الإرادةُ بوقت دون وقت، وهيئةٍ دون هيئة ، اتفاقًا۔ **وإن قلتم** : إن هذا السؤال غير لازم ، لأنـه وارد عـلـى كل ما يُريده الباري، وعائد على كل مايُقَدِّره(١) ، **فنقول** :لا، بل هذا السؤال لازم ، لأنه عائد في كل وقت(٢)، ومُلازِم لمن خَالَفَنا على كل تقدير

قلنا :إنما وُجد العالَم حيثُ وُجِدَ ، وعلى الوصف الذي وجد ،وفي المكان الذي وجد ، بـالإ رادة.والإردة صفة مِن شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها ، لوقَع الاكتفاء بالقدرة ،ولكن لَمَّا تَساوَتْ نسبة القدرة إلى الضدّين ، ولم يكن بدٌّ من مُخصِّصٍ يُخصِّص الشيءَ عن مثله ، فقيل :للقديم

ہیئتوں پر عالم کا وجود میں آنا اتفاقی ہے .... یہ نہایت بعید از عقل اور محال بات ہوگی

اگر کہو یہ سوال کہ ـــ ''ارادہ خاص اسی کا کیوں ہوا'' ـــ ہم پر لازم نہیں ، کیونکہ یہ تو ہر اُس شی پر عائد و وارد ہوگا ، جس کے لیے ارادۂ الٰہیہ اور تقدیرِ الٰہی ہے(۱) ؟...... ہم کہیں گے نہیں ، بلکہ یہ سوال لازم ہے ، کہ ہر وقت کے بارے میں عائد ہے(۲) اور بہرحال ہمارے مخالف کے ساتھ لگا ہوا ہے

اعتراض:۔عالم جب موجود ہوا ، اور جس صفت پر موجود ہوا ، اور جس جگہ موجود ہوا ، ارادے سے موجود ہوا ......اور **ارادہ** وہ صفت ہے جس کی شان ہے شی کو اس کے مثل سے ممتاز کر دینا ، یعنی ایک چیز کو اُسی جیسی دوسری چیز پر ترجیح دے دینا...... اگر یہ ارادہ کی شان نہ ہوتی ، تو صفتِ ''قدرت'' پر اکتفا واقع ہوا ہوتا......لیکن قدرت کی چونکہ ضدین کی طرف نسبت یکساں ہے ، اور ایسا مُخَصِّص ضروری ہے ، جو شی کو اس کے مثل پر ترجیح دے ، لہٰذا قدیم کے لیے قدرت سے

(۱) مثلاً افلاک و زمین کی مخصوص تعداد، مخصوص مقدار، مخصوص شکل تم بھی مانتے ہو .... جبکہ اس سے کم زیادہ، چھوٹا بڑا، اور دیگر اشکال و ہیئات بھی ممکن ہیں .... تو ارادہ خاص اسی تعداد و مقدار و شکل کا کیوں ہوا؟...... یہ سوال تم پر بھی آئے گا

(۲) یعنی ـــ ''سب اوقات یکساں ہیں اور سب میں ایجادِ عالم ممکن'' ـــ تو ایک خاص وقت میں ایجاد کا ارادہ کیوں ہوا؟ ـــ وہ یہ سوال ہم پر لازم دکھانا چاہتا ہے اور ـــ ''خاص اسی شکل و مقدار پر ایجادِ عالم کا ارادہ کیوں ہوا؟'' ـــ اس سوال سے اپنا پیچھا چھڑانے کے لیے کہتا ہے کہ ـــ ''ممکن یہی شکل و مقدار تھی، بقیہ ممکن ہی نہ تھیں'' ـــ جیسا کہ [ص ۱۹۲ تا ۱۹۴ میں] زیرِ دلیلِ ثانی ـــ ''الزامِ قِدَمِ زمان میں فلسفی طرزِ ثانی'' ـــ کے تحت آئے گا ، اور وہیں امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہُ العَالِی کی طرف سے اس کی کامل سرکوبی بھی۔

اِخْتَصَّهُ بالشیء بَخصَّهُ (ن) بِهِ ، فَاخْتَصَّ و تَخَصَّصَ،لاَزِمٌ ومُتَعَدٍّ [ق] : خاص ہونا، خاص کرنا

Marfat.com

ـ وَراءَ القدرة ـ صفةٌ من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ....فقول القائل :لِمَ اختصّت الإرادةُ بأحد المثلين ؟ كقول القائل :لِمَ اقتضى العلمُ الإحاطةَ بالمعلوم على ما هو به؟ فيقال :لأن العلم عبارة عن صفةٍ هذا شأنها ، فكذا الإرادة عبارة عن صفةٍ هذا شأنها ، بل ذاتُها تمييز الشيء عن مثله۔

فان قيل :اثبات صفة شأنها تمييز الشئ عن مثله غيرُ معقول ، بل هو متناقض ، فانّ كونه مِثْلاً ، معناه أنه لا تميُّزَ له ، وكونه مميَّزاً معناه أنه ليس مِثْلًا ، ولاينبغي أن يُظَنّ أن السوادين في محلّين متماثلان من كل وجه ، لأن هذا في محلّ ، وذاك في محلّ آخر ، وهذا يُوجِب التميُّزَ ، ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان مطلقاً، لأن هذا فارَقَ ذلك في الوقت ، فكيف يُساويه من كلّ وجه ؟

وإذا قلنا :السوادان مثلان ، عَنَيْنا به في السوادية مضافاً إليهما على الخُصوصِ لا على الإطلاق ،

وراء ایک صفت مانی گئی ، جس کی شان ہے تخصیصِ شئ بَیْنَ الْاَمْثَال

تو فلسفی کا کہنا کہ ’’ارداہ دو یکساں چیزوں میں سے خاص ایک ہی کا کیوں ہوا؟‘‘ ـــ یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے ...... علم نے معلوم کو معلوم کی حقیقتِ واقعیہ کے مطابق ، اپنے احاطے میں لے لینے کا ، اقتضاء کیوں کیا؟...... اُسے یہی جواب دوگے نا!...... کہ علم نام ہی اُس صفت کا ہے جس کی یہ شان ہو...... یونہی ارادہ نام ہی اُس صفت کا ہے ، جس کی یہ شان ہے ، بلکہ ارادہ کی حقیقت ہی یہی ہے ، کہ چیز کو اُسی جیسی دوسری چیز پر ترجیح دے دے

فلسفی :۔ ایسی صفت ثابت کرنا...... جس کی شان ہو شی کو اُس کے مثل سے ممتاز کرنا...... یہ معقول نہیں ، بلکہ تناقض ہے ، کیونکہ شی کے مثل ہونے کا مطلب ہے ، کہ شی میں امتیاز و خصوصیت نہیں [یعنی وہ دوسرے کے جیسی ہے] اور شی کے مخصوص وممتاز ہونے کا مطلب ہے کہ وہ مثل نہیں [یعنی دوسرے کے جیسی نہیں] ـــ اور یہ گمان نہیں کرنا چاہئے کہ دوسواد، دو محل میں ہر طرح ایک دوسرے کے جیسے ہوں گے ، کیونکہ یہ ایک محل میں ہے ، اور وہ دوسرے محل میں ، اس سے لازم کہ دونوں ایک جیسے نہیں ، محل کی رو سے دونوں مین فرق ہے...... یوں ہی دوسواد ایک محل میں ہوں مگر دو وقتوں میں تو وہ بھی ہر طرح ایک جیسے نہیں ، کہ وقت میں یہ اُس سے الگ ہے ، تو ہر طرح اس کے برابر کیسے ہوگا؟

اور جب ہم کہتے ہیں دوسواد ایک جیسے ہیں ، تو اس سے ہماری مراد ہوتی ہے کہ خاص ان دونوں کی جو سوادیت ہے اس سوادیت میں وہ ایک جیسے ہیں ، یہ مراد نہیں ہوتی کہ ہر جہت سے ایک جیسے ہیں ، ورنہ محل ایک ہو زمانہ ایک ہو اور تغایر کچھ

Marfat.com

وإلا فلو اتّحد المحلُّ والزمانُ و لم يبقَ تغايُر ، لم يُعقَل سوادان ، ولاعُقِلت الاثنينية أصلاً۔

يُحقِّق هذا أن لفظ الإرادة مُستَعارٌ من إرادتنا ، ولا يُتصورمنّا أن نميّز بالإرادة الشيءَ عن مثله، بل لو كان بينَ يَدَيِ العَطْشانِ قَدَحانِ مِن الماء يَتساوَيان من كلّ وجه بالإضافة إلى غَرَضه ، لم يُمكن أن يأخُذ أحدَهما ، بل إنما يأخُذ ما يَراه أحسنَ ، أو أخفَّ ، أو أقربَ إلى جانبِ يَمِينه إن كانت عادته تحريكَ اليمين ، أو سبب من هذه الأسباب إما خفي وإما جليّ، وإلا فلا يتصور تمييزالشيْ عن مثله بحال۔

والاعتراض من وجهين:

الأول ، أنّ قولكم : إنّ هذا لا يُتصور ، عرَفْتُمُوه ضَرورة أو نَظراً؟! ولا يمكن دعوى واحدمنهما، وتمثيلكم بإرادتنا مُقايَسة فاسدة،تُضاهي المُقايَسةَ في العلم ،وعلم اللّٰه سبحانهٗ يفارق علمنا في أمور كثيرة ، فلَمْ تبعُد المفارَقة في الإرادة ، بل هو كقول القائل : ذاتٌ موجودة

القَدَحُ بالتحريك : آنِيَةٌ لِلشُرْبِ[ق،ت] پیالہ

نہ رہے ، اور پھر اثنینیت کے حامل دوسواد ہوں ، یہ ہرگز معقول نہیں

اس کی تحقیق یہ ہے کہ لفظِ ''ارادہ'' ہمارے ارادے سے مستعار ہے ، اور ہم میں یہ نا متصور ہے کہ ہم ارادے سے شئ کو اس کے مثل پر ترجیح دے دیں ، بلکہ پیاسے کے سامنے پانی کے دو پیالے ہوں ، اور اس کی غرض کی بہ نسبت ہر طرح سے برابر ہوں ، تو نا ممکن ہے کہ وہ ان میں سے کسی کو اٹھالے ، بلکہ اسی کو لے گا جس کو دیکھے گا کہ زیادہ اچھا ہے ، یا زیادہ ہلکا ہے ، یا اس کی داہنی جانب سے زیادہ قریب ہے ، اگر اس کی عادت سیدھا ہاتھ بڑھانے کی ہو ، یا ان اسباب کے قبیل سے ظاہر یا پوشیدہ کوئی سبب ہو ، ورنہ ایک جیسی کئی چیزوں کے بیچ سے کسی ایک کو چن لینا کسی حال میں متصور نہیں

اس پر اعتراض دوطور سے ہے

اعتراض کا طورِ اول:۔ یہ جو تم نے کہا کہ ''ایسی صفت کا اثبات ، جس کی شان تخصیصِ شئ بَیْنَ الْاَمْثَال ہو ، ممکن نہیں'' ___ اِسے تم نے بداہت سے جانا یا نظرِ عقل سے؟ اور ان میں سے کسی کا دعویٰ نہیں کر سکتے ___ اور ہمارے ارادے سے ارادۂ خالق کو تم نے جو تمثیل دی ، وہ قیاس فاسد ہے ، اور ایسے ہی ہے ، جیسے علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کو علمِ مخلوق پر قیاس کرنا ، حالانکہ علمِ الٰہی اور ہمارے علم میں بہت سی باتوں کا فرق ہے.........تو ارادے میں ایسا فرق ہونا کیا بعید ہے ، بلکہ وہ تمثیل ایسی ہے ، جیسے کوئی سفیہ [ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کو اپنے اوپر قیاس کرتے ہوئے] کہے کہ ___ ''ایسی ذات جو موجود ہو

Marfat.com

لا خارجَ العالمِ ولا داخلَه ، ولا متصلاً ولا منفصلاً ، لا يُعقل ، لأنا لا نعقِله في حقنا ، قيل : هذا عملُ توهّمِك ، وأمّا دليل العقل فقد ساق العقلاءَ إلى التصديق بذلك ،

فبمَ تنكرون على من يقول بدليلُ العقل سَاقَ إلى إثبات صفةٍ لله تعالى مِنْ شأنها تمييزُ الشيء عن مثله؟ فإن لم يطابقها اسمُ الإرادة ، فَلْتُسَمَّ باسم آخر ، فلا مُشَاحَّة في الأسماء ، وإنما أطلقناهانحن بإذن الشرع ، وإلّا فالإرادةموضوعة في اللغة لتعيين مافيه غَرَضٌ ، ولاغَرَض في حق الله تعالى، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ،

على أنه في حقنالانسلّم أن ذلك غير متصوّر،فإنّا نفرِض تَمْرتين متساويتين بينَ يَدَي المُتَشوّف إليهما

مگر نہ عالم سے خارج ہو ، نہ عالم میں داخل ، نہ عالم سے متصل ہو نہ منفصل ، یہ نامعقول وناممکن ہے ، کیونکہ ہم اپنے حق میں ایسا ہونا ممکن نہیں جانتے'' — تو اس کو کیا جواب دوگے؟......یہی نا!......کہ یہ تیرے توہّم کی کارفرمائی ہے......ورنہ دلیلِ عقلی نے تو بیشک عقلاء کی رہنمائی کی ، اور اِس اعتقاد تک رسائی دی ، کہ اُنہوں نے ایسی پاک وبرتر ذات کو بالیقین موجود مانا

تو پھر اُن لوگوں کی مخالفت کیوں کرتے ہو ، جو اسی دلیلِ عقلی کی رہنمائی سے ، ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کے لیے صفتِ ارادہ مانتے ہیں ، اور کہتے ہیں کہ — ''دلیلِ عقلی نے اللہ تعالیٰ کے لیے ایسی صفت کے اثبات تک ہمیں رسائی دی ، جس کی شان ہے تخصیصِ شئ بین الامثال'' — اب تمہیں اُس صفت کا **ارادہ** نام اگر موزوں نہیں لگتا ، تو کوئی اور نام رکھ لو ، نام میں کیا جھگڑنا ، ہم نے جو اُس صفت پر **ارادہ** کا اطلاق کیا ، بہ اذنِ شرع کیا ، ورنہ لفظِ ارادہ تو لغت میں اُس شئ کی تعیین وتخصیص کے لیے مقرر ہوا ہے ، جس میں صاحبِ ارادہ کی کوئی غرض ہو ، اور اللہ رب العزت غرض سے پاک ہے ، تو مقصود یہاں معنٰی ہے لفظ نہیں

علاوہ اس کے ہمیں اپنے حق میں بھی یہ تسلیم نہیں کہ — ''ہماری صفتِ ارادہ بغیر کسی غرض کے تخصیصِ شئ بین الامثال نہیں کرسکتی ، یعنی یکساں چیزوں میں کسی ایک کو ترجیح نہیں دے سکتی'' — چنانچہ ہم فرض کریں کہ......دو کھجوریں ہیں ، ایک جیسی ، اپنے منتظرِ مشتاقانہ کے سامنے رکھی ہوئیں ، اور وہ دونوں کو ایک ساتھ نہیں اٹھا سکتا......تو لامحالہ ان میں سے کسی

لا مُشَاحَّةَ فِي الْاِصْطِلَاحِ : لا مُجَادَلَةَ فِيْمَا تعَارَفُوا عليه [ت]: کسی گروہ کے عرف واصطلاح میں کیا جھگڑنا **مُتَشَوِّف** : مشتاقانہ منتظر ، بڑا تمنائی ، نہایت آرزومند — تفصیل ابتدائے مسئلۂ عشرین [ص ۵۰۷] میں ہے **سَاقَ** (ن) اِلَيْهِ خَيْرًا ، سَوْقًا مَسَاقًا [ق ت] : اُس تک بھلائی پہنچائی

Marfat.com

العاجزِ عن تناولهما جميعًا ، فإنه يأخُذ إحداهما لامَحالة ، بصفةٍ شأنُها تخصيص الشئ عن مثله ، وكل ما ذكرتموه من المُخصِّصات مِن الحُسن أو القُرب أو تيسُّرِ الأَخْذ ، فإنّا نقدِر على فرض انتفائه ويبقىٰ إمكانُ الأخذ ،

فأنتم بين أمرين : إمّا أن تقولوا : إنه لا يُتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه قَطُّ ، وهو حَماقة وفَرْضه ممكن ، وإمّا أن تقولوا التساوي إذا فُرِضَ ، بقِي الرجل المُتشوِّف أبَداً متحيّراً ، ينظُر إليهما فلا يأخُذ إحداهما بمجرّد الإرادة والاختيار المُنفكِّ عن الغَرَض ، وهو ايضاً محال يُعلم بُطلانه ضَرورةً ، (۱)

ایک کو اٹھائے گا ، اُسی صفت سے جس کی شان ہے تخصیصِ شئ بین الامثال ، اور جو بھی مُرجّح تم نے ذکر کیے ، یعنی عمدہ ہونا ، قریب ہونا ، یا لینے میں آسان ہونا ، تو ہم بیشک فرض کر سکتے ہیں کہ اِن میں سے کوئی وہاں نہیں ہے ، اور دو میں سے کسی بھی ایک کو اٹھا لینے کا امکان باقی ہے

اب تم دو آفتوں میں گھرے ہو ــــ یا تو کہو ــــ ''اس شخص کی اغراض کی نسبت سے وہ دو کھجوریں بالکل برابر ہوں یہ کبھی نہیں ہوسکتا'' ــــ حالانکہ یہ حماقت ہے اور برابری فرض کی جاسکتی ہے ــــ یا یہ کہو کہ ــــ ''برابری جب مانی جائے گی ، تو وہ کھجور کا تمنائی ، برابر حیران پریشان دونوں کھجوروں کو تکتا رہے گا ، اور اُن میں کسی کو ، محض اپنے ارادہ واختیار سے ، اُٹھا نہیں سکے گا ، کہ وہاں اُس کی ایسی کوئی غرض نہیں ہے ، جو مُرجّح ہو کر ترجیح کا کام انجام دے'' ــــ حالانکہ یہ بھی ایسی نہ ہو سکتی جوڑ نا ہے ، جس کا بطلان بداہۃً معلوم ہے (۱)

لہذا فعل اختیاری کے بارے میں جو کوئی بھی غور وفکر کرے گا ، آج یا آئندہ ، اُسے ایسی صفت کے اثبات سے

(۱) امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے ، ارادہ کی شانِ تخصیص وترجیح ، بداہت سے دکھاتے ہوئے ، اور ترجیح بلا مرجح کے معنیٰ کا کشف کرتے ہوئے فرمایا ــــ '' آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے ، کہ دو متساویوں میں بے کسی مرجح کے آپ ہی تخصیص کر لیتا ہے ، دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے ، دونوں میں ایک سا پانی بھرا ہو ، اس سے ایک قرب پر رکھے ہوں ، یہ پینا چاہے ، اُن میں سے جسے جی چاہے اٹھالے گا ، ایک مطلوب تک دو راستے بالکل برابر ویکساں ہیں ، جسے چاہے چلے گا ، ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا ــــ پھر اُس فَعَّال لِمَا يُرِيْد کے ارادہ کا کیا کہنا ــــــــ **اقول** یہاں سے ظاہر ہوا کہ محال ، ترجُّح بلا مرجّح ہے ، کہ دو متساویوں میں سے ایک خود ہی راجح ہو جائے ، یہ یہاں نہیں ، کہ [یہاں] نفسِ ارادہ مُرجّح ہے ــــ اور ترجیح بلا مرجح میں مصدر اگر صرافتِ مصدریت پر ہو [یعنی بغیر ←

Marfat.com

فإذن لابدّ لكلّ ناظر شاهداً أ وغائباً في الفعل الاختياري من إثبات صفةٍ شأنُها تخصيص الشيء عن مثله۔

الوجه الثاني في الاعتراض ، هو أنّا نقول : أنتم في مذهبكم مااستغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله،فإنّ العالَم وُجد عن سببه المُوجِب له على هيئات مخصوصة تُماثل نقائضَها ، فلِمَ اختصّ ببعض الوجوه ؟!واستحالةُ تمييز الشيء عن مثله في الفعل أوفي اللزوم بالطبع أ وبالضرورة لا تختلف.

فإن قلتم إن النظام الكلي للعالم لايمكن إلاعلى الوجه الذي وجد،وإن العالم لوكان أصغرَأو أكبرَ مماهو الآن عليه لكان لايتِمّ هذا النِظام ، وكذ القول في عددالأفلاك وعَدَدِ الكواكب ، وزَعَمتم أن الكبير يخالف الصغيرَ،والكثيرُ يفارق القليلَ فيما يُراد منه،فليست متماثلةً بل هي مختلفة ، إلا أن القوة البشرية

چارہ نہیں ، جس کی شان ہے تَخْصِیْصُ الشَّیْءِ بَیْنَ الْاَمْثَال یعنی ایک جیسی چند چیزوں میں کسی ایک کو ترجیح دے دینا

ارادہ کی شانِ تخصیص وترجیح کو نامعقول کہنے پر

اعتراض کا طورِ ثانی

ہم کہتے ہیں خود تمہیں اپنے مذہب میں تخصیصِ شئ بین الامثال سے چارہ نہیں ، کیونکہ عالم اپنے سببِ مُوجِب سے جن مخصوص ہیئتوں پر وجود میں آیا......وہ ایسی ہی ہیں جیسی ان کی مقابل دوسری ہیئتیں......تو عالم اِسی ایک شکل وہیئت سے خاص کیوں ہوا؟ یہاں کیا مُرجّح ہے؟......اور تخصیص شئ بین الامثال فعل میں اگر محال ہے ، تو لزوم بالطبع اور لزوم بالضّرورة میں بھی بلافرق محال ہوگی

فلسفی:۔ عالَم کا نظامِ کلی اسی ہیئتِ موجودہ پر ممکن تھا ، عالم اگر اِس موجودہ شکل وہیئت سے چھوٹا یا بڑا ہوتا ، تو یہ نظام ادھورا رہتا ، اور یہی بات افلاک وکواکب کی تعداد میں ہے ___ اور بڑے اور چھوٹے میں ، یونہی زیادہ اور کم میں ،

<——— کسی مرجح کے ترجیح دینا] یا مبنی للفاعل ہو [یعنی بغیر کسی مرجح کے مرجّح ہونا] تو ہرگز محال نہیں ، بداہۃً واقع ہے ___ ہاں مبنی للمفعول ہو [یعنی مُرجَّح ہونا، ترجیح یافتہ ہونا] تو محال [ہے] ، کہ وہی ترجّح بلا مرجّح ہے

فلسفی اُس کے فاعلِ مختار ہونے سے کفرو انکار رکھتا ہے ، مگر الحمد للّٰہ کہ افلاک وکواکب اور اُن کی حرکات نے اپنے خالق عَزّوَجلّ کا مختارِ مطلق ہونا روشن کردیا ، اور خود فلسفی کے ہاتھوں فلسفی کے منہ میں پتھر دے دیا'' ___ [الکلمۃ الملھمۃ ص۸]

جیسا کہ اس کا کچھ بیان ''الوجه الثانی فی الاعتراض '' کے تحت آرہا ہے

Marfat.com

تَـضـعُف عـن دَرْكِ وجوه الحكمة في مقادير ها وتفاصيلها، وإنما تُدرِكُ الحكمةَ في بعضها، كالحكمة في مَيْلِ فَلَكِ البُروج (۱) عن مُعَدِّلِ النهار (۲)، والحكمةِ في الأوج والفلكِ الخارج عن المركز، والأكثرُ لايدرك السِرُّ فيها، ولكن يُعرف اختلافها، ولا بُعد في أن يتميز الشيء عن خلافه، لتعلّقِ نِظام الأمر به، وأما الأوقات فمتشابهة قطعاً بالنسبة إلى الإمكان وإلى النِظام، ولايمكن أن يُدَّعىٰ أنه لو خُلِقَ بعدَما خُلِقَ أو قبلَه بلَحْظَةٍ لَمَا تُصُوِّر النظام، فإنّ تماثُلَ الأحوال يُعلم بالضَّرورة

فنقول نحن وإن كُنّانقدر على مُعارَضَتِكُم بمثله في الاحوال، إذقال قائلون بَخَلْقَهٗ في الوقت الذي كان الأصلحُ الخلقَ فيه (۱)، لكِنّالانقتصر على هذه المقابلة بل نَفرِض على أصلكم تخصيصاً في موضعين

اغراض ومقاصد کی رو سے باہم فرق ہوتا ہے، تو بڑا چھوٹا اور زیادہ کم یہ سب باہم مماثل نہیں بلکہ مختلف ہوئے، ہاں اُن کی مقدار اور اُن کی تفصیلات میں جو نوع بہ نوع حکمتیں ہیں، قوتِ بشری اُن کے ادراک سے قاصر ہے، صرف کسی کسی مقدار و تفصیل میں حکمت کا ادراک کرلیتی ہے، جیسے فلکِ بروج (۱) کے مُعَدِّل النّہار (۲) سے مَیل میں جو حکمت ہے، اور اوج اور فلکِ خارج عن المرکز میں جو حکمت ہے، ادراک کرلیتی ہے، اور زیادہ تر مقادیر و تفاصیل وہ ہیں، کہ اُن میں کیا راز ہے، یہ معلوم نہیں کرپاتی، لیکن اتنا معلوم ہے کہ افلاک وکواکب کی مقدار اور تفاصیل باہم مختلف ہیں، اور شیٔ کا اپنی مخالف پر ترجیح پالینا، اس لیے کہ نظامِ امر اسی شی سے متعلق ہے، یہ عقلاً بعید نہیں

رہے اوقات تو وہ اس اعتبار سے یقیناً یکساں ہیں، کہ اُن میں ہر ایک سے ارادے کا تعلق ممکن، اور ہر ایک میں نظامِ مطلوب حاصل ہے ــــ اور تم یہ دعویٰ نہیں کرسکتے، کہ عالم کی جس وقت تخلیق ہوئی اس سے لحظہ بھر پہلے یا لحظہ بھر بعد ہوتی تو یہ نظام ممکن و متصور نہیں ہوتا، اس لئے کہ احوال کا مماثل ہونا بداہۃً معلوم ہے

اعتراض:۔ ہم تم پر احوال کے بارے میں معارضہ بالمثل کرسکتے ہیں، کیونکہ کہنے والوں نے کہا ہے کہ ـــ ’’عالم کو اُس وقت میں پیدا فرمایا، جس وقت میں پیدا فرمانا اصلح و بہتر تھا‘‘۔ (۳) ۔ لیکن اس مقابلہ پر اقتصار نہ کرکے تمہارے

---

(۱) فلکِ بروج :۔ فلسفی اسے فلکِ ثوابت بھی کہتے ہیں اور آٹھواں آسمان مانتے ہیں، اس کا مرکز نویں آسمان سے متحد مگر قطب قطبینِ عالم سے ۲۳ درجے ۲۷ دقیقہ جدا بتاتے ہیں، جیسا کہ الکلمة الملهمة ص ۹ میں ہے

(۲) مُعَدِّلُ النَّهار :۔ فلکِ اعظم کا منطقہ یعنی اس کے بالکل وسط کا دائرہ اسے وہ مُعَدِّل النهار کہتے ہیں

(۳) یہ مذہب معتزلہ سے فلسفی پر الزام ہے

Marfat.com

لايمكن أن يُقدَّر فيهما اختلاف؛أحدهما جِهَة الحَرَكة،والآخرُ تعيين مَوضع القُطْب في الحَرَكة على المِنْطَقة أما القُطْب (۱) فبيانه أن السماء كُرَة متحركة على قُطْبين كأنهما ثابتان،وكرة السماء متشابهة الأجزاء ، فإنها بسيطة ، لا سِيَّما الفلكُ الأعلى الذي هو التاسع فإنه غير مركب أصلاً ، وهو متحرك على قُطْبين شِمالي وجَنوبي ، فنقول : مامن نقطتين متقابلتين من النُقَط التي لا نهاية لها عندهم إلاويتصور

اصول کے مطابق ایسے دومقام پر تخصیص فرض کریں ، جہاں اختلاف وعدم مماثلت فرض کرناممکن نہیں ، ان میں ایک ہے ــــ جہتِ حرکت ــــ اوردوسری ــــ منطقہ پرگردش میں موضعِ قطب کی تعیین وتخصیص

رہاقطب(ا) تواس کابیان یہ ہے کہ ــــ آسمان کرہ ہے ، [عندالفلسفی] ایسے دوقطبوں پرگھوم رہاہے ، جوگویا کہ ساکن ہیں ، اورکرۂ آسمان کے اجزاء باہم مماثل اورایک جیسے ہیں ، کیونکہ آسمان بسیط ہیں ، خصوصاًفلکِ اعلیٰ یعنی نواں آسمان ، کہ وہ ہرگزمرکب نہیں ، اورشالی وجنوبی دوقطبوں پرگردش کررہاہے ، **توہم کہتے ہیں**ــ آسمان میں مفروضہ نقطے ، جوان کے یہاں غیرمتناہی ہیں ، اُن میں سے ہروہ دونقطے جوباہم مقابل ہوں ، قطب ہوسکتے ہیں......توقطبیت اور

(ا) قطب،منطقہ،خطِ منطقہ:ـکوئی بھی کرہ اپنی جگہ برقراررہتے ہوئے ، گول گھومے جیسے ٹیبل پنکھا گھومتاہے ، تواس کی دونوں جانب کے دونقطے قطب ہیں ، اور بالکل بیچ میں جوسب سے بڑادائرہ بنےگاوہ منطقہ ہے ، اوردائرہ جس خط سے بنےگاوہ خطِ منطقہ ہے ، اس گردش میں سب سے تیزحرکت منطقہ پرہوگی

لا سِيَّما:كلمةٌ يُستثنى بها،وهوسِيٌّ ضُمَّ اليه ما۔ وفي الصِّحاح :الاسْمُ الذى بَعْدَ ((ما)) لَكَ فيه وَجْهان ،اِنْ شِئْتَ جعلْتَ ما بمنزلِةِ الذى ، وأَضْمَرْتَ مُبْتَدَأً ورَفعتَ الاسْمَ الذى تَذْكُرُه لخبَرِ المُبْتَدأ ، تقولُ جاء نى القَوْمُ لا سِيَّما أخُوك أى ولا سِيَّ الذى هو أَخُوكَ ، وإنْ شِئْتَ جررْتَ ما بَعْدَه على أَنْ تَجْعَل ما زائِدَةً وتَجُرَّ الاسْمَ بِسِيَّ لأَنَّ مَعْنى سِيَّ مَعْنى مِثْلٍ ـ [ت۵۴۸ج۱۹]

لَا سِيَّمَا :ـایسا کلمہ ہےجس کےذریعہ استثناءکیاجاتاہے ، یہ سِیٌّ ہےجس کےساتھ مالادیاگیا

صحاح میں ہے کہ "مَا" کےبعدجواسم ہےاُس میں دوصورتیں رواہیں

(۱) چاہوتو ما کو الذی کی منزل میں لو ، اورمبتداضمیرمحذوف کومانو ، لا سیما کےبعدجواسم بولو ، اُسےمبتداکی خبرہونےکےسبب مرفوع پڑھو ، جیسے جاء نی القومُ لا سِیَّمااَخُوكَ یعنی و لَا سِیَّ الَّذِیْ هُوَ اَخُوكَ (۲) اورچاہوتو لَا سِیَّ کےمابعدکومجرورپڑھو ، اس بناپرکہ "ما" زائدہ ہے ، "سِیّ" بمعنی "مثل" مضاف ہے ، اوراسم مذکورمضاف الیہ

لا کی خبر مَوْجُوْدٌ محذوف ہے ، اس اصل کےاعتبارسےمعنی یہ تھاــتمہارےبھائی کاکوئی مثل نہیں ــــاورمعنی مستعمل فیہ ہےــ خصوصًاـ

Marfat.com

أن يكونا هما القُطْبين ، فلِمَ تعيّنت نقطتا الشِمال والجَنوب للقُطْبية والثَبات؟! ولِمَ لمْ يكن خطّ المِنْطَقة ماراً بالنقطتين حتى يعود القُطْب إلى نقطتين متقابلتين على المِنْطَقة ؟ فإن كان في مقدار كِبَر السماء وشكلها حكمةٌ ، فما الذي ميّز محلّ القطب عن غيره، حتى تعين لكونه قطباً ، دون سائر الأجزاء والنُقَط ، وجميع النُقَط متماثلة، وجميع أجزاء الكُرَة متساوية؟ !وهذا لا مخرج عنه ۔

فإن قيل : لعل الموضِع الذي عليه نقطة القُطْب يفارق غيرَه بخاصّية تناسب كونَه محلاً للقُطْب حتى يثبُت ، فكأنه لا يفارق مكانَه وحيّزَه ووضعَه أو ما يُفرَض إطلاقُه عليه من الأسامي ، وسائرُ مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعُها من الأرض ومن الأفلاك ، والقُطْب ثابت الوضع ، فلعل ذلك الموضِع كان أولى بأن يكون ثابتَ الوضع من غيره ۔

قلنا ففي هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى في الطبيعة ،وأنها ليست متشابهة الأجزاء ؛ وهو على خلاف أصلكم،إذأصلُ مااستدللتم به على لزوم كون السماء كُرِيَّ الشكل أنها بسيط الطبيعة متشابهة

سکون وثبات کے لیے ، وہی شمالی جنوبی دونقطے کیوں متعین ہوئے؟...... اور خط منطقہ ان دونقطوں پر کیوں نہ گزرا؟...... تا کہ قطب وہ دونقطے ہوجاتے جومنطقہ پر آمنے سامنے ہیں ، آسمان کی طویل جسامت اور شکل میں اگر حکمت ہے ، تو موضعِ قطب کی دیگر مواضع سے تخصیص کس نے کی؟...... حتیٰ کہ تمام اجزاء ونُقَط کی بجائے وہی قطب ہونے کے لیے متعین ہوا...... حالانکہ تمام نقطے باہم مماثل ، اورکرہ کے تمام اجزاء باہم مساوی ہیں ــــ یہ ایسا الزام ہے جس سے انھیں مفرنہیں

فلسفی:۔شاید وہ موضع جس پر قطب کا نقطہ ہے ، دیگر مواضع سے جدا کوئی ایسی خاصیت رکھتا ہے ، جو اُس کے موضعِ قطب ہونے سے مناسبت رکھتی ہے ، حتیٰ کہ وہ موضع ساکن وجامد رہتا ہے ، تو گویا وہ اپنے مکان اپنے حیز اور اپنی وضع سے یااوربھی جن اسماء کا اس پر اطلاق فرض کریں اُن سے ہٹتا نہیں......اور باقی مواضعِ فلک ایسے ہیں کہ گردش کے سبب افلاک وزمین کی نسبت سے اُن کی وضع بدلتی ہے......اورقطب کی وضع نہیں بدلتی ، تو شاید وہ موضع، دیگر مواضع کی بہ نسبت ثابت الوضع ہونے کے زیادہ لائق ہے

اعتراض:۔ اس میں تصریح ہے کہ ـــ ''پہلے آسمان کے اجزاء طبیعت میں باہم متفاوت ہیں،مماثل نہیں'' ـــــ اور یہ تمہاری بنیادی اصل کے برخلاف ہے ، کیونکہ جس دلیل سے تم نے ، آسمان کا کُرَوِیُّ الشکل ہونا لازم ہونے...... پر

Marfat.com

لا تـفاوُتَ فيها ، وأبسط الأشكالِ الكرةُ ، فإن التربيع ، والتسديس وغيرَهما يقتضي خروجَ زوايا وتَفاوُتَها ، وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبع البسيط

ولكنه وإن خالف مذهبَكم فليس يندفع الإلزام به ، فإنّ السؤال في تلك الخاصّيّة قائم ، إذ سائر الأجزاء هل كان قابلاً لتلك الخاصّيّة أم لا ؟! **فإن قالوا** نعم ، فلِمَ اختصت الخاصيةُ مِن بين المتشابهات بعضها ؟ **وإن قالوا** لم يكن ذلك إلا في ذلك الموضع،وسائرُالأجزاء لاتقبَلها ، **فنقول** :سائرالأجزاء من حيثُ إنّها جسم قابل للصور ، متشابهة بالضَرورة ،وتلك الخاصّية لا يستحقّهاذلك الموضعُ بمجرد كونه جسماً ، ولا بمجرّد كونه سماء ، فإنّ هذاالمعنى يشاركه فيه سائرُ أجزاء السماء ، فلا بد أن يكون تخصيصه به ، بتحكّم ، أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ....وإلّا فكما يستقيم لهم قولُهم :

استدلال کیا ، اس کی اصل وبنیاد یہ ہے کہ ــــ "آسمان کی طبیعت بسیط ہے یکساں ہے اُس میں کچھ تفاوت نہیں ، اور سب سے بسیط شکل کرہ ہے ، کیونکہ تربیع وتسدیس [یعنی چوکور، چھ کور وغیرہ ہونا] مقتضی ہے کہ کئی زاویے نکلیں ، اور وہ باہم متفاوت ہوں ، اور یہ طبعِ بسیط پر کسی امرِ زائد کے بغیر نہ ہوگا"ــــــ [تو موضعِ قطب میں وہ خاصیت بھی کسی امرِ زائد ہی سے ہوگی ، تو موضعِ قطب کے لیے خصوصیتِ خاصہ کا شگوفہ ، بساطتِ افلاک کو لے گیا]

پھر یہ دعوائے خاصیت پالنے کے لیے ، اپنے مذہب کی مخالفت اوڑھ لو ، اور بساطتِ افلاک کو استعفا دے دو ، تو بھی اس سے الزام تو اٹھے گا نہیں ، کیونکہ سوال اُس خاصیت کے بارے میں قائم رہے گا کہ......باقی اجزاء میں اُس خاصیت کی استعداد تھی یا نہیں؟...... **اگر کہو** تھی تو باہم مماثل اجزاء میں سے یہ خاصیت بالخصوص بعض کو کیوں ملی؟..... **اور اگر کہو** استعداد اسی موضع میں تھی باقی اجزاء میں نہیں...... **تو ہم کہیں گے** سب اجزاء،جسمِ قابل للصور ہونے کی حیثیت سے بداہۃً ایک جیسے ہیں ، اور وہ موضع محض جسم ہونے کے سبب اس خاصیت کا مستحق نہیں ، اور نہ محض آسمان ہونے کے سبب ، کیونکہ یہ جسم ہونا یا فلک ہونا تو ایسا معنی ہے ، جس میں باقی اجزائے فلک بھی اس موضع کے ساتھی شریک ہیں ، تو بالخصوص اُسی موضع کو وہ خاصیت دینا ، لامحالہ تحکّم سے ہوگا ، یا پھر ایسی صفت سے ، جس کی شان ہے تخصیصِ شی بین الامثال [کہ ایک جیسی چیزوں میں ، جسے چاہے ، باقیوں پر ترجیح دے]

ورنہ جس طرح وہ کہہ سکتے ہیں کہ ـــ "تمام احوال......ایجادِ عالم کا ظرف ہوسکنے میں......یکساں ہیں"ــــ اسی طرح ان کے

Marfat.com

إنّ الأحوال في قَبول وُقوع العالَم فيها متساوية ، يستقيم لخُصومهم قولُهم إنّ اجزاء السماء في قُبول المعنى الذي لأجله صار ثبوتُ الوضع أولىٰ به من تبدّل الوضع ، متساويةٌ ، وهذا لا مخرج منه۔

الإلزام الثانى :تعيُّن جهة حَرَكة الأفلاك ،بعضُها من المشرق إلى المغرب ، وبعضُها بالعكس ، مع تساوي الجهات ، ما سببها ، وتساوي الجهات كتساوي الأوقات من غير فَرْق؟

فإن قيل لو كان الكل يدُور من جهة واحدة ، لَـمَا تباينت أوضاعُها،ولم تحدُث مُناسَباتُ الكواكب ، بالتثليث والتسديس، والمقارنة وغيرِ ذالك ، ولكان الكل على وَضْع واحد لا يختلف قطُّ ، وهذه المناسَبات مبدأ الحوادث في العالم۔

قلنا :لسنا نلتزم عدمَ اختلاف جهة الحركة بل نقول : الفلك الأعلى يتحرّك من المشرق إلى المغرب ، والذي تحته بالعكس ، وكلّ مايمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه ، وهو أن يتحرك

مخالفین بھی کہہ سکتے ہیں کہ ـــــ ''جس معنیٰ جس خاصیت کے سبب ، وہ موضع تبدّلِ وضع کی بہ نسبت ثابت الوضع ہونے کا زیادہ حقدار ہوا ، اُس معنیٰ وخاصیت کی استعداد میں ، تمام اجزائے فلک یکساں ہیں''۔اس الزام سے بھی انہیں مفر نہیں

الزامِ ثانی :۔گردشِ افلاک کی جہت کا تعین.......کوئی مشرق سے مغرب کو گھومتا ہے ، اور کوئی اِس کے برعکس ، حالانکہ جہتیں سب یکساں ہیں.....اس کا کیا سبب ہے ؟...... اور جہات میں یکسانیت ایسی ہی ہے ، جیسی اوقات میں یکسانیت ہے ، دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے

فلسفی :۔اگر سب ایک ہی سمت سے دورہ کرتے ، تو ان کی باہم متبائن وضعیں نہیں ہوتیں ، اور کواکب کی تثلیث وتسدیس ومقارنت وغیرہ سے مناسبتیں حادث نہیں ہوتیں ، ضرور سب ایک وضع پر رہتے کبھی مختلف نہ ہوتے ، حالانکہ یہ مناسبتیں عالم میں جو حوادث ہوتے ہیں اُن کا مبدأ ہیں

اعتراض :۔ہم یہ بار اپنے سر نہیں لیتے کہ حرکت کی جہتیں مختلف نہ ہوں ، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ فلکِ اعظم مشرق سے مغرب کو گردش کرتا ہے ، اور نیچے والے اس کے برعکس ، اور وہ تمام مناسبتیں جو اس اختلافِ جہت سے حاصل کی جاسکتی ہیں ، اس کے برعکس

مستقيم :لا زَيْغَ فيه [ت ۵۹۷ ج ۱۷]: سیدھا جس میں کجی نہ ہو ، يستقيم لهم قولهم : اُن کے تئیں اُن کا یہ کہنا خلل سے پاک نقص سے بری اور خرابی سے خالی ہے

ـــ قبول بمعنی امکانِ استعدادی

Marfat.com

الأعلى من المغرب إلى المشرق،وما تحته بالعلكس في مقابَلته فيحصُل التفاوُت ، وجهات الحركة بعد كونها دورية ،وبعد كونها متقابلةً ، متساويةٌ؛ فلِمَ تميَّزت جهة عن جهة تُماثلها ؟

فإن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان، فكيف تَتساوَيان ؟

قلنا :هذا كقول القائل التقدم والتأخر في وجود العالم متضادّان-فكيف، يُدّعىٰ تساويهما؟ وكما زَعَموا أنه يُعلم تشابه الأوقات المختلفة بالنسبة إلى إمكان الوجود ،وإلى كل مصلحة يمكن فرضها في الوجود ، فكذلك يُعلم تساوي الأحياز والأوضاع والأماكن والجهات ، بالنسبة إلى قُبول الحَرَكة وكلِ مصلحة تتعلق بها ، فإن ساغت لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه ،كان لخُصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضاً۔

اختلاف سے بھی ان کی تحصیل ممکن ہے ، یعنی فلکِ اعظم مغرب سے مشرق کو چلے ، اور نیچے والے اُس کے مقابل ہوکر اُس کے برعکس چلیں ، تو بھی تفاوت حاصل ہوجائے گا ، اور حرکت جب کہ دَوری ہے ، اور ایک دوسری کے مُقابل ہوکر ہے ، تو اس کے لیے سب جہتیں یکساں ہیں ، تو ایک جہت اپنے ہی جیسی دوسری جہت سے کیوں کر ممتاز و متعین ہوئی ؟

فلسفی:۔ وہ دو جہتیں باہم مقابل ہیں ، ایک دوسری کی ضد ہے ، تو یکساں کیسے ہوں گی؟

اعتراض:۔ اس طرح تو فریقِ مقابل بھی بول سکتا ہے کہ ــ'' وجود عالم کے سلسلے میں تقدم اور تاخر ایک دوسرے کی ضد ہیں ، تو اِن کے یکساں ہونے کا دعویٰ فلسفی کیسے کرسکتا ہے؟''ــ نیز جس طرح ان کے زعم میں ، مختلف اوقات کا اس اعتبار سے ایک سا ہونا معلوم ہے ، کہ اُن میں سے ہر ایک میں وجودِ عالَم ممکن ، اور جو مصلحت بھی وجودِ عالَم میں ہونا فرض کی جاسکے ، ہر ایک میں حاصل ــــ اسی طرح ....تمام حیزوں وضعوں مکانوں اور جہتوں کا اس اعتبار سے برابر ہونا معلوم ہے ، کہ ہر ہر حیز و وضع و مکان و جہت ، گردشِ فلک کے قابل ، اور گردش میں جو بھی مصلحتیں ہوں سب کا حامل ، اب اگر اس یکسانیت کے ہوتے ، احیاز و اوضاع و اماکن و جہات کے ، مختلف ہونے کا دعویٰ ، اُنہیں روا ہے ، تو اُن کے مخالفین کو بھی ، وجودِ عالم کے لیے جو جو وقت و حالت ، اور جو جو شکل و ہیئت فرض کرو ، اُن احوال و ہیئات کے مختلف ہونے کا دعویٰ روا ہے

الزَّعْم الزِعْمُ الزُّعْمُ: القولُ الحقُّ والباطلُ [ق] وقَالَ ابْنُ خَالَوَيْه :الزَّعْمُ يُسْتَعْمَلُ فِيمَا يُذَمُّ كَقَوْلِهٖ تعالٰی ﴿زَعَمَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْآ اَنْ لَّنْ يُّبْعَثُوْا﴾ [پ ۲۸ سورۃ تغابن آیت ۷] [ت] : کافروں نے بکا کہ وہ ہرگز نہ اٹھائے جائیں گے [کنزالایمان] **الزَّعْمُ** : الظَّنُّ [ت]

Marfat.com

الاعتراض الثانی:علی أصل دلیلهم أن یقال :استبعدتّم حُدوث حادث من قدیم ، ولا بد لکم من الاعتـرف به ، فإن في العالم حوادثَ ولها أسباب ،فإن استندتِ الحوادثُ إلی الحوادث إلی غیر نهایة ، فهـو مـحال ، ولیس ذلك معتقَدَ عاقل ، ولوکان ذلك ممکناً لاستغنیتم عن الاعتراف بالصانع ، و إثباتِ واجب وجود هـو مستنَـدُ الممکنات ، و إذاکانت الحوادث لها طَرَفٌ ینتهي إلیه سلسلتُها ، فیکون ذلك الطَرَفُ هو(۲) القدیمَ ، فلا بُدّ إذن علی أصلکم من تجویز صُدور حادث من قدیم

فإن قیل:نحن لا نُبعِدصُدورَحادث عن قدیمٍ أيِّ حادثٍ کان ، بل نُبعد صدورَحادث هواول الحوادث من القدیم ، إذلا یُفارِق حالُ الحدوث ماقبله(۱)في ترجُّح جهة الوجود ، لامن حیثُ حُضورِ وقتٍ ولا آلة

اعتراض ثانی ان کی اصل دلیل پر(۱)

تم قدیم سے حادث کا حدوث بعید جانتے ہو ، حالانکہ اس کے اعتراف سے تمہیں چارہ نہیں ، کیونکہ [خود بھی مانتے ہو کہ] عالم میں حوادث ہیں ، اوران کے لیے اسباب ہیں ، اب حوادث کوحوادث کی طرف استنادواحتیاج کا سلسلہ لا الیٰ نہایہ چلے تو یہ تو محال ہے ، اورکسی عاقل کا یہ نظریہ نہیں ، نیز یہ اگر ہوسکتا تو تمہیں صانع کے اعتراف ، اورایسی ذاتِ واجب الوجود کے اثبات کی بھی ضرورت نہ ہوتی ، جس کی طرف ممکنات کواحتیاج ہو ، اورجب ایسا نہیں، بلکہ حوادث کے لیے ایک ایسا طرف ہے ، جس تک پہونچ کرحوادث کا سلسلہ ختم ہوجاتا ہے ، تووہی طرف،قدیم ہے ، تواب تمہاری ہی اصل پر ، قدیم سے حادث کا صدورممکن ماننے سے چارہ نہیں

فلسفی :۔ ہم قدیم سے حادث کا صدور،علی الاطلاق بعیدنہیں جانتے ــــ بلکہ جوسب میں پہلا حادث ہوصرف اس کا قدیم سے صدورمحال سمجھتے ہیں ، ، کیونکہ عالم کی بروقتِ حدوث جوحالت ہے.....اور.....جوحدوث سے پہلے حالت ہے.....ان

(۱)اعتراضِ اول، ان کی دلیلِ اول کے فوراًبعد، ان الفاظ سے شروع ہوا تھا:بِمَ تُنکرون علیٰ من یقول :ان العالم حدث بارادة قدیمة

(۲) ہو فصل ہے ، والفَصْلُ عندَ البَصْرِیِّین کالعِماد عند الکوفیینَ ، کقَوْلِه تعالیٰ﴿اِنْ کَانَ هٰذا هُوَ الحقَّ مِنْ عِنْدِكَ﴾[اگریہی (قرآن) تیری طرف سے حق ہے ـــــ پ۹ ، انفال ، آیت۳۲] فقَوْلُه هو فَصْل و عِمادٌ ، و نَصب الحقَّ لأنَّه خبرُ کانَ و دَخَلَتْ هو للفَصْل ۔[تاج العروس ص۵۷۳ج۱۵]

طَرَف ، مُحَرَّکَةً :النَّاحِیَة [ق] ، طَرَف بفتحتین ، ونَاحِیَة وجَانِبٌ : کرانہ [ص]: کنارہ[غ]

Marfat.com

ولا شَرْط ولا طبيعةٍ ولا غَرَضٍ ولا سببٍ من الأسباب ، فأمّا إذالم يكن هو الحادثَ الأول ، فجاز أن يصدُر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المحل القابل ، وحُضورِ الوقت الموافق أو مايجرِي هذا المجرىٰ۔

قلنا: فالسؤال في حُصول الاستعداد وحُضور الوقت وكلِ ما يتجدّد قائم ، فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية او ينتهِي إلى قديم يكون أولُ حادث منه ۔

فإن قيل المواد القابلة للصُّوَرِ والاَعْراضِ والكيفياتِ ليس شيء منها حادثاً ، والكيفيات الحادثة شي حركة الأفلاك ، أعني الحَركة الدورية ،وما يتجدّد من الأوصاف الإضافية لها ،من التثليث والتربيع والتسديس،وهي نسبة بعض أجزاء الفلك و الكواكب إلى بعض،وَنِسْبَةُ بَعْضِهَا إلى الارض كمايحصُل

وقتوں کے بیچ ایسا کوئی فرق نہیں ہے جس سے ، حال حدوث میں عالم کے وجود کا پلہ عدم پر کسی طرح سے بھاری ہوجائے مثلاً وقت آ گیا ہو ، آلہ موجود ہو گیا ہو ، شرط موجود ہو گئی ہو ، طبیعت موجود ہوگئی ہو ، غرض پالی گئی ہو ، یا اور کوئی سبب رونما ہو گیا ہو —— رہا جب وہ حادث حادثِ اول نہ ہو تو ممکن ہے کہ کوئی شیٔ دیگر حادث ہونے پر وہ قدیم سے صادر ہو ، یعنی وجود کو قبول کرنے والے محل میں وجود کی استعداد حادث ہوجائے ، یا وجود کے لیے ساز گار وقت آجائے ، یا اسی کے قدم بہ قدم کوئی امر نو پید ہو جائے

اعتراض:۔ تو اُس استعداد کے حصول ، یا وقت کی آمد ، یا جو بھی امر نیا آیا ، اُس کے بارے میں سوال قائم رہے گا [کہ وہ کس سے حادث ہوا؟ قدیم سے یا حادث سے؟] تو یہ سلسلہ یا تو غیر متناہی چلے گا ، یا ایسے قدیم پر رک جائے گا ، جس سے سب میں پہلا حادث صادر ہوگا [تو سب میں پہلے حادث کا قدیم سے صدور تمہیں ماننا پڑے گا]

فلسفی:۔ مادّوں میں ......جو کہ صُوَر و اعراض و کیفیات کی استعداد و صلاحیت رکھتے ہیں ......کوئی بھی حادث نہیں ، کیفیاتِ حادثہ افلاک کی حرکت ہے یعنی گردش ، اور اُس حرکت کے مُتجدِّد اوصافِ اضافی ، یعنی تثلیث و تربیع و تسدیس ، یہ وہ نسبتیں ہیں جو فلک وکواکب کے بعض اجزاء کو بعض دیگر کے ساتھ ، اور بعض کو زمین کے ساتھ ہوتی ہیں ، جیسا کہ طلوع و شروق و زوالِ آفتاب از نصف النہار سے حاصل ہوتی ہیں ، اور زمین سے دوری ہونے پر حاصل ہوتی ہیں ، یوں کہ کوکب اوج میں ہو ، اور قریب ہونے سے حاصل ہوتی ہیں ، یوں کہ کوکب حضیض میں ہو ، اور بعض اقطار سے کوکب کے میل

الغَرَض ، محركةً عند الفلاسفة : مايقوم بغيره ــ ج أعرَاض [ق ت]

Marfat.com

من الطُّلوع والشُروق والزّوال عن مُنتهَى الارتفاع، والبُعدِ عن الأرض بكون الكوكب في الأوج، والقُربِ بكونه في الحضيض، والميلِ عن بعض الأقطار بكونه في الشِمال والجَنوب،وهذه الإضافة لازمة للحَرَكة الدورية بالضَرورة، فمُوجِبها الحركة الدورية ——**وأما الحوادث** فيما يَحويه مُقعَّرُ فَلَكِ القَمَر، وهو العناصر الأربعة،بما يعرِض فيها من كونٍ وفساد وامتزاجٍ وافتراق،واستحالةٍ من صفة إلى صفةٍ،فكلّ ذلك حوادثُ مستنِدٌ بعضُها إلى بعض في تفصيل طويل، وبالآخرة تنتهِي مبادئُ أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية ،ونِسَبِ الكواكب بعضِها إلى بعض أو نسبتِها إلى الأرض۔

فيخرُج من مجموع ذلك أنّ الحركة الدوريةالدائمة الأبدية، مستنَدُ الحوادث كلِّها ،ومُحرِّكُ السماءِ حَرَكتَهاالدورية نفوسُ السموات،فإنها حَيَّةٌ نازلةٌ مَنْزِلةَ نفوسِنا بالنسبة إلى أبداننا ،ونفوسُها قديمة، فلا جَرَمَ أن الحركة الدورية التي هي مُوجَبها أيضاً قديمة، ولمّا تشابهت أحوال النفس لكونها قديمة، تشابهت أحوال الحركات،أي كانت دائرةً أبداً۔

کرنے سے حاصل ہوتی ہیں، یوں کہ کوکب شمال میں ہو یا جنوب میں ہو...... یہ نِسَب واضافات،حرکت دَوری کو بداہۃً لازم ہیں، تو اِن کامُوجِب،حرکتِ دوری ہے

رہے وہ حوادث، جوفلک قمر کی داخلی سطح کے احاطے میں موجودعناصر اربعہ میں، اس وجہ سے رونما ہوتے ہیں، کہ ان عناصر میں کون وفساد وامتزاج وافتراق اور ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف انتقال عارض آتا ہے...... تو وہ سب ایسے حوادث ہیں جن میں ایک دوسرے کامحتاج ہے جس کی تفصیل طویل ہے، اور بالآخران کے ابتدائی اسباب، آسمان کی گردش، اورکواکب کی باہمی نسبتوں، اورکواکب کی زمین کے ساتھ نسبتوں، پرمنتہی ہوتے ہیں

اس تمام بیان سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حرکتِ دوری دائمی ابدی کی طرف تمام حوادث کی استناد ہے —— اورافلاک کو یہ حرکتِ دوری دینے والے اُن کے اپنے نفوس ہیں، کیونکہ وہ زندہ ہیں، اُسی طرح جیسے ہماری روحیں ہمارے جسم میں، اوروہ نفوسِ آسمانی قدیم ہیں، تولاجرم حرکت دوری بھی جواُن نفوس کا موجَب ہے قدیم ہوگی، اور جب نفس کے احوال بوجہِ قِدم یکساں ہیں، تو احوالِ حرکات بھی یکساں ہوں گے، یعنی افلاک ہمیشہ گردش میں رہیں گے

مُقعَّر: سطحِ باطنی کرہ کہ مُجوَّف باشد[غ]: کرہ کی اندرونی سطح جو کھوکھلی ہو

Marfat.com

فإذن لا يُتصور أن يصدُر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تُشْبِه القديمَ من وجه ، فإنه دائم أبداً ، و تُشْبِه الحادثَ من وجه ،فإن كل جزء يُفرَض منها ، كان حادثاً بعد أن لم يكن-فهو من حيثُ إنه حادث بأ جزائه واضافاته ، مبدأُ الحوادث،ومن حيثُ إنه أبديّ متشابه الأحوال، صادرٌ عن نفسٍ أزلية ، فإن كان في العالَم حوادثُ فلا بدّ من حركة دورية ، و فى العالم حوادث فالحَرَكة الدورية الأ بدية ثابتة ـ

قلنا :هذاالتطويل لا يُغنيكم ،فإنّ الحركة الدوريةالتي هى المُستنَدُ حادثة أم قديمة؟ فإن كانت قديمة فكيف صار مبدأًلأول الحوادث ؟ وإن كان حادثاً افتقر إلى حادث آخر، وتسلسل الأمر۔ و **قولكم** إنه من وجه يُشْبِه القديم،ومن وجه يُشْبِه الحادث ، فإنه ثابت متجدد،أي هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت

فنقول : أهو مبدأ الحوادث من حيثُ إنه ثابت ،أو من حيثُ إنه متجدد ؟ فإن كان من حيثُ إنه ثابت ، فكيف صدَر مِنْ ثابتٍ متشابهِ الأحوال شيءٌ في بعض الأوقات دون بعض ؟!وإن كان من حيثُ إنه

ایسے میں نامتصور ہے کہ قدیم سے حادث کا صدور ہو ، تاوقتیکہ بیچ میں حرکت دوری ابدی واسطہ نہ ہو ، جو من وجہٍ قدیم کے مشابہ ہے کہ دائمی ابدی ہے ، اور من وجہٍ حادث کے مشابہ ہے ، کہ اس کا جو جز بھی فرض کریں حادث ہے یعنی پہلے نہ تھا بعد میں ہوا ، تو حرکتِ دوری اس حیثیت سے کہ اپنے اجزاء واضافات سے حادث ہے مبدأِ حوادث ہے ، اور اس حیثیت سے کہ ابدی متشابہ الاحوال ہے نفسِ ازلی سے صادر ہے ، اب اگر عالم میں حوادث ہیں تو حرکت دوری ضروری ہے ، اور ہیں عالم میں حوادث ، تو حرکت دوری ابدی ثابت ہے

اعتراض:۔ یہ طول کہانی تمہیں کیا کام دے گی ، یہ تو بتاؤ! کہ حرکت دوری ، جس کی طرف حوادث کو استناد واحتیاج ہے ، آیا وہ حادث ہے یا قدیم؟.....اگر قدیم ہے تو سب میں پہلے حادث کا مبدأ کیسے ہوگئی؟.....اور اگر حادث ہے تو کسی اور حادث کی محتاج ہوگی ، اور یہ سلسلہ غیر متناہی چلے گا؟

اور یہ جو **تم نے کہا**____ ''حرکت دوری ایک طرح سے قدیم کے مشابہ ہے ، اور ایک طرح سے حادث کے''____ تو وہ ثابتِ متجدِّد ہوئی ، یعنی اس کے تجدد میں ثبات ہے ، اور ثبات متجدد ہے

تو ہم پوچھتے ہیں:۔وہ مبدأِ حوادث کس حیثیت سے ہے؟..... بہ حیثیتِ ثبات یا بہ حیثیتِ تجدد؟ ..... بہ حیثیتِ ثبات ،مبدأحوادث ہے ، تو یہ کیسے ہوگا کہ ثابتِ متشابہ الاحوال سے ایک وقت میں ایک شی صادر ہو ، دوسرے وقت میں نہ

Marfat.com

متجدد ، فما سبب تجدده في نفسه ؟ فيَحتاج إلى سبب آخرويتسلل ، فهذا غاية تقرير الإلزام ـ

ولهم في الخروج عن هذا الالزام نوْعُ احتيالٍ (۱) سَنُورده في بعض المسائل بعد هذه ، كيلا يطُولَ كلامُ هذه المسألة بانشعاب شُجون الكلام وفُنونه ، على أنا سنبيّن ، أن الحركة الدورية لا تصلُح أن تكون مبدأالحوادث ؛ فانّ جميع الحوادث مُخترَعَةٌ لِلّٰه سُبْحَانَهٗ ابتداءً ، ونُبطِل ماقالوه : من كون السماء حَيوَاناً متحركاً بالاختيار حَرَكةً نَفْسِيّة كحركتنا۔

[اوراس کی وہ حیثیتِ تجدُّدی کس سے صادر ہے] ہو؟......اوراگرحرکت دوری بہ حیثیتِ تجدد، مبدأِ حوادث ہے ، توخوداس کے اپنے تجدد کا سبب کیاہے؟ تواسے کسی اورسبب کی احتیاج ہوگی ، اور تسلسل لازم آئے گا ـــــ یہ ہے اس الزام کی انتہائی تقریر

اس الزام کے شکنجے سے رہائی حاصل کرنے میں ان کی ایک طرح کی حیلہ سازی ہے (۱) جسے ہم عنقریب اس کے بعد بعض مسائل کے ضمن میں لائیں گے ، تاکہ اس مسئلے کی گفتگو بات میں بات نکلتی چلی جانے سے طویل نہ ہوجائے ، علاوہ ازیں ہم جلد ہی آشکارا کریں گے ، کہ حرکتِ دوری، مبدأ حوادث بننے کی صالح نہیں ، کیونکہ تمام حوادث ابتداءً ہی اللہ تعالیٰ کے ایجاد کردہ ہیں ......اورفلسفی نے جو......آسمان کواپنے ارادہ واختیار سے چلنے والا جاندار، اوراُس کی حرکت کوہماری حرکت کی طرح روح سے پیدا بتایا......اسے بھی بے حقیقت کردکھائیں گے

شُجُون :شاخیں ، الشَجَن محرّکۃ :الغُصْنُ المُشْتَبِکُ [ق]: لپٹی ہوئی گتھی ہوئی پیچیدہ شاخ،والشَجْن : الشُعْبَةُ من کل شيء(اى الفِرْقَةُ والطائفةُ مِن الشيء۔ق،ت) ج **شُجُون** [ق] کسی بھی چیز کی شاخ ، کسی بھی چیز کا ایک حصہ ٹکڑا ، قولهم :الحَدِيْثُ ذُوْشُجُوْنٍ : اَیْ يَدْخُلُ بَعْضُهٗ فِيْ بَعْضٍ [ت] :بات میں بات پیدا ہوتی چلی گئی ہے ـــ **فُنُون** ، جمع فَن بمعنٰی انواع واقسام[ق ت] **صَلَحَ** (ن) الشیءُ صَلاحًا صُلُوْحًا :کَانَ نافِعًا اَوْمُنا سِبًا ، یقال ھذاالشیءُ يَصْلُحُ لَكَ [م] یہ چیز تمہیں فائدہ مند ہے ، یہ چیز تمہارے لائق ہے

(۱) یعنی گردشِ فلک کی وہ حیثیتِ تجددی فلک کے نفسِ قدیم سے صادر نہیں ہے ، بلکہ بغیر کسی علت کے گردش کی خود اپنی ذات سے گردش کو لازم آگئی ہے ، دیکھو مسئلہ ثالثہ ص ۲۴۷ ـــــ اوروہیں اس پر یہ لاجواب رد بھی کہ...یہی کثرت بلاعلت یعنی کثیر صفاتِ لازمۂ ذات ذاتِ الٰہ تعالیٰ شانہٗ کے لیے کس منہ سے محال کہتے ہو ـــــ دیکھو ص ۲۵۹ سے ، نیز وہیں امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے افادات بھی

Marfat.com

دليلٌ ثانٍ لهم في المسألة

زَعَمُوا أن القائل: بأن العالَم متأخِّر عن الله ، والله مُتقدِّم عليه ، ليس يخلُو إما أن يُريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان ، كتقدم الواحد على الاثنين ـ فإنه بالطَّبْع ، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني ـ او كتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حَرَكة الشَّخْص، على حركة الظِلّ التابع له، وكحركة اليد مع حركة الخَاتَم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء ، فإنها متساوية في الزمان ، وبعضُها علة وبعضُها معلول ، إذ يقال تحرَّكَ الظِلُّ لِحركة الشخص ، وتحرك الماءلِحركة اليد فى الماء ، ولا يقال : تحرك الشخص لِحركة الظل ،وتحركت اليد لحركة الماء ،وإن كانت متساوية ـ

مسئلہ اولیٰ میں فلسفی دلیلِ ثانی

فلسفی کا زعم ہے کہ ـــ اللہ عز وجلّ کو عالَم پر تقدم ، اور عالم کے لیے اس سے تأخر جو مانتا ہے ، یہ دو حال سے خالی نہیں ـــ یا تو اس کی مراد ہے کہ اللہ عزوجلّ کو عالم پر تقدم بالذات ہے، تقدم بالزمان نہیں ، جیسے ایک کا دو پر تقدم ، کہ یہ [تقدم بالذات کی دو قسموں سے دوسری قسم ہے یعنی] تقدمِ طبعی ہے ، جس میں ایک، وجودِ زمانی میں دو کے ساتھ ہوسکتا ہے ، یا جیسے علت کا معلول پر تقدم [جوکہ تقدم بالذات کی پہلی قسم ہے یعنی تقدمِ علی] مثلاً آدمی کی حرکت کا اُس سائے کی حرکت پر تقدم جو آدمی کے لگے ساتھ رہتا ہے ، اور جیسے ہاتھ کی حرکت انگوٹھی کی حرکت کے ساتھ ، اور پانی میں ہاتھ کی حرکت پانی کی حرکت کے ساتھ ، کہ یہ حرکات زمانے کے اعتبار سے قدم بہ قدم ہیں ، اور پھر ان میں ایک علت ہے اور دوسری معلول ، کیونکہ کہتے ہیں آدمی کے ہلنے سے سایہ ہلا ، اور پانی میں ہاتھ کے ہلنے سے پانی ہلا ـــ یہ نہیں کہتے کہ سائے کے ہلنے سے آدمی ہلا ، اور پانی کے ہلنے سے ہاتھ ہلا ، اگرچہ یہ سب حرکتیں ساتھ ساتھ ہیں

زَعْمٌ زِعْمٌ زُعْمٌ (ن) کہنا ، بکنا ، گمان کرنا ـــ گفتن [ص] ، ﴿ زَعَمَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَنْ لَّنْ يُّبْعَثُوْا ﴾ [التغابن ۶۴ آیت ۷]
﴿ کافروں نے بکا کہ وہ ہرگز نہ اٹھائے جائیں گے ﴾ [کنزالایمان] [ت ۳۱۶ ج ۱۶]

Marfat.com

فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا (ا) ، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين ،

اب اگر عالم پر باری عزَّ وَجَلَّ کے تقدم سے ، یہی تقدم بالذات مراد ہے (ا) تو لازم آئے گا کہ باری عزَّ وَجَلَّ اور عالم دونوں ، یا تو حادث ہوں ، یا دونوں قدیم ہوں ، اور محال ہے کہ ان میں ایک قدیم ہو اور دوسرا حادث

(ا) اللہ عزَّ وَجَلَّ کو عالم پر **تقدم ذاتی** بیشک ہے

لِافْتِقَارِ العالَمِ وكُلِّ جُزْءٍ من اَجْزائِهٖ فِي اَنْفَاسِهٖ اِلَيْهِ تعالىٰ ايجادًا وَاِمْدَادًا [المعتقد المنتقد ص۱۷]

کیونکہ عالَم اور عالَم کا ہر ہر جز اپنی ہر ہر سانس میں ایجاد وامدادِ الٰہی تعالیٰ شانُہٗ کا محتاج ہے

مگر اس سے عالم کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا ، کیونکہ اللہ عزَّ وَجَلَّ فاعلِ مختار ہے ، وہ فاعل بالایجاب نہیں ، جیسا کہ الکلمۃ الملھمۃ سے گزرا ، تو عالَم صادر بالارادہ والاختیار ہے ، تو ارادۂ ازلی عالَم کے جس حِیْن میں وجود کا ہوا وہ حِین علت تامہ کا جزاخیر ہوئی تو جب تک وہ حِین نہ آئے علت ، تام نہ ہوگی ، تو عالم کا عدم اُسی حِین کے معدوم ہونے سے رہا اور عالم کا قدیم ہونا لازم نہیں آیا ___ اس کی تفصیل امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے حاشیہ ''رحمۃ الملکوت'' سے ص ۱۰۷ پر گزر چکی اور تقدمِ ذاتی وجودِ حق کو صفات پر بھی ہے ، مگر نہ اس معنیٰ کر کہ وہ محتاجِ جاعل و موجودِ خالق ہوں ، کیونکہ وہ صادر بالاختیار نہیں ___ بلکہ صادر بالایجاب ہیں ، یعنی لازم ومقتضائے ذات ہیں

التحقيق اَنَّ الصفاتِ وَاجِبَةٌ لِلذَّاتِ ، بِاقْتِضاءِ الذَّاتِ ، لابِا لذَّاتِ ، صادِرَةٌ عَنِ الذاتِ بالايجاب دُونَ الاختيارِ ، كَمَا حَقَّقَهُ الامامُ الرازى ، وهو الحقُّ ، لاستحالة تعدّد الواجب ، ولِمَا لَهَا اِلَى الذات مِنَ الْاِفْتِقار [المعتمد المستند ص۲۷، ۲۸]

تحقیق یہ ہے کہ صفات ذات کے اقتضاء سے ذات کے لیے واجب ہیں ، واجب بالذات نہیں ، ذات سے بالایجاب صادر ہیں ، بالاختیار نہیں ، جیسا کہ امام رازی نے اسے ثابت کیا ، اور یہی حق ہے ، کیونکہ واجب بالذات کا کئی ہونا محال ہے ، نیز صفات اس لیے بھی واجب بالذات نہیں کہ اُنہیں ذاتِ علیہ کی طرف افتقار ہے

اور ''رحمۃ الملکوت'' میں ہے

الصَّادِرُ بِطَرِيقِ الايجابِ لازِمٌ۔

[رحمۃ الملکوت عکس قلمی منقول ص۱۳]

جو بطورِ ایجاب صادر ہو وہ لازم ہوتا ہے

اور لازم ذات ، مرتبۂ ذات میں ہوتا ہے ، مرتبۂ تقررِ ذات میں ہوتا ہے ، مرتبۂ وجودِ ذات میں ہوتا ہے ___ تو صفات ، مجعول ومخلوق نہیں ہوسکتیں ___ ہاں اُنہیں ذات کی طرف احتیاج ہے اضافتِ وجود میں ___ تو اس معنیٰ کر ذات کو صفات پر تقدم ذاتی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھو المستند ص ۲۸ ، ۴۴ ، ۴۵ ، ۴۷ اور حاشیہ الکلمۃ الملھمۃ ص ۲۳ ، ۲۴ نیز خطوطِ رضا ص۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱

Marfat.com

واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً ،

وإن أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان (۱) ، فإذن قبل وجود العالم و الزمان زمانٌ كان العالم فيه معدوماً ،

اور اگر یہ مراد ہے کہ اللہ عَزَّ وَجَلَّ کو عالم اور زمانے پر بالذات نہیں بلکہ بالزمان تقدم ہے (۱)، تو اس سے لازم آئے گا ، کہ عالم اور زمانے کے وجود سے پہلے ایک ایسا زمانہ ہو جس میں عالم معدوم تھا ،

(۱) زمانی ہرگز نہیں ، اور تقدمِ ذاتی بیشک ہے ، جیسا کہ گزرا ـــــــ ہاں اس **تقدمِ ذاتی** کے ساتھ ساتھ **ایک اور تقدم** ، ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کو عالم پر ہے اور یہ تقدم ، ذات کو صفات پر نہیں ہے بلکہ اس تقدم میں صفات ، ذات کے ساتھ ہیں

بداہتِ عقل گواہ ہے کہ وجودِ حوادث پر وجودِ حق کو تقدمِ ذاتی مذکور کے علاوہ ایک تقدم اور بھی ہے جو صفات پر نہیں ہے [اور عند الفلسفی عقلِ اول پر نہیں ہے] یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجودِ الٰہی تھا اور وجودِ حوادث نہ تھا بلکہ بعد کو ہوا

اور ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ تھا اور صفاتِ الٰہیہ نہ تھیں [نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ ازل میں واجب تھا اور معلولِ اول نہ تھا]

خلاصہ یہ کہ صفات کو ازل سے تخلّف نہیں [اور فلسفی کے نزدیک معلولِ اول کو ازل سے تخلف نہیں] اور وجودِ حوادث کو ازل سے تخلف یقیناً ہے

تو حوادث پر وجودِ حق کو **تقدمِ ذاتی** کے سوا **دوسرا تقدم** اور ہے اور وہ ہرگز **تقدمِ زمانی نہیں** ـــــــ کیونکہ باری عَزَّوَجَلَّ زمانے سے پاک ہے ، اس سے فلاسفہ کو بھی انکار نہیں ـــــ اور صفات بھی زمانے سے پاک ہیں ـــــ تو ذات وصفات کا قِدم ، زمانی نہیں ہو سکتا

[اور عند الفلسفی عقول زمانے سے متعالی ہیں تو فلسفی گو انہیں قدیم کہتا ہے مگر اُن کے قدم کو زمانی نہیں کہہ سکتا]

تو وجودِ حق کے لیے عالم پر یہ **دوسرا تقدم** ماننے سے زمانے کے پہلے زمانہ ہونا لازم نہیں آیا ، اور نہ ہی زمانہ یا عالم **غرضیکہ کسی حادث کی جانب ازل لاتناہی لازم آئی**

یہ بالتفصیل الكلمة الملهمة سے عنقریب آ رہا ہے

Marfat.com

إذ كان العدم سابقاً على الوجود ، وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طَرَف من جهة الآخِر ، ولا طَرَف لهامن جهة الأول؛ فاذن قبل الزمان زمانٌ لا نهاية لهٗ ، وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، وإذا وجب قِدَمُ الزمان ، وهو عبارة عن قَدْر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمانُ بدوام حركته۔

کیونکہ عالم کے وجود پر عالم کا عدم سابق تھا ، اور وجودِ باری عَزَّوَجَلَّ عالَم پر اتنی طویل مدت سابق رہا ، جس کے لیے پیچھے کی سمت میں کنارہ ہے [یعنی ابتدائے آفرینشِ عالم پر وہ ختم ہے] اور آگے کی سمت میں کوئی کنارہ نہیں ، تو ایسے میں زمانے سے پہلے غیر متناہی زمانہ ہوا (۱)

یہ بات اپنے میں تناقض رکھتی ہے ، اور اسی وجہ زمانے کو حادث ماننا محال ہے ، اور جب زمانے کا قدیم ہونا ضروری ہوا ، اور زمانہ نام ہے حرکت کی مقدار کا ، تو حرکت کا قدیم ہونا ضروری ہوا ، اور اس متحرک کا قدیم ہونا ضروری ہوا جس کی دوامِ حرکت سے زمانہ کو دوام ہے

(۱) امامِ اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے ''حدوثِ زمانہ'' پر برہانِ تطبیق وتضایف سمیت سات دلائل ، پیش کرنے کے بعد فرمایا

کشفِ مُعضِلہ

اہلِ انصاف کے نزدیک بحث ختم ہوگئی ، مخالف کو گنجائشِ دم زدن نہ رہی ، جب تک ان حُجَجِ ساطعہ سے عہدہ برآنہ ہولے ، وأنىّٰ لهٗ ذالك [مخالف کو اس کا یارا کہاں] فلسفی اگر قِدَمِ زمانہ پر ہزار دلائل قائم کرے ، بقانونِ مناظرہ سب کے مُعارَضہ کو ایک حُجت بس ، نہ کہ سات ، مگر ـــــ بے انصافوں کے دل سے اپنے شبہہٴ باطلہ کا خلجان زائل نہیں ہوتا جب تک بالخصوص اُسے نہ توڑا جائے

لہٰذا ہم چاہتے ہیں کہ بتوفیقہٖ تعالیٰ اُس مُزَلہ مُعضِلہ کی بیخکنی کردیں ، جس پر آج تک کے متفلسِفہ کو ناز ہے ، وہ یہ ہے کہ ـــــ '' زمانہ اگر حادث ہو ، تو اُس کا وجود مسبوق بالعدم ہو ، اور شک نہیں کہ یہاں قبل وبعد کا اجتماع محال ، تو یہ [عدمِ زمانہ کی وجودِ زمانہ پر] قبلیت نہ ہوئی مگر زمانی ، تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم'' ـــــ

مواقف و مقاصد و تجرید طوسی و طوالع الانوار علامہ بیضاوی و شروح علامہ سیّد شریف و علامہ تفتازانی و فاضل قوشجی و شمس اصفہانی و شرح دیگر طوالع منسوب بہ تفتازانی و تہافت الفلاسفہ للامام حجۃ الاسلام و للعلامہ خواجہ زادہ میں

Marfat.com

اس کے متعدد جواب دیے گئے ـــــہ جن میں فقیر کو کلام ہے ـــ کما بیّنّا علی ھوٗا مشھا ـــ فیض قدیر عَزَّ جَلَالُہٗ سے جو کچھ قلبِ فقیر پر فائض ہو حاضر کرے وبہ ثم برسولہ استعین صلّی اللّٰہ تعالٰی وسلّم علیہ وعلٰی ذویہ اجمعین امین ــ

ـــــہ ھی خَمْسَةُ اَجْوِبَةٍ و ثَمّ سادسٌ لغیرھم۔

ا۔ قال الامام حُجّة الاسلام قدس سرہ ، الزمانُ حادثٌ و لیس قبلہ زمانٌ ، و نعنی بقولنا ان اللّٰہ تعالٰی مقدّم علی العالم والزمان ، اَنہ کان ولاعالم ، ثم کان و معہ ع ـــــ العالمُ ، فلم یتضمّن اللفظُ الا وجودَ ذاتٍ وعدمَ ذاتٍ ثُمّ وُجودَ ذاتین ، ولیس مِن ضَرورة ذٰلك تقدیرُ شیءٍ ثالثٍ ، وان کان الوھمُ لا یسکُت عندہ اھ ـــــ

وہ پانچ جواب ہیں ، اور یہاں ایک چھٹا جواب ہے جو مذکور بالا علماء کے علاوہ کسی اور کا ہے

پہلا جواب:۔امام حجۃ الاسلام غزالی قُدِّسَ سِرُّہٗ کا کہ ـــــ زمانہ حادث ہے ، اور زمانے سے پہلے کوئی زمانہ نہیں ـــ اور ہم جو کہتے ہیں ـــ اللہ عَزَّ وَجَلَّ کو عالم اور زمانے پر تقدم ہے ـــ اِس کا مطلب ہے ـــ اللہ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی تھا اور عالم نہ تھا ، پھر اللہ عَزَّ وَجَلَّ تھا اور اُس کے ساتھ عالم تھا ـــ تو یہ لفظ اپنے اندر صرف یہ معنیٰ رکھتا ہے کہ ـــ ''ایک ذات کا وجود اور ایک ذات کا عدم، پھر دو ذات کا وجود'' ـ اور اِس تجویزِ عقلی کے لیے شیِٔ ثالث کی تجویزِ عقلی لازم نہیں ، اگر چہ وہم بروقتِ تجویزِ ہذا [شی ثالث یعنی زمانہ فرض کرنے سے] خاموش نہیں بیٹھتا

ع ـــــ اقول رَحِمَ اللّٰہُ الاِمَامَ وَرَحِمَنَا بہ ـ لَحَقُّ العِبَارَةِ ان یقال ثُمّ کان وھو مع العالَم ، فھو تعالٰی مع کل شیءٍ ، وتعالٰی ان یکون معہ شیءٌ ، مَعِیَّةٌ مُتعالِیَةٌ عن المعیّة المُتعارَفَةِ المُشترَکَةِ فی المعنٰی المُتساوِیَةِ فی الاثنین وَھُوَ مَعَکُمْ اَیْنَ مَا کُنْتُمْ [پ۲۷ع۱۷آیت۴] ولَمْ یَرِدْ اَنّا معہ ، بل الاولٰی فی التعبیر '' ثُمَّ کان العالَمُ واللّٰہ معہٗ 'کَیْلَا یُوھِمَ کونَہ ثانیًا لِلّٰہ عزوجلَّ ـــــ [المنھیہ علی المنھیہ ، کلاھما لامام اھل السنة ، الکلمة الملھمة فی ص ۹۸]

اقول اللہ پاک امام غزالی پر رحم فرمائے اور ان کے صدقے میں ہم پر رحم فرمائے تعبیر یوں ہونی چاہئے ''پھر اللہ تعالٰی تھا اور عالَم کے ساتھ تھا'' کیونکہ وہ ہر شیٔ کے ساتھ ہے ، اور اِس سے پاک و برتر ہے کہ کوئی شیٔ اس کے ساتھ ہو ، اور اُس کی معیت اس معروف معیت سے برتر و متعالی ہے جو کہ ایک معنیٰ مشترک ہو کر دو چیزوں میں یکساں ہوتی اور برابر برابر پائی جاتی ہے ۱

﴿اور وہ تمہارے ساتھ ہے تم کہیں ہو﴾ [کنزالایمان]

یہ شرع میں کہیں نہیں آیا کہ ـــ ''ہم مخلوق اُس کے ساتھ ہیں'' ـــ بلکہ بہتر تعبیر یہ ہے کہ ـــ ''پھر عالم تھا اور اللہ عالَم کے ساتھ تھا'' ـــ تا کہ یہ ایہام نہ ہو کہ عالَم ، ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا سے سوا ایک دوسرا وجودِ مستقل تھا ۲

ـــــ یہ جواب بالتفصیل ص۱۷۴ پر آرہا ہے۔ ۱ جیسے ـــ '' زید بکر کے ساتھ تھا'' ـــ یہ ساتھ ہونا ایسا معنیٰ ہے جو زید وبکر میں مشترک ہے اور برابر برابر ہے۔ ۲ جیسے کہتے ہیں ـــ '' زید تھا اور بکر کے ساتھ تھا'' ـــ یعنی ایک زید تھا اور دوسرا بکر تھا۔

Marfat.com

و یقال علیٰ قیاسه هنا انه کان العدمُ ولا حادث، ثُمّ کان الحادثُ ولاعدم، فَمَا ثَمَّ اِلّا اِثباتُ شیءٍ ونفیُ اٰخرَ ولا ثالث لهما۔ **اقول** لا یُعقل ثُمّ الّا بتقدیرِ ثالثٍ۔

۲۔ لا نُسلّم التقدمَ بالزمان رأسا، لانّه فرعُ وجودِ الزمان (مواقف وشرحها) **اقول** تقدّمُ ابینا اٰدمَ علیه الصلٰوة والسلام علینا بالزمان یَعْلَمُه البُلْهُ والصِبیان، فلا یَسُوغ انکارُه، موجودا کان الزمانُ او موهوما، و تقدّمُ عدمِ الزمان علی الزمان بالزمان، ولو فی لِحاظ العقل، محالٌ قطعًا۔

۳۔التحقیق ان ا لزمان موهوم، ولیس امرًاموجودًا من جملة العالَم، یتصف بالقدم اوالحدوثہ (مقاصد وشرحها) و تبعه المتعاصران القوشجی و خواجه زاده، و لفظه لیس امرا موجودا لِیلزَم من انتفاء حدوثه قِدَمُهٗ اھ

اقول اولًا قدا جمعنا علیٰ حدوثه

اسی کے قیاس پر یہاں کہا جائے گا کہ ـــــ عدم تھا، اور حادث نہ تھا، **پھر** حادث تھا، اور عدم نہ تھا ـــــ تو اس میں بھی بس ـــــ ایک چیز کا اثبات ـــــ اور دوسری کی نفی ہے ـــــ اور اِن دو کے لیے کوئی تیسری شئی لازم نہیں

اقول تیسری شئی مانے بغیر **ثُمّ** معقول نہیں [یعنی دو چیزوں کے بیچ لفظ **پھر** کا صادق آنا ـــــ بغیر تیسری چیز فرض کیے ـــــ عند العقل ممکن نہیں][1]

دوسرا جواب:۔ ہمیں یہی تسلیم نہیں کہ ـــــ "تقدم زمانی بھی کوئی چیز ہے، کیونکہ تقدمِ زمانی تو فرع ہے وجودِ زمانہ کی (مواقف وشرح مواقف)

[جب زمانہ ہی واقع میں کوئی موجود چیز نہیں، تقدم زمانی کوئی چیز کہاں سے ہوگا]

اقول حضرتِ آدم عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام کا ہم پر تقدمِ زمانی [یعنی آپ کا ہمارے زمانے سے پہلے والے زمانے میں ہونا] ایسی بات ہے جسے کم سمجھ اور بچے تک جانتے ہیں، تو ایسی بدیہی بات کا [یعنی تقدمِ زمانی کا] انکار درست نہیں، خواہ زمانہ کوئی شئِ موجودِ واقعی ہو یا وہمی ـــــ جب کہ ـــــ عدم زمانہ کا زمانہ پر تقدمِ زمانی ـــــ [یعنی عدم زمانہ کا ـــــ وجودِ زمانہ سے پہلے والے زمانے میں ہونا] ـــــ ایسا محال امر ہے کہ لحاظِ عقل ہی میں سہی ہرگز نہیں آسکتا

تیسرا جواب:۔ تحقیق یہ ہے کہ زمانہ ایک وہمی شئی ہے، جس کا خارج میں وجود نہیں، کہ وہ از قبیلِ جملہ عالم ہو، اور حدوث یا قِدم سے متصف ہو (مقاصد و شرحِ مقاصد علامہ تفتازانی) اور ان کی پیروی ان کے دو معاصروں علامہ قوشجی اور علامہ خواجہ زادہ نے کی، کہ کہا ـــــ زمانہ کوئی موجود چیز نہیں ہے، کہ اس کے حادث نہ ہونے سے اس کا قدیم ہونا لازم آئے

[یعنی حدوث وقدم سے متصف وہ ہوتا ہے جو موجود ہو، زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں ہے، تو حدوث وقدم کسی سے بھی متصف نہیں ہے]

اقول:۔ ① ہمارا اجماع ہے کہ زمانہ حادث ہے،

[1] قوسین اس [ ] شکل پر راقم مترجم کی زیادات ہیں

Marfat.com

ففيه اِنكارٌ لاصلِ الدعوىٰ

توجواب مذکور میں ہمارے اصل دعوی ہی کا انکار ہو جارہا ہے

و ثانيًا لا شك فى واقعية الزمان ،وقد نطَقَ بها النصوص و القرآن

(۲) زمانے کے امرِ واقعی ہونے میں کوئی شک نہیں ___ نصوص، بالخصوص قرآنی اس پر گواہ ہیں

وَ اللّٰهُ يُقَدِّرُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ ط [پ۲۹ ع۱۴ آیت۲۰]

﴿اوراللہ رات اوردن کا اندازہ فرماتا ہے﴾ [کنزالایمان]

ومَا التقديرُ الّا لِلامتداد

اوراندازہ نہیں ہوگا مگر امتداد کا [اوروہی امتداد ، زمانہ ہے]

يُوْلِجُ الَّيْلَ فِى النَّهَارِ وَ يُوْلِجُ النَّهَارَ فِى الَّيْلِ ط [پ۲۷ ع۱۷ آیت۶]

﴿رات کودن کے حصے میں لاتا ہےاوردن کورات کے حصے میں لاتا ہے﴾ [کنزالایمان]

اى يُـرْبِىْ تـارةً مقدارَ هذا على ذٰلك و اُخـرىٰ بـالـعـكـس ، و ذٰلك اَنّ القَدْر الاوسطَ لِكل منهما اثنتا عَشَرة ساعةً فتـارةً يُدخِل الليلَ فى ساعـا ت النهار فتَصيرُ اَرْبَعَ عَشَرَ ساعةً مَثَلًا و يَبْقَى النهارُ عَشرًا و تارةً بالعكس

یعنی کبھی رات کی مقدار دن پر بڑھادیتا ہے ، اور کبھی اس کے برعکس [دن کی مقدار رات پر بڑھادیتا ہے] ___ یوں کہ رات اوردن کی درمیانی مقدار بارہ گھنٹے ہے ، توکبھی رات کودن کی ساعتوں میں داخل فرمادیتا ہے ، تو رات مثلاً چودہ گھنٹے کی ہوجاتی ہے ، اور دن دس گھنٹے کا رہ جاتا ہے ، اور کبھی اس کے برعکس [دن کورات کی ساعتوں میں داخل فرمادیتا ہے تو دن مثلاً چودہ گھنٹے کا ہوجاتا ہے اوررات دس گھنٹے کی رہ جاتی ہے]

اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِىْ كِتٰبِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ [پ۱۰ ع۱۱ آیت۳۶]

﴿بیشک مہینوں کی گنتی اللہ کے نزدیک بارہ مہینے ہیں اللہ کی کتاب میں جب سے اس نے آسمان اورزمین بنائے﴾ [کنزالایمان]

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

، هـذا اَنَصُّ آيةٍ عـلـىٰ واقعيّة الـزمـان وعلى حدوثه معًا

یہ آیت سب سے واضح نص ہے ، اِن دونوں باتوں پر کہ ___ زمانہ امرِ واقعی ہے ، اورحادث ہے

بِيَدِى الـدَّهْرُ اُقَلِّبُ اللَّيْلَ والنَّهَارَ [صحيح بخارى باب وما يُهْلِكُنا الا الدهر ج۲ص ۷۱۵]

میرے ہی ہاتھ میں زمانہ ہے ، میں بدلی کرتا ہوں رات اوردن کی [کہ رات کے بعد دن لاتا ہوں، اوردن کے بعد رات ___ جیسا کہ خزائن العرفان پ۱۸ سورنور آیت۴۴ کے تحت ہے]

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

الىٰ غير ذٰلك

ان کے علاوہ بھی آیات واحادیث زمانے کی واقعیت اورحدوث پر دلیل ہیں

واذليس وجودُه فى الاعيان، كما دلّ عليه

اورجب زمانے کا جیسا کہ برہان شاہد ہے خارج میں وجود نہیں ،

Marfat.com

البُرهان، فلا مَحِيْدَ عن وجوده فى الْاَذهان فاذا لَمْ تجز مسبوقيتُه بالعدم وَجَبَ كونُه فى الذِهْن من الازل، فيلزَم قِدَمُه و قدمُ الذِهْنِ،

قال فى المقاصد و شرحِها فَاِنْ ثَبَتَ وجودُ زمانٍ هو مقدارٌ لِلْحَرَكةِ لم يمتنع سبقُ العَدَمِ عليه باعتبار هذا الامر الوهمى كما فى سائر الحوادث

اقول نَعَمْ ولٰكن امتنع علىٰ هذا الوهمىِّ سبقُ العدم كما عَلِمْتَ،

وليس وهميا بمعنى المُختَرَع بل يُدْفَعُ به كونُهٗ موهومًا

اذ لو كان موهومًا لم يكن قبل التوهّم ولولم يكن قبل التوهم لكان قبل التوهم

تو اُسے اذہان میں موجود ماننے بغیر چارہ نہیں پھر جب یہ مانوگے کہ ــــ زمانہ عدم سے مسبوق و مؤخر نہیں ہوسکتا، [یعنی نیست رہ کر پھر ہست نہیں ہوسکتا] تو ماننا پڑے گا کہ وہ ازل سے ذہن میں ہے اس سے لازم آئے گا کہ ــــ زمانہ قدیم ہو، اور ذہن بھی قدیم ہو

مقاصد و شرحِ مقاصد میں علامہ تفتازانی نے کہا کہ زمانہ بمعنیٰ مقدارِ حرکت کا وجود اگر ثابت ہو [جیسا کہ فلسفیوں کا ادعا ہے] تو عدم کا اُس سے پہلے ہونا اسی امر موہوم کے اعتبار سے [جس کو ہم زمانہ کہتے ہیں] کچھ محال نہیں جیسا کہ تمام حوادث میں ہے [کہ ان کے وجود پر عدم کی قبلیت، اسی امرِ موہوم موسوم بالزمان، کے اعتبار سے ہے]

میں کہتا ہوں ٹھیک ہے، لیکن خود اس امرِ موہوم پر عدم کی ایسی قبلیت (۱) محال ہے، جیسا کہ تم جان چکے [کلام بر جوابِ دوم کے آخر میں کہ ــــ عدم زمانہ کا زمانے پر تقدمِ زمانی ایسا محال امر ہے، کہ لحاظِ عقل ہی میں سہی، ہرگز نہیں آسکتا]

اور زمانہ وہمی بمعنیٰ اختراعی نہیں ہے بلکہ زمانے کو ایسا وہمی کہنے سے تو زمانے کا وہمی ہونا ہی رد ہو جائے گا، کیونکہ

اول:۔ زمانہ اگر ایسا وہمی امر ہو تو توہّم سے قبل نہیں ہوگا

وسط:۔ اور اگر توہّم سے قبل نہیں ہوگا تو توہّم سے قبل ہوگا (۲)

مَحِيْد: اِعراض، جائے فرار، حاد (ض) عنه مَحِيْداً: مَالَ و عَدَلَ[ق،ت]: ہٹنا، الگ ہونا ،مَالَكَ مَحِيْدٌ عَنْ هٰذا بمالَكَ مَفَرٌّ مِنْه ' [م]: تمہیں اِس سے مفر نہیں

(۱) یعنی زمانی جو کسی اور امرِ موہوم یعنی زمانے کے اعتبار سے ہو محال ہے ــــ تو زمانے کو موہوم ماننے کے باوجود فلسفی اشکال جاری ہے، دفع کہاں ہوا، دفع تو یوں ہوگا کہ ــــ عدم زمانہ کی زمانہ پر قبلیت بغیر کسی اور زمانے کے بھی ہونی ممکن دکھائی جائے ــــ جیسا کہ یہی امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اپنے پانچ جوابوں میں دکھایا ہے جو آگے آرہے ہیں

(۲) کیونکہ ــــ ''اگر توہم سے **قبل** نہیں ہوگا'' ــــ میں قبلِ توہم **عدمِ زمانہ** فرض کیا گیا ہے، اور یہ عدمِ زمانہ اُس **وجودِ زمانہ** پر جو کہ بعدِ توہم ہوگا مقدم ہے ...... یعنی عدم زمانہ سابق ہے، اور وجودِ زمانہ لاحق ہے، اور یہاں سابق و لاحق کا اجتماع محال ہے، اور جس تقدم میں سابق و لاحق کا اجتماع محال ہو، وہ فلسفی کے نزدیک ←

Marfat.com

ولو كان قبل التوهم لم يكن موهومًا الطَرَفان ظاهران ، والوَسَطُ لِجَرَيَانِ المُعْضِلَةِ

آخر:۔ اورتوہم سے قبل ہوگا تو وہمی نہیں ہوگا طرفینِ اول وآخر ظاہر ہیں ، اوروسط اس لیے ظاہر ہے کہ فلسفی کا

← تقدم زمانی ہی ہوتا ہے ، تو **عدمِ زمانہ** کا تقدم یعنی قبلیت زمانی ہوئی ، اور قبلیتِ زمانی بغیر زمانے کے نہیں ہوگی ، اور **عدمِ زمانہ** خود کوئی زمانہ نہیں ، تو اس سے وراء ایک زمانہ ماننے سے چارہ نہیں جس میں یہ **عدمِ زمانہ** ہوگا ، تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم آیا یہی تالی تھی ''توزمانہ توہم سے قبل ہوگا'' ــــ

یہی ہے فلسفی اشکال کا اجراء جس کو امام ابھی فرمائیں گے کہ ــــ ''وسط اس لیے ظاہر ہے کہ فلسفی اشکال زمانے کے وجودِ ذہنی میں اُسی طرح جاری ہوگا جس طرح وجودِ خارجی میں جاری ہورہا ہے'' ــــ

یہ دلیل ، قیاسِ مرکب مفصول النتیجہ ہے ، دو قیاس کا مجموعہ ہے جن میں پہلے کا نتیجہ مذکور نہیں نتیجۂ اولیٰ ذکر کرنے پر صورت یوں ہوجائے گی

زمانہ اگر موہومِ اختراعی ہو تو توہم سے قبل نہیں ہوگا

اورتوہم سے قبل نہیں ہوگا تو توہم سے قبل ہوگا

لہذا زمانہ اگر موہومِ اختراعی ہو تو توہم سے قبل ہوگا

یہ نتیجۂ اولیٰ ہوا ، اب اس کو صغریٰ کیجئے اوراس میں پچھلے مقدمے کوملایئے یعنی

زمانہ اگر موہوم ہو تو توہم سے قبل ہوگا

اورتوہم سے قبل ہوگا تو موہوم نہیں ہوگا

اس کا نتیجہ آئے گا کہ ــــــــ زمانہ اگر موہوم ہو تو موہوم نہیں ہوگا

فائدہ:۔ توہم کیا ہے؟ اختراع ــ یعنی ذہن میں کوئی خیالی خاکہ کھینچنا ــ تو توہم ذہن کا ایک عمل ہوا ــ اورظاہر ہے کہ کوئی خیالی خاکہ جب تک ذہن اُسے نہ کھینچے ، وہ ذہن میں پیدا نہیں ہوگا ، تو واضح ہوا کہ موہوم اختراعی توہم سے پہلے نہیں ہوگا

زمانہ کو جو ہم **موہوم** کہتے ہیں ، اُس سے ہماری مراد ہے **موہومِ واقعی** ، یعنی زمانہ ہے تو صرف ہمارے ذہن میں ، مگر ہمارے کسی ذہنی عمل کے نتیجے میں پیدا نہیں ہے ، بلکہ ہمارے توہم واختراع کے بغیر ، محض من جانب اللہ پیدا ہے

تو وہ ہمارے توہم سے قبل بھی ہے اور بعد بھی ــــ تو وہاں یہ دلیل جاری نہیں ہوگی ، یعنی یہ مقدمہ کہ ــــ ''زمانہ اگر موہومِ واقعی ہو تو توہم سے قبل نہیں ہوگا'' ــــ صادق نہیں آئے گا ــــ تو زمانے کے موہومِ واقعی ہونے سے ، زمانے کا موہومِ واقعی ہونا ، رد نہیں ہوسکے گا

Marfat.com

فی الوجود الذِهنی کَجَرَیانها فی العَینی فیُنتج

اَنْ لو کان موهوما لم یکن موهوما

فیثبُت انه غیر موهوم بل موجودٌ فی الاعیان

، **فان قلت** المتکلمون ینکرون الوجود الذِهنی

اقول مَرجِعُه عند التحقیق الیٰ انکار حُصول الاَعیان بِاَنْفسها فی الاذهان، والا فهو مردود بالبرهان ،کما بیّنه فی شرح المقاصد ، و مُصَادِمٌ لبداهة الوِجدان ، کما یَعرِفه کلُّ فاهم و قاصد۔

امّا هٰذا الذی ذکرنا فحقّ بلا مِریة،

و یلزَم القائلَ بحصولها بانفسها، عرضیّةُ الجوهرِ لقیامه بالذَهن

واعتذار ابن سینا انّ الجوهر ما مِن شانِه القیامُ بنفسه، اذا وُجد فی الاعیان

اشکالِ مذکورِ بالا ـــــ [کہ یہاں قبل وبعد کا اجتماع محال ، تو یہ قبلیت نہ ہوئی مگر زمانی ، تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم] ـــــ زمانہ کے وجودِ ذہنی میں اسی طرح جاری ہے جس طرح زمانے کے وجودِ خارجی میں جاری ہے ـــــ تو قیاسِ مذکور کا نتیجہ ہوگا

زمانہ اگر موہوم ہو تو موہوم نہیں ہوگا

تو ثابت ہوگا کہ زمانہ ، موہوم نہیں ، بلکہ موجود فی الخارج ہے

اعتراض:۔ متکلمین وجودِ ذہنی نہیں مانتے (۱)

جواب:۔ بہ نگاہِ عمیق دیکھو تو متکلمین کے اُس انکار کا حاصل یہ ہے کہ ـــــ جو چیزیں خارج میں موجود ہیں ، خود وہ بہ نفسِ نفیس ذہن میں نہیں آتیں ـــــ یہ حاصل اُس انکار کا نہ ہو ، تو وہ انکار باطل ہے ، جیسا کہ شرحِ مقاصد میں بُرہان سے اس کو واضح فرمایا ، نیز بداہتِ وجدان کے مخالف ہے ، جیسا کہ الفاظ سے معانی کا قصد کرنے ، اور معانی کو سمجھنے والا ہر شخص ، اِس سے واقف ہے ، [کہ چیزوں کی شبیہ یقیناً ذہن میں آتی ہے]

رہا جو حاصل مطلب ہم نے بیان کیا ، وہ بلاشبہ حق ہے

اور جو فلسفی یہ مانتے ہیں کہ خود اشیاء ذہن میں آتی ہیں انہیں لازماً یہ ماننا پڑے گا ، کہ جوہر ذہن میں آنے اور ذہن کے ساتھ قائم ہونے پر عرض ہو جائے (۲)

اور ابن سینا کی یہ رفوگری کہ ـــــ ''جوہر وہ موجود ہے کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو قائم بنفسہ ہو'' ـــــ نری گرھنت ہے کیونکہ جوہر ہونا ایسی چیز نہیں ،

---

(۱) یعنی ، تو وہ حضرات زمانے کو موہومِ واقعی ، یعنی موجود فی الاذهان ، کیسے مانیں گے؟ ، وہ تو اختراعی ہی مانیں گے ، اور اختراعی ماننے سے ، جیسا کہ آپ نے بتایا ، زمانے کو موجود فی الخارج ماننا ، لازم آئے گا

(۲) کیوں کہ قائم بنفسہ نہ رہا ـــــ جبکہ قائم بنفسہ ہونا ، جوہر کے لیے لازمِ ذات ہے ، وہ جوہر کے وجود کی ، ایسی خاصیت نہیں ہے ، کہ جوہر جب ظرفِ خارج میں پایا جائے ، تو قائم بنفسہ رہے ، اور جب ظرفِ ذہن میں پایا جائے ، تو قائم بنفسہ نہ رہے ، قائم بالغیر ہو جائے ـــــ یہ امام اہلسنت کا افادہ خطوطِ رضا ص ۱۹ میں ہے

Marfat.com

، بَھْتٌ بَحْتٌ ، فَالتَّجَوْھُرُ لایتبدّل بتبدُّل الظَرْف، والّا تبدّلت الذات ، وبالجملة ذاتٌ لاقِیا مَ لھا اِلّا بغیرھا تُبایِنُ بالقطع ذاتًا تقوم بنفسھا، فثبَت اَنّ الحُصول بالشَبَح لابالعین

جوظرف کے بدلنے سے بدل جائے ، اور جوہریت اگر بدلے گی ، توذاتِ جوہر بدل جائے گی خلاصہ یہ کہ جوذات محض قائم بالغیر ہووہ ، ذاتِ قائم بنفسہٖ کے یقینامبائن ہے تو ثابت ہوا کہ خودشی ذہن میں نہیں آتی ، بلکہ اُس کی شبہ ذہن میں آتی ہے

۴۔لیس تقدُّم عدم الزمان علیٰ وجوده بالزمان، بل کتقدم اجزاءِ الزمان بعضِھا علیٰ بعض (مقاصد و شرحھا و خواجه زاده و تجرید) اعنی التقدُّمَ بالذات لا بامرٍ زائدٍ علیھا (السید) وھو قسم سادس للتقدم (تجرید وشرحه فی مباحث السَبْق) ولا نسلّم ان التقدّم والتـاخّرَ داخلان فی مفھوم اجزاء الزمان وانـمـا جـاء ھـذا فی الاَمْسِ والغَدِ لِاَخْذ الزمان مع التقدم المخصوص والتاخر ، امّا نفسُ اجزائه فلا ، بل غایتُه لزومُ التقدم والتاخّر فیھا ،لکونھا عبارة

چوتھاجواب:۔[زمانہ پہلےنہیں تھاپھرہوا ، تو] عدمِ زمانہ کو وجودِ زمانہ پر جوتقدم ہے وہ تقدم بالزمان نہیں [کہ عدم زمانہ ، زمانے میں ہو اورزمانے سے پہلے زمانہ لازم آئے] بلکہ وہ تقدم ایسا ہے ، جیسا زمانے کے ایک جز کا دوسرے جز پر تقدم (مقاصد ، شرحِ مقاصد ، خواجہ زادہ ، تجرید) یعنی تقدم بالذات [یعنی جوخودذاتِ عدمِ زمانہ سے ناشی ہے] ذات عدمِ زمانہ سے وراء کسی اورشی [یعنی زمانہ وغیرہ] سے ناشی نہیں ہے [کہ زمانے سے پہلے زمانہ لازم آئے] (السید) اور یہ تقدم کی چھٹی قسم ہے (تجریدوشرحِ تجرید بحث تقدم)______اورہمیں تسلیم نہیں کہ تقدم وتأخر ، اجزائے زمانہ کے مفہوم میں داخل ہیں (۱) اوراَمْـسِ [یعنی گزشتہ کل] میں جوتقدم آیا اور غَـد [یعنی آئندہ کل] میں جوتأخر آیا ، اس کی وجہ یہ ہے کہ ____ واضع نے زمانے کوایک مخصوص تقدم اور تأخر کے ساتھ لےکر ، اُن کے لیےلفظ اَمْس و غد وضع کردیا ___ باقی زمانے کے اجزاء میں خودکوئی تقدم تأخر نہیں ہے ____ ہاں بس اتناہے کہ اُن اجزاء میں تقدم وتأخر [یعنی ایک کا پہلے اوردوسرے کابعد میں ہونا] لازم ہے ، کیونکہ اجزائے

(۱) کہ فلسفی کہہ سکے تقدم وتاخر نفسِ ذاتِ اجزائے زمانہ سے ناشی ہیں ، توزمانے کازمانے میں ہونالازم نہیں آیا___ اور ''عدم زمانہ'' کے مفہوم میں تقدم داخل نہیں ہے ، تویہاں تقدم نفسِ ذاتِ عدمِ زمانہ سے ناشی نہیں ہوگا ، بلکہ کسی امرزائدیعنی زمانہ سے ناشی ہوگا ، اورزمانے سے پہلے زمانہ لازم آئے گا

البَھْتُ :الکَذِبُ ، بَھَتَ (ف) فُلانٌ فُلانًا :اذا کَذَبَ علیه [ت] ، دروغ بستن بر کسے[ص]:کسی پرجھوٹ باندھنا **بَحْت**:سادہ و خالص ازہرچیزے[ص] **شَبَحُ** الشَّیْءِ : ظِلُّهٗ و خَیالُهٗ [م]: عکس ، مثال ، شبہ

Marfat.com

عن اتصال غیر قارّ ،

ولو سُلّم فالحادث کذٰلك ، اذ لا معنیٰ له سِویٰ ما یکون وجودُہ مسبوقا بالعدم ،

ولو سُلّم فالمقصود منعُ انحصار السَبْق فی الاقسام الخمسة ، مستنِدًا الی السبق فیما بین اجزاء الزمان ، فانه لیس زمانیا بمعنی ان یوجد المتقدّمُ فی زمان لا یوجد فیه المتأخرُ ، ولا یَضُرُّنا تسمیتُه زمانیًا بمعنیً اٰخر (شرح مقاصد)

و سَلَكَ خواجه زاده مَسلکًا اٰخر ، فقال اجزاءُ الزمان ذُکِرَ سَنَدًا للمَنْع ، فلا یَضُرّ دَرْجُه فی السَبْق الزمانی ، لانّ اندفاعَ السَنَد لا یستلزم اندفاعَ المَنْع

○ ○ ○ ○ ○

اقول اوّلًا کل ذٰلك لایَنفَع

زمانہ ، اتصالِ غیر قار سے عبارت ہیں

اور یہی سہی [کہ تقدم وتاخر ، خود اجزائے زمانہ کے مفہوم وماہیت میں داخل ہیں تو اُن میں تقدم ، ذاتی ہے زمانی نہیں] تو حادث بھی ایسا ہی ہے ، کیونکہ حادث کا معنی ومفہوم یہی ہے کہ جس کا وجود ، عدم سے متأخر ہو (۱)

اور یہ بھی سہی [کہ اجزائے زمانہ کے مفہوم میں تقدم وتاخر داخل ، اور مفہومِ حادث میں غیر داخل] تو ہمیں کچھ ضرر نہیں ، کیوں کہ مقصود ہمارا یہ ہے ، کہ تقدم کا پانچ ہی قسموں میں حصر ہمیں تسلیم نہیں ، اور سندِ منع ہے وہ تقدم جو اجزائے زمان میں ایک جز کو دوسرے جز پر ہے کہ وہ اس معنیٰ کر زمانی نہیں ہے کہ مُتقدِم ایسے زمانے میں پایا جائے جس میں متأخر نہ پایا جائے ـــ اور کسی اور معنی کر (۲) اجزائے زمان کے تقدم کو زمانی کہو تو اس سے ہمارے منعِ حصر اور سندِ منع کو کیا ضرر؟ (شرح مقاصد)

علامہ خواجہ زادہ ایک دوسری راہ چلے ، انہوں نے کہا کہ اجزائے زمان کو سندِ منع کے طور پر ہم نے پیش کیا ہے ، تو ان میں جو تقدم ہے وہ اگر زمانی ہی میں داخل ہو [اور تقدم کی پانچ اقسام سے باہر ہو کر حصر پر آنچ نہ لائے] تو بھی اس سے ہمارے منع کو ضرر نہیں ، کیونکہ سند کے رد ہونے سے منع کا رد ہونا لازم نہیں آتا

میں کہتا ہوں ① اس سارے منع وکلام سے کچھ فائدہ نہ ہوگا ،

---

(۱) تو حادث کا تأخر ذاتی ہوا ، یعنی نفسِ ذاتِ حادث سے پیدا ـــــ اور تأخرِ وجود کو تقدمِ عدم لازم تو حادث پر ''اُس کے عدم'' کا تقدم بھی ذاتی ہوگا ، یعنی نفسِ ذاتِ حادث سے پیدا ٹھہرے گا ، زمانی نہیں ہوگا

(۲) تقدمِ زمانی کا وہ اور معنیٰ ، جیسا کہ اقول کے تحت آرہا ہے ، یہ ہے کہ ـــ ''جس میں متقدم اور متأخر ایک ساتھ جمع نہ ہو سکیں ، اور یہ جمع نہ ہو سکنا ، بغیر ایک امتدادِ متجدد منصرم غیر قار کے متصور نہ ہو'' ـــ یہ معنی ، ان یُوجَد المتقدّمُ فی زمانٍ لا یُوجَدفیه المُتاَخِّر سے عام ہے ، اور اجزائے زمان میں یہ معنیٰ پایا جاتا ہے ، تو اجزائے زمان کا تقدم زمانی ہی ہوا ، اور تقدم کا پانچ اقسام میں حصر نہیں ٹوٹا ، تو منع کو ضرر ہوا......اور عدمِ زمانہ کا وجودِ زمانہ پر تقدم ، اجزائے زمان کے باہمی تقدم کے قبیل سے نہ ہوا ، تو سندِ منع کو ضرر ہوا ، کہ اب وہی فلسفی اشکال آئے گا

Marfat.com

مـالـم یُدْفَع ان القبلیّۃ المُحِیلۃَ للمعیّۃ لا تـکون اِلّا زمانیّۃً ، ودَفْعُہ عند العقول المحبوسۃ فی سِجْن الزمان غیر یُسیر،

فـانّ امتنـاع الاجتمـاعِ اِنّما یتأتّٰی بـامتـدادٍمتـجـدّدٍمُـنصَرِمٍ غیرِقارٍّ ، اذلو لاالامتـدادُ لـم تـکن فیہ اثْنِینِیّۃٌ ، فکان کـلُّ مـایـقـع فیہ مُجتمِعا ، وکذا لوکان قـارًّا لاجتـمـعـت اجزاءُ ہ فی الوجود ، فکذا ما یقع فیھا ،

اَمّاالمتصرِّم فلا جزان منہ یجتمِعان وجودا ، ولاما یقع فیھما ولا جزءٌ مع واقع فی اٰخر ،

ولا یُعْلَم ھذاالمتصرّم اِلّا الزمانُ (۳) ، اِذْ بِہٖ تُـقَـدَّر الـمُتجدِّدات ، حتی الـحـرکۃِ الـقـطـعیۃ الـمشـارِکۃِ لـہ فی التـصـرّم سـواءً بسواء ، فـانّ جـزء ھا الاوّلَ لا یکون اَوَّلًا اِلّا لحصولہ

○ ○ ○ ○ ○

جب تک یہ فلسفی مُسلّمہ رد نہ کردو کہ ـــــ ''وہ تقدم جس میں قبل وبعد جمع نہ ہوسکیں وہ نہیں ہوتا ہے مگر زمانی'' ـــــ جبکہ زندانِ زمانہ میں محبوس عقولِ فلسفیانہ سمجھتی ہیں کہ اِس مسلّمہ کا رد نہایت مشکل ہے

کیونکہ (۱) [عندالفلسفی] استحالۂ اجتماع [یعنی قبل وبعد کا جمع نہ ہو سکنا] ایک ایسے امتداد کے بغیر متصوّر نہیں (۲) جو نو بہ نو پیدا ہو اور ختم ہوتا جائے یعنی اس میں ٹھہراؤ نہ ہو ـــــ اس لیے کہ اگر امتداد نہ ہو ، تو پھر اُس امر میں اثنینیت یعنی دوئی اور تعدُّد نہیں ہوگا ، تو جو کچھ اُس امر میں واقع ہوگا ، وہ ایک ساتھ جمع ہوگا [تو قبل وبعد یعنی متقدم ومتاخر کا اجتماع محال نہیں ہوگا]

اسی طرح وہ امر اگر قار ہو گا [یعنی اُس میں ٹھہراؤ ہوگا] تو اُس کے اجزاء وجود میں ایک ساتھ ہوں گے ، تو جو چیزیں اُس امر میں وقوع پذیر ہوں گی ، وہ بھی ایک ساتھ ہوں گی [تو استحالۂ اجتماع نہ ہوگا]

رہا وہ امر جو متصرم ہو [یعنی وجود میں آکر ختم ہوتا جائے] تو اُس کے دو جز وجود میں ایک ساتھ جمع نہ ہوں گے ، نہ اُن دو جزوں میں جو چیزیں واقع ہیں وہ ایک ساتھ جمع ہوں گی ، اور نہ اُس کا ایک جز ، دوسرے جز میں واقع چیز کے ساتھ باہم جمع ہوگا [تو استحالۂ اجتماع امرِ متصرم ہی سے آئے گا].

اور ایسا متصرم امر زمانے ہی کو جانا جاتا ہے کیونکہ زمانے ہی سے نو بہ نو وجود میں آنے والی چیزوں کا اندازہ لگایا جاتا ہے ، حتی کہ اُس حرکتِ قطعیہ کا بھی زمانے ہی سے اندازہ کیا جاتا ہے ، جو تَصَرُّم میں [یعنی وجود میں آکر نابود ہوجانے میں] زمانے

السِّجْن ، بالکسر : المَحْبِس [ق] زندان [ص] : قیدخانہ **اِنْصِرَام تَصَرُّم** : ختم ہونا ، گذرجانا ، تَـصَرَّمَتِ السَّنَۃُ : اِنْقَضَتْ ، وانْصَرَمَ الشِّتَاءُ : اِنْقَضیٰ [ت۳۱۲ج۱۷] : سال گذر گیا ، جاڑا ختم ہوگیا

(۱) یہ فلسفی کی دلیل ہے اُس کے اس دعویٰ پر کہ ـــــ ''جس تقدم میں قبل وبعد جمع نہ ہوسکیں وہ نہیں ہوگا مگر زمانی'' ـــــ **(۲)** امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے ، یہ استحالۂ جمع بغیر امتداد کے بھی ، متصوّر دکھایا ہے ، جیسا کہ الکلمۃ الملھمۃ سے جواب اول ودوم میں آرہا ہے **(۳)** فتاوائے مترجم میں ''بالزمان'' ہے ، اور اسی کے مطابق ترجمہ بھی ہے ـــــ جبکہ الکلمۃ الملھمۃ ص۹۹ میں بالزمان نہیں ، بلکہ ''الزمان'' ہے ، اورالزمان ہی صحیح ہے

Marfat.com

اَوّلًا،ای وُقوعِه فی الجزء السابق من الزمان فالمُضِیُّ والاستقبال انما یَعْرِضان اولًا اجزاءَ الزمان و بواسطتها سائرَ البِنَان (۱)، و لا نعنی بالتقدم الزمانی الا هٰذا الشاملَ للوجوه الثلٰثة،فیشمَل تقدُّمَ جزءٍ من الزمان علیٰ جُزْءٍ آخَرَ، وجزءٍ علی الواقع فی جزء متأخِّرٍ، والواقعِ فی متقدم علی واقع فی متأخر، ومن هٰذا الثالثِ الحادثُ وعَدَمُهٗ، فاندفع المنعُ الاوّلُ و ظهرانّ جَعْلَهٗ کتقدُّم اجزاءِ الزمان ○ ○ ○ ○ ○

کی بالکل قدم بہ قدم شریک ساتھی ہے ۔ کیونکہ حرکتِ قطعیہ کا پہلا جز اسی لیے پہلا ہوگا کہ وہ پہلے آیا ، یعنی زمانے کے اگلے جز میں واقع ہوا تو ماضی اور مستقبل ہونا پہلے اجزائے زمان کو عارض ہوتا ہے ، اور اجزائے زمان کے واسطے سے تمام سُکّانِ زمانہ کو ـــــ اور ہم تقدمِ زمانی کا یہی معنی مراد لیتے ہیں ، جو تینوں قسموں کو عام وشامل ہے ، یعنی

● زمانے کے ایک جز کا دوسرے جز پر تقدم ● اُس جز کا بعد والے جز میں واقع چیز پر تقدم ● پہلے جز میں واقع چیز کا بعد والے جز میں واقع چیز پر تقدم

اسی تیسری قسم سے ہے حادث اور حادث کا عدم ـــــ تو پہلا منع رد ہوگیا (۲) ـــــ اور ظاہر ہوگیا کہ تقدمِ عدمِ زمانہ کو اجزائے زمان

---

(۱) البنان:ـــ فتاوائے مترجم میں البـــنان کی بجائے الاشـــیاء لکھا ہے ، اور اسی کے مطابق ترجمہ بھی ہے ، حالانکہ اصل کتاب الکلمة الملهمة ص ۹۹ میں یہاں البنان ہے ، اور یہ ـــ ''بَنَّ (ض) بالمکانِ بَنًّا :اَقَامَ بِهٖ [ق،ت]: کسی جگہ ٹھہرنا ، اقامت کرنا'' ـــ کے اسم فاعل بَانٌّ کی جمع ہوگی ، یعنی ''بِنَان یا بُنَّان'' بروزنِ کِتاب و رُمّان ـــ کہ فَاعِلٌ صیغۂ صفت کی جمع قیاسًا فُعَّال آتی ہے ، اور فِعَال بھی ـــ [نوادر الاصول ص ۲۲۸] ، قاموس میں ہے حَاجٌّ، جمع حُجَّاج، تَاجِر ، جمع تِجَار ، تُجَّار

(۲) پہلا منع جو صاحبِ مقاصد وغیرہ کی طرف سے تھا یہ ہے ـــ لیس تقدمُ عدم الزمان علی وجوده بالزمان ـــ یعنی ''عدمِ زمانہ کو وجودِ زمانہ پر جو تقدم ہے اُس کا زمانی ہونا ہمیں تسلیم نہیں'' ـــ اور وجہِ رد ہے وہ فلسفی دلیل جو اوپر متصلاً گذری ـــ حالانکہ منع بجائے خود صحیح ہے ، مگر مفید جب ہوگا کہ **استحالۂ اجتماعِ قبل وبعد** **بغیر امتداد کے بھی** یعنی بغیر زمانے کے بھی **ممکن دکھایا جائے** اور یہ اُن حضرات کے کلام میں نہیں ہے

امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اسے ممکن ثابت کرتے ہوئے جوابِ دوم کے آخر میں فرمایا ـــ ''روشن ہوا کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں برتقدیرِ حدوث اس کا عدمِ سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا بلکہ ظرف دیگر میں [ہوگا] یا لاظرف ، اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس کا وجود زمانے میں نہیں ، ورنہ ظرفیة الشیٔ لنفسه لازم آئے تو قطعًا برتقدیرِ حدوث اُس کا عدمِ سابق زمانہ میں نہ ہوگا اور زمانہ سے پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا وباللہ التوفیق ـــ زمانہ کی مُحکم کمند تمہارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے ، جس میں تمہاری عقولِ ناقصہ کے سر پھنس گئے ، تمہیں وجود کی سابقیت ومسبوقیت ، بے تصورِ زمانہ ، بن ہی نہیں پڑتی ، حالانکہ بُرہان سے ثابت کہ بے زمانہ بھی ممکن [الکلمة الملهمة ص ۱۰۱]

Marfat.com

فیمابینها لایُخرِجه عن التقدم الزمانی
وثـانیًـا ظَهَـرَ ان هـذاالتـقدم
والتاخّرلیس اِلّا بالزمان سواءٌ دخَل فی
مفهوم اجزائه اَوْلا ،
وثـالثًـا ظَهَـرَ ان البـعدیة
الماخوذة فی الحادث لیست اِلّا زمانیةً
، فلا ینفع قولُه فالحادث کذٰلك ،
ورابعًا ظَهَر اَنْ لاحاجة اِلیٰ رد
الحَصْرفی الخَمْس فلیس هذاالامن
الخمس ،
وخامسًا ظهران الاندراج فی
الزمانی بهٰذا المعنی مضر قطعا ،
و سـادسًـا ظهـر الفـرق بین
اجـزاء الـزمـان و بین الحادث و عدمِه،
فانزهق التسویةُ بین الفریقین ،
و سابعًا لو کان تقدم عدمِ
الـحادث علیه لذاته لَتَقَدَّمَهاایضًا عدمه
الطـاری ،لان العدمین لایختلفان ذاتًا ،

اِنْزِهَاق : گرنا ، اِنْـزَهَـقَـتِ الدَّابَّةُ :تَرَدَّتْ
[ت] ، تَـرَدِّیٰ : افتادن درچاہ ، وفرودافتادن
[ص] : کوئیں میں گرنا ، نیچے گرنا

کے باہمی تقدم جیساٹھہرانے سے عدمِ زمانہ کاتقدم ، زمانی ہونے سے نہیں نکلے گا

(۲) ظاہر ہوگیا کہ یہ اجزائے زمان میں جوتقدم وتاخر ہے زمانی ہی ہے [یعنی زمانی کی قسمِ اول] ، چاہے تقدم وتاخراجزائے زمانہ کے مفہوم میں داخل ہو ، یانہ ہو

(۳) ظاہر ہوگیا کہ حادث کے مفہوم میں جوبعدیت ماخوذ ہے وہ زمانی ہی ہےتو علامہ تفتازانی نے جوکہا کہ ''حادث میں بھی ایسا ہی ہے'' اس سے کیا فائدہ ؟ [کہ یہ کہنے سے حادث پراس کے عدم کاتقدم ، زمانی ہونے سے تونہیں نکلا]

(۴) [جب اجزائے زمان کاباہمی تقدم زمانی ہی ہےتو] پانچ اقسام میں تقدم کے فلسفی حصرکورد کرنے کی کیا حاجت ؟ کہ یہ اجزائے زمان کا تقدم اُن پانچ ہی میں سےتو ہے

(۵) [تقدمِ زمانی کااوپر معنیٰ گزرا کہ ''جس میں متقدم اورمتأخر ایک ساتھ جمع نہ ہوسکیں ، اور یہ جمع نہ ہوسکنا بغیر ایک امتدادِ متجدد منصرم غیرقار کے متصور نہ ہو''] عدمِ زمانہ کا زمانہ پرتقدم اگراس معنیٰ کرزمانی ہوتویقیناً ہمیں مضر ہے [کہ اس سے وہی فلسفی اشکال آئے گا کہ زمانے سے پہلے زمانہ لازم]

(۶) ظاہر ہوا کہ • اجزائے زمان اور • حادث کا وجودوعدم ان دونوں میں فرق ہے (۱) تودونوں کو برابر ٹھہرانا ساقط ہوگیا

(۷) • حادث کے عدم کا • حادث پرتقدم اگرلذاتہ ہو [جیساکہ شرح مواقف کی عبارت میں گزرا اعنی التقدم بالذات لا بامر زائد علیها یعنی نفسِ ذاتِ عدم ، تقدم کومقتضی ہو اورتقدم' نفسِ ذات کالازم ومقتضی ہو] تو حادث کا عدمِ طاری بھی حادث پرمقدم ہوگا ، کہ دونوں عدم ذاتاً مختلف نہیں ہیں (۲)

(۱) اُس میں تقدمِ زمانی پہلی قسم کا ہے اوراِس میں تیسری قسم کا .

(۲) اگرمختلف ہیں توسبقت و طریان سے مختلف ہیں ، کہ وہ سابق ہےاور یہ طاری ـــــ اورسبقت وطریان نفسِ ذاتِ عدم سے زائد چیز ہیں ، توان کی وجہ سے عدم کو جوتقدم تاخرہوگا وہ بالذات نہ ہوگا ، بلکہ امرِ زائد برذات سے ہوگا

Marfat.com

و بالجملة لا مَحِيْدَ اِلّافيماذ كَرنا من البرهانين فانهما القاطعان لِعِرْق الضَلال ، والحمد للّٰه ذى الجَلال ـ

خلاصۂ کلام یہ کہ فلسفی اشکال سے امن اُن ہی دو دلیلوں میں ہے جو ہم نے پیش کیں ، کہ وہ گمراہی کی رگ کاٹ دینے والی ہیں [اُن میں ہم نے ثابت کیا ہے کہ وہ تقدم جس میں قبل و بعد جمع نہ ہو سکیں بغیر زمانے کے بھی ہو سکتا ہے] حمد ہے اللہ کے لیے جو عظمت والا ہے

○ ○ ○ ○ ○ ○

۵ ـ لو اعْتُبِر فى ماهيّة القديم والحادثِ الزمانُ فالزمانُ المعتبران كان قديما لا يُشترط لِقِدَمه زمانٌ آخر ، والّا لَزِمَ للزمان زمانٌ ، فقد عُقِلَ قِدَمٌ (۱) من غير اعتبار الزمان ، فَلْيُعْقَلْ مثلُه فى حقّ اللّٰه سبحٰنه تعالىٰ و صفاتِهٖ ،

پانچواں جواب :ـ قدیم اور حادث کی ماہیت میں اگر زمانہ ملحوظ ہو اور وہ ملحوظ زمانہ اگر قدیم ہو تو اُس کے قِدَم کے لیے کوئی اور زمانہ درکار نہ ہوگا ورنہ زمانے کے لیے زمانہ لازم آئے گا تو قِدَم بے تصورِ زمانہ متصوَّر رہوا (۲) تو چاہئے کہ اسی طرح ذات و صفاتِ الٰہی سُبْحَانَہٗ و تَعَالیٰ میں قِدَم بے تصورِ زمانہ متصوَّر رہو

وان كان حادثا لم يُشترط ايضا لحدوثه زمانٌ آخر ، فقد تُصُوِّرَ حدوثٌ من غير اعتبار الزمان ، فَلْيُتَصَوَّرْ مثلُه فى حقّ العالَم (خواجه زاده اه ملخصًا)

اور اگر وہ ملحوظ زمانہ حادث ہو تو اس کے حدوث کے لیے بھی زمانۂ دیگر شرط نہ ہوگا (۳) تو حدوث بے تصوّرِ زمانہ متصور ہوا (۴) تو اسی طرح عالم کے حدوث ، بے تصورِ زمانہ ممکن و متصور ہونا چاہئے (خواجہ زادہ بہ تلخیص)

وحاصله انّ الزمان سواءٌ كان حادثا او فُرِضَ قديمًا لا يَحتاج فى حدوثه ولا قِدَمِهٖ الىٰ زمانٍ اخر ، فظَهر ان ماهية القِدَم والحدوثِ معقولةٌ بِدُونِ الزمان ، فَلْيَكُنْ كذٰلك فى اللّٰه تعالىٰ والعالَمِ ، والفَرْقُ بانّ

حاصل یہ کہ زمانہ چاہے حادث ہو یا اُسے قدیم فرض کرو وہ نہ اپنے حدوث میں زمانۂ دیگر کا محتاج ہوگا نہ اپنے قدم میں تو ظاہر ہوا کہ قدم و حدوث کی ماہیت کا بغیر زمانے کے تصور ہو سکتا ہے تو چاہئے کہ اسی طرح ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں قِدَم بغیر زمانے کے ممکن ہو اور عالَم میں حدوث بے تصوّرِ زمانہ متصوَّر رہو (۵)

---

(۱) الكلمة الملهمة میں یہاں قِدَم کے بجائے قدیم لکھا ہے ، یہ شاید غلطیٔ کاتب یا ناسخ ، کہ اس کے مقابل آگے حدوث آرہا ہے ، اعنی فقد تُصُوِّر حدوثٌ ، نیز اس کا مؤید یہ بھی ہے کہ امام نے جو اس جواب کا خلاصہ لکھا اُس میں قِدَم ہی ہے ، اعنی ماهية القدم والحدوث معقولةٌ بدونِ الزمان

(۲) ماہیتِ قدیم و حادث میں ملحوظ زمانہ قدیم کے ضمن میں

(۳) ورنہ وہی زمانے کے لیے زمانہ لازم آئے گا (۴) ماہیتِ قدیم و حادث میں ملحوظ **زمانہ حادث** کے ضمن میں

(۵) تو زمانہ کے حادث ماننے پر زمانہ کا حدوث بھی بغیر زمانے کے متصوَّر رہوگا ، اور زمانہ کے لیے زمانہ لازم نہیں آئے گا

Marfat.com

ماهية القِدَم والحُدوثِ مستغنيةٌ عن الزمان فی الزمان ومحتاجة اليه فی غيره يَجْعَل لكل منهماماهيتين وهو كما ترىٰ

اقول الزمان ماخوذ فی القديم سلبًااى ماليس قبله زمانٌ، و فی الحادث ايجابًا اى ما قبله زمانٌ، و هٰذا الزمانُ الماخوذ سواءٌ اعتُبِرَ قديمًا او حادثًا او مطلقًا لا يلزَم للزمان زمانٌ ولا تعدُّدُ ماهيةِ شيءٍ من القديم والحادث، فالزمان قديم عندهم،لانه ليس قبله زمانٌ لا قديمٌ ولا حادثٌ، والزمان الحادث حادث لان قبله زمانا قديمًا ولان زمانا حادثا ايضا، لان قبل كُل من الزمان الحادث زمان حادث عندهم كما تقدّم

۶۔الشيرازى المعروفُ بصدر تبعًا لاستاذه الباقر اٰمَنَ بحدوث العالَم والزمان، فَحَاوَلَ ردَّ المُعْضِلة بانّ تَناهِي مقدار لا يَستدعِی مسبوقيّةً بالعدم،الا ترىٰ ان تناهی مُحدِّدِ الجهات لايستلزم تاخُّرَه عن امرٍ متقدّرٍ موجودٍ او

اور فلسفی یہ فرق کرے کہ حدوث وقدم کی ماہیت زمان میں زمانے کی محتاج نہیں اور غیر زمان میں زمانے کی محتاج ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ حدوث وقدم کی دو دو ماہیتیں ہوں اور یہ لازم، ظاہر البُطلان ہے

اقول:۔قدیم میں زمانہ سلبًا ماخوذ ہے یعنی قدیم وہ ہے جس سے پہلے زمانہ نہ ہو، اور حادث میں زمانہ ایجابًا ماخوذ ہے یعنی حادث وہ ہے جس سے پہلے زمانہ ہو، اور یہ زمانہ جو لیا گیا اسے قدیم فرض کرو یا حادث مانو یا حدوث و قدم سے قطعِ نظر مطلق زمانہ لحاظ کرو اس سے زمانے کے لیے زمانہ لازم نہیں آئے گا اور نہ ہی قدیم وحادث میں سے کسی کی دو ماہیتیں ہونا لازم آئے گا

کیونکہ زمانہ فلسفی کے نزدیک اس لیے قدیم ہے کہ اُس سے پہلے کوئی زمانہ نہیں، نہ قدیم نہ حادث (۱) اور زمانۂ حادث اس لیے حادث ہے کہ اس سے پہلے زمانۂ قدیم ہے نیز اس لیے کہ اس سے پہلے زمانۂ حادث بھی ہے (۲) کیونکہ ہر زمانۂ حادث سے پہلے فلسفی کے نزدیک زمانۂ حادث ہے جیسا کہ پہلے گزرا

چھٹا جواب:۔ شیرازی جو صدر کے نام سے جانا جاتا ہے، اپنے گرو باقر کی اتباع میں عالَم اور زمانے کے حادث ہونے پر ایمان لاکر اس فلسفی اشکال کا جواب دینے کے لیے اٹھا کہ مقدار کے متناہی ہونے سے لازم نہیں آتا کہ مقدار عدم سے متاخر ہو، دیکھو مُحدِّدِ جہات یعنی فلک الافلاک کے متناہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ فلک الافلاک کسی امرِ ذی مقدار، موجود یا موہوم، خلا یا ملا، سے متاخر بہ تأخُّرِ مکانی ہو

(۱) تو عند الفلسفی قِدَم مع تصوّرِ زمانہ متصور ہوگا اور زمانے کے لیے زمانہ اس لیے لازم نہیں آئے گا کہ قدیم کے ماہیت میں زمانے کا سلب ہے

(۲) تو حدوث بھی عند الفلسفی مع تصورِ زمانہ متصور ہوا اور زمانے کے لیے زمانہ اس لیے لازم نہیں آیا کہ زمانہ اُس کے نزدیک قدیم ہے

مُحَاوَلَة: خواستنِ چیزے وکارے [ص]: حَاوَلَهٗ: رَامَهٗ وَاَرَادَهٗ [ق،ت]: کسی چیز یا کام کا قصد کرنا، اُسے چاہنا

Marfat.com

موهومٍ ملأً او خلأً تاخّرًا مكانيًا ،

كذٰلك تَناهِي الزمانِ لايستلزم تأخّرَه عن امتدادٍ زمانيّ موهومٍ او موجودٍ تأخُّرًا زمانيًا ، وان كان الوَهْم يَعْجِز عن ادراك تناهِيه ، كما يعجِز عن ادراك اَنْ ليس وَراءَ الفلكِ خلأ و لا ملأ ۔

اقول لم يكن الزامُ الزمان قبل الزمان علٰى تقدير حدوثه بناءً **علٰى** اَنّ تناهي مقدارٍ يُوجِب ان يكون وراءَ ه مقدارٌ من جنسه ، كالمكان وراءَ المكان ، فَلَوْ تَناهَى الزمانُ لكان وراء الزمان زمانٌ ،

فانّ هذا لا يصِحّ اَنْ يَتَفَوَّهَ به اِلّا مجنون ، كيف وانّه يكون التناهي علٰى هذا مُوجِبًا لِلّا تناهي ، لان وراء كلّ المقدارِ مقدارٌ مثله ، بل **علٰى** ان حدوث شئ ليس معناه الا الوجودَ بعد العدم بعديةً مُحِيلةً للمعية ، و ليست عندهم غيرَ الزمانية ،

فمَنْ قَبِلَ هذا لزِمَ قبل الزمان زمانٌ ، واَیُّ مِساسٍ بهٰذا لِتناهِي المكان ، فليس مقتضاه اَنّ بَعْدِ البُعْدِ بُعْدًا و شُغْلًا بَعْدَ فراغ ، حتى يلزَم تقديرُ شئ ورائه ، فقياس الزمان على المكان من البُطْلان،

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

اِسی طرح زمانے کا متناہی ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ زمانہ ایک امتدادِ زمانی ، موہوم یا موجود سے متاخر بہ تاُخّرِ زمانی ہو اگر چہ وہم زمانے کے متناہی ہونے کا ادراک کرنے سے عاجز ہے جس طرح یہ ادراک کرنے سے عاجز ہے کہ فلک الافلاک سے پار خلا مَلا کچھ نہیں ہے

میں کہتا ہوں:۔ فلسفی نے جو زمانے کو حادث ماننے کی صورت میں زمانے سے پہلے زمانہ ہونا لازم دکھایا ۔ اس کی بنیاد یہ نہ تھی کہ ۔۔۔۔ ’’مقدار کا متناہی ہونا اِس مقدار سے وراء اسی طرح کی ایک مقدار ہونے کو لازم کرتا ہے ، مثلاً مکان سے وراء مکان ، تو زمانہ اگر متناہی ہو [یعنی جانب ماضی میں] تو زمانے سے پہلے زمانہ ہوگا‘‘۔۔۔۔

کیونکہ ایسا کوئی پاگل ہی کہہ سکتا ہے ، یوں نہیں تو یوں سمجھو کہ اس دلیل کی بناپر تو متناہی ہونا غیر متناہی ہونے کو مستلزم ہوگا اس لیے کہ ہر مقدار سے وراء اُسی طرح کی ایک مقدار ہوگی

بلکہ اس فلسفی الزام کی بنیاد یہ تھی کہ ۔۔۔۔ کسی بھی چیز کے حادث ہونے کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز عدم کے بعد وجود میں آئی ، ایسی بَعْدِیّت کے ساتھ جو [قَبل و بَعد کا یعنی وجود وعدم کا] ایک ساتھ ہونا محال ٹھہراتی ہے اور فلسفی کا یقینی مسلمہ ہے کہ ایسی بعدیت ، زمانی ہی ہوتی ہے

تو جو شخص یہ فلسفی مُسلمہ مان لے اُس پر زمانے سے پہلے زمانہ ہونے کا فلسفی الزام آئے گا اس فلسفی مسلمہ کو تناہیِ مکان سے کیا تعلق؟ کیونکہ اس مُسلمہ کا یہ مُقتضیٰ تو ہے نہیں کہ ۔۔۔۔ ’’ بُعد کے بَعد بُعد ، اور فراغ کے بعد شُغل ہو‘‘۔۔۔۔ حتی کہ فلسفیوں پر بُعد وشُغل سے اوپر کوئی چیز ماننا لازم آئے ، تو زمان کا مکان پر قیاس باطل ہے

Marfat.com

جواب اوّل — اَقولُ — وباللّٰہ التوفیق — ممکن کو اگر بشرطِ وجود لو تو اُس کا عدم محال ہوگا ، اور بشرطِ عدم تو وجود ، یونہی [ممکن کو] بشرطِ استمرار [لوتو] انقطاع [محال ہوگا] ، اور بشرطِ انقطاع ، استمرار — کلام اس میں نہیں ، بلکہ نفسِ ذاتِ ممکن میں [ہے] ، وہ ان [وجود وعدم وانقطاع واستمرار] میں [سے] کسی کی نہ مقتضی نہ منافی ، تو یہ سب اُس کے لیے ممکن بالذات ہیں

اب عدمِ زمانہ قطعاً ممکن ہے ، ورنہ زمانہ واجب بالذات ہو — اور قطعاً اُس [عدمِ زمانہ] کا ظرفِ زمانہ میں ہونا محال ، ورنہ بداہۃً اجتماعِ وجود وعدم ہو ، تو یقیناً یہ عدمِ زمانہ یونہی ممکن کہ غیرِ زمانہ میں ہو

اور بحکم مقدمۂ سابقہ اس [عدمِ زمانہ] کا استمرار بھی مقتضائے ذات نہیں [یعنی ذات عدمِ زمانہ اس کو مقتضی نہیں کہ وہ عدم، مستمر رہے] تو قطعاً [اُس عدمِ زمانہ کا] انقطاع ، ممکن بالذات [ہوا] — اور وہ [عدمِ زمانہ کا انقطاع] نہ ہوگا مگر وجود سے [یعنی زمانہ کے لیے وجود آئے گا تب زمانہ کا عدم ، منقطع ہوگا] تو روشن ہوا کہ وہ عدمِ زمانہ کہ زمانے میں نہیں منقطع ہوکر وجودِ زمانہ ہوسکتا ہے ، یہی حدوثِ زمانہ ہے اور قبلِ زمانہ زمانہ لازم نہیں ، کہ عدمِ منقطع زمانہ میں نہ تھا

جواب دوم — اقول — وباللّٰہ التوفیق — وجودِ شے اگر کسی ظرف میں ہو تو اس [شی] کا عدم کہ وجود کا رافع یا اس [وجود] سے مرفوع وبالجملہ اُس [وجود] کے ساتھ ممتنع الاجتماع ہے[1] اُسی ظرف میں ہونا لازم [ہے جس ظرف میں کہ وجود تھا ، کیوں] کہ ایک ظرف میں وجود دوسرے ظرف میں عدم کا منافی نہیں بلکہ مُوجِب ہے جب کہ وجود اُسی ظرف سے خاص ہو

اور اگر وجودِ شی لافی ظرف ہو تو عدم کہ اس کا منافی ہے وہ بھی لافی ظرف ہوگا ، کہ وجود لافی ظرف

پھر شیرازی نے ابطالِ تسلسل کے براہین سے استدلال کیا	ثم استدلّ ببراھین ابطال التسلسل
میں کہتا ہوں یہ صحیح راستہ ہے جیسا کہ ہم پہلے (۱) بتا چکے مگر یہ معارضہ ہے اور ہم خاص اس لاینحل مُعمّے کو حل کرنا چاہتے ہیں ، جیسا کہ پہلے (۲) گزرا ، وَاللّٰہُ سُبْحٰنَہٗ وَ تَعَالٰی اَعْلَمُ	**اقول** وھو طریقٌ حقٌ کما قدّمناہ ، غیرَ انھا مُعارَضة ، و نحن فی حَلّ عُقدة مُعضِلة نفسِھا کما تقدّم ، واللّٰہ سبحانہ وتعالٰی اعلم ۱۲منہ غفرلہ ۔

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

[1] یہ عدم کی صفت ہے ، یعنی جو عدم کہ وجود کو ختم کردے ، یا وجود سے خود ختم ہوجائے ، بالجملہ وجود کے ساتھ جو عدم اکٹھا نہ ہوسکے اُس عدم کا اُسی ظرف میں ہونا لازم ہے جس ظرف میں کہ وجود تھا

(۲،۱) ابتدائے مقام سیّم ص ۹۷ میں ’’کشفِ مُعضِلہ‘‘ کے عنوان کے تحت۔

Marfat.com

عدم فی ظرف کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے

اب مُفارقاتِ غیر باری عزّوجلّ مثلاً تمہارے نزدیک عقلِ اول جن کا وجود زمانے سے متعالی ہے ــــ ورنہ مفارق نہ ہوں مادی ہوں ــــ کہ زمانہ کہ مادہ میں حال ہے ضرور مادی ہے ، اُسے حرکت میں حلولِ سریانی ہے ، اور حرکت کو جرم میں ، تو اُسے جرمِ فلک میں ، اور مادی میں واقع نہ ہوگا مگر مادی ، اور وہ اپنی نفسِ ذات میں مفارق ہیں تو بالذات وقوع فی الزمان سے آبی ہیں ، لاجرم اُن کا وجود کسی ظرف دیگر میں ہے یا لافی ظرف

بہر حال اُن کا حدوث ممکن بالذات ہے ــــ کہ ذاتِ ممکن نہ قِدَم کی مُقتضِی نہ عدم کی ، تو قطعاً حدوث کی منافی نہیں جیسے کہ اس کی مقتضی بھی نہیں ــــ یہی حدوث کا امکانِ ذاتی ہے ــــ اور حدوث بے سبقتِ عدم ممکن نہیں ، تو ضرور اُن کے وجود پر اُن کے عدم کی سبقت ممکن ، اور بحکمِ مقدمۂ سابقہ یہ عدم نہ ہوگا مگر اُن کی طرح لافی ظرف یا ظرفِ دیگر میں ، بہر حال زمانے میں نہ ہوگا

تو روشن ہوا کہ ــــ جس کا وجود زمانے میں نہیں برتقدیرِ حدوث اُس کا عدمِ سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا ، بلکہ ظرفِ دیگر میں [ہوگا] یا لافی ظرف [ہوگا]

اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس کا وجود زمانے میں نہیں ، ورنہ ظرفیۃ الشی لنفسہٖ لازم آئے ــــ تو قطعاً برتقدیرِ حدوث اُس کا عدمِ سابق زمانہ میں نہ ہوگا ، اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا وباللّٰہ التوفیق

یہ بات وہی ہے جو اوپر گزری کہ ــــ زمانہ کی محکم کمند تمہارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے جس میں تمہاری عقولِ ناقصہ کے سر پھنس گئے ، تمہیں وجود کی سابقیت ومسبوقیت بے تصورِ زمانہ بن ہی نہیں پڑتی ، حالانکہ بُرہان سے ثابت کہ [وجود کی سابقیت ومسبوقیت] بے زمانہ بھی ممکن [ہے]

الحمدللّٰہ ــــ قبلیتِ مذکورہ بلا زمانہ بھی ہونے پر یہ دو روشن دلیلیں ﴿ذٰنِكَ بُرْهَانٰنِ مِنْ رَّبِّكَ﴾ [ب ۲۰ ع ۷ آیت ۳۲] یعنی ﴿یہ دو حجتیں ہیں تیرے رب کی﴾ [کنز الایمان] کے فضل سے اس فقیر پر فائض ہوئیں وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ــــ اِن کے بعد زیادہ بحث کی حاجت نہیں ، مگر کلماتِ علماء میں اس مُعضِلہ سے پانچ جواب مذکور ہوئے ، ہم بھی بعونہٖ تعالیٰ پانچ کی تکمیل کریں ، کہ اُن سے مل کر ــ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ــ ہوں

جوابِ سوم ــــ اقولُ ــــ ظاہر ہے کہ جب زمانہ حادث ہوگا اُس کے لیے طَرَفِ اوّل ہوگی نہیں مگر آن ، اور زمانہ کہ امتداد ہے اُس کے بعد ہوگا ، تو اُس آنِ سابق میں زمانہ نہیں ، لاَجَرم اُس کا عدم ہے ، تو عدمِ زمانہ اُس کے وجود پر سابق ہے اور زمانہ میں نہیں بلکہ آن میں ہے

ــــ یعنی زمانے کو

Marfat.com

اگر کہیے اس آن سے پہلے عدم زمانہ تھا یا نہیں؟...... بہر حال زمانہ سے پہلے زمانہ لازم ، اگر نہ تھا جب تو ظاہر کہ وجودِ زمانہ تھا ، اور اگر پہلے عدم تھا تو یہ وہی قبلیتِ زمانیہ ہے

اقولُ اقتصار نہ کرو بات پوری کہو ، قبل و بعد صفت ہیں ، موصوف ظاہر کرو۔ اگر یہ موصوف زمانہ لیا ، یعنی اس آن سے پہلے جو زمانہ تھا اُس میں کیا تھا؟...... تو سوال نراجنون ہے ، آنِ حدوثِ زمانہ سے پہلے زمانہ کیسا؟۔ اور اگر کوئی اور امکان واتساع لیا تو ہم کہیں گے اُس میں بھی عدمِ زمانہ تھا ، اور زمانہ سے پہلے زمانہ نہ ہوا

جوابِ چہارم ــــ اقولُ ــــ حق یہ کہ عدم موجود نہیں ، تو نہ اُس کے لیے کوئی ظرف ہے نہ وہ تقدم سے موصوف ہوسکے ، کہ یہاں تقدم وتاخرمن حیث التحقق میں کلام ہے ، عمرو سے پہلے زید تھا ، اس کے یہ معنی کہ وجودِ عمرو سے وجودِ زید سابق تھا

یونہی وجود سے پہلے عدم ہونے کا یہی مفہوم کہ عدم کا وجود اس [وجودِ حادث] سے مقدم تھا ، حالانکہ عدم ہرگز موجود نہیں ، ورنہ اَعدام مُعَلَّل ہوں ، کہ اُن کا وجود نہ ہوگا مگر ممکن ، ورنہ حوادث محال یا واجب ہو جائیں (۱) ، اور ہر ممکن محتاجِ علت ، حالانکہ عدم مُعَلَّل نہیں

نیز اگر اعدام موجود ہوں تو امورِ غیر متناہیہ مُرَتَّبہ موجودہ بالفعل لازم آئیں ، مثلاً عقول دس ہیں ، دس سے زیادہ گیارہ بارہ الیٰ غیرِ النہایہ سب معدوم ہیں ، تو تمام اعدامِ مُرَتَّبہ نامتناہیہ موجود بالفعل ہیں ، اور یہ محال ہے

تو یہ کہنا کہ۔" حادث کا وجود مسبوق بالعدم ہے ، یا اَعدام ازلی ہیں"۔ محض ظاہری بات ہے ، حادث وہ جس کا وجود ازل میں نہ تھا ــــ نہ وہ جس کا عدم ازل میں تھا ــــ کہ عدم **تھا** اور **ہے** کی صلاحیت نہیں رکھتا ، اور ازل کوئی زمانہ نہیں ، فلاسفہ بھی مانتے ہیں کہ مُفارِقات ازلی ہیں ، اور زمانی نہیں

اگر کہیے ــــ جب ازل میں **نہ حادث کا وجود تھا نہ عدم** تو ارتفاعِ نقیضین ہو گیا

اَقُولُ ــــ حادث کے وجود و عدم نقیضین نہیں ، باری عَزَّ وَجَلَّ نہ حادث کا وجود ہے نہ عدم

اگر کہیے ۔ جب ازل میں حادث کا **عدم نہ تھا** ضرور **وجود تھا** ، کہ سلبِ عدم کو وجود لازم ، تو حادث حادث نہ رہا

---

(۱) یعنی عدمِ زمانہ کا اگر وجود ہو تو وہ وجود محال یا واجب نہیں ہوسکتا ، کیونکہ عدم کا وجود اگر محال ہو تو حوادث واجب ہو جائیں گے ، یعنی عدمِ حادث کا وجود اگر ہو ہی نہ سکے تو وجودِ حادث کا نہ ہونا کبھی بھی نہ ہوسکے گا ، اور عدم کا وجود اگر واجب ہو تو حوادث محال ہو جائیں گے ، حالانکہ حوادث نہ تو واجب ہیں نہ محال

تو ثابت ہوا کہ عدم کا وجود ممکن ہی ہوگا ، اور ہر ممکن علت کا محتاج ہے ، تو عدم کا وجود علت کا محتاج ہوگا ، اور اَعدام مُعَلَّل ٹھہریں گے

Marfat.com

اَقُوْلُ ــــــ ''ازل میں حادث کا **وجود نہ تھا**'' ــــــ اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ ــــــ ''**عدم تھا**'' ــــــ ورنہ عدمِ ثبوت ثبوتِ عدم نہیں (۱)، نہ اِس [ثبوتِ عدم] کی نفی سے اُس [عدمِ ثبوت] کی نفی ہو، کہ وجود لازم آئے ــ سلبِ بسیط سلبِ معدوم نہیں، نہ اِس [سلبِ معدوم] کے سلب کو تحصیل لازم ــ زیدِ معدوم کے لیے جس طرح **قائم** ثابت نہیں، **لا قائم** بھی ثابت نہیں ــــــ کہ یہ بھی ثبوتِ موضوع کا طالب، تو ''زیدٌ لیس بلاقائمٍ'' ثابت، اور اس سے ''زیدٌ قائم'' ثابت نہیں

جوابِ پنجم ــــــ اَقول

بِـرَبِّـیْ اَسْـتَـخِـیْـرُ، وَحَسْبُنَـا اللّٰہُ وَنِعْمَ الْـوَكِـیْـلُ، فَـاِنْ اَصَبْتُ فَمِنَ اللّٰہِ، وَلَـہُ الْـحَمْـدُ، وَاِنْ اَخْطَاْتُ فَمِنَ الشَّیْطَانِ، وانا اَعْتَقِدُ بِکُلِّ مَاھُوَ حَقٌّ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ	میں اپنے رب سے استخارہ کرتا ہوں، اور اللہ ہمیں کافی ہے اور وہ کیا ہی اچھا کارساز، تو اگر میری فہم نے حق کو پالیا تو یہ اللہ کی طرف سے ہے، اور اُسی کے لیے حمد ہے، اور اگر میری فہم نے غلطی کی تو یہ شیطان کی طرف سے ہے، اور میں اعتقاد رکھتا ہوں ہر اُس بات پر جو رحمٰن کے نزدیک حق ہے

۱ ــــــ ہر عاقل جانتا ہے کہ وجودِ باری عزّ وجلّ کو اس کی صفاتِ قدیمہ (یا فلاسفہ کے نزدیک عقلِ اول) پر **تقدمِ ذاتی** ہے، یونہی سب حوادث پر بھی ــــــ مگر بداہتِ عقل شاہد کہ وجودِ حوادث پر اُس کے وجود کو **ایک اور تقدم** بھی ہے ــــــ جو صفات (یا بطورِ فلاسفہ عقلِ اول) پر نہیں ــــــ یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجودِ الٰہی تھا، اور وجودِ حوادث نہ تھا، بلکہ بعد کو ہوا ــــــ اور ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ تھا، اور صفاتِ الٰہیہ نہ تھیں ــــــ نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ ازل میں واجب تھا اور معلول اول نہ تھا

بالجملہ صفات (یا معلولِ اول) کو ازل سے تخلف نہیں، اور وجودِ حوادث کو قطعاً ہے، **تو حوادث پر وجود حق کو تقدمِ ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے، اور وہ ہرگز زمانی نہیں**، کہ باری عزّ وجلّ زمانے سے پاک ہے، فلاسفہ بھی اس تنزیہ میں ہمارے ساتھ ہیں

۲ ــــــ صفاتِ الٰہیہ قطعاً قدیم ہیں، اور قدیم بالذات نہیں مگر ذاتِ علیّہ، اور صفات بھی زمانے سے متعالی

---

(۱) عدمِ ثبوت [یعنی **وجود نہ تھا**] ثبوتِ عدم [یعنی **عدم تھا**] **نہیں ہے** ـ تو **عدم تھا** کی نفی [یعنی **عدم نہ تھا**] سے **وجود نہ تھا** کی نفی نہیں ہوتی ــــــ اور **وجود نہ تھا** کی نفی سے **وجود تھا** لازم آئے گا ــــــ **عدم تھا** کی نفی [یعنی **عدم نہ تھا**] سے **وجود تھا** لازم نہیں آئے گا

ــــــ یہ قوسین ( ) امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے ہیں، راقم کی زیادات اس شکل [ ] پر ہیں

Marfat.com

، تو اُن کا قِدَم زمانی بھی نہیں ہوسکتا (۱)

۳ ـــــ باری وصفاتِ باری عَزَّ جَلَالَہٗ کے لیے یقیناً بقا ہے ، کہ وجود اُس کا واجب ہے [۵] ، اور وہ [یعنی بقا] نہیں مگر استمرارِ وجود (۲) ، اور استمرار مقتضی اِتِّسَاع ، اور محال ہے کہ [وہ اِتِّسَاع] زمانہ ہو (۳) ، لاجرم اگر میری فکر خطا نہیں کرتی تو **ضرور علمِ الٰہی میں ایک اتّساعِ قُدسی** زمان وزمانیات سے متعالی ہے جس کا پرتَو حوادث میں زمانہ ہے ، عجب نہیں کہ آیۂ کریمہ

---

(۱) وقَع فی المقاصد و شرحِها مَا نَصّهٗ ، لا قدیمَ بالذات سوی اللّٰہ تعالیٰ ، و امّا بالزمان فصفات اللّٰہ فقط۔

اقول و ھو سھو عظیم فی العبارة فَلْیُتَنَبَّہْ ، و غایةُ توجیھه عندی اَنّ المتکلمین یُقَدِّرون لتصویر القِدَم و تقریبِه الی الفھم ازمنةً ماضیةً لا تتناھیٰ، فکُلّ ماکان مع جمیع تلك المفروضات ، ای لم یَصِحّ اَن یُفرَضَ زمانٌ و ھو لیس معه فھو القدیم ، لکن علی ھذا لَا وجه لتخصیصه بالصفات ، فانّه القِدَمُ الآخَرُ للذات ۱۲منه ـ

(۲) قال فی المقاصد و شرحھا ، المعقولُ منه ای من البقاء استمرارُالوجود منه ۱۲منه غفر له ـ

(۳) وقع فیھما بعدما قدّمتُ ، ولا معنیٰ لـذلك سِوی الـوجـود مِنْ حیثُ انتسابِه الی الزمان الثانی بعد الزمان الاول اھ

(۱) مقاصد وشرحِ مقاصد میں یہ تعبیر واقع ہوئی کہ ’’قدیم بالذات سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں ، رہا قدیم بالزمان تو صرف صفاتِ الٰہیہ ہیں‘‘ ـــ **میں کہتا ہوں** اس تعبیر میں بڑا سہو ہے ، لہٰذا خبردار رہو ، میرے نزدیک اس تعبیر کی انتہائی توجیہ یہ ہے کہ متکلمین قِدَم کا نقشہ کھینچنے اور اُسے فہم سے قریب کرنے کے لیے غیر متناہی زمانہائے گزشتہ فرض کرتے ہیں ، اب جو شی ان تمام مفروض زمانوں کے ساتھ ہو ، یعنی کوئی ایسا زمانہ فرض نہ کیا جاسکے جس کے ساتھ وہ شی نہ ہو تو ایسی شی قدیم ہے

لیکن اُن کی تعبیر [قدیم بالزمان] کا یہ معنیٰ لیا جائے تو قِدَم زمانی کو جو انہوں نے صرف صفات کے لیے بتایا اس تخصیص کی کوئی وجہ نہ رہے گی ، کیونکہ یہی تو وہ قِدَم دیگر ہے جو ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کے لیے بھی ہے

(۲) مقاصد وشرحِ مقاصد میں فرمایا کہ بقاء کا مفہوم استمرارِ وجود ہے

(۳) مقاصد وشرحِ مقاصد میں عبارتِ بالا [یعنی بقاء کا مفہوم استمرارِ وجود ہے] کے بعد یہ تعبیر واقع ہوئی کہ ـــــ ’’استمرارِ وجود کا معنیٰ نہیں ہے مگر وجود ، اس حیثیت سے کہ وہ زمانۂ اول کے بعد زمانۂ ثانی کی طرف منسوب ہو‘‘ ـــــ

---

۵ اور جس کا وجود واجب ہو اُس کی فنا محال ہے ـــ شرح مقاصد ج ۳ مقصد خامس فصل ثالث مبحث سابع ص ۱۲۱

Marfat.com

وَاِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّکَ کَاَلْفِ سَنَۃٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ۔ [پ۱۷ ع۱۳ آیت ۴۷]

اور بے شک تمہارے رب کے یہاں ایک دن ایسا ہے جیسے تم لوگوں کی گنتی میں ہزار برس [کنزالایمان]

اُس کی طرف اشارہ ہو وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ

اقول اولًا تعالٰی عن اَن یُنسَبَ وجودُہ الٰی زمان، و **ثانیًا** لو کان بقاءہ بھذا المعنٰی لزم قِدَمُ الزمان، والعُذْرُ عن ھذا ما قَدَّمْتُ، وقد اَحْسَنَ صاحبُ المَوَاقِف اذ قال بعد اثبات امتناعِ ثبوتِ الزمان لہ تعالٰی، یُعلَم ممّا ذکرنا انّ بقاءہ تعالٰی لیس عبارۃً عن وجودہ فی زمانین اھ

قال السید بل ھو عبارۃ عن امتناع عَدَمِہٖ ومُقَارَنَتِہٖ مع الاَزْمِنَۃِ اھ

اقول اوّلًا تعالٰی عن اَنْ یقترِن بزمان، و **ثانیًا** لو کان بقاءہ بھذا المعنٰی لم یکن باقیًا قبل الزمان لعدم الاقتران،

و لعلّہ معطوف علی العدم، ای بقاءُہ تعالٰی عبارۃٌ عن امتناع عدمہ مع امتناع مقارنتہ مع الازمنۃ، و ھذا وان کان بعیدًا، احسنُ من ذٰلک القریب، لِصِحَّتِہٖ وقُرْبِہٖ من الادب

امّا الذی انسلخ عن الادب انْسِلاخَۃً

میں کہتا ہوں ① اللہ تعالٰی اس سے پاک و برتر ہے کہ اُس کا وجود کسی زمانے کی طرف منسوب ہو ② اگر اللہ تعالٰی کی صفتِ بقاء کا یہ معنٰی ہو تو زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا ــــ اس تعبیر کی توجیہ وہی ہے جو میں پہلے بیان کر چکا ــــ صاحبِ مواقف نے بڑا اچھا کیا کہ اللہ تعالٰی کا زمانے میں ہونا محال ثابت کر کے فرمایا ــــ "ہمارے اس بیان سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالٰی کی صفتِ بقاء کا یہ معنٰی نہیں کہ اُس کا وجود دو زمانوں میں ہے

میر سید شریف نے شرح میں کہا ــــ بلکہ بقاء کا معنٰی ہے امتناعِ عدم واقتران بہ جمیع ازمان

میں کہتا ہوں ① وہ پاک ہے اس سے کہ زمانے کے ساتھ اُسے مُقارنت یعنی اتصال ہو ② اگر بقائے ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا اس معنٰی کر ہو تو زمانے سے پہلے اس کے لیے بقاء نہ ہوگی، کیونکہ زمانے سے اتصال نہیں پایا جائے گا

شاید "مقارنت" کا عطف "عدم" پر ہے، یعنی الٰہی صفتِ بقا کا معنٰی یہ ہے کہ ــــ "اس کا عدم محال ہے، اور زمانوں سے اُس کا اتصال بھی محال ہے" ــــ یہ معنٰی گو بعید ہے تاہم اُس قریب سے بہتر ہے، کہ صحیح بھی ہے اور ادب کے قریب بھی

ــ انسلاخہ: ـ حاشیہ الکلمۃ الملھمۃ میں یہی لفظ ہے، فتاوٰی مترجم میں اس مقام پر عبارت یوں لکھی ہے ــــ "اما الذی انسلخ عن الادب رأسًا و بعد عن الدین الخ" ــــ اس کا ماخذ وہی لوگ جانیں ــــ مطبوعہ کتاب الکلمۃ الملھمۃ میں جو لفظ ہے "اِنْسِلَاخَۃً" یہ مفعول لہ ہے، یعنی دین سے یکبارگی نکل جانے کے سبب جو ادب سے عاری ہو گیا ــــ جیسا کہ شرح ابن عقیل جزء ثانی بیان مفعول لہ ص۱۹۰ میں ہے ضَرَبْتُ اِبْنِیْ تَادِیْبَۃً: میں نے اپنے بیٹے کو اس کی تربیت کے لیے مارا

Marfat.com

اُس اِتّساعِ متعالی میں صفات کوذات (یا معاذ اللہ بطورِ فلاسفہ عقل اول کو واجب تعالیٰ) سے معیت اور قِدَم واستمرارِ وجود ہے اُس [اتساع متعالی] کے لحاظ سے (۱) ذات وصفات (یا بطورِ فلاسفہ عقول) کو حوادث پر یہ دوسرا التقدم ہے

عن الدين بمَرّةٍ ، وهو المُتشدِّق الجونفوري ، فزَعَم ان الفطرة المُنفَطِمة عن لِبان الطبيعة تشتهي سلبَ البقاء عنه سبحٰنه ، و تعُدّه عينَ التقديس ١ ھ فلا والله ، ما هذا اِلّا تقديسُ ابليسَ ، نسأل اللّٰهَ العافِيَةَ

يَبقىٰ وجهُ ربك ذُو الجَلال

فلا تَسمعُ تشدُّقَ ذی خِلال ۲امنه

(۱) **اقولُ** واذ ليس وجوده عينيًّا ، بل عِلميًّا ، فما ثَمّ شئٌ يَمُرّ عليه او يُحيط به ، بل هو بكل شئ محيط ،

اما الزمان فحادث وان لم يكن موجودًا في الاعيان ، فلَمْ يتعلّق به في الازل ، فما كان يتعلق به في ما لا يزال ، لانه تعالیٰ عَنْ اَنْ يَتجدَّد له شئ ،

ومعلوم انّه تعالیٰ يَعْلم و يُبصِر ويَسمَع ذاتَه العَلِيّةَ على وجه الكمال،وقداحاط بكل شئ علمًا،وليس اِلّا اَنّ الكل منكشفٌ لَدَيْه، وهو المحيط بعِلْمه و بَصَرِه و سَمْعِه و بكل شئ، و بالجملة فالعُقول عاجزة عن اِدراك كُنْهِ الذات والصفاتِ ، امنّا به كما هو باسمائه و صفاته ۱۲منه غفر له ـ

رہا وہ جو ادب سے بے بہرہ ہوا ، اس لیے کہ بہ یک گام دین سے نکل گیا یعنی جونپوری لقاظِ ناحفاظ ، اُس نے بکا کہ ـــ "فطرت جو طبیعت کا دودھ پینے سے باز آگئی وہ خواہش کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے بقاء کی نفی کی جائے ، اور اس نفی کو تقدیس [یعنی پاک بتانا] سمجھتی ہے" ـــ تو اے مخاطب سن! خدا کی قسم یہ نہیں ہے مگر شیطانی تقدیس ـــ ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگتے ہیں

تیرے ربِّ ذوالجلال کی ذات باقی رہے گی
تو ، تو کسی پراگندہ خیال کی بکواس نہ سُن

(۱) **اقول**:۔اور جب اُس اتساعِ قدسی کا وجود عینی نہیں ، بلکہ علمی ہے تو وہاں کوئی ایسی شئ نہیں جو اللہ تعالیٰ پر گزرے یا اللہ تعالیٰ کا احاطہ کرے ـــ بلکہ اللہ ہر شئ کو محیط ہے

رہا زمانہ تو اس کا وجود اگرچہ عینی نہیں [یعنی زمانہ خارج میں موجود نہیں] تاہم حادث ہے ، تو ازل میں زمانے کا اُس پاک ذات سے تعلق نہ ہوا ـــ تو آئندہ بھی نہ ہوگا ـــ کیوں کہ وہ پاک ہے اِس سے کہ اُس کی کوئی شئ نو بہ نو ہو ، اور معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذاتِ عَلِیَّہ کو بَر وجہِ کمال جانتا دیکھتا اور سنتا ہے۔"اور اُس کا علم ہر شئ کو محیط ہے [۵]" ـــ

اور اس احاطے کا معنیٰ نہیں ہے مگر یہ کہ ـــ سب کچھ اُس پر کھلا ہوا ہے ، اور وہ اپنی صفاتِ علم وسمع وبصر کو اور ہر چیز کو محیط ہے

خلاصہ یہ کہ اُس کی ذات وصفات کی حقیقت کو جاننے سے عقلیں عاجز ہیں ـــ ہم اُس پر ایمان لائے ، اور اُسے ویسا ہی مانا جیسا وہ اپنے اسماء اور اپنی صفات کے ساتھ ہے

[۵] [صفحہ آئندہ پر]

Marfat.com

اوراس کا وجود صرف علمی ہے (ا) کہ ہرگز وجودِ خارجی نہیں ـــ بلاتشبیہ جس طرح ہمارے ذہن میں زمانے کا وجودِ وہمی کہ ہرگز وجودِ عینی نہیں ، الاعیانُ الثابتةُ لَمْ تَشُمَّ رائحةً مِنَ الوجود ـــ زمانے کا عدم اُسی اتّساعِ قُدسی میں اُس کے وجودِ حادث پر مقدم ہے ، اورزمانے سے پہلے زمانہ لازم نہیں

اگر کہئے ـــ ہم اُسی اِتساعِ قدسی کا نام زمانہ رکھتے ہیں ، اب تو قدیم ہوا ـــ

اقولُ اولاً صریح غلط ، تم تو زمانے کو عرضِ قائم بالفلک مانتے ہو ، کہ وہ مقدارِ حرکت ہے ، تو حرکت سے قائم ، اورحرکت فلک سے قائم ، اورقائم سے قائم قائم ع ـــ اوریہ اِتساع اُس سے منزہ ـــ **ثانیاً** قِدم فرعِ وجود ہے ، اوریہ موجود ہی نہیں ـــ **ثالثاً** مقصود تو یہ تھا کہ تمہاری ظلمتوں سے خلاص ہو ـــ [یعنی یہ] کہ زمانہ قدیم ہے ، اوروہ مقدارِ حرکتِ فلک ہے ، تو حرکت قدیم ہے ، توفلک قدیم ہے ، توافلاک وعناصر قدیم ہیں ـــ یہ بحمدہٖ تعالیٰ باطل ، اورظلمتیں زائل ، اورنجات حاصل ، والحمد لِلّٰہ ربّ العٰلمین

تنبیہ :- مُعضِلہ کی ایسی ہی تقریر امتناعِ انقطاعِ زمانہ پر کی جاتی ہے کہ ـــ منقطع ہو توعدم کو وجود سے ایسی ہی بعدیت ہوگی جس میں سابق ولاحق دونوں جمع نہ ہوسکیں ، اوروہ نہیں مگر زمانی ، تو زمانے کے بعد زمانہ لازم ـــ اورہمارے پانچوں جواب بعون الوہّاب اس کے ردکو بھی کافی ووافی ، کما لایخفٰی فاعرِف ولِلّٰہ الحمد ـــ اوریہ تقاریر زمانے کے موہوم ہونے ہی پرموقوف نہیں ، اگر بالفرض زمانہ موجودِ خارجی اورمقدارِ حرکت اورخاص حرکتِ فلکیہ ہی کی مقدار یا کوئی جوہرِ مستقل ہو غرض عالم میں سے کچھ بھی ہو اُس کے حدوث وامکانِ انقطاع پر کوئی حرف نہیں آسکتا ـــ وَلِلّٰہِ الْحَمْدُ ـــ

(ا) فائدة جلیلة بھٰذا وللّٰہ الحمد تُحَلّ عُقدةٌ حَارتْ فیھا الافھامُ ، وھو جَرَیانُ برھانِ التطبیق	**فائدۂ جلیلہ:** بحمدہٖ تعالیٰ اس سے ● وہ عُقدہ حل ہوجائے گا جس میں عقلیں حیران ہیں ، یعنی برہانِ تطبیق کا علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا

[صفحۂ گذشتہ کا بقیہ] ے جب اللہ تعالیٰ کا علم ہرشئی کو محیط ہے ـــ اوراُس اتساعِ قدسی کا وجود علمی ہے ـــ تو وہ اتساعِ قدسی ضرور علمِ الٰہی میں ہے ـــ تو علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا اُس اتساعِ قدسی کو بھی محیط ہوگا

ے ـــ یعنی زمانے کا وجود ایسا اضعف انحائے وجود ہے کہ اس کے وجود کی بو بھی حقیقی موجوداتِ خارجیہ کے مشام تک نہ آئی

ع ـــ تو زمانہ تمہارے یہاں فلک سے قائم ہوا ـــ اوریہ اِتساعِ قدسی فلک سے قائم ہونے سے منزہ ہے

● یعنی اُس اتساعِ قدسی کے اثبات سے جس کا وجود صرف علمی ہے ـــ رہا یہ کہ کیسے حل ہوجائے گا؟ تو اس کا کامل ایضاح ''افاضۂ نورانی'' تابشِ ششم میں ملاحظہ کیجئے ، اورکچھ اجمال آگے جوابِ امام کے تحت آرہا ہے

Marfat.com

یہ تقریر خوب ذہن نشیں کرلی جائے کہ بعونہ تعالیٰ بکثرت ظلماتِ فلسفہ سے نجات ہے ، میں امید کرتا ہوں کہ ردِ فلسفۂ قدیمہ میں اگر میں اور کچھ نہ لکھتا تو یہی ایک مقام بہت تھا جس کا صاف ہونا فیضِ ازل نے اس عبدِ اذل کے ہاتھ پر رکھا تھا ، وللّٰہ الحمد ــــ

[الکلمة الملهمة ص ۹۷ تا ۱۰۵]

فی علم اللّٰہ عَزَّ وَجَلَّ لانہ یعلم کلَّ متناہ و غیرِ متناہ علی التفصیل ،

میں جاری ہونا ــــ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر متناہی اور غیر متناہی کو تفصیلاً جانتا ہے [تو غیر متناہی پایا گیا ، حالانکہ برہان تطبیق غیر متناہی کو محال بتاتی ہے]

اجاب الدوانی فی شرح العقائد بانّ علمہ تعالیٰ واحد بسیط ، فلا تعدُّدَ فی المعلومات بحسب علمہ ، بل ھی ھناك متحدة غیرُ متکثرة ، امّا فی وجودھا الخارجی فالعالَم حادثٌ ، فلیس الموجود الّا متناھیا ، وان لم یقِفْ عند حدّ الی الابد ،

دوّانی نے شرح عقائد میں اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ ــــ ’’اللہ تعالیٰ کا علم واحد بسیط ہے ، لہٰذا اس کے علم کے اعتبار سے معلومات میں تعدّد نہیں ہے ، بلکہ معلومات وہاں ایک ہیں ، کئی نہیں ہیں (۱) ــــ رہا اُن معلومات کے وجودِ خارجی میں تکثّر و تعدد تو عالَم حادث ہے ، تو وجود میں جو بھی آتا ہے [اُن معلومات میں سے وہ] متناہی ہے (۲) اگرچہ یہ وجود میں آنے کا سلسلہ کبھی کسی حد پر رکے گا نہیں‘‘ ــــ

ھٰذا حاصل ماطال بہ ، وردّہ عبد الحکیم بنقل الکلام الیٰ علمہ تعالیٰ التفصیلی

یہ دوانی کے طویل جواب کا خلاصہ ہے ــــ عبد الحکیم سیالکوٹی نے اس جواب پر یہ رد کیا کہ ــــ ’’ہم گفتگو علم تفصیلی میں لائیں گے‘‘ ــــ (۳)

اقول لا الجوابُ بشیٔ ولا الرّدُّ علیہ ، فانّ تقسیم علمِہٖ الی اجمالی و تفصیلی من بدعات الفلاسفة ،

میں کہتا ہوں نہ تو وہ جواب کوئی چیز ہے ، نہ یہ رد ، کیونکہ علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کی اجمالی و تفصیلی میں تقسیم فلسفیانہ بدعات سے ہے

بل علمہ تعالیٰ واحد بسیط ، متعلق بجمیع الموجودات والمعدومات والممکنات والمحالات ، علی اتمِّ تفصیل ، لاامکانَ للزیادة علیہ ، فالعلم واحد ، والمعلومات غیر متناھیة

ہمارا اعتقاد تو یہ ہے کہ ــــ علم الٰہی عَزَّ وَجَلَّ واحد بسیط ہے ، اور تمام موجودات معدومات ممکنات اور محالات سے ایسی کامل تر تفصیل کے ساتھ متعلق ہے جس سے زیادہ ممکن نہیں ، تو علم واحد ہے ، اور معلومات غیر متناہی در غیر متناہی در غیر متناہی

(۱) یعنی معلومات غیر متناہیہ کا علمِ الٰہی میں وجودِ علمی واحد ہے ، ایک ہے تو وہاں برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی

(۲) غیر متناہی نہیں ہے کہ اُن میں برہان جاری ہو (۳) کہ علم تفصیلی کے اعتبار سے معلومات میں تکثّر ہے ، اور معلومات غیر متناہی ، تو برہان اُن میں جاری ہوگی ، اور متناہی ہونے کا اشکال لائے گی

Marfat.com

فی غیر متناه ، فی غیر متناه ، کما بیّنتُه فی کتابی " الدولةُ المکیة " و تعلیقاتِه " الفیوضُ المَلَکیة " ـ

قال السیالکوتی بل الجواب فی تعلیقات الفارابی انّه تعالیٰ یعلم الاشیاءَ الغیرَ المتناهیةِ متناهیةً،وذٰلك اَنّ الجواهر والاعراضَ، متناهیة، والنِسَبُ بینها غیر متناهیة ،یمکن ان نعتبرَها نحن غیرَ متناهیة ، امّا عنده تعالیٰ فمتناهیة ، اذ یَصِحُّ ان تُوجَد تلك الجواهرُ والاعراضُ فی الاعیان ،فبوجودها توجد النِسَبُ بالفعل ، لانها لوازمها ، ووجودُ کلّ شئٍ هو معلومیّتُه للّٰه عَزَّوَجَلَّ هٰذا تلخیصُ ما أطال به

اقول اولاً علمه تعالیٰ لاینحصر فی الجواهر والاعراضِ الموجودةِ ، بل یحیط بها و بالممکنة ، و هی غیرُ متناهیة قطعا ، کنِعَمِ الجنة و اٰلامِ النار ـ والعِیاذ باللّٰه تعالیٰ منها ـ

و **ثانیاً** مَن یعلم الغیرَ المتناهیْ مُتناهیاً فقد علِم الشئَ علیٰ خلاف ما هو علیه ، واللّٰه تعالیٰ مُتعالٍ عنهُ

وان ارید اَنّ العلم الالٰهیَّ محیط بها فکانت محصورةً فیه کالمتناهی لَمْ یُجْدِ فی

ہیں ، جیسا کہ میں نے اپنی کتاب **الدولۃ المکیۃ** اوراس کے حواشی **الفیوض الملکیۃ** میں بیان کیا

سیالکوٹی نے کہا کہ —— ''بلکہ اس اِشکال کا جواب — فارابی کی تعلیقات میں یہ ہے کہ —— اللہ تعالیٰ غیر متناہی اشیاء کو متناہی جانتا ہے ، یہ اس لیے کہ جواہر اور اعراض متناہی ہیں —— اوران کے درمیان نسبتیں غیر متناہی ہیں —— جنہیں ہم غیر متناہی اعتبار کر سکتے ہیں — لیکن عنداللہ وہ متناہی ہیں — کیونکہ اُن جواہر واعراض کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے — تو ان کے وجودِ خارجی سے نسبتیں بھی بالفعل پائی جائیں گی ، کہ وہ نسبتیں جواہر واعراض کو لازم ہیں — اور ہر شئی اللہ عَزَّوَجَلَّ کو جو معلوم ہے یہ معلومیتِ عنداللہ ہی ہر شئی کا وجود ہے'' —

یہ فارابی کی طول طویل عبارت کا اختصار ہے۔

اقول:۔ [اس میں کئی وجہ سے کلام ہے]

① علم الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں صرف یہی جواہر واعراض نہیں ہیں جو وجود میں آچکے [جو کہ متناہی ہیں] بلکہ علم الٰہی جَلَّ وَعَلَا کے دائرے میں یہ بھی ہیں ، اوروہ بھی ہیں جو ہو سکتے ہیں ، اوروہ ہو سکنے والے جواہر واعراض یقیناً غیر متناہی ہیں ، جیسے جنت کی نعمتیں ، اور دوزخ کی تکلیفیں ، اُن تکلیفوں سے خدا کی پناہ

② جو غیر متناہی کو متناہی جانے اُس نے شئی کو اُس کی حالتِ واقعیہ کے برخلاف جانا — اوروہ پاک ذات ایسا جاننے سے برتر ہے

اوراگر عنداللہ متناہی کہنے سے مراد یہ ہے کہ — علمِ الٰہی غیر متناہی نسبتوں کو محیط ہے ، تو وہ نسبتیں علمِ الٰہی میں اِس طرح گھری ہوئی ہیں جس طرح

Marfat.com

منعِ جَرَیان البرهان

وثالثًا لاوجه لقوله یمکن ان نعتبرها غیرَ متناهیةٍ،بل نعلم قطعا انها غیرُ متناهیة ، فیجری البرهانُ فیها بحسب علمنا، ولا یحتاج الیٰ علمنا بها تفصیلا ، والّالم یجرِ البرهانُ فی شئ قَطُّ،اذ لا یُحیط العلمُ الحادثُ بغیر المتناهیٖ تفصیلا ابدا۔

ورابعًا قوله اذ یَصِحُّ ، لا مِساس له بما جعله تعلیلا له ، ولا یفید شبهةً تامة فَضْلًا عن علة

وخامسًا مِن العَجَب قوله اذا وُجدت وجدت نِسَبٌ بالفعل ، و کیف توجد نسبة فی الاعیان ۔

وسادسًا کیف یجتمع غیرُ المتناهی فی الوجود ، و حُصولُ الترتیب غیرُ بعید ۔

وسابعًا کیف یتوقف علمُه تعالیٰ

متناہی گھراہوا ہے **(١)** — تو یہ مراد اُن نسبتوں میں اجرائے برہان ممنوع ٹھہرانے کے مقصد میں کچھ فائدہ نہ دے گی

(٣) یہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں کہ — ''جواہرواعراض میں ایک جوہر کو دوسرے سے نیز عرض سے اور ایسے ہی عرض کو دوسرے عرض سے نیز جوہر سے جو نسبتیں ہیں اُنہیں ہم غیر متناہی اعتبار کرسکتے ہیں'' — کرسکنا کیا معنیٰ ؟ بلکہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ وہ غیر متناہی ہیں **(٢)** —— تو اُن میں ہمارے علم کے لحاظ سے برہانِ تطبیق جاری ہوگی ، اور جریانِ برہان کے لیے ہمیں اُن غیر متناہی نسبتوں کو تفصیلاً جاننا ضروری نہیں —— ورنہ برہانِ تطبیق کبھی کسی شی میں جاری نہ ہو ، کیونکہ حادث علم کبھی بھی غیر متناہی کا تفصیلی احاطہ نہیں کرسکتا

(٤) وہ علت یعنی —— ''جواہرواعراض کا خارج میں وجود میں آنا ممکن ہے الخ'' —— اس کو جس دعوے کی علت ٹھہرایا [یعنی —— غیر متناہی نسبتوں کا عنداللہ تعالیٰ متناہی ہونا] اس علت کو اُس دعوے سے کچھ بھی مس نہیں ، وہ ایک باوزن شبہ کا معنی بھی ادا نہیں کررہی ہے ، علت ہونا تو دور کی بات ہے

(٥) کہا کہ —— ''جواہرواعراض جب خارج میں پائے جائیں گے تو نسبتیں بھی بالفعل پائی جائیں گی'' —— یہ عجب بات ہے ، نسبتیں بھلا خارج میں کیسے پائی جائیں گی

(٦) وہ غیر متناہی نسبتیں وجود میں جمع کیسے ہوجائیں گی [جب کہ غیر متناہی کا خارج میں موجود بالفعل ہوجانا محال ہے] اور [یہ فلسفیانہ عذر کریں کہ اُن میں ترتیب نہ ہوگی ، لہٰذا اجتماع غیر متناہی محال نہ ہوگا تو ہم کہیں گے] اُن میں ترتیب کا حاصل ہوجانا کچھ محال نہیں ہے

(٧) اللہ تعالیٰ کا اُن غیر متناہی نسبتوں کو جاننا - اُن کے خارج میں موجود

---

(١) یعنی متناہی کو اگر بمعنیٰ مُحاط ومحصور لو —— **اقول:**۔ تو اس حصرواحاطہ سے وہ نسبتیں متناہی تو ہوئیں نہیں —— ابھی اس سے پہلے حاشیۂ امام میں گزرا کہ —— ''اُس کا علم اپنی ذات وصفات کو بھی محیط ہے'' —— تو اِس احاطے سے ذات وصفات متناہی ہرگز نہ ہوئیں —— الغرض جب وہ نسبتیں احاطۂ علم الٰہی جلَّ وَعَلَا سے متناہی نہ ہوئیں ، صرف کالمتناهی ہوئیں ، اور حقیقت میں غیر متناہی ہی رہیں ، تو اُن میں برہان جاری ہوگی

(٢) دیکھو الدولة المکیة ص١٨٧ ، یا افاضۂ نورانی میں تا بششم

Marfat.com

بهـا علـیٰ وجودهـا فی الخارج ، لٰکن الفلسفی بجهلـه یجعل العلمَ التفصیلیَّ حادثا ، تعالیٰ سبحٰنه و تعالیٰ عما یقولون عُلوًّا کبیرا۔

و بالجملة فلا غِنیٰ فی شئ من هذا ، بل الجوابُ **ما اقول** بتوفیق الوَهّاب ، اِنّما یَقتضِی البرهانُ بامتناع خروج غیر المتناهی من القُوّة الی الفعل ، وهو حاصل ههُنا قطعًا ، فلا معنیٰ لتخلّف البرهان ، وذٰلك انّ تعلُّق العلمِ اصلا بشئ لا یُخرِجه من القوة الی الفعل

فاوّلا الّا تریٰ انّه تعالیٰ عِلم الحوادث فی الازل انّها معدومة فی نفس الامر و ستوجد فی اوقاتها ، فان کان العلمُ مُوجِبَ وُجودِها بالفعل کان العلم بانّها معدومةٌ فی نفس الامر علیٰ خِلافِ الواقع

ہوجانے پر کیسے موقوف ہوگا —— لیکن فلسفی اپنی جہالت سے اُس کے علم تفصیلی کو حادث ٹھہراتا ہے —— پاکی ہے اُسے وہ بہت بلند و برتر ہے فلسفی کی باتوں سے

خلاصۂ کلام یہ جواب کچھ بھی کارآمد نہیں ، لکہ جواب وہ ہے جو — اپنے لگاتار نعمتیں عطا فرمانے والے پروردگار کی توفیق سے۔ میں دیتا ہوں کہ **برہان کا فیصلہ کن اقتضاء صرف یہ ہے کہ (۱) غیر متناہی کا قوت سے نکل کر فعل کی طرف آجانا** [یعنی غیر متناہی کا وجود میں آجانا] **محال ہے** — اور یہ مقتضا یہاں [علم الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں] بیشک موجود ہے **(۲)** تو یہ کہنا کہ —— یہاں برہان تطبیق اپنے مُقتضا سے پیچھے رہ گئی — بے معنیٰ ہے

وجہ سنیے:۔ علم کا کسی چیز سے تعلق اُس چیز کو قوت سے فعل میں نہیں لاتا [یعنی موجود نہیں کردیتا ، اس پر دلائل یہ ہیں]

اولاً دیکھو ازل میں حوادث سے متعلق علمِ الٰہی تَعَالیٰ شَانُہٗ میں یہ تھا کہ —— حوادث واقع میں معدوم ہیں ، اور آئندہ اپنے اوقات میں وہ وجود میں آئیں گے — تو علم سے حوادثِ معلومہ کا بالفعل موجود ہوجانا اگر لازم ہو تو یہ علم کہ — حوادث واقع میں معدوم ہیں —— واقع کے خلاف ہوگا

— طباعت میں روشنائی اڑی ہونے کے سبب پڑھنے میں نہیں آیا ، اندازاً تعالیٰ لکھا گیا **(۱)** امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے یہاں اصل کتاب میں بداہتِ عقل کے مقدمات سے **اتساعِ قدسی کا اثبات فرمایا** ، جس کے لحاظ سے ذات وصفات کو حوادث پر ایک اور تقدم ہے ، جو ذاتی نہیں ہے ، اور زمانی بھی نہیں ہوسکتا۔ اور فلسفی کو بھی اپنی تراشیدہ عقولِ عشرہ کے لیے حوادث پر یہ تقدم جو نہ ذاتی ہے نہ زمانی ، ماننے سے گنجائشِ انکار نہیں — اور اس اتساع کا وجود صرف علمی ہے ، خارجی نہیں ، یعنی وہ صرف علم الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں ہے ، اور اسی اتساع کے لحاظ سے ذات وصفات کو حوادث پر وہ تقدم مذکور ہے ، تو وہ اتساع متناہی نہیں ہوسکتا ، بلکہ ضرور غیر متناہی ہے ، اور یہ **اثباتِ اتساع بداہتِ عقل سے ہے** ، تو بداہتِ عقل سے غیر متناہی کا تحتِ علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا ہونا ثابت ہوا ، تو غیر متناہی کے علم میں ہونے کو محال ٹھہرانا برہانِ تطبیق کا اقتضا نہیں ہوسکتا۔ بلکہ برہانِ تطبیق کا مقتضیٰ ، غیر متناہی کے صرف عدم ←

Marfat.com

وثانیًا انما اراد اللّٰه تعالیٰ وُجودَ الحوادث فی اوقاتها ، ولا وجود لها اِلّا بارادته تعالیٰ ، فیستحیل ان تکون موجودةً فی الازل

وثالثًا الا تریٰ انّه تعالیٰ یعلم کُلَّ محال ویعلم اَنْ لو کان کیف کان ، فتعلُّقُ علمه تعالیٰ به لَمْ یُخرِجه عن الاحالة ، فَضلًا عن العَدَم ،

وما سبیلُ غیر المتناهی اِلّا سبیلُ سائر المحالات ، فهو تعالیٰ یعلمه ویعلم انّه محالٌ اَنْ یُوجَدَ ،

فانکشف الاعضال ، والحمد للّٰه ذی الجَلال ،

ثانیًا ارادۂ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا تھا کہ —— حوادث اپنے اپنے وقت میں وجود میں آئیں —— اور حوادث کے لیے ارادۂ الٰہی کے بغیر وجود نہیں ، تو محال ہے کہ حوادث ازل میں موجود ہوں

ثالثًا دیکھتے نہیں ! کہ اللہ تعالیٰ ہر محال کو جانتا ہے ، اور یہ بھی جانتا ہے کہ وہ اگر ہوتا تو کیسا ہوتا —— پھر محال سے علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کا جو یہ تعلق ہے اس نے محال کو دائرۂ عدم سے نکالنا[۱] تو دور دائرۂ محال سے بھی نہیں نکالا

اور غیر متناہی کا معاملہ وہی ہے جو باقی محالات کا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ —— حوادثِ نامتناہی اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں ، اور وہ یہ بھی جانتا ہے کہ ان کا موجود بالفعل ہو جانا محال ہے

تو عقدہ بحمداللہ تعالیٰ حل ہو گیا

← سے نکل کر وجود میں آجانے کو محال ٹھہراتا ہوا —— تفصیل ''افاضۂ نورانی'' کی تابشِ ششم میں ملاحظہ کریں

(۲) کہ علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں جو بالفعل غیر متناہی حوادث ہیں ، مثلاً آخرت کے ایام ، جنت کی نعمتیں وغیرہ ، اُن کا عدم سے وجود میں آجانا محال ہے ، یعنی —— '' محال [ہے] کہ کسی وقت یہ صادق آئے کہ —— غیر متناہی وجود میں آلیے —— بلکہ ابدالآباد تک جتنے موجود ہوتے جائیں گے سب متناہی ہوں گے'' —— مُختَصَرًا [الکلمة الملهمة ص ۶۶]

[۱] عدم سے نکالنا : یعنی موجود کر دینا ، یعنی محال سے علم کا جو تعلق ہے اُس تعلق سے محال محال ہونے سے بھی نہیں نکلا ، یعنی ممکن نہیں ہو گیا ، تو موجود کہاں سے ہو جائے گا

ـــہ یہ بھی دلیل ہے اُس حصر کی جو صدر جواب میں مذکور تھا کہ برہانِ تطبیق کا مقتضا ، غیر متناہی کے صرف موجود بالفعل ہو جانے کو محال ٹھہرانا ہے ، علم میں ہونے کو نہیں —— تصویرِ دلیل یہ ہے کہ محالات کا اللہ تعالیٰ کے علم میں ہونا بدیہی ہے اور غیر متناہی بھی ایک محال ہے تو ضرور علمِ الٰہی میں ہوگا —— اور جب بداہتِ عقل سے غیر متناہی کا تحتِ علمِ الٰہی ہونا ثابت ہوا تو برہان کا اسے محال ٹھہرانا بداہتِ عقل کے خلاف ہوا اور باطل ٹھہرا ، تو برہان کا اقتضا صرف یہ رہا کہ غیر متناہی کا عدم سے وجود میں آجانا محال ہے —— تفصیل افاضۂ نورانی میں ملاحظہ ہو اسرار احمد نوری

Marfat.com

مع انّہ احَقُّ الحقِ عندنا انّا امنّا بربنا و صفاتِہ واسمائِہ، ولا نَشتغِل بکُنهها، ولا نقول کَیْفَ حیثُ لا کیف، ولا علم لنا بذلك، ولا سبیل الیٰ تلك المسالك، واللّٰہُ یَهدی من یشاء الیٰ صراط المستقیم ۱۲ منه غفر له۔

باوجودیکہ حق شایاں تر ہمارے نزدیک یہ ہے کہ — ہم اپنے رب پر اور اُس کی صفات اور اُس کے اسماء پر ایمان لائے، اور ذات وصفات واسماء کی حقیقت میں غور وفکر نہیں کرتے، اور ''کیسے'' سے بحث نہیں کرتے، جہاں کہ ''کیسے'' کا گزر نہیں، ہمیں نہ تو ''کیسے'' کا کچھ علم، نہ ''کیسے'' کے راستوں تک پہنچنے کی کوئی سبیل —

اور اللہ جسے چاہتا ہے سیدھی راہ چلاتا ہے

کلمۂ تائید

امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کی مبارک تصنیف الکَلِمَۃُ الْمُلْهَمَۃُ فِی الْحِکْمَۃِ الْمُحْکَمَۃِ لِوهاءِ فَلْسَفَۃِ الْمَشْئَمَۃِ میں اس مقام پر خود امام کے عربی حواشی اور صدرِ حاشیۂ اولیٰ میں حاشیہ پر بھی ایک عربی حاشیہ **حضرت علامہ فقیہ مبصر اسرار احمد صاحب قبلہ** کے ترجمہ اور اس [ ] شکلِ قوسین کے مابین نایاب ایضاحاتِ نافعہ وحلِ لغات واظہارِ اعراب کے ساتھ میری نگرانی وارشاد ونظرِ اصلاح سے اختتام کو پہنچا فَالْحَمْدُ لِوَجْهِ رَبِّنَا الْکَرِیْمِ والصَّلٰوۃ والسلام علی رسوله سیدنا محمد وعلیٰ اٰله و صَحْبِه وحِزْبِه وابنه الی یوم الدین

فقیر محمد کوثر حسن سنی حنفی قادری رضوی غفرلہ

Marfat.com

الاعتراض هوأن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ، ومعنى قولنا :إن الله متقدم على العالَم والزّمان ، أنه سبحانه كان ولا عالَم ، ثم كان و معه عالَم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالَم ، وجودُ ذات الباري سبحانه وعَدَمُ ذاتِ العالَم فقط ؛ ومفهوم قولنا :كان ومعه عالَم ، وجودُ الذاتين فقط، فنَعْنِي بالتقدم انفرادَه بالوجود فقط، والعالَمُ كشَخْص واحد ، ولو قلنا: كان الله ولا عيسىٰ مَثَلاً ،ثم كان وعيسىٰ معه ، لم يتضمّن اللفظ إلا وجودَ ذات وعدَمَ ذاتٍ ، ثم وجودَ ذاتين ، وليس مِنْ ضَرورة ذلك تقديرُ شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكُت عن تقدير شيء ثالث وهوالزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام.

فإن قيل : لقولنا كان الله سبحانه ولا عالَم ، مفهومٌ ثالث سِوىٰ وجودِ الذات وعدمِ العالَم، بدليل أنا لو قدّرنا عدمَ العالَم في المستقبل ،

اعتراض:۔ زمانہ حادث ومخلوق ہے اور زمانے سے پہلے زمانہ ہرگز نہیں ، اور ہم جو کہتے ہیں ـــــ ’’اللہ عزّوجلّ کو عالم اور زمانے پر تقدم ہے‘‘ــــ اِس کا مطلب ہے ـــ ’’اللہ سُبْحَانَہٗ وَتعَالیٰ تھا اور عالم نہ تھا پھر اللہ عزّوجلّ تھا اور اس کے ساتھ عالم تھا‘‘ــــ (۱) یہ جو ہم نے کہا ـــــ ’’اللہ عزّوجلّ تھا اور عالم نہ تھا‘‘ــــ اس کا مطلب ہے ـــــ ’’ذات باری تعالیٰ کا وجود اور ذاتِ عالم کا عدم بس‘‘ـــــ اور یہ جو ہم نے کہا کہ ’’اللہ تعالیٰ تھا اور اس کے ساتھ عالم تھا‘‘ اس کا مطلب صرف ہے ’’دو ذات کا وجود‘‘ تو تقدم سے ہماری مراد صرف ہے ’’اُس کا تنہا وجود ہونا‘‘ اور عالم شخصِ واحد کے مانند ہے ، اگر ہم کہیں ـــــ اللہ تعالیٰ تھا اور مثلاً عیسیٰ نہیں ، پھر اللہ تھا اور اس کے ساتھ عیسیٰ تھے .جَلَّ جَلَالُہٗ وَعَلٰی نَبِیِّنَا وَ عَلَیْہِ الصَّلَاۃُ وَالسَّلَامُ . تو یہ لفظ اپنے اندر صرف یہ معنیٰ رکھتا ہے کہ ـــــ ’’ایک ذات کا وجود اور ایک ذات کا عدم ـــــ پھر دو ذات کا وجود‘‘ـــــ اور عندالعقل اس معنیٰ کے لیے کوئی تیسری چیز فرض کرنا لازم نہیں ، اگر چہ وہم یہاں تیسری چیز یعنی زمانے کا نقشہ کھینچے بغیر نہیں رہتا ، تو اوہام کی غلط فہمیوں کی طرف کیا التفات؟

فلسفی:۔ ـــــ ’’اللہ تعالیٰ تھا اور عالم نہیں تھا‘‘ ـــــ اس قول میں ’’وجودِ ذاتِ الٰہی ، اور ـــــ ’’عدمِ عالم‘‘ ـــــ کے علاوہ ایک تیسرا معنیٰ ومفہوم ہے ـــــ دلیل یہ ہے کہ اگر یہ فرض کریں کہ آئندہ عالم نہ رہ جائے تو یہ معنیٰ کہ

ـــــ ایک نسخے میں یسکُن ہے

(۱) اس پر امام اہلسنت کا حاشیہ ص ۱۴۶ پر گزر چکا۔

Marfat.com

كان وجودُ ذاتٍ وعدمُ ذاتٍ حاصلاً ، ولم يصِحَّ أن نقول:كان اللّٰه ولا عالَمَ ، بل الصحيحُ أن نقول : يكون اللّٰهُ ولا عالَم ، ونقول للماضي :كان اللّٰه ولا عالَمَ ، فبين قولنا : ((كان)) و((يكون)) فَرْقٌ ، إذ ليس يَنُوب أحدُهما مناب الآخر ، فَلْنَبْحَثْ عما يرجع إليه الفرقُ، ولا شك في أنهما لا يَفترِقان في وجود الذات ولا في عدم العالم ، بل في معنى ثالث ، فإنا إذاقلنا لعدم العالم في المستقبل :كان اللّٰه تعالىٰ ولا عالم ، قيل لنا :هذا خَطأ ، فإنَّ ((كان)) إنما يقال على مامضىٰ ، فَدَلّ أنَّ تحت لفظ ((كان)) مفهومًا ثالثا ، وهو الماضي ، والماضي بذاته هو الزمان ، والماضي بغيره هو الحَرَكة ، فإنها تَمضِي بمُضِيّ الزمان ، فبا لضَرورة يلزَم أن يكون قبل العالَم زمانٌ قد انقَضىٰ حتى انتَهىٰ إلى وجود العالم

قلنا : المفهوم الأصلي من اللفظين وجودُ ذاتٍ وعدمُ ذاتٍ ،

''ایک ذات کا وجود'' اور ''ایک ذات کا عدم'' عقل میں حاصل ہوگا اور اس معنیٰ کو یوں ادا کرنا صحیح نہ ہوگا کہ ـــــــ ''اللہ تعالیٰ تھا اور عالم نہیں تھا'' ـــــ بلکہ اس معنیٰ کی صحیح تعبیر یہ ہوگی کہ ـــــ ''اللہ ہوگا اور عالم نہیں ہوگا'' ـــــ جبکہ گزشتہ وجودِ ذات وعدمِ ذات کی تعبیر ہم یوں کرتے ہیں کہ ـــــ ''اللہ تھا اور عالم نہیں تھا'' ـــــ تو ہمارے قول كَانَ اور يَكُوْنُ [تھا اور ہوگا] میں فرق ہے ، کہ ان میں ایک دوسرے کی جگہ کام نہیں دیتا۔ تو ہمیں اس فرق کے مآل کا سراغ لگانا چاہیئے ـــــ اور کوئی شک نہیں کہ كَانَ اور يَكُوْنُ میں وجودِ ذات اور عدمِ عالَم کے اعتبار سے فرق نہیں، کہ وجودِ ذات اور عدمِ عالم کا معنیٰ دونوں کے اندر یکساں ہے ـــــ ہاں ایک تیسرے معنیٰ سے دونوں میں فرق ہے۔ چنانچہ جب ہم عالَم کے عدمِ آئندہ کو یوں تعبیر کریں گے کہ ـــــ ''اللہ تعالیٰ تھا اور عالم نہیں تھا'' ـــــ تو عُقلاء ہماری گرفت کریں گے ، کہ یہ غلط ہے۔ کیونکہ كَانَ اسی پر بولا جاتا ہے جو گزر چکا ہو۔ اس سے پتہ چلا کہ لفظ ''کان'' کے تحت ایک تیسرا معنیٰ ومفہوم ہے۔ اور وہ ہے ''ماضی ، یعنی گزرا ہوا''۔ اور ماضی بالذات صرف زمانہ ہے۔ اور ماضی بالغیر حرکت ہے۔ کہ حرکت ، زمانہ کے ماضی ہونے سے ماضی ہوتی ہے۔ تو بداہۃً لازم آئے گا کہ عالم سے پہلے ایک ایسا زمانہ ہو جو یقیناً گزرا ، حتیٰ کہ وجودِ عالم پر ختم ہوا۔

اعتراض: دونوں لفظ '' کان '' اور ''یکون'' کا مفہومِ اصلی ہے ''ایک ذات کا وجود'' اور ''ایک ذات کا عدم''

Marfat.com

والأمرُ الثالث الذي فيه افتراق اللفظين ، نسبةٌ لازمة بالقياس إلينا ، بدليل أنّا لوقدّرنا عدمَ العالَم في المستقبل ، ثـم قـدّرنـا لـه بـعد ذلك وجوداً ثانياً ، لكُنّا عند ذلك نقول : كان اللّٰه تعالىٰ ولاعالم ، ويَصِحُّ قولُنا ، سواءٌ أَرَدْنا به العدمَ الاوّلَ ، أو العدمَ الثانيَ الذي هو بَعدَ الوجود ،

وآية أن هـذه نسبة ، أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فَيُعبَّرَ عنه بلفظ الماضي ___ وهذا كله لعَجْز الوَهْم عن فهم وجودٍ مُبتدَأ إلامع تقدير ((قبلٍ)) له ، وذلك((القبلُ)) الذي لا ينفك الوهم عنه ، نَظُنّ أنه شيء مُحقّق موجودٌ هو الزمان ، وهو كعَجْز الوَهْم عن أن يُقدِّر تَناهِيَ الأجسامِ فيما يلي الرأسَ مَثَلاً إلا على سَطْح له فوقٌ ، فيُتوهَّم أنّ وراءَ العالم مكاناً ، إمّا ملاء وإما خلاء ، وإذا قيل :ليس فوقَ سطح العالَم فوقٌ

اورامر ثالث جس سے دونوں لفظوں کے بیچ فرق ہے وہ ایک نسبت ہے جو ہمارے اعتبار سے لازم ہے دلیل یہ ہے کہ ہم یہ فرض کریں کہ ___ آئندہ عالم فنا ہو جائے ، پھر اُس کے بعد دوبارہ وجود میں آئے ___ تو اُس وقت ہم یہی تعبیر کریں گے کہ ___ ''اللہ عزوجل تھا اور عالم نہ تھا'' ___ اور ہماری یہ تعبیر صحیح ہوگی ، خواہ اس سے ہم عالم کا پہلا عدم مراد لیں یا وجود کے بعد والا عدمِ ثانی مراد لیں ___ اورامرِ ثالث یعنی جو تیسرا معنیٰ ہے اُس کے نسبت ہونے کی علامت یہ ہے کہ ___ وہ جو مستقبل ہے اُس کا بعینہٖ ماضی ہو کر لفظِ ماضی سے اُس کی تعبیر ہونا ایک ممکن سی بات ہے ___ اور بغیر معنیٔ ثالث [یعنی زمانہ] کے کان اللّٰہ ولا عالم اور ثم کان و معه العالم میں یا کان اللّٰہ ولا عالم اوریکونُ اللّٰہُ ولا عالم میں جو فرق نہیں سمجھ میں آتا یہ وہم کے عجز کی بنا پر ہے ، کہ وہم کسی ایسے وجود کو جس کی شروعات کا سرا ہو یونہی سمجھتا ہے کہ اس سے '' قبل '' کا ایک نقشہ کھینچ لیتا ہے۔ اور وہی ''قبل'' جس سے وہم ہٹتا نہیں ہم سمجھتے ہیں کہ وہ کوئی واقعی موجود شئی ہے یعنی زمانہ ہے۔

یہ وہم کی عاجزی ایسی ہی ہے جیسے مثال کے طور پر ___ '' سر سے متصل فضا میں اجسام کا محدود و متناہی ہونا'' ___ وہم اِس کا نقشہ بغیر کسی ایسی چھت کے نہیں کھینچ سکتا ، کہ اُس چھت کا بھی اوپر ہو ___ تو تو ہم ہوتا ہے کہ عالم سے وراء بھی کوئی مکان کوئی جگہ ہے یا تو ملاء یا خلاء

اور جب وہم کو بتایا جاتا ہے کہ سطحِ عالم سے اوپر کوئی فوق نہیں ہے ، یعنی کوئی ایسی خالی یا بھری جگہ نہیں ہے

Marfat.com

، ولا بُعْدٌ أبْعَدَ منه ، كَاعَ الوَهْمُ عن الإذعان لقُبوله ، كما إذاقيل :ليس قبل وجود العالم ((قبلٌ)) هو وجود محقق ، نَفَرَ الوهم أيضاً عن قبوله ،

وكما جاز أن يُكَذِّب الوَهْمُ في تقديره فوق العالم خلاء ، هو بُعْدٌ لا نهاية له، بأن يقال له: خَلاءٌ ليس مفهوماً في نفسه، أما البُعْد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطارُه، فاذا كان الجسم متناهياً ، كان البعد الذي هو تابع له متناهياً ، فانقطع أنّ الخلاء والملاء غير مفهوم ، فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاءٌ ولا ملاءٌ ، وإن كان الوهم لا يُذعِن لقَبوله؛ **كذلك** يقال :كما أنّ البُعْد المكانيَّ تابع للجسم ، فالبُعْد الزماني تابع للحَرَكة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتدادُ أقطارِ الجسم ، وكما أنّ قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم ، مَنَعَ من إثبات بُعْدٍ مكاني وراءَه ، فقيام الدليل (ا)على تناهي الحَرَكة مِن طَرَفيه ،

جس کو ''اوپر'' کہا جائے ، اور نہ سطحِ عالم سے آگے کوئی بُعد ہے تو وہم اس حقیقتِ واقعیہ کو ماننے کی ہمت نہیں کرتا جیسے جب کہا جاتا ہے کہ وجود عالم سے پہلے کوئی ایسا قبل نہیں جو واقعی موجود ہو تو اِسے ماننے سے وہم بھاگتا ہے

اور **جس طرح** عالم سے اوپر خلاء یعنی بُعدِ غیر متناہی ماننے میں وہم کو جھٹلایا جاسکتا ہے یہ کہہ کر کہ ــــ ''خلا تو فی نفسہٖ عقل کے نزدیک کوئی چیز نہیں ہے رہا بُعد تو وہ جسم کے تابع ہوتا ہے جس کے اقطار واطراف میں باہم دوری ہوتی ہے۔ اور جسم جب متناہی ہے تو بُعد بھی جو جسم کے تابع ہے متناہی ہوگا۔ تو یہ بات یقینی ٹھہری کہ خلا اور ملا معقول وممکن نہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ عالم سے وراء خلا ملا کچھ نہیں'' ــــ اگر چہ وہم اسے ماننے کے لیے تیار نہیں ہوتا۔

اسی طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ ــــ '' جیسے بُعدِ مکانی جسم کے تابع ہے ، ویسے ہی بُعدِ زمانی بھی حرکت کے تابع ہے کہ بعدِ زمانی ، حرکت کا امتداد ہے جس طرح کہ بُعدِ مکانی جسم کے اطراف کا امتداد ہے ــ اور جیسے اطرافِ جسم کی تناہی پر [برہان تطبیق وتضایف جیسی] دلیل قائم ہونے نے جسمِ عالم سے وراء بُعد مکانی کا اثبات محال ٹھہرایا ، ویسے ہی ــــ '' حرکت کی طرفین سے تناہی یعنی اپنے دو کناروں کے بیچ محدود ہونا اور انہی دو کناروں پر ختم ہو جانا'' ــــ اس پر جو دلیل قائم ہے

كَاعَ (س) عَنِ الشيءِ :هَابَهُ وجَبُنَ عنه [ت] : کسی چیز سے ڈر کر پیچھے ہٹ جانا قُطْر بالضم : کرانہ: کنارہ۔ ج اقطار [ص] التَشَبُّثُ بالشيءِ: التعلُّقُ بِهِ ولُزُومُهُ وشِدّةُ الأخذِ بِهِ [ق،ت] : چمٹنا

Marfat.com

يَمْنَعُ من تقدير بُعْدٍ زماني وراءَه (۱)، وإن كان الوهم متشبثاً بخَياله وتقديره ولا يَرْعَوِيْ عنه،

وہ طرفین سے وراء فرض کردہ ''بعدزمانی'' کو محال ٹھہراتی ہے (۱) ـــــ اگرچہ وہم اس بُعدِ زمانی کے خیال اوراس کی تصویرکشی سے ایسا چمٹا ہے کہ بازِنہیں آتا۔

اِرْعَویٰ عَنِ القبیحِ : کَفَّ عنه : باز رہنا ـــــ تقدیرہ اِفْعَوَلَ ووَزْنُه افْعَلَلَ (مثلُ اِحْمَرَّ) وانما لَمْ تُدْغَمْ لسکون الیاء [ت ۴۶۵ ج۱۹]

اورنوادارالوصول ص ۱۴۵ میں ہے اِرْعَویٰ دراصل اِرْعَوَوَ تھا اس میں بجائے ادغام ابدال اختیار کیے کہ تعلیل مقدم ہے

(۱) یعنی وہی برہانِ تطبیق اور برہانِ تضایف ، اوران کے علاوہ چاراور دلیلیں امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے ''الکلمۃ الملہمۃ'' کے ''مقام بست وسوم'' میں افادہ فرمائیں ، اوراس سے پہلے کے مقام میں برہانِ تطبیق و تضایف کے متعلق بھی فلسفی کی جہالت و سفاہت کو آشکارا کیا ، فرماتے ہیں

ـــــ ''امورِ غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آجانا مطلقاً محال ہے ، مجتمع ہوں خواہ متعاقِب ، مُرتب ہوں یا غیر مرتب ـــــ فلسفی زمانہ وحرکتِ فلک کی ازلیت ، اورخود افلاک وعناصر وہیولات کے قِدَمِ شخصی ، اور مَوالید وصُوَرِ نوعیہ کے قدم نوعی ، اور نفوس مُجرّدہ کے بالفعل لاتناہی کے تحفظ کو زبردستی اس میں ''اجتماع بالفعل وترتیب بالفعل'' کی دوقیدیں بڑھاتا ہے اور یہ اُس کی ہَوَسِ خام ہے ـــــ بُرہانِ تطبیق وبُرہانِ تضایف وغیرہما قطعاً مجتمع ومتعاقب دونوں میں یکساں جاری ۔

اولاً ایام زمانہ ودَورات فلک وانواعِ مَوالید اگر یونہی ازلی ہوں ، کہ ایک فنا ہوکر دوسرا پیدا ہو ، جب بھی قطعاً عقل حکم کرتی ہے کہ ـــــ ایک سلسلہ کہ آج تک ہے ، یقیناً اُس سلسلہ سے ، کہ کل تک تھا ، بڑا ہے ـــــ اب کل کو آج ، اور پرسوں کو کل ، اورترسوں کو پرسوں ، سے مطابق کرتے جاؤ ـــــ اگر دونوں سلسلے برابر چلے جائیں ، کبھی ختم نہ ہوں ، تو جزو کُل برابر ہوگئے ـــــ اوراگرچھوٹا ختم ہوجائے تو متناہی ہوا ـــــ اور بڑا اُس پر زائد نہ تھا مگر ایک سے ، تو وہ بھی متناہی ۔

اس کے لیے اُن کا بالفعل موجود ہونا کیا ضرور؟ ـــــ تطبیق اگر خارج یا ذہن میں بالفعل تفصیلی درکار ہو ، تو وہ غیر متناہی موجود بالفعل میں بھی ممکن نہیں ـــــ اوراگر ذہنی اجمالی کافی ، اوریقیناً کافی ، تو سب کافی الحال موجود ہونا کیا ضرور ۔

اگر کہیے یہی تقریر بعینہٖ جانب ابد وارد ـــــ ایک سلسلہ آج سے ابدتک لیں ، اوردوسرا کل آئندہ سے ، تو قطعاً پہلا دوسرے سے بڑا ہوگا ، اورذہن تطبیقِ اجمالی کرسکے گا ، تو دونوں برابر ہوجائیں گے ، یا ابد متناہی۔

اقول ہاں ضرور دلیل وہاں بھی جاری ، پھر کیا حاصل ہوا؟...... وہی تو جو ہمارا مدعیٰ ہے ـــــ یعنی غیر متناہی اشیاء کا وجود میں آجانا محال اگرچہ بر سبیل تعاقب ہو ـــــ جانب ازل لاتناہی سے غیر متناہی کا وجود میں آچکنا لازم ، اوروہ محال ، اور یہ جانب ابد بھی محال کہ ـــــ کسی وقت یہ صادق آئے کہ غیر متناہی وجود میں آلیے بلکہ ابدالآباد تک جتنے موجود ہوتے جائیں گے ، خواہ

Marfat.com

باقی رہیں ، یا فنا ہوتے جائیں ، سب متناہی ہوں گے تو محال لازم نہ آیا اور سلسلہ آگے بڑھنے میں محذور نہیں ، کہ زیادت نہ ہوگی مگر متناہی پر ـــــ بالجملہ جانبِ ازل لاتناہی کمی ہے ، اور وہ محال ، اور جانبِ ابد لاتناہی لاتقفی ، اور وہ جائز

ثانیاً ـــــ دو متقابل چیزیں کہ ذاتِ واحدہ میں جہتِ واحدہ سے جمع نہ ہوسکیں اور ان میں کسی کا تصور بغیر دوسرے کے ناممکن ہو وہ متضایف کہلاتی ہیں ـــــ جیسے اُبُوّت و بُنُوّت یا علّیت و معلولیت یا تقدم و تاخر ـــــ ان کا ذہن و خارج میں ہمیشہ برابر رہنا واجب ـــــ مثلاً ممکن نہیں کہ ایک شی مقدم ہو ، اور اُس سے کوئی مؤخر نہیں ، یا مؤخر ہو اور اُس سے کوئی مقدم نہیں ، تو اُن کا سلسلہ کہیں تک لیا جائے ، قطعاً ہر تاخر کے مقابل تقدم ، اور ہر تقدم کے مقابل تاخر ہوگا۔

اب آج سے ازل تک ایام زمانہ یا دوراتِ فلک یا انواعِ عنصریاتِ کائنہ و فاسدہ لیں ، تو یقیناً آج کا دن یا دورہ یا نوع ، اس سلسلہ میں سب سے موخر ہے ، اور کسی پر مقدم نہیں ـــــ اور کل اور پرسوں ترسوں وغیرہا کا ہر ایک اپنے موخر سے مقدم ، اور مقدم سے موخر ہے ـــــ اب اگر یہ سلسلہ غیر متناہی ہے تو اوپر کے تقدم تاخر برابر رہے ، اور یہ سب میں بعد کا تاخر خالی رہ گیا۔ گنتی میں تقدموں سے تاخر زیادہ رہے اور یہ محال ہے۔ تو واجب کہ ابتداء میں ایک تقدم ایسا نکلے جو خالی تقدم ہو ، اور اُس سے پہلے کچھ نہ ہو ، تاکہ تقدم و تاخر گنتی میں برابر رہیں۔ تو ثابت ہوا کہ ایام و دورات و انواع کی ازلیت محال

ظاہر ہے کہ یہ تقریر بھی اصلاً اُن کے بالفعل مجتمع ہونے پر موقوف نہیں ، باپ بیٹے مرتے جیتے رہیں ممکن نہیں کہ بُنُوّت و اُبُوّت کی گنتی برابر نہ ہو ـــــ قطعاً ہر بنوت کے مقابل اُبُوّت ، اور ہر اُبُوّت کے مقابل بُنُوّت ہے ، اور عدد مساوی

رہی ترتیب سلسلہ تضایف میں تو وہ خود ہی حاصل ہے ، اور تطبیق کے لیے بھی اس کا بالفعل ہونا کیا ضرور؟ ہر غیر مرتب لحاظ میں مرتب ہوسکتا ہے ، کہ غیر متناہی نامرتب کو ایک بار ایک سے دو تین چار غیر متناہی لیں ، دوبارہ ایک جُزا الگ رکھ کر باقی کو یوہیں ایک دو تین چار الخ ، پھر ایک کی ایک اور ۲ کی ۲ سے آخر تک تطبیقِ اجمالی لحاظ کریں ، حکمِ مذکور ظاہر ہوگا ، یا تناہی یا جزو کُل کی تساوی ، دونوں غیر متناہی چلے گئے تو جُزو کُل برابر ، ورنہ دونوں متناہی ، مباحث یہاں کثیر ہیں اور عاقل کے لیے اسی قدر میں کفایت ''ـــــ [الکلمۃ الملھمۃ ص ۶۵، ۶۶، ۶۷]

اب وہ **چار دلیلیں** جو ـــــ زمانہ وغیرہ کا ازلی غیر متناہی ہونا محال ہونے پر ـــــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے افادہ فرمائیں ملاحظہ کیجئے ، مقام بست و سوم میں فرماتے ہیں

ـــــ ''قدم نوعی محال ہے ـــــ فلسفی بہت اشیاء کو ایسا مانتا ہے کہ...... اُن کے اشخاص و افراد سب حادث ہیں ، مگر طبیعتِ کلیہ قدیم ہے ، زمانہ کے دن اور فلک کے دورے اور موالید کے انواع ایسے ہی قدیم ہیں ، مثلاً فلک کے سب دورے حادث ہیں ، کوئی خاص دورہ ازل میں نہ تھا ، مگر ہیں ازل سے ، یعنی کوئی دورہ ایسا نہیں جس سے پہلے غیر متناہی دورے نہ ہوئے ہوں ـــــ یہ صراحۃً کجا

Marfat.com

جنون ہے ، اوراس کے بطلان پر براہین قطعیہ قائم ، **حجت ا۔** برہان تضایف **حجت ۲۔** برہان تطبیق ان کا بیان ابھی سُن چکے

حجت ۳ ــــ بدیہی ہے کہ قدیم ہر حادث پر مقدم ہے ، اُس کے لیے ایک ایسا وقت ضروری ہے کہ وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو ــــ کہ اگر ہر وقت اُس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث رہا ، تو اُسے سب حوادث پر تقدم نہ ہوا ــــ حالانکہ بداہۃً سب پر ہے ــــ لیکن قدمِ نوعی کی حالت میں یہی بدیہی باطل لازم آتا ہے ، قدیم کے لیے کوئی وقت ایسا نہ نکلے گا ، جس میں وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو

اس پر جلال دوانی نے شرح عقائد عضدی میں کہا کہ ــــ یہ بداہتِ وہم ہے ، قدیم کے ہر حادث پر مقدم ہونے سے اتنا لازم ، کہ کوئی حادث ایسا نہ ہو جس پر وجودِ قدیم کو سبقت نہ ہو ، یہ یہاں ضرور حاصل ہے ، کہ اس حادث سے پہلے ایک حادث تھا اُس وقت یہ حادث نہ تھا ، اور قدیم موجود تھا ، تو قدیم اس پر مقدم ہوا ، اگر چہ اُس پہلے حادث کا مقارن ہوا ــــ اور وہ پہلا بھی حادث ہے ، اُس سے پہلے اور حادث تھا ، اُس وقت یہ نہ تھا ، اور قدیم جب بھی تھا ، تو قدیم اُس پر بھی مقدم ہوا ــــ اسی طرح ہر حادث کا حال ہے ــــ تو قدیم ہر حادث پر مقدّم بھی ہے ، اور ہر وقت ایک نہ ایک حادث اُس کا مقارن ہے ــــ قدیم کے لیے ایک وقت ایسا ہونا جس میں کوئی حادث نہ ہو ، یہ حوادثِ متناہیہ میں ہے ، نہ غیر متناہیہ میں ــــ ان میں وہ ہوگا کہ قدیم ہر حادث سے پہلے ہوگا ، اور کوئی نہ کوئی حادث ضرور دوامًا اس کے ساتھ ہوگا

اقول ــــ اس بداہت کو بداہتِ وہم کہنا وہم کا دھوکا ہے ــــ قدیم قطعًا ازل میں ہے ــــ اور یقینًا کوئی حادث ازل میں نہیں ــــ ورنہ حادث نہ ہو ــــ تو بلا شبہ قدیم کے لیے وہ وقت ہے جس میں کوئی حادث نہیں

رہا یہ کہنا کہ یہ حوادثِ غیر متناہیہ میں نہیں ــــ **اقول** ــــ یہی تو ہم کہتے ہیں کہ......یہ اُن میں نہیں ، اور اس کا ہونا یقینی ہے ، لہذا حوادثِ غیر متناہیہ باطل ــــ نہ یہ کہ اسی یقینی ہی کو اُلٹا اس سے باطل کیجئے ، یوں تو جس مقدمہ قطعیہ یقینیہ سے کسی پر رَد کیجئے وہ یہی جواب دیدے کہ یہ مقدمہ اس صورت کے ماوراء میں ہے یہیں نہ دیکھئے ، بعض سفہاء نے برہانِ تطبیق پر کہا کہ ــــ کُل میں بعض سے کچھ زیادہ ضروری ہونا امورِ متناہیہ میں ہے ، نہ غیر متناہیہ میں ــــ اب یہ کس سے کہا جائے کہ......جب کُل میں بعض سے کچھ زیادت نہیں ، تو کاہے کا کُل اور کِس لیے بعض؟ــــ تقصیر معاف آپ کا جواب ایسا نہیں تو اس سے دوسرے نمبر پر ضرور ہے

حجت ۴ ــــ کتنی واضح بات ہے کہ ــــ طبیعت کا وجود نہیں ہوسکتا مگر ضمنِ فرد میں ...... جب ازل میں کوئی فرد نہیں طبیعت کہاں سے آئے گی

دوانی نے اسے بھی کلام سخیف کہا ، اور جواب کچھ نہ دیا ، صرف اتنا کہا کہ ــــ اُن کی مراد یہ ہے کہ اس نوع کا کوئی نہ کوئی فرد ہمیشہ رہے کبھی منقطع نہ ہو ــــ اور ظاہر ہے کہ ہر فرد کا حادث ہونا اصلًا اس کے منافی نہیں

Marfat.com

اقول ـــــ یہ جواب نہیں بلکہ دعویٰ کا اعادہ ہے ، جب جمیع افرادِ معینہ حادث ہیں تو فردِ منتشر ازلی کیسے ہوگا ، کہ خارج میں اُس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمنِ فردِ معیّن میں ـــــ ہاں ایک نظیر دی ، اور اُسے بےنظیر سمجھا ، اور وہ ضرور مبحث سے بےگانہ ہونے میں بےنظیر ہے ، وہ یہ کہ

گلاب کے پھولوں میں کیا کہوگے ، ہر پھول ایک دو دن سے زیادہ نہیں رہتا ، حالانکہ گلاب مہینے دو مہینے باقی رہتا ہے ، اور بداہۃً معلوم کہ ایسے حکم میں متناہی و غیر متناہی میں کچھ فرق نہیں ـــــ یعنی تو یہاں بھی اگر طبیعت ، ازل میں ہوئی ، حالانکہ کوئی فرد ازلی نہ تھا ، تو کیا حرج ہوا؟ ، جیسے طبیعتِ گُل دو مہینے رہی ، حالانکہ کوئی پھول دو مہینے نہ رہا

اقول ـــــ حاصلِ حجت یہ سمجھے کہ ـــــ جو حکم جمیع افراد سے مسلوب ہو طبیعت کے لیے ثابت نہیں ہوسکتا ـــــ یہ بلاشبہ باطل ہے ، اور اس کے رَد کو دُور جانا نہ تھا ، کُلّیت ہی ایسی چیز ہے کہ جمیع افراد سے مسلوب ، اور طبیعت کے لیے ثابت ـــــ یہ حاصلِ حُجت نہیں ،

بلکہ یہ [ہے] کہ ـــــ جو ظرفِ وجودِ خارجی وجودِ جمیع افراد سے خالی ہو طبیعت اُس میں نہیں ہوسکتی ، کہ اُس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمنِ فرد میں ، اور یہ ظرف ہر فرد سے خالی لہٰذا قطعاً طبیعت سے بھی خالی ـــــ اس سے گلاب کی مثال کو کیا مَس ہوا؟...... کوئی پھول اگرچہ دو مہینے یا دو گھڑی بھی نہ رہا ، مگر یہ ظرفِ وجود (یعنی دو مہینے) کس ساعت پھول سے خالی ہوا؟...... ہر وقت کوئی نہ کوئی پھول اس میں موجود رہا ، تو ضرور طبیعت موجود رہی

لیکن ظرفِ ازل جمیع افرادِ حوادث سے قطعاً خالی ہے ، محال ہے کہ کوئی فردِ حادث ازلی ہو ، ورنہ حادث نہ رہے ، تو ضرور طبیعت سے بھی خالی ہے ، ورنہ طبیعت بےتشخّص خارج میں موجود ہو ، اور یہ محال ہے ـــــ گلاب کے یہ دو مہینے دیکھنے نہ تھے جو خود ظرفِ وجودِ افراد تھے ، ان مہینوں سے پہلے دیکھو جس وقت کوئی پھول موجود نہ تھا ، کیا اُس وقت طبیعتِ گُل موجود تھی؟...... ہرگز نہیں ـــــ عجب کہ فاضلِ دوّانی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو

حجت ۵ ـــــ کہ گویا رابعہ کی تفصیل و تکمیل ، اور رَگِ مثالِ گُل کی رانسا قاطع ہے ، **اقول** ۔ طبیعت خارج میں موجود نہ ہوگی ، مگر ضمنِ فردِ معیّن یا منتشر میں ، اور فردِ منتشر خود خارج میں نہیں ہوسکتا مگر ضمنِ فردِ معیّن میں ، کہ وجودِ خارجی مُساوقِ ہٰذیّت ہے ، اور ہٰذیت منافیِ انتشار ، ہاں وہ کسی ایک یا چند افرادِ معیّنہ مجتمعہ یا متعاقبہ فی الوجود سے منتزع ہوگا ، اور بہرحال طبیعت اُس کے ساتھ موجود رہے گی ، لیکن جہاں نہ فرد ہو نہ افراد نہ مجتمع نہ متعاقب وہاں نہ فردِ منتشر ہوسکتا ہے نہ طبیعت ، کہ نہ اُس کا منتزع عنہ [یعنی فردِ منتشر کا ، کہ ایک یا کئی افرادِ معینہ ہیں] نہ اس کا مَورِد [یعنی طبیعت کا ، کہ فردِ معین یا فردِ منتشر ہے]

ازل میں افرادِ حادثہ کا یہی حال ہے ـــــ فرد یا افرادِ معیّنہ کے ازلی ہونے سے تم خود منکر ہو ـــــ اور ان کا حادث ہونا آپ

Marfat.com

ہی اس انکار کا ضامن ، اور ازل میں تعاقب نہیں ، کہ تعاقب مسبوقیت کو چاہتا ہے ، اور ازل مسبوقیت سے پاک ، لاجرم ازل میں افرادِ متعاقبہ بھی نہ تھے ، تو فردِ منتشر و طبیعت دونوں کے جمیع انحائے وجود منتفی تھے۔ تو ہر گز طبیعت ازلی نہیں ہو سکتی بخلاف گُل کہ اگرچہ ہر معیّن پھول سے دو مہینے استمرارِ وجود مسلوب ہے ، مگر فردِ منتشر سے مسلوب نہیں ، کہ وہ ان مہینوں میں اول تا آخر افرادِ متعاقبہ سے منتزع ہے۔

بحث ۶ ــــــ **اقول** ازل میں طبیعت کے وجودِ خارجی کی علّتِ تامہ موجود تھی یا نہیں؟ .... اگر نہیں تو ازل میں وجودِ طبیعت بداہۃً محال .... اور اگر ہاں تو طبیعت ضرور ازل میں موجود فی الخارج تھی ، کہ تخلف محال ، اور وجود خارجی بے تعیّن ناممکن ، اور طبیعتِ معروضہ للتعین ہی فردِ معیّن ہے ، تو ضرور ازل میں فردِ معیّن موجود تھا ، حالانکہ سب افراد حادث ہیں ، ھٰذا خلف ــــــ اور اب غیر متناہی دو حاصروں میں محصور ہوگئے ، ایک فردِ ازلی اور دوسرا مثلاً آج کا فرد ــــــ تو ضرور شقِ اول معیّن ، اور باوصفِ حدوثِ افراد طبیعت کا ازلی ہونا قطعاً محال۔

تو دلائلِ قاطعہ سے روشن ہوا کہ ــــــ نہ زمانہ قدیم ، نہ حرکتِ فلک ، نہ موالید ، نہ افلاک ، نہ عناصر ــــــ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ

تنبیہ:۔ ملّتِ اسلامیہ میں ذات وصفاتِ الٰہی عَزَّ جَلَالُہٗ کے سوا کوئی شی قدیم نہیں ، انواع بھی غیر ذات و صفات ہیں ، تو کسی شی کا قِدَمِ نوعی ماننا بھی مخالفِ اسلام ہے ، بلکہ ہم روشن کر چکے کہ ــــــ قِدَمِ نوعی بے قِدَمِ شخصی ناممکن ــــــ اور غیر کے لیے قدمِ شخصی ماننا قطعاً ضروریاتِ دین کا انکار ہے۔

فاضل دوانی نے کہ ان دو بحثوں پر وہ بحثیں کردیں ، اور اُن سے پہلے فلاسفہ کی دلیلِ قدمِ عالم پر دو جگہ رَد میں کہا کہ ــــــ اس سے قدمِ جنسی لازم آیا نہ شخصی ــــــ یہ سب عادتِ نظّار پر ہے ، دلیلِ مخالف میں یہ کہنا کہ اس سے اتنا لازم آیا نہ وہ کہ تیرا مدعا ہے اس سے مقصود اس قدر کہ دلیل اُس کے مدعا کی مُثبِت نہیں۔ نہ یہ کہ جو لازم بتایا مُسلّم ہے۔ بلکہ وہ بر سبیلِ تنزل وارخائے عنان بھی ہوتا ہے۔ اور دلیلِ موافق پر نقض سے تو معاذ اللہ مُدّعا میں کلام مفہوم بھی نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ بعض ، دلائلِ توحید و وجودِ واجب پر ابحاث کرتے ہیں۔ اُس سے مقصود صرف اس دلیلِ خاص کی تضعیف ہوتی ہے ــــ آخر یہ وہی فاضل ہیں جنہوں نے اس کے بعد براہینِ تطبیق و تضایف کا ، بلاشرطِ اجتماع و ترتیب ، مطلقاً جاری ہونا بہ سعیِ بلیغ ثابت کیا۔ کیا وہ ابطالِ قدمِ نوعی کو کافی نہیں؟ــــ قطعاً کافی ہیں۔ [الکلمۃ الملھمۃ ص ۶۷ تا ۷۰]

ــــ یعنی وجود درضمنِ فردِ منتشر وجود درضمنِ فردِ معین وجود درضمنِ افرادِ معینہ مجتمعہ وجود درضمنِ افرادِ معینہ متعاقبہ۔ یہ طبیعت کے انحائے وجود ہیں۔ اور ازل کے سوا باقی سے انتزاع یہ فردِ منتشر کے اقسامِ وجود ہیں۔

Marfat.com

ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه ـ عند الاضافة ـ إلى ((قَبْل)) و ((بَعْد)) ،وبين البُعْدِ المكاني الذي تنقسم العبارة عنه ـ عند الاضافة ـ إلى ((فَوْق)) و ((تَحْت)) ، فإن جاز إثبات ((فوقٍ)) لا فوق فوقه ،جاز إثبات ((قبلٍ)) ليس قبله ((قبلٌ)) محقق،إلا خَيالياًوهمياً كما في الفوق ، وهذا لازم ، فليتأمل ؛ فإنهم اتفقوا على أنه ليس وراءَ العالم لا خلاءٌ ولا ملاءٌ.

فإن قيل : هذه الموازنة مُعْوَجّة ، لأن العالم ليس له ((فوقٌ)) ولا ((تحتٌ)) لأنه كُرِيّ ، وليس كُرَة ((فوق)) ولا ((تحت)) ، بل إن سمّيتَ جهةً ((فوقاً)) فمن حيث أنها تلي رأسك ، والأخرى ((تحتاً)) فمن حيث إنّها يلي رِجْلَكَ ، فهو اسمٌ تَجَدَّدَ له بالإضافة إليك ، والجهةُ التي هي ((تحت)) بالإضافة إليك ، هي ((فوق)) بالإضافة إلى غيرك ، إذا قَدَّرْتَهُ على الجانب الآخَر من كُرَة الأرض واقفاً يُحاذِي أَخْمُصُ قَدَمِه أَخْمَصَ قَدَمِك ،

اور بُعدِ زمانی کہ بُعدِ زمانی کی تعبیر بھی بوقتِ اضافت ''قبل''اور''بعد'' دوطرح سے ہوتی ہے ___ اور بعدِ مکانی ہے کہ اس کی بھی تعبیر بوقتِ اضافت ''فوق اور تحت'' دوطرح سے ہوتی ہے۔ان دونوں میں کچھ فرق نہیں [یعنی ایسا کہ بعد مکانی میں برہانِ تطبیق وتضایف وغیرہ جاری ہوں ، اور بُعد مکانی میں جاری نہ ہوں] تو اگر ایسے فوق کا اثبات ممکن ہے جس سے اوپر کوئی فوق نہیں ___ تو ایسے قبل کا اثبات بھی ممکن ہے جس سے پہلے کوئی ''قبل'' نہیں یعنی واقعی ___ ہاں وہمی خیالی جیسا فوق میں ہے ، یہاں بھی ہے۔یہ معارضہ فلسفی پر لازم ہے تو اُسے غور کرنا چاہئے کیونکہ فلسفی سب اس پر متفق ہیں کہ عالم سے وراء نہ خلاء ہے نہ ملاء۔

فلسفی:۔اس موازنہ میں کجی ہے کیونکہ عالم کے لئے ''فوق وتحت'' نہیں۔ اس لئے کہ عالم کروی الشکل ہے اور کرہ کے لئے فوق وتحت نہیں ہوتے۔ بلکہ تم اگر کسی جہت کا ''فوق یعنی اوپر'' نام رکھو تو وہ جہت ، فوق اس حیثیت سے ہوگی کہ تمہارے سر سے قریب ہے۔اور دوسری کو ''تحت یعنی نیچے'' کہو تو وہ تحت اس حیثیت سے ہوگی کہ تمہارے قدم سے قریب ہے۔تو فوق وتحت ایسے نام ہیں جو جہت کے لیے تمہاری طرف نسبت کرنے سے نو پیدا ہوئے ___ حالانکہ وہی جہت جو تمہاری طرف نسبت کرتے ہوئے ''تحت'' ہے ، دوسرے کی طرف نسبت کرتے ہوئے ''فوق'' ہوگی ، جب کہ تم یہ فرض کرو کہ وہ دوسرا شخص کرۂ زمین کی دوسری جانب کھڑا ہے کہ اُس کے پیر کا تلوا تمہارے تلوے کے مقابل ومحاذی ہے

الاَخْمَصُ مِنَ القَدَم :المَوْضِع الذی لا يَلْحَقُ بالاَرْضِ منها عندَ الوَطْءِ : تلوے کا وہ حصہ جو چلنے میں زمین سے نہیں لگتا۔[ت ۲۷۶،ج۸،۹]

Marfat.com

بـل الـجهة التي تُقدِّرها فوقَك من أجزاء السماء نهاراً، هي بعينها تحتَ الأرض ليلاً ، وماهوتحت الأرض يَعُود إلى فوقِ الأرض بالدَوْر ؛ وأما الأوّلُ لِوجودالعالَم فلا يُتصوّر أن يَنقلِبَ آخراً ،وهو كما لوقدّرنا خَشَبَةً أحدُطرَفيها غليظ،والآخَرُ دقيقٌ ، واصطلحنا على أن نُسمّي الجهةَ التي تلي الدقيقَ ((فوقاً)) إلى حيثُ يَنتهِي ، والجانبَ الآخَرَ تحتاً ، لم يظهَر بهذا اختلافٌ ذاتيٌّ في أجزاء العالم ، بل هي أسامِي مختلفة ، قِيامُها بهيئةِ هذه الخَشَبَة ، حتى لوعُكِس وَضْعُها لا نعكس الاسمُ ، والعالَم لم يتبدّل ، فالفوقُ والتحتُ نسبةٌ مَحْضة إليك ، لا تختلف أجزاء العالَمِ وسُطوحُه فيه ؛

وأما العَدَمُ المتقدم على العالَم ، والنِهايةُ الأُولىٰ لوجوده ، فذاتيٌّ لهُ لا يُتصور أن يَتبدّل فيَصيرَآخراً

بلکہ اجزائے فلک سے وہ جہت جسے تم دن میں اپنے اوپر فرض کرو ، بعینہ رات میں زمین کے نیچے ہوگی۔اور جوزمین کے نیچے ہے ، گردشِ فلک (۱) سے زمین کے اوپر کی طرف ہوجائے گی ـــــ رہاوجودِعالم کااول تو اُس کا آخر ہوجانا،نامتصور ہے۔ نیز فوق وتحت کی مثال ایسی ہے کہ ہم فرض کریں ایک لکڑی ہے جس کا ایک کنارہ موٹا اوردوسراباریک ہے۔اور جو جہت ، باریک سے لگی ہےاس کا تاحدِنہایت ہم اپنی اصطلاح میں " فوق " نام رکھ لیں ، اوردوسری کا " تحت "۔ تواس سے اجزائے عالم میں اختلافِ ذاتی رونمانہیں ہوگا ـــــ بلکہ یہ مختلف نام ہوں گےجن کا وجوداس لکڑی کی ہیئت سے ہوگا۔ حتیٰ کہ اگرلکڑی کی وضع برعکس کردیں نام بھی برعکس ہوجائے گا جب کہ عالم میں تبدُّل نہیں ہوگا ـــــ توفوق وتحت محض تمہاری طرف ایک نسبت ہے ، اس کے اعتبار سے اجزائے عالَم اورسُطوحِ عالَم نہیں بدلتے۔

رہاعالم کا عدمِ سابق یعنی پہلے والا عدم اوراس کے وجود کی پہلی نہایت تو یہ عالم کے لئے ذاتی ہیں۔ پہلا عدم بدل کر پچھلا ہوجائے یا پہلی نہایت بدل کرپچھلی ہوجائے یہ نامتصور ہے ـــ

خَشَبَة ، بفتحتين : چوب [ص] ظُهُوْر (ف) [ت م] فَنِيَ (س ف) الشيءُ فَنَاءً۔ الفَنَاءُ ضِدُّ البَقَاءِ۔[ق ت]

(۱) دن رات کی تبدیلی گردش ارضی سے ماننا قرآن عظیم کے خلاف اور نصاریٰ کا مذہب ہےاور گردش سماوی بھی ہمارے نزدیک باطل ہے حقیقۃً اُس کا سبب گردش آفتاب ہےقال اللّٰہ تعالیٰ وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّلَّهَاذٰلِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ ۔ [اورسورج چلتا ہےاپنے ایک ٹھہراؤ کے لیے یہ حکم ہے زبردست علم والے کا پ۲۳ع۲ ترجمہ کنزالایمان] واللّٰہ تعالیٰ اعلم [فتاویٰ رضویہ ج۱۲ص۲۱۳]

Marfat.com

ولا العدمُ المقدّر عند فَناء العالم ، الذي هو عدم لاحق يُتصوّر أن يَصير سابقاً ، فطرَفا نهاية وجود العالم اللّذان احدهما أوّلُ ، والثاني آخِرٌ ،طرَفان ذاتيان ثابتان ، لا يُتصوّر التبدُّل فيهما بتبدّل الإضافات إليه ألْبَتّة ، بخلاف ((الفوق)) و ((التحت)) ـ فإذن أمْكَنَنَا أن نقول ليس للعالم ((فوقٌ)) ولا ((تحتٌ)) ،ولا يُمكِنُكم أن تقولوا: ليس لوجود العالم ((قَبْلٌ)) ولا((بَعْدٌ)) ،وإذاثبت((القبل)) و((البعد)) فلا معنى للزمان سِوى ما يعبرعنه ((بالقبل)) و((البعد))

قلنا :لا فَرْقَ ، فإنه لاغَرَض في تعيين لفظ ((الفَوْق)) و((التحت)) ، بل نَعدِل إلى لفظ((الداخل)) و((الخارج)) ، ونقول :للعالم داخلٌ وخارجٌ ، فهل خارجَ العالم شيءٌ مِن ملاء أوخلاء ؟، فسيقولون :ليس وراءَ العالم لاخلاءٌ ولا ملاءٌ ـ وإن عنيتم بالخارج سَطْحَه الأعلىٰ فله خارجٌ ، وإن عنيتم غيرَه فلا خارج له، فكذلك **إذاقيل** لنا : هل لوجود العالم ((قبل)) ؟ ــــ **قُلْنا** :إن عُنِيَ به

یوں ہی وہ عدم جوعالم کے فنا ہونے پر مانا گیا یعنی عدمِ لاحق اُس کا سابق ہوجانا متصور نہیں ۔تو وجودِ عالم کی حد کے دونوں کنارے ،جن میں ایک اول اور دوسرا آخر ہے ، ایسے کنارے ہیں کہ ذاتی ہیں واقعی ہیں ، عالم کی طرف اضافات کے تبدّل سے ان میں تبدیلی متصور نہیں ، بخلاف فوق وتحت کے ـــــ تو ایسے میں ہم تو کہہ سکتے ہیں کہ ـــــ ''عالم کے لئے فوق وتحت نہیں'' ـــــ اورتم نہیں کہہ سکتے کہ ـــــ ''وجودعالم کے لئے قبل وبعد نہیں'' ـــــ اور جب قبل وبعد ثابت ہو گئے تو وہی جو لفظِ قبل وبعد بولنے سے سمجھ میں آتا ہے زمانہ ہے۔

اعتراض:۔فوق وتحت اور قبل وبعد کے مابین کوئی فرق نہیں ۔چنانچہ خاص لفظِ '' فوق وتحت '' سے کوئی غرض نہیں ۔ہم ان سے ہٹ کر لفظ ''داخل وخارج '' کی طرف آجاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ـــــ عالم کے لئے ''داخل وخارج یعنی اندر اور باہر'' ہیں ـــــ تو آیا خارجِ عالم کوئی شی ہے؟ مَلا یا خلا؟ ـــــ فوراً کہیں گے ـــــ ''عالم سے وراء نہ خلا ہے نہ ملا ہے ـــــ اور خارج سے اگر تمہاری مراد ہے عالم کی سطحِ اعلیٰ ، تو عالم کے لئے خارج ہے۔اور اگر کچھ اور مراد ہے تو عالم کے لئے کوئی خارج نہیں

اسی طرح جب ہم سے پوچھا جائے گا کہ ـــــ کیا وجودِ عالم کے لئے قبل ہے؟ ـــــ ہم کہیں گے اگر اس سے یہ مراد ہے

عَدَلَ (ض) عنه عُدُولاً :حَادَ : ہٹنا پھرنا۔ عَدَلَ (ض) إليه عُدُولاً : رَجَعَ : لوٹنا واپس ہونا[ق ت ۲۷۴ ج ۱۵]

Marfat.com

هـل لوجود العالم بِدايةٌ أي طَـرَفٌ مـنـه ابـتـداء فـلـه ((قَبْلٌ)) على هذا ، كما للعالم خارجٌ على تأويلِ أنّه الطَرَف المكشوف والمنقطَع السَطْحي ، وإن عنيتم ((بِقَبْلٍ)) شيئاً آخَر فلا قَبْلَ للعالم ، كما أنه إذا عني بخارج العالم شيءٌ سِوَى السَطْح ، قيل لا خارجَ لِلعالم ،

فإن قلتم :لا يُعقل مَبْدأُ وجودٍ لا ((قبل)) له ،

فيقال : ولا يُعقل مُتناهىٰ وجودٍ من الجسم لا خارجَ له۔

فإن قلت ((خارجه)) سطحه الذي هومنقطعه لا غير ،

قلنا قبلُه بِدايةُ وجودِه الذي هو طَرَفه لا غير ۔

بقِي أن نقول :للّٰه وجود ولا عالم معه ، وهذا القول أيضاً لايوجب إثبات شي آخر ،

کہ آیا وجودِ عالم کے لئے بدایت ہے؟ یعنی ایسا کنارہ ایسا سرا ہے جس سے اس کی شروعات ہوئی؟ ___ تو ہم کہیں گے ہاں اس معنیٰ کر ہے عالم کے لئے قبل ___ جیسے عالم کے لئے خارج ہے اس معنیٰ کر کہ وہ بالائی کھلا کنارہ ہے اور ایسی سطح ہے جس پر قصہ تمام ہے ___ اور اگر تم قبل سے کچھ اور مراد لو تو عالم کے لئے قبل نہیں ___ جیسے جب خارجِ عالم سے اُس سطحِ بالا کے سوا کچھ اور مراد ہو تو تم یہی کہتے ہو کہ عالم کے لئے خارج نہیں۔

اگر کہو ___ وجود کا ایسا شروع وقت جس کے لیے قبل نہ ہو معقول نہیں

تو ہم کہیں گے ___ وجودِ جسم کا ایسا آخری سرا جس کے لئے خارج نہ ہو معقول نہیں

اگر کہو ___ وجودِ جسم کا خارج یعنی وجودِ جسم کا باہر جسم کی وہی سطح تو ہے جس پر جسم کا قصہ تمام ہے نہ کہ کچھ اور

ہم کہیں گے ___ '' عالم کا قبل '' اس کے وجود کی وہی ابتداء تو ہے جو وجود کا سرا ہے نہ کہ کچھ اور

باقی یہ جو ہم کہتے ہیں کہ ''وجودِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا تھا ، اور عالم اُس کے ساتھ نہ تھا'' یہ قول بھی ایسا ہے کہ شیِٔ دیگر

ــــ البِداءَةُ ، بالكسر مَهْموزًا ، وامّا البِدايَةُ ، بالكسر بدلَ الهمزةِ ۔ فقال المطرزيّ :لُغَةٌ عامِيَّةٌ ،ولٰكن قال ابن القَطّاع : هِيَ لُغَةٌ اَنْصارِيَّةٌ ، بَدَأْتُ بالشيْ وبَدِيتُ به :قَدَّمْتُه [ت١١٠ ا ج ، ١٩٤ ج ١٩]: میں نے اس چیز کی پہل کی ___ نیز قاموس مع تاج ص ١٩٤ ج ١٩ میں ہے بَدَيْتُ بالشئِ ، بفتحِ الدّالِ ، وبَدِيْتُ بِهِ ، بكسرِها :اى اِبْتَدَأْتُ ، لُغَةٌ لِلْاَنْصارِ ، نَقَلَهُ الجَوْهَرِيُّ ۔

ــــ مُنْقَطَع، اسمِ ظرفِ مکان ہے یعنی ''جہاں اختتام ہو'' ___ اور مَبْدا ، اسمِ ظرفِ زمان ہے یعنی ''جب شروعات ہو''۔

Marfat.com

والـذي يـدل عـلى أن هذا عمل الوهم ، أنه مخصوص بالزمان والمكان فإن الخَصْم وإن اعتقد قِدَم الجسم يُذعِن وهمه لتقدير حدوثه ، ونحن وإن اعتقدنا حدوثه ، رُبَّما أذعن وهمُنا لتقدير قِدَمه، هذافي الجسم ـــــ فإذا رجَعنا إلى الزمان لم يَقْدِر الخَصْم على تقدير حدوث زمان لا ((قبل)) له ـ وخلافُ المعتقَد يمكن وضعُه في الوهم تقديراً وفرضاً ـ وهـذا مما لايمكن وَضْعه في الوهم ، كما في المكان ، فإن مَن يعتقد تناهيَ الجسم ومن لا يعتقد ، كلُّ واحد يَعْجِز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء ، بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك ـــــ ولكن قيل : صريح العقل إذا لم يَمنع وجودَ جسم متناه بحكم الدليل ، لم يُلتفت إلى الوهم ، فكذلك صريح العقل لا يَمنع وجوداً مفتتَحاً ليس قبله شيء ، وإن قصَر الوهم عنه فلا يُلتفت إليه ؛

کا اثبات لازم نہیں کرتا۔اور شیٔ دیگر کا اثبات محض وہم کی کار روائی ہے ، اس پر دلیل یہ ہے کہ وہم کی یہ اثبات شیٔ دیگر کی کار روائی صرف زمان ومکان ہی میں ہے [باقی اور چیزوں میں نہیں ہے] چنانچہ [جسم کو لے لوکہ] مخالف اگر چہ قدمِ جسم کا معتقد ہے تاہم اس کا وہم حدوثِ جسم فرض کرنے کو باور کرتا ہے ، اور ہم اگر چہ جسم کو حادث مانتے ہیں پھر بھی ہمارا وہم کبھی قدمِ جسم فرض کرنے کو تیار ہوتا ہے ، یہ جسم میں ہے۔

اور جب ہم زمانہ کی طرف آتے ہیں تو مخالف سے......زمانۂ بے قبلیت کا حدوث فرض کرنا ......بن نہیں پڑ رہا ہے، حالانکہ خلافِ معتقَد کو وہم میں بطور فرض وتقدیر تیار کرنا ایک ممکن سی بات ہے ، مگر زمانۂ بے قبلیت کے حدوث کی تقدیر وتصویر کشی ایسی ہے کہ وہم میں اِسے تیار کرنا ناممکن ہو رہا ہے جیسے مکان میں ناممکن ہو رہا ہے ، کہ جو جسم کو متناہی اعتقاد کرتا ہے اور جو نہیں کرتا دونوں [اپنے وہم میں] ایسا جسم ، جس سے وراء خلاء ملاء کچھ نہ ہو ، فرض کرنے سے عاجز ہیں ، بلکہ دونوں میں کسی کا وہم اسے قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا

لیکن وہم کا رد کر دیا جاتا ہے یہ کہہ کر کہ عقلِ خالص جب بحکمِ دلیل، جسمِ متناہی کے وجود کو محال نہیں ٹھہراتی تو وہم کی اس کے برخلاف بات کیا قابلِ التفات ہوگی؟ــــ تو اسی طرح عقل خالص ایسے وجود کو جس کی شروعات کا سرا ہو اور جس سے پہلے کچھ نہ ہو محال نہیں ٹھہراتی ، اگر چہ وہم ایسے وجود کا تصور کرنے سے قاصر ہے تو وہم کی بات پر کیا دھیان دینا ہے۔

وَضَعَ (ف) الشيءَ وَضْعًا : اِخْتَلَقَهُ : گڑھنا۔[ت ۵۱۷ ج ۱۱] جَنْب : پہلو[ص ، ق] قَصَرَ(ن) عنه [ای عن الامر]:عَجَزَ عَنْهُ وَلَمْ يَسْتَطِعْهُ [ق ، ت ۳۹۵ ج ۷]: کسی کام سے عاجز وقاصر ہونا ، کام بن نہ پڑنا۔

Marfat.com

لأن الوهم لمّا لم يألف جسماً متناهياً إلا وبجَنْبه جسمٌ آخر ،أوهَواءٌ تَخَيَّله خلاء ، لم يتمكّن مِن ذلك في الغائب ، فكذلك لم يألف الوهمُ حادثاً إلّا بعد شيءٍ آخر ، فكاعَ عن تقديرِ حادثٍ ليس له ((قبل)) هو شيء موجود قد انقضى ، فهذا هو سبب الغَلَط ، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة ۔

صيغة ثانية لهم في إلزام قِدَم الزمان

قالوا :لا شك في أن الله عندكم كان قادراً على أن يخلُق العالم قبل خلقه بقَدْر سَنَةٍ ، ومِائَةِ سنة ، وألفِ سنة، ومالا نهاية له، وأنّ هذه التقديراتِ متفاوِتةٌ في المقدار والكمّيَّة ، فلا بدّ من إثبات شيءٍ قبلَ وجود العالم ممتدٍّ مقدّرٍ، بعضُه أمدّ وأطْوَل من البعض ۔

فإن قلتم :لايمكن إطلاق لفظ ((السِنين)) إلا بعد حدوث الفلك ودَوَرانه ، **فلْنترُك** لفظ ((السِنين))

کیوں کہ وہم کا کسی بھی جسمِ متناہی سے دیکھا بھالا سابقہ چونکہ یونہی ہوا کہ اس جسم کے پہلو میں دوسرا جسم تھا یا کھلی فضا تھی جسے وہم نے خلاء گمان کیا ، لہٰذا نگاہ سے اوجھل جسمِ متناہی میں وہ بات کہ اُس سے وراء خلا، ملا کچھ نہ ہو وہم سے بن نہیں پڑتی ــــ یونہی وہم کسی بھی حادث سے جبھی مانوس ہوگا کہ وہ حادث دوسری شی کے بعد ہو۔ تو وہم ایسا حادث فرض کرنے سے پیچھے ہٹ جاتا ہے جس کے لیے قبل نہ ہو ، ایسا قبل جو وجود میں آکر ختم ہو چکی شی ہو ــــ تو یہی ہے فلسفی کے ٹھوکر کھانے اور غلطی میں پڑنے کا سبب ــــ یہ معارضہ ترکی بہ ترکی ہے

الزامِ قِدمِ زمان میں فلسفی کا طرزِ ثانی

فلسفی:۔ کوئی شک نہیں کہ تمہارے نزدیک اس پر قدرتِ الٰہیہ ہے کہ اللہ عزّوجلّ عالم کو آفرینشِ عالم سے ایک سال پہلے پیدا فرماتا ، یونہی سو سال پہلے ، ہزار سال پہلے ، بلکہ غیر متناہی برسوں پہلے ، اور یہ اندازے مقدار و کمیت میں مختلف ہیں ، تو وجودِ عالم سے پہلے ایک شیِ ممتد مقداری کا اثبات ضروری ہوا جس کا بعض ،بعض سے طویل و دراز ہو ۔

اگر کہو لفظ سَن و سال کا اطلاق فلک اور گردشِ فلک حادث ہونے کے بعد ہی ہوسکتا ہے ــــ تو ہم لفظ سن و سال چھوڑ کر

قَاوَمَهٗ فی المصارعة وغیرها : برابری کردبااو [ص] : مقابلہ کرنا

Marfat.com

ولنُورِد صِيغةً أخرىٰ فنقول :إذا قدّرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن بألف دورة مثلاً ، فهل كـان الـلّٰه سبحانه قادراً على أن يخلُق قبله عالَماً ثانياً مثلَه بحيثُ ينتهي إلى زماننا هذابألفِ ومائةِ دورة ؟ فإن قـلتم :لا، فكأنه انقلب القديم من العَجْز إلى القدرة ، أو العالمُ من الاستحالة إلى الإمكانِ ، وإن قلتم :نعم ، ولا بـد مـنـه ، فهل كان يقدِر على أن يخلُق عالَماً ثالثاً بحيثُ ينتهي إلى زماننا بألفِ ومائتي دورة ؟ ولابد من نَعَـمْ ، فـنـقـول : هـذا العالم الذي سمّيناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثاً ـ وإن كان هو الأسبق ـ فهل أمكن خلقُه مع العالم الذي سميناه ثانياً وكان (۱) ينتهي إلينا بألفِ ومائتي دورة ، والآخرُ بألفِ ومائةِ دورة، وهما متساويان في مَسافة الحَرَكة وسُرْعتِها؟ فإن قلتم نعم، فهو محال،إذ يستحيل أن تتساوىٰ حَرَكَتَان في السُرعة والبُطْء، ثم تنتهيان إلى وقت واحد،والأعدادُ متفاوِتة ،وإن قلتم إن العالم الثالث الذي ينتهي إلينا بألفِ ومائتي دورة ، لايكمن اَنْ يُخْلَقَ مَعَ العالم الثانِي الذي ينتهي إلينا بألفِ ومائةِ دورة ، بـل لابُدّ أن يَخْلُقَهٗ قبله بمقدار

دوسرالفظ لائیں ، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ جب ہم فرض کریں کہ عالم کے آغازِ وجود سے اب تک فلکِ عالم نے مثال کے طور پر ہزاردورے کیے ، تو آیااس پر قدرت الٰہیہ ہے کہ وہ اِس عالم سے پہلے اسی کی طرح دوسرا ایساعالم پیدا فرماتا کہ وہ ہمارے زمانۂ موجودہ تک گیارہ سودورے میں پہنچتا؟ اگر کہونہیں تو قدیم میں تغیرہوا ، پہلے عجز تھا پھر قدرت آئی ، یاماہیّت ِعالم میں انقلاب آیا ، پہلے محال تھا پھر ممکن ہوا ــــــ اوراگر کہو ہاں ، اور ہاں ہی کہنا پڑے گا ، تو آیااس پر قدرت الٰہیہ ہے کہ وہ تیسرا ایساعالم پیدافرماتا جو ہمارے زمانہ تک بارہ سودورے میں پہنچتا؟ اور یہاں بھی تمہیں ہاں ہی کہنا پڑے گا تو ہم کہیں گے وہ عالم جس کا ہم نے اپنی ترتیبِ فرضی کے مطابق ثالث نام رکھا اگرچہ وہی سب میں پہلا ہے آیاممکن ہے کہ یہ اُس عالم کے ساتھ جس کا ہم نے ثانی نام رکھا پیدا کیاجاتا ، اور بارہ سودوروں ہی میں ہم تک پہنچتااوردوسرا یعنی ثانی گیارہ سودوروں میں ہم تک پہنچتا ، اوردونوں رفتارکی سرعت ومسافت میں برابر بھی ہوتے؟اگر کہوہاں تو یہ محال ہے ، کیونکہ ہونہیں سکتا کہ دوحرکتیں تیزی وسستی میں یکساں ہوں ، پھردونوں ایک ہی وقت پر پہنچیں ــــــ اوردونوں کی تعداد مختلف ہو ــــــ اوراگرکہو عالمِ ثالث جوہم تک بارہ سودوروں میں پہنچ رہاہے ممکن نہیں کہ یہ اس عالم ثانی کے ساتھ پیدا کیاجائے جوگیارہ سودوروں میں ہم تک پہونچ رہاہے بلکہ ضروری ہے کہ ثالث ثانی سے اتنا پہلے پیداہو جتنا کہ ثانی اول سے پہلے ہے ــــــ

---

(۱) وكان:ـ بہ تاویلِ مفرد " خَلْقُهٗ " پر معطوف ہے ، اور " الآخر " ينتهي کی ضمیرِ فاعل پر معطوف ہے۔

السُرْعَة بالضم (ك) : نقيضُ البُطْء (ك) [ق]

Marfat.com

يساوي المقدارَ الذي تقدم العالم الثاني على العالَم الأوّل، وسميناه الأوّل ، لأنه أقرب إلى وهمنا ، إذ ارتقينا من وقتنا إليه في التقدير ، فيكون قدرُ إمكانٍ هو ضِعْفُ إمكانٍ آخرَ، ولا بد من إمكا نٍ آخرَ هو ضِعْفُ الكل۔

فهـذا الإمـكان المقدّر بالكمّيّة، الذي بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم، لا حقيقة له إلا الزمانُ ، فـليسـت هـذه الـكمّيّات المقدرة صفةَ ذات الباري تعالى عن التقدير ، ولا صفةَ عدمِ العالم ، إذ العدم ليس شيئـاً حتـى يُقدّرَ بمقادير مختلفة ، والكمّية صفة فتستدعي ذا كمّيّة ، وليس ذلك إلا الحَرَكةَ، والكمّيّةُ إلا الـزمـانَ الذي هو قَدْرُ الحَرَكة ، فإذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوِتة وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان۔

الاعتراض :أن كل هذا (۱) من عـمـل الوَهْم ، وأقربُ طريق في دفعه المقابلةُ للزمان بالمكان ،

اس کا نام ہم نے اول اس لیے رکھا ہے کہ یہی ہمارے وہم کو سب سے قریب ملا جب ہم فرض کرنے میں اپنے وقت موجودہ سے اوپر کو اس کی سمت چلے ـــــ تو ایک امکان کی مقدار ، دوسرے امکان کا دونا ہوگی۔اور پھر ایک تیسرا امکان بھی ضرور ہوگا جو دونے کا بھی دونا ہو۔

تو یہ امکانات جن کی مقدار کا ہم اندازہ کر رہے ہیں کہ ان میں ایک دوسرے سے اتنا دراز ہے ، ان امکانات کی حقیقت زمانہ کے سوا کچھ نہیں ـــــ اب یہ اندازہ کردہ کمیات، ذات باری عَزَّوَجَلَّ کی صفت نہیں۔پاکی ہے اُسے اندازے سے .... اور نہ عدمِ عالم کی صفت ہے ، کیونکہ عدم کچھ ہے ہی نہیں کہ مختلف مقداروں سے اس کا اندازہ کیا جائے ، اور کمّیت صفت ہے تو ذی کمیت کو مقتضی ہوگی ، اور وہ ذی کمیت نہیں ہے مگر حرکت ، اور کمیت نہیں ہے مگر زمانہ کہ مقدارِ حرکت ہے .... تو اب تمہارے طور پر عالم سے پہلے ایسی شی ہوئی جو مختلف کمیت و مقدار والی ہے ، اور وہی زمانہ ہے ، تو تمہارے طور پر عالم سے پہلے زمانہ ہوا۔

اعتراض:۔یہ سب (۱) وہم کی کارکردگی ہے۔اس الزام کے دفع میں قریب تر راہ ہے زمان کا مکان سے مقابلہ ـــــ

(۱) یعنی تخلیق عالم سے ایک برس پہلے ہزار برس پہلے یا غیر متناہی برسوں پہلے عالم کو پیدا کرنے کے امکانات جو تم لا رہے ہو اور انہیں ذی مقدار یعنی مقداری سمجھ رہے ہو ، اور مقدار تمہارے یہاں زمانہ ہے اور ذی مقدار حرکت ہے ، تو ان امکانات کو حرکت ، اور ان کی مقدار کو زمانہ ٹھہرا رہے ہو یہ سب تمہارے وہم کی کارکردگی ہے ـــــ ضِعْفُ الشيء : مِثْلُهٗ اَو الضِعْفُ :المِثْلُ اِلٰی مَازَادَ: دونا،کئی گنا[ق]

Marfat.com

فإنا نقول :هل كان في قدرة الله أن يخلُق الفلك الأعلى في سَمْكٍ أكبَرَ مما خلقه بذِراعٍ؟! فإن قالوا:لا ، فهو تعجيز ، وإن قالوا نعم ، فبِذِراعين وثلاثةِ أذرُعٍ و كذلك يرتقي إلى غير نهاية، فنقول :في هذا إثبات بُعْدٍ (۱) وراء االعالم له مقدار وكمّية ، إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثةٍ ما يشغَل مكانا أكبر من مكان يشغله الأكبر بذراع، فوراء العالم بحكم هذا (۲)، كمّيّة، فتستدعي ذاكمٍّ (۳) وهو الجسم أو الخلاء ،

چنانچہ ہم کہیں گے .... فلکِ اعلیٰ کو جس ارتفاع میں پیدا فرمایا ، اُس سے ایک ہاتھ بڑے ارتفاع میں پیدا فرمانا آیا قدرتِ الٰہیہ میں ہے؟ اگر وہ کہیں نہیں ، تو یہ عاجز ٹھہرانا ہے ، اور اگر کہیں ہاں ، تو دو ہاتھ بڑے ارتفاع میں؟ تین ہاتھ بڑے ارتفاع میں؟ اسی طرح یہ سلسلہ غیر متناہی ترقی کرے گا ، اب ہم کہیں گے اس سلسلۂ امکانات میں عالم سے وراء ایک بعد (۱) کا اثبات ہے جس کے لیے مقدار وکمیت ہے ، کیونکہ دو یا تین گز بڑا ارتفاع وہی ہوگا ، جو ایسے مکان سے لگے گا ، جو ایک گز بڑا ارتفاع لگے مکان سے بڑا ہوگا ، تو اِس امکان (۲) کے حکم سے عالم سے وراء ایک کمیت ہوئی ، تو وہ ذی کمیت کو مقتضی ہوگی ، اور وہ ذی کمیت یا تو جسم ہوگا یا خلاء۔

(۱) وہ بعد ارتفاع ہے جس میں عالم کو پیدا کرنا ممکن مانا گیا اور ارتفاعِ موجودہ سے ایک گز بڑا دو گز بڑا وغیرہ یہ اس کے لیے مقدار ہوئی۔۱۲

(۲) یعنی عالم کی موجودہ ارتفاع سے بڑے ارتفاع میں تخلیق کے امکان۔

(۳) كَمٌّ۔ قد تُجعَلُ (كَمْ) اِسمًا تامًّا فَتُصرَفُ وتُشَدَّد ، [ق] ومنه قولُ الحُكَماء :الكَمّ العرَض الذي يَقْتَضِي الانقِسام لذاتِه وهو إمَّا مُتَّصِل أو مُنفَصِل ، فالأخيرُ هو العَدَدُ فَقَط كعِشْرِيْن و ثَلاثِيْن ؛ والأوّلُ إمّا قارّ الذات مُجتَمِع الأجْزاءِ في الوُجُودِ وهو المِقدارُ المُنقَسم إلى الخَطِّ والسَّطح والثخنِ وهو الجسمُ التَّعليميُّ ، أو غَير قارّ الذاتِ وهو الزّمانُ كما هو مُفصّل عندَهم [ت ٦٣٠ ج ١٧]

(۳) لفظ "کم"، کو کبھی اسم تام قرار دیا جاتا ہے تو منصرف اور مشدد ہوتا ہے ۔ اسی سے ہے فلسفیوں کا یہ قول کہ "کم" وہ عرض ہے جو لذاتہ انقسام کو مقتضی ہو ۔ اس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ متصل ۲۔ منفصل ۔ منفصل صرف عدد ہیں، جیسے بیس تیس ۔ متصل کی دو قسمیں ہیں، ① قارُّ الذات جس کے اجزاء وجود میں یکجا ہوں، یہی وہ مقدار ہے جو خط سطح اور ثخن میں منقسم ہوتی ہے، اور یہی جسم تعلیمی ہے ، ② غیر قارّ الذات یہ زمانہ ہے، جیسا کہ ان کے یہاں مفصل ہے

بذراعٍ : اکبر سے متعلق ہے **سَمْك** : ارتفاع: بلندی اونچائی ۔ السَّمْكُ :من اعلى البيت الى اسفله [ق] ، في الرياضيه البُعْدُ الثالثُ بَعْدَ الطُّولِ وَالعُرْضِ ويُعَبَّرُ عنه بِالإرْتِفاع [م] **الذِراع** بالكسر :مِنْ طَرَفِ المِرْفَقِ إلى طَرَفِ الاِصْبَعِ الوُسطىٰ: کہنی کے کنارہ سے بیچ کی انگلی کے سرے تک۔ غیاث وفیروز میں بمعنی "گز" بھی ہے۔مگر وہ معروف گز کا نصف ہوگا۔

الشُغل :ضِدُّ الفَراغ ۔ شَغَلَهٗ (ف) شَغلاً شُغلاً [ق] کسی چیز میں لگنا مشغول ہونا

Marfat.com

فوراء العالم خلاء أوملاء ، فما الجواب عنه ؟!وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلُق كُرَة العالم أصغرَ مما خلقها بذِراع ثم بذِراعين ـوهل بين التقديرين تَفَاوُتٌ فيما ينتفي من الخلاء والشُغلِ للأحْياز؟!إذ الملاء المنتفي عند نُقصان ذراعين أكثرُ مما ينتفي عند نُقصان ذراع ، فيكون الخلاء مقداراً، والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقداراً؟ وجوابنا في تخييل الوهم تقديرَ الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم ، كجوابكم في تخييل الوهم تقديرَ الإمكانات المكانية وراء العالم ولا فَرْق۔

فإن قيل :نحن لا نقول إنّ ماليس بممكن فهو مقدور ، وكون العالم أكبرَ مما هوعليه أو أصغرَ منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا۔

هذاالعذر باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها :أن هذا مكابرة للعقل، فإن العقل في تقدير العالم أكبرَ أو أصغرَ مما هو عليه بذِراع ، ليس هو كتقديره الجمعَ بين السَواد والبَياض ، والوجودِ والعدمِ ،

توعالم سے وراء خلاء یاملاء ہوا۔ اس کا کیا جواب ہے؟ــــــ ایسے ہی آیا قدرت الٰہیہ میں ہے کرۂ عالم کواس پیدا کردہ کرۂ عالم سے ایک ہاتھ چھوٹا پیدا فرمانا؟ پھر دو ہاتھ چھوٹا؟ــــــ تواس سے ...... جوملا منتفی ہوکرخلاء پیدا ہوگا ، اور حیزوں کی عالم کے ساتھ مشغولی جومنتفی ہوگی ...... اُس خلاء اور شغلِ منتفی میں اِن ہاتھ بھراور دوہاتھ بھر کے دواندازوں میں آیا کچھ فرق ہوگا؟ــــــ کیونکہ دوگز کم ہونے پر جوملا معدوم ہوگا وہ زیادہ ہوگا اور ایک گز کم ہونے پر جوملا معدوم ہوگا وہ کم ہوگا ــــــ توخلاء مقدار ہوا ، حالانکہ خلاء کچھ نہیں ہے تو مقدار کیسے ہوگا۔

تووہم، وجودِعالم سے قبل امکاناتِ زمانیہ فرض کرنے کا جونقشہ خیال میں لارہاہے ، اس سلسلے میں ہمارا یہ جواب بلا تفاوت وہی ہے ، جوعالم سے وراء فرض کردہ امکاناتِ مکانیہ کے وہمی خیالی نقشے کے سلسلے میں تمہارا جواب ہے [کہ یہ سب وہم کی کارروائی ہے]

فلسفی:۔ہم کب کہتے ہیں کہ ناممکن مقدور ہے ، اور عالم کا اپنی مقدارِ موجودِ واقعی سے چھوٹا یا بڑا ہونا ممکن نہیں تو مقدور نہیں

اعتراض:۔ یہ عذر تین طرح سے باطل ہے۔

وجہِ اول:۔ یہ عقل کے ساتھ مکابرہ ہے عقل پر اپنی بالادستی جتانا ہے ، کیونکہ عالم کواس کی مقدارِ موجودِ واقعی سے ایک گز چھوٹا یا بڑا فرض کرنے میں عقل کی حالت ایسی نہیں جیسی اجتماعِ سواد وبیاض اور اجتماعِ وجود وعدم فرض کرنے میں ہوتی ہے۔

Marfat.com

والممتنِعُ هو الجمعُ بين النَّفْي والإثبات ، وإليه ترجِع المحالاتُ كلُّها ، فهو تحكُّم بارد فاسد۔

الثاني: أنه إذاكان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبرَ منه ولا أصغر، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن ، والواجب مُستغنٍ عن علة ، فقولوا بما قاله الدّهريّون من نفي الصانع ، ونَفْيِ سببٍ هو مُسبِّب الأسباب ، وليس هذا مذهبَكم۔

الثالث: هو أن هذا الفاسد لا يعجِز الخَصْمَ عن مقابلته بمثله ، فنقول:إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوُجودُ الإمكانَ من غير زيادة ولا نُقصان

فإن قلتم فقد انتقل القديم من العَجْز إلى القدرة ، **قلنا :** لا؛لأنّ الوجود لم يكن ممكناً فلم يكن مقدوراً، وامتناع حصول ماليس بممكن لا يدل على العَجْز ، **وإن قلتم :** إنه كيف كان ممتنعاً فصار ممكناً ، **قلنا :** ولم يستحل أن يكون ممتنعاً في حال ممكناًفي حال ؟ كما أن الشيء إذا أُخذ مع أحد الضدين

اورمحال صرف اجتماعِ نفی واثبات ہے۔تمام محالات اسی طرف راجع ہیں۔توفلسفی عذرِ استحالہ ، تحکمِ باردوفاسد ہے۔

وجہِ ثانی:۔ عالم جب اپنی مقدارِ وجودِواقعی پر ہوتو اس سے چھوٹا یا بڑا ہونا ناممکن ہوجائے تو عالم کا اسی مقدارِموجودِ واقعی پر وجود، واجب ہوا، نہ کہ ممکن۔اورواجب علت کامحتاج نہیں بلکہ علت سے مستغنی ہوتا ہے ، تو وہی کہو جو دہریے کہہ چکے یعنی صانع کاانکاراورایسے سبب کاانکار جومُسبِّب الاسباب ہے تمام اسباب کوسبب بنانے والا ہے۔حالانکہ یہ تمہارا مذہب نہیں۔

وجہِ ثالث:۔ یہ عذرفاسد مخالف کوبے زبان نہیں کرے گا کہ وہ معارضہ بالمثل نہ کرسکے ، چنانچہ ہم کہیں گے ــــ عالم جب وجودمیں آیا ، اُس سے پہلے اس کاوجودممکن نہ تھا ، بلکہ وجودبغیرکسی کمی زیادتی کے امکان کے مطابق وموافق ہوا۔

اگرتم کہو تب توقدیم میں تغیرہواپہلے عجزتھاپھرقدرت آئی ..... **ہم کہیں گے** نہیں ، کیونکہ وجودممکن نہ تھا ، تو مقدورنہ تھا ، اورجوممکن نہیں اُس کاحصول نہ ہوسکنا عجزپردلیل نہیں......**اگر کہو** کیسے محال تھاپھرممکن ہوگیا؟...... **ہم جواب دیں گے** ــ " وجودعالم ایک حال میں محال ہواورایک حال میں ممکن" ــ یہ کچھ محال نہیں۔جیسا کہ شی جب ضدین میں سے ایک کے ساتھ لی جائے تودوسری کے ساتھ اس کااتصاف محال ہے .....اورجب ماخوذ ہومگراَحدُ الضدین کے ساتھ نہیں تواتصاف ممکن ہے (ا)

(ا) جیسے وقت کوجب بشرطِ "نہار" لو ، تواُس وقت کا "لیل" سے اتصاف محال ہے ــــ اورجب وقت کومطلق لو تومطلقِ وقت کا "لیل ونہار" میں سے کسی کے بھی ساتھ اتصاف محال نہیں۔

Marfat.com

امتنع اتصافُه بالآخر ، وإذا أُخذلا معه أمكن ، **فإن قلتم** :الأحوال متساوية ، **قلنا** لكم :والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدارٌ ممكناً ، وأكبرُ منه أو أصغرُ بمقدار ظُفُرٍ ممتنعاً ، فإن لم يَسْتَحِل ذلك لم يستحِل هذا ـفهذا طريق المقاومة۔

والتحقيق :في الجواب أن ماذكروه من تقدير الإمكانات لا معنٰى له ، وإنما المسلّم أن الله تعالٰى قديم قادر ، لا يمتنع عليه الفعلُ أبداً،إن ارادهٗ ، وليس في هذا القَدْر مايوجب إثباتَ زمان ممتّد إلا أن يُضيف الوهم بتلبسه إليه شيئاً آخر ۔

دليل ثالث لهم على قِدَم العالم

تمسكوا بأن قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً ، وهذاالإمكان لا أول له، أي لم يزَل ثابتاً ، ولم يزَل العالم ممكناً وجودُه، إذ لاحال من الأحوال يمكن أن يوصف

اگر کہو احوال سب یکساں ہیں...... **ہم کہیں گے** ، اور مقداریں بھی تو سب یکساں ہیں ، تو ایک مقدار ممکن ، اور اُس سے ناخن بھر چھوٹی یا بڑی محال کیسے ہوگی؟...... اگر وہ تساویِ احوال محال نہیں ، تو یہ تساویِ مقدار بھی محال نہیں ـــــــ یہ طریقہ ہے ان سے دوبدو ٹکر لینے کا۔

اور **تحقیقی جواب** یہ ہے کہ امکانات کے اندازے جو فلسفی نے ذکر کئے ، نرے بے معنی ہیں ـــــ ہاں یہ مسلّم ہے کہ .... اللہ تعالیٰ بے شک قدیم ہے ، قادر ہے ، اور اُس پر فعل کبھی بھی محال نہیں اگر وہ چاہے ـــــ اور اتنی بات میں ، یعنی اس امکانِ لَمْ یَزَلْ میں کوئی ایسی شئی نہیں جس سے ایک ذی امتداد زمانے کا اثبات لازم آئے۔ ہاں وہم اس امکانِ عقلی سے گلوگیر ہو کر اس میں ایک شئ دیگر یعنی زمانہ چسپاں کر دیتا ہے

قِدَمِ عالم پر فلسفی کی دلیلِ ثالث

عالم جب وجود میں آیا اُس سے پہلے اُس کا وجود امکان رکھتا ہے ۔ کیونکہ وجودِ عالم پہلے محال ہو پھر ممکن ہوجائے یہ محال ہے ۔اور یہ امکان ایسا ہے جس کی کوئی ابتداء نہیں یعنی ازلی ہے اور عالم ہمیشہ ممکن الوجود رہا۔ کیونکہ احوال میں سے کوئی حال ایسا نہیں جس میں عالم ممتنع الوجود ہونے سے متصف ہو سکے۔

Marfat.com

العالم فيه بأنه ممتنع الوجود ، فإذا كان الإمكان لم يزل فالممكن على وَفْق الإمكان أيضاً لم يَزَل ،

فإن معني قولنا إنه ممكن وجوده ، أنه ليس محالاً وجوده ،فإذا كان ممكناً وجودُه أبَداً ،لم يكن محالاً وجوده أبداً، وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، وإن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، صحّ قولنا إن الإمكان له أولٌ ، فإذا صح أنّ لَهٗ أولاً ،كان قبل ذلك غيرَ ممكن ، فيؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً ، ولا كان الله تعالى عليه قادراً۔

الاعتراض أن يقال :العالم لم يَزَل ممكنَ الحدوث ، فلا جَرَمَ مَامِنْ وقت إلا ويُتصور إحداثه فيه ، وإذا قدّر موجوداً ابداًلم يكن حادثاً،فلم يكن الواقع على وَفْق الإمكان بل على خلافه ـــ وهذا كقولهم في المكان ، وهو أن تقدير العالمِ أكبرَ مماهو ، أو خَلْقِ جسمٍ فوق العالم ، ممكن، وكذا آخرَ فوق ذلك الآخَر ، وهكذا إلى غير نهاية ،

توجب امکان، ازلی ہے ممکن بھی بہ مطابقِ امکان، ازلی ہوگا

کیونکہ ہمارے اس قول کا کہ ـــ "عالم ممکن الوجود ہے" ـــ مطلب یہ ہے کہ عالم کا وجود محال نہیں ـــ پھر جب وجودِ عالم کا امکان ابدی ہوگا تو عالم کا وجود ابد میں کبھی بھی محال نہ ہوگا۔ ورنہ ابد میں وجودِ عالم محال ہو تو امکانِ ابدی باطل ہو جائے گا۔اور امکانِ ابدی باطل ہوگا تو امکانِ ازلی باطل ہو جائے گا۔اور امکانِ ازلی باطل ہوگا تو یہ ممکن ہوگا کہ امکانِ وجودِ عالم کے لیے ابتداء ہو۔اور جب امکان کے لیے ابتداء ممکن ہوگی تو اُس ابتداء سے پہلے عالم ناممکن ہوگا۔تو لازم آئے گا ایسے حال کا اثبات جس میں عالم ممکن نہیں اور تحتِ قدرتِ الٰہیہ نہیں۔

اعتراض:۔ عالم ہمیشہ ممکن الحدوث رہا۔تو لاجرم کوئی ایسا وقت نہیں جس میں عالم کا حادث کیا جانا ممکن نہ ہو۔اور اگر عالم کو ہمیشہ موجود فرض کیا جائے تو پھر حادث نہیں ہوگا۔تو واقع ،امکان کے مطابق نہیں ہوگا بلکہ برخلاف ہوگا۔

یہ جو ہم نے کہا ایسا ہی ہے جیسے مکان کے بارے میں فلسفی کہتے ہیں کہ .... عالم جس مقدار پر ہے اس سے بڑا فرض کرنا ، یا عالم سے اوپر ایک دوسرے جسم کی خلقت فرض کرنا ممکن ہے ، اور ایسے ہی اُس دوسرے سے اوپر ایک اور دوسرا ،

وَفْق : موافق مطابق ، الوَفْق ، مِنَ المُوَافَقَةِ بيْنَ الشيْئَيْنِ ـ يُقَالُ حَلُوْبَتُهٗ وَفْقُ عِيَالِهٖ اي :لَبَنُهَا قَدْرُ كِفَايَتِهِمْ [ق ت]

Marfat.com

فلا نهاية لإمكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملاءٍ مطلق لا نهاية له غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينتهي طَرَفُه غير ممكن ـــــ بل كما يقال :الممكن جسم متناهي السطح ، ولكن لا تتعين مقاديره في الكِبَر والصِغَر ، فكذلك الممكنُ الحدوثُ ، ومبادىء الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر ، وأصل كونه حادثاً متعين ، فإنه الممكن لا غير ـ

دليل رابع

وهوأنهم قالوا :كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه، إذلا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على الموادّ۔

وبيانه أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلوا إما أن يكون ممكنَ الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجبَ الوجود،ومحال أن يكون ممتنعاً،لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قطُّ، ومحال أن يكون واجبَ الوجود لذاته ،

ایسے ہی بے نہایت ...... تو امکانِ زیادت کی وہ مانتے ہیں کہ کوئی نہایت نہیں۔ اس کے باوجود غیر متناہی ملأِ مطلق کا وجود ممکن نہیں ـــــ اسی طرح ایسا وجود جس کے ابتدائی کنارے کی کوئی حد و نہایت نہ ہو ممکن نہیں۔

بلکہ ہمارا قول ایسا ہے جیسے ان کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ...... ممکن ایسا جسم ہے جس کی سطح کی حد ہو ، لیکن چھوٹا بڑا ہونے میں اس کی مقدار ، کہ کتنا بڑا کتنا چھوٹا ہو ، متعین نہیں ـــــ تو ایسے ہی ممکن ، حدوث ہے ـــــ اور مبادیِ وجود کہ کہاں سے وجود کی ابتداء ہو یہ از روئے تقدم وتاخر متعین نہیں ، اصل حدوثِ عالم متعین ہے کہ صرف وہی ممکن ہے

دلیلِ رابع

فلسفی کہتے ہیں ہر حادث میں جو مادہ ہے وہ حادث پر سابق ہے۔ کیونکہ حادث کو مادے سے بے نیازی نہیں۔ تو مادہ حادث نہیں ہوگا۔ حادث صرف صور و اعراض و کیفیات ہیں جو مادے پر طاری ہوتی ہیں ـــــ **توضیح دلیل** یہ ہے کہ ہر حادث قبلِ حدوث ازیں خالی نیست کہ یا تو ممکن الوجود ہوگا یا ممتنع الوجود یا واجب الوجود۔ اور (۱) ممتنع الوجود ہونا محال ہے کیونکہ محال بالذات کبھی موجود نہیں ہوگا ـــــ اور (۲) واجب بالذات ہونا بھی محال ہے

كَبُرَ (ك) الامرُ كِبَراً : عَظُمَ وَجَسُمَ [ق ت] : بڑا ہونا۔ **الصِغَر** (ك) ضِدُّ الكِبَرِ [ق ت]

Marfat.com

فإن الواجب لذاته لايُعْدَم قطّ، فدَلَّ على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكانُ الوجود وصف إضافي، لا قِوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادةُ ، فيضاف إليها، كما يقال: هذه المادة قابلة للحرارة والبُرودة ، أو السَّواد والبَياض، أو الحرَكة والسكون، أي ممكن لها حدوثُ هذه الكيفيات وطَرَيانُ هذه التغيرات ـ فيكون الإمكان وصفاً للمادة ، (۱) والمادة لا يكون لها مادة ، فلا يمكن أن تحدُث ، إذلو حدَثت لكان إمكان وجودها سابقاًعلى وجودها،

کیونکہ واجب بالذات کبھی معدوم نہیں ہوگا ــــ تو ③ پتا چلا کہ حادث قبلِ حدوث ممکن بالذات ہے ــ ایسے میں اُسے قبلِ وجود ،امکانِ وجود حاصل ہوگا۔اور امکانِ وجود ، وصفِ اضافی ہے جس کے لیے قیام بنفسہٖ نہیں ہوسکتا۔ تو امکان کے لیے ایک محل ضروری ہوا جس کی طرف امکان کی نسبت واضافت ہو۔اور وہ محل نہیں ہے مگر مادہ۔تو مادے کی طرف امکان منسوب ومضاف ہوگا .... جیسے کہتے ہیں یہ مادہ قابلِ حرارت وبُرودت ہے ، یا قابلِ سواد وبیاض ہے ، یا قابلِ حرکت وسکون ہے۔یعنی مادہ کے لیے ان کیفیات کا حدوث اوران تغیرات کا اس پر طاری ہونا ممکن ہے۔تو امکان مادے کا وصف ہوگا (۱) اور مادے کے لیے مادہ نہیں ہوسکتا۔تو مادے کا حادث ہونا ممکن نہیں۔کیونکہ مادہ اگر حادث ہوتو ضرور اس کے وجود پر امکانِ وجود سابق ہوگا،

(۱) ــــ"وجوب ذاتی، امتناع ذاتی، امکان ذاتی یعنی

اَنَّ الذات تقتضی لذاتها الوجودَ او العدمَ اَوْلَا	یہ کہ ذات خود سے وجود کو مقتضی ہو ، یا عدم کی مقتضی ہو ، یا وجود وعدم کسی کی مقتضی نہ ہو

مفہوماتِ اعتباریہ ہیں جن کے لئے خارج میں وجود نہیں"ــــ [مختصراً صِلات الصّفانی نور المصطفےٰ ص ۳۷]

حادث کو ممکن الوجود کہتے ہو۔ امکانِ وجود، حادث کے لیے بتاتے ہو۔اور پھر اُس امکان کو قائم مادے سے کہتے ہو۔ تو وہ حادث کی صفت کہاں ہوا۔ جس کے ساتھ قائم ہے اُس کی صفت ہوا۔

اِنْ قَامَتْ بِغَیْرِہٖ لم تکن صِفَةً لَهٗ بَل لِغَیْرِہٖ [صِلات الصفا ص ۳۲]	صفت اگر موصوف سے سوا دوسرے کے ساتھ قائم ہے تو موصوف کی کب ہوئی وہ تو دوسرے کی ہوئی

رہا یہ کہ امکان صفت ہے ، تو وجودِ ممکن سے پہلے وہ کس کے ساتھ قائم ہے؟ کیونکہ اس کا قیام بنفسہٖ تو ہو نہیں سکتا ، اس لیے کہ وہ عرض ہے .....اس کا جواب یہ ہے کہ.....صفت کا موصوف کے بغیر وجود محال ہونا.....اور صفت کا اپنے قیام میں محتاجِ موصوف ہونا.....یہ صفاتِ ذاتیہ میں ہے.....جیسے علم کا بغیر عالم کے وجود محال ہےــــ امکان ، صفتِ ذاتی نہیں۔ خود فلسفی امکان کو صفتِ اضافی کہتے ہیں۔ تو وہ اعتباری ہے ، جس کے لیے خارج میں وجود نہیں۔

Marfat.com

وكان الإمكان قائماً بنفسه ، غيرَ مضاف إلى شيء ، مع أنه وصف إضافي لا يُعقل قائماً بنفسه .... **ولا يمكن أن يقال** إن معنى الإمكان يرجِع إلى كونه مقدوراً وكونِ القديم قادراً عليه ، لأنا لا نعرِف كون الشيء مقدوراً إلا بكونه ممكناً ، فنقول هو مقدُور، لأنه ممكن ، وليس بمقدور لأنه ليس بممكن ، فإن كان قولنا هو ممكن يرجِع إلى أنه مقدور، فكأنا قلنا: هو مقدور لأنه مقدور، وليس بمقدور لأنه ليس بمقدور، وهو تعريف الشيء بنفسه، فدَلّ أن كونه ممكناً قضيةٌ أخرىٰ في العقل ظاهرةٌ بها تُعرف القضية الثانية ، وهي كونه مقدوراً .... **ويستحيل أن يرجِع** ذلك إلى علم القديم بكونه ممكناً ، فإن العلم يستدعي معلوماً ،فالإمكان المعلوم غير العلم لا مَحالة، ثم هو وصف إضافي ، فلا بد من ذات يضاف إليها ، وليس إلا المادةَ ، فكل حادث فقد سبقه مادة ، فلم تكن المادة الأولى حادثةً بحال۔

اوروہ امکان قائم بنفسہ ہوگا کسی شی کی طرف مضاف نہیں ہوگا حالانکہ وہ وصفِ اضافی ہے جس کا قائم بنفسہ ہونا معقول نہیں **اور یہ نہیں کہہ سکتے** کہ معنیٰ امکان کا حاصل مقدوریت ہے یعنی حادث کا تحتِ قدرت ہونا اور قدیم کا اس پر قادر ہونا ــــ کیونکہ شئ کا تحتِ قدرتِ الٰہیہ ہونا اس کے ممکن ہونے ہی سے تو ہم جانتے ہیں ، چنانچہ کہتے ہیں یہ تحتِ قدرت ہے اس لیے کہ یہ ممکن ہے ، اور یہ تحتِ قدرت نہیں اس لیے کہ یہ ممکن نہیں ــــ اب اگر ــــ ''وہ شئ ممکن ہے'' ــــ کا حاصل یہ ہو کہ ــــ ''وہ شئ مقدور ہے'' ــــ تو گویا ہم نے یہ کہہ دیا کہ ــــ وہ شی تحتِ قدرت ہے اس لیے کہ تحتِ قدرت ہے ، اور یہ شئ مقدور نہیں اس لیے کہ مقدور نہیں ــــ یہ تعریف الشئ بنفسہ ہے تو پتا چلا کہ ــــ ''شئ کا ممکن ہونا'' ــــ عند العقل ایک دوسرا قضیہ ہے جو کہ بدیہی ہے جس سے قضیۂ دیگر یعنی ــــ ''شئ کا مقدور ہونا'' ــــ معلوم ہوتا ہے۔

اور یہ بھی نہیں ہوسکتا ہے کہ معنیٰ امکان کا حاصل ہو ــــ ''قدیم کے علم میں اُس شئ کا ممکن ہونا'' ــــ کیونکہ علم، معلوم کو مقتضی ہوتا ہے۔تو وہ امکان جو معلوم ہے لامحالہ علم کا غیر ہے ، پھر وہ وصفِ اضافی ہے تو ایسی ذات سے جس کی طرف اس کی نسبت واضافت ہو چارہ نہیں۔ اوور وہ ذات نہیں ہے مگر مادہ ، تو ہر حادث مادے سے مسبوق ہوا ، تو مادۂ اولیٰ کسی حال حادث نہیں ہوگا

Marfat.com

الاعتراض أن يقال :الإمكان الذي ذكر تموه يرجِع إلى قَضاء العقل ، فكل ماقَدّر العقلُ وجودَه فلم يمتنع عليه تقديرُه ، سميناه ممكناً ، وإن امتنع سميناه مستحيلاً، وإن لم يقدِر على تقدير عَدَمه سميناه واجباً ، فهذه قضايا عقلية لا تَحتاج إلى موجود حتىٰ تُجعل وصفاً له ، بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : أن الإمكان لو استدعىٰ شيئاً موجوداًيضاف إليه ويقال :إنه إمكانه ، لا ستدعى الامتناعُ شيئاً موجوداًيقال :إنه امتناعه ، وليس للممتنِع في ذاته وُجودٌ، ولا مادّةٌ يَطْرَأ عليها المُحال حتى يُضاف الامتناعُ إلى المادة۔

والثاني : أن السوادوالبياض يَقضي العقلُ فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين ، فإن كان هذا الإمكان مضافاًإلى الجسم الذي يَطرَآن عليه حتى يقال :معناه أن هذاالجسم يمكن أن يَسْوَدَّ وأن يَبْيَضّ ، فإذن ليس البياض في نفسه ممكناً ولا لَهٗ نعتُ الإمكان ، وإنما الممكنُ الجسمُ ،

اعتراض:۔امکان جس کا تم نے تذکرہ کیا اُس کا حاصلِ معنی ہے ـــــ "فیصلۂ عقل، حکمِ عقل" ـــــ چنانچہ ہروہ جس کا وجود عقل فرض کرے تو عقل پراُس کا وجود فرض کرنے میں استحالہ نہ ہو ، اُس کا نام ہم نے ممکن رکھا۔اوراستحالہ ہوتو اُس کا نام ہم نے محال رکھا۔اوراگراس کا عدم فرض کرنے پرعقل قادرنہ ہوتو اُسے ہم واجب کے نام سے یادکرتے ہیں ـــــ تو یہ فیصلہ ہائے عقلیہ ہیں جوکسی موجودکاوصف بنے بغیرہوسکتے ہیں ۔ اس پردلیل تین امور ہیں۔

امراول:۔ امکان اگرایسی شئی موجودکاطالب ہو ، جس کی طرف امکان کی نسبت واضافت ہو ، اورکہاجائے کہ یہ اُس شئی کاامکان ہے ، توامتناع بھی ایک شئی موجودکومقتضی ہوگا ، جیسے کہاجائے کہ یہ اُس شئی کاامتناع ہے ، حالانکہ محالِ ذاتی کے لیےنہ وجودہے ، نہ کوئی مادہ جس پراستحالہ طاری ہو ، حتّی کی امتناع اُس مادے کی طرف مضاف ہو۔

امرِثانی:۔سوادوبیاض کے بارے میں عقل اِن کے وجودسے پہلے ان کےممکن ہونے کاحکم لگاتی ہے۔اب اگر یہ امکان اُس جسم کی طرف منسوب ومضاف ہوجس پر یہ طاری ہوتے ہیں ، حتّی کہ کہاجائے کہ امکانِ سوادوبیاض کامعنی یہ ہے کہ یہ جسم سیاہ وسفیدہوسکتاہے .... توایسے میں خودبیاض ممکن نہیں ہوا ، اورنہ اُسکے لیے صفتِ امکان ہوئی ، ممکن توجسم ہوا ،

قضاء : حکم،حکم کردن (ض)۔قَضِيّه :حکم ج قضايا [صراح] طَرَءَ (ف) عليهم طَرْءًا طُرُوْءًا:اَتَاهُمْ مِنْ مَكَانٍ اَوْ طَلَعَ عليهم من ذلك المكان اوالمكان البعيدِ فَجْأَةً : کسی جگہ سے یادورجگہ سے اچانک آپڑنا [ق ت ۹۹ ج ۱]

Marfat.com

والإمكانُ مضاف إليه ، فنقول :ماحكم نفس السواد في ذاته أهو ممكن ، أو واجب ، أو ممتنِع ؟ ولا بد من القول بأنه ممكن ـ فدَلّ أن العقل في القضية بالإمكان لا يَفتقِر إلى وضع ذاتٍ موجودة يُضيف إليها الإمكانَ ـ

والثالث : أن نفوس الآدَميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها، ليست بجسم ولا مادة ، ولا منطبعةٍ في مادة ، و هي حادثة على ما اختاره ((ابن سينا)) والمحققون منهم، ولها إمكانٌ قبل حدوثها ، وليس لها ذات ولا مادة ، فإمكانهاوصف إضافي ، ولا يرجِع إلى قدرة القاد،وإلى الفاعل، فإلى ماذايرجِع ؟ فينقلب عليهم هذا الإشكال ـ

فإن قيل : رَدُّ الإمكانِ إلى قضاء العقل محال ، اذلا معنىٰ لقضاء العقل إلاالعلمُ بالإمكان،فالإمكان معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم يحيط به ويَتبَعُه ويتلّعق به على ما هو عليه، والعلم لو قدّر عدمه، لم ينعدم المعلوم ،

اورجسم ہی کی طرف امکان منسوب ومضاف ہوا ــ اب ہم پوچھتے ہیں خودسواد کا فی نفسہٖ کیا حکم ہے؟ آیا وہ ممکن ہے ، واجب ہے، محال ہے؟ کیا ہے؟...... اور تمہیں کہنا پڑے گا کہ ممکن ہے ـــــ تو یہ دلیل ہے کہ عقل کوامکان کا فیصلہ کرنے میں یہ احتیاج نہیں کہ ایک ذات کو متعین کرے جوکہ موجود ہواور پھراُس کی طرف امکان کی نسبت واضافت کرے۔

امرِ ثالث:۔ نفوسِ ناس یعنی انسانوں کی روحیں ان کے یہاں جوہرِ قائم بنفسہٖ ہیں ، نہ جسم ہیں ، نہ مادہ ، نہ مادہ میں منطبع ، اور ہیں حادث، جیسا کہ یہی ابن سینا اور محققین فلاسفہ کا مختار ہے۔اوران ارواح ونفوس کے لیے قبلِ حدوث، امکان ہے۔ حالانکہ ان کے لیے نہ کوئی ذات ہے نہ مادہ ـــــ توان کا امکان ، وصفِ اضافی ہے ، اورامکان کا مرجع نہ قدرتِ قادر ہے ، نہ فاعل۔تو مرجع ہے کیا؟ــــ تو وہ فلسفی اشکال کہ ــــ''امکان وصفِ اضافی ہوتے ہوئے قائم بنفسہٖ ہو''ــــ خوداُن کے گلے کا ہار بنتا ہے۔

فلسفی:۔امکان کا حاصل معنی ــــ '' فیصلۂ عقل''ــــ نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔کیونکہ فیصلۂ عقل کا معنیٰ ، علم بالامکان ہی تو ہے یعنی ــــ '' عقل کوامکان کا علم ''ــــ توامکان معلوم ہوا۔اور معلوم علم کا غیر ہے۔بلکہ علم معلوم کومحیط،معلوم کے تابع اورمعلوم سے اس کی حقیقتِ واقعیہ کے مطابق متعلق ہوتا ہے ــــ اورعلم کا اگرعدم فرض کریں تو معلوم ، معدوم نہیں ہوگا۔

ــــ ایک نسخے میں العقل کے بعد قوسین میں لکھا ہے (القول)۔ **تَبِعَهُ** (س) تبعاً مُحرّکَۃ :مَشیٰ خَلْفَهُ : پیچھے چلنا [ق ت]

Marfat.com

والمعلوم إذا قدّر انتفاؤه ، انتفي العلم ، فالعلم والمعلوم أمران اثنان ، أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولوقدّرنا إعراضَ العقلاء عن تقدير الإمكان ، وغفلتَهم عنه، لكُنَّا نقول :لا يرتفع الإمكان ، بل الممكنات في أنفسها ممكنات في أنفسها ، ولكن العقول غفَلت عنها ، ولوعُدِمَت العقول والعقلاء لبقِي الإمكان لامَحالة۔

وأما الأمور الثلا ثة فلا حجة فيها، فإن الامتناع أيضاًو صف إضافي، يستدعي موجوداً يضاف إليه ، ومعنى الممتنَع الجمعُ بين الضدين ، فإذا كان المحل أبيض ، كان ممتنِعاً عليه أن يَسْوَدَّ مع وجود البياض ،فلا بد من موضوعٍ يُشار إليه ، موصوفٍ بصفة، فعند ذلك يقال :ضده ممتنع عليه ، فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع مضافاً إليه ـــــ وأما الوجوب فلا يخفىٰ أنه مضاف إلى الموجود الواجب ۔

وأما الثاني ، وهوكون السواد في نفسه ممكناً فغَلَط ، فإنه إن أُخذ مجرداً دون محل يَحُلّه ،

اور جب معلوم کا انتفاء فرض کریں تو علم منتفی ہوجائے گا۔تو علم اور معلوم ضرور دو شئی ہیں جن میں ایک تابع ہے دسری متبوع ـــــ نیز اگر فرض کریں کہ عقلاء نے امکان فرض کرنے سے توجہ پھیر لی اور اسے بھول بیٹھے۔تب بھی ہم کہیں گے کہ امکان مرتفع نہیں ہوگا، بلکہ جو فی نفسہٖ ممکنات ہیں وہ فی نفسہٖ ممکنات رہیں گے۔ہاں عقلیں اُن سے بے خبر رہیں گی ـــــ نیز عقل اور عقلاء سب معدوم ہوجائیں تو بھی امکان لامَحالہ باقی رہے گا ـــــ

رہے امورِ ثلٰثہ اُن میں ''فیصلۂ عقلیہ'' کو ''موجود'' کی طرف احتیاج نہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں کیونکہ

① امتناع بھی وصفِ اضافی ہے ایسے موجود کا طالب ہے جس کی طرف اُس کی نسبت و اضافت ہو۔اور امتناع کا معنیٰ ہے اجتماعِ ضدین۔چنانچہ محل جب سفید ہوگا تو سفیدی کے ہوتے اُس کا سیاہ ہونا محال ہے، تو ایک موضوع[ہ] ضروری ہے جو قابلِ اشارہ ہو اور کسی صفت سے موصوف۔جب اتنا ہولے تو اب کہا جائے گا کہ اس صفت کی ضد اس موضوع و محل پر محال ہے [مثلاً بیاض کی ضد اس محل پر محال ہے] تو امتناع وصفِ اضافی ہوا، جس کا قیام اُس موضوع کے ساتھ ہے جس کی طرف امتناع کی نسبت واضافت ہے ـــــ رہا وجوب تو کھلی بات ہے کہ وہ موجود واجب کی طرف مضاف ہے

② رہا امرِ ثانی یعنی سواد کا فی نفسہٖ ممکن ہونا تو یہ غلط ہے۔کیونکہ سواد کو اگر مجرد لیں یعنی بغیر ایسے محل کے جس میں سواد حلول کیے ہوئے ہو

ہ موضوع:۔یعنی مُصطلحِ فلسفہ یعنی ـــــ وہ محل جس کا وجود حال کے وجود کے بغیر ممکن ہو۔جسم بیاض کا موضوع ہے [بدایۃ الحکمۃ]

Marfat.com

كان ممتنعاً لا ممكناً ، وإنما يصير ممكناً إذا قدّر هياةً في جسم، فالجسم مُهيّا لتبدل هياة ، والتبدل ممكن على الجسم ، وإلا فليس للسواد نفس مفردة ، حتى توصف بإمكان۔

وأما الثالث ، وهو النفس فهي قديمة عند فريق ، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان ، فلَمْ يلزَم على هذا ما قلتم ۔ ومَنْ سلّم حدوثَه ، فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع في المادة ، تابع للمزاج على ما دل عليه كلام ((جالينوس)) في بعض المواضع ، فتكون في مادة، وإمكانُها مضاف إلى مادتها ، وعلى مذهبِ مَنْ سلّم أنها حادثة وليست منطبعة ، فمعناه أن المادة ممكن لها أن يُدبّرها نفسٌ ناطقة ، فيكون الإمكان السابق على الحدوث مضافاً إلى المادة ،فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها عَلاقة معها، إذ هي المُدبّرة المستعمِلة لها، فيكون الإمكان راجعاً إليها بهذاالطريق

تو ایسا سواد محال ہے ممکن نہیں ہے ـــــ سواد صرف اس صورت میں ممکن ہے کہ اُس کو جسم میں ایک ہیئت وحالت فرض کریں. تو جسم تبدلِ ہیئت کے لیے آمادہ وتیار ہے اور تبدّل، جسم پر ممکن ہے۔ ورنہ تو سواد کے لیے انفرادی ذات نہیں حتیٰ کہ وہ امکان سے موصوف ہو۔

③ اورامرِ ثالث یعنی نفس، تو وہ ایک فریق کے نزدیک قدیم ہے لیکن اس کے لیے ابدان سے تعلق ممکن ہے تو اس صورت میں وہ جو تم نے کہا [یعنی امکان کو وصف اضافی مان کر قائم بنفسہٖ ماننا یہ ہم پر] لازم نہیں آئے گا ـــ اور جو اس کو حادث مانتے ہیں ان میں ایک فریق کا نظریہ ہے کہ نفس مادے میں منطبع ہے ، مزاج کے تابع ہے ، جیسا کہ بعض مقامات پر جالینوس کا کلام یہی بتاتا ہے تو نفس مادہ میں ہوگا اور نفس کا امکان اس کے اپنے مادے کی طرف مضاف ہوگا ـــ اور جس نے یہ مانا کہ " نفس حادث ہے اور مادے میں منطبع نہیں" ـــ اس کا مطلب یہ ہے کہ مادے کے لیے ممکن ہے کہ نفسِ ناطقہ اُس کی تدبیر کرے تو حدوث سے پہلے جو امکان ہے، مادے کی طرف مضاف ہوگا کیونکہ نفس اگر چہ مادے میں منطبع نہیں تاہم اسے مادے کے ساتھ ایک عَلاقہ ہے، کیوں کی نفسِ ناطقہ مادے کی تدبیر کرنے والا اور اُسے کام میں لانے والا ہے تو اس طور سے امکان مادے کی طرف راجع ہوگا

ـــ عَلاقَة بالفتح :شيءٌ يَتعَلّقُ بِهٖ اَحَدُهُمَا عَلَى الآخر : وہ چیز جس کے ذریعے ایک کا دوسرے سے تعلق اور لگاؤ ہو ، یعنی وجہِ رَبط [ت ۳۵۳ ج ۱۳] مسئلہ تاسع عشر میں آئے گا کہ عندالفلسفی روح میں تدبیر وانتظامِ بدن کا ایک فطری شوق ہے جس سے وہ بدن کی مقید ہوکر رہ جاتی ہے ، وہی شوق عندالفلسفی عَلاقہ ہے

Marfat.com

والجواب :أنّ رَدَّ الإمكانِ والوجوب والامتناع ، إلى قَضايا عقليةٍ صحيحٌ ، وما ذكروه من أن معنى قَضاء العقل عِلمُه ، والعلم يستدعي معلوماً ، فنقول له :معلوم كما (۱) أن اللَّونية والحَيَوانية وسائرَ القضايا الكلية ثابتةٌ في العقل عندهم ، وهي علوم لا يقال لا معلوم لها، ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، حتى صَرَّحَ الفلاسفة بأن الكلياتِ موجودة في الأذهان لا في الأعيان ، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية ، وهي محسوسةغير معقولة ، ولكنها سببٌ لِأنْ ينتزِع العقلُ منها قضيةً مجردةً عن المادة عقليةً ـــــ فإذن اللونية قضية مفردة في العقل سِوَى السَوادية والبَياضية ،ولا يُتصور في الوجود لَوْنٌ ليس بسواد ولا بياض ولا غيرِهِ من الألوان ، وتثبُت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ، ويقال :هي صورةٌ وجودُهَا في الأذهان لا في الأعيان ، فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ماذكرناه ـ

اعتراض :۔امکان ووجوب وامتناع کا حاصل ''فیصلہ ہائے عقلیہ'' کوٹھہرانا صحیح ہے۔اور فلسفی جو بول رہے ہیں کہ ''حکم وفیصلہ ، عقل کا معنٰی ہے '' علم '' ـــــ اور علم ، معلوم کا طالب ہے'' ـــــ توہم اُن سے کہیں گے معلوم ہے کہ لونیت ، حیوانیت اور تمام احکامِ کلیہ اُن کے نزدیک عقل میں ثابت ہیں ......اور یہ وہ علوم ہیں جن کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اِن کا معلوم نہیں ہے ......لیکن ان کے معلوم کا اعیان میں وجود نہیں ، حتی کہ فلاسفہ نے تصریح کی کہ تمام کلیات ، اذہان میں موجود ہیں اعیان میں نہیں ، موجود فی الاعیان صرف جزئیات شخصیہ ہیں جو محسوس ہیں معقول نہیں ، ہاں یہ جزئیات سببِ انتزاع ہیں کہ عقل اِن جزئیات شخصیہ سے ایک حکم کا انتزاع کرتی ہے جو مادے سے مجرد اور عقلی ہوتا ہے۔

تو ایسے میں لونیت [کہ جنس ہے] یہ مادے سے مجرد عقل میں ایک قضیہ ہے اور عقل کا ایک حکم وفیصلہ ہے جو سوادیت وبیاضیت سے سوا ہے۔حالانکہ وجود میں ایسا کوئی لَوْن رنگ متصور نہیں جو نہ سواد ہو نہ بیاض نہ ان کے علاوہ اور کوئی رنگ ۔ جب کہ عقل میں لونیت کی بغیر کسی تفصیل کے صورت ثابت ہے،جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ وہ صورت ہے جس کا وجود اذہان میں ہے اعیان میں نہیں۔

تو یہ لونیت حیوانیت وغیرہ اجناسِ کلیہ کا علم،معلوم کے وجودِ عینی کے بغیر اگر محال نہیں ـــــ تو جو ہم نے کہا کہ امکان و

(۱) معلومٌ کما أنَّ میں '' کما'' غلطیِ کاتب یا ناسخ ہے۔

Marfat.com

وأما قولهم : لو قدّر عدم العقلاء أو غفلتُهم ماكان الإمكان ينعدم ، فنقول ولوقدّرعَدَمُهم ، هل كانت القضايا الكلية وهي الأجناس والأنواع تنعدم ؟! فإذا قالوا :نعم إذ لا معنى لها إلا قضية في العقول ، فكذلك قولنا في الإمكان ، ولا فرق بين البابين ، وإن زَعَموا أنها تكون باقيةً في علم الله سبحانه ، فكذا القول في الإمكان ، فالإلزام واقع، والمقصود إظهار تناقض كلامهم۔

وأما العذر عن ((الامتناع)) بأنه مضاف إلى المادة الموصوفة بالشيء إذ يمتنع عليها ضده ، فليس كل مُحالٍ كذلك ، فإن وجود شريكٍ لِلّٰه تعالٰى محال ، وليس ثَمّتْ مادةٌ يضاف إليهاالإمتناع ، **فإن زعَموا** أن معنى استحالة الشريك ، أن انفراد اللّٰه تعالٰى بذاته ووجودِه واجبٌ ، والانفراد مضاف إليه ،

وجوب وامتناع ''فیصلۂ عقلیہ'' ہیں ، جسے فلسفی راجع بہ علم بتارہے ہیں ، وہ بھی معلوم کے وجودِ عینی کے بغیر محال نہیں

رہاان کا یہ کہنا کہ __ ''عقلاء کو معدوم یا غافل فرض کریں تو بھی امکان معدوم نہیں ہوگا'' __ تو ہم پوچھتے ہیں __ ''اگر عقلاء کو معدوم فرض کرلیں تو قضایائے کلیہ یعنی اجناس وانواع کیا معدوم ہوجائیں گے'' _ اگر کہیں ہاں ، کیونکہ اجناس وانواع کا معنٰی نہیں ہے مگر حکم فی العقل ___ تو یہی امکان کے بارے میں ہمارا جواب ہوگا [کہ ہاں امکان معدوم ہوجائے گا] اور دونوں بابوں میں کچھ فرق نہیں ہے __ اوراگر وہ یہ زعم کریں کہ قضایائے کلیہ علمِ الٰہی سُبْحَانَهٗ وَتعالٰی میں باقی رہیں گے ، تو یہی امکان کے بارے میں ہماری طرف سے جواب ہوگا _ توالزام بہرحال واقع ہے ، اور مقصود ہے ان کے کلام میں تناقض دکھانا

رہاامتناع کے بارے میں یہ فلسفی عذرکہ ____ ''امتناع اُس مادے کی طرف مضاف ہے جو کسی شئی سے متصف ہو کیونکہ اس پراُس شئی کی ضد محال ہوگی'' ___ توہر محال ایسا نہیں ، کیونکہ وجودِ شریکِ باری تعالیٰ محال ہے ، اور وہاں کوئی مادہ نہیں ، کہ امتناع جس کی طرف مضاف ہو

اب فلسفی اگر یہ زعم کریں کہ شریک باری محال ہونے کا معنٰی یہ ہے کہ ____ اللہ عَزّ وجَلّ کا اپنی ذات اوراپنے وجود میں منفرد وتنہا ہونا واجب ہے [کہ ذات ایک اُسی کی ذات ہے ، اور وجود ایک اُسی کا وجود ہے] اور انفراد اس کی طرف منسوب ومضاف ہے (۱)

---

(۱) یعنی ''استحالۂ شریک'' کو ''وجوبِ انفراد'' کی طرف راجع کردیا ، حالانکہ یہ اس کا عینِ مفہوم نہیں ، کہ استحالۂ وجود، شریک کی صفت ہے ، اور وجوبِ انفراد اللہ عَزَّوَجَلّ کی صفت ہے ، ہاں اس کی ذات ووجود کے لیے یکتائی واجب ہونے کو لازم ہے کہ شریک محال ہو

Marfat.com

فنقول : ليس بواجب على أصلهم ، فإن العالَم موجود معه فليس منفرداً ، **فإن زعموا** أن انفراده عن النظير واجب ، ونقيض الواجب ممتنع ، وهو إضافة إلى الله ـ **قلنا** فنعني أن انفراد الله تعالى عنها ، ليس كانفراده عن النظير ، فإن انفراده عن النظير واجب ، وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب ، فنتكلف إضافة الإمكان إليه بهذه الحِيلة، كما تكلفوه في رد الامتناع إلى ذاته بقلب عبارة الامتناع إلى الوجوب ، ثم بإضافة الانفراد إليه بنعت الوجوب۔

وأما العذر عن السواد والبياض بأنه لا نفس له ولا ذاتٌ منفردةٌ ، إن عُنِيَ بذلك في الوجود فنعم ، وإن عني بذلك في العقل فلا ، فإن العقل يعقِل السواد الكلي ، ويحكُم عليه بالإمكان في ذاته۔

تو ہم کہیں گے یہ انفراد اُن کے اصول پر واجب نہیں کیونکہ عالم اُن کے یہاں باری تعالیٰ کے ساتھ موجود ہے تو وہ منفرد نہیں ہوا

اب وہ زعم کریں کہ اُس کا مثل ونظیر سے منفرد ہونا واجب ہے یعنی اُس کی ذات کے مثل کوئی ذات نہیں اور اُس کے وجود کے مثل کوئی وجود نہیں ، اور واجب کی نقیض محال ہے ، تو یوں امتناعِ شریک کی باری عَزَّوَجَلَّ کی طرف نسبت واضافت ہے

ہم کہیں گے تو ہم مراد لیتے ہیں کہ اللہ عَزَّوَجَلَّ کا مثل ونظیر سے منفرد ہونا ایسا نہیں جیسا مخلوقاتِ ممکنہ سے منفرد ہونا ـــــ کیونکہ اُس کا مثل ونظیر سے منفرد ہونا واجب ہے ـــــ اور مخلوقاتِ ممکنہ سے منفرد ہونا واجب نہیں ـــــ یعنی واجب ہے کہ وہ ہو اور مثل ونظیر نہ ہو ، اور یہ واجب نہیں کہ وہ ہو اور مخلوقاتِ ممکنہ یعنی عالم نہ ہو تو ہم بہ تکلف اس حیلہ سے **امکان** کی اس کی طرف نسبت واضافت کریں گے (۱) ......جیسا کہ ان لوگوں نے امتناع کو بہ تکلف اُس کی ذات کی طرف پھیر دیا ، کہ پہلے...... امتناع کو...... وجوب ......کیا ، پھر اس صفتِ وجوب میں ......انفراد ......لگاکر باری عَزَّوَجَلَّ کی طرف نسبت کردی کہ اس کا منفرد ہونا واجب ہے

رہا سواد وبیاض کے بارے میں یہ عذر کہ ''ان کی انفرادی ذات نہیں'' ـــــ اگر اس سے مراد ہے وجود خارجی میں نہیں تو تسلیم ہے ، اور یہ مراد ہو کہ عقل وذہن میں نہیں تو تسلیم نہیں ، کیونکہ عقل ،سوادِ کلی کا تصور کرتی اور اُس پر امکانِ ذاتی کا حکم لگاتی ہے۔

---

(۱) یعنی عالم کے لیے اپنے وجود سے پہلے جو امکانِ وجود ہے اُس امکان کا معنی ہے ـــــ ''اللہ پاک کا عالم سے منفرد ہونا واجب نہیں'' ـــــ

Marfat.com

ثـم إن الـعـذر بـاطـل بـالـنفوس الحادثه ، فإن لها ذواتاً مفرَدة وإمكاناً سابقاً على الحدوث ، ولَيْسَ ثَـمَّـتْ مـايضاف إليه ، وقولهم :إن المادة ممكن لها أن تُدبرَها النفوس، فهذه إضافات بعيدة ، فإن اكتفيتم بهـذا فـلا يـبـعُـدُ أن يـقـال: معنى إمكان الحادث أن القادر عليه يمكن في حقّه أن يُحدِثه ، فتكون إضافةٌ إلى الـفـاعـل مـع أنه ليس منطبعاً فيه ، كما أنه إضافة إلى البَدَن المنفعل مع أنه لا تنطبع فيه ، ولا فَرْق بين النسبة إلى الفاعل والنسبة إلى المنفعل ، إذالم يكن انطباع في الموضعين۔

فـإن قـيـل : فـقد عوّلتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ، ولم تَحُلّوا ما أوردُوه من الإشكالات۔

قلنا: المعارضة تُبين فساد الكلام لامَحالة ، وينحل وجهُ الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ،

پھر سواد و بیاض کے بارے میں عذر کہ ان کے لیے جداگانہ ذات نہیں، نفوسِ حادثہ سے باطل ہے کیونکہ نفوس حادثہ کے لیے جداگانہ ذات ہیں اور پھر اُن کے حدوث پر امکان سابق ہے ، اور وہاں کوئی ایسا امر نہیں جس کی طرف امکانِ حدوث، مضاف ہو ، اور اِس امکانِ حدوث کے بارے میں انہوں نے جو کہا کہ مادہ کے لیے ممکن ہے کہ نفوس ان کی تدبیر کریں تو یہ اضافاتِ بعیدہ ہیں

تو فلسفیو! اگر یہ اضافاتِ بعیدہ تمہارے لیے کفایت کر جاتی ہیں ، تو دوسرا بھی کہہ سکتا ہے کہ ــــ امکانِ حادث کا معنٰی یہ ہے کہ ...... حادث پر جو قادر ہے اس کے حق میں ممکن ہے کہ اُسے حادث کرے .... تو امکان کی اضافت فاعل کی طرف ہوگی ، باوجودیکہ فاعل اس حادث میں منطبع نہیں ، جیسے امکانِ حدوثِ نفس کی اضافت بدنِ منفعل کی طرف ہے باوجودیکہ نفس ، بدن میں منطبع نہیں ، اور فاعل کی طرف نسبت ، اور منفعل کی طرف نسبت ، ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ، جب کہ انطباع یہاں بھی نہیں وہاں بھی نہیں۔

سائل:۔ آپ نے تمام اعتراضات میں معارضہ بالمثل کا سہارا لیا ، کہ جو اشکالات آپ پر وارد ہوئے ان کے جواب میں آپ نے فلسفیوں پر اشکالات نازل کر دیئے ، اُن کے وارد کردہ اشکالات کا حل نہیں پیش کیا۔

جواب:۔ معارضہ، کلام کے نقص اور بات کی خرابی کو لامحالہ اُجاگر کر دیتا ہے ، اور معارضہ و مطالبہ کی تصویر کشی سے

عَوَّلَ عَلَيْهِ مُعَوَّلاً :اِتَّكَلَ واعْتَمَدَ [قِ ت] : ٹیک لگانا

Marfat.com

ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكديرَ مذهبهم ، والتغبيرَ في وجوه أدلتهم بما(۱) يُبيّن تهافتَهم ، ولم نتطرّق للذّبّ عن مذهب معيّن ، فلم نخرج لذلك عن مقصود الكتاب ، ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث ، إذ غَرَضنا إبطال دعواهم معرفةَ القِدَم، وأما إثبات المذهب الحق فَسَنُصَنِّفُ فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن سَاعَدَ التوفيق إن شاء الله تعالى ، ونسمّيه ((قواعد العقائد)) ونعتني فيه بالإثبات كمااعتنينا في هذا الكتاب بالهَدْم ، والله أعلم۔

اشکال حل ہوجاتا ہے ، اور ہمارا قصد اِس کتاب میں صرف یہ ہے کہ فلسفی کے نظریات کو تیرہ کریں گے اور اُن کے دلائل میں اشکالات کا وہ غبار دکھائیں گے جس سے اُن کے باہمی تناقض، آپسی مخالفت اور ''ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت'' کی حالت عیاں ہے ، اور کسی مذہبِ مُعیّن کے دِفاع کی روش نہ چلیں گے ، اِس لیے ہم مقصودِ کتاب کی حد سے آگے نہیں بڑھیں گے ، اور دلائلِ حدوثِ عالم کے متعلق کامل بالاستیعاب گفتگو نہیں کریں گے ، کیونکہ ہماری غرض یہ ہے کہ فلسفی جو قِدَمِ عالَم کو دلائل سے جاننے کا دعویٰ کرتے ہیں اُسے باطل کریں

رہا مذہبِ حق کا اثبات تو اس سلسلے میں اِس سے فارغ ہو کر جلد ہی ایک کتاب لکھیں گے اگر توفیق رفیق ہوئی ، اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالیٰ اور اس کا نام رکھیں گے ''قواعد العقائد'' اور اس میں اثباتِ حق کا اہتمام کریں گے ، جیسا کہ اس کتاب میں ہدمِ باطل کا اہتمام کیا ہے۔ واللہ اعلم

---

(۱) ما موصولہ ہے اور مراد اشکالات ، اور یہی يُبَيِّنُ کی ضمیر ھو کا مرجع۔

تکدیر : تیرہ کردن [ص] : میلا کرنا غَبَّرَهٗ :لَطَخَهٗ بِهٖ [ق] : غبار آلودہ کرنا گرد میں لتھیڑنا ذَبَّ (ن) عنه ذَبًّا :دَفَعَ وَ مَنَعَ [ق ت]:دِفاع کرنا اِسْتَقْصَى المَسْئَلَةَ :بَلَغَ قُصْوَاهَا اَيِ الغَايَةَ : آخر تک تہ تک پہنچنا [ق ت] المُسَاعَدَةُ :المُعَاوَنَةُ [ت] : مدد کرنا ساتھ دینا سَاعَدَهٗ واَسْعَدَهٗ :اَعَانَهٗ [ق ت] اعتناء : التفات، توجہ اِعْتَنیٰ بِهٖ :اِهْتَمَّ بِهٖ [ق ت] الهَدْمُ :نَقْضُ البِنَاءِ [ق ت]: ڈھانا

Marfat.com

المسألة الثانية

في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة

ليعلم أن هذه المسألة فرع للأولى، فإن العالَم عندهم كما أنه أزلي لا بِداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولايتصور فَساده ولا فَناؤه، بل لم يزَل كذلك، ولا يزال أيضاً كذلك۔

وأدلتهم الأربعة التي ذكرنا ها في الأزلية جارية في الأبدية، والاعتراض كالاعتراض من غير فَرْق۔

فإنهم يقولون :إن العالم معلول، وعلّته أزلية أبدية، فكان المعلول مع العلة، ويقولون :إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول، وعليه بَنَوْا منعَ الحُدوث، وهو بعينه جارٍ في الانقطاع، وهذا مسلكهم الأول۔

ومسلكهم الثاني أن العالم إذا عُدِم فيكون عَدَمه بعد وجوده،

مسئلہ ثانیہ

فلسفی کے ''عالم، زمانہ اور حرکتِ فلک کو ابدی کہنے'' کا ابطال

معلوم رہے کہ یہ مسئلہ مسئلہ اولیٰ کی فرع ہے، کیوں کہ عالم فلسفی کے نزدیک جیسے ازلی ہے، کہ اس کے وجود کی کوئی ابتدا نہیں، ایسے ہی ابدی بھی ہے، کہ اس کی کوئی انتہا نہیں، نہ اس کا تباہ وفنا ہونا متصور ہے، بلکہ بزعمِ فلسفی عالم ہمیشہ ایسا ہی رہا اور ایسا ہی ہمیشہ رہے گا بھی۔

وہ چاروں فلسفی دلیلیں جنہیں ازلیتِ عالم میں ہم نے ذکر کیا، ابدیت میں بھی جاری ہیں، اور اُن پر اعتراض من وعن وہی سابقہ اعتراض ہے...... چنانچہ فلسفی کہتے ہیں کہ عالم معلول ہے اور اس کی علت ازلی ابدی ہے تو معلول علت کے ساتھ رہا۔ اور کہتے ہیں کہ جب علت میں تغیر نہیں ہوسکتا تو معلول میں بھی تغیر نہیں ہوگا...... اسی پر ان لوگوں نے استحالۂ حدوث کی بنا رکھی اور یہی دلیل، انقطاع میں یعنی عدم، بعدِ وجود میں بھی جاری ہے۔ یہ ان کی پہلی دلیل تھی

دوسری فلسفی دلیل یہ ہے کہ عالم جب معدوم ہوگا تو اس کا وہ عدم وجود کے بعد ہوگا

Marfat.com

فيكون له ((بَعْدٌ)) ففيه إثبات الزمان۔

ومسلكهم الثالث: أن إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وَفْقِ الإمكان ، إلا أن هذا الدليل لا يقوىٰ ، فإنا نُحِيل أن يكون أزلياً ، ولانُحِيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاه الله تعالى أبداً ، إذ ليس من ضَرورة الحادث أن يكون له آخِرٌ ، ومن ضَرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أولٌ ۔ ولم يُوجِب أن يكون للعالم لا مَحالة آخِرٌ إلا أبو الهذيل العَلّاف ، فإنه قال: كما يستحيل في الماضي دوراتٌ لا نهاية لها ، فكذلك في المستقبل ؛ وهو فاسد، لان كل المستقبل قَطُّ لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوقاً ،

توعدمِ عالم کے لئے ایک'' بَعْد'' ہوگا (۱) تواس میں زمانے کا اثبات ہے

تیسری فلسفی راہِ استدلال یہ ہے کہ عالم کا وجود جو مرتبہٴ امکان میں ہے یہ امکان کبھی ختم نہیں ہوگا ، تو وجود بھی جو کہ اس امکان سے متصف ہے امکان کے قدم بہ قدم چل سکتا ہے ـــــ مگر یہ دلیل قوی نہیں ، کیونکہ ہم عالم کے ازلی ہونے کو تو محال جانتے ہیں، مگر ابدی ہونے کو محال نہیں جانتے اگر اللہ تعالیٰ اسے ہمیشہ باقی رکھے.........کیونکہ حادث کے لیے طرفِ آخر یعنی پچھلا کنارہ ہونا لازم نہیں۔ جب کہ فعل کے لیے حادث ہونا یعنی کنارۂ آغاز ہونا لازم ہے۔اور عالم کے لیے انتہا ضرور ہونا کسی نے لازم نہ مانا سوائے ابوالہذیل علاّف کے ـــــ چنانچہ اس نے کہا فلک کے غیر متناہی دورے جیسے ماضی میں محال ہیں اسی طرح مستقبل میں بھی محال ہیں۔حالانکہ یہ فاسد ہے۔کیونکہ تمام مستقبل کبھی تحتِ وجود داخل نہیں ہوگا ، نہ بطورِ تعاقب اور نہ بطورِ اجتماع۔

تَلاحَقَ الأَخْبارُ تَتابَعَتْ [م]: ایک کے پیچھے ایک خبر آنا ، پے در پے خبریں آنا تَسَاوَقَ الشَّيْئَانِ :تَسَايَرَا أَوْ تَقَارَنَا [م]: ساتھ چلنا یا ساتھ ہونا

(۱) یعنی عدم ، وجود کے بعد ہوگا ، اور بعد زمانہ ہے ، توعدم زمانے میں ہوگا ـــــ اس کا ایک نفیس رد امام اہل سنت قُدِّسَ سِرُّہٗ سے گزرا ـــــ یہاں مختصراً اتنا کہیں کہ .... زمانے کو تم مقدارِ حرکتِ فلک مانتے ہو .... تو زمانہ عالم سے پیدا ہوا .... اور منجملہ عالم ہوا .... تو برتقدیرِ حدوثِ عالم ، عالم کے وجود کی ابتداء زمانے میں نہیں .... ورنہ لازم آئے گا کہ زمانہ زمانے میں ہو ـــــ اور جب عالم کا ابتدائی وجود زمانے میں نہیں.........توعدم بھی زمانے میں نہیں ہوگا.........کہ شئی کا وجود اگر کسی ظرف میں ہو .... تو اُس کا عدم جو وجود کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا .... اُسی ظرف میں ہونا لازم ہے.........کہ عدم اگر دوسرے ظرف میں ہو.........تو وہ وجود فی ظرف کا منافی نہیں ہوگا ـــــ اور شئی کا وجود اگر لا فی ظرف ہو.........تو اُس کا عدم بھی لا فی ظرف ہوگا ـــــ تفصیل کے لیے کلامِ امام دیکھیں۔

Marfat.com

والـمـاضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا، وإن لم يكن متساوقاً، وإذقد تبين أنا لا نُحِيل بقاءَ العالم أبداً مـن حيثُ العقل ، بل نجوّز إبقاءَه وإفناءَه ، فإنما يُعرَف الواقعُ من قِسْمَي الممكن بالشَّرْع ، فلا يتعلق النَّظَر فيه بالعقول۔

جبکہ [جانب ماضی عدمِ تناہی سے لازم آئے گا کہ] **ماضی کل کا کل مجتمعانہ نہ سہی تاہم متعاقِبانہ وجود میں داخل ہوا (۱)** اور جب واضح ہو چکا کہ عالم کے لیے ہمیشہ بقا ہم محالِ عقلی نہیں جانتے بلکہ اُسے باقی رکھنا اور فنا کرنا دونوں ممکن جانتے ہیں۔ تو اب اِن دو ممکنوں میں سے کون واقع ہونے والا ہے یہ شرع سے معلوم ہوگا ـــــ تو اس میں نظر و فکر عقول سے متعلق نہیں۔

---

(۱) اور یہ محال ہے کیونکہ ـــ ''امورِ غیر متناہیہ کا ''عدم سے وجود میں آجانا'' مطلقاً محال ہے ، [وہ امور] مجتمع ہوں خواہ متعاقب بُرہانِ تطبیق و بُرہانِ تضایف وغیرہما قطعاً مجتمع و متعاقب دونوں میں یکساں جاری۔ **اولاً** ایامِ زمانہ و دوراتِ فلک و انواعِ موالید اگر یونہی ازلی ہوں ، کہ ایک فنا ہو کر دوسرا پیدا ہو ، جب بھی قطعاً عقل حکم کرتی ہے کہ ـــ ایک سلسلہ کہ آج تک ہے ، یقیناً اُس سلسلے سے ، کہ کل تک تھا ، بڑا ہے......اب کل کو آج ، اور پرسوں کو کل ، اور ترسوں کو پرسوں ، سے مطابق کرتے جاؤ........ اگر دونوں سلسلے برابر چلے جائیں ، کبھی ختم نہ ہوں ، تو جزو کل برابر ہو گئے......اور اگر چھوٹا ختم ہو جائے تو متناہی ہوا...... اور بڑا اُس پر زائد نہ تھا مگر ایک سے ، تو وہ بھی متناہی [ہوا]

اس [تطبیق دینے] کے لئے اُن [ایام] کا بالفعل موجود ہونا کیا ضرور؟......تطبیق اگر خارج یا ذہن میں بالفعل تفصیلی درکار ہو ، تو وہ غیر متناہی موجود بالفعل میں بھی ممکن نہیں......... اور اگر [تطبیق] ذہنی اجمالی کافی ہے ، اور یقیناً کافی ہے ، تو سب [ایام] کا فی الحال موجود ہونا کیا ضرور ہے؟

اگر کہیے یہی تقریر بعینہٖ جانبِ ابد وارد [ہوگی] ـــــ ایک سلسلہ آج سے ابد تک لیں ، اور دوسرا کل آئندہ سے ، تو قطعاً پہلا دوسرے سے بڑا ہوگا ، اور ذہن تطبیقِ اجمالی کر سکے گا ، تو دونوں برابر ہو جائیں گے ، یا ابد متناہی [ہو جائے گا]

اقـول :۔ ہاں ضرور دلیل وہاں بھی جاری ہے ، پھر کیا حاصل ہوا؟........ وہی تو جو ہمارا مُدّعا ہے.........یعنی غیر متناہی اشیاء کا وجود میں آجانا محال ہے اگرچہ بر سبیلِ تعاقب ہو ـــــ جانبِ ازل لاتناہی سے غیر متناہی کا وجود میں آچکنا لازم [آتا ہے] ، اور وہ محال ہے...... اور یہ جانبِ ابد بھی محال ہے ، کہ کسی وقت یہ صادق آئے ، کہ غیر متناہی وجود میں آلیے....... بلکہ ابد الآباد تک جتنے موجود ہوتے جائیں گے ، خواہ باقی رہیں ، یا فنا ہوتے جائیں ، سب متناہی ہوں گے ..... تو محال لازم نہ آیا......اور سلسلہ آگے بڑھنے میں محذور نہیں ، کہ زیادت نہ ہوگی مگر متناہی پر ـــــ بالجملہ جانبِ ازل ، لاتناہی ، کمی ہے اور وہ محال۔ اور جانبِ ابد ، لاتناہی لاتقفی ہے اور وہ جائز '' ـــــ [الکلمۃ الملہمہ ص ۶۵،۶۶]

Marfat.com

وأما مسلكهم الرابع ، فهو محال ، لأنهم يقولون :إذا عُدِم العالم بقِي إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزَعمهم إلى مادة سابقة ، وكل مُنعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ، فالموادّ والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصُوَر والأعراض الحالّة فيها ۔

والجواب عن الكل ما سبَق ۔وإنما أفردنا هذه المسألة لأن لهم فيها دليلين آخرين۔

الدليل الأول : ماتمسك به ((جالينوس)) إذ قال :لو كانت الشمس مثلاً تقبَل الانعدام ، لظهَر فيها ذُبول في مدة مديدة ، والأَرصادُ الدالة على مقدارها مُنذُ الآف السِنين لا تَدُلّ إلا على هذا المقدار ، فلمّالم تَذْبُل في هذه الآماد الطويلة ، دلّ على أنها لا تفسُد۔

الاعتراض عليه من وجوه :الأول: أنّ شكل هذا الدليل أن يقال :إن كانت الشمس تفسُد ،فلا بد أن يَلْحَقها ذُبول؛

رہی فلسفی کی چوتھی رَوِشِ استدلال تو وہ محال ہے ، کیونکہ فلسفی کہتے ہیں کہ ــــــ عالم جب معدوم ہو جائے گا اُس کے وجود کا امکان باقی رہے گا ، اس لیے کہ ممکن کبھی محال نہیں ہوسکتا ، اور امکان وصفِ اضافی ہے ، تو ہر حادث اُن کے زعم میں ایک سابق مادے کا محتاج ہے ، اور ہر معدوم بھی ایسے مادے کا جس سے کہ وہ معدوم ہو محتاج ہے ، تو مواد اور اصول معدوم نہیں ہو سکتے ، صرف صور و اعراض جو مادوں میں حال ہیں وہی معدوم ہوں گے

اور ان سب کا جواب وہی ہے جو گزر چکا ــــ یہ مسئلہ الگ سے ہم صرف اس لیے لائے کہ اس سے متعلق ان کی دو اور دلیلیں ہیں

دلیلِ اول جس سے جالینوس نے استدلال کیا کہ کہا ــــــ اگر مثلاً آفتاب فنا ہونے کے قابل ہوتا تو ایک عرصۂ دراز میں اس کے اندر لاغری دکھائی دیتی ، حالانکہ رصدگاہیں جو ہزاروں سال سے اس کی مقدار کا پتہ دے رہی ہیں اس کی یہی مقدار بتاتی ہیں جو کہ اس وقت ہے ، تو جب آفتاب ان عرصہائے دراز میں لاغر نہیں ہوا تو یہ دلیل ہے کہ وہ فنا نہیں ہوگا

اِس دلیل پر کئی طرح سے اعتراض ہے۔

اعتراض اول :۔ اس دلیل کی شکل یہ ہے ......اگر آفتاب فنا ہونے والا ہوتا تو ضرور اسے لاغری لاحق ہوتی ،

الرَّصَدُ،فی اصطلاح الفلکیین:اسمٌ لِمَوْضِعٍ تعَيّنُ فيه حركات الكواكب ج اَرْصَاد[م]: رصدگاہ، جہاں سیارگان کی گردش کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ ذُبُول : لاغری ـ ذَبَلَ (ن ك) النباتُ والانسانُ ذُبُولاً رَقّ بَعْدَ الرِیّ [ت]: سرسبزی و شادابی کے بعد کُھلا جانا، لاغری۔ فَسَاد (ن) تباہی و تباہ شدن، خلافِ صلاح[ص]

Marfat.com

لكن التالي محال، فالمقدم محال، وهذا قِياس يُسمّىٰ عندهم ((الشرطي المتصل))، وهذه النتيجة غير لازمة، لأن المقدم غير صحيح، مالم يُضَفْ إليه شرط آخر، وهو قوله: إن كانت تفسُد فلا بد أن تذبُل، فهذا التالي لا يلزَم هذا المقدم إلّا بزيادة شرط، وهو أن نقول: إن كانت تفسُد فساداً ذُبولياً فلا بد أن تذبُل في طُول المُدّة؛ أويُبيَّنْ (۱) أنه لا فَساد إلا بطريق الذُبول حتىٰ يلزَم التالي للمقدم، ولا نسلّم أنه لا يفسُد الشيء إلا بالذُبول، بل الذُبولُ أحد وجوه الفساد، ولا يبعُد أن يفسُد الشيءُ بَغْتَةً وهو على حال كماله.

الثاني: أنه لو سلّم هذا، وأنه لا فساد إلا بالذبول، فمن أين عُرِف أنه لا يعتريها الذُبولُ؟! أما التفاته (۲) إلى الأرصاد فمحال، لأنها لا تُعرِّف مقاديرَها إلا بالتقريب، والشمس التي يقال: إنها كالأرض مائةً وسبعين مَرَّةً، أو مايقرُب منه، لو نَقَصَ منها مقدار جبل مثلاً، لكان لا يتبيّن للحِسّ، فلعلها في الذُبول

لیکن تالی محال ہے، تو مقدم بھی محال ہے......اس قیاس کا ان کے یہاں شرطیہ متصلہ نام ہے۔اور وہ نتیجہ لازم نہیں کیونکہ مقدم صحیح نہیں تاوقتیکہ اس میں ایک اور شرط نہ بڑھادیں۔یعنی وہ جو کہہ رہے ہیں کہ ــــ "اگر آفتاب فنا ہونے والا ہوتا [مقدم] تو ضرور لاغر ہو گیا ہوتا [تالی]" ــــ تو یہ تالی اس مقدم کو لازم نہیں، ہاں لازم جب ہوگی کہ ایک شرط کا اضافہ کردیں، یعنی یہ کہیں ــــ اگر آفتاب بطورِ لاغری فنا ہونے والا ہوتا تو ضرور طولِ مدت میں لاغر ہو گیا ہوتا۔

یا پھر وہ دلیل سے واضح کریں کہ فنا بطورِ لاغری ہی ہوتی ہے، حتی کہ تالی مقدم کو لازم ہو جائے...... اور ہم نہیں مانتے کہ شئی لاغری ہی سے فنا ہوتی ہے، بلکہ لاغری فنا کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے، جبکہ یہ کچھ بعید نہیں کہ شئی اپنے حال شباب پر ہو اور اچانک فنا ہو جائے۔

اعتراض ثانی:۔ اگر یہ مان بھی لیں کہ فنا بہ طورِ لاغری ہی ہوتی ہے، تو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ سورج کو لاغری لاحق نہیں ہو رہی ہے؟.... رصد گاہوں کے حوالے سے یہ بات نہیں کہی جا سکتی کہ سورج کو لاغری لاحق نہیں ہو رہی ہے، کیونکہ رصد گاہیں آفتاب کی مقدار تقریباً ہی بتاتی ہیں تحقیقاً نہیں، اور آفتاب جس کی جسامت زمین سے تقریباً ایک سو ستر گنا بڑی بتائی جاتی ہے اُس میں سے اگر مثال کے طور پر پہاڑ برابر کم ہو جائے تو حس کے کیا پلے پڑے گا تو ہو سکتا ہے کہ آفتاب آئے دن لاغر ہو رہا ہو،

(۱) يُبيَّنْ:۔ یہ يُضَفْ پر معطوف ہے۔ (۲) اِلتِفاتُهُ:۔ اَی اِلتِفاتُ عدمِ لُحُوقِ الذُبول۔

اِعْتَرَاهُ الاَمْرُ: اَلَمَّ بِهِ وَاَصَابَهُ [م]: کسی کو کوئی بات پہنچی لاحق ہوئی۔

Marfat.com

وإلى الآن قد نقَص مقدار جبال فأكثر، والحس لا يقْدِر على أن يُدرك ذلك، لأن تقديره في علم ((المَناظر)) لا يُعرَف إلا بالتقريب، وهذا كما أن الياقوت والذَهَب مركبان من العناصر عندهم، وهي قابلة للفساد، ثم لو وُضِعت ياقوتة مائةَ سَنَةٍ، لم يكن نُقصانها محسوساً، فلعل نسبة ماينقُص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ماينقُص من الياقوتة في مائة سنة، وذلك لا يظهَر للحس، فدل أن دليله في غاية الفساد۔

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس، يَسْتَرِكُّهَا العقلاء، وأوردنا ههنا هذا الواحد، ليكون عِبْرةً ومثالاً لما تركناه، واقتصرنا على الأدلة الأربعة التي تَحتاج إلى تكلّف في حَلّ شبهتها كما سبَق۔

الدليل الثاني: لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا: إن العالم لا تنعدم جواهره، لأنه لا يُعقل سَبَبٌ مُعْدِمٌ لها، ومالم يكن منعدماً ثم انعدم، فلا بد أن يكون بسبب، وذلك السبب لا يخلو،

اوراب تک اس میں سے پہاڑ برابر یا اس سے زیادہ گھٹ چکا ہو، اور آنکھیں اِس کی کو نہیں دیکھ پا رہی ہوں ـــــ کیونکہ علم مَناظر میں آفتاب کی مقدار تقریباً ہی معلوم ہوتی ہے

یہ ایسے ہی ہے جیسے "یاقوت" اور "سونا" ان کے نزدیک عناصر سے مرکب ہیں، اور عناصر قابلِ فنا ہیں ـــــ پھر یاقوت کو اگر سو سال رکھ چھوڑیں تو اُس میں کی محسوس نہیں ہوتی ـــــ تو شاید رصدگاہوں کی اس طویل تاریخ میں آفتاب کے اندر واقع ہونے والی کمی ایسی ہی ہو جیسی سو سال کے عرصے میں یاقوت کے اندر واقع ہونے والی کمی، کہ حسِ بصر پر کھل نہ رہی ہو ـــــ تو معلوم ہوا کہ یہ فلسفی دلیل حد درجہ فاسد ہے

اس طرح کی بہت سی دلیلیں جو عند العقلاء رکیک ہیں ہم نے قصداً چھوڑ دیں، اور اِس ایک کو یہاں بطورِ نمونہ نقل کیا، تاکہ اس سے اُن بقیّہ کی بے وقعتی کا اندازہ ہو ـــــ اور اِس سے اوپر صرف وہ چار دلیلیں نقل کیں جن کے شبہ کا حل محنت طلب ہے، جیسا کہ مسئلہ اولیٰ میں گزرا

فلسفی کی دلیلِ ثانی استحالۂ فنائے عالم پر

عالم کے جواہر معدوم نہیں ہوں گے، کیونکہ ایسا سبب جس سے جواہر فنا ہوں متصور نہیں، اور جو چیز نیست نہ تھی پھر نیست ہوگئی تو ضروری ہے کہ یہ نیستی کسی سبب سے ہو، اور سبب،

اِسْتَرکّہٗ: اِسْتَضْعَفَہٗ: ضعیف یافتن [ق ص]: کمزور پانا تکلّف: رنج برخود نہادن [ص]: مشقت لینا۔ مشقت جھیلنا

Marfat.com

إماأن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، او يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم ـ وما ذكرناه من استحالة وجودِ حادثٍ بإرادةٍ قديمةٍ ، يدل على استحالة العدم ......ويزيد هاهنا إشكال آخر أقوى من ذلك ، هو أن المرادفعل المريد لا مَحالة وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً إن لم يتغير هو في نفسهٖ ، فلا بد أن يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً ،فإنه لو بقِي كما كان ، إذ لم يكن له فعل ، والآنَ أيضاً لا فعل له ، فإذن لم يفعل شيئاً ؛ والعدم ليس بشيء ، فكيف يكون فعلاً ؟ ! فإذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟!أهو وجود العالم ؟!وهو محال ،إذْ انقطع الوجود !أو فعله عدم العالم ؟!وعدم العالم ليس بشيء ،حتى يكون فعلاً ، فإن أقل دَرَجات الفعل أن يكون موجوداً، وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً ، حتى يقال :هَو الذي فَعَلَهُ الفاعل ، وأوجده الموجد۔ ولهذاالإشكال زعَموا

ارادۂ قدیم ہی کو بتاؤ گے ، اور وہ ، ہو نہیں سکتا ، کیونکہ جب وہ فنائے عالم کا ارادہ فرمانے والا نہیں تھا ، پھر ہو گیا ، تو یہ تغیر ہوا ـــــ یا پھر لازم آئے گا کہ قدیم اور قدیم کا ارادہ تمام احوال میں ایک صفت پر ہوں ، اور مراد میں تغیر ہو جائے کہ معدوم رہنے کے بعد موجود ہو جائے ، اور موجود ہونے کے بعد معدوم ہو جائے ـــــ حالانکہ جو استحالہ ہم پہلے ذکر کر چکے کہ ارادۂ قدیمہ سے حادث کا وجود محال ہے ، وہ فنا محال ہونے پر بھی دلیل ہے

یہاں مزید ایک اور اشکال ہے استحالۂ سابقہ سے بھی زیادہ قوی کہ مراد لامحالہ ذی ارادہ کا فعل ہے ، اور جو فاعل نہ تھا پھر فاعل ہو گیا وہ اگر فی نفسہٖ متغیر نہ ہوا تاہم یہ تو ضروری ہے کہ اس کا فعل موجود ہو جائے بعد اس کے کہ موجود نہ تھا ـــــ کیونکہ فاعل اگر ویسا ہی رہا جیسا اُس وقت تھا جبکہ فاعل کی طرف سے کوئی فعل نہ تھا اور اب بھی فاعل کے طرف سے کوئی فعل نہیں ہے ، تو ایسے میں فاعل نے کچھ نہیں کیا ، اور عدم کوئی شئی ہے نہیں تو وہ فعل کیسے ہوگا ؟ تو جب وہ عالم کو معدوم کرے گا اور اس کی طرف سے ایسا نیا فعل ہوگا جو پہلے نہ تھا تو وہ فعل کیا ہوگا ؟ ، آیا وہ فعل وجودِ عالم ہوگا ؟ اور یہ ہو نہیں سکتا کیونکہ وجود تو منقطع ہو گیا ، یا وہ فعل عدمِ عالم ہوگا ؟ حالانکہ عدمِ عالم کچھ ہے نہیں حتّٰی کہ فعل ہو ، کیونکہ فعل کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ موجود ہو ـــــ اور عدمِ عالم کوئی موجود شئی نہیں کہ کہا جائے یہ ہے وہ جسے فاعل نے کیا اور مُوجِد نے اسے وُجود دیا

اِسی اشکال سے فلسفیوں نے سمجھا

Marfat.com

افتراق المتكلمين في التَفَصِّي عن هذا أربع فِرَق ، وكل فرقة اقتحمت محالاً۔

أما المعتزلة فإنهم قالوا: فِعلُه الصادرُ منه موجود ، وهو الفَناء ، يخلُقه لا في محل فينعدم العالم كله دفعة واحدة ، وينعدم الفناء المخلوق بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناءٍ آخَرَ ، فيتسلسل إلى غير نهاية ، وهو فاسد من وجوه:......... **أحدها** :أن الفَناء ليس موجوداً معقولاً ، حتى يُقدَّر خلقُه ، ثم إن كان موجوداً فلِمَ ينعدم بنفسه من غير مُعدِم ؟ ثم بِمَ يُعْدَم العالم ؟! فإنه إن خُلق في ذات العالم وحَلَّ فيه فهو محال ، لأن الحالّ يلاقي المحلولَ فيه ، فيجتمعان ولو في لحظة واحدة ، فإذا جاز اجتماعهما ، لم يكونا ضدين ، فلم يُفْنِه ، وإن خَلَقه لا في العالم ، ولا في محل ، فمن أين يضادّ وجودُه وجودَ العالم ؟! ثم في هذا المذهب شَناعة أخرى ، وهي أن الله تعالى لا يقدِر على إعدام بعض جواهر العالم دون بعض ، بل لا يقدِر إلا على

کہ متکلمین اس اشکال سے چھٹکارا حاصل کرنے میں چار فریق ہو گئے اور ہر فریق نے بے سوچے سمجھے محال پر جست لگائی

معتزلہ نے تو یہ کہا کہ اُس سے صادر ہونے والا فعل وجود رکھتا ہے۔ اور وہ فنا ہے ، جسے وہ پیدا فرمائے گا مگر کسی محل میں نہیں ، تو تمام عالم یکبارگی معدوم ہو جائے گا ، اور فنا جو پیدا کی گئی ہوگی خود سے فنا ہو جائے گی تا کہ دوسری فناء کی حاجت ہو کر تسلسل نہ ہو ـــــــ یہ مذہب کئی وجوہ سے فاسد ہے ① فنا کوئی ممکن الوجود شئی نہیں کہ اسے پیدا کیا جانا مانا جائے ② پھر فنا اگر وجود میں آئے تو بغیر کسی سببِ فنا کنندہ کے خود سے فنا کیسے ہو جائے گی؟ ③ پھر عالم کے لیے فنا کا سبب کیا ہوگا؟ کیونکہ وہ سبب اگر ذاتِ عالم میں پیدا کیا جائے اور وہ ذاتِ عالم میں حال ہو تو یہ محال ہے۔ کیونکہ حال جس میں حُلول کیے ہوتا ہے اُس سے ملاقی ہوتا ہے ، تو حال اور محلول فیہ دونوں لحظہ بھر سہی مجتمع ضرور ہوں گے۔ اور جب ان کا اجتماع ممکن ہوگا تو وہ ضِدّین نہیں ہوں گے۔ تو وہ سبب، عالم کی فنا کا سبب نہیں ہوگا ـــــــ اور اگر اُس سبب کو پیدا فرمائے مگر نہ عالم میں اور نہ کسی محل میں تو اُس سبب کا وجود، وجودِ عالم کی ضد کہاں ہوگا؟ ④ پھر اس مذہب میں ایک اور خرابی ہے۔ وہ یہ کہ کچھ جواہر عالم کو چھوڑ کو صرف کچھ جواہر عالم کو معدوم کرنا تحتِ قدرتِ الٰہیہ نہ ہوگا۔ بلکہ قدرتِ الٰہیہ صرف ایسی فنا کو حادث کرنے پر ہوگی جس سے تمام جواہرِ عالم معدوم ہو جائیں۔

التَفَصِّي مِنْ: التَخَلُّصُ من المَضِيقِ اَو البَلِيَّةِ [ق ت] : تنگی یا بلا سے رہائی۔ اِقْتَحَمَ الامرَ العظيمَ :رَمىٰ بنفسه فيه بغيرِ رَوِيّةٍ [م]: بے سوچے سمجھے پرخطر معاملے میں کود پڑنا

Marfat.com

إحداث فَناء ، يُعْدِم جواهرَ العالم كلّها ، لأنها إذا لم تكن في محل كان نسبتها إلى الكل على وتيرة واحدة ـ

- الفرقة الثانية الكَرّامية ، حيث قالوا :إن فعله الإعدام ، والاعدام عبارة عن موجود ، يُحْدِثه في ذاته، تعالى الله عن قولهم ، فيصير العالم به معدوماً ، وكذلك الوجود عندهم بإيجادٍ ، يُحدثه في ذاته ، فيصير الموجودبه موجوداً .... وهذا ايضاً فاسد ـإذ فيه كونُ القديم محلَّ الحوادث ـ ثم خروج عن المعقول ، إذلا يُعقَل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى ارداة وقدرة ،فإثبات شيءٍ آخر سِوى الإرادة والقدرة ، ووجودِ المقدور وهو العالم ، لا يُعقَل ،وكذا الإعدام ـ

الفرقة الثالثة :الأشعريه إذ قالوا :أما الأعراض فإنها تَفنىٰ بأنفسها ، ولايُتَصَوَّرُ بقاؤها ، لأنه لوتُصُوِّرَبقاؤُها ، لَمَا تُصُوِّرَ فَناؤُها لهذا المعنى (۱)وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ،

کیوں کہ فنا جب کسی محل میں نہیں ہوگی تو فنا کی تمام جواہر عالم کی طرف نسبت ایک ہی روش پر ہوگی۔

دوسرا فریق کرّامیہ انہوں نے کہا اللہ تعالیٰ کا فعل بس اعدام ہوگا ، یعنی نیست کرنا فنا کرنا۔اور یہ اعدام نام ہے اُس موجود کا جسے وہ اپنی ذات میں حادث کرے گا۔ پا کی ہے اُسے ان کے قول سے۔ تو اُس اعدام سے عالم فناء ہوجائے گا۔یونہی وجود، کرامیہ کے نزدیک اُس ایجاد سے ہے جسے وہ اپنی ذات میں نو پید کرتا ہے تو اُس سے وہ جسے وجود ملتا ہے موجود ہوجاتا ہے ـــ یہ مذہب بھی فاسد ہے ، کہ اس میں قدیم کو محلِ حوادث ماننے کا نظریہ ضلالت ہے ، پھر معقول سے خروج بھی ہے۔کیونکہ ایجاد سے جو کچھ عقلاً سمجھ میں آتا ہے وہ ہے ـــ ''صفتِ ارادہ اور صفت قدرت کی طرف سے وجود'' ـــ توصفتِ ارادہ صفتِ قدرت اور وجودِ مقدور یعنی وجودِ عالم......کے سواشیٔ دیگر کا اثبات معقول نہیں ـــ اور ایجاد ہی کی طرح اعدام بھی ہے۔

تیسرا فریق اشعریہ انہوں نے کہا اَعراض تو خود سے فنا ہوجاتے ہیں ، اوران کی بقا متصور نہیں ، کیونکہ اگر ان کی بقا ممکن ہوتو اسی امکانِ بقا کے سبب ان کی فنا ناممکن ہوجائے گی (۱) ـ رہے جواہر تو اُن کے باقی رہنے کا منشا ان کی ذات نہیں

---

(۱)ھذاالمعنی کا مشارٌالیہ ہے تَصَوُّرِ بقاء۔یعنی جب جواہر کی فنا اس صورت سے ممکن ہوئی ، کہ جواہر میں وہ بقاء ، جس سے جواہر باقی رہتے ہیں ، نہ پیدا کی جائے......تو اعراض کے لیے اگر امکانِ بقاء مانا جائے......تو بقاء خود بھی عرض ہے......اس کے لیے بھی امکانِ بقاء ماننا پڑے گا......کہ عرض عرض سب یکساں...... اور بقاء جب باقی رہے گی...... تو فنا کیسے ہوسکے گی......یعنی ایسی کیا چیز ہے جو بقا میں پیدا نہ کی جائے تو بقاء فنا ہوجائے۔

Marfat.com

ولكنها باقية ببقاءٍ زائدٍ على وجودها ، فإذا لم يخلُق اللّٰهُ سبحانه وتعالىٰ البقاءَ ، انعدمت لعدم البقاء ....

وهو ايضاً فاسد لِمَا فيه من مناكرة المحسوس في أن السَّواد لا يبقىٰ والبياض كذلك ، وأنه مُتجدِّد الوجود ، والعقل يَنْبُوُ عن هذا كما يَنْبُوُ عن قول القائل :إن الجسم متجدد الوجود في كل حالة ، والعقل القاضي بأن الشَّعْر الذي على رأس الإنسان في يوم هو الشَّعْر الذي كان بالأمس لا مثلُه ، يقضي أيضا به في سواد الشَّعَر-ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقيَ إذا بقِيَ ببقاء ، فيلزم أن تبقىٰ صفات اللّٰه تعالىٰ ببقاء ، وذلك البقاء يكون باقياً ، فيَحتاج إلى بقاءٍ آخرَ ، ويتسلسل إلى غير نهاية ۔

والفرقة الرابعة : طائفة أخرى من الأشعرية ، إذ قالوا :إن الأعراض تَفْنىٰ بأنفسها وأمالجواهرفإنها تَفْنىٰ بأن لا يخلُق اللّٰهُ تعالىٰ فيها حَرَكةً ولا سُكوناً ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ، فيستحيل أن يبقىٰ جسمٌ ليس

بلکہ منشاوہ صفتِ بقاہے جوان کے وجود پرزائد ہے ، لہذا جب رب العزت بقاء کو پیدانہیں فرمائے گا تو بقا کے معدوم ہونے سے جواہر معدوم ہوجائیں گے

یہ مذہب بھی فاسد ہے کیونکہ اس میں محسوس سے لڑائی مول لینا ہے ، کہ سواد کو اوراسی طرح بیاض کو بقانہیں ، اِن کا ہرآن نیانیاوجود ہوتا ہے ، حالانکہ عقل اس سے گریزاں ہے جیسے یہ ماننے سے گریزاں ہے کہ '' جسم کا ہرلحظہ نیاوجود ہوتا ہے '' ــــــ اور جس عقل کا فیصلہ ہے کہ انسان کے سرپر جوبال آج ہے یہ وہی ہے جوکل تھا نہ یہ کہ اُس کے جیسادوسرابال ہے، اُسی عقل کا یہی فیصلہ بال کی سیاہی کے بارے میں بھی ہے کہ بالوں میں جوسیاہی آج ہے یہ وہی ہے جوکل تھی اُس کے مثل دوسری سیاہی نہیں ہے ، پھراس مذہب میں ایک اوراشکال ہے کہ باقی جب صفتِ بقاسے باقی رہتا ہے ، تولازم آئے گا کہ صفاتِ باری عَزَّ وَجَلَّ ایک صفتِ بقاسے باقی ہوں ، اوروہ صفتِ بقابھی باقی ہوگی تواپنی بقاء میں ایک اورصفتِ بقاء کی محتاج ہوگی اور یہ سلسلہ غیرمتناہی چلے گا۔

چوتھا فریق اشاعرہ کی ایک جماعت:۔وہ کہتے ہیں اعراض ازخودفناہوجاتے ہیں، رہے جواہرتووہ یوں فناہوں گے کہ ان میں اللہ پاک نہ توحرکت پیدافرمائے گا نہ سکون نہ اجتماع نہ افتراق۔ تو ایسے جسم کا جونہ ساکن ہونہ متحرک

المُنَاكَرَة :المُقَاتَلَة والمُحَارَبَة [ق ت ۵۵۹ ج ۷] :جنگ۔ **نَبَا** (ن) البَصَرُ عَنِ الشيءِ نَبْواً :أعْرَضَ عَنْهُ ونَفَرَ [م]: نگاہ کا کسی چیز سے روگرداں وگریزاں ہونا۔

Marfat.com

بساكن ولا متحرك فينعدم۔

وكانَّ فِرقتي الأشعرية مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل إنما هو كَفٌّ عن الفعل ، لِمَا لم يعقِلوا كونَ العدم فعلاً۔

وقالت الفلاسفة: إذا بطلت هذه الطُرُق ، لم يبقَ وجه للقول بجواز إعدام العالم۔ هذا ولو قيل بأن العالم حادث، فإنهم مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدّعون استحالة انعدامها بطريقٍ يقرُب مما ذكرناه۔

وبالجملة: عندهم كل قائم بنفسه لا في محل ، لا يتصور انعدامه بعد وجوده ، سواء كان قديماً أو حادثاً ، فإذا قيل لهم: مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء ، قالوا لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً ثم ماء ، فالمادة وهي الهيولى باقية في الهواء ، وهي المادة التي كانت محلاً لصورة الماء ، وإنما خلعَت الهيولى صورة المائيَة ، ولِبست صورة الهوائية ، وإذا أصاب الهَواءَ بَرْدٌ ، تكثف وانقلب ماء ، لأن مادة تجددت ، بل المادة مشتركة بين العناصر ،

باقی رہنا محال ہوگا لہٰذا وہ معدوم ہو جائے گا ـــــ گویا دونوں گروہِ اشاعرہ کا میلان اس طرف ہے کہ اعدام فعل نہیں، کف عن الفعل ہے، یعنی کرنے سے باز رہنا ، اس لیے کہ اعدام کا فعل ہونا ان کی فہم عقل میں نہ آیا

فلسفی بولے جب یہ چاروں صورتیں باطل ہو گئیں تو عالم کو فنا کرنا ، ممکن ماننے کی کوئی صورت نہ رہی۔ یہ دلیل عالم کو حادث ماننے کی صورت میں بھی جاری ہے کیونکہ فلسفی باوجودیکہ روحِ انسانی کو حادث مانتے ہیں پھر بھی قریب قریب اِسی متذکرہ بالا طریقے سے روح کی فنا محال ہونے کے مدعی ہیں۔

خلاصۂ کلام فلسفیوں کا عندیہ یہ ہے کہ ہر قائم بنفسہٖ جو کہ کسی محل میں نہیں ، بعدِ وجود اُس کی فنا متصور نہیں ، خواہ وہ قدیم ہو یا حادث ـــــ چنانچہ جب ان سے کہا جاتا ہے کہ پانی کے نیچے جب بھی آگ جلائی جاتی ہے پانی فنا ہو جاتا ہے .... تو کہتے ہیں فنا نہیں ہوتا ، ہاں بھاپ بن جاتا ہے ، پھر پانی ہو جاتا ہے۔ تو مادہ یعنی ہَیُولٰی ہوا میں باقی رہتا ہے ، اور ہیولٰی ہی وہ مادہ ہے جو صورت مائیہ کا محل تھا ، بس اُس نے صورتِ مائیہ کا جامہ اتار کر صورتِ ہوائیہ کا جامہ پہن لیا ، اور جب ہوا کو ٹھنڈک پہنچتی ہے تو وہی کثیف ہو کر پانی بن جاتی ہے ، نہ یہ کہ مادہ متجدد ہوتا ہے ، بلکہ مادہ تو عناصر کے بیچ ایک شئی مشترک ہے

Marfat.com

وإنما تتبدل عليها صورها ـ

والجواب : أن ما ذكرتموه من الأقسام وإن أمكن أن نَذُبَّ عن كل واحد ونُبيّنَ أن إبطاله على اصلكم لا يستقيم ، لا شتمال أصولكم على ماهو من جنسه ، ولكنا لا نُطَوِّل به ونقتصر على قسم واحد ونقول :بمَ تَنكرون على من يقول :الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد الله سبحانه وتعالىٰ أوجد ، وإذا أراد أعدم ، وهذا معنى كونه سبحانه قادراً على الكمال ، وهوفي جملة ذلك لا يتغير في نفسه ، و إنما يتغير الفعل ، وأما قولكم :إن الفاعل لا بد أن يصدُر منه فعل ، فما الصادر منه ؟!قلنا الصادر منه ما تجدّد ، وهو العدم ، إذلم يكن عدم ، ثم تجدّد العدم ، فهو الصادرعنه ـ

فإن قلتم : إنه ليس بشيء ، فكيف صدَرَ عنه ؟!

قلنا : وهو ليس بشيء ، فكيف وقع ؟! وليس معنى صدوره عنه ، إلا أن ماوقع ،مضافٌ إلى قدرته

اس پرصرف اس کی صورتیں [آبی خاکی ہوائی ناری] بدل بدل کر آتی ہیں ۔

اعتراض:۔فنا کے جو چار صورتیں تم نے ذکر کیں اگر چہ ہم اُن میں سے ہرایک کا دفاع کر سکتے ہیں ، اوردکھا سکتے ہیں کہ ان کا ابطال تمہارے اصول پر درست نہیں ، کیونکہ تمہارے اصول اسی طرح کی باتوں پر مشتمل ہیں ، لیکن ہم کلام کو طول نہ دے کرایک طریقۂ فناء پر اقتصار کرتے اور پوچھتے ہیں کہ ، اُس شخص کا تم کیا رد کرو گے ؟ جو کہتا ہے ـــــ ''ایجاد اوراعدام ، قادر کے ارادے سے ہیں تو اللہ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالیٰ جب چاہے وجود دے اور جب چاہے فنا کردے ، اور یہی ہے اللہ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالیٰ کے بروجہِ کمال قادر ہونے کا معنیٰ ، اور وجود دے یا فنا کرے دونوں صورتوں میں اُس کی ذات میں تغیر نہیں ہوتا ، تغیر صرف فعل میں ہوتا ہے ـــ **رہا تمہارا** یہ کہنا کہ فاعل سے فعل صادر ہونا ضروری ہے تو وہ کیا ہے جو اُس سے صادر ہے ؟

جواب:۔اُس سے صادر وہ ہے جو متجدد ہے ، اور وہ عدم ہے ، کیونکہ عدم نہ تھا پھر متجدد ہوا ، تو عدم ہی وہ ہے جو اس سے صادر ہے

فلسفی:۔عدم کچھ ہے ہی نہیں تو اس سے صادر کیسے ہے؟

اعتراض:۔عدم کچھ ہے ہی نہیں تو واقع کیسے ہے؟ـــــ اُس سے عدم صادر ہونے کا معنیٰ یہی تو ہے کہ جو واقع ہے قدرتِ الٰہیہ سے ہے

Marfat.com

، فإذا عُقل وقوعه ، لِمَ لاتُعقَلُ إضافتُه إلى القدرة ؟! وما الفَرْق بينكم وبين من يُنكِر طَرَيان العدم أصلاً على الأعراض والصور ، ويقول :العدم ليس بشيء ، فكيف يَطْرَأ ، وكيف يوصف بالطَرَيان والتجدّد ؟!ولا نَشُكّ في أن العدم يُتصور طَرَيانُه على الأعراض والصور ، فالموصوف بالطَرَيان معقول وقوعه ، سمي شيئاً أو لم يُسمَّ ، فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول ـ

فإن قيل : هذا إنما يلزم على مذهب من يجوّز عدم الشيء بعد وجوده ، فيقال له :ما الذي طرأ ؟! وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود ، وإنما معنى انعدام الأعراض طريانُ أضدادها، التي هي موجودات ، لاطَريانُ العدم المجرد الذي ليس بشيء ، فإن ماليس بشيء كيف يُوصف بالطريان ؟!فإذا إبيضّ الشَعْر فالطاریء هو البياض فقط وهو موجود ، ولا نقول :الطاریء عدم السواد۔

توجب عدم کا وقوع معقول ہے تو عدم کی قدرت کی طرف نسبت کیوں نہ معقول ہوگی؟ ـــــ نیز تم میں اور اُس شخص میں کیا فرق ہے؟......جو اَعراض وصُوَر پر سرے سے عدم طاری ہونے کا منکر ہے ، اور کہتا ہے عدم کچھ ہے ہی نہیں تو طاری کیسے ہوگا ؟ اور طاری ہونے اور متجدد ہونے سے متصف کیسے ہوگا؟

حالانکہ ہمیں اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ اعراض وصور پر عدم طاری ہونا ممکن ومتصور ہے ، تو جو طاری ہونے سے متصف ہو اُس کا وقوع معقول ہے ، چاہے اُسے کچھ نام دو یا نہ دو ، تو اُس واقعِ معقول کی قدرتِ قادر کی طرف نسبت واضافت بھی معقول ہے

فلسفی:۔ یہ عدم کا واقع ہونا اُس شخص کے مذہب پر لازم ہے جو شئی کا بعدِ وجود معدوم ہونا ممکن مانتا ہے ، اس سے پوچھو کہ وہ کیا ہے جو طاری ہوا؟ـــــ ہمارے نزدیک تو شئیِ موجود معدوم وفنا ہوتی نہیں ، اور اَعراض کے معدوم ہونے کا معنیٰ ہے اُن کی ضدوں کا طاری ہونا جو کہ موجودات ہیں، نہ کہ عدمِ مجرد کا طاری ہونا جو کہ کچھ ہے ہی نہیں .... کیونکہ جو کچھ ہے ہی نہیں وہ طریان سے متصف کیسے ہوگا؟ لہذا بال جب سفید ہوگا تو طاری صرف بیاض ہے اور بیاض موجود ہے ، اور ہم یہ نہیں کہتے کہ طاری،عدمِ سواد ہے

الشَعْر ، بِفتحِ فَسُکُوْنٍ ، وبِتَحرّك ج اَشْعَار شُعُوْر شِعار : بال ، [ق ت] دونوں لغتیں ہر اُس ثلاثی میں مشہور ہیں جس کا عین کلمہ حرفِ حلقی ہو جیسے نَهْر نَهَر زَهْر زَهَر [ت ق] ــــ

Marfat.com

وهذا فاسد من وجهين

أحدهما :أن طريان البياض هل تَضمّنَ عدمَ السواد أم لا ؟! فإن قالوا :لا ، فقد كابروا العقول، وإن قالوا :نعم فالمتضمَّن غير المتضمِّن أم عينُه ؟!فإن قالواهو عينه كان متناقضاً ، إذ الشيء لا يتَضمّن نفسَه ، وإن قالوا : غيرُه فذلك الغير معقول أم لا ؟ فإن قالوا :لا ، قلنا فَبِمَ عرَفتم أنه متضمَّن؟!والحكم عليه بكونه متضمَّناً اعترافٌ بكونه معقولاً،وإن قالوا :نعم فذلك المتضمَّن المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث ؟! ، فإن قالوا :قديم فهو محال ، وإن قالوا :حادث ، فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولاً؟! (۱) وإن قالوا :لا قديمٌ ولا حادثٌ فهو محال،لأنه قبل طَرَيان البياض،لوقيل السواد معدوم كان كِذْباً،و بعده إذا قيل :

یہ فلسفی جواب دوطور سے فاسد ہے

طور اوّل:۔ طریانِ بیاض آیا عدمِ سواد کو مُتضمِّن ہے یا نہیں ؟ اگر کہیں نہیں ۔تو وہ عقول سے یقیناً مکابرہ کررہے اور عقول پر اپنی بالادستی جتارہے ہیں........اور اگر کہیں ہاں طریانِ بیاض عدمِ سواد کو متضمِّن ہے تو آیا متضمَّن، متضمِّن کا غیر ہے یا عین؟...... اگر کہیں عین ہے تو یہ تناقض والی بات ہوئی کہ عدمِ سواد، بیاض کا متضمَّن بھی ہے اور عین بھی۔ کیونکہ شئی خود اپنے آپ کو متضمِّن نہیں ہوتی

اور اگر کہیں متضمَّن، متضمِّن کا غیر ہے تو وہ غیر، معقول ہے یعنی فہم عقل میں آتا ہے یا نہیں؟......... اگر کہیں نہیں۔تو ہم کہیں گے پھر اس کا متضمَّن ہونا تم نے کیسے جانا ؟ حالانکہ اس پر متضمَّن ہونے کا حکم لگانا یعنی عدمِ سواد کو متضمَّن ماننا یہ عدمِ سواد کے معقول ہونے کا اعتراف کرنا ہے

اور اگر کہیں ہاں وہ غیر، فہم عقل میں آتا ہے تو وہ متضمَّنِ معقول یعنی عدمِ سواد ، قدیم ہے یا حادث؟........ اگر کہیں قدیم تو یہ محال ہے۔اور کہیں حادث تو جو حدوث سے متصف ہو وہ واقع کیسے نہیں ہوگا؟

اور اگر کہیں وہ متضمَّنِ معقول نہ قدیم ہے نہ حادث تو یہ بھی محال ہے ، اس لیے کہ طریانِ بیاض سے پہلے اگر کہا جائے

---

(۱) معقولا ۔ واقعاً ہونا چاہیے ، کہ عدم کے واقع ہونے کا ہی فلسفی نے انکار کیا تھا ، وہی وقوعِ عدم اُسے دکھاتا ہے ، نیز عدم کے معقول ہونے کا اعتراف کر لینے یعنی " وان قالوا نعم " پر یہ سوال ہے کہ وہ عدمِ سواد آیا حادث ہے؟! الصِدق ، بالکسر والفتح : ضِدُّ الكِذْبِ [ق ت] الصِدْقُ (ن) مطابقةُ القولِ الضميرَ والمُخْبَرَ عَنْهُ مَعًا [ت] : بات کا دل اور واقع دونوں کے مطابق ہونا۔

Marfat.com

إنه معدوم كان صِدْقاً ،فهو طارىء لامَحالة ، فهذ الطارىء معقول ، فيجوزأن يكون منسوباً إلى قدرة القادر۔
الوجه الثانى : أنّ مِنَ الأعـراض مـا ينعدم عندهم لا بضده ، فإن الحَرَكة لاضد لها ، وإنما التقابل بينها وبين السكـون عـنـدهـم تـقـابـُلُ المَلَكة والعدم ، أعني تقابُل الوجود والعدم ، ومعنى السكون عدم الحركة ، فإذا عُـدِمـت الـحركة لم يطرَأ سكون هو ضده ، بل هو عدمٌ محضٌ .... **وكذلك** الـصفات التي هي من قبيل الاستكمال ، كانطباعِ أشْباح المحسوسات في الرُطُوبة الجَلِيْدِيَّة من العين ، بل انطباعِ صُوَر المعقولات في الـنـفـس ، فـإنهـا تـرجـع إلى استفتاح وجودٍ من غير زوال ضدِّه ، وإذا عُـدِمَـتْ كـان مـعـنـاها زوالَ الوجود مـن غـيـر استعـقـاب ضـده ، فـزوالها عبارة عن عَـدَمٍ مَـحْضٍ فقد طرَأ ؛ فعُقِل وقوعُ العدم الطارىء ؛

کہ سوادمعدوم ہے تو جھوٹ ہوگا ، اورطریانِ بیاض کے بعد جب کہا جائے گا کہ سوادمعدوم ہے تو سچ ہوگا......تو عدمِ سوادلامَحالہ طاری ہوا ، تو یہ طاری واقع ہوا ، تو اِس واقع کی قدرتِ قادر کی طرف نسبت واضافت بھی ممکن ہوئی ، یعنی عدم کا قدرت الٰہیہ سے صدور ممکن ہوا جَلَّ وَ عَلَا وَ تَبَارَکَ وَ تَعَالٰی

طورِ ثانی:۔خودفلسفی کے نزدیک بعض اعراض ایسے ہیں جو بغیر ضد طاری ہوئے معدوم ہوتے ہیں ، چنانچہ حرکت کی ضد نہیں ہے ، اورحرکت وسکون میں وہ تقابلِ عدم وملکہ مانتے ہیں یعنی تقابلِ وجودوعدم ، اورسکون کا معنی ان کے یہاں ہے عدمِ حرکت ، تو حرکت جب معدوم ہوگی ، سکون جو اس کی ضد ہے طاری نہیں ہوگا ، بلکہ سکون ، عدمِ محض ہے

یہی حال اُن صفات کا ہے جو استکمال کے قبیل سے ہیں ، جن کی تحصیل سے انسان میں کمال پیدا ہوتا ہے ، جیسے محسوسات کی صورتوں کا آنکھ کی شبنمی تری میں چھپنا ، بلکہ معقولات کی صورتوں کا نفس میں مرتسم ہونا ، کہ ان صفات میں بلا شک وشبہ وجود کی ازسرِ نو شروعات ہوتی ہے ، یہ نہیں ہوتا ہے کہ اِن صفات کی ضد زائل ہوکر یہ صفات طاری ہوئیں ، اورجب یہ صفات معدوم ہوتی ہیں تو اس عدم کا معنی ہوتا ہے ۔''ان کے وجود کا زائل ہونا بغیر اس کے کہ ان کے زائل

جلید: شبنمِ بستہ ، الـجَـلِيْد :مَايَسْقُطُ من السماءِ عَلٰی الارضِ مِنَ النَّدٰی [تری ونم ۔غ] فَيَجْمُدُ[م] : وہ تری نمی جو آسمان سے زمین پر گرکر جم جاتی ہے ، جَلِيد :شبنمے کہ درایام سرما منجمد گردد وآں برفست ، وجَلِيْدِی بمشابہت آں یکی از سہ رطوبات چشم است[غ]: شبنم جو سردی کے موسم میں جم کر برف بن جاتی ہے ، اسی کی مشابہت سے آنکھ کی تین رطوبتوں میں سے ایک کا نام جلیدی پڑا **مَـحْـضٌ** : خالص ، فِضَّةٌ مَحْضٌ اَیْ خَالِصَةٌ [ق ت]

Marfat.com

وما عقل وقوعُه بنفسهِ وإن لم يكن شيئاً ، عُقِل ان يُنسَب إلى قُدرة القادر۔

فتبين بهذا انه مهما تُصُوِّرَ وُقوعُ حادثٍ بإرادةٍ قديمةٍ ، لَمْ يَفترِق الحالُ بين أن يكون الواقع عَدَماً أو وُجوداً۔ والله أعلم۔

ہونے کے بعد ان کی ضدیں آئیں'' —

تو اِن صفات کا زوال نام ہوا عدمِ محض کا ، جو کہ بیشک طاری ہوا ، **تو عدمِ طاری کا وقوع معقول ہوا** اور جس کا فی نفسہٖ وقوع معقول ہو ، وہ اگر چہ کچھ نہ ہو ، تاہم اُس کی قدرتِ قادر کی طرف نسبت واضافت معقول ہوگی

اس سے واضح ہوا کہ جب حادث کا ارادۂ قدیمہ سے وقوع ممکن ہوا ...... تو وقوع میں ، عدم یا وجود جا ہے جو آئے ......وہ امکان بہر دو حال یکساں رہے گا والله تعالٰی اعلم

Marfat.com

المسألة الثالثة

في بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعلُ العالم وصانعُه وإن العالم صُنعُه و فِعلُه وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

وقد اتفقت الفلاسفة ـ سوى الدهرية ـ على أن للعالم صانعاً ، وأن الله تعالٰى هو صانع العالم وفاعله ، وأن العالم فعلُه وصَنعُه ، وهذا تلبيس على أصلهم ؛ بل لا يُتصور على مَساق اصلهم أن يكون العالم من صُنع الله سبحانه ، من ثلاثة أوجه ـ

وجه في الفاعل ـ ووجه في الفعل ـ ووجه في نسبة مشترَكة بين الفعل والفاعل ـ

أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريده ، حتى يكون فاعلاً لما يريده ، والله تعالٰى عندهم ليس مريداً ، بل لا صفة له أصلاً ، وما يصدُر عنه فيلزم منه لُزوماً ضَرورياً ـ

مسئلہ ثالثہ

ـــــ اللہ پاک فاعلِ عالم ہے صانعِ عالم ہے اور عالم اُس کی صنعت اُس کا فعل ہے ـــــ یہ بول کر فلسفی جو آنکھوں میں دھول جھونکتے ہیں اس کی نقاب کشائی ، اور اس کا انکشاف کہ یہ ان کے یہاں مجاز ہے حقیقت نہیں ہے

دہریوں کو چھوڑ کر تمام فلسفی بیک زبان کہتے ہیں کہ ـــــ عالم کو بنانے والا کوئی ہے، اور وہ بنانے والا اللہ تعالٰی ہی ہے ، عالم اسی کی صنعت اسی کا فعل ہے ـــــ مگر یہ ان کے بنیادی اصول کے آئینے میں تلبیس اور فریب دہی ہے ، بلکہ ان کے اصول کی رَوِش پر عالم کا صنعتِ الٰہی ہونا ممکن ہی نہیں، اس کی تین وجوہ ہیں

ایک وجہ فاعل میں دوسری وجہ فعل میں تیسری وجہ اس نسبت میں جو فعل وفاعل کے بیچ مشترک ہے

ا۔ فاعل میں وجہ یہ ہے کہ فاعل کے لئے ضروری ہے کہ ذی ارداہ ہو ، ذی اختیار ہو ، اور جس شئی کا ارداہ کرے اُسے جانتا ہو، تاکہ اپنی چاہی مراد کو کرے ـــــ جبکہ فلسفیوں کے نزدیک اللہ تعالٰی ذی ارادہ نہیں ، بلکہ سرے سے اُس کے لیے کوئی صفت ہی نہیں ، اور جو کچھ اُس سے صادر ہوتا ہے وہ اُس کے ارادہ واختیار سے نہیں ہوتا ، بلکہ اس کی ذات سے لزومی اضطراری طور پر لازم آجاتا ہے۔

صَنَعَ (ف) الشيءَ صُنعاً بالفتح والضم[ق] : عَمِلَه' : [کسی چیز کو بنانا] قال الراغب [ق ت] : الصُنع : اِجَادَةُ الفِعل [اچھی طرح سے بنانا]

Marfat.com

والثاني أن العالم قديم والفعل هو الحادث ۔ **والثالث** أن الله تعالٰی واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لايصدُر منه عندهم إلا واحد من كل وجه ، والعالم مُركّب من مختلِفات ، فكيف يصدُر عنه ؟!

وَلْنُحقِّقْ وجهَ كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة ، مع خَبالهم في دَفْعه

الوجه الأوّل

فنقول : الفاعل عبارة عمّن يصدُر عنه الفعلُ مع الإرادة للفعل علىٰ سبيل الأختيار ، (۱)ومع العلم بالمراد ، وعندكم أن العالم من الله تعالٰی كالمعلول من العلة ، يلزَم لُزوماًضَرورياً ، لا يُتصور من الله تعالٰی دَفْعُه ، كلزومِ الظِلّ من الشَخص ، والنُّورِ من الشَمس ،وليس هذا من الفعل في شيءٍ ، بل من قال :إن السِراج يفعل الضَوءَ ،

۲۔ فعل میں وجہ یہ ہے کہ عالم ان کے یہاں قدیم ہے ، جب کہ فعل حادث ہوتا ہے [قدیم نہیں ہوسکتا]

۳۔ نسبت میں وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے نظریے میں ہر جہت سے واحد ہے ، اور ایسے واحد سے ان کے نزدیک ایسا ہی واحد صادر ہوگا کہ وہ بھی ہر جہت سے واحد ہو ـــــ جبکہ عالم ، مختلفات سے مرکب ہے ...... تو اُس سے صادر کیسے ہوگا

اِن وُجوہِ ثلٰثہ میں سے ہر ایک کی وجہ ، نیز اس وجہ پر لب کشائی میں فلسفی کی جہالت وحماقت ثابت کریں۔

وجہ اوّل

فاعل وہ ہے جس سے فعل صادر ہو ، اور اس فعل کے لیے اُس کا ارادہ بھی ہو ، اور ارداۂ فعل میں وہ مختار ہو(۱) ، اور جس فعل کا ارادہ کرے اس کا اُسے علم بھی ہو۔

جبکہ تمہارا عندیہ یہ ہے کہ ـــــ جس طرح معلول ، علت سے لزومی اضطراری طور پر وجود میں آجاتا ہے...... اسی طرح عالم کا وجود ذاتِ الٰہی تعالیٰ شانُہٗ سے لازمِ ضروری یعنی لازمِ اضطراری ہے...... یعنی عالم کو وجود میں آنے سے روک دینا اللہ تعالیٰ کے لیے ممکن نہیں ہے......[معاذ اللہ] جیسے کسی قالب سے سایے کا ، اور آفتاب سے روشنی کا ، وجود لازمی ہے [کہ وہ قالب اور آفتاب اس نور وسایہ کو ہٹا نہیں سکتے]

حالانکہ یہ ادنیٰ سے ادنیٰ درجے کا بھی فعل نہیں ہے ، بلکہ جس نے کہا کہ...... چراغ اجالے کا فعل انجام دیتا ہے

---

(۱) علیٰ سبیل الاختیار :۔ الارادۃ سے متعلق ہے۔ یَصْدُرُ سے بھی متعلق ہوسکتا ہے

Marfat.com

والشخصَ يفعل الظل ، فقد تَجوّز ، وتَوسّع في التجوُّز توسُّعاً خارجاً عن الحد ، واستعار اللفظ اكتفاءً بوُقوع المشارَكة بين المُستعارلَه والمستعار منه في وصفٍ واحدٍ ، وهو أن الفاعل سبب على الجملة ، والسِراج سبب الضوء ، والشمس سبب النور ، ولكن الفاعل لم يُسمَّ فاعلاً صانعاً ، لمجرّد كونه سبباً ، بل لكونه سبباً على وجه مخصوص ،وهو وُقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار،حتى لوقال قائل :الجِدار ليس بفاعل ، والحَجَر ليس بفاعل ، والجَماد ليس بفاعل ، وإنما الفعل للحَيَوَان ، لم يُنكَر عليه في ذلك ،ولم يكن قوله كاذباً ، وللحجر فعل عندهم ، وهو الهُوِيّ والثِقَل والمَيل إلى المركز ، كما أن للنار فعلاً وهو التسخين وللحائط فعلاً ، وهو المَيل إلى المركز ووَقْعُ الظل ، فإن كل ذلك صادر منه وهذا محال۔

فإن قيل: كل موجود ليس واجبَ الوجود بذاته وإنماهو موجود بغيره ، فانا نسمي ذلك الشيء

اورقالب سایہ بناتا ہے...... وہ یقیناً مجاز بولا ، اور مجاز کا بھی دائرہ حد سے زیادہ وسیع کردیا ، کہ مُستعارلہ اور مُستعار منہ کی ایک وصف میں باہمی شرکت ہونے پر اکتفاء کر کے لفظ کا استعارہ کرڈالا ، کہ فاعل فی الجملہ سبب ہوتا ہے ، اور چراغ اجالے کا نیز آفتاب روشنی کا سبب ہے [توچراغ وآفتاب کونورضیاء کا فاعل وصانع کہدیا]

حالانکہ فاعل کا نام جو اہلِ زبان نے فاعل اور صانع یعنی کرنے والا رکھا وہ محض سبب ہونے کی بنیاد پر نہیں ، بلکہ ایک مخصوص طور سے سبب ہونے کی بنیاد پر یہ نام رکھا...... یعنی فعل اس سے بطور ارادہ واختیار وقوع میں آئے ، حتی کہ کہنے والا اگر کہتا ہے ____ ''دیوار فاعل نہیں، پتھر فاعل نہیں ، جماد فاعل نہیں ، فعل تو صرف ذی روح کا ہوتا ہے'' ____ تو اس بارے میں کوئی اُس پر انکار اور اُس کی مخالفت نہیں کرتا ، اور اس کا قول جھوٹ نہیں ٹھہرتا

اور تمہارے نزدیک تو پتھر کا بھی فعل ہوتا ہے ، اور وہ ہے اوپر سے نیچے گرنا ، اور بھاری ہونا ، اور مرکز کی طرف مائل ہونا...... جیسا کہ آگ کا تمہارے یہاں فعل ہے گرم کرنا ، اور دیوار کا فعل ہے مرکز کی طرف میل اور سایہ پڑنا ، کہ یہ سب پتھر نار اور دیوار سے صادر ہیں ____ حالانکہ ان اجسام کا درحقیقت فعل نہیں ہوسکتا۔

فلسفی :۔ جو موجود بھی واجب الوجود بالذات نہیں یعنی محض موجود بالغیر ہے ، ہم ایسی ہر شئی کا نام مفعول

الجَمَاد :القِسْمُ الثالثُ مِن الكائنات [م] **جَمَاد** بالفتح : ہرچہ جان ندارد[ص] **هَوَىٰ** (ض) الشيءُ **هُوِيّاً** [م] :سَقَطَ مِنْ عُلُوٍ إلىٰ سُفْلٍ: اوپر سے نیچے کوگرنا **الثِقَلُ** كعِنَب (ك) :ضِدُّ الخِفَّة [ق]: بھاری ہونا **مَيْل إلى** (ض): جھکنا [ق] **وَقْعاً وُقُوعًا**(ف)[ق]: پڑنا

Marfat.com

مـفعولاً ، ونسمّي سببَه فاعلاً، ولا نُبالي كان السبب فاعلاً بالطبع ، أم بالإرادة ، كما أنكم لا تُبالون أنه كان فاعلاً بآلة أم بغير آلة ، بل الفعل جنس ، وينقسم إلى ما يقع بآلة ، وإلى ما يقع بغير آلة ، فكذلك هو جنس ، وينقسم إلى مايقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار ، بدليلِ أنا إذا قلنا ((فَعَلَ)) بالطبع ، لم يكن قولنا ((بالطبع))ضداً لقولنا ((فَعَلَ)) ولا دَفْعاً ونَقْضاً له ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كما اذا قلنا((فعلَ)) مُباشَرَةً من غير آلة لم يكن نَقْضاً ، بل كان تنويعاً وبياناً، وإذا قلنا ((فعلَ)) بالاختيار ، لم يكن تكراراً مثلُ قولنا :حَيَوانُ إنسانٍ ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كقولنا فعل بآلة ، ولو كان قولنا :((فعلَ)) يتضمن الإرادةَ وكانت الإرادةُ ذاتيةً للفعل ، من حيثُ إنه فِعْل ، لكان قولنا ((فعلَ)) بالطبع متناقضاً كقولنا فعلَ ، وما فعلَ ۔

اوراُس کے سبب کا نام فاعل رکھتے ہیں، اوراس کی کچھ پرواہ نہیں کرتے کہ وہ سبب ، فاعل بالطبع ہے یا بالارادہ........جیسے تم اس کی پرواہ نہیں کرتے کہ فاعل بذریعۂ آلہ ہے یا براہِ راست بغیر آلہ ــــ بلکہ فعل جنس ہے اوراس کی دو قسمیں ہیں .... ایک وہ جو بذیعۂ آلہ وقوع میں آئے .... دوسرا وہ جو آلہ کے بغیر وقوع میں آئے ـــــ اسی طرح جنس ہونے سے فعل کی دو قسمیں اور ہیں ، ایک وہ جو طبع سے وقوع میں آئے اور ـــــ دوسرا وہ جو اختیار سے وقوع میں آئے

دلیل یہ ہے کہ جب ہم نے کہا......فَعَلَ بالطَّبع یعنی طبع سے کیا ....تو ہمارا ......طبع سے ......کہنا.......کیا.......کہنے کی نہ تو ضد ہے ، اورنہ ہی دافع ومناقض ہے ، بلکہ وہ کرنے کی ایک قسم کا بیان ٹھہرے گا ـــــ جیسا کہ جب ہم کہتے ہیں.......فعَلَ مُباشَرَةً من غیر آلة ، بغیر آلہ کے خود کیا........تو ''بغیر آلہ'' کہنا.......کیا.......کہنے کا نقض نہیں ٹھہرتا ، بلکہ ....کیا.......کی تقسیم وتوضیح قرار پاتا ہے اور جب ہم کہیں گے '' بالاختیار کیا '' تو '' بالاختیار'' کہنا تکرار نہیں ٹھہرے گا.......جیسے '' حیوانِ انسان '' کہنا تکرار نہیں.......بلکہ کرنے کے ایک قسم کا بیان ہوگا ، جیسے '' فَعَلَ بآلَةٍ ، آلہ سے کیا '' میں بآلَةٍ بیان ہے

اوراگر'' فَعَلَ یعنی کیا '' کے اندر '' ارادہ '' کا معنٰی ہوتا....... اورارادہ ، فعل بحیثیتِ فعل کے ذاتیات میں سے ہوتا....... تو ہمارا '' فَعَلَ بالطَّبع یعنی طبع سے کیا '' کہنا '' کیا اورنہیں کیا '' کہنے کی طرح متناقض ہوتا ۔

ــــ مُباشرةً:۔ فعَل کی تمیز نسبت، بَاشَر الفِعْلَ :فَعَلَهُ مِنْ غَيْرِ وَسَاطَةٍ [م]مباشرة : بخود بکارے درشدن[غ] : یعنی بلا وَساطت خود کسی کام میں لگنا ے عام کی اضافت خاص کی طرف، جیسے درختِ خُرما

مُبالاة : پرواکرنا ، مُبالَاة : باک داشتن ، لَاأُبَالِيهِ لَا أُبَالِيْ مِنْهُ : یعنی التفات نمی کنم وباک نمیدارم [ص]

Marfat.com

قلنا : هـذه التسمية فـاسدة ، ولايجوز أن يسمّىٰ كلُّ سبب بأي وجه كان فاعلاً ، ولا كلُّ مسببٌ مفعولاً ، ولو كان كذلك ، لَمَا صحّ أن يقال : الجَماد لا فعل له ، وإنما الفعل للحَيَوا ن ، وهذه من الكليات المشهورة الصادقة فإن سُمِّيَ الجَماد فاعلاً ، فبالاستعارة ، كما قد يسمىٰ طالباً مريداً على سبيل المَجاز ، إذيقال :الحَجَر يَهْوِي ، لأنه يريد المركزَ ويطلُبه ، والطَلَب والإرادة حقيقةً لايُتصوران إلا مع العلم بالمراد المطلوب ولايُتصوران إلا من الحَيَوان ۔

وأما قولكم :إن قولنا ((فعلَ)) عامّ ، وينقسم إلى ما هو بالطَبْع ، وإلى ماهو بالإرادة ، فهو غير مسلّم وهو كقول القائل :قولنا أراد عامٌّ ، وينقسم الى من يريد مع العلم بالمراد ، وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد ؛ وهو فاسد ، إذ الإرادة تتضمن العلمَ بالضَرورة ، فكذلك الفعل يتضمن الإرادةَ بالضَرورة۔

اعتراض:۔ یہ نام رکھنا فاسد ہے ، ہر سبب کا نام خواہ وہ کسی بھی راہ سے سبب ہو فاعل نہیں ، اور نہ ہر مُسبَّب کا نام مفعول ـــــ ایسا اگر ہوتا تو یہ کہنا ہرگز صحیح نہ ہوتا کہ...... اینٹ پتھر جَمادات بھلا کیا کریں گے کرتا صرف جاندار ہے...... حالانکہ یہ معروف ومشہور سچی باتوں میں سے ہے ـــــ اب کوئی جَماد کو فاعل کہے تو یہ براہِ استعارہ ہوگا...... جیسا کہ جَمادات پر کبھی بطورِ مجاز، طالب ومرید کا اطلاق کر دیتے ہیں کہ کہتے ہیں...... پتھر اوپر سے نیچے گرتا ہے کیونکہ وہ مرکز کا طالب ہے مرکز کو چاہتا ہے...... حالانکہ سچ مچ چاہت اور حقیقی ارادہ ، مطلوب ومراد کو جانے بغیر نہیں ہوسکتا...... اور ایسی چاہت ایسا ارادہ کہ مطلوب ومراد کو جان کر ہو ، یہ جاندار ہی سے متصور ہے (۱)

اور جو تقسیم تم نے ٹھہرائی کہ...... "کیا" عام ہے ـــــ اس کی دو قسمیں ہیں ایک بالطبع دوسری بالارادہ...... یہ تسلیم نہیں...... یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے ـــــ" ارادہ " عام ہے اس کی دو قسمیں ہیں...... پہلی قسم وہ کہ صاحب ارادہ کو معلوم ہو کہ میرا ارادہ کس چیز کے لیے ہے...... اور دوسری قسم وہ کہ ارادہ کرنے والا ارادہ تو کرے مگر اُسے کچھ معلوم نہ ہو کہ میرا ارادہ کس چیز کے لیے ہے ـــــ حالانکہ یہ فاسد ہے...... کیونکہ سب جانتے ہیں کہ ارادہ ، علم سے خالی نہیں ہوتا...... یعنی ارادے کے ضمن میں علم کا ہونا بدیہی ہے...... تو اسی طرح فعل کے ضمن میں ارادے کا ہونا بدیہی ہے (۲)

(۱) یہ عرف سے سند ہے اس پر کہ طبع حقیقت میں فاعل نہیں ، مجازاً طبع کو فاعل کہہ دیا جاتا ہے

(۲) یہ بداہت سے سند ہے اس پر کہ فعل بغیر ارادے کے نہیں ہوتا ، تو جس سے بلا ارادہ کچھ صادر ہو وہ حقیقت میں فاعل نہیں ہوسکتا

Marfat.com

وأما قولكم :إن قولنا :((فعلَ)) بالطبع ليس بنقض للأول ، فليس كذلك فإنه نَقْض له من حيثُ الحقيقة ، ولكن لا يسبِق إلى الفهم التناقضُ، ولا يشتدّ نُفورُ الطبع عنه، لأنه يبقىٰ مجازاً ، فإنه لمّا كان سبباً بوجه مّا ، والفاعل أيضاً سبب ، سُمي فعلاً مَجازاً ـ

وإذاقيل : ((فعلَ بالاختيار)) فهو تكرير على التحقيق ، كقوله :أراد وهو عالم بما أراده ، إلا أنه لمّا تُصوِّر أن يقال :((فعلَ)) وهو مجاز ، ويقالَ :((فعل)) ، وهو حقيقة ، لم تنفِر النفس عن قوله ((فعل بالاختيار)) وكان معناه فعل فعلاً حقيقياً لا مجازياً ، كقول القائل :تكلّم بلسانه ، ونظر بعينه ، فإنه لمّا جاز أن يُستعمل النظرُ في القلب مجازاً ، والكلامُ في تحريك الرأس واليد ، حتى يقال :قال برأسه نعم ، لَمْ يُستقبَح أن يقال:قال بلسانه ، ونظر بعينه ، ويكون معناه نَفْيَ احتمال المجاز ،

اوروہ جوتم نے کہا ـــــ ''بالطبع کیا ''اس میں ''بالطبع '' ''کیا '' کی نقیض نہیں ـــــ تو ایسا نہیں ہے......... وہ بے شک باعتبارِ حقیقت ''کیا '' کی نقیض ہے ـــــ ہاں '' بالطبع کیا '' سن کر تناقض فوراً سمجھ میں نہیں آتا ، اور ذہن فوراً اسے جھٹک نہیں دیتا ، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مجاز ہو کر رہ جاتا ہے ، کیونکہ طبع چونکہ ایک طرح کا سبب ہے اور فاعل بھی سبب ہوتا ہے تو طبع کے سبب جو ہوا اُسے کہنے والے نے مجازاً فعل کہہ دیا۔

اور جب کہا جائے گا ''بالاختیار کیا '' تو حقیقت لینے پر یہ ضرور تکرار ہے......جیسے یہ کہنا تکرار ہے کہ ....''چاہا اور جسے چاہا اُسے جانتا بھی تھا''........ مگر ''فَعَلَ'' کو چونکہ مجاز لے کر بولا جاسکتا ہے ، اور حقیقت رکھ کر بھی بولا جاسکتا ہے ، لہذا یہ بولی کہ..... فَعَلَ بالاختیار یعنی اختیار سے کیا......سن کر ذہن متنفر نہیں ہوتا ، اور'' فَعَلَ بالاختیار'' کا معنی ہو جاتا ہے ـــــ حقیقۃً کیا مجازاً نہیں

یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے......... میں نے زبان سے کہا ، آنکھ سے دیکھا.......کیونکہ ''دیکھنے '' کا لفظ مجازاً دل کے بارے میں بھی استعمال کیا جاسکتا ہے.......... اور'' بات کرنے'' کا لفظ سر ہاتھ ہلانے کے بارے میں بھی بولے جانے کا امکان رکھتا ہے.........حتی کہ کہا جاتا ہے......'' اس نے سر سے ہاں کہا......... لہذا یہ کہنا کہ......... زبان سے کہا آنکھ سے دیکھا........... معیوب نہیں شمار ہوتا ، اور بلسانہ اور بعینہٖ کہنے سے مقصود ہوتا ہے احتمالِ مجاز کو ختم کرنا ـــــ یہیں ان عقل کے پتلوں نے

استقباح :زِشت شمردن[ص]:برا ، بھونڈا سمجھنا۔ اَحْرَقَهُ حَرَّقَهُ بمعنىً واحد [ق ت]:یعنی جلانا

Marfat.com

فهذه مَزَلَّة القَدَم ، فَلْيتنبَّهْ لمحلّ انخداع هٰؤلاء الأغبياء۔

فإن قيل : تسمية الفاعل فاعلاً ، إنما تُعرَف من اللغة ، وإلّا فقد ظهَر في العقل أن مايكون سبباً للشيء ، ينقسم إلى مايكون مريداً ، وإلى مالا يكون ؛ ووقَع النِزاع في أن اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقةٌ أم لا ؟! ولا سبيل إلى إنكاره ، إذ العرب تقول :النارُ تُحرِقُ ، والسيف يقطَع والثَلج يَبْرُد ،والسَقَمُونْيا تُسهِل ، والخُبزُ يُشبِع ، والماءُ يُروِي ـ وقولنا :يَضرب ، معناه يفعل الضربَ ، وقولنا تُحرِق، معناه تفعل الإحراقَ ، وقولنا :يقطَع ، معناه يفعل القَطْعَ ، فإن قلتم ، إن كل ذلك مجاز ، كنتم متحكّمين فيه من غير مستنَد۔

والجواب ، أن كل ذلك بطريق المجاز ، وإنما الفعل الحقيقي مايكون بالإرادة۔ والدليل عليه

دھوکہ کھایا اوران کے قدم پھسلے ، لہٰذا اس مقام کو یاد رکھو

فلسفی :۔فاعل کس کا نام ہے؟...... فاعل کسے کہا جائے گا؟...... یہ صرف لغت بتائے گی ، ورنہ [لغت کے دائرے سے آگے بڑھ کر اس کا فیصلہ کرنا چاہو گے جیسا کہ عرف وبداہت سے تم نے سند پیش کی تو سنو] عقلاً تو بدیہی ہے کہ شئی کا جو سبب ہو اس کی دو قسمیں ہیں ایک سببِ ذی ارادہ دوسرا سببِ غیر ذی ارادہ ، نزاع اس میں ہے کہ دونوں قسموں پر فاعل کا نام حقیقت ہے یا نہیں؟...... نہیں کہنے کی گنجائش نہیں ، کیونکہ عرب کہتے ہیں اَلنَّارُتُحْرِقُ : آگ جلاتی ہے ، اَلسَّیْفُ یَقْطَعُ :تلوار کاٹتی ہے، اَلثَّلْجُ یَبْرُدُ :برف ٹھنڈا کرتا ہے ، اَلسَّقَمُوْنِیَا تُسْھِلُ: سقمونیا دست آور ہے، اَلْخُبْزُ یُشْبِعُ :روٹی سیری لاتی ہے ، اَلْمَاءُ یُرْوِیْ :پانی سیراب کرتا ہے۔ اور ہمارے قول "مارتا ہے" کا معنٰی ہے" مارنے کا کام کرتا ہے"۔ "جلاتی ہے" کا معنٰی ہے جلانے کا کام کرتی ہے۔ "کاٹتی ہے "کا معنی ہے کاٹنے کا کام کرتی ہے ــــ اب اگر تم کہو یہ سب مجاز ہے تو تم اس سلسلے میں بغیر کسی سند کے زبردستی حکم تھوپ رہے ہو ، یہ تمہارا تحکم بلا دلیل ہے۔

جواب :۔ یہ سب بطور مجاز ہے ، فعل حقیقی وہی ہے جو ارادہ سے ہو ، دلیل اس پر یہ ہے

قَطْع (ف) بُریدن[ص] ثَلْج :برف [ص] بَرَدَہٗ (ن) بَرْداً :سرد کردن [ق ص] سُقمونیا بالضم :ایک درخت کا عُصارہ ہے مائل بہ سبزی وزردی، تلخ مزہ ،بعض نے بالفتح لکھا ہے[غیاث] اور معجم وسیط میں ہے السَقَمُوْنِیا :نباتٌ یُسْتَخرَج منه دَواءٌ مُسْهِلٌ للبَطْن ومُزِيلٌ لِدُودِهٖ ۔ سقمونیا پودا ہے جس سے دوا حاصل کی جاتی ہے جو اسہالِ شکم لاتی اور شکم کے کیڑے دور کرتی ہے۔ اِشباع :سیر گردانیدن [ص] اَشْبَعَهُ الطعامُ : کھانے نے اُسے سیر کیا [ت] تَرْوِيَة اِرْوَاء :سیراب گردانیدن [ص] : سیراب کرنا

Marfat.com

أنا لو فرَضنا حادثاً توقف في (ا)حصوله على أمرين ، أحدهما إراديّ والآخر غير إراديّ ، أضاف العقلُ الفعلَ إلى الإرادي ، وكذااللغةُ ، فإنّ مَنْ ألقىٰ إنساناً في النار فمات ، يقال :هو القاتل ، دون النار ، حتى إذا قيل ما قتله إلا فُلان ، صُدِّق قائلُه ، فإن كان اسمُ الفاعل عَلى المريد وعلى غير المريد على وجهٍ واحدٍ ، لا بطريق كون احدِهما أصلاً وكونِ الآخَرِ مُستعاراً منه ، فلِمَ يُضاف القتلُ إلى المُريد لغةً وعرفاً وعقلاً ؟! مع أن النار هي العلة القريبة في القتل ، وكأنّ المُلْقِيَ لم يَتَعاطَ إلا الجمعَ بينه وبين النار ، ولكن لمّا كان الجمعُ بينه وبين النار بالإرادة ، وتاثيرُ الناربغير إرداة ، سمي قاتلاً ، ولَمْ تُسَمَّ النارُ قاتلة ، إلا بنوع من الاستعارة ، فدلّ علىٰ أن الفاعل مَن يصدُر منه الفعل عن إرادته ، فإذا لم يكن اللّٰه تعالىٰ مريداً عندهم ولا مختاراً لِفعل العالَم ، لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً ۔

کہ ہم ایک حادث فرض کریں جس کا حصول ایسی دو چیزوں پر موقوف ہو جن میں ایک '' ذی ارادہ '' ہو اور دوسری ''غیر ذی ارادہ''۔ تو عقل ، فعل کو ذی ارداہ سے منسوب کرے گی اور لغت بھی ...... چنانچہ جس شخص نے کسی انسان کو آگ میں پھینکا اور وہ مرگیا ، تو پھینکنے والے ہی کو قاتل یعنی مارڈالنے والا کہا جاتا ہے ، آگ کو نہیں ـــــــ حتیٰ کہا اگر کوئی یہ کہہ دے کہ ''اس انسان کی زندگی کا خاتمہ نہیں کیا مگر فلاں نے '' تو کہنے والے کو عقل وعرف ولغت سب سچا مانتے ہیں۔

اب اگر اسم فاعل کا اطلاق ...... شان ارادی رکھنے والے ...... اور نہ رکھنے والے ...... دونوں پر ایک ہی طرح سے ہے ...... اور ان میں ایک اطلاق اصل اور دوسرا اس سے مستعار نہیں ہے تو قتل کی نسبت لغۃً عرفاً عقلاً ہر طرح سے ذی اُرداہ کی طرف کیوں کی جاتی ہے؟ ...... جب کہ قتل میں سببِ قریب آگ ہے ...... پھینکنے والے نے تو گویا اُس انسان اور آگ کو صرف یکجا کر دیا ـــــــ مگر نہیں یہ یکجا کرنا چونکہ ارداے سے ہوا ، اور آگ کی تاثیر بغیر ارادہ کے ہے ، تو قاتل نام اس کو ملا ، آگ کو نہیں ، مارڈالنے والا اِسے کہا گیا ، آگ کو نہیں ...... ہاں ایک طرح کے استعارہ سے آگ کو قاتل کہہ دیتے ہیں ...... تو یہ دلیل ہے کہ فاعل وہی ہے جس سے بالارادہ فعل صادر ہو ـــــــ اور جب اللہ تعالیٰ تمہارے نزدیک ذی ارادہ نہیں ، ذی اختیار نہیں ، کہ عالم کو اپنے ارادہ واختیار سے بنائے ، تو تمہارے طور پر وہ حقیقت میں عالم کا صانع وفاعل بھی نہیں ہوا۔

(ا) ''فِيْ'' سہوِ کاتب ہوگا ، اور عبارت صرف اتنی ہوگی تَوَقَّفَ حُصولُه۔ یا پھر '' تَوَقُّفٌ فِيْ حُصُوْلِهٖ'' مرکب وصفی ہوکر مبتدا ، اور '' على امرين '' خبر ہے۔ صَدَّقَهٗ صَدَّقَ به :اِعْتَرَفَ بِصِدْقِ قَوْلِهٖ [م] اس کی بات سچ تسلیم کیا۔

Marfat.com

فإن قيل :نحن نعني بكون الله تعالى فاعلاً ، أنه سببٌ لوجود كل موجود سِواه ، وأن العالمَ قِوامُه به ، ولولا وجود الباري تعالى لَمَا تُصوِّر وجود العالم ، ولو قُدِّرَ عدم الباري سبحانه لانعدم العالمُ ، كما لو قُدّر عدم الشمس لانعدم الضوء ، فهذا ما نعنيه بكون الله تعالى فاعلاً ، فإن كان الخَصْم يأبىٰ أن يسميَ هذا المعنىٰ فعلاً ، فلا مُشَاحَّةَ في الأسامي ، بعد ظُهور المعنىٰ۔

قلنا : غَرَضُنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمّىٰ فعلاً وصُنعاً ، وإنما المعنى بالفعل والصُنعِ مايصدُر عن الإرادة حقيقة ، وقد نفيتم حقيقةَ معنى الفعل ، ونطقتم بلفظه تجملاً بالإسلاميين ، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني ، فصَرِّحوا بأن الله سبحانه وتعالى لا فعل له، حتى يتضح أن معتقدكم مخالف

فلسفی:۔خدائے تعالیٰ کے فاعل ہونے سے ہماری مراد ہے کہ وہ اپنے سوا ہر موجود کے وجود کے لیے سبب ہے اور عالم کا قوام اسی سے ہے ، اگر باری سبحانہ وتعالیٰ کا وجود نہ ہوتا تو عالم کا وجود ممکن نہ ہوتا ، اور اگر فرض کریں کہ وہ نہیں تو عالم نہیں ۔جیسے فرض کریں کہ آفتاب نہیں تو اجالا نہیں۔ یہ ہے ہمارے نزدیک خدائے تعالیٰ کے فاعل ہونے کا معنیٰ ۔اب اگر فریقِ مخالف کو اس معنیٰ کا فعل نام رکھنے سے انکار ہے تو نام میں کیا جھگڑنا جب کہ معنیٰ ظاہر ہولیا۔

اعتراض:۔ ہمارا مقصد تھا یہ آشکارا کردیں کہ اس معنیٰ کا فعل وصُنع نام نہیں۔فعل وصُنع کا حقیقت میں معنیٰ صرف وہ ہے جو ارادے سے صادر ہو۔ تم لفظِ فعل کے اِس حقیقی معنیٰ کا انکار کر چکے ، صرف زبان سے فعل وصُنع کا لفظ بول رہے ہو ، محض اس لیے کہ نامِ مسلمین کا خوشنما لبادہ اوڑھے رہو۔ حالانکہ ضروریاتِ دین کے معانی کا انکار کر کے خالی الفاظ رٹنے سے کوئی دین کی تمام باتوں کو ماننے والا سچا مسلمان نہیں ہوسکتا (۱) تو صاف صاف انکار کردو کہ ــــ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے کچھ کرنا بنانا نہیں ہوتا ــــ تا کہ سب پر کھل جائے کہ تمہارا عقیدہ ، دینِ مسلمین کے خلاف ہے

(۱) اللہ پاک کا فاعلِ مختار ہونا ضروریاتِ دین سے ہے........اور اس کا انکار کفر ہے ــــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں

اللہ عَزَّوَجَلَّ فاعلِ مختار ہے ، اُس کا فعل نہ کسی مُرَجِّح کا دست نگر نہ کسی استعداد کا پابند ــــ یہ مقدمہ نظرِ ایمانی میں تو آپ ہی ضروری وبدیہی ہے...... يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ [اللہ جو چاہے کرے پ۱۳ ع ۱۲] فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ [ہمیشہ جو چاہے کرنے والا پ۳۰ ع۱۰] لَهُ الْخِيَرَةُ [اسی کو اختیار ہے] فلسفی اُس کے فاعل مختار ہونے سے کُفر وانکار رکھتا ہے [الکلمۃ الملھمۃ ص۸]

ــــ کنز الایمان سورہ نمل آیت ۸۸ میں صُنع کا ترجمہ فرمایا: کام۔

Marfat.com

لـديـن الـمسلمين، ولا تُلبّسـوا بأن الله تعالى صانع العالم ، وأن العالم صُنْعه ، فإن هذه لفظة أطلقتموها ، و نَفَيتم حقيقتها ، والمقصود من هذه المسألة الكشفُ عن هذا التلبيس فقط ـ

الوجه الثاني

في إبطال كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم ، لانعدام (۱)الشّرْط في الفعل ، وهو (۲) أن الفعل عبارة عن الإحـداث ، والـعـالـم عندهم قديم ، وليس بحادث ، ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحـداثـه ، وذلك لا يتـصـور في القديم ، إذالموجود لايمكن إيجاده ، فإذن شَرْط الفعل أن يكون حادثاً ، والعالم قديم عندهم ، فكيف يكون فعلاً لله ، تعالى عن قولهم علواً كبيرا ـ

فإن قيل : معنى الحادث ((الموجود بعد عدم)) ، فَلْنَبْحَثْ أن الفاعل إذا أحدث ، أكان الصادرُ منه المتعلقُ به ،الوجودَ المجرّدَ،أو العَدَمَ المُجرّدَ او كلا هما؟اوباطل أن يقال :إن المتعلق به العدمُ السابق ،

اور یہ دھوکے کی بولی مت بولو کہ ــــــ "اللہ تعالیٰ صانعِ عالم ہے اور عالم اس کی صنعت ہے" ــــــ کیونکہ یہ ایک لفظ تم بول رہے ہو اور اس کی حقیقت سے منکر ہو۔ اس مسئلہ سے ہمارا مقصود بس اسی دھوکے کا پردہ چاک کرنا تھا۔

وجہ ثانی

اصولِ فلسفی پر عالم کا فعلِ الٰہی ہونا باطل ٹھہرنے کی دوسری وجہ ہے فعل کی شرط کا فقدان ــــــ کیونکہ فعل نام ہے احداث کا اور عالم ان کے یہاں قدیم ہے ، حادث نہیں ــــ یعنی فعل کا معنٰی ہے ...... شئی کو حادث کر کے عدم سے وجود میں لانا اور یہ معنٰی قدیم میں نہیں پایا جاسکتا ...... کیوں کہ موجود کو موجود کرنا ناممکن ہے ...... لہٰذا فعل کے لیے حادث ہونا شرط ہوا اور عالم ان کے یہاں قدیم ہے ...... تو فعلِ الٰہی کیسے ہوگا ؟ ــــــ بہت بلند و برتر ہے اللہ ان لوگوں کی باتوں سے ۔

فلسفی:۔ حادث کا معنٰی ہے ـ موجود بعدِ عدم ... [یعنی تین معانی وجود عدم مسبوقیتِ عدم]۔ تو ہمیں یہ تفتیش کرنی چاہئے کہ فاعل نے جب حادث کیا تو فاعل سے صادر اور فاعل سے متعلق [ان تین میں سے] کیا ہوا ؟ ① وجودِ محض ② عدمِ محض ③ یا دونوں؟ ـ یہ کہنا کہ عدم سابق [جو کہ عدم محض ہے وہ] فاعل سے متعلق ہوا باطل ہے ،

---

(۱) لانعدام :۔ میں لام زائد ہوگا ۔ کیونکہ انعدام ، الوجہ الثانی پر محمول اور اُس کی خبر ہے ــــ اور ھو کا مرجع بھی یہی انعدام ہے ، أنّ بتقدیرِ لامِ جارّہ ہے۔ جیسے کلام مسایرہ " ذلك أنه " کی تفسیر مسامرہ [ص ۱۲۹] میں فرمائی أي لأنه ۔

Marfat.com

إذ لا تـاثيـر لـلـفاعل في العدم ، وباطل أن يقال : كلا هما ، إذ بَانَ أن العدم لا يتعلق به أصلاً ، وأن العدم في كونـه عـدمـاً لا يَحتاج إلى فاعل البتة ، فبقِي أنه متـعـلـق بـه ، من حيثُ إنه موجود ، وأن الصادر منه مجرد الـوجـود ، وأنه لا نسبة إليه إلا الوجود ....فـإن فُـرض الـوجود دائماً فُرضت النسبة دائمة ، وإذا دامت هذه النسبة ، كان المنسوب إليه أفْعَلَ وأدْوَمَ تأثيراً ، لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال ـ

بـقـي أن يقال :إنه متعلق به ، من حيثُ إنه حادث ، ولا معنى لكونه حادثاً، إلا أنه موجود بعد عدم ، والـعـدم لم يتعلق به ، فإن جُعِلَ سَبْقُ العدم وصفاً للوجود ، وقيل المتعلق به وجود مخصوص ، لا كلُ وجود ،وهـو وجـود مسبـوق بـالـعدم ؛ فيقال :كونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل ، وصُنْعِ الصانع ؛ فإ ن هذا الـوجود لا يُتصور صدوره من الفاعل إلا والعدمُ سابق عليه ، وسَبْقُ العدم ليس بفعل الفاعل ـ فكونه مسبوقاً بعدم ليس بفعل الفاعل ، فلا تعلق له به ،

کیونکہ عدم میں فاعل کی کوئی تاثیر نہیں ـــــ اور عدم وو جود دونوں متعلق ہوئے ......یہ کہنا بھی باطل ہے ، کیونکہ ظاہر ہولیا کہ عدم کا فاعل سے ہرگز کوئی تعلق نہیں ، اور عدم اپنے عدم ہونے میں فاعل کا ہرگز محتاج نہیں ـــــ تو بچا یہ کہ حادث بہ حیثیتِ وجود فاعل سے متعلق ہوا اور فاعل سے جو صادر ہوا وہ یہی وجودِ محض ہے ، اور فاعل کی طرف نسبت نہیں ہے مگر اِسی وجودِ محض کی۔

اب وجود کو اگر دائمی فرض کریں تو نسبت بھی دائمی فرض کرنا پڑے گی ، اور جب نسبت دائمی ہوگی تو جس کی طرف نسبت ہے یعنی فاعل وہ ہمیشہ فعلِ تاثیر کرے گا ، کیوں کہ فاعل سے عدم کا تو کسی حال میں بھی تعلق نہیں۔

رہ گئی ایک چوتھی شق کہ حادث بحیثیتِ حادث فاعل سے متعلق ہوا ، حالانکہ حادث ہونے کا معنٰی وہی ہے موجود بعدِ عدم ،اور عدم کا فاعل سے کوئی تعلق نہیں ، تو اگر سبقِ عدم کو وجود کا وصف ٹھہراؤ ، اور کہو فاعل سے جو متعلق ہوا وہ مخصوص وجود ہے ، نہ کہ ہر وجود ـــ اور وہ وجودِ مسبوق بالعدم ہے ، یعنی ایسا وجود جو عدم سے پیچھے ہو عدم کے بعد ہو ـــ تو ہم کہیں گے یہ مسبوق بالعدم ہونا فاعل کے فعل اور صانع کے صُنع سے نہیں......کیونکہ اِس وجودِ مخصوص کا فاعل سے صدور یونہی ممکن ومتصور ہے کہ اِس وجود پر عدم سابق ہو ، حالانکہ عدم کا سابق ہونا فاعل کے فعل سے نہیں ، تو وجود کا مسبوق بہ عدم ہونا بھی فاعل کے فعل سے نہیں ، تو مسبوقیتِ عدم کو [جسے وجود کا وصف ٹھہرا رہے ہو] فاعل سے کوئی تعلق نہیں ،

ــــ انّہٗ:۔ ای الحادث ۔ ـــــہ للوجود ہونا چاہیے سَبْق (ض،ن) درگزشتن [ص]

Marfat.com

فاشتراطه في كونه فعلاً ، اشتراط مالا تأثير للفاعل فيه بحال۔

وأما قولكم إن الموجود لا يمكن إيجاده ؛ إن عَنَيتم به أنه لا يُستأنف له وجودٌ بعد عدم فصحيحٌ ، وإن عنيتم به في حال كونه موجوداً ، لايكون موجوداً بمُوجِد ، فقد بينا أنه يكون موجوداً في حال كونه موجوداً ، لا في حال كونه معدوماً ، فإنه إنما يكون الشيء موجوداً ، إذا كان الفاعل له مُوجِداً ، ولا يكون الفاعل موجداً في حال العدم ، بل في حال وجود الشيء منه، والإيجاد مقارن لكون الفاعل موجداً وكونِ المفعول موجوداً ، لأنه عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجود ، وكل ذالك مع الوجود لا قبله ، فإذن لا إيجاد إلا لموجود ، إن كان المراد بالإيجاد النسبةَ التي بها يكون الفاعل موجداً ، والمفعول موجوداً ۔

قالوا :ولهذا قَضَينا بأن العالم فعل الله تعالى أزلاً وأبداً ، وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له ، لأن المرتبط بالفاعل الوجودُ فإن دام الارتباط دام الوجود ، وإن انقطع ، انقطع ، لا كما تَخَيَّلتُمُوه

تو فعل کے فعل ہونے میں سبقِ عدم کی شرط لگانا ایسی چیز کی شرط لگانا ہے جس میں فاعل کی کسی حال کوئی تاثیر نہیں۔

رہا تمہارا یہ کہنا کہ ...... موجود کی ایجاد ممکن نہیں ، جو موجود ہے اسے موجود نہیں کیا جا سکتا...... اگر اس سے یہ مراد لیتے ہو کہ ...... اُسے نئے سرے سے وجودِ مسبوق بالعدم نہیں دیا جا سکتا...... تو صحیح ہے ـــــ اور اگر یہ مراد لو کہ ...... [اسے وجودِ محض نہیں دیا جا سکتا یعنی] موجود اپنے موجود ہونے کی حالت میں مُوجِد سے وجود نہیں پاتا...... تو ہم بیان کر چکے کہ موجود بحالِ وجود ، وجود پاتا ہے بحالِ عدم نہیں...... کیونکہ شئی جبھی موجود ہوگی کہ فاعل اُسے وجود دے اور اُس کے لیے مُوجِد ہو ، اور فاعل بحالِ عدم مُوجِد نہیں ہوتا یعنی وجود نہیں دیتا ، بلکہ جس حالت میں شئی کا اُس سے وجود ہوتا ہے اُسی حالت میں وہ وجود دیتا ، اور موجد ہوتا ہے ، اور ایجاد فاعل کے مُوجِد اور مفعول کے موجود ہونے کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے ، کیونکہ ایجاد نام ہے موجد کی موجود کی طرف نسبت کا ، اور یہ ...... موجد و موجود و نسبت...... سب وجود کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں وجود سے پہلے نہیں ، تو ایسے میں ایجاد موجود ہی کی ہوگی اگر ایجاد سے وہی نسبت مراد ہو جس سے فاعل مُوجِد اور مفعول موجود ہوتا ہے۔

اِسی لیے ہم نے یہ مانا کہ عالم اللہ عَزَّ وَجَلَّ کا ازلی ابدی فعل ہے ، اور کوئی حال ایسا نہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم کا فاعل نہ ہو ، کیونکہ فاعل سے مربوط و مرتبط وجود ہی ہے ، اب اگر ارتباط دائمی ہو تو وجود بھی دائمی ہوگا ، اور اگر ارتباط منقطع ہو تو وجود بھی منقطع ہوگا...... ایسا نہیں جیسا تمہارا خیال ہے

Marfat.com

من أن الباريَ تعالٰی لو قدِّر عدمه ، لبقِي العالم ، إذ ظننتم أنه كالبنّاء مع البِناء ، فإنه ينعدم البنّاء ، ويَبْقى البِناء ، فإن بقاء البِناء ليس بالباني ، بل هو باليُبوسة المُمْسِكة لتركيبه ، إذ لولم تكن فيه قوة ممسكة ، كالماء مثلاً ، لم يُتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه۔

والجواب أن الفعل يتعلق بالفاعل من حيثُ حدوثه ، لامن حيثُ عدمه السابق ، ولا من حيثُ كونه موجوداً فقط ، فإنّه لا يتعلق به في ثاني حال الوجود عندنا۔ وهو موجود۔ بل يتعلق به في حال حدوثه ، من حيثُ إنه حُدوث وخُروج من العَدَم إلى الوجود۔ فإن نُفِيَ عنه معنى الحُدوث ، لم يُعْقَل كونه فعلاً ،

کہ باری عزّ وجلّ کا اگر عدم فرض کریں تو بھی عالم باقی رہے(۱) ، کیونکہ تم سمجھتے ہو کہ عالم کو باری تعالیٰ سے ایسی ہی نسبت ہے جیسی عمارت کو معمار سے ، کہ معمار معدوم ہو جاتا ہے اور عمارت باقی رہتی ہے ، کیونکہ عمارت کی بقاء معمار سے نہیں بلکہ اس خشکی سے ہے جو عمارت کی ترکیبی ہیئت کو روکے رہتی ہے کہ عمارت میں اگر وہ قوت ماسکہ نہ ہو جس طرح پانی میں نہیں ہے تو عمارت میں فاعل کے فعل سے جو شکل نو پید ہے اس کا باقی رہنا متصور نہیں۔

جواب:۔ بہ اختیارِ شق چہارم یہ ہے کہ...... فعل بحیثیتِ حدوث فاعل سے متعلق ہوتا ہے ، بحیثیتِ عدم سابق نہیں ، اور نہ بحیثیتِ وجودِ محض ــــ کیونکہ ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہے کہ...... حدوث کی پہلی پہل ابتدائی حالت کے بعد والی حالت میں یعنی فعل کے موجود ہو لینے پر...... فعل کا فاعل سے تعلق ہو(۲)...... [کہ وجود میں آچکے کو وجود...... نہیں دیا جا سکتا]...... بلکہ فعل کا فاعل سے جو تعلق ہوتا ہے وہ بحالِ حدوث بحیثیتِ حدوث ہوتا ہے ، یعنی عدم سے نکل کر وجود میں آنے کی حیثیت سے ــــ لہذا فعل سے اگر حدوث کا معنی منتفی ہو جائے

---

(۱) ہرگز نہیں ، ہم ایسا ہرگز نہیں سمجھتے ، بلکہ یہ مانتے ہیں

افتقار العالمِ و كلِّ جزء من اجزائه فى اَنفاسه اليه تعالٰى ايجادًا و امدادًا [المعتقد المنتقد ص ۱۷]	عالم اور عالم کا ہر ہر جز اپنی ہر ہر سانس میں ایجاد و امدادِ الٰہی تعالٰی شانُہٗ کا محتاج ہے

بحالِ حدوث محتاج ہے وجودِ نو کا...... اور بعدِ حدوث محتاج ہے بقا کا...... یعنی ایسے وجود کا جو زمانہ اول کے بعد زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہو۔

(۲) اور اُس وجود کی بقا...... یعنی زمانہ اول کے بعد زمانہ ثانی کی طرف اُس وجود کی نسبت...... یہ اُس وجود کا ایک زائد وصف...... اور ایک جداگانہ فعل ہے ...... اور یہ بھی حادث ہی ہے...... کہ عدم سے نکل کر وجود میں آتا ہے ...... تو موجود میں اُس وصف و نسبت کو بھی...... اللہ پاک جب تک چاہے...... ہر لحظہ پیدا فرماتا ہے...... تو موجود حادث کو کبھی بھی...... اپنے رب غنی سے بے نیازی نہیں۔

Marfat.com

ولا عُقِلَ تعلّقُه بالفاعل......... وقولكم إن كونه حادثاً ، يرجعُ إلى كونه مسبوقاً بالعدم ، وكونُه مسبوقاًبالعدم ، ليس من فعل الفاعل وجَعْلِ الجاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في كون الوجود فعلَ الفاعل -أعني كونَه مسبوقاً بالعدم- فالوجود الذي ليس مسبوقاً بعَدِمٍ ، بل هو دائم،لا يصلُح أن يكون فعلاً للفاعل، وليس كل ما يُشترط في كون الفعل فعلاً ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، فإن ذات الفاعل وعلمَه وإرادتَه وقدرتَه، شرط في كونه فاعلاً ، وليس ذلك من أثر الفاعل ، ولكن لا يُعقَل فعلٌ إلا من موجود ،فكان وجود الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته شرطاً ، ليكون فاعلاً ، وإن لم يكن من أثر الفاعل -

فإن قيل : اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غيرَ مُتأخِّر عنه ، فيلزم منه

تو فعل کا فعل ہونا معقول نہیں ، اور نہ فعل کا فاعل سے تعلق معقول ہے۔

اور تمہارا یہ کہنا کہ ــــ "فعل کے حادث ہونے کا مآل ہے......... فعل کا مسبوق بالعدم ہونا.........اور مسبوق بالعدم ہونا فاعل کے فعل اور جاعل کے جَعل سے نہیں" ــــ تو بات ہے ایسی......... لیکن وجود کو فاعل کا فعل بننے کے لیے مسبوق بالعدم ہونا شرط ہے.........تو جو وجود عدم سے مسبوق نہیں بلکہ دائمی ہے ، وہ فاعل کا فعل بننے کے قابل نہیں۔

اور فعل کے فعل ہونے میں جو جو شرط ہے سب کا فاعل کے فعل سے ہونا درکار نہیں......... دیکھو فاعل کی ذات ، فاعل کا علم ، ارداہ ، قدرت ، سب فاعل ہونے میں شرط ہیں......... اور یہ سب فاعل کے اثر سے نہیں......... مگر فعل کا صدور عند العقل ایسی ہی ہستی سے ممکن ہے جو موجود ہو.........تو فاعل کا وجود ، فاعل کا علم ، فاعل کا ارادہ ، فاعل کی قدرت ، سب فاعل ہونے کے لیے شرط ہوئے......... اگر چہ یہ سب فاعل کے اثر سے نہیں۔

فلسفی:۔ تم نے اعتراف کر لیا کہ فعل کسی تاٴخر کے بغیر فاعل کے ساتھ ساتھ ہو سکتا ہے (۱) ، تو اس سے لازم آئے گا

تَنَحّیٰ زَالَ وبَعُدَ [م]: الگ ہونا ، جدا ہونا۔ (۱) یعنی تم نے جو کہہ دیا کہ.........فعل کا فاعل سے تعلق بحالِ حدوث ہوتا ہے ، یعنی فعل کی فاعل کی طرف نسبت آنِ حدوث میں ہوتی ہے ، تو فاعل اُسی آن میں فاعل ہے اور اُسی آن میں فعل بھی ہے.........تو یہ تمہاری طرف سے اعتراف ہوا کہ فعل بلا تاخیر فاعل کے ساتھ ساتھ ہو سکتا ہے ــــ اور اللہ تعالیٰ ازل ہی میں فاعل و صانع و خالق ہے تو فعل بھی ازل ہی میں ہوگا ، یعنی قدیم ہوگا ہاں مخلوق میں ایسا ہے کہ فعل حادث ہو، مثلاً تم نے جس وقت مارا اُس وقت تم فعلِ ضرب کے فاعل ہوئے ، اُس سے پہلے نہ تھے ، اور اُسی وقت تمہارا مارنے کا فعل بھی ہے ، تو فعل بلا تاخیر فاعل کے ساتھ ساتھ ہی ہوا ، مگر یہاں تمہارا فاعل ہونا حادث ہے ، لہٰذا فعل بھی حادث ہے۔

یہ فلسفی شبہ ہے ، اور منشا اس کا ہے فاعل کا معنی ــــ فلسفی نے فاعل کا معنی یہ لیا کہ.........جس سے فعل فی الحال صادر ہو ــــ حالانکہ

Marfat.com

أن يكون الفعل حادثاً ،إن كان الفاعل حادثاً ،وقديماً إن كان قديماً،وإن اشترطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال،إذ مَنْ حرّك اليد في ماء ،تحرّك الماء مع حَرَكة اليد،لا قبلهاولا بعدها،إذ لو تحرك بعدها ،لكانت اليد مع الماء قبل تَنَحّيِهِ في حيز واحد ، ولوتحرك قبلها ، لا نفصل الماء عن اليد ـ وهو مع كونه معهٗ معلولُها،وفعلٌ من جِهَتها، فإن فرضنا اليد قديمة في الماء متحركةً ،كانت حركة الماء أيضاً دائمة، وهي مع دوامها معلولة ومفعولة ، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام ، فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالىٰ ـ

کہ فعل حادث ہواگر فاعل حادث ہو ، اور فعل قدیم ہواگر فاعل قدیم ہو......... اور اگر تم فعل کے لیے فاعل سے بعدیتِ زمانی شرط ٹھہراؤ تو یہ محال ہے ، کیونکہ کوئی پانی میں ہاتھ ہلائے تو پانی ہاتھ کی حرکت کے ساتھ حرکت کرے گا ، پہلے یا بعد میں نہیں کیوں کہ پانی اگر بعد میں حرکت کرے تو ہاتھ اور پانی دونوں الگ ہونے سے پہلے ایک ہی حیز میں ہوں گے [تو ہاتھ میں حرکت نہ ہوگی کہ حرکت کے لیے حیز بدلنا ضرور ہے] اور اگر پانی ہاتھ کی حرکت سے پہلے حرکت کرے تو پانی ہاتھ سے جدا ہوگا ، حالانکہ پانی کی حرکت ہاتھ کا معلول اور ہاتھ کا ایک فعل جب ہے کہ ہاتھ سے متصل ہو......... اب ہم فرض کریں ہاتھ قدیم سے پانی کے اندر حرکت کُناں ہے تو پانی کی حرکت بھی قدیم ودائی ہوگی ، اور قدیم ودائی ہونے کے باوجود معلول ومفعول ہوگی ، اور دائمی مان لینے پر بھی اُس کا معلول ومفعول ہونا محال نہیں ہوگا___ تو ایسی ہی نسبت عالم کو اللہ عَزَّ وَجَلَّ سے ہے

فـالـمـراد بـالفاعل مَنْ شانه ان يُوجِد الشيءَ البتّة فى وقتٍ ارادان يـوجـد ه فيه دون مَن صدَر منه الفعلُ لعدم استقامة الحَصْر عليه ـ لان الكاسب ايضا يُوصَف بالفاعل على الحقيقة عند اهل السنه "

[اتحاف السّادة المتقين شرح احياء علوم الدين ج۲ ص۲۵۴]

فاعل وہ ہے جس کی یہ شان ہو کہ شَیٔ کی جس وقت ایجاد چاہے کردے......نہ کہ وہ جس سے فعل صادر ہو......کیونکہ فاعل کا اسی معنیٰ ثانی میں حصر درست نہیں ......اس لیے کہ کاسب پر بھی اہل سنت کے نزدیک فاعل کا اطلاق حقیقت ہے

اور وہ پہلے ہی معنیٰ کر ہے .... یعنی کاسب کی ذات میں ایسا وصف ایسا معنیٰ ہے.........جس سے وہ بروقتِ چاہت فعل انجام دیتا ہے ___ مثلاً انسان ناطق ہے سمیع ہے بصیر ہے .... اور ان جیسے اسم فاعل کا اطلاق انسان پر حقیقت ہے .... یہ اطلاقِ مجازی نہیں ہے ___ اور یہ اطلاق اُسی پہلے معنی پر ہے......یعنی انسان کی ذات میں ایسا وصف ہے جس سے .... جب وہ چاہتا ہے .... دیکھنے سننے بولنے کا فعل ظہور میں آتا ہے......تو فعل ، حادث میں بھی فاعل سے مؤخر ہونا ممکن ہوا

تو اللہ پاک ازل میں خالق ہے ، مگر ظہورِ تخلیق ازل میں نہیں ، بلکہ موخر وحادث ہے..... یہ کیوں ناممکن ہوگا۔

ــــــــ معھا ہونا چاہیے

Marfat.com

قلنا: لا نُحيل أن يكون الفعل مع الفاعل، بعد كون الفعل حادثاً، كحركة الماء، فإنها حادثة عن عدم، فجاز أن يكون فعلاً، ثم سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل (۱)، أو مقارناً له (۲)۔ وإنما نُحيل الفعل القديم، فإن ماليس حادثاً عن عدم، فتسميتهُ فعلاً مجاز مجرد لا حقيقةَ له۔ وأما المعلول مع العلة فيجوز أن يكوناحادثين، وأن يكونا قديمين، كمايقال إن العلم القديم علة لكون القديم سبحانه عالماً (۳) ولا كلام فيه۔ وإنما الكلام فيما يسمىٰ فعلاً، ومعلول العلة لا يسمىٰ فعلَ العلةِ إلا مجازاً، بل ما

اعتراض:۔فعل بشرطیکہ خود حادث ہو ...... تو اب اس کا فاعل کے ساتھ ساتھ ہونا...... ہم محال نہیں سمجھتے...... جیسے پانی کی حرکت...... کہ حادث ہے...... تو وہ فعل ہو سکتی ہے ــــ پھر چاہے وہ ذاتِ فاعل سے متأخر ہو (۱)...... یا ساتھ ساتھ ہو (۲) دونوں صورتوں میں وہ فعل ہے ــــ ہم صرف فعلِ قدیم کو محال جانتے ہیں...... کیونکہ جو عدم سے حادث نہیں ہوا...... اُسے فعل کہنا نرا مجاز ہے ...... جسے حقیقت سے کچھ سروکار نہیں

رہا معلول علت کے ساتھ ...... تو ہو سکتا ہے کہ دونوں حادث ہوں...... اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں قدیم ہوں، جیسے کہتے ہیں...... علمِ ازلی...... معبودِ لَمْ یَزَلْ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالیٰ کی عالمیّت (۳) کے لیے علت ہے ــــ اس میں کیا کلام؟ کلام تو اُس میں ہے جس کا فعل نام ہے...... اور علت کے معلول کا فعل نام نہیں ہے...... اُسے محض مجازاً علت کا فعل کہہ سکتے ہو ــــ باقی فعل

(۱) یوں کہ ذاتِ فاعل، قدیم ہو...... تو فعلِ حادث اس کے ساتھ ساتھ نہیں ہو سکے گا، بلکہ ضرور متأخر ہو گا

(۲) یوں کہ ذاتِ فاعل حادث ہو، اور اپنے آغازِ حدوث ہی سے وہ کوئی فعل کرے۔

(۳) علم صفاتِ ذاتیہ سے ہے ...... اور عالمیت صفاتِ اضافیہ سے ہے...... کیونکہ وہ علم اور ذات کے بیچ نسبت ہے۔

امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں

صفتیں چار قسم ہے ...... سوم اضافیہ ...... مثل خالقیتِ زید و رازقیتِ عمرو

ومنهاعندالتحقيق الاحوالُ التي تُسمى الصفاتِ المَعنويّةَ، لاتباعها قيامَ المعنىٰ، كالعالِميّة والقادِريّة، وذٰلك لانّ الاحوال لا وجودلها، وما هي الا نسبةٌ بين الذات والمعنىٰ، كالعالِم والعلم، والقادِرِ والقدرةِ [خطوطِ رضاص ۱۸]

[صفاتِ اضافیہ ہی سے عند التحقیق وہ احوال ہیں ...... جنہیں صفاتِ معنویہ کہا جاتا ہے ...... کہ وہ قیامِ معنیٰ [یعنی قیامِ صفت] کی تابع ہوتی ہیں ...... جیسے عالمیّت، قادریّت ــــ یہ اضافیہ اس لیے ہیں کہ احوال کے لیے کوئی وجود نہیں ہوتا...... احوال صرف ذات اور معنیٰ [یعنی صفت] کے بیچ نسبت ہوتے ہیں ...... جیسے عالم اور علم کے بیچ نسبت ...... عالمیّت ہے ــــ قادر اور قدرت کے بیچ نسبت...... قادریّت ہے]

تفصیل افاضۂ نورانی تابشِ اول میں ملاحظہ کریں۔

Marfat.com

يسمىٰ فعلاً فشرطه أن يكون حادثاً عن عَدَمٍ ،فإن تجوَّز متجوِّز بتسمية القديم الدائم الوجودِ فعلاً لغيره ، كان متجـوزاً في الاستعارة ـ وقولكم :لوقدرنا حركة الماء مع الأِصْبَع قديمةً دائمة ، لم تخرُج حركة الماء عن كـونهـا فـعلاً ، تـلبيسٌ، لأن الأِصْبَع لا فعل لها فيه ، وإنما الفاعل ذوالأِصْبَع وهو المريد ، ولو قدرناه قديماً لكانت حركة الأصبع فعلا له ، من حيث إن كُلَّ جزء من الحَرَكة حادثٌ عن عدم ، فبهذا الاعتبار كان فعلاً ، وأما حَـرَكة الماء ، فقد لا نقول :إنها من فعله ، بل هي من فعل اللّٰه سبحانه وعلىٰ أيِّ وجهٍ كان فكونه فعلاً ، من حيثُ إنه حادث ، إلا أنه دائم الحدوث ، وهو فعل من حيث إنه حادث۔

فإن قيل :فإذا اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث إنه موجودمعه ، كنبسة المعلول إلى العلة

جس کا نام ہے اُس کے لیے عدم سے حادث ہونا شرط ہے ـــــ اب کوئی مجاز بولنے والا قدیم دائم الوجود کو غیر کا فعل کہے تو وہ مجاز فی الاستعارہ بول رہا ہے

اور تم نے جو کہا کہ ـــــ ''اگر ہم پانی کی انگلی کے ساتھ حرکت...... قدیم ودائم فرض کریں......تو پانی کی حرکت ...... فعل ہونے سے نکل نہیں جائے گی'' ـــــ یہ اندھیری ڈالنا ہے......کیونکہ انگلی کا پانی میں کوئی فعل نہیں...... فعل تو انگلی والے کا ہے......اور وہ ذی ارداہ ہے ...... اُسے ہم قدیم فرض کریں تو ضرور انگلی کی حرکت اُس کا فعل ہوگی......اس حیثیت سے کہ حرکت کا ہر جزء عدم سے حادث ہے ...... تو اس اعتبار سے انگلی کی حرکت فعل ہوگی۔

رہی پانی کی حرکت......تو ہم قطعاً نہیں مانتے کہ وہ انگلی والے کا فعل ہے ـــــ بلکہ وہ اللّٰہ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالیٰ کا فعل ہے ـــــ اور بہر حال حرکتِ آب فعل ہے تو بحیثیتِ حدوث ہی ہے......ہاں اس کا حدوث دائمی ہے ...... جب کہ وہ فعل اِسی حیثیت سے ہے کہ حادث ہے۔

فلسفی:۔ جب تم نے مان لیا کہ فعل کو فاعل سے نسبت فاعل کے ساتھ موجود ہونے کی حیثیت سے ہوتی ہے جیسا کہ اسی حیثیت کی نسبت معلول کو علت سے ہوتی ہے ـــــ (۱)

(۱) تو فعل اور معلول دونوں معنیٰ معیت میں باہم شریک ہوئے ـــــ فعل کو فاعل سے معیت ہوتی ہے ، اور معلول کو علت سے ـــــ بس اس معنیٰ مشترک یعنی معیت کو دیکھ کر فلسفی اپنے مزعوم تراشیدہ معلول کو جو کہ فعل نہیں ہے فعل کہہ دے رہے ہیں

تَجَوَّزَ فِي كلامه :تكَلَّمَ بِالمَجَاز [ق] : مجاز بولنا۔ **اِصْبَع** ،ہمزہ پر تینوں حرکتیں ، اور ہر حرکت کے ساتھ باء پر بھی تینوں حرکتیں۔کل نو لغات ہیں[ق ت]

Marfat.com

، ثم سلّمتم تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعني بكون العالم فعلاً ،إلا كونَه معلولاً دائمَ النسبة إلى الله تعالٰى فإن لم تُسَمُّوْا هذا فعلاً فلا مُضايَقة في التَسْمِيَات بعد ظهور المعاني۔

قلنا : ولا غَرَض لنا من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجمّلون بهذه الاسماء من غير تحقيق ، وأن اللّٰه تعالٰى عندكم ليس فاعلاً تحقيقاً، ولا العالَم فعله تحقيقاً ، وأن إطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له، وقد ظهَر هذا۔

الوجه الثالث

في استحالة كون العالم فعلاً لله تعالٰى على أصلهم ،لِشَرْط مشتَرَك بين الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا :لا يصدُر من الواحد إلا شيء واحد ؛ والمبدأ الأول واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالٰى بمُوْجَب أصلهم ۔

فإن قالوا :العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالٰى بغير واسطة ، بل الصادر منه موجود واحد ،

پھر یہ بھی تم نے مان لیا کہ علت سے نسبت دائمی ہوسکتی ہے۔تو ہم جو عالم کو فعل کہتے ہیں وہ اس معنیٰ میں کہ......عالم معلول ہے ، اوراس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت دائمی ہے........اب تم بھلے اس معنیٰ کو فعل کے نام سے موسوم کرنا نہ مانو تاہم ہم نے جو اس معنیٰ کوکھول کر اسے فعل کے نام سے موسوم کیا یہ قابل اعتراض نہیں ہے

جواب:۔ ہمارا مقصود اس مسئلہ سے بس یہ آشکارا کر دینا تھا ، اور وہ آشکارا ہولیا.......کہ فلسفیو! یہ فعل صُنع فاعل وغیرہ اسماء کی معنیٰ حقیقی سے خالی نمائش تم کر رہے ہو.......جب کہ تمہارے عندیہ میں نہ تو اللہ عَزَّوَجَلَّ فاعلِ حقیقی ہے .... اور نہ عالم حقیقت میں اُس کا فعل...... ان اسماء کا اطلاق تمہاری طرف سے مجاز ہے......... جسے معنیٰ حقیقی سے تم یکسر خالی مانتے ہو

تیسری وجہ

اصولِ فلسفی پر عالم کا فعلِ الٰہی ہونا محال ہونے کی تیسری وجہ وہ شرط ہے جس کا تعلق فاعل اور فعل دونوں سے ہے ، اور وہ فلسفیوں کا یہ قول ہے کہ___ واحد سے صادر نہیں ہوگی مگر شئی واحد ___ اور ان کے نزدیک مبدأ اول ہر طرح سے واحد ہے ___ اور عالم مختلفات سے مرکب ہے ___ تو ان کے اصول کے مطابق عالم کا فعل الٰہی ہونا ممکن نہیں

فلسفی۔ عالم سب کا سب بلا واسطہ اللہ تعالیٰ سے صادر نہیں ، بلکہ مبدأ اول سے جو صادر ہے وہ ایک موجود ہے ،

Marfat.com

هو أول المخلوقات وهوعقل مجرّد ،أي هو جوهر مجرد ، قائم بنفسه ، غيرُ متحيِّز ، يعرِف نفسَه ، و يَعرِف مَبدأه ، ويُعبَّرعنه في لِسان الشَرْع بالمَلَك ، ثم يصدُرمنه ثالث ، ومن الثالث رابع ، وتكثُر الموجوداتُ بالتوسط۔فإنّ اختلاف الفعل و كثرتَه:........ **إمّا** أن يكون لاختلاف القُوَى الفاعلةِ كما أنا نفعل بقوة الشَهْوة خلافَ ما نفعله بقوة الغَضَب .... **وإمّا** أن يكون لاختلاف الموادّ ، كما أن الشمس تُبَيِّضُ الثوبَ المغسول ، وتُسَوِّدُ وجهَ الإنسان ، وتُذِيب بعضَ الجواهر ، وتُصَلِّبُ بعضَها ......**وإمّا** لاختلاف الآلات ، كالنَجّار الواحد ، يَنْشُر بالمِنشار ، ويَنحِت بالقَدُوم ، ويَثقُب بالمِثقَب ....**وإما** أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل فعلاً واحداً،ثم ذلك الفعلُ يفعل غيرَه فيكثُر الفعلُ۔

وهذه الأقسام كلها مُحالَة، في المبدأ الأول، إذليس في ذاته اختلاف ، ولا اِثْنَيْنِيَّةٌ ، ولا كَثْرةٌ كما سيأتي في أدلّة التوحيد ،ولا ثَمَّتْ اختلافُ موادَّ ، فإن الكلام في المعلول الأول الذي هو المادة الأُولىٰ مثلاً ،

جوکہ سب میں پہلی مخلوق ہے ، اور وہ عقلِ مجرّد ہے ، یعنی جوہرِ مجرّد قائم بنفسہٖ ، جو کسی حیز میں نہیں ، خود کو جانتا ہے ، اور اپنے مبدأ کو جانتا ہے ، جس کو لسانِ شرع میں مَلَک یعنی فرشتہ سے تعبیر کیا جاتا ہے ـــــــــ پھر اُس عقلِ مجرّد سے تیسرا موجود ، اور تیسرے سے چوتھا صادر ہوکر ، موجودات بالواسطہ کثیر ہوگئے۔

کیونکہ فعل کا کئی ہونا اور کئی طرح کا ہونا............ **۱**۔یا تو کئی طرح کی قوت فاعلی ہونے سے ہوتا ہے جیسے ہم قوتِ شہوانی سے وہ کام کرتے ہیں جو ہماری ، قوتِ غضبی سے صادر ہونے والے فعل کے برخلاف ہوتا ہے............ **۲**۔یا کئی طرح کے مادے ہونے سے ہوتا ہے جیسے سورج دھلے کپڑے کو سفید اور انسان کے چہرے کو کالا کرتا ہے اور بعض جواہر کو پگھلاتا اور بعض کو ٹھوس کرتا ہے............ **۳**۔یا یہ فعل کا تنوع وتکثر ، اختلافِ آلات سے ہوتا ہے جیسے ایک ہی بڑھئی آری سے چیرتا بسولے سے چھیلتا اور برما سے سوراخ کرتا ہے............ **۴**۔یا کثرتِ فعل توسط سے ہوتی ہے یوں کہ فاعل کوئی فعل کرے پھر وہ فعل کوئی دوسرا فعل کرے تو فعل کثیر ہوجائے گا۔

یہ تمام اقسام مبدأ اول میں محال ہیں کیونکہ اس کی ذات میں کئی طرحگی نہیں ، دوئی نہیں ، کثرت نہیں ، جیسا کہ دلائلِ توحید میں آرہا ہے۔اور نہ وہاں کئی طرح کے مادے ہیں۔کیونکہ گفتگو اس معلولِ اول میں ہے جو مثال کے طور پر پہلا مادہ ہے۔

نَشَرَ (ن) نَشْراً الخشبةَ ونَحْوَها :شَقَّهَا [م] : چیرنا ، **مِنشار** : آری۔ **نَحَتَ** (ض) الشئَ نَحْتاً :قَشَرَهٗ وبَرَاهٗ [م] : چھیلنا،تراشنا۔ **قَدُوم** بفتحِ اول وضمِ دال : تیشۂ نجاراں[ص] : بسولہ۔ **الثَقْبُ**(ن) :الخَرْق النافذ [ق] : سوراخ کرنا۔ **مِثْقَب**: برما

Marfat.com

ولا ثَمّتْ اختلافُ آلات ، إذلا موجود مع الله تعالى في رُتبته فالكلام في حدوث الآلة الأُولىٰ ، فلم يبقَ إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرةً عن الله تعالى بطريق التوسط(۱) كما سَبَق۔

قلنا : فيلزم من هذا أن لايكون في العالم شيء واحد مركّب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلّها احاداً، وكل واحد معلولاً لواحد آخَر فوقَه ، وعِلّةً لِآخرَ تحتَه ، إلى أن ينتهي إلى معلولٍ لا معلولَ له ، كما انتهىٰ في جِهَة التصاعد إلى علة لا علة لها ،

وليس كذلك،فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى، وقد صار باجتماعهما شيئاً واحداً ،والإنسان مركب من جسم ونَفْس ، وليس وجودُ أحدِهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاًمن علة أخرى ، والفلك عندهم كذلك ، فإنه جِرْمٌ ذو نفس ، لم تحدُث النفس بالجِرْم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صَدَرَا من علة سواهما

اور نہ وہاں مختلف آلات ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اُس کا ہم رتبہ کوئی وجود نہیں ۔تو گفتگو پہلے آلہ کے حدوث میں چل پڑے گی ۔لہٰذا صرف یہ صورت رہی کہ عالم میں جو کثرت ہے وہ براہِ توسط اللہ تعالیٰ سے صادر ہے(۱) جیسا کہ گزرا۔

اعتراض:۔ ـــــ ''ایک سے ایک ہی کا صدرو ہوسکتا ہے'' ـــــ اس سے لازم آتا ہے کہ عالم میں کوئی ایک بھی شئی ایسی نہ ہو جوکئی ایک سے مرکب ہو بلکہ سب موجودات واحد واحد ہوں ، اور ہر واحد اپنے سے اوپر والے ایک واحد کا معلول ، اوراپنے سے نیچے والے ایک واحد کے لیے علت ہو ، یہاں تک کہ یہ قصہ ایسے معلول پر تمام ہو جس کا کوئی معلول نہ ہو ، جیسا کہ جہتِ بالا میں سلسلہ ایسی علت پر ختم ہو جس کے لیے کوئی علت نہ ہو

حالانکہ جہتِ زیریں میں ایسا ہے نہیں ـــــ کیونکہ جسم فلسفیوں کے نزدیک صورت اور ہیولیٰ سے مرکب ہے ، اور دونوں کے اجتماع سے شئی واحد ہوگیا ہے انسان جسم اور روح سے مرکب ہے ، اوران میں ایک کا وجود دوسرے سے نہیں ، بلکہ دونوں کا وجود ایک تیسری علت سے ہے فلک بھی ان کے یہاں ایسا ہی ہے کہ ذی روح جرم ہے ، اور نہ روح جرم سے حادث ، نہ جرم روح سے ، بلکہ دونوں اپنے ماسوا ایک تیسری علت سے صادر ہیں

(۱) ـــــ ''**اللہ واحد قہار** ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے ۔خالقیت میں عقول وغیر ہا کوئی نہ اُس کا شریک نہ تخلیق میں واسطہ۔هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے ۔[پ۲۲ آیت ۳ ع ۱۳] عالم میں کوئی نہ فاعلِ مُوجِب نہ فاعلِ مختار ۔فاعلِ مطلق ومختار ایک اللہ واحد قہار۔ یہ مسئلہ بھی **نگاہِ ایمان** میں بدیہیات سے ہے ـــــ اور **عقلِ سلیم** خود حاکم کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے دوسرے پر کیا افاضۂ وجود کرے'' ـــــ [الکلمة الملهمة ص۲۱،۲۲]

Marfat.com

فكيف وُجدت هذه المركبات ، أمِن علة واحدة ؟ !فيبطُل قولهم :لايصدُر من الواحد إلا واحد ، أو من علة مركبة ؟!فيتوجّه السؤالُ في تركيب العلة ، إلى أن يلتقيَ -بالضرورة -مركّبٌ ببسيط ، فإن المبدأ بسيط ، وفي الآخر تركيب ، ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء ، وحيثُ يَقَعُ الْتقاءٌ يبطُل قولهم :إن الواحد لا يصدُر عنه إلا واحد۔

فإن قيل : إذا عُرِفَ مذهبُنا ، اندفع الإشكال ، فإن الموجوداتِ تنقسم :إلى ما هي في مَحالّ، كالأعراض والصُوَر؛وإلى ماليست فيمَحالّ؛ وهذه تنقسم :إلى ماهيمَحالٌّ لِغيرها كالأجسام ، وإلى ما ليست بِمَحالّ، كالموجودات التي هي جواهرُ قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم إلى مايؤثّر في الأجسام ونُسمّيها نُفوساً ، وإلى ما لايؤثّر في الأجسام ، بل في النفوس ، ونسميها عقولاً مجردة۔

أما الموجودات التي تحُلّ في المَحالّ كالأعراض ،فهي حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ هو حادث من وجه دائمٌ من وجه ، وهو الحَرَكة الدورية وليس الكلام فيها۔ وإنما الكلام في الأصول

تو یہ مرکبات کیسے وجود میں آئے؟......... آیا علتِ واحدہ سے؟..... تو ان کا قول باطل ہو جائے گا کہ ـــــ ''واحد سے واحد ہی صادر ہوگا'' ـــــ یا علت مرکبہ سے؟ تو اس علت پر سوال آئے گا ، کہ وہ مرکب کس سے صادر ہوئی؟......... یہاں تک کہ بالبداہت مرکب کا بسیط سے ملاپ ہوگا ، کیونکہ مبدأ بسیط ، اور زیریں میں ترکیب ، اور یہ بغیر التقاء کے ناممکن ، اور جہاں التقاء ہوا اِن کا قول کہ ـــــ ''ایک سے ایک ہی صادر ہو سکتا ہے'' ـــــ باطل ہو جائے گا

فلسفی :۔ جب ہمارا مذہب معلوم ہو جائے گا تو اشکال جاتا رہے گا چنانچہ سنو! موجودات کی دو قسمیں ہیں ، ایک وہ جو کسی محل میں ہوں جیسے اعراض وصور ، دوسرے وہ جو کسی محل میں نہ ہوں ـــــ اِن کی پھر دو قسمیں ہیں ، **اول** وہ جو خود اپنے غیر کے لیے محل ہوں ، جیسے اجسام ، **دوم** وہ کہ خود بھی محل نہ ہوں ، جیسے وہ موجودات جو جوہر قائم بنفسہٖ ہیں۔ اور اِن کی بھی دو قسمیں ہیں **اول** وہ جو اجسام میں مؤثر ہیں ، ان کو ہم نفوس کہتے ہیں ، **ثانی** وہ جو اجسام میں مؤثر نہیں بلکہ نفوس میں مؤثر ہیں ، اُنہیں ہم عقولِ مجرّدہ کہتے ہیں

جو موجودات محل میں حال ہیں جیسے اعراض وہ تو حادث ہیں اور ان کے لیے عللِ حادثہ ہیں جن کا سلسلہ ایسے مبدأ تک پہنچتا ہے جو مِنْ وجہٍ حادث ہے اور مِنْ وجہٍ دائم ، وہ گردشِ فلک ہے ، گفتگو ان موجودات میں نہیں ، گفتگو اُن بنیادی اصلوں میں ہے

Marfat.com

القائمة بأنفسها لا في مَحالّ، وهي ثلاثة أجسامٌ، وهي أخسُّها. وعقولٌ مجردة، وهي التي لا تتعلق بالأجسام، لا بالعَلاقة الفعلية، ولا بالانطباع فيها، وهي أشرفها ـ ونفوسٌ، وهي أوسطها، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق، وهو التأثير والفعل فيها، فهي متوسطة في الشَرَف، فإنها تتأثّر عن العقول، وتؤثّر في الأجسام ـ

ثم الأجسام عَشَرة، تسعٌ (۱) سمٰوات، والعاشر المادة التي هي حَشْوُ مُقَعَّرِ فلك القمر، والسموات التسع حَيَوانات لها أجرام ونفوس، ولها ترتيب في الوجود كما نذكُره ـ

وهو أنّ المبدأ الأول فاض من وجوده العقلُ الأول، وهو موجود قائم بنفسه، ليس بجسم ولا منطبع في جسم، يَعرِف نفسَه ويَعرِف مبدأَه، وقد سميناه العقل الأول، ولا مُشاحَّة في الأسامي ـ يُسمّىٰ ملكاً أو عقلاً أو ما أُرِيْدَ ـ ويلزَم عن وجوده ثلاثةُ أمور: عقل، ونفس الفلك الأقصىٰ ـ وهو السماء التاسعة ـ وجِرْمُ الفلك الأقصىٰ؛ ثم لزِم من العقل الثاني: عقلٌ ثالث، ونفسُ فلك الكواكب، وجِرْمُه؛

جو قائم بنفسہ ہیں اور کسی محل میں نہیں ۔ وہ تین ہیں ① **اجسام** یہ سب میں ادنیٰ ہیں ② **عقولِ مجردہ** یہ وہ ہیں جن کا اجسام سے کوئی علاقہ نہیں نہ علاقۂ فعلیت وتاثیر نہ علاقۂ انطباع، کہ نہ یہ اجسام میں مؤثر اور نہ ہی اجسام میں منطبع ۔ یہ اعلیٰ مرتبہ موجودات ہیں ③ **نفوس** ان کا درمیانی مرتبہ ہے ۔ کہ ان کا اجسام سے ایک طرح کا تعلق ہے یعنی تصرف وتاثیر کا ۔ تو یہ مرتبے میں متوسط ہوئے، کہ عقول سے متاثر ہیں اور اجسام میں مؤثر ۔

پھر اجسام دس ہیں نو آسمان اور دسواں وہ مادہ جو فلک قمر کی اندرونی جوفدار سطح کی بھرتی ہے ۔ یہ نو آسمان جاندار ہیں ان کا جسم بھی ہے اور روح بھی ہے ۔ ان کے وجود کی جیسا کہ ہم بتا رہے ہیں ایک ترتیب ہے ۔

کہ مبدأ اول کے وجود سے عقلِ اول نے فیضِ وجود پایا، یہ عقلِ اول موجودِ قائم بنفسہ ہے نہ جسم ہے نہ کسی جسم میں منطبع، خود کو پہچانتی ہے اور اپنے مبدأ کو جانتی ہے ۔ ہم نے اس کا عقلِ اول نام رکھا، نام میں کوئی مضایقہ نہیں، فرشتہ نام رکھو یا عقل یا جو چاہو ۔ اس کے وجود سے تین امور لازم آئے، عقلِ ثانی فلکِ اقصی یعنی نویں آسمان کا نفس اور اُس کا جرم ۔ پھر عقلِ ثانی سے لازم آئی عقلِ ثالث نیز فلکِ کواکب کا نفس اور جرم ۔

(۱) ای تسعٌ منها ۔ **حَشْو**: ما يُحشىٰ به الشي [م]: آگنہ [ص]: جس سے کسی چیز کو بھرا جائے، بھرتی ۔ **مُقَعَّر**: جائے عمیق، سطحِ باطنی کرہ کہ مُجَوَّف [یعنی اَجْوَف ۔ ت ۱۲۵ ج ۱۲] باشد [غ]: گہری جگہ، کرہ کی اندرونی سطح جو کھوکھلی جوفدار ہو ۔ **جِرْم** بالکسر: تن، جسم ج اَجْرام [ص ق]

Marfat.com

ثـم لزم من العقل الثالث :عقل رابع ، ونفس فلك زُحَل ، وجِرمُه ؛ ولزم من العقل الرابع:عقل خامس ، و نفس فلك المُشترِي ، وجرمه ، وهكذا،حتى انتهي إلى العقل الذي لزِم منه عقل ، ونفس فلك القمر، و جِرمُه۔

والعقل الأخير هو الذي يُسمّى العقلَ الفعّال ؛ ولزِم حشوُ فلكِ القمر - وهي المادة القابلة للكون والفساد - من العقل الفعال وطبائع الأفلاك ـــــ ثـم إن المواد تمتزج بسبب حَرَكات الكواكب ، امتزاجاتٍ مختلفةً، تحصُل منها المَعادن والنبَات والحَيَوانات۔ ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقلٌ إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول مختلفة الأنواع، فما ثبَت لواحد لا يلزَم للآخر۔

فيخرُج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عَشَرة ، والأفلاك تسعة ، ومجموع هذه المبادىء الشريفة ـــ بعد المبدأ الأول ـــ تِسعةَ عَشَرَ ، وحصل منه:أن تحت كل عقل من العقول الأُوَلِ ثلاثةُ أشياء عقلٌ ، ونفسُ فلك ، وجِرمه ، فلا بد أن يكون في مبدئه تثليث لا مَحَالَةَ ، ولا تُتصور كثرة في المعلول الأوّل إلا من وجه واحد ، وهو أنه يَعقِل مبدأه ، ويعقِل نفسَه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود

پھر عقلِ ثالث سے عقلِ رابع اور فلکِ زُحَل کا نفس اور اس کا جرم یہ تین لازم آئے۔ پھر عقلِ رابع سے عقلِ خامس اور فلکِ مُشتری کا نفس اور اس کا جرم لازم آیا۔ اسی طرح یہ سلسلہ چلا حتی کہ اس عقل تک پہنچا جس سے ایک عقل اور فلکِ قمر کا نفس اور اس کا جرم لازم آیا۔

اِس عقلِ اخیر کو فلسفی عقلِ فعّال کہتے ہیں۔ اور فلکِ قمر کی بھرتی یعنی مادہ جو کون وفساد کی استعداد رکھتا ہے یہ عقلِ فعال اور طبائعِ افلاک سے لازم آیا۔ پھر مادے میں حرکاتِ کواکب کے سبب مختلف قسم کے باہمی امتزاجات ہوتے ہیں جس سے معدنیات نباتات اور حیوانات وجود میں آتے ہیں ـــــ اور یہ لازم نہیں آئے گا کہ ہر عقل سے ایک عقل لازم آتی چلی جائے اور یہ سلسلہ غیر متناہی چلے ، کیونکہ یہ عقول مختلف بالنوع ہیں ، تو جو چیز ایک کے لیے ثابت ہے لازم نہیں کہ دوسری کے لیے بھی ہو۔

حاصل یہ کہ عقول مبدأ اول کے بعد دس ہیں اور افلاک نو۔ اور اِن مبادیِ شریفہ کا مجموعہ مبدأ اول کے بعد انیس ہے۔ نیز یہ بھی بیانِ بالا سے معلوم ہوا کہ عقولِ سابقہ میں سے ہر عقل کے تحت تین چیزیں ہیں عقل نفسِ فلک جرمِ فلک۔ تو لامحالہ اِن کے مبدأ یعنی عقل میں جس سے یہ صادر ہیں تثلیث ضروری ہوئی۔ اور معلولِ اول میں کثرت متصوّر نہیں مگر ایک جہت سے۔ کہ معلولِ اول اپنے مبدأ کو جانتا ہے ، خود کو جانتا ہے ، اور اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الوجود ہے

شَرَف بالتحريك (ك) :بلندی وبزرگی ، وبزرگ وبلند قدر شدن [ص]

Marfat.com

لأنَ وجوب وجودِه بَغيره، لابنفسه ، وهذه معانٍ ثلاثةٌ مختلفة ، والأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن يُنسب إلى الأشرف من هذه المعاني، فيصدُر منه العقل من حيث إنه يعقِل مبداه ، وتصدُر منه نفس الفلك من حيث إنه يعقِل نفسه ، ويصدُر منه جِرْم الفلك ، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته۔

فينبغي **أن يقال**: هذا التثليث من أين حصَل في المعلول الأول ومبدؤه واحد ؟! **فنقول** :لم يصدُر من المبدأ الأول إلا واحد، وهو ذات هذا العقِل الذي به يَعقِل نفسَه ، ولزمه۔ضَرورةً ، لامن جهة المبدأ۔أنْ عَقَلَ المبدأ ، وهو في ذاته ممكن الوجود، وليس له الامكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته ، ونحن لا نُبْعِد أَن يُوجَد من الواحد واحد، ويلزَم ذاتَ المعلول -لامن جهة المبدأ بل من جِهَتِهِ ۔امورٌضَرورية ، اضافيةٌ او غيرُاضافية ، فتحصُل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأً لوجود الكثرة ، فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقِي المركّبُ بالبسيط ، إذ لا بد من الالتقاء ، ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذي يجب الحكم به ـــــ فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم۔

، کہ اُس کا وجوبِ وجود بالغیر ہے بالذات نہیں ــ یہ تین مختلف معانی ہوئے ، اور اِن میں جو اشرف و برتر ہے اُسی کی جانب معلولاتِ ثلثہ میں کے اشرف و برتر کی نسبت ہونی مناسب۔لہٰذا عقلِ اول سے عقلِ ثانی صادر ہے ، اِس حیثیت سے کہ وہ اپنے مبدأ کو جانتی ہے ، اور اُسی سے نفسِ فلک صادر ہے اِس حیثیت سے کہ وہ خود کو پہچانتی ہے ، اور اُسی سے جرمِ فلک صادر ہے اِس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے۔

یہاں تمہارا یہ **سوال** برمحل ہوگا کہ ـــــ معلولِ اول میں یہ تثلیث کہاں سے آئی جب کہ اس کا مبدأ واحد ہے؟

اس کا **جواب** یہ ہے کہ مبدأِ اول سے صادر نہیں ہوا مگر واحد۔اور وہ ہے ذاتِ عقلِ اول جو خود سے خود کو جانتی ہے [تو علم وعالم ومعلوم سب ایک ہوئے] ، اور اُسے مبدأ کی جہت سے نہیں بلکہ ضرورتاً لازم آگیا کہ مبدأ کو جانے ، اور ہے وہ اپنی ذات میں ممکن الوجود ، یہ اُس کا امکان ، مبدأِ اول سے ناشی نہیں بلکہ اُس کی اپنی ذات سے ناشی ہے ـــــ اور ہم یہ بعید نہیں جانتے کہ واحد سے واحد وجود میں آئے اور ذاتِ معلول کو مبدأ کی جہت سے نہیں بلکہ خود اپنی جہت سے چند ضروری امورِ اضافی یا غیر اضافی لازم آجائیں ، اور اس لزوم کے سبب کثرت حاصل ہوجائے ، جس سے ذاتِ معلول وجودِ کثرت کا مبدأ بن جائے ، تو اس طور پر مرکب کا بسیط سے التقاء ہو سکے گا ، کیونکہ التقاء ضروری ہے ، اور وہ یوں ہی ممکن ہے ، لہٰذا یہی ماننا واجب ہے ـــ یہ تھی گفتگو مذہبِ فلسفی کی تفہیم میں۔

Marfat.com

قلنا : ماذكرتموه تحكّمات ، وهي على التحقيق ظُلُمات فوق ظلمات ، لوحكاها الإنسان عن مَنامٍ رآه ، لاستُدِلّ به على سُوء مزاجه ؛ أو لو أُورِد جِنسُه في الفِقهيات التي قُصارى المطلب فيها تخمينات ، لقيل إنه تُرّهَاتٌ ، لا تُفيد غَلَبَاتِ الظُنون۔

ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر، ولكنا نورد وجوهاً معدودة:

الأول : هو أنا نقول :ادّعيتم أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول أنه ممكن الوجود ، فنقول : كونه ممكنَ الوجود، عينُ وجوده أم غيره ؟ فإن كان عينَه ، فلا تَنْشأ عنه كثرة ، وإن كان غيرَه ، فهَلّا قلتم :

اعتراض:- یہ سب تحکمات ہیں ، اورفلسفہ کی تقلید کورانہ کاخُمار اتار کر دیکھوتو اِس درجہ تیرہ وتار ہیں کہ کوئی اگر اپنا ایسا خواب بھی بیان کرتا تولوگ اُسے دیوانہ سمجھتے ...... یاایسی بات کوئی فقہیات میں پیش کرتا ، جہاں منتہائے مطلوب ظن ہے ، تو بھی لوگ کہتے ، یہ بے سرپیر کی باتیں ہیں ، اِن سے غلبۂ ظن کہاں حاصل ہوسکتا ہے۔

ایسی باتوں پرسینکڑوں طرح سے اعتراض ہوسکتا ہے تاہم معدودے چند ہم یہاں پیش کریں۔

اعتراض اول:-تمہارادعویٰ ہے کہ معلول اول میں جومعانیِ کثرت ہیں اُن میں سے ایک ہے امکانِ وجود ---(۱) ہم پوچھتے ہیں یہ معلولِ اول کاامکانِ وجوداس کے وجود کاعین ہے یاغیر؟ ...عین ہے تواس سے کثرت ناشی نہیں ہوسکتی ......اور غیر ہے تو......مبدأِ اول میں کثرت کیوں نہیں مان لیتے

تُرّہَات: جھوٹی بناوٹ کی باتیں [حسام الحرمین تقریظ حضرت علامہ مرزوقی ص۱۱۴] التُرّهَةُ الباطل ج تُرّهَات [ق]

(۱) امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے فلسفیوں کی ان جہاتِ کثرت پر الکلمة الملهمة کے مقام دوم میں فرمایا

---''اس پر ہماری طرف سے کھلا اعتراض ہے کہ سفیہو! .... ایسے جہات کیا مبدأاول میں نہیں؟ ...... اُس کا وجوب ہے ، وجود ہے ، اپنی ذات کریم کوجاننا ہے ، اپنے ہرغیر کوجاننا ہے ، بے شمار سلب ہیں کہ ، نہ جوہر ہے ، نہ عرض ، نہ مرکّب ، نہ متجزی ،نہ جسم ، نہ جسمانی، نہ مکانی نہ زمانی ، نہ ، نہ ، نہ الیٰ آخرہ ---- خبُثا کاصریح ظلم ......کہ عقل میں جہات لیکراُسے توموجِدِ مُتعدّد اشیاء مانیں ، اور یہاں [مبدأ اول میں] محال جانیں ---- یہ حاصل ہے اُس سہل وصاف راستے کا جو ہماری طرف سے چلاگیا......مناسب ہے کہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ اس کی توضیح وتفصیل وتتمیم وتکمیل...... اور سفہائے فلاسفہ کی تسفیہ وتجہیل ......پھر حقیقتِ واقعیہ کی تبیین وتسجیل .....کر کے بعونہ عزّوَجلّ آخر میں وہ ظاہر کریں جو شاید آج تک ظاہر نہ کیا گیا...یعنی یہ کہ فلاسفہ کادعویٰ الواحد لا یصدر عنه الّا الواحد خود ہی فرضِ محال وتناقُض وجنون ہے''۔[الکلمة الملهمة ص۲۳]

اس حقیقتِ واقعیہ کی تبیین کابعض ، اور یہ نادر انکشاف ، اختتام مسئلہ میں ملاحظہ کریں۔

Marfat.com

في المبدأ الأول كثرة ، لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ، فوجوب الوجود غير نفس الوجود ، فَلْيَجُزْ صُدور المختلِفات منه، لهذه الكثرة؛ ...**فإن قيل** : لامعنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، ...**قلنا** : فلامعنى لإمكان الوجود إلا الوجود ، ...**فإن قلتم** :يمكن أن يُعرَف كونُه موجوداً ، ولا يُعرَف كونُه ممكناً فهو غيره ...... **قلنا** : فكذا واجب الوجود ، يمكن أن يُعرَف وجودُه ، ولا يُعرف وجوبه ، إلا بعد دليلٍ آخر ، فليكن غيرَه ؛ وبالجملة الوجود أمر عامّ ، ينقسم إلى واجب وإلى ممكن ، فإن كان فصل أحدالقسمين زائداً عَلى العامّ ، فكذا الفصل الثاني ؛ ولا فَرْق۔

فإن قيل : إمكان الوجود له من ذاته، ووجودُه من غيره ، فكيف يكون ماله من ذاته ، وماله من غيره واحداً ؟!....**قلنا** وكيف يكون وجوب الوجود هوعينَ (۱) الوجود ؟!ويمكن أن يُنفىٰ وجوب الوجود

کیوں کہ مبدأِ اول موجود ہے اور ساتھ ہی واجبُ الوُجود ہے .... تووُجوب وجود، نفسِ وجود کا غیر ہے .... تو چاہئے کہ اس کثرت کے سبب اُس سے مختلفات کا صدور ممکن ہو

فلسفی:۔ وُجوبِ وُجود کا معنیٰ نہیں ہے مگر وجود۔ **جواب**:۔ امکان وجود کا بھی معنیٰ نہیں ہے مگر وجود۔

فلسفی:۔ یہ ہوسکتا ہے کہ کوئی معلولِ اول کا وجود جان لے اور امکانِ وجود نہ جانے۔ تو امکان وجود، وجود کا غیر ہوا۔

جواب:۔ یوں ہی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ، کوئی واجب الوجود کا وجود تو جان لے ، اور وجوبِ وجود نہ جانے ، مگر ایک دوسری دلیل کے بعد .... تو چاہئے کہ وجوبِ وجود ، وجود کا غیر ہو ____ خلاصہ یہ کہ وجود ایک امر عام ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں ① واجب ② ممکن .... اِن دوقسموں میں سے ایک کی فصل عام پر زائد ہے [یعني الوجود الممکن میں ممکن ، وجود پر زائد ہے] تو فصل ثانی بھی عام پر زائد ہوگی .... اور دونوں فصلوں میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

فلسفی:۔ معلولِ اول کا امکانِ وجود اُس کی ذات سے ہے ، اور اُس کا وجود غیر سے ہے ، تو جو اُس کی اپنی ذات سے ہے اور جو غیر سے ہے دونوں ایک کیسے ہوجائیں گے؟ .... **جواب**:۔ وجوبِ وجود عینِ وجود کیسے ہوجائے گا؟ .... جب کہ کوئی ہوسکتا ہے .... وجوبِ وجود کی نفی کرے

(۱) عینَ منصوب ہے ، کہ خبرِ یَکُوْنُ ہے ، اور ھو فصل ہے، تاج العروس مادہ فَصَل ص ۵۷۳ ج ۱۵ میں ﴿ إِنْ كَانَ هٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ ۔سورہ انفال آیت ۳۲۔﴾ کے متعلق ہے۔ فقوله :هو فَصْلٌ وعِمادٌ ، ونُصِب الحقُّ لأنّه خبرُ كانَ ودَخلَتْ هو للفَصلِ۔

Marfat.com

ويُثبتَ الوجود؟ والواحدالحقّ من كل وجه هو الذي لا يتّسع للنفي والإثبات أصلاً ، إذ لا يمكن أن يقال: إنه موجود ، وليس بموجود! أو واجبُ الوجود ، وليس بواجب الوجود ، ويمكن أن يقال : موجود ، وليس بواجب الوجود ، كما يمكن أن يقال :موجود ، وليس بممكن الوجود ، وإنما تعُرّفُ الوحدة بهذا ، فلا يستقيم تقديرُ ذلك في الأول ، إن صَحَّ ما ذكروه من أن إمكانَ الوجود غيرُ الوجود الممكن ـ

الاعتراض الثاني : هو أن نقول عَقْلُه مبدأه ، عينُ وجوده ، وعينُ عَقْلِه نفسَه ، أم غيرُه ؟. فإن كان عينَه فلا كثرة في ذاته ، إلا في العبارة عن ذاته، وإن كان غيرَه فهذه الكثرة موجودة في الأول ، فإنه يعقِل ذاتَه ، ويعقِل غيرَه ـــــــ **فإن زعموا** أن عَقْله ذاتَه عينُ ذاته، ولا يعقل ذاتَه ، مالم يعقِل أنه مبدأ لغيره ، فإن العقل يُطابِق المعقول ، فيكون راجعاً إلى ذاته .... **فنقول** والمعلول عَقْلُه ذاتَه عينُ ذاته

اور وجود کو ثابت مانے؟...... اور ہر جہت سے واحدِ حقیقی وہی ہے جس میں نفی واثبات کی قطعاً گنجائش نہ ہو کیونکہ کوئی نہیں کہہ سکتا ہے کہ.....وہ موجود ہے اور موجود نہیں.....یا.....واجب الوجود ہے اور واجب الوجود نہیں ـــــــ جب کہ یہ کہہ سکتا ہے کہ........موجود ہے اور واجب الوجود نہیں....(۱) جیسا کہ کہہ سکتا ہے ــ ''موجود ہے اور ممکن الوجود نہیں''ــ اور فلسفی وحدت کی یہی تعریف کرتے ہیں کہ.....اُس میں نفی واثبات کی گنجائش نہ ہو ـــ تو اس معنٰی کر وحدت تو مبدأ اول پر بھی صادق نہیں آئے گی.... اگر فلسفی کا یہ کہنا صحیح ہو کہ.....امکانِ وجود اور ہے..... اور وجودِ ممکن اور ہے۔

اعتراض ثانی:۔معلولِ اول کو جو اپنے مبدأ کا علم ہے.....کیا وہ..... اُس کے اپنے وجود کا..... نیز..... اپنی ذات کو جاننے کا.....عین ہے یا غیر؟ــ عین ہے.....تو معلولِ اول کی ذات میں کثرت نہیں ہوئی ، صرف ذات کی تعبیر میں کثرت ہوئی ـــ اور غیر ہے ...... تو یہ کثرت تو مبدأ اول میں بھی موجود ہے کہ ــ وہ اپنی ذات کو جانتا ہے ؛ اپنے غیر کو بھی جانتا ہے۔

فلسفی اگر زعم کریں کہ.....مبدأِ اول کو اپنی ذات کا جو علم ہے وہ عینِ ذات ہے ۔اور اس کی ذات چونکہ اوروں کے لیے مبدأ ہے ، لہٰذا اُس کا اپنی ذات کو جاننا ، ذات کو مبدأِ دیگراں جانے بغیر نہیں ہوسکتا ، کیونکہ علم معلوم کے مطابق ہوتا ہے ، تو یوں علمِ غیر بھی راجع بہ ذات ہے

اعتراض:۔تو ہم کہیں گے.....معلول کو جو اپنی ذات کا علم ہے ، وہ بھی عینِ ذات ہے ،

(۱) تو وجود اور وجوب میں اثبات ونفی کی گنجائش ہوئی تو دونوں عین نہیں ہوئے غیر غیر ہوئے تو عند الفلسفی واحدِ حقیقی نہیں ہوئے۔ ۱۲

Marfat.com

فانه عقلٌ بجوهره ، فيعقِل نفسَه ، والعقل والعاقل والمعقول منه أيضاً واحد ؛ ثم إذا كان عقْله ذاتَه عينَ ذاته ، فليعقِل ذاتَه معلولاً لعلة ، فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرةَ إذَنْ ، وإن كانت هذه كثرةً فهي موجودة في الأول ، فَلْتَصْدُر منه المختلفات ـ وَلْنَتْرُكْ دعوىٰ وحدانيته من كل وجه ، إن كانت الوحدانية تَزول بهذا النوع من الكثرة ـ

فإن قيل : الأول لا يعقِل إلا ذاتَه ، وعَقْلُه ذاتَه هو عينُ ذاته ، فالعقل والعاقل والمعقول واحد ، و لا يعقِل غيرَه؟

فالجواب من وجهين :

أحدهما :أن هذا المذهب لِشَناعته هَجَره ((ابنُ سينا)) وسائرُ المحققين،وزَعَموا أن الأول يعقِل نفسَه مبدأً لفضيان مايَفِيْض منه، ويعقل الموجوداتِ كلَّها بأنواعها ، عقلاً كلياً ، لا جزئياً، إذ استقبحوا قولَ القائل :المبدأُ الأول لايصدُر منه إلا عقل واحد، ثمّ لا يعقِل ما يصدُر منه ،

کیونکہ اس کی حقیقت و ماہیت ہی علم وعقل ہے ، اسی سے وہ خود کو جانتا ہے ، اور علم وعالم ومعلوم اس کی نسبت سے بھی ایک ہیں ـــــ پھر جب معلول اول کا اپنی ذات کو جاننا عین ذات ہوا ، تو چاہئے کہ اپنی ذات کو علت کا معلول جانے ، کیونکہ وہ ایسی ہی ہے ، اور علم معلوم کے مطابق ہوتا ہے ، تو علمِ ذات علمِ مبدأ سب راجع بہ ذات ہوں گے ، تو ایسے میں کثرت نہ ہوگی اور اگر یہ کثرت ہے تو ایسی کثرت تو مبدأ اول میں بھی ہے..... تو چاہئے کہ اُسی سے مختلفات کا صدور مانو ، اور یہ دعویٰ کہ ـــــ ''وہ ہر جہت سے واحد ہے'' ـــــ چھوڑ دو..... اگر وحدتِ ہمہ جہتی اس طرح کی کثرت سے زائل ہو جاتی ہو۔

فلسفی:۔ اول صرف اپنی ذات کو جانتا ہے اور اس کا علمِ ذات عینِ ذات ہے تو علم وعالم ومعلوم ایک ہیں۔ اور وہ غیر کو نہیں جانتا

جواب دو طرح ہے...... **طورِ اول**:۔ یہ مذہب اتنا شنیع ہے کہ ابن سینا اور تمام محققین فلاسفہ نے اسے تیاگ دیا، اور اِس زعم پر آئے کہ ـــــ ''اوّل اپنی ذات کو اُس فیضانِ وجود کا مبدأ جانتا ہے ، جو اس کی ذات سے جاری ہے ، نیز تمام موجودات کی انواع کو کلی طور پر جانتا ہے ، جزئی طور پر یعنی فرداً فرداً ایک ایک جزئی کو نہیں''۔ اس زعم کا محرّک یہ ہوا کہ اگلے حمقاء کا یہ کہنا ابن سینا وغیرہ نے برا جانا کہ ـــــ ''مبدأ اول سے صادر نہیں ہے مگر ایک عقل ، پھر اُس صادر عقل کی اُسے کچھ خبر نہیں

العَقل (ض) **العِلْم** [ق] **الشَّنَاعَة** (ك) [ق] : برا ہونا، قبیح ہونا۔ **استقباح** : زشت شمردن [ص] : برا سمجھنا

Marfat.com

ومعلوله عقل ، و يَفيض منه : عقل ، ونفسُ فلك ، وجِرمُ فلك ، ويعقِل نفسَه ومعلولاتِه الثلاثةَ ، وعلّتَه ومبدأه، فيكون المعلول أشرفَ من العلة ، من حيث إن العلة ما فاض منها إلا واحد، وقد فاض من هذا ثلاثةُ أمور ، والأول ما عَقَلَ إلا نفسَه ، وهذا عَقَلَ نفسَه ، ونفسَ المبدأ الأول ، ونفسَ المعلولات ؛ .... وَمَنْ قَنِعَ أن يكون قولُه في الله تعالى راجعا إلى هذه الرتبة ، فقد جعله أحقرَ من كل موجود :يعقِل نفسَه ، ويعقِل غيرَه ؛ فإنّ ما يعقِل غيرَه ويعقِل نفسَه أشرفُ منزلةً منه ، إذا كان هو لا يعقِل إلا نفسَه۔

فقد انتهى بهم التعمقُ في التعظيم ، إلى أن أبطلوا كلَّ ما يُفْهَم من العَظَمَةِ ، وقرّبوا حالَه تعالى من حال الميّت ، الذي لا خُبْر له بما يجري في العالم ، إلا أنه فارَقَ الميّتَ في شُعوره بنفسه فقط

جبکہ اُس کا معلول عقل ہے ، اور اُس عقل سے عقلِ ثانی نفسِ فلک اور جرمِ فلک یہ تین وجود جاری ہیں، اور عقلِ اول اپنی ذات کو اپنے تینوں معلولات کو اور اپنی علت یعنی اپنے مبدأ کو جان رہی ہے"۔ تو اس قول کی رو سے معلول علت سے اشرف ہو جائے گا ، کہ ـــ علت سے صرف ایک ہی وجود صادر ہوا ، اور اُس ایک سے تین وجود صادر ہو گئے ...اول اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا ، اور یہ اُس کا معلول اپنی ذات کو جانتا ہے ، ذاتِ مبدأِ اول کو جانتا ہے ، اور ذاتِ معلولاتِ ثلاثہ کو جانتا ہے

اور جسے گوارا ہو کہ.....اللہ عَزَّ وَجَلَّ کے بارے میں اُس کا حاصلِ اعتقاد یہ خسیس مرتبہ ہو.....بیشک اُس نے اللہ جَلَّ وَعَلَا کو ہر موجود سے بھی زیادہ حقیر و کمتر ٹھہرا دیا.....کہ ہر موجود خود کو جانتا ہے.....اور دوسرے کو بھی جانتا ہے.....اور جسے اپنی ذات کا علم ہو اور دوسرے کا بھی ، وہ مرتبہ میں اُس سے بڑھ جائے گا.....جبکہ اُسے اپنی ذات کے سوا کچھ علم نہ ہو۔

تو فلسفی اس درجہ سَلْب میں ڈوبے ، کہ جو عظمتیں معقول و متصور ہیں ، سب کو باطل ٹھہرا کر ، شانِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کو ، ایک جسدِ بے روح کی حالت کے قریب قریب کر دیا ، جسے کچھ خبر نہیں ہوتی کہ عالم میں کیا ہو رہا ہے.........بس اتنا فرق رکھا کہ مردہ لاش کو اپنی ذات کی بھی خبر نہیں، اور وہ اپنی ذات کو جانتا ہے

القَنَاعَةُ بالفتح (س) الرِّضَا بِالْقِسْمِ اى النَّصِيب اَوِ الْجُزْءِ مِنَ الشَّيْءِ الْمَقْسُوْمِ [ق ت] ، خرسندی و بسندہ کاری بدانچہ قسمت باشد [ص] ، راضی شدن باندک چیز [غ] :تھوڑی چیز پر راضی ہو جانا ، تقسیم شدہ حصے پر راضی ہو جانا **العَظَمَةُ** محرّكةً :الكِبْرِيَاءُ [ق ت] : بڑائی **الخُبْرُ** بالكسر ويُضَمُّ :العِلْمُ بِالشَّيْءِ [ق] : علم و آگاہی

ــــ بهم میں باء برائے تعدیہ ہے ، یعنی تعمق فی السلب نے انہیں یہاں پہنچایا

Marfat.com

وهكذا يفعَل الله سبحانه بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهُدیٰ، المنكرين لقوله تعالى: ﴿ مَّآ اَشْهَدْتُّهُمْ خَلْقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلَا خَلْقَ اَنْفُسِهِمْ ﴾ الظانّين بالله ظَنَّ السُّوءِ، المعتقدين أن أمور الرُبوبيّة، تستولي على كُنهها القُوى البشريةُ، المغرورين بعقولهم، زاعمين أن فيها مَندوحةً عن تقليد الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه - وأتباعِهم - رِضوان اللهِ عَلَيْهم - فَلَا جَرَمَ اضطرّوا إلى الاعتراف بأن لُباب معقولاتهم رَجَعَ إلى مالو حُكِيَ في مَنام لَتُعُجّبَ منه.

الجواب الثاني: هوأن من ذهب إلى أن الأول لا يعقِل إلا نفسَه، إنما حاذِرٌ مِن لُزوم الكثرة،

ایسا ہی کرتا ہے اللہ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالیٰ اُن لوگوں کے ساتھ جوراہِ حق سے ہٹ کرروشِ ہدایت سے دور جاپڑتے ہیں اورارشاد باری تعالیٰ کے منکر ہیں کہ

مَّآ اَشْهَدْتُّهُمْ خَلْقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلَا خَلْقَ اَنْفُسِهِمْ ۪ [سورۃ الکھف آیت ۵۱]

نہ میں نے آسمانوں اورزمین کو بناتے وقت اُنہیں سامنے بٹھالیا تھا نہ خود ان کے بناتے وقت [کنز الایمان]

اوراللہ تعالیٰ پر براگمان رکھتے ہیں، اور یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ امورِ رُبوبیّت کی کُنہ وحقیقت پر قوتِ بشری دسترس حاصل کرلے گی، اپنی عقل کے بارے میں فریب خوردہ ہیں، اوراس زعم میں ہیں کہ جب ہم نے اپنی عقلوں سے یہ سارے عالم سے نرالی نت نئی پہیلیاں اختراع کرلیں تواب حضراتِ انبیاء ومتبعینِ انبیاء صَلَوَاتُ اللّٰہِ تعالیٰ وسَلَامُہٗ عَلَیْهِمْ وعَلیٰ اَتْبَاعِهِمْ اجمعین کی پیروی سے ہمیں آزادی ہے ___ نتیجۃً اس اعتراف پر لامَحالہ مجبور ہیں کہ ان کے معقولات کا حاصل خلاصہ وہ ہے کہ کوئی اپنا خواب بھی اگر ایسا بیان کرے تو حیرت ہواوریقین نہ آئے۔

جواب کا طورِثانی:۔جس کا نظریہ ہے کہ ـــ ''اول صرف اپنے آپ کو جانتا ہے'' ـــ وہ محض کثرت لازم آنے سے

زَاغَ عن الطريقِ يَزُوْغُ زَوْغاً وزَاغَ عن الطريق يَزِيْغُ زَيْغاً: عَدَلَ، والياءُ اَفْصَحُ [ت]: راستے سے ہٹ جانا **نَكَبَ** (ن) نَكْباً نَكِبَ (س) نَكَباً عن الطريقِ: عَدَلَ [ق ت]: راستے سے ہٹ جانا **غَرَّهٗ** (ن) الشيطانُ غُرُوراً: خَدَعَهٗ واَطْمَعَهٗ بالباطل، فهو مَغْرُوْرٌ [ق ت]: دھوکہ دینا یعنی جھوٹی امید دلانا، ﴿يٰٓاَيُّهَا الْاِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيْمِ﴾ [پ ۳۰ ع ۷ آیت ۶]: اے آدمی تجھے کس چیز نے فریب دیا اپنے کرم والے رب سے [کنز الایمان] **المَنْدُوْحَةُ**: السَعَةُ و الفُسْحَةُ: فراخی وکشادگی۔ لِیْ عن هذا الامر مَنْدُوْحَةٌ، اَیْ مُتَّسَعٌ [ق ت]: مجھے اس کام سے آزادی ہے **لَا جَرَمَ**، لَاجَرَمَ، لَاجُرْمَ اَیْ لَا بُدَّ، اَوْ مَعْنَاهُ حَقّاً، اَوْلَا مَحَالَةَ [ق ت] **لُبَاب**: نچوڑ، لُبَابٌ بالضم، اَیْ خَالِصٌ مَحْضٌ۔ اللُّبَاب: خَالِصُ كلِّ شيئٍ [ق ت] **حِذْر** بالكسر حَذَر بفتحتين (س): الاحتراز [ق]، پرہیز کردن [ص]

Marfat.com

إذ لو قال به لَلَزِم أن يقال: عَقْلُه غيرَه ، غيرُ عَقْلِه نفسَه !وهذا لازم في المعلول الأول ،فينبغي ألاَّ يعقِل إلا نفسَه ، لأنه لو عَقَلَ الأولَ أو غيرَه ، لكان التعقل غيرَ ذاته، ولَا فْتقر إلى علةٍ غيرِ علةِ ذاته، ولا علة إلا علةُ ذاتِه ، وهو المبدأ الأول !فينبغي ألا يَعلم إلا ذا تَه ، وتبطُل الكثرة التي نَشَأَتْ من هذا الوجه ـ

فإن قيل:لما وُجد ، وعَقَلَ ذاتَه ! لزِمه أن يعقِل المبدأ الأولَ ـ

قلنا :لزِمه ذلك بعلة أوبغير علة ؟!فإن كان بعلة فلا علة إلا المبدأُ الأول ، وهو واحد فلا يُتصور أن يصدُر منه إلا واحد ، وقد صدَر ، وهو ذات المعلول ، فالثاني كيف يصدُر منه؟!!وإن لزم بغير علة ، فَلْيَلزم من وجود الأول موجوداتٌ كثيرة بلا علة ، (۱) ولا يلزَم منها الكثرةُ! فإن لم يُعْقَل هذا من حيثُ إنّ واجب الوجود لايكون إلا واحداً ، والزائد على الواحد

بھاگ رہا ہے۔ کیونکہ اگر کہتا ہے کہ ـــ ''غیر کو بھی جانتا ہے''۔ تو یہ کہنا پڑے گا کہ ـــ ''اُس کا غیر کو جاننا خود کو جاننے کے علاوہ ہے'' ـــ [تو کثرت کا اعتراف کرنا پڑے گا]۔۔۔۔اور یہی کثرت بہ تصریحِ فلسفی معلولِ اول میں لازم ہے ـــ تو چاہئے کہ معلولِ اول اپنی ذات کے سوا کچھ نہ جانے ۔۔۔۔کیونکہ اگر مبدأ اول کو جانے گا یا اور کسی کو ، تو یہ جاننا اس کی ذات کا غیر ہوگا ، اور ایک ایسی علت کا محتاج ہوگا جو اُس کی ذات کی علت کے علاوہ ہو ـــ حالانکہ اُس کی ذات کی علت ۔۔۔۔یعنی مبدأ اول۔۔۔۔کے سوا کوئی علت ہے نہیں ۔۔۔۔تو چاہئے کہ معلولِ اول صرف اپنی ذات کو جانے ، اور کثرت جو اس طور سے ۔۔۔۔یعنی اپنے مبدأ کو جاننے سے ۔۔۔۔پیدا ہو رہی ہے باطل ہو۔

فلسفی: ۔جب معلولِ اول نے وجود پایا ، اور اپنی ذات کو جانا ، تو اُسے لازم آیا کہ مبدأ اول کو جانے۔

اعتراض:۔ یہ علت سے لازم آیا یا بغیر علت کے؟۔۔۔۔ اگر علت سے ۔۔۔۔تو علت تو صرف مبدأ اول ہے ، اور وہ ایک ہے، تو ممکن نہیں کہ ایک سے زیادہ اُس سے صادر ہو ، اور ایک صادر ہو چکا ، یعنی ذاتِ معلول ، تو یہ دوسرا یعنی علمِ مبدأ اُس سے کیسے صادر ہوگا؟ ـــ اور اگر بغیر علت کے لازم آیا ۔۔۔۔تو چاہئے کہ مبدأ اوّل ہی کے وجود سے کثیر موجودات ۔۔۔۔[یعنی معلولِ اول وغیرہ کو جاننا، یا اور بھی سمع بصر ارادہ قدرت وغیرہ صفاتِ نامتناہیہ]۔۔۔۔بغیر علت کے اُسے لازم ہوں (۱) ۔۔۔۔اور اُن سے کثرت لازم نہ آئے

اور اگر وہ کثیر موجودات یعنی الٰہی صفات ۔۔۔۔اس لیے معقول وممکن نہیں کہ۔ واجب الوجود نہیں ہوگا مگر ایک ، اور ایک سے جو زائد ہو

---

(۱) یہاں افاضۂ نورانی کی تابشِ اول میں امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے افادات ملاحظہ کرنا چاہئے۔

Marfat.com

ممكن ، والممكن يفتقر إلى علة. فهذا اللازم في حق المعلول إن كان واجبَ الوجود بذاته ، فقد بَطَلَ قولهم: واجبُ الوجود واحدٌ ، وإن كان ممكناً فلا بد له من علة ، ولا عِلّة له ، فلا يُعقَل وجودُه ـ وليس هو من ضَرورة المعلول الأول ، لكونه ممكنَ الوجود ، فإنّ إمكان الوجود ضَروري في كل معلول ، أما كون المعلول عالماً بالعلة ، ليس ضَرورياً في وجود ذاته ، كما أن كون العلة عالمة بالمعلول ، ليس ضَرورياً في وجود ذاته ، بل لزوم العلم بالمعلول ، أظهرُ من لزوم العلم بالعلة ـ

فَبَانَ أن الكثرة الحاصلة من عِلْمه بالمبدأ محال ، فإنه لا مبدأ له ، وليس هو من ضَرورة وجود ذات المعلول ، وهذا أيضاً لا مَخرج منه.

الاعتراض الثالث :هو أن عَقْل المعلول الأول ذاتَ نفسه عينُ ذاته أوغيرُه! فإن كان عينَه فهو محال، لأن العلم غير المعلوم ، وإن كان غيرَه فليكن كذلك في المبدأ الأول ، فيلزم منه كثرة ،

وہ ممکن ہوگا… اور ممکن ، محتاجِ علت ہے ـــ تو یہ جو تمہاری تصریح کے مطابق معلولِ اول کے لئے لازم ہے …اپنے مبدأ کو جاننا…یہ لازم کیا ہے؟… واجب یا ممکن؟…اگر واجب الوجود بالذات ہے…تو تمہارا وہ قول باطل ہوجائے گا کہ ـــ ”واجب الوجود بالذات ایک ہی ہوسکتا ہے“ ـــ اور اگر یہ لازم ، ممکن ہے…تو اس کے لئے علت ضروری ہے ، اور علت ہے نہیں ، تو معلول اول میں علم بالمبدأ یعنی اپنے مبدأ کو جاننے کی صفت کا وجود عقلاً ممکن نہیں ہوگا ـــ نیز یہ علم بالمبدأ معلولِ اول کو ، اس کے امکانِ وجود کے سبب لازم ہو ، ایسا بھی نہیں ، کیونکہ امکانِ وجود تو ہر معلول کو لازم ہے …باقی معلول کا اپنی علت کو جاننا…یہ معلول کے وجودِ ذات کو لازم نہیں ـــ جیسے تمہارے نزدیک … علت اپنے معلول کو جاننے…یہ علت کے وجودِ ذات کو لازم نہیں ، بلکہ علت کو علم بالمعلول لازم ہونا…معلول کو علم بالعلۃ لازم ہونے…سے زیادہ ظاہر ہے

تو واضح ہوا کہ معلولِ اول میں براہِ لزوم علم بالمبدأ کی صفت پیدا ہونی اصولِ فلسفی پر محال ہے…کیونکہ اس کثرت کے لئے نہ مبدأ ہے ، اور نہ یہ کثرت معلول کے وجودِ ذات کو لازم ہے ـــ یہ بھی ایسا الزام ہے جس سے نکل بھاگنے کا انہیں راستہ نہیں۔

اعتراض ثالث:ـ معلول اول کا اپنی ذات کو جاننا…عینِ ذات ہے یا غیرِ ذات؟ …عین ہونا محال ہے ، کیونکہ علم معلوم کا غیر ہوتا ہے…اور اگر غیر ہے تو چاہئے کہ ایسے ہی مبدأ اول میں بھی غیر ہو…تو اس سے مبدأ اول میں کثرت لازم آئے گی

Marfat.com

ويلزم منه تربيع لاتثليث بزَعْمهم ، وهو :ذاته ، وعَقْلُه نفسَه ، وعقله مبدأه ، وأنه ممكن الوجود بذاته !ويمكن أن يُزاد أنه واجب الوجود بغيره ، فيَظْهَر تخميس ـ وبهذا يُعرف تعمُّق هؤلاء في الهَوَس ـ

الاعتراض الرابع ـ أن نقول التثليث لا يكفي في المعلول الأول ، فإن جِرْم السماء الأولىٰ، لزم عندهم مِنْ معنى واحد ، من ذات المبدأ ، وفيه تركيب مِن ثلاثة أوجه:

أحدها : أنه مركب من صورة وهيولى ، وهكذا كل جسم عندهم ، فلا بد لكل واحدة منهما من مبدأ ، إذ الصورة تخالف الهيولى ، وليست كل واحدة علىٰ مذهبهم علةً مستقلةً للأخرىٰ، حتى يكون أحدهما بِوَساطة الآخر ، من غير علة أُخرىٰ زائدةٍ عليها ـ

الثاني :أن الجِرم الأقصىٰ على حدّ مخصوص في الكِبَر ، واختصاصُه بذلك القَدْرمن بينِ سائر المقادير ، زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته ممكناً أصغرُ مما هو عليه ، وأكبر ،

نیز یہاں معلولِ اول میں فلسفیوں کے زعم کے مطابق تثلیث نہیں بلکہ تربیع لازم آئے گی یعنی ● معلول کی ذات ● اُسے اپنی ذات کا علم ● اپنے مبدأ کا علم ● اوراپنا ممکن الوجود بالذات ہونا ، اور یہ بھی بڑھا سکتے ہیں ● واجب الوجود بالغیر ہونا ، تو تخمیس پیدا ہوگی۔اس سے ان لوگوں کا ایک گونہ جنوں میں ڈوبنا آشکارا ہے۔

اعتراضِ رابع:۔معلول اول میں تثلیث کافی نہیں ، کیونکہ پہلے آسمان کا جرم ان کے یہاں ذاتِ مبدأ کے ایک معنی سے لازم آیا ، اوراس جرم میں تین طرح سے ترکیب ہے۔

اول یہ جرم صورت اور ہیولٰی سے مرکب ہے ، اور یہی وہ لوگ ہر جسم کے لیے مانتے ہیں ، تو صورت اور ہیولٰی میں ہر ایک کے لئے مبدأ ضروری ہے ، کیونکہ صورت ہیولٰی کے برخلاف ہے ، اوران میں کوئی ان کے مذہب میں دوسرے کی ایسی مستقل علت نہیں ، کہ ایک کا وجود دوسرے کے توسط سے ہوجائے ، اوراس سے وراء کسی علت کی حاجت نہ پڑے۔

دوم اِس جرمِ اقصیٰ کی جسامت ایک مخصوص مقدار کی ہے ، اورتمام مقداروں میں سے اِس مقدار کے ساتھ اُسے جو خصوصیت ملی یہ خصوصیت ایسا معنی ایسا وصف ہے جو اُس کے وجودِ ذات پر زائد ہے ، کیونکہ اس کی ذات کا اِس موجودہ

الهَوَس بالتحریک :طَرَفٌ مِنَ الْجُنُوْنِ : جنون کا ایک گوشہ[ق]اورعوام هَوَس بمعنی اَمَل بولتے ہیں[ت] **اَمَل** کا معنی ہے:کسی چیز کے ملنے کی آس لگانا، اوراکثر وہاں بولا جاتا ہے جہاں اُس چیز کا ہاتھ آنا بعید سمجھا جاتا ہو۔[ت ص ۳۰ ج ۱۴]

Marfat.com

فلا بد له من مخصّص بذلك المقدار، زائدٍ على المعنى البسيط المُوجِبِ لوجوده لا كوجود العقل، لأن العقل وجود مَحْضٌ، لا يختصّ بمقدار، مُقابِلٍ لسائر المقادير، فيجوز أن يقال: العقل لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة۔

فإن قيل: سببه أنه لو كان أكبر منه لكان مستغنىً عنه في تحصيل النظام الكلي، ولو كان أصغرَ منه لم يصلُح للنظام المقصود۔

فنقول: وتعيّن جِهَةِ النظام هل هو كاف في وجود ما فيه النظام، أم يفتقر إلى علة موجودة؟! فإن كان كافياً فقد استغنيتم عن وَضْع العِلَل، فاحكُموا بأن كون النظام في هذه الموجودات، اقتضى هذه الموجودات بلا علة زائدة، وإن كان ذلك لا يكفي،

مقدار سے چھوٹا یا بڑا ہونا ممکن تھا، تو ایک مخصص ضروری ہوا جو جرمِ اقصیٰ کے لئے اس مقدار کی تخصیص کرے اور وہ مخصص... جس معنیٰ بسیط [یعنی عقلِ اول کے امکانِ وجود فی نفسہ] سے جرمِ فلکِ اقصیٰ کا وجود لازم آیا.....اُس کے علاوہ ہو، کہ جرمِ اقصیٰ کا وجود عقلِ ثانی کے وجود جیسا نہیں ــــ کیونکہ عقل ایک وجودِ مجرّد ہے، اس کے لئے بقیہ مقداروں کے مقابل کسی ایک مخصوص مقدار پر ہونے کا قصہ نہیں ــــ تو کہہ سکتے ہو کہ..... عقلِ ثانی ایک علتِ بسیط سے زائد کی محتاج نہیں۔

فلسفی:۔ اس مخصوص مقدار پر ہونے کا سبب یہ ہے کہ ــــ جرمِ اقصیٰ اگر اس سے بڑا ہوتا تو بے حاجت ہوتا کائنات کے موجودہ نظامِ کلی کی تحصیل میں جتنے کی ضرورت ہے اُس سے زائد ہوتا ــــ اور چھوٹا ہوتا تو جو نظامِ کائنات کہ مقصود و مراد تھا اُس کے قابل نہ ہوتا۔

اعتراض:۔ نظامِ کائنات کی جو یہ متعیّن و مخصوص صورت ہے کیا اس کا یہ تعیّن و تخصّص ہی اِس سلسلے میں کافی ہے کہ اِس سے وہ مقدارِ جرمِ اقصیٰ جس میں یہ نظامِ مخصوص حاصل ہو وجود میں آجائے؟..... یا اُس مقدار کے وجود کے لئے ایک ایسی علت جو واقعی موجود ہو ضروری ہے؟..... اگر تعینِ صورت ہی اس مقدارِ فلکِ اقصیٰ کے وجود کیلئے کافی ہے تو پھر تمہیں وہ علتیں ــــ [کہ عقلِ اول علت ہے عقلِ ثانی کے لئے، وہ ثالث کے لئے، یوں ہی عاشر تک، یہ سب] مقرر کرنے کی کیا حاجت؟ بول چلو کہ نظامِ موجودہ کا حصول جو انہی موجوداتِ عالم میں ہو سکتا تھا وہی اِن موجوداتِ عالم کو مُقتضِی ہوا، اور اُسی سے یہ موجوداتِ عالم لازم آگئے، اور اس سے وراء کسی علت کی حاجت نہ تھی.....اور اگر نظامِ موجودہ اِن موجوداتِ عالم کے وجود کے لئے کافی نہیں

جِهَة: صورت :۔ مَالَهٗ جِهَةٌ فِیْ هذا الامرِ، اَیْ لَا یُبْصِرُ وَجْهَ اَمْرِهٖ کَیْفَ یَأْتِیْ لَهٗ: اُس کے سامنے اس معاملے میں کوئی صورت نہیں۔ یعنی اُس کی نظر میں اپنے معاملے کی کوئی صورت نہیں کہ کیسے اس معاملے کو انجام دے۔ [ت]

Marfat.com

بل افتقر إلى علة ، فذلك ايضاً لا يكفي للاختصاص بالمقادير ، بل يحتاج أيضاً إلى علة التركيب ۔

الثالث :۔أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين ، هما القُطْبان ، وهما ثابتا الوضع ، لا يُفارِقان وَضْعَهما ، وأجزاء المِنْطَقة يختلف وَضْعُها ، فلا يخلو:

إما أن تكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهة ، فلِمَ لزم تعين نقطتين من بين سائر النُقَط لكونهما قُطْبين ؟!

أو أجزاؤه مختلفة ، ففي بعضها خواصّ ليست في البعض ، فما مبدأ تلك الاختلافات ؟! والجِرم الأقصى لم يصدُر إلا من معنى واحد بسيط ، والبسيط لا يوجب إلا بسيطاً ، في الشكل وهو الكُرِيّ ، و متشابهاً في المعنى وهو الخُلوّ عن الخواصّ المُمِيِّزة ، وهذاأيضاً لامَخرج منه۔

فإن قيل : لعل في المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمةً ، لا من جهة المبدأ ،

بلکہ اِن کے وجود کے لئے علت درکار ہے ، تو جرم فلکِ اقصیٰ وغیرہ کے مخصوص مخصوص مقدار پر ہونے کے لیے بھی یہ خصوصیت نظامِ موجودہ کافی نہیں ، بلکہ جرم میں جو عندالفلسفی صورت وہیولیٰ ومقدار سے ترکیب ہے اُس ترکیب کے لیے بھی ایک جدا علت درکار ہوگی ۔(۱)

سوم فلک اقصیٰ دو نقطوں میں بٹا ہے ، جو قطبین ہیں ، وہ ثابت الوضع ہیں ، کہ اُن کی وضع بدلتی نہیں ، جب کہ اجزائے مِنْطقہ کی وضع بدلتی ہے ــــ تو دو حال سے خالی نہیں ... ① یا تو فلکِ اقصیٰ کے سارے اجزاء باہم مماثل اور یکساں ہیں تو تمام نقاط میں سے دو نقطوں کا قطب ہونے کے لیے متعین ہونا کیسے لازم آیا؟ ..... ② یا اس کے اجزاء مختلف ہیں ، تو بعض اجزاء میں وہ خواص ہیں جو بعض دیگر میں نہیں ، تو ان اختلافات کا مبدأ کیا ہے؟... حالانکہ جرمِ اقصیٰ تو صادر نہیں ہوا مگر معنی واحد بسیط سے ، اور بسیط مُوجب نہیں ہے مگر بسیط الشکل ومتشابہ الوصف کا ، یعنی بسیط سے لازم نہیں آئے گا مگر وہ جو شکل میں بسیط ہو یعنی بہ شکلِ کرہ ، اور وصف میں یکساں ہو ، یعنی اُس میں ایسی خاصیات نہ ہوں جو اُس کے اجزاء میں باہمی امتیاز پیدا کریں ــــ یہ بھی ایسا اعتراض والزام ہے جس سے انہیں مفر نہیں

فلسفی :۔شاید فلکِ اقصیٰ کے مبدأ یعنی عقلِ اول میں گونا گوں کثرت ہے جو مبدأ اول کی طرف سے نہیں بلکہ اس کی

---

(۱) یعنی صورت جرم کے لیے ایک علت ، اس کے ہیولیٰ کے لیے دوسری علت ، مقدار کے لیے تیسری علت ، اوران تینوں کے ملانے کے لیے چوتھی علت درکار ہوگی۔

Marfat.com

وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقي لم نطّلع عليه ، وعدمُ عُثورنا على عينه (۱) ، لايُشكِّكنا في أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لايصدُر عنه كثير۔

قلنا: فإذا جوزّتم هذا ، فقولوا :إن الموجودات كُلّها على كثرتها _ وقد بلَغت آلا فاً_ صدَرت من المعلول الأول ، فلا يَحتاج أن يُقتصَر على جِرم الفلك الأقصى ونفسِه ، بل يجُوز أن يكون قد صدَرت منه جميع النفوس الفلكية ، والإنسانية ، وجميعُ الأجسام الأرضية ، والسماوية ، بأنواعِ كثرةٍ لازمة فيها ، لم تطّلعوا عليها فيقَع الاستغناء بالمعلول الأول۔

ثم يلزَم منه الاستغناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا جاز تولّد كثرة ، يقال إنها :لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضَرورية في وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدَّر ذلك مع العلة الأولى ،

اپنی ذات سے لازم آگئی ، ہم پر تین یا چار ہی کھلیں ، باقی پر ہم مطلع نہیں ، تاہم .....وہ باقی افراد کثرت کیا کیا ہیں؟.....اِس سے ہماری عدمِ آگاہی (۱) ہمارے اِس یقین میں شک نہیں ڈالتی کہ کثرت کا مبدأ یقیناً کثرت ہوگا۔اور واحد سے کثیر کا صدور ہرگز نہیں ہوگا۔

اعتراض:۔جب تم نے عقلِ اول میں یہ گونا گوں کثرت ممکن مان لی تو کہہ دو کہ_موجودات اپنی بہتات کے باوجود جن کی تعداد ہزار ہا کو پہونچ چکی سب معلولِ اول سے صادر ہیں ___ تو اس کی ضرورت نہ رہے گی کہ فلکِ اقصیٰ کے جرم ونفس پر اکتفاء کرو ، بلکہ تمام نفوسِ فلکیہ وانسانیہ اور تمام اجسامِ ارضیہ وسماویہ کا معلولِ اول ہی سے صادر ہوجانا ممکن ٹھہرے گا ، اُس گونا گوں کثرت کے سبب جو معلولِ اول میں لازم ہے اور جس پر تم مطلع نہیں ، تو معلولِ اول ہی تمہاری تراشیدہ عِلل کے بجائے پوری کائنات کی ایجاد کے لیے کافی ہوجائے گا

پھر معلولِ اول سے کل کائنات کا صدور ، اور معلولِ اول ہی کو ساری کائنات کے وجود میں آنے کے لیے کافی تسلیم کرلو تو ، اس سے لازم آئے گا کہ علتِ اولیٰ ہی کافی ہو ___ کہ جب ایسی کثرت کا تولُّد ممکن ہوا جس کو کہیں کہ وہ بغیر کسی علت کے لازم آگئی ، حالانکہ وہ ایسی کثرت ہے جو معلولِ اول کے وجود کو لازم بھی نہیں ہے ، تو علتِ اولیٰ کے ساتھ بھی ایسی کثرت

---

(۱) یعنی اجمالاً ہم اتنا جانتے ہیں کہ عقلِ اول میں کئی طرح کی کثرت ہے ، رہا وہ کیا ہے یہ تفصیل ہمیں معلوم نہیں کہ ہم اُس کی تعیین کر کے بتادیں __ مگر یہ عدمِ آگاہی الخ **العُثُورُ** (ن) : الاِطِّلَاع [ق] **اِقْتَصَرَ عَلَى الْأَمْرِ** :لَمْ یُجَاوِزْہُ إِلىٰ غَیْرِہٖ : کسی چیز پر رک رہنا،اکتفاء کرنا اُس سے آگے نہ بڑھنا [ق ت]

Marfat.com

ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال :إنها لَزِمت ولا يُدرىٰ عددها(۱) ،وكلما تُخُيِّل وجودها بلا علة مع الأول ، تُخُيّل ذلك بلا علة مع الثاني ، بل لا معنى لقولنا مع الأول والثاني ، إذليس بينهما مفارقة في زمان

مانی جاسکتی ہے جس کا وجود کسی علت سے نہ ہو اور جس کو کہا جائے کہ لازم ہے۔اور اُس کثرت کی تعداد معلوم نہ ہو(۱)۔

نیز جب کثرتِ بلاعلت معلولِ اول میں ہونی ممکن و متصور ہوئی تو معلولِ ثانی میں بھی ممکن و متصور ہوگی بلکہ یہ....اول میں ثانی میں....کہنا بے معنیٰ ہے ، کیونکہ دونوں کے آپس میں نہ زمان کے اعتبار سے کوئی فرق ہے ،

(۱) امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ الكلمة الملهمة فی الحِكمة المُحكَمة لِوهاء فلسفة المشئمة [ص۲۵] میں فرماتے ہیں

سادساً اقول اس اشد ظلم کو دیکھئے کہ عقلِ اول میں اُس کا امکان ایک جہتِ ایجاد رکھا ، حالانکہ امکان جہتِ افتقار فی الوجود ہے ، نہ کہ جہتِ افاضہ وجود ، بہرحال وہ نہیں مگر ایک مفہومِ سلبی ـــــ تو سُلوبِ غیر متناہیہ کہ اغیارِ غیر متناہیہ کے اعتبار سے باری عَزَّ وَجَلَّ کے لیے ہیں ، کیوں نہ جہاتِ ایجاد ہو سکے؟....حالانکہ مناسبت ظاہر ہے ، کہ مُوجِد و مُوجَد میں تغایر قطعًا لازم ، تو جب تک مُوجِد پر سلبِ مُوجَد نہ صادق ہو، ایجاد ممکن نہیں ـــــ **سابعًا اقول** [فلفی] خود بھی صفاتِ الٰہیہ کے قائل ہیں ، اگرچہ عینِ ذات کہیں ، فرقِ اعتباری سے تو مفر نہیں.... تو قطعًا لا بشرطِ شئ و بشرطِ شئ کے دونوں مرتبے یہاں بھی تھے....عقل میں اگر اعتبارات سے بشرطِ شئ کا مرتبہ ہے ، تو نفسِ ذات سے لا بشرط شئ کا کیا نہیں ہے؟.... اگر اُسے لا بشرطِ شئ کے مرتبے میں لو ، وہ بھی واحدِ محض رہ جائے گی ، اور اُس سے صدورِ کثرت محال ہوگا ـــــ اس شدید بے ایمانی کو دیکھئے ....کہ دونوں طرف دونوں مرتبے ہوتے ہوئے....عقل میں بشرط شئ کا مرتبہ لیا....کہ اُسے قادر بنائیں.... اور واجب میں لا بشرط شئ کا....کہ معاذ اللہ اسے عاجز ٹھہرائیں

ثامنًا اقول خود کہتے ہو....کہ صدور بے مصدریت ممکن نہیں ، یعنی فاعل میں وہ خصوصیت درکار ، جس سے معلول میں مؤثر ہو....اور اُس خصوصیت کو وحدتِ محضۂ فاعل کا منافی نہیں جانتے ، کہ ممکن کہ عینِ ذات ہو ، ولہذا واحدِ محض سے صدورِ واحد جانتے ہو ـــــ اب کیوں نہیں جائز؟....کہ واجب تعالیٰ میں وہ خصوصیت ، اس کا ارادۂ ازلیہ ہو ، جسے تم عین ذات کہتے ہو....فرقِ اعتباری اُس مصدریت و خصوصیت کو کیا نہ تھا؟.... یقینًا وہ حیثیت بھی ذات من حیث ہی ہی کے علاوہ تھی ....یہ وہی تو ہے ، اور تمام عالم کے ایجاد کو اُس کا یہی ارادۂ ازلیہ اجمالیہ کافی ، تکثرِ مرادات سے ارادہ متکثر نہ ہو جائیگا ـ جیسا کہ اُس کا علم اجمالی واحد بسیط مانتے ہو ، اور پھر جمیع معلومات کو محیط....تکثرِ معلومات سے اُس میں تکثر نہ ہوا.... ﴿فَاَنّٰى تُؤْفَكُوْنَ﴾ [پ۷ ع ۱۸] ﴿تم کہاں اوندھے جاتے ہو﴾ [ترجمہ کنزالایمان]

تاسعًا اقول خود ہزاروں چیزیں عنایتِ الٰہیہ کی طرف منسوب کرتے ہو ، افلاک میں جوف ، افلاک میں پُرزے ، تداویر کواکب ، وغیرہ وغیرہ....یہ تکثرِ اضافات ، عنایت الٰہیہ کا مکثر ....اور وحدتِ محضہ پر مؤثر ....یا صدورِ کثیر عن الواحد کا مُوجب ، ہوا یا نہیں؟.... اگر نہیں ، تو ارادہ میں کیوں ہوگا؟....اور اگر ہاں تو تم خود مان چکے....﴿فَاَنّٰى تُصْرَفُوْنَ﴾ [پ۱۱ ع۹] ﴿ پھر کہاں پھرے جاتے ہو﴾ [ترجمہ کنزالایمان]

Marfat.com

ولا في مكان (۱) ، فما لا يفارقهما في زمان ولا مكان ، ويجوز أن يكون موجوداً بلاعلة ، لَمْ يختصّ أحدُهما بالإضافة إليه ــــ **فإن قيل** :لقد كثُرت الأشياء حتى زادت على ألف ، ويبعُد أن تبلُغ الكثرة في المعلول الأول إلى هذا الحد ، فلذلك أكثرنا الوسائط ــــ **قلنا** :قول القائل :((يبعُد)) هذا رَجْمُ ظَنٍّ ، لا يُحْكَم (۲) به من المعقولات ، إلا أن يقول :إنه يستحيل ، فنقول :لِمَ يستحيل ؟! وما المَرَدُّ والفَيصل مهما جاوزنا الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلولَ الأولَ ـ لا من جهة العلة ـ لازمٌ واثنانِ وثلاثةٌ ؟!

نہ مکان کے اعتبار سے(۱)...... تو جو وصف بھی ایسا ہو کہ اُس میں اور اِن دو عقلوں میں زمان و مکان کے اعتبار سے باہمی فرق نہ ہو ، اور بلا علت موجود ہوسکتا ہو ، اُس وصف کی طرف نسبت اِن دو عقول میں سے کسی ایک کی خاص خصوصیت نہ ہوگی [اور کثرتِ مذکورہ عندالفلسفی ایسا ہی وصف ہے تو کثرت اگر عقلِ اول کے ساتھ ممکن ہے ثانی کے ساتھ بھی ممکن ہوگی]

فلسفی:۔اشیاء کی اتنی کثرت ہوگئی کہ وہ ہزار سے تجاوز کر گئیں ، اور بعید ہے کہ معلولِ اول میں کثرت اس وافر حد کو پہنچے ــ اس لئے ہم نے واسطے زیادہ کئے۔

جواب:۔**اولاً** یہ بعید کہنا تو اٹکل کا تیر چلانا ہے ، جس کو شعبۂ معقولات کی طرف سے پذیرائی نہیں مل سکتی ، ہاں یہ کہو کہ محال ہے ، تو ہم پوچھیں گے کیوں محال ہے؟..... اور وہ کیا ہے جو معلولِ اول سے معانی و اوصافِ لازمہ کی کثرتِ وافرہ کو پھیرے؟..... اور بس ایک حد تک کی کثرت کا فیصلہ کرے؟..... جب کہ ایک سے تجاوز کر گئے اور مان لیا کہ معلولِ اول کو ایک دو تین لازم آسکتے ہیں ، یوں کہ وہ علت کی طرف سے نہ ہوں ،

---

(۱) کیونکہ عقول تراشیدۂ فلسفی عندالفلسفی زمان و مکان سے مجرّد ہیں ، وہ نہ تو کسی زمانے میں ہیں ، نہ کسی مکان کی جگہ میں ــ تو جو وصف و معنی بھی زمان و مکان سے مجرّد ہو ، جیسے زیرِ بحث کثرتِ بلاعلت ، تو وہ اگر ثابت ہوگی دونوں میں ہوگی ، نہیں تو کسی میں بھی نہ ہوگی۔

(۲) **لا يُحْكَمُ بِه**:۔حکم بمعنی تسلیم و اذعان و قبول ، اور ھاء کا مرجع ہے ، جملۂ سابقہ کا مضمون۔ یعنی اٹکل سے کثرتِ وافرہ کو بعید کہہ جانا..... شعبۂ معقولات تسلیم نہیں کرسکتا ــ **رَجْم** کا معنیٰ اصلی ہے: پتھر چلانا ــ اور معنیٰ مستعارلہ ہے: گمان اور اٹکل سے بات کہنا ــ تاج میں ہے الأصْلُ فِي الرَّجْمِ :رَمْيٌ بِالحِجَارَةِ ...... قَدْ يُسْتَعَارُ الرَّجْمُ لِلرَّمْيِ بِالظَّنِّ المُتَوَهَّم ــ اور صراح میں ہے رَجْم ایضًا: بگمان سخن گفتن: اٹکل اور اندازے سے بات کہنا۔ ــ **مَرَدّ**: پھیرنا۔ مراد ہے: پھیرنے والا ــ رَدَّهُ (ن) رَدّاً مَرَدّاً :صَرَفَهُ وَرَجَعَهُ : پھیرنا اور واپس کرنا ، رَدَّهُ عَنِ الأَمْرِ : صَرَفَهُ عنه : اس نے اسے اس بات سے پھیرا [ق ت] **اختصاص**: خاص ہونا، خاص کرنا۔ اِخْتَصَّهُ بِهِ فَاخْتَصَّ ، لازمٌ وَمُتَعَدٍّ ، يُقَالُ :اِخْتَصَّ فُلَانٌ بِالأَمْرِ :اِنْفَرَدَ [ق ت] **الْفَيْصَلُ** :الحاكم او القاضی [م]

Marfat.com

فما المُحيل لأربعة و خمسة وهكذا إلى الألف ؟ ! وإلا فمن يتحكّم بمقدار دون مقدار ؟ ! فليس بعد مجاوزة الواحد مَرَدّ ، وهذا أيضاً قاطع ـــــ **ثم نقول** :هذا ايضاً باطل بالمعلول الثاني ، فإنه صدر منه فلك الكواكب ، وفيه من الكواكب المعروفة المسماة ،ألفٌ ونَيِّفٌ ومئتا كوكب(۱) ، وهي مختلفة العِظَم ، والشَكْل، والوَضْع ،واللَّون ، والتأثير ، والنُحوسة ، والسَعادة ؛ فبعضُهاعلى صورة الحَمَل والثَوْروالأَسَد ، وبعضُها على صورة الإنسان ،

تو چار پانچ یوں ہی تا ہزار کیوں محال ہیں؟ــــ اور محال نہیں تو کسی کو کیا حق ہے جو کہ ایک تعداد کو چھوڑ کر دوسری تعداد کا زبردستی حکم تھوپے؟...... کیوں کہ ایک سے تجاوز کرنے کے بعد کوئی مانع وصارف نہیں ـــــ یہ بھی الزامِ قاطع ہے۔

ثانیاً معلولِ اول میں اِس درجہ وافر کثرت کو بعید کہنا... معلولِ ثانی سے بھی باطل ہے...کیوں کہ معلولِ ثانی سے فلکِ کواکب صادر ہوا ، اور فلکِ کواکب میں بالتعیین معلوم بارہ سو سے زیادہ کوکب ہیں (۱)...اور وہ حجم ومقدار میں مختلف ، شکل میں مختلف ، وضع میں مختلف ، رنگ میں مختلف ، تمہاری مزعومہ تاثیر میں مختلف ، نحوست وسعادت میں مختلف...... چنانچہ بعض مینڈھے کی شکل پر ہیں ، بعض بیل کی ، بعض شیر کی ، اور بعض انسان کی

النَيِّف والنَّيْف :الزِيَادةُ [ق] :زیادتی ـ يُقالُ :عَشَرَةٌ و نَيِّفٌ ، مِائَةٌ ونَيِّفٌ ، اَلْفٌ ونَيِّفٌ [ق ت] کہا جاتا ہے:دس اور دس سے زائد ، سو اور سو سے زائد ، ہزار اور ہزار سے زائد وكُلُّ مَازَادَ عَلَى العَقْدِ [اى العشرة والعشرون الى تسعين ـم]فَنَيِّفٌ اِلىٰ اَنْ يَبْلُغَ العَقْدَ الثَّانِىَ [ق] :دس سے نوے تک کی دہائیوں پر دوسری دہائی تک پہنچنے سے پہلے جو زیادتی ہو وہ نیف ہے **العِظَم** (ك) : خِلافُ الصِغَر ، وهو كِبَرُ الطُوْلِ والعَرْضِ والعُمْقِ :بڑا ہونا ، یعنی لمبائی چوڑائی اور دَل میں ، یعنی مقداری بڑائی [ق ت] **حَمَل** : دُنبہ اور بھیڑ کا بچہ۔الحَمَل ، محرّكةً :الخَرُوْفُ :الذَكَرُ مِنْ اَوْلَادِ الضَأْنِ [ق]ـ ونامِ بُرجِ اول از افلاک ، وآں بصورتِ میشِ نر است [غ]:اور یہ آسمان کے پہلے برج کا نام بھی ہے ، جو مینڈھے کی شکل پر ہے **الثَّوْرُ** الذَكَرُ من البَقَر [ق]:بیل۔ **الاَسَد** ، مُحرّكةً [ق]:شیر

(۱) الکلمة الملهمة ص۲۵ میں فرمایا

ـــ ’’**خامساً** بھلا عقلِ اول تو اپنی پانچ وجہوں سے پانچ چیزیں بنا گئی ، عقلِ ثانی کے سرگنتی کی دود یکھ لیں ، عقلِ ثالث وفلکِ ثامن ، یہ نہ دیکھا کہ فلکِ ثامن میں کتنے ستارے ہیں ، یہ کروروں وجہیں وہ کس گھر سے لائے گی (مواقف) **اقول** مجازفینِ یورپ کہتے ہیں کہ ہرشل کی بڑی دوربین سے دو کرور ستارے گن لئے ہیں ، اور شک نہیں کہ وہ اس سے بھی زائد ہیں ، پھر ہر ایک کے لئے تعیینِ قدر، تعیینِ محل ، تعیینِ لون ، ثوابت دو ہی کرور ہیں تو آٹھ کرور صادر تو یہی ہوگئے ـــــ پھر اُن کی حرکات مختلف ہیں ، تو اُن کے لئے تدویریں ہیں ، اُن تدویروں کی تعیینِ قطر، تعیینِ موضع ، یہ کتنے کرور ایک عقلِ ثانی کے سر ہوئے‘‘ــــ

Marfat.com

ويختلف تأثيرها(ا) في محلٍ واحدٍ من العالَم السِفلي ، من التبريد والتسخين ، والسَعادة والنُحوسة ، و تختلف مقاديرها في ذاتها ۔ فلا يمكن أن يقال :الكل نوع واحد ، مع هذا الاختلاف ؛

اورعالَمِ زیریں کے ایک ہی محل میں تمہارے نزدیک ان کواکب کی ..... تبرید و تسخین اور سعادت ونحوست کی ..... مختلف تاثیریں ہیں (ا) سب کی خاص اپنی الگ الگ مقدار ہے ـــ تو اِس قدر اختلاف کے ہوتے یہ نہیں کہہ سکتے کہ سب ایک نوع ہیں۔

ابراد ، **تبرید:** ٹھنڈا کرنا[ص] اِسْخان **تسخین:** گرم کردن[ص] **اسعاد** :نیک بخت کرنا[ق،ص] **المَنْحس** :مَا يُسَبِّبُ النَّحْسَ ويَجْلِبُهٗ : جونحوست کا سبب ہو اور نحوست لائے[م]

(ا) یہ فلسفی کے مسلّمات سے فلسفی پر الزام ہے.....جیسا کہ فلسفی مذہب کی تفصیل میں گزرا کہ وہ لوگ کواکب کو مؤثر و مُوجِد ٹھہراتے ہیں ، کہ ستاروں کی حرکات سے مادوں کا ایک دوسرے کے ساتھ کئی طرح کا خلط ، اور اس سے معدنیات و نباتات و حیوانات کا وجود مانتے ہیں ـــ ورنہ ستاروں کی تاثیر تو ہمارے نزدیک باطل ہے ، امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں

ـــ ''کواکب میں کوئی سعادت و نحوست نہیں ، اگر اُن کو خود مؤثر جانے مشرک ہے ، اور اُن سے مدد مانگے تو حرام ہے ، ورنہ اُن کی رعایت ضرور خلافِ توکل ہے ، اَشِعَّةُ اللَّمْعات میں ہے

آنچہ اہلِ عزائم وتکسیر می کنند مثل تبخیر و تلوین و حفظ ساعات نیز مکروہ و حرام است نزد اہلِ دیانت و تقویٰ ۔ کذا قال العلماء

[اہلِ عزائم و تکسیر جو کرتے ہیں مثلاً تبخیر ، تلوین اور ساعاتِ کواکب کا لحاظ یہ بھی اہلِ دیانت و تقویٰ کے نزدیک مکروہ و حرام ہے ۔ ایسا ہی حضرات علماء نے کہا ہے]

تبخیر سے مراد ، حسبِ رعایتِ کواکب وقت اُس کے بخوراتِ خاصہ کا استعمال .... ورنہ تعظیمِ ذکر و تلاوت کے لیے عود و لوبان سُلگانا مستحب ہے .....اور تلوین سے مراد مصلے وغیرہ کو الوانِ خاصہ کواکب سے رنگین کرنا....... اور فقیر نے اُس کے ہامش پر لکھا

یعنی چوں مقصود ، استعانت بکواکب باشد حرام است ۔ کہ استعانت بآنچہ استقلالِ او بزعمِ مشرکان راسخ شدہ است روا نبود ۔ ورنہ مکروہ و ترکِ اولیٰ است ۔ کہ از اعمالِ اہلِ توکل نیست ، و مشابہتے دارد بافعالِ آناں ۔ و ظاہر است کہ اگر استعانت بکواکب نباشد و اہلِ تجربۂ صلحاء بتجربہ دانستہ باشند کہ مراعاتِ ایں امور۔ ہمچو مراعاتِ اوزان

[یعنی جب مقصود ، کواکب سے مدد مانگنا ہو تو حرام ہے ـــ کیوں کہ جن چیزوں کو مشرکین مانتے ہیں کہ...... وہ اللہ تعالیٰ کی عطا اور اس کے حکم سے نہیں ، بلکہ بالاستقلال خود سے مدد کرتی ہیں ، اور یہ عقیدۂ باطلہ اُن کے دل و دماغ میں جما ہوا ہے.....ایسی چیزوں سے مدد مانگنا جائز نہیں اور اگر کواکب سے مدد مانگنا مقصود نہ ہو تو وہ تبخیر و تلوین و لحاظ ساعات ، مکروہ اور خلافِ اولیٰ ہے ۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ پر بھروسہ رکھنے والے مومنینِ صالحین ایسا نہیں کرتے ، اور مشرکین ایسا کرتے ہیں ، تو اِن کاموں میں مشرکین کے افعال سے ایک طرح کی مشابہت ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کواکب سے مدد مانگنا نہ ہو ، اور اہلِ تجربہ دیندار اپنے تجربے سے جانتے ہوں کہ اِن باتوں کی رعایت.....دواؤں میں وزن و مقدار اور کئی طرح ←

Marfat.com

ولو جاز هذا لجاز أن يقال: كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية، فتكفيها علة واحدة، فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها وطبائعها، دل على اختلافها، فكذا الكواكب مختلفة لا مَحالة، ويفتقر

اور اگر کہہ سکتے ہیں تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ... تمام اجسامِ عالم جسمیت میں ایک نوع ہیں... تو سب کو ایک ہی علت کافی ہوگی، [جب کہ تمہارے نزدیک کافی نہیں ہے]... تو اجسام کی صفات وجواہر وطبائع کا اختلاف اگر ان اجسام کے مختلف ہونے

← وتخصیصاتِ کثیرہ در ادویہ ۔ مناسبِ مقصود بقضاء اللہ تعالیٰ می افتد دریں حال باکے نیست... خود اَشَدُّهُم فِي اَمْرِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ امیر المؤمنین عمر فاروقِ اعظم رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ ہنگام استسقاء بمراعاتِ منزلِ قمر امر فرمود ...... وہمبریں محمول باشد آنچہ شاہ محمد غوث گوالیاری وحضرت شیخ محمد شاوی وغیرہما اَجِلّہ اکابر قُدِّسَتْ اَسْرَارُهُم کردہ اند۔ ودر کتبِ نفیسہ خود ہا ہچو جواہر وشروحِ آں باو تصریح فرمودہ۔ فَلْيَكُنِ التوفیق۔

[فتاویٰ رضویہ نہم نصف آخر ص ۲۶۵]

کی تخصیصات کی رعایت کی طرح حکمِ الٰہی سے مقصود کے مناسب پڑتی ہے تو ایسی حالت میں اِس رعایت میں کوئی حرج نہیں۔

خود وہ جو اللہ تعالیٰ کے معاملے میں نہایت سخت تھے، امیر المؤمنین عمر فاروقِ اعظم رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ انہوں نے حکم دیا جب کہ بارش کے لیے دعا کرنی ہوئی کہ منزلِ قمر کا لحاظ کرلو

اسی قبیل سے ہے وہ جو شاہ محمد غوث گوالیاری اور حضرت شیخ محمد شاوی وغیرہ عظیم المرتبت اکابر قُدِّسَتْ اَسْرَارُهُم نے کیا، اور اپنی نفیس کتابوں مثلاً جواہر اور اس کی شرحوں میں جس کی تصریح فرمائی۔

تو شیخ محقق نے جو فرمایا ـــــ "مکروہ وخلافِ اولیٰ" ـــــ اُس میں اور ارشادِ فاروقی وعمل وارشادِ مشائخ ـــــ میں تطبیق دینی چاہیے۔]

نیز فرماتے ہیں

تدبیر عالم سے کواکب کے متعلق کچھ نہیں کیا گیا۔ نہ اُن کے لیے کوئی تاثیر ہے۔ غایت درجہ فلکیہ، مثلِ حرکاتِ نبض، علامات ہیں کما قال اللہ تعالیٰ ﴿وَعَلٰمٰتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُوْنَ﴾ [سورہ نحل آیت ۱۶ پ ۱۴] ﴿اور علامتیں اور ستارے سے وہ راہ پاتے ہیں﴾ [ترجمہ کنز الایمان] نبض کا اختلاف، اعتدال سے طبیعت کے انحراف، پر دلیل ہوتا ہے۔ مگر وہ انحراف اس [اختلاف] کے اثر سے نہیں۔ بلکہ یہ اختلاف اس [انحراف] کے سبب سے ہے۔ اس علامت ہی کی وجہ سے کبھی اُس کی طرف اکابر نے نظر فرمائی ہے ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُوْمِ فَقَالَ اِنِّيْ سَقِيْمٌ﴾ [سورہ صافات آیت ۸۹ پ ۲۳] ﴿پھر اس نے ایک نگاہ ستاروں کو دیکھا پھر کہا میں بیمار ہونے والا ہوں﴾ [ترجمہ کنز الایمان] زمانۂ قحط میں امیر المؤمنین فاروق اعظم رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے حکم دیا کہ باران کے لیے دعا کرو اور منزلِ قمر کا لحاظ کرلو

علم تکسیر میں شرفِ قمر وغیرہ ساعات کا لحاظ اگر اسی علامت کے طور پر ہو جس کی طرف ارشادِ فاروقی نے اشارہ فرمایا تو لاباس بہ ہے اور پابندی اوہامِ منجمین کے طور پر ہو تو ناجائز۔ [فتاویٰ رضویہ نہم نصف آخر ۱۳۶]

Marfat.com

كل واحد إلى علةٍ لصورته ، و علةٍ لهيولاه ، وعلةٍ لاختصاصِه بطبيعتهِ المُسخِنَةِ اَوِالمُبرِدة اوالمُسعِدة اوالمَنْحَسَةِ ، وعلةٍ لاختصاصه بموضعه ، ثم لاختصاصِ جملتها بأشكال البهائم المختلفة ، وهذه الكثرة إن تُصور أن تُعْقَلَ فى المعلول الثانى ، تُصور فى المعلول الأول ووقع الاستغناء۔

الاعتراض الخامس هوأنا نقول :سلّمنا لكم هذه الأوضاعَ الباردة ، والتحكّماتِ الفاسدةَ ، ولكن كيف لا تَستَحْيُون من قولكم :إن كون المعلول الأول ممكنَ الوجود ، اقتضىٰ وجودَ جِرْمِ الفلك الأقصىٰ منه، وعَقْلُه نفسَه ، اقتضىٰ وجودَ نفسِ الفلك منه، وعَقْلُه الأولَ اقتضىٰ وجودَ عقلِ الفلك منه، فَما الفَصْل بين قائلِ هذا ، وبين قائلٍ۔ عَرَفَ وجودَ إنسانٍ غائب ، وأنه ممكن الوجود ، وأنه يعقِل نفسَه ، وصانعَه۔ فقال يلزَم من كونه ممكنَ الوجود وجودُ فلك ، فيقال :أيّ مُناسَبة بين كونه ممكنَ الوجود ،

پردلیل ہے.....تو ایسے ہی کواکب بھی لامَحالہ مختلف ہوں گے..... اور ہرایک کوکب اپنی صورت کے لیے ایک علت کامحتاج ہوگا.... اپنے ھیولیٰ کے لئے ایک علت کامحتاج ہوگا.....ہرایک کی ایک خاص ایسی طبیعت ہوئی ، کہ کوئی فضا کوگرم کرتی ہے کوئی سرد ، کوئی سعادت لاتی ہے کوئی نحوست.......یہ ہرایک کاالگ الگ طبیعت کے ساتھ اختصاص ایک علت کامحتاج ہوگا......سب کی خاص خاص جگہیں ہیں ، ان جگہوں سے خاص ہونے کے لیے ایک علت درکار ہوگی.....پھرسب کی مختلف جانوروں کی خاص خاص شکلیں ہیں ، اِس خصوصیت کے لیے سب ایک ایک علت کےمحتاج ہوں گے.....اور اِس درجہ وافر کثرت کا معلولِ ثانی میں معقول ہونا ممکن ہے ، تو معلولِ اول میں بھی ممکن ہوگا..... اور پھر معلولِ اول ہی کافی ہوجائے گا۔

پانچواں اعتراض:۔ یہی تقررات واوضاعِ باردہ اورتحکماتِ فاسدہ سہی..........[کہ عقل اول سے عقل ثانی وفلک تاسع صادر عقل ثانی سے عقل ثالث وفلک ثامن صادر ، یونہی تا آخر]..........لیکن تمہیں یہ کہتے شرم کیسے نہیں آتی کہ ــــــ ''معلولِ اول کاامکان وجود ، اُس سے جرم فلکِ اقصیٰ کے وجودکو مقتضی ہوا ، اورمعلولِ اول کے اپنے آپ کوجاننے سےنفسِ فلک کاوجود ، اورمبدأاول کو جاننے سے عقلِ فلک کاوجودلازم آیا''ــــــ ذرابتاؤتو کہ تم میں اوراُس شخص میں کیافرق ہے؟...جوکہتا ہے کہ ــــــ''اُس نے ایک ایسے انسان کاسراغ لگایاہے جونگاہوں سے اوجھل ہے ، ممکن الوجودہے ، اپنے آپ کوجانتاہے ، اوراپنے صانع کو جانتاہے''ــــــ پھرکہتاہے ــــ''اُس انسان کے امکانِ وجود سے وجودِفلک لازم آیا''ــــــ توکیااس سے نہیں پوچھوگے کہ ــــــ''اُس انسان کے امکانِ وجودمیں ، اوراُس سے آسمان موجودہوجانے میں ، کیامناسبت کیاجوڑ ہے؟''ــــ

Marfat.com

وبين وجود فلك منه ؟! وكذلك يلزَم من كونه عاقلاً لنفسه ، ولصانعه ، شيئان آخَران ، وهذا إذا قيل في إنسان ضُحِكَ منه ، فكذا في موجود آخَر ؛ إذ إمكان الوجود قضيَّةٌ لا تختلف باختلاف ذات الممكن ، إنساناً كان أو مَلَكاً أو فَلَكاً ، فَلَسْتُ أدري كيف يقنَع المجنونُ من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فَضْلاً عن العقلاء الذين يُشَقِّقُوْنَ الشَّعَر بزُعمهم في المعقولات ۔

فإن قال قائل :فإذا أبطلتم مذهبهم ، فماذا تقولون أنتم ؟! أتزعُمون أنه يصْدر من الشيْ الواحد من كل وجه ، شيئان مختلفان ، فتكابرون العقول ؟! أو تقولون :المبدأ الأول فيه كثرة ، فتترُكون التوحيد ؟!أو تقولون :لا كثرة في العالَم ، فتُنكرون الحِسّ ؟!أو تقولون :لزِمت بالوسائط،فتَضْطَرُّون إلى الاعتراف بما قالوه ؟!

قلنا:نحن لم نخُض في هذا الكتاب خَوْضَ مُمَهِّدٍ ، وإنما غَرَضُنا

ایسے ہی کہتا ہے ـــــ ''اُس کے اپنے آپ کواور اپنے صانع کو جاننے سے اور دو چیزیں لازم آجاتی ہیں'' ـــــ اور اگر کسی انسان کے متعلق ایسا تخیّل تراشا مضحکہ خیز ہے.....تو کسی اور موجود کے متعلق بھی مضحکہ خیز ہی ہوگا ، کیوں کہ امکانِ وجود ایسا فیصلہ عقلی ہے کہ ذاتِ ممکن کے مختلف ہونے سے اس میں فرق نہیں پڑسکتا ، وہ ذاتِ ممکن انسان ہو یا فرشتہ یا آسمان۔ میں نہیں سمجھتا کہ کوئی پاگل بھی اس طرح کے تقررات کو اپنے طبع زاد کہلانا کیسے گوارا کرے گا......چہ جائے کہ وہ صاحبانِ ہوش وخرد جنہیں معقولات میں موشگافی کا دعویٰ ہے۔

سائل:۔ فلسفیوں کا مذہب جب تم نے باطل کردیا تواب تم خود کیا کہتے ہو؟..آیا یہ سمجھتے ہو ـــــ ''جو شئی ہر جہت سے واحد ہو اس سے دو مختلف چیزیں صادر ہوسکتی ہیں'' ـــــ تو عقول پر اپنی بالادستی جتاؤ گے ..یا یہ کہتے ہو کہ ـــــ ''مبدأ اول میں کثرت ہے'' ـــــ تو توحید چھوڑ و گے ...یا یہ کہتے ہو کہ ـــــ ''عالم میں کثرت نہیں'' ـــــ تو محسوس ومشاہد کا انکار کروگے .....یا یہ کہتے ہو کہ ـــــ ''یہ کثرت ،وسائط سے لازم آئی... تو ناچار نظریہ فلسفیانہ کا اعتراف کروگے۔

جواب:۔ہم اس کتاب میں ایسے غور وخوض کی منزل میں نہیں کہ حق کیا ہے اسے نکھار کر پیش کریں ، ہمارا تو بس مقصد ہے

شَقَّقَ الحَطَبَ وَغَيْرَهُ :شَقَّهُ اَىْ صَدَعَهُ [ق ت]ای شگافتن چیزے را[ص]:چیرنا **تمهيد الامر** :تَسْوِيَتُهُ واصلاحُهُ [ق] : کسی معاملہ کو درست اور ہموار کرنا۔

Marfat.com

أن نُشَوِّشَ دعاويهم ، وقد حصَل ، على أنا نقول :ومن زَعَم أن المَصِيرَ إلى صُدُور اثنين من واحد ،مُكابَرةٌ للمعقول ، أو اتصافَ المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقضٌ للتوحيد؟!، فهاتان دعويان باطلتان ، لابرهان لهم عليهما(ا)، فإنه ليس يُعْرَف استحالةُ صدور اثنين من واحد ، كما يُعرَف استحالةُ كون الشخص الواحد

ان کے دعوؤں کو پراگندہ کرنا ، اور وہ حاصل ہولیا ، تاہم اتنا بتادیتے ہیں کہ جو سمجھتا ہے ـــ ''ایک سے دو کے صدور کی طرف جانا عقول کے ساتھ مکابرہ ہے..... یا مبدأ کا صفاتِ قدیمہ ازلیہ سے متصف ہونا توحید کے منافی ہے'' ــــ تو یہ ایسے دو دعوے ہیں جو باطل ہیں (ا) اور اِن پر فلسفیوں کی کوئی دلیل و برہان نہیں ، کیونکہ ایک سے دو کا صدور محال ہونا اس طرح معلوم نہیں ، جس طرح شخصِ واحد کی دوجگہ موجودگی کا محال ہونا معلوم ہے

شَوَّشَهُ: خَلَّطَهُ وأَسَاءَ تَرْتِيبَهُ [م] : پراگندہ کرنا ، الٹ پلٹ دینا۔

(ا) یہاں وہ کشف حقیقت وانکشافِ نادر ملاحظہ کیجئے ، امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہُ فرماتے ہیں

عاشر اقول:ـ حقیقتِ امر یہ ہے کہ مرتبۂ وحدتِ محضہ ، مرتبۂ ذات ہے .....اور مرتبۂ ذات میں ایجاد ، ایجاب ہے.....اور باری عَزَّوَجَلَّ ایجاب سے مُنَزَّہ..... وہ فاعل بالایجاب نہیں ، بلکہ خالق بالاختیار ہے ..... اور خلق بالاختیار ، ارادہ وعلم وقدرت پر موقوف..... تو وہ [یعنی خلق بالاختیار] نہیں مگر مرتبۂ صفات میں..... اور مرتبۂ صفات اُس وحدتِ محضہ کا مرتبہ نہیں .... ﴿فَاَنّٰى تُسْحَرُوْنَ﴾

[سورہ مؤمنون ۲۳۔آیت ۸۹] پھر کس جادو کے فریب میں پڑے ہو [کنزالایمان]

حادی عشر اقول یہ تو ہمارے طور پر تھا ـــ لیکن تمہارا قضیہ نامرضیہ ..... ''الواحدُ لَا يَصْدُرُ عنه اِلّا الواحد''..... خود ہی تمہارے طور پر باطل ومتناقض ہے.....کلام ، مُؤثِّر من حیث ہو مؤثر ، یعنی مُوجِد ومُفیضِ وجود میں ہے..... اور ایجاد ، وجودِ خارجی سے مشروط ..... جو خود موجود نہیں ، محال ہے کہ دوسرے پر افاضۂ وجود کرے ، اُس کا فاعل ومُوجِد بنے.....نیز وہ خصوصیت درکار جس کا نام مصدریت رکھا ہے.....تو ذات وتقرر ووجود وتعیّن اور وہ خصوصیت سب قطعاً اُس میں [یعنی مُوجِد ومُفیضِ وجود میں] ملحوظ ہیں..... کہ بے اِن کے موجِد ہونا محال..... تو مُؤثِّر من حیثُ ہو مُؤثِّر کا واحدِ محض ہونا محال ـ. اور تم نے اُسے ایسا ہی فرض کیا ..... تو وصفِ عنوانی کے حکمِ ضمنی میں نقیضین کو جمع کرلیا.....یعنی وہ واحدِ محض ، کہ ہرگز واحدِ محض نہیں ، اُس سے ایک ہی شی صادر ہوگی ـــــ ایسا جامعِ نقیضین خود ہی محال ہے۔..... نہ کہ اُس سے کسی شی کے صدور وعدمِ صدور کی بحث..... نہ کہ اُس سے صدورِ واحد کی تجویز..... تو استثنا کا حکمِ صریح بھی باطل۔

ثانی عشر اقول ویسا واحد اگر ہوگا بھی تو نہ ہوگا مگر ظرفِ خلط وتعریہ میں[ف] .....کہ خارج میں موثر من حیث موثر کا شرائطِ ایجاد سے اِنفکاک بداہۃً محال..... تو تمہارے دعویٰ کا حاصل یہ ہوا کہ ، اُس موجودِ ذہنی سے ایک ہی صادر ہوگا..... یہ اولاً مبحث سے ←

[ف] یعنی ایجاد کے لیے شرط ہے کہ ایجاد کنندہ خارج میں موجود ہو ، موجود فی الذہن کسی کا مُوجِد نہیں ہوسکتا۔ ـــ یعنی ایجاد کے لیے ایجاد کنندہ میں وہ خصوصیت ہونی ضروری ہے۔ [ف] ظرفِ خلط وتعریہ ذہن ہے ـــ وہیں حاشیہ میں ہے ـــ ''ذہن اگرچہ ہرگونہ خلط وتعریہ کا ظرف ہے'' ـــ

Marfat.com

في مكانين ، وعلى الجملة لا يُعرَف بالضرورة ولا بالنَظَر

وما المانع من أن يقال :المبدأ الأول عالم مريد قادر، يفعل مايشاء، ويحكُم مايُريد ، يخلُق المختلِفاتِ، والمتجانِساتِ ، كما يريد ، وعلى مايريد؟! فاستحالة هذا لاتُعرَف بضَرورة العقل ولانظر ہ، وقد وَرَدَتْ به الأنبياءُ المؤيّدون بالمعجزات ، فيجب قُبولُه۔

وأما البحث عن كيفيّة صدورالفعل من اللّٰه تعالىٰ بالإرادة ، ففُضولٌ

، خلاصہ یہ کہ ایک سے دو کا صدور محال ہونا.....نہ بداہتِ عقل سے معلوم ہے نہ نظرِ عقل سے۔

اور یہ ماننے سے کیا مانع ہے؟..... اور اس اعتقاد میں کیا استحالہ ہے کہ ـــــ ''مبدأِ اول عالم ہے ، ذی ارادہ ہے ، قادر ہے ، جو چاہے کرے جو چاہے حکم فرمائے ، ایسی چیزیں پیدا فرمائے جو الگ الگ طرح کی ہوں ، اور ایسی بھی جو ایک طرح کی ہوں ، جس طرح چاہے اور جس طور پر چاہے'' کیونکہ اِس عقیدے کا محال ہونا نہ بداہتِ عقل سے معلوم ہے نہ نظرِ عقل سے ، اور اِسے انبیائے کرام عَلَیۡہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ لے کر آئے جن کی صداقت پر معجزات گواہ ہیں ، لہٰذا اِسے ماننا اور قبول کرنا واجب ہے۔

رہی یہ بحث کہ ـــــ ''ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا سے بہ ارادۂ الٰہیہ.....فعل کیسے صادر ہوتا ہے؟'' ـــــ تو یہ لا حاصل گفتگو

← بیگانہ..... ثانیاً خود جنون، کہ موجودِ ذہنی ایک شی کا بھی مُوجِد نہیں ہوسکتا ....تو لا الواحد کہنا حماقت.....خصوصاً حضرت عِزَّت عَزَّتْ عِزَّتُہٗ کہ ذہن میں آنے سے متعالی ہے.....ذہن میں نہ ہوگی ، مگر کوئی وجہ بعید..... وہ کیا صالحِ ایجاد ہے؟

تو حاصل یہ ہوا کہ..... **جس سے ایجاد منفی ہو وہ اِلٰہ نہیں.....اور جو اِلٰہ ہے اُس سے نفیِ ایجادِ کثیر کی کوئی راہ نہیں**.....پھر عقول کو فاعل و خالق ماننا کیا صریح جنون ہے.....کہ وہ اسی ضرورتِ باطلہ کے لئے اوڑھا گیا تھا ، جس کا بطلان آفتاب سے زیادہ روشن ہوگیا۔ طرفہ یہ کہ اُنہیں مان کر بھی ، اُن کی خالقیت نہیں بنتی ،جس کے روشن بیان سُن چکے.....تو مجنوں ہو کر بھی نجات نہ ملی۔ ﴿وَذٰلِكَ جَزٰٓؤُا الظّٰلِمِيۡنَ﴾ [پارہ۶ ع۹] ﴿اور بے انصافوں کی یہی سزا ہے﴾ [ترجمہ کنزالایمان] [الكلمة الملهمة ص۳۶] [صفحہ ۹۷ کا حاشیہ پورا ہوا]

فُضول: بے فائدہ بات، بے فائدہ بات یا کام میں لگنا ، معجم وسیط میں ہے الفُضُوۡلُ :مَالَا فَائِدَةَ فِيۡهِ ، يُقَالُ :هٰذَا مِنۡ فُضُوۡلِ الۡقَوۡلِ، والفُضُوۡلُ :اِشۡتِغَالُ الۡمَرۡءِ اَوۡ تَدَخُّلِهٖ فِيۡمَا لَا يَعۡنِيۡهِ ، اور تاج میں ہے کہ راغب نے کہا : فُضول ، فَضۡل کی جمع ہے جمع کا مفرد جیسا استعمال کیا گیا ، بمعنی ـــــ ''مالا خير فيه : وہ جس میں بہتری بھلائی فائدہ نہ ہو'' ـــــ اسی استعمالِ مذکورہ کے سبب ،جمع کی طرف صیغۂ جمع کو برقرار رکھتے ہوئے نسبت کی گئی، اور جو شخص بے فائدہ بات میں مشغول ہوا سے ـــــ ''فُضُوۡلی'' ـــــ کہا گیا کیونکہ ''فُضُوۡل'' کو ایک قسم کی گفتگو کا عَلَم مانا گیا ، تو لفظ ''فُضول'' بمنزلۂ مفرد ہوا [ت ۵۸۱ ج ۱۵]

Marfat.com

وطَمَعٌ في غيرمَطْمَعٍ ، والـذين طَـمِعوا في طلَب المُناسَبة ومعرفتها ، رَجَـعَ حـاصل نَظَرهم إلى أن المعلول الأول ، مـن حيثُ إنه ممكن الوجود صَدَرَ منه فلك ، ومن حيـثُ إنه يعقِل نفسَه ، صدَر منه نفس الفلك ، وهذه حَماقة لا إظهار مُناسَبة۔

فَلْنَتقبَّل مَبادِىءَ هذه الأمور من الأنبياء (۱) ـ صلوات الله عليهم ـ وَلْيُصَدَّقوا فيها ، إذ العقل ليس يُحيلها ، وَلْيُتْرَكِ البحثُ عن الكيفية والكَمِّيَّة والماهيّة، فليس ذلك مما تتّسِع له القُوى البشرية ، ولذلك قال صاحب الشرع ـ صَلَوات الله عليه ـ :((تَفَكَّرُوْا فِيْ خَلْقِ اللّٰهِ ، وَلَا تَفَكَّرُوْا فِيْ ذَاتِ اللّٰه)).

اور بے موقع طبع آزمائی ہے......اور جولوگ مناسبت کی کھوج اور جوڑتوڑ کا سراغ لگانے کے خواہاں ہوئے اُن کے غور وفکر کا حاصلِ خلاصہ یہ ہے کہ ـــ ''معلولِ اول سے بایں حیثیت کہ ممکن الوجود ہے فلک صادر ہوا ، اور اسی سے بایں حیثیت کہ وہ خود کو جانتا ہے نفسِ فلک صادر ہوا'' ـــ حالانکہ یہ حماقت ہے نہ کہ اظہارِ مناسبت ۔

لہٰذا ہمیں چاہیے کہ...اِن ارض وسماء وغیرہ امورِ کائنات کا مبدأ کیا ہے......اِسے انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَ السَّلام سے قبول کریں (ا) اوراس میں اُن کی تصدیق کریں.......کیونکہ عقل ان مبادی کو محال نہیں ٹھہراتی ......اور فعلِ الٰہی کی کیفیت وکمیت وماہیّت کی بحث میں نہ پڑیں........کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو انسانی طاقت کی دسترس سے باہر ہے...... اسی وجہ سے صاحبِ شریعتِ بیضاء صَلَّی اللّٰہُ تعالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا

تَفَکَّرُوْا فِیْ خَلْقِ اللّٰہِ وَلَا تَفَکَّرُوْا فِیْ ذَاتِ اللّٰہ	مخلوقِ الٰہی میں غور وفکر کرو ، ذاتِ الٰہی میں نہیں ۔ جَلَّ وَعَلَا تَبَارَکَ وَ تَعَالیٰ

(ا) یعنی صرف ذات وصفاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کو ساری کائنات کے لیے مبدأ تسلیم کریں

طَمِعَ (س) فِیْہِ وَبِہٖ طَمَعاً محرکةً :حَرِصَ علیه وَرَجَاهُ [ق ت] : کسی چیز کی امید اور لالچ

Marfat.com

ألمسألة الرابعة

فى بيان عَجْزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

فنقول :الناس فرقتان :

فرقةٌ أهل الحق ، و قد رَأَوْا أن العالم حادث . و علِموا ضرورةً أن الحادث لا يُوجَد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعُقِل مذهبهم فى القول بالصانع ۔

وفرقةٌ أخرىٰ هم الدهرية ، وقد رَأَوْا أن العالم قديم ، كما هو عليه ، ولم يُثبِتوا له صانعا ، و مُعتقَدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدُلّ على بُطلانه ۔

وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعًا مع ذالك ، وهذاالمذهب بوَضْعه مُتناقِض ، لا يُحتاج فيه إلى إبطال ۔

فإن قيل :نحن إذاقلنا :إن للعالم صانعًا ، لم نُرِدْ به فاعلًا مختارًا ، يفعل بعد أن لم يكن يفعل

مسئلہ رابعہ

عالم کو بنانے والا کوئی ہے اس پر دلیل لانے سے فلسفی عاجز ہیں

ہم بتائیں: لوگ دو گروہ ہیں

ایک گروہ **اہل حق** کا ہے.....انھوں نے یہ مانا کہ عالم حادث ہے ، اور بداہۃً جانا کہ حادث اپنے آپ وجود میں نہیں آسکتا ، لہذا صانع کا محتاج ہوا.....تو صانع کو ماننے کے بارے میں ان کا مذہب معقول ہے۔

دوسرا گروہ **دہریوں** کا ہے..... اِن کا نظریہ ہے کہ عالم قدیم ہے ، جیسا ابھی ہے ایسا ہی ہمیشہ رہا ، اور عالم کا کوئی صانع یعنی بنانے والا نہیں ہے۔ان کا نظریہ گو دلیل سے باطل ہے ، تاہم اس کی شکل ترتیبی میں جوڑ سمجھ میں آتا ہے۔

رہے فلسفی تو یہ عالم کو قدیم سمجھتے ہیں ، اور پھر اس کے ساتھ عالم کے لیے صانع مانتے ہیں.....یہ نظریہ اپنی وضع اور شکل ترتیبی ہی میں ایسا بے ربط اور متناقض ومتضاد ہے کہ محتاجِ ابطال نہیں۔

فلسفی:۔ ہم جب کہتے ہیں—"عالم کے لیے صانع یعنی بنانے والا ہے"—تو اس سے ہماری مراد **فاعلِ مختار** نہیں

Marfat.com

كما يُشاهَد في أصناف الفاعلين من الخَيّاط، والنَسّاج، والبَنّاء، بل نعني به علة العالم، ونسميه المبدأ الأول، على معنى أنه لا علة لوجوده، وهو علة لوجود غيره، فإن سميناه صانعًا فبهذا التأويل۔

وثبوت موجود لا علة لوجوده، يقوم عليه البرهان القطعي على قُرب، فإنا نقول: العالَمُ، موجوداته إما أن يكون لها علة، أو لا علة لها، فإن كان لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها؟ او كذا القول في علة العلة، فإما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال، وإما أن تنتهي إلى طرَف فالأخير علةٌ أُولٰى، لا علة لوجودها، فنسميها المبدأ الأول۔ وإن كان العالَم موجودًا بنفسه لا علة له، فقد ظهر المبدأ الأول، فإنا لم نَعْنِ به إلا موجودًا لا علة له، و هو ثابت بالضَرورة

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السمواتِ، لأنها عَدَدٌ، و دليل التوحيد يمنعه،

ہوتی، جس نے پہلے نہیں بنایا پھر بنائے، جیسا کہ درزی پارچہ باف اور معمار جیسے کئی طرح کے بنانے والوں میں یہی دیکھنے میں آتا ہے..... بلکہ صانعِ عالم سے ہماری مراد ہوتی ہے علتِ عالَم، اور اُسے ہم مبدأ اول کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اس معنی کر کہ اُس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اور وہ اپنے غیر کے وجود کی علت ہے..... تو ہم اگر اُسے صانعِ عالم کہتے ہیں تو اسی معنی کر۔

اور ایسے موجود کا ثبوت جس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اس پر ابھی برہانِ قطعی قائم ہو رہی ہے..... چنانچہ ہم کہتے ہیں..... موجوداتِ عالم کی یا تو کوئی علت ہوگی، یا نہیں ہوگی..... اگر ہوگی تو اس علت کی بھی کوئی علت ہوگی یا نہیں ہوگی؟..... یہی سوال اُس علت کی علت کے بارے میں ہوگا، تو یہ سلسلہ یا تو غیر متناہی چلے گا، حالانکہ تسلسل محال ہے، یا ایک منتہیٰ پر رکے گا، تو وہی منتہیٰ سب میں پہلی علت ہے، جس کے وجود کی کوئی علت نہیں، تو اُسی کو ہم مبدأ اول کہتے ہیں ـــــــ اور اگر عالم خود سے موجود ہے، اس کی کوئی علت نہیں ہے، تو مبدأ اول ظاہر ہولیا، کیونکہ مبدأ اول سے ہماری مراد سوا اس کے کچھ نہیں کہ وہ ایسا موجود ہے جس کی کوئی علت نہیں..... اور وہ بداہۃً آنکھوں دیکھا سامنے موجود ہے

مگر افلاک مبدأ اول نہیں ہو سکتے، کیونکہ افلاک متعدد ہیں، اور دلیلِ توحید مبدأ اول کا متعدد ہونا محال ٹھہراتی ہے۔

خَیّاط: درزی [غ] **نَسّاج**: بافندۂ جامہ [غ]: کپڑا بننے والا **بَنّاء**: معمار [غ] **عَدَد**: بمعنی معدود یعنی شمار کردہ۔ مَا عُدَّ فَهُوَ مَعْدُوْدٌ وَ عَدَدٌ [ت] کنز الایمان پ ۱۵ سورہ کہف آیت ۱۱ میں "سِنِيْنَ عَدَدًا" کا ترجمہ فرمایا "گنتی کے کئی برس" اور عَدَد: مصدر کے معنی میں بھی آتا ہے: یعنی گننا [ت] "يَمْنَعُهٗ" کی ضمیر ھاء کا مرجع بھی "عَدَد" ہے..... مگر بمعنی مصدرِ مجہول، یعنی معدود ہونا، شمار کردہ ہونا، چند ہونا۔

Marfat.com

فيُعرَف بُطلانه بالنَظر في صفة المبدأ ، ولا يجوز أن يقال : إنه سماء واحدة ، أو جسم واحد ، أوشمس واحدة ، أو غيرُها ، لأنه جسم ، والجسم مركب من الصورة والهيولى ، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركبًا ، وذالك يُعْرَف بنظر ثان ۔

والمقصود أن موجودًا ، لا علة لوجوده ، ثابت بالضَرورة والاتفاق ـ وإنما الخلاف في الصفات ـ وهو الذى نعنيه بالمبدأ الأول ـ

والجواب من وجهين :

أحدهما : أنه يلزم على مَساق مذهبكم ، أن تكون أجسام العالم قديمةً كذالك لا علة لها ، وقولكم إن بطلان ذالك يعلم بنظر ثان فَسَيُبْطَلُ ذالك عليكم في مسألة التوحيد ، وفي نفي الصفات ، بعد هذه المسألة

الثاني :وهو الخاصّ بهذه المسألة ، هو أن يقال :ثبت تقديراً

تو مبدأ کی شان وصفت میں غور کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ افلاک کا مبدأ اول ہونا باطل ہے.....اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ مبدأ اول کوئی ایک آسمان ہے ، یا ایک جسم ، یا ایک آفتاب وغیرہ ، کیونکہ یہ سب جسم ہیں ، اور جسم صورت وہیولیٰ سے مرکب ہوتا ہے ، اور مبدأ اول مرکب نہیں ہوسکتا۔ یہ ایک دوسری دلیل سے معلوم ہے۔

مقصود یہ ہے کہ ایسا موجود جس کے وجود کی کوئی علت نہیں بداہۃً واجماعًا ثابت ہے ــــ اختلاف صرف اُس کی صفات میں ہے۔اور مبدأ اول سے ہماری مراد وہی موجودِ بلا علت ہے۔

اعتراض دوطرح سے ہے

اوّل:۔ تمہارے مذہب کی روش پر لازم ہے کہ اجسامِ عالم ہمیشہ سے ایسے ہی ہیں اور اُن کی کوئی علت نہیں [تو اجسام عالم ہی تمہارے نزدیک مبدأ اول ٹھہریں گے] اور وہ جو تم نے کہا کہ ــــــ ”کہ جسم کے مبدأ اول ہونے کا بطلان دوسری دلیل سے معلوم ہے“ ــــ تو اُس کا بھی تمہارے طور پر باطل ٹھہرنا جلد ہی اِس مسئلہ کے بعد تمہارے مسئلۂ توحید ونفیِ صفات [یعنی مسئلہ خامسہ وسادسہ] میں ہم دکھادیں گے

دوم:۔ اس مسئلہ کے ساتھ خاص ہے۔ وہ یہ کہ ہر زیریں کی علت ایک بالا کو ٹھہرانے سے تم پر لازم ہے کہ

Marfat.com

أن هـذه الموجوداتِ لها علة ، ولِعلّتها علة ، ولعلة العلة علّة كذلك ، وهكذا إلى غير نِهاية ، وقولكم :إنه يستحيل إثبات عِلَلٍ لا نهاية لها ، لا يستقيم منكم ، فإنا نقول :عرَفتم ذلك ضَرورةً بغير وسيط او عرفتموه بوسيط؟! ولا سبيل إلى دعوى الضرورة ، وكل مسلك ذكرتموه في النَظر ، بَطَلَ عليكم بتجويز حوادثَ لا أول لها ، وإذا جاز أن يدخُل في الوجود ما لا نهاية له ، فلِمَ يبعُد أن يكون بعضها علةً للبعض ، وينتهيَ من الطرَف الأخير إلى معلولٍ لا معلول له ، ولا ينتهيَ من الجانب الآخَر إلى علة لا علة لها ؟! كما أن الزمان السابق ، له آخِرٌ وهو الآن الراهن ، ولا أوّلَ له۔

فإن زعَمتم أن الحوادث الماضية ، ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الأحوال ،

اِن موجوداتِ عالم کی علت ہوگی ، پھر اُس علت کی بھی علت ہوگی ، یوں ہی علت کی علت کی بھی علت ہوگی ، ایسے ہی تا غیر نہایت......اوراس لازم سے بچنے کے لیے تم نے جو استحالۂ تسلسل کا سہارا لیا اور کہا کہ " عللِ غیر متناہیہ کا اثبات محال ہے" یہ تمہیں راس نہیں آئے گا ، کیونکہ ہم پوچھیں گے......عللِ غیر متناہیہ کا محال ہونا......تم نے حدِّ اوسط کے بغیر بداہتِ عقلی سے جانا؟......یا حدِ اوسط کے ذریعے [یعنی نظر وفکرِ عقلی سے] جانا؟......دعویٰ بداہت کی طرف راہ نہیں ، اور نظرِ عقلی کے باب میں جو دلیل بھی تم نے پیش کی ، سب کا باطل ہونا تم پر یوں لازم ہے کہ......تم جانبِ ماضی ایسے حوادثِ غیر متناہیہ (۱) ، جن کے لیے کوئی ابتدا نہیں ، ممکن مانتے ہو

اور جب غیر متناہی کا تحتِ وجود داخل ہو جانا یعنی وجود میں آ چکنا تمہارے نزدیک ممکن ہوا ، تو یہ کیوں محال ہوگا؟......کہ اُن میں ایک دوسرے کی علت ہو ، اور وہ غیر متناہی سلسلہ پچھلی جانب تو ایسے معلول پر ختم ہو ، جس کا کوئی معلول نہیں ، لیکن اگلی جانب ایسی علت پر ختم نہ ہو ، جس کی کوئی علت نہیں (۲)...... جیسا کہ تمہارے نزدیک زمانِ سابق کے لیے آخر ہے یعنی آنِ راہن یعنی آنِ موجودہ ، اور اول نہیں ہے

اب اگر تم یہ زعم کرو کہ ، حوادثاتِ ماضیہ نہ فی الحال ایک ساتھ موجود ہیں ، نہ کسی حالت میں ایک ساتھ موجود تھے ،

(۱) حوادثِ غیر متناہیہ: مثلاً زمانہ جس کا ذکر مثال میں آگے آرہا ہے ، اور جیسے فلسفی کے نزدیک گردشِ فلک ، کہ فلک کے سب دورے حادث ہیں ، کوئی خاص دورہ ازل میں نہ تھا ، مگر ہیں ازل سے ، یعنی کوئی دورہ ایسا نہیں جس سے پہلے غیر متناہی دورے نہ ہوئے ہوں ، اور جیسے صور واعراض وکیفیات جو مادے پر طاری ہوتی ہیں ـــــــ یہ سب عندالفلسفی حوادثِ غیر متناہیہ ہیں۔ (۲) تو سلسلۂ علل میں تسلسل عندالفلسفی محال نہیں ہوگا ، اور اثباتِ مبدأ اول اسی استحالۂ تسلسل پر مبنی تھا ، تو اب اثباتِ مبدأ اول کی فلسفی کو کیا سبیل رہی؟

Marfat.com

و المعدوم لا يُوصَف بالتناهي ، وعَدَمِ التناهي ، فيلزَمكم في النفوس البشرية المُفارِقة للأبدان ، فإنها لا تَفنىٰ عندكم ، والموجود المفارق للبدن من النفوس ، لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تَزَلْ نطفةٌ من إنسان ، وإنسانٌ من نطفة ، إلى غير نهاية ، ثم إنّ كل إنسان، مات، فقد بقِيت نفسُه ، وهي بالعدد غيرُ نفسِ مَن مات قبله، ومعه ، وبعده ،وإن كان الكلّ بالنوع واحداً ،فعندكم في الوجود في كل حال ، نفوسٌ لانهاية لأعدادها

فإن قيل: النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض ، ولا ترتيب لها ، لا بالطّبع ولا بالوضْع ، وإنما نُحيل نحن موجوداتٍ لا نهاية لها ، إذا كان لها ترتيب بالوضع (۱) كالأجسام فإنها مرتّبة بعضُها فوق بعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات ، وأما النفوس فليست كذلك۔

قلنا :وهذا الحكم في الوضع ليس طرده بأولىٰ من عكسه ،

اورمعدوم ، تناہی وعدم تناہی سے متصف نہیں ہوتا۔۔تو جوانسانی روحیں ابدان سے جدا ہوچکیں اُن کے بارے میں کیا کہو گے؟..... اُنہیں تو.....غیر متناہی موجود ومجتمع فی الحال...ماننا تم پر لازم ہی ہے ....کیونکہ روحیں تمہارے نزدیک فنا نہیں ہوتیں ، اور جو روحیں کہ بدن سے جدا ہوکر موجود ہیں ، وہ تمہارے نزدیک غیر متناہی ہیں ، کہ تمہارے نزدیک انسان سے نطفہ اور نطفہ سے انسان ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ، پھر جو انسان بھی مرگیا اُس کی روح باقی ہے ، اور باعتبارِ فردیت اپنے پہلے بعد اور ساتھ مرنے والوں کی روحوں کا غیر ہے ، اگر چہ باعتبارِ نوعیت سب ایک ہیں ..... تو تمہارے نزدیک ہر وقت غیر متناہی روحیں موجود ہیں۔

فلسفی:۔نفوس میں ایک کو دوسرے سے ارتباط نہیں ، اور نہ اُن میں ترتیب ہے نہ طبعی نہ وضعی۔اور ہم موجوداتِ غیر متناہیہ کو جبھی محال جانتے ہیں کہ اُن میں یا ترتیب بالوضع (۱) ہو ، جیسے اجسام ، کہ ترتیب وار یکے بالائے دیگرے ہیں ، یا ترتیب بالطبع ہو ، جیسے عِلَل ومعلولات ـــــ نفوس تو ایسے ہیں نہیں (۲)۔

اعتراض:۔ یہ موجوداتِ مُرتّبہ بالوضع میں استحالۂ عدم تناہی کا حکم جاری کرنا.....جاری نہ کرنے سے اولیٰ تو ہے نہیں

---

(۱) وضع:۔شی کی اس حالت کو کہتے ہیں کہ شی کے اجزاء کو غیر سے اور بعض اجزاء کو دیگر اجزاء سے نسبت ہونے کے سبب شی کو عارض ہو جیسے قائم یا قاعد کی حالت جو کھڑے یا بیٹھے ہونے سے اس کو عارض ہوتی ہے[ہدایۃ الحکمت ص ۱۵]

(۲) تو نفوس کو فلسفیوں کے غیر متناہی ماننے سے غیر متناہی سلسلۂ عِلَل کا بھی ممکن ہونا فلسفیوں پر لازم نہیں آئے گا ، تو سلسلۂ عِلَل کی لاتناہی کے استحالہ پر اثباتِ مبدأ اول کی بنا کرنے کا راستہ کھلا رہے گا ـــــ **تنبیہ** فلسفی کی اس قید ترتیب پر امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کا کلام مسئلۂ اولیٰ دلیلِ ثانی ص ۱۷۸ پر حاشیہ میں ملاحظہ کریں

Marfat.com

فلِمَ اَحلتُم احد القسمين دون الآخَر؟ وما البرهان المُفرِّق ؟!

وبـم تـنـكـرون على من يقول :اِنّ هذه النفوس التى لا نِهاية لها عند كم ، لا تخلُو عن ترتيب ، اذ وجـود بـعـضها قبل بعض ، فان اللّيالِيَ والآيّامَ الماضيةَ لا نهاية لها ، واذا قدّرنا وجودَ نفسٍ واحدة ، فى كل يـوم و ليـلة ، كـان الـحاصلُ فى الوجود الآن ، خارجًا عن النهاية ، واقعًا على ترتيب فى الوجود ، أى بعضُها بعد بعض ، والعلةُ غايتُها أن يقال إنّها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال إنها فوق المعلول بالذات لا بالمكان ، فاذا لَمْ يَستحِلْ ذلك فى ((القبل)) الحقيقى الزمانى فينبغى أن لا يستحيلَ فى ((القبل)) الذاتى الطبيعى ـ ومابالُهم لَم يُجوِّزوا أجسامًا بعضُها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية ،

تو موجوداتِ غیر متناہیہ کی دو قسموں .... مُرتبہ اور غیر مرتبہ .... میں سے ایک تم نے محال ٹھہرائی اور دوسری نہیں .... ایسا کیوں؟ آخر وہ کون سی دلیل ہے جو مرتبہ و غیر مرتبہ میں فرق بتاتی ہو؟

علاوہ ازیں اس شخص کے الزام کا تمہارے پاس کیا جواب ہے؟... جو تمہاری ترتیب کی ہٹ بھی پوری کر دے ، اور تمہارے ان غیر متناہی نفوس میں ترتیب ممکن دکھا دے.... اس لیے کہ تمہارے نزدیک نفوس میں ایک کا وجود دوسرے سے پہلے ہے ـــــ چنانچہ سنو! گزشتہ ایام ولیالی تمہارے نزدیک غیر متناہی ہیں ، اور جب ہم یہ فرض کریں کہ ہر شب و روز ایک روح وجود میں آتی رہی ، تو اب تک جو وجود میں آ چکیں بے نہایت اور باترتیب واقع ہوں گی ، یعنی ایک کے بعد ایک (۱)۔ اور علت کو زیادہ سے زیادہ یہی درکار ہے کہ اُسے معلول سے بالطبع مقدم مانیں ، جس طرح علت کا معلول پر ذاتی عُلوّ و شرف مانتے ہیں ، مکانی نہیں ـــــ اور جب موجوداتِ غیر متناہیہ کا ترتیب وار اور مجتمع وجود ، قبلِ حقیقی زمانی میں محال نہیں (۲)... تو قبلِ ذاتی طبیعی (۳) میں بھی محال نہیں ہونا چاہئے ـــــ فلسفیوں کی عجیب حالت ہے کہ ایسے اجسامِ غیر متناہیہ کو تو جواز روئے مکان یکے بالائے

---

(۱) تو نفوسِ مجردہ مجتمعہ غیر متناہیہ میں ترتیب واقع نہ سہی تاہم ممکن تو ہوئی ، اور اس امکانِ ترتیب کے باوجود وہ عندالفلسفی غیر متناہی ہیں ، تو امور غیر متناہیہ مجتمعہ مرتبہ عندالفلسفی محال نہ رہے ، تو علت کا غیر متناہی مُرتب سلسلہ ، ترتیب کے سبب کیوں محال ہوگا؟..اور اسی کے محال ہونے پر اثباتِ مبدأ اول کا دارومدار تھا ، اس استحالہ کے ہاتھ سے جاتے ہی فلسفی اثباتِ مبدأ اول سے بے بس ہو گئے..... رہا یہ کہ نفوس میں جو ترتیب ہم نے ممکن دکھائی ، وہ از روئے زمانہ یکے بعد دیگرے ہے ، اور سلسلۂ عِلَل میں وہ ترتیب ہوگی نہیں.... اس کا جواب امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہٗ نے یہ دیا کہ ،علت کو زیادہ سے زیادہ جو ترتیب درکار ہے ، وہ تقدم ذاتی اور طبعی ہے الخ۔

(۲) جیسا کہ نفوس کے بارے میں گزرا۔ (۳) یہ ذاتی طبعی قبلیت علت کو معلول پر ہوگی۔

Marfat.com

وجوّزوا موجوداتٍ بعضُها قبل بعض بالزمان الى غير نهاية ؟!وهل هذا الا تحكُّم بارد لا أصل له ؟!

فان قيل :البرهان القاطع على استحالة عِلَلٍ لا نهاية لها ، أن يقال :كل واحدة من آحاد العلل ، ممكنة في نفسها أو واجبة ؟ فان كانت واجبة ، فلِمَ تفتقر الى علة ؟! وان كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالامكان ، وكل ممكن فيفتقر الى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل الى علة خارجة عنه ۔

قلنا :لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، الا أن يُراد بالواجب مالا علة لوجوده ، ويُرادَ بالممكن ما لوجوده علةٌ زائدة على ذاته ، فان كان المراد هذا ، فَلْنَرجِع الى هذه اللفظة ، فنقول :كل واحد ممكنٌ : على معنى أن له علةً زائدة على ذاته ، والكل ليس بممكن ، على معنى أنه ليس له علةٌ زائدة على ذاته خارجةٌ عنه ، وإن اُريد بلفظ الممكن غيرُ ما اَرَدْناه ، فهو ليس بمفهوم ۔

فان قيل :فهذا يؤدى الى أن يتقوّم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال ۔

دیگرے ہوں (۱) ناممکن ٹھہراتے ہیں۔لیکن ایسے موجوداتِ غیر متناہیہ کو جن میں ایک از روئے زمان دوسرے سے پہلے ہو (۲) ممکن ٹھہراتے ہیں۔یہ بے سروپا بے جان تحکم نہیں تو کیا ہے؟

فلسفی:۔ عِلَل غیر متناہیہ محال ہونے پر برہانِ قاطع یہ ہے کہ عِلَل میں سے ہر ایک ایک فی نفسہ ممکن ہے یا واجب؟ واجب ہے تو محتاجِ علت کیوں ہوگی؟۔۔۔اور ممکن ہے تو سب امکان سے موصوف ہیں ، اور ہر ممکن اپنی ذات سے وراء علت کا محتاج ہوتا ہے ، توسب عِلَل اپنی ذات سے وراء علت کی محتاج ہوگی۔

جواب:۔ممکن اور واجب مبہم لفظ ہیں ، ہاں واجب سے مراد لو وہ جس کے وجود کی کوئی علت نہیں ، اور ممکن سے مراد لو وہ جس کے وجود کی اُس ذات سے وراء کوئی علت ہو۔۔۔اب یہی اگر تمہاری مراد ہے ، تو ہم عنانِ کلام اس لفظ کی طرف کریں ، چنانچہ ہم کہتے ہیں ـــــ ہر ایک ایک ممکن ہے ، یعنی اس کے لیے اُس کی ذات سے وراء علت ہے ، اور سب یعنی مجموعہ ممکن نہیں ، یعنی مجموعہ کے لیے ، مجموعہ کی ذات سے وراء ، یعنی مجموعہ کی ذات سے خارج ، کوئی علت نہیں ـــــ اور اگر لفظِ ممکن سے ، ہماری بتائی مراد کے سوا کچھ اور مراد لو ، تو وہ نامعقول ہے ، اور حدودِ فہم سے باہر۔

فلسفی:۔اس سے تو لازم آئے گا کہ واجب الوجود کا قِوام ممکنات الوجود سے ہو ، اور یہ محال ہے۔

---

(۱) یعنی اجسام غیر متناہیہ مُرتبہ بہ ترتیب مکانی۔ (۲) یعنی امور غیر متناہیہ مُرتبہ بہ ترتیبِ زمانی

Marfat.com

قلنا: إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ، ولا نُسلّم أنه محال ، وهو كقول القائل يستحيل أن يتقوّم القديم بالحوادث ، والزمانُ عندهم قديم ، وآحادُ الدورات حادثة ، وهي ذواتُ اَوائِل ، والمجموعُ لا اوّل له ، فقد تقوّم مالا اول له بذوات اوائل ، وصدَقَ ذواتُ الاوائِلِ على الآحاد ، ولم يصدُق على المجموع ، **فكذلك** يقال على كل واحد : اَنّ له علةً ، ولا يقال اَنّ للمجموع علةً ، و ليس كل ما صدق على الآحاد ، يلزَم أن يصدُق على المجموع ، اذ قد يصدُق على كل واحد ، أنه واحد ، وأنه بعض ، وأنه جزء ، ولا يصدُق على المجموع ، و **كل موضع** عَيّنّاه من الارض ، فانه قد استضاء بالشمس في النهار ، وأظْلَمَ بالليل ، وكُلُّ واحد حادث ، بعد أن لم يكن ، أي له اَوّلٌ ، والمجموع عندهم ماله اوّلٌ ۔ فتبيّن أن مَن يُجوّز حوادثَ لا اول لها ، وهي صُوَرالعناصر الاربعة المتغيّراتُ ، فلا يتمكّن من انكارعلل

جواب:۔ واجب وممکن سے تم وہی ہمارا مذکور بالا معنیٰ مراد لوتو وہ عین مطلوب ہے ـــــ اور قوامِ واجب بالممکن ، محال ہونا ہمیں تسلیم نہیں...... تمہارا اسے محال کہنا ایسے ہی ہے جیسے تمہارے مخالف کہتے ہیں کہ ـــ ''قدیم کا قوام حوادث سے ہونا محال ہے ـــ جبکہ فلسفی زمانہ کو قدیم اور گردشِ فلک کے ہرایک ایک دورے کو حادث مانتے ہیں ، یعنی دورے ذی ابتداہیں ، اور مجموع ذی ابتداءنہیں ، تو غیرذِی ابتداء کاقوام ذوِی الابتداءات سے ہوا ، اور ذی ابتداء ہرایک ایک دورے پرصادق آیا ، جب کہ مجموع پرذی ابتداءصادق نہیں۔

یونہی عِلَلِ غیرمتناہیہ میں ہرایک ایک پر یہ صادق آئے گا کہ ، اُن میں ہرایک ایک کے لیے علت ہے ، اور یہ نہیں صادق آئے گا کہ مجموع کے لیےعلت ہے ـــــ اورایک ایک فرد پر جوکچھ صادق آئے ، لازم نہیں کہ مجموع پر بھی وہ صادق آئے ـــ کیونکہ ہر ہر فرد پر صادق ہے کہ وہ ایک ہے ، بعض ہے ، جزء ہے......اور مجموع پر یہ صادق نہیں۔

دوسری سندِمنع:۔زمین کا کوئی بھی متعین گوشہ لیں ، وہ بیشک دن میں آفتاب سے روشن ، اور رات میں تاریک ہوگا ، اور ہرتاریکی وروشنی جو اُس گوشے پر طاری ہوگی حادث ہے ، کہ پہلے نہ تھی پھر ہوئی ، یعنی اس کے لیے ابتدا ہے .... جبکہ اُس تاریکی وروشنی کے مجموعے کی عند الفلسفی ابتداءنہیں

تو آشکارا ہولیا کہ ، جو ایسے حوادث کو ممکن مانتا ہے ، جن کے لیے کوئی ابتداءنہیں ، اوروہ حوادث ہیں عناصر اربعہ کی بدلتی صورتیں ، تو اُسے عِلَلِ غیرمتناہیہ کے انکار کا یارانہیں

Marfat.com

لا نهاية لها ، ويخرُج من هذا ، أنه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول ، لهذا الاشكال ، ويرجع فَرْقهم الى التحكم المَحْض

فان قيل :الدورات ليست موجودةً في الحال ، ولا صُوَرُ العناصر ، وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل ، وما لا وجود له ، لا يُوصَف بالتناهي وعدم التناهي ، الا اذا قدّر في الوَهْم وجودُها ، ولا يبعُد ما يُقدَّر في الوَهْم ، وان (ا) كانت المقدرات ايضًا بعضُها علل لبعض ، فالانسان قد يَفْرِض ذلك في وَهْمه ، وانما الكلام في الموجود في الاعيان ،لا في الاذهان ....فلا يبقىٰ الا نفوس الأموات،وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدةً أزليةً قبل التعلق بالابدان ، وعند مُفارَقة الأبدان تتحد، فلا يكون فيها عددٌ ، فَضْلًا عن ان تُوصَفُ بأنها لا نهاية لها ، وقال آخَرون :النفس تابعة لمزاج البَدَن ، وانما معنى الموت عدمها،ولا قِوام لها بجوهرهادون الجسم ، فاذن

اوراس سے لازم آتا ہے کہ ، اثباتِ مبدأاول تک پہنچنے کی فلسفیوں کو راہ نہیں ، کیوں کہ یہ مذکور بالا اشکال سدِّ راہ ہے...اور غیر متناہی میں مرتبہ وغیر مرتبہ کا جوفرق ان لوگوں نے نکالا وہ بالآخر خالص تحکم اور نری ٹھونس ٹھانس ٹھہرتا ہے

فلسفی:۔فلک کے دورے فی الحال موجود نہیں ، اور نہ ہی عناصر کی صورتیں ، بالفعل موجود اُن میں سے صرف ایک صورت ہے.....اور جو موجود نہیں وہ تناہی وعدم تناہی سے متصف نہیں ہوتا ، ہاں جب اُسے وہم میں موجود فرض کرلیں تو متصف ہوگا....اور اُس وقت یہ محال نہیں ہوگا کہ وہم میں جنہیں موجود فرض کریں اُن مفروضات میں بھی بعض ، دیگر بعض کے لیے علت ہوں۔کہ انسان بعض اوقات اپنے وہم میں یہ علل ومعلولات کا سلسلہ فرض کرتا ہے ـــــ مگر گفتگو موجوداتِ عینی میں ہے ذہنی میں نہیں ـــــ تو بچ جاتی ہیں صرف مَوتیٰ کی روحیں۔ان کے متعلق بعض فلسفیوں کا مذہب یہ ہے کہ وہ تعلق بہ ابدان سے قبل ایک اور ازلی تھیں ، اور ابدان سے جدا ہونے پر پھر ایک ہوجاتی ہیں ، تو روح میں تعدّد ہی نہیں ہے ، غیر متناہی ہونے سے موصوف ہونا تو دور کی بات ہے ـــــ اور دیگر کچھ فلسفیوں نے کہا.....روح جسم کے مزاج کے تابع ہے ، اور موت کا معنی ہے اسی روح کا فنا ہوجانا جو مزاجِ جسم کے تابع تھی ، اور ایسا نہیں ہے کہ روح کا جسم سے جدا اپنے جوہر ذات سے کوئی قوام ہو...تو اس مذہب پر

(ا) عبارت یوں ہونی چاہیے ولا يبعُد اذايُقدَّر في الوَهْم اَنْ كانتِ المقدّراتُ الخ یا یوں ہونی چاہیے ولا يبعُد اَنَّ مَا يُقَدَّرُ في الوهم كانتِ المقدّرات الخ ـ اس وقت ما کی طرف راجع المقدرات کا الف لام ہوگا یعنی ضمیر کی جگہ مظہر۔۱۲

Marfat.com

لا وجود للنفوس ، الا فی حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتفی النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون أصلًا، لا بوجود النهاية ولا بعدمها الافی الوهم اذا فُرِضُوا موجودِين ۔

والجواب :أن هذا الاشكال فی النفوس ، أوردناه علی ((ابن سينا)) و ((الفارابی)) والمحققين منهم ، اذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار ((أرسطاليس)) و ((المفسرين)) من الاوائل ، ومن عدَل عن هذا المسلك فنقول له :هل يتصور أن يحدُث شیٔ يبقیٰ أم لا ؟!فان قالوا :لا فهو محال ، وان قالوا :نعم ، قلنا :فاذاقدّرنا كل يوم حدوثَ شیٔ وبقاءَ ہ ، اجتمع الی الآن لا مَحالة موجوداتٌ لا نهاية لها ، فالدورة وان كانت منقضية ، فحصول موجود فيها يبقیٰ ولا ينقضی ، غيرُ مستحيل ، وبهذا التقدير يتقرر الاشكال ، ولا غرَض فی أن يكون ذلك الباقی ، نفسُ آدميٍ ، أوجنّی ، أو شيطان ، أو مَلَكٍ ، أو ما شئتَ من الموجودات ، وهذا لازم علی كل مذهب لهم ، اذ أثبتوا دوراتٍ لا نهاية لها

روح کا وجود صرف زندوں کے حق میں ہے ، اور زندے جو موجود ہیں محدود و متناہی ہیں غیر متناہی نہیں ، اور جو ارواح معدوم ہیں وہ سرے سے متصف ہی نہیں نہ متناہی ہونے سے نہ غیر متناہی ہونے سے ، ہاں وہم میں متصف ہوسکتی ہیں جب کہ انہیں موجود فرض کریں

جواب:۔ دربارۂ ارواح یہ اشکال ہم نے ابن سینا فارابی اور ان کے محققین پر نازل کیا ہے ، کہ انہوں نے روح کو جوہرِ قائم بنفسہ مانا ہے ـــــ یہی ارسطالیس کا ، اور اس کے کلام کے اوائلِ مفسرین کا مختار ہے

اور جو فلسفی اِس مسلک سے منحرف ہیں اُن سے ہم پوچھتے ہیں ـــــ آیا ایسی چیز کا حادث ہونا جو کہ باقی رہے ، ممکن ہے ، یا نہیں؟......بول نہیں سکتے....اور ہاں بولیں....تو ہم کہیں گے ....فرض کرو روز آنہ ایک چیز حادث ہوکر باقی رہی تو اب تک لامَحالہ غیر متناہی چیزیں وجود میں جمع ہوگئیں....تو دورۂ فلک اگر چہ نابود ہوگیا ، تاہم اس میں ایسی چیز کا وجود میں آنا جو باقی رہے اور نابود نہ ہو ، یہ محال نہیں....اور اِسی **تقدیرِ امکان** سے اشکال کا شکنجہ ان کی گردنوں پر کس جاتا ہے ، اس سے کیا غرض کہ باقی رہنے والی چیز روحِ انسانی ہے یا روحِ جنی یا شیطانی ، یا روحِ مَلکی ہے یا جس موجود کی تم چاہو منتخب کرلو ، یہ اشکال فلسفیوں کے ہر مذہب پر لازم ہے ـــــ کیوں کہ وہ فلک کے غیر متناہی دورے مانتے ہیں

Marfat.com

المسألة الخامسة

فى بيان عجزهم عن اقامة الدليل ، على أن اللّٰه واحد و أنه لا يجوز فرض اثنين ، واجِبَي الوجود ، كلٌّ واحد منهما لا علة له

واستدلالهم على هذا بمسلكين

المسلك الأول : **قولهم** : **انهما لو** كانا اثنين ، لكان نوع وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منهما ، وماقيل عليه :إنه واجب الوجود ، فلا يخلو :إما أن يكون وجوب وجوده لذاته ، فلا يُتصور أن يكون لغيره ، أو وجوب الوجود له لِعِلَّة ، فتكون ذات واجب الوجود معلولاً ، وقد إقتضت علةٌ له وجوبَ الوجود ، و نحن لا نريد بواجب الوجود ، الا مالا إرتباط لوجوده بعلة ، بجهة من الجهات ، و **زعموا** :أن نوع الانسان مقول على زيد و على عمرو ، و ليس زيد إنسانًا لذاته ، اذ لو كان إنسانًا لذاته ، لما كان عمرو إنساناً ،بل لِعِلَّة جَعَلَتْه إنساناً،و قد جَعَلَتْ عمرًا أيضًا انساناً،فتكثّرت الإنسانية بتكثّر المادة الحاملة لها

مسئلۂ خامسہ

—— " اللہ عزَّ وَ جلَّ ایک ہے ، اور دو واجب الوجود جن میں ہر ایک علت سے بے نیاز ہو فرض کرنا ممکن نہیں" —— اس پر دلیل قائم کرنے سے فلسفی عاجز ہیں۔

وحدانیتِ الٰہ اور استحالۂ اِثنینیت پر فلسفی استدلال دو دلیلوں سے ہے .... **دلیل اوّل**: فلسفی کہتے ہیں ——
واجب الوجود اگر دو ہوں تو نوعِ وجوبِ وجود اُن میں ہر ایک پر محمول ہوگی ، اور جس پر وجوبِ وجود محمول ہو اُس کا وجوبِ وجود یا تو لذاتہ ہوگا [یعنی وجوبِ وجود کے حمل کا منشاء خود ذات ہوگی] تو دوسرے کے لیے وجوبِ وجود نہیں ہو سکے گا..... یا اُس کا وجوبِ وجود کسی علت کے سبب ہوگا ، تو ذاتِ واجب الوجود معلول ہوگی ، اور کسی علت نے اُس کے لیے وجوبِ وجود کا اِقتضاء کیا ہوگا ، مقتضی ہوگی، حالانکہ واجب الوجود سے ہم نہیں مراد لیتے ہیں ، مگر وہ کہ کسی بھی جہت سے اُس کا وجود ، علت سے مربوط نہ ہو یعنی فلسفی سمجھتے ہیں کہ — نوعِ انسان زید پر محمول ہے ، اور عمرو پر بھی محمول ہے ، اور زید کے انسان ہونے کی علت اس کی اپنی ذات نہیں ہے ، کہ ایسا ہوتا تو عمرو انسان نہیں ہوتا..... بلکہ زید کا انسان ہونا ایک ایسی علت کے سبب ہوا جس نے اُسے انسان بنایا ، اور اُسی علت نے عمرو کو بھی انسان بنایا —— تو انسانیت میں تکثر اس وجہ سے ہوا کہ جو مادہ [یعنی ہیولیٰ]

Marfat.com

و تعلقها بالمادة معلولٌ ليس لذات الإنسانية ، فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ، ان كان لذاته ، فلا يكون إلا له ، وان كان لِعلّة ، فهو إذن معلول ، و ليس بواجب الوجود ، فقد ظهر بهٰذا أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحدًا ۔

قلنا :قولكم :نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لِعلّة ، تقسيمُ خَطَإٍفي وَضْعه ، فإنا قد بيّنا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال ، الاأن يراد به نفي العلة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول :لِمَ يستحيل ثبوت موجودَين لا علة لهما ، و ليس احدهما علةً للآخر ؟!فقولكم : إن الذى لاعلة له ، لاعلّة له لذاته أو لسبب ، تقسيمُ خطإٍ ، لأن نَفْيَ العلة و إستغناءَ الوجود عن العلة لا يُطلَب له علةٌ ، فأيُّ معنىً لقول القائل : إنّ ما لا علةَ له ، لا علة له إما لذاته أو لعلة ، إذ قولنا :لا علة له ، سَلْبٌ مَحْضٌ ، والسلب المحض ، لا يكون له علةٌ ولا سبب ، ولا يقال فيه :إنه لذاته أو لا لِذاته ۔

صورتِ نوعیہ انسانیہ کا حامل ہوا اُس میں تکثر تھا۔ اور صورتِ نوعیہ انسانیہ کا مادے سے تعلق معلول ہے [کہ وہ ایک علت کے سبب ہوا ہے] خود انسانیت کے سبب نہیں ہے ـــــ اسی طرح واجب الوجود کے لیے وجوبِ وجود کا ثبوت اگر لذاتہ ہے تو وجوبِ وجود صرف اُسی کے لیے ہوگا ، اور اگر وہ ثبوت کسی علت کے سبب ہو تو واجب الوجود معلول ٹھہرے گا ، اور واجب الوجود نہ ہوگا ـــ اِس سے ظاہر ہوا کہ واجب الوجود کا ایک ہونا ضروری ہے۔

اعتراض:۔ تم نے جو کہا ـــ "نوعِ وجوبِ وجود ، واجب الوجود کے لیے لذاتہ ہوگی یا کسی علت سے" ـــ یہ اپنی وضع اور اپنے تقریر ہی میں غلط تقسیم ہے۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ لفظِ ـــ "وجوبِ وجود" ـــ مجمل ہے ـــ ہاں اس سے معنی مرادلو ـــ "نفی علت ، یعنی علت نہ ہونا" ـــ تو ہم اس لفظ کو استعمال کر کے پوچھتے ہیں کہ...... ایسی دو ہستی کا ہونا جن کی کوئی علت نہ ہو اور نہ اُن میں ایک دوسرے کی علت ہو ، کیوں محال ہے؟...... تم جو کہتے ہو کہ ـــ " جس کے لیے علت نہیں اُس کے لیے یا تو خود اُس کی ذات کے سبب علت نہیں ہوگی ، یا کسی علت کے سبب ، علت نہیں ہوگی" ـــ یہ غلط تقسیم ہے ، اس لیے کہ نفیِ علت یعنی وجود کا علت سے بے نیاز ہونا ، اپنے لیے طالبِ علت نہیں...... تو یہ کہنا کیا معنی؟...... کہ ، جس کے لیے علت نہیں ، یا تو لذاتہ نہیں ہوگی ، یا کسی علت کے سبب نہیں ہوگی؟...... کیونکہ ہمارا قول ـ لَا عِلَّةَ لَهُ ' یعنی اس کے لیے علت نہیں ـــ یہ سلبِ محض ہے ، اور سلبِ محض کے لیے کوئی علت کوئی سبب نہیں ہوتا ، اور سلبِ محض کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ، وہ لذاتہ ہے یا لذاتہ نہیں ہے ۔

Marfat.com

وإن عنيتم بوجوب الوجود ، وصفًا ثابتًا لواجب الوجود ، سِوىٰ أنه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم في نفسه ، والذي يَنْسُبُكَ من لفظه ، نفيُ العلة لوجوده ، (ا) وهو سلب مَحْضٌ ، لا يقال فيه : إنه لذاته أو لعلة ؟ حتى يُبنىٰ على وضع هذاالتقسيم غَرَض۔ فدلّ أن هذا برهان من خَرَفٍ لا أصل له ۔

بل نقول : إن معنى قولكم :إنه واجب الوجود ، أنه لاعلة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة ، وليس كونه بلا علة معلّلاً أيضًا بذاته ، بل لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة أصلاً ۔

كيف؟وهذا التقسيم لا يتطرّق إلى بعض صفات الإثبات ، فضلًا عما يرجع إلى السَّلْب ، اذ لو قال

اوراگروجوبِ وجود سے ــــ "ایساوجودجس کی کوئی علت نہیں" ــــ مرادنہ لو ، بلکہ یہ مرادلوکہ وہ ذاتِ واجب الوجود کی ایک صفتِ ثبوتی ہے ، یعنی وجوبِ وجودکوازقبیلِ صفاتِ ذاتیہ مانو ، تووہ **اولاً** توفی نفسه غیر معقول ہے......اور **ثانیاً** لفظ "وجوبِ وجود" کاجومعنی تمہارے لائق ومناسب ہے وہ ہے ــــ نفي علت لوجوده (ا) اس کے وجود کی کوئی علت نہ ہونا ــــ اور یہ سلبِ محض ہے جس کے بارے میں یہ نہیں پوچھاجاسکتا کہ وہ لذاتہٖ ہے یاکسی علت سے ہے؟......حتیٰ کہ یہ تقسیم مقررکرکے اس پرکسی مقصودکی بنیادرکھو ، توپتہ چلاکہ یہ فاتر العقلی سے پیدا شدہ بے بنیاددلیل ہے۔

بلکہ ہم کہتے ہیں تمہارے قول ــــ "وہ واجب الوجود ہے" ــــ کے معنی یہ ہیں کہ......اُس کے وجود کی کوئی علت نہیں ، اوراس علت نہ ہونے کی بھی کوئی علت نہیں......یعنی اُس کاموجودِ بلاعلت ہونا ، اُس کی ذات کابھی معلول نہیں ــــ بلکہ نہ اُس کے وجود کی کوئی علت ، نہ وجودِ بلاعلت کی قطعًا کوئی علت۔

اُس کاوجودِ بلاعلت ، لذاته اور لالذاته کی تقسیم سے وراء کیسے نہ ہو ، جبکہ یہ تقسیم بعض صفاتِ ثبوتیہ [یعنی ذاتیہ] میں بھی جاری نہیں ہوتی......چہ جائیکہ وہ صفت جس کاحاصل معنیٰ ، سلب ہو......کیونکہ اگرکوئی کہے

ـــ قاموس میں ہے النَّسِيْبُ :المُناسِبُ ، یہ يَنْسُبُكَ اُسی سے مضارع ہوگا

(ا) کیونکہ تم واجب میں ہرطرح کی کثرت سے بھاگتے ہو ، اورتمام صفات کوسلب واضافت کی طرف پھیرتے ہو ، جیساکہ عنقریب اسی مسئلۂ خامسہ میں آرہاہے ، توجوبِ وجود کاوہی معنیٰ تمہیں راس آئےگا ، جس سے وجوبِ وجود صفتِ سلبی ٹھہرے ، باقی ایسا معنیٰ جس سے وجوبِ وجود صفتِ ذاتیہ ٹھہرے ، جوزائدبرذات ہوتی ہے ، یہ تمہیں راس نہیں آئےگا۔

الخَرَف: فسادالعقل[ت] خَرَف بالتحريك : بازگشتنِ عقل ازکلاں سالی [ص] : پیرانہ سالی سے عقل جاتی رہنا ، سٹھیاجانا۔

Marfat.com

قائل :السَواد لَوْن لذاته أو لعلة ؟ فإن كان لذاته ، لزِم أَلّا تكونَ الحُمْرة لونًا ، و أَلّا يكونَ هذا النوع أعنى اللونية ـ إلا لذات السواد ، وإن كان السواد لونًا لعلة ، جَعَلَتْهُ لونًا ، فينبغي أن يُعقل سَوادٌ ليس بلون ، أى لَمْ تَجْعَلْه العلةُ لونًا ، فإنّ ما يثبُت للذات ، زائدًا على الذات لِعلة ، يُمكن تقديرُ عدمه فى الوهم ، و إن لم يتحقق فى الوجود ، و لكن يقال :هذاالتقسيم خَطأٌ فى الوضع ، فلا يقا ل للسواد :إنه لون لذاته ، قولًا (۱) يَمْنعُ أن يكون ذٰلك لغيرذاته ، فكذالك لا يقال إن هذاالموجود واجب لذاته ، أى لا علة له لذاته ، قولًا يَمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال ـ

مسلكهم الثاني : أن قالوا :لو فرَضنا واجِبَي الوجود ، لكانا مُتماثِلَين من كل وجه ، أو مختلِفَين ، فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يُعقل التعدد والاثنينية ، اذالسَواد ان هما اثنان ،اذا كانا فى محلّين ،

ــــ سیاہی آیالذاتہٖ رنگ ہے یا کسی علت سے رنگ ہے؟..... اگرلذاتہ رنگ ہے ، یعنی اُس کے رنگ ہونے کی علت اُس کی اپنی ذات ہے ، تولازم آئے گا کہ سرخی رنگ نہ ہو ، اور یہ نوع یعنی لونیت [یعنی رنگ ہونا] صرف ذاتِ سیاہی کے لیے ہو.....اور اگر سیاہی کسی ایسی علت سے رنگ ہے جس نے اسے رنگ بنا دیا ہے تو چاہئے کہ ایسی سیاہی بھی ممکن ہو جو رنگ نہ ہو یعنی جسے علت نے رنگ نہ بنایا ہو ــــ کیونکہ جو چیز ذات کے لیے کسی علت سے زائد برذات ہوکر ثابت ہو ، اُس چیز کو وہم میں معدوم فرض کیا جاسکتا ہے ، اگرچہ وجودِ خارجی میں اُس چیز کا معدوم ہونا کبھی نہ پایا جائے

تواس کو کیا جواب دوگے؟.....یہی نا! کہ......یہ تقسیم اپنی اصل و بنیاد ہی میں غلط ہے ، لہذا سواد کو اُس طرح لذاتہ رنگ نہیں کہہ سکتے ، جس سے غیرِ ذاتِ سَواد کا رنگ ہونا محال ٹھہرے.....تو ایسے ہی ــ"یہ موجود ، لذاتہ واجب ہے .....یعنی اُس کا بلاعلت ہونا ، اس کی اپنی ذات کے سبب ہے"ــ یہ بھی اُس طرح نہیں کہہ سکتے ، جس سے یہ لازم آئے کہ ،ماسوائے ذاتِ واجب کسی بھی حال میں واجب نہیں ہوسکتا ، یعنی موجودِ بلاعلت نہیں ہوسکتا۔

فلسفی دلیلِ ثانی:۔ اگر ہم دو واجب الوجود فرض کریں ، تو وہ ہر جہت سے ایک جیسے ہونگے ، یا مختلف ہونگے ، ہر جہت سے باہم مماثل ہوں تو تعدد معقول نہیں ، یعنی وہ دو نہیں ہوسکتے ــــ کیونکہ دو سیاہی جبھی دو ہوں گی کہ دو محل میں ہوں،

(۱) قولا يمنع أن يكون الخ قولا مصدر مفعول مطلق ہے ، يمنع الخ اس کی صفت ہے ـ

Marfat.com

أو فی محلّ واحد ، ولکن فی وقتین ، أو السّوادُ والحَرَکة فی محل واحد ، فی وقت واحد ، هما اثنان لاختلاف ذاتَیهما ، أمّا اذالم تختلف الذاتان کالسوادین ، ثم اتحد الزمان والمکان ، لم یُعقل التعدد ، و لو جاز أن یقال :فی وقت واحد ، فی محل واحد سوادان ، لجاز أن یقال فی حق کل شَخْص إنه شخصان ، و لٰکن لیس یَتبیَّن بینهما مغایرة ـــــ وإذا استحال التماثل من کل وجه ، ولا بد من الإختلاف ، ولم یکن بالزمان ولا بالمکان ، فلا یبقیٰ إلا الاختلاف فی الذات ۔

و مهما اختلفا فی شیٔ ، فلا یخلُو ، إما أن یشترکا فی شیٔ ، أو لایَشترِکا فی شیٔ ، فإن لم یشترِکا فی شیٔ فهو محال ، إذ یلزم ألّا یشترِکا فی الوجود ، ولا فی وجوب الوجود ، ولا فی کون کل واحد قائمًا بنفسه لا فی موضوع ۔

فإذااشترکا فی شیٔ ، واختلفافی شیٔ ، کان ما فیه الاشتراك غیرما فیه الاختلاف،فیکون ثَمَّ ترکُّبٌ وانقسامٌ بالقول ۔ وواجبُ الوجود لا ترکیب فیه ،

یا ایک محل میں ہوں مگر دو وقتوں میں ...... یا سیاہی اور حرکت کہ بہ یک وقت ایک محل میں ہوں ، وہ اس لیے دو ہیں کہ ان کی ذات ہی مختلف ہے ـــــ رہا جب ذات مختلف نہیں جیسے دوسیاہیاں ، پھر زمان ومکان ایک ہو ، تو تعدد معقول وممکن نہیں ـــ اور اگر ایک وقت ایک محل میں دوسیاہیاں کہی جاسکتی ہیں ، تو ہر شخص کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ .... وہ ہیں دو شخص مگر اُن میں باہم غیریت ظاہر نہیں ہے

اور جب دو واجب الوجود کا ہر طرح سے ایک جیسا ہونا محال ، اور مختلف ہونا ضروری ہوا ، اور اختلاف وہاں زمان و مکان سے ہے نہیں ، تو بچ جاتا ہے صرف یہ کہ ذات ہی میں اختلاف ہو۔

اور جب دونوں کسی شی میں مختلف ہوں گے ، تو یا کسی شی میں باہم شریک بھی ہوں گے ، یا کسی بھی شی میں باہم شریک نہ ہوں گے ..... شریک نہ ہوں یہ محال ہے ، کیونکہ اِس سے لازم آئے گا کہ نہ وہ وجود میں باہم شریک ہوں ، نہ وجوبِ وجود میں ، اور نہ قائم بالذات لافی موضوع ہونے میں۔

اور جب کسی شی میں باہم شریک ، اور کسی میں باہم مختلف ہوں گے ، تو جس شی میں شرکت ہے وہ ، اور جس شی میں اختلاف ہے وہ ، دونوں غیر غیر ہوں گی ،تو وہاں ترکُّب ہوگا،اور مرتبۂ تصورِ ذات میں انقسام ہوگا ـــ حالانکہ واجب الوجود

Marfat.com

وكما لا ينقسم بالكمّيّة ، فلا ينقسم أيضًا بالقول الشارح إذلا تتركّب ذاته من أمور ، يدُلّ القول الشارح على تعددها ، كدلالة الحَيَوان و الناطق ، على ما تقوّم به ماهيةُ الإنسان ، فإنه حَيَوان و ناطق ، و مدلول لفظ الحيوان من الإنسان ، غيرُمدلول لفظ الناطق ، فيكون الإنسان متركّبًا من أجزاء ، تنتظم في الحدّ بألفاظ ، تدل على تلك الأجزاء ، و يكون إسم الإنسان لمجموعها ، و هذا لا يُتصور في واجب الوجود ، ودون هذا لا تُتصور الإثنينية ۔

والجواب أنه مُسلّم أنه لا تُتصور الاثنينية ، إلا بالمغايَرة في شئ مّا ، وأن المتماثلين من كل وجه لا يُتصور تغايرهما ، ولكن قولكم :إن هذاالنوع من التركيب محال في المبدأالأول ، تحكّم مَحْض ، فما البرهان عليه؟!

وَلْنَرْسُم هذه المسألة على حِيالها ، فإن من كلامهم المشهور ، أنّ المبدأالأول لا ينقسم بالقول الشارح

میں کسی طرح ترکیب نہیں ، اور جس طرح وہ کمیت ومقدار میں منقسم نہیں ، قولِ شارح میں بھی منقسم نہیں ـــ کیونکہ اس کی ذات ایسے امور سے بھی مرکب نہیں ، جن کے تعدد پر قولِ شارح دلالت کرتا ہے ، جیسے ماہیتِ انسان کے مابہ القِوام پر ''حیوان اور ناطق'' کے الفاظ دلالت کرتے ہیں ، کیونکہ انسان حیوان اور ناطق ہے۔ اور لفظ حیوان ، ماہیتِ انسان کے جس جز کو بتاتا ہے وہ اور ہے ، اور لفظِ ناطق جس جز کو بتاتا ہے وہ اور ہے ، تو انسان اُن اجزاء سے مرکب ہے جو تعریف میں بالترتیب رکھے گئے ہیں ، ایسے الفاظ کے جامے میں جو اُن اجزاء پر دلالت کرتے ہیں ، اور انسان نام اُن اجزاء کے مجموعے کا ہے ـــ یہ ترکیب اور انقسام بہ قولِ شارح ، واجب الوجود میں متصور نہیں...... اور اس کے بغیر اثنینیت یعنی دو ہونا ممکن نہیں۔

اعتراض:۔ مانا کہ........ اثنینت یعنی دو ہونا ممکن نہیں ، جب تک کہ اُن دو میں کسی نہ کسی چیز کے اعتبار سے فرق نہ ہو ، اور جو دو ہر طرح سے ایک جیسے ہوں ، اُن کا باہم غیر غیر ہونا معقول نہیں........ مگر تم نے جو کہا کہ ـــ '' اس قسم کی ترکیب مبدأ اول میں محال ہے'' ـــ یہ نرا بے دلیل حکم ہے ۔ تو اس پر دلیل کیا ہے؟

اس مسئلے کو ہم اس کے تمام پہلوؤں کے ساتھ لکھیں ، کیونکہ فلسفیوں کی یہ ایک مشہور بات ہے کہ ـــ '' مبدأ اول ، قولِ شارح میں منقسم نہیں جیسا کہ مقدار میں منقسم نہیں'' ـــ

رَسَمَ (ن) الكِتَابَ رَسْمًا : كَتَبَهٗ [م] **حِيال** بالکسر: مُقابل ، سامنے [ق ص]

Marfat.com

، كما لا ينقسم بالكِمِّيّة ، وعلى هذا ينبنى إثبات وحدانية اللّٰه تعالى عندهم ـ

بل زعموا :أن التوحيد لا يَتِمّ إلا بإثبات الوحدة لذات البارى سبحانه من كل وجه ، و إثبات الوحدة بنفى الكثرة من كل وجه ، والكثرة تتطرّق إلى الذوات من خمسة أوجه :

الأول : بقَبول الانقسام فعلًا ، أو وهمًا ، فلذلك لم يكن الجسم الواحد ، واحدًا مطلقًا ، فإنه واحد بالاتصال القائم القابلِ للزوال ، فهو منقسم فى الوهم بالكِمِّيّة ، وهذامحال فى المبدأ الأول ـ

الثانى: أن ينقسم الشئ فى العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكِمِّية ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة ، فإن كل واحد من الهيولى والصورة ، و إن كان لا يُتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شيئان مختلفان بالحدّ والحقيقة ، يحصُل من مجموعهما شئ واحد هو الجسم ، و هذا أيضًا منفىّ عن اللّٰه سبحانه و تعالى،فلا يجوز ان يكون البارى سبحانه صورةً فى جسم ، ولا هيولى لجسم ، ولا مجموعَهما أما منعُ مجموعهما ، فلعلّتين : **إحداهما** أنه منقسم بالكِمِّيّة عند التجزئة ، فعلًا أو وهمًا ـ

اور اِسی پر اُن کے یہاں اثباتِ وحدانیت مبنی ہے۔

بلکہ ان کا زعم ہے کہ ـــ توحید تام نہیں ہوگی تاوقتیکہ ذاتِ باری سُبْحَانَہٗ وَ تَعَالیٰ کے لیے ہر جہت سے وحدت ثابت نہ کریں .... اور اثباتِ وحدت ، ہر طرح کی کثرت کی نفی سے ہوگا..... اور کثرت پانچ جہتوں سے ذات کی طرف راہ پاتی ہے۔

اول فعلی یا وہمی تقسیم قبول کرنے سے ـــ یہی وجہ ہے کہ جسمِ واحد ، واحدِ مطلق نہیں.....کہ وہ اُس اتصال سے واحد ہے ، جو اس کے ساتھ قائم ہے ، اور قابلِ زوال ہے ..... تو جسم ، وہم میں تقسیمِ مقداری قبول کرتا ہے ـــ یہ صورتِ کثرت، مبدأ اول میں محال ہے .... **ثانی** یہ کہ شی ، تقسیمِ مقداری کے تو قابل نہ ہو ، البتہ عقل میں دو مختلف معنوں میں تقسیم قبول کرے .....جیسے جسم کا ہیولیٰ وصورت میں انقسام ، کہ ہیولیٰ وصورت میں سے ہر ایک کا بغیر دوسرے کے مستقل وجود اگرچہ متصور نہیں ، تاہم حدوحقیقت میں وہ دو مختلف چیزیں ہیں ، جن کے مجموعہ سے شیِ واحد یعنی جسم حاصل ہوتا ہے ـــ یہ صورتِ کثرت بھی اللہ سُبْحَانَہٗ وَ تَعَالیٰ سے منفی ہے ، کیونکہ ناممکن ہے کہ باری تعالیٰ جسم میں موجود صورت ہو ، یا جسم کے لیے ہیولیٰ ہو ، یا ہیولیٰ وصورت کا مجموعہ ہو مجموعہ ہونا دوعلتوں سے محال ہے ـــ **ایک** یہ کہ مجموعہ وقتِ تجزیہ مقدار میں فعلی یا وہمی تقسیم قبول کرتا ہے

اِنْبَنیٰ عَلَیْهِ کَذَا :تَرَتَّبَ علیه [م] : اس بات کی بنیاد وہ ہے

Marfat.com

والثانية: أنه منقسم بالمعنى إلى الصورة و الهيولى ۔ ولا يكون مادةً، لأنها تحتاج إلى الصورة، وواجب الوجود مستغنٍ من كل وجه، فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشئ آخر سواه ۔ ولايكون صورةً لأنها تحتاج إلى مادة .... **الثالث**: الكثرة بالصفات، بتقدير العلم والقدرة والإرادة، فإن هذه الصفاتِ إن كانت واجبةَ الوجود كان وجوب الوجود مشترَكًا بين الذات، و بين هذه الصفات، و لزِمتْ كثرةٌ في واجب الوجود، وانتفت الوحدةُ........**الرابع**: كثرة عقلية تحصُل بتركيب الجنس و الفصل، فإن السَواد سواد ولون، و السَوادِيّة غير اللَونيّة في حق العقل، بل اللونية جنس، والسوادية فصل، فهو مركب من جنس و فصل، و الحَيَوانية غير الإنسانية في العقل، فإن الإنسان حَيَوان و ناطق، والحيوان جنس، والناطق فصل، وهو مركب من الجنس والفصل، وهذا نوعُ كثرة ۔فزعَموا: أن هذاأيضًا منفيّ عن المبدأ الأول ۔

الخامس: كثرة تلزَم من جهة تقدير ماهية، و تقدير وجود لتلك الماهية، فإن للإنسان ماهيةً قبل

دوسری علت یہ کہ مجموعہ از روئے معنیٰ ہیولیٰ وصورت میں تقسیم قبول کرتا ہے۔حالانکہ باری تعالیٰ مادہ نہیں ہوسکتا۔کہ مادہ ، محتاجِ صورت ہوتا ہے۔اورواجب الوجود ہر جہت سے بے نیاز ہوتا ہے۔تو ممکن نہیں کہ اُس کا وجوداُس کے سوا کسی اورشی سے مربوط ہو ___ اوروہ صورت بھی نہیں ہوسکتا۔کہ صورت مادے کی محتاج ہوتی ہے۔

ثالث:۔ صفات سے کثرت۔یوں کہ علم ، ارادہ ، قدرت مانیں۔کہ یہ صفات اگرواجب الوجودہوں تو وجوبِ وجود ، ذات اور اِن صفات میں مشترک ہوگا۔اورواجب الوجود میں تکثر وتعدد لازم آئے گا۔اوروحدت منتفی ہوجائے گی

رابع:۔ کثرتِ عقلیہ جوجنس وفصل کے ترکّب سے حاصل ہوتی ہے۔چنانچہ سواد ، سواد ہےاوررنگ۔اورعندالعقل سوادیت اور ہے ، اورلونیت یعنی رنگ ہونا اور ہے۔بلکہ لونیت جنس ہےاورسوادیت فصل۔تو سوادعندالعقل جنس وفصل سے مرکب ہوا۔اورعندالعقل حیوانیت اور ہے ، اورانسانیت اور۔کیونکہ انسان حیوانِ ناطق ہے ، حیوان جنس اورناطق فصل ہے۔ اورانسان جنس وفصل سے مرکب ہے۔یہ بھی ایک طرح کی کثرت ہے۔لہذا فلاسفہ کے نزدیک یہ بھی مبدأ اول سے منفی ہے۔

خامس:۔ وہ کثرت جواس طرح سے لازم آئے کہ ماہیت کو من حیث ھی ھی فرض کریں ، یعنی ماہیت بکیفیتِ ماہیت۔پھراُس ماہیت کے لیے وجودفرض کریں ، یعنی ماہیت کوموجوددیکھیں۔چنانچہ انسان کے لیے وجود سے پہلے ایک ماہیت ہے ، اوروجوداُس ماہیت پرطاری اوراُس ماہیت کی طرف مضاف ومنسوب ہے۔یوں ہی مثال کےطور پر مثلث

Marfat.com

الوجود، والوجود يَرِدُ عليها، و يُضاف إليها، و كذا المثلّث مثلًا له ماهية و هى أنه شكل تُحيط به ثلاثةُ أضلاع، و ليس الوجود جزءًا من ذات هذه الماهية، مقوّمًا لها، ولذلك يجوز أن يُدرِك العاقل ماهية الإنسان، و ماهية المثلث، و ليس يَدرِى أن لهما وجودًا فى الأعيان أم لا، و لو كان الوجود مقوّمًا لماهيته لَمَا تُصوِّر ثبوت ماهيته فى العقل قبل وجوده۔ فالوجود مضاف إلى الماهية، سواء كان لازمًا بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة، كالسماء، أو عارضًا بعد مالم يكن، كماهية الإنسان فى زيد و عمرو، و ماهية الأعراض والصور الحادثه۔

فزعموا :أن هذه الكثرة أيضًا يجب أن تُنفىٰ عن الأول، فيقال :ليست له ماهيةٌ، الوجودُمضافٌ إليها، بل الوجود الواجب له كا لماهية لغيره، فالوجود الواجب ماهية، و حقيقة كلية، و طبيعة حقيقية ،كما أن الإنسان، والشَجَرة، والسماء، ماهية، إذ لو ثبت له ماهية، لكان الوجود الواجب لازمًا لتلك الماهية، غيرَ مقوّم لها، واللازم تابع و معلول، فيكون الوجود الواجب معلولًا، و هو مناقض لكونه واجبًا۔

کے لیے ایک ماہیت ہے ، کہ مثلث ایک ایسی شکل ہے جسے تین اضلاع محیط ہوں ، وجوداس ماہیت کا جزاوراس ماہیت کا مُقوِّم نہیں۔اسی لیے یہ ممکن ہے کہ ادراک کرنے والا ماہیتِ انسان اور ماہیتِ مثلث کا ادراک کرے ، اور یہ نہ جانے کہ آیا ان کے لیے وجودِعینی خارجی ہے یانہیں ہے۔وجوداگران کی ماہیت کامُقوّم ہوتا توان کے وجود سے پہلے عقل میں ان کی ماہیت کا آنا ممکن نہ ہوتا۔تو معلوم ہوا کہ وجود ، ماہیت کی طرف منسوب ہوتا ہےخواہ لازم ہوکر ، کہ وہ ماہیت خارج میں بغیروجود کے نہ پائی جائے ، جیسے آسمان۔یاعارض ہوکر ، کہ وجود پہلے نہ تھابعدکوہوا ، جیسے زیدوعمرو میں انسان کی ماہیت ، اوراعراض وصُوَرِحادثہ کی ماہیت ، کہ ان ماہیتوں پروجودبعد میں طاری ہو

فلسفی کہتے ہیں اس کثرت کا بھی اول سے منفی ہوناواجب ہے ۔چنانچہ کہاجائے گا کہ اُس کے لیے ماہیت نہیں جس کی طرف وجودمضاف ہو۔بلکہ وجود جواس کے لیے واجب ہے وہ ایسے ہی ہے جیسےاوروں کے لیے ماہیت ــــــ تو وہ وجود ہی ماہیت ہے ، حقیقتِ کلیہ ہے ، طبیعتِ حقیقیہ ہے ــــــ جیسےانسان شجر آسمان ماہیت ہیں ـــ کہ اس کے لیے اگر ماہیت ثابت ہوتو وجود جوکہ واجب ہےاس ماہیت کے لیے لازم اورغیرمُقوّم ہوگا ، اورلازمْ تابع اورمعلول ہوتا ہے ، تووہ وجود جوکہ واجب ہےمعلول ہوگا ، حالانکہ یہ اُس کے واجب ہونے کے منافی ہے۔

Marfat.com

و مع هذا فإنهم يقولون في الباري تعالى :إنه مبدأ ، و أوّلٌ ، و موجود ، و جوهر ، و واحد ، و قديم ، و باقٍ ، و عالم ، و عقل ، و عاقل ، و معقول ، و فاعل ، و خالق ، و مريد ، و قادر ، و حيّ ، و عاشق ، و معشوق ، و لذيذ ، و متلذِّذ ، و جَوَاد ، و خيرٌ مَحْضٌ ، و زعَموا :أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، لا كثرة فيه ، و هذا من العجائب ....فينبغي أن نُحقِّق مذهبَهم للتفهيم أولاً ، ثم نشتغل بالاعتراض ، فإن الاعتراض على المذهب ، قبل تمام التفهيم ، رميٌ في عَماية ۔

والعُمدة في فهم مذهبهم ، أنهم يقولون :ذات المبدأالأول واحدة ، و إنما تكثُر الأسامي بإضافة شئ إليه ، او إضافته إلى شئ ، أو سلبِ شئ عنه ، والسلب لا يُوجِب كثرةً في الذات المسلوب عنه ، ولاالإضافةُ تُوجِب كثرةً ، فلاينكرون إذن كثرةَ السُلوب ، و كثرةَ الإضافات ، و لكنّ الشأن في ردّ هذه الأمور كلّها إلى السلب والإضافة ۔

فلسفی اس تمام نفیِ کثرت کے باوجوداللہ تعالیٰ کے لیے بولتے ہیں کہ ـــــ ”وہ مبدأ ہے ، اول ہے ، موجود ہے ، جوہر ہے ، واحد ہے ، قدیم ہے ، باقی ہے ، عالم ہے ، عقل وعاقل ومعقول ہے ، فاعل خالق ذی ارادہ صاحبِ قدرت ہے ، حی ہے ، عاشق ومعشوق ولذیذ و متلذِّذ ہے ، جَواد ہے ، خیرِ محض ہے“ ـــ اور سمجھتے ہیں کہ ـــ ”یہ سب ایک ہی معنیٰ کی تعبیر ہے اس میں کثرت نہیں ہے“ ـــ یہ طرفہ عجوبہ ہے۔

مناسب ہے کہ پہلے ان کے مذہب کو ان کے دلائل کے ساتھ سامنے کردیں ، تاکہ ناظرین اُسے سمجھ لیں ۔ پھر اعتراض میں مشغول ہوں۔ کیونکہ کسی مذہب پر کامل تفہیم کے بغیر اعتراض کرنا اندھیرے میں تیر چلانا ہے۔

ان کا مذہب سمجھنے میں سرفہرست ان کا یہ قول ہے کہ ـــ ذاتِ مبدأِ اول واحد ہے۔ اسماء جو بہ کثرت ہیں کسی چیز کی اس کی طرف نسبت واضافت ، یا اس کی کسی چیز کی طرف نسبت واضافت ، یا اُس سے کسی چیز کی نفی وسلب ، کے سبب ہیں ـــ اور سلب ، ذاتِ مسلوب عنہ میں کثرت کا مُوجِب نہیں ، اور نہ اضافت مُوجِب کثرت ہے۔ لہذا فلسفی کثرتِ سُلوب اور کثرتِ اضافات کے منکر نہیں۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ وہ علم وحیات وقدرت وغیرہ امورِ مذکور بالا کو سلب واضافت کی طرف پھیرتے کس طرح ہیں۔

تَلَذُّذ: مزہ گرفتن: مزہ حاصل کرنا[غ] ، **العَمَايَة** :بقِيَّةُ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ : رات کی بقیہ تاریکی[ت] ، **العُمْدَة** ' بالضم :مَا يُعْتَمَدُ عليه : معتمد ، قابلِ بھروسہ[ق ت] العُمْدَةُ رَئِيسُ العَسْكَر [ق م] :قافلہ سالار

Marfat.com

فقالوا :إذا قيل :له (أول) ، فهو إضافة إلى الموجودات بعده ، و إذا قيل :(مبدأ) فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه ، وهو سبب له ، فهو إضافة له إلى معلولاته ، وإذا قيل :(موجود) فمعناه:معلوم ، وإذا قيل :(جوهر) فمعناه الوجودُ ، مسلوبًا عنه الحلولُ في موضوع ، و هذا سلب ، و إذا قيل :(قديم) فمعناه سلب العدم عنه أولًا ، و إذاقيل : (باقٍ) فمعناه سلب العدم عنه آخِرًا ، فيرجِع حاصل القديم و الباقي ، إلى أن الوجود ليس مسبوقًا بعدم ، ولا ملحوقًا بعدم ، وإذا قيل :(واجب الوجود)فمعناه أنه موجود لا علة له ، وهو علة لغيره ، فيكون جمعًا بين السلب والإضافة ، إذ نَفْيُ علة له ، سَلْبٌ ، و جعلُه علةً لغيره ، إضافةٌ ، و إذا قيل:(عقل) فمعناه أنه موجود برئ من المادة ، وكل موجود هذه صفته ، فهو عقل ، أى يَعقِل ذاتَه ، و يَشعُر بها ، وَيعقِل غيرَه ، و ذات الله تعالى هذه صفتها ، أى هو برئ عن المادة ، فإذَنْ هو عقل ، وهما عبارتان عن معنى واحد ، و إذا قيل :(عاقل) فمعناه أن ذاته الذى هو عقل ، له معقول ، هو ذاته

چنانچہ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ ـــــ ''جب اسے **اول** کہا جاتا ہے تو یہ اُن موجودات کی طرف اضافت ہے جو کہ اُس کے بعد ہیں۔ جب اسے **مبدأ** کہا جاتا ہے تو یہ اشارہ ہے اس طرف کہ اوروں کا وجود اُس سے ہے اور وہ اوروں کے وجود کا سبب ہے تو یہ اُس کی اپنے معلولات کی طرف اضافت ہوئی۔ جب اُسے **موجود** کہا جاتا ہے تو اس کا معنیٰ تو معلوم ہی ہے۔ جب **جوہر** کہا جاتا ہے تو اس کا معنیٰ ہے **وجود** اس شان کا کہ کسی موضوع میں حال ہونا اس سے مسلوب ہو۔ یہ سلب ہوا۔ جب کہا جاتا ہے **قدیم** تو اس کا معنیٰ ہے جانبِ ازل میں اُس سے سلبِ عدم۔ جب اسے **باقی** کہا جاتا ہے تو اُس کا معنیٰ ہے جانبِ ابد اُس سے سلبِ عدم۔ تو قدیم اور باقی کے معنیٰ کا مآل یہ ہے کہ اُس کے وجود پر عدم سابق نہیں اور نہ اُس کے وجود کو عدم لاحق ہو۔ جب کہا جاتا ہے **واجب الوجود** تو اس کا معنیٰ ہے کہ وہ ایسا موجود ہے جس کی کوئی علت نہیں اور وہ اوروں کے لیے علت ہے۔ تو اسمِ ''واجب الوجود'' سلب واضافت کا جامع ہے کہ اس کے لیے علت کی نفی سلب ہے اور اوروں کے لیے اُسے علت ٹھہرانا اضافت ہے۔ جب اسے **عقل** کہا جاتا ہے تو اس کا معنیٰ ہے وہ موجود کہ مادے سے پاک ہے۔ اور جس موجود کی بھی یہ شان ہو وہ عقل ہے یعنی اپنی ذات کو جانتا اور اپنی ذات کی خبر رکھتا ہے اور اوروں کو بھی جانتا ہے۔ اور ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کی یہی شان وصفت ہے کہ وہ مادے سے پاک ہے۔ لہٰذا وہ عقل ہے۔ اور اپنی ذات کا علم اور اوروں کا علم دونوں ایک ہی معنیٰ کی تعبیر ہیں۔ اور جب اُسے **عاقل** کہا جاتا ہے تو اس کا معنیٰ ہے کہ اُس کی ذات جو کہ عقل ہے اُسے معلوم ومعقول ہے۔ وہ معلوم ومعقول اُس کی ذات ہے

Marfat.com

فإنه يشعُر بنفسه ، و يعقِل نفسَه ، فذاته معقول ، و ذاته عاقل ، و ذاته عقل ، والكل واحد ، إذ هو (**معقول**) من حيثُ إنه ماهية مجردة عن المادة ، غيرُ مستورة عن ذاته ، الذى هو عقل ، بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شئ مستورًا عنه ، و لمّا عقل نفسَه ، كان عاقلًا ، و لمّا كان نفسُه معقولًا لنفسه ، كان معقولًا ولمّا كان عقله بذاته ، لابزائد على ذاته ، كان عقلًا ، ولا يبعُد أن يتّحد العاقل والمعقول ، فإن العاقل إذا عَقَلَ (كَونَهُ عاقلًا) عقله بـ (كونه عاقلًا) فيكون العاقل والمعقول واحدًا بوجهٍ مّا ، و إن كان عَقْلُنا يُفارِق عَقلَ الأول ، فإنّ ما للأول بالفعل أبدًا، ومالنا يكون بالقوة تارةً ، وبالفعل تارةً أُخرىٰ ۔وإذاقيل :(**خالق**) و (**فاعل**) و (**بارئ**) و سائرُ صفات الفعل ، فمعناه ان وجوده وجود شريف ، يَفيض عنه وجودُالكل فَيضانًا لازمًا ، و أن وجود غيره حاصل منه و تابع لوجوده ، كما يَتْبع النورُ الشمسَ ، والإسخانُ النارَ ، ولا تُشْبِهُ نسبةُ العالَم إليه ، نسبةَ النور إلى الشمس ، إلافى كونه معلولًافقط ، و إلا فليس هو كذلك ، فإنّ الشمس لا تشعُربفَيَضان النورعنها ، ولا النارُ بفَيَضان الإسخان ، فهو طَبْعٌ مَحْضٌ ، بل الأول عالم بذاته ،

کیونکہ وہ اپنی ذات کی خبر رکھتا اور اپنی ذات کو جانتا ہے۔تو اس کی ذات ہی معقول ذات ہی عاقل اور ذات ہی عقل ہے اور سب ایک ہیں۔اس لیے کہ وہ **معقول** ہے اس حیثیت سے کہ وہ مادے سے وراء ایسی ماہیت ہے جو خود اپنی ذات سے پوشیدہ نہیں ، وہ ذات جو کہ عقل ہے یعنی مادے سے مجرّد ماہیت ہے جس سے کوئی شی پوشیدہ نہیں۔اور جب اپنی ذات کو جانا تو عاقل ہوا اور چوں کہ اُسی کی ذات اُسے معلوم ہوئی لہٰذا وہ معقول ہوا۔اُور جب اس کا جاننا اُس کی اپنی ذات سے ہے ، کسی زائد برذات امر سے نہیں تو عقل ہوا۔اور کچھ بعید نہیں کہ عاقل ومعقول ایک ہوں۔کیونکہ عاقل جب اپنا عاقل ہونا جانے گا تو اپنے عاقل ہونے ہی سے جانے گا تو عاقل و معقول ایک طرح سے واحد ہوئے۔اگرچہ ہمارے علم میں اور اول کے علم میں فرق ہے ، کہ اول کے لیے جو ہے وہ ہمیشہ بالفعل ہے ، اور ہمارے لیے جو ہے وہ کبھی بالقوہ ہوتا ہے اور کبھی بالفعل۔

اور جب کہا جاتا ہے **خالق فاعل باریٔ** اور تمام صفاتِ افعال ، تو اِن کا معنیٰ ہوتا ہے کہ اُس کا وجود ، عالی مرتبہ وجود ہے جس سے سب کے وجود کا بطورِ لزوم فیضان ہوتا ہے ، اور اوروں کا وجود اُسی سے حاصل اور اُسی کے وجود کے تابع ہے، جیسے روشنی سورج کے اور گرمی آگ کے تابع ہوتی ہے۔اور عالَم کی اُس کی طرف جو نسبت ہے وہ فقط معلول ہونے میں نور و آفتاب کی نسبت کی طرح ہے ، ورنہ وہ نسبت اس نسبت جیسی نہیں، کیونکہ سورج کو کچھ خبر نہیں کہ اس سے نور کا فیضان ہو رہا ہے اور نہ آگ کو اس کا علم کہ اس سے گرمی پھوٹ رہی ہے۔اس لیے کہ یہ بارانِ سوزش، محض طبیعت ہے۔اس کے برخلاف اول

Marfat.com

وأن ذاته مبدأٌ لوجود غيره ، فَفَيَضان ما يَفيض عنه معلوم له ، فليس به غَفْلَةٌ عمّا يصدُرعنه ، ولا هو أيضًا كـا لواحد مِنّا ، إذا وقَف بين مريض و بين الشمس ، فاندفع حَرُّ الشمس عن المريض بسببه لاباختياره ، و أنه(۱)عالم بأن كماله في أن يفيض عنه غيرُه _أي الظِلّ_ وإن كان الواقف أيضًامريدًا لوقوع الظل فلا يُشبِهه أيضًا ، فإن المُظِلَّ الفاعلَ لِلظِّلّ شَخْصُه وجِسمُه ، و العالِم الراضي بوقوع الظلِّ نفسُه لا جسمُه ، و في حق الأول ليس كذلك ، فإن الفاعل منه هو العالِم ، و هو الراضي _أي أنّه غيرُ كارهٍ له_ فإنه عالم بأن كماله

اپنی ذات کو جانتا ہے ، اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کی ذات اوروں کے وجود کا مبدأ ہے ، تو اسے اپنی ذات سے جاری فیضِ وجود کا فیضان معلوم ہے ، تو جو کچھ اُس سے صادر ہو رہا ہے وہ اس سے بے خبر نہیں ___ نیز وہ ہم میں کے کسی شخص کے مانند نہیں کہ جب وہ شخص مریض اور سورج کے درمیان کھڑا ہو جائے تو اس کے سبب مریض سے سورج کی تپش رک جاتی ہے ، مگر یہ اُس شخص کے اختیار سے نہیں ہوتا ، اور نہ ہی وہ یہ جانتا ہے کہ مجھ سے کوئی شیِ دیگر یعنی سایہ فیضِ وجود پا رہا ہے۔اور اگر کھڑا رہنے والا چاہے کہ سایہ پڑے تو بھی اول کے جیسا نہیں ہوگا۔کیونکہ مُظِل یعنی سایہ کرنے والا اُس کا جسم اور اُس کا قالب ہے۔اور سایہ پڑنے کو جاننے اور اس پر راضی ہونے والا وہ خود ہے ، نہ کہ اُس کا جسم۔اور اول کے حق میں ایسا نہیں۔اِس لیے کہ وہاں جو فاعل ہے وہی عالم ہے ، اور وہی راضی ہے ،یعنی فیض کو ناگوار نہیں رکھتا ہے ، کیونکہ جانتا ہے کہ اُس کا کمال اِس میں ہے کہ

(۱) وَأَنَّهُ :یہ''اِخْتِيَارِه''پر معطوف ہے ، یعنی لاباختياره وعلمِه بان كماله الخ۔

فَاضَ(ض) الماءُ فَيْضًا فَيَضَانًا : كَثُرَ حَتّٰى سَالَ عَلٰى ضِفَّةِ الوادي [ق ت]:پانی بہ کثرت ہو کر وادی کے کنارے سے ابل پڑا ___ **فَيْض**:رواں شدنِ اشک[ص]:آنسو کا بہنا۔ **اِظلال** [ص]: سایہ افگندن:سایہ ڈالنا سایہ کرنا۔ **شخص**:قالب ، ڈھانچہ ، تن وبدنِ انسان وحیوان ___ الشَّخْصُ : سَوادُ الانسانِ و غَيْرِهٖ تَرَاهُ مِنْ بُعْدٍ : انسان وغیرہ کا قالب جو تمہیں دور سے دکھائی دے ، اور تاج میں ہے کہ خطّابی وغیرہ نے بیان کیا کہ لَا يُسَمّٰى شَخْصًا اِلَّا جِسْمٌ مُؤَلَّفٌ لَهٗ شُخُوْص وَ ارْتِفَاعٌ : یعنی''شخص''ایسے ہی جسم کو کہا جاتا ہے جو مرکب ہو اور اُس میں ابھار ہو ، شُخُوْص (ف) مصدر کا معنیٰ ہے ارتفاع یعنی ابھار[ق] ___ نیز تاج وقاموس میں ہے السَّواد:الشَّخْصُ ، لِاَنَّهٗ يُرىٰ مِن بَعِيْدٍ اَسْوَدَ: سَواد کہتے ہیں شخص یعنی قالب کو ،کیونکہ وہ دور سے سیاہ دکھائی دیتا ہے ___ اور صراح میں ہے شخص : کالبُدِ مردم وجز آں ___ غیاث میں ہے ، کالبُد ، لام موقوف وضمِ بائے مُوَحّدہ : قالبِ ہر چیز ، وبمعنیٰ تن وبدنِ آدمی ودیگر حیوانات ، و بفتحِ باء نیز گفتہ اند۔

Marfat.com

فی أن یَفیض عنه غیره ۔ بل لو أمکن أن یُفرَض کونُ الجسم المُظِلّ نفسِه ، هو العالم نفسُه بوقوع الظل ، و هو الراضی، لم یکن أیضًا مساویًا للأول ، فإن الأول هو العالم و هو الفاعل ، و علمُه هو مبدأ فعله ، فإن علمه بنفسه فی کونه مبدأ للکل ، علةُ فیضان الکل ، فإن النظام الموجود تبَعٌ للنظام المعقول ، بمعنی واقع به ، فکونه فاعلًا غیرُ زائد علی کونه عالمًا بالکل ، إذ علمه بالکل علةُ فیضان الکل عنه ، و کونه عالمًا بالکل لا یزید علی علمه بذاته ، فإنه لا یعلم ذاتَه ، ما لم یعلم أنه مبدأ للکل ، فیکون المعلوم بالقصد الأول ذاتَه ، و یکون الکل معلومًا عنده بالقصد الثانی ، فهذا معنی کونه فاعلًا ، و إذا قیل :(قادر) لم یُعْنَ به إلا کونُه فاعلًا علی الوجه الذی قرّرناه ، و هو أن وجوده وجودٌ تفیض عنه المقدوراتُ التی بفَیَضانها

اُس سے اوروں کے وجود کا فیض جاری ہو۔(۱) بلکہ یہ بھی فرض کرسکیں کہ جسم جو بہ نفسِ نفیس سایہ انداز ہوا ، وہی خود عالم بھی ہے کہ سایہ پڑنے کو جان رہا ہے ، اور وہی خود اس پر راضی بھی ہے ، تب بھی وہ اول کے مُساوی نہ ہوگا۔کیونکہ اول خود ہی عالم خود ہی فاعل ہے اور اس کا علم ہی اُس کے فعل کا مبدأ ہے۔کیونکہ اُس کا اپنی ذات کو کل کائنات کے لیے مبدأ ہونے کے اعتبار سے جاننا ہی کل کائنات کے صدور کی علت ہے۔اس لیے کہ نظامِ موجود ، نظامِ معلوم کے تابع ہے ، یعنی نظامِ معلوم ہی سے وقوع پذیر ہے۔تو اُس کا فاعل ہونا اُس کے عالمِ کل کائنات ہونے پر زائد نہیں۔کہ اُسے جو سب کا علم ہے وہی سب کے اُس سے صادر ہونے کی علت ہے۔اور اُس کا سب کو جاننا ذات کو جاننے سے الگ نہیں۔کہ اُس کا اپنی ذات کو جاننا جبھی ہوگا کہ ذات کو کل کائنات کا مبدأ جانے۔تو قصدِ اول سے معلوم ذات ہے اور کل کائنات قصدِ ثانی سے اُسے معلوم ہے۔تو یہ معنیٰ ہے اُس کے فاعل ہونے کا۔

اور جب اُسے قادر کہا جاتا ہے تو اس سے مراد نہیں ہوتا مگر اُس کا اُسی طور پر فاعل ہونا جو ہم نے اوپر بیان کیا ، اس کا وجود ایسا وجود ہے جس سے اُن مقدورات کا فیضان جاری ہوتا ہے جن کے فیضان سے کل کائنات ایسی حسین و جمیل اور کامل و مکمل

(۱) یہ استکمال بالغیر ہے ، اور استکمال بالغیر نقص ہے ، مگر دل کے اندھے اسے کمال سمجھتے ہیں ـــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں۔

لو لم یخلُقِ اللّٰهُ العالَمَ رأسا ، فهل ترَون فیه باسا ،إذًا یکون قد استکمل بالخلق ، وهو الغَنِیّ الحمید الفعّال لِمَایُرید [المعتمد المستندص ۱۰۴]

اگر اللہ تعالیٰ عالم کو سرے سے پیدا نہ فرماتا تو کیا تم اس میں کچھ خرابی دیکھتے ہو؟ ایسا ہو جب تو وہ خلق سے کامل ہوا ، حالانکہ وہ غنی ہے ، سراہا ہوا ، جو چاہے کرنے والا۔

التبَعُ مُحرّکةً :التابعُ [ق]

Marfat.com

ينتظم الترتيبُ في الكل على أبلغ وجوه الإمكان (ا) في الكمال والحُسن ۔وإذا قيل:(مريد) لم يُعْنَ به إلا أنّ ما يَفيض عنه ، ليس هو غافلًا عنه ، وليس كارهًا له ، بل هو عالم بأن كماله في فَيَضان الكل عنه ، فيُحسَن بهذاالمعنى أن يقال هو راض، و جاز أن يقال للراضي : إنه مُريد ، فلا تكون الإرادةُ إلّا عينَ القدرة ، ولاالقدرةُ إلّا عينَ العلم ، و لا العلمُ إلا عينَ الذات ، فالكل إذَنْ يرجِع إلى عين الذات ، و هذا لأن علمه بالأشياء ليس مأخوذًا من الأشياء ، وَ إلا لكان مستفيدًا وصفًا أو كمالًا من غيره ، وهو محال في واجب الوجود ، ولكن علمنا على قسمين :(علمٌ) شئٌ حصَل من صورة ذلك الشئ ، كعلمنا بصورة السماء و الأرض ، و (علمٌ) اخترعناه ، كشئ لم نشاهد صورته ، ولكن صوّرناه في أنفسنا ، ثم أحدثناه ،

ترتیب کی لڑی میں پروجاتی ہے کہ اس سے بڑھ کر ممکن ومتصور نہیں (ا)

اور جب کہا جاتا ہے **ذی ارادہ** تو اس سے نہیں مراد ہوتا ہے مگر یہ کہ جو بھی اس سے فیضِ وجود جاری ہے اُس سے وہ بے خبر نہیں اور نہ وہ اُسے ناگوار۔ بلکہ جانتا ہے کہ اُس کا کمال اِس میں ہے کہ اُس سے کل کائنات کے وجود کا فیض جاری ہو۔تو اس معنیٰ میں **ذی ارادہ** کی بہتر تعبیر یہ ہوگی کہ ''وہ راضی ہے اور اُسے گوارا ہے''۔اور ''راضی'' کی ترجمانی اس سے ہوسکتی ہے کہ وہ ''ذی ارادہ ہے ، چاہنے والا ہے''۔ تو ارادہ نہیں ہے مگر عینِ قدرت ، اور قدرت نہیں ہے مگر عینِ علم ، اور علم نہیں ہے مگر عینِ ذات ، تو ایسے میں سب راجع بہ عینِ ذات ہیں.....یہ اس لیے کہ اُسے جو چیزوں کا علم ہے وہ چیزوں سے ماخوذ نہیں ، ورنہ وہ غیر سے وصف یا کمال کا استفادہ کرنے والا ٹھہرے گا ، اور واجب الوجود میں یہ محال ہے

لیکن ہم اپنے علم کو پاتے ہیں کہ دو قسم کا ہے ، ایک وہ علم کسی شی کا جو اس شی کی صورت سے حاصل ہو ۔جیسے آسمان و زمین کی صورت کا جو ہمیں علم ہے۔اور دوسرا وہ علم جس کا ہم اختراع کریں۔جیسے ایک چیز کی صورت ہم نے دیکھی نہیں مگر اپنے نفس میں اس کا نقشہ کھینچ لیا پھر اُس کی ایجاد نو کی۔

اَحْسَنَ الشئَ :اَجَادَ صُنْعَهٗ : اچھا بنانا[م]

(ا) ظالموں نے قرار واقعی اللہ کی قدر نہ جانی۔ان کے طور پر عالم مُشاہَد سے انوکھا نرالا عالم ، تحتِ قدرت الٰہی جَلَّ وَعَلَا نہیں ، اسلام و آخرت پر ایمان رکھتے تو دارِ فانی ہی میں چشم بصیرت سے دیکھتے کہ مقدوراتِ الٰہی غیر متناہی ہیں جَلَّ وَعَلَا وَ تَبَارَکَ وَتَعَالٰی ــــ ''ابد کے دن اور اُس کی گھڑیاں اور اُس کی آنیں ، اور جنت کی نعمتوں سے ہر نعمت ، اور جہنم کے عذابوں سے ہر عذاب ، اور جنتیوں اور دوزخیوں کی سانسیں ، اور اُن کے پلک جھپکنا اور اُن کی جنبشیں ، اور ان کے سوا اور چیزیں ، یہ سب غیر متناہی ہیں'' ـــ[الدولۃ المکیۃ ص ۱۸۳]ـــ ''انہیں پیدا کون کرے گا؟..... وہی خبیر شھید'' ـــ[فتاوی رضویہ ص ۲۸۶ ج ۶] تو تحتِ قدرت نہ ہونا کیا معنی؟۔

Marfat.com

فیکون وجود الصورة مُستفادًا من العلم، لا العلمُ من الوجود، و علم الأول بحسب القسم الثانی، فإنّ تمثّل النظام فی ذاته، سَبَبٌ لفَیَضان النِظام عن ذاته، نعم لو کان مجرّد حضور صورة نقش أو کتابة خط فی نفوسنا، کافیًا فی حدوث تلک الصورة، لکان العلم بعینه منا هو القدرةَ بعینها، والإرادةَ بعینها، ولکنّا لقُصورنا لیس یکفی تصوّرُنا لإیجا د الصورة، بل نَحتاج مع ذلک إلی إرادة متجدِّدة، تنبعِث من قوة شوقیة، لیتحرّکَ منهمامعًا القوةُ المُحرِّکة للعَضَل والأعْصاب فی الأعضاء الآلیة، فیتحرک بحَرَکة العَضَل و الأعصاب، الیدُ أو غیرُها، و یتحرک بحَرَکتها القلمُ أو آلةٌ أخری خارجة، وتتحرک المادة بحَرَکة القلم، کالمِداد أو غیرِه، ثم تحصُل الصورة المتصوَّرة فی نفوسنا، فلذلک لم یکن نفسُ وجود هذه الصورة فی نفوسنا، قدرةً ولا إرادةً، بل کانت القدرة فینا عن المبدأ المحرِّک للعَضَل، وهذه الصورة مُحرِّکة

تو صورت کا وجود، علم سے مستفاد ہوا ـــ علم، وجودِ صورت سے مستفاد نہیں ہوا

اول کا علم اسی قسمِ ثانی کے مطابق ہے کیوں کہ اُس کی ذات میں نظامِ موجودہ کا جو تمثّل تھا وہی ذات سے اِس نظام کے فیضان کا سبب ہے ..... ہاں اگر ہمارے نفس میں کسی نقش یا کتابتِ خط کی صورت کا مجرّد استحضار اُس صورت کے نو پید ہونے میں کافی ہوتا تو ضرور ہمارا علم بعینہٖ ہماری قدرت اور ہمارا ارادہ ہوتا، لیکن ہمارے عجز و قصور کے باعث ہمارا علم و تصور، صورت کی ایجاد کے لیے کافی نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ساتھ ہم ایک قصدِ نو کے محتاج ہوتے ہیں، جو شوق کی قوت سے ابھرتا ہے، تا کہ اُس قصد اور شوق کے مجموعہ سے اعضائے آلیہ میں مفروش عضلات و اعصاب کو حرکت میں لانے والی قوت حرکت میں آئے، پھر عضلات و اعصاب کی حرکت سے ہاتھ وغیرہ متحرک ہوں، اور ان کی حرکت سے قلم یا دیگر خارجی آلہ جات میں حرکت پیدا ہو، اور قلم کی حرکت سے مادہ مثلاً روشنائی وغیرہ میں حرکت پیدا ہو، پھر وہ صورت وقوع میں آئے جو ہمارے نفوس میں مرتسم تھی ـــ اِن ہی وجوہات سے اس صورت کا جو ہمارے نفس میں وجود ہے یعنی علم، وہ خود قدرت و ارادہ نہیں، بلکہ ہمارے اندر قدرت اُس مبدأ سے ہے جو عضلات کو تحریک دیتا ہے، اور یہ صورتِ مرتسمہ اُس محرّکِ عضلات کو جو کہ مبدأ قدرت ہے تحریک دیتی ہے، جب کہ واجب الوجود ایسا نہیں، کہ وہ اجسام سے جن کے اطراف میں قوتیں پھیلی ہوتی ہیں مرکب نہیں،

انبعاث: برانگیختہ شدن [غ]: ابھرنا۔ **عَضَل** بفتحتین: گوشت پارہ با پیہا مرکب، واحدش عَضَلَة [غ]: گوشت اور پٹھے کا مجموعہ۔ پے: بالفتح: چیزیست سفید نرم در پیچیدن و سخت در گسستن کہ در بدنِ حیوانات بہم میرسد، آنرا در عربی عَصَب نامند و بہندی پٹھا گویند [غ]: پے ایک سفید چیز ہے، لپیٹنے میں نرم اور توڑنے میں سخت، بدنِ انسان میں مہیا ہے، عربی میں اسے عَصَب کہتے ہیں اور ہندی میں پٹھا۔

Marfat.com

لذلك المُحرِّك لِلْعَضَل ، الذی هو مبدأ القدرة ، ولیس كذلك واجب الوجود ـــــ ، فإنه لیس مركبًا من أجسام تَنبُثُّ القُوىٰ فی أطرافها ،فكانت القدرة ،والإرادة ، والعلم،والذات منه واحدًا ،و إذا قیل له: (حیّ) لم یُرَدْ به إلا أنه عالم علمًا،یفیض عنه الوجود ، الذی یسمی فعلًا له،فإن الحی هو الفعّال الدرّاك فیكون المراد به ذاتَه مع إضافة إلی الأفعال علی الوجه الذی ذكرناه ،لا كحیاتنا ، فإنها لا تتم إلا بقوتین مختلفتین ینبعث عنهما الإدراكُ و الفعل ، فحیاته عین ذاته أیضًا ،و إذا قیل له : (جَوَاد) أرید به أن یفیض عنه الكل ، لا لغَرَض یرجِع إلیه ، والجُوْد یَتِمُّ بشیئین :أحدهما:أن یكون للمُنْعَم علیه فائدةٌ فیما وُهب له ، فإنّ مَنْ یَهَبُ شیئًا مَن هو مستغن عنه ، لا یُوصف بالجُود ـ والثانی : ألّا یحتاجَ الجَوَاد إلی الجُود ، فیكون إقدامه علی الجود لحاجة نفسه ، و كل مَن یَجُود لِیُمدَحَ و یُثنیٰ علیه ، أو یَتخلّصَ من مَذَمّة ، فهو مستعیض، ولیس بجَواد ، و إنما الجُود الحقیقی للّٰه سبحانه وتعالیٰ ، فإنه لیس یَبغِی به خَلاصًا عن ذمّ ، ولا كمالًا

توقدرت ارادہ علم اورذات اس کی نسبت سے ایک ہیں۔

اور جب اُسے کہاجاتا ہے حَیّ تواس سے مرادنہیں ہوتی مگر یہ کہ وہ ایسے علم سے عالم ہے جس سے وجود کا فیضان ہوتا ہے ، اُس وجود کا جسے ہم اس کا فعل کہتے ہیں ، کیونکہ حی وہی ہے جو فعّال ودرّاك ہو ، توحی سے مراد ہوگی اس کی ذات ،افعال کی طرف نسبت کے ساتھ ، اُسی صورت پر جو ہم نے بیان کی ، ہماری حیات کی طرح حیات مرادنہیں ہوگی، کیونکہ ہماری حیات بغیراُن دومختلف قوتوں کے جن سے ادراک اور فعل کا چشمہ پھوٹتا ہے کامل نہیں ہوتی۔تواس کی حیات بھی عینِ ذات ہے۔

اور جب اُسے کہاجاتا ہے جَوَاد یعنی بخشش کرنے نوازنے والا تو مراد یہ ہوتی ہے کہ سب اُس کی ذات سے اس طرح فیض پاتے ہیں کہ اس میں اُس کی اپنی کوئی غرض نہیں ــــ جُود یعنی بخشش دوباتوں سے تام ہوتی ہے ① **ایک** یہ کہ جس پرنوازش ہونوازش کردہ چیز میں اس کا فائدہ ہو ، کیونکہ جوایسے کوکوئی چیز عطا کرے جس کی اُسے حاجت نہیں وہ جوادنہیں کہلائے گا

② **دوسری بات** یہ کہ جَوَاد ، محتاجِ جُود نہ ہو کہ محتاجِ جُود کا جود پراقدام اپنی ذات کی حاجت کے تحت ہوگا ــــ اور جو اس لیے جود و بخشش کرتا ہے کہ اس کی تعریف ہو یا جوبرائی سے نجات مُیسر آئے تو وہ مُعاوضہ طلب ہے جوادنہیں ہے۔جُودِ حقیقی صرف اللہ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالیٰ کوشایاں ہے۔کیونکہ وہ جُود کے ذریعے نہ توکسی مذمت سے نجات چاہتا ہے اورنہ کسی ایسے کمال کا طالب ہے

اِنْبَثَّ اِنْبِثَاثًا:اِنْتَشَرَ[ص] : بکھرنا ، پھیلنا۔

ـــــ ایک نسخے میں فی واجب الوجود ہے

Marfat.com

مستفادًا بمَدْح ، فيكون الجواد اسمًا مُنبئًا عن وجوده مع إضافة إلى الفعل ، وسَلْبٍ للغَرَض ،فلا يُؤدِّي إلى الكثرة في ذاته۔وإذا قيل :(**خَيْرٌ مَحْضٌ**)فإمّا أن يُراد به وجودُه بريئًا عن النَّقْص وإمكانِ العَدَم ، فإن الشرّ لا ذاتَ له ، بل يرجِع إلى عدمِ جوهر ، أو عدمِ صَلاح حا ل الجوهر، وإلا فالوجود ۔من حيثُ إنه وجود ۔خيرٌ ، فيرجع هذا الاسم إلى السلب ،لإمكان النقص والشرّ ، وقد يقال بخيرٌ ،لِمَا هوسبب لِنظام الأشياء ، والأول مبدأ لنظام كل شيء ،فهو خير، ويكون الاسم دالًّا على الوجود ، مع نوع إضافة ، وإذا قيل :(واجب الوجود) فمعناه هذاالوجود ، مع سلب علةٍ لوجوده ، وإحالةِ علةٍ لعدمه أوّلًا و آخِرًا ، وإذا قيل :(عاشق و معشوق ولذيذ و مُلتذٌّ)فمعناه هو أن كل جَمال و بَهاء وكمال فهومحبوب ومعشوق لذى الكمال ، ولا معنىٰ لِلّذة إلّاإدراكُ الكمال المُلائِم ، ومَن عرَف كمالَ نفسه في إحاطته بالمعلومات ۔لوأحاط بها ۔و في جَمال صورته ، وفي كمال قدرته ، وقوة أعضائه ، وبالجملة إدراكُه لحضور كل كمالٍ هو ممكن له ،

جوتعریف کے ذریعہ حاصل ہو ۔ توجو ادا ایسا نام ہے جواُس کے وجود ہی کی خبر دیتا ہے ، مگر فعل کی طرف اضافت اورنفیِ غرض کے ساتھ ۔ لہذا اس سے اُس کی ذات میں کثرت لازم نہیں.........اور جب کہا جاتا ہے **خیرِ محض** تو اس سے مراد ہوتا ہے اُس کا وجود جواس شان کا ہے کہ نقص اور امکانِ عدم سے بری ہے۔ کیونکہ شرکو وجود نہیں ہے ، بلکہ شر کا حاصل ہے جوہر کا فقدان یا جوہر کی حالت میں خوبی کا فقدان ۔ورنہ وجود بہ حیثیتِ وجود خیر ہے۔تو اِس اسم کا مرجع ہے ۔ امکانِ نقص وشر....کا سلب ۔اور کبھی خیراسے کہتے ہیں جس سے چیزوں کا نظام مربوط ہو۔اوراول ہر شی کے نظام ونظم وترتیب کا مبدأ ہے۔لہذا وہ خیر ہے۔اور یہ اسم اُس کے وجود ہی کو بتاتا ہے ایک طرح کی اضافت کے ساتھ

اور جب کہا جاتا ہے **واجب الوجود** تو اس کا بھی معنیٰ ہے: یہی وجود یوں کہ اُس وجود کی کوئی علت نہیں اور نہ ازل وابد میں اس کے عدم کی کوئی علت ہوسکے۔اور جب کہا جاتا ہے **عاشق معشوق لذیذ** اور **ملتذ** یعنی لذت یاب تو اس کا معنیٰ ہے کہ ہر جمال وخوبی وکمال ، صاحبِ کمال کا معشوق ومحبوب ہے۔اور لذت کا صرف معنیٰ ہے ۔"اپنے کمالِ شایاں کو جاننا" ۔اگر کوئی شخص تمام معلومات کا احاطہ کرلینے سے اپنے اندر احاطۂ معلومات کا کمال دیکھے ، نیز جمالِ صورت کمالِ قدرت وزورِ اعضاء میں اپنے آپ کو بھر پور جانے ، خلاصہ یہ کہ ہر کمالِ ممکن اپنے اندر موجود دیکھنا ،

ـــــ هو ممكن له ۔یہ "کمالِ" کی صفت ہے۔

Marfat.com

لو امكن أن يُتصوّر ذلك ۵ في إنسان واحد لكان محبًا لكماله ومُلتَذّا به ، وإنما تَنتقِص لذّته بتقدير العدم والنقصان ، فإن السُرور لايتِمّ بما يزول أو يُخشىٰ زواله ، والأول له البَهاء الأكمل ، والجَمال الأتمّ ، إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له ، وهو مُدرِك لذلك الكمال ، مع الأمْن من إمكان النُقصان والزوال ، والكمال الحاصل له فوق كل كمال ، فحُبّه و عِشقُه لذلك الكمال فوق كل إحباب ، وإلتذاذه به فوق كل التذاذ ، بل لا نسبة لِلَذّاتنا إليها ألبتّة ، بل هي أجلّ من أن يُعبّر عنها باللذة والسُرور والطِّيْبة ، إلّا أن تلك المعانيَ ليست لها عباراتٌ عندنا ، فلا بد من الإبعاد في الاستعارة ، كما نستعير له لفظَ المريد والمختار والفاعل، منا ، مع القطع ببُعْد إرادته عن إرادتنا ، وبُعدِ علمه و قدرته عن علمنا وقدرتنا ،

اگر کسی انسان کے بارے میں فرض کرسکو ، تو ضرور وہ انسان اپنے کمال پر خود ہی عاشق اور اس کی حلاوت میں مست ہوگا ، ہاں اُس کی یہ لذت اس وجہ سے ناقص ہوگی کہ کمال میں زوال آنے یا کمی واقع ہونے کا ، وہ جانتا ہے کہ امکان لگا ہوا ہے ، اور جو چیز ناپائیدار یا ناپائیداری کے اندیشے سے دوچار ہو اُس سے کامل خوشی اور بھرپور مسرت نہیں ہوتی ــــ مگر اول کے لیے کامل تر جمال و خوبی ہے ، کیونکہ ہر کمالِ ممکن اُسے ہے ، اور وہ اس کمال کو جانتا ہے ، ساتھ ہی امکانِ کمی و زوال کے اندیشے کا وہاں گزر نہیں ، اور جو کمال اسے ہے ہر کمال سے بالا ہے ، تو اس کمال سے اُس کا حُبّ و عشق ہر حُبّ و عشق سے بالا ، اور لذت یا فتگی ہر لذت یافتگی سے اعلیٰ ہے ــــ بلکہ ہماری لذّتوں کو اُس لذت سے ہرگز کوئی نسبت نہیں ، بلکہ وہ اس سے بھی برتر ہے کہ لذت سرور اور طِیبہ جیسے الفاظ سے اس کی تعبیر کی جائے ، مگر ہمارے پاس اُن معانی کے لیے الفاظ نہیں ہیں ، تو چارۂ کار یہ ہے کہ جتنا بن پڑے استعارہ کریں ، جیسے ہم اپنے لیے موضوع و مقرر کردہ الفاظ مثلاً مُرید ، مختار ، فاعل وغیرہ کا اس کے لیے استعارہ کرتے ہیں، حالانکہ ہم بالیقین جانتے ہیں کہ اُس کا علم و ارادہ و قدرت ، ہمارے علم و ارادہ و قدرت

۵ ذٰلك: ۔ کا مشارٌ الیہ ــ ''اِدْرَاكُهٗ'' ــ ہے جو کہ مبتدا ہے ، اور لَوْ اَمْكَنَ الخ جملہ شرطیہ خبر یہ ہے۔ **اِلْتَذَّه** ، اِلْتَذَّ بِهٖ :وَجَدَهٗ لَذِيْذًا ، او عَدَّهٗ لَذِيْذًا ، لذیذ پانا لذیذ سمجھنا[ت] **بَهَاء** :خوبی[ص] **اَمِنَ** (س) اَمْنًا اَمَانًا اَمْنًا[ق]: بے خوفی ، مطمئن و بے اندیشہ ہونا۔ **تَمام** (ض)[ق] :پورا ہونا۔ **حَبَبْتُهٗ اَحِبُّهٗ** (س) حُبًّا بالضم والکسر[ق]:محبت کرنا۔ **الطِّيْبَةُ** بمعنی لذت طَابَ (ض) الشيءُ لَذَّ وَزَكَا [ق]:لذیذ و پاکیزہ ہونا۔ **إبعاد في الاستعارة** :حد سے زیادہ استعارہ کرنا ، استعارہ میں مبالغہ کرنا۔ **اَبْعَدَ** جَاوَزَ الحَدَّ ، يُقال اَبْعَدَ فِي السَّفَرِ: سفر میں حد سے زیادہ تجاوز کر گیا۔ اَبْعَدَ فِي الْاَمرِ :اَمْعَنَ فيه :مبالغہ کرنا[م] **بُعْد** بالضم (ك) : دوری[ص]: دور ہونا۔

Marfat.com

ولا بُعْدَ فی أن تستبشِع لفظةَ اللذة ، فيُستعملَ غيرُها ـ

والمقصود أن حاله اشرف من أحوال الملا ئكة ، وأحرىٰ بأن يكون مغبوطًا ، وحال الملا ئكة أشرف من أحوالنا ، ولولم تكن لذةٌ إلا فی شهوة البَطْن والفَرْج ، لكان حال الحِمار والخِنزير أشرف من حال الملا ئكة ، و ليست لها لذة ـ أی للمبادیء من الملا ئكة المجردة عن المادة ـ إلافی السُرور با لشُعور بما خُصُّوا به من الكمال والجمال الذی لا يُخشىٰ زواله ، ولكن الذی للأ ول فوق الذی للملا ئلكة ، فإنّ وجود الملا ئكة ـ التی هی العقول المجردة ـ وجودٌ ممكن فی ذاته ، واجبُ الوجود بغيره ، و إمكان العدم نوعُ شرّ ونَقص ، فليس شئ بريئًا عن كل شر مطلقًا سِوى الأ ول ، فهو الخير المَحْض ، وله البَهاء والجمال الأ كمل ، ثم هو معشوق ، عشِقه غيرُه أو لم يعشَقه ، كما أنه عاقل ومعقول ، عقَله غيره أو لم يعقِله ، و كل هذه المعانی راجعة إلی ذاته ، وإلی إدراكه لِذَاته ، وعَقْلُه له ، وعقله لذاته ، هوعين ذاته ، فإنه عقل مجرد ،

سے برتر ہے ـــــ ہوسکتا ہے لفظِ لذت بارِ خاطر گزرے تو کوئی اور لفظ بول لو۔

مقصود یہ ہے کہ اُس کی شان ، شانِ ملائکہ سے برتر وقابلِ رشک ہے۔ اور ملائکہ کا حال ہمارے حال سے اشرف ہے۔ لذت اگرصرف شکم وفرج میں ہوتی تو خروخنزیر ، ملائکہ پر فوقیت رکھتے۔ مبادی ملائکہ جو کہ مادے سے مجرد ہیں ان کی لذت بس اس میں ہے کہ جو امتیازی شرف انہیں ملا یعنی وہ کمال وہ جمال جس پر اندیشۂ زوال نہیں اسے جان کر وہ شاداں وفرحاں ہیں لیکن اول کے لیے جو ہے ملائکہ کے امتیازی شرف سے بالا ہے ، کیونکہ ملائکہ کا وجود جو کہ عقولِ مجردہ ہیں ممکن بالذات اور واجب بالغیر ہے اور امکانِ عدم ایک طرح کا نقص وشر ہے ، تو کوئی شی بالکلیہ ہر شر سے بری نہیں سوائے اول کے ، کہ وہی خیرِ محض ہے ، اور اُسی کے لیے کامل تر جمال وخوبی ہے ، پھر وہ معشوق ہے چاہے غیر اُس سے عشق کرے یا نہ کرے ، جیسا کہ وہ عاقل ومعقول ہے غیر اُسے جانے یا نہ جانے ، اور یہ سب معانی اُس کی ذات کی طرف اور اُسے اپنی ذات کا جو علم ہے اُس علم کی طرف راجع ہیں۔ اور اُس کا علمِ ذات ، عینِ ذات ہے ـــــ کیونکہ وہ عقلِ مجرد ہے۔

استبشاع: بے مزہ شمردن [ص] اِسْتَبْشَعَ الشَّیْئَ عَدَّهٗ بَشِيْعًا اَیْ كَرِيْهَ الطُّعْمِ [ق ت]: بدمزہ سمجھنا۔ **غِبْطَة** بالکسر (ض) آرزو بردن بحالِ کسے بے آنکہ زوالِ آں خواہد از وے [ص]: رشک کرنا۔ **خَصَّهٗ** (ن) بالشیء خُصُوصًا خُصُوصِيَّةً : فَضَّلَهٗ دُوْنَ غَيْرِهٖ وَمَيَّزَهٗ [ق ت] ، آثَرَهٗ بِهٖ عَلىٰ غَيْرِهٖ [م]: کسی کو کسی بات میں دوسرے پر ترجیح دینا۔ **عِشْق بالكسر** (س) : از حد گزشتن در دوستی [ص]: حد سے زیادہ محبت کرنا۔ ـــــ یہ ایک نسخہ میں زائد ہے ، حالانکہ اس کی حاجت نہیں ، کیونکہ عَقْلُهٗ لَهٗ اسی ...علم بہ ذات..... کے معنی میں ہے۔

Marfat.com

فرجع الکل إلی معنی واحد۔

فھذا طریق تفھیم مذھبھم ....و ھذہ الأمور منقسمة إلی ما یجُوز اعتقادہ ، فنُبیّن أنه لا یصِحّ علی أصلھم ، و إلیٰ ما لایصح اعتقادہ فنُبین فَسادَہ ۔

وَلْنَعُدِ الآن إلی المراتب الخمسة فی أقسام الکثرة ، و دعواھم نَفْیَھا و نُبین عَجْزھم عن إقامة الدلیل ، وَلْنَرْسُم لکل واحدۃٍ مسألةً علی حِیالھا ۔

توسب معانی ایک ہی معنیٰ کی طرف راجع ہوئے

یہ طریقہ ہے مذہبِ فلسفی کی تفہیم کا۔

یہ ان کی باتیں دو قسم کی ہیں

① وہ جن کا اعتقاد جائز ہے ــــ ان کے متعلق ہم یہ بتائیں گے کہ یہ ان کے بنیادی اصول پر صحیح نہیں اترتیں۔

② وہ جن کا اعتقاد جائز نہیں ــــ اِن کا فساد ہم واضح کریں گے

اب ہم اقسامِ کثرت سے متعلق ان کے بیان کردہ مراتبِ خمسہ ، اور اول سے ان پانچوں کی نفی کے ان کے دعوے کی طرف عود کریں ، اور دکھائیں کہ اس دعوے پر دلیل قائم کرنے سے فلسفی عاجز وقاصر ہیں ــــ مناسب ہے کہ ہر ایک قسمِ کثرت کے لیے علیحدہ علیحدہ مسئلہ کا عنوان تحریر کریں۔

ــــ حِیَالِھَا : علیٰحدہ تنہا ــــ فتاویٰ رضویہ متن وحاشیہ میں ہے

ــــ ’’ سورج گہن میں جماعت ضروری نہیں ، **تنہا** بھی ہوسکتی ہے ، نہ مثلِ جنازہ تکرار ممنوع ہے ، لتصریحھم بجواز ان یصلّیھا کلٌّ **بِحیاله** فی بیتہٖ ــــ یہ بھی جائز ہے کہ سورج گہن کی نماز ہر شخص اپنے گھر یا مسجد میں **تنہا** پڑھے ‘‘ــــ

[فتاویٰ رضویہ ج ۱ ص ۶۱۸]

Marfat.com

المسألة السادسة

فی ابطال مذهبهم بنفی الصفات

اتفقت الفلاسفة علی استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة، للمبدا الاول، کما اتفقت علیه المعتزلة، وزعموا ان هذه الاسامی وَرَدَتْ شرعًا، ویجوز اطلاقها لغة، ولٰکن ترجع الی ذات واحدة، کماسبق، ولا یجوز اثبات صفات زائدة علیٰ ذاته، کما یجوز فی حقنا أن یکون علمنا وقدرتنا اوصافًا لنا زائدةً علیٰ ذاتنا، وزعموا أن ذالك یُوجب کثرة، لأن هٰذه الصفاتِ لو طَرَأَتْ علینا لکُنّا نعلم انها زائدة علی الذات، اذ تجدّدت؛ ولو قُدّرت مُقارِنةً لِوجودنا من غیر تاخیر، لَمَا خَرَج عن کونه زائدًا علی الذات بالمُقارَنة، فکل شیئین اذا طرَأ أحدهما علی الآخر، وعُلم أن هٰذا لیس ذاك، وذاك لیس هٰذا، فلو اقتَرَنا ایضًا لعَقِل کونهما شیئین، فَاِذَنْ لا تخرُج هٰذه الصفات بأن تکون صفاتٍ مُقارِنةً لذات الاول، عن ان تکون أشیاءَ سِوی الذات، فیُوجِب ذٰلك کثرة فی واجب الوجود، وهو محال، فلهٰذا اجمعوا علیٰ نَفْیِ الصفات۔

مسئلہ سادسہ

فلسفیوں کے مذہب انکارِ صفات کا ابطال

فلسفیوں کا اس پر اتفاق ہے کہ ـــــ "مبدأ اول کے لیے علم وارادہ وقدرت کا اثبات محال ہے" ـــــ جیسا کہ معتزلہ اس پر متفق ہیں۔ **فلسفی سمجھتے ہیں** کہ یہ اسماء شرعًا وارد اور لغۃً ان کا اطلاق جائز ہے لیکن مَرجع ان سب کا ذاتِ واحد ہے۔ جیسا کہ پہلے گزرا۔ اور صفاتِ زائد بر ذات کا اثبات امکان نہیں رکھتا، جیسا کہ ہمارے حق میں رکھتا ہے، کہ ہمارا علم ہماری قدرت ہماری ایسی صفات ہوں کہ ہماری ذات پر زائد ہوں۔ ان کے زعم میں یہ مُوجبِ کثرت ہے۔ کیوں کہ یہ صفات اگر ہم پر طاری ہیں تو ہم ضرور جان لیں گے کہ یہ زائد بر ذات ہیں۔ اس لیے کہ متجدد ہیں نو وجود ہیں۔ اور فرض کریں کہ ہمارے وجود کے ساتھ ساتھ ہیں کچھ بھی پیچھے نہیں تو بھی اِس مقارنت کے باوجود ہماری صفات، زائد بر ذات ہونے سے خارج اور عینِ ذات میں داخل نہیں ہوں گی۔ کیوں کہ ہر ایسی دو چیزیں کہ جب اُن میں ایک دوسری پر طاری ہو، اور یہ سمجھ میں آئے کہ یہ وہ نہیں اور وہ یہ نہیں، وہ اگر ساتھ ساتھ بھی ہوں تا ہم عقل اُنہیں دوشی جانے گی۔ لہذا یہ صفات، ذاتِ اول کے مقارن اور ساتھ ساتھ ہوکر بھی اشیائے زائد بر ذات ہی ہوں گی۔ تو اِس سے واجب الوجود میں کثرت لازم آئے گی۔ اور یہ محال ہے۔ بس اسی لیے

Marfat.com

فیقال لهم: وبِمَ عرَفتم استحالةَ الكثرة من هٰذاالوجه ، وأنتم مخالفون من كافّة المسلمين سِوى المعتزلة ، فـمـا الـبـرهـان عـليه؟ فانّ قول القائل الكثرة محالة فى واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدةً ، يرجع الىٰ أنه تستحيل كثرةالصفات ، وفيه النِزاع ، وليست استحالته معلومةً بالضَرورة ،فلا بد من البرهان

ولهم مسلكان: الاول: قـولهـم :ان البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، اذا لم يكن هٰـذا ذاك ، ولاذاك هٰـذا ، فـامـاأن يستغنىَ كل واحد منهماعن الآخَرفى وجودہٖ ، اويفتقرَ كل واحدالى الأخر ، اويستغنىَ واحد عن الآخر ويَحتاجَ الآخر ....فان فُرض كل واحد مستغنياً، فهما واجبا وجود ، و هٰذه التثنية المطلقة ؛ وهومحال ....واماأن يَحتاج كل واحدمنهما الى الآخر ، فلايكون واحد منهماواجبَ الوجود ، اذمعنى واجب الوجود ، ماقِوامه بذاته ، وهو مستـغنٍ من كل وجه عن غيره ، فما احتاج الى غيره، فـذلك الـغيـرعـلّتـه ، اذ لو رُفع ذلك الغير ، لامتنع وجودُہ ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره۔

فلسفی انکارِصفات پر یک زبان ومتفق اللسان ہیں۔

اعتراض:۔ ان سے پوچھیں کہ اس طرح کی کثرت محال ہونی تم نے کہاں سے جانی ، جب کہ اس میں تمہاری عقل معتزلہ کوچھوڑ کر باقی تمام مسلمانوں سے ، کہ وہ بھی اہلِ عقل وفہم ہیں ، مخالفت کررہی ہے.....تواس استحالہ پر برہان کیا ہے؟... کیوں کہ فلسفیوں کا ــــ ''واجب الوجود میں کثرت محال ماننا ، پھر ساتھ ہی یہ کہنا کہ معانیِ کثیرہ سے متصف ذات ایک ہے''ــــ اس کا حاصل یہ ہے کہ کثرت بالصفات محال ہے ، اوراسی میں نزاع ہے ، اوراستحالۂ کثرت بالصفات بداہۃً معلوم نہیں ، تو برہان ضروری ہوئی.....مطالبۂ برہان سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش میں ان کی دودلیلیں ہیں

پہلی فلسفی دلیل:۔ ــــ ''اس استحالہ پر برہان یہ ہے کہ صفت اور موصوف میں ہرایک جب ایسا ہو کہ یہ وہ نہیں اور وہ یہ نہیں تو ① یا تو ہرایک اپنے وجود میں دوسرے سے مستغنی ہوگا ② یا ہرایک دوسرے کا محتاج ہوگا ③ یا صرف ایک دوسرے سے مستغنی ہوگا اور دوسرا محتاج ہوگا........**۱**۔ ہر ایک کو مستغنی مانیں تو وہ دونوں واجب الوجود ہوں گے ، یہ مطلقاً دو واجب الوجود ماننا ہے جو کہ محال ہے.....**۲**۔صفت وموصوف دونوں کو باہم ایک دوسرے کا محتاج مانیں تو ان میں کوئی واجب الوجود نہ ہوگا ، کہ واجب الوجود کا معنی ہے ــ وہ جس کا قِوام اپنی ذات سے ہو ، اور وہ ہرطرح غیر سے بے نیاز ہو ــ تو جو کسی غیر کا محتاج ہو اُس کے لیے وہ غیر ، علت ہوگا ، کہ وہ غیر نہ رہے تو اس کا وجود محال ہوگا ، تو اِس کا وجود اپنی ذات سے نہیں

Marfat.com

وان قيل :أحدهما يَحتاج دون الآخر ، فالذى يحتاج معلول ، والواجب الوجود هو الآخر ، ومهماكان معلولاً افتقر الى سبب ، فيؤدِّى الى ان ترتبِط ذاتُ واجب الوجود بسبب

والاعتراض على هذا أن يقال المختار من هذه الاقسام هو القسم الاخير ۔ولكن ابطالكم القسمَ الا ول وهو التثنية المطلقه ، قد بيّنّا أنه لا برهان لكم عليه ، فى المسألة التى قبل هذه ، وأنها لا تتِم الابالبناء على نفى الكثرة فى هذه المسألة وما بعد ها ، فما هو فرع هذه المسألة ، كيف تنبنى هذه المسألة عليه؟ !

ولكن **المختار أن يقال** :الذات فى قوامها غيرمحتاجة الى الصفات ، والصفات محتاجة الى الموصوف كما فى حقنا ......فيبقىٰ **قولهم** إنّ المحتاج الى غيره لا يكون واجبَ الوجود ...... **فيقال** لهم إنْ أردتّم بواجب الوجودأنه ليس له علة فاعلة ، فلِمَ قلتم ذالك؟

ولِمَ استحال أن يقال :كماأن ذات واجب الوجود قديم ، ولا فاعل له ، فكذالك صفته

بلکہ غیر سے ہوگا......**۳**۔اور یہ مانیں کہ ایک محتاج ہے دوسرا نہیں ، تو جومحتاج ہے معلول ہوگا ، اور واجب الوجود صرف دوسرا ہوگا ، اور ایک جب معلول ہوا تو سبب کا محتاج ہوگا ، تو لازم آئے گا کہ ذاتِ واجب الوجود سبب سے مربوط ہو۔

اعتراض:۔ان اقسامِ ثلثہ میں ہمارا مختار تو صرف قسمِ اخیر ہے ۔۔۔ لیکن تم جو قسمِ اول یعنی تثنیۂ مطلقہ کو باطل کہہ رہے ہو ، ہم اس سے پہلے مسئلہ [خامسہ] میں بتا چکے کہ ابطالِ اثنینت پر تمہاری طرف سے کوئی برہان نہیں ہے ، اور یہ بھی واضح کر چکے کہ [اثباتِ توحید بہ لفظِ دیگر] ابطالِ اثنینیت کے دعوے کی تکمیل تمہارے یہاں اُس نفیِ کثرت ہی پر مبنی ہے (۱) جس کا بیان اس مسئلۂ سادسہ اور اس کے بعد کے مسائلِ سابعہ وثامنہ وتاسعہ وعاشرہ میں ہے۔تو جو [ابطالِ اثنینیت] اِس مسئلۂ سادسہ کی فرع ہے وہ فرع اس مسئلے کی بنیاد کیسے ہوگی؟

ہاں ہمارا مختار یہ ہے کہ ذات اپنے قِوام میں صفات کی محتاج نہیں ، ہاں صفات کو موصوف کی طرف احتیاج ہے ، جیسا کہ ہم میں صفات کو موصوف کی احتیاج ہے.......اب رہ جاتا **ان کا یہ کہنا** ۔۔۔ جو غیر کا محتاج ہو وہ واجب الوجود نہیں ہوگا **تو ہم پوچھتے ہیں**:واجب الوجود سے تمہاری کیا مراد ہے؟....اگر یہ کہ.....وہ جس کے لیے علتِ فاعلی نہیں [اور صفات ایسی ہی ہیں کہ ذات اُن کے لیے علتِ فاعلی نہیں] تو [صفات کو کہو واجب الوجود] یہ کیوں کہتے ہو کہ جو غیر کا محتاج ہو وہ واجب الوجود نہیں ہوگا۔

---

(۱) وہ عبارت یہ ہے بل زعَموا:انّ التوحید لا یتم الاباثبات الوحدة من کل وجہٍ ، واثبات الوحدة بنفی الکثرةِ من کل وجه

Marfat.com

قديمة معه ، ولافاعل لها ؛ وان أردتم بواجب الوجود ألّا تكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحيل لذالك ؟

فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذى ليست له علة فاعلية ولاقابلية ، فاذا سُلِّم أن له علةً قابليّةً ، فقد سلّم كونه معلولاً........ **قلنا** :تسمية الذات القابلة علةً قابليةً ، من اصطلا حكم ؛ والدليل لم يدُلّ على ثبوت واجب وجود ، بحكم اصطلا حكم ، وانما دل على اثبات طَرَفٍ ينقطع به تسلسُلُ العِلَل والمعلولات ، ولم يدل الا على هذا القدر ، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفاتٌ قديمة ، لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررةً فى ذاته ، فَلْيُطْرَحْ لفظَ واجب الوجود فانه يمكن اللُّبس فيه ،

اور یہ کیوں نہیں مان سکتے کہ ــــ جس طرح ذاتِ واجب الوجود قدیم ہے ، اس کے لیے کوئی فاعل وجاعل نہیں ، یوں ہی اس کی صفات بھی بہ معیتِ ذات قدیم ہیں ، اور صفات کے لیے بھی کوئی فاعل وجاعل نہیں ...اور اگر واجب الوجود سے مراد لو...وہ جس کے لیے کوئی علتِ قابلی (۱) نہیں [اور صفات کے لیے ذات علتِ قابلی ہے]...تو صفات اِس معنی کر واجب الوجود نہیں، لیکن اس کے باوجود قدیم ہیں ، اور ان کے لیے کوئی فاعل وجاعل نہیں (۲) یہ اعتقاد کیوں محال ہے ، کون سی دلیل اِسے محال ٹھہراتی ہے؟

فلسفی :ـ واجب الوجود علی الاطلاق وہی ہے جس کے لیے نہ علتِ فاعلی ہو نہ علتِ قابلی ۔اور جب تم نے تسلیم کرلیا کہ صفات کے لیے علتِ قابلی ہے ، تو صفات کا معلول ہونا بھی تمہارا تسلیم شدہ ٹھہرا۔

جواب :ـ ذاتِ متصف بہ صفات کا نام علتِ قابلی رکھنا ، یہ تمہاری اصطلاح ہے ، اور تمہاری اصطلاح جسے واجب الوجود ٹھہراتی ہے ، یعنی جس میں صفات وغیرہ کسی جہت سے کثرت نہ ہو ، دلیل ایسے واجب الوجود کا ثبوت نہیں بتاتی ، دلیل صرف ایسے مُنتہیٰ کا اثبات بتاتی ہے جس پر عِلَل ومعلولات کا تَسَلْسُل منقطع ہوجائے ، اس سے زیادہ نہیں بتاتی ، اور قطعِ تسلسل یوں بھی ممکن ہے کہ ــ''ایک ذات ہو جس کی صفاتِ قدیمہ ہوں ، اور جیسے ذات کے لیے کوئی فاعل نہیں ، اُن صفات کے لیے بھی کوئی فاعل نہ ہو ، بلکہ تقرّرِ صفات تقرّرِ ذات میں منطوی ہو''ــ تو لفظِ واجب الوجود ہٹادو ، کہ اس میں شبہ ہوسکتا ہے۔

---

(۱) علة قابلية :ـ قبول بمعنیٰ اتصاف ہے ــــ ذات قابل یعنی متصف ہے ، اور صفات مقبول ہیں

(۲) اس مقام پر امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کا حاشیہ الكلمة الملهمة افاضۂ نورانی کی تابش اول ص ۲۱ میں دیکھنا چاہیے

طَرَحَهُ و بِهِ (ف) طَرْحًا :رماه وَاَبْعَدَهٗ [ق] : دور پھینکنا **لُبْسٌ** :شُبْهَةٌ [ت] ، لَبَسَ (ض) عليه الامرَ لَبْسًا :خَلَطَهٗ : کسی پر کوئی معاملہ خلط ملط اور مشتبہ کردینا۔

Marfat.com

فان البرهان لم يدُل الا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبتّة ، فدعوى غيره تحكّم۔

فان قيل :كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلية يجب قطعه فى القابلية ، اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل ايضًا الى محل لزم التسلسل ، كما لو افتقر كل موجود الى علة ، وافتقرت العلة ايضًا الى علة ۔

قلنا :صدَقتم ، فلا جَرَمَ قطعنا هذا التسلسل ايضًا ، وقلنا:ان الصفة فى ذاته ، وليست ذاتُه قائمةً بغيره ، كما أن علمنا فى ذاتنا ، وذاتنا محلّ له ، وليس ذاتنا فى محل ، فالصفة انقطع تسلسل علّتِها الفاعليةِ مع الذات ، اذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لَمْ تَزَل الذات بهذه الصفة ، موجودةً بلا علة لها ولا لصفتها ، وأما العلة القابلة فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات ، ومن اين يلزَم أن ينتفِيَ المحلّ حين تنتفى العلة ، والبرهان ليس يَضطَرُّ الا الى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وَفاء بقضية

برہان(۱) صرف **قطعِ تسلسل** کو بتاتی ہے اس سے زائد کچھ نہیں بتاتی ۔تو زائد کا دعویٰ تحکم ہے۔

فلسفی:۔ قطعِ تسلسل جس طرح علتِ فاعلی میں واجب ہے، قابلی میں بھی واجب ہے، کیونکہ ہر موجود اگر ایسے محل کا محتاج ہو جس میں اس کا قیام ہو، اور وہ محل بھی کسی محل کا محتاج ہو، تو تسلسل لازم آئے گا ـــــ جیسے ہر موجود علت کا محتاج ہو اور علت بھی علت کی محتاج ہو تو تسلسل لازم آتا ہے۔

جواب:۔ بجا کہا، ہم نے یہ تسلسل بھی منقطع کر دیا، اور یہ مانا کہ صفت کا قیام ذات سے ہے، مگر ذات کا قیام کسی اور سے نہیں ...... جیسے ہمارا علم ہماری ذات میں ہے، ہماری ذات علم کے لیے محل ہے، اور خود ہماری ذات کسی محل میں نہیں ..... تو ذات کے ساتھ ساتھ ہی صفت کی علت فاعلی کا تسلسل بھی منقطع ہو گیا، کہ جیسے ذات کے لیے فاعل نہیں، صفت کے لیے بھی فاعل نہیں، بلکہ ذات ہمیشہ اس صفت کے ساتھ اس شان سے موجود رہی، کہ نہ ذات کے لیے کوئی علت، نہ صفت کے لیے کوئی علت۔

رہی علتِ قابلی تو اس کا تسلسل منقطع نہیں ہے مگر ذات پر، اور علتِ فاعلی منتفی ہونے پر محل یعنی علتِ قابلی بھی منتفی ہونا کہاں لازم ہے؟..... برہان صرف قطعِ تسلسل پر مجبور کرتی ہے، تو ہر وہ طریقہ جس سے قطعِ تسلسل ممکن ہو، اُس برہان کا مقتضا پورا

---

(۱) برہان جو مسئلہ رابعہ [ص ۲۷۱] میں گزری کہ العالم موجود اته اما ان يكون له علةٌ الخ یعنی موجوداتِ عالم کے لیے علت ہے تو پھر اس علت کے لیے بھی اگر علت ہو ، یونہی علت کی علت کے لیے بھی، تو تسلسل ہوگا ، اور وہ محال ہے، تو ضرور ایسے طرف پر سلسلہ ختم ہوگا جس کے لیے کوئی علت نہ ہو۔

Marfat.com

البرهان الداعي الى واجب الوجود ......وان أريد بواجب الوجود شئ سوى موجود ليست له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلًا ، و مهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده فى ذاته و فى صفاته جميعًا

المسلك الثاني ، قولهم :ان العلم والقدرة فينا ، ليسا داخلين فى ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، واذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن ايضًا داخلةً فى ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالاضافة اليه ، وان كان دائمًا له ، ورُبَّ عارضٍ لايُفارِق ، أو يكون لازمًا للماهية ، ولا يصير بذلك مقوّمًا لذاتها ، واذا كان عارضًا ، كان تابعًاللذات ، وكانت الذات سببًا فيه ، فكان معلولًا ، فكيف يكون واجبَ الوجود ، وهذا هو الأول مع تغيير عبارته ـ

فنقول :ان عنيتم بكونه تابعًا للذات ، وكونِ الذات سببًاله ، أن الذات علة فاعلية له ، وأنه مفعول للذات ، فليس كذلك ، فان ذلك ليس يلزم فى علمنا

کردے گا، جو واجب الوجود ہستی کی طرف رہنمائی کرتی ہے ......اور اگر واجب الوجود سے ......ایسی ہستی کے سوا، کہ جس کے لیے علتِ فاعلی نہیں، حتیٰ کہ اس پر پہنچ کر تسلسل منقطع ہو جائے ......اور کوئی شی مراد لو تو ہم قطعًا اُسے واجب تسلیم نہیں کرتے ـــ نیز جب عقل میں ایسی قدیم ہستی کو قبول کرنے کی گنجائش ہے، جس کے وجود کی کوئی علت نہ ہو، تو ایسی قدیم متصف بہ صفات ہستی کو قبول کرنے کی بھی گنجائش ہے، کہ نہ اُس کی ذات کے وجود کی کوئی علت ہو، نہ اُس کی صفات کے وجود کی کوئی علت ہو

دوسری فلسفی دلیل:۔ فلسفی کہتے ہیں ـــ علم وقدرت جو ہم میں پائے جاتے ہیں ہماری ماہیتِ ذات میں داخل نہیں بلکہ عارض ہیں، جب یہی صفات اول لیے ہوں تو اُس کی بھی ماہیتِ ذات میں داخل نہ ہوں گی، بلکہ اُس کی بہ نسبت بھی عارض ہی ہوں گی، اگرچہ دائمی ہوں ـــ بہت سے عارض ہیں جو غیر مفارق ہوتے ہیں یا لازمِ ماہیت ہوتے ہیں، پھر اس سے وہ نفسِ ماہیت کے مقوّم نہیں ہو جاتے، اور جب یہ صفات عارض ہوں گی تو ذات کے تابع ہوں گی اور ذات اُن کا سبب ہوگی، تو یہ معلول ہوں گی، تو واجب الوجود کیسے ہوں گی ـــ یہ وہی پہلی دلیل ہے مگر الفاظ کے ردوبدل کے ساتھ

اعتراض:۔ ......''لازم، ذات کے تابع ہوتا ہے اور ذات، لازم کے لیے سبب ہوتی ہے''......اس سے اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ ''ذات، لازم کی علتِ فاعلی ہے اور لازم، ذات کا مجعول ومفعول ہے''......تو ایسا نہیں ہے، کیوں کہ ایسا تو ہمارے علم

Marfat.com

بالاضافة الى ذاتنا ، اذ ذاتنا ليست بعلةٍ فاعلةٍ لِعِلْمنا ......وان عنَيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل ، فهذا مسلّم ، فلِمَ يمتنع هذا ؟! فان عُبِّر عنه بالتابع ، أو العارض ، أو المعلول ، أوما أراده المُعبِّر ، لَمْ يتغير المعنى ، اذا لم يكن المحنى سُوى أنه قائم بالذات قيامَ الصفات بالموصوفات ، ولِمَ يستحيل أن يكون قائمًابالذات ، وهو مع ذلك قديم ، ولا فاعل له ۔

فكل أدلتهم تهويلٌ بتقبيح العبارة ، بتسميته ممكنًا ، وجائزًا ، وتابعًا ، ولازمًا ، ومعلولًا ، وأن ذلك مُستنكر ، فيقال : ان أريد بذلك أن له فاعلًا ، فليس كذلك ، وان لم يُرِدْ به الاأنه لا فاعل له ، ولكن له محلٌّ هو قائم فيه ، فَلْيُعَبَّرْ عن هذا المعنىٰ بأى عبارة أريد ، فلا استحالة فيه .....ورُبّما هَوّلوا بتقبيح العبارة من وجه آخر ،فقالوا هذا يُؤدِّي الى أن يكون الأول محتاجًا الى هذه الصفات ، فلا يكون غنيًا مطلقًا ،

میں بھی ہماری ذات کی یہ نسبت لازم نہیں ہے ، کیوں کہ ہماری ذات ہمارے علم کی علتِ فاعلی نہیں ہے اوراگر یہ مراد ہے کہ..... ''ذات محل ہے اور صفت قائم بنفسہ نہیں ہے کہ کسی محل میں نہ ہو'' .....تو یہ ہمیں تسلیم ہے ، اور اس کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے ، اب فلسفی اس لازم کی تعبیر تابع یا عارض یا معلول یا جس لفظ سے چاہے کرے معنیٰ تو بدلے گا نہیں ، جب کہ معنیٰ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ.....وہ لازم ذات کے ساتھ قائم ہے ، جس طرح صفات اپنے موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہیں.....اور یہ کیوں محال ہے؟.....کہ صفات الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا ذات کے ساتھ قائم ہوں ، اوراس کے باوجود قدیم ہوں ،اوران کے لیے کوئی فاعل نہ ہو(۱) **حاصل** یہ کہ فلسفی کی یہ سب دلیلیں ہوّا ہیں.....کہ صفات کے لیے ممکن و جائز و تابع ولازم جیسی تعبیر کو نازیبا قرار دے کر.....اور خود معلول جیسی قبیح تعبیر لاکر.....اوران سب تعبیرات کو تعجب خیز ٹھہرا کر.....اپنے مخالفین کو مرعوب کرنا ہے ۔ ان سے کہو!..... ان تعبیرات سے کیا معنیٰ مراد لیتے ہو؟.....آیا یہ کہ صفات کے لیے فاعل و جاعل ہے ؟.....تو یہ ہر گز ہمارا عقیدہ نہیں ـــــ اوراگر محض یہ مراد لو کہ.....صفات کے لیے کوئی فاعل و جاعل نہیں ، ہاں محل ہے ، جس کے ساتھ صفات کا قیام ہے.....تواس معنیٰ کی جو بھی چاہو تعبیر کرلو ......بہر حال یہ معنیٰ محال نہیں ہے

فلسفی بسا اوقات ایک اور طرح کی شنیع عبارات لاکر رعب گانٹھتے ہیں کہ ـــــ ''اس سے تو لازم آئے گا کہ اول ان

(۱) یہاں امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کا کلام لاکلام المعتمد اور خطوطِ رضا سے خصوصًا حاشیہ الکلمة الملهمة سے افاضۂ نورانی کی تابشِ اول میں دیکھنا چاہیے۔

هَوّلَهٗ :اَفْزَعَهٗ و خَوَّفَهٗ [ق ت] : خوفزدہ کرنا ، ہیبت طاری کرنا۔ **مُسْتنکر**: اچنبا [حسام الحرمین تقریظ علامہ میرداد ص ۹۶]

Marfat.com

اذ الغنی المطلق مَنْ لا یحتاج الی غیر ذاته (ا)

وهذا کلام لفظی فی غایة الرَّکاکة ، فانّ صفاتِ الکمال لا تُبایِن ذاتَ الکامل ، حتی یقال :انه محتاج الی غیره ، فاذا کان لَمْ یَزَلْ ولا یَزال کاملًا بالعلم والقدرة والحیاة ، فکیف یکون محتاجًا ؟!أو کیف یجوز أن یُعبَّر عن مُلازَمة الکمال بالحاجة ، وهو کقول القائل :الکامل من لا یحتاج الی کمال ، فالمحتاج الی وُجود صفات الکمال لذاته ، ناقصٌ ، فیقال : لا معنی لکونه کاملًا الا وجودُ الکمال لذاته ، فکذلك لا معنی لکونه غنیا ، الا وجودُ الصفات المُنافِیة للحاجة ، لذاته ، فکیف تُنکرون صفاتِ الکمال التی بها تَتِمّ الالٰهیةُ بمثل هذه التخیلات اللفظیة ۔

صفات کامحتاج ہو ، تو وہ غنیِ مطلق نہ ہوگا ، کیونکہ غنی علی الاطلاق وہی ہے جو کسی دوسرے کا اصلاً محتاج نہ ہو‘‘ ـــ (ا)

یہ سطحی کلام ہےاور حد درجہ رکیک ۔ کیونکہ صفاتِ کمال ذاتِ ذی کمال سے جدا کوئی شی نہیں ، حتیٰ کہ اول کومحتاجِ غیر کہنا لازم آئے ، اس لیے کہ وہ جب ازلاً ابدًا اکمالِ علم وقدرت وحیات والا ہے تومحتاج کیسے ہوگا؟......یالزومِ کمال کی تعبیر محتاجگی سے کیسے ہوسکےگی؟......یہ تو ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے ۔’’کامل وہ ہے جومحتاجِ کمال نہ ہو ، تو جو اپنی ذات کے لیے صفاتِ کمال کی موجودگی کامحتاج ہو وہ ناقص ہے‘‘۔ اس سے کہا جائے گا کہ کامل ہونے کا معنیٰ ہی یہ ہے کہ اس کی ذات کے لیے کمال ہو ۔ اسی طرح غنی ہونے کا معنیٰ ہی یہ ہے کہ اس کی ذات کے لیے ایسی صفات ہیں جو احتیاج کے منافی ہیں ـــ تو تم ایسے سطحی لفظی تخیلات سے......صفاتِ کمال کا جو کہ کمالِ الوہیت ہیں......کیسے انکار کر رہے ہو۔

(ا) مسئلۂ صفات سے متعلق امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کا نفیس وبےنظیر کلام افاضۂ نورانی کی تابشِ اول میں ملاحظہ کریں......یہاں جو فلسفی نے احتیاج اِلی الصفات کا شبہ لایا اس کا کشف وازالہ لیجئے ، فرماتے ہیں

وأنّی یکون فیه افتیاقٌ للذات المتعالیة الی الصفات العالیة ، وماهی الا قَضِیَّتُها والمُسْتَنِدة الیها ، والشئ لایَحتاج الی مقتضاه بل هو المحتاج الی ما اقتضاه ، اذلا قیام للصفات الا بالذات ، ولا مَساغ ههنا للاستکمال ، فان الکمال هو الصفة لا غیرُها ، و هی مقتضاةُ نفس الذات ، فالذات بنفسها اقتضتْ

اور دربارۂ زیادتِ صفات ، ذاتِ متعالی کو صفاتِ عالیہ کی طرف احتیاج کہاں ہوگی......جب کہ صفات نہیں ہیں مگر مقتضائے ذات ، اور ذات کی طرف محتاج ـــ شی اپنی مقتضیٰ کی محتاج نہیں ہوتی ، بلکہ مقتضی ہی مُقتضِی کا محتاج ہوتا ہے ـــ اس لیے کہ صفات کا قیام نہیں ہے مگر ذات سے ـــ اور یہاں استکمال کی کوئی گنجائش نہیں ، کیونکہ کمال کوئی شی دیگر نہیں ، بلکہ کمال خود وہی صفت ہے ، اور صفت مقتضائے نفسِ ذات ہے ، تو خود ذات نے

Marfat.com

فان قيل : اذا أثبتّم ذاتًا وصفةً، وحُلُولًا للصفة بالذات، فهو تركيب، وكل تركيب يحتاج الى مُرَكِّب، ولذلك لم يجُز أن يكون الأول جسما لأنه مُرَكَّب۔

قلنا : قول القائل: كل تركيب يحتاج الى مُرَكِّب، كقوله: كل موجود يَحتاج الى مُوجِد، فيقال له: الأول موجود قديم لا علة له ولا مُوجِدَ،

فلسفی:۔ جب تم ذات اور صفت کا اثبات کروگے اور ذات میں صفت کا حلول مانوگے تو یہ ترکیب ہوگی، اور ہر ترکیب ترکیب دہندہ کی محتاج ہوتی ہے، اسی لیے اول کا جسم ہونا محال ہے، کہ جسم مرکب ہوتا ہے۔

اعتراض:۔ یہ کہنا کہ ''ہر ترکیب ترکیب دہندہ کی محتاج ہوتی ہے'' ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ ''ہر موجود مُوجِد کا محتاج ہوتا ہے'' اس کے رد میں یہی کہا جائے گا کہ اول موجودِ قدیم ہے، نہ اُس کے لیے کوئی علت نہ مُوجِد

كمالَها المسمّٰى بالصفة، لانّ الكمال شئ آخر يحصُل للذات من جهة الصفات، كما يلزَم على مَن يقدّر بقاءَ الذات مع رفع الصفات [المعتمد المستند ص٤٥]

وبالجملة فالذى نعتقده فى دين الله تعالىٰ انّ له عزَّ وَجَلَّ صفاتٍ أزليةً قديمةً قائمةً بذاته عز وجل، لوازمَ لنفس ذاته تعالىٰ، ومُقتضَياتٍ لهابحيثُ لاتقدير للذات بدونها، وهى المُفتاقة الى الذات، لأنها باقتضائها وقيامُها بها، وهى الكمالات الحاصلة للذات بنفس الذات، فلا مِصداق لها الا الذاتُ، فلها حقيقةٌ بها هى هى، وهى المعانى القائمةُ القديمةُ المقتضَياتُ للذات، وحقيقةٌ بها هى وماهى الا عينُ الذات من دون زيادة أصلًا۔ فَافهَمْ وتَثَبَّتْ۔ واياك أن تزِلَّ، فان المقام مزلة الأقدام، وبا لله التوفيق وبه الاعتصام ١٢

امام أهل السنة عليه الرحمة [المعتمد المستند ص٤٦، ٤٧]

اپنے کمال مسمّٰی بہ صفت کا اقتضاء کیا، یہ نہیں کہ کمال کوئی شئ دیگر ہے، جو ذات کو صفات کی طرف سے حاصل ہو، جیسا کہ یہ استکمال اُس پر لازم آتا ہے، جو یہ فرض کرتا ہے کہ، ذات رہے اور صفات نہ رہیں۔

خلاصۂ کلام وہ جس پر ہم اللہ کے دین میں اعتقاد رکھتے ہیں یہ ہے کہ اللہ عَـزَّ وَجَـلَّ کے لیے صفات ہیں ازلی، قدیم، ذات سے قائم، نفسِ ذات کو لازم، اور ذات کی مُقتضٰی، اس طرح کہ ذات کی بے ان صفات کے کوئی تقدیر نہیں، اور صفات ہی ذات کی محتاج ہیں، کیونکہ وہ ذات کے اقتضاء سے ہیں، اور ذات ہی سے ان کا قیام ہے — یہی صفات وہ کمالات ہیں جو ذات کے لیے نفسِ ذات سے ہیں...... تو صفات کا مصداق نہیں ہے مگر ذات — تو صفات کی ایک حقیقت ہے جس سے صفات صفات ہیں، اور وہ حقیقت ہے معانیِ قائمہ قدیمہ مقتضائے ذات — اور صفات کی ایک حقیقت ہے جس سے صفات بے کسی زیادت کے عینِ ذات ہیں — تو سمجھو اور جمو، دیکھو پھسل نہ جانا، کہ یہ قدم پھسلنے کی جگہ ہے — اور اللہ پاک ہی کی جانب سے ہے توفیق، اور اُسی کا ہے سہارا۔ (صفحہ ۲۳۸ کا بقیہ پورا ہوا)

رَكَّ (ض) الشئُ رَكاكةً: رَقَّ [ق ت]، رَقَّ وضَعُفَ [ص]: کمزور ہونا ملازمة: لزوم، چمٹے رہنا لَازَمَ الغَرِيمَ: تعَلَّقَ بِهِ [م]: قرضدار سے چمٹے رہنا

Marfat.com

فكذلك يقال :هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قديم بلاعلة ، وأما الجسم فانما لم يجُز أن يكون هو الأولَ ، لأنه حادث ، من حيثُ انه لا يخلو عن الحوادث ، ومن لم يثبُت له حدوثُ الجسم يلزَمه أن يُجوِّز أن تكون العلة الأولى جسمًا ، كما سنُلزِمه لكم من بعدُ ۔

وكل **مسلكهم** في هذه المسألة **تخييلات** ...... ثم انهم لا يَقدِرون على رد جميع ما يُثبِتونه ، الى نفس الذات ، فانهم اثبتوا ((كونه عالمًا)) ويلزَمهم أن يكون ذلك زائدًا على مجرّد الوجود ، فيقال لهم :أ تُسلِّمون أن الأول يعلم غيرَ ذاته ؟ ـــــ فمنهم من يُسلِّم ذلك ، ومنهم من قال :لا يعلم الاذاتَه ۔

فأما الأول :فهو الذى اختاره ((ابن سينا)) فانه زعَم أنه يعلم الاشياءَ كلَّها بنوعٍ كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئياتِ التى يُوجِب تجدّدُ الاحاطة بها تغيرًا فى ذات العالِم ۔

اسی طرح اُس پہلے سے کہا جائے گا کہ وہ موصوف قدیم ومتّصِفِ ازلی ہے ، نہ اُس کی ذات کے لیے کوئی علت ، نہ صفات کے لیے ، اور نہ ذات کے ساتھ صفت کے قیام کے لیے ـــ بلکہ سب قدیم بلاعلت ہے(١)......... رہا جسم تو اس کا اول ہونا اس لیے محال ہے ، کہ جسم حادث ہے ، کیونکہ تغیرات وحوادث سے خالی نہیں ۔ ہاں جو حدوثِ جسم کا قائل نہیں اُس پر لازم آتا ہے کہ علتِ اولیٰ کا جسم ہونا ممکن مانے ، جیسا کہ آئندہ [مسئلہ تاسعہ میں] ہم یہ الزام تمہیں دیں گے۔

بہرحال انکارِ صفات میں **تمام تر فلسفی دلیلیں محض تخیّل پروری ہیں** ......پھر جن معانی کا فلسفی اعتراف کرتے ہیں ان سب کو نفسِ ذات کی طرف پھیرنے سے بھی عاجز ہیں ، چنانچہ اول کے لیے صفتِ علم ہونا فلسفیوں نے بالالتزام مانا ، اور اس سے اُن پر لازم آئے گا کہ اس علم کو مجردِ وجود پر زائد مانیں ، اب اُن سے پوچھیں .... آیا تم تسلیم کرتے ہو کہ اول اپنی ذات کے ماسوا کو جانتا ہے؟..... تو بعض اسے تسلیم کرتے ہیں ، اور بعض کہتے ہیں نہیں ، صرف اپنی ذات کو جانتا ہے

پہلا مسلک ہی ابنِ سینا نے اختیار کیا ، کہ اس کے **زعم** میں ـــ ''اول تمام اشیاء کو بہ نوعِ کلّی جانتا ہے جو تحتِ زمان داخل نہیں ، اور جزئیات کو نہیں جانتا [مَعَاذَ اللّٰہِ تعَالیٰ] جن کے احاطے کا تجدد ذاتِ عالم میں مُوجبِ تغیّر ہے''ـــ

---

(١) ذات قدیم ہے ، صفاتِ ذاتیہ قدیم ہیں ـــ رہا صفات کا ذات کے ساتھ قیام تو یہ ازلی ہے ، قدیم نہیں ، اِسے قدیم کہنا مجاز ہے ـــ قدیم اسے کہتے ہیں جس کے لیے وجودِ عینی ہو اور ازل سے ہو.......اور قیام کے لیے وجودِ عینی نہیں ، صرف وجودِ علمی ہے ـــــ دیکھو تابش اول میں ص۱۹، ۲۰ میں امام اہلسنت کا کلام ''خطوط رضا'' سے اور ص۳۹ پر ''رحمة المكوت'' سے ، نیز الكلمة الملهمة میں آخر ''مقام سیم'' ص ۱۰۴، ۱۰۵۔

Marfat.com

فنقول : عِلْمُ الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التى لا نِهاية لها ، عينُ علمه بنفسه ، أو غيرُه ؟ فان قلتم :انه غيرُه قد أثبتُّم كثرةً ، ونقَضتم القاعدة ، وان قلتم :انه عينه ، لم تتميزوا عمن يَدّعِى أن علم الانسان بغيره عينُ علمه بنفسه ، وعينُ ذاته ، ومن قال ذلك ، سفِه فى عقله ، وقيل: حدُّ الشئ الواحد ، أن يستحيل فى الوَهْم الجمعُ فيه بين النَفْى والاثبات ، فالعلم بالشئ الواحد ، لمّا كان شيئًا واحدًا ، استحال أن يُتوَهّم فى حالٍ واحدة ، موجودًا و معدومًا ، ولمّا لَمْ يستحل فى الوهم أن يُقدَّر علمُ الانسان بنفسه ، دون علمه بغيره ، قيل :ان علمه بغيره غيرُ علمه بنفسه ، اذ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفيًا له ، واثباتُه اثباتًا له ، اذ يستحيل أن يكون زيد موجودًا ، وزيد معدومًا ، أعنى هو نفسه فى حالٍ واحدة ، ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير مع العلم بنفسه ....و **كذا** فى علم الأول بذاته ، مع علمه بغيره ، اذ يمكن أن يُتوَهّم وجودُ أحدهمادون الآخر ، فهما اذن شيئان ، ولا يمكن أن يُتوَهَّم وجود ذاته ، دون وجود ذاته ،

اعتراض:۔ اول کوتمام انواع واجناسِ غیر متناہیہ کے وجود کا جو علم ہے ....وہ عین وہی علم ہے جو اُسے اپنی ذات کا ہے ، یا اُس کے علاوہ ہے اور غیر ہے؟.... اگر کہو غیر ہے تو تم نے کثرت ثابت مان لی اور بنیاد ڈھادی ....[یعنی اپنا استحالۂ کثرت کا قاعدہ] ....اور اگر کہو عین ہے تو تم میں اور اُس شخص میں کیا فرق ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ ـــــ ''انسان کو جو دوسرے کا علم ہوتا ہے وہ بعینہٖ وہی علم ہے جو اسے اپنی ذات کا ہوتا ہے ، بلکہ وہ علم بعینہٖ اس کی اپنی ذات ہی ہے'' ـــــ حالانکہ جو ایسا کہے جاہلِ بے خرد ہے ، اس پر رد و اعتراض میں کہا جائے گا کہ ـــــ ''شئِ واحد کی تعریف یہ ہے کہ اُس کی نسبت ، وہم میں نفی و اثبات جمع نہ ہو سکیں ، تو ایک چیز کا علم چونکہ شئ واحد ہوا ، لہٰذا محال ہے کہ یہ علم آنِ واحد میں وہم کے اندر موجود بھی ہو اور معدوم بھی ہو.....اور جب وہم میں یہ فرض کرنا محال نہیں ، کہ انسان کو خود اپنا علم ہو ، اور دوسرے کا نہ ہو ، تو ماننا پڑے گا کہ انسان کا علم بہ غیر ، علم بہ ذاتِ خود کا غیر ہے ، کہ وہ اگر یہ ہوتا تو اُس کی نفی اِس کی نفی اور اِس کا اثبات اُس کا اثبات ہوتا ، کیونکہ محال ہے کہ زید موجود بھی ہو ، اور معدوم بھی ، یعنی خود زید آنِ واحد میں ایسا ہو.....اور علم بہ غیر کو....علم بہ ذاتِ خود کے ساتھ....لحاظ کرنے میں ایسا ہونا ....کہ ایک موجود ہو اور دوسرا معدوم.....محال نہیں۔

یہی بات اول کے علم بہ ذات....اور علم بہ غیر....میں ہے ، کہ ان میں ایک کا بغیر دوسرے کے ہونا وہم میں آسکتا ہے ، تو ایسے میں وہ دو شئ ہیں....جب کہ اُس کا وجودِ ذات ، اُس کے وجودِ ذات کے بغیر وہم میں نہیں آسکتا۔تو یہ وجودِ ذات....اور وہ علم

نقضُ البناء (ن) :هَدْمُہٗ [ت] :بنیاد ڈھانا **سَفَهٌ** بفتحتین (س) : بے خردی و سُبکی [ص] بے عقلی و نادانی و جہالت، کم ظرفی

Marfat.com

فلو كان الكل كذلك ، لكان هذا التوهم محالاً ، فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته فقدأثبت كثرةً لا مَحالة ـ

فان قيل : هو لا يعلم الغيرَ بالقصد الأول ، بل يعلم ذاتَه مبدأً للكل ، فيلزَمُه العلمُ بالكل بالقصد الثاني ، اذ لا يمكن أن يَعْلَمَ ذاتَه ، الا مبدأً ، فانه حقيقة ذاته ، ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدأ لغيره ، الا ويدخُل الغيرُ في علمه ، بطريق التضمن واللُّزوم ، ولا يبعُد أن تكون لذاته لوازمُ ، وذلك لا يُوجِب كثرةً في ماهية الذات ، وانما يمتنع أن تكون في نفس الذات كثرةٌ ـ

والجواب من وجوه :.........الأول ، أن قولكم :انه يعلم ذاتَه مبدأً ، تحكُّمٌ ، بل ينبغي أن يعلم وجودَ ذاته فقط ، فأماالعلم بكونه مبدأ ، فيَزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية اضافة الى الذات ، ويجوز أن يعلم الذاتَ ، ولا يعلم اضافتَه ، ولو لم تكن المبدئية اضافةً ، لتكثَّرتْ ذاتُه ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيئان ، وكما يجوز أن يعلم الانسان ذاتَه ، ولا يعلم كونَه معلولاً ، الى أن يعلم ، لأن كونه معلولاً

بہ ذات وعلم بہ غیر.....سب اگرایسے ہی ہوتے....[جیسے وجودذات......وجودذات]..توان میں ایک کابغیردوسرے کے ہمارے وہم میں آنا محال ہوتا.....لہذا جوفلسفی بھی اعتراف کرتا ہے کہ ـــ ''اول اپنے ماسوٰی کوجانتا ہے'' ـــ اُسے اول میں کثرت ماننا پڑے گی

فلسفی وہ ماسوٰی کوبہ قصداولی نہیں جانتا ، بلکہ اپنی ذات کوسب کامبدأجانتا ہے ، اوراس سے لازم آتا ہے کہ سب کوبہ قصدثانی جانے ـــ کیونکہ ذات کومبدئیت کے بغیرجانناوہاں ممکن نہیں ، کہ مبدئیت اُس کی ذات کی حقیقت ہے ، اورذات کوماسوٰی کے لیے مبداجانتایوں ہی ممکن ہے کہ ماسوٰی ضمنی ولزومی طورپراُس کے دائرۂ علم میں ہوں ، اوریہ محال نہیں کہ ذاتِ اول کے لیے کچھ لوازم ہوں ، اوراس سے نفسِ ذات میں کثرت لازم نہیں آئے گی ، محال صرف یہی ہے کہ نفسِ ذات میں کثرت ہو

اعتراض کئی طرح سے ہے.........**اول:**۔تمہاراقول کہ ـــ''وہ اپنی ذات کومبدأجانتا ہے'' ـــ تحکم بلادلیل ہے ، بلکہ تمہارے طورپرچاہئے کہ صرف اپنے وجودِذات کوجانے ، رہااپنے مبدأہونے کوجاننا تویہ وجودکوجاننے سے زائد ہے..... کیونکہ مبدئیت ، ذات کی طرف اضافت ہے(۱) ، اوریہ ممکن ہوگاکہ ذات کوجانے اوراضافت کونہ جانے اورمبدئیت اگر اضافت نہ ہوتوذات میں تکثرہوگا ، ذات کے لیے ایک تووجودہوگادوسرے مبدئیت ، اوردونوں دوچیزیں ہیں ، اورجس

---

(۱) حقیقت نہیں ہے ، جیساکہ تم نے کہہ دیا ، اوراگرحقیقت ہو ، توپھراس سے ذات میں تکثرہوگا ، کیونکہ وہ عینِ ذات یاعینِ وجودنہیں ہے۔

Marfat.com

اضافةٌ لـه الـى علّته ، فكذلك كونه علةً اضافةٌ له الى معلوله ، فالالزام قائم فى مجرد قولهم :انه يعلم كونه مبدأ ، اذ فيـه عـلـمٌ بـالذات ، وبالمبدئية ، وهو الاضافة ، والاضافة غير الذات ، والعلم بالاضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذى ذكرناه ، وهو أنه يمكن أن يُتوهّم العلمُ بالذات ، دون العلم بالمبدئية ، ولا يمكن أن يُتوهّم العلمُ بالذات ، دون العلم بالذات ، لأن الذات واحدة ـ

الوجه الثانى :هـو أن قـولـكـم :ان الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول ، فانه مهما كان علمه محيطًا بغيره ، كما يُحيط بذاته ، كان له معلومان متغايران ، وكان له علمٌ بهما ، وتعدّدُ المعلوم و تـغـايُرُه ، يُوجِبُ تعدّدَ العلم ، اذ يَقْبَل أحدُ المعلومين الفصلَ عن الآخَر فى الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عينَ العلم بالآخر ، اذ لو كان العلم بأحدهما عينَ العلم بالآخر ، لَتَعَذَّرَ تقديرُ وجود أحدهما دون الآخر ،

طرح یہ ممکن ہے کہ ـــــ انسان اپنی ذات کو تو جانے ، مگر اپنا معلول ہونا نہ جانے ، پھر بعد میں جانے ، اس لیے کہ معلول ہونا علت کی طرف اس کی ایک اضافت ہے ـــــ اسی طرح اول کا علت ہونا اپنے معلول کی طرف اُس کی نسبت و اضافت ہے ، تو الزام تو [علم بہ کل کائنات سے قطع نظر] فلسفیوں کے محض اتنا ہی کہنے سے قائم ہے کہ ـــــ ''وہ اپنے مبدأ ہونے کو جانتا ہے'' ـــــ کہ اس میں ذات کا بھی علم ہے اور مبدئیت کا بھی ، جو کہ اضافت ہے ، اور اضافت غیرِ ذات ہے ، اور اضافت کو جاننا ذات کو جاننے کے علاوہ ہے ، اُسی دلیلِ مذکور بالا سے کہ......ذات کو جاننا مبدئیت کو جاننے سے جدا ہمارے وہم میں آسکتا ہے ، جبکہ ذات کا علم ذات کے علم کے بغیر وہم میں آنا ممکن نہیں ، کیونکہ ذات ایک ہے۔

ثانی:۔ تمہارا کہنا کہ ''کل کائنات اُسے بہ قصد ثانی معلوم ہے'' یہ تمہارے طور پر محال بات ہے......کیونکہ جب اُس کا علم ، غیر کو محیط ہوگا ، جیسا کہ اپنی ذات کو محیط ہے ، تو اُس کے دو معلوم ہوں گے [ایک اپنی ذات دوسرے کل کائنات] جو باہم غیر غیر ہیں ، اور اُسے دونوں کا علم ہوگا ، اور معلوم کے دو ہونے اور باہم غیر غیر ہونے سے علم کا بھی دو ہونا لازم آئے گا ، کہ وہم میں ان دو معلوم میں سے ایک ، دوسرے سے افتراق و جدائیگی قبول کرتا ہے ، تو ایک کا علم عین دوسرے کا علم نہ ہوگا......کہ ایک کا علم عین دوسرے کا علم ہو ، تو ان میں ایک کا بغیر دوسرے کے وجود فرض کرنا محال ہوتا ، [تو علمِ کل کائنات ، علمِ ذات کا غیر ہوا] اور غیر وہاں تمہارے طور پر ہوگا نہیں جب کہ تم علمِ ذات اور علمِ کل کائنات سب کو ایک مانتے ہو ، تو......

یہ علمِ کل کائنات کی علمِ ذات سے غیریت جو ہم نے دکھائی......وہ علمِ کل کائنات کو بہ قصد ثانی کہہ دینے سے ......

Marfat.com

ونيس ثَمَّ آخَر ، مهما كان الكل واحدًا ، فهذا لا يَختلِف بأن يُعبَّر عنه بالقصد الثانى ـ

ثُمَ لَيتَ شِعْرِىْ ، كيف يَقْدَم علـى نَفْى الكثرة من يقول :انه لا يعزُب عن علمه مثقالُ ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، الا أنه يعرِف الكلَّ بنوع كلى ، والكليات المعلومة له لا تتناهى ، فيكون العلم المتعلق بها ـ مع كثرتها و تغايرها ـ واحدًا من كل وجه ـ

وقد خالف ((ابن سينا)) فى هذا غيرَه من الفلا سفة ، الذين ذهبوا الى أنه لا يعلم الا نفسه ، احترازًا عن لزوم الكثرة ، فكيف شارَكهم فى نفى الكثرة ، ثُم بايَنَهم فى اثبات العلم بالغير ، ولَمَّا استَحْيا أن يقول : ان اللّٰه تعالىٰ لا يعلـم شيئًا أصلًا ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، وانما يعلم نفسَه فقط ، وأمّا غيرُه فيعرِفُهٗ ويعرِف أيضًا نفسَه وغيرَه ، فيكون غيرُه أشرفَ منه فى العلم ، تَرَكَ هذا حَياءً من هذا المذهب ، و استنكافًا منه ، ثُم لَمْ يَسْتَحْيِ من الاِصرار على نَفْى الكثرة من كل وجه ، وزعَم أن علمه بنفسه و بغيره ،

عینیت میں نہیں بدل جائے گی [اور بغیر عینیت کے علمِ کل کائنات کا وہاں پایا جانا تم محال ہی سمجھتے ہو ، تو یہ کہنا کہ کل کائنات اُسے بہ قصد ثانی معلوم ہے تمہارے طور پر محال ہوا]

پھر کوئی مجھے بتائے کہ نفیِ کثرت پر وہ شخص کیسے اقدام کرے گا جو یہ مانتا ہے کہ ــــ ’’اللہ سے ذرہ بھر کوئی چیز غائب نہیں ، زمین میں نہ آسمانوں میں ....مگر وہ سب کو بہ نوعِ کلی جانتا ہے ، اور جو کلیات اُسے معلوم ہیں وہ غیر متناہی ہیں ، تو کلیات سے متعلق علم ، کلیات کی کثرت اور باہمی غیریت کے باوجود ، ہر جہت سے ہر طرح سے ایک ہے۔

اور جن فلسفیوں نے ....لزومِ کثرت سے بچنے کے لیے ....اول سے تمام ماسویٰ کے علم کی نفی کر دی.....ابن سینا نے اُن کا ساتھ نہیں دیا ، تو نفیِ کثرت میں اُن کے ساتھ کیسے ہوگیا؟.....پھر تمام ماسویٰ کا علم ، اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ماننے میں ، اُن فلسفیوں سے الگ کیسے ہوگیا؟ــــ اور چونکہ یہ کہتے شرمایا کہ ــ’’اللہ تعالیٰ سرے سے کسی شئ کو نہیں جانتا نہ دنیا میں نہ آخرت میں ، البتہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے ، رہ گئی اُس کے مَاسِویٰ مخلوق تو وہ اُسے بھی جانتی ہے ، اپنے آپ کو بھی جانتی ہے ، اور دوسروں کو بھی جانتی ہے‘‘ــ کہ اس سے مخلوق کا علم میں اُس سے فائق ہونا لازم آتا ہے ، لہذا بہ پاسِ شرم وغیریت اِس نظریے کو تیاگ دیا......مگر ہر جہت سے کثرت کی نفی پر اصرار کرتے نہیں شرمایا ، اور یہ زعم کیا کہ ــــ اُس کا علمِ ذات علمِ غیر بلکہ علمِ

لَيتَ شِعْرِى :اَىْ لَيْتَنِىْ شَعَرْتُ (ن ك) [ق] : کاش میں جانتا۔ اَقْدَمَ عَلَى الاَمْرِ :شَجُعَ [ق] : کسی کام کی جراٴت کرنا ، قَدِمَ (س) فُلَانْ عَلَى الامرِ: اَقْدَمَ عَلَيْهِ [ت] العُزُوْبُ (ن ، ض) الغَيْبَةُ [ق] : اوجھل ہونا استنکاف: ننگ داشتن از کارے [ص] : کسی کام سے عار رکھنا

Marfat.com

بل و بجميع الاشياء هو ذاته من غير مَزيد ، وهوعين التناقض الذى اسْتَحْيىٰ منه سائرُالفلاسِفةِ لِظُهور التناقض فيه ، في اول النَظر ، فاذن ليس يَنفكّ فريق منهم عن خِزْيٍ فى مذهبه

وهكذا يفعل اللّٰه عَزَّوَجَلَّ بمن ضَلَّ عن سبيله ، وظَنّ أن الأمور الالهية يَسْتَوْلِىْ على كُنْهِها بنظره و تخيُّله ـ

فان قيل : اذا ثبت أنه يعرِف نفسَه مبدأً على سبيل الاضافة ، فالعلم بالمضافين واحد ، اِذ مَن عرَف الابنَ ، عرَفه بمعرفة واحدة ، وفيه العلم بالأب ، وبالأُبُوّة والبُنُوّة ضِمْنًا ، فيكثُر المعلوم ويتحد العلم ، فكذلك هويعلم ذاتَه مبدأً لغيره ، فيتحدالعلم ، واِنْ تعدّد المعلوم ، ثم اذا عُقِل هذا فى معلوم واحد واضافته واليه ، ولم يُوجِب ذلك كثرةً ، فالزيادة فيما لايُوجِب جنسُه كثرةً ، لا تُوجِب كثرةً ـ

وكذلك من يعلم الشئ ، ويعلم عِلْمَه بالشئ ، فانه يعلمه بذلك العلم ، وكل علم هو علم بنفسه و بمعلومه ، فيتعدد المعلوم ويتحد العلم ، ويدل عليه ايضًا أنكم تَرَوْنَ أن معلوماتِ اللّٰه تعالىٰ لا نِهاية لها ،

جمیع اشیاء ، بغیر کسی زیادت کے عینِ ذات ہے ـــ حالانکہ یہ عین وہی تناقض ہے ، جس سے باقی فلسفیوں کو شرم آئی ، کہ اس میں بہ نظرِ اولی کھلا تناقض ہے ـــ تو فلسفیوں کا کوئی گروہ ایسا نہیں جو اپنے نظریے میں ذلت ورسوائی سے دوچار نہ ہو

اور ایسا ہی کرتا ہے اللہ سُبْحَانَہٗ وَ تَعَالیٰ اُن لوگوں کے ساتھ جو اُس کی راہ سے بہکے ، اور یہ سمجھ بیٹھے کہ الٰہی امور کی کُنہ و حقیقت کا اپنی نظرِ عقلی اور اپنے تخیّلِ ذہن سے احاطہ کرلیں گے۔

فلسفی: ـ جب ثابت ہوا کہ وہ اپنی ذات کو بہ راہِ اضافت مبدأ جانتا ہے ، تو مضاف اور مضاف الیہ کا علم ایک ہوگا ، کیونکہ جو بیٹے کو جانتا ہے ایک ہی علم سے جانتا ہے ، اور اسی علم میں باپ کا علم اور باپ ہونے نیز بیٹا ہونے کا علم بھی ضمنی طور سے مندرج ہے ، اور معلوم کئی اور علم ایک ہے......اسی طرح وہ اپنی ذات کو غیر کا مبدأ جانتا ہے ، تو علم ایک ہے اگرچہ معلوم کئی ہیں ـــ پھر جب یہ وحدتِ علم وتعددِ معلوم ، ایک معلوم اور اُس کی نسبت واضافت اور اُس کی طرف نسبت واضافت میں معقول ہوا ، اور مُوْجِبِ کثرت نہ ہوا ، تو جس کی جنس مُوجِبِ کثرت نہیں اُس میں بھی ایسی زیادت موجبِ کثرت نہ ہوگی۔

یوں ہی جسے کسی شئ کا علم ہو ، اور اپنے اُس علم کا بھی علم ہو ، تو یہ علم اُسی پہلے علم سے ہوگا ، اور ہر علم جو خود علم اور معلوم دونوں کا علم ہو وہاں معلوم متعدد اور علم واحد ہوگا......اس پر دلیل یہ ہے کہ تم معلوماتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کو غیر متناہی ، اور علم الٰہی

خِزْیٌ بالکسر : خواری ورسوائی ، ودر بلا افتادن [ص] ظَنَّ (ن) ظَنًّا [ق] : گمان کرنا

Marfat.com

وعلمه واحد ، ولا تَصِفُونه بعلومٍ لا نهاية لأعدادها ، فان كان تعدُّدُ المعلوم يُوجِب تعدّدَ ذاتِ العلم فَلْيَكُنْ في ذات اللّٰه تعالىٰ علومٌ لا نهاية لأعدادها ، وهذا محال ـ

قلنا : مهما كان العلم واحدًا من كل وجه ، لم يُتصوّر تعلّقه بمعلومين ، بل يقتضي ذلك كثرةً مّا ، على ماهو وَضْع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا :لو كانت للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرةً ، فلَمْ يعقِلوا شيئًا واحدًا له حقيقة ، ثم يُوصَف بالوجود ، بل زَعموا : أن الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره ، فيقتضي كثرةً ـ فعلى هذا الوجه لايمكن تقديرُ علمٍ يتعلق بمعلومات كثيرة ، اِلّا يلزَم فيه نوعُ كثرة اَجلُّ و أبلغُ من اللازم في تقديرِ وجودٍ مُضافٍ الى ماهية ـ

وأما العلم بالابن ، وكذا سائر المضافات ، ففيه كثرة ، اذ لا بدّ من العلم بذات الابن ، وذات الأب ، وهما علمان ، وعلم ثالث وهو الاضافة ـ نعم هذا الثالث مُضمَّن بالعلمين السابقين ،

کوواحد مانتے ہو ، اورعلمِ الٰہی کو بے شمار علوم نہیں کہتے .....اگر معلوم کئی ہونے سے نفسِ علم کا کئی ہونا لازم ہو ، تو چاہئے کہ ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں اَن گنت علوم ہوں ، اور یہ محال ہے

اعتراض:۔ جب علم ہر جہت سے ایک ہوتو اس کا دو معلوم سے تعلق ممکن نہیں ، بلکہ دو معلوم سے تعلق فلسفی کے طور پر ایک طرح کی کثرت کو مقتضی ہوگا ، یعنی ان کی اُس اصطلاح کے مطابق جو کثرت کی صورتیں ماننے میں ان لوگوں نے مقرر کی ، اوردربارۂ کثرت مبالغہ کر کے یہاں تک کہا کہ ـــــ ''اول کے لیے اگر ایسی ماہیت ہو جو وجود سے متصف ہوتو یہ بھی کثرت ہوگی'' ـــــ توان کی عقلوں میں ایسی شی واحد ممکن ہی نہیں جس کی ایک حقیقت ہو پھر وہ وجود سے متصف ہو ، بلکہ وہ سمجھتے ہیں کہ ـــــ ''وجود حقیقت کی طرف مضاف ہوتا ہے حقیقت کا غیر ہوکر ، تو یہ مقتضیِ کثرت ہوگا'' ـــــ اب اس طور پر ایسا علم ماننا جو معلوماتِ کثیرہ سے متعلق ہو ، یونہی ممکن ہوگا.....کہ وجودِ مضاف بہ ماہیت ماننے پر جو کثرت ان لوگوں نے لازم مانی ، اس سے بڑی نوعِ کثرت اس علم میں لازم مانیں

رہا بیٹے سے یونہی تمام امور اضافیہ سے متعلق علم تو اس میں کثرت ہے ، کیونکہ اس میں ضروری ہے کہ ذاتِ پسر کو جانے ، ذاتِ پدر کو جانے ، یہ دو علم ہوئے ، اور تیسرا علم ، اضافت ہے ، ہاں یہ تیسرا پہلے دو کے ضمن میں آگیا ہے ،

الوَضْع :الموضوع [ت] ، یہاں مراد ہے : اِصْطِلاح ، یعنی مُصْطَلَح

Marfat.com

اذ هما من شُروطه وضرورته ، وَالافمالم يُعْلَم المضاف اولًا ، لا تُعْلَم الاضافة ، فهى علوم متعددة ، بعضها مشروط بالبعض ـ

فكذلك اذا علم الأول ذاتَه مضافةً الى سائر الاجناس والأنواع ، لكونه مبدأً لها ، افتقر الى أن يعلم ذاتَه ، وآحادَ الأجناس ، وأن يعلم اضافةَ نفسِه بالمبدئيّة اليها ، والا لم يُعقل كونُ الاضافة معلومةً له ـ

وأما قولهم : ان من علم شيئًا ، علم كونَه عالمًا ، بذلك العلم نفسِه ، فيكون المعلوم متعددًا ، والعلم واحدًا ، **فليس كذلك** ، بل يعلم كونَه عالمًا بعلم آخر ، وينتهى الى علم يغفُل عنه ، ولا يعلمه ، ولا نقول يتسلسل الى غير نهاية ، بل ينقطع على علم متعلقٍ بمعلومه ، وهو غافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم ، كالذى يعلم السواد ، وهو فى حال علمه مُستغرَقُ النفسِ بمعلومه ، الذى هو سواد ، وغافل عن علمه بالسواد ، وليس مُلتفِتًا اليه ، فان التفتَ اليه ، افتقر الى علم آخر ، الى أن ينقطع التفاته ـ

کیونکہ وہ دونوں اس کے لیے شرط اور لازم ہیں ، ورنہ جب تک اولاً مضاف کا علم نہ ہوجائے ، اضافت کا بھی علم نہ ہوگا ، تو یہ کئی علوم ہیں ، جن میں بعض بعض سے مشروط ہیں

اسی طرح اول جب اپنی ذات کو ، تمام اجناس وانواع کا مبدأ ہونے کے سبب ، تمام اجناس وانواع کی طرف مضاف جانے گا ، تو ضرور ہوگا ، کہ اپنی ذات کو جانے ، اور ایک ایک جنس کو جانے ، اور اپنی ذات کی اُن کی طرف بوجہِ مبدئیت ، اضافت کو جانے ـــــ ورنہ اضافت کا اُسے علم ہونا ممکن نہ ہوگا

رہا فلسفیوں کا یہ کہنا کہ ـــــ "جو کسی شی کو جانتا اور اُس شی کا علم رکھتا ہے ، خود اُسی علم سے وہ یہ بھی جانتا ہے کہ میں جانکار ہوں ، تو معلوم متعدد ہیں اور علم ایک" ـــــ **تو ایسا نہیں ہے** ، بلکہ اپنا جانکار ہونا وہ دوسرے علم سے جانتا ہے ، اور یہ سلسلۂ علم اُس علم پر پہنچ کر ختم ہوگا ، جس سے وہ غافل ہوگا اور اُسے نہیں جانے گا ـ ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ سلسلہ غیر متناہی چلے گا۔ نہیں۔ بلکہ ایسے علم پر منقطع ہوگا ، جو اپنے معلوم سے متعلق ہوگا ، اور یہ اُس علم کی اپنے اندر موجودگی سے غافل ہوگا ، معلوم کی موجودگی سے غافل نہ ہوگا ـ جیسے کوئی شخص سیاہی کو جانے ، یوں کہ اس جاننے کی حالت میں اُس کا ذہن اپنی شیِ معلوم یعنی سیاہی میں ڈوب جائے ، اور اس کی اُسے خبر نہ رہے ، اور نہ اِس طرف اُس کا دھیان جائے ، کہ وہ سیاہی کو جان رہا ہے

ـــ مُضافةً کا ظرف ہے ـــ اِضافةَ کا ظرف ہے اِستَغرَقَ الشئَ : اِستَوعَبَهٗ [م] : گھیر لینا۔

Marfat.com

وامّا قولهم : ان هذا ينقلب عليكم فى معلومات اللّٰه سبحانه وتعالىٰ ، فانها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد ، **فنقول** : نحن لم نخُض فى هذا الكتاب خَوْضَ المُمَهِّدين ، بل خوضَ الهادمين المُعترِضين ، ولذلك سمينا الكتاب ((تهافت الفلاسفة)) لا تمهيدًا لحق ، فليس يلزَمنا الجواب عن هذا ۔

فان قيل: انا لا نُلزِمكم مذهبَ فرقة معينة من الفِرَق ، فأماما ينقلب على كافّةِ فِرَق الخلق ، وتستوى الأقدام فى إشكاله ، فلا يجوز لكم ايراده ، وهذا الاشكال منقلب عليكم ، ولا مَحِيْصَ لأحد من الفِرَق عنه۔

قلنا: لا،بل المقصود تعجيزُكم عن دعواكم معرفةَ حقائق الأمور بالبراهين القطعية ،وتشكيكُكم فى

اگر دھیان جائے گا تو ضرور ایک دوسرا علم ہوگا ، [پھر اُس دوسرے کی طرف توجہ جائے گی تو ضرور تیسرا علم ہوگا ، یہ سلسلہ بڑھتا رہے گا] یہاں تک کہ اُس کا التفات موقوف ہو جائے۔

رہا اُن کا **اعتراض** کہ تعدّدِ معلوم سے تعدّد وتکثرِ علم کا جو الزام ہم پر دے رہے ہو ، یہی دربارہ معلوماتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا تم پر عائد ہوگا ، کہ معلوماتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا غیر متناہی ہیں اور علم کو تم واحد مانتے ہو

تو ہمارا **جواب** یہ ہے کہ ہم اِس کتاب میں ایسے غور وخوض کے مرحلے میں نہیں ، کہ حق نظریہ کیا ہے اسے نکھار کر پیش کریں ، بلکہ ہمارا غور وخوض ، باطل شکن معترض کا غور وخوض ہے ، یہی وجہ ہے کہ کتاب کا نام ہم نے تمہیدِ حق نہیں رکھا بلکہ تہافت الفلاسفة رکھا [یعنی فلسفیوں کی باہمی خانہ جنگی] ، تو اس اعتراض کا جواب ہمارے ذمے نہیں

فلسفی:۔ ہم کسی خاص فرقے کے مذہب (۱) سے تم پر یہ تعددِ علم کا الزام نہیں دے رہے ہیں ، بلکہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جو الزام تمام فرقِ مخلوق پر عائد ، اور جس کا اشکال سب کو یکساں دامن گیر ہے ، اُس سے ایراد کرنا تمہیں روا نہیں (۲) ، اور یہ تعددِ معلوم سے تعددِ علم کا اشکال ، ایسا ہی ہے کہ تم پر بھی عائد ہے ، اور کسی فرقے کو اس سے گلو خلاصی نہیں۔

---

(۱) یعنی وحدتِ علم مع تعددِ معلوم کا عقیدہ ، جو کہ گروہِ مسلمین کا ہے۔

(۲) یعنی ہمیں ہمارے مدعی ہونے کی حیثیت سے تعددِ علم کا الزام دے کر ، آپ بحیثیت منکرِ مطالبہ کُناں اس کے جواب سے سبکدوش نہیں ہو سکتے ، بلکہ وحدتِ علم مع تعددِ معلوم جب آپ کا بھی عقیدہ ہے ، تو اس اشکال کا جواب آپ کے ذمے رہے گا۔۔۔۔۔اور **جواب** جیسا کہ آرہا ہے یہ ہے ، کہ ہمیں ''وحدتِ علم مع تعددِ معلوم'' کو دلیلِ عقلی سے جاننے کا دعویٰ نہیں ، اور تم کو ہے ، لہٰذا دلیلِ عقلی سے اس کا اثبات تمہارے ذمے ہے ہمارے ذمے نہیں ، ہم اسے دلیلِ سمعی سے جانتے ہیں ، ہاں اُس دلیلِ سمعی کی صداقت وحقانیت ہم دلیلِ عقلی سے جانتے ہیں ، یعنی معجزہ سے۔ **المَحِيص** :المَحِيْد والمَعْدِل والمَمِيْل والمَهْرَب [ق] : ہٹنے کی جگہ ، فرار کی جگہ۔

Marfat.com

دعواكم ـ واذا ظهر عَجزُكم ، ففي الناس من يذهب الى أن حقائق الأمور الالهية ، لا تُنال بنظر العقل ، بل ليس في قوة البشر الاطّلاعُ عليها ، ولذلك قال صاحب الشرع ـ صلوات الله عليه ـ ((تَفكَّرُوا فِي خَلقِ الله ، وَلَا تَفكَّرُوا فِي ذَاتِ الله)) فما انكاركم على هذه الفرقة ؟ المُعتقِدةِ صِدْقَ الرسول ـ صلوات الله و سلامه عليه ـ بدليل المعجزة ، المُقتصِرةِ في قضيّة العقل ، على اثبات ذات المُرسِل ، المُحترِزةِ عن النَظر في الصفات بنظر العقل ، المُتبِعةِ صاحبَ الشرع ، فيما أتىٰ به من صفات الله تعالىٰ ، المُقتَفِيَةِ إثرَهُ في اطلاق ((العالِم ، والمُريد ، والقادر ، والحيّ)) المُنتهِيةِ عن اطلاقِ مالم يَأذَن فيه ، المُعترِفةِ بالعَجز عن دَرْك العقل حقيقتَه ـ وانما انكاركم عليهم بنسبتهم الى الجهل ، بمسالكِ البراهين ، ووَجْهِ ترتيب المقدمات ، على أشكال المَقاييس ، ودعواكم أنا قد عرَفنا ذلك بمسالكَ عقليةٍ ، وقد بان عَجزُكم ، وتَهافُتُ مَسالِكِكم

جواب :ـ نہیں ، جواب ہمارے ذمہ نہیں ، بلکہ مقصود ہے تمہیں عاجز دکھانا ، کہ تم حقائقِ امور کو براہینِ قطعیہ سے جاننے کا دعویٰ نہیں کر سکتے ، نیز اپنے دعویٰ سے متعلق تمہیں شک میں ڈالنا ـــــ اور جب تمہارا عجز ظاہر ہو گیا تو اب سنو! بعض حضرات کا مذہب ہے کہ...... الٰہی امور کے حقائق تک نظرِ عقل کی رسائی نہیں ، بلکہ اُن حقائق پر آگاہی انسان کے بس میں ہی نہیں ، اسی لیے حضور شارع صلوٰت اللہ تعالیٰ وسلامہ علیہ نے فرمایا ـــــ ''مخلوقِ الٰہی میں غور کرو ، ذاتِ الٰہی میں غور نہ کرو'' ـــــ تو اس فرقے پر تمہیں کیا اعتراض ہے؟...... جو رسول اللہ صَلّی اللّٰہُ تعالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی صداقت کا معتقد ہے ، اور اپنے اعتقاد پر معجزہ کی دلیل رکھتا ہے ، فیصلۂ عقلی کے باب میں صرف یہ ثابت کرنے پر اکتفاء کرتا ہے کہ رسولوں کو مبعوث فرمانے والی ایک ہستی ہے ، باقی اُس ہستی کی صفات میں ، نظرِ عقلی کے بل پر غور و خوض کرنے سے گریزاں ہے ، اور صفاتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا جو حضورِ شارع صَلّی اللّٰہُ تعالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بتائیں اُن میں حضور کا متبع ، اور عالِم و مُرید و قادر و حَیّ وغیرہ اسماء کے اطلاق میں حضور کے نقشِ قدم کا پیرو ، اور جن اسماء سے متعلق اِذنِ شارع نہیں ، اُن کے اطلاق سے دامن کشاں ہے ، اور اس حقیقت کا معترف ہے ، کہ حقیقتِ الٰہی جَلَّ وَعَلا وَتَبَارَکَ وَتَعَالیٰ کے ادراک سے عقل ، عاجز و قاصر ہے تمہارا اُن حضرات پر انکار و اعتراض ، کہ اُنہیں جاہل گردانتے ہو ، یہ بزعمِ شما صرف روشہائے براہین اور ترتیب

نِلتُهُ اُنِیلُهُ واَنَالَهُ (ض س) نَیلًا : اَصَبتُهُ [ق ت] : کسی تک پہنچنا۔ **اِحتراز** : پرہیز کردن [ص] **اِثر** : پے [ص] : پیچھے۔

اِنتَهىٰ عنه : کَفَّ [ص] : باز آنا ، رکنا۔

Marfat.com

، وافتِضاحُكم في دعوى معرفتكم ، وهو المقصود من هذا البيان ، فأين من يدّعي أن بَراهِينَ الالهيّات قاطعة كبراهينِ الهندسيّات؟

فان قيل : هذا الإشكال انما يلزَم ((ابن سينا)) حيث زعَم أن الأول يَعْلَم غيرَه ، فأما المحققون من الفلاسفة ، فقد اتفقوا على أنه لا يعلم الا نفسَه ، فيندفع هذا الاشكال ـ

فنقول : نَاهِيكم خِزْيًا بهذا المذهب ، ولولا أنه في غاية الرَّكاكة ، لَمَا استنكف المتأخرون عن نُصْرته ، ونحن نُنبّه على وجه الخِزْيِ فيه ، فان فيه تفصيلَ معلولاته عليه ، اذ المَلَك والانسان ، وكل واحد من العُقلاء ، يَعرِف نفسَه ، ومَبدأه ، ويعرِف غيرَه ، والأول لا يعرف الا نفسَه ، فهو ناقص بالاضافة الى آحاد الناس ، فضلًا عن الملائكة ، بل البَهِيمة مع شُعورها بنفسها ، تَعرِف أمورًا أُخَر سواها ، ولا شك في

مقدمات براشکالِ قیاس کے طور پر ہے ، اور تمہارا دعویٰ ہے کہ یہ سب ہم نے دلائل عقلیہ سے جانا ہے ــــــ حالانکہ تمہارا عجز بے نقاب ، تمہارے نظریات کی باہمی خانہ جنگی بے حجاب ، اور دعوائے معرفتِ حقائق میں تمہاری فضیحت ورسوائی ، عالم آشکار ہوگئی ، اور یہی اس بیان سے مقصود ہے ، تو کہاں ہیں وہ؟...... جنہیں دعویٰ ہے کہ ، فلسفۂ الٰہیات کے دلائل ، قطعی یقینی ہیں ، مثل دلائلِ ہندسیات؟

فلسفی:۔ یہ اشکال صرف ابن سینا پر لازم ہے ، کہ اُس کے زعم میں اول اپنے غیر کو جانتا ہے ، رہے محققین فلاسفہ تو وہ سب اس پر متفق ہیں کہ وہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے ، تو یہ تعددِ معلوم سے تعددِ علم کا اشکال مندفع ہے۔

اعتراض:۔ تمہارے لیے یہ مذہب کیا کم رسوائی ہے ، یہ حددرجہ پوچ لچر نہ ہوتا تو پچھلے فلسفی اس کی تائید سے سُبکی محسوس کر کے گریزاں نہ ہوتے ، جوصورتِ رسوائی اس مذہب میں ہے اُس سے مخمورِ فلسفہ کو ہم خبردار کیے دیتے ہیں ، اس میں معلولاتِ اول کو اول سے افضل وبرتر ٹھہرانے کی شناعت موجود ہے ، کیونکہ فرشتے انسان اور جو بھی ذی عقل ہیں ، سب اپنے آپ کو جانتے ہیں ، اپنے مبدا کو جانتے ہیں ، اوروں کو بھی جانتے ہیں......اور اول صرف اپنی ذات کو جانے ، تو فرشتے تو فرشتے وہ معمولی انسانوں سے بھی کم درجہ ہوگا ، بلکہ جانور بھی اپنے آپ کو جاننے کے ساتھ ساتھ اور بھی کچھ چیزوں کو جانتے ہیں

اِفْتِضاح : رسوائی [ص ق ت] **نَاهِيكَ** :اى كَافِيكَ [ق ت]: تمہارے لیے کافی ، هذا رَجُلٌ ناهيكَ مِنْ رَجُلٍ :اى يَكْفِيكَ مِنْ طلَبِ غَيْرِهِ [ص]: یہ شخص ہے تمہارے لیے کسی اور کو تلاش کرنے کے بجائے کافی **البَهِيمَةُ** :كُلُّ ذَاتِ اَرْبَعِ قوائمَ وَلَوْ فِي المَاءِ او كلُّ حَيٍّ لا يُمَيِّزُ [ق]: چارپائے ، جانور

Marfat.com

أن العلم شَرَفٌ ، وأن عَدَمه نُقصان ، فأين قولهم :انه عاشق ومعشوق لأن له البَهاء الأكمل ، والجَمال الأتمّ ، وأيُّ جَمالٍ لوجود بسيط ، لا ماهية له ولا حقيقة ، ولا خُبْرَ له بما يَجرى فى العالَم ، ولا بما يلزَم ذاتَه ، ويصدُر عنه ؟ وأيُّ نُقصان فى عالَم الله تعالىٰ يَزيد على هذا ؟ !

وليتعجب العاقل من طائفة ، يتعمّقون فى المعقولات بزعمهم ، ثم ينتهى آخرُ نَظَرهم الى ، أن ربّ الأرباب ، ومُسَبِّبَ الأسباب ، لا علم له اصلًا بما يجرى فى العالَم ، وأىّ فرق بينه وبين الميت _ تعالى الله عما يقول الظالمون عُلُوًّا كبيرًا _ الا فى علمه بنفسه ؟ وأىّ كمال فى علمه بنفسه ، مع جَهْله بغيره ، وهذا مذهب تَغنِى صورتُه فى الافتضاح عن الاِطناب والايضاح ـ

ثم يقال لهؤلاء لم يتخلّصوا من الكثرة ، مع اقتحام هذه المَخازى أيضًا ، فانا نقول :علمه بذاته ، عينُ ذاته أو غيرُ ذاته ؟ فان قلتم :انه غير ذاته ، فقد جاء ت الكثرة ، وان قلتم :انه عين ذاته ،

''اول عاشق ہے معشوق ہے کیونکہ اُسی کے لیے کامل تر جمال وخوبی ہے'' ـــ تو کہاں گیا فلسفیوں کا وہ کہنا کہ ، اور علم بیشک ایک کمال ہے اور علم کا فقدان نقص وخرابی ہے ، وجود بسیط میں کون سی خوبی ہے جس کی نہ ماہیت نہ حقیقت ، نہ اُسے کچھ خبر کہ عالم میں کیا ہورہا ہے ، اور اُس کی ذات سے کیا لازم آرہا اور کیا صادر ہورہا ہے ، عالم میں اِس سے بڑھ کر نقص وخرابی بھلا کیا ہوگی عقلاء کو اس گروہ پر حیرت ہونی چاہئے ، جو دعویٰ تو کرتے ہیں معقولات میں تعمقِ نظر کا ، اور پھر ان کا منتہائے غور وفکر یہ ہے کہ ـــ ''رَبُّ الاَرْباب مُسبِّبُ الاسباب کو قطعًا کچھ نہیں معلوم کہ عالم میں کیا ہورہا ہے'' ـــ تو اُس میں اور بے جان لاش میں کیا فرق ہے ـــ بہت بلند وبرتر ہے اللہ ان ظالموں کی باتوں سے ـــ صرف یہی کہ وہ اپنے آپ کو جانتا ہے ، کون سا کمال ہے اپنے آپ کو جاننے میں؟ جب کہ اوروں کو نہیں جانتا؟ ـــ یہ مذہب ''رویش ببیں حالش مپرس'' کی سچی تصویر ہے ، کہ اس کی صورت ہی ایسی رسوا ہے کہ تفصیل وتوضیح کی حاجت نہیں

پھر ان سفہاء سے کہتے ہیں کہ بے سوچے سمجھے اِن رسوائیوں کی کھائی میں چھلانگ لگا کر بھی تمہیں کثرت سے چھٹکارا نہ ملا ، کیونکہ ہم پوچھتے ہیں ، اُسے جو اپنی ذات کا علم ہے وہ عینِ ذات ہے یا غیرِ ذات؟.....اگر کہو غیر ذات تو کثرت آ گئی ، اور کہو

تخلّص : چھٹکارا ـ خَلَّصَ اللّٰهُ فُلانًا فَتَخَلَّصَ [ق ت] : اللہ پاک نے اُسے نجات دی تو وہ نجات پا گیا **مَخازی** :مَخزاة [بمعنیٰ: ذلت ورسوائی] کی جمع ، یا خِزْی کی جمع برخلاف قیاس ، المَخْزاة :الذُلّ والهَوَانُ ج المَخازِى ، او المَخازى جمع خِزْيٍ وخَزيٍ بَعْدَ مَا اسْتُعْمِلَا اسمًا على غير قياس ، كالمَحاسِن فى جمعِ حُسْن [م]

Marfat.com

فـما الفَصْل بينكم وبين القائل :ان علم الانسان بذاته عين ذاته ، وهذه حَماقة ، اذ يُعقَل وجودُ ذاته فی حالةٍ ، هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزُول غفلته ، ويتنبه لذاته ، فيكون شُعوره بذاته ، غير ذاته لا مَحالة ـ

فان قلتم : ان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ، فيطرأ عليه ، فيكون غيره لا مَحالة ـ

فنقول : الغيرية لا تُعرف بالطَرَيان والمُقارَنة ، فان عين الشیٔ لا يجوز أن يَطْرَأ على الشیٔ ، وغير الشیٔ اذا قـارن الشـیٔ ، لـم يَـصِـرْ هـوهو ، ولم يخرُج عن كونه غيرًا فَبَانَ اَنْ كان الأول لَمْ يَزَل عالمًا بذا ته لايـدل عـلى أن علمه بذا ته عين ذاته ، ويتسع الوهم لتقدير الذات ، ثم طَرَيان الشعور ، ولو كان هو الذات بعينه ، لما تُصوِّر هذا التوهم ـ

فان قيل : ذاتُه عَقْلٌ وعِلْمٌ ، فليس له ذاتٌ ثُمّ علمٌ قائمٌ بها ـ

قلنا : الحَماقة ظاهرة فی هذا الكلام ، فان العلم صفة وعَرَضٌ يستدعی موصوفًا ، وقول القائل :

تو تم میں اور اُس شخص میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے ـــــــــ ''انسان کو اپنی ذات کا علم اس کی اپنی ذات کا عین ہے'' ـــــ حالانکہ یہ حماقت ہے ، کیونکہ ذاتِ انسان کا ایسی حالت میں موجود ہونا ممکن ہے ، جس میں وہ اپنی ذات سے بے خبر ہو ، پھر وہ غفلت زائل ہو کر اُسے اپنی ذات کی خبر ہو۔ تو انسان کو اپنی ذات کا یہ علم یقیناً غیرِ ذات ہوگا۔

فلسفی: ۔ انسان کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اپنی ذات کو جاننے سے خالی ہوتا ہے ، پھر یہ خود کو جاننا انسان پر طاری ہوتا ہے ، اس لیے یہ لامحالہ غیرِ ذات ہے [اور اول کا علمِ ذات ، طاری نہیں ، لہذا غیر نہیں]

اعتراض: ۔ طاری و مقارن ہونے سے غیریت کی شناخت نہیں ہوسکتی (۱)، کیونکہ عینِ شی کا شی پر طاری ہونا ناممکن ہے ، اور غیرِ شی جب مقارنِ شی ہو تو غیریت سے نکل کر عین نہیں ہو جائے گی ـــــ تو ظاہر ہوا کہ اوّل کا ازل سے اپنی ذات کو جاننا اس پر دلیل نہیں کہ اُس کا علمِ ذات عینِ ذات ہو ، نیز وہم میں اس بات کی گنجائش ہے کہ وہم پہلے صرف ذات کو فرض کرے ، پھر ذات میں علمِ ذات آنا فرض کرے ، تو علمِ ذات اگر عینِ ذات ہوتا ، یہ توہم ممکن نہ ہوتا

فلسفی: ۔ اس کی ذات ہی علم و عقل ہے ، لہذا ایسا نہیں کہ پہلے اُس کی ذات ہو پھر ذات سے قائم علم ہو

اعتراض: ۔ اس کلام میں حماقت عیاں ہے ، کیونکہ علم صفت اور عرض ہے جو موصوف کی طالب ہوتی ہے ، اور

---

(۱) یعنی طاری ہونا دلیلِ غیریت نہیں ، اور مقارن ہونا دلیلِ عینیت نہیں۔

Marfat.com

هو فی ذاته عقل و علم ، كقوله :هو قدرة وارادة ، وهو قائم بنفسه ولو قيل به ، فهو كقول القائل فی سَواد وبَياض :انه قائم بنفسه ، وفی كَمّيّة وتربيع وتثليث ، انه قائم بنفسه ، وكذا فی كل الأعراض ، وبالطريق التی يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسمٍ هو غير الصفات ، بعين ذلك الطريق يُعْلم أن صفاتِ الأحياء ، من العلم والحياة والقدرة والارادة ايضًا ، لا تقوم بنفسها ،وانما تقوم بذات ، فالحياة تقوم بالذات ، فتكون حياتُه بها ، وكذلك سائر الصفات

فاذن لم يَقْنَعوا بسلب الأول سائرَ الصفات ، ولا بسلبه الحقيقةَ والماهيةَ ، حتى سلَبوه ايضًا القيامَ بنفسه ، ورَدُّوه الى حقائق الأعراض والصفات التی لا قوام لها بنفسها

على أنا سنبين بعد هذا عَجْزَهم عن اقامة الدليل على كونه سبحانه عالمًا بنفسه وبغيره ، فی مسألة مُفردَة ، ان شاء الله تعالىٰ

فلسفی کا اُسے اپنی ذات ہی میں علم وعقل بتانا ، ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے ـــــ ''وہ قدرت ہے ارادہ ہے ساتھ ہی قائم بنفسہ ہے''ـــ اور فلسفی ایسا کہنے کے لیے بھی تیار ہو جائیں ، تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی سواد وبیاض کو قائم بنفسہ کہے ، مقدار کو اور مربّع ومثلّث ہونے کو قائم بنفسہ کہے ، یونہی تمام اعراض کو قائم بنفسہ کہے ـــ اور جس دلیل سے یہ ثابت ہے کہ ، جسم کی صفات قائم بنفسہ نہیں ہوسکتیں ، بلکہ ضرور اُس جسم کی محتاج ہوں گی ، جو کہ اُن صفات کا غیر ہوتا ہے......عین اُسی دلیل سے یہ بھی معلوم ہے کہ زندوں کی جو صفات ہیں ، علم حیات قدرت اور ارادہ ، یہ بھی قائم بنفسہ نہیں ہوسکتیں ، بلکہ کسی ذات کے ساتھ ہی قائم ہوں گی ، چنانچہ حیات ، ذات کے ساتھ قائم ہوگی تو ذات کی زندگی اُس صفتِ حیات سے ہوگی ، یوں ہی باقی صفات۔

تو اب فلسفی اول سے تمام صفات ہی کے سلب پر قناعت نہیں کریں گے ، اور نہ حقیقت و ماہیت کے سلب پر اکتفاء کریں گے ، بلکہ قیام بنفسہ کا بھی اُس سے سلب کر کے ، اُسے عرض وصفت مانیں گے ، جس کے لیے قیام بنفسہ نہیں ہوتا۔

اِس کے علاوہ آئندہ ایک الگ مسئلے میں ہم ان شاء اللہ تعالیٰ یہ بھی بتائیں گے کہ ـــ فلسفی اللہ تعالیٰ کے لیے ، اپنی ذات کا علم اور ماسوا کا علم ، ثابت کرنے سے عاجز ہیں۔

Marfat.com

المسئلة السابعة

فی ابطال قولهم ان الأول لایجوز أن یشارك غیره فی جنس ویفارقه بفصل وأنه لا یتطرق الیه انقسام فی حق العقل بالجنس والفصل

وقد اتفقوا علی هذا ، وبَنَوْا علیه انه اذا لم یشارك غیرَه بمعنی جنسی ، لم ینفصل عنه بمعنی فصلی ، فلم یکن له حدّ ، اذ الحد ینتظم من الجنس والفصل ، ومالاترکیب فیه فلا حدّ له ، وهذا نوع من الترکیب ۔

وزعموا :أن قول القائل :انه یساوی المعلولَ الأول ، فی کونه موجودًا ، وجوهرًا ، وعلّةً لغیره ویباینه بشئ آخر لا مَحالة ، فلیس هذا مشارکةً فی الجنس ، بل هو مشارکة فی لازمٍ عامّ ، وفَرْقٌ بین الجنس واللازم فی الحقیقة ، وان لم یفترِقافی العموم ، علی ما عُرِف فی المنطق ، فان الجنس الذاتی ، هو العام المقول فی جواب ماهو ، ویدخل فی ماهیة الشئ المحدود ، ویکون مقوّمًا لذاته ، فکون الانسان حیًا ،

مسئلۂ سابعہ

فلاسفہ کے اس قول کا ابطال کہ اول جنس میں غیر کا مشارک اور فصل سے غیر سے ممتاز ہو یہ ممکن نہیں اور وہاں بذریعۂ جنس وفصل انقسامِ عقلی کی گنجائش نہیں

اس نفی جنس وفصل پر فلسفی متفق ہیں اور اسی پر انہوں نے نفیِ حد کے دعوے کی بنا رکھی ، کہ وہ جب معنیٰ جنسی سے غیر کا مشارک نہیں تو معنیٰ فصلی کے ذریعے غیر سے ممتاز ہوا ایسا بھی نہیں ہوگا ، تو اس کے لیے حد نہیں ہوگی ، کہ حد جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے ، اور جہاں کسی طرح کی ترکیب نہیں حد بھی نہیں ہوگی ، کہ حد بھی ایک طرح کی ترکیب ہے''۔۔۔۔

وہ سمجھتے ہیں کہ فلسفیوں کا کہنا کہ ۔۔۔۔ ''وہ موجود ہونے ، جوہر ہونے ، غیر کے لیے علت ہونے ، میں معلولِ اول کا مساوی ہے ، اور کسی شئ دیگر میں یقیناً معلولِ اول کا مباین ہوگا'' ۔۔۔۔ یہ جنس میں مشارکت نہیں ہے ، بلکہ لازمِ عام میں مشارکت ہے ۔۔۔۔اور جنس اور لازم ، عموم میں ایک سہی ، مگر حقیقت کے اعتبار سے دونوں الگ الگ ہیں ، جیسا کہ منطق میں معلوم ہولیا ، کہ جنس ذاتی وہ عام ہے جو ماھو کے جواب میں محمول ، اور شئِ معرَّف کی ماہیت میں داخل ، اور ذاتِ شئ کے لیے مُقوِّم ہو ، چنانچہ انسان کا حَیّ ہونا یعنی حیوانیت ، ماہیتِ انسان میں داخل ہے ، تو جنس ہوئی ، اور انسان

Marfat.com

داخل فی ماهية الانسان ـ أعني الحيوانية ـ فكان جنسًا ، وكونه مولودًا ، و مخلوقًا ، لازم له ، لا يفارقه قطُّ ، ولكنه ليس داخلًا في الماهية ، وان كان لازمًا عامًّا ، ويُعرَف ذلك فی المنطق معرفةً لا يُتمارىٰ فيها ـ

وزعَموا :أن الوجود لا يدخل قط في ماهيات الأشياء ، بل هو مضاف الى الماهية اِمّا لازمًا لايفارق كالسماء ، أو واردًا بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة ، فالمشاركة في الوجود ليست مشاركة في الجنس ـ

وأما مشاركته في كونه علةً لغيره ،لِسائر العلل ، فهي مشاركة في اضافة لازمة ، لا تدخل ايضًا في الماهية ، فان المبدئية والوجود لا يقوِّم واحدمنهما الذاتَ ، بل يلزَمان الذات ، بعد أن تَقَوَّم الذات بأجزاء ماهيتها ، فليست المشاركة فيه الا مشاركة في لازم عام ، يَتبَع الذاتَ لزومُه ، لا في جنس ، ولذلك لا تُحَدّ الأشياء الا بالمقومات ، فان حُدَّت باللوازم ، كان ذلك رسمًا ، للتمييز لا لتصوير حقيقة الشئ ، فلا يقال في حدّ المثلث :انه الذى تساوى زوايا ه القائمتين ، وان كان ذلك لازمًا عامًّا لكل مثلث ،

کا مولود و مخلوق ہونا انسان کو لازم ہے ، انسان سے کبھی جدا نہیں ، لیکن ماہیت میں داخل نہیں ، اگرچہ لازمِ عام ہے ، ان سب باتوں کی مُبَرّا ازشبہ معلومات فنِ منطق میں ہے

نیز وہ سمجھتے ہیں کہ وجود کبھی اشیاء کی ماہیت میں داخل نہیں ہوتا ، بلکہ ماہیت کی طرف دوطرح سے منسوب ہوتا ہے ، یا لازمِ غیر مفارق ہوکر جیسے فلک میں ، یا وارد ہوکر کہ پہلے نہ رہا ہو جیسے اشیائے حادثہ میں ـــــ تو وجود میں شرکت ، جنس میں شرکت نہیں۔

رہی غیر کے لیے علت ہونے میں ، اُس کی باقی عِلَل کے ساتھ شرکت ، تو یہ ایسی نسبت واضافت میں شرکت ہے جو کہ ایک امرِ لازم ہے اور یہ بھی داخلِ ماہیت نہیں ، کیونکہ مبدئیت اور وجود کوئی بھی ذات کے مقوِّم نہیں ، بلکہ ذات کو لازم ہوتے ہیں ، بعد اس کے کہ ذات اپنے اجزائے ماہیت سے قوام پالے ، تو مبدئیت میں شرکت محض ایسے لازمِ عام میں شرکت ہے ، جس کا لزوم ، ذات کا تابع ہوتا ہے ، وہ جنس میں شرکت نہیں ہے ، یہی وجہ ہے کہ اشیاء کی حد صرف مُقوِّمات سے بیان کی جاتی ہے۔اور لوازم سے تعریف ہو تو وہ رسم ہے جس کا مقصد امتیاز ہے ، حقیقتِ شی کی تصویر کشی نہیں ، لہٰذا مثلث کی حد میں نہیں کہیں گے کہ ـــــ ''مثلث وہ شکل ہے جس کے تینوں زاویے دو زاویہ قائمہ کے برابر ہوں'' ـــــ اگرچہ یہ ہر مثلث کے لیے لازمِ عام ہے ، بلکہ یہ کہیں گے کہ ـــــ ''مثلث وہ شکل ہے جسے تین ضلع محیط ہوں'' ـــــ

Marfat.com

بل يقال :انه شكل تُحيط به ثلاثةُ اضلاع ۔

وكذلك المشاركة في كونه جوهرًا ، فان معنى كونه جوهرًا ، انه موجود لا في موضوع ، والموجود ليس بجنس ، فبِأن يُضاف اليه امر سلبي ۔وهو انه لا في موضوع ۔لا يصير جنسًا مقوّمًا ، بل لو أضيف اليه ايجابُه ، وقيل :موجود في موضوع ، لم يَصِر جنسًا في العَرَض ، وهذا لأن من عرَف الجوهر بحدّه الذى هو كالرسم له ، وهو ((أنه موجود لا في موضوع)) فليس يَعرِف كونَه موجودًا ، فضلًا عن ان يعرف أنه في موضوع أولا في موضوع ، بل معنى قولنا في رسم الجوهر :إنه ((الموجود لا في موضوع)) (أى) إنه حقيقةٌ مّا ، اذا وُجد وجد لا في موضوع ، ولسنا نعني به ، أنه موجود بالفعل حالة التحديد ، فليست المشاركة فيه مشاركةً في الجنس ۔

بل المشاركة في مقومات الماهية ، هي المشاركة في الجنس ، المُحوِج الى المباينة بعده بالفصل ، و ليس للأول ماهية ، سِوى الوجود الواجب ،فالوجود الواجب طبيعة حقيقية ، وماهية في نفسه ، هو له لا لغيره

یہی حال جوہریت میں مشارکت کا ہے ، کیونکہ اس کے جوہر ہونے کے یہ معنیٰ ہیں کہ ــــ ''وہ موجود ہے مگر کسی موضوع میں نہیں'' ــــ اور ''موجود'' جنس نہیں ، تو ''موجود'' میں ایک امرِ سلبی یعنی ''موضوع میں نہیں'' بڑھا دینے سے ''موجود'' جنسِ مقوّم نہیں ہو جائے گا ، بلکہ ''موجود'' کی طرف امرِ اثباتی کی نسبت کر دیں اور کہیں ''وہ موجود جو کہ موضوع میں ہو'' تو بھی ''موجود'' عرض کے لیے جنس نہیں بنے گا۔

یہ اس لیے کہ جس نے جوہر کو جوہر کی اُس حد سے پہچانا جو جوہر کے لیے رسم کے مانند ہے کہ ــ ''جوہر وہ ہے جو موجود ہو تو موضوع میں ہو کر نہیں'' ــــ تو وہ اس تعریف سے جوہر کی موجودگی ہی نہیں جانے گا ، چہ جائیکہ یہ جانے کہ وہ موضوع میں ہے یا نہیں ہے ، بلکہ رسمِ جوہر میں جو ہم نے کہا.....وہ جس کا وجود موضوع میں ہو کر نہ ہو.....اس کے معنی یہ ہیں کہ ــــ ''وہ ایک حقیقت ہے کہ جب موجود ہوگی تو موضوع میں نہ ہو کر موجود ہوگی'' ــ یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ بہ وقتِ تعریف بالفعل موجود ہے ، تو جوہریت میں مشارکت جنس میں مشارکت نہیں۔

بلکہ مقوماتِ ماہیت میں مشارکت صرف اُس جنس میں مشارکت ہے جو اپنے بعد بذریعۂ فصل مُباینت کی احتیاج لاتی ہے ــــ اور اول کے لیے ماہیت نہیں ، سوائے اُس وجود کے جو کہ واجب ہے ، تو وہ واجب وجود طبیعتِ حقیقیہ ہے ،

Marfat.com

، واذا لم يكن وجوب الوجود الّا له ،لم يشاركه غيرُه ، فلم ينفصل عنه بفصل نوعى ، فلم يكن له حدّ ۔

فهذا تفهيم مذهبهم :.......................... **والكلام عليه من وجهين مطالبة و ابطال**

اما **المطالبة** فهى أن يقال :هذه حكاية المذهب ، فبِمَ عرفتم استحالة ذلك فى حق الأول ؟ حتى بَنَيْتُم عليه نفىَ الاثنينية ، اذ قلتم :ان الثانى ينبغى أن يشاركه فى شئ ويباينه فى شئ ، والذى فيه مايشارك به ، وما يباين به ، فهو مركب ، والمركب محال۔

فنقول : هذا النوع من التركيب من أين عرَفتم استحالته ؟! ولا دليل عليه الا قولكم المَحْكِيُّ عنكم فى نَفْى الصفات ، وهو أن المركب من الجنس والفصل ، مجتمع من أجزاء ، فان كان يصح لِواحدٍ من الأجزاء أو الجملة ، فى حال ، وجودٌ دون الآخر ، فهو واجب الوجود دون ماعداه ، وان كان لا يصح للأجزاء ، وجودٌ ، دون المجتمع ، ولا للمجتمع وجودٌ دون الأجزاء ، فالكل معلول محتاج ۔

اورخود ہی ماہیت ہے ، اوراُسی کے لیے ہے ، کسی اور کے لیے نہیں ـــــ اور جب وجوبِ وجود صرف اُس کے لیے ہے تو غیر اُس کا مُشارک نہ ہوا ، تو اُس کے واسطے غیر سے امتیاز کے لیے کوئی فصلِ نوعی نہیں ہوگی ، نتیجۃً اُس کے لیے حد نہیں ہوگی ۔ یہ ہے اُن کے مذہب کی تفہیم

اوراس پر کلام دوطرح سے ہے ● مطالبہ ● ابطال

روشِ اول مطالبہ:۔ یہ تو تمہارے مذہب کی حکایت تھی ، اب بتاؤ یہ انقسام بہ جنس وفصل کا محال ہونا تم نے کیسے جانا؟.......حتّٰی کہ اس پر نفیِ اثنینیت کی بنیاد رکھی ، کہ کہا ـــ ''چاہیے کہ ثانی ایک شی میں اول کے مشارک ، اورایک شی میں اول کے مباین ہو ، اورجس میں ایسی دوشی ہوں کہ ایک کے سبب اُسے مشارکت ہو ، اوردوسری کے سبب مباینت ، تو وہ مرکب ہوگا ، اورمرکب محال ہے''ـــــ

تو ہم پوچھتے ہیں کہ اس نوعِ ترکیب کا استحالہ تم نے کہاں سے جانا ؟.....اِس پر دلیل صرف تمہارا وہ قول ہے جو تمہارے مسئلۂ انکارِ صفات میں تم سے منقول ہے کہ ـــ ''جو جنس وفصل سے مرکب ہوگا وہ اجزاء کا مجموعہ ہوگا ، اب اجزاء میں سے ایک یا سب کا ، بغیر دوسرے کے وجود ، اگر کسی بھی حال میں ، ممکن ہو ، تو وہ جزء یا اجزاء اپنے ماسوا کے بغیر واجب الوجود ہوں گے ، اوراگر اجزاء کے لیے مجموعہ سے جدا وجود ممکن نہ ہو ، اورنہ مجموعہ کا اجزاء سے جدا وجود ممکن ہو ، تو سب

Marfat.com

وقد تكلّمنا عليه في الصفات ، وبيّنا أن ذلك ليس بمُحال ، في قطع تسلسل العِلَل ، والبرهان لَمْ يدُلُّ الا على قطع التسلسل۔

فأما العظائم التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها ، فلم يدل عليها دليل ، فان كان واجب الوجود ، ما وصَفوه به ، وهو أنه لا يكون فيه كثرة ، فلا يَحتاج في قِوامه الى غيره ، فلا دليل اِذَنْ على اثبات واجب الوجود ، وانما الدليل دلّ على قطع التسلسل فقط ، وهذا قد فرّغنا منه في الصفات ، وهو في هذا النوع أظهر ۔

فان انقسام الشئ الى الجنس والفصل ، ليس كانقسام الموصوف الى ذات و صفة ، فان الصفة غير الذات ، والذات غير الصفة ، والنوع ليس غيرَ الجنس من كل وجه ، فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة ، فانا اذا ذكرنا الانسان ، فلم نذكُر الا الحَيَوانَ مع زيادة نُطق ، فقول القائل :اِنّ الانسانية هل تستغني عن الحَيَوانية ، كقوله :ان الانسانية هل تستغني عن نفسها ، اذا انضمّ اليها شئ آخر ، فهذا

معلول اور محتاج ہوں گے'' — اور اس پر ہم مسئلہ صفات میں کلام کر چکے اور بتا چکے کہ تسلسلِ علل ختم کرنے میں یہ مذکور بالا احتیاج و معلولیت محال نہیں ہے ، اور برہان صرف قطعِ تسلسل کی طرف رہنمائی کرتی ہے

رہ گئیں وہ سخت مصیبتیں جو ان لوگوں نے اِس سلسلے میں اختراع کیں ، کہ واجب الوجود کا ان باتوں سے متصف ہونا لازم آئے گا ، تو اِسے کوئی دلیل نہیں بتاتی — اب اگر واجب الوجود وہ ہے جس کی تم یہ شان بتاتے ہو کہ — ''اس میں کثرت نہیں تو وہ اپنے قِوام میں دوسرے کا محتاج نہیں'' — تو ایسے میں اثباتِ واجب الوجود پر کوئی دلیل نہیں ، دلیل صرف اور صرف قطعِ تسلسل کو بتاتی ہے ، اور اس رد سے ہم مسئلۂ صفات میں فارغ ہو چکے ، اور اس نوعِ کثرت یعنی کثرت بہ جنس و فصل کے انکار میں یہ رد ، انکارِ کثرت بالصفات سے زیادہ ظاہر و واضح ہے

کیونکہ شی کا جنس و فصل میں انقسام ایسا نہیں ، جیسا موصوف کا ذات و صفت میں — کہ صفت غیرِ ذات ہوتی ہے ، اور ذات غیرِ صفت — جب کہ نوع ہر طرح سے غیرِ جنس نہیں ، چنانچہ جب ہم نے نوع کا ذکر کیا تو یقیناً جنس کا اور ایک زیادتی کا ذکر کیا ، دیکھو جب ہم نے انسان کہا تو یہ حیوان ہی کا ذکر ہوا نطق کی زیادتی کے ساتھ — اب کوئی پوچھے — ''انسانیت آیا

العَظِيْمَةُ :النَّازِلَةُ الشَّدِيْدَةُ المُلِمَّةُ ، ج عَظَائِم [ق ت] : سخت مصیبت۔

Marfat.com

أبعد عن الكثرة من الصفة و الموصوف ـ

ومن أى وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات ، على علتين ، احداهما علة السموات ، والأخرى علة العناصر ، أواحداهما علة العقول ، والأخرىٰ علة الاجسام كلها ؟ وتكون بينهما مُبايَنة ومُفارَقة فى المعنى ، كما بين الحُمرة والحَرارة فى محل واحد ، فانهما يتبايَنان فى المعنى ، من غير أن نَفرِض فى الحمرة تركيبًا جنسيًا وفصليًا ، بحيث يَقْبَل الانفصالَ ، بل ان كانت فيه كثرة ، فهى نوع كثرة ، لا تَقْدَح فى وحدة الذات ....فمن أى وجه يستحيل هذا فى العلل ؟ وبهذا يتبين عَجْزهم عن نَفْى اِلٰهَين صانعَين ـ

فان قيل : انما يستحيلَ هذا ، من حيثُ اِنّ ما به المباينة بين الذاتين ، ان كان شرطًا فى وجوب الوجود ، فينبغى أن يوجد لكل واجبِ وجودٍ ، فلا يتبايَنان ، وان لم يكن هذا شرطًا ، ولا الآخَرُ شرطًا ، فكل مالايُشترَط فى وجوب الوجود ، فوجوده مستغنىً عنه ، ويتِمّ وجوب الوجود بغيره ـ

حیوانیت سے مستغنی ہوسکتی ہے؟" ــــ تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی پوچھے ــــ "انسانیت آیا خود انسانیت سے مستغنی ہوسکتی ہے ، جب کہ انسانیت میں شئِ دیگر ضم ہوجائے؟" ــــ تو یہ کثرت بہ جنس و فصل تو ، کثرت بالصفات سے بھی زیادہ لطیف ہے

نیز یہ کیوں محال ہے کہ سلسلۂ معلولات دو علتوں پر ختم ہو ، جن میں ایک افلاک کی علت ہو ، اور دوسری عناصر کی ، یا ایک عقول کی علت ہو ، دوسری تمام اجسام کی ، اور دونوں علتوں کے مابین معنیٰ میں مباینت و مفارقت ہو ، جیسی کہ سرخی اور حرارت میں ایک ہی محل میں رہتے ہوئے ہوتی ہے ، کہ دونوں معنوی حیثیت سے متبائن ہیں ، بغیر اس کے کہ ہم سرخی میں اس طرح کی ترکیب بہ جنس و فصل فرض کریں ، جو کہ قابلِ انفصال ہو ــــ بلکہ سرخی میں اگر کثرت ہے تو وہ اس طرح کی ہے جس سے وحدتِ ذات میں خلل نہیں ــــ تو عِلَل میں یہ کیوں محال ہوگا ــــ اور اِسی سے عیاں ہے کہ دو معبودِ صانع کی نفی سے فلسفی عاجز ہیں

فلسفی : ـ دو علتوں پر سلسلۂ معلولات منتہی ہونا اس لیے محال ہے کہ ، دو ذات کے مابین جو ایک ایک امر کہ مابہ الامتیاز ہوگا ، وہ اگر وجوبِ وجود میں شرط ہے ، تو چاہئے کہ دونوں واجب الوجود میں موجود ہو ، تو وہ دونوں باہم مباین نہ ہوں گے ، اور اگر نہ یہ امر شرط نہ وہ دوسرا شرط ، تو ہر ایسا امر کہ وجوبِ وجود میں شرط نہیں ، اُس کی حاجت کیا ہے؟ اس کے بغیر ہی وجوبِ وجود تام و کامل ہوجائے گا۔

Marfat.com

قلنا : هذا عين ما ذكرتموه في الصفات ، وقد تكلمنا عليه ، و منشأ التلبيس في جميع ذلك ، في لفظ ((واجب الوجود)) فَلْيُطْرَحْ ، فانا لا نسلم أن الدليل يدل على ((واجب الوجود)) ان لم يكن المراد به ((موجود لا فاعل له قديم)) ، فان كان المراد هذا ، فَلْيُتْرَكْ لفظ ((واجب الوجود)) وَلْيُبَيَّنْ : أن موجودًا لا علة ولا فاعل ، يستحيل فيه التعدد والتباين ، ولا يقوم عليه دليل ۔

فيبقىٰ قولهم :إنّ ذلك هل هو شرط في ((ألا تكون له علة)) فهو هَوَسٌ ، فان ما لا علة له قد بينّا أنه لا يُعلَّل كونُه لا علة له ، حتى يُطْلَبُ شرطُه ، وهو كقول القائل :ان السوادية هل هي شرط في كون اللون لونًا ؟ فان كانت شرطًا ، فلِمَ كانت الحمرة لونًا ؟ فيقال :أما في حقيقته فلا يشترط واحد منهما ۔أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل ۔ وأما في وجوده ، فالشرط أحدهما لا بعينه ۔ أى لا يمكن جنس في الوجود إلّا وله فصل ۔ فكذلك من يُثبِتُ علّتين ويقطع التسلسل بهما فيقول :يتبايَنان بفصول ، وأحدالفصول

اعتراض:۔ یہ تو وہی بات ہے جو مسئلہ صفات میں تم نے پیش کی اور ہم نے اس پر کلام کر دیا ـــــ اِس تمام چرب زبانی میں ان لوگوں کا منشأ تلبیس لفظِ واجب الوجود میں ہے تو اس کو ترک کر دیں۔ کیونکہ واجب الوجود سے اگر ان کی مراد موجودِ قدیم بلا فاعل نہ ہو تو ہمیں تسلیم نہیں کہ دلیل واجب الوجود پر دلالت کرتی ہے ، اور اگر یہی مراد ہے تو لفظ واجب الوجود نہ بولیں اور ثابت کریں کہ موجودِ بلا علت و بلا فاعل میں تعدد و تباین محال ہے ، اور اس پر ان کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

باقی رہا ان کا یہ سوال کہ......وہ امرِ مابہ الامتیاز آیا اُس موجود کے بلا علت ہونے میں شرط ہے؟......تو یہ ہَوَس ہے ، کیونکہ جس موجود کے لیے علت نہیں ، ہم واضح کر چکے کہ اس کے بلا علت ہونے کی کوئی علت ہوگی نہیں ، حتّٰی کہ اُس موجود کے لیے وہ امر شرط ہونے کا سوال پیدا ہو ، یہ تو ایسی ہی بات ہوئی جیسے کوئی کہے ـــــ ''سیاہی ہونا آیا رنگ کے رنگ ہونے میں شرط ہے؟......اگر ہے تو پھر سرخی رنگ کیوں ہے؟'' ـــــ اس سے کہا جائے گا کہ ـــــ ''رنگ کی حقیقت میں ، یعنی عقل میں رنگ کی حقیقت و ماہیت ثابت ہونے میں ، تو سُرخی و سیاہی کوئی بھی شرط نہیں ، ہاں رنگ کے وجود میں دونوں میں سے ایک شرط ہے ، خواہ وہ جو بھی ہو متعین نہیں کہ سرخی ہی ہو یا سیاہی ہی ہو ، یعنی جنس کا وجود ممکن نہیں ہے مگر یوں ہی کہ اس کے لیے فصل بھی ہو'' ـــــ یونہی جو دو علتوں کا اثبات کرے گا اور اُن پر تسلسل کا اختتام مانے گا وہ کہے گا کہ ـــــ دونوں میں دو فصلوں سے

Marfat.com

شرط الوجود ، لا مَحالة ، ولكن لا على التعيين ـ

فان قيل : هـذا يجوز فى اللون ، فان له وجودًا مضافًا الى الماهية ، زائدًا على الماهية ، ولا يجوز فى واجب الوجود ، اذليس له الا وجوبُ الوجود ، وليس ثَمَّةَ ماهيةٌ يضاف الوجود اليها ، وكما أن فصل السَّواد وفَصْلَ الحُمرة ، لا يُشترَط لِلّونيّة فى كونها لونيّة ، انما يُشترَط فى وجودها الحاصل بعلة ، فكذلك ينبغى ألا يشترط فى الوجرد الواجب ، فان الوجود الواجب للأول ، كاللونية لِلّون ، لا كالوجود المضاف الى اللونية ـ

قلنا : لا نسلم ، بل ان له حقيقةً موصوفةً بالوجود ، على ما سنبينه فى المسئلة التى بعد هذه ، وقولهم :انه وجودبلا ماهية خارج عن المعقول ـ

ورجع حاصل الكلام ، الى أنهم بَنَوا نَفْيَ التثنية على نفى التركيب الجنسى والفصلى ، ثم بَنَوْا ذلك على نفى الماهية وراء الوجود ، فمهما أبطلنا الأخير ، الذى هو أساس الأساس، بطل الكل عليهم ،

مباینت وامتیاز ہے ، اورایک فصل یقیناً شرطِ وجود ہے ، لیکن برسبیلِ تعیین نہیں کہ یہی ہو یا وہی ہو۔

فلسفی :۔ یہ صورت رنگ میں ممکن ہے کہ رنگ کے لیے ایسا وجود ہے جو ماہیت کی طرف مضاف اور ماہیت پرزائد ہے ، واجب الوجود میں یہ صورت ممکن نہیں ، کیونکہ اس کے لیے صرف وجوبِ وجود ہے ، وہاں ایسی ماہیت ہی نہیں جس کی طرف وجود مضاف ہو ـــ اور جس طرح سیاہی کی فصل اور سرخی کی فصل ، رنگ کے لیے رنگ ہونے میں شرط نہیں ، البتہ اُس وجود میں شرط ہے جو کہ علت سے ہوتا ہے ـــ اسی طرح وجودِ واجب میں کوئی فصل شرط نہیں ہونی چاہئے ، کیونکہ اول کے لیے وجودِ واجب ایسا ہی ہے ، جیسے رنگ کے لیے رنگ ہونا ، ایسا نہیں جیسے وہ وجود جو کہ رنگ کی طرف مضاف ہے

اعتراض:۔ یہ ہمیں تسلیم نہیں ، بلکہ اول کے لیے ایسی حقیقت ہے ، وجود جس کی صفت ہے ، جیسا کہ آئندہ [نویں] مسئلے میں ہم واضح کریں گے ، اور فلسفیوں کا اُسے وجودِ بلا ماہیت کہنا ناممکن بات ہے

ہر پھر کران کے کلام کا نچوڑ یہ ہے کہ اِن لوگوں نے نفیِ اثنینیت کی بنیاد نفیِ ترکیبِ جنسی وفصلی پر رکھی ، اور نفیِ ترکیب جنسی وفصلی کی بنیاد اس پر رکھی کہ ، واجب کے لیے وجود سے وراء ماہیت نہیں ، تو جب ہم اِس پچھلی دلیل کو ، جو کہ بنیاد کی بنیاد ہے ، باطل کردیں گے ، تو اس پر کھڑی دعوی ودلیل کی پوری عمارت ڈھ پڑے گی ـ اور وہ تارِ عنکبوت

Marfat.com

وهو بُنيان ضعيف الثبوت ، قريب من بيوت العنكبوت۔

المسلك الثاني : الالزام وهو أنا نقول :ان لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنسًا ، لأنه ليس مقولاً في جواب ماهو؟فالأول عندكم عقل مجرد ، كما أن سائر العقول ۔التي هي المَبادِيءُ للوجود ، المسماةُ بالملائكة عندهم ، التي هي معلولات الأول ۔ عقولٌ مجرّدة عن المادة ، فهذه الحقيقة تَشْمَلُ الأولَ ومعلولَهُ الأولَ ، فان المعلول الأول أيضًا بسيط لا تركيب في ذاته ، اِلّا من حيثُ لزومه ، و هما مشترِكان في أن كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة ، وهذه حقيقة جنسية ، فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم ، بل هي الماهية ، وهذه الماهية مشترَكة بين الأول ، وسائرالعقول ، فان لم يباينها بشئ آخر ، فقد عقلتم اثنينيةً من غير مُبايَنة ، وان بايَنَها ، فما به المباينة غيرُ مابه المشاركة العقلية ، والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة ، فان الأول عَقَلَ نفسَه وعَقَلَ غيرَه ۔ عند مَنْ يَرىٰ ذلك ۔من حيثُ

طرح ڈگمگا جانے والی عمارت ہے

روشِ دوم الزام:۔ وجود جوہریت مبدئیت اگرجنس نہیں ، کہ ماھو کے جواب میں مقول ومحمول نہیں ، تو اول تمہارے عندیہ میں عقلِ مجرد تو ہے ، جس طرح جمیع عقولِ عشرہ عقل مجردعن المادۃ ہیں ، جنہیں تم مبادیِ وجود سمجھتے اور ملائکہ کہتے ہو اور اول کے معلولات مانتے ہو ـــ تو یہ حقیقت [یعنی عقلِ مجرد ہونا] اول اور اس کے پہلے معلول دونوں کو عام وشامل ہوئی ، کہ معلولِ اول بھی تمہارے نزدیک بسیط ہے اُس کی ذات میں ترکیب نہیں مگر بہ اعتبارِ لزوم ـــ اور عقل مجرد عن المادۃ ہونے میں دونوں باہم شریک ـــ اور یہ ایک حقیقتِ جنسیہ ہے ، کیونکہ عقلیتِ مجردہ ذات کے لوازم سے نہیں ، بلکہ ماہیت ہے ، اور یہ ماہیت،اول اور تمام عقول میں مشترک ہے ، اب اول اگر کسی شئ دیگر سے اِن عقول کے مباین نہیں ، تو تم نے بغیر مباینت کے اثنینیت (۱) ممکن مان لی ، اور اگر مباین ہے ، تو مابہ الامتیاز اور مابہ المشارکۃ یعنی عقلیت دونوں غیر غیر ہوں گے ، اور عقلیت میں مشارکت حقیقیت میں مشارکت ہے ، کیونکہ اول اپنی ذات کو جانتا ہے ، اور غیر کو بھی جانتا ہے ، ان فلسفیوں کے نزدیک جن کا یہ نظریہ ہے ، اس لیے کہ وہ اپنی ذات میں مادے سے مجرد عقل ہے ، ایسے ہی معلولِ اول یعنی عقلِ اول ، جسے اللہ تعالیٰ نے بغیر واسطہ کے پیدا کیا ، تمہارے

البُنْیان :الحائط [ت ۲۹۹ ج ۱۹] البُنْیان ما بُنِیَ [م] عمارت۔ (۱) اثنینیت یعنی دو بلکہ کئی عقلِ مجرد ہونا ، یونہی دو بلکہ کئی واجب الوجود ہونا

Marfat.com

إنّه في ذاته عقل مجرد عن المادة، وكذا المعلول الأول، وهو العقل الأول ـ الذى ابدعه الله من غير واسطة ـ مُشارِك في هذا المعنى، والدليل عليه، أن العقول التى هى معلولات، أنواع مختلفة، وانما اشتراكها في العقلية، وافتراقها بفصول سوى ذلك، فكذلك الأول يشارك جميعَها في العقلية ـ

فهم فيه بين نَقْض القاعدة، أو المَصِير الى أن العقلية ليست مقوِّمة للذات، وكلاهما محالان عندهم ـ

المسئلة الثامنة

في ابطال قولهم: ان وجود الأول بسيط أى هو وجودٌ مَحْضٌ، ولا ماهية ولا حقيقة يُضاف الوجودُ اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

والكلام عليه من وجهين:

الأول المطالبة بالدليل: فيقال: بِمَ عرفتم ذلك؟ أبضَرورة العقل، أو نَظَره؟ وليس بضَرورى

نزدیک اِس معنیٰ [یعنی عقلیت] میں شریک ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ عقول جو کہ معلول ہیں مُختلف نوعیں ہیں، عقلیت میں سب باہم شریک ہیں، اور عقلیت کے علاوہ فصول سے باہم جدا اور ممتاز ہیں، تو اسی طرح اول، عقلیت میں ان تمام عقول کا مُشارِک ہوگا

تو فلسفی یہاں دو مشکلوں میں گھرے ہیں، یا تو وہ قاعدہ توڑیں، [کہ جنس وفصل سے بھی کثرت ہوتی ہے]، یا ادھر پلٹا کھائیں کہ عقلیت مقوِّم ذات نہیں، اور یہ دونوں ان کے نزدیک محال ہیں۔

مسئلۂ ثامنہ

اُن کے اِس قول کا ابطال کہ اول کا وجود بسیط ہے یعنی اول وجود محض ہے، ایسی ماہیت ایسی حقیقت نہیں ہے وجود جس کی طرف مضاف ہو بلکہ اس کے لیے واجب وجود ایسا ہے جیسے اوروں کے لیے ماہیت

اس پر کلام دو طرح ہے۔

اول مطالبۂ دلیل: ـ یہ تم نے کیسے جانا؟ ...... بداہتِ عقل سے یا نظرِ عقلی سے؟ ...... یہ بدیہی تو ہے نہیں،

صَارَ [ض] الشئُ اِلَيْهِ مَصِيْرًا: رَجَعَ [م]: پلٹنا۔

Marfat.com

، فلا بد من ذكر طريق النَظَر ۔

فان قيل : لأنه لو كانت له ماهية ، لكان الوجود مضافًا اليها ، وتابعًا لها ، ولازمًا لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولًا ، وهو متناقض ۔

فنقول : هذا رجوع الى مَنبُع التلبيس ، في اطلاق لفظ الوجود الواجب ، فانا نقول :له حقيقة و ماهية ، وتلك الحقيقة موجودة ۔أى ليست معدومة منفية ۔ووجودها مضاف اليها ، وان أَحَبُّوا أن يُسَمُّوه تابعًا ولازمًا ، فلا مُشاحَّة في الأسامي بعد أن يُعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يَزَلْ هذا الوجود قديمًا ، من غير علة فاعلية ، فان عَنَوْا بالتابع والمعلول ، أن له علةً فاعليةً ، فليس كذلك ، وان عَنَوْا غيرَه فهو مسلّم ولا استحالة فيه ، اذ الدليل لم يدلّ الا على قطع تسلسل العلل ، وقطعُه بحقيقة موجودةٍ ، وماهيةٍ ثابتةٍ ، ممكنٌ ، فليس يَحتاج فيه الى سلب الماهية ۔

لہذا نظروفکر کی کس راہ سے یہاں پہنچے پیش کرنا پڑے گا۔

فلسفی:۔ اس راہ سے کہ ــــ اگر اُس کے لیے ماہیت ہوتو وجود اُس ماہیت کی طرف مضاف اور اُس ماہیت کا تابع اور اُس ماہیت کا لازم ہوگا ، اور تابع معلول ہوتا ہے ، تو اُس کا واجب وجود معلول ہوگا ، اور یہ واجب اور معلول باہم متناقض ہیں

اعتراض:۔ یہ لفظِ الوجود الواجب کے سلسلے میں اُن کا اپنے سرچشمۂ تلبیس کی طرف پلٹا لینا ہے ، ہم کہتے ہیں اول کے لیے حقیقت و ماہیت ہے ، اور وہ حقیقت موجود ہے ، یعنی معدوم نہیں ہے ، منفی نہیں ہے ، اور اُس حقیقت کا وجود اس حقیقت کی طرف مضاف ہے ، انہیں اس وجودِ مضاف بہ حقیقت کا تابع و لازم نام رکھنا پسند ہو ، تو نام میں کیا مضایقہ ، جب کہ معلوم ہے کہ اُس وجود کے لیے کوئی فاعل و جاعل نہیں ، بلکہ وہ وجود بغیر علتِ فاعلی کے قدیم ازلی ہے ، تو تابع و معلول سے اگر وہ مراد لیں کہ ــــ اُس وجود کے لیے علتِ فاعلی ہے ــــ تو ایسا نہیں ہے ، اور اگر اس کے سوا معنی مراد لیں تو تسلیم ہے ، اور اس معنی میں کوئی استحالہ نہیں ، کیونکہ دلیل صرف قطعِ تسلسلِ عِلَل کو ضروری بتاتی ہے ، اور یہ قطع ایسی حقیقت و ماہیت سے جو کہ موجود و ثابت ہو ممکن ہے ، باقی وہ دلیل سلبِ ماہیت کو ضروری نہیں بتاتی۔

---

۵ کہ وجود کی صفتِ وجوب کا معنی ہوا ــــ اس وجود کے لیے علت نہیں ، تو وہ وجود معلول نہیں ــــ اور صفتِ تبعیت سے لازم آئے گا کہ ــــ وہ وجود معلول ہو۔ مَنبُعُ الماء :مَوْضِعُ تَفَجُّرِہٖ [ت] : پانی پھوٹنے کی جگہ ، سرچشمہ۔

Marfat.com

فان قيل: فتكون الماهية سبباً للوجُود الذى هو تابع لها ، فيكون الوجود معلولاً ومفعولاً۔

قلنا: الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود ، فكيف في القديم ، إنْ عَنَوْا بالسبب الفاعلَ له ، وان عنوا به وجهاً آخر ، ۔ وهو أنه لا يستغني عنه ۔ فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ، انما الاستحالة في تسلسل العلل ، فاذا انقطع ، فقداندفعت الاستحالة ، وما عدا ذلك لَمْ تُعْرَف استحالته ، فلا بد من برهان على استحالته ، وكل براهينهم تحكّمات ، مبناها على أخذ لفظ ((واجب الوجود)) بمعنىً له لوازم ، وتَسَلَّمِ ان الدليل قد دلّ على ((واجب وجود)) بالنعت الذى وصَفوه ، وليس كذلك كما سبَق ۔

وعلى الجملة ، دليلهم في هذا ، يرجع الى دليل نفي الصفات ، ونفي الانقسام الجنسي والفصلي ،

فلسفی:۔ تو ماہیت اُس وجود کا سبب ہوگی ، جو کہ ماہیت کے تابع ہوگا ، تو وہ وجود معلول ومفعول ہوگا۔

اعتراض:۔ ماہیت اشیائے حادثہ میں اُن اشیائے حادثہ کے وجود کا سبب نہیں ہوتی ، تو قدیم میں کیسے سبب ہوگی؟... ، اگر سبب سے وجود کی علتِ فاعلی مراد لو ـــــ اور اگر معنیٰ دیگر مراد لو یعنی یہ کہ ـــــ وجود ماہیت سے مستغنی نہیں ، وجود کو ماہیت سے بے نیازی نہیں ـــــ تو ایسا تو ہونا چاہئے ، اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ، استحالہ صرف تسلسلِ علل میں ہے ، اور تسلسل جب منقطع ہوگیا تو استحالہ نہ رہا ، اور ماسوائے تسلسل (۱) کا استحالہ معلوم نہیں ، تو ماسوائے تسلسل کے استحالہ پر دلیل ضروری ہے ، جب کہ وہ سب دلیلیں جو فلسفی نے پیش کیں تحکم ہیں ، اُن کی بنیاد اس پر ہے کہ ، لفظ واجب الوجود کو ان لوگوں نے ایسے معنیٰ میں لیا (۲) ، جس معنیٰ کے لیے کچھ لوازم ہیں (۳) اور پھر یہ اخذ کرلیا ، کہ دلیل ایک واجب الوجود ہستی پر اُنہی صفات ولوازم کے ساتھ دلالت کررہی ہے ، جو ان لوگوں نے بتلائیں ، لیکن واقعہ جیسا کہ پہلے ہم نے بتایا یہ نہیں ہے۔

بالجملہ مسئلہ ہٰذا [نفی ماہیت] میں ان کی دلیل کا حاصل وہی ہے ، جو مسئلہ نفیِ صفات ونفیِ انقسام بہ جنس وفصل کی دلیل میں ہے مگر وہ دلیل یہاں ان کے مدعا میں زیادہ ہی غیر واضح اور کمزور ہے ، کیونکہ یہ کثرت تو محض لفظ کی طرف راجع ہے ، ورنہ

(۱) یعنی افتقارِ صفات اِلی الذات۔ (۲) یعنی وجودِ بلا علت۔ (۳) یعنی نفیِ جنس وفصل اور نفیِ صفات وغیرہ۔

ـــــ **وَجْه**: معنیٰ ، تاج العروس [ص۱۱۴ ج۱۹] میں ہے وُجُوْهُ القُرْانِ: مَعَانِيْه

ـــــ **تَسَلُّم**:۔ بمعنیٰ اَخذ ـــــ سَلَّمْتُهٗ اليه فتَسَلَّمَهٗ: اَعْطَيْتُهٗ فتَنَاوَلَهٗ وَاَخَذَهٗ [ق،ت ص۳۵۱ ج۱۶]

Marfat.com

الا أنـه أغـمَـض وأضعَف ؛ لأن هذه الكثـرة ، لا ترجع الا الى مجرد اللفظ ، والّا فالعقل يتّسع لتقدير ماهيةٍ واحـدةٍ موجـودةٍ ، وهـم يقـــولون :كل ماهية موجودةٍ فمتكثِّرةٌ ، اذ فيه ماهية ووجود ، وهذا غاية الضّلال ، فان الموجودالواحد معقول بكل حال ، ولاموجود الّا وله حقيقة ، ووجود الحقيقة لا يَنفِي الوحدة ـ

المسلك الثاني : هو أن نقول :وجودٌبلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول ، وكما لا نعقِل عَدَمًا مُرسَلًا ، الّا بـالاضـافة الـى مـوجـودٍ يُقدّر عدمُه ، فلا نَعقِل وجودًا مُرْسَلًا ، الا بالاضافة الى حقيقة معيَّنة ، لا سيـمـا اذا تـعيّن ذاتًا واحدة ، فكيف يتعين واحدًا متميِّزًا عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟!فان نفى الماهية نفى للحقيقة ، واذا انتفت حقيقة الموجود ، لم يُعْقَل الوجود ، فكأنهم قالوا :وجودٌ لاموجودٌ ، وهو متناقض

ويـدل عـليـه أنـه لـو كـان هذا معقولًا ، لجاز أن يكون فى المعلولات وجودٌ لا حقيقة له ، يُشارِك الأولَ فـى كونه وجودًا لا حقيقة له ولا ماهية له ، ويُبَاينُهُ فى أن له علةً ، والأول لا علة له ، فلِمَ لا يُتصور هذا

عقل ماہیتِ واحدہ موجودہ کوفرض کرنے کی گنجائش رکھتی ہے ، اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہروہ ماہیت جوکہ موجود ہواُس میں کثرت ہوگی ، کہ اس میں ایک تو ماہیت ہے دوسرے وجود ـــــ حالانکہ یہ انتہائی گمراہی ہے ، کیونکہ موجودِ واحد بہرحال معقول ہے ، اورکوئی موجود ایسا نہیں جس کے لیے حقیقت نہ ہو ، اور حقیقت کا وجود اُس حقیقت کے ایک ہونے کی نفی نہیں کرتا۔

روشِ دوم :۔ ہم کہتے ہیں وجودِ بلا ماہیت و بلاحقیقت معقول نہیں ، جس طرح عدمِ مُرسَل کو ہم نہیں سمجھ سکتے ، مگر یوں کہ کسی موجودِ مفروض العدم کی طرف عدم کی اضافت کریں ، اُسی طرح وجودِ مُرسَل کو ہم نہیں سمجھ سکتے ، مگر یونہی کہ کسی حقیقتِ معینہ کی طرف وجود کی اضافت کریں......خصوصًا جب کہ وہ وجود ، متعین ذاتِ واحدہ ہو......تو وہ وجود ، واحد ہوکر اور وصف و معنیٰ میں غیر سے ممتاز ہوکر ، متعین کیسے ہو جائے گا ، جب کہ اس وجود کے لیے کوئی حقیقت ہی نہیں ہے ؟......کیونکہ نفیِ ماہیت نفیِ حقیقت ہے ، اور موجود کی جب حقیقت منتفی ہوتو وجود معقول نہیں ـــ تو فلسفی گویا ایسے وجود کے قائل ہیں جو موجود نہیں ـــ اور یہ وجودِ غیر موجود تناقض والی بات ہے۔

وجودِ بلا ماہیت نامعقول ہونے پر دلیل یہ ہے کہ......یہ اگر معقول ہوتو ممکن ہوگا ، کہ معلولات میں ایسا وجود ہو ، جس کے لیے کوئی حقیقت نہ ہو ، اور وہ وجودِ بلاحقیقت و بلاماہیت ہونے میں اول کے مشارک ہو ، اور اس بات میں اول کے مباین ہو ، کہ اس کے لیے علت ہے اور اول کے لیے علت نہیں ، تو یہ معلولات میں کیوں ممکن نہیں؟......اس کا یہی سبب

Marfat.com

في المعلولات؟! وهل له سببٌ الا أنه غير معقول في نفسه؟! وما لا يُعقَل في نفسه ، فبِأَنْ تُنفىٰ علته لا يصير معقولًا ! وما يُعقَل ، فبِأَنْ تُقَدَّرَ له علةٌ لا يخرُج عن كونه معقولًا .

والتناهي الى هذا الحد في المعقولات ، غاية ظُلُماتهم ، فقد ظنّوا أنهم يتنزّهون فيما يقولون ، فانتهىٰ كلامهم الى النفي المجرد ، فان نَفْيَ الماهية نفي للحقيقة ، ولا يَبقىٰ مع نفي الحقيقة ، الا لفظُ الوجود ، ولا مُسمّىٰ له أصلًا ، اذا لم يُضَفْ الى الماهية ـ

فان قيل: حقيقته أنه واجب الوجود ، وهو الماهية ـ

قلنا : ولا معنى للواجب الا نفيُ العلة ، وهو سلب لا تتقوّم به حقيقةُ ذات ، ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ، فَلْتكُنِ الحقيقةُ معقولةً ، حتى تُوصَف :بأنها لا علة لها ، ولا يُتصوَّر عدمها ، اذ لا معنى للوجوب الا هذا......... على أن الوجوب ان زاد على الوجود ، فقد جاء ت الكثرة ، وان لم يَزِدْ ، فكيف يكون هو الماهيةَ ؟! والوجود ليس بماهية ، فكذا مالا يزيد عليه ـ

ہے نا!.... کہ یہ فی نفسہٖ غیر معقول ہے؟ــــ اور جو فی نفسہٖ غیر معقول ہو اُسے بلا علت کہہ دینے سے وہ معقول نہیں ہو جائے گا ــــ اور معقول کے لیے علت فرض کر لینے سے معقول معقول ہونے سے نہیں نکل جائے گا۔

معقولات میں اس حد تک پہنچ جانا ان لوگوں کی انتہائی ظلمت ہے ، کہ سمجھ بیٹھے ہم اپنی باتوں میں بے داغ ہیں ، اور کلام ان کا سرے سے ذاتِ اِلٰہ کی نفی کو پہنچ گیا ، کیونکہ ماہیت کی نفی حقیقت کی نفی ہے ، اور حقیقت کی نفی کر دینے پر وجود کا صرف لفظ باقی رہ جاتا ہے ، اور مسمّٰی ان کے اعتقاد میں سرے سے نہیں رہ جاتا ، جب کہ وجود کو ماہیت کی طرف مضاف نہ مانیں

فلسفی:۔ اُس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ واجب الوجود ہے ، اور یہی ماہیت ہے۔

اعتراض:۔ واجب کا معنیٰ نہیں ہے مگر نفیِ علت ، اور نفیِ علت سلب ہے ، جس سے حقیقتِ ذات کا قوام نہیں ہو سکتا ، نیز حقیقتِ اِلٰہ کا بلا علت ہونا [عینِ حقیقت نہیں بلکہ] لازمِ حقیقت ہے ، تو چاہئے کہ پہلے حقیقت معقول ہو ، تا کہ یہ بلا علت ہونا اور ناممکن الفنا ہونا ، اُس کا وصف ہو سکے ، کہ وجوب کا یہی معنیٰ ہے

ـــــ اذا قالوا في الرجل :هو يَتَنَزَّهُ ، ارادوا به البُعْدَ عنِ الأَقذارِ اَوِ الْمَذامِّ [ت] : عرب جب کسی شخص کے بارے میں بولتے ہیں هُوَ يَتَنَزَّهُ تو مراد لیتے ہیں وہ گھن کی چیزوں یا قابلِ مذمت باتوں سے دور ہے ، اور ایک نسخے میں يَـنْزَهُوْنَ ہے ، نَزُهَ [ك] الرَّجُلُ نَزَاهَةً :تَبَاعَدَ عَنْ كُلِّ مَكْرُوْهٍ [ق ت] : یعنی ہر ناپسندیدہ امر سے پاک ہے ۔

Marfat.com

المسئلة التاسعة

فی تعجیزهم عن اقامة الدلیل علی أن الأول لیس بجسم

فنقول :هذا انمایستقیم لمن یَریٰ أن الجسم حادث ، من حیثُ اِنّه لا یخلو عن الحوادث ، وکل حادث فیفتقر الی مُحدِث ۔

فأما أنتم اذا عقلتم جسمًا قدیمًا ، لا أوّل لوجوده ، مع أنه لا یخلو عن الحوادث ، فلِمَ یمتنع أن یکون الأول جسمًا ؟!اِمّا الشمس ، واِمّا الفَلَك الأقصیٰ ، واِمّا غیره ۔

فان قیل : لأن الجسم لایکون الا مرکبًا منقسمًا الی جزء ین ؛ بالکمّیّة ، والی الهیولی والصورة بالقسمة المعنویة ، والی اوصافٍ یَختصّ بها لا مَحالة ، حتی یباین سائرَ الأجسام ، والا فالأجسام متساویة فی أنها أجسام ، وواجب الوجود واحد لا یقبَل القسمةَ بهذه الوجوه کلِّها ۔

مزید برآں وجوب اگر وجود پرزائد ہوتو کثرت آگئی ، اورزائد نہیں [بلکہ عین ہے] تو وجوب ماہیت کیسے ہوگا ؟......جب کہ وجود ماہیت نہیں ، تواسی طرح جوزائد بروجودنہیں وہ بھی ماہیت نہ ہوگا۔

مسئلۂ تاسعہ

’’اول جسم نہیں‘‘اس پردلیل قائم کرنے سے فلسفی عاجز ہیں

ہم کہتے ہیں یہ نفیِ جسمیت اس کی طرف سے صحیح ہے ، جو مانتا ہے کہ جسم حادث ہے ، اس لیے کہ جسم حوادث سے خالی نہیں ، اورجوبھی حادث ہے وہ حادث کنندہ کامحتاج ہوتا ہے۔

رہے تم توجب تمہاری عقل میں جسمِ قدیم ممکن ہے ، جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ، باوجودیکہ وہ حوادث سے خالی نہیں ، تواول کا جسم ہوناتمہارے یہاں کیوں محال ہوگا؟......خواہ وہ آفتاب ہویافلک اقصیٰ یااورکچھ۔

فلسفی:۔ اس لیے محال ہے کہ جسم نہیں ہوگامگرمرکب ، کہ مقدار میں دوجزوں میں منقسم ہوگا ، اوربہ انقسامِ معنوی صورت وہیولیٰ میں منقسم ہوگا ، اورلامحالہ ایسے اوصاف میں بٹے گاجواُس کاخاصہ ہوں ، حتیٰ کہ باقی اجسام کے مباین ہو ، ورنہ ورنہ اجسام توجسمیت میں سب مساوی ہیں____ جب کہ واجب الوجودواحد ہے ، ان میں سے کسی طرح کے انقسام کاوہاں گزرنہیں

Marfat.com

قلنا : وقد أبطلنا هذا عليكم ، وبيّنا أنه لا دليل لكم عليه ، سِوى أن المجتمع اذا افتقر بعض أجزائه الى البعض ، كان معلولاً ، وقد تكلّمنا عليه ، وبيّنا أنه اذا لَمْ يبعُد تقدير موجودٍ لا مُوجِد له ، لَمْ يبعُد تقديرُ مركّب لا مركِّب له ، وتقديرُ موجودات لا مُوجِد لها ، اذ نفيُ العدد والتثنية ، بَنَيْتُمُوه على نفي التركيب ، ونفيُ التركيب ، على نفي الماهية سوى الوجود ، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، وبيّنا تحكمكم فيه ۔

فان قيل : الجسم ان لم تكن له نَفْس ، فلا يكون فاعلًا ، وان كان له نَفْس، فنفسه علّة له ، فلا يكون الجسم أولاً ۔

اعتراض :۔ ہم الزاماً اس دلیل کا تمہارے طور پر باطل ہونا دکھا چکے (۱) اور واضح کر دیا کہ نفیِ ترکُّب پر تمہاری کوئی دلیل نہیں ، سوا اس کے کہ ـــــ ''مجتمع کا جب ایک جز دوسرے کا محتاج ہوگا تو مجتمع معلول ہوگا'' ـــــ اس دلیل پر بھی ہم نے کلام کر کے واضح کر دیا تھا کہ ـــــ جب ایسی موجود ہستی ماننا جس کا کوئی مُوجِد نہ ہو عقلاً محال نہیں ، تو ایسا مرکّب ماننا جس کا کوئی ترکیب دہندہ نہ ہو ، نیز کئی ایسے موجود ماننا جن کے لیے کوئی مُوجِد نہ ہو ، یہ بھی محال نہیں ـــــ کیونکہ تعدُّد واثنینیت کی نفی کی بناء تم نے نفیِ ترکیب پر رکھی ، اور نفیِ ترکیب کی بنا اس پر رکھی کہ.....اول کے لیے وجود سے وراء ماہیت نہیں.....اس اخیر بنیاد کا ہم استیصال کر چکے ، اور اس میں تمہارا تحکم آشکارا کر چکے ۔

فلسفی :۔ جسم میں اگر روح نہیں تو جسم فاعل نہ ہوگا ، اور روح ہو تو وہ جسم کے لیے علت ہوگی ، تو جسم اول نہ ہوگا ۔

اعتراض :۔ ہماری روح ہمارے وجودِ جسم کی علت نہیں ، اور نہ تنہا نفس فلک تمہارے نزدیک جسمِ فلک کے وجود کی

(۱) مسئلہ سادسہ ''ابطال انکار صفات'' میں ، فلاسفہ کے مسلک ثانی کے تحت ، جس میں انھوں نے کہا تھا ـــــ ''اذا اثبتتم ذاتاً وصفةً و حُلولاً للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يَحتاج الىٰ مُركِّب'' ـــــ اور اس کے رد وابطال میں تھا کہ ـــــ ''قول القائل كل تركيب يحتاج الىٰ مُركِّب كقوله كل موجود يحتاج الى مُوجِدٍ ، فيقال له :الاول موجود قديم ، لا علة له ، ولا مُوجِدَ ، فكذٰلك يقال: هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ، ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قديم بلا علة ـــــ پھر وہیں یہ بھی فرمایا تھا کہ ، رہا جسم تو اس کا اول ہونا اس لیے ناممکن ہے کہ جسم حادث ہے کہ حوادث وتغیرات سے خالی نہیں ۔ ہاں جو حدوثِ جسم کا قائل نہیں اس پر لازم ہے کہ علتِ اولیٰ کا جسم ہونا ممکن مانے جیسا کہ آئندہ ہم یہ الزام تمہیں دیں گے ـــــ وہ آئندہ یہی مسئلہ تاسعہ ہے ۔

اِسْتَأْصَلَهٗ :قَلَعَهٗ عَنْ اَصْلِهٖ اَوْاُصُوْلِهٖ [ت] : جڑ سے اکھیڑنا ۔

Marfat.com

قلنا: نَفْسُنا ليست علةً لوجود جسمنا ، ولا نفسُ الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم ، بل هما موجودان بعلة سُواهما ، فاذا جاز وجودهما قديمًا جاز ألا تكون لهما علة ۔

فان قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم ؟ **قلنا :** هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟ فيقال .هذا سؤال عن حادث ، فأما ما لَمْ يَزَلْ موجودًا ، فلا يقال له : كيف اتفق ؟ فكذلك الجسم ونفسه ، اذا لم يزل كل واحد موجودًا ، لِمَ يبعُد أن يكون صانعًا ؟

فان قيل : لأن الجسم ـ من حيثُ انه جسم ـ لا يخلُق غيرَه ، والنفس المتعلقة بالجسم ، لا تفعل الا بوساطة الجسم ، ولايكون الجسم واسطة للنفس فى خلق الأجسام ، ولا فى إبداع النفوس ، وأشياءَ لاتُناسِب الأجسامَ ۔

قلنا : ولِمَ لا يجوز أن يكون فى النفوس نفس تختصّ بخاصّة ، تَتَهَيَّأُ بها ، لِأَنْ تُوجَد الاجسامُ و

علت ہے ، بلکہ فلک کے نفس وجسم دونوں اپنے سے وراء ایک علت سے موجود ہیں ، توجب فلک کے نفس وجسم کا قدیم وجود ممکن ہے ، تو اُن کا بلا علت وجود بھی ممکن ہوگا۔

فلسفی:۔ نفس وجسم کی یکجائی کا اتفاق کیسے ہوگیا؟

اعتراض:۔ یہ سوال ایسے ہی ہے جیسے کوئی پوچھے ـــــ ''اول کے وجود کا اتفاق کیسے ہوگیا؟'' ـــــ اس سے کہا جائے گا کہ یہ سوال حادث کے بارے میں ہوسکتا ہے ، رہا جو موجودِ ازلی ہے اُس کی نسبت یہ سوال نہیں ہوسکتا کہ ـــــ ''وہ اتفاقًا کیسے موجود ہوگیا'' ـــــ تو اِسی طرح جسم اور جسم کی روح ہر ایک موجودِ ازلی ہو تو جسم کا صانع ہونا کیوں محال ہوگا؟

فلسفی:۔ اِس لیے کہ جسم بحیثیتِ جسم غیر کا خالق نہیں ہوگا ، اور روح جو جسم سے متعلق ہے وہ بے وساطتِ جسم فاعل نہیں ہوگی ، اور جسم ، روح کے لیے نہ اجسام کی تخلیق میں واسطہ ہوگا ، نہ ارواح کی تخلیق میں ، اور نہ اجسام سے میل نہ کھانے والی دیگر اشیا کی تخلیق میں۔

اعتراض:۔ کیوں نہیں ممکن کہ..... ارواح میں کوئی روح ایسی ہو ، جس کا ایک مخصوص خاصہ ہو ، جس سے وہ آمادۂ تخلیق ہو ، یعنی اس کے لیے تیار ہو کہ اجسام اور غیر اجسام اُس سے وجود پائیں ، تو ؕ ، روح کا محال ہونا نہ تو بداہۃً معلوم

تَهَيَّأْتُ لِلْاَمْرِ : آمادہ شدن [ص] : میں اس کام کے لیے تیار ہوا۔

Marfat.com

غیرُ الاجسام منها ، فاستحالة ذلك لا تُعرَف ضَرورة ، ولا برهان يدل عليه ، الا أننا لم نشاهده من هذه الأجسام المشاهَدة ، وعدمُ المشاهدة لا يدل على الاستحالة ، فقداضافوا الى الموجودالأول ، مالا يضاف الى موجود اصلاً ، ولم نشاهد من غيره ، وعدم المشاهدة من غيره ، لا يدل على استحالته منه ، فكذا في نفس الجسم والجسم ۔

فان قيل : الفلك الاقصىٰ ، أوالشمس ، أوما قُدِّر من الأجسام ، متقدِّر بمقدار ، يجوز أن يزيد عليه ، وينقُص منه ، فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز ، الى مُخصِّص يخصّصه ، فلا يكون أولاً

قلنا : بمَ تنكرون على من يقول :ان ذلك الجسم يكون على مقدار ، يجب أن يكون عليه ، لنظام الكل ، ولو كان اصغرَمنه ، أو اكبرَ، لم يجز ،كما أنكم قلتم :ان المعلول الأول ، يَفيض الجِرمُ الأقصى منه ، مُتقدِّراًبمقدار ، وسائرُ المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الأول ، مُتساوية ، ولكن تَعَيَّنَ بعضُ المقادير ،

ہے ، اورنہ ہی اس استحالہ پر تمہاری طرف سے کوئی دلیل ہے ، جو کچھ ہے صرف یہ ہے کہ اِن اجسامِ مشاہَد سے اس تخلیق وایجاد کا مشاہدہ نہیں کرتے ہو ، اور عدمِ مشاہدہ دلیلِ استحالہ نہیں ، چنانچہ خود تم نے موجودِ اول کی طرف بہت سے وہ امور منسوب کیے ، جو کسی موجود کی طرف قطعاً منسوب نہیں ، اور اول کے علاوہ کسی سے ہم نے ان امور کا مشاہدہ نہ کیا ، اور یہ عدمِ مشاہدہ تمہارے نزدیک اس پر دلیل نہیں کہ وہ امور اول کی نسبت سے محال ہوں ـــــــ تو ایسے ہی اُس جسم اور نفسِ جسم میں بھی [تمہارے نزدیک خالقیت کی صفت ہونی محال نہیں ہوگی ، اور وہ جسم یا نفسِ جسم تمہارے طور پر اول اور خالق ہو سکے گا]

فلسفی:۔ فلکِ اقصیٰ یا آفتاب یا جو جسم بھی فرض کر وہ ، ایک ایسی مقدار پر ہے ، جس میں کمی بیشی ممکن ہے ، تو اُس جسم میں اِس مقدارِ ممکن کی تخصیص وتعیین آنی ، ایک مُخصِّص کی محتاج ہوگی جو تخصیص وتعیین لائے ، [تو جسم سے پہلے وہ مخصص ہونا ضروری ہوا] تو جسم اول نہ ہوگا

اعتراض:۔ تم اس شخص کا کیا رد کرو گے جو کہتا ہے کہ ـــــ ''وہ جسم اُس مقدار پر ہوگا جس مقدار پر نظامِ کائنات کے لیے اُسے ہونا واجب ہے ، اور اس سے چھوٹا یا بڑا ہوتو نظامِ کلی ممکن نہ ہو'' ـــــ جیسے تم کہتے ہو کہ ـــــ ''معلولِ اول سے جرمِ اقصیٰ ایک مقدار پر صادر ہے ، جب کہ تمام مقداریں ذاتِ معلولِ اول کی بہ نسبت یکساں ہیں ، لیکن اُن میں سے ایک مقدار اس لیے متعین ہوئی کہ نظامِ کلیِ عالم اسی مقدار سے وابستہ تھا ، تو یہی مقدار جو کہ وقوع میں آئی واجب تھی ، اور اس کے

Marfat.com

لكون النظام متعلقًا به ، فوجب المقدار الذى وقع ، ولم يجُز خلافُه ، فكذا اذا قُدّر غيرَ معلول ۔

بل لو أثبتوا فى المعلول الأول ـ الذى هو علة الجِرْم الأقصى عندهم ـ مبدأً للتخصيص ، مِثْلَ الارادة مثلًا ، لم ينقطع السؤال ، اذ يقال :ولِمَ أراد هذا المقدار دون غيره ؟ كما ألزموه على المسلمين ، فى اضافتهم الأشياءَ الى الارادة القديمة ، وقد قلَبنا عليهم ذلك ، فى تعيُّن جِهَة حَرَكة السماء ، وفى تعيُّن نقطتى القُطْبين ۔

فاذا بان أنهم مضطرّون الى تجويز تمييز الشئ عن مثله فى الوقوع بعلة ، فتجويزه بغير علة ، كتجويزه بعلة ، اذلا فَرْقَ بين أن يَتوجّه السؤال فى نفس الشئ ، فيقال :لِمَ اختص بهذا القَدْر؟ وبين أن يتوجه فى العلة فيقال :ولِمَ خَصَّصَتْه بهذا المقدار عن مثله ؟ فان أمكن دفع السؤال عن العلة ، بأن هذا

برخلاف مقداریں ناممکن تھیں'' ـــــ تو یہی ایک مقدار کے واجب ، اور دیگر کے محال ، ہونے کا قصہ ، اُس صورت میں ہوگا ، جب کہ فلک اقصیٰ کو تمہارا مخالف غیر معلول فرض کرے گا ، اور اس سے پہلے کسی مُخَصِّص کا ہونا ضروری نہ رہے گا

بلکہ فلسفی اگر معلولِ اول میں ، جو کہ جرمِ اقصیٰ کی ان کے یہاں علت ہے ، کوئی مبداِ تخصیص ثابت کریں ، [جس سے جرمِ اقصیٰ میں تمام ممکنہ مقداروں میں سے ایک مقدارِ ممکن کی تعین وتخصیص ہونا مانیں] ، جیسے مثال کے طور پر ارادہ ، تو بھی سوال ختم نہیں ہوگا ، کیونکہ ہم پوچھیں گے ـــــ ''معلولِ اول نے یہی مقدار کیوں چاہی ، کوئی اور کیوں نہ چاہی؟'' ـــــ جیسا کہ ان لوگوں نے مسلمانوں کو اُن کے اِس اعتقاد کی نسبت کہ ـــــ ''تمام چیزیں ارادۂ ازلی سے ہیں ، ارادۂ قدیم ہی کی طرف منسوب ہیں'' ـــــ اِسی سوال کا الزام دیا تھا ، اور ہم نے گردشِ فلک کی جہت کے تعین ، نیز قطبین کے دونقطوں کے تعین میں ، وہ الزام انہیں پر الٹ دیا تھا۔

توجب ظاہر ہوگیا کہ علت[ف] سے کوئی شی واقع ہونے میں تخصیص الشئ بین الامثال ممکن ماننے پر فلسفی مجبور ہیں..... تو جیسے علت سے یہ ممکن ماننا ، ویسے ہی بغیر علت کے ممکن ماننا.......کہ دونوں میں فرق کچھ نہیں ہے ، سوال آئے گا تو دونوں صورتوں میں آئے گا ، نفسِ شی کے بارے میں بھی آئے گا کہ ، شی میں اس مقدار کا تخصُّص وتعیُّن کس مُخَصِّصِ تخصیص دہندہ سے آیا ؟.....اور علت کے بارے میں بھی آئے گا کہ ، علت نے اُن جیسی مقداروں میں سے اِسی مقدار کی تخصیص کیوں کی؟ ـــــ اور علت

[ف] علت مثلاً عقلِ اول ـــــ اور شی مثلاً فلکِ اقصیٰ کے جرم کی مقدار۔

Marfat.com

المقدار ليس مثلَ غيره ، اذالنظام مرتبط به دون غيره ، أمكن دفع السؤال عن نفس الشئ ه ، ولم يفتقر الى علة ، وهذالا مَخرَج عنه ۔

فان هذا المقدار المعين الواقع ، ان كان مِثلَ الذى لم يقَع ، فالسؤال متوجّه ، أنه كيف مُيِّز الشئ عن مثله ؟! خصوصًا على أصلهم ، فهم ينكرون الارادة المُميِّزة ، وان لم يكن مِثلًا له ، فلايثبُت الجواز ، بل يقال :وقعَ كذلك قديمًا ، كما وقعت العلة القديمة بزعمهم ۔(۱)

وَلْيَسْتَمِدّ الناظر فى هذا الكلام ، مما أوردناه لهم ، من توجيه السؤال فى الارادة القديمة ،

سے متعلق اگر یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ــــ ''علت نے اس مقدار کی تخصیص اس لیے کی ، کہ یہ مقدار اور مقداروں کے مثل نہیں ، کیونکہ اس مقدار سے نظام مربوط ہے ، اور مقداروں سے نہیں'' ــــ تو نفسِ شی سے متعلق بھی یہی جواب دیا جاسکتا ہے [کہ ــــ ''شی میں اس مقدار کی تخصیص وتعیین اس لیے آئی ، کہ یہ مقدار اور مقداروں کے مثل نہیں ، اس مقدار سے نظام مربوط ہے ، اور مقداروں سے مربوط نہیں'' ــ] اور اس طرح شی [اُس تخصیصِ مقدار کے سبب] علت کی محتاج نہیں ہوگی ، تو [شی باوجودِ جسمیت واجب الوجود ہوسکے گی] ، یہ ایسا الزام ہے جس سے فلسفی کو مفر نہیں۔

کیونکہ جرمِ اقصیٰ وغیرہ کی یہ متعین مقدار جو کہ واقع ہے ، اگر اُن دیگر مقداروں کے مثل ہے جو کہ واقع نہ ہوئیں ، تو یہ سوال متوجہ رہے گا کہ ــــ ''شی کو اپنے ہم چشموں پر ترجیح کیسے ملی؟'' ــــ خصوصًا اصولِ فلسفی پر ، کہ فلسفی اُس صفتِ ارادہ کے منکر ہیں ، جس کی شان ہے ترجیح دینا اور تخصیص کرنا...... اور مثل نہیں تو مذکور بالا مقدار کا امکان ثابت نہیں ہوگا ، بلکہ [الزامًا] ہم کہیں گے کہ وہ مقدار اُسی طرح قدیم واقع ہوئی ، جس طرح بزعمِ فلسفی علتِ قدیمہ واقع ہوئی (۱)

اِس بحث کے ناظر کو فلسفی کے اُس ایراد سے مدد لینی چاہئے جو [مسئلہ اولیٰ دلیلِ اول میں] ہم نے ذکر کیا ، کہ ارادۂ قدیمہ کی نسبت یہ لوگ سوال لائے (۲)، اور نقطۂ قطب نیز جہتِ حرکتِ فلک کی نسبت وہ سوال [وہیں اعتراض کے طور ثانی میں]

---

(۱) یعنی جس طرح فلسفی زعم کرتا ہے ، کہ عقلِ اول سے فلکِ اقصیٰ کے جرم میں ایک خاص مقدار کی تخصیص ، اس لیے صادر ہوئی ، کہ وہی مقدار نظامِ کائنات کے لیے واجب تھی ، اور دیگر مقداریں ممکن نہ تھی ــــ اسی طرح ہم یہاں الزامًا کہیں گے کہ وہ مقدار جرمِ اقصیٰ کی اس لیے ہوئی کہ وہی واجب تھی تو محتاجِ مُخصِّص نہ ہوئی ، یعنی جرمِ اقصیٰ سے پہلے کوئی مُخصِّص ہونا ضروری نہ ہوا ، تو جرمِ اقصیٰ اصولِ فلسفی پر اول ہوسکے گا۔

(۲) کہ عالم جب وجود میں آیا ، اُس سے پہلے یا بعد میں بھی ، وجود میں آسکتا تھا ، کہ سب اوقات یکساں ہیں ، تو ارادے نے خاص اسی وقت تخلیقِ عالم کی تخصیص کیوں کی؟

ه اى بذلك

ــــ یعنی مُخصِّص ومرجِّح ہے اس مقدار کا وجوب۔

Marfat.com

وقلَبنا ذلك عليهم فى نقطة القُطب ، وفى جهة حَرَكة الفلك ،

وتبيّن بهذا ، أن مَن لا يصدِّق بحدوث الأجسام ، لا يقْدِر على اقامة دليل ، على أن الأول ليس بجسم اصلًا ـ

المسئلة العاشرة

فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على أن للعالم صانعًا وعلة

فنقول :ان من ذهب الى اَنّ كل جسم فهو حادث ، لأنه لا يخلو عن الحوادث ، عُقِلَ مذهبهم فى قولهم :انه يفتقر الى صانع و علة ـ

وأما أنتم فما الذى يَمْنَعكم من مذهب الدَّهْرية ؟!وهو أن العالم قديم كذلك،ولا علة له ولا صانع ، وانما العلة للحوادث ، وليس يَحدُث فى العالم جسم ، ولا ينعدم جسم ، وانما تحدُث الصُوَر والأعراض

ہم نے اِن لوگوں پرالٹ دیا تھا(۱) .... اوراس سے آشکارا ہوا کہ ، جولوگ اجسام کوحادث نہیں مانتے وہ ، پروردگارِ عالم سے نفیِ جسمیت پر ، ہرگز کوئی دلیل قائم نہیں کرسکتے ـ

مسئلۂ عاشرہ

یہ انکشاف کہ ــــ ''عالم کے لیے صانع وعلت ہے'' ــــ اس پر دلیل قائم کرنے سے فلسفی عاجز وقاصر ہیں ــــ

جو مانتا ہے کہ ـــــــ ''ہرجسم حادث ہے کیونکہ وہ حوادث سے خالی نہیں'' ـــــــ تو عالم کوصانع وعلت کامحتاج کہنے کے سلسلے میں اس کا مذہب معقول ہے ، کہ سمجھ میں آتا ہے ـ

رہے تم تو تمہیں دہریوں کا مذہب ماننے سے روکنے والی کیا چیز ہے؟.....دہریوں کا مذہب ہے کہ ـــــ ''عالم ہمیشہ سے یوں ہی ہے ، اس کے لیے نہ کوئی علت ہے نہ صانع ، علت تو حوادث ونوپیدہ جات کی ہوتی ہے ، جبکہ عالم میں کوئی جسم حادث نہیں ہوتا اور نہ معدوم ہوتا ہے ، حادث صرف ہوتی ہیں صورتیں اوراعراض ـ

---

(۱) کہ گردش کے لیے فلک کے عندالفلسفی غیرمتناہی نقطوں میں سے ، صرف یہ شمالی وجنوبی دونقطے قطبین کیوں ہوئے؟.....جبکہ تمام نقطے یکساں ہیں ، توان دو کی تخصیص کس نے کی؟ــــــــ یونہی جہتیں سب ایک جیسی ہیں ، تو گردشِ فلک کے لیے ایک جہت کی تخصیص کس نے کی؟.....یہ تخصیص الشئ بین الامثال ہوئی ـ

Marfat.com

فان الأجسام التی هی فی السموات، قديمة، والعناصر الأربعة التی هی حَشْوُ فلك القمر، وأجسامُها وموادُّها، قديمة، وانما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات، وتحدُثُ النفوس الانسانية، والحَيَوانية، والنَّباتية، وهذه الحوادث تنتهی عِلَلُها الی الحَرَكة الدورية، والحركة الدورية قديمة، ومَصدرها نفس قديمة للفلك، فاذن لا علة للعالم، ولا صانع لأجسامه، بل هو كما هو عليه، لَمْ يَزَلْ قديمًا كذلك بلا علة - أعنی الأجسام - فما معنی قولهم ان هذه الأجسام، وجود بعلة وهی قديمة ؟!

فان قيل : ما لا علة له فهو واجب الوجود، وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود، ما تبيّن به أن الجسم لا يكون واجب الوجود.

قلنا : وقد بينا فَسادَ ما ادَّعَيْتُمُوهُ من صفات واجب الوجود، وأن البرهان لا يدل الا علی قطع السلسلة، وقد انقطعت عند الدهری فی أول الأمر، اذ يقول : لا علة للأجسام، وأما الصُّوَر والأعراض

کیونکہ اجسام جو آسمانوں میں ہیں قدیم ہیں ، اور عناصرِ اربعہ جو فلکِ قمر کے جوف میں بھرے ہیں اور عناصر کے اجسام ومواد سب قدیم ہیں ، صرف امتزاجات واستحالات یعنی آمیزشات وانتقالات سے ان پر صورتیں بدل بدل کر آتی اور ارواحِ انسانی وحیوانی ونباتی حادث ہوتی ہیں ، اور اِن حوادث کی علتوں کی انتہا حرکتِ دوری پر ہے ، اور حرکتِ دوری قدیم ہے ، اور حرکتِ دوری کا مصدر ومنبع فلک کا نفسِ قدیم ہے ، تو ایسے میں نہ عالم کے لیے علت ہے ، اور نہ اجسام کے لیے کوئی صانع ، بلکہ عالم یعنی عالمِ اجسام جیسا ابھی ہے ایسا ہی بغیر کسی علت کے ہمیشہ رہا" ـــــ تو فلسفیوں کا یہ کہنا کیا معنیٰ کہ ـــ "اِن اجسام کا وجود ایک علت سے ہے اور وہ علت قدیم ہے" ـــ

فلسفی :۔ جس کی علت نہ ہو وہ وجب الوجود ہوگا ، اور واجب الوجود کی جو صفات ہم نے بیان کیں اُن سے ظاہر ہے کہ جسم واجب الوجود نہ ہوگا۔

اعتراض :۔ اور ہم نے [مسئلۂ سادسہ میں] عیاں کردیا کہ واجب الوجود کی نسبت تمہاری ادعائی صفات میں کیا خلل وخرابی ہے(۱) ، اور یہ بھی آشکارا کردیا کہ برہان قطعِ تسلسل کے سوا کسی اور امر کی طرف رہنمائی نہیں کرتی ، اور دہریے کے نزدیک آغازِ امر ہی میں قطع تسلسل ہولیا ، کیونکہ وہ کہے گا کہ ـــ "اجسام کی کوئی علت نہیں ، رہ گئیں صور واعراض تو اُن میں

---

(۱) مثلاً یہ قول بالصفات بغیر کثرت مانے ممکن نہیں ، اور کثرت ماننے سے تمہیں یکسر فرار ہے۔

Marfat.com

فبعضها علة للبعض ، الى أن تنتهي الى الحركة الدورية ، وهي :بعضها سبب للبعض ، كما هو مذهب الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها ، ومن تأمل ما ذكرناه ، عَلِمَ عَجْزَ كل من يعتقد قِدمَ الأجسام ، عن دعوى علة لها ، ولزِمه الدهر والالحاد ، كما صرّح به فريق ، فهم الذين وَفَوْا بمُقتضىٰ نظرِ هٰؤلاء

فان قيل : الدليل عليه أن هذه الأجسام ، اما أن تكون واجبة الوجود ، وهومحال ، واما أن تكون ممكنة ، وكل ممكن يفتقر الى علة .... **قلنا :** لا يفهم لفظ ((واجب الوجود)) و((ممكن الوجود)) فكل تلبيساتهم مُخَبَّأَةٌ في هاتين اللفظتين ، فَلْنَعْدِل الى المفهوم ، وهو نفي العلة واثباتها ، فكأنهم يقولون : هذه الأجسام ، لها علة أم لا علة لها ؟!فيقول الدهرى :لا علة لها فما المستنكر ؟!واذا عُنِيَ بالامكان هذا فنقول :انه واجب ، وليس بممكن ، وقولهم :ان الجسم لا يمكن أن يكون واجبًا تحكم لا أصل له ۔

ایک دوسرے کے لیے علت ہے ، یہاں تک کہ نوبت حرکتِ دوری پر پہنچے گی ، حرکت دوری میں بھی جیسا کہ فلسفیوں کا مذہب ہے کہ ایک گردش دوسری کی علت ہے ، اور حرکتِ دوری کا قطعِ تسلسل حرکتِ دوری ہی سے ہے"۔۔۔۔

جو شخص ہمارے بیان کو غور سے پڑھے گا ، یقین کرلے گا ، کہ اجسام کے قدیم ہونے کا جو بھی قائل ہو وہ اجسام کے لیے علت ہونے کا دعویٰ نہیں کرسکتا ، اور اُسے دہریت والحاد لازم ہے ، جیسا کہ ایک گروہ نے صاف صراحۃً دہریت والحاد بک دیا ، تو جو اِن سفہاء کے نظریے کا مقتضیٰ تھا ، یعنی اِن کے نظریے پر لازم آتا تھا ، اُس گروہ نے پورا کردیا۔

فلسفی:۔ اثباتِ صانع واثباتِ علت پر دلیل یہ ہے کہ ۔۔۔ "یہ اجسام یا واجب الوجود ہوں گے ، اور یہ محال ہے ، یا ممکن ہوں گے ، اور ہر ممکن محتاجِ علت ہے

اعتراض:۔ لفظِ واجب الوجود اور ممکن الوجود کا آخر مفہوم ہے کیا؟.....کیونکہ اِن کا تمام تر شکارِ پر اَسرار فریب آثار اِنہیں دو لفظوں کی آڑ میں چھپ کر ہوتا ہے ، تو ہم لفظ کے بجائے معنیٰ ومفہوم کی طرف آئیں ، واجب الوجود کا مفہوم ہے نفیِ علت اور ممکن الوجود کا اثباتِ علت ۔۔۔ تو گویا فلسفی مذکورہ دلیل میں یہ بول رہے ہیں کہ ۔۔۔ "اِن اجسام کے لیے آیا علت ہے یا نہیں ہے"۔۔۔ دہریہ کہدے گا ۔۔۔ "نہیں ہے تو اس میں کیا حیرت کی بات ہے؟

اور امکان سے جب ان کی مراد ہوگی ۔۔۔ اثبات علت ۔۔۔ تو ہم الزامًا کہیں گے کہ ۔۔۔ اجسام واجب ہیں ، ممکن نہیں ہیں ، اور فلسفیوں کا یہ کہنا کہ "جسم کا واجب ہونا ممکن نہیں" بے بنیاد تحکم ہے۔

خَبَاه (ف) خَبْأً :سَتَرَهُ ، كَخَبَّأَهُ تَخْبِئَةً [ق ت] : چھپانا

Marfat.com

فان قيل : لا يُنكر أن الجسم له اجزاء ، وأن الجملة انما تتقوّم بالأجزاء ، وأن الأجزاء تكون سابقة على الذات فى الجملة .... **قلنا :** ليكن كذلك فالجملة تقوّمت بالاجزاء واجتماعِها ، ولا علة للأجزاء ، ولا لاجتماعها ، بل هى قديمة كذلك بلا علة فاعلة .... فلا يمكنهم رد هذا ، الا بما ذكروه من لزوم نفى الكثرة عن الموجود الأول ، وقد أبطلناه عليهم ، ولا سبيل لهم سواه ۔

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا اصل لاعتقاده فى الصانع اصلًا ۔

المسئلة الحادية عشر ۔۱۱

فى تعجيزِ مَن يَرىٰ منهم أن الأول يعلم غيرَه ويعلم الأنواعَ والأجناسَ بنوعٍ كلى

فنقول :أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود ، فى حادث و قديم ولم يكن عندهم قديم الا الله سبحانه و صفاته ، وكان ما عداه حادثًا من جهته بارادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية فى علمه ، فان

فلسفی:۔ اِس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ ، جسم کے لیے اجزاء ہوتے ہیں ، اوراُن اجزاء ہی سے مجموعہ کا قوام ہوتا ہے ، اوروہ اجزاء فی الجملہ ذات پر سابق ومقدم ہوتے ہیں [تو اجزاء علت ہوئے اور جسم معلول ومحتاج علت ۔ تو جسم واجب نہیں ہوسکتا]

اعتراض:۔ یوں ہی سہی ، تو مجموعہ کا قوام اجزاء اوراجتماعِ اجزاء سے ہو ، اورنہ اُن اجزاء کی کوئی علت ، نہ اُن کے اجتماع کی ، بلکہ اجزاء یوں ہی ہمیشہ سے بلاعلتِ فاعلی چلے آرہے ہوں

اس کے رد میں فلسفی بے دست وپا ہیں ، صرف وہی گزشتہ دلیل دہراسکتے ہیں کہ ـــــ ''موجودِاول سے کثرت کی نفی لازم ہے'' ـــــ ان کی یہ دلیل ہم باطل کرچکے ، اوراس کے سوااُن کے پاس کوئی دلیل نہیں۔

لہذا آشکارا ہوگیا کہ جوجسم کو نوپید نہیں مانتا اس کے پاس ہرگز کوئی دلیل نہیں جس کی بنیاد پر وہ صانع کا اعتقاد کرے۔

مسئلۂ حادی عشر

اول کوغیر کا علم اور تمام انواع واجناس کا بروجہ کلی علم ماننے والے فلسفیوں کی بے بسی کا اظہار

وجود جب مسلمانوں کے نزدیک حادث وقدیم میں منحصر ہے ، اورمسلمانوں کے اعتقاد میں قدیم صرف صفاتِ الٰہی ہے ، جَلَّ وَعَلَا ، اوراُس کے سوا جو کچھ ہے سب اُسی کی طرف سے اُسی کے ارادے سے حادث ہے، تو مسلمان کو

Marfat.com

المراد ـ بالضرورة ـ لا بد أن يكون معلومًا للمريد ، فَبَنَوْا عليه أن الكل معلوم له ، لأن الكل مراد له ، وحادث بارادته ، فلا كائنٌ الا وهو حادث بارادته ، ولم يبقَ الا ذاتُه ـ ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حيّ بالضرورة ، وكل حيّ يعرِف غيرَه ، ، فهو بأن يعرِف ذاتَه أولىٰ ، فصار الكل عندهم معلومًا للّٰه تعالىٰ ، وعرَفوه بهذا الطريق ، بعدَ أن بَانَ لهم أنه مريد لِإحداث العالَم ـ

فأما أنتم ، اذا زعَمتم :أن العالَم قديم ، لم يحدُث بارادته ، فمن أين عرَفتم أنه يعرف غير ذاته؟! فلا بد من الدليل عليه ـ

وحاصل ماذكره ((ابن سينا)) في تحقيق ذلك ، في أدراج كلامه ، يرجِع الى فَنَّين :

الفن الأول :أن الأول موجود لا في مادة ، وكل موجود لا في مادة فهو عقلٌ مَحْضٌ ، وكل ماهو

علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا سے متعلق ایک بدیہی مقدمہ حاصل ہے ، کہ..... جس شی کو چاہا ، ظاہر ہے کہ ، وہ چاہنے والے کو ضرور معلوم ہوگی..... اسی مقدمہ پر مسلمانوں نے اِس اعتقاد کی بنا رکھی کہ ــــ ''سب کچھ اللہ کو معلوم ہے'' ــــ اس لیے کہ جملہ عالَم اُس کا چاہا ہوا ہے ، اور اُس کے چاہنے سے عدم سے نکل کر وجود میں آیا ہے ، تو کوئی موجود ایسا نہیں جو اُس کے ارادے سے حادث نہ ہو ، سوا اُس کی ذات وصفات کے ــــ اور جب ثابت ہولیا کہ ، وہ شانِ ارادی رکھتا ہے ، اور جس جس کا ارادہ فرمایا اُن سب کو جاننے والا ہے ، تو وہ..... ظاہر ہے کہ..... حیّ ہے ، یعنی زندہ ، اور جو حیّ اوروں کو جانتا ہو ، وہ اپنی ذات کو بدرجۂ اَوْلیٰ جانے گا ، لہٰذا مسلمانوں کا اعتقاد یہ ہوا کہ ــــ ''سب کچھ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے'' ــــ اس راہ سے مسلمانوں نے اللہ عَزَّ وَجَلَّ کے علمِ محیط تام تفصیلی کو جانا ، جب کہ ان پر روشن ہوگیا ، کہ وہی عالَم کو نو پید کرنے کا ارادہ فرمانے والا ہے۔

رہے تم تو جب تمہارے زعم میں عالَم قدیم ہے ، بہ ارادۂ الٰہیہ حادث و نو پید نہیں ہوا ہے ، تو تم نے کہاں سے جانا کہ ــــ ''وہ اپنے غیر کو جانتا ہے'' ــــ تو اس پر دلیل لاؤ۔

اِسے ثابت کرنے کے سلسلے میں ابنِ سینا نے اندرونِ بحث جو کچھ لکھا اس کا حاصل خلاصہ دو روشِ دلیل ہیں۔

سینائی رَوِشِ اول:۔ اول وہ موجود ہے کہ مادے میں نہیں ، اور ہر موجود جو مادے میں نہ ہو وہ عقلِ محض ہوگا ،

دَرَجُ الکتاب : طَیُّهُ وَدَاخِلَهُ ج اَدْرَاج [ت] : اندرونِ کتاب۔ **اَفَانِیْنُ الْکَلَامِ** :اسالِیْبُهُ وطُرُقُهُ [ت] ، روشہائے سخن وراہ ہائے وے [ص]: کلام کے انداز ، طور ، طرز ، طریقے

Marfat.com

عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ، فان المانع عن ادراك الاشياء كلها ، التعلّق بالمادة ، والاشتغال بها ، ونَفْس الآدمی مشغولة بتدبير المادة ـ أى البدن ـ فاذا انقطع شَغْله بالموت ، ولم يكن قد تَدَنَّسَ بالشَّهَوات البدنية ، والصفات الردية ، المتعدية اليه من الأمور الطبعية ، انكشفت له حقائقُ المعقولات كلّها ، ولذلك قُضِيَ بأن الملائكة كلهم ، يعرِفون جميع المعقولات ، ولايَشِذّ عنهم شئ ، لأنهم أيضًا عقول مجردة ، لا فى مادة ـ

فنقول : قولكم :ان الأول موجود لا فى مادة ، ان كان المَعْنِيّ به ، أنه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيّز ، واختصاص بجهة ، فهو مسلم ـ

فيَبقىٰ قولكم :وما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ، فما ذا يُعنىٰ بالعقل؟ ان عنيتم به مايَعقِل سائرَ الأشياء

اور جو بھی عقلِ محض ہو اُس پر تمام معقولات منکشف ہوں گے ، کیونکہ ادراکِ جمیع اشیاء میں جو شَے مانع ہوتی ہے وہ ہے مادے سے تعلق اور مادے کے ساتھ مشغولی ـــ آدمی کی روح مادے یعنی بدن کی تدبیر میں مشغول ہے ، جب موت سے اس مشغولی کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے ، اور شہواتِ جسمانیہ وصفاتِ ردیہ جو امورِ طبعیہ کے سبب روح تک پہنچتے ہیں ان سے روح میلی کچیلی نہ ہوگئی ہوتی ہے تو اُسے تمام حقائقِ معقولات منکشف ہو جاتے ہیں ، اسی لیے فلاسفہ کا ماننا ہے کہ تمام ملائکہ جمیع معقولات کو جانتے ہیں اُن سے کچھ بھی چھوٹا نہیں ہے (۱) ، کیونکہ وہ عقولِ مجردہ ہیں جو کسی مادے میں نہیں ۔

اعتراض: ـ تمہارا قول کہ ـــ ''اول وہ موجود ہے جو کسی مادے میں نہیں'' ـــ اگر اِس کا مطلب ہے کہ ـــ ''وہ نہ جسم ہے نہ جسم میں منطبع ، بلکہ وہ قائم بنفسہٖ ہے ، نہ کسی حیز میں ہے نہ کسی خاص جہت میں'' ـــ تو یہ ہمیں تسلیم ہے ۔

رہ جاتا ہے تمہارا یہ قول کہ ـــ ''جس کی یہ شان ہو وہ عقلِ محض ہوگا'' ـــ تو عقل سے کیا مراد؟ ..... اگر یہ مراد ہے کہ ـــ ''جو تمام اشیاء کو جانے'' ـــ تو یہی تو تمہارا مطلوب تھا ، اور اسی میں تو ہمارے تمہارے بیچ نزاع ہے ، تو اِس مطلوب د

(۱) غیر کے لیے علمِ تام محیط باحاطۂ تامہ ماننا ، یہاں تک کہ کوئی ذرہ ذراتِ عالم سے مخفی رہنا ناممکن جاننا ، کفرِ قطعی ہے ـــ قرآن کریم غیر پر مخفی ہونے کا وقوع بیان فرما رہا ہے ، اور وقوع اقوی دلیلِ امکان ہے ، تو عدمِ امکان تکذیبِ قرآن ہوئی ـــ تفصیل الـمقامع الحدید ص ۳۴ سے مسئلۂ خامس عشر کے حاشیہ میں ص ۳۸۵ تا ۳۸۷ پر آ رہی ہے۔

شَذَّ (ض،ن) الرَّجُلُ شَذًّا شُذُوْذًا: اِنْفَرَدَ عَنْ اصحابه :الگ ہونا ـــ وكذلك كلُّ شيءٍ مُنْفَرِدٍ فهو شاذٌّ: ہر وہ چیز جو الگ تھلگ ہو شاذ ہے ـ شَذَّ نصر سے شاذ و نادر ہے ، اور ضرب سے مطابقِ قیاس [تاج العروس] **تَدَنُّس**: میلا کچیلا ہونا [ت]

Marfat.com

، فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ، فكيف اَخَذْتَه فى مقدمات قياس المطلوب ؟ ، وان عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يُسلِّم لك اخوانُك من الفلاسفة ذلك ، ولكن يُرجِع حاصلَه الى أن ما يعقِل نفسَه ، يعقِل غيرَه ، فيقال :ولِمَ ادَّعَيْتَ هذا ؟ وليس ذلك بضَروري ، وقد انفرد به ((ابن سينا)) عن سائر الفلاسفة ، فكيف تَدَّعِيهِ ضَروريًّا؟ وان كان نظريًّا ، فماالبرهان عليه ؟

فان قيل :لأن المانع من ادراك الأشياء ، المادة ، ولا مادة ـ

فنقول :نسلّم أنها مانع ، ولا نسلّم أنها المانع فقط ، ويَنتظِم قياسهم ، على شكل ((القياس الشرطى)) وهوأن يقال :ان كان هذا فى مادة ، فهو لا يعقِل الأشياء ، ولكنه ليس فى المادة ، فاذن يَعقِل الأشياء ، فهذا استثناء((نقيض المقدم))واستثناءُ ((نقيض المقدم)) غيرمنتج بالاتفاق ، وهو كقول القائل: ان كان هذا انسانًا ، فهو حيوان ، لكنه ليس بانسان ، فاذن ليس بحيوان ، وهذا لا يلزَم ، اذربّما لا يكون

موضعِ نزاع کو اُس قیاس کے مقدمات میں کیسے لے لیا جو اثباتِ مطلوب کی خاطر تم نے ترتیب دیا ـــــ اور اگر عقل سے کچھ اور تمہاری مراد ہے یعنی یہ کہ ـــــ ''جو اپنے آپ کو جانے'' ـــــ تو بسا اوقات تمہارے فلسفی برادران تمہاری خاطر یہ معنیٰ تسلیم کر لیں گے لیکن اِس کا حاصل یہ نکالیں گے کہ ـــــ ''جو اپنے آپ کو جانے وہ غیر کو بھی جانے گا'' ـــــ تو ان سے پوچھا جائے گا ـــــ یہ دعویٰ تم نے کہاں سے کیا؟..... یہ حاصلِ معنیٰ بدیہی تو ہے نہیں ، یہ تو ابنِ سینا کا تمام فلسفیوں سے جدا انفرادی عندیہ ہے ، تو اس کے بدیہی ہونے کا دعویٰ تم کیسے کر سکتے ہو؟.....اور نظری ہے تو پھر اس پر دلیل کیا ہے؟

فلسفی:۔ ادراکِ اشیاء سے مانع صرف مادہ ہے ، اور وہاں مادہ نہیں ہے۔

اعتراض:۔ یہ تو تسلیم ہے کہ مادہ مانع ہے ، مگر یہ تسلیم نہیں کہ صرف مادہ ہی مانع ہے ـــ ان کا یہ قیاسِ شرطی کی شکل پر مرتب ہے ، یعنی

یہ اگر کسی مادے میں ہو تو اشیاء کو نہیں جانے گا لیکن یہ مادے میں نہیں لہذا اشیاء کو جانے گا۔

یہ نقیضِ مقدم کا استثناء ہے ، اور نقیضِ مقدم کا استثناء بالاتفاق منتج نہیں ـــــ ان کے قیاس کی مثال یہ ہے جیسے کوئی کہے ـــــ یہ اگر انسان ہو تو حیوان ہوگا لیکن یہ انسان نہیں ہے لہذا حیوان نہیں ہے ـــــ حالانکہ یہ نتیجہ لازم نہیں ہے ، کیونکہ بسا اوقات انسان نہیں ہوگا ، اور فرس ہوگا ، تو حیوان ہوگا۔

Marfat.com

انسانًا ، ويكون فرسًا ، فيكون حيوانًا ، نعم استثناء ((نقيض المقدم)) يُنتج ((نقيض التالی)) علی ماذكر فی المنطق ، بشرطٍ ، وهو ثبوت انعكاس ((التالی علی المقدم)) وذلك بالحصر ، وهو كقول القائل :ان كانت الشمس طالعةً ، فالنهار موجود ، لكن الشمس ليست بطالعة ، فالنهار غير موجود ، لأن وجودالنهار لاسبب له سوی طلوع الشمس ، فكان احدهما منعكسًا علی الآخر ۔

وبيان هذه الأوضاع والألفاظ ، يفهم فی كتاب ((معيار العلم)) الذی صنّفناه مضمومًا الی هذا الكتاب

فان قيل :نحن ندّعی التعاكس ، وهوأن المانع محصور فی المادة ، فلا مانع سواها ۔

قلنا :هذا تحكّم ، فما الدليل عليه ؟

الفنّ الثانی :قوله :إنّا وان لم نقل إنّ الأول مريد للاحداث ، ولا إنّ الكل حادث حدوثًا زمانيًا ، فانا نقول :إنّه فعلُه ، وقد وُجد منه ، الا أنه لم يزل بصفة الفاعلين ، فلم يزل فاعلًا ، ولا نفارق غيرَنا الا فی هذا القَدْر ، وأما فی أصل الفعل فلا۔واذا وجب كونُ الفاعل عالمًا۔بالاتفاق۔بفعله ، فالكل عندنا من فعله ۔

ہاں نقیضِ مقدم کا استثناء......نقیضِ تالی کا نتیجہ ایک شرط پر دیتا ہے ، جیسا کہ منطق میں مذکور ہے ،'' وہ شرط یہ ہے کہ ــــ ''عکس ثابت ہو ، یعنی تالی کو مقدم اور مقدم کو تالی کرنا صحیح ہو''۔۔اور یہ حصر سے ہوتا ہے ، جیسے ان کا قول ــــ اگر سورج طلوع ہو تو دن موجود ہوگا ، مگر سورج طلوع نہیں تو دن موجود نہیں ــــ کیونکہ دن ہونے کا سبب ، سوائے طلوعِ آفتاب کے اور کچھ نہیں ہے ، تو ان مقدم و تالی کا عکس لا کر ایک کو دوسرے کی جگہ رکھنا صحیح ہے۔

اِن اصطلاحات والفاظ کا بیان کتاب معیار العلم سے سمجھنا چاہئے ، جسے ہم نے اس کتاب کا ضمیمہ کر کے لکھ دیا ہے

فلسفی:۔ہم مقدم و تالی میں عکس کے مدعی ہیں ، یعنی مانع مادہ میں محصور ہے ، تو مادے کے علاوہ کوئی مانع نہیں ہے۔

اعتراض:۔یہ دلیل سے حکم لگانا نہیں ہوا ، بلکہ زبردستی ہوئی ، دلیل بتاؤ کیا ہے؟

سینائی روشِ دوم:۔ابن سینا کہتا ہے کہ ــــ ہم اگر چہ اس کے قائل نہیں کہ ــــ ''اول کی شان ہے احداثِ عالم کا ارادہ فرمانے والا'' ــــ اور نہ اس کے قائل ہیں کہ ــــ ''کل کائنات حادث بالزمان ہے'' ــــ تاہم یہ کہتے ہیں کہ ــــ عالم اُس کا فعل ہے ، اور اُسی سے وجود پایا ہے ــــ مگر اول ہمیشہ صفتِ فاعلی کے ساتھ رہا ، لہذا ہمیشہ فاعل رہا ــــ اتنی ہی بات میں ہم اوروں سے الگ تھلگ ہیں ، باقی اصل فعل میں نہیں ، اور جب فاعل کو اپنے فعل کا عالم ہونا بالاتفاق ضروری ہے

Marfat.com

والجواب من وجهين : **احدهما** أن الفعل قسمان : (ا) ارادى ، كفعل الحَيَوان والانسان ۔ (ب) وطبيعي ، كفعل الشمس فى الاضاءة ، والنار فى التسخين ، والماء فى التبريد ۔

وانما يلزَم العلمُ بالفعل ، فى الفعل الارادى ، كما فى الصِّناعات البَشَرِيّة ، وأما فى الفعل الطبيعي فلا ۔ وعندكم أن اللّٰه سبحانه و تعالىٰ ، فعلَ العالَمَ بطريق اللزوم عن ذاته ، بالطَّبْع والاضطرار ، لا بطريق الارادة والاختيار ، بل لزِم الكلُّ ذاتَه ، كما يلزَم النورُ الشمسَ ، وكما لا قدرة للشمس على كفِّ النور ، ولا للنار على كفِّ التسخين ، فلا قدرة للأول ، على الكفِّ عن أفعاله ، تعالىٰ عن قولهم علوًّا كبيرًا ، وهذا النَمَط ، وإنْ تُجُوِّزَ بتسميته فعلًا ، فلا يقتضِي علمًا للفاعل أصلًا

فان قيل : بين الامرين فرقٌ ، وهو أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل ، فَتَمَثُّلُ النظام

تو کل کائنات ہمارے نزدیک اس کے فعل سے ہے [تو سب کچھ اُسے معلوم ہونا ثابت ہوا]۔

رد :۔ دو طرح سے ہے **طورِاول** :۔ فعل کی دو قسمیں ہیں ① ارادی ، جیسے ذی روح کا فعل ، انسان کا فعل۔ ② طبیعی ، جیسے سورج کا فعل اجالا کرنا ، آگ کا فعل گرمی پھونکنا ، پانی کا فعل ٹھنڈا کرنا

اپنے فعل کو جاننا ، صرف فعلِ ارادی میں لازم ہے ، جیسا کہ انسانی پیشوں میں ہے [کہ بغیر کام کو جانے پیشہ ورنہیں ہوتا] ، باقی فعلِ طبعی میں یہ لازم نہیں ہے۔

اور عالم تمہارے نزدیک اللہ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالیٰ کا فعل ہے تو یوں کہ وہ ذاتِ الٰہی سے بالطبع والاضطرار لازم آ گیا ، اپنے ارادہ واختیار سے اُس نے نہیں بنایا ، بلکہ جملہ عالم اُس کی ذات کو اُسی طرح لازم ہے ، جیسے سورج کو روشنی لازم ہے ، اور جس طرح سورج کو روشنی سے باز رہنے کی قدرت نہیں ، آگ کو اپنی تسخین وحرارت خیزی سے رکنے کی سکت نہیں ، اسی طرح اول کو اپنے افعال ترک کرنے کی قدرت نہیں ، مَعَاذَ اللّٰہ ــ بہت بلندو برتر ہے اللہ ان کی باتوں سے ــ یہ فلسفی کا مزعوم طرزِ تخلیق اسے مجازاً اگر چہ فعل کہیں ، تاہم یہ اس بات کو مقتضی نہیں کہ فاعل کو اس کا علم بھی ہو

فلسفی :۔ صُدورِ نور از آفتاب ، اور صُدورِ کائنات از الٰہ ، ان دونوں باتوں میں ایک فرق ہے ...... وہ یہ کہ جملہ

ــہ یعنی فعل طبعی **الصِّناعَةُ** ، كَكِتابَةٍ : حِرْفَةُ الصَّانِعِ ، وعَمَلُهُ الصَّنْعَةُ ُ بالفتح [ق ت] : صِناعة کا معنیٰ ہے پیشہ ــ اور صَنْعَة کا معنیٰ ہے کام **النَمَطُ** مُحَرَّكَةً : الطَرِيْقَةُ ، والنَّوْعُ مِنَ الشَّيءِ والضَرْبُ منه [ق ت] : طرز طور طریقہ ، قسم

Marfat.com

الکلی ، ھو سبب فَیضان الکل ، ولا سبب له سِوی العلم بالکل ، والعلم بالکل عین ذاته ، فلولم یکن له علم بالکل ، لَمَا وُجِدمنه الکل ، بخلاف النور من الشمس ۔

قلنا : وفی ھذا خالفَك اخوانُك ، فانھم قالوا :ذاته تعالیٰ ذاتٌ ، یلزَم منھا وجودُ الکل ، علی ترتیبه بالطبع والاضطرار ، لا من حیثُ اِنّه عالِم به ، فما المحیل لھذا المذھب ، مھما وافقتَھم علی نفی الارادة؟!وکما لم یشترط علمُ الشمس بالنور ، للزوم النور ، بل یتبَعھا النورُ ضَرورة ، فَلْیُقَدَّرْ ذلك فی الأول ولا مانع منه ۔

الوجه الثانی : ھو اَنّه اِنْ سُلِّم لھم أن صدور الشیء من الفاعل ، یقتضی العلم أیضًا بالصادر ، فعندھم فعل اللّٰہ تعالیٰ واحد ، وھو المعلول الأول ، الذی ھو عقل بسیط ، فینبغی ألا یکون عالمًا الا به ، والمعلول الأول یکون عالمًا أیضًا ، بما صدَر منه فقط ، فان الکل لم یوجدمن اللّٰہ تعالیٰ دَفْعةً واحدة ، بل

عالَم جواُس کی ذات سے صادر ہے ، وہ اس وجہ سے کہ اُسے جملہ عالَم کا علم ہے ، تو نظامِ عالَم کا تمثّل جملۂ عالَم کے صدور کا سبب ہے ، اور علمِ کل کے سوا فیضانِ کل کا کوئی سبب نہیں ، اور یہ جو اُسے کل کا علم ہے عینِ ذات ہے ، اگر اُسے کل کا علم نہ ہوتا تو کل کا اُس سے وجود نہ ہوتا — آفتاب سے نور کا صدور اس کے برخلاف ہے۔

اعتراض:۔ علم کو سببِ صدور ٹھہرانے میں تمہارے فلسفی برادران تمہارے مخالف ہیں ، وہ کہتے ہیں — ''ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا ایسی ذات ہے جس سے کل کائنات کا ترتیب وار وجود طبعًا واضطرارً الازم ہے ، اس وجہ سے نہیں کہ وہ کل کائنات کا عالِم ہے'' — تو ان کا یہ نظریہ محال کیوں ہے؟......جب کہ نفیِ ارادہ میں تم اُن کے ہم زبان وہم خیال ہو — اور جیسے سورج سے روشنی لازم آنے میں سورج کو اُس روشنی کا علم ہونا شرط نہیں ، بلکہ وہ روشنی اضطراراً سورج کے ساتھ ساتھ رہتی ہے ، تو یہی تم اول میں بھی فرض کرلو ، تو اس میں تمہارے یہاں کیا استحالہ ہے

ردکا طورِ ثانی:۔ اگر ان کی خاطر مان لیں کہ فاعل سے شی کا صدور مذکور مقتضی ہے کہ فاعل کو شیِ صادر کا علم بھی ہو ، تو ان کے نزدیک تو اللہ تعالیٰ کا فعل واحد ہے ، اور وہ ہے معلولِ اول ، جو کہ عقلِ بسیط ہے ، تو چاہئے کہ اُسے صرف معلولِ اول کا علم ہو ، اور معلولِ اول کو بھی فقط اُس کا علم ہو جو اس سے صادر ہے ، کیونکہ کل کائنات نے بزعمِ فلسفی یکبارگی تو اللہ تعالیٰ سے وجود پایا نہیں ، بلکہ وساطت وتولُّد ولزوم سے وجود پایا ہے ، اور اُس کے صادر سے جو صادر ہے وہ اُسے معلوم

Marfat.com

بالوساطة والتولُّدوالـلزوم ، والذى يصدُر ممن يصدُر منه ،لِمَ ينبغى أن يكون معلومًا له؟!ولَمْ يصدُر منه الاشيء واحد؟____ **بل** هـذا لا يلزم فى الفعل الارادى ، فكيف فى الطبيعى؟!فان حَرَكة الحَجَر من فوقِ جبل ، قد تكون بتحريك ارادى ، يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما يتولّدمنها بوَساطتها ، من مُصادَمته ، وكَسْره غيرَه ، فهذا أيضًا لا جواب لهم عنه ـ

فان قيل : لو قضَينا بأنه لايعرِف الا نفسَه ، لكان ذلك فى غاية الشَناعة ، فانّ غيره يعرِف نفسَه ، ويعرِفه ، ويعرِف غيرَه ، فيكون فى الشرف فوقه ، وكيف يكون المعلولُ أشرفَ من العلة ؟!

قلنا : هـذه الشَـناعة لازمة ، من مـقالة الفلاسفة فى نفى الاردة ، ونفى حدوث العالم ، فيجب ارتكابها ، كما ارتكب سائر الفلاسفة ـ أو لا بد من ترك الفلسفة ، والاعترافِ بأن العالَم حادث بالارادة ـ

ثم يقال :بمَ تنكرون على من يقول من الفلاسفة :ان ذلك ليس بزيادة شَرَفٍ ، فان العلم انما

ہونا کیوں درکار ہوگا؟..... جبکہ اس سے صادر صرف ایک چیز ہے۔

بلکہ صادر سے جو صادر ہو اُس کا علم تو فعلِ ارادی میں بھی لازم نہیں ، تو طبیعی میں کیسے لازم ہوگا؟.....چنانچہ پتھر کی حرکت پہاڑ کے اوپر سے ، بعض اوقات ارادی تحریک سے ہوتی ہے ، جو اصل حرکت کا علم لازم وضروری ٹھہراتی ہے ، اب اُس حرکت سے بالواسطہ جو کچھ پیدا ہو ، یعنی کسی سے ٹکرا جانا کسی کو توڑ پھوڑ دینا ، اس کا علم وہ ارادی تحریک لازم نہیں ٹھہراتی ۔ اِس الزام کا بھی فلسفیوں کے پاس کوئی جواب نہیں۔

فلسفی :۔ اگر ہم یہ مانیں کہ وہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے تو یہ بہت بری بات ہوگی ، کیونکہ اس کے ماسوا مخلوق اپنے آپ کو جانتی ہے اُسے جانتی ہے اور اوروں کو بھی جانتی ہے ، تو مخلوق اس سے بالا مرتبہ ہو جائے گی ، حالانکہ معلول ، علت سے بالا مرتبہ ہو یہ بھلا کیسے ہوگا؟

اعتراض اولاً :۔ یہ خرابی تو فلسفیوں کی اُن باتوں سے لازم ہی ہے ، جو نفیِ ارادہ اور نفیِ حدوثِ عالَم کے سلسلے میں اُن لوگوں نے کہیں ، تو اِس خرابی کو تو اپنے گلے کا ہار بنانا ہی پڑے گا جیسے سارے فلسفیوں نے بنایا ، یا پھر فلسفے کو پانِ رخصت دو ، اور یہ اعتراف کرو ، کہ عالَم بہ ارادۂ الٰہیہ حادث ونو پید ہے۔ جَلَّ وَعَلَا

ثانیاً :۔ ان فلسفیوں کا کیا رد کرو گے جو کہتے ہیں کہ ــ ''یہ خلق کا.....خود کو اول کو اور اوروں کو جاننا ، شرف میں بڑھ جانا

Marfat.com

احتاج اليه غيره ، ليستفيد به كمالًا ، فانه فى ذاته ناقص ، والانسان شَرُفَ بالمعقولات ، اِمَّا ليطّلع على مَصالِحه فى العواقب ، فى الدنيا والآخرة ، واِمَّا لِتكمُل ذاتُه المُظلِمة الناقصة ، وكذا سائر المخلوقات ۔

وأما ذات اللّٰه سبحانه وتعالىٰ ، فمُسْتَغْنِيَةٌ عن التكميل ، بل لو قُدِّرَله علم يكمُل به ، لكانت ذاته ، من حيثُ ذاتُه ، ناقصةً ۔

وهذا كما قلتَ فى السَّمْع والبَصَر ، وفى العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ، فانك وافقتَ سائرَ الفلاسفة ، على أن اللّٰه تعالىٰ منزه عنه ، وأنّ المتغيراتِ الداخلةَ فى الزمان ، المنقسمةَ الى ما ((كان)) و ((سيكون)) لا يعرِفها الأول ، لان ذلك يُوجِب تغيرًا فى ذاته ، وتأثيرًا ، ولم يكن فى سلب ذلك عنه نُقصان ، بل هو كمال ، وانما النقصان فى الحواس والحاجة اليها ، ولو لا نقصان الآدمى ، لما احتاج الى حواسَّ ، لتحرُسه عما يتعرّض للتضرُّربه ۔

نہیں ہے ، اس لیے کہ خلق کو علم کی حاجت صرف اس لیے ہے ، کہ علم سے کمال حاصل کرے ، کیوں کہ خلق اپنی ذات میں ناقص ہے ، اورانسان معقولات سے بلندرتبہ ہوتا ہے ، یاتو اس لیے کہ دنیاوآخرت میں معقولات کے ذریعے وہ اپنے انجام کی بہتری پر آگاہی حاصل کرلیتا ہے ، یااس لیے کہ اس کی تاریک اور ناقص ذات ...معقولات کے ذریعے کامل ہوجاتی ہے ، ایسے ہی دیگر مخلوقات کو سمجھ لو ـــــ رہی ذاتِ الٰہی سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی تو وہ تکمیل سے مستغنی ہے ، بلکہ اگر اس کے لیے ایسا علم مانا جائے جس سے وہ کامل ہو ، تو اس کی ذات بہ حیثیتِ ذات ناقص ہوگی“ ۔

یہ اُن فلسفیوں کا قول ویسا ہی ہے ، جیسا صفاتِ سمع وبصر کے بارے میں ، نیز تحتِ زمان داخل جزئیات کے علم کے بارے میں ، تمہارا قول ہے ، کیونکہ اس سلسلے میں تم نے تمام فلسفیوں کی ہاں میں ہاں ملائی ، کہ اللہ تعالیٰ علم بالجزئیات سے مُنَزّہ ہے ، اور متغیرات جو تحتِ زمان داخل ہیں ، جن کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو ہو چکے دوسرے وہ جو ہونے والے ہیں ، ان کا علم اول کو نہیں ، کیونکہ اِس علم سے ذاتِ اول میں تغیر واثر پذیری لازم آئے گی ، اور ذاتِ اول سے اِن کی نفی میں کوئی نقص وخرابی نہیں ، بلکہ یہ نفی ، کمال ہے ، نقص تو حواس اور حواس کی محتاجگی میں ہے ، انسان میں نقص وکمی نہ ہوتی

حَرَسَهٗ (ن ض) حَرْسًا حِراسَةً :حَفِظَهٗ [ق ت] ، نگاہبانی کردن [ص] : حفاظت کرنا۔ تَضَرَّرَ بِهٖ اَوْ مِنْهُ :اَصَابَهٗ به او منه ضَرَرٌ [م] : اس کو اس سے نقصان پہنچا۔ وما يتعرّض للتضرر به : وہ جو درپے ہیں اس کے کہ انسان کو اُن سے ضرر پہنچے۔ كَمَلَ (ن ك ض) الشيءُ كَمَالًا ، وتكَمَّلَ [ق ت ص] : کامل ہونا

Marfat.com

وكـذلك العلم بالحوادث الجزئية ، زعَمتم أنه نُقصان ، فاذا كُنّا نعرف الحوادث كلّها ، ونُدرِك المـحسوساتِ كلّها ، والأول لا يعرف شيئًا من الجزئيات ، ولا يُدرِك شيئًا من المحسوسات ، ولا يكون ذلك نُـقـصـانًـا ، فـالـعلم بالكليات العقلية أيضًا ، يجوز أن يثبُت لغيره ، ولا يثبُتَ له ، ولا يكون فيه نُقصان أيضًا ، وهذا لا مَخرَج منه ـ

المسئلة الثانية عشرة

فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضًا

فـنـقـول :الـمسـلـمون لمّا عرَفوا حدوث العالم بارادته ، استدلوا بالارادة على العلم ، ثم بالارادة والعلم جميعًا ، على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل حى ، يشعُر بنفسه ، وهوحى ، فيعرِف أيضًا ذاتَه ، فكان

تو اُسے یہ محتاجگی نہ ہوتی کہ حواس اُس کی مملکتِ بدن کا پہرہ دیں ، اور اس کے درپے آزار ہونے والی چیزوں سے اُسے بچائیں

اِسی طرح حوادثِ جزئیہ کا علم تم سب کے زعم میں نقص ہے ، تو جب ہم تمام حوادث کو جانیں ، تمام محسوسات کا ادراک کریں ، اور اول نہ کسی جزئی کو جانے ، نہ کسی محسوس کو دیکھے سنے ، اور یہ کوئی نقص بھی نہ ہو ، تو کلیاتِ عقلیہ کا علم بھی ، ہوسکتا ہے کہ غیر کو ہو ، اور اُسے نہ ہو ، اور اِس نہ ہونے میں بھی کوئی نقص کوئی خرابی نہ ہو

یہ ایسا الزام ہے جس سے فلسفیوں کو جائے فرار نہیں۔

مسئلہ ثانی عشر

فلسفی اس حقیقت پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے کہ ــــ ''اول اپنی ذات کو جانتا ہے''ــــ

مسلمانوں نے چونکہ عالَم کو ارادہ الٰہیہ جَــلَّ وَعَلَا سے حادث و نوو جود جانا ، لہٰذا صفتِ ارادہ سے اُس کی صفتِ علم پر استدلال کیا ، پھر ارادہ و علم دونوں صفات سے صفتِ حیات پر استدلال کیا ، پھر صفتِ حیات سے اس پر استدلال کیا کہ...... ہر ذی حیات اپنی ذات سے آگاہ ہوتا ہے ، اور اللہ حی ہے ، لہٰذا وہ اپنی ذات کو بھی جانتا ہے...... تو یہ معقول شاہراہ ہے اور نہایت پختہ ، کہ انتہائی مضبوط و مستحکم طریقہ استدلال ہے جسے عقل قبول کرتی ہے

رہے تم تو تم جب ارادہ و احداث کے منکر ہو ، اور سمجھتے ہو کہ جو اُس سے صادر ہے ، لزومًا صادر ہے ، ضروری و

Marfat.com

هذا مَنْهَجًا معقولًا ، فی غایة المَتانة ۔

فأما أنتم ، فاذا نفیتم الارادة والاحداث ، وزعَمتم أن ما یصدُر عنه ، یصدُر بلزوم علی سبیل الضرورة والطبع ، فأیُّ بُعْدٍ فی اَن تکون ذاته ذاتًا ، من شأنها أن یو جد منها المعلول الأول فقط ؟! ، ثم یلزَم من المعلول الأول ، المعلولُ الثانی ، الی تمام ترتیب الموجودات ، ولکنه مع ذلک لا یشعُر بذاته ، کالنار یلزم منها السُخونة ، والشمس یلزَم منها النور ، ولا یعرِف واحد منهما ذاتَه ، کما لا یعرِف غیرَه ، بل مَنْ یعرف ذاته ، یعرف ما یصدُر عنه ، فیعرف غیرَه ، وقد بیّنّا من مذهبهم ، أنه لا یعرف غیرَه ، وألزمْنا مَنْ خالفهم من ذلک ، مُوافقتَهم بحکم وَضْعهم ، واذا لم یعرف غیرَه ، لم یبعُد ألا یعرف نفسَه ۔

فان قیل : کل من لا یعرف نفسَه ، فهو میت ، فکیف یکون الأول میتًا ؟

لازمی اور طبعی طور پر ، تو تمہارے نزدیک اس میں کیا استحالہ ہے؟ ـــــ کہ اُس کی ذات ایسی ذات ہو جس کی شان یہ ہو کہ صرف معلولِ اول اُس سے وجود پائے ، پھر معلولِ اول سے معلولِ ثانی لازم آئے اِسی طرح تمہاری تراشیدہ ترتیب موجودات کی آخری حد تک ، لیکن اس کے باوجود وہ اپنی ذات کو نہ جانے ـــــ جیسے آگ ہے جس سے گرمی لازم آجاتی ہے ، آفتاب ہے جس سے ضیاء لازم آجاتی ہے ، جبکہ اِن میں کسی کو اپنی ذات کی خبر نہیں ، جیسا کہ غیر کی خبر نہیں ـــــ بلکہ جو اپنی ذات کو جانے گا ، اپنے سے صادر ہونے والے کو بھی جانے گا ، تو اپنے غیر کو جانے گا ـــــ اور ہم بتا چکے[۵] کہ فلسفیوں کے محققین کا نظریہ ہے کہ ''اول اپنے غیر کو نہیں جانتا'' ـــــ اور یہ بھی دکھا چکے کہ جو فلسفی اس نظریے میں اپنے محققین کا مخالف ہے ، اُسے بھی نفیِ کثرت کے فلسفی قاعدے کے بموجب اپنے محققین کا حامی ہونا لازم ہے ـــــ اور جب وہ ان کے زعم میں غیر کو نہیں جانتا تو کیا بعید ہے کہ خود کو بھی نہ جانے

فلسفی :۔ جو اپنے آپ کو نہ جانے وہ میت ہے تو اول میت کیسے ہوگا؟

جواب :۔ یہ تو تمہاری روشِ مذہب پر تمہیں لازم ہی ہے ، کیونکہ تم میں اور اُس شخص میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ

---

۵ یہ مسئلہ سادسہ میں قریب آخر گزرا المحققون اتفقوا علی انه لا یعلم الا نفسَه ـــــ یہ وسط مسئلہ سادسہ میں گزرا کہ فکل من اعترف من الفلاسفة بان الاول یعلم غیرَ ذاته فقد اَثْبَتَ کَثْرةً لا مَحالة

المَنْهَجُ بالفتح :الطَرِیْقُ الوَاضِحُ البَیِّنُ [ق ت] ، راہِ پیدا و کشادہ [ص] :صاف کھلا اور کشادہ راستہ ۔ **السُخُونَة** (ن ك) :گرم ہونا ۔ **المَتَانَة** :الشِدَّة والقُوَّة [ت] :زور و مضبوطی

Marfat.com

قلنا :فقد لزِمكم ذلك على مَساق مذهبكم ، اذ لا فصل بينكم وبين من قال :كل من لا يفعل بـارادة ، وقدرة ، واختيار ، ولايسمع ، ولا يُبْصِر ، فهو ميت ، ومن لا يعرف غيره ، فهو مَيّت ، فان جاز أن يكون الأول خاليًا عن هذه الصفات كلها ، فأيُّ حاجة به الى أن يعرِف ذاته ؟ فان عادوا الى أن كل ما هو برىء عن المادة ، فهو عقل بذاته ، فيعقِل نفسه ، فقد بيّنّا أن ذلك تحكّم لا برهان عليه ۔

فان قيل : البرهان عليه ، أن الموجود ينقسم :الى حي ، والى ميت ، والحَيُّ أقدم وأشرف من الميت ، والأول أقدم وأشرف ، فيكون حيًا ، وكل حي يشعُر بذاته ، اذيستحيل أن يكون في معلولاته الحيُّ ، وهو لا يكون حيًا .... **قلنا :** هذه تحكمات ، فانا نقول :لِمَ يستحيل أن يلزَم ، ممن لا يعرِف نفسَه مَنْ يعرِف نفسَه ، بالوسائط الكثيرة ، أو بغير واسطة ؟ !فان كان المحيل لذلك ، كونَ المعلول أشرف من العلة ، فلِمَ يستحيل أن يكون المعلول أشرف من العلة ؟!وليس هذا بَدْهيًّا ۔

—— ''جس کسی کا فعل ، قدرت وارادہ واختیار سے نہیں ، اور جو سنتا دیکھتا نہیں وہ مردہ ہے ، اور جو غیر کو نہیں جانتا وہ بھی مردہ ہے''—— اب اگر اول کا اِن تمام صفات سے خالی ہونا ممکن ہو تو اُسے کیا حاجت ہوگی کہ خود کو جانے؟۔

اب فلسفی پھر ادھر پلٹا لیں کہ —— ''جو مادے سے پاک ہوگا اپنی ذات میں عقل ہوگا ، تو خود کو جانے گا''—— تو ہم مسئلہ [حادی عشر میں] واضح کر چکے کہ یہ تحکم ہے ، اس پر ان کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

فلسفی:۔اس پر دلیل یہ ہے کہ —— ''موجود کی دو قسمیں ہیں حی اور میت۔ اور حی کو میت پر تقدم اور برتری ہے۔اور اول کو سب پر تقدم و برتری ہے تو اول حی ہوگا۔اور جو حی ہو وہ اپنی ذات سے باخبر ہوتا ہے۔کیونکہ اول کے معلولات میں حی ہوں —— اور وہ خود حی نہ ہو یہ محال ہے۔

جواب:۔یہ سب تحکمات ہیں چنانچہ **اولاً** ہم پوچھتے ہیں یہ کیوں محال ہے کہ —— ''جو اپنے آپ کو نہیں جانتا تو اُس سے بہ وسائطِ کثیرہ یا بلا واسطہ وہ لازم آئے جو اپنے آپ کو جانتا ہو''—— اگر اس کے محال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ —— معلول علت سے اشرف و برتر ہو جائے گا —— تو معلول کا علت سے اشرف و برتر ہونا کیوں محال ہے؟..... اس کی دلیل لاؤ ، کہ یہ بدیہی تو ہے نہیں **ثانیاً** مانا کہ معلول کا علت سے اشرف و برتر ہونا محال ، اور علت کا معلول سے برتر ہونا ضروری ہے ، مگر تم ایسے کو کس دلیل

بَدْہٌ (ف) : ناگاہ ونااندیشیدہ آمدن [ص] : بغیر سوچے اچانک آنا۔

Marfat.com

ثم لِمَ تنكرون على من يقول :ان شرَفه ، فى أن وجود الكل ، تابع لذاته ، لا فى علمه ؟!والدليل عليه ، أن غيره ربما عرَف اشياء سِوى ذاته ويَرىٰ ويَسْمَع ، وهولا يَرىٰ ، ولا يسمع .... ولو قال قائل : الموجود ينقسم :الى البصير ، والأعمى ، والعالم ، والجاهل ، فَلْيكُن البصير أقدمَ ، وَلْيكن الأول بصيرًا ، وعالمًا بالأشياء ، لَكُنتُمْ تنكرون ذلك ، وتقولون :ليس الشرَف فى البَصَر والعلم بالأشياء ، بل فى الاستغناء عن البَصَر والعلم ، وكونِ الذات بحيثُ يوجد منه الكلُّ ، الذى فيه العلماء وذَوُو الأبصار ۔

فكذلك لا شرَف فى معرفة الذات ، بل فى كونه مبدأٍ ، لذوات المعرفة ، وهذا شرف مخصوص به ۔

فبالضَــرورة يضطرُّون ، الى نَفْى علمه أيضًا بذاته ، اذ لا يدل عليه شئ من ذلك سِوى الارادة ، ولا يدل على الارادة ، سُوى حُدوث العالم ، وَبفَساد ذلك يفسُد هذا كله ، على من يأخُذ هذه الأمور ، مِن

سے ساکت کرو گے جو کہے کہ ــــ "اول کا شرف اس میں ہے کہ سب کا وجود اُس کی ذات کے تابع ہے ، علم میں یعنی اپنے آپ کو جاننے میں اُس کے لیے شرف نہیں ہے ، دلیل اس پر یہ ہے کہ بسا اوقات اُس کا غیر اپنی ذات کے سوا اشیاء کو جانتا دیکھتا اور سنتا ہے ، اور وہ دیکھتا سنتا نہیں" ــــ [تو جس طرح سمع و بصر میں تمہارے بقول اس کے لیے شرف نہیں ، خود کو جاننے میں بھی اس کے لیے شرف نہیں]

علاوہ ازیں اسی دلیل سے جو تم نے پیش کی کہ ــــ "علت کا معلول سے اشرف ہونا ضروری ہے" ــــ کوئی اس کے لیے سمع و بصر و علم بہ غیر پر استدلال کرے کہ ــــ "موجود دو طرح کے ہیں ● ذی بصر ● اور فاقد البصر ..... ● ذی علم ● اور بے علم ، تو چاہیے کہ ذی بصر کو اولیت ہو ، اور اول بصیر اور ہر شئی کا عالم ہو" ــــ تو تم اس کا استدلال رد کر دو گے اور کہو گے کہ ــــ "دیکھنے اور ہر ہر شئی کو جاننے میں شرف نہیں ، بلکہ شرف اِس میں ہے کہ وہ اِن صفاتِ علم و بصر سے بے نیاز ہو ، اور اُس کی ذات اِس شان کی ہو کہ اُس سے کل کائنات کو وجود ملے جس میں ذی علم ذی بصر سب ہوں۔

تو اسی طرح اپنی ذات کو جاننے میں بھی شرف نہیں ہوگا ، بلکہ شرف اس میں ہوگا کہ کائنات میں جو اپنی ذات کو جاننے والے ہیں ان سب کا وہ مبدأ ہو ، اور یہ ایسا شرف ہوگا جو اُس کے ساتھ مخصوص ہوگا۔

تو ضرور فلسفی اپنے مسلّمہ اصول کے ہاتھوں مجبور ہو کر یہ نفی بھی کریں گے کہ ــــ "اول اپنی ذات کو بھی نہیں جانتا" ــــ کیونکہ اِس حقیقت پر کہ ــــ "وہ اپنی ذات کو جانتا ہے" ــــ صفتِ ارادہ کے سوا کوئی دلیل نہیں ، اور صفتِ ارادہ پر "حدوثِ عالم" کے سوا کوئی دلیل نہیں ، اور حدوثِ عالم کو باطل ماننے سے "علم بہ ذات اور ارادہ" دونوں اُس کے نزدیک

Marfat.com

نَظَر العقل ، فجميع ما ذكروه من صفات الأول ، أونفوْه ، لا حجة لهم عليه ، الا تخمينات وظُنون ، يستنكف الفقهاء منها فى الظنيات ۔

ولا غَرْو ، لو حار العقل فى الصفات الالهية ، ولا عَجَب ، انما العَجَب من اعجابهم ، بأنفسهم ، و بأدلتهم ، ومن اعتقادهم أنهم عرَفوا هذه الأمور ، معرفة يقينية ، مع ما فيها من الخَبْط والخَبال ۔

المسئلة الثالثة عشرة

فى ابطال قولهم :ان اللّٰه ـ تعالىٰ عن قولهم ـ لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان :الى الكائن ، وماكان ، وما يكون

وقد اتفقوا على ذلك ، فان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه ، فلا يَخفىٰ هذا من مذهبه ،

باطل ٹھہریں گے جو ان امور کو صرف نظرِ عقل سے معلوم کرنے کا مدعی ہے

تو فلسفی اول کی جو صفات بھی بتاتے یا جن صفات کی بھی نفی کرتے ہیں اس کے لیے ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے ، سوا ایسے تخمینے اور ظنوں کے جن پر ظنیات میں بھی بنائے مسئلہ رکھنے سے فقہا عار رکھتے ہیں۔

اور عقل اگر صفاتِ الٰہیہ میں حیران ہو تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ، ہاں تعجب اس پر ہے کہ یہ عجز وقصور کے پتلے اپنی جانوں اور اپنی دلیلوں پر کیسے مغرور ہیں اور کیسے یہ یقین کر بیٹھے ہیں کہ اِن امور کی انہیں یقینی معرفت ہے ، حالانکہ ان کی معرفت میں یہ کچھ کورانہ کج روی اور ہذیان موجود ہے

مسئلہ ثالث عشر ـ ۱۳

فلسفیوں کے اس قول کا **ابطال** کہ اللہ تعالیٰ اُن جزئیات کو نہیں جانتا جو زمانے کے بٹنے سے تین قسموں موجودہ وگزشتہ وآئندہ میں بٹتے ہیں

فلسفی اِس نفیِ علم بالجزئیات پر متفق ہیں کیوں کہ جن فلسفیوں کا مذہب ہے کہ ــــ ''اللہ تعالیٰ صرف اپنی ذات کو جانتا

الخَبْطُ :كلُّ سَيْرٍ علىٰ غَيْرِ هُدىً ، او علىٰ غَيْرِ جادّةٍ [ت] : کج رَوی ــــ خَبَطَ (ص) الشيطانُ فُلاناً :مَسَّهُ بأذىً فَأفْسَدَهُ وخَبَلَهُ [ق ت] : شیطان کا کسی کو پاگل کر دینا۔ العُجْبُ بالضم العَجَب مُحَرَّكَةً :إنكارُ مَا يَرِدُ عَلَيْكَ لِقِلَّةِ اعتيَاده ، عَجِبَ (س) منه عَجَباً [ق ت] : کسی پر تعجب کرنا۔ أُعْجِبَ بنفسه :تَرَفَّعَ واستَكْبَرَ : اپنے آپ پر گھمنڈ کرنا۔ لَا غَرْوَ :لَا عَجَبَ محركةً (ق)

Marfat.com

ومن ذهب الى أنه يعلم غيره ـ وهوالذى اختاره ((ابن سينا)) ـ فقد زَعَم أنه يعلم الأشياء علمًا كليًا ، لا يد خُل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعَم أنه لا يعزُب عن علمه مثقالُ ذرة فى السموات والأرض ، الا أنه يعلم الجزئياتِ بنوع كلي .... ولا بد اولًا من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض .... ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلًا ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ، ثم تنجلى ، فَتحصَّل لها ثلاثة أحوال ـ أعنى الكسوف :ـ (ا) حال هو فيها معدوم ، منتظر الوجود ، أى سيكون ـ (ب) وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن ـ (ج) وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل ـ

ولنا بازاء هذه الاحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة : (ا) فانا نعلم أولًا ، أن الكسوف معدوم ، وسيكون ـ (ب) وثانيًا أنه كائن ـ (ج) وثالثًا أنه كان ، وليس كائنًا الآن ـ

وهذه العلوم الثلاثة متعددة و مختلفة ، وتعاقبها على المحل يُوجب تغيُّرَ الذات العالمة ، فانه

ہے"ـــ ظاہر ہے کہ وہ اس نفی کے قائل ہوں گے ہی ، اور جس کا مذہب ہے کہ وہ غیر کو بھی جانتا ہے ، اور یہی ابن سینا کا مختار ہے ، تو اُس کے زعم میں اُس کا علم بالاشیاء ایسا ہے کہ تحتِ زمان داخل نہیں ، یعنی اُس میں ماضی و مستقبل وحال کا اختلاف نہیں ، اوراس کے باوجود ابن سینا گمان کرتا ہے کہ اُس کے علم سے ذرہ بھر کوئی چیز غائب نہیں آسمانوں میں نہ زمین میں ، مگر وہ جزئیات کو بہ نوعِ کلی جانتا ہے۔

پہلے ضروری ہے ان کے مذہب کو سمجھ لینا ، پھر قلع قمع میں لگنا .... اسے ہم ایک مثال سے واضح کرتے ہیں ، مثلاً سورج ہے اس کو گہن لگتا ہے ، جب کہ پہلے گہن نہیں تھا ، پھر گہن چھوٹ جاتا ہے ، تو کسوف یعنی گہن کی تین حالتیں ہوئیں۔

(۱) ایک حالت وہ جس میں گہن معدوم ہے مگر اس کے ہونے کی توقع ہے یعنی عنقریب ہونے والا ہے

(۲) دوسری حالت وہ جس میں گہن موجود ہے یعنی گہن لگا ہوا ہے (۳) تیسری حالت وہ جس میں گہن پھر معدوم ہے لیکن پہلے تھا ہمیں ان تین حالتوں کے مقابل تین مختلف علوم ہوتے ہیں کہ **اولاً** ہم جانتے ہیں گہن معدوم ہے اور عنقریب ہوگا **ثانیاً** ہم جانتے ہیں گہن فی الحال ہے **ثالثاً** ہم جانتے ہیں گہن تھا اور اس وقت نہیں ہے

اِن علوم میں تعدُّد ہے اور ان کے آپس میں اختلاف ہے ، اور ان علوم کا یکے بعد دیگرے ذہن میں آنا ذاتِ عالم میں تغیُّر کا مُوجِب ہے ، کہ گہن چھوٹ جانے کے بعد اگر وہ گہن کو پہلے کی طرح فی الحال موجود جانے تو یہ جہل ہوگا ، نہ کہ علم

Marfat.com

لو علم بعدالانجلاء ، أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبلُ ، لكان جَهْلًا لا علمًا ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم ، لكان جاهلًا ، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض ـ

فزعموا أن اللّٰه تعالىٰ لا تختلف حاله ، في هذه الأحوال الثلاثة ، فانه يؤدى الى التغير ، وما لم تختلف حاله ، لم يُتصور أن يعلم هذه الامور الثلاثة ، فان العلم يتبَع المعلوم ، فاذا تغير المعلوم ، تغير العلم ، واذاتغير العلم ، فقد تغير العالِمُ لا مَحالة ، والتغير على اللّٰه تعالىٰ محال ـ

ومع هذا زعَم :أنه يعلم الكُسوف وجميعَ صفاته وعوارضه ، ولكن علمًا هو متصف به في الأزل والأبد ، ولا يختلف ، مثل أن يعلم مثلًا ، أن الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، فانهما حصَلا منه ، بوَساطة الملا ئكة التي سَمَّوها ، باصطلاحهم ، عقولًا مجردة ، ويعلم أنها تتحرك حَرَكاتٍ دورية ، ويعلم أن بين فَلَكَيْهما تقاطُعًا ، على نقطتين هما الرأس والذَنَب ، وأنهما يجتمعان في بعض الأحوال في العُقْدتين ،

___ اور گہن جبکہ موجود ہواور وہ جانے کہ گہن معدوم ہےتو وہ جاہل ہوگا ، تو ان تین میں ایک دوسرے کی جگہ نہیں لے سکتا

توفلسفیوں نے گمان کیا کہ شانِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا اس سے بلند وبالا ہے کہ وہاں ان احوالِ ثلاثہ کے اعتبار سے اختلافِ حال کا گزر ہو ، کیوں کہ اس سے ذات میں تغیر لازم آئے گا ، اور بغیر اختلافِ حال کے اِن تین امور کا اُسے علم ہونا ممکن نہیں ، کہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے ، توجب معلوم میں تغیّر ہوگا علم میں تغیّر ہوگا ، اور جب علم میں تغیّر ہوگا تولامحالہ ذاتِ عالم میں تغیّر ہوگا ، اورتغیّر اللہ تعالیٰ پرمحال ہے۔

اس کے باوجود ابن سینا کا زعم ہے کہ وہ گہن اور گہن کے تمام اوصاف وعوارض کو جانتا ہے ، مگر ایسے علم سے جس سے وہ ازلًا ابدًا متصف ہےاور جس میں ماضی ومستقبل کا اختلاف نہیں ہے ، جیسے مثال کے طور پر وہ جانتا ہے کہ سورج موجود ہے چاند موجود ہے ، کیونکہ دونوں کا وجود اُسی سے ہے مگر بہ واسطۂ ملائکہ جنہیں یہ لوگ اپنی اصطلاح میں عقولِ مجردہ کہتے ہیں ، نیز وہ جانتا ہے کہ چاند سورج گردش کناں ہیں ، اور دونوں کے افلاک کے مابین دونقطوں راس اور ذَنَب پر تقاطع ہوتا ہے ، اور دونوں بعض احوال میں عُقدتین میں مجتمع ہوتے ہیں تو سورج گہن ہوجاتا ہے ، یعنی سورج اور چشمِ ناظر کے درمیان جرمِ قمر

ذَنَب ، بفتحتین : نام شکلے ست در آسمان کہ از تقاطعِ منطقۂ فلکِ جوزہر و مائل بصورتِ مارِ بزرگ بہم می رسد یک طرفش را راس گویند و طرفِ دیگر را ذَنَب [غ]: ذَنَب آسمان میں ایک شکل کا نام ہے ، فلکِ قمر کے دو پُرزوں جوزہر و مائل کے منطقہ کے تقاطع سے بڑے سانپ کی صورت پر یہ شکل بنتی ہے ، اس کے ایک سرے کو راس اور دوسرے کو ذَنَب کہتے ہیں

Marfat.com

فتنكسف الشمس ، أى يحول جِرْمُ القمر بينها وبين أعيُن الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين ، وأنه اذا جاوز العقدة مثلًا ، بمقدار كذا ، وهو سَنَة مثلًا ، فانها تنكسف مرة أخرىٰ ، وأن ذلك الانكساف يكون في جميعها ، أو ثُلُثِها ، أو نصفها ، وأنه يمكُث ساعة أو ساعتين ، وهكذا الى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ، ولا يعزُب عن علمه شئ ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفي حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ولا يوجب تغيّرًا في ذاته ،

وكذا علمه بجميع الحوادث ، فانها انما تحدُث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب أُخَر ، الى أن تنتهي الى الحرَكة الدورية ، السماوية ....وسبب الحركة الدورية نفس السموات ، وسبب تحريك النفوس ، الشوق الى التشبه بالله تعالىٰ ، والملائكة المقربين ۔

فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له ، انكشافًا واحدًا متناسبًا ، لا يؤثر فيه الزمان ، ومع هذا ، فحالَ الكسوف ، لا يقال :انه يعلم أن الكسوف موجود الآن ، ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن ۔

یعنی چاند کی ٹکیہ حائل ہوجاتی ہے اس لیے سورج نظروں سے اوجھل ہوجاتا ہے ، نیز جانتا ہے کہ عُقدہ سے مثال کے طور پر ایک مقررہ مقدار مثلاً سال بھر تجاوز کر جاتا ہے تو سورج میں دوبارہ گہن لگتا ہے ، نیز جانتا ہے کہ یہ گہن پورے آفتاب میں ہوگا یا تہائی میں یا نصف میں ، اور گھڑی بھر رہے گا یا دو گھڑی ، اسی طرح گہن کے تمام احوال وعوارض کو جانتا ہے ، اس کے علم سے کچھ باہر نہیں لیکن اس کا یہ علم جیسا گہن سے پہلے ہے ویسا ہی گہن کی حالت میں ہے اور ویسا ہی گہن چھوٹنے کے بعد بھی ہے ، وہ نہ بدلتا ہے ، اور نہ اس کی ذات میں تغیر کا مُوجِب ہوتا ہے۔

ایسا ہی اُس کا تمام حوادث سے متعلق علم ہے ، کیوں کہ حوادث اسباب ہی سے حادث ہوتے ہیں ، پھر ان اسباب کے لیے دوسرے اسباب ہیں حتیٰ کہ یہ سلسلۂ اسباب گردشِ فلک تک پہنچتا ہے ، اور فلک کی گردش کا سبب فلک کا نفس ہے اور نفوس جو افلاک کو حرکت دیتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ انہیں اللہ تعالیٰ اور ملائکہ مقربین سے تشبّہ کا شوق ہے۔

تو سب کچھ اُسے معلوم ہے یعنی سب کا اُسے علم وانکشاف ہے ایسا کہ ایک ہے اور یکساں ' زمانے کا جس میں اثر نہیں اس کے باوجود بحالِ کسوف یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ یہ جانتا ہے کہ گہن فی الحال موجود ہے ، اور نہ بعدِ گہن اُسے یہ علم ہوتا ہے کہ اب گہن چھوٹ گیا

المُكث ، مُثلّثًا ويُحرّك (ن ك) :الاقامةُ مع الانتظار والتّلبّث في المكان [ق ت] :انتظار میں کسی جگہ رکے رہنا۔

Marfat.com

وكل ما يجب في معرفته الاضافة الى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغيّر ـ

هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان ، كأشخاص الناس والحَيَوانات ، فانهم يقولون :لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد ، وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارضه ، وخواصه ، وأنه ينبغي أن يكون بَدَنه مركبًا من أعضاء ، بعضها للبَطْش ، وبعضها للمَشْي ، وبعضها للادراك ، و بعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قُواه ينبغي أن تكون مبثوثة في أجزائه ، و هَلُمَّ جرًّا ، الى كل صفة في خارج الآدَمِيّ وباطنه ، وكل ماهو من لواحقه ، وصفاته ، ولوازمه ، ، حتى لا يعزُب عن علمه شئ ، ويعلمه كليًا ـ

فأما شَخْص زيد ، فانما يتميز عن شخص عمرو ، للحِسّ لا للعقل ، فان عِماد التميز ، اليه الاشارة

جس بات کی بھی معرفت میں زمانے کی طرف نسبت واضافت ضروری ہے اس کا اُسے علم ہونا' نامتصور ہے کہ یہ علم مُوجبِ تغیر ہے

یہ ان لوگوں کا مذہب اُن جزئیات کے بارے میں ہے جو زمانے کے اعتبار سے گزشتہ وموجودہ وآئندہ میں بٹتے ہیں ، اور ایسا ہی ان کا مذہب اُن جزئیات کے بارے میں ہے جو مادہ اور مکان کے اعتبار سے تقسیم پاتے ہیں ، جیسے افرادِ انسانی وحیوانی ، چنانچہ وہ کہتے ہیں ـ اللہ تعالیٰ زید وعمرو وخالد کے عوارض کو نہیں جانتا ، وہ صرف انسانِ مطلق کو علمِ کلی سے جانتا ہے ، اور صرف اُسی کے عوارض وخواص کو جانتا ہے ، اور یہ کہ انسانی بدن کی ایسے اعضاء سے ترکیب ہونی چاہئے جن میں کچھ پکڑنے کے لیے ہوں کچھ چلنے کے لیے اور کچھ ادراک کے لیے ، کچھ جفت ہوں اور کچھ طاق ، اور یہ کہ انسان کی قوتیں اجزائے بدن میں پھیلی ہوئی ہونا چاہئے ، اسی طرح ہر وہ صفت جو آدمی کے ظاہر اور باطن میں ہے اور جو بھی انسان کے لواحق وصفات ولوازم ہیں سب کو جانتا ہے ، حتی کہ کوئی چیز اُس کے علم سے باہر نہیں اور سب کو کلی طور پر جانتا ہے۔

رہا شخصِ زید کا شخصِ عمرو سے امتیاز تو وہ بذریعہ حس ہوتا ہے بذریعہ عقل نہیں ، کیونکہ اِس امتیاز کا دارومدار اس پر

بَثَّهٗ (ن) بَثًّا :فَرَّقَهٗ ونَشَرَهٗ [م] : بکھیرنا۔ هَلُمَّ :تعَالَ [ق] ، بیا[ص] : آؤ ـــ یہ ھائے تنبیہ اور لُمَّ بمعنی قریب آ ؤ سے مرکب ہے[ق ت] ، هَلُمَّ اِلَيْنَا يَا رَجُلُ :اى تعَالَ [ق ت] : اے شخص میری طرف آ ـــ يُقال :كَانَ عَامًا اَوَّلَ كَذا وكَذا فَهَلُمَّ جَرًّا اِلَى الْيَوْم :اى اِمْتَدَّ ذلك الى اليوم [تاج العروس باب الراء] : پہلے سال ایسا ایسا ہوا پھر وہی آج تک چلا آیا ـــ وانْتَصَبَ جَرًّا عَلَى الْمَصْدَر ، اوالحَال [ت] :جَرًّا مفعول مطلق ہے [تَجُرّيا تَجُرُّوْنَ مضارع محذوف کا] یا حال ہے [هَلُمَّ کی ضمیر فاعل سے]

Marfat.com

الی جِهَة معينة ، والعقل يعقِل الجهة المطلقة الكلية ، والمكانَ الكليّ ، فأما قولنا :((هذا)) و ((هذا))فهو اشــارة الى نسبة حاصلة لذلك المحسوس ، الى الحاسّ ، لكونه منه على قُرب ، أوبُعد ، أو جهة معينة ، و ذلك يستحيل في حقه ۔

وهـذه قـاعـدةاعتقدوها ، وأستأصلوا بها الشرائع بالكلية ، اذ مضمونها ، أن زيدًا مثلًا لوأطا ع اللّٰهَ تـعـالىٰ أوعـصاه ، لم يكن اللّٰه عز وجل عالمًا بما يتجدّد من أحواله ، لأنه لايعرِف زيدًا بعينه ، فانه شخص ، وأفـعـاله حادثة بعدَ أن لم تكن ، واذا لم يعرف الشخصَ ، لم يعرف احوالَه وأفعالَه ، بل لايعرف كفرزيد ولا اسلامه ، وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقًا ، كليًا لا مخصوصًا بالأشخاص .... **بل** يـلزَم أن يقال تَحَدّیٰ محمد ۔ صلى اللّٰه عليه وسلم ۔ بـالـنبوة ، وهو لم يعرِف في تلك الحال أنه تَحَدّیٰ به ، وكذلك

ہے کہ اس شخص کی طرف متعین سمت میں اشارہ کیا جائے ، جب کہ عقل جہتِ مطلقہ کلیہ اور مکانِ کلی کا ادراک کرتی ہے ، رہا ہم جو کہتے ہیں ...یہ...یہ... تو یہ شی محسوس کو صاحب احساس کے ساتھ جو نسبت ہے اُس نسبت کی طرف اشارہ ہے ، کیونکہ وہ شی صاحبِ احساس سے ایک نزدیکی یا دوری پر یا ایک متعین سمت میں ہوتی ہے ، اور اللہ عَزَّوَجَلَّ کے حق میں یہ محال ہے کہ کوئی شی اُس سے دوری یا نزدیکی پر ہو یا اُس کی بہ نسبت کسی متعین جہت میں ہو۔

یہ وہ بنیادی اصول ہے جسے فلسفیوں نے اپنا اعتقادی نظریہ بنایا ، اور اسی سے تمام شرائع کی بالکلیہ بیخ کنی کرنی چاہی ، کیونکہ اس اصول کے اندر یہ شناعت موجود ہے کہ مثال کے طور پر زید خواہ اطاعتِ الٰہی کرے یا نافرمانی کرے ، اللہ عَزَّوَجَلَّ کو زید کے متجدد و نو پیدا احوال کا علم نہیں ہوگا ، کیوں کہ وہ خاص زید کو نہیں جانتا ، اس لیے کہ زید شخص ہے ، اور زید کے افعال حادث و نو پید ہیں کہ پہلے نہ تھے ، اور جب وہ شخص کو نہیں جانتا شخص کے احوال و افعال کو بھی نہ جانے گا ، بلکہ وہ زید کے کفر یا اسلام کو بھی نہیں جانتا ، وہ صرف انسانِ عام و مطلق کے کفر و اسلام کو جانتا ہے ، مخصوص اشخاصِ انسانی کے کفر و اسلام کو نہیں

بلکہ اِس اصول سے لازم آتا ہے کہ حضور اقدس محمد رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ تعالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے دعوائے نبوت فرما کر جب دعوتِ مقابلہ دی تو اُسے اس حال میں حضور کے دعوتِ مقابلہ دینے کا علم نہ تھا ، یونہی کسی بھی متعین نبی کے دعوتِ مقابلہ دینے کا

تحدی : دعوتِ مقابلہ دینا ــــــ تَحَدِّی : برابری کردن درکارے وپیش خواندن خصم راوغلبہ جستن [ص] ومنه تَحَدّیٰ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ تعالیٰ عَلَيْهِ وَسَلَّم العَرَبَ بالقرآن [ت] حضور نے عرب کو قرآن کے مقابلہ کی دعوت دی۔

Marfat.com

الحال مع كل نبي معين ، وإنّه انما يعلَم أن من الناس من يَتَحَدّىٰ بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبي المعين بشخصه ، فلا يعرفه ، فان ذلك يُعرَف بالحِسّ ، والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، في شخص معين ، ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرًا ـ

فهذا ما أردنا أن نذكُره من نقل مذهبهم أولًا ، ثم من تفهيمه ثانيًا ، ثم نُبيِّن ما فيه من القبائح اللازمة عليه ثالثًا ـ فَلْنذكُر الآن خَبالهم ، ووجهَ بُطلانه ـ

وخَبالهم أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والمختلفات اذا تعاقبت على محل واحد ، أوجبت فيه تغيرًا ، لا مَحالة ، فان كان في حال الكسوف ، عالمًا بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لاعالم ، وان كان عالمًا بأنه كائن ، وقبل ذلك كان عالمًا بأنه ليس بكائن وأنه سيكون ، فقد اختلف علمه ، و اختلف حاله ، فلزِم التغير ، اذ لا معنى للتغير ، الا اختلاف العالِم ، فان من لا يعلم شيئًا ثم علمه ، فقدتغير ،

اُسے علم نہیں ، وہ صرف اتنا جانتا ہے کہ بعض انسان ہیں جو دعوائے نبوت کریں گے ان کی صفات یہ یہ ہیں ، رہے متعین و متشخص افرادِ نبوت تو وہ انہیں نہیں جانتا ، کیونکہ افراد کا علم حِس سے ہوتا ہے ، اور اُن سے وقوع پذیر احوال کو بھی نہیں جانتا ، کیونکہ یہ وہ احوال ہیں جو ایک شخصِ معین کے ماضی وحال و مستقبل کے اعتبار سے گزشتہ و موجودہ و آئندہ تین قسم کے ہوتے ہیں ، اور ان کا اِس اختلاف کے ساتھ ادراک ذاتِ مُدرِک میں تغیر کا موجب ہے

یہ ہے وہ جسے ہم نے بیان کر دینا چاہا ، کہ اولاً ان کا مذہب نقل کر دیں ، پھر دوسرے مرحلے میں اُسے سمجھا دیں ، اور تیسرے مرحلے میں وہ قباحتیں شناعتیں دکھا دیں جو اس فلسفی اصول پر لازم آتی ہیں ـــــ اب ہم تحریر کریں ان کا جنون اور عقلی بے مائیگی اور یہ کہ مذکورہ اصولِ فلسفی کس طرح باطل ہے۔

فلسفیوں کا جنون یہ ہے کہ ـــ یہ تین مختلف حالتیں ہیں اور جب مختلف حالتیں یکے بعد دیگرے ایک محل پر آئیں تو اس سے محل میں لامحالہ تغیر لازم ہوگا ، کیونکہ گہن کی حالت میں اگر کوئی یہ جانتا ہے کہ......اب تھوڑی دیر میں گہن لگنے والا ہے......جیسا کہ گہن سے پہلے یہی جانتا تھا تو وہ جاہل ہوگا عالم نہیں ہوگا ، اور اگر یہ جانتا ہے کہ......گہن فی الحال لگا ہے......جبکہ اس سے پہلے یہ جانتا تھا کہ......گہن فی الحال نہیں لگا ہے لگنے والا ہے......تو اس کے علم میں تبدّل ہوا ، اور اس کی حالت تبدیل ہوئی ، تو تغیر لازم آیا ، کہ تغیر

خَبِلَ (س) خَبالًا : جُنَّ وَفَسَدَ عَقْلُهُ [ق ت] : جنون ہونا اور عقل میں خرابی آنا۔

Marfat.com

ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصَل حالَ الوجود فقد تغير -

وحقّقوا هذا ، بأن الاحوال ثلاثة : ....(ا) حـال هى اضافة مَحْضة ، ككونك يَميناً وشِمالًا ، فـان هـذا لا يـرجـع الـى وصـف ذاتى ، بل هو اضافة محضة ، فان تحوَّل الشيء الذى كان على يمينك الى شِمـالك ، تـغيـرت اضـافتك ، ولـم تـتغيـر ذاتك بحال ، وهذا تبدل اضافة على الذات ، وليس بتبدل الذات ....(ب) ومـن هـذا الـقبيل اذا كنت قادرًا على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فانعدمت الأجسـام أو انـعـدم بـعـضهـا ، لـم تـتغير قُواكَ الغَرِيْزية ، ولا قدرتك ، لأن قدرتك قدرة على تحريك الجسم المطلق أولًا ، ثم على المعين ثانيًا - من حيث انه جسم - فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم المعين ، وصفًا ذاتيًا ، بل اضافة محضة ، فتغيرها يوجب زوال اضافة ، لا تغيرًا فى حال القادر -

(ج) والثـالث ، تغير فى الذات وهو ألا يكون عالمًا ، فيعلم ، أولا يكون قادرًا ، فيقدِر ، فهذاتغيّر

معنی یہی ہے کہ عالم میں اختلاف اور ردوبدل ہو ، چنانچہ کوئی شخص ایک بات کو نہ جانتا تھا پھر جان گیا تو بیشک اس میں ردوبدل ہوا ، اور جس کو یہ علم کہ..... گہن فی الحال لگا ہے..... نہیں تھا ، پھر گہن لگنے کی حالت میں یہی علم ہوا ، تو بیشک اس مٰیں تغیر اور ردوبدل ہوا

وہ اس دعوے کو اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ احوال تین قسم کے ہیں

(۱) ایک حالت اضافتِ مَحضہ ، جیسے تمہارا دائیں بائیں ہونا ، کہ اس کا حاصل کوئی وصفِ ذاتی نہیں بلکہ وہ نری نسبت واضافت ہے ، چنانچہ جو چیز تمہاری داہنی جانب تھی گھوم کر بائیں جانب آگئی تو تمہاری نسبت واضافت میں تبدیلی ہوئی تمہاری ذات کسی حال میں نہیں بدلی ، یہ ذات پر وارد نسبت واضافت کا بدلنا ہوا ذات کا بدلنا نہ ہوا............ (۲) اور اِسی قبیل سے ہے وہ حالت کہ مثلاً جب تم اپنے سامنے موجود اجسام کو ہلانے پر قادر تھے پھر وہ اجسام سب یا کچھ معدوم ہو گئے تو تمہارے اصلی قُوٰی اور تمہاری قدرتِ تحریک میں کچھ فرق نہ آیا ، کیونکہ تمہاری قدرت اولاً جسمِ مطلق کو حرکت دینے پر ہے پھر ثانیاً جسمِ معین پر ہے اس حیثیت سے کہ وہ جسم ہے ، تو جسمِ معین کی طرف نسبت واضافت وصف ذاتی نہیں ہے بلکہ اضافتِ محضہ ہے ، لہذا اس اضافت میں تغیر سے اضافت کا زائل ہونا لازم ہوگا ، قادر کی حالت میں تغیر لازم نہ ہوگا......

(۳) تیسری حالت ذات میں تغیر کی ہے کہ مثلاً نہیں جانتا ہے پھر جان لے ، یا نہیں قادر ہے پھر قادر ہو جائے ، یہ تغیر ہے

الغَرِيْزَة :الاَصْلُ ، والطَبِيْعَةُ [ق ت] ، سرشت[ص]

Marfat.com

وتغير المعلوم يوجب تغير العلم ، فان حقيقة ذات العلم ، تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص ، اذا حقيقة العلم المعين ، تعلقه بذلك المعلوم المعين ، على ماهو عليه ، فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضَرورة ، فتعاقبهما يوجب اختلاف حال العالِم۔

ولا يمكن أن يقال :ان للذات علمًا واحدًا ، فيصير علمًا بالكون ، بعد كونه علمًا بأنه سيكون ، ثم هو يصير علمًا بأنه كان ، بعد أن كان علمًا ، بأنه كائن ، فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الاضافة ، لأن الاضافة فى العلم حقيقةُ ذات العلم ، فتبدُّلُها يوجب تبدُّلَ ذات العلم ، فيلزَمه التغير ، وهو محال على اللّٰه تعالىٰ

والاعتراض من وجهين :

أحدهما أن يقال :بِمَ تنكرون على من يقول :ان اللّٰه تعالىٰ له علم واحد ، بوجود الكُسوف مثلًا فى وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده ، عِلْمٌ بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علمٌ بأنه كائن ،

اورمعلوم کے تغیر سے علم میں تغیر لازم ، کہ ذاتِ علم کی حقیقت میں معلومِ خاص کی طرف نسبت واضافت داخل ہے ، کیونکہ علمِ معین کی حقیقت ہے.....علم کا اُس معلومِ معین سے اُس کی حالتِ واقعیہ کے مطابق تعلق ــــ تو معلومِ معین سے کسی دوسرے صورت پر جو علم کا تعلق ہوگا وہ بداہۃً دوسرا علم ہوگا ، تو ان دو علموں کے یکے بعد دیگرے آنے سے عالِم کی حالت میں اختلاف و تغیر لازم ہوگا۔

اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ ــــ ''ذات کو ایک ہی علم ہے ، وہی.....ہے کا علم.....ہوجاتا ہے جب کہ پہلے.....ہوگا کا علم.....رہتا ہے ، پھر.....تھا کا علم.....ہوجاتا ہے جب کہ پہلے.....ہے کا علم.....تھا۔ تو علم ایک ہے اور یکساں احوال رکھتا ہے ، صرف اضافت کا اس پرردوبدل ہوا ہے'' ــــ یہ اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ اضافت جو علم میں ہوتی ہے وہ ذاتِ علم کی حقیقت ہے ، تو اُس میں تبدیلی سے ذاتِ علم میں تبدیلی لازم آئے گی ، تو ذاتِ عالم میں تبدیلی لازم آئے گی ، اور تبدیلی اللہ عَزَّوَجَلَّ پر محال ہے

اعتراض دو طرح سے ہے

اعتراضِ اول:۔ تم اُس شخص کا کیا رد کروگے جو مانتا ہے کہ ــــ اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے ، مثلاً ایک وقتِ متعین میں گہن لگنے کا علم ، وہی علم گہن لگنے سے پہلے ''گہن عنقریب لگے گا'' کا علم ہے ، اور گہن لگا ہونے پر بعینہٖ وہی علم ''گہن

Marfat.com

وهو بعينـه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء ، وإنّ هذه الاختلافات ، ترجِع الى اضافات ، لا تُوجِب تبدّلًا فى ذات العلم ، فلا توجب تغيرًا فى ذاتِ العالِم ، فان ذلك يَنزِل منزلة الاضافة المَحْضة ، فان الشَخْص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع الى قُدّامك ، ثم الى شِمالك ، فتعاقَب عليك الاضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك ـ

وهكذا ينبغي أن يُفهم الحال فى علم اللّٰه عز وجل ، فانا نسلّم أنه يعلم الاشياء بعلم واحد ، فى الأزل والأبد والحال ، لايتغير............وغَرَضُهم نَفْى التغير ، وهو متفق عليه ـ

وقولهم :من ضرورة اثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء ، بعده ، تغيّر ، فليس بمسلّم ، فمن أين عرَفوا ذلك؟فلو خلَق اللّٰه تعالىٰ لنا علمًا بقُدوم زيد غدًا ، عندطلوع الشمس ، وأدام هذا العلمَ ، ولم يخلُق لنا علمًا آخر ، ولا غَفْلةً عن هذا العلم ، لكُنّا عند طلوع الشمس، عالمين ـ بمجرد العلم السابق ـ بقُدومه

فی الحال لگاہے'' کاعلم ہے ، اور بعینہ وہی علم گہن چھوٹنے کے بعد ''گہن ختم ہوجانے'' کاعلم ہے ، اور یہ اختلافات راجع بہ اضافات ہیں ، جونفسِ علم میں تغیر کامُوجِب نہیں ، تو اِن سے ذاتِ عالِم میں تغیرلازم نہیں ، کہ یہ اضافتِ محضہ کے مرتبے میں ہیں ـــــ دیکھوایک شخص تمہارے دائیں ہو ، پھر سامنے ہوجائے ، پھر بائیں چلا جائے ، تو یہ اضافتیں یکے بعددیگرے تم پرآئیں گی ، جب کہ تغیر پذیر وہ منتقل ہونے والا شخص ہوگا تم نہیں

اِسی طرح سمجھنی چاہیئے شانِ علمِ الٰہی عَزّوَجلّ ، کیوں کہ ہمارامانتا یہ ہے کہ اُس کاایک علم ہے ، اُسی سے وہ ازلاً ابدًا سب اشیاء کوجانتا ہے ، اُس علم میں تغیرنہیں ہوتا..........فلاسفہ نفیِ تغیرہی چاہتے ہیں ، اوروہ متفق علیہ ہے

اوران **لوگوں نے جوکہا** کہ ـــــ ''فی الحال ہونے کاعلم ، اور ہوجانے کے بعدختم ہونے کاعلم ، ثابت کرنے سے تغیرلازم آئے گا'' ـــــ یہ **ہمیں تسلیم نہیں**، ان لوگوں نے یہ کہاں سے جانا؟..... دیکھو اللّٰہ تعالیٰ ہم میں یہ علم پیدافرمائے کہ ـــــ زیدکل بہ وقتِ طلوعِ آفتاب آئے گا ـــــ اور یہ علم ہمیں برابرلگا تاررہے ، اوروہ ہم میں نہ دوسراعلم پیدافرمائے ، اورنہ اِس علم سے غفلت پیدافرمائے ، توضرورہم بہ وقتِ طلوعِ آفتاب محض اُسی سابقہ علم سے ، زیدکا فی الحال آنا ، اور بعدِطلوع ، زیدکاپہلے ہی آچکاہونا ، جان لیں گے ، اوروہی ایک برقرارشدہ علم اِن تینوں احوال کے احاطہ کوبس ہوگا

قَدِمَ (س) مِنْ سَفَرِہٖ قُدُوْمًا : آبَ وَرَجَعَ [ق ت] : سفرسے واپس آنا **اِدَامَۃٌ**:ہمیشہ داشتن [ص] : ہمیشہ رکھنا

Marfat.com

الآن ، وبعده بأنه قد قَدِم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافيًا في الاحاطة بهذه الأحوال الثلاثة ۔

فيبقىٰ قولهم :إنّ الاضافة الى المعلوم المعين ، داخلة في حقيقته ، ومهما اختلفت الاضافة ، اختلف الشيء الذي الاضافةُ ذاتيةٌ له ، ومهما حصَل الاختلاف والتعاقُب ، فقد حصَل التغير ۔

فنقول :إنْ صح هذا ، فاسلُكوا مسلك إخْوانكم من الفلاسفة حيث قالوا :انه لا يعلم الانفسه ، وانّ عِلْمه بذاته عين ذاته ، لأنه لو علم الانسان المطلق ، والحَيَوان المطلق ، والجَماد المطلق ، وهذه مختلفات لا مَحالة ، فالاضافات اليها تختلف لا مَحالة ، فلا يصلُح العلم الواحد لأنْ يكون علمًا بالمختلفات ، لِأنّ المضاف[*] مختلف ، والاضافة مختلفة ، والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم ، فيوجب ذلك تعددًا واختلافًا ، لا تعددًا فقط مع ا لتماثل ، اذِ المتماثلات ما يَسُدُّ بعضُها مَسَدَّ بعض ، والعلم بالحيوان ، لا يسُدّ مَسَدَّ العلم بالجَماد ، والعلمُ بالبياض ، لا يسُدّ مسدّ العلم بالسَواد ، فهي مختلفات ۔

ثم إنّ هذه الأنواع والأجناس ، والعوارضَ الكلية ، لا نِهاية لها ، وهي مختلفة ، والعلوم المختلفة

اب رہ جاتا ہے **ان کا یہ کہنا** کہ ''معلومِ متعین کی طرف اضافت علم کی حقیقت میں داخل ہے ، اور جب کبھی اضافت بدلے گی تو وہ شی بھی جس کے لیے اضافت ذاتی ہے بدلے گی ، اور جب کبھی بدلنا اور یکے بعد دیگرے آنا ہوگا تو تغیر ہوگا''

تو ہم کہتے ہیں یہ اگر صحیح ہے تو تم اپنے فلسفی برادران کی روش چلو ، کہ ان کا نظریہ تھا ــــ ''وہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے اور اُس کا علمِ ذات عینِ ذات ہے'' ــــ کیوں کہ اگر وہ انسانِ مطلق کو جانے ، حیوانِ مطلق کو جانے ، جمادِ مطلق کو جانے ، اور یہ تینوں لامحالہ مختلفات ہیں ، تو ان کی طرف اضافات بھی لامحالہ مختلف ہوں گی ، تو ایک علم اِن مختلفات کا علم ہونے کے قابل نہ ہوگا ، کہ مضاف الیہ مختلف ، اضافت مختلف ، اور معلوم کی طرف اضافت علم کے لیے ذاتی ، تو اس سے علم کا کئی ہونا اور کئی طرح کا ہونا لازم آئے گا ، محض تعدد مع تماثل نہیں ، کہ علم کئی تو ہو مگر اس میں یکسانیت رہے ، اس لیے کہ متماثلات تو وہ ہوتے ہیں جن میں ایک کو دوسرے کی جگہ رکھا جاسکے ، جب کہ حیوان کا علم جماد کے علم کی جگہ نہیں رکھا جاسکتا ، اور بیاض کا علم سواد کے علم کا قائم مقام نہیں ہوسکتا ، تو یہ علوم کئی طرح کے ہوئے

پھر یہ انواع و اجناس اور عوارضِ کلیہ ان کے یہاں غیر متناہی ہیں ، اور مختلف ہیں ، تو علومِ مختلفہ علمِ واحد میں

---

[*] المضاف الیہ ہونا چاہئے ۔ هُوَ يَسُدُّ مَسَدَّ اَبِيهِ [ت] : وہ اپنے باپ کا قائم مقام ہے

Marfat.com

كيف تنطوى تحت علم واحد؟!ثم ذلك العلم هو ذات العالِم ، من غير مَزيد عليه ـ

وليت شِعْرى كيف يستجيز العاقل من نفسه ، أن يُحيل الاتحاد فى العلم بالشىء الواحد ، المنقسمةِ أحوالُه :الى الماضى والمستقبل والآن ، وهو لا يُحيل الاتحاد فى العلم المتعلق ، بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ، والاختلافُ والتباعُد بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشىء الواحد ، المنقسمِ بانقسام الزمان ، واذا لم يوجب ذلك تعددًا واختلافًا ، فكيف يوجب هذا تعددًا واختلافًا ؟!

ومهما ثبت بالبرهان أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف ، فهذا أيضًا لا يوجب الاختلاف ـ

واذا لم يوجب الاختلاف ، جازت الاحاطة بالكل ، بعلم واحد ، دائم فى الأزل والأبد ، ولا يوجب ذلك تغيرًا فى ذات العالِم ـ

کیسے سموجائیں گے؟......پھر وہ علم بغیر کسی زیادتی کے عینِ ذاتِ عالم کیسے ہوگا؟

کوئی مجھے بتائے کہ ایک ذی فہم آدمی کیسے اپنی طرف سے اس بات کو روا رکھے گا ، کہ شئِ واحد جس کے احوال ماضی ومستقبل وحال تین قسم کے ہوں ، اُس سے متعلق علم کا واحد ہونا تو محال ٹھہرائے ، اور انواع واجناسِ مختلفہ سے متعلق علم کا واحد ہونا محال نہ ٹھہرائے ، حالانکہ اجناس وانواعِ متباینہ میں جو آپسی اختلاف اور باہمی بُعد ہے ، وہ شئِ واحد کے احوالِ منقسم بالزمان میں واقع اختلاف سے کہیں زیادہ ہے ، اور جب وہ انواع واجناس کا باہمی اختلاف اُن سے متعلق علم کے کئی ہونے اور کئی طرح کے ہونے کا مُوجب نہیں......تو یہ اختلافِ احوال ، علم کے متعدد ومختلف ہونے کا مُوجِب کیسے ہوجائے گا؟

جب برہان سے ثابت ہوا کہ اَزمنہ کا اختلاف اجناس وانواع کے اختلاف سے نچلے درجے میں ہے ، اور اختلافِ اجناس وانواع علم کے تعدد واختلاف کا مُوجب نہیں ، تو یہ اختلافِ ازمنہ بھی علم کے اختلاف وکئی طرحگی کا مُوجب نہیں ہوگا ، اور جب مُوجِب نہیں ہوگا ، تو ایک علمِ دائمی ازلی ابدی سے کل کا احاطہ ممکن ہوا ، اور اس احاطۂ کل سے ذاتِ عالم میں تغیر لازم نہیں آئے گا

اعتراض ثانی:۔ تمہارے اصول پر کیا مانع ہے کہ وہ اِن امورِ جزئیہ کو جانے گو اس سے وہ متغیر ہو؟..... اور تم نے یہ اعتقاد

Marfat.com

الاعتراض الثانی هو أن يقال :وما المانع على أصلكم مِنْ أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وان كان يتغير ؟!وهّلا اعتقدتّم :أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل عليه ، كما ذهب ((جَهْمٌ)) من ((المعتزلة)) الى أن علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقد ((الكرّاميّة)) من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم يُنكِر جماهير اهل الحق عليهم ، الا من حيثُ أن المتغير ، لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث ، فهو حادث ، وليس بقديم ۔

وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير ، فاذا عقَلتم قديمًا متغيرًا ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد ۔

فان قيل : انما أَحَلْنا ذلك ، لأن العلم الحادث في ذاته ، لا يخلو :اما أن يحدُث من جهته أومن جهة غيره ...وباطل أن يحدُث منه ، فانا بَيّنّا أن القديم ، لا يصدُر منه حادث ، ولا يصير فاعلًا ، بعد أن لم يكن فاعلًا ، فانه يوجب تغيرًا ، وقد قررناه في مسئلة حدوث العالَم ......وان حصَل ذلك في ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثرًا فيه ومغيّرًا له ، حتى تتغيرأحوالُه ، على سبيل التسخير والاضطرار ، من جهة غيره !

کیوں نہ کرلیا کہ اس طرح کا تغیر اُس پر محال نہیں ، جیسا کہ معتزلہ میں سے جہم بن صفوان کا مذہب ہے کہ ''اُسے جو حوادث کا علم ہے وہ حادث ہے'' اور جیسا کہ اگلے پچھلے تمام کرّامیہ کا عقیدہ ہے کہ ''وہ محلِ حوادث ہے'' اور جمہور اہلِ حق نے اُن کا رد اسی سے کیا کہ ۔''متغیر تغیر سے خالی نہیں ہوتا ، اور جو تغیر وحوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتا ہے ، قدیم نہیں ہوسکتا''۔

لیکن تمہارا مذہب تو یہ ہے کہ ـــــ ''عالم قدیم ہے اور تغیر سے خالی نہیں'' ـــــ تو جب ''قدیمِ متغیر'' تمہارے نزدیک معقول وممکن ہوا تو تمہیں اِس اعتقاد سے کیا مانع رہا؟...[کہ ذاتِ الٰہی کو تم قدیم مانو اور علمِ حوادث سے اُس میں تغیر جانو اور اُس تغیر کو محال نہ سمجھو]

فلسفی:۔ اُسے علمِ حوادث ہونا ہم نے اس لیے محال ٹھہرایا کہ ـ اُس کی ذات میں جو علمِ حادث ہوگا وہ دو حال سے خالی نہیں ، یا تو اسی کی طرف سے حادث ہوگا ، یا دوسرے کی طرف سے ـــ اُس کی طرف سے حادث ہو یہ باطل ہے ، کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ قدیم سے حادث صادر نہیں ہوتا ، اور قدیم پہلے فاعل نہ رہا پھر فاعل ہوجائے ایسا بھی نہیں ہوتا ، اس لیے کہ اس سے تغیر لازم آتا ہے ، مسئلۂ حدوثِ عالم میں ہم اس کی تقریر کر چکے ـــ اور اگر علمِ حوادث اُس کی ذات میں غیر کی طرف سے آئے تو غیر اُس میں اثر انداز اور تغیر کُناں کیسے ہوگا؟ حتی کہ اُس کے احوال اس طور پر تغیر پذیر ہوں کہ غیر اُسے مسخر کرلے اور مجبور کردے

Marfat.com

قلنا : کل واحد من القسمین غیر محال علی أصلکم .... **أما قولکم** :انه یستحیل علی أن یصدُر ، من القدیم حادث ، هو أول الحوادث ، فقد أبطلناه فی تلک المسألة ، کیف؟! وعندکم یستحیل أن یصدُر من القدیم حادث ، هو أول الحوادث ، فشرطُ استحالته ، کونه ((أولاً)) والّا فهذه الحوادث ، لیسْت لها أسباب حادثة الی غیر نهایة ، بل تنتهی بوَساطة الحَرَکة الدوریة ، الی شئ قدیم ، هونفس الفلک و حیاته ، فالنفس الفلکیة قدیمة ، والحرکة الدوریة تحدُث منها ، وکل جزء من أجزاء الحرکة ، یحدُث ، وینقضی ، وما بعده متجدِّد لا مَحالة ، فاذن الحوادث صادرة من القدیم عندکم ، ولکن اذا تشابهت أحوال القدیم ، تشابه فَیَضان الحوادث منه علی الدوام ، کما تشابهت أحوال الحَرَکة ، لِمَا أن کانت تصدُر من قدیم متشابه الأحوال .... **فاستبان** أن کل فریق منهم ، معترف بأنه یجوز صدور الحوادث من قدیم ، اذا کانت تصدُر علی التناسب والدوام ، فَلْتکن العلوم الحادثة من هذاالقبیل ۔

اعتراض:۔ ہر دو شق تمہارے اصول پر محال نہیں .... **شقِ اول** تو یوں کہ تمہارا قول ''قدیم سے اُس حادث کا صدور جو سب میں پہلا حادث ہو محال ہے'' اِسے ہم اُسی مسئلہ اولیٰ میں باطل کر چکے ۵ ......اور یہ کیوں کر باطل نہ ہوگا جب کہ تمہارے نزدیک..... ''قدیم سے اُس حادث کا صدور محال ہے جو حوادث میں سب سے پہلا ہو'' ..... تو صدورِ حادث محال ہونے کی تمہارے یہاں شرط ہے اُس حادث کا سب میں پہلا ہونا ، ورنہ یہ حوادث جو پیشِ نظر ہیں اِن کے لیے غیر متناہی اسبابِ حادثہ نہیں ، بلکہ تمہارے یہاں یہ بہ وساطتِ گردش فلک ایک شئِ قدیم پر منتہی ہوتے ہیں ، وہ شئِ قدیم ہے فلک کا نفس یعنی فلک کی روح وحیات ، تو نفسِ فلکی قدیم ہے ، اورگردش وحرکتِ دوری اُس سے حادث ہوتی ہے ، اوراجزائے حرکت کا ہر جز حادث ہوکر ختم ہوجاتا ہے ، اوراس کے بعد والا جز لامحالہ مُتَجَدِّد ہے یعنی نیا آتا ہے

تو ایسی صورت میں حوادث تمہارے نزدیک قدیم سے صادر ہیں ، لیکن جب قدیم کے احوال یکساں ہیں اُس سے فیضانِ حوادث بھی دوا مًا یکساں ہوگا ، جیسا کہ حرکت کے احوال یکساں ہیں ، کہ وہ قدیمِ متشابہُ الاحوال سے صادر ہے

تو ظاہر ہوگیا کہ ہر فریقِ فلسفی معترف ہے کہ قدیم سے حوادث کا صدور ممکن ہے جب کہ وہ صدور یکساں ہو اور برابر لگاتار ہو ، تو چاہئے کہ اول کے لیے علوم حادثہ اِسی [صدورِ حوادث از قدیم کے] قبیل سے ہوں

---

۵ دیکھو مسئلہ اولیٰ کی دلیلِ اول کے تحت ''اصل دلیل پر اعتراض ثانی'' ص ۱۳۷ سے ۔

Marfat.com

وأما القسم الثاني ، وهو صُدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول :ولِمَ يستحيل ذلك عندكم ؟ وليس فيه الّا ثلاثة أمور :............(ا) أحدها :التغير ، وقد بيّنّا لُزومه على أصلكم ـ

(ب) والثاني كون الغير سبباً لتغيّر الغير ، وهو ليس بمحال عندكم ، فَلْيَكُن حُدوث الشيء سبباً لحدوث العلم به ، كما أنكم تقولون :تمثّل الشَخْص المُتلوّن ، بِإزاء الحَدَقة الباصرة ، سببٌ لِانْطباع مثال الشخص ، في الطَبْقة الجَلِيْديّة من الحَدَقة ، عند توسُّط الهَواء المُشفّ ، بين الحَدَقة والمُبصَر ـ

فاذاجاز أن يكون جَمادٌ سبباً لانطباع الصورة في الحَدَقة ، وهو معنى الابصار ، فلِمَ يستحيل أن يكون حُدوث الحوادث سبباً لحُصول علم الأول بها ، فان القوّة الباصرة ، كما أنها مُسْتَعِدّة للادراك ، و يكون حصول الشَخْص المُتَلَوّن ، مع ارتفاع الحواجز ، سبباً لحصول الادراك ، فلتكن ذات المبدأ الأول

رہی شق ثانی یعنی ـــ ''اُس میں غیر سے یہ علمِ حوادثِ جزئیہ نو پیدا ہونا'' ـــ تو ہم پوچھتے ہیں یہ تمہارے نزدیک کیوں محال ہے ، اِس میں تین ہی امور تو ہیں...... ا **ایک تغیر** ، اور ہم دکھا چکے کہ تغیر تو تمہارے اصول پر لازم ہی ہے

(۲) دوسرا غیر کا غیر کے تغیر کے لیے سبب ہونا ، یہ تمہارے نزدیک محال نہیں ، تو تمہارے طور پر چاہئے کہ حدوثِ شی حدوثِ علمِ شی کا سبب ہو جیسے تم کہتے ہو ـــ ''ذی رنگ قالب کہ سیاہیِ چشمِ بینا کے سامنے ہو اُس کے سبب اُس کی تصویر سیاہیِ چشم کی نمناک پرت میں چھپ جاتی ہے ، جب کہ سیاہیِ چشم اور اُس مُبصَر قالب کے بیچ صاف شفاف فضا ہو'' ـــ

تو جب یہ ممکن ہے کہ ایک جَماد سیاہیِ چشمِ بینا میں صورت چھپ جانے کا سبب ہو ، اور یہی معنیٰ ہے ابصار یعنی دیکھنے کا ، تو...... حدوثِ حوادث سبب ہو ، کہ اس سے اول کو ان حوادث کا علم ہو جائے......یہ کیوں محال ہے؟ــ قوتِ باصرہ جس طرح مستعدِ ادراک ہوتی ہے ، اور ذی رنگ قالب کا ہونا ، ساتھ ہی حجابات نہ ہونا ، ادراک ہو جانے کا سبب ہوتا ہے ، تو اِسی طرح ذاتِ مبدأ اول کو تمہارے طور پر چاہئے کہ قبول علم کے لیے مستعد ہو ، اور ان حوادث کا حدوث ، اُس ذات کے لیے

ـــ تمثال ، تمثّل کچھ سمجھ میں نہیں آتا ، یہ لفظ زائد معلوم ہوتا ہے ، ہاں حصول ہو سکتا ہے بمعنیٰ ''ہونا''......جیسا کہ آگے آ رہا ہے

حصول الشخص المتلوّن مع ارتفاع الحواجز ـــ **الحَاجز** :الفاصل بين الشَيْئَيْن [ت] .حَواجز جمع ہے ، جیسے عَامِل کی عَوَامِل

اَلْحَدَقَة محرّكةً : سیاہیِ چشم ، سَوَادُ العَيْنِ المُستدِيرُ وَسَطُ العَيْنِ [ق ت] آنکھ کی درمیانی گول سیاہی **اَشَفَّ** الشيءَ جَعَلَهٗ شفّافًا[م] اى يُرىٰ منه مَاوَرَاءَهٗ [ت] : چیز کو شفاف بنانا کہ اُس سے پار دکھائی دے

Marfat.com

عنـدكم مستعـدةً لقُبول العلم ، ويخرُج من القوة الى الفعل ، بوجود ذلك الحادث ، فان كان فيه تغير القـديم ، فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل ، وان زعَمتم أن ذلك يستحيل فى واجب الوجود ، فليس لـكـم عـلى اثبات واجب الوجود ، دليل ، اِلّا قَطْعُ سلسلةِ العِلَل والمعلولات ، كما سبَق (١) ، وقد بيّنّا أن قَطْع التسلسل ممكن بقديم متغير (٢) .... (ج) والأمر الثالث الذى يتضمّنه هذا ، هو كون القديم متغيرًا بغيره ، وأن ذلك يُشبِه التسخير ، واستيلاءَ الغير عليه ، **فيقال**: ولِمَ يستحيل عندكم هذا ؟ وهو أن يكون هو سببًا لحدوث الحوادث بوسائط ، ثم يكون حدوث الحوادث سببًا لحصول العلم بها ، فكأنه هو السبب فى تحصيل العلم لنفسه ، ولكن بالوسائط ۔ **وقولكم**: اِنّ ذلك يُشبِه التسخير ، فَلْيكن كذلك ، فانه لائق بأصلكم ، اذ زعَمتم أن ما يصدُر من الله تعالىٰ ، انما يصدُر على سبيل اللزوم والطَّبْع ، ولا قدرة له على أَلّا يفعلَ ، وهذا ايضًا يُشبِه نوعًا من التسخير ، ويُشير الى أنه كالمضطر فيما يصدُر منه ۔

قوت سے فعل کی طرف نکل آنے کا سبب ہو ، اور اِس سے قدیم میں اگر تغیر آئے تو ''قدیم متغیر'' تمہارے یہاں محال کہاں ہے؟ــ اور یہ سمجھتے ہو کہ قدیم واجب الوجود میں تغیر محال ہے ، تو اثباتِ واجب الوجود پر تمہارے پاس دلیل کہاں ہے؟.....دلیل [جوتم نے رابعہ کی ابتداء میں پیش کی وہ] صرف قطعِ تسلسل پر ہے ، کہ علل ومعلولات کا سلسلہ ختم ہونے کو بتاتی ہے ، جیسا کہ ہم [سادسہ میں] بتا چکے ، (۱) اور یہ بھی ہم نے واضح کر دیا کہ قطعِ تسلسل تو تمہارے اصول پر قدیم متغیر سے بھی ممکن ہے (۲)

(۳) **تیسرا** امر وہی ہے جو اس دوسرے کے اندر موجود ہے یعنی ــ ''قدیم کی غیر سے تغیر پذیری ، اور یہ کہ یہ تو گویا تسخیر ہے ، یعنی غیر کا اُس پر بالادست ہونا''ــ **تو ہم پوچھتے ہیں** یہ تمہارے نزدیک کیوں محال ہے؟.....یعنی وہ سبب ہو حدوثِ حوادث کے لیے بہ وَساطتِ عقول [جیسا کہ تم یہی مانتے ہو] ، پھر حدوثِ حوادث سبب ہوا سے اُن حوادث کا علم ہو جانے کے لیے ، تو گویا اپنے لیے علم کی تحصیل میں سبب خود وہی ہوا مگر بالواسطہ بہ وَساطتِ عقول۔

اور تمہارا کہنا کہ ـــ ''یہ تو گویا تسخیر ہے''ـــ تو وہ تو ہونی چاہئے ، کہ وہ تمہارے بنیادی اصول کے لائق ہے ، کیوں کہ تمہارے زعم میں ـــ ''جو کچھ اللہ تعالیٰ سے صادر ہوتا ہے ، محض لزوم اور طبع کے طور پر صادر ہوتا ہے ، کہ نہ کرنے نہ صادر ہونے پر اُسے قدرت نہیں''ــ [معاذ اللہ] یہ تمہارا نظریہ بھی تو گویا ایک طرح کی تسخیر ہے ، اور اسی طرف مُشیر ہے کہ جو

---

(۱) البرهان ليس يضطرّ اَلّا الى قطع التسلسل فكل طريق امكن قطع التسلسل به فهو وفاء بقضية البرهان [ص ۳۰۵] (۲) دیکھو مسئلہ تاسعہ ص ۳۳۸ ب

Marfat.com

فان قيل : ان ذلك ليس باضطرار ، لأن كماله فى أن يكون مصدرًا لجميع الاشياء ـ

قلنا : فهذا ليس بتسخير ، فان كماله فى أن يعلم جميع الاشياء ، ولوحصل لنا علم مُقارِن لكل حادث ، لكان ذلك كمالًا لنا ، لا نُقصانًا و تسخيرًا ـ

فليكن كذلك فى حقه ، والله أعلم ـ

المسئلة الرابعة عَشَرَةَ

فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على أن السماء حَيَوان مطيع للّٰه تعالىٰ بحَرَكته الدورية

وقد قالوا : إنّ السماء حيوان ، وإنّ لها نَفْسًا ، نسبتها الى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا الى أبداننا ، وكما أنّ أبداننا تتحرك بالارادة ، نَحْوَ أغراضها ، بتحريك النَّفْس ، فكذا السموات ، وإنّ غَرَض السموات بحَرَكتها الدَّورِيّة ، عبادةُ ربّ العلمين ، على وجهٍ سنذكُره ـ

النَّحْوُ :الجِهَةُ [ق] : سمت

کچھ اُس سے صادر ہوتا ہے اُس میں وہ گویا مضطر و مجبور ہے۔

فلسفی :۔ وہ اضطرار و مجبوری نہیں ، کیوں کہ اُس کا کمال اِس میں ہے کہ وہ مصدرِ جمیع اشیاء ہو۔

جواب الزامی :۔ یہ بھی تسخیر نہیں ، کیوں کہ اُس کا کمال اِس میں ہے کہ وہ جمیع اشیاء کا عالم ہو ، دیکھو ہر حادث کے ساتھ ساتھ ہمیں علم حاصل ہو ، تو یہ ہمارے لیے کمال ہوگا ، نہ کہ نقص و خرابی اور حوادث کی ہم پر بالا دستی۔

ایسا ہی اُس کے لیے تم مانو [تو تمہارے اصول کی رو سے کہاں محال ہے؟]

مسئلہ رابع عشر۔۱۴

فلسفیوں کی ۔ آسمان کے ذی روح ہونے اور گردش کناں ہوکر طاعتِ الٰہی کرنے ۔ کے دعوے پر اقامتِ دلیل سے بے بسی کا اظہار

فلسفی کہتے ہیں ـــــ ’’فلک ذی حیات ہے اور اُس کی ایک روح ہے جس کی نسبت اُس کے جسم سے ایسی ہی ہے جیسی ہماری روح کی نسبت ہمارے جسم سے ۔ جس طرح ہمارے اجسام اس وجہ سے کہ روح انہیں حرکت میں لاتی ہے اپنے اغراض و مقاصد کی جانب بہ حرکتِ ارادی رواں دواں ہوتے ہیں اسی طرح افلاک کا بھی حال ہے ، اور افلاک جو گردش کناں ہیں

Marfat.com

ومذهبهم في هذه المسئلة ، مما لا يُنكَر امكانه ، ولا يُدّعىٰ استحالته ، فان اللّٰه تعالىٰ قادر على أن يخلُق الحياة في كل جسم ، فلا كِبَرُ الجسم يَمنَع من كونِه حيًّا، ولا كونُه مستديرًا ، فان الشكل المخصوص ، ليس شَرْطًا للحياة ، اذ الحَيَوانات ، مع اختلاف أشكالها ، مشترِكةٌ في قُبول الحياة ۔

ولٰـكـنّـا نـدّعِـي عَجْزَهم ، عن معرفة ذلك بدليل العقل ، فان هذا ان كان صحيحًا(۱) ، فلا يطّلع عليه الّا الأنبياء ۔ صلوات اللّٰه عليهم ۔ بالهامٍ من اللّٰه تعالىٰ ، أوبِوَحْيٍ ، وقِياسُ العقل ليس يدل عليه ۔

نـعم لا يبعُد أن يُعْرَف مثل ذلك بدليل ، ان وُجِد الدليل وسَاعَدَ ، ولٰـكنّا نقول :ما أورَدُوه دليلًا ، لا يصلُح الّا لِإفادة ظن ، فأما أن يفيد قطعًا فلا ۔

اس سے اُن کی غرض ہے عبادتِ ربّ العالمین جَلَّ وَعَلَا ، اُس طور پر جسے ہم عنقریب بیان کریں گے

اس مسئلے میں ان کا مذہب ایسا ہے جس کے نہ تو امکان کا ہمیں انکار ہے نہ محال ہونے کا دعویٰ ، کیوں کہ اللہ تعالیٰ ہر جسم میں حیات پیدا فرمانے پر قادر ہے ، تو کسی جسم کی جسامت یا گولائی حیات سے مانع نہیں ، کہ کوئی مخصوص شکل شرطِ حیات نہیں ، ذوی الارواح کو دیکھ لیجئے باوجود اپنے اختلافِ اشکال کے قبولیتِ حیات میں مشترک ہیں

لیکن ہمارا یہ دعویٰ ضرور ہے کہ فلسفی مسئلۂ بالا کو دلیلِ عقلی کے ذریعے جاننے سے عاجز و بے بس رہے ، کیونکہ فلک کی یہ حیات اور بغرضِ عبادت گردش اگر صحیح ہو(۱)، تو بھی اس پر بذریعۂ الہام یا وحیِ الٰہی [جَلَّ وَعَلَا] اطلاع سوائے انبیائے کرام عَلَیْهِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام کے اور کسی کو نہیں ہوگی ، قیاسِ عقلی سے اس پر دلیل نہیں ہے

ہاں یہ محال نہیں کہ اس جیسے مسئلے کی کسی کو دلیل سے معرفت ہو جائے ، اگر دلیلِ مُساعِد اُس کے ہاتھ آ جائے ، لیکن فلسفیوں نے جو دلیلیں پیش کی ہیں وہ زیادہ سے زیادہ اس قابل ہیں کہ ظن کا افادہ کریں ، رہا افادۂ یقین تو وہ قطعاً نہیں

---

(۱)۔''دن رات کی تبدیلی گردشِ ارضی سے ماننا قرآنِ عظیم کے خلاف اور نصاریٰ کا مذہب ہے ، اور گردشِ سماوی بھی ہمارے نزدیک باطل ہے ، حقیقۃً اس کا سبب گردشِ آفتاب ہے قال اللّٰه تعالیٰ وَالشَّمْسُ تَجْرِيْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذٰلِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ ۔ ﴿اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لیے یہ حکم ہے زبردست علم والے کا﴾''۔ [فتاویٰ رضویہ ج ۱۲ ص ۲۱۳]

طَلَعَ (ن) على الامرِ طُلُوعًا :عَلِمَهٗ ، كَا طَّلَعَهٗ ، وكذلك اِطَّلَعَ عليه [ق ت] : کسی امر پر آگاہ ہونا ــــ اور صاحب تاج نے [ص ۳۲۴ ج ۱۱ پر] ائمہ لغت کی تصریح سے بتایا کہ اَطْلَعَ علیه بھی بمعنی ''آگاہ ہونا'' آتا ہے

Marfat.com

وخَبالهم فيه أن قالوا :ان السماء متحركة ـ وهذه مقدمة حِسّية ـ وكل جسم متحركٍ ، فله مُحرِّك ـ وهذه مقدمة عقلية ـ اذ لو كان الجسم يتحرك ، لكونه جسمًا ، لكان كل جسم متحركًا ـ

وكل محرك ، فإمّا أن يكون مُنبَعِثًا ، عن ذات المتحرك ، كالطبيعة في حَرَكة الحَجَر الى أسفل ، والارادةِ في حَرَكة الحَيَوان مع القدرة ، وإمّا أن يكون المحرك خارجًا ، ولكن يحرك على طريق القسر ، كدَفْع الحجر الى فوق ـ

وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته ، فإمّا أن لا يشعُر ذلك الشيء ، بالحركة ، ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر الى أسفل ، وإمّا أن يشعُر بها ، ونحن نسميه اراديًا ونَفْسانيًا ـ

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرةِ بين النَفْي والاثبات ، إمّا قسريةٌ وإمّا طبيعيةٌ وإمّا اراديةٌ ، واذا بطَل قسمان تعين الثالث ـ

ولا يمكن أن يكون قسريًا ، لأن المحرك القاسر ، إمّا جسمٌ آخر ، يتحرك بالارادة أو بالقسر ،

مسئلہ بالا میں **ان لوگوں کا جنون** یہ ہے کہ **کہتے ہیں**۔ آسمان متحرک ہے یہ مقدمۂ حسّیہ ہے اور جو جسم بھی متحرک ہو اُس کے لیے کوئی مُحرّک ہوگا یہ مقدمۂ عقلیہ ہے ، کیونکہ جسم بوجہِ جسمیت حرکت کرے تو جو بھی اجسام ہیں سب حرکت میں ہی رہیں

اور ہر محرّک یا تو خود ذاتِ متحرّک سے رونما ہوگا ، جیسے پتھر کی نیچے کو حرکت میں طبیعت ، اور ذی روح کی حرکتِ قادرانہ میں ارادہ ، یا محرّک کوئی خارجی شی ہوگی ، لیکن بطورِ قسر حرکت دے گی ، جیسے پتھر کو اوپر اچھالنے میں اچھالنے والا

اور جو بھی شی خود اپنے اندر موجود معنی کے سبب حرکت کرے ، وہ شی یا تو اپنی حرکت سے بے خبر ہوگی ، اسے ہم طبیعی کہتے ہیں ، جیسے پتھر کا نیچے گرنا ، یا خبردار ہوگی ، اسے ہم ارادی ونفسانی کہتے ہیں

تو ان تقسیمات سے ، جو کہ تمام اقسام کو محیط و حاصر ہیں کہ نفی و اثبات میں دائر ہیں ، حرکت کی تین قسمیں ہوگئیں ① قسری ② طبعی ③ ارادی ، اور افلاک میں جب دو قسمیں باطل ہوں تو تیسری متعین ہو جائے گی

حرکتِ فلک قسری ہو یہ ممکن نہیں ، کیوں کہ مُحرِّک قاسر یا تو دوسرا جسم ہوگا ، جو خود بھی ارادہ یا قسر سے متحرک ہوگا ،

اِنبَعَثَ الشيءُ اِنبِعاثًا : اِنْدَفَعَ [ت] ـ دَفْع کا معنی ہے زور سے ہٹانا [ق ت] : یعنی ڈھکیلنا یا اُچھالنا ـ تو اندفاع و انبعاث کا معنی ہوا : کسی چیز کا تیزی سے ہٹنا ، یا اُچھلنا **بُطْلان** (ن) الشيء : چیز کا بے حقیقت ہونا ـــ طَبِيْعِيَّة ہونا چاہیے

Marfat.com

ويَنتهِي لا مَحالة ، الى ارادة ، ومهما ثبت فى أجسام السموات ، مُتحرّكٌ بالارادة ، فقد حصَل الغَرَض ، فأىّ فائدة فى وَضْع حركات قسرية ، وبالآخرة لا بد من الرجوع الى الارادة؟!

واما أن يقال اِنه يتحرك بالقسر ، والله تعالىٰ هو المحرك بغير واسطة ، وهو محال ، لأنه لو تحرك به من حيثُ اِنّه جسم ، وانّه خالقه ، للزم أن يتحرك كل جسم ، فلابد أن تختص الحركة بصفة ، بها يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هى المحرك القريب ، فإمّاالارادةُ أوالطَبْعُ ، ولا يمكن أن يقال :اِن اللّٰه تعالىٰ يحرك بالارادة ، لأن ارادته تُناسِب الأجسامَ نسبةً واحدةً ، فلِمَ استعد هذا الجسم على الخُصوص ، لأن يُراد تحريكُه دُوْنَ غيره ، ولا يمكن أن يكون ذلك جُزافًا ، فان ذلك محال ، كما سبَق فى مسألة حدوث العالَم ....واذا ثبت أن هذا الجسم ، ينبغى أن يكون فيه صفة هى مبدأ الحركة ، بطَل القسم الأول ، وهو تقدير الحركة القسرية ـ

فيَبقىٰ أن يقال :هى طبيعية ، وهو غير ممكن ، لأنّ الطبيعة بمجردها ، قطعًا لا تكون سببًا للحركة ،

اورلامحالہ یہ سلسلہ بالآخرارادہ پرختم ہوگا ، اور جب اجسامِ افلاک ہی میں حرکتِ ارادی ثابت ہولے تو مقصود حاصل ہے، اب حرکاتِ قسر یہ رکھنے میں کیافائدہ ہے جب کہ بالآخرارادہ کی طرف واپس آنا ضروری ہے

یا یہ کہیں کہ ــــ ''فلک کی حرکت قسری ہے اوراللہ تعالیٰ ہی بلاواسطہ فلک میں حرکت پیدافرمانے والا ہے'' ــــ اور یہ محال ہے ، اس لیے کہ فلک میں بہ تحریکِ الٰہی حرکت ، اِس حیثیت سے ہوکہ فلک جسم ہےاوراللہ اُس کا خالق ہے[جَلَّ وَعَلَا] تولازم آئے گا کہ ہرجسم حرکت کُناں رہے ، لہٰذا ضروری ہواکہ حرکتِ فلک میں کوئی ایسی خاص صفت ہو ، جوافلاک اوردیگر اجسام میں مابہ الامتیاز ہو ، وہی صفت مُحرِّکِ قریب ہوگی ، یاتوارادہ یاطبیعت ــــ اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ ــــ ''اللہ تعالیٰ اُسے اپنے ارادے سے حرکت دیتا ہے'' ــــ کیوں کہ اُس کے ارادے کوتمام اجسام سے یکساں نسبت ہے ، توخاص اس جسم میں یہ استعداد کیوں ہوئی کہ اسے حرکت دینے کاارادۂ الٰہیہ ہوا [جَلَّ وَعَلَا] دیگراجسام کونہیں؟..... اور یہ بلاوجہ بھی نہیں ہوسکتا ، کہ بلاوجہ ہونامحال ہے ، جیساکہ مسئلۂ حدوثِ عالم میں گذرا۔

اورجب ثابت ہواکہ اِس جسم میں ایسی صفت ہونی چاہیے جوحرکت کامبدأ ٹھہرے تو پہلی قسم یعنی حرکت قسری ماننا باطل ہوا۔ رہ جاتا ہے یہ کہ طبعی کہیں حالانکہ یہ ناممکن ہے ، اس لیے کہ محض طبیعت حرکت کاقطعاً سبب نہیں ہوگی ، کیوں کہ

Marfat.com

لأن معنى الحركة هَرَبٌ من مكان ، وطَلَبٌ لمكان آخر ، فالمكان الذى فيه الجسم ، إنْ كان مُلائِمًا له ، فلا يتحرك عنه ، ولهذا لا يتحرك زِقٌّ مملوء من الهواء على وجه الماء الى أسفل ، واذا غُمِس فى الماء ، تحرك الى وجه الماء ، لأنه وَجَدَ المكانَ المُلائِم ، فسكَن ، والطبيعة معه قائمة ، ولكنْ إنْ نُقِل الى مكان لا يُلائِمه ، هرَب منه الى الملائم ، كما هرَب المملوء بالهواء من وَسْط الماء الى حَيِّز الهَواء ۔

والحركة الدورية ، لا يتصور أن تكون طبيعية ، لأن كل وَضع وأين ، يُفرَض الهَرَب منه ، فهو عائد اليه ، والمهروبُ منه بالطبع ، لايكون مطلوبًا بالطبع ، ولذلك لا ينصرف زِقٌّ مملوء من الهواء ، الى باطن الماء ، ولا الحَجَر ينصرف ، بعد الاستقرار على الأرض ، فيعود الى الهواء

فلم يَبْقَ الا القسم الثالث ، وهو الحَرَكة الارادية ۔

الاعتراض هو أن نقول :نحن نقدِّر ثلاثة احتمالات ، سِوى مذهبكم ، لا بُرهان على بُطلانها ۔

الأول ۔ أن نُقدِّر حركة السماء قهرًا ، بجسم آخر ،مريدٍ لحركتها ،يُديرها على الدوام ، و ذلك

حرکت کا معنیٰ ہے ایک مکان سے فرار اور دوسرے کی خواستگاری ، تو جس مکان میں جسم ہے وہ اگر جسم کے موافق ہو تو جسم اُس سے حرکت نہ کرے گا ، یہی وجہ ہے کہ ہوا بھری مشک جو پانی کی سطح پر ہو تہِ آب کی طرف حرکت نہیں کرتی ، اور جب اُسے پانی میں ڈبودو تو سطحِ آب کی طرف حرکت کر جاتی ہے ، کیوں کہ وہاں اپنے موافق مکان پاتی ہے تو ٹھہر جاتی ہے ، اور طبیعت اس کے ساتھ موجود قائم ہوتی ہے ، لیکن اُسے ایسے مکان میں منتقل کردو جو اس کے لیے مناسب نہیں تو اُس سے مکانِ مناسب کی طرف گریز کر جاتی ہے ، جیسا کہ ہوا سے بھری مشک اندرونِ آب سے حیز ہوا کی طرف فرار کر آتی ہے ۔

اور حرکتِ دوری ناممکن ہے کہ طبعی ہو ، اس لیے کہ ہر وضع واین جس سے فرار فرض کریں ، فلک پلٹ کر پھر اُسی کی طرف آتا ہے ، اور طبیعت جس سے بھاگے وہ طبیعت کا مطلوب نہ ہوگا ، اِسی لیے ہوا سے بھری مشک واپس پانی کے اندر نہیں جاتی اور نہ پتھر زمین پر ٹھہر جانے کے بعد ہوا کی طرف واپس جاتا ہے ـــــ تو اب نہیں رہی مگر تیسری قسم ، اور وہ ہے حرکتِ ارادی

اعتراض:۔ ہم تمہارے مفروضاتِ ثلثہ سے جدا ایسے **تین احتمالات** فرض کرتے ہیں جن کے بُطلان پر کوئی دلیل نہیں ہے

لَاءَمَهُ :وَافَقَهُ [ق] يقال :هذا طَعامٌ يُلائِمُنِي اى يُوافِقُنِي [ت] : یہ کھانا مجھے راس آتا ہے **زِقٌّ** بالكسر : مشک [ص]

هَرَبَ (ن) هَرَبًا بالتحريك [ق] [كطَلَبَ طَلَبًا ، ت] :فَرَّ [ق ت] : بھاگنا **غَمَسَهُ** (ض) فى الماءِ غَمْسًا : بہ آب فرو بردن [ص]:ڈبونا

Marfat.com

الجسم المحرك لا يكون كُرَةً ، ولا يكون محيطًا ، فلا يكون سماءً ، فيبطُل قولهم :ان حركة السماء ارادية ، وإنّ السماء حيوان ، وهذا الذى ذكرناه ممكنُ الوجود ، وليس فى دَفْعه الا مجردُ الاستبعاد

الثانى ـ هو أن يقال :الحركة قسرية ، ومبدؤها ارادة اللّٰه تعالىٰ ، فانا نقول :حركة الحجر الى أسفل أيضًا قسرية ، تحدُث بخلق اللّٰه تعالىٰ فيه الحَرَكَةَ ، وكذا القول فى سائر حَرَكات الأجسام ، التى ليست حَيَوانية ....فيبقىٰ استبعادُهم أن الارادة لِمَ اختصت به ؟ وَسائرُ الأجسام تُشارِكها فى الجسمية ـ

فقد بيَّنا أن الارادة القديمة ، مِنْ شانها تخصيصُ الشيء عن مثله ، وأنهم مضطرّون الى اثبات صفة هذا شأنها ، فى تعيين جهة الحركة الدورية ، وفى تعيين موضع القُطُب والنقطة ، فلا نُعيده ـ

اول: ـ ہم فرض کرتے ہیں کہ فلک کی حرکت قہری ہو ، یعنی کسی ایسے دوسرے جسم کے قہر وغلبہ سے جو فلک کی حرکت کو چاہتا ہو ، اور اسے دائما گردش میں رکھے ، اور وہ جسمِ محرّک نہ کُرہ ہو نہ افلاک کو محیط ، تو خود فلک نہ ہوگا ، اِس سے فلسفیوں کا یہ قول باطل ہو جائے گا کہ ـ ''فلک کی حرکت ارادی ہے اور فلک ذی روح وذی حیات ہے'' ـ یہ مفروض جو ہم نے پیش کیا ممکن الوجود ہے ، اور اِس کے رد میں اُن کے پاس استبعادِ مجرد کے سوا کچھ نہیں ، [اور استبعادِ مجرّد استحالۂ عقلی نہیں]

ثانی: ـ یہ کہیں کہ فلک کی حرکت قسری ہے ، اور اُس کا مبدأ ہے ارادۂ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا ، کیونکہ ہم تو یہ مانتے ہیں کہ پتھر کی نیچے کو حرکت بھی قسری ہے ، اللہ تعالیٰ کے پیدا فرمانے سے وہ حرکت پتھر میں حادث ہوتی ہے ، اور یہی ہم مانتے ہیں اجسامِ غیر ذی روح کی تمام حرکات میں [کہ وہ قسری ہیں]

باقی رہا فلسفیوں کا استبعاد ، کہ ارادہ خاص جسمِ فلک ہی کی حرکت کا کیوں ہوا؟......جب کہ باقی اجسام بھی جسمیت میں افلاک کے ساتھی شریک ہیں۔

تو ہم مسئلۂ اولیٰ میں ثابت کر چکے ہیں کہ ـ ''ارادۂ قدیمہ کی شان ہے شَی کو اُس جیسی دیگر اشیاء سے تخصُّص وامتیاز عطا فرمانا'' ـ (۱) اور یہ بھی دکھا چکے ہیں کہ ـ فلسفی جو افلاک کی گردش کے لیے ، شرق یا غرب ایک خاص جہت کی تخصیص مانتے ہیں ، نیز گردش کے لیے فلک کے بزعم خویش غیر متناہی نقطوں میں سے ، خاص شمالی وجنوبی دو نقطوں کے قطب ہونے کی تخصیص مانتے ہیں

---

(۱) دیکھو ص ۵۶ ـ لمّا تَساوَتْ نسبةُ القدرة الى الضدّين ، ولم يكن بُدٌّ مِنْ مُخصِّص يخصّص الشيءَ عن مثلهٖ فقيل : للقديم ـ وراءَ القُدرة ـ صِفَةٌ مِن شأنها تخصيص الشيء عن مثلهٖ

Marfat.com

والقول الوَجيز ، أن ما استبعدوه فى اختصاص الجسم ، بتعلق الارادة به ، من غير تميّزٍ بصفة ، ينقلب عليهم ، فى تميّزه بتلك الصفة ، فانا نقول :ولِمَ تميّزَ جسمُ السماء بتلك الصفة ، التى بها فارَقَ غيرَه من الأجسام ، وسائرُ الأجسام أيضًا أجسام ، فلِمَ حصَل فيه مالم يحصُل فى غيره ؟! فان عُلِّل ذلك بصفة أخرىٰ ، تَوَجَّهَ السؤال فى الصفة الأخرىٰ ، وهكذا ، يتسلسل الى غير نهاية ، فيُضطرّون بالآخرة الى الحكم بالارادة ، وأن فى المبادىء ما يميّز الشىء عن مثله ، ويُخصِّصه بصفة عن أمثالها ـ

اس تخصیص کے لیے خود انہیں ..... اسی شان کی صفتِ ارادہ ..... ماننے بغیر چارہ نہیں ، وہ ساری تفصیل اب ہم دہرائیں گے نہیں (۱) خلاصہ یہ کہ اُن کا استبعاد پلٹ کر انہیں کے سر جاتا اور انہیں کے گلے کا ہار بنتا ہے کہ ـ ''ایک جسم کو یہ تخصیص ملی ، کہ ارادہ خاص اُسی سے متعلق ہوا ، جب کہ اُس میں ایسی کوئی صفت نہیں تھی ، جو اُسے دیگر اجسام کی صف سے اونچا کردے'' ـــ اِسے ان لوگوں نے بعید جانا ، اور کہا ..... جسم کو یہ تخصیص کیوں ملی؟ ..... **ہم کہتے ہیں** جسم میں اگر ایسی صفت تھی ، جو دیگر اجسام سے اُسے ممتاز کردے ، تو یہ تخصّصِ صفت اسی جسم کو کیوں ملا؟

واضح تر کہوں ـ [تم نے جس صفت کو فلک کے لیے مبدأ حرکت ٹھہرایا ، اور مُحرّک قریب قرار دیا ، اور بزعم شما دیگر اجسام کے برخلاف وہ گردشِ افلاک کی داعی ہوئی ، غرضیکہ] جو صفت جسم فلک اور دیگر اجسام میں مابہ الامتیاز ہوئی ، وہ خاص جسمِ فلک کی کیوں ہوئی؟ ..... جب کہ باقی اجسام بھی جسم ہیں ، تو جو اوروں میں نہیں ہوا جسم فلک میں کیوں ہوگیا؟ ـ اگر اس کی وجہ کسی دوسری صفت کو ٹھہرائیں ، کہ وہ جسمِ فلک میں موجود تھی ، اس لیے یہ صفت خاص جسم فلک کی ہوئی ـ تو یہی سوال اُس دوسری صفت پر آئے گا ، اور اسی طرح یہ سلسلہ کہیں نہ رُکے گا ، تو بالآخر وہ مجبور ہیں کہ ازلی صفتِ ارادۂ الٰہی کا اعتراف کریں جَلَّ وَعَلَا تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ ، اور کہیں کہ آغاز میں وہ شی ہے ، جو ایک چیز کو اس کی ہم چشموں پر ترجیح دیتی ہے ، اور چیز کو ایک صفت کا خلعتِ خصوصی پہنا کر ہمسروں سے اُسے تخصّص وامتیاز عطا فرماتی ہے (۲)

ثالث : ـ مانا کہ فلک میں خاص صفت تھی جو مبدأ حرکت ہوئی جیسے پتھر کے نیچے گرنے میں فلسفی مانتے ہیں ،

---

(۱) دیکھو ص ۶۲ اور ص ۶۵ (۲) یا یہ معنی ہے کہ ـــ اور چیز میں دیگر صفات کے مقابل ایک صفت کو ترجیح دیتی ہے ، حالانکہ وہ سب صفتیں فی نفسہ ایک جیسی تھیں ـــ **وَجِیز** : بمعنی مُوْجَز یعنی مختصر ، ایجازِ کلام : بات کو مختصر کرنا [ق] **اِضْطَرَّہٗ اِلَیْہِ اَمْرٌ** اَحْوَجَہٗ وَاَلْجَاہُ ، فَاضْطُرَّ [ق] : ایک معاملے نے فلاں کو اس بات پر مجبور کیا تو وہ مجبور ہوگیا

Marfat.com

الثالث ، هو انا نسلم أن السماء ، اختصّت بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ، كما اعتقدوها في هُوِيّ الحَجَر الى أسفل ، الّا أنها لا تشعُر بها ، كالحجر ۔

وقولهم :ان المطلوب بالطبع ، لا يكون مهروباً منه بالطبع ، فتلبيس ، لأنه ليس ثمّ ، أماكنُ متفاضلةٌ بالعدد عندهم ، بل الجسم واحد ، والحركة الدورية واحدة ، فلا للجسم جزءٌ بالفعل ، ولا للحركة جزءٌ بالفعل ، وانما تتجزّأ بالوهم ، فليست تلك الحركة ، لِطَلَب مكان ، ولا لِلْهَرَب من مكان ، فيمكن أن يُخلَق جسمٌ ، في ذاته معنىً يقتضي حركة دورية ، وتكون الحركة نفسُها ، مقتضىٰ ذلك المعنى ، لا أن مقتضَى المعنىٰ طَلَبُ المكان ، ثم تكون حَرَكةٌ للوصول اليه ۔

وقولكم :ان كل حركة ، فهي لطلب مكان ، أو هَرَبٍ منه ، اذا كان ضَرورياً ، فكأنكم جعلتم طلب المكان ، مقتضَى الطبع ، وجعلتم الحركةَ غيرَ مقصودة في نفسها ، بل وسيلةً اليه ، ونحن نقول :لا يبعُد ، أن

مگر ہوسکتا ہے فلک کو پتھر کی طرح اپنی حرکت کی خبر نہ ہو [یعنی حرکتِ فلک طبعی ہو]

اور اس کے ابطال کی دلیل میں اُن کا یہ کہنا کہ ـــ ''مہروب بالطبع مطلوب بالطبع نہیں ہوتا'' ـــ تو یہ اندھیری ڈالنا ہے ، اس لیے کہ وہاں وہ ایسے اماکن مانتے ہی کب ہیں جو گنتی میں ایک دوسرے پر بڑھے ہوئے ہوں ، بلکہ جسم ایک ، حرکتِ دَوری ایک ، تو نہ جسم کا بالفعل کوئی جز ، نہ حرکت کا ، تجزّی جو کچھ ہے صرف وہم میں ہے ، تو جب وہاں اماکنِ متفاصلہ بالعدد ہیں ہی نہیں ، تو حرکتِ فلک نہ کسی مکان کی چاہت میں ہوگی ، نہ کسی مکان سے فرار کے لیے ـــ اور یہ کچھ محال نہیں ، کیونکہ یہ بات حدامکان میں ہے کہ کوئی جسم ایسا پیدا کیا جائے ، جس کی ذات میں وہ معنیٰ ہو ، جو حرکتِ دوری کو مقتضی ہو ، اور خود حرکتِ دوری ہی اُس معنیٰ کا مقتضیٰ ومطلوب ہو ، یہ نہیں کہ اُس معنیٰ کا مقتضا ومطلوب تو مکانِ موافق کی طلب ہو ، اور حرکت خود مطلوب ومقصود نہ ہوکر ، صرف مکانِ موافق تک رسائی کا ذریعہ ووسیلہ ہو

اور اِسی دلیل میں تمہارا کہنا کہ ـ ''حرکت جو بھی ہوگی کسی مکان کی چاہت میں ہوگی یا کسی مکان سے فرار کے لیے ہوگی'' ـــ یہ اگر ضروری ہے یعنی اِس کے سوا ناممکن ہے ، تو گویا تم نے مکان کی چاہت کو طبیعت کا مقتضیٰ ٹھہرایا ، اور حرکت کو فی نفسہٖ غیر مقصود ٹھہرا کر صرف وسیلۂ مقصود قرار دیا ـــ ہم کہتے ہیں ، کیا بعید ہے کہ حرکت ہی خود مقتضیٰ ہو ، شوقِ مکان مقتضا نہ ہو ، تو اس میں کیا استحالہ ہے؟

هَوَى (ض) الشيءُ هَوِيًّا هُوِيًّا :سَقَطَ مِنْ عُلْوٍ اِلىٰ سُفْلٍ [ق] : کسی چیز کا اوپر سے نیچے گرنا

Marfat.com

تكون الحركة نفسَ المقتضى ، لا طلبَ المكان ، فما الذى يُحيل ذلك ؟!

فاستبان أن ما ذكروه ، اِنْ ظُنّ أنه أغلَبُ من احتمال آخر ، فلا يُتيقّن قطعًا ، انتفاءُ غيره ، فالحكم على السماء بأنها حَيَوان ، تحكّمٌ مَحْضٌ ، لا مُسْتَنَدَ له ۔

المسئلة الخامسةَ عَشَرَةَ

فى ابطال ما ذكروه من الغَرَض المُحرّك للسماء

وقدقالوا :ان السماء مُطيعة للّٰه تعالىٰ ، بحَرَكتها ، متقرّبةٌ اليه ، لأن كل حركة بالارادة ، فهى لغَرَض ، اذ لا يُتصورأن يصدُر الفعل والحركة من حَيَوان ، الّا اذا كان الفعل أولىٰ به من التَرْك ، والّا فلو استوى الفعل ، والترك ، لَمَا تُصوِّر الفعل ۔

ثم التقرُّب الى اللّٰه تعالىٰ ، ليس معناه طَلَبُ الرِضىٰ ، والحَذَرُ من السَخَط ، فان اللّٰه تعالىٰ يتقدّس عن السُخْط

لہذا واضح ہوا کہ دربارۂ گردشِ افلاک جو کچھ فلسفیوں نے بیان کیا ، اُس کا دیگر احتمالات سے راجح ہونا مظنون ہوتو بھی دیگر احتمالات کے انتفاء کا یقین ہرگز نہیں ہوگا ، توافلاک پر ذی روح ہونے کا فلسفی حکم نرا تحکّمِ بلادلیل ہے

مسئلۂ خامس عشر۔۱۵

جوغرض فلک کوگردش پر باعث فلسفی بتاتے ہیں اُس کا ابطال

فلسفی کہتے ہیں فلک اپنی گردش سے طاعتِ الٰہی تعالیٰ شانُہٗ میں ہے اور اُس سے قرب کا متلاشی ، کیونکہ جو حرکت بھی ارادی ہو وہ کسی غرض کے لیے ہوتی ہے ، اس لیے کہ کسی بھی ذی روح سے فعل وحرکت کا صدور اُسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ فعل اُس کے حق میں ترک سے اولیٰ ہو ، ورنہ فعل وترک یعنی کرنا اور باز رہنا دونوں برابر ہوں تو ایسی صورت میں فعل متصوَّر نہیں

پھر تقرُّبِ الٰہی یعنی جستجوئے قُربِ الٰہی کا معنیٰ ــ ''رضا چاہنا اور ناراضگی سے ڈرنا'' ــ نہیں ہے ، کیوں اللہ تعالیٰ غضب ورضا سے پاک ہے ، یہ الفاظ اگر بولے بھی جاتے ہیں تو براہِ مجاز اِن سے کنایۃً مراد ہوتا ہے ''عذاب کا ارادہ فرمانا''

حَرَكَةٌ بفتحتين (ك) : جنبش [ص ق]: ہلنا **تَقَرُّب**: نزدیکی چاہنا ــ يتقربون بها [اى الصلوة] الى اللّٰه تعالىٰ ، اى يَطْلُبُون القُرْبَ منه بها [ت]: وہ نماز سے اللہ تعالیٰ کی نزدیکی ڈھونڈ ھتے ہیں **الحِذْرُ** بالكسر ويُحَرَّكُ [يعنى:الحَذَر] (س) :الخِيفة ، و رَجّحَ بعضُ التحريكَ [يعنى الحَذَرُ] [ق ت] :ڈرنا **السُخْط** ، بالضم و بفتحتين (س) : خشم گرفتن وهو خلاف الرِضا [ص ق] : ناراضگی ، غضب

Marfat.com

والرِضیٰ ، وان اُطلِقتْ هذه الألفاظ ، فعلی سبیل المجاز ، یُکنٰی بها ، عن ارادة العِقاب ، وارادةِ الثواب ــــ
ولایجوز أن یکون التقرب ، بطَلَب القُرب منه في المکان ، فانه محال ....فلا یبقیٰ الّا طَلَبُ القُرْب منه في الصفات ، فان الوجودَ الأکمل ، وجودُه ، وکل وجود فبالاضافة الی وجوده ناقص ، وللنُقصان دَرَجات وتَفاوُت ، فالمَلَکُ أقرب الیه صفةً لا مکانًا ، وهو المراد بالملا ئکة المُقرَّبین ، أعنی الجواهر العقلیة ، التي لا تتغیر ، ولا تَفنیٰ ، ولا تستحیل ، وتعلم الأشیاء علی ما هي علیه ، والانسان کُلَّما ازْدَادَ قُربًا ، من الملا ئکة في الصفات ، ازداد قربًا من الله تعالیٰ ، ومُنتهیٰ طَبَقة الآدَمِیِّین ، التشبّه بالملا ئکة۔

''ثواب کا ارادہ فرمانا'' ــــ اور یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ تقرب یوں ہو کہ مکان میں اُس سے نزدیکی چاہیں ، کہ یہ محال ہے
اب رہ جاتا ہے صرف یہ معنیٰ کہ ــ ''صفات میں اس سے نزدیکی چاہیں'' ــ کہ وجودِ اکمل اُسی کا وجود ہے ، اور ہر وجود اُس کے وجود کی بہ نسبت ناقص وکمتر ہے ، کمتری کے بھی مختلف درجے ہیں ، چنانچہ فرشتے اُس سے مکان میں تو نہیں [کہ وہ مکان سے پاک ہے] ہاں صفت میں زیادہ قریب ہیں ، اور ملائکہ مُقرَّبین سے وہی مراد ہیں ، یعنی جواہرِ عقلیہ جن میں نہ تغیر ہوتا ہے نہ بدلاؤ اور نہ وہ فنا ہوں گے وہ تمام اشیاء کو حقیقتِ واقعیہ کے مطابق جانتے ہیں (۱) انسان صفات میں فرشتوں سے جتنا زیادہ قریب ہوگا اتنا ہی اللہ تعالیٰ سے قریب ہوگا ، منتہا طبقۂ انسانی کا یہی تشبہ بالملائکہ ہے

کنیٰ به عن کذا (ض، ن) کِنایةً بالکسر [ق] **الکِنایَةُ** عِندَ عُلَماءِ البَیَان اَنْ یُعَبَّرَ عَنْ شَیءٍ بلفظٍ غیر صَرِیْحٍ فِی الدَّلالَةِ عَلَیْهِ
[ت] : کسی معنیٰ کی ایسے لفظ سے تعبیر کرنا جو اُس معنی پر دلالت میں صریح نہ ہو ــــ جیسے ''ارادۂ ثواب'' کی تعبیر لفظ ''رضا'' سے **فَنَاء** (س ف) : عُدِمَ [ق] ختم ہوجانا ــ فتح سے نادر ہے [ت]

حاشیہ ازمقامع الحدید

(۱) اس پر ایک مختصر حاشیہ مسئلہ حادی عشر میں ص ۳۴۹ پر گذرا ، یہاں امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہُ کے افادات ملاحظہ کریں ، مقامع الحدید میں فرمایا عقولِ عشرہ کا تمام نقائص وقبائح سے مقدس ومنزہ ، اور اُن کے علم کا تام ومحیط باحاطۂ تامہ ہونا نقل کیا ــ یہاں تک کہ کوئی ذرہ ذراتِ عالم سے اُن پر مخفی رہنا ممکن نہیں'' ــ یہ خاص صفت حضرت عالمُ الغیب والشهادة کی ہے جَلَّ وَعَلَا ــ قال الله تعالیٰ

وَمَا یَعْزُبُ عَنْ رَّبِّکَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِی الْاَرْضِ وَلَا فِی السَّمَآءِ [پ۱۱ع۱۲]	نہیں چھپتی تیرے رب سے ذرہ برابر چیز زمین میں اور نہ آسمان میں

اور اس کا غیر خدا کے لیے ثابت کرنا قطعاً کفر ــ العِــزَّةُ لِلّٰہِ ! اس **عدمِ امکان** کو مسلمان غور کرے کہ کیسا کفرِ واشگاف ، اور کتنے صریح

Marfat.com

نصوصِ قرآنیہ کا خلاف ہے ۔قال تعالیٰ

وَمَا يَعْلَمُ جُنُوْدَ رَبِّكَ اِلَّا هُوَ [پ۲۹ع۵] | کوئی نہیں جانتا تیرے رب کے لشکروں کو اُس کے سوا

وقال تعالیٰ ـــــ اِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ [پ۲۵ع] | اُسی کی طرف پھیرا جاتا ہے علم قیامت کا۔

وقال تعالیٰ

وَيَقُوْلُوْنَ مَتٰى هٰذَا الْوَعْدُ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ قُلْ اِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللّٰهِ وَاِنَّمَآ اَنَا نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ [پ۲۹ع۲] | کافر کہتے ہیں یہ قیامت کا وعدہ کب ہے اگر تم سچے ہو۔تو فرما اُس کا علم تو خدا ہی کو ہے۔اور میں تو یہی ڈر سنانے والا ہوں صاف صاف۔

وقال تعالیٰ

لَا يُحِيْطُوْنَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖٓ اِلَّا بِمَا شَآءَ [پ۳ع۲] | نہیں گھیرتے اُس کے علم سے کچھ ، مگر جتنا وہ چاہے۔

وقال تعالیٰ حکایةً عن مَلٰئِکتِهٖ :۔

سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ [پ۱ع۴] | پاکی ہے تجھے ہمیں کچھ علم نہیں مگر جتنا تو نے ہمیں سکھایا بے شک تو ہی ہے دانا ، حکمت والا۔

سبحٰن اللّٰہ ! متفلسفہ کہتے ہیں کہ ”عقولِ عشرہ“ **ملٰئکہ** سے عبارت ہے ، اگر چہ یہ بات **محض غلط** ، کہ جو امور وہ بے عقول اِن دس عقول کے لیے ثابت کرتے ہیں ، صفاتِ ملٰئکہ سے اصلاً علاقہ نہیں رکھتے

وَلَا اَكْذَبَ مِمَّنْ كَذَّبَهُ الْقُرْاٰنُ | [جسے قرآن جھوٹا ٹھہرائے اُس سے بڑھ کر جھوٹا کون]

بلکہ یہ صرف اُن سفہاء کے اوہامِ تراشیدہ ہیں جن کی اصل نام کو نہیں

اِنْ هِيَ اِلَّآ اَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوْهَآ اَنْتُمْ وَاٰبَآؤُكُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطٰنٍ [۲۷ع۵] | وہ تو نہیں مگر کچھ نام کہ تم نے اور تمہارے باپ دادا نے رکھ لیے ہیں اللہ نے ان کی کوئی سند نہیں اُتاری [کنزالایمان]

تاہم اگر مان بھی لیں ، اور یوں سمجھیں کہ مشرکینِ عرب نے شانِ اَملاک میں غلو کے ساتھ تفریط بھی کی۔کہ اُنھیں عورتیں ٹھہرایا ـــ کفارِ یونان نے وہ افراطِ خالص نباہا کہ اوصافِ خَلق سے متعالی بتایا ـــ تو اب اِس آیہ کریمہ سے اُن عقول کی حالت ادراک کیجئے۔

کس طرح اِن احمقوں کو جھٹلاتے ، اور اپنے مالک کے حضور اپنے عجز و بے علمی کا اقرار لاتے ، اور پاکی و قدوسی اُس کے وجہ کریم کے لیے خاص ٹھہراتے ہیں ـــ صَدَقَ اللّٰہ تعالیٰ

سَيَكْفُرُوْنَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُوْنُوْنَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا [پ۱۶ع۸] | کوئی دم جاتا ہے کہ وہ اُن کی بندگی سے منکر ہونگے اور ان کے مخالف ہو جائیں گے [کنزالایمان]

Marfat.com

واذا ثبت أن هذا معنى التقرب الى الله تعالىٰ ، وأنه يرجع الىٰ طَلَبِ القُرْب منه فى الصِفات ، وذلك لـلآدَمِىّ ، بأن يعلم حقائق الأشياء ، وبأن يَبقىٰ بعد موته ، بَقاءً مُؤبّدًا ، على أكمل أحواله الممكنة له ، فان البقاء على الكمال الأقصىٰ هو لله تعالىٰ ، والملائكةُ المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال ، فهو حاضر معهم فى الوجود ، اذ ليس فيهم شيء بالقُوّة ، حتى يخرُج الى الفعل ، فَإذَنْ كمالُهم ، فى الغاية القُصْوى ، بالاضافة الى ما سِو ى الله تعالىٰ ۔

والملائكة السماوية ، هى عبارة عن النفوس المُحرِّكة للسمٰوات ، وفيها ما هو بالقُوّة ، وكمالا تُها منقسمة ، الى ماهو بالفعل ، كالشكل الكُرِىّ والهَيْأةِ ، وذلك حاضر ، والى ماهو بالقُوّة ، وهو الهيئة

جب ثابت ہوا کہ یہ ہیں معنی تقرب الی اللہ کے تبارك و تعالیٰ ، جس کا خلاصہ ہے صفات میں اس سے قرب چاہنا ، اور اِس کی سبیل انسان کے لیے یہ ہے کہ اشیاء کی حقیقتیں جانے ، اورمرنے کے بعد جو زیادہ سے زیادہ کامل حالت اُس کے حق میں ممکن ہے اُس پر ہمیشہ ہمیش زندہ رہے ، کیوں کہ غایت درجہ کمال پر بقاء صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہے ، اور ملائکہ مُقرّبین کے لیے جو کمال بھی ممکن ہے سب ان کے ساتھ بالفعل موجود ہے ، کہ ان میں کوئی چیز بالقوہ نہیں حتی کہ آئندہ بالفعل ہو ، لہٰذا اُن کا کمال تمام مَاسِوَی اللہ سے بہت آگے کی حد پر ہے۔

ملائکہ سماوی اُنہی نفوس وارواح کا نام ہے جو افلاک کو گردش دیتے ہیں ، افلاک میں کچھ باتیں بالقوہ ہیں اور فلک کے کمالات دو قسم کے ہیں ① کمال بالفعل:۔ جیسے شکلِ کروی اور ہیئت ، یہ بالفعل موجود ہیں ، اور ② کمال بالقوۃ:۔

إعلام بقواطع الاسلام میں ہے

مَنِ ادَّعىٰ عِلْمَ الْغَيْبِ فِىْ قَضِيَّةٍ اَوْ قَضَايَا لَا يَكْفُرُ وَمَنِ ادَّعىٰ عِلْمَهٗ فِىْ سَائِرِ الْقَضَايَا كَفَرَ

[جو کسی ایک واقعہ یا چند واقعات میں علمِ غیب کا دعویٰ کرے کافر نہ ہوگا ، اور جو تمام واقعات میں علمِ غیب کا دعویٰ کرے کافر ہے]

اوراسی میں علمائے حنفیہ سے ، کفرِ متفق علیہ کی فصل میں منقول:۔

اَوْ وَصَفَ مُحْدَثًا بِصِفَاتِهٖ اَوْ اَسْمَائِهٖ ــــ الخ

[یا کسی مخلوق کے لیے صفاتِ الٰہیہ یا اسمائے الٰہیہ میں سے کوئی نام یا صفت مانے تو کافر ہے]

[مقامع الحدید ص ۳۳ تا ۳۵]

البَقَاءُ (س) :ثَباتُ الشيءِ عَلىٰ حَالَتِهِ الْاُوْلىٰ ، وهو ضِدُّ الفَنَاءِ [ق ت] : شی کا اپنی حالت سابقہ پر برقرار رہنا ، یہ فَناء کی ضد ہے

اَلْقُصْوىٰ : الغَايَةُ الْبعِيْدَة [ق] : دور کی حد

Marfat.com

فی الوَضْع ، والأَيْن ، وما من وضع معين الا وهو ممكن له ، ولكن ليس له سائر الأوضاع بالفعل ، فان الجمع بين جميعها ، غير ممكن ، فلمّا لَمْ يمكنها استيفاءُ آحاد الأوضاع على الدوام ، قَصَدَتْ استيفاءَ ها بالنوع ، فلا يزَال يطلُب وَضْعًا ، بعد وضع ، وأيْنًا بعد أين ، ولا ينقطِع قَطُّ ، هذا الامكان ، فلا تنقطع هذه الحركات ، وانما قَصْدُه التشبه بالمبدأ الأول فى نَيْل الكمال الأقصىٰ ، على حسب الامكان فى حقه ، وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالىٰ .... **وقد حصل لها التشبه من وجهين :**

احدهما :استيفاء كل وضع ممكن له ، بالنوع ، وهو المقصود بالقصد الأول .... **والثانى** :ما يَترَتّب على حركته ، من اختلاف النِسَب ، فى التثليث ، والتربيع والمقارنة ، والمقابلة ، واختلاف الطوالع ، بالنسبة الى الأرض ، فَيَفيض منه الخير على ماتَحْتَ فَلَكِ القَمَر ، ويحصُل منه هذه الحوادث كلها ، فهذا وجه استكمال النفس السماوية .... وكل نفس عاقلة ، فمُتشوّقةٌ الى الاستكمال بذاتها ۔

یہ افلاک کی ہیئتِ وضعی واَینی ہے ، اور کوئی وضعِ معین ایسی نہیں جو فلک کے لیے ممکن نہ ہو ، لیکن تمام اوضاع اُسے بالفعل حاصل نہیں ، کیونکہ تمام اوضاع جمع کر لینا فلک کے لیے ممکن نہیں ، تو جب افرادِ اوضاع کو پورے لے لینا کہ ایک بھی باقی نہ رہ جائے فلک کو کبھی بھی ممکن نہیں ، تو اس نے چاہا کہ بروجہ نوعی تمام افرادِ اوضاع کا استیعاب کرے ، لہذا برابر ایک وضع کے بعد دوسری وضع اور ایک این کے بعد دوسرے این کا جویاں رہے گا ، اور یہ امکانِ استیعاب بروجہِ نوعی کبھی ختم نہ ہوگا ، تو سلسلۂ گردش بھی ختم نہ ہوگا ، اور افلاک کی غرض صرف یہ ہے کہ جہاں تک اُن کے لیے ممکن ہے ، منتہائے کمال تک رسائی میں مبدأِ اول سے مشابہت پیدا کریں ، اور یہی معنیٰ ہے ملائکہ سماوی کے طاعتِ الٰہی جلَّ وَعلَا بجالانے کا۔

یہ تشبہ انہیں دو طرح سے حاصل ہے .... **اول:۔** جو وضع بھی اُن کے لیے ممکن ہے سب کا بروجہِ نوعی احاطہ ، یہی مقصود بہ قصدِ اوّلی ہے .... **ثانی:۔** وہ جو اُن کی گردش پر مترتب ہوتا ہے ، کہ تثلیث و تربیع و مقارنت و مقابلہ میں فلک جو نسبتیں بدلتی ہیں ، نیز طوالع میں زمین کی بہ نسبت جو اختلاف ہوتا ہے کہ وہ کبھی طلوع ہوتے ہیں اور کبھی غروب ، تو اس سے فلکِ قمر کے ماتحت عالم پر خیر کا فیضان ہو کر یہ تمام حوادث وجود میں آتے ہیں ، یہ ہے نفوسِ افلاک کے لیے کمال حاصل کرنے

اوفىٰ فُلَانًا حَقَّهُ :اَعْطَاهُ وَافِيًا **فَاسْتَوْفَاهُ** [ق] : اُس نے فلاں کو اُس کا پورا حق دیا تو فلاں نے اپنا پورا حق لیا **استکمال** کامل کرنا ، کامل کرنے کو چاہنا۔ اَكْمَلَهُ اِسْتَكْمَلَهُ كَمَّلَهُ اَتَمَّهُ وَجَمَّلَهُ [ق]: فلاں نے اسے کامل کیا اور بھرپور بنایا۔ استکمال : تمام کردن خواستن [ص] :، کامل کردگی چاہنا

Marfat.com

والاعتراض ، على هذا هو أن فى مقدمات هذا الكلام ، ما يمكن النزاع فيه ، ولكِنّا لا نُطوّل به ، ونعُود الى الغَرَض الذى عَيَّنتمُوه آخرًا ، ونُبطِله من وجهين :

أحدهما :أن طلبَ الاستكمال بالكون ، فى كل أين يمكن أن يكون له ، حَماقةٌ ، لا طاعةٌ ، وما هذا اِلّا كانسان ، لم يكن له شُغل ، وقد كَفَى المَؤُونَةُ فى شَهَواته ، وحاجاته ، فقام وهو يدور فى بَلَدٍ أو بَيْت ، ويَزعُم أنه يَتقرَّب الى اللّٰه تعالىٰ ، فانه يستكمل ، بأن يُحصِّل لنفسه ، الكونَ فى كل مكانٍ أمكن ، وزعَم أن الكون فى الأماكن ممكن لى ، ولست أقدِر على الجمع بينها بالعدد ، فَأَستَوْفِيه بالنوع ، فإنّ فيه استكمالًا وتقرُّبًا ، فيُسَفَّهُ عقلُه فيه ، ويُحمَل على الحَماقة ، ويقال :الانتقال من حَيِّزٍ الى حيز ، ومن مكان الى مكانٍ ، ليس كَمَا لًا يُعْتَدّ به ، أو يُتشوَّف اليه ، ولا فَرْقَ بين ما ذكروه ، و بين هذا

کی صورت ۔ اور ہر نفسِ ذی عقل اپنی ذات کو کامل بنانے کا شائق ہوتا ہے

اعتراض:۔ اس پر یہ ہے کہ اِس کلام کے مقدمات میں بہت سی وہ باتیں ہیں جن میں نزاع کیا جاسکتا ہے ، لیکن ہم اُن میں نزاع سے بحث کو طول نہ دے کر ، اُس غرض کی طرف رُخ کرتے ہیں جسے آخر میں تم نے متعین کیا ، اور اُسے دو طرح سے باطل کرتے ہیں

اول:۔ جس جس اَین میں ہونا ممکن ہے سب میں ہو کر اپنی تکمیل کا جویاں ہونا طاعت نہیں حماقت ہے ، اس کی مثال بالکل ایسی ہے ۔ جیسے کسی انسان کو کوئی مصروفیت کوئی کام نہ ہو ، اور اُس کی چاہتوں حاجتوں کے لیے کافی گذر اوقات اُس کے پاس موجود ہو ، وہ اٹھے اور کسی شہر یا مکان میں چکر لگانا شروع کر دے ، اور زعم یہ کرے کہ میں اللہ تعالیٰ کا قُرب چاہ رہا ہوں ، کیونکہ ہر ممکنہ جگہ اپنے وجود کی نمود کر کے کمال حاصل کر رہا ہوں ، اور دماغ میں یہ ہو کہ یکے بعد دیگرے ہر جگہ موجود ہو جانا میرے لیے ممکن ہے ، اور یکبارگی سب جگہ موجود ہونا میرے بس میں نہیں ، لہذا بروجہِ نوعی سب جگہ ہولوں ، کہ اس میں تکمیلِ نفس اور تقرُّبِ الٰہی ہے ۔ تو اِس چکر میں وہ احمق کہلائے گا ، اور اُس کی یہ حرکت حماقت پر محمول ہوگی ، عُقلا اُس سے کہیں گے ایک حَیِّز سے دوسرے حیز ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہو جانا کوئی لائق شمار یا قابلِ رشک

مَؤُونَة :قُوت [ق] :اى ما يُمسِكُ الرَمَقَ مِن الرِّزق [ت] : وہ خوراک جس سے انسان کی زندگی برقرار رہے ، مَؤُونت بفتح میم وضم ہمزہ : مایحتاج معیشت چوں نفقہ و کسوت [غ] : زندگی کے حوائج جیسے کھانا کپڑا **سَفَّهَهُ** : نَسَبَهُ اِلَى السَفَهِ [ق ت] : کسی کو سفیہ کہنا

Marfat.com

والثانی ، هو أنا نقول :ما ذكرتموه من الغَرَض ، حاصل بالحَرَكة المغربية فلِمَ كانت الحركة الأُولىٰ مشرقية ؟!وهّلا كانت حركات الى جهة واحدة !! فان كان فى اختلافها غَرَض ، فهّلا اختلفت بالعكس !!فكانت التى هى مشرقيةٌ مغربيةً ، والتى هى مغربيةٌ مشرقيةً ، فان كل ماذكَرتُمُوه من حُصول الحوادث ، باختلاف الحركات ، من التثليثات والتسديسات وغيرِها يحصُل بعكسه ، وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والأيُون ، كيف !! ومن الممكن لها الحركة الى الجهة الأُخرىٰ ، فمابالها لا تتحرك مرة من جانب ، و مرة من جانب ، استيفاءً لِمَا يمكن لها ، اِنْ كان فى استيفاءِ كلِّ ممكن كمالٌ

فدل أن هذه خَيالات لا حاصل لها ، وأسرارُ مَلَكُوت السموات ، لا يُطّلع عليها ، بأمثال هذه التخيلات ، وانما يُطلِع اللّٰهُ عليها ، أنبياءَ ه ، وأولياءَ ه ، على سبيل الْاِلْهام ، لا على الاستدلال ، ولذلك عَجَزَ الفلاسفة من عند آخرهم ، عن بيان السبب فى جهة الحركة ، واختيارها

کمال نہیں ــــ حقیقت یہ ہے کہ فلسفیوں کی مذکورہ سوچ بالکل ایسی ہی ہے ، اُس میں اور اِس میں کچھ فرق نہیں ہے

ثانی:۔ جوغرض گردشِ فلک کی تم بتاتے ہووہ حرکتِ غربی سے بھی حاصل ہوگی ، توفلکِ اقصیٰ کی حرکت شرقی کیوں ہوئی ؟..... اور سب آسمانوں کی حرکتیں ایک ہی سمت کو کیوں نہیں ہوئیں؟.....اوراختلافِ جہت میں کوئی غرض تھی ، تواختلاف اس کے برعکس کیوں نہ ہوا؟.....کہ جس کی گردش شرقی ہے غربی ہوتی ، جس کی غربی ہے شرقی ہوتی ؟.....کیوں کہ جو کچھ تم نے بتایا ، یعنی حرکات میں تثلیثات وتسدیسات وغیرہ کے اختلاف سے حوادث کا وقوع میں آنا ، وہ اس کے برعکس سے بھی حاصل ہوگا ، یونہی تمام اوضاع وامکنہ کا استیعاب جو بتایا ، وہ اِس اختلاف کے برعکس اختلاف سے بھی حاصل ہوگا ، اور کیسے نہیں ہوگا ، جب کہ افلاک کے لیے دوسری سمت کو چلنا بھی ممکن ہے ، تو انہیں کیا ہوا ، کہ ایک مرتبہ اِدھر سے اور دوبارہ اُدھر سے نہیں چلتے ، تاکہ اپنے لیے ممکن ہر وضع واَین کی تکمیل کرلیں ، اگر ہر ممکن وضع واین کی تکمیل کرلینے ہی میں کمال ہے

لہذا ثابت ہوا کہ یہ ایسے خیالات ہیں جن کا حاصل کچھ نہیں ، اور اِس قسم کے تخیلات سے **مَلَکُوتِ سمٰوات کے بھیدوں** اور سلطنتِ آسمانی کے رازوں پر **آگاہی اللہ تعالیٰ صرف اپنے انبیاء واولیاء کو دیتا ہے۔**

المَلَكُوتُ مُحَرَّكَةً ، مِنَ الْمُلْكِ ، مُخْتَصٌّ بِمُلْكِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ [ق ت] : بادشاہی اللہ پاک کی **اِطّلاع** : آگاہ کرنا ۔ اَطْلَعَهٗ عَلیٰ سِرِّهٖ :اَظْهَرَهٗ و اَعْلَمَهٗ وابَنَّهٗ لَهٗ [ق ت] : اُس نے فلاں کواپنے راز پرمطلع کیا

Marfat.com

وقال بعضهم: لما كان استكمالها يحصُل بالحركة، مِنْ ايِّ جهة كانت، وكان انتظام الحوادث الأرضية، يستدعي اختلافَ حركات، وتعيُّنَ جهات، كان الداعي لها الى أصل الحركة، التقرب الى الله تعالىٰ، والداعي الى جهة الحركة، افاضة الخير على العالَم السِفْلي .... **وهذا باطل من وجهين :**

أحدهما : أنّ ذلك اِنْ أمكن أن يُتخيَّل، فَلْيُقْضَ بأن مقتضىٰ طَبْعِه السكون، احترازًا عن الحركة والتغير، وهذا تشبُّه بالله تعالىٰ على التحقيق، فانه مُقدَّس عن التغيّر، والحَرَكةُ تَغَيُّرٌ، ولكنه اختار الحركة لافاضة الخير، فانه كان يَنتفِع به غيرُه، وليس يَثقُل عليه الحَرَكةُ، وليست تُتْعِبُهُ، فماالمانع من هذا الخَيال ؟!

والثاني أن الحوادث تنبني على اختلاف النِسَبِ، المُتولّدةِ من اختلاف جهات الحركات، فلتكن

عَلَيْهِمُ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَام ورَضِيَ اللهُ تعالىٰ عَنْهُمْ جو الہام کی راہ سے ہوتی ہے، استدلال کی راہ سے نہیں ، اور یہی وجہ ہے کہ اگلے پچھلے سارے فلسفی یہاں عاجز آئے، اور فلک نے گردش کیوں اختیار کی؟.....اور گردش اسی جہت کو کیوں ہوئی؟.....اس کا سبب نہیں بتا سکے

بعض فلسفیوں نے کہا ـــــ چونکہ افلاک کا استکمال حرکت سے حاصل تھا ، حرکت خواہ کسی جہت سے ہو ، اور حوادثِ ارضی کا انتظام ، حرکات کے اختلاف اور جہت کے تعیُّن کا متقاضی تھا ، لہذا افلاک کو اصل حرکت کی طرف داعی تقربِ الٰہی ہوا ، اور جہتِ حرکت کی طرف داعی عالَمِ سِفلی پر خیر کی فیض رسانی ہوئی

یہ دو طور سے باطل ہے......**اول**:۔ یہ تخیل اگر عقل میں سما سکتا ہے تو پھر یہی فیصلہ ہو ، کہ فلک کا مقتضائے طبع سکون ہے ، تاکہ حرکت وتغیر سے وہ محفوظ وسالم رہے ، اور یہ واقعی تشبہ باللہ ہے تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ ، کیوں کہ وہ تغیر سے پاک و مُنَزَّہ ہے ، اور حرکت ایک قسم کا تغیر ہے ، لیکن فلک نے جو حرکت اختیار کی ، وہ [بغرضِ تقرب نہیں بلکہ] اس غرض سے کہ خیر کا فیض پہنچائے ، کیوں کہ اس فیض رسانی سے دوسرے نفع اٹھاتے ہیں ، اور یہ حرکت فلک پر گراں نہیں ، کہ نہ اُسے تھکائے نہ مشقت میں ڈالے ـــ تو اس تخیل سے کیا مانع ہے؟

ثانی:۔ حوادث کا دارومدار عند الفلسفی اُن نسبتوں کے مختلف ہونے پر ہے ، جو گردش کی سمتیں مختلف ہونے سے پیدا ہوتی ہیں ـــ تو چاہیئے کہ پہلی حرکت غربی اور اس کے ماسوا شرقی ہوں (۱) ، اِس سے بھی اختلافِ جہات حاصل ، اور

(۱) جب کہ فلسفی پہلے آسمان یعنی فلکِ اقصیٰ کی حرکت جانب مشرق کو اور اس کے بعد آسمانِ دنیا تک آٹھ افلاک کی حرکت جانب مغرب کو مانتے ہیں

سُفْل سِفْل : عُلو عِلو عُلوّ کی نقیض ، یعنی نیچے [ق] **تعب** بفتحتين : رنج وماندگی [غ] ، التَعَبُ (س) :شِدَّةُ العَناء ، ضِدُّ الرَّاحَةِ [ت] : بہت دکھ تکلیف ، یعنی آرام کی ضد ـــ **اَتْعَبَهٗ غَيْرُهٗ** [ق] : دوسرے نے اسے تھکایا

Marfat.com

الحَرَكةُ الأُولىٰ مغربيةً ، وما عداها مشرقيةً ، وقد حصَل به الاختلاف ، ويحصُل به تفاوُت النِسَب ، فلِمَ تعيّنتْ جهة واحدة ؟! وهذه الاختلافات لا تستدعِي اِلّا أصلَ الاختلاف ، فأمّا جهةٌ بعينها ، فليست بأولىٰ من نقيضها ، في هذا الغَرَض ـ

المسئلة السادسة عَشَرَةَ

في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميعَ الجزئيات

(زعَموا)أن نفوس السموات مُطَّلِعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالَم ، وأن المراد باللوح المحفوظ ، نُفوسُ السموات ، وأن انتقاش جزئيات العالَم فيها يُضاهِي انتقاشَ المحفوظات ، في القوة الحافظة ، المُوْدَعةِ في دِماغ الانسان ، لا أنه جسمٌ صُلْبٌ عريض ، مكتوبةٌ عليه الاشياءُ ، كما تكتُب الصِبْيان على اللوح ،لأن تلك الكتابة تستدعى كثرتُها ،اتساعَ المكتوب عليه ،واذا لم يكنِ للمكتوب نهاية ،لم يكن للمكتوب عليه نهاية ، ولا يُتصور جسم لا نهاية له ، ولا تمكن خطوط لا نهاية لها ، على جسم ،

نسبتوں کا تفاوُت پیدا ہوگا ، تو ایک ہی جہت کیوں متعیَّن ہوئی ؟..... یہ اختلافاتِ نِسَب مقتضی ہے ، تو محض نفسِ اختلافِ جہات کو ، باقی ایک خاص متعین جہت ، تو وہ اِس غرض [یعنی حصولِ حوادث] کے لیے اپنی مقابل جہت سے اولیٰ نہیں

مسئلہ سادس عشر ـ ۱۶

فلسفیوں کے اس قول کا ابطال کہ نفوسِ سماویہ تمام جزئیات کو جانتے ہیں

فلسفیوں کا زعم ہے کہ ـــــ نفوسِ آسمانی اُن تمام جزئیات پر جو اِس عالم میں حادث ہوتے ہیں مطلع ہیں ، اور لوحِ محفوظ سے مراد یہی نفوسِ سماویہ ہیں ، اور جزئیاتِ عالَم کا ان میں منقوش ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ انسانی دماغ میں جو قوتِ حافظہ ودیعت رکھی گئی ہے اُس میں یاد کی ہوئی چیزوں کا منقوش ہونا ، لوحِ محفوظ سے یہ مراد نہیں کہ وہ ایک ٹھوس جسم ہے کشادہ جس پر چیزیں لکھی گئی ہیں جیسا کہ بچے تختی پر لکھتے ہیں ، کہ اس طرح کی کتابت کی کثرت مکتوب علیہ کی فراخی کو مقتضی ہوگی ، اور جب مکتوب غیر متناہی ہے مکتوب علیہ بھی غیر متناہی ہوگا ،حالانکہ جسمِ غیر متناہی ممکن نہیں ، اور نہ کسی جسم پر خطوطِ غیر متناہی ممکن

اِيْدَاع : ودیعت نہادن بہ کسے[ص] : کسی کے پاس امانت رکھنا۔ **اِتِّساع** : فراخ شدن[ص] : کشادہ ہونا۔ **الصُّلْبُ** بالضم : الشَّدِيْدُ [ق] : سخت ، ٹھوس **اِسْتِدْعَاءٌ طَلَبَهٗ وَاسْتَلْزَمَهٗ** [م] : کسی کا طالب کسی کو مقتضی کسی کو مستلزم ہونا یعنی اس سے وہ لازم آئے

Marfat.com

ولا يمكن تعريف أشياء ، لا نهاية لها ، على جسم بخُطوط معدودة ۔

وقد زَعَموا :أن الملائكة السماوية ، هى نفوس السموات ، وأن الملائكة الكَرُوبِين المُقَرَّبين ، هى العقول المجرّدة ، التى هى جواهرُ قائمةٌ بأنفسها ، لا تتحيز ، ولا تتصرف فى الأجسام ، وأن هذه الصُّوَرَ الجزئية ، تَفِيض على النفوس السماوية منها ، وهى أشرف من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ، والمفيد أشرف من المستفيد ،ولذلك عُبّر عن الأشرف بـ ((القلم))فقال تعالىٰ:((عَلَّمَ بِالْقَلَمِ)) لأنه كالنقّاش المفيد ، مَثّلَ المعلِّمَ بالقلم ، و شَبَّهَ المستفيدَ باللوح ، هذا مذهبهم ۔

والنزاع فى هذه المسئلة يخالف النزاعَ فيما قبلها ، فان ما ذكروه من قبل ، ليس محالًا ، اذ منتهاه كونُ السماء حَيَوانًا متحركًا لغَرَض ، وهو ممكن ، أما هذه فترجع الى اثبات علم المخلوق ، بالجزئيات التى لا نهاية لها ، وهذه رُبَّما تُعتقَد استحالتُه ، فنطالبهم بالدليل عليه ، فانه تحكُّمٌ فى نفسه ۔

، اورنہ غیر متناہی اشیاء کی کسی جسم پر معدود خطوط سے آگاہی دینا ممکن

نیز ان کا زعم ہے کہ ـــ ملائکہ آسمانی ہی افلاک کے نفوس وارواح ہیں اور ملائکہ کرُوبِیْن مُقَرَّ بین وہ عقولِ مجردہ ہیں جو جوہرِ قائم بنفسہ ہیں ، وہ نہ کسی حیز میں ہیں اور نہ اجسام میں متصرف ، یہ صورِ جزئیہ اُنہی عقولِ مجردہ سے نفوسِ آسمانی پر نازل ہوتی ہیں ، وہ ملائکہ آسمانی سے اشرف وبرتر ہیں ، کہ وہ فائدہ دینے والے ہیں اور یہ فائدہ لینے والے ، اور فائدہ دینے والا لینے والے سے اشرف ہوتا ہے ، یہی وجہ ہے کہ اشرف کی تعبیر قلم سے کی گئی فرمایا عَلَّمَ بِالْقَلَمِ [پ۳۰ع۲۱] قلم سے لکھنا سکھایا کیوں کہ قلم فائدہ رساں نقاش کی طرح ہے، مُعلِّم کو قلم سے تشبیہ دی ، اور فائدہ لینے والے کو لوح سے ـ یہ ہے فلسفیوں کا مذہب

اس مسئلہ میں نزاع گزشتہ مسئلۂ خامس عشر کے نزاع کے برخلاف ہے ، کیوں کہ وہاں فلسفیوں نے جو بتایا وہ محال نہیں ، کہ زیادہ سے زیادہ اُس میں یہ تھا کہ ـ ’’فلک ذی روح وذی حیات ہے اور ایک غرض ومقصد کے لیے رواں دواں ہے ‘‘ یہ فی نفسہ ایک ممکن بات تھی ، لیکن یہاں وہ مخلوق کو غیر متناہی جزئیات کا علم ثابت کررہے ہیں ، اور یہ ایسی بات ہے کہ اکثر و بیشتر اسے محال مانا جاتا ہے ، لہذا ہم اس پر دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں ، کیونکہ فی نفسہ قولِ فلسفی تحکم ہے

اَلْكَرُوبِيُّوْن ، مُخففة الراء [ق] وحُكِيَ التشديدُ فيه [ت] سَادَةُ المَلَائِكة [ق] : سردارانِ ملائکہ ـــ منهم : جِبْرِيْلُ و مِيْكائِيلُ وإسْرافِيلُ ، هُمُ الْمُقَرَّبُوْنَ [ت]على نبينا وعليهم الصلوة والسلام **تَصَرُّف**: دست درکارے کردن[ص]: کسی کام میں دخیل ہونا

Marfat.com

استدلوا فیه ، بأن قالوا :ثبت أن الحَرَكة الدورية ارادية ، والارادة تتبَع المراد ، والمراد الكلى ، لا تتوجه اليه اِلّا ارادة كلية ، والارادة الكلية ، لا يصدُر منها شيء ، فان كل موجود بالفعل ، معين جزئى ، والارادة الكليه ، نسبتها الى آحاد الجزئيات ، على وَتِيْرة واحدة ، فلا يصدُر عنها شيء جزئى ، بل لا بُدّ من ارادة جزئية للحركة المعينة ۔

فللفلك في كل حركة جزئية معينة ، من نقطة الى نقطة معينة ، ارادةٌ جزئية لتلك الحركة ، فله لامَحالة تصوُّرٌ لتلك الحركات الجزئية ، بقوة جسمانية ، اذ الجزئيات لا تُدرَك اِلّا بالقُوَى الجسمانية ، فان كل ارادة ، فمِنْ ضَرورتها تصوُّرٌ لذلك المراد ، أى علمٌ به ، سواءٌ كان جزئيًا أو كليًا ۔

ومهما كان للفلك ، تصوّر لجزئيات الحركات واحاطةٌ بها ، أحاط لا مَحالة بما يلزَم منها ، من اختلاف النِسَب مع الأرض ، من كون بعض أجزائه طالعةً ، وبعضِها غاربةً ، وبعضِها فى وسط السماء ، فوق قوم وتحت قَدَمِ قوم ، وكذلك يعلم ما يلزَم من اختلاف النِسَب ، التى تتجدد بالحركة،من التثليث والتسديس ، والمقابلة والمقارنة ، الى غير ذلك من الحوادث السماوية ۔

وَتِيْرة : طريقہ روش ونہاد[م ق]:طور طرز رکھ رکھاؤ

فلسفی استدلال:۔ اس سلسلے میں فلسفیوں نے یہ دلیل لائی کہ ـــ ثابت ہے کہ فلک کی حرکتِ دوری ارادی ہے ، اورارادہ مراد کے تابع رہتا ہے ، اور مرادِ کلی کی طرف متوجہ نہیں ہوگا مگرارادۂ کلیہ ، اورارادۂ کلیہ سے کسی شی کا صدور نہیں ہوتا ، کیونکہ ہرموجود بالفعل ایک متعین جزئی ہے ، اورارادۂ کلیہ کی ہرایک ایک فردِ جزئی کی طرف نسبت ایک طرح کی ہے ، تو ارادۂ کلیہ سے کسی جزئی شی کاصدورنہیں ہوگا ، بلکہ متعین حرکت کے لیےارادۂ جزئیہ ضروری ہے .... توہرمتعین جزئی حرکت میں جوایک نقطے سے دوسرے متعین نقطے تک ہوفلک کاایک ارادۂ جزئیہ ہوگا جواُس حرکت سے متعلق ہوگا ، توفلک کولامَحالہ اُن جزئی حرکات کاقوتِ جسمانی سےتصور ہوگا ، کہ جزئیات کاادراک قوائے جسمانی ہی سے ہوتا ہے ، اور ہر ارادے کومراد کاتصوریعنی علم لازم ہے ، مرادخواہ جزئی ہویاکلی .... اور جب فلک کواُن جزئیاتِ حرکات کاتصور اوران کااحاطہ ہوگاتو وہ لامحالہ اُن حرکات کےلوازم کابھی احاطہ کرے گا ، یعنی زمین کے ساتھ اپنی مختلف نسبتوں کا ، کہ بعض اجزائے فلک طلوع ہیں بعض غروب ، اوربعض وسط آسمان میں ، ایک قوم کے اوپراوردوسری کے پیر تلے ، یونہی حرکت سے متجددنسبتہائے مختلفہ کےلوازم تثلیث تسدیس مقابلہ مقارنت وغیرہ حوادثِ سماویہ کوبھی جانے گا

Marfat.com

وسائر الحوادث الأرضية، تستند الى الحوادث السماوية، إمّا بغير واسطة، وإمّا بواسطة واحدة، واما بوسائط كثيرة.........وعلى الجملة، فكل حادث، فله سبب حادث، الى أن ينقطع التسلسل، بالارتقاء الى الحركة السماوية الأبديه، التى بعضها سبب للبعض۔

فاذن الأسباب والمُسبَّبات، فى سلسلتها، تنتهى الى الحركات الجزئية الدورية السماوية، فالمتصوَّرُ للحَرَكات، متصوَّرٌ للوازمها، ولوازمِ لوازمها الى آخر السلسلة۔

فبهذا يطّلع على ما يحدُث، فان كل ما يحدُث، فحُدوثه واجب على علته، مهما تحققت العلة۔

ونحن انما لا نعلم ما يقَع في المستقبل، لأنا لا نعلم جميع أسبابها، ولو عَلِمْنا جميعَ الأسباب، لَعلِمنا جميعَ المسببات، فانا مهما علِمنا أن النار ستلتقى بالقُطْن مثلًا، فى وقت معين، نعلم احتراقَ القُطْن، ومهما علِمنا، أن شخصًا سيأكُل نعلم أنه سيشبَع، واذا علِمنا أن شخصًا، سَيَتَخَطّى المَوضِعَ الفَلانيَّ،

اور تمام حوادثِ ارضی کا سبب حوادثِ آسمانی ہیں، یا تو بلا واسطہ یا ایک واسطے سے یا کثیر واسطوں سے مختصر یہ کہ ہر حادث کا ایک حادث سبب ہے، یہاں تک کہ یہ سلسلہ فلک کی حرکتِ دائمی پر پہنچ کر ختم ہوتا ہے جہاں ایک حرکت دوسری کے لیے سبب ہے

تو ایسے میں اسباب ومُسبَّبات کا سلسلہ فلک کی جزئی گردشات وحرکات تک پہنچتا ہے، تو جو بات اُن حرکات کے لیے معقول ہے [یعنی یہ کہ فلک اُنہیں جانے] اُن کے لوازم اور لوازم کے لوازم تا آخرِ سلسلہ کے لیے بھی وہ معقول ہوگی

تو اسی سے فلک کو ہر ہونے والے حادث کی خبر ہے، کیونکہ جو بھی حادث ہوتا ہے اُس کا حدوث اُس کی علت کے لیے، جب کہ علت پائی جائے تو لازمِ ذات ہوتا ہے

اور ہم جو نہیں جانتے کہ مستقبل میں کیا ہونے والا ہے وہ اس لیے کہ ہم تمام اسباب سے واقف نہیں، اگر ہم تمام اسباب کو جان لیں تو ضرور تمام مُسبَّبات کو بھی جان لیں، چنانچہ جب ہم جان لیں کہ مثال کے طور پر آگ کی فلاں وقت روئی کے ساتھ یکجائی ہوگی، تو روئی کا جلنا بھی جان لیں گے، اور جب یہ جان لیں کہ ایک شخص عنقریب کھائے گا تو یہ بھی جان لیں گے کہ وہ عنقریب سیر ہوگا، اور جب یہ جان لیں کہ ایک شخص عنقریب فلاں جگہ سے گذرے گا جہاں ایک خزانہ ہے،

القُطْن بالضم وبضمتين: پنبہ [ص ق]: روئی تَخَطَّيْتُ رِقابَ النَّاسِ: تَجاوَزْتُهٗ [ت ص]: میں لوگوں کی گردنوں سے گذرا

Marfat.com

الـذی فیـه كَـنْـز مُـغَطًّـی بشـیء خـفیف ، اذا مشـیٰ عـلیه الماشی ، تعثُرُ رِجلُه فی الكنز ، ویعرِفُه ، نعلم أنه سیستـغنِی بو جود الكنز ....ولـكـن هـذه الأسباب لا نعلمُها ، وربما نعلم بعضها ، فیقع لنا حَدْس بوقوع الـمسبب ، فـان عرَفنا أغْلبَها وأكثرَها ، حصَل لنا ظن ظاهر بالوقوع ، فلو حصَل لنا العلم بجمیع الأسباب ، لحصَلَت المعرفة بجمیع المسببات ، اِلّا أن السماوِیّاتِ كثیرة ، ثم لها اختلاط بالحوادث الأرضیة ، ولیس فی القوة البشیریة الاطلاعُ علیها ، ونفوس السموات مُطّلِعة علیها ، لاطلاعها علی السبب الأول ، ولوازمِها ولوازمِ لوازمها الی آخر السلسلة ـ

ولهذا زعَموا :أن النائم یَریٰ فی نَوْمِهٖ ، ما یكون فی المستقبل ، وذلك لا تصاله باللوح المحفوظ و مطالعتِه ،ومهما اطلع علی الشیء ، ربما بقِی ذلك الشیء بعینه فی حِفْظه ، ورُبَّما سَارَعَت القوةُ المُخَیّلة

ایسی نازک چیز سے ڈھکا ہوا ، کہ چلنے والا جب اُس پر چلے گا تو اُس کا پیر خزانے پر پڑ کر پھسلے گا ، اور وہ خزانے سے آگاہ ہو جائے گا ، تو ہم یہ بھی جان لیں گے کہ وہ شخص عنقریب خزانہ پا کر مالدار ہو جائے گا

لیکن اِن اسباب کو ہم نہیں جانتے ، اور بسا اوقات بعض کو جانتے ہیں تو ہمیں مُسبَّب کے ہونے کا تخمینہ ہوتا ہے ، پھر اگر اغلب و اکثر اسباب کو جان لیں تو مسبّب کے ہونے کا ظنِ ظاہر ہمیں حاصل ہوتا ہے ، اور تمام اسباب کا علم اگر ہمیں ہو جائے تو تمام مُسبّاب کی معرفت ہمیں حاصل ہو جائے ، مگر فلکیاتی امور کثیر ہیں ، پھر ان کا حوادثِ ارضی سے ایک رابطہ ہے ، اور اُن امورِ فلکی پر آگاہی بشری طاقت سے باہر ہے ، نفوسِ سماوی اُن تمام امور پر آگاہ ہیں ، کیونکہ وہ سببِ اول [یعنی حرکتِ فلک] کو اور اس کے لوازم اور لوازم کے لوازم تا آخر سلسلہ کو جانتے ہیں

اِسی بنا پر فلسفی سمجھتے ہیں کہ ـــــ سونے والا خواب میں مستقبل کے واقعات کو دیکھتا ہے ، کیونکہ لوحِ محفوظ کے ساتھ [جو عند الفلسفی نفوسِ سماویہ ہیں] اُس کا اتصال ہو جاتا ہے اور وہ لوحِ محفوظ کو پڑھتا ہے ، اور جب کسی شی پر مطلع ہوتا ہے تو بسا اوقات وہ شی بعینہٖ اس کے حافظہ میں رہ جاتی ہے ، اور بسا اوقات قوتِ مُخَیِّلہ فوراً اُس شی کی نقل و مثال تیار کر لیتی ہے ،

الکَنْزُ :المَالُ المَدْفُونُ تَحتَ الارض [ق ت] ، گنج[ص]: زیرِ زمین دفن کیا ہوا مال ،خزانہ **تَغْطِیَة** : پوشانیدن[ص]:ڈھانکنا چھپانا **خَفِیف** :سُبُک [ص] : ہلکا **المَشْیُ** (ض) :الانتقال من مكانٍ الی مكانٍ بارادةٍ [ت] ،رفتن [ص] : چلنا **العَثْرَةُ** (ن) :الزَّلَّة : پھسلنا **رِجْل** بالکسر : پائے ، ج اَرْجُل [ص] **اِسْتَغْنیٰ** :صَارَ غَنِیًّا [ق ت] : مالدار ہو گیا **الحَدْس** :الظَّنُّ وَالتَّخْمِیْنُ [ق]

Marfat.com

، الى محاكا ته ،فإنَّ مِنْ غَرِيْزتها محاكاةَ الأشياء،بأمثلةٍ تُناسِبها بعضَ المُناسَبة ، أو انتقالَها منها الى أضدادها ، فينمحِي المُدرَكُ الحقيقي عن الحفظ ، ويبقىٰ مثالُ الخَيال فى الحفظ ،فيُحتا ج الى تعبيرِ مَا يُمثِّل الخيالُ ، كـمـا يُـمثِّـل الرَّجُلَ بشَجَرة ، والزَّوجةَ بخُفٍّ ، والخادمَ ببعض أَوَانِى الدار ، وحافظَ مالِ البِرّ والصَّدقات ، بزَيْتٍ ، فان الزيت سبب للسِراج الذى هو سبب الضِياء ، وعلمُ التعبير يَتشعَّب عن هذا الأصل ۔

وزعَموا أن الا تصال بتلك النفوس مبذول ، اذ ليس ثَمَّ حجاب ، ولٰكنّا فى يَقَظَتِنا ، مشغولون بما تُورِده الحواسُّ والشَهَواتُ علينا ، فاشتغالنا بهذه الأمور الحسّية ، صَرَفَنَا عنه ، واذا سقَط عنا فى النوم بعضُ اشغال الحواس ، ظهَر به استعدادٌ مّا للا تصال ۔

کیونکہ اس کی فطرت میں ہے چیزوں کی ایسی تصویر اتار لینا جو چیزوں سے تھوڑی بہت ملتی جلتی ہوں ، یا پھر چیزوں کو دیکھ کر اُن کی ضدوں کی طرف نکل جانا ، تو واقع میں سونے والا جس شئ کو دیکھے ہوتا ہے وہ حافظے سے محو ہو جاتی ہے ، اور خیال کی کشیدہ تصویر حافظے میں رہ جاتی ہے ، تو جو تصویر خیال بنالیتا ہے اُس کی تعبیر کی حاجت پیش آتی ہے ، مثلاً مرد کی تمثیل ایک درخت کی شکل میں بناتا ہے ، بیوی کی تصویر موزہ کی شکل میں ، خادم کی بعض ظروفِ خانہ کی شکل میں ، اور اموالِ صدقات و خیرات کے محافظ کی تمثیل تیل کی شکل میں تیار کرتا ہے ، کیونکہ تیل چراغ کے لیے سبب ہے ، اور چراغ روشنی کا سبب ہے ، اسی اصل سے علمِ تعبیر کی شاخیں نکلتی ہیں

نیز فلسفی سمجھتے ہیں کہ اُن نفوس کے ساتھ اتصال دست کشادہ فیض عام ہے ، کیونکہ وہاں کوئی حجاب نہیں ، لیکن بیداری میں ہم ایسے امور میں مشغول ہوتے ہیں جو حواس و خواہشات ہم پر لاد دیتے ہیں ، تو اِن امورِ حسیہ کے ساتھ مشغولی ہمیں اُس اتصال سے محروم کر دیتی ہے ، اور جب نیند میں بعض اَشغالِ حواس ہم سے باز آجاتے ہیں تو اس سے اتصال کی ایک استعداد ظہور کرتی ہے

حَاكَيْتُ فلانًا شَابَهْتُهٗ [ق] :فلاں کی نقل اتارا ، فلاں سے مشابہت کی **البِرُّ** بالكسر :الخَيْرُ [ق]: بھلائی بہتری نیکی **البَذْل** (ن ض) :الإِعْطاءُ عن طِيبِ نفسٍ [ت] : خوش دلی سے دینا ، بخشش کرنا **تَشَعَّبَ** :الزَرْعُ [اى :نَبَاتُ كُلِّ شِيْءٍ يُحْرَثُ۔ ت] : صار ذا شُعَبٍ اى فِرَقٍ [ت] : بویا ہوا پودا شاخ در شاخ ہو گیا **يَقَظَة** بفتحتين : بیداری [ص] اليَقَظَةُ مُحَرَّكَةً (ك س) :نَقِيضُ النَوْمِ [ق ت] **صَرْف** [ض] گردانیدن [ص]: پھیرنا **سَقَطَ** (ن) عَنِّي سُقُوْطًا :زَالَ وَ اَقْلَعَ اى كَفَّ [م] : وہ چیز مجھ سے ہٹ گئی اور رک گئی

Marfat.com

وزعَموا :أن النبی المصطفی ، صلوات اللّٰہ علیه وسلامه ، یطلع علی الغیب بهذا الطریق أیضًا ، الا ان القوة النفسیة النبویة ، قد تَقوىٰ قُوّةً ، لا تستغرِقها الحواسّ الظاهرة ، فلا جَرَمَ یَرىٰ هو فی الیَقْظة ، ما یَراه غیرُه فی النوم ، ثم القوة الخَیالیة ، تُمَثِّل له أیضًا ، ما یراه ، وربما یبقَی الشیء بعینه فی ذِکْره ، وربما یَبقیٰ مثاله ، فیفتقِر مثلُ هذا الوحی الی التأویل ، کما یفتقِر مثلُ ذلك المَنام الی التعبیر ۔

ولو لا أن جمیع الکائنات ، ثابتة فی اللوح المحفوظ ، لَمَا عَرَفَ الأنبیاء الغیب فی یَقْظة ولا مَنام ، ولکن جَفَّ القَلَمُ ، بما هو کائن الی یوم القیامة ، ومعناه هذا الذی ذکرناه ۔

فهذا ما أردنا ، أن نورده ، لتفهیم مذهبهم ۔

والجواب ، أن نقول :بِمَ تنکرون علی من یقول :انّ النبی ﷺ ، یَعرِف الغیب ، بتعریف اللّٰہ عز وجل ،

نیز فلسفی سمجھتے ہیں کہ ــــ نبیِ مصطفیٰ صَلَّی اللّٰہُ تعالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بھی اِسی اتصال ومطالعۂ لوحِ محفوظ کی راہ سے غیب پر مطلع ہوتے ہیں ، مگر نبوی قوتِ نفسیہ ایسی باقوت ہے کہ حواسِ ظاہرہ سے بالکلیہ محجوب نہیں ہوتی ، اس لیے وہ یقیناً بیداری میں بھی وہ چیزیں دیکھتے ہیں جو دوسرے خواب میں دیکھتے ہیں ، پھر قوتِ خیالیہ اُن کے لیے بھی جو وہ دیکھتے ہیں اُس کی نقل و مثال بناتی ہے ، بسا اوقات وہ چیز بعینہٖ اُن کی یاد میں باقی رہتی ہے ، اور بسا اوقات چیز کی نقل ومثال رہ جاتی ہے ، تو اس قسم کی وحی محتاجِ تاویل ہوتی ہے ، جیسے اِس طرح کا خواب محتاجِ تعبیر ہوتا ہے

اور اگر تمام کائنات لوحِ محفوظ میں ثبت نہ ہوتی تو انبیائے کرام [عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام] غیب پر مطلع نہ ہوتے ، نہ بیداری میں نہ خواب میں ، لیکن قلم خشک ہو گیا اُس پر جو تا روزِ قیامت ہونے والا ہے ، اور اِس کا معنیٰ یہی ہے جو ہم نے بیان کیا

یہ ہے جسے فلسفیوں کا مذہب سمجھانے کے لیے ہم نے قرطاس پر لانا چاہا

رد:۔ تمہارے پاس اُن لوگوں کی مخالفت پر کیا دلیل ہے؟.....جو مانتے ہیں کہ ــــ ''نبی صَلَّی اللّٰہُ تعالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ابتداءً ہی ، بلا مطالعۂ لوحِ محفوظ ، اللّٰہ عَزَّ وَجَلَّ کے بتانے سے غیب جانتے ہیں ــــ ایسے ہی جو شخص خواب میں کچھ دیکھتا ہے اُس کا علم بھی اللّٰہ تعالیٰ کے بتانے یا کسی فرشتے کے بتانے سے ہے.....لہٰذا غیب جاننے کے جو ذرائع تم نے بتائے (۱)

(۱) یعنی لوحِ محفوظ سے ، جو تمہارے بقول نفوسِ آسمانی ہیں ، اتصال ہونا ، اور لوحِ محفوظ کا مطالعہ کرنا ، اور نفوسِ آسمانی کو اطلاع بر اسباب سے ، لوازمِ اسباب یعنی مسبَّبات کا علم ہونا وغیرہ۔

قَوِیَ (س) قُوَّۃً وتَقَوّیٰ : توانا شدن [ق ت ص] : طاقتور ہونا

Marfat.com

على سبيل الابتداء ، وكذا مَنْ يَرىٰ فى المَنام، فانما يَعرِفه بتعريف الله تعالىٰ ، أو بتعريف مَلَكٍ من الملائكة ، فلا يُحتاج الى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل فى هذا ، ولا دليل لكم فى وُرود الشرع باللوح المحفوظ ، والقلم ، فان أهل الشرع لم يَفْهَموا من اللوح والقلم ، هذا المعنى قطعًا ، فلا مُتَمَسَّك لكم فى الشرعيّات

ويَبْقَى التمسُّك بمسالك العقول ، وما ذكرتموه ، وان اعْتُرِف بامكانه ، مهما لم يُشترَط نَفْيُ النهاية عن هذه المعلومات ، فلا يُعرف وجوده ، ولا يتحقّق كذبُه ، وانما السبيل فيه ، أن يُتعرّفَ من الشَّرْع ، لا من العقل .... وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلى أولًا ، فمبنِى على مقدمات كثيرة ، لسنا نطوّل بابطالها ، ولٰكِنّا نُنازِع فى ثلاث مقدمات منها ۔

المقدمة الأولىٰ : قولكم :إن حركة السماء ارادية ، وقد فرغنا من هذه المسئلة ، وابطالِ دعواكم فيها ۔

الثانية : أنه اِنْ سُلِّمَ ذلك ، مُسامَحةً لكم به ، فقولكم اِنه يَفتقِر الى تصور جزئى للحَرَكات الجزئية

اُن میں سے کسی کی کچھ حاجت نہیں'' ــــ تو اس اعتقاد کے انکار پر دلیل سے تمہارا ہاتھ خالی ہے ــــ اور شرع میں جو لوحِ محفوظ اور قلم وارد ہیں ، اُس میں تمہارے لیے کوئی دلیل نہیں ، کیونکہ اہلِ شرع لوح وقلم سے یہ معنیٰ جو تم نے بتایا ہرگز نہیں سمجھتے ، لہذا سمعیات سے استدلال کا دروازہ تم پر بند ہے (۱)

بچ جاتا ہے عقلی دلائل سے استدلال ــــ تو جو کچھ تم نے پیش کیا ، اُسے اگر چہ ممکن مان لیں ، وہ بھی یوں کہ ملائکہ کی ان معلومات سے غیر متناہی ہونے کی شرط ہٹا دیں ، پھر بھی واقعہ کیا ہے؟... آیا ملائکہ کو مستقبل میں ہونے والے امور کی یہ معلومات ہے؟... یا نہیں ہے ... یہ کوئی دلیلِ عقلی کی راہ سے نہیں جان سکتا ، اِسے جاننے کی سبیل صرف شرع ہے ، عقل نہیں

اور جو دلیلِ عقلی تم نے بیان کی وہ کثیر مقدمات پر مبنی ہے ، ہم اُن سب کے ابطال میں لگ کر بحث کو طول نہیں دیں گے ، بلکہ صرف تین مقدمات میں نزاع پیش کرتے ہیں.............. **پہلا مقدمہ** ــ ''فلک کی حرکت ارادی ہے'' ــ ہم تمہارے اس مسئلے سے فارغ ہو چکے ، اور اس سے متعلق تمہارا دعوی باطل کر چکے ہیں

دوسرا مقدمہ :ــ بر سبیلِ اِرخائے عنان مان لیں کہ ــــ ''فلک کی حرکت ارادی ہے'' ــــ تو بھی تمہارا قول کہ

---

(۱) یعنی لوح وقلم سے متعلق ، اہلِ شرع کی خبر متواتر اگر ہے ، تو لفظ ومعنی دونوں کے بارے میں ہے ، جن سے ثبوتِ کلمہ ہے ، اُنہی سے ثبوتِ معنی ہے ــــ جب وہ معنی ثابت بالتواتر تمہیں مسلّم نہیں ، تو اسی راہ سے ثابت لفظ کو ، اپنے وہم تراشیدہ معنی جدیدہ کے لیے دلیل ، کس منھ سے بناؤ گے؟ **تعرُّف** : معرفت جستن [ص] : واقفیت چاہنا

Marfat.com

، فغير مسلّم ، اذ ليس ثَمَّ جزءٌ عندكم فی الجسم ، فانه شیء واحد ، وانما يتجزّأ بالوهم ، ولا فی الحركة ، فانها واحدة بالاتصال ، فيكفِی تشوّقُها الی استيفاء ((الْاَيون)) الممكنةِ لها ، كما ذكروه ، ويكفيها التصور الكلی ، والارادة الكلية ....وَلْنُمَثِّل للارادة الكلية والجزئية ، مثالاً ، لتفهيم غَرَضهم۔

فاذا كان للانسان غَرَض كلیّ ، فی اَنْ يَّحُجَّ بَيْتَ اللّٰهِ تعالیٰ مَثَلًا ، فهذه الارادة الكليه لا يصدُر منها الحركة ، لان الحركة تقَع جزئيةً ، فی جهة مخصوصة بمقدار مخصوص ، بل لا بد فی الحَرَكة الاراديّة ، من ارادة جزئية ، ولا يَزال يتجدّد للانسان ، فی توجُّهِهٖ الی البيت ، تصوُّرٌ بعد تصوُّرٍ للمكان الذی يَتَخَطَّاهُ ، والجهةِ التی يَسْلُكها ، ويَتْبُعُ كلَّ تصور جزئی ، ارادةً جزئيةً ، للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة

۔''فلک اپنی حرکاتِ جزئیہ کے تصورِ جزئی کا محتاج ہوگا''۔ (ا) یہ تسلیم نہیں ، کیونکہ وہاں تمہارے نزدیک جسم میں کوئی جز نہیں ، کہ جسمِ فلک شیٔ واحد ہے ، اُس کی تجزّی صرف وہم میں ہے ، اور نہ حرکت میں کوئی جز ہے ، کہ حرکت واحد بالاتصال ہے ، تو فلک کو جواپنے لیے ممکن تمام اَیون کے احاطہ واستیعاب کی آرزو ہے ، جیسا کہ فلسفیوں نے [خامس عشر ص ۳۸۸ میں] بتایا وہی آرزو حرکتِ واحد بالاتصال کے لیے بس ہوگی ، اور اس حرکتِ واحد بالاتصال کی خاطر تصورِ کلی وارادۂ کلیہ فلک کو کفایت کرے گا

ہم اُن کا مقصد سمجھانے کے لیے ، **ارادۂ کلیہ اور ارادۂ جزئیہ کی ایک مثال** ، پیش کریں

دیکھو جب انسان کا مثلاً حج بیت اللہ جَلَّ وَعَلَا وَتَبَارَکَ وَتَعَالیٰ کے سلسلے میں ایک مقصدِ کلی وغرضِ اجمالی ہو ، تو اس ارادۂ کلیہ سے چلنے کی حرکت صادر نہیں ہوگی ، کیونکہ حرکت جزئی ہوکر اور ایک مخصوص سمت میں اور ایک مخصوص مقدار پر وقوع میں آتی ہے ، بلکہ ارادی حرکت کے لیے جزئی ارادہ ضروری ہے ، اور خانۂ کعبہ کو روانہ ہونے میں انسان جہاں جہاں سے گذرے گا ، اور جس جس سمت کو بھی چلے گا ، ہر اُس جگہ اور ہر اُس سمت کا یکے بعد دیگرے نیا نیا تصور اس کو آتا رہے گا ، اور سمت ومقام کا ہر تصورِ جزئی ایک ارادۂ جزئیہ کے تابع ہوگا ، جو کہ انسان چل کر جہاں پہنچا وہاں سے آگے چلنے کا ہوگا یہ ہے وہ معنیٰ جو فلسفیوں نے

(ا) یہ ص ۳۹۴ پر گذرا کہ فلہٗ [ای لِلْفَلَکِ] لا مَحالة تصورٌ لتلك الحركات الجزئية

تَشَوَّقَ اِلَی الشَّیْءِ :اِشْتَدَّ شَوْقُهٗ اِلَيْهِ [م] : اسے اس چیز کا بہت شوق ہے **كِفَايَة** بالكسر (ض) : بس آمدنِ چیزے [ص ق] : کسی چیز کا بس ہونا **حَجَّ** (ن) البَيْتَ حَجًّا [ت] : حج کردن [ص] **تَوَجُّه** :روانگی ـ وَجَّهَهٗ فی حاجتہٖ :اَرْسَلَهٗ **فَتَوَجَّهَ** جِهَةَ كذا [ق ت] : فلاں نے اُس کو اپنے کام پر روانہ کیا تو وہ اس کام کی طرف روانہ ہوگیا ـ تَوَجَّهَ اليه :ذَهَبَ : کسی کی طرف جانا ـ تَوَجَّهَ جِهَةَ كذا :اِنْطَلَقَ اِلَيها : کسی سمت چلنا [م]

Marfat.com

فهذا ما أرادوه بالارادة الجزئية ،التابعةِ لهاالتصوُّرُ الجزئىُّ ،وهو مسلَّم لهم فى الحَجّ ، لأن الجهات متعددة فى التوجّه الى مكّةَ ، والمَسافة غير متعينة ، فيفتقِر تعيّنُ مكان عن مكان ،وجهةٍ عن جهة ، الى ارادة أخرىٰ جزئيةٍ

وأماالحركة السماوية ، فلها جهة واحدة ، فانّ الكُرَةَ انما تتحرك على نفسها ، وفى حَيِّزها لا تُجاوِزه ، والحَـرَكة مرادة ، وليس ثَمَّتْ اِلّا جهة واحدة ، وجسم واحد ، وصَوْبٌ واحد ، فهو كهُوِيِّ الحَجَر الى أسفل ، فانه يطلُب الأرضَ فى أقرب طريق ، وأقربُ الطُرُق :الخط المستقيم الذى هو عَمُود على الأرض ، فتعيَّن الخَطُّ المستقيم فلم يَفْتَقِرْ فيه الى تجدّد سببٍ حادث ، سِوى الطبيعة الكلية ، الطالبةِ للمركز ، مع تجدّد القُرب ، والبُعدِ ، والوُصولِ الى حد ، والصُّدورِ عنه ، فكذلك يكفِى فى تلك الحَرَكة ، الارادةُ الكلية للحركة ، ولا تفتقر الى مزيد ....فهذه مقدمة تحكّموا بوضعها

ارادۂ جزئیہ سے مرادلیا ، جوکہ مراد کے تصورِ جزئی کے تابع ہوتا ہے ، اور یہ معنیٰ ان کی خاطر حج میں مسلّم ہے ، کیوں کہ مکۂ مکرمہ جانے میں سمتیں کئی ہیں ، اور راہِ سفر نامتعین ، [یعنی گذرگاہ کئی ہیں] تو ایک جگہ سے گذر کر دوسری جگہ کا تعین ، اور ایک سمت کے بعد پھر آگے دوسری سمت کا تعین ، دوسرے ارادۂ جزئیہ کا محتاج ہوگا

۱ھ هٰكذا فى النسختين اللتين بايدينا

رہی حرکتِ فلک تو اس کے لیے ایک جہت ہے ، کیوں کہ کُرہ کی گردش خود اپنے اوپر اور اپنے ہی حَیِّز میں ہوتی ہے ، حیز سے وہ تجاوز نہیں کرتا ، اور حرکت وگردش ہی مقصود ومراد ہے [نہ کہ کسی منزلِ مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ ووسیلہ] اور وہاں صرف ایک جہت ہےاور ایک جسم اور ایک مقصد ، تو گردشِ فلک ایسی ہوئی ـــــ جیسے پتھر کا نیچے کو گرنا ، کہ پتھر ، تمہارے بقول ، نزدیک تر راہ سے زمین کا طالب ہوتا ہے ، اور نزدیک تر راہ خطِ مستقیم ہے ، کہ زمین پر ایک عَمود [ستون] کی شکل میں ہوتا ہے ، تو اس طرح خطِ مستقیم متعین ہوگیا ، تو اس تعین میں پتھر کو کوئی نیا سببِ حادث آنے کی محتاجگی نہیں ، سوا اُس طبیعتِ کلیہ کے جو طالبِ مرکز ہے ، حالانکہ مرکز سے قرب وبعد ، اور ایک حد کو پہنچنا ، پھر وہاں سے نکلنا ، سب نئے نئے ہوتے رہتے ہیں ـ تو اِسی طرح اُس حرکت میں فلک کو حرکت کا ارادۂ کلیہ کافی ہوگا ، مزید کئی ارادوں اور تصوروں کی ضرورت نہیں ہوگی

المَسَافَةُ :المَضْرَبُ البَعِيْدُ [ت] : دور دراز راہِ سفر **صَوْب** : مقصد ـ العَرَبُ تَقُولُ :فُلَانٌ مُسْتَقِيْمُ الصَّوْبِ ، اذا لَمْ يَزِغْ عَنْ قَصْدِهِ يَمِيْناً وَشِمَالاً فى مَسِيْرِهِ [ت] : فلاں ٹھیک اپنی منزل مقصود کو رواں دواں ہے ، یعنی چلنے میں مقصود سے دائیں بائیں نہیں ہٹتا ہے **العَمُوْدُ** :اَلْخَشَبَةُ القَائِمَةُ فِى وَسط الخِبَاء [ق ت] : وہ لکڑی جو خیمے کے لیے بیچ میں نصب کی جاتی ہے ـ ستونہ خانہ [ص]: گھر کا ستون

Marfat.com

الثالثة : وهي التحكّم البعيد جدًا ، قولهم :إنه اذا تصوَّر الحركاتِ الجزئية ، تصوّر أيضًا توابعَها و لوازِمَها ، وهذا هَوَسٌ مَحْضٌ ، كقول القائل :إن الانسان اذا تحرّك ، وعرَف حَرَكته ، ينبغي أن يعرِف ما يلزَم من حركته ، مِنْ مُوازاة ومُجاوَزة ، وهو نسبته الى الأجسام التى فوقه و تحته ومِنْ جوانبه ، وإنّه اذا مَشىٰ فى شمسٍ ، ينبغي أن يعلم المَواضِعَ التى يقَع عليها ظِلُّه ، والمواضعَ التى لا يقَع عليها ، وما يحصُل عن ظله من البُرودة ، بقَطْع الشُّعاع فى تلك المواضع ، وما يحصُل مِنَ الإنْضِغاط لأجزاء الأرض تحت قَدَمه ، وما يحصُل من التفريق فيها ، وما يحصل فى أخلاطه فى الباطن ، من الاستحالة ، بسبب الحركة ، الى الحرارة ، وما يستحيل من أجزائه الى العَرَق ، وهَلُمَّ جَرًّا ، الى جميع الحوادث فى بدنه و فى غير بدنه ،

تو یہ مقدمہ کہ ـــ ''فلک کو حرکاتِ جزئیہ کے تصورِ جزئی یعنی علمِ جزئی کی ضرورت ہوگی'' ـــ فلسفیوں نے بلا دلیل زبردستی رکھ لیا

تیسرا مقدمہ:۔ کہ وادیِ عقل وفہم سے نہایت ہی دور کا فلسفی تحکم ہے ، یعنی یہ کہنا کہ ـــ ''فلک کو جب حرکاتِ جزئیہ کا علم وتصور ہوگا تو اُن حرکات کے توابع ولوازم کا بھی علم وتصور ہوگا'' ـــ یہ نرا ما لیخولیا ہے ، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے ـــ انسان جب حرکت کرے گا اور اپنی حرکت کو جانے گا ، تو چاہئے کہ اپنی حرکت کے لوازم ، تقابل وتجاوز کو بھی جانے ، یعنی اُس کی اُن اجسام سے نسبت ، جو اُس کے اوپر ہیں نیچے ہیں اور دائیں بائیں ہیں ، اور جب دھوپ میں چلے تو یہ بھی جانے کہ کہاں کہاں اُس کا سایہ پڑ رہا ہے اور کہاں کہاں نہیں پڑ رہا ہے ، اور اُس کے سائے سے جو ٹھنڈک ہو رہی ہے کہ سورج کی کرنیں وہاں کٹ جا رہی ہیں ، اور اُس کے پیر تلے زمین کے اجزاء میں جو دبنا اور بکھرنا پیدا ہو رہا ہے ، اور اندرونِ بدن اُس کے اَخلاط میں چلنے کے سبب جو تبدیلی ہو کر گرمی آ رہی ہے ، اور وہ جو اس کے اجزائے بدن پسینے میں تبدیل ہو رہے ہیں ، اسی طرح گنتے چلے جاؤ ، وہ تمام چیزیں جو اُس کے بدن میں ، اور بدن سے الگ ، حادث ہو رہی ہیں ، جن میں اس کی حرکت علت ہے ، یا شرط ہے ، یا سبب

المُوَازَاة :المقابلة المُوَاجَهَة ، والاصل فيه الهَمْزُ [ت]: آمنا سامنا **جَاوَزَهٗ** و جَاوَزَ بِهٖ :خَلَّفَهٗ [ت]: پیچھے چھوڑنا ، آگے بڑھ جانا ، گذرنا ، پار کرنا **مُجَاوَزَة** : درگذشتن از جائے بجائے [ص]:ایک جگہ سے گذر کر دوسری جگہ پہنچنا **جانب**:پہلو ـــ الجانبُ يكون بمعنى الجَنْبِ ايضًا [ت ص ۳۷۷ ج۱] :جانب پہلو کے معنی میں بھی آتا ہے **اِنْضِغَاط**:دبنا ، ضَغُط کا مُطاوع ـــ ضَغَطَهٗ (ف) ضَغْطًا :ضَيَّقَ عليه وَقَهَرَهٗ [ق ت]:دباؤ ڈالنا **اَخْلَاط** :صفراء وخون و بلغم وسودا ،خِلْط کی جمع [غ] **اِسْتَحَالَ** الشىءُ :تَنَقَّلَ مِنْ مَوضِعٍ اِلىٰ مَوضِعٍ اَوْ مِنْ حَالٍ اِلىٰ حَالٍ [م] : ایک جگہ سے دوسری جگہ ، یا ایک حالت سے دوسری حالت میں ہو جانا **العَرَقُ مُحرَّكَةً** :رَشْحُ جِلْدِ الحَيَوَانِ [ق]: ذی روح کی جلد سے جو ٹپکتا ہے ، پسینہ

Marfat.com

ممـا الـحركةُ علةٌ فيه ، أو شَرْطٌ ، أو مُهَيِّیءٌ ومُعِدٌّ ، وهُوَ هَوَسٌ بَيِّن ، لا يتخيّله عاقل ، ولا يَغْتَرُّ به الا جاهل ، والى هذا يرجِع هذا التحكّم ـ

عـلـى أنـا نـقول : هذه الجزئيات المفصّلة ، المعلومةُ لنفس الفلك ، هي موجودة في الحال ؟ أو يَنضـاف اليهـا مـا يُتـوقَّـع كـونُه في الاستقبال ؟ فان قصَر تموه على الموجود في الحال ، بطَل اطلاعه على الغيب ، واطلاعُ الانبياء ـ صلوات الله عليهم ـ فـي اليَـقَظة ، وسائرِ الخلق في النوم ، على ما سيكون في الاستـقبـال ، بـواسـطتـه ، ثم بطَل مُقتضَى الدليل، فانه تحكّم ، بأن مَنْ عرَف الشيء عرَف لوازمه و توابعه ، حتى لو عرَفنا جميع أسباب الأشياء ، لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة ، وأسبابُ جميع الحوادث حاضرة في الحال ، فانها هي الحركة السماوية ، ولكن تقتضِي المُسبَّبَ ، إمّا بواسطة أو بوسائطَ كثيرة

مُعِدّ ہے ، جوان چیزوں کے وجود میں آنے کی راہ ہموار کرتا ہے،انسان اُن سب کو جانے'' ـ حالانکہ یہ کھلا مالیخولیا ہے، کہ کسی عاقل کے تخیل میں نہ آئے گا ، اور جاہل کے سوا کوئی ایسی خودفریبی میں مبتلا نہ ہوگا ، فلسفیوں کے مذکورہ تحکم کا حاصل یہی ہے

علاوہ ازیں ہم پوچھتے ہیں ـ یہ تفصیلی جزئیات کہ نفسِ فلک کو معلوم ہیں ، آیا فی الحال موجود ہیں ، یا ان میں وہ بھی شامل ہیں جن کے آئندہ ہونے کی توقع ہے؟..... اگر موجود فی الحال میں حصر کرتے ہو ، تو نفسِ فلک کا غیب پر مطلع ہونا باطل (۱) ، نیز انبیائے کرام صَلَوَاتُ اللّٰهِ تَعَالٰی وَ سَلَامُہٗ عَلَیْہِمْ کا بیداری میں ، اور باقی مخلوق کا خواب میں ، آئندہ ہونے والی باتوں پر مطلع ہونا ، کہ تمہارے نزدیک بہ وساطتِ نفسِ فلک ہی تھا وہ بھی باطل ـ پھر دلیل کا مقتضا (۲) اس تقدیر پر باطل ہو جائے گا ، کیونکہ دلیل تو زبردستی یہ حکم لگاتی ہے کہ ـ ''جو شی کو جانے گا وہ شی کے توابع ولوازم کو بھی جانے گا ، حتیٰ کہ اگر ہم سب اشیاء کے تمام اسباب جان لیں تو تمام حوادثِ آئندہ کو بھی جان لیں'' ـ جبکہ تمام حوادث کے اسباب فی الحال موجود ہیں ، کہ وہ تو یہی گردشِ فلک ہے [جو کہ فلک کو معلوم] ، لیکن یہ گردش مُسبَّب کا اقتضا ، ایک واسطہ یا کثیر وسائط سے کرتی ہے [تو یہ مُسبَّب و وسائط آئندہ ہوں گے ، اور آئندہ فلک کو نا معلوم ، اور ہیں یہ مُسبَّب و وسائط ، گردش کے توابع ولوازم ، تو شی کے علم سے ، توابع ولوازم کا علم ، لازم ہونا ، کہ مقتضائے دلیل تھا ، اس شق پر باطل ٹھہرا]

---

(۱) کہ غیب تو وہی آئندہ ہونے والے جزئیات ہیں اور وہ نفس فلک کو معلوم نہیں (۲) یعنی علمِ شی سے ، توابع ولوازم شی کا علم ، لازم ہونا

مُهَيِّیءٌ ومُعِدٌّ : ہموار و تیار کرنے والا سبب ، هَيَّأَهٗ اَيِ الْاَمْرَ تَهْيِئَةً تَهْيِيْنًا : اَصْلَحَهٗ [ق ت] : اس چیز کو درست کیا سنوارا ـ اَعَدَّهٗ لِاَمْرِ كَذَا : هَيَّأَهٗ لَهٗ [ق ت ص] : اسے فلاں امر کے لیے آمادہ و تیار کیا اِغْتَرَّ بكذا بخُدِعَ بِهٖ [م] : کسی بات کے دھوکے میں آنا قَصْر : روکنا ـ يقال : قَصَرْتُ (ن) الشيءَ على كذا ، اذا لَمْ تُجَاوِزْ بِهٖ غَيْرَهٗ [ت م] : میں نے اس چیز کو اس پر روک دیا ، یعنی کسی اور کی طرف بڑھنے نہ دیا

Marfat.com

واذا تَعدّىٰ الى المستقبل ، لم يكن له آخر ، فكيف يُعرَف تفصيل جميع الجزئيات فى الاستقبال الى غير نهاية ؟ وكيف يجتمع فى نفسِ مخلوقٍ ، فى حال واحدة ، من غير تعاقُب ، عُلومٌ جزئيةٌ مفصّلةٌ ، لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ، ومَنْ لَمْ يشهَد له عقله باستحالة ذلك ، فَلْيَيْأَسْ مِنْ عقله ۔

فان قَلبوا علينا هذا ، فى علم اللّٰه تعالىٰ ، فليس تعلق علم اللّٰه تعالىٰ بمعلوماته ۔ بالاتفاق ۔ على نحو تعلق العلوم التى هى للمخلوقات

بل مهما دَارَ نفسُ الفلك ، دورةَ نفس الانسان ، كان من قبيل نفس الانسان ، فانه شَارَكَهُ فى كونه مُدرِكًا للجزئيات بواسطة ، فان لم يَلتحِق به قطعًا ، كان الغالب على الظن أنه من قَبيله ، فان لم يكن غالبًا على الظن ، فهو ممكن ، والامكان يُبطِل دعواهم القَطْع بما قطعوا به ۔

اور اگر جزئیاتِ مفصّلہ کو مستقبلِ غیر متناہی کی طرف متجاوز مانو ، تو تمام جزئیاتِ آئندہ غیر متناہیہ کی تفصیل بھلا کسی مخلوق کو کیسے معلوم ہوگی؟..... اور جن علومِ جزئیہ مفصّلہ کا نہ کوئی شمار نہ کوئی حد ، وہ ایک مخلوق کے نفس میں ، ایک ہی حالت میں بے تعاقب وتدریج ، کیسے جمع ہو جائیں گے؟..... اور جسے اُس کی عقل اس علم واجتماع کے محال ہونے کی شہادت نہ دے ، اُسے اپنی عقل سے مایوس ہو جانا چاہئے

اگر فلسفی یہ ایراد ، علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کی نسبت ہم پر الٹیں ، تو جواب یہ ہے کہ علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کا معلوماتِ الٰہیہ سے تعلق ویسا نہیں ، جیسا علوم مخلوقات کا ہے ، اس پر ہمارا تمہارا سب کا اتفاق ہے

[آمدم برسر مطلب] بلکہ جب نفسِ فلک نفسِ انسانی کی طرح گھومتا ہے ، تو وہ از قبیلِ نفسِ انسانی ہوا ، کہ بالواسطہ مُدرِک جزئیات ہونے میں وہ نفسِ انسانی کا ساتھی شریک ہوا ، اب اگر نفسِ فلک کا نفسِ انسانی کے زمرہ میں شمار یقینی نہیں ، تو مظنون بہ ظنِ غالب تو ہوگا ، اور نہ سہی ممکن تو ہے ، اور یہ امکان ان کے دعوائے یقین کو ، یعنی نفوس آسمانی کو تمام جزئیات کا علم ہونے پر جو یہ یقین کیے بیٹھے ہیں ، باطل کر دیتا ہے

التعدّی : مُجَاوَزَةُ الشیءِ إلیٰ غَیْرِہٖ [ت] : ایک شئ سے دوسری کی طرف بڑھنا تجاوز کرنا ۔ تعدّی : گذشتن چیزے از یکے بدیگرے [ص] : کسی چیز کا ایک سے گذر کر دوسرے تک پہنچنا **الیَأْسُ** (س) : القُنُوطُ ، وھو ضِدُّ الرَّجَاءِ [ق ت] ، نومید شدن [ص] : نا امید ہونا دَارَ الشیءُ یَدُورُ دَوْرًا دَوَرَانًا : طَافَ حَوْلَ الشیءِ [ق ت] : کسی چیز کے گرد گھومنا

Marfat.com

فان قيل : حقّ النفس الانسانية ، في جوهرها ، أن تُدرِك ايضًا جميعَ الأشياء ، ولكن اشتغالها بنتائج الشَهْوة ، والغَضَب ، والحِرْص ، والحِقْد ، والحَسَد ، والجُوْع ، والألَم ، وبالجملة عَوارضِ البَدَن ، وما تُورِده الحواسُّ عليه ، حتى اذا أقبلت النفسُ الانسانية على شيء واحد ، شغَلها عن غيره

وأما النفوس الفلكية ، فبريئة عن هذه الصفات ، لا يَعترِيها شاغل ، ولا يَستغرِقها هَمّ ، وألم ، واحساس ، فعرَفت جميعَ الأشياء ۔

قلنا : وبِمَ عرَفتم ، أنه لا شاغِل لها ، وهَلّا كانت عبادتُها ، واشتياقُها الى الأول مُستغرِقًا لها ، وشاغلًا لها ، عن تصور الجزئيات المفصّلة !!

فلسفی:۔ نفسِ انسانی کا بھی فی نفسہٖ حق یہ ہے کہ تمام اشیاء کو جانے ، لیکن شہوت غضب حرص کینہ حسد بھوک درد بالجملہ جسم کے عوارضات اور جسم پر حواس کے طاری کردہ حالات کے مطالبوں میں نفسِ انسانی کو ایسا اشتغال ہے ، کہ نفسِ انسانی ایک چیز کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ اشتغال اُسے دوسری چیز کی طرف توجہ کی فرصت نہیں دیتا

رہے نفوسِ فلکی تو وہ اِن صفات سے بَری ہیں ، انہیں کوئی غافل کرنے والی چیز لاحق نہیں ہوتی ، اور نہ کوئی رنج والم یا احساس انہیں گھیرتا ہے ، لہذا وہ تمام اشیاء کو جانتے ہیں

اعتراض:۔ تم نے کس دلیل سے جانا.....کہ نفوسِ فلکی کو غافل کرنے والی کوئی چیز نہیں ؟.....اُن کی عبادت اور اول کی طرف اُن کا اشتیاق ، انہیں مُستغرق رکھنے ، اور جزئیاتِ مفصلہ سے غافل کرنے والا کیوں نہ ہوا؟

الشَهْوَة :اِشْتِياقُ النفس اِلى الشيءِ ، والجمعُ شَهَوَاتٌ وأشْهِية ، شِهِيَةً (س ن) كَرِضِيَةً ودَعاةً [ت ق]:نفس کا کسی چیز کی طرف اشتیاق، چاہت، رغبت **الغَضَب** بالتحريك (س) عليه : ضِدُّ الرِّضَا [ق]:غصہ ناراضگی **الحِرْصُ** (ض س ن)عليه [ن ت] حِرْص بالكسر (ض) آزمندشدن[ص]: لالچی ہونا **حَسَد** (ن) بدخواستن[ص]: براچاہنا ــــ حَسَدَهُ الشيءَ وحَسَدَ عليه الشيءَ (ض ن) حَسَدًا بالتحريك [ق] الحَسَدُ : اَنْ تَتَمَنّٰى زَوَالَ نِعْمَةِ المحسودِ اِلَيْكَ [ت]: حسد کا معنیٰ ہے : تم یہ تمنا کرو کہ تمہارا حریف نعمت سے تہی دست اور تم مالا مال ہو جاؤ **الجُوْع** بالضم :ضِدُّ الشَبَعِ ، والجَوْع بالفتح المَصْدَرُ (ن) [ق ت]: بھوک **الألَمُ** محرّكةً (س) :الوَجَعُ [ق]:دکھ درد **هَمّ** :اندوہ[ص] **اِقبال** : روئے آوردن بر چیزے [ص]: کسی چیز پر متوجہ ہونا **شَغَلَ** (ف) فُلانًاعن الشيءِ شَغْلًا :لَهّاهُ وَصَرَفَهُ [م] :اس نے فلاں کو اس چیز سے پھیر دیا اور غافل کر دیا

Marfat.com

أو ما الذی يُحيل تقديرَ مانعٍ آخر ، سِوى الغَضَب والشَهْوة وهذه الموانعِ المحسوسة ؟ ومِنْ أين عرَفتم انحصار المانعِ ، في القَدْر الذی شاهدناه من أنفسنا ؟ وفی العُقَلاء شَواغِلُ مِنْ عُلُوّ الهِمّة ، وطَلَبِ الرِئاسة ، ما يستحيل تصوُّرُه عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلًا ومانعًا ، فمن أين يُعرف استحالة ما يقوم مقامها ، في النفوس الفلكية ۔

هذا ما أَرَدْنَا أن نذكُره في العلوم الملقّبة عندهم بالالهية ، وهی سِتَّ عَشَرَةَ مسألةً والحمد لله وحده ، وصلى الله على نبيه محمد و سلم ۔

یا وہ کون سی دلیل ہے؟...... جو غضب شہوت اور مذکورہ جیسی موانع کے علاوہ ، مانعِ دیگر کے امکان کو محال ٹھہرائے ؟۔۔۔۔ اور تمہیں کہاں سے معلوم ہوا کہ ...موانع صرف اتنے ہیں جن کا ہم نے اپنے نفوس سے متعلق مشاہدہ کیا؟...... عقلاء میں دیکھو ، علوِ ہمت طلبِ ریاست ایسے شواغل ہیں ، کہ بچوں کے نزدیک جن کا تصور محال ہے ، اور بچے انہیں شاغل و مانع نہیں مانتے [حالانکہ عقلاء کے لیے وہ شاغل و مانع ہیں] ، تو انہیں کے قائم مقام شواغل و موانع نفوسِ فلکی میں نہیں ہو سکتے ...یہ کہاں سے معلوم ہوا؟

یہ ہے جسے ان کے علوم ملقب بہ فلسفۂ الٰہیات سے متعلق ہم نے پیش کرنا چاہا ، یہ سولہ مسائل تھے ۔۔۔۔ اور ساری خوبیاں خدائے یکتا کے لیے ہیں ، اور اللہ تعالیٰ درود و سلام بھیجے اپنے نبی محمّد عربی پر ۔

الهِمَّةُ بالكسر ويُفْتَحُ : قُوَّةٌ راسِخَةٌ فی النَّفْس طالبةٌ لمَعَالی الأمُور هاربةٌ مِنْ خَسائِسِها [ت] : ہمت : نفس کی وہ قوتِ راسخہ ہے جو بڑے امور کی خواہاں اور کم درجہ امور سے گریزاں ہوتی ہے ۔ **رِيَاسَة** (ف) سروری کردن [ص] : پیشوائی کرنا ، رَأَسَ (ف) الْقَوْمَ ، و عليهم رَآسَةً رِيَاسَةً رِئاسَةً : صَارَ رَئِيْسَهُمْ [م] : لوگوں پر حاکم ہونا

Marfat.com

أقسام العلوم الطبيعية

أمـا الملقّبة بالطبيعيات فهی علوم كثيرة نذكُر أقسامها ، لِيُعرَف أن الشَرْع ، ليس يقتضِی المُنازَعةَ فيها ، ولا انكارَها اِلّا فی مواضعَ ذكَرناها

وهی منقسمة الی أصول و فروع.........وأصولها ثمانية أقسام :

الأول : يُذكَرُ فيه ما يَلحَق الجسمَ ، من حيثُ اِنه جسم ، من الانقسام ، والحَرَكة ، والتغيّر ، وما يَاحَق الحركةَ ويتبَعها ، من الزمان ، والمكان والخلاء ، ويشتمل عليه الكتاب ((سمع الكيان)) (۱) **الثانی :** يُعرِّف أحوالَ أقسام أركان العالَم ، التی هی السموات ، وما فی مُقعَّرِ فلك القمر ، من العناصر الأربعة ، وطبائِعَها ، وعلةَ استحقاق كل واحد منها موضوعًا معينًا ، ويشتمل عليه كتاب ((السماء والعالم السفلی)) **الثالث :** يُعرَف فيه أحوال الكون والفساد ، والتولُّدِ ، والتوالُدِ ، والنُشُوءِ والبِلیٰ ، والاستحالاتِ

اقسامِ علومِ طبعیہ

وہ فلسفہ جس کا لقب ان کے یہاں طبعیات کئی علوم ہیں ، ہم اس کی قسمیں ذکر کرتے ہیں ، تاکہ معلوم ہوجائے کہ شرع اِس میں انکار ومخالفت کا اقتضاء نہیں کرتی ، سوائے چند مواقع کے جن کا ہم نے ذکر کردیا ہے

طبعیات کی دو قسمیں ہیں • اصول • فروع .... **اصول** آٹھ قسمیں ہیں

① قسم اول میں ان چیزوں کا بیان ہوتا ہے جو جسم کو بہ حیثیتِ جسم لاحق ہوتی ہیں ـــ یعنی انقسام ، حرکت ، تغیر ، اور جو چیزیں حرکت کو لاحق اور حرکت کے تابع ہوتی ہیں یعنی زمان ، مکان ، خلاء ـ اِس پر کتاب سمع الکیان (۱) مشتمل ہے ② قسمِ ثانی بتاتی ہے کہ ارکانِ عالم کی اقسام ، یعنی افلاک اور فلک قمر کے جوف میں جو چار عناصر ہیں ، ان کے احوال کیا کیا ہیں ، ان کی طبعیتیں کیا کیا ہیں ، اور ان میں ہر ایک کس علت سے ایک موضوعِ معیَّن کا مستحق ہے ـــ اس پر کتاب "السماء والعالَم السِفلی" مشتمل ہے ③ قسم ثالث میں فلک کی شرقی وغربی دو حرکتوں سے پیدا کون وفساد ، تولّد وتوالد [یعنی نسلی اور سببی آفرینش]، بالیدگی وبوسیدگی اور استحالات [یعنی کچھ سے کچھ ہوجانا] ، کے احوال معلوم ہوتے ہیں ، نیز یہ کہ اشخاص

(۱) سَمْعُ الكِيَان : كتابٌ للعَجَمِ [ق] قال ابنُ بَرّی : هو بمعنىٰ سَمَاعِ الكِيَانِ وهو كتابٌ ألَّفَهُ ارسطو [تاج العروس ص۲۹۱ ج۱۸] ←

Marfat.com

، وكيفيةُ استبقاء الأنواع ، على فَساد الأشخاص ، بالحركتين السماويتين ، الشَرْقيةِ والغَرْبيةِ ، ويشتمل عليه كتاب ((الكون والفساد)) .... **الرابع** :في الأحوال التى تَعْرِض للعناصر الأربعة ، من الامتزاجات التى منها تحدُث الآثار العُلْوية ، من الغُيُوْم ، والأمْطار ، والرَّعْد ، والبَرْق ، والهالة ، وقوسِ قُزَح ، والصَواعِقِ ، والرِياحِ ، والزَلازل...... **الخامس** :في الجواهر المَعْدِنيّة .... **السادس** :في احكام النَّبات

السابع :في الحيوانات ، وفيه كتاب ((طبائع الحيوان)) .... **الثامن** :في النَفْس الحيوانية ، والقُوَى الدَرَّاكة ، وأن النفس الانسانية لا تمُوت بمَوت البَدَن ، وأنه جوهر روحاني يستحيل عليه الفَناء۔

فاسد ہوجانے پر انواع ، فلک کی شرقی وغربی دو حرکتوں سے کیسے باقی رہتی ہیں۔ یہ سب کتاب ''کون وفساد'' میں مندرج ہے

④ قسمِ رابع اُن احوال میں ہے جو عناصر اربعہ کو عارض ہوتے ہیں یعنی وہ امتزاجات وباہمی آمیزشات جن سے آثارِ علویہ حادث ہوتے ہیں ، یعنی ابر وبارش ، کڑک اور چمک ، ہالہ اور قوسِ قُزح ، بجلی ، آندھی ، زلزلے

⑤ قسم خامس جواہر معدنیہ میں ہے.......... ⑥ قسم سادس نباتات کے احکام میں .... ⑦ قسمِ سابع ذوی الارواح میں ، اور اس موضوع پر کتاب ''طبائع الحیوان'' ہے.......... ⑧ قسم ثامن نفسِ حیوانی اور قوائے مدرکہ میں ، نیز اس بیان میں کہ نفسِ انسانی جسم کے مرنے سے مرتا نہیں ، وہ ایک جوہر روحانی ہے جس کی فنا محال ہے

تَوَلُّد : غیر نسلی پیدائش ، جیسے مٹی سے کیڑے مکوڑے۔ **توالُد** :نسلی پیدائش ۔ تاج العروس [ج۵ص۳۲۸] میں ہے تَوَلُّد الشيءِ من الشيء :حصولُهٗ بسَبَب من الاسباب : چیز کا کسی سبب سے پیدا ہونا۔ تَوَالَدُوْا :وَلَدَ بعضُهم بعضًا : ایک کا دوسرے سے پیدا ہونا نَشَأَ (ف) الصَّبِيُّ نَشْأً نُشُوْءًا نَشْـأَةً :شَبَّ وَنَمَا [م] : بچہ بڑا ہوا اور پروان چڑھا **بِلًى** بالكسر والقصر (س) : کہنگی [ص ت] : پرانا ہونا **الشَرْقُ** :المَشْرِقُ [ق] **الغَرْبُ** :المَغرِبُ [ق] **عَلُوَ الشيءِ عُلُوُّ الشيءِ عِلُوُّ الشيءِ**:اَرْفَعُهٗ [ق] :سُفل کی نقیض ، یعنی چیز کی بلندی ، تقول قَعَدْتُ عُلْوَهٗ وفي عُلْوِهٖ [ت] : میں اس کی بلندی پر بیٹھا **الغَيْم** :السَّحاب [ق] : بادل ج غُيُوْم [ت] **الرَّعْدُ** :صوتٌ يُسْمَعُ من السَّحابِ [ق ت] : آواز جو بادل میں سے آتی ہے ، کڑک **البَرْق** :الذي يَلْمَعُ في الغَيْم [ت] : بادل میں جو چمک ہوتی ہے **هَالَة** :دَارَةُ القَـمَرِ [ق] آں دائرہ باشد کہ گاہ گاہ گرداگردِ ماہ وآفتاب پیدا می شود [غ] : وہ دائرہ جو کبھی کبھی چاند اور سورج کے چاروں طرف نکلتا ہے **قَوْسُ قُزَح** :طرا ئق متقوّسةٌ تبدو في السماء ايام الربيع وهو غير مصروفٍ [ت]: وہ کمان دار دھاریاں جو موسم ربیع میں آسمان پر نکلتی ہے ، **قُزَح** غیر منصرف ہے **صَاعِقة** :آتش کہ از آسمان افتد[ص] نارٌ تسقُط من السمآء [ق] : بجلی جو آسمان سے گرتی ہے **الرِيْحُ** :الهَواءُ المُسَخَّرُ بين السماءِ والأرْضِ ، ج رِياح [ق ت] : زمین آسمان کے درمیان مُسخّر ہوا

Marfat.com

أما فروعها فسبعة ....**الأول** :الطب ، ومقصوده ، معرفة مبادیء بدن الانسان ، وأحوالِه ، من الصِّحّة والمَرَض ، وأسبابها ، ودلائلِها ، لِيُدْفَعَ المَرَضُ ، وتُحْفَظَ الصِّحَّةُ ....**الثانی** :فی احکام النُّجوم ، وهو تخمینٌ فی الاستدلال ، من أشكال الكواكب وامتزاجاتها ، علی ما يكون من أحوال العالَم ، والمِلَلِ ، والمَواليدِ ، والسِنِيْن ....**الثالث** : علم الفِراسة ، وهو استدلال من الخَلْق علی الأَخلاق ۔ **الرابع** :التعبير ، وهو استدلال ، من المتخيَّلات الحُلْميّة ، علی ما شاهدتْه النفسُ ، من عالَم الغيب ، فشبَّهتْه القوةُ المتخيِّلة ، بمثالِ غيره ....**الخامس** :علم الطِلَسْمات ، وهو تأليف القُوَی السماوية ، بقوی بعض الأجرام الأرضية ليتألَّفَ من ذلك قوةٌ ، تفعَل فعلًا غريبًا ، فی العالَم الأرضی۔ **السادس** :علم النِيرَنْجات ، وهو مَزْجُ قوی الجواهر الأرضية ، ليحدُث منها أمور غريبة

فروعِ طبعیات سات ہیں........ ① قسم اول:۔طب ، اس کا مقصود ہے یہ معلوم کرنا کہ بدنِ انسان کے بنیادی اجزاء کیا ہیں ، ان کے احوالِ صحت ومرض کیا ہیں ، اوراحوالِ صحت ومرض کے اسباب اورعلامات کیا ہیں ، تا کہ مرض کا دفعیہ اورصحت کی حفاظت کی جاسکے .... ② قسم دوم:۔احکام نجوم میں ، یہ کواکب کے اشکال اورامتزاجات سے ایک اٹکل کا استدلال ہے ، اس پرکہ عالم کے احوال کیا ہوں گے ، مذاہب کے احوال کیا ہوں گے ، موالید یعنی نباتات جمادات اورحیوانات کے احوال ، اورسن وسال کے احوال کیا ہوں گے......... ③ قسم سوم:۔علم فراست ۔یعنی کسی کی فطری ساخت سے اس کی سیرت وخصلت کا پتہ لگانا.......... ④ قسم چہارم:۔تعبیر ۔یہ خواب کے متخَیَّلات سے اُس عالم غیب پر استدلال ہے جس کا روح نے مشاہدہ کیا پھر قوتِ متخیِّلہ نے اُسے کسی دوسری ملتی جلتی چیز کے خاکے میں تبدیل کردیا

⑤ قسم پنجم:۔علم طِلَسْمات ۔یہ قوائے آسمانی کو بعض اجرامِ ارضی کی قوتوں کے ساتھ یکجا کرنا ہے تا کہ اس سے ایسی قوت تیار ہو جو عالَمِ ارضی میں انوکھے نرالے کام انجام دے......... ⑥ قسم ششم:۔علمِ نیرنجات ۔یہ جواہرارضی کی قوتوں کو مخلوط

المِلّةُ بالكسر :الشَّرِيْعَةُ او الدِّيْنُ كمِلَّةِ الْإِسلامِ والنَّصْرَانيّة واليَهُودِيّة ، ج مِلَل [ق ت] **موالید** : مولود کی جمع ، کبھی اس سے موالید ثلاثہ یعنی جمادات نباتات اورحیوانات مراد ہوتے ہیں [غ] **السَّنَةُ** :العَامُ ج سِنُوْنَ بالكسر .[ق ت] :سال **تخیُّل** : خیال میں آنا خیال میں لانا ــــ تَخَيَّلَ الشیءُ لَهُ :تَشَبَّهَ وتَصَوَّرَ [ق م] : شی کی صورت کہ شی کے مانند اورشی کی نقل ومثال ہے اُس کی ذہن میں آئی ، تَخَيَّلَ الشَّیْءَ :تَمَثَّلَهُ وَتَصَوَّرَهُ [م] : اس نے چیز کا نقشہ اپنے ذہن میں لایا **اَلْحُلْمُ** بالضم :الرُّؤْيَا [ق] : خواب [ص]

Marfat.com

السابع :علم الكيمياء ، ومقصوده تبديل خواصّ الجواهر المَعْدِنِيّة ، لِيُتوصَّل الى تحصيل الذّهَب والفِضّة ، بنوع من الحِيَل

وليس يلزَم مخالفتُهم شرْعًا في شيء من هذه العلوم ، وانما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربع مسائل ـ

الأولىٰ :حكمهم بأن هذا الاقتران المُشاهَدَ في الوجود بين الأسباب والمسببات ، اقترانُ تلازُم بالضّرورة،فليس في المقدور،ولا في الامكان،ايجادُالسبب دون المسبب،ولاوجودُالمسبب دون السبب۔

الثانية :قولهم :اِنّ النفوس الانسانية جواهرُ قائمة بأنفسها ، ليست منطبعة في الجسم ، واِنّ معنى الموت ، انقطاع عَلاقَتها عَن البَدَن ، بانقطاع التدبير ، والا فهوقائم بنفسه في حال الموت ، وزعَموا :أن ذلك عرَف بالبرهان العقلي

کرنا ہے تا کہ اُن سے عجیب وغریب باتیں رونما ہوں........ (۷) قسم ہفتم :۔علم کیمیا۔اس کا مقصود ہے جواہرِ مَعدِ نیہ کے خواص تبدیل کرنا تا کہ اس کے ذریعہ ایک طرح کے حیلے سے تحصیل زروسیم کی جائے ۔

اِن میں سے کسی علم میں فلسفیوں کی مخالفت شرعًا ضروری نہیں ، ہاں ہم ان تمام علوم میں سے صرف چار مسائل میں اُن کی مخالفت کرتے ہیں۔

۱۔ **پہلا مسئلہ**:۔اِن لوگوں کا یہ ماننا کہ ـــــ''یہ سبب ومُسبَّب کو جو ہم وجود میں ساتھ ساتھ دیکھتے ہیں ، یہ ضرور لازم وملزوم والا اقتران ہے ، لہذا نہ سبب کی بغیر مسبَّب کے ایجاد تحتِ قدرت وداخلِ امکان ہے ، اورنہ مسبَّب کا بغیر سبب کے وجود ، مقدورو ممکن''۔

۲۔ **دوسرا مسئلہ**:۔یہ قولِ فلسفی کہ ـــ''روح انسانی جوہرِ قائم بنفسہٖ ہے ، جسم میں منطبع نہیں ہے ، اورموت کا معنیٰ ہے روح کا بدن سے تعلق جا تا رہنا ، یعنی بدن کی جو تدبیر کرتی تھی اُس کا ختم ہوجانا ، ورنہ روح بحالِ موت

ـــــ ایک نسخے میں بالبدن ہے **الطِّلَسْم** [ت ص۴۴۳] **اَلَّفَ** بَيْنَهُمَا :اَوْقَعَ الْاُلْفَةَ [ق] وجَمَعَ بَيْنَهُمَا بعدَ تفرّقٍ و وَصَلَهُمَا[ت] : یکجا کرنا ، ملانا **تَاَلَّفَ** الْقَوْمُ :اِجْتَمَعُوْا [ت] : یکجا ہونا **النِّيْرَنْجُ** بالكسر :اُخَذٌ [اُخْذة بمعنى رُقْية یعنی منتر کی جمع ت ص۳۴۶ج۵] كالسِّحْر وليس به انما هو تشبيهٌ وتلبيسٌ [ت ص۴۹۷ج۳] **المَعْدِن** ، كَمَجْلِس : مَنبِتُ الجَوَاهِر مِنْ ذهبٍ و نَحْوِهٖ [ق] : کان ، سوناوغیرہ جواہر جہاں پیداہوتے ہیں

Marfat.com

الثالثة :قولهم :إنّ هذه النفوس ، يستحيل عليها العَدَم ، بل هى اذا وُجدت فهى أبدية ، سَرْمَدية ، لا يُتصور فَنا ؤها

الرابعة :قولهم :يستحيل رَدُّ هذه النفوس الى الأجساد

وانـمـا يـلـزم النِزاع فى الأُولىٰ ، من حيثُ اِنّه ينبِنى عليها اثبات المعجزات ، الخارقةِ للعادة ، من قَلْب العصا ، ثُعْبانًا ، واحياءِ المَوْتىٰ ، وشَقِّ القَمَر ، ومَنْ جَعَلَ مَجارِىَ العادات لازمةً لُزومًا ضَرويًا ، أحالوا جميعَ ذِلك ، وأوّلـوا مـا فـى القرآن ، من احياء المَوْتىٰ ، وقالوا :أرادَ به ، اِزَالةَ موت الجَهْل بحياة العلم ، وأوّلوا تلقُّف العصا ، سِحْرَ السَحَرة ، بابطال الحُجّة الالٰهية ،الظاهرةِ على يدموسى عليہ السلام ، شُبْهاتِ المنكرين ، وأما شَقّ القَمَر ، فَرُبّما أنكروا وجوده ، وزعموا :أنه لَمْ يَتوا تَرْ ـ

قائم بنفسہ ہے وموجود مستقل ہے'' ___ فلسفیوں کوزعم ہے کہ وہ اسے دلیل عقلی سے جانتے ہیں۔

۳۔تیسرامسئلہ:۔یہ قول فلسفی کہ ___ ''ان ارواح پر عدم طاری ہونا محال ہے ، بلکہ یہ جب وجود میں آ گئیں تو اب ابدی سرمدی ہیں اُن کی فنا ممکن ومتصور نہیں'' ___

۴۔چوتھامسئلہ:۔یہ قول فلسفی کہ ___ ''ان روحوں کودوبارہ جسم میں لوٹایا جانا محال ہے'' ___

پہلے فلسفی مسئلہ میں مخالفت اس لیے ضروری ہے کہ اس کے ابطال پر اثباتِ معجزہ مبنی ہے ، وہ معجزہ کہ امرِ خارقِ عادت ہوتا ہے یعنی عصا کواژدہا کردینا ، مردوں کوزندہ اور چاندکوشق کردینا۔ جولوگ مواقعِ عادات [یعنی اسباب ومسبَّبات مثلاً کھانے سے سیری پانی سے سیرابی آگ سے سوختگی وغیرہ] کولازم بہ لزومِ ضروری قرار دیتے ہیں ، وہ مذکور بالا امور کومحال جانتے ہیں ، اور قرآنِ کریم میں جو اِحیائے مَوتیٰ یعنی مردوں کوزندہ کرنا آیا ہے ، اُس کی تاویل کرتے اور کہتے ہیں کہ اِس سے مراد ہے ، جہل کی موت سے نکال کرعلم کی زندگی میں لے آنا ، اور عصا نے جو جادوگروں کے جادوکونگل لیا ، اُس کی تاویل کرتے ہیں کہ حجتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا جوحضرت موسیٰ علیٰ نَبِیِّنَا وَعَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام کے دستِ پاک پرظاہرہوئی ، اُس نے منکرین کے شبہات کو باطل

السَّرمَدُ :دَوامُ الزّمانِ [ت] ہمیشگی **الثُّعْبان** :الحَيَّة الضَّخمَة الطويلةُ [ق] : بڑا موٹا سانپ ، مارِ بزرگ واژدہا [غ] **مَوْتیٰ** : مَیْت اورمَیِّت کی جمع [ق] **شَقَّهٗ** (ن)شَقًّا :صَدَعَهٗ [ق ت] ، شگافتن[غ] : چیرنا **التَلَقُّف** :الاِبْتِلاع [ت] : نگلنا **السِّحْر** بالکسر [ق] : جادو ، **السَّحَرَة** :جمعُ الساحر [ت]

Marfat.com

ولم يُثبِت الفلاسفة من المعجزات الخارِقة للعادات ، الا ثلاثة أمور :

أحدها :في القوة المُتخيِّلة ، فانهم زعَموا أنها ، اذا اِستَولَتْ ، وقوِيت ، ولَمْ تستغرِقها الحواسّ بالاشتغال ، أَطْلَعَتْ على اللوح المحفوظ ، فانطبعت فيها صُوَر الجزئيات ، الكائنةِ في المستقبل ، وذلك في اليَقَظة للأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ ولسائر الناس في النوم ـ

فهذه خاصّية النبوّة ، التي هي للقوة المتخيِّلة .... **الثاني** :في القوة النظرية العقلية ، وهو راجع الى قوة الحَدْس ، وهو سُرْعة الانتقال من معلوم الى معلوم ، فرُبَّ ذكيٍّ ، اذا ذُكِر له المدلول ، تنبَّه للدليل ، واذا ذُكر له الدليل تنبه للمدلول ، مِنْ نفسه ـ وبالجملة اذا خَطَرَ له الحَدّ الاوسط ، تنبَّه للنتيجة ، واذا حضَر في ذهنه حدّا النتيجة ، خَطَرَ بباله الحَدُّ الأوسط ، الجامعُ بين طَرَفَي النتيجة ـ

کردیا ـ رہا چاند کو دو ٹکڑے کرنا تو اکثر اس کے وجود ہی کا انکار کردیتے ہیں ، اور زعم کرتے ہیں کہ معجزۂ شَقُّ القمر متواتر نہیں ہے

معجزاتِ خارق عادات کے بارے میں فلاسفہ صرف تین چیزوں کا اثبات کرتے ہیں

① **ایک** قوتِ متخیّلہ میں ، چنانچہ اُن کے زعم میں قوتِ متخیلہ جب غالب وقوی ہوجاتی ہے ، اور حواس کی طرف سے حسّی باتوں میں مشغولی کے ذریعے اُس قوت کا بالکلیہ استحصال نہیں ہوتا ، تو وہ لوح محفوظ پر اطلاع پاتی ہے ، جس سے اس کے اندر آئندہ ہونے والے جزئیات کی صورتوں کا نقش اتر آتا ہے ـــــ یہ انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلوٰۃُ وَالسَّلام کے لیے بیداری میں ہوتا ہے ، اور باقی لوگوں کے لیے خواب میں ....یہ نبوت کی وہ خاصیت ہے جو قوتِ متخیلہ کے اندر ہوتی ہے۔

② **دوسری** چیز عقل کی قوتِ نظری میں ، یہ قوتِ حَدْس کی طرف راجع ہے ، حَدْس کا معنیٰ ہے ـــــ ''ادراک کا ایک معلوم سے فوراً دوسرے معلوم پر پہنچ جانا'' ـــ چنانچہ بہت سے تیز فہم ایسے ہوتے ہیں کہ اُن کے سامنے مدلول کا ذکر کرو تو دلیل سے اپنے آپ باخبر ہوجاتے ہیں ، اور دلیل کا تذکرہ کرو تو مدلول خود ہی سمجھ جاتے ہیں ، خلاصہ یہ کہ جب انہیں حدِ اوسط کا خیال گذرتا ہے تو اُن کا ذہن نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے ، اور جب نتیجہ کی دو حدیں [اصغر و اکبر] اُن کے ذہن میں آتی ہیں تو ان

اِسْتِیْلاء : تمام دست یافتن بر چیزے [ص ٦] اِسْتَوْلیٰ عَلَی الْاَمْرِ :صَارَ فِیْ یَدِہٖ [ت] : کسی چیز پر قابض ومتصرف ہونا الذی صَرَّحَ بِہٖ اَئِمَّۃُ اللُّغَۃِ اَنَّ طَلَعَ (ن) علیه ، واِطَّلَعَ علیه واَطْلَعَ بمعنیً واحدٍ [ت ۳۲۴ ج ۱۱] : کسی بات پر آگاہ ہونا حَضَرَ یَحْضَرُ (ن) حَضِرَ یَحْضُرُ حُضُوْرًا : ضِدُّ غَابَ [ق ت] : موجود ہونا

Marfat.com

والناس في هذا منقسمون ، فمنهم مَنْ يتنبّه بنفسه ، ومنهم مَنْ يتنبّه بأدنى تنبيه ، ومنهم من لا يُدرك مع التنبيه ، الا بتَعَب كثير ، واذا جاز أن ينتهيَ طَرَف النُقصان ، الى مَنْ لا حَدْس له أصلًا ، حتى لا يتهيّأ لِفهم المعقولات ، مع التنبيه ، جاز أن ينتهي طَرَف القوة والزيادة الى أن يتنبه ، لكل المعقولات أو لأكثرها ، وفي أسرع الأوقات وأقربها ۔

ويختلف ذلك بالكمية ، في جميع المطالب ، أو بعضها ، وفي الكيفية ، حتى يتفاوَتُ ، في القرب والبعد ، فرُبَّ نفس مقدسة صافية ، يستمر حَدْسها في جميع المعقولات ، وفي أسرع الأوقات ، فهو النبي الذي لَهُ معجزة ، من القوة النَظَرية ، فلا يحتاج في المعقولات الى مُعلِّم ، بل كأنه يتعلّم من نفسه ، وهو الذي وُصِف بأنه : ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ، نُورٌ عَلٰى نُورٍ ،﴾

طرفینِ نتیجہ میں ربط پیدا کرنے والی حدِاوسط بھی اُن کے ذہن میں آجاتی ہے۔

اِس وصفِ حدث کے اعتبار سے لوگوں کی مختلف قسمیں ہیں ، چنانچہ بعض بلاواسطہ خود ہی آگاہ ہوجاتے ہیں ، بعض معمولی تنبیہ پر آگاہ ہوتے ہیں ، اور بعض تنبیہ کے باوجود بغیر کافی محنت مشقت کے آگاہ نہیں ہوتے ــــ اور جب ممکن ہوا کہ جانبِ کمی حدس کی اِس حد کو پہنچے کہ آدمی کو بالکل ہی حدس نہ ہو، حتیٰ کہ تنبیہ پر بھی وہ فہمِ معقولات کے لیے کسی طرح تیار نہ ہو، تو یہ بھی ممکن ہے کہ حدس کی جانبِ قوت وزیادت اِس حد کو پہنچے ، کہ آدمی تمام یا اکثر معقولات کو نہایت جلد کم سے کم وقت میں جان لے

یہ وصف کمیت ومقدار کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے ، کہ تمام معانی ومطالب میں ہو یا بعض میں ، اور کیفیت کے لحاظ سے بھی مختلف ہوتا ہے ، حتیٰ کہ جلد اور بہ دیر کا فرق پڑ جاتا ہے ، چنانچہ بہت سے ایسے پاک وصاف نفوس ہیں جنہیں تمام معقولات میں اور نہایت کم وقت میں حدس ہو کر برقرار اور پائیدار رہتا ہے ، یہ نبی ہیں ، [عَلٰی جَمِیْعِہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالتَّسْلِیْم] جنہیں قوتِ نظری کا معجزہ حاصل ہوتا ہے ، لہذا وہ معقولات میں کسی معلّم کے محتاج نہیں ہوتے ، بلکہ گویا خود سے سیکھ لیتے اور آگاہ ہوجاتے ہیں ، یہی ہیں جن کی شان میں فرمایا گیا

يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ، نُورٌ عَلٰى نُورٍ ، [پ۱۸ ع ۱۱ آیت ۳۵]	قریب ہے کہ اُس کا تیل بھڑک اُٹھے اگرچہ اُسے آگ نہ چھوئے نور پر نور ہے۔ [کنز الایمان]

(۳) تیسری چیز نفس کی قوتِ عملی میں ، چنانچہ وہ اِس حد تک ترقی کر جاتی ہے کہ طبعی امور اُس سے متأثر اور اُس

Marfat.com

الثالث: فی القوة النفسية العملية، فقد تنتهي الى حد، تَتأثّر بها الطبيعيات وتُتَسَخَّر۔

ومثاله، أن النفس منا، متى توهّمتْ شيئاً، خَدَمَتْها الأعضاء، والقُوى التي فيها، فتحرّكت الى الجِهَة المتخيَّلة المطلوبة، حتى اذا توهّمت شيئاً طَيِّبَ المَذاق تحلّبَتْ أَشداقُه، وانتهضت القوة المُلعِبة، فيا ضةً باللُّعَاب، من مَعادِنه، واذا تصوّرت الوِقاع انتهضت القوة، فنشَرت الآلة، بل اذا مشى على جِذْع ممدود على فَضاء، طَرَفاه على حائطين، اشتدّ توهُّمُه للسُّقوط، فانفعل الجسم بتوهمه، وسقَط، ولو كان ذلك على الأرض لمشى عليه، ولم يسقُط .... وذلك لأن الأجسام، والقوى الجسمانيه، خُلقت

کے مسخر ہو جاتے ہیں۔ اِس کی مثال یہ ہے کہ ہمارا نفس جب کسی چیز کو سوچتا ہے تو اعضاء اور قوائے اعضاء نفس کے خادم ہو کر اُس متخیّلہ مطلوبہ مقصود کی طرف رواں دواں ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ نفس جب کسی خوش ذائقہ چیز کا خیال کرتا ہے تو منہ میں پانی آجاتا ہے اندرونی گوشہائے دہن رِس پڑتے ہیں اور لُعاب آور قوت سرچشمہائے لعاب سے لعاب بار ہو کر اٹھ کھڑی ہوتی ہے، اور خیالِ وقاع کرتا ہے تو قوت بیدار ہو کر عضو کو منتشر کر دیتی ہے، بلکہ آدمی جب ایسے تنے پر چلے جو فضا میں بچھا ہوا اور اس کے دونوں کنارے دو دیواروں پر ہوں تو اُسے بشدت خیال گذرتا ہے کہ گر پڑوں گا لہذا جسم ایسے خیال کا اثر لیتا ہے اور گر پڑتا ہے، حالانکہ وہی تنا اگر زمین پر ہو تو اُس پر چل لیتا ہے اور گرتا نہیں

وجہ یہ ہے کہ جسم اور قوائے جسمانی نفس کے خادم وزیر فرمان پیدا کیے گئے ہیں، اور نفوس کی صفا و قوت میں کمی بیشی

تَسْخِير تَسَخُّر: فرماں بردار کردن دیگرے را و رام کردن [ص]: کسی کو اپنے زیرِ حکم کرنا، تابع بنانا **تَوَهَّمَ** الشيءَ: تخيَّلَهُ وتمثَّلَهُ كان في الوجود او لم يكن [ت]: چیز کو سوچنا ذہن میں چیز کا نقشہ لانا وہ چیز وجود میں ہو یا نہ ہو **خِدْمَة** (ض، ن) [ق] **الجِهَةُ**: الجانبُ والناحيةُ [ق] المتوجَّهُ اليها والمقصود بها [ت]: طرف، سمت، کنارہ، گوشہ، یعنی وہ جگہ جس کی طرف رخ ہو اور جہاں کا قصد ہو **طَابَ** (ض) الشيءُ طِيباً لَذَّ وزَكَا [ق ت]: لذیذ و پاکیزہ ہونا طَعَامٌ طَيِّبٌ: سائغٌ في الحَلْقِ [ت]: خوشگوار کھانا، بہ آسانی حلق سے اترنے والا **المَذَاق**: مصدرٌ واسم [ت] **تَحَلَّبَ** شِدْقُهُ: سَالَ [ت]: بہنا **الشِدْق** بالكسر ويُفتح: طِفْطِفَةُ الفمِ مِن باطِنِ الخَدَّيْنِ ج اَشْدَاق [ق]: پہلوئے دہن جو رخسار کا اندرونی حصہ ہے **اِنْتَهَضَ** الرجلُ: قامَ [ت] **لَعَبَ** (ف) الصبيُّ: سَالَ لُعَابُهُ مِنْ فَمِهِ، اَلْعَبَ الصبيَّ: جَعَلَهُ يَلْعُبُهُ [م]: بچے کی رال بہانا **جِذْع** بالكسر: تنۂ درخت ج جُذُوع [ص] **الفَضَاءُ**: السَّعَةُ [ت]: کشادگی، پھیلاؤ

Marfat.com

خـادمة مُسخَّرة للنفوس ، ويختلف ذلك ، باختلاف صَفاء النفوس وقوّتِها ، فلا يبعُد أن تبلُغ ، قوة النفس ، الى حد تَخدِمها القوة الطبيعية ، فى غير بَدَنه ، لأن نفسه ليست منطبعة فى بدنه اِلّا أن لها نوع نُزوع وشَوق ، الى تدبيره ، خُلق ذلك فى جِبلّتها ، فاذ اجاز أن تُطِيعها أجسامُ بدنِها ، لم يمتنع ، أن يطيعها غيرُها ۔

فتتَطـلَّعُ نفسه ، الى هُبوب رِيح ، أو نُزولِ مَطر ، أو هُجومِ صاعقة ، أو تَزَلْزُلِ أرض لِتَخسِف بقوم ، وذلك موقوف حُصوله ، على حُدوث بُرودة ، أو سُخونة ، أو حَركة فى الهَواء ، فيُحدِث مِنْ نفسه تلك السُخونةَ ، والبُرُودةَ ، ويتولّد منها هذه الأمور ، من غير حُضور سبب طبيعي ظاهر ، ويكون ذلك معجزةً ،

سے ان کی خدمت واطاعت میں کمی بیشی ہوتی ہے ، تو بعید نہیں کہ نفس کی قوت اس حد کو پہنچ جائے کہ طبعی قوت جو دوسرے بدن میں ہے اِس نفس کی خدمت بجالائے ، کیونکہ یہ نفس خود اپنے بدن میں منطبع تو ہے نہیں ، صرف اتنی بات ہے کہ اسے اپنے بدن کی تدبیر میں ایک طرح کا شوق اور دلچسپی ہے جو اس کی فطرت میں پیدا کی گئی ہے ، تو جب نفس کی خود اپنے بدن کے اعضاء پر حکمرانی ممکن تو دیگر اجسام پر حکمرانی بھی ممکن ۔

چنانچہ اُن کے نفس کا میلان ہوتا ہے کہ آندھی اٹھے یا بارش ہو یا اچانک بجلی گرے یا زمین میں زلزلہ آئے تا کہ کسی قوم کو دھنسا دے ، اور ان چیزوں کا ہونا ہوا میں برودت یا حرارت یا حرکت نو پید ہونے پر موقوف ہے ، تو وہ اپنے نفس سے وہی حرارت و برودت نو پید کرتے ہیں اور حرارت و برودت سے یہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں ، جب کہ کوئی ظاہری سببِ طبعی موجود نہیں ہوتا ، اور یہ نبی کا معجزہ ہوتا ہے ، لیکن یہ ہوا ہی میں ہوگا جو کہ حرارت و برودت وحرکت سے متصف ہونے کی استعداد رکھتی ہے

نَزَعَ (ض) الـغَرِيبُ اِلٰى اَهْلِهٖ **نُزُوعًا** بالضم :حَنَّ وَاشْتَاقَ [ق ت] : مشتاق ہونا **الشَّوْقُ** :نِزاعُ النفسِ اِلَى الشيء بالاشتياق [ق ت] : نفس کی کسی چیز کے ساتھ دلچسپی **الـجِبْـلَة الجِبِلّةُ** :الـخِـلْـقَةُ والطَّبِيْعَةُ [ق ت] : فطرت طبیعت **تَطَلُّع** : رغبت ومیلان وکشش تَطَلُّعُ النَّفْسِ تَشَوُّفُهَا ومُنَازَعَتُهَا [ت ۳۲۶ ج ۱] **الهُبُوْب** بالضم :ثَوَرانُ وهَيَجانُ الرِّيحِ [ق ت] : ہوا کا جوش میں آنا ، آندھی اٹھنا **هَجَمَ** (ن ، ض) عَـلَـيْـهِ هُـجُـوْمًا :انتهىٰ اليه بَغْتَةً [ق ت] : کسی کے پاس اچانک آپہنچنا ، درآمدن بر کسے یا چیزے بناگاہ [ص] **خَسَفَ** (ض) اللّٰهُ بِفُلَانٍ الارضَ خَسْفًا :غَيَّبَهٗ فيها [ق] : دھنسا دینا **بَرَدَ** (ن ك) الشيءُ بَرْدًا بُرُوْدَةً ، الاَخِير مصدرُ الباب الثانى [ق ت] : ٹھنڈا ہونا

Marfat.com

للنبی ـ علیه السلام ـ ولکنه انما یحصُل ذلك ، فی هَواء مُستعِدٍّ للقَبول ، ولا ینتهِی الی أن ینقلِب الخَشَبُ حَیَوانًا وینفلِقَ القَمَر ، الذی لا یقبَل الانخراق ـ

فهذا مذهبهم فی المعجزات ، ونحن لا نُنکر شیئًا مما ذکروه ، وأنّ ذلك مما یکون للأنبیاء ـ صلوات اللّٰه علیهم وسلامه ـ وانما ننکر اقتصارَهم علیه ، ومَنْعَهم قَلْبَ العصا حَیّةً ، واحیاءَ المَوتیٰ وغیرَه ، فلزِم الخَوض فی هذه المسئلة ، لاثبات المعجزات ، ولأمر آخَر ، وهو نُصرة ما أطبق علیه المسلمون ، مِنْ أنّ اللّٰه تعالیٰ قادر ، علی کل شیء ، فَلْنَخُضْ فی المقصود ـ

، اوراس حد کو نہ پہنچے گا کہ لکڑی جاندار ہو جائے ، اور چاند جو کہ چاک ہونے کے قابل نہیں چاک ہو جائے۔

یہ ہے معجزات سے متعلق فلاسفہ کا مذہب ـ ان کی بیان کردہ تین چیزوں میں سے ہم کسی کے منکر نہیں ، یعنی وہ چیزیں ایسی ہیں کہ انبیائے کرام عَلَیْهِمُ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَام کے لیے ہوتی ہیں ، ہم اس کا انکار نہیں کرتے ، ہاں انہیں پر جو ان لوگوں نے اقتصار کیا ، اور لاٹھی کو سانپ کر دینے مردے کو جلا دینے وغیرہ کو محال قرار دیا ، صرف اس اقتصار و احالہ پر ہمیں انکار ہے ، تو اس مسئلہ میں غور وخوض ضروری ہوا ، تاکہ ہم معجزات کا اثبات کریں ، اور ایک اور غرض بھی ہے ، وہ ہے اُس عقیدے کی تائید جس پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ـ ''اللہ تعالیٰ ہر شی پر قادر ہے اور سب کچھ کرسکتا ہے'' ـ لہذا مقصود میں لگیں۔

الخَشَبَةُ محرّكةً :ما غَلُظَ مِنَ العِیْدان (جمع عُود) موٹی لکڑی ، ج خَشَبٌ محركةً وخُشُبٌ بضمتین و خُشْبٌ باسکان الشینِ [ق ت] **الفلاق** :انشقاق [ق] : شق ہونا ، چرنا **اَطْبَقَ القَوْمُ عَلَى الْاَمْرِ** :اَجْمَعُوْا عَلَیْهِ [ق ت] : اتفاق کرنا ، ایک زبان ہونا .

Marfat.com

المسئلة السابعة عَشَرَةَ

فی ابطال قولهم باستحالة خَرْق العادات أو السببيّة

الاقتـران بين مـا يُـعتـقد فی العادة سببًا وبين ما يُعتقد مسببًا ، ليس ضَروريًا عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا اثباتُ احدهما ، متضمنًا لاثبات الآخر ، ولا نَفْيُه متضمنًا لنَفْی الآخر ۔ فـليـس مـن ضَـرورة وجود أحدهما ، وجودُ الآخر ، ولا من ضرورة عَدَم أحدهما ، عدمُ الآخر ، مِثل الرِّیّ والشُّرْب ، والشَّبْعِ والأكـلِ ، والاحتـراقِ ولـقـاءِ الـنـار ، والنورِ و طُلوعِ الشمس ، والموتِ وجَزِّ الرَّقَبة ، والشِـفـاءِ وشُـرْبِ الـدواء ، وإسهـالِ البَـطْـن واسـتـعـمـال الـمُسهِل ، وهَلُمَّ جَرًّا ، الی كل المُشاهَدات ، مِن المُقترِنات فی الطب والنجوم ، والصِناعات والحِرَف ۔

مسئلہ سابع عشر

فلسفی کے اس قول کا ابطال کہ خرقِ عادت یا تخلفِ سببیت محال ہے

جو چیز از روئے عادت سبب مانی جاتی ہے ، اور جو مسبَّب مانی جاتی ہے ، اُن دو میں اقتران واتصال یعنی ان کا ساتھ ساتھ ہونا ہمارے نزدیک ضروری نہیں — بلکہ ہر دو چیزیں جن میں یہ وہ نہیں ، وہ یہ نہیں ، اور ایک کا اثبات دوسری کے اثبات کو متضمن نہیں ، اور نہ ایک کی نفی دوسری کی نفی کو متضمن ، تو اُن میں ایک کے موجود ہونے سے دوسری کا موجود ہونا لازم نہیں اور نہ ایک کے عدم سے دوسری کا عدم لازم — جیسے پینے سے سیرابی ، کھانے سے سیری آگ کے چھو جانے سے جلنا ، طلوعِ آفتاب سے روشنی ، گردن مارنے سے موت ، دوا پینے سے شفا و صحت ، مُسہل کے استعمال سے اسہالِ شکم ، یونہی اُن تمام دو دو چیزوں تک چلتے چلے جاؤ ، جن کے بیچ جوڑ دیکھنے میں آتا ہے ، خواہ وہ طب میں ہوں ، یا نجوم میں ، یا اور فنون یا پیشوں میں۔

خَرْق (ن ض) : درانیدان [ص ق] : پھاڑنا چاک کرنا **رَوِیَ** (س) من الماء واللبن رِیًّا بالکسر والفتح [ق،ت] : سیراب شدن [ص] **الشَبْعُ** بالفتح والشِبَعُ کَعِنَبٍ (س) : ضِدُّ الجُوْعِ [ق] ، سیری از طعام وسیر شدن [ص] **الجَزُّ** (ن) : القطع [ق ت] : کاٹنا ، جَزَّ (ن) الصُّوفَ والشَعْرَ والزَّرْعَ جَزًّا جَزَّةً : قَطَعَهٗ [ت] : اون بال یا کھیتی کاٹنا **الرَّقَبَة** مُحَرَّكَةً : العُنُق ج رِقاب [ق] : گردن **تَسَاوَقَتِ الابِلُ** : تَتَابَعَتْ [ق ت] : اونٹوں کا ایک کے پیچھے ایک چلنا ، ایک قطار میں چلنا

Marfat.com

فانّ اقترانها لِمَا سبَق من تقدير اللّٰه سبحانه ، يخلُقها على التساوق لا لكونه ضَروريًا في نفسه ، غيرَ قابل لِلفُرَقِ ، بل في المقدور خَلْق الشِّبَع دُوْنَ الأكل ، وخلقُ الموت دون جَزِّ الرَقَبة ، وإدامةُ الحياة مع جَزّ الرَقَبة ، وهَلُمَّ جَرًّا الى جميع المقترِنات .... وأنكر الفلاسفة امكانه ، وادّعوا استحالته ۔

والـنّـظر في هذه الأمور الخارجة عن الحَصْر يطُول ، فَلْنُعيّنْ مثالًا واحدًا ، وهو الاحتراق في القُطْن مثلًا ، عـنـد مـلاقــاة النار ، فانا نجوّز وُقوعَ الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوّز حُدوثَ انقلاب القُطْن رَمادًا مُحترِقًا ، دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جَوازه .... **وللكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :**

الـمقام الأول :أن يـدّعِـي الـخَـصْـم أن فـاعـل الاحـتـراق ، هـو الـنار فقط ، وهو فاعل بالطّبْع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكفُّ عما هو في طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له ۔

کیونکہ یہ ربط یہ جوڑ ازلی تقدیرِ الٰہی سے ہے ، کہ وہ ان چیزوں کو ایک کے پیچھے لگے ایک پیدا فرماتا ہے ، جَلَّ وَعَلَا تبَارَكَ وَتعَالىٰ ، اس ربط کی وجہ یہ نہیں کہ یہ ربط فی نفسہ لازم اور نا قابلِ شکست ہے ، بلکہ اُس کے تحتِ قدرت ہے کہ کھانے کے بغیر ہم میں سیری پیدا فرمائے ، بغیر گردن زنی کے موت پیدا فرمائے ، نیز گردن زنی کے باوجود زندگی برقرار رکھے ، یونہی ہر وہ دو چیزیں کہ ساتھ ساتھ وجود میں آتی ہیں اُن میں افتراق وعلیحدگی بھی ممکن ، اور تحتِ قدرتِ الٰہی ہے۔ جَلَّ وَعَلَا تبَارَكَ وَتعَالىٰ .... **فلسفی** اس امکان کے منکر ، اور اسباب ومسببات میں افتراق محال ہونے کے مدعی ہیں

ان لاتعداد چیزوں میں غور وفکر طویل ہے ، ہم خاص ایک مثال لیں ، جیسے آگ سے چھو جانے پر روئی کا جلنا ، چنانچہ ہم ممکن مانتے ہیں کہ روئی اور آگ میں باہم ملنا تو ہو اور جلنا نہ ہو ، یونہی یہ ممکن مانتے ہیں کہ روئی آگ کے چھوئے بغیر ہی جل کر خاکستر ہو جائے ، فلسفی اِس امکان کے منکر ہیں .... اس مسئلے میں **مقامِ اعتراض تین ہیں**

مقامِ اول:۔ مخالف دعویٰ کرے کہ احتراق کا فاعل جو روئی میں جل اٹھنے کو پیدا کرے وہ صرف آگ ہے اور کوئی نہیں

تَعْيِيْنُ الشيءِ :تخصيصُهُ من الجُملةِ **حُرَاقة** وحُرَاق بالضم : سوختۂ چقماق [ص] **الرَّمادُ** :دُقَاقُ الفَحْمِ من حُرَاقة النار وَمَا هَبَا مِنَ الجَمرِ فَطَارَ دُقَاقًا [ت] : آگ سے جلا ہوا کوئلے کا چورا ، چنگاری جو بلند ہوا اور چورا ہو کر اڑ جائے ، خاکستر [ص]: راکھ۔ **الـجَـمْـر** :خدرکِ آتش [ص] اور حاشیہ میں ہے شرارۂ آتش ہندی چنگاری۔ اور قراح فرہنگِ صراح میں ہے ''خُدرَک'' بالضم : شرارۂ خردِ آتش است چہ خُدرہ بروزن مہرہ شرارۂ آتش را گویند وکاف تصغیر است [ص ۲۰۹]

ـــــ ایک نسخے میں لِلفوت ہے

Marfat.com

وهـذا مما ننكره ، بل نقول :فاعل الاحتراق ، بخَلْق السواد فى القُطْن ، التفرُّقِ فى أجزائه ، وجَعْلِه حُراقًا ، أو رَمادًا ، هو الله تعالىٰ ، اما بوساطة الملائكة ، أو بغير وَساطة ، فأما النار وهى جَماد ، فلا فعل لها ـ

فـمـا الـدليـل عـلى أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل ، الا مشاهدة حُصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والـمشـاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة له سِواها ، اذلا خلاف فى أنّ انسلاكَ الروحِ والقُوَى المُدرِكة والمحرِّكة ، فى نطفة الحَيَوانات ، ليس يتولّد عن الطبائع المحصورة فى الـحرارة والبُرودة والرُّطوبة واليُبوسة ، ولا أن الأبَ فاعل ابنه ، بايدا ع النطفة فى الرَّحِم ، ولا هو فاعلُ

، اورآگ فاعلِ بالطبع ہے فاعلِ مختارنہیں ، توجوبات آگ کی طبیعت میں ہے یعنی جلانا اُس سے خودکوروکنااس کے لیے ممکن نہیں جب کہ جلنے کے قابل محل کوچھوچکی ہو .... یہ ایسی بات ہے جسے ہم نہیں مانتے ، بلکہ یہ مانتے ہیں کہ احتراق کافاعل ، جوروئی میں سیاہی اورروئی کے اجزاء میں پراگندگی پیدا کرے ، اوراسے سوختہ یاخاکسترکردے ، وہ بلاشرکتِ غیرے صرف اللہ تعالیٰ ہے ، یاتو بہ وساطتِ ملائکہ [مگریوں نہیں کہ جعل وخلق میں انہیں شرکت ہو ، معاذاللہ ، بلکہ یوں کہ وہ مظہرِ قدرتِ الٰہی ہوں] یابلاواسطہ ــ رہی آگ کہ ایک جَماد ہے تواُس کااپنا کوئی فعل نہیں۔

تواس پرکیادلیل ہے کہ نہیں آگ ہی احتراق کافاعل ہے؟ .... فلسفیوں کے پاس دلیل جوکچھ ہے صرف یہ مشاہدہ ہے کہ ــ ''آگ سے مس ہونے پرروئی میں سوختگی کارونماہونادیکھنے میں آتاہے''ــ حالانکہ یہ مشاہدہ صرف یہ بتاتاہے کہ ــ ''مس ہونے کے وقت جلناہوتاہے''ــ یہ نہیں بتاتاکہ ــ ''مس ہونے کے سبب جلناہوتاہے ، اورمس ہونے کے علاوہ جلنے کی اور کوئی علت نہیں''ــ

کیوں کہ اس بات میں کوئی خلاف نہیں کہ ــ ''تمام ذی روح مخلوقات کے نطفے میں جان پڑنا ، ادراک کرنے اور حرکت دینے والی قوتیں آنا ، حرکت وبُرودت ورُطوبت ویُبوست ، یعنی گرمی وسردی وخشکی وتری ، اِن گنتی کی چارطبیعتوں سے پیدانہیں ، نہ باپ نطفہ سپردِرحم کردینے سے اپنے بیٹے کافاعل وجاعل ہے ، اورنہ اپنے بیٹے کی بینائی شنوائی زیست اورباقی صفات کاجوبیٹے میں ہوتی ہیں فاعل وموجد ہے''ــ حالانکہ معلوم ہے کہ یہ سب چیزیں نطفہ سپردکردینے پروجودمیں آتی

الانْسِلاكُ :مُطاوِعُ سَلَكَهُ فيه اى اَدْخَلَهُ [ت ۵۸۴ ج ۱۳] : کسی چیزکاکسی چیزمیں داخل ہونا **يُبُوسَة** (ح س) : خشکی [ص]

رَحِم رِحْم : زہ دادن [ص] ، بَيْتُ مَنْبِتِ الوَلَدِ وَوِعاءُهُ فِى البطْنِ [ق ت] ، جائے کودک درشکم [غ]

Marfat.com

حياتِه ، وبَصَره و سَمْعِه ، وسائرِ المعانى التى هى فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم يقل احدٌ انها موجودة به ، بل وجودها من جهة الأول ، اِمّا بغير واسطة ، واما بواسطة الملائكة ، المُوَكّلين بهذه الأمور الحادثة ۔

وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع ، والكلام معهم ۔

فقد تبيّن أن الوجود عند الشيء ، لا يدل على أنه موجود به ۔

بل نبيّن هذا بمثال ، وهو أن الأكْمَه ، لو كانت فى عينيه غِشاوة ، ولم يَسْمَع من الناس ، الفرق بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغِشاوة عن عينيه نهارًا ، وفتَح أجفانه ، فرأى الألوان ، ظَنّ أن الادراك الحاصل فى عينيه لِصُوَر الألوان ، فاعلُه فتحُ البَصَر ، وأنه مهما كان بَصَرُه سليمًا ومفتوحًا ، والحِجابُ مرتفعًا ، والشَخْصُ المُقابِلُ متلوِّنًا ،فيلزَم لا مَحالة أن يُبْصِر ، ولا يُعقَل أن لا يُبْصِر ، حتى اذا غَرَبَتِ الشمس

ہیں ، اورکوئی نہیں کہتا کہ سپردگی سے وجود میں آتی ہیں ، کہ سپردگی ان کے وجود کی علت ہو ، بلکہ انہیں لباسِ ہستی من جانب اللہ ملتا ہے جَلَّ جَلالُہٗ وَتَعالٰی شَانُہٗ یا تو بلا واسطہ ، یا بواسطۂ ملائکہ ، جو اِن نو پیدا امور پر من جانب اللہ مقرر ہیں۔

یہ وہ بات ہے کہ صانعِ عالَم کا اعتراف کرنے والے فلاسفہ اس پر یقین رکھتے ہیں ، اور ہماری گفتگو اُن ہی سے ہے۔

تو ظاہر ہوا کہ — ''ایک چیز کے وقت دوسری کا وجود'' — اس پر دلیل نہیں کہ — ''دوسری کا وجود پہلی سے ہے''۔

مزید ہم اِسے ایک مثال سے واضح کرتے ہیں ، کہ مادرزاد اندھا اگر اُس کی دونوں آنکھوں میں پردہ ہو ، اور دن اور رات کا فرق اُس نے کبھی لوگوں سے نہ سنا ہو ، اگر دن کے وقت اُس کی آنکھوں سے پردہ ہٹ جائے اور وہ اپنی پلکیں کھولے اور مختلف رنگوں کا مشاہدہ کرے ، تو سمجھے گا کہ — رنگوں کی شکل وصورت کا ادراک جو میری آنکھوں میں حاصل ہوا ، وہ آنکھ کھولنے کی وجہ سے حاصل ہوا ، اِس **ادراک** کا فاعل وموجد **آنکھ کھولنا** ہے ، اور جب میری آنکھ صحیح سالم اور کھلی ہوئی ہے ، اور پردہ اٹھا ہوا ہے ، اور سامنے جو جُثّہ جوڑ ھانچہ ہے رنگ دار ہے ، تو مجھے دکھائی دینا لامَحالہ لازم ہے ، اور نہ دکھائی دے یہ ممکن نہیں — حتی کہ جب آفتاب غروب اور فضا تاریک ہوجائے گی تو اب جانے گا کہ — ارے نورِ آفتاب اُس دکھائی دینے کا سبب تھا ، اور سورج کی روشنی کی وجہ سے وہ میری آنکھوں میں مختلف رنگوں کی تصویر اتر رہی تھی

الكَمَـهُ مُحَرَّكَةً (س) : العَمَى الذى يُوْلَدُ به الانسانُ [ق ، ت] اوعامٌ فى العَمَى العارضِ ، نابینائی مادرزادی ، **اَكْمَهُ** نَعْتٌ منه [ص] **غِشاوة** :غِطاء [ق] ، پوشش [ص] : پردہ ، ڈھکنا **غُرُوبُ** الشمس (ن) [ت] **الجَفْنُ** :غِطاءُ العين مِنْ اَعْلىٰ وَاَسْفَل ، ج اَجْفَان جُفُوْن [ق] : پلکِ چشم [ص]

Marfat.com

، وأظلم الهَواء ، عَلِم أن نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بَصَره

فمِن أين يأْمَن الخَصْم أن يكون في مَبادىء الوجود عِلَلٌ وأسباب تَفِيض منها هذه الحوادث ، عند حصول ملاقاة بينها ؟ إلّا أنها ثابتة ليست تنعدم ، ولا هي أجسام متحركة فتَغيب ، ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة ، وفهِمنا أن ثَمّ سبباً وَراءَ مَاشاهدناه ، وهذا لا مَخرَج منه على قِياس أصلهم ۔

ولهذا اتفق محققوهم ، على أن هذه الأعراض والحوادث ، التي تحصُل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام ، وعلى الجملة عند اختلاف نِسَبها ، انما تَفيض من عند واهب الصُّوَر ، وهو مَلَك من الملائكة ، حتى قالوا :انطباعُ صُوَر الألوان في العين يحصُل من جهة واهب الصور ، وانما طلوعُ الشمس والحَدَقةُ السليمة ، والجسمُ المتلوّن مُعِدّات ومُهيّئات ، لقَبول المحل لهذه الصور ، وطَرَدُوا هذا في كل حادث ۔

تو مخالف کو اس احتمال وامکان سے کہاں امن ہے کہ ـــــ ''ہوسکتا ہے کہ مبادیِ وجود میں ایسے عِلَل واسباب ہوں کہ اُن سے یہ حوادث صادر ہوتے ہوں ، جبکہ اُن عِلَل واسباب اور اِن حوادث میں رابطہ ہوتا ہو ، مگر وہ عِلَل واسباب ثابتہ باقیہ ہوں ، چلتے حرکت کرتے اجسام نہ ہوں کہ غائب ہوجائیں اور چھپ جائیں ، [اس لیے صدورِ حوادثِ ہذا مثلاً آگ سے چھو جانے کے وقت جلنا ہمیشہ ہوتا ہے] اگر وہ علل واسباب معدوم یا غائب ہوجاتے ، تو اِن اسبابِ مشاہد [مثلاً ملنے] سے مُسبَّبات [مثلاً جلنے] کا تخلُّف اور علیحدگی ہم جان لیتے [جیسے آفتاب کے غروب ہونے پر آنکھ کھولنے اور اس میں تصویر اترنے کے بیچ افتراق وعلیحدگی جان لیا] اور سمجھ جاتے کہ جسے ہم نے مشاہدہ کیا اور سبب سمجھا تھا ، وہ سبب نہیں ہے ، بلکہ وہاں اُن سے وراء کوئی سبب ہے'' ـــــ یہ ایسا احتمال ہے جس سے فلسفی کو اپنے اصول کے معیار پر مفر نہیں۔

اس لیے ان کے محققین نے اس نظریے پر اتفاق کیا کہ ـــ ''یہ اعراض وحوادث جو اجسام کے باہم ملنے کے وقت وجود میں آتے ہیں ، قِصّہ مختصر اجسام کی نسبتیں بدلنے کے وقت جو رونما ہوتے ہیں ، یہ محض واہب الصُّوَر کی جانب سے فیضِ وجود پاتے ہیں ، اور واہب الصور ایک فرشتہ ہے'' ـــــ یہاں تک کہا کہ ـــــ ''آنکھ میں مختلف رنگوں کی شکل کا چھپنا واہب الصور کی طرف سے ہوتا ہے ، اور سورج کی چمک صحیح سالم آنکھ کی پتلی اور ذی رنگ جسم یہ سب مُعِدّات ہیں کہ محل کو ان صورتوں سے متصف ہونے کے لیے تیار کرتے ہیں'' ـــ اور اس نظریے کو ہر ہر حادث کے لیے عام رکھا۔

أمِنَ (س) أمْنًا أمَانًا أمْنًا أمَنَةً إمْنًا :ضِدُّ الخوف [ق] : بے خوف ہونا طَرَدَ (ن) القَاعِدَةَ وَالْحُكْمَ :أرْسَلَهُ عَامًّا [م] : قاعدے یا حکم کو عام رکھنا

Marfat.com

وبهذا تبطُل دعوى مَنْ يدّعِي ، أن النار هي الفاعلة للاحراق ، والخُبزَ هو الفاعل للشِبْع ، والدواء هو الفاعل للصحة ، الى غير ذلك من الأسباب ۔

المقام الثاني :مع من يسلّم أن هذه الحوادث ، تَفيض من مبادىء الحوادث ، ولكن الاستعداد لقَبول الصور ، يحصُل بهذه الأسباب المُشاهَدة الحاضرة ،الا أن تلك المبادىءَ أيضًا ، تصدُر الأشياءُ منها ، باللُزوم والطبع لا على سبيل التروّي والاختيار ، صُدورَ النُّور من الشمس ، وانما افترقت المَحَالُّ في القَبول ، لاختلاف استعدادها ، فان الجسم الصَّقِيل ، يقبَل شُعاع الشمس ويَرُدّه حتى يَستضِيءُ به مَوضِع آخر ، والمَدَرُ لا يقبَلُ ، والهواء لا يمنَع نُفوذَ نوره ، والحَجَر يمنَع ، وبعض الأشياء يَلِيْن بالشمس ، وبعضُها

اس سے اُن فلسفیوں کا دعویٰ باطل ہو جاتا ہے جنہیں ادعاء ہے کہ ـــــ ''آگ ہی جلانے والی اور سوختگی کو وجود دینے والی ہے ، روٹی ہی سیری کو پیدا کرنے والی ، اور دوا ہی صحت وتندرستی کی مُوجِد وفاعل ہے ، وغیرہ وغیرہ''۔

ثانی مقام اعتراض:۔ ان فلسفیوں سے متعلق ہے جو تسلیم کرتے ہیں کہ ـــــ یہ سیری وسیرابی وسوختگی وغیرہ حوادث مبادیِ حوادث سے فیضِ وجود پاتے ہیں ـــ لیکن کہتے ہیں کہ ان حادث صورتوں سے متصف ہونے کی استعداد وصلاحیت [روٹی اور شکم وغیرہ میں] انہیں موجود ومُشاہَد اسباب [اکل وشرب ومس وغیرہ] سے حاصل ہوتی ہے ، ہاں وہ مبادی بھی ایسے ہیں کہ اُن سے ان صورتوں کا صدور وفیضان ، طبعی اور لزومی طور پر ہوتا ہے ، سوچ کر اور اختیاری وارادی طور پر نہیں ، جیسا کہ آفتاب سے نور طبعًا ولزومًا صادر ہے ، محل جو اتصاف میں باہم مختلف ہوئے اپنی مختلف استعداد وصلاحیت سے ہوئے ، چنانچہ چکنا صاف شفاف جسم آفتاب کی شعاعوں کو قبول کرتا ہے اور منعکس بھی کرتا ہے یہاں تک کہ دوسری جگہ اس سے روشن ہو جاتی ہے ، اور مٹی قبول نہیں کرتی ، ہوا نورِ آفتاب کو نفوذ سے مانع نہیں ہوتی اور پتھر مانع ہوتا ہے ، بعض اشیاء آفتاب

ــــ یعنی جس طرح اسباب ظاہری مثلاً آگ سے جلنے وغیرہ مُسبّبات کا صدور ماننے والوں کے نزدیک ، وہ صدور لازمی اور طبعی طور پر تھا ، اور آگ فاعل بالطبع تھی فاعل بالاختیار نہیں ، یوں ہی ان فلسفیوں کے نزدیک مبادی فاعل بالطبع ہیں

تَرَوّیٰ في الامر :نظَرَ فيه وتَفكّرَ [م ق ت] **صَقَلَهٗ** (ن) صَقْلًا صِقالًا :جَلَاهُ ، فهو مَصْقُوْلٌ و **صَقِيْلٌ** [ق ت] : صاف کرنا چکنا کرنا زنگ دور کرنا **رَدَّهٗ** (ن) رَدًّا مَرَدًّا صَرَفَهٗ وَرَجَعَهٗ [ق ت] : لوٹانا پھیرنا **المَدَر** مُحَرّكَةً :قِطَعُ الطِّيْنِ اليابِس المُتَماسِكِ [ق ت] ، كلوخ [ص]: مٹی کے ڈھیلے ـــ وگاہے کنایہ باشد از زمین [غ] **مَنَعَهٗ** (ف) كذا مَنْعًا :ضِدُّ اَعْطَاه [ق ت] : اُس کو یہ نہیں دیا ، اُسے محروم کیا **لِيْن** بالكسر : نرمی ، لِيْنَة مصدرٌ منه (ض) [ص]: نرم ہونا

Marfat.com

يتصلّب ، وبعضها يَبْيضّ ، كثوب القصّار ، وبعضها يَسْوَدّ كوجهه ، ، والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ، لاختلاف الاستعدادات فى المَحَالّ ـ

فكذا مبادىء الوجود فيّاضة ، بما هو صادر منها ،لا مَنْع عندها ، ولا بُخل ، وانما التقصير من القوابل ـ

واذا كان كذلك ، فمهما فرَضنا النار بصفتها ، و فرَضنا قُطْنتين متماثلتين ، لَاقَتا النار على وَتيرة واحدة ، فكيف يُتصور أن تَحترِق احداهما دون الأُخرىٰ ، وليس ثَمّ اختيارٌ ـ

ومن هذا المعنى أنكروا وقوع ابراهيم ـ صلوات الله عليه وسلامه ـ فى النار ، مع عدم الاحتراق ، وبَقاء النار نارًا ، وزعَموا :أن ذلك لا يمكن ، الا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يُخرِجها عن كونها نارًا ، أو بقَلْب ذات ابراهيم ـ عليه السلام ـ ورَدِّه حَجَرًا ، أو شيئًا لا تُؤثِّر فيه النار ، ولا هذا ممكن ، ولا ذاك ممكن ـ

والجواب له مسلكان :

سے نرم ہو جاتی ہیں اور بعض سخت ، بعض سفید ہو جاتی ہیں جیسے دھوبی کے کپڑے اور بعض سیاہ ہو جاتی ہیں جیسے دھوبی کا چہرہ ، حالانکہ مبدأ ایک ہے ، اور یہ آثار مختلف ہیں محل میں استعداد ایک جیسی نہ ہونے کے سبب............ اسی طرح مبادیِ وجود سے جو کچھ صادر ہوتا ہے اُس میں وہ فیّاض ہیں ، وہاں نہ بخل ہے نہ روک ، تقصیر جو کچھ ہے قوابل کی طرف سے ہے

جب واقعہ یہ ہے تو جب کبھی ہم فرض کریں کہ آگ ہے اپنے خصائص وصفات کے ساتھ ، اور روئی کے دو ٹکڑے ہیں باہم ایک جیسے ، اور ایک ہی طرح آگ سے دونوں مس ہوئے ، تو کیسے ممکن ہوگا کہ اُن میں ایک ٹکڑا جلے دوسرا نہ جلے ، حالانکہ وہاں مبادی میں ارادہ واختیار والی کوئی بات نہیں

اِسی وجہ سے فلسفی اس کا انکار کرتے ہیں کہ ــــ ''حضرت ابراہیم عَلیٰ نَبِیِّنَا وَعَلَیْہِ الصَّلوٰۃُ وَالتَّسْلِیْم آگ میں گئے اور نہیں جلے جب کہ آگ آگ ہی رہی'' ــــ وہ سمجھتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوسکتا ، مگر یوں کہ آگ سے حرارت سلب کر لی جائے ، اور اِس سے آگ آگ نہیں رہ جائے گی ، یا حضرت ابراہیم صَلَوٰاتُ اللّٰہِ تَعَالیٰ عَلیٰ نَبِیِّنَا وَعَلَیْہِ وَسَلَامُہٗ کی ذات میں قلبِ ماہیت کر کے حجر یا ایسی کوئی شیِ دیگر کر دیں جس میں آگ اپنا اثر نہیں کرتی ، حالانکہ نہ یہ ممکن ہے ، اور نہ وہ ممکن ہے

اس کے جواب کی دو روشیں ہیں

البُخلُ (س ك) :ضِدُّ الكَرَمِ والجُوْدِ [ق ت] **التَّقْصِير** فى الامر :التوانى فيه [ت ص۳۹۵ ج۷] ، سُستی کردن در کار [ص]

الأول :أن نقول :لا نسلم أن المبادیء ، لیست تفعل بالاختیار ، وأن اللّٰہ تعالیٰ لایفعل بالاردۃ ، وقد فرَغنا من ابطال دعواھم ، فی ذلک ، فی مسئلۃ حُدوث العالَم ، واذا ثبَت أن الفاعل یخلُق الاحتراق بارادتہ ، عند ملاقاۃ القُطْنۃِ النارَ ، أمکن فی العقل ، ألّا یخلُق الاحتراق ، مع وجود الملاقاۃ ۔

فان قیل : فھذہ یَجُرّ الی ارتکاب مُحالات شنیعۃ ، فانہ اذا أُنکِر لُزومُ المسببات عن أسبابھا ، وأُضیفت الی ارادۃ مُختَرِعھا ، ولم یکن للارادۃ أیضًا ، مَنْھَج مخصوص مُعیَّن ، بل أمکن تفنُّنہ ، وتنوُّعہ ، فَلْیُجوّز کلُّ واحدٍ منا ، أن یکون بین یدیہ ، سِباعٌ ضَارِیۃ ، ونیرانٌ مُشتعِلۃ ، وجِبالٌ راسیۃ ، وأعداءٌ مستعِدّۃ بالأَسلِحۃ لقتلہ ، ، وھو لا یراھا ، لأن اللّٰہ تعالیٰ ، لیس یخلُق الرؤیۃ لہ ۔

ومن وضَع کتابًا فی بیتہ ، فلیجوّز أن یکون قد انقلب عند رُجوعہ الی بیتہ ، غلامًا أَمْرَدَ ، عاقلًا مُتصرِّفًا

روشِ اول جواب:۔ ''مبادی کے افعال اختیاری نہیں اور فعلِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا ارادی نہیں'' ۔ یہ ہمیں تسلیم نہیں ، اِس سلسلے میں فلسفی دعویٰ کے ابطال سے ہم مسئلۂ حدوثِ عالم میں فارغ ہو چکے ، اور جب ثابت ہولیا کہ فاعل اپنے ارادے سے سوختگی کو پیدا فرماتا ہے ، جب کہ روئی آگ سے ملتی ہے ، تو عندالعقل یہ بھی ممکن ہوا کہ روئی کا آگ سے ملنا ہو ، اور وہ سوختگی کو پیدا نہ کرے۔

فلسفی:۔ اِس عقیدے سے تو محالاتِ شنیعہ کا ارتکاب لازم آئے گا ، کیونکہ جب اسباب سے مسبَّبات لازم آنے کا انکار کردیا جائے گا ، اور مسبَّبات کو مُوجِد کے ارادے سے مانا جائے گا ، حالانکہ ارادے کے لیے بھی کوئی مخصوص معین راہ نہیں ، بلکہ وہ ہرگونہ ہوسکتا ہے ، تو چاہیے کہ ہم میں ہرکوئی یہ امکان مانے ، کہ ہوسکتا ہے میرے سامنے خونخوار درندے ہوں ، بھڑکتی آگ ہو ، اٹل پہاڑ ہوں ، اور دشمن ہوں ، ہتھیاروں سے لیس میرے قتل کے درپے ، اور میری آنکھیں انہیں نہ دیکھ رہی ہو ، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ مجھ میں دیکھنا نہیں پیدا فرمارہا ہے [تو یہ یقین کرنا کہ میرے سامنے ان میں سے کچھ نہیں ہے محال ہوجائے گا]

فَرَغَ (ف س ن) مِنَ الشَّغْلِ فُرُوْغًا فَرَاغًا [ق ت] : کام سے خالی ہونا ، چھٹی پانا **الجَرُّ** (ن) الجَذْبُ [ق] : کھینچنا **السَّبُعُ** بضم الباء وفتحِھا ، وسُکُوْنِھا :الـمُفْتَرِسُ مِن الحَیَوان ، ج سِبَاع [ق] : چیرنے پھاڑنے والا جانور ،درندہ کَلْبٌ ضَارٍ بالصَّیْدِ : مُتَعَوَّدٌ بہ [ت ۲۱/۶ ج۱۹] :شکاری کتا ، **ضَرِیَ** (س) ضِراوَۃً ضَرًا [ق ت] : خونخوار ہونا **رَسَا** (ن) الـجَبَلُ رَسْوًا ورُسُوًّا : ثَبَتَ اَصْلُہٗ فی الارض [ت] : پہاڑ کی جڑیں زمین میں جمی ہونا ، اٹل ہونا ، مضبوط ہونا ، اپنی جگہ سے نہ ٹلنا

Marfat.com

، أو انقلب حَيَوانًا.........ولو ترَكَ غلامًا فى بيته ، فليجوِّز انقلابَه كَلْبًا ، أو ترَكَ الرَّماد ، فليجوِّز انقلابه مِسْكًا ، وانقلابَ الحَجَر ذَهَبًا ، والذَهَبِ حَجَرًا ، واذا سُئل عن شىء من هذا ، فينبغى أن يقول :لا أدرى ما فى البيت الآن ، وانما القَدْر الذى أَعلمُه أنى ترَكت فى البيت كتابًا ، ولعله الآن فَرَس ، قد لطّخ بيت الكتب ببَوله ورَوْثه ، وانى ترَكت فى البيت جَرَّة من الماء ، ولعلّها الآن انقلبت شَجَرَةَ تُفّاح ، فان اللّٰه تعالىٰ ، قادر علىٰ كل شىء ، وليس من ضَرورة الفَرَس ، أن يُخلَق من النطفة ، ولا من ضرورة الشَجَرة ، أن تُخلَق من البَذْر ، بل ليس من ضَرورة الشجرة أن تُخلَق من شىء ،فلعله خَلَقَ أشياءَ لم يكن لهاوجود من قبل ،بل اذا نظر الى انسان لم يَرَهُ ، اِلّا الآن ،وقيل له هل هذا مولود ؟افَلْيَترَدَّدْ،وَلْيَقُل يحتمل أن يكو ن بعض الفواكه فى السُّوق ، قد انقلب انسانًا ، وهو ذلك الانسان ، فان اللّٰه تعالىٰ قادر على كل شىء ممكن ، فلا بد من

اور جو شخص ایک کتاب گھر میں رکھ کر باہر جائے ، تو یہ ممکن مانے کہ واپسی پر وہ کتاب ذی عقل ذی اختیار اَمْرَ دلڑکا بن گئی ہو ، یا ذی روح ہوگئی ہو......اور اگر گھر میں غلام کو چھوڑ کر جائے تو یہ سمجھے کہ ہوسکتا ہے وہ کتا بن گیا ہو ، یا راکھ چھوڑ کر جائے تو یہ مانے کہ ہوسکتا ہے وہ مشک بن گئی ہو ، پتھر سونا اور سونا پتھر ہوگیا ہو ، اور کوئی اس سے پوچھے کہ گھر میں کیا چھوڑے ہو تو اُسے جواب میں یہ کہنا چاہئے کہ نہیں معلوم اس وقت گھر میں کیا ہے ، اتنا جانتا ہوں کہ گھر میں ایک کتاب چھوڑی تھی ، ہوسکتا ہے اب وہ گھوڑا بن گئی ہو ، اور گھوڑے نے کتب خانے کو بول و براز سے آلودہ کردیا ہو___ اور میں نے گھر میں پانی کا گھڑا چھوڑا تھا شاید وہ اب سیب کا درخت بن چکا ہو ، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر شئی پر قادر ہے ، اور گھوڑے کے لیے ضروری نہیں کہ نطفے ہی سے پیدا ہو ، اور نہ درخت کے لیے لازم کہ بیج ہی سے اُگے ، بلکہ درخت کے لیے یہی لازم نہیں کہ کسی چیز ہی سے اُسے پیدا کیا جائے ، تو کیا معلوم کہ اُس نے کچھ چیزیں ایسی پیدا کی ہوں جن کا پہلے سے کوئی وجود نہ رہا ہو ___ بلکہ وہ شخص کسی انسان کو دیکھے جسے اس سے پہلے کبھی نہ دیکھا ہو ، اور اس کے بارے میں اُس شخص سے پوچھا جائے کہ یہ حسبِ عادت تولد شدہ ہے؟.... تو اُس شخص کو تردد میں پڑ جانا چاہئے اور یہ جواب دینا چاہئے ، کہ ہوسکتا ہے بازار میں کا کوئی پھل انقلاب ِماہیت سے انسان بن گیا ہو اور یہی وہ انسان ہو ، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر شئِ ممکن پر قادر ہے ، تو اس انسان سے متعلق شک سے چارہ نہیں _یہ امکانی تخیلات کا

لَطَخَهُ (ف) بہ لَطْخًا :لَوَّثَهُ بِهٖ [ص ق م] : لتھیڑنا ، لَطَّخَهُ : مبالغہ [م] **جَرَّةٌ** :اِنِيَةٌ مِنْ خَزَفٍ ج جَرٌّ جِرارٌ [ت] : سُبُوے [ص]: مٹکا ، گھڑا **الشَّجَر** محركةٌ والشِجَر بكسرٍ ففتحٍ والواحدةُ بِهاءٍ [ق ،ت] **البَذْر** بفتحٍ فسكونٍ [ت] : تخم[ص]: بیج

Marfat.com

التر دد فيه ، وهذا فن يتسع المَجال في تصويره ، وهذا القدْر كافٍ فيه ۔

والجواب :أن نقول :إنْ ثبت أن الممكن كونُه (۱) ، لا يُجوِّز أن يُخلَق للانسان عِلْمٌ بعدم كونه ، لزِم هذه المحالات ، ونحن لا نشُكّ في هذه الصور التي أَوْرَدْتُمُوْها ، فانّ اللّٰه تعالىٰ خَلَقَ لنا علمًا ، بأن هذه الممكنات ، لَمْ يَفْعَلْها

وہ شعبہ ہے جس کی تصویر کشی میں قلم کی جولانی کو بڑی وسعت ہے مگر اتنا بھی اس سلسلے میں کم نہیں ۔

جواب: ممکن کے دو پہلو ہیں وجود اور عدم ، اور یہ دونوں ممکن ہیں ، اب اگر ثابت ہو کہ ممکن کا امکانِ وجود اُس کے عدم کا علم ویقین ، انسانی ذہن میں پیدا کرنے کو ، محال کرتا ہے ، تب تو یہ محالات لازم آئیں گے (۲) اور ہم ان صورتوں میں ، جو تم نے پیش کیں شک میں نہیں پڑتے [کتاب چھوڑ کر آئے ہیں تو کتاب راکھ چھوڑ کر آئے ہیں تو راکھ ہی اب بھی بالیقین جانتے ہیں] اس لیے کہ حق تعالیٰ نے ہم میں یہ علم پیدا فرمایا کہ ان ممکنات کو اُس نے لباسِ وجود نہیں بخشا

(۱) المُمْكِن كَوْنُهُ :۔ كَوْنُهُ : ممکن کا فاعل ہے ، اور ضمیرِ مجرور "ھاء" کا مرجع وہ احتمالی صورتیں ہیں ، علی سبیل البدلیة ، جو فلسفی نے گنائیں ، تو معنی ہوا : ان صورتوں کا ممکن وجود ـــ مثلاً کتاب کا فرس اور راکھ کا مشک ہو جانا۔

(۲) کہ مثلاً گھر میں کتاب چھوڑ کر آیا ہے ، تو بہ وقتِ واپسی یہ یقین کرنا محال ہوگا ، کہ وہ اب بھی کتاب ہی ہے ـــ لیکن ان امکانات کے باوجود ، ان کے عدمِ وقوع کا علم ویقین ، ہمارے اندر من جانب اللّٰہ تعالیٰ پیدا کیا جانا ، اگر ممکن ہو ، تو ہمیں گھر چھوڑ کر آئی کتاب کو اب بھی کتاب ہی یقین کرنا ، محال نہ ہوگا ـــ اور ایسا علم ویقین ہم اپنے اندر موجود وواقع پاتے ہیں ، تو اس علم ویقین کا خلق ضرور ممکن ہوا ، کہ وقوع اقوی دلیلِ امکان ہے ، اور یہ علم ویقین۔ جاری عادتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کی راہ سے ہے ، جیسا کہ آگے آرہا ہے

ان مدعیانِ علم وعقل کی کیسی سخت جہالت وسفاہت ہے ، کہ مجردِ امکان کو منافیِ یقین ٹھہرا رہے ہیں ، حالانکہ

فنِ اصول میں جسے ادنیٰ مداخلت ہے ، اُس پر کالشمس واضح ، کہ مجردِ امکان منافیِ قطع ویقین بالمعنی الاعم نہیں ، جب تک احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو [فتاوی رضویہ ج ۳ ص ۵۲۶]

اسی طرح ـ قادرِ مطلق جلّ جلالُہٗ کے ارادے پر کوئی روک کوئی بندش نہیں ـ اسے ان سفہاء کا منافیِ یقین ٹھہرانا ، اور یہ لازم نکالنا کہ ـ "نہیں معلوم ارادہ کس شی کا ہوا کتاب کو کتاب باقی رکھنے کا ہوا یا فرس وغیرہ کوئی شیِ دیگر کر دینے کا ہوا" ـ یہ بھی ان لوگوں کی حماقت ہے ، کیوں کہ

فاعلِ مختار پر ہمارا ایمان ہے ، مگر بداہتِ عقل شاہد ، کہ وہ ایسا کرتا نہیں ، جس طرح ممکن ہے ... کہ وہ پلنگ جس پر سے ہم ابھی اٹھ کر آئے ہیں ، اُس کے پائے علماء فضلاء ہو گئے ہوں مَجَسطی[۵] ومسلّم الثبوت کا درس دے رہے ہوں ، قطعًا قادرِ مطلق عَزَّ مَجْدُہٗ کی قدرت اسے شامل ، مگر ہم یقینًا جانتے ہیں کہ ایسا ہوتا نہیں [الکلمة الملهمة ص ۱۱۳، ۱۱۴]

[۵] اس لفظ کے متعلق دیکھیں شروع میں آئینۂ تعاقب ص ۱۰

Marfat.com

، ولَمْ ندّ ع أنّ هذه الأمورَ واجبة ، بل هی ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز أَلّا تقع ، و استمرارُ العادة بها،مَرّةً بعدَ أُخرىٰ ، يُرسِخ فی أذهاننا،جَرَيانَهاعلى وَفْق العادة الماضية ترسيخًالاتنفكّ عنه

بل يجوز أن يعلم نبی من الأنبياء - عليهم السلام - بالطُرُق التی ذكروها ، أن فُلانًا لا يَقْدَم من سَفَره

، اور ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ یہ امور(۱) واجب ولازم ہیں ، نہیں بلکہ وہ ممکن ہیں ، ہو بھی سکتے ہیں ، نہیں بھی ہو سکتے ہیں ، ان کا ہونا نہ ہونا دونوں ممکن ہے ، اور اِن باتوں [مثلاً آگ سے مس ہونے پر روئی کا جلنا ، آنکھ کھولنے پر سامنے کی اشیا نظر آنا ، جو چیز گھر چھوڑ کر آئے اس کا وہی رہنا وغیرہ] سے متعلق ، بار بار ولگاتار جاری عادتِ الٰہیہ...(۲) ، ہمارے اذہان میں یہ راسخ کر دیتی ہے ، کہ یہ امور اب بھی عادتِ ماضیہ کے مطابق ہی ہوتے چلے آ رہے ہیں ، اور یہ رسوخ غیر متزلزل ہوتا ہے(۳)

بلکہ ممکن ہے کہ انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلوٰۃُ وَالسَّلَام ان کے بیان کردہ اِنہی ربطِ عادی والے طریقوں سے جانیں کہ

---

(۱) یعنی مذکورہ ممکنات۔ (۲) یعنی ہم دیکھتے ہیں کہ بار بار مثلاً کھانے سے سیری ، پینے سے سیرابی ، پیدا فرماتا ہے ، تو اس جاری عادتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کی راہ سے ہمیں ، سبب کو جان لینے پر مسبب کا علم ویقین حاصل ہوتا ہے۔

(۳) **العلوم العادية** _ كالعلم حالَ الغَيْبَة عن جَبَلٍ عِهدناه حَجَرًا أنه الآن حجر _ **داخلة فی العلم القطعی** ، وان أمكن فَرْضُ غيرها بفرض خَرْق العادة ، اذ هو الجَزْم المطابق للواقع ، والمُوجِب له العادة القاضية التی لم يوجد قَطُّ خَرْمُها [المعتقد المنتقد ص۲۰]

علوم عادیہ ــــ جیسے وہ پہاڑ جس کو ہم نے پتھر جانا ، نگاہ سے اوجھل ہو جانے پر ، اس کے بارے میں یہ علم ، کہ وہ اب بھی پتھر ہے ــــ یہاں خرقِ عادت.....ممکنِ عقلی ہونے سے ، خلاف کا امکانِ عقلی اگر چہ باقی ہے ــــ تاہم یہ علوم **علمِ قطعی میں داخل ہیں** ، کیوں یہ علوم عادیہ ایسا جزم ہیں جو واقع کے مطابق ہے ، اور اس جزم کا سبب وہ فیصلہ کن عادت ہے جس کا خلاف کبھی نہ پایا گیا

تواتر میں بھی ، خلاف کا امکانِ ذاتی ہونے کے باوجود ، اِسی عادتِ جاریہ کے سبب ، علمِ قطعی یقینی حاصل ہوتا ہے ، امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں

[ہم **خبرِ اہلِ تواتر** کو دیکھتے ہیں ، تو وہ **بالبداہۃ بروجہِ عادتِ دائمہ ابدیہ غیر متخلفہ** ، **علمِ قطعی یقینی** جازم ثابت **غیر محتمل النقیض** کو مفید ہوتی ہے ، جس میں عقل کسی طرح تجویزِ خلاف روا نہیں رکھتی ، اگر چہ بنظرِ نفسِ ذاتِ خبر ومُخبِر [خلاف کا] **امکانِ ذاتی** باقی ہے کہ ان کا جمع علی الکذب قدرتِ الٰہیہ سے خارج نہیں [فتاویٰ رضویہ ج۶ ص۲۲۸]

Marfat.com

غدًا ، وقُدومه ممكن ، ولكن يعلم عدمَ وُقوع ذلك الممكن

بل كما يُنْظر الى العامّى ، فيُعْلَم أنه ليس يَعْلَم الغيبَ ، فى أمر من الأمور ، ولا يُدرِك المعقولاتِ ، من غير تعليم ، ومع ذلك فلا يُنكَر أن تتقوى نفسه وحَدْسه ، بحيثُ يُدرِك ما يُدرِكُه الأنبياء ـ صلوات اللّٰه وسلامه عليهم ـ علىٰ ما اعترفوا بامكانه ، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع ، فان خرَق اللّٰهُ العادةَ ، بايقاعها فى زمانٍ ، تَخرِق العاداتِ فيها ، انْسلَتْ هذه العلوم عن القلوب ، ولم يخلُقها ـ

فلا مانع اذن من أن يكون الشيء ممكنًا ، فى مقدورات اللّٰه تعالىٰ ، وَيَكُونَ قد جَرىٰ فى سابقِ علمِه ، أنه لا يفعله مع امكانه ، فى بعض الأوقات ، ويخلُقَ لنا العلمَ بأنه ليس يفعله ، فى ذلك الوقت ، فليس فى هذا الكلا م اِلّاتشنيعٌ مَحْضٌ ـ

ـــ ''فلاں کل اپنے سفر سے نہ آئے گا'' ـــ حالانکہ اُس کی واپسی فی نفسہٖ ممکن ہے ، اور امکانِ وقوع رکھتی ہے ، تاہم وہ اُسی ربطِ عادی کی راہ سے جانیں کہ یہ ممکن وقوع میں نہ آئے گا

بلکہ جس طرح عامی کو دیکھ کر بالیقین جان لیتے ہیں کہ ـــ ''وہ کسی بھی چیز کے بارے میں علم غیب نہیں رکھتا ، اور نہ بے بتائے سکھائے اُسے معقولات کا علم آئے'' ـــ حالانکہ ...... عامی کی روح اور قوتِ حدس ایسی باقوت ہوجائے ، کہ وہ اُن باتوں کا ادراک کرے جن کا انبیائے کرام عَلَیْھِمُ الصَّلوٰۃُ وَالسَّلَام ادراک کرتے ہیں ...... یہ ایسی بات ہے جس کے امکان سے انکار نہیں ، جیسا کہ فلاسفہ اس امکان کا اعتراف کرتے ہیں ، اور پھر یہ یقین رکھتے ہیں ، کہ یہ ممکن وقوع پذیر نہیں ہوا(۱) ، تو اللہ تعالیٰ اگر خرقِ عادت فرمائے ، اور ان ممکنات کو ایسے قلیل عرصے میں واقع فرمادے ، جس سے ان ممکنات میں جاری عادات کا خرق ہوجائے ، تو یہ علوم [جو از راہ عادت قلوب میں پیدا کیے جاتے ہیں] قلوب سے محو ہوجائیں ، اور وہ اِن علوم کو پیدا نہ فرمائے ـ

لہٰذا یہ محال نہیں کہ ـ ''شیٔ ممکن ہو اور تحتِ قدرتِ الٰہی ہو جَلَّ وَعَلَا ، اور اُس کے علمِ ازلی میں ہو ، کہ ممکن ہونے کے باوجود وہ اُس شیٔ کو ایسے قلیل عرصے میں وجود نہ دے گا ، اور وہ ہم میں یہ علم پیدا فرمائے ، کہ ویسے قلیل عرصے میں اُس شیٔ ممکن کو اس نے وجود نہ دیا'' ـ تو اِس سلسلے میں فلسفیوں کا اعتراض تشنیع محض کے سوا کچھ نہیں

(۱) یعنی امکانِ وجود ماننے کے باوجود عدمِ وجود پر یقین رکھتے ہیں ، اور شک میں نہیں پڑتے ، تو اُن مذکورہ امکانی تخیلات میں یہی تو ہے ، پھر اعتراض کیا رہا؟ ـ سے تَخرِق کی ھِیَ ضمیر کا مرجع ایقاع ہے ، جو کہ موصوف ہے ، اور جملۂ تَخرِق الخ صفت ہے ـ ۱۲ اِنْسَلیٰ عنه الهَمُّ [ت]: اِنکشف [ت]: غم زائل ہونا

Marfat.com

المسلك الثاني : وفيه الخَلاص من هذه التشنيعات ، وهو أنا نسلم ، أن النار خُلِقت خِلْقةً ، اذا لاقاها ، قُطْنتان متماثلتان ، أحرقتهما ، ولم تُفرِّق بينهما ، اذا تماثلتا من كل وجه ، ولكن مع هذا نُجوِّز ، أن يُلقىٰ نبيٌّ في النار ، فلا يَحترِق ، اما بتغيير صفة النار ، او بتغيير صفة النبي عليه السلام ، فيحدُث من الله تعالىٰ او من الملائكة ، صفةٌ في النار ، تَقصُر سُخونتَها على جسمها ، بحيث لا تتعدّاه ، فتبقىٰ معها سُخونتُها ، وتكون على صورة النار وحقيقتِها ، ولكن لا تتعدىٰ سُخُونتُها وأثَرُها ۔ أو يحدُث في بَدَنِ النبي صفةٌ ، لاتُخرِجه عن كونه لَحمًا وعَظمًا ، فيدفع أثَر النار ...... فانّانرىٰ من يَطْلِي نفسَه بالطَلْق ، ثم يقعُد في تَنُّور

جواب بہ روشِ ثانی:۔ اس میں مذکورہ فلسفی تشنیعات سے نجات ہے ، وہ یہ کہ مانا..... آگ پیدا ایسی ہی کی گئی ہے کہ جب روئی کے دو ایک جیسے ٹکڑے اس سے چھو جائیں تو دونوں کو جلا دے گی ، اور اُن میں تفریق نہ کرے گی جب کہ دونوں ہر طرح سے یکساں ہوں..... لیکن اس کے باوجود ہم اِسے ممکن مانتے ہیں کہ ۔ نبی کو آگ میں ڈالا جائے اور وہ نہ جلیں ــــ اِس طرح کہ یا تو آگ کی صفت میں تبدیلی کردی جائے ، یا نبی کے وصف کو بدل دیا جائے ، چنانچہ من جانب اللہ بلا واسطہ یا بہ وَساطتِ ملائکہ آگ میں ایسی صفت حادث ہو ، جس سے آگ کی گرمی اپنے ہی جسم پر اِس طرح رُک رہے کہ نبی کے جسم تک نہ بڑھے ، تو آگ کے ساتھ اپنی گرمی باقی رہے گی ، اور وہ صورۃً وحقیقۃً ظاہرًا وباطنًا ہر طرح آگ ہی رہے گی ، لیکن اُس کی گرمی اور اُس کا اثر متجاوز نہ ہوگا ــــ یا نبی کے بدن میں من جانب اللہ ایسا وصف نو پید ہو ، جس سے بدن رہے گوشت واستخوان ہی ، مگر آگ اُس پر اثر نہ کرے۔

چنانچہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بعض لوگ اَبرک اپنے جسم پر مَل کر دہکتے تنّور میں بیٹھ جاتے ہیں اور آگ ان پر اثر نہیں کرتی ،

الخِلْقَةُ بالكسر :الفِطْرَةُ الّتي فُطِرَ عَلَيْهَا الإنسانُ ، **كالخُلُق** : فطرت یعنی وہ پیدائشی صفت وحالت جس پر انسان پیدا کیا گیا **قَصْرًا** (ن) محصور ومحدود کرنا ، يقال قَصَرْتُ الشيءَ علىٰ كذا [ت ص ۲۹۴ ج ۷] : میں نے چیز کو اس پر روک دیا یعنی کسی اور کی طرف بڑھنے نہ دیا **الأثَرُ مُحَرَّكَةً** :بَقِيَّةُ الشَّيْءِ [ق] : چیز کا بقیہ ــ الآثارُ :الأعْلامُ ، واحدُه الأثَرُ [ق ت] :نشان **طَلَى** (ض) الشيءَ بِكذا طَلْيًا :دَهَنَهُ بما يَسْتُرُهُ [م] : چیز پر کسی اور چیز کی مل کر تہ چڑھا دینا ـ طَلَى (ض) البَعِيرَ الهِناءَ وبِالهِناءِ طَلْيًا :لَطَخَهُ بِهٖ [ق ت] : اونٹ پر قطران [ایک دافعِ خارش تیل] ملنا **طَلْق** بفتحِ اول وسکونِ ثانی : نوعی از سنگ کہ سفید وبُراق وطبق برطبق باشد آنرا ابرق نیز گویند ، وچوں ابرقِ محلول را بر چیزے بمالند آتش آں چیز را نسوزد [غ] **التَنُّور** :الكَانُون الذي يُخْبَزُ فيه [ت] : روٹی پکانے کا چولھا

Marfat.com

مُوْقَدٍ ، ولا يتأثر بالنار ، والذى لم يُشاهِد ذلك ينكره ـ

فانكار الخَصْم اشتمالَ القدرة على اثبات صفة من الصفات ، فى النار أو فى البَدَن تَمْنَع من الاحتراق ، كانكار مَنْ لم يشاهد الطَّلْق وأثره ، وفى مقدورات الله تعالىٰ غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلِمَ ينبغى أن ننكر امكانها ، ونَحْكُمَ باستحالتها ؟!

وكذلك احياء الميت ، وقَلْبُ العَصا حَيَّةً ، يمكن بهذه الطريق ، وهو أن المادة قابلة لكل شىء فالتراب وسائر العناصر ، يستحيل نَباتًا ، ثم النَّبات يستحيل ،عند اكل الحيوان دَمًا ، ثم الدَّم يستحيل مَنِيًّا ، ثم المنىّ يَنْصَبّ فى الرَّحِم ، فيتخلّق حَيَوانًا ، وهذا بحكم العادة واقع فى زمان مُتطاوِل ، فلِمَ يُحيل الخَصْم أن يكون فى مقدورات الله تعالىٰ ، أن يدير المادة فى هذه الأَطْوار ، فى وقتٍ أَقْرَبَ مِمَّا عُهِدَ فيه ؟!واذا جاز فى وقتٍ

جس نے اس کا مشاہدہ نہیں کیا وہ اِس کا انکار کر بیٹھے گا۔

تو خصم کا اس امر سے انکار کہ ــــ قدرتِ الٰہی سے آگ میں یا جسم میں ایسی صفت پیدا ہوسکتی ہے جو مانعِ احتراق ہو ــــ ایسا ہی انکار ہے جیسے ابرک مالیدہ جسم پر آگ کے بے اثر ہونے کا انکار ــــ حالانکہ مقدوراتِ الٰہی جَلَّ وَعَلا میں بہت عجائب وغرائب ہیں ، سب کا ہم نے مشاہدہ نہیں کیا ، تو اُن کے امکان کا انکار کردینا ، اور محال ہونے کا حکم لگادینا ، بھلا کیا مناسب ہے۔

ایسے ہی مردے کو زندہ کرنا اور لاٹھی کو سانپ بنادینا بھی اسی طریقے سے ممکن ہے ، یعنی مادے میں ہر چیز کی قابلیت ہے ، چنانچہ مٹی اور باقی عناصر سبزہ کی شکل اختیار کرلیتے ہیں ، پھر سبزہ کو جب ذی روح کھالیتا ہے وہ خون بن جاتا ہے ، پھر خون منی ہوجاتی ہے پھر منی رَحِم میں گرتی ہے تو ایک ذی روح کی تخلیق ہوتی ہے ، یہ سب بہ حکمِ عادت ایک زمانۂ دراز میں ہوتا ہے ــ تو مادے کو معروف وقت سے کم میں ، اِن تمام احوال ومراحل سے گردش کُناں گذاردینے ، کے تحتِ قدرتِ الٰہی جَلَّ وَعَلا، ہونے کو فلسفی کس دلیل سے محال کہتا ہے؟..... اور جب معروف وقت سے کم میں ممکن ہے ، تو کم کے لیے کوئی حد بندی

اِنْصِبَاب : ریختہ شدن[ص]: گرنا **تَطَاوَلَ** :طال [ت۴۴۸ج۱۵] : لمباہونا **اَطْوَار** : احوال[ت۱۴۹ج۷] **اَلْعَهْدُ** : اَلْاِلْتِقَاءُ ، وَالْمَعْرِفَةُ [ق] : ملاقات، جان پہچان ــ **عَهِدَ** (س) الشىءَ عَهْدًا عَرَفَهٗ [ت] : جاننا، پہچاننا ــ يُقال متىٰ عَهْدُكَ بِفُلَانٍ اىْ متىٰ رُؤْيَتُكَ اياه [ت۱۴۵ج۵] : تم نے فلاں کو کب دیکھا؟ ــــ **عُهِدَ** کی ضمیرِ نائب فاعل کا مرجع ہے "اَنْ يُدِيرَ" یعنی جس مدت میں مادے کو مذکورہ اطوار واحوال میں دورہ کرانا **معروف ومشاہد** ہے ، اُس مدت سے کم میں دورہ کرانا بھی تحتِ قدرت ہے

Marfat.com

أَقْرَبَ ، فلا ضَبْطَ للأقلّ ، فيَستعجِل هذه القُوىٰ في عَمَلها ، ويحصُل به ماهو معجزة للنبي عليه السلام ۔

فان قيل :وهذا يصدُر من نفس النبي ؟!أو من مبدأ آخر من المبادی ء عند اقتراح النبي عليه السلام ؟!

قلنا :وما سَلَّمْتُمُوْه من جواز نُزول الأمطار ، والصَّواعِقِ ، وتَزَلْزُلِ الأرض ، بقوّة نَفْس النبي ، يحصُل منه أو من مبدأ آخر ؟ فقولنا في هذا كقولكم في ذاك ، والأَوْلىٰ بنا وبكم إضافةُ ذلك ، الى الله تعالىٰ ، اما بغير واسطة ، أو بواسطة الملائكة ، و لكن وقتَ استحقاق حصولها ، إنْصَرَفَتْ هِمّةُ النبي عليه السلام ، اليها ، وتعَيَّنَ نِظامُ الخير في ظُهورها لاستمرارِ نِظام الشَّرْع ، فيكون ذلك مُرَجِّحًا جِهَةَ الوجود ، ويكون الشيء في نفسه ممكنًا ،

توہے نہیں ، لہٰذا وہ اِن قُوٰی کو اپنے کام میں جلدی کرنے پر مامور فرمائے ، اور اِس سے نبی کا معجزہ ظہور میں آئے عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام ، اِس میں کیا استحالہ ہے

فلسفی:۔ یہ نبی کے نفس سے صادر ہوگا ، یا نبی کی چاہت پر کسی مبدأ دیگر سے؟......عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام

جواب:۔ وہ جو تم نے مانا۔ ''نبی کے نفس کی قوت سے بارش ہونے بجلیاں گرنے اور زلزلہ آنے کا امکان''۔ بتاؤ وہ سب نبی سے صادر ہوگا یا کسی اور مبدأ سے؟..... تو وہاں جیسا تمہارا جواب ، ویسا ہی یہاں ہمارا جواب ـــــ البتہ ہمیں اور تمہیں زیبا یہ ہے کہ اِن امور کی نسبت خدائے تعالیٰ کی طرف کریں ، کہ وہی اِنہیں وجود دیتا ہے ، براہِ راست یا بہ وساطتِ ملائکہ ، لیکن حالات جس وقت اِن امور کے حصول کے مستحق ومتقاضی ہوتے ، اور ان امور کا ہونا چاہتے ہیں ، اُس وقت نبی کی ہمت ان امور کی جانب منعطف ہوتی ہے ، اور اِن امور کی نظامِ شرع کے استحکام کی خاطر ظہور پذیری میں ، نظامِ فلاح و بہبودی متعین ویقینی ہوتا ہے ، تو یہ مصلحت اِن امور کی جہتِ وجود کو ترجیح دینے والی ہوتی ہے ۔ حالانکہ شَی فی نفسہٖ ممکن ہوتی ہے [جس کی جہتِ وجود اور جہتِ عدم دونوں یکساں ممکن]

ضَبَطَهٗ (ن ض) ضَبْطًا : حَفِظَهٗ بِالْحَزْمِ [ق ت م] : اچھی طرح نگاہ رکھنا ، بہوش [ص]:خوب حفاظت کرنا ، ضَبَطَ (ن ض) الرَّجُلُ الشَّيْءَ ضَبْطًا :اَخَذَهٗ اَخْذًا شَدِيْدًا [ت] : زور سے پکڑنا **اِستَعْجَلَهٗ** : حَثَّهٗ واَمَرَهٗ اَنْ يَعْجَلَ في الاَمْرِ [ق ت] ، شتابانیدن [ص]:اکسانا اور کام میں جلدی کرنے کا حکم دینا **الاقتراح** :السُّؤال بِلَا رَوِيَّة [ت] : اچانک سوال **الهِمَّة** :اِعْتِنَاءُ القَلْبِ بالشيء [ت] ، قصدِ دل [ص] : دل کی کسی چیز کی طرف بھرپور توجہ **استمرار** برابر چلے آنا ، یعنی ایک طریقے پر جاری رہنا ، مضبوط و پختہ ہونا ــ استمرار : رواں شدن و ہمیشہ بودن [غ] ، اِسْتَمَرَّ الشيءُ: مَضىٰ عَلىٰ طَرِيْقَةٍ واحدةٍ ، اِسْتَمَرَّ مَرِيْرُهٗ :اِسْتَحْكَمَ عَزْمُهٗ [ق ت ۴۷۳ ج۷]

ـــ یعنی وہی امورِ خارقِ عادت

والمبدأ به سَمْحًا جَوادًا ، ولكن لا يَفيض منه الا اذا ترجّحت الحاجة الى وجوده، وصار الخير متعيناً فيه، ولا يَصير الخير متعيناً فيه، الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه ، لافاضة الخير

فهذا كله لائق بمَساق كلامهم ، ولازم لهم ، مهما فتحوا باب الاختصاص للنبي عليه السلام ، بخاصّة تُخالِف عادةَ الناس ، فإنّ مَقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل امكانُه ، فلَمْ يجب معه التكذيب ، لِمَا تواتر نَقْلُه ووَرَدَ الشَرْعُ بتصديقه ۔

وعلى الجملة ، لَمّا كان لا يقبَل صورةَ الحَيَوان ، الا النطفة ، وانما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة ، التي هي مبادىء الموجودات عندهم ، ولم يتخلّق قط من نطفة الانسان الا انسان ، ومن

اور مبدأ اُس شی کے افاضہ وایجاد میں کریم وفیّاض ، مگر مبدأ سے اُس شی کا فیضان جبھی ہوتا ہے کہ اُس شی کے وجود کی حاجت ترجیح پالے ، اور فلاح و بہبودی اُس شی میں متعین ویقینی ہو ، اور فلاح و بہبودی متعین ویقینی اُسی وقت ہوگی کہ نبی کو اپنی نبوت کی حقانیت ثابت کرنے میں ، اس خارقِ عادت شی کی احتیاج ہو ، تا کہ اُن نفوسِ قدسیہ پر ایمان لا کرامت خیر وصلاح کے فیضان کی حامل بنے

یہ سب فلسفیوں کے مَساقِ کلام کے لائق اور انہیں لازم ہے ، جب کہ انہوں نے اس بات کا فتح باب کیا ، اور یہ اعتراف کرلیا ، کہ ۔ نبی کو [عَلیٰ جَمِیْعِھِمُ الصَّلوٰۃُ وَالسَّلَام] انسانوں میں جاری عادت کے برخلاف امتیازی خصوصیت حاصل ہے ۔ اس لیے کہ اُس خصوصیت کا اندازہ کہ وہ کس کس قدر ہوسکتی ہے ، عقلی طور پر اس کی کوئی حد بندی ہے نہیں ، تو اُن ممکنہ اختصاصات کے ساتھ تکذیب سے پیش آنا ہرگز ضروری نہیں ، کیوں کہ اُن کی روایت متواتر ، اور شرع میں اُن کی تصدیق وارد ہے۔

بالجملہ جب ذی روح کی صورت ، نطفہ ہی قبول کرتا ہے ، اور نطفہ پر قوائے حیوانیہ کا فیضان ملائکہ ہی کی طرف سے ہوتا ہے ، جو فلسفیوں کے خیال میں مبادیِ موجودات ہیں ، اور انسان کے نطفے سے ہمیشہ انسان ہی پیدا ہوتا ہے ، اور گھوڑے کے نطفے سے ہمیشہ گھوڑا ، اِس لیے کہ نطفہ اسپ کا اسپ سے

سَمُحَ (ك) سَماحًا سَمَاحَةً سَمْحًا : صار من اَهْلِ السَّمَاحة [اَیْ اَهْلِ الجُودِ والكَرَمِ] فهو سَمْحٌ [ق ت] : کریم سخی وفیّاض ہونا الجَوَاد : السَخِيُّ [ق]، وقيل : هو الذى يُعْطِي بِلا مَسْأَلَةٍ صِيَانَةً لِلْاٰخِذِ مِنْ ذُلِّ السُّؤَال [ت] : جو بے مانگے دے تا کہ لینے والا مانگنے کی ذلّت میں نہ پڑے ۔ الجُوْدُ (ن) : اِعطاءُ ما ينبغي ، الجُوْدُ صِفَةٌ هِيَ مبدأ افادةِ ما ينبغي لِمَنْ ينبغي لا لِعِوَضٍ [ی] : جس کے جو مناسب حال ہو اُسے وہ بلا عوض دینا

Marfat.com

نطفةِ الفَرَس الا فَرَس ، من حيثُ اِنّ حصوله من الفرس ، أَوْجَبَ ترجيحًا ، لمناسبة صورة الفرس ، على سائر الصور ، فلم يقبَل الا الصورةَ المُترجّحة بهذا الطريق ، ولذلك لم ينبُت قَطُّ من الشَعِير حِنْطَةٌ ولا من بَذْر الكُمَّثْرىٰ تُفّاح ، ثم رأينا أجناسًا من الحيوانات ، تتولّد من التُراب ، ولا تتوالد قط كالدِّيْدان ، ومنها ما يتولد ويتوالد جميعًا ، كالفَأْرَة والحَيّة والعَقْرَب ، وكان تولّدها من التراب ، ويخلتف استعدادها لقُبول الصور ، بأمور غابت عنا ، ولم يكن في القوة البشرية الاطلاعُ عليها ، اذ ليس تفيض الصور عندهم ، من الملائكة بالتَّشَهِّي ولا جُزافًا ، بل لا يفيض على كل محل الا ما تَعَيَّنَ قَبولُه له ، لكونه مستعدًا في نفسه ، و الاستعدادات مختلفة ، ومَبادئُهاعندهم امتزاجات الكواكب ، واختلاف نِسَبِ الأَجرام العَلْوِيّة في حَرَكاتها

حصول ، نطفے میں گھوڑے جیسی صورت بننے کو ، اور ساری صورتوں پر ترجیح دینے کا سبب ہوا ، تو نطفۂ اسپ اسی صورت کو قبول کرتا ہے جس نے اِس راہ سے ترجیح پالی ، یہی وجہ ہے کہ جَو سے کبھی گیہوں نہیں اُگتا ، اور امرود کے بیج سے سیب نہیں پیدا ہوتی۔

پھر اس نظامِ اکثری کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانات کی بعض قسمیں مٹی سے پیدا ہوتی ہیں ، اور ان میں توالد وتناسل کبھی نہیں ہوتا جیسے کیڑے ، اور بعض وہ ہیں کہ اِس طریقے سے پیدا ہونے کے باوجود اُن میں توالد وتناسل بھی ہوتا ہے ، جیسے چوہے سانپ بچھو ، ان کی پیدائش بغیر تناسل مٹی سے ہوتی ہے ۔ ان کے مادے میں اتصافِ صورت کی **استعداد باہم مختلف** ہوگی ، اور اس اختلاف کا سبب وہ امور ہوں گے جو ہم سے اوجھل ہیں ، اور جن پر آگاہی انسان کے بس کی بات نہیں ۔ **یہ ہم نے اس لیے کہا کہ فلسفیوں کے نزدیک** ملائکہ کی طرف سے صورتوں کا فیضان نہ ملائکہ کی خواہش سے ہے نہ اٹکل سے ، بلکہ ہر محل پر اُسی صورت کا فیضان ہوتا ہے ، جسے قبول کرنا محل کے لیے اِس وجہ سے مخصوص ومتعین ہو ، کہ محل اپنے اندر اُس صورت کی استعداد وصلاحیت رکھتا ہے ، اور یہ صلاحیات باہم مختلف ہوتی ہیں ، اور فلسفیوں کے یہاں ان صلاحیّات کے مبادی ہیں کواکب کے باہمی امتزاجات اور آپسی ملاپ ، نیز اجرامِ علْویہ کی اپنی حرکات کے اعتبار سے نو پیدا نسبتوں میں اختلاف۔

بَذْرٌ : بیج ج بُذُور بِذار **كُمَّثْرىٰ** [ق] : بالضم وتشدیدِ میم مفتوح وسکونِ ثائے مثلثہ وفتحِ رائے مہملہ والفِ مقصورہ[غ] :اِجّاص [ت ص ۳۵۸ ج۷] ، **امرود**[غ] **الدُّوْدَةُ** ج دُوْدٌ دِيْدَانٌ [ق] :کِرم بالکسر [غ]: کیڑے **الجُزاف والمجازفة** :الحَدْس والتخمين[ق ،ت] : ظن وتخمین ، اندازہ واٹکل **شَهِيَةٌ** (س ن) ، واِشْتَهاه وتَشَهّاه :اَحَبَّهٗ ورَغِبَ فِيْهِ [ق] :دل سے چاہنااور رغبت کرنا

Marfat.com

فقد اتضح من هذا ، أن مبادیء الاستعدادات ، فیها غرائب و عجائب ، حتی تَوَصَّلَ أرباب الطِّلَسْمات ، من علم خواصّ الجواهر المَعْدِنية وعلمِ النُجوم ، الی مَزْج القوی السماوية ، بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالًا من هذه الأرضية ، وطَلَبوا لها طالعًا مخصوصًا من الطوالع ، وأحدثوا بها أمورًا غريبة فی العالَم ، فربما دفَعوا الحَيّة أو العَقْرَب ، عن بَلَدٍ ، والبَقّ عن بلد ، الی غير ذلك من أمور، تُعرَف من علم الطِّلَسْمات

فاذا خرَجتْ عن الضَبْط مبادیءُ الاستعدادات ، ولم نَقِفْ علی كُنْهِها ، ولم يكن لنا سبيل الی حَصْرِها ، فمِنْ أين نعلم استحالة حصول الاستعدادات ، فی بعض الأجسام ، للاستحالة فی الأطوار ، فی أقرب زمان ، حتی يستعد لقُبول صورة ، ما كان يستعد لها من قبلُ ، وينتهض ذلك معجزةً ۔

ما انكار هذا الا لِضَيْق الحَوْصَلة ، والأُنْسِ بالموجودات العالية ، والذُهولِ عن أسرار الله سبحانه

اِس سے واضح ہو گیا کہ مبادیِ استعدادات میں بہت عجائب وغرائب ہیں ، حتیٰ کہ طِلَسمات والے ، علمِ خواصِ جواہرِ معدنیہ اور علمِ نجوم کی مدد سے ، قوائے سماوی کی خواصِ معدنی کے ساتھ آمیزش کے ذریعہ ، انہی اجزائے ارضی سے مختلف شکلیں بناتے ہیں ، اور اُن اشکال کے لیے مخصوص طالع ڈھونڈتے ہیں ، اور فنِ طلسمات کے ذریعہ عالَم میں مُحَیِّر العقول امور انجام دیتے ہیں ، چنانچہ بسا اوقات کسی شہر سے سانپ بچھو بھگا دیتے ہیں ، کہیں سے مچھر دور کر دیتے ہیں ، ایسی ہی اور باتیں کہ فنِ طلسمات کی نسبت مشہور ہیں۔

تو جب مبادیِ استعدادات ذہنِ انسانی کی گرفت سے خارج ہیں ، اور ہم اُن کنہ سے واقف نہیں ، نہ اُن کے حصر واحاطہ کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ تو ــ بعض اجسام میں یہ استعداد وصلاحیت آنی ، کہ وہ ایک تھوڑے سے وقت میں تمام مراحل سے گذرلیں ، اور ایسی صورت قبول کرنے کے لیے تیار ہو جائیں جسے قبول کرنے کے لیے پہلے تیار نہ تھے ، یعنی ایسی صورت سے اتصاف کی اُن میں استعداد آجائے جس کی استعداد اُن میں اب سے پہلے نہ تھی ، اور اس سے معجزہ تشکیل پائے ــ اِسے ہم کہاں سے اور کس دلیل سے محال جانیں گے؟

اِس سے انکار نری پست حوصلگی ہے ، اور موجوداتِ عالیہ کے ساتھ اُنس کی تنگ دامنی ، اور خِلقت وفطرت میں نہاں اَسرارِ الٰہی تعالیٰ شانُہٗ سے غفلت و بے خبری۔

ــــ حال بَقّة :بَعُوْضَة ، پشّہ ج بَقّ [ق ص] : مچھر وَقَفَ (ض) عَلَی المَعْنیٰ :اَحَاطَ بِہٖ [ت۵۳۰ج۱۲] : معنی کا احاطہ کرنا تَوَصَّلَ الیه :اِنْتَهیٰ الیه وبَلَغَهٗ [م] : کسی تک پہنچنا

Marfat.com

، فی الخِلْقة والفِطْرة .... ومَنْ استقرأ عجائب العلوم ، لم يَستبعِد من قدرة الله تعالىٰ ، مَا يُحكىٰ من معجزات الأنبياء عليهم السلام بحال من الأحوال ۔

فان قيل :فنحن نُساعِدكم على أن كل ممكن مقْدورٌ لله تعالىٰ ، وأنتم تساعدون على أن كل محال ، فليس بمقدور ، ومن الأشياء ما تُعْرَف استحالته ، ومنها مايعرف امكانه ، ومنها مايَقِف العقل عنده ، فلا يَقضِي فيه باستحالة ولا بامكان ۔

فالآن ما حدّ المحال عندكم ، فان رجَع الى الجمع بين النّفْي والاثبات ، في شيء واحد ، فقولوا :ان كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فلا يَستدعِي وجودُ أحدهما وجودَ الآخر ، وقولوا :ان اللّٰه تعالىٰ يَقدِر على خَلْق ارادة من غير علم بالمراد ، وخلقِ علم من غير حياة ، ويَقدِر على أن يُحرّك يَدَ مَيّتٍ ،

جس شخص نے علوم کے عجائبات کا تتبّع کیا ، وہ انبیائے کرام عَلَيْهِمُ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَام سے منقول معجزات کو کسی بھی حال میں قدرتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا سے بعید نہ جانے گا۔

فلسفی:۔ ہم تمہارے اس عقیدے کی تائید کرتے ہیں کہ ــــ ''ہر ممکن مقدورِ الٰہی ہے جَلَّ وَعَلَا '' ــــ اور تم ہمارے اس اعتقاد کی تائید کرتے ہو کہ ــــ ''کوئی محال مقدور نہیں'' ــــ اور اشیاء میں سے بعض وہ ہیں جن کا محال ہونا معلوم ہے ، بعض کا ممکن ہونا معلوم ہے ، اور بعض وہ ہیں جہاں عقل خاموش ہے کہ ان کے بارے میں محال ممکن کچھ ہونے کا فیصلہ نہیں دیتی۔

تو ایسے میں محال کی تمہارے نزدیک کیا تعریف ہے؟...... اگر محال کا مرجع ہے ــ ''ایک ہی چیز میں نفی اور اثبات دونوں کا جمع ہو جانا'' ــــ تو کہو کہ ــــ کوئی بھی دو چیزیں [مثلاً ارادہ اور علمِ مراد ، یا علم اور حیات] جن میں یہ وہ نہیں اور وہ یہ نہیں تو ایک کا وجود دوسری کے وجود کو مقتضی نہ ہوگا(۱) ــــ اور کہو کہ ــــ اللہ تعالیٰ قادر ہے ، کہ ارادہ کو مراد کے علم کے بغیر پیدا فرمائے

(۱) تو ''ایک کے بغیر دوسری شی کا وجود'' ــــ ''ایک ہی چیز میں نفی واثبات کا اجتماع'' ــــ نہ ہوگا۔ یعنی ــــ ''شی ہو بھی اور نہ بھی ہو'' ــــ یہ نہ ہوگا ــــ تو ــــ ''ایک کے بغیر دوسری کا وجود'' ــــ محال نہ ہوگا ــــ مثلاً ''ارادہ'' ہو اور ''مراد کا علم'' نہ ہو تو یہ ــــ ''ارادہ کا ہونا اور نہ ہونا'' ــــ یعنی ــــ ''ارادہ میں نفی واثبات کا جمع ہونا'' ــــ نہیں ہے ، اور جب نہیں ہے تو یہ محال نہیں ہوا کہ ــــ ''ارادہ پیدا کیا جائے اور مراد کا علم نہ پیدا کیا جائے '' ــــ حالانکہ یہ یقیناً محال ہے ، اس کا ممکن ہونا محال کی مذکورہ تعریف سے لازم آیا ــــ **جواب** یہ ہے کہ ارادہ کو علمِ مراد لازم ہے ، اور لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی یقینی ، تو علمِ مراد کے بغیر ، ارادہ کا وجود ، ارادہ میں نفی واثبات کا اجتماع ہے۔۱۲ **الاستقراء** :التتبُّع [ق] : تلاش

Marfat.com

و يُقعِده ، ويُكتِب بيده مُجَلّداتٍ ، ويتعاطى صِناعات ، وهو مفتوح العين مُحَدّق بَصَره نَحْوَه ، ولكنه لايَرىٰ ولا حياة فيه ، ولا قدرة له عليه ، وانما هذه الأفعال المنظومة ، يخلُقها الله تعالىٰ ، مع تحريك يده ، والحَرَكَةُ من جهة الله تعالىٰ .... وبتجويز هذا ، يبطُل الفرق بين الحركة الاختيارية ، وبين الرِّعدة ، فلا يدل الفعل المُحْكَم ، على العلم ، ولا على قدرة الفاعل .... وينبغي أن يقدِر على قلب الأجناس ، فيَقْلِب الجوهرَ عَرَضًا ، ويقلِب العلم قدرة ، والسَّواد بَياضًا ، والصَوْت رائحة ، كمااقتدر على قَلْب الجَمَاد حَيوانًا ، والحَجَرِ ذَهَبًا ، ويلزَم عليه أيضًا من المحالات ، ما لاحَصْر له ـ

والجواب ، أن المحال غير مقدور عليه ، والمحال اثباتُ الشيء مع نفيه ، أو اثباتُ الأخصّ مع نَفْي الأعمّ ، أو اثباتُ الاثنين مع نفي الواحد ،وما لا يرجع الى هذا ،فليس بمحال ،وما ليس بمحال ، فهو مقدور ـ

، اورکسی کے اندر حیات وزندگی پیدا کیے بغیر علم کو پیدا فرمائے ـــ نیز کہو کہ اس کے تحتِ قدرت ہے کہ ـــ ''مردے کے ہاتھ کو حرکت میں لائے ، اُسے بٹھائے ، اس کے ہاتھ سے کتابوں کی کتابیں لکھوائے ، مختلف صناعتی کام انجام دلائے ، اور اُس کی آنکھیں کھلی ہوں ، اور ان چیزوں کی جانب نظریں گاڑے ہو ، لیکن وہ دیکھ نہ رہا ہو ، نہ اُس میں زندگی ہو ، نہ اِن کاموں کی اُس میں سکت ہو ، یہ باقاعدہ باضابطہ منظّم باترتیب وہموار افعال اللہ تعالیٰ ہی اُس کے ہاتھ کو حرکت دے کر پیدا فرمائے ، اور وہ حرکت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو............اور اِسے ممکن ٹھہراتے ہو تو رعشہ اور حرکتِ اختیاری میں فرق باطل ہوجائے گا ، توٹھوس بے خلل افعال اپنے فاعل کی صفتِ علم اور صفتِ قدرت پر دلیل نہیں رہ جائیں گے

نیز ایسے میں چاہئے کہ جنسوں کو بدلنے پر بھی وہ قادر ہو ، جوہر کو عرض کردے علم کو قدرت کردے ، سیاہی کو سفیدی اور آواز کو بو بنادے ، جیسا کہ وہ جماد کو ذی روح اور پتھر کو سونا کردینے پر قادر ہے ، اور بھی بے شمار محالات مذکورہ امکان پر لازم آئیں گے

جواب:ـ محال غیر مقدور ہے تحتِ قدرت نہیں ، اور محال کی تعریف ہے ـــــ '' شی کا اثبات اُس شی کی نفی کے ساتھ ، یا اخص کا اثبات اعم کی نفی کے ساتھ ، یا دو کا اثبات ایک کی نفی کے ساتھ'' ـــ اور جس مفہوم کا حاصل ان میں سے کچھ نہیں وہ محال نہیں ، اور جو محال نہیں وہ مقدور اور تحتِ قدرت ہے۔

هٰذا :ـ یعنی تحریکِ دستِ میت واکتاب وغیرہ التَّحْدِيق :شِدَّةُ النَظر [ق] : تیزنگریستن [ص] : گھورنا ، نظریں گاڑدینا

الرِّعْدَةُ بالكسر ويُفْتَحُ :ارتعاد بمعنی اضطراب کا اسم مصدر [ق] :لرزہ [ص]: کپکپی

Marfat.com

أما الجَمْعُ بين السواد والبياض ، فمحال ،لأنَّا نفهم مع اثبات صورة السواد فى المحل ، نَفْيَ ماهية البياض ووُجودَ السواد، فاذاصار نفى البياض مفهومًا ،من اثبات السواد ، كان اثبات البياض مع نفيه محالاً۔

وانـما لا يجوز كون الشَخْص الواحد فى مكانين ، لأنا نفهَم من كونه فى البَيْت ، عدمَ كونه فى غير البيت ، فلا يمكن تقديره فى غير البيت ، مع كونه فى البيت ، المُفهِم لنفيه عن غير البيت ۔

وكذلك نفهَم من الارادة ، طَلَبَ معلومٍ ، فان فُرِض طَلَبٌ ولا علم ، لم يكن ارادة فكان فيه نفى ما فهِمناه ۔

والـجَماد يستحيل أن يُخْلَقَ فيه العلم ، لأنا نفهَم من الجَماد ، ما لا يُدرِك ، فان خُلِقَ فيه ادراك ، فتسميته جَمادًا بالمعنى الذى فهِمناه ، محال ، وان لم يُدرِك فتسمية الحادث علمًا ، ولا يُدرِك به مَحَلُّه شيئًا محال ، فهذا وجه استحالته .... وأما قَلْب الأجناس ، فقد قال بعض المتكلمين :انَّه مقدور للّٰه تعالىٰ ۔

تفصیلاً بتادیں ، سیاہی وسفیدی کا اجتماع محال ہے ، کیوں کہ کسی محل میں سیاہی کی صورت ثابت کرنے پر ہم سمجھتے ہیں ، کہ اُس محل میں سفیدی کی ماہیت نہیں ہے ، اور سیاہی ہے ، تو سیاہی کے اثبات سے جب سفیدی کی نفی سمجھ میں آتی ہے ، تو سفیدی کی نفی کے ساتھ سفیدی کا اثبات محال ہوگا

شخصِ واحد کا دوجگہ ہونا اسی لیے محال ہے کہ اس شخص کے گھر میں ہونے سے ہم سمجھتے ہیں ، کہ وہ گھر کے علاوہ اور کسی جگہ نہیں ہے ، تو اُس کے گھر میں ہوتے ہوئے ،جس سے گھر کے علاوہ اور جگہ ہونے کی نفی سمجھ میں آتی ہے ،اُسے اور جگہ ماننا ممکن نہیں

یوں ہی ارادہ سے ہم سمجھتے ہیں ـــ ''ایسی چیز کی چاہت جس کا ہمیں علم ہے''ـــ اب یہ فرض کریں کہ چاہت ہے اور علم نہیں ہے ، تو ارادہ بھی نہ ہوگا ، کیوں کہ اِس فرض میں اُس علم کی نفی ہے جو ہم نے لفظِ ''ارادہ'' سے سمجھی۔

اور جَماد میں صفتِ علم کی تخلیق محال ہے ، کیوں کہ جماد سے ہم سمجھتے ہیں ـــ ''وہ جسے ادراک نہیں''ـــ اب اگر جماد میں علم وادراک پیدا کیا جائے ، تو لفظِ جماد سے جو معنیٰ ہم سمجھتے ہیں ، اُس معنیٰ کر اُسے جَماد نہیں کہہ سکتے ، اور اُس جماد کو اگر [اس پیدا کردہ علم وادراک سے] کچھ ادراک نہ ہو ، تو اُس نو پیدا کو ، ایسی حالت میں کہ اُس سے اُس کے محل کو کچھ بھی ادراک نہیں ہورہا ، علم نہیں کہہ سکتے ، یہ وجہ ہے جماد میں علم کی تخلیق محال ہونے کی۔

رہا قلبِ اجناس تو بعض متکلمین نے کہا ـــ ''وہ تحتِ قدرتِ الٰہی ہے جَلَّ وَعَلَا

اور ہم کہتے ہیں : شی کا شیِٔ دیگر ہو جانا معقول نہیں ، اِس لیے کہ سیاہی جب خاکی رنگ بن جائے مثال کے طور پر ،

Marfat.com

فنقول :مَصِيرُ الشيء شيئًا آخر ، غيرُ معقول ، لأن السواد اذا انقلب كُدْرَةً ، مثلًا ، فالسواد باق أم لا ؟ !فان كان معدومًا ، فلم ينقلب ، بل عُدِمَ ذاك ، ووُجِدَ غيرُهُ ، وان كان موجودًا ، مع الكُدْرَة ، فلم ينقلب ، ولكن انضاف اليه غيرُه ، وان بَقِيَ السواد،والكُدْرَة معدومة ، فلم ينقلب ، بل بَقِيَ على ما هو عليه ـ

واذا قلنا :انقلب الدَمُ مَنِيًّا ، أردنا به أن تلك المادة بعينها ، خَلَعَتْ صورةً ، ولَبِسَتْ صورةً أخرى ، فرجَع الحاصل ، الى أن صورة عُدِمت ، وصورة حدَثت ، وثَمّ مادة قائمة ، تعاقبتْ عليها الصورتان ـ

واذا قلنا :انقلب الماء هَواءً بالتسخين ، أردنا به أن المادة القابلة لِلصُّورة المائية ، خَلَعَتْ هذه الصورة ، وقَبِلت صورة أخرىٰ ، فالمادة مُشْتَرَكة ، والصورة متغيِّرة ـ

وكذلك اذا قلنا :انقلبت العصا ثُعْبانًا ، والتُّرابُ حَيَوانًا .... وليس بين العَرَض والجوهر مادّةٌ مشترَكة ،ولا بين السَّواد والكُدْرَة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشترَكة ، فكان هذا محالًا من هذا الوجه ـ

تو سوال یہ ہے کہ سیاہی وہاں باقی ہے یا نہیں؟..... اگر سیاہی معدوم ہوگئی تو وہ بدلی کب؟..... بلکہ وہ تو عدم میں چلی گئی ، اور اُس کے غیر نے وجود پالیا ــــ اور اگر خاکی رنگ کے ساتھ سیاہی موجود ہے ، تو سیاہی بدلی نہیں ، ہاں اس کے ساتھ دوسرا رنگ شامل ہوگیا ــــ اور اگر سیاہی باقی اور خاکی رنگ معدوم ہے ، تو بھی سیاہی بدلی نہیں ، بلکہ جوں کی توں باقی ہے

اور جب ہم کہتے ہیں ــــ ''خون بدل کر منی ہوگیا'' ــــ تو ہماری مراد ہوتی ہے کہ ــــ بعینہٖ اُس مادے نے ایک صورت کا جامہ اتار کر دوسری کا جامہ پہن لیا ــــ تو حاصل یہ ہوا کہ ایک صورت معدوم ہوئی ، اور ایک صورت نو پید ہوئی ، اور وہاں ایک مادہ ہے جو موجود و برقرار ہے ، اُسی پر یکے بعد دیگرے یہ دو صورتیں آئیں

اور جب ہم کہتے ہیں ــــ ''پانی گرم کردینے سے ہوا بن گیا'' ــــ تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مادہ جو صورتِ مائیہ سے متصف تھا اُس نے صورتِ مائیہ کا لبادہ اتار دیا اور ایک دوسری صورت سے متصف ہوگیا ، تو مادہ مشترک ہے ، صورت بدل رہی ہے۔

یہی مراد ہماری اُس صورت میں بھی ہوتی ہے ، جب ہم کہتے ہیں ــــ ''عصا اژدہا بن گیا ، اور مٹی جاندار ہوگئی'' ــــ

[کہ مادہ مشترک ہے ،اور صورت میں تغیر ہو رہا ہے]

اور جوہر و عرض میں مادہ مشترک نہیں ، سیاہی اور رنگِ خاکی میں مادہ مشترک نہیں ، یوں ہی باقی اجناس میں بھی ، تو اس وجہ سے یہ [قلبِ اجناس] محال ہوا

كَدُرَ (س ك) كُدْرَةً بالضم :نَقِيْضُ صَفَا [ت م] : میلا ہونا، گدلا ہونا، مٹیالا ہونا

Marfat.com

وأما تحريكُ اللّٰه تعالىٰ يَدَ الميت ، ونَصْبُه على صورة حيّ يقعُد ، ويَكتُب حتى تَحْدُثَ مِنْ حَرَكة يده الكتابةُ المنظومة ، فليس بمستحيل فى نفسه ، مهما أَحَلْنا الحوادث الى ارادةِ مختار ، وانما هو مُسْتَنكَر لِاطّراد العادة بخلافه

وقولكم :تبطُل به دلالة اِحكام الفعل ، على علم الفاعل ، فليس كذلك ، فان الفاعل الآن هو اللّٰه تعالىٰ ، وهو المُحْكِم ، وهو عالم به ۔

وأما قولكم :اِنّه لا يَبقىٰ فَرْقٌ بين الرَّعْشة والحركة المختارة ، فنقول :انما أدركنا ذلك من أنفسنا ، لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقةً ضَرورية ، بين الحالين ، فعبّرنا عن ذلك الفرق بالقدرة ، فعرَفنا أن الواقع من القسمين الممكنين ، أحدُهما فى حال ، والآخرُ فى حال ، وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها

رہا یہ کہ ـــــ ''اللہ تعالیٰ مردے کے ہاتھ کو جنبش میں لائے ، اُسے زندہ کی صورت پر اٹھا کر سیدھا بٹھادے ، اور اُس سے لکھوائے حتیٰ کہ اس کے ہاتھ کی جنبش سے ایک باقاعدہ تحریر حادث ہوکر وجود میں آئے '' ـــــ تو یہ فی نفسہ محال نہیں ، جب کہ حوادث کو ہم ایک بااختیار ذات کے ارادے کے حوالے کریں ـــ اس پر تعجب محض اس وجہ سے ہوتا ہے ، کہ عادتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا اس کے برخلاف چلی آرہی ہے

اورتمہارا یہ کہنا کہ ـــ ''اِس سے ٹھوس اور بے خلل افعال کی ، فاعل کے علم پر دلالت باطل ہوجائے گی'' ـــ تو ایسا نہیں ہے ، کیونکہ فاعل اس وقت اللہ تعالیٰ ہے ، وہی تحریر وغیرہ کو خلل سے پاک اور باقاعدہ وباضابطہ بنانے والا ، اور اس باقاعدہ تحریر وغیرہ کا علم رکھنے والا ہے۔

اورتمہارا اعتراض کہ ـــ ''اس سے رعشہ اور حرکتِ اختیاری میں فرق نہیں رہ جائے گا'' ـــ اِس کا **جواب** یہ ہے کہ یہ فرق ہم نے اپنے وجدان سے جانا ، کیوں کہ ہمیں خود اپنے بارے میں رعشہ اور حرکتِ اختیاری ان دوحالتوں میں فرق کرنے کا مشاہدہ ہوا ، لہٰذا اس فرق کو ہم نے لفظِ ''قدرت'' سے ادا کیا ، تو ہم نے جانا کہ ان دوممکن قسموں [رعشہ و حرکتِ مختارانہ] میں سے واقع ، ایک حالت میں ایک اور دوسری حالت میں دوسری ہے ، یعنی ایک حالت میں ہے.....حرکت کو پیدا کرنا بندے کو اُس حرکت کا اختیار دینے کے ساتھ

نَصَبَ (ض) الشَّيْءَ :وَضَعَهُ ، ورَفَعَهُ ، فهو ضِدٌّ ، نَصْبًا [ق ت] : گرانا ، اٹھانا

اِطَّرَدَ الأمْرُ :تَبِعَ بَعْضُهُ بَعْضًا وَجَرىٰ [ق] :یہ معاملہ برابر چلا آیا **الرَّعْشَةُ والرِّعْشَةُ** :الرِّعْدَةُ [م] : لرزہ [قراح] : کپکپی

Marfat.com

فی حَال ، وایجادُ الحرکة دون القدرة فی حال أخریٰ ۔

وأمــااذا نظرنا الی غیرنا ، ورأینا حَرَکاتٍ کثیرة منظومة ، حصل لنا علم بقدرته ، فهذه علوم یخلُقها اللّـٰهُ تـعالیٰ بمَجارِی العادات ، نعرِف بها وجودَ أحد قِسْمَي الامکان ، ولا نبین به استحالة القسم الثانی ، کما سبَق ۔(۱)

اوردوسری حالت میں ہے.....بغیر اختیار دیے اُس حرکت کو پیدا کرنا

رہا دوسروں کی طرف نظر اٹھانے ، اور اُن میں بہت سی باقاعدہ نقل وحرکت دیکھنے پر ، اُن کے ذی اختیار ہونے کا ، جوہم پتہ لگا لیتے ، اور اُنہیں صفتِ قدرت کا حامل ، جوہم جان لیتے ہیں ..... تو یہ وہ علوم ہیں ، جو اللہ تعالیٰ مَواقعِ عادات میں پیدا فرماتا ہے ، ان کے ذریعے ہم جان لیتے ہیں ، کہ دو اقسامِ ممکنہ [مثلاً رعشہ و حرکت اختیاری] میں سے وجود میں ایک آئی ہے ، مگر اس سے دوسری کا محال ہونا ہم نہیں جانتے ، جیسا کہ [مقام ثانی کے ذیل، روشِ اول جواب کے تحت، اعتراضِ فلسفی کے جواب میں] گذر چکا (۱)

---

(۱) یعنی : استمرارُ العادة بها ، یُرسِخُ فی اذهاننا ، جَرَیانَها علی وَفْق العادة الماضیة الخ

بَانَ (ض) بَیَانًا :اِتَّضَحَ ، فهو بَیِّنٌ [ق] : ظاہر و واضح ہونا ، بِنتُهُ بَیَّنتُهُ تبیَّنتُهُ ابَنتُهُ اِستَبَنتُهُ :اَوْضَحتُهُ وعَرَّفتُهُ ، فَبَانَ وبَیَّنَ و تبیَّنَ وابَانَ واستَبَانَ ، کُلُّها لازِمةٌ مُتعَدِّیَةٌ [ق] ابَانَ الشیءُ :اِتَّضَحَ [: چیز ظاہر واضح ہوئی ، کھلی] ، ابَنتُهُ :اَوْضَحتُهُ [:میں نے اس چیز کو واضح کیا] ، استبان الشیءُ :ظَهَرَ واستَبَنتُهُ :عَرَّفتُهُ [:میں نے یہ چیز بتائی] ، [ت ۷۸ ج۱۸]

Marfat.com

المسئلة الثامنة عشرة

فی تعجیزهم عن اقامة البرهان العقلی علی أن النفس الانسانیة جوهر روحانی قائم بنفسه لا یتحیّز ، ولیس بجسم ، ولا منطبع فی الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه کما أن الله لیس خارجَ العالَم ولا داخلَ العالَم وکذا الملائکة عندهم

والخَوْض فی هذا یَستدعِی شَرْحَ مذهبهم ، فی القُوَی الحَیَوانیة ، والانسانیة ۔

والقوی الحیوانیة :تنقسم عندهم الی قسمین : مُحرّکة ومُدرِکة ....والمدرکة قسمان : ظاهرة وباطنة ۔

والظاهرة هی الحواسّ الخَمْسُ،وهی مَعانٍ منطبعةٌ فی الأجسام،أعنی هذه القوی ، وأما الباطنة ، فثلاث :

اِحْداها القوة الخَیالیة،فی مُقَدَّم الدِّماغ،وَراءَ القوة المُبصِرة،وفیها تَبقَی صُوَرُ الاشیاء المَرْئِیّة،

مسئلہ ثامن عشر

فلسفی اس پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہیں ، کہ نفسِ انسانی ایک جوہرِ روحانی قائم بنفسہ ہے ، وہ کسی حیز میں نہیں، جسم نہیں، جسم میں منطبع نہیں، نہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل ۔ جیسے اللہ تعالیٰ نہ خارجِ عالَم ہے نہ داخلِ عالَم ۔ یونہی فلسفی کے نزدیک ملائکہ

اس مسئلے میں غور وخوض اس بات کا طالب ہے کہ قوائے حیوانی وانسانی سے متعلق فلسفیوں کا کیا نظریہ ہے اسے کھول کر سامنے رکھ دیا جائے........ چنانچہ قوائے حیوانی ان کے نزدیک دو قسم کے ہیں (۱) مُحرِّکہ (۲) مُدرِکہ ۔ مدرکہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہرہ (۲) باطنہ ۔

مُدرِکہ ظاہرہ صرف حواسِ خمسہ ہیں ، یہ قوتیں وہ صفات ہیں جو اجسام میں منطبع ہوتی ہیں ۔ اور مُدرِکہ باطنہ تین ہیں

۱ **پہلی قوتِ خیالی:۔** دماغ کے اگلے حصے میں ، قوت باصرہ سے پیچھے ، اسی قوت میں اشیائے مرئیہ کی صورتیں آنکھ بند کر لینے کے بعد باقی رہتی ہیں ، بلکہ پانچوں حواس کے مُدرَکات ومحسوسات اس میں چھپ کر جمع رہتے ہیں ، اسی لیے اس قوت کو **حسِ مشترک** کہتے ہیں۔

Marfat.com

بعدتغميض العين ، بل ينطبع فيها،ما تُورِده الحواسُّ الخمس،فيجتمع فيها، وتسمىٰ ((الحِسّ المشترك)) لذلك ، ولولاه لكان مَنْ رَأَى العَسَل الأبيض ، ولم يدرك حَلاوته الا بالذَّوْق ، اذا رآه ثانية ، لا يدرك حَلاوتَه مَالَمْ يذُق كالمَرّة الأولىٰ ، ولكن فيه معنى يحكُم ، بأن هذا الأبيض هو الحُلْو ، فلا بد أن يكون عنده حاكم ، قد اجتمع عنده الأمران ، أعنى اللون والحَلاوة ، حتى قضىٰ عند وجود أحدهما بوجود الآخر ـ

الثانية : القوة الوهمية ، وهى التى تُدرِك المَعَانِيَ ، وكأنّ القوة الأولىٰ تدرك الصُوَر ، والمراد بالصور مالابد لوجوده من مادة ـ أى جسم ـ والمراد بالمعانى مالايستدعِي وجوده جسما ، ولكن قد يَعْرِض له أن يكون في جسم ، كالعداوة والموافقة ، فان الشاة تُدرِك من الذِئب لَوْنَه ، و شكلَه ، وهيأتَه ، و ذلك لا يكون الا فى جسم ، وتدرك ايضًا كونَه مخالفًا لها ، وتدرك السَخْلَة شكلَ الأم ولونَها ، ثم تدرك

یہ قوت خیالی اگر نہ ہوتی تو جس شخص نے سفید شہد دیکھا اور چکھ کر ہی اُس کی حلاوت وشیرینی کو جانا ، وہ دوبارہ جب سفید شہد دیکھتا تو پہلی بار کی طرح بغیر چکھے اُس کی حلاوت کو نہ جانتا ، مگر نہیں ، اُس شخص کے اندر کوئی صفت ایسی ہے جو بغیر چکھے یہ حکم لگاتی ہے کہ ـــ ''یہ سفید وہی شیریں ہے'' ـــ تو اُس شخص کے اندر ایسا حاکم ہونا ضروری ہوا ، جس کے حضور میں یہ دو چیزیں یعنی رنگ اور حلاوت جمع شدہ حاضر ہوں ، تاکہ وہ اُن دو میں سے ایک کی [خارج میں] موجودگی دیکھے تو دوسری کے بھی موجود ہونے کا فیصلہ کردے [وہی صفت اور حاکم ، قوتِ خیالی ہے]

② **دوسری قوتِ وہمی:۔** جو معانی کا ادراک کرتی ہے ، گویا پہلی قوت صورتوں کا ادراک کرتی ہے ، صورتوں سے مراد ہیں وہ اشیاء جن کے وجودِ خارجی کے لیے مادہ ضروری ہے ، اور معانی سے مراد ہیں وہ اشیاء جن کا وجودِ خارجی کسی جسم کا متقاضی نہیں ، ہاں کسی جسم میں ہونا کبھی انہیں عارض آجاتا ہو ، جیسے عداوت اور محبت ، چنانچہ بکری بھیڑیے کو جب دیکھتی ہے تو بھیڑیے کے رنگ وشکل وہیئت کا ادراک کرتی ہے ، اور یہ چیزیں کسی نہ کسی جسم میں ہی ہوتی ہیں ، [تو یہ ادراک صورت ہوا جو قوتِ خیالی سے ہے] نیز بھیڑیے کو اپنا دشمن بھی جانتی ہے ، [یہ ادراکِ معنیٰ ہوا یعنی ادراکِ عداوت ، یہ قوتِ وہمی سے ہوا] اور بکری کا بچہ پہلے اپنی ماں کے رنگ اور شکل کا ادراک کرتا ہے ، پھر اپنے اوپر اُس کی شفقت ومحبت کو جانتا ہے ، یہی وجہ ہے

العَسَل ، مُحرّكَةً لُعَابُ النَّحل تُخرِجُهُ مِنْ اَفْوَاهِهَا [ق ت] ، انگبیں [ص] : شہد ، یعنی شہد کی مکھی کا لعاب جو وہ اپنے منہ سے اگلتی ہے

السَّخْلَةُ :وَلَدُ الشَّاةِ ذَكَرًا كان او اُنثٰى [ق ت] :بَرّہ [ص] [:بچۂ گوسفند ـ غ]: بکری کا بچہ

Marfat.com

موافقته ، وملاءمته ، ولذلك تهرُب من الذئب وتعدُو خَلْفَ الأم ، والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما ، أن تكونا في الاجسام ، لا كاللون والشكل ، ولكن قد يعرِض لهما ، أن يكونا في الاجسام أيضًا ، فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية ، وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ ۔

أما الثالثة : فهي القوة التي تسمى في الحيوانات ((مُتخيّلة)) وفي الانسان ((مُفكِّرة)) وشأنها أن تُركِّب الصور المحسوسة ، بعضَها مع بعض ، وتُركِّبَ المعانيَ على الصور ، وهي في التجويف الأوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ، ولذلك يَقدِر الانسان ، على أن يتخيّل فَرَسًا يَطِير ، وشَخصًا رأسُه رأسُ انسان ، وبَدَنُه بدن فرس ، الى غير ذلك من التركيبات ، وان لم يشاهد مثلَ ذلك ، والأَوْلىٰ أن تُلْحَق هذه القوة ، بالقوى المحركة كما سياتي ، لا بالقوى المدركة ۔

وانما عُرِفَتْ مواضع هذه القوى ، بصِناعة الطب ، فان الآفة اذا نزَلت بهذه التجويفات ، اختلَّت هذه الأمور

کہ بھیڑیئے سے تو بھاگتا ہے ، مگر ماں کے پیچھے پیچھے دوڑتا ہے ـــ عداوت ومحبت کا وصف ضروری نہیں کہ یہ اجسام ہی میں ہو ، یہ رنگ اور شکل کی طرح نہیں ہے ، لیکن اجسام میں بھی ہونا کبھی اسے عارض آجاتا ہے ـــ تو یہ قوتِ وہمی پہلی قوت کے مباین ہے ، اور اس کا مستقر دماغ کا پچھلا جوف ہے۔

③ **تیسری قوت :**۔ وہ ہے جسے حیوانات میں **متخیلہ** اور انسان میں **مُفکِّرہ** کہتے ہیں ، اِس کی شان یہ ہے کہ یہ صورتوں کو باہم ترکیب دیتی اور صورتوں پر معانی کا انطباق کرتی ہے ، یہ دماغ کے درمیانی جوف میں ہوتی ہے حافظ صور اور حافظ معانی اِن دو کے بیچ ـــ اِسی کی وجہ سے انسان کو یہ قدرت ہے کہ گھوڑے کو اڑتا خیال کرے ، ایک شخص کا ایسا نقشہ اپنے دماغ میں کھینچے کہ اُس کا سر انسان کا ہو اور باقی بدن گھوڑے کا ، نیز اور بھی اس قسم کی تک بندیاں ، اگر چہ ایسا کبھی اُس کے مشاہدے میں نہ آیا ہو ، اور بہتر یہ ہے کہ اِس قوت کو قوائے محرکہ کے خانے میں رکھا جائے جیسا کہ آرہا ہے ، قوائے مُدرکہ میں اِس کا شمار نہ کیا جائے۔

ان قوتوں کے مستقر فن طب سے معلوم ہوئے ہیں ، کیوں کہ دماغ کے اِن اگلے پچھلے اور درمیانی جوفوں پر جب کوئی آفت اترتی ہے تو اِن تین قوتوں میں فرق آجاتا ہے

پھر فلسفیوں نے زعم کیا کہ جس قوت میں حواس خمسہ کے محسوسات کی صورتیں چھپتی ہیں وہ قوت ان صورتوں کو محفوظ کر لیتی ہے ،

Marfat.com

ثم زَعموا :أن القوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات ، بالحواس الخمس ، تحفَظ تلك الصور ، حتى تَبقىٰ بعد القُبول ، والشيء يحفَظ الشيءَ لا بالقوة التى بها يقبَل ، فان الماء يقبَل ولا يحفَظ ، والشَمَعُ يقبل بِرُطوبته ، ويحفظ بِيُبوسته ، بخلاف الماء ، فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غيرَ القابلة ، فتسمى هذه ((قوة حافظة)) ، وكذا المعانى تنطبع فى الوهمية ، وتحفَظها قوةٌ ، تسمى ((ذاكرة)) ، فتصير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، اذا ضُمَّ اليها المتخيّلة ، خمسةً ، كما كانت الظاهرة خمسة

وأما **القوة المحركة** ، فتنقسم الى :.........**محركة على معنى أنها باعثة على الحركة ـ والى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة ، فاعلة ـ**

والمحركة على أنها باعثة ، هى القوة النُزوعية الشَوقية ، وهى التى اذا ارتسمت فى القوة الخيالية ، التى ذكرناها ، صورةُ مطلوب ، أو مهروب عنه ، بَعَثَتِ القوةَ المحركةَ الفاعلةَ على التحريك ولها **شُعبَتان**:ـــ **شُعبة تسمىٰ قوة شَهوانِيّة** ، وهى قوة تبعَث على تحريك ،يقَرِّب به من الاشياء

حتی کہ وہ صورتیں اس قوت کے انہیں قبول کر لینے کے بعد باقی رہتی ہیں ، اور کوئی شی کسی چیز کو جو محفوظ کرتی ہے اُس قوت سے نہیں کرتی جس سے کہ اُس چیز کو قبول کرتی ہے ، چنانچہ پانی کسی بھی شکل کو قبول تو کر لیتا ہے محفوظ نہیں رکھتا ، اور موم بتی کسی شکل کو اپنی رطوبت کی وجہ سے قبول کرتی اور پانی کے برخلاف اپنی یُبوست کے سبب اُسے محفوظ رکھتی ہے ، تو اِس اعتبار سے محفوظ رکھنے والی قوت قبول کرنے والی کے علاوہ ہوئی ، لہٰذا اِس کا نام **"قوتِ حافظہ"** ہوا ـــ اِسی طرح معانی ، قوتِ وہمی میں چھپتے ہیں اور ایک قوت انہیں محفوظ رکھتی ہے جسے **"ذاکرہ"** کہتے ہیں ، تو اِس اعتبار سے باطنی ادراکات جب کہ قوت متخیّلہ کو اُن میں شامل کرلیں پانچ ہوجاتے ہیں ، جیسا کہ ظاہری ادراکات پانچ تھے

رہی **قوتِ محرکہ** تو اس کی دو قسمیں ہیں ـــ ① **محرک بمعنیٰ باعثِ حرکت** ، یعنی حرکت پر ابھارنے والی ـــ ② **محرک بمعنیٰ مُباشِرِ حرکت** ، یعنی فاعلِ حرکت ، یعنی حرکت انجام دینے والی قوت

محرک بمعنیٰ باعث شوق وآرزو والی قوت ہے ، قوتِ خیالی میں جس کا پہلے ہم نے تذکرہ کیا جب کسی مطلوب یا مہروب [یعنی من چاہی یا من بھاگی چیز] کی صورت چھپتی ہے ، تو وہ قوتِ محرکہ فاعلہ کو اُکساتی ہے کہ وہ اعصاب وعضلات کو حرکت میں لائے اس کے **دو شعبے** ہیں ـــ **شعبۂ اول قوتِ شہوانی**:ـ یہ وہ قوت ہے جو لذت کی طلب میں ایسی تحریک پر ابھارتی ہے

Marfat.com

المُتخيَّلةِ ، ضَرورِيةً ، أو نافعةً ، طَلَبًا لِلّذّة .... **وشعبة تسمى قوة غَضَبِيّة** ، وهى قوة تبعَث على تحريك ، يَدْفَع به الشيءَ المُتخيَّل ، ضارًّا أو مُفسِدًا ، طلبًا للغَلَبة ۔

وبهذه القوة،يَتِمّ اجماع التامّ على الفعل المُسمّٰى اراديًا

وأما القوة المحركة على أنهافاعلة : فهى قوة تَنبُثّ فى الأعصاب والعَضَلات ، من شانهاأن تُشَنِّجَ العَضَلاتِ ، فتُجذَب الأوتار والرِباطات المتصلةٌ با لا عضاء الى جهة الموضِع الذى فيه القوة ، أو تُرخِيَهاوتَمُدَّهاطُولًا ، فتصير الأوتاروالرِباطات ، الى خلا ف الجهة ۔

فهذه قُوَى النَّفسِ الحيوانية ، على سبيل الاجمال ، وترك التفصيل ۔

فأما النفس العاقلة الانسانية ، المسماة عندهم بالناطقة ، والمراد بالناطقة ، العاقلة ، لأن

جس سے ذی روح اپنے خیال میں آئی ضروری یا مفید چیز سے نزدیک ہوجائے

شعبۂ دوم قوتِ غضبی:۔ یہ وہ قوت ہے جوایسی تحریک پر اُکساتی ہے جس سے ذی روح اپنی خیال میں آئی ضرر رساں یا فسادانگیز چیزکودور کرے یہ اکسانا غلبہ حاصل کرنے کے لیے ہوتا ہے۔

اِسی قوتِ محرکہ باعثہ سے اجماعِ کامل اپنی تکمیل کوپہنچ جاتا ہے ، کہ اب ذی روح سے جوفعل صادر ہوگا ، وہ باجماعِ عام وتام ارادی اختیاری کہلائے گا

رہی **محرک بمعنی فاعل** تو وہ ایسی قوت ہے جواعصاب وعضلات یعنی نسوں اورنسوں پر مشتمل گوشت کے ٹکڑوں میں پھیلی ہوتی ہے ، اس قوت کی شان یہ ہے کہ یہ عضلات کوسکیڑتی ہے تو اعضاء سے چمٹے ہوئے جواوتار ورباطات ہیں [ریشے اوربندھن] وہ اُس مقام کی سمت جہاں یہ قوت ہے کھنچ آتے ہیں ، یاعضلات کوڈھیلا چھوڑتی اور پھیلا دیتی ہے تواوتار ورباطات مقابل سمت کو چلے جاتے ہیں

یہ ہے نفسِ حیوانی کی قوتوں کااجمالی ذکر ، اور تفصیل موجب تطویل

عَصَبَةٌ بفتحتین: پے[ص] : پٹھا[قراح] ج اعصاب ۔بروز میں ہے پٹھا: بدن کے وہ ریشے جن کے ذریعے جسمانی اعضاء سکڑتے اور پھیلتے ہیں ، رگ ، نس **العَضَلَة** محرّكةً : كلُّ عَصَبَةٍ معها لَحمٌ غليظ [ق]: پُرگوشت نس۔ كل لَحمَةٍ مُجتَمِعَةٍ مُكْتَنِزَةٍ فى عَصَبَةٍ [ت،ص] گوشت پارہ باپیہامرکب[قراح،ع] نسوں پر مشتمل گوشت کاٹکڑا **الشَنَج** محركةً (س) : تَقَبُّضٌ فى الجِلْد والأصابع وغيرهما [ق ت] : جلدیاانگلی وغیرہ کاسکڑنا سمٹنا۔ **شَنَّجْتُهٗ** : میں نے اسے سکیڑا سمیٹا

Marfat.com

النُّطق أخصّ ثَمَرات العقل فی الظاهر ، فنُسِبَتْ الیه ۔

فلها قوتان :قوة عالمة ، وقوة عاملة ، وقد تسمی کل واحد عقلًا ، ولکن باشتراك الاسم ۔

فالعاملة : قوة هی مبدأُ مُحرِّكٍ لبدن الانسان ، الی الصِناعات المُرتَّبة الانسانية المُستنبَطِ ترتيبُها ، بالرَّوِيَّة الخاصة بالانسان .... وأما **العالمة** :فهی التی تسمی النظرية ، وهی قوة من شأنها ، أن تدرك حقائق المعقولات ، المجردة عن المادة والمكان والجهة ، وهی القضايا الكلية ، التی يسميها المتكلمون ((أحوالًا)) مرة ، و ((وجوهًا)) أخری ، ويسميها الفلاسفة ((الكليات المجردة)) ۔

فاذن للنفس قوتان ، بالقِياس ، الی جَنَبتين ، القوةُ النظرية بالقِياس الی جَنَبة الملا ئكة ، اذبها تأخُذ من الملا ئكة ، العلومَ الحقيقية ، وينبغی أن تكون هذه القوة دائمةَ القُبول ، من جهة فوق ۔

والقوة العملية لها بالنسبة الی أسفل ، وهی جهة البدن وتدبيرِه ، واصلاحِ الأخلاق ، وهذه

رہا انسانی نفسِ عاقلہ جسے فلسفی ''ناطقہ'' کہتے ہیں ، کہ ناطقہ سے اُن کی مراد یہی عاقلہ ہے ، کیوں کہ نطق بحسب الظاہر عقل کا مخصوص ترین ثمرہ ہے ، لہذا عاقلہ کو ناطقہ کہا

اس کی دو قوتیں ہیں ① عالمہ اور عاملہ ، اِن میں ہر ایک کو عقل کہتے ہیں ، لیکن یوں کہ یہ نام دونوں میں مشترک ہے

عاملہ :۔ وہ قوت ہے جو انسانی بدن کو ایسے باضابطہ پیشوں کی طرف رواں دواں کرنے والی قوت کا مبدأ ہے ، جن کا تعلق انسان سے ہے ، اور جن کی موزوں ترتیب خاص انسان کی گہری فکر کا نتیجہ ہے

عالمہ :۔ اسی کا نام ''نظریہ'' بھی ہے ، اس قوت کی شان ہے حقائقِ معقولات کا ادراک کرنا ، جو مادہ ومکان وجہت سے مجرد ہیں ، یعنی قضائے کلیہ جنہیں متکلمین کبھی ''احوال'' کہتے ہیں اور کبھی ''وجوہ'' ۔اور فلسفی انہیں ''کلیاتِ مجردہ'' کہتے ہیں

لہذا انسانی نفسِ عاقلہ کی ، نظر بہ جانبین دو قوتیں ہوئیں ، ایک تو ''قوت نظری'' جانبِ ملائکہ کو دیکھتے ہوئے کہ نفس اسی کے ذریعے ملائکہ سے علوم حقیقیہ حاصل کرتا ہے ، اور چاہئے کہ اس قوت کا جہتِ بالا سے استفادہ دائمی ہو۔

نُطْقًا بالضم مَنطِقًا كَمَوْعِد (ض):تكلّم بِصَوْتٍ [ق ت] : بولنا نَسَبَهٗ (ن) نِسْبَةً بالكسر :عَزَاهُ [ق ت] : کسی کی نسبت کرنا رَوِيَّةٌ گہری سوچ ، طویل فکر ، تَرْوِئة کا اسم مصدر ہے ـــ رَوَّأَ فی الامرِ تَروِئةً تَرْوِيئًا نَظَرَفيه وتعَقَّبَهٗ،ای رَدَّدَ فيه فِكْرَهٗ ثانِيًا ، والاسم الرَّوِيْئَة والرَّوِيَّة [ق ت ۱۲۶ ج۱] ، الرَّوِيَّة :التَفكُّرِ فِی الامرِ [ت ۳۸۱ ج۱۹] جانِب و جَنَبَة بالتحريك : کرانہ [ص] : کنا

Marfat.com

القــوة ينبغي أن تتسلّط على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائر القوى ، متأدِّبةً بتاديبها ، مقهورةً دونها ، حتى لا تـنـفعل ولا تتأثر هي عنها ، بل تنفعل تلك القوى عنها ، لئلا يحدُث في النفس من الصفات البَدَنية هيئاتٌ انقيادية ، تسمى رذائل ، بل تكون هي الغالبةَ ، ليحصُل للنفس بسببها هيئاتٌ تسمى فضائل ـ

فهـذا ايـجاز ما فصّلوه من القوى الحيوانية ، والانسانية ، وطوّلوا بذِكْرها ، مع الاعراض عن ذكر القوى النَباتية ، اذ لا حاجة الى ذكرها في غَرَضنا ـ

وليس شيء مما ذكروه ، مما يجب انكاره في الشَرْع ، فانها أمور مُشاهَدة أَجْرَى اللّٰهُ تعالىٰ العادةَ بها

وانما نريد أن نعترض الآن علـى دعـواهم ، معرفةَ كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه ، ببراهين العقل ، ولسـنـا نعترض على دعواهُم ، اعتراضَ مَنْ يُبعِد ذلك من قدرة اللّٰه تعالىٰ ، أو يَرىٰ أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين في تفصيل الحَشْر والنَشْر ، أن الشرع مُصدِّق له ، ولكننا ننكر دعواهم ،دلالةَ مجرد

دوسری **''قوتِ عملی''** جانبِ زیریں کو دیکھتے ہوئے ، جانبِ زیریں بدن وتدبیر وانتظامِ بدن واصلاحِ اخلاق کی جہت ہے ، چاہیے کہ اِس قوت کا تمام قوائے جسمانی پر تسلط وغلبہ ہو ، اور تمام قویٰ اس کی تربیت سے باادب باسلیقہ اور اس کے آگے سرخمیدہ ہوں ، حتیٰ کہ یہ اُن قویٰ سے منفعل ومتاثر نہ ہو ، بلکہ وہ اس سے منفعل ومتاثر ہوں ، تاکہ روح کے اندر جسمانی صفات کی غلامی کی کیفیات جو رذائل کہلاتی ہیں پیدا نہ ہوں ، بلکہ یہ قوتِ عملی ہی غالب رہے ، جس سے روح کو وہ کیفیات حاصل ہوں جو فضائل کہلاتی ہیں

یہ خلاصہ ہے قوائے حیوانی وانسانی کا ، جنہیں طول طویل عبارات میں پھیلا کر فلسفیوں نے بیان کیا ، نیز قوائے نباتیہ کے ذکر سے بھی ہم نے اعراض کیا ، کہ اپنے مقصود میں ہمیں اُس کی حاجت نہیں۔

فلسفیوں کی بیان کردہ ان باتوں میں سے کسی کا انکار شریعت میں ضروری نہیں ، کیوں کہ یہ وہ باتیں ہیں جو مشاہدے میں آتی ہیں ، اور بار بار انہیں ایک ہی نہج پر وجود دینا ، اللہ تعالیٰ کی طرف سے جاری ہے

ہم اِس وقت صرف اُن کے اِس دعوے پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں کہ ـــ ''نفس کا یعنی روح کا جوہر قائم بنفسہٖ ہونا اُنہوں نے عقلی دلائل سے جانا ہے'' ـــ اور ہمارا ان کے دعوے پر اعتراض ایسا نہیں ، کہ ہم روح کا جوہرِ قائم بنفسہٖ ہونا قدرتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا سے بعید جانتے ہوں ، یا یہ مانتے ہوں کہ شریعت میں اس کے خلاف آیا ہے ، بلکہ حشر ونشر کی تفصیل میں ہم کہیں کہیں

Marfat.com

العقل عليه ، والاستغناءَ عن الشرع فيه .... فَلْنُطالِبهم بالأدلة ، ولهم فيها براهين كثيرة بزَعْمهم ـ

البرهان الأول .... قولهم :ان العلوم العقلية ، تَحُلُّ النُفوسَ الانسانية ، وهى محصورة ، وفيها آحادلاتنقسم ، فلابدأن يكون محلُّها أيضًالاينقسم،وكل جسم،فمنقسم،فَدَلَّ على أن محلّها شيء لا ينقسم

ويـمـكـن ايـراد هـذا على شرط المنطق بأشكاله ، ولكن أقربه أن يقال ، اِنْ كان محلّ العلم جسمًا منقسمًا ، فالعلم الحالّ فيه أيضًا منقسم ، لكن العلم الحالّ غير منقسم ، فالمحل ليس جسمًا ـ

هـذا ((قيـاس شـرطـيّ)) اُسْتُثْنِيَ فيه ((نقيضُ التالى)) ، فيُنتِج ((نقيضَ المقدم)) بالاتفاق ، فلا نَظَرَ فـى صـحّة شكل القِياس ، ولا نَظَر أيضًا فى المقدمتين ، فإنّ : .... **الأول** : قـولنا اِنّ كل حالّ فى منقسم ينقسم لا مَحالة بفَرْض القِسْمة فى محله ، وهو أوّلِيّ لا يمكن التشكّك فيه ـ

والثانى : قـولـنـا اِنّ الـعـلم الواحد يحُل فى الآدميّ ، وهولا ينقسم ، لأنه لو انقسم الى غيرنهاية ،

بتائیں گے کہ شریعت اس کی تصدیق کرتی ہے ـ **ہاں اُن کا دعویٰ** کہ ـ محض عقل اس حقیقت کی رہنمائی کرتی ہے ، اور اس سلسلے میں شریعت کی حاجت نہیں"۔ یہ ہمیں تسلیم نہیں ، تو ہم اُن سے وہ عقلی دلائل مانگیں ، اور بزعمِ فلسفی اس پر کثیر دلائل ہیں

پہلی دلیل :ـ فلسفی کہتے ہیں : علومِ عقلیہ نفوسِ انسانی میں حلول کرتے ہیں ، اور محصور و متناہی ہیں ، اور اُن میں آحاد و افراد ہیں ، جو تقسیم قبول نہیں کرتے ، تو ضروری ہوا کہ اُن کا محل بھی تقسیم قبول نہ کرے ، اور ہر جسم تقسیم قبول کرتا ہے ، تو یہ دلیل ہے کہ علومِ عقلیہ کا محل وہ شی ہے جو تقسیم قبول نہیں کرتی

اس دلیل کو شرطِ منطق کے مطابق اشکالِ اربعہ پر پیش کیا جا سکتا ہے ، لیکن فہم سے قریب تر شکل یہ ہے کہ کہیں اگر علم کا محل جسمِ منقسم ہو تو علم بھی جو اُس جسم میں حلول کیے ہے منقسم ہوگا مگر علم جو حلول کیے ہے منقسم نہیں لہذا محلِ علم جسم نہیں

یہ قیاسِ شرطی ہے ، جس میں "نقیضِ تالی" کا استثناء کیا گیا ، تو یہ بالاتفاق "نقیضِ مقدم" کا نتیجہ دے گا ، لہذا شکلِ قیاس کی صحت میں کوئی کلام نہیں ، اور دونوں مقدموں میں بھی کوئی شک نہیں ، کیوں کہ

پہلا مقدمہ کہ ـــ "تقسیم پذیر شی میں جو چیز بھی حلول کرے وہ لامحالہ تقسیم پذیر ہوگی ، جب کہ اُس کے محل کے بارے میں یہ فرض کرلیں کہ تقسیم پذیر ہے"۔ یہ مقدمہ ، بدیہیِ اوّلی ہے اس میں شک ممکن نہیں

اور **دوسرا مقدمہ** کہ ـــ "وہ علم جو انسان میں حلول کرتا ہے واحد ہے ، اور وہ علم تقسیم قبول نہیں کرتا" ـــ کیوں کہ وہ

Marfat.com

لكان محالًا ، وان كانت له نهاية ، فيشتمل على آحاد لا مَحالة لا تنقسم ، وعلى الجملة نحن نعلم أشياء ، ولا نقدِر أن نفرِض زوال بعضها ، وبَقاءَ البعض ، مِنْ حيثُ إنّه لا بعض لها ۔

والاعتراض على مقامين : ....**المقام الأول** ، أن يقال :بِمَ تنكرون على من يقول :محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم ، وقد عُرِف هذا من مذهب المتكلمين ۔

ولا يبقىٰ بعده الا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحِلّ العلوم كلها ، في جوهرٍ فَرْدٍ ، وتكون جميع الجواهر المُطِيفةِ بها ، معطَّلةً وهي مُجاوِرة ؟!

والاستبعاد لا خير فيه ، اذ يتوجّه على مذهبهم أيضًا ، أنه كيف تكون النفس شيئًا واحدًا لا يَتحيَّز ، ولا يُشار اليه ، ولا يكون داخلَ البدن ، ولا خارجَه ، ولا متصلًا بالجسم ولا منفصلًا عنه ؟!

اِلّا أننا ، لا نُؤثِر هذا المقام ، فان القول في مسألة الجزء الذي لا يَتجزّأ طويل ، ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها ، ومن جملتها قولهم :جوهرٌفَرْدٌ ، بين جوهرين ، هل يُلاقِي أحدُ الطرَفين منه

غیر متناہی تقسیم قبول کرے یہ محال ہے ، اور متناہی تقسیم قبول کرے تو ایسے آحاد پر مشتمل ہوگا جو لامَحالہ تقسیم قبول نہ کریں ، خلاصہ یہ کہ ہم کئی چیزوں کو جانتے ہیں اور یہ فرض نہیں کر پاتے ، کہ اُن میں بعض زائل ہوگئیں ، اور بعض باقی ہیں ، کیوں کہ اُن کے لیے بعض ہے ہی نہیں

اعتراض دومقام پر ہے : ....**مقام اول:** تم اُس شخص کا کیا رد کرو گے جو یہ مانتا ہے کہ ــــ ''علم کا محل وہ جوہرِ فرد ہے جو حَیِّز میں ہوتا ہے (اور) تقسیم قبول نہیں کرتا'' ــ اور معلوم ہے کہ متکلمین ایسا ہی مانتے ہیں

اِس کے بعد صرف یہ **استبعاد** رہ جاتا ہے کہ ــ ''تمام علوم ایک جوہرِ فرد میں حلول کر جائیں ، اور تمام جواہرِ بدنِ انسانی کہ علوم کے گرداگرد طواف کُناں ہیں ، معطل رہیں ، حالانکہ وہ جواہر اُس ایک جوہر کے آس پاس ہی ہیں ، یہ بھلا کیسے ہوگا؟'' ــ

جوابًا ہم کہہ سکتے ہیں کہ استبعاد میں اُن کا کیا فائدہ؟..... کہ استبعاد تو اُن کے نظریے پر بھی وارد ہے کہ ــ ''نفس یعنی روح شیِٔ واحد ہو ، اور کسی حیز میں نہیں ، نہ قابلِ اشارۂ حسیہ، نہ بدن کے اندر نہ باہر، نہ جسم سے متصل نہ منفصل'' ـ یہ بھلا کیسے ہوگا؟

مگر ہم اس جائے اعتراض کو اختیار نہیں کرتے ، کیوں کہ جزء لایَتجزّیٰ کے مسئلے میں گفتگو طویل ہے ، اور اس سے متعلق فلسفی دلائلِ ہندسیہ پیش کرتے ہیں ،

اَطَافَ بِهٖ اَوْ عَلَيْهِ :طَافَ : **دَارَ** [م] : گرد چکر لگانا **اٰثَرَ** :اِخْتَارَ [ق] : چننا

Marfat.com

عینَ ما یُلاقِیه الآخرُ ؟ أو غیرَہ ؟ فان کان عینَه فھو محال ، اذ یلزم منه تَلاقِی الطَرَفین ، فاِنّ مُلاقِیَ المُلاقِیْ مُلاقٍ ، وان کان ما یلاقیه غیرَہ ، ففیه اثبات التعدد والانقسامِ ، وھذہ شبھة یطول حَلّھا ، وبنا غُنْیة عن الخَوْض فیھا ، فَلْنَعْدِل الی مقام آخر

اُن پر اعتراض کا سلسلہ بھی دراز ہے ، منجملہ ان کے ایک فلسفی دلیل یہ ہے : جوہرِ فرد جو دو جوہروں کے بیچ میں ہو ، اُس کے اِس طرف ایک جوہر ہو اور اُس طرف دوسرا جوہر ہو ، اور دونوں اِس سے متصل ہوں ، تو کیا جہاں اُس طرف والا ملا ہے ، عین اُسی جگہ اِس طرف والا بھی ملا ہے؟...... یا اِس طرف والے کے ملنے کی جگہ ، اُس طرف والے کے ملنے کی جگہ کے علاوہ ہے؟ ___ عین وہی جگہ ہو یہ محال ہے ، کیوں کہ اس سے لازم آئے گا کہ اِدھر اور اُدھر والے دونوں جوہر خود آپس میں مل جائیں ، کیونکہ متصل (۱) سے متصل متصل ہوتا ہے ___ اور اگر جہاں اُس طرف والا ملا ، اس جگہ سے الگ ، اِس طرف والا ملا ، تو اِس میں جوہر فرد کے لیے تعدد و انقسام کا اثبات ہے (۲)

اس شبہ کا حل طویل ہے اور ہمیں اس میں غور و خوض کی حاجت نہیں ، لہذا اسے چھوڑ کر ہم مقام ثانی کی طرف چلیں (۳)

(۱) ___ **المُلاقِی** :۔ یہ متصل...... جوہرِ فرد ہوگا ، جو طرفِ اول کے جوہر سے متصل ہے ، اور اِس متصل سے طرفِ دیگر والا جوہر متصل ہے ، یعنی جوہر فرد جس میں شئ دون شئ یعنی دو جدا جدا حصے ہیں ہی نہیں ، تو جہاں اُدھر والا ملا ، عین وہیں اِدھر والا بھی ملا ، تو جوہر فرد بیچ میں حائل نہ رہا ، تو طرفین کے دونوں جوہر خود ہی آپس میں مل گئے (۲) ___ یعنی جوہرِ فرد بٹ گیا ، اور اس کے دو حصے ہو گیے ، ایک حصے سے ایک ، اور دوسرے سے دوسرا جوہر متصل ہوا ، تو جوہرِ فرد...... فرد نہ رہا ، حالانکہ مانا یہ گیا تھا کہ وہ فرد ہے

(۳) ___ اِس مقام پر علمائے حرمِ محترم حضرت شیخ احمد میرداد اور حضرت مولینا سید اسمٰعیل خلیل رَحْمَةُ اللّٰہِ تعالیٰ عَلَیْھِمَا کے ارشادِ حقیقت اعتراف

کَمْ تَرَکَ الْاَوَّلُ لِلْآخِرِ | اگلے پچھلوں کے لیے بہت کچھ چھوڑ گئے

جو انہوں نے امام اہلسنت کے حق میں فرمایا ، اس کی چشم دید تصدیق دیکھیں ، اور یہ مسئلہ علمِ کلام ...... کہ جزء لا یَتَجَزّیٰ باطل نہیں ...... امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اِسے اپنے ناخنِ تدبیر سے کیسا حل فرمایا ، اور فلسفی کو کیسا بے زبان کیا ، اسے ملاحظہ کریں ،

اَلْکَلِمَۃُ الْمُلْھَمَۃ فِی الحِکمة المُحکَمَة لِوھاء فلسفة المَشْئَمَة کے **مقام سی و یکم** ۱۳۱ر میں فرماتے ہیں

جزء لا یتجزیٰ باطل نہیں :۔ یہ وہ مسئلہ علمِ کلام ہے جسے نہایت پست حالت میں سمجھا ، بلکہ اُس کے بطلان پر یقینِ کلی کیا جاتا ہے ، فلاسفہ اس کے ابطال پر چمک چمک کر دلائل ، حتی کہ بکثرت براہینِ ہندسیہ قائم کرتے ہیں ، عقلی تمسک میں بیانِ ہندسی سے زیادہ اور کیا ہے جس میں شک و تردد کو اصلاً جگہ ہی نہیں رہتی ، اور متکلمین ان دلائل سے جواب نہیں دیتے ، اپنے سکوت سے ان کا

Marfat.com

لاجواب ہونا بتاتے ہیں، تو گویا فریقین اس کے بُطلان پر اتفاق کئے ہیں، مگر بحمدہ تعالیٰ ہم واضح کردیں گے، کہ اس کے رد میں فلاسفہ کی تمام بُحثیں اور ہندسی براہین پادر ہوا ہیں، و باللہ التوفیق، یہ مقام چار موقفوں پر مشتمل ہے

موقف اول:۔ اس مسئلہ میں ابطالِ رائے فلسفی اور دربارۂ جزء ہمارا مسلک

اقول و بربنا التوفیق — یہاں ہمارا مسلک فریقین سے جدا ہے — (۱) ہمارے نزدیک جزوِ لا یتجزیٰ باطل نہیں خلافًا للحکماء، لیکن دو جزوں کا اتصال محال ہے، خلافًا لظاھرِ مَا عن جمھور المتکلمین [جمہور متکلمین کی نسبت منقول کلام کے ظاہر معنیٰ کے برخلاف]۔ ظاہر ہے کہ اتصال، غیرِ تداخل ہے، تو وہ یو ہیں ممکن، کہ ہر ایک میں شئے دون شئے، یعنی جدا اطراف ہوں، دونوں ایک ایک طرف سے باہم ملیں، اور دوسری طرف سے جدا رہیں، ورنہ تداخل ہوجائے گا، **اور جُز میں شئے دون شئے محال، تو وہ اپنی نفسِ ذات سے آبی اتصال** — فلسفی کی تمام براہینِ ہندسیہ اور اکثر دیگر دلائل اس اتصال ہی کو باطل کرتی ہیں، **وہ خود ہمارے نزدیک نفسِ ملاحظۂ معنیٔ اتصال وجُوو سے باطل ہے**، ان تطویلات کی کیا حاجت — اُمید کہ **اتصالِ اجزاء** ماننے سے ہمارے **متکلمین** کی مراد **اتصالِ حسّی** ہو جیسا اُنہوں نے نفیِ دائرہ وغیرہ میں فرمایا ہے، کہ یہ اتصالِ مرئی حس کی غلطی ہے، اُن سے مُماسّتِ جز پر جو تفریعات منقول ہیں، اسی پر محمول ہیں، ورنہ اتصالِ حقیقی کا بُطلان محتاجِ بیان نہیں

(۲) ہمیں یہاں پر اصل مقصود ابطالِ ہیولیٰ ہے، کہ اس کی ظلمتیں قِدمِ عالم اگرچہ نوعی کے کُفریات لاتی ہیں، اس کی کُلیت کا ابطال یہاں ہے[ف]، اور ابطال بالکلیہ بعونہٖ تعالیٰ مقامِ آئندہ میں، تو ہم یہاں مقامِ منع میں ہیں، ہمیں ہیولیٰ صورت کے سوا دوسری وجہ سے ترکّبِ جسم کا دعویٰ کرنے کی حاجت نہیں، بلکہ اس بارے میں جو کچھ کہیں گے محض ابدائے احتمال ہوگا، کہ تغلیسِ مدعی کے لیے اسی قدر کافی

(۳) رب عزّ وجلّ فاعلِ مختار ہے، اُس کے ارادے کے سوا عالم میں کوئی شی مؤثر نہیں، رویتِ شی نہ اجتماعِ شرائطِ عادیہ سے واجب، نہ اُن کے انتفاء سے محال، وہ چاہے تو سب شرطیں جمع ہوں، اور دن کو سامنے کا پہاڑ نظر نہ آئے، اور چاہے تو بلاشرط رویت ہوجائے، جیسے بحمدہ تعالیٰ روزِ قیامت اُس کا دیدار، کہ کیفیت وجہت ولون ووُقوعِ ضَو ومُحاذات وقُرب وبُعدِ مسافت وغیرہا جملہ شرائطِ عادیہ سے پاک ومنزہ ہے

اب عادت یوں جاری ہے، کہ نہایت باریک چیز کہ تنہا اصلاً قابلِ اِبصار نہ ہو، جب بکثرت مجتمع ہوتی ہے، اگرچہ اتصال نہ ہو، وہ مجموعہ مرئی ہوتا ہے — کوٹھری کے روزن سے دھوپ آئے، تو اُس میں ایک عمودِ مستطیل، وُسعتِ روزن کی قدر

ف یعنی فلسفی کا جو ادعا ہے کہ — ''ہر جسم ہیولیٰ وصورت سے مرکب ہے'' — اس کا ابطال۔

Marfat.com

عمیق محسوس ہوتا ہے ، یہ نہایت باریک باریک اجزائے مُتفرّقہ کا مجموعہ ہے جن کو هَبَاءً مَّنْثُوْرًا کہتے ہیں ، پراگندہ ونامتصل ، اُن میں کوئی جز رویت کے قابل نہیں ، اگر تنہا ہو ، ہرگز نظر نہ آئے ، میں اُن ذروں کو نہیں کہتا ، جو اُس عمود میں جدا اڑتے نظر آتے ہیں ، بلکہ اُن اجزاء کو ، جن سے وہ عمود بنا ہے ، اور جو ایک سحابی شکل کے سوا کسی جز کو نہیں دکھاتا ، اُن کی لطافت اس درجہ ہے کہ اُس عمود میں ہاتھ رکھ کر مٹھی بند کرو ، ہاتھ میں کچھ نہ آئے گا ، مگر کثرتِ اجتماع بے اقتران سے ایک جسمِ عمیق طویل عریض بشکلِ عمود محسوس ہوتا ہے —— بلکہ دُخان وبخار کی بھی یہی حالت ہے ، وہ اجزائے ہوائیہ کے ساتھ اجزائے ارضیہ یا مائیہ ایسے ہی متفرّق و باریک وممتزج ہیں ، کہ تنہا ایک نظر نہ آئے ، اور اجتماع سے یہ جسمِ دُخانی وبُخاری نظر آتا ہے

بعینہ یہی حالت متفرّقانہ اجتماع جواہرِ فردہ سے احساسِ جسم کی ہوسکتی ہے ، جسم انہیں متفرق اجزاء لا یتجزیٰ کے مجموعہ کا نام ہو ، جن میں کوئی دو جز متصل نہیں ، اور ان کا تفرّق ، نظر میں وحدتِ جسم کا مانع نہیں —— جیسے اینٹوں کی دیوار کہ ہر اینٹ دوسری سے جدا معلوم ہوتی ہے ، اور پھر دیوار ایک ہے ، تختوں کا کواڑ یا تخت کہ ہر تختہ جُدا ہے ، اور مجموعہ ایک ، اکثر اجسام میں مَسام محسوس ہوتے ہیں ، اور وحدتِ جسم میں مُخل نہیں ہوتے ، مَسام کا فُرجہ تمہارے نزدیک انقسامِ غیر متناہی رکھتا ہے ، تو ضرور اُس حدِ صغر کو پہنچے گا کہ مسام واقع میں ہوں ، اور حس میں نہ آئیں

اگر کہئے جب کوئی دو جُز متصل نہیں ، تو جو فُرجہ اُن کے بیچ میں ہے اُس میں ہوا وغیرہ کوئی جسم ہے یا نہیں ، اگر نہیں ، تو خلا ہے ، اور اگر ہے ، تو اُس جسم کے اجزاء میں کلام ہوگا ، اور بالآخر خلا ماننا پڑے گا

اَقولُ ہاں ضرور خلا ہے ، اور ہم ثابت کر چکے کہ وہ محال نہیں..

(۷) ہمارا دعویٰ نہیں کہ سب اجسام یا فلاں خاص کا ترکُّب اس طرح ہے ، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ، ممکن کہ بعض کا ترکُّب اس طرح ہو —— اس سے تین فائدے ہوئے (ا) فلاسفہ کا ادعا کہ جسم کا ترکب اجزائے لا یتجزیٰ سے نہیں ہوسکتا ، باطل ہوا (ب) اُن کا کُلیہ کہ ہر جسم ہیولیٰ وصورت سے مرکب ہے باطل ہوا (ج) وہ دلائل کہ ابطالِ ترکب پر لائے تھے بیکار وضائع گئے ، کما ستعرف ان شاء اللّٰہ تعالیٰ [۱۰۵ تا ۱۰۸]

[یہ ہے امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کی عظمتِ شان ، کہ چشم زدن میں فلاسفہ کے آسمان چھوتے دعووں کو تارِ عنکبوت کردکھایا ، اور جو لکھا وہ فکرِ تازہ ، اور یہ القائے ربانی عطیۂ نو تھا —— اب **موقفِ سوم** کی ایک جھلک دیکھیں]

موقفِ سوم:۔ ابطالِ دلائلِ ابطال:۔ ابطالِ جز کے لیے فلاسفہ کے شبہات کثیر ہیں ، اور بِحَمْدِہٖ تعالیٰ سب پادر ہوا۔

شبہ ا:۔ کہ اُن کا نقلِ مجلس ہے ، اجزاء اگر باہم مُلاقی نہ ہوں گے ، حَجم حاصل نہ ہوگا ، تو جسم نہ بنے گا ، اور مُلاقی ہوں گے

Marfat.com

، تو اگر ایک جز دوسرے سے بالکل ملاقی ، یعنی متداخل ہو ، جب بھی حجم نہ ہوا ، سب جز واحد کے حکم میں ہوئے ، اور اگر ایسا نہ ہو ، تو ضرور ایک حصہ ملا ہوگا ، اور دوسرا جدا ، تو جز منقسم ہوگیا

جواب ـــــ باختیارِ شقِ اول ہے ، **اقول** اور حصولِ حجم کی صورت ہم بتا چکے [یعنی مثالِ ھباء منثورہ اور دُخان و بخار]

شبہ ۲: جس میں چاکِ اول کا رفو چاہا ہے ، اجزاء ملاقی ہوں ، جب تو وہی تداخل یا انقسام ہے ، ورنہ اُن میں خلا ہوگا ، یہ خلا کوئی وَضعِ ممتاز رکھتا ہے ، یعنی اس کی طرف اشارۂ حسیہ اجزاء کی طرف اشارے کا غیر ہے ، یا نہیں؟ ، برتقدیرِ ثانی اجزا میں تلاقی ہوگئی ، برتقدیرِ اول یہ خلا عدمِ صِرف نہیں ، کہ ذی وضعِ ممتاز ہے ، اب ہم اسے پوچھتے ہیں یہ اجزا سے ملاقی ہے ، یا نہیں؟ ، اگر نہیں تو عدمِ صِرف ہوا ، اس سے حجم کیا پیدا ہوگا ، حجم تو یوں ہوتا ، کہ ایک جز یہاں ہے ، ایک وہاں ، بیچ میں خلا ہے ، اور اگر ہاں تو بالکل ملاقی ، یعنی اجزا کے ساتھ متداخل ہے ، جب بھی حجم نہ ہوا ، اور بالبعض ملاقی ہے ، تو جز منقسم ہوگیا (سندیلی علی الجونفوری)

اقول ـــــ **اولاً** خط **اب** اپنے دونوں نقطۂ طرف **ا** و **ب** سے ملا ہے یا جُدا؟ ، برتقدیرِ ثانی ، یہ نقطے اُس کی طرف کب ہوئے ، کہ طرفِ شئے ، شئے سے منفصل نہیں ہوتی ، برتقدیرِ اول بالکل ملاقی ، یعنی نقطوں سے متداخل ہے ، تو خط کب ہوا ، کہ اُس کو امتداد چاہئے ، اور اگر بالبعض ملاقی ہے ، تو نقطہ منقسم ہوگیا **ثانیاً وھُوَ الحلّ** جہالت کے سر پر سینگ نہیں ہوتے ، شقِ اخیر مختار ہے ، یہ خلا ذو وضع ہے ، اور اجزا سے ملاقی ہے ، اور ملاقات بالبعض ہے ، اور منقسم خلا ہوا ، نہ کہ جز ، ہر دو جز کے بیچ میں خلا ایک خطِ موہوم ہے ، جس کے دونوں نقطۂ طرف ، دونوں جُزِ واقع فی الطرف پر منطبق ہیں ، اور بیچ میں امتدادِ خطی ، تو یہ خلا و خط منقسم ہیں ، نہ کہ اجزاء و نُقط۔

شبہ ۳: دوسرا رفو یوں چاہا کہ ہم اُس خلا کو اجزا سے بھریں گے ، اب تو تلاقیِ اجزاء ہوجائے گی ، اور اگر کبھی نہ بھر سکے تو خلا کی تقسیم غیر متناہی ہوئی ، تو جسم کی تقسیم غیر متناہی لازم آئی ، اور یہی مطلوب ہے ، اور اگر بھر جائے ، اور ایک جُز سے کم کی جگہ رہے ، تو جُز منقسم (سندیلی)

اقول ـــــ **اولاً** دو جزوں کا ملنا محال ، تو بھرنے کا قصد قصۂ محال ــ **جیسے کوئی کہے** کہ خط **اب** میں ہم برابر نقطے رکھیں گے ، اب تین حال سے خالی نہیں ، یا متناہی نقطوں سے بھرے گا ، یا غیر متناہی سے ، کہ دو حاصروں میں محصور ہوں گے ، یا نہ بھرے گا ، یعنی ایک نقطے سے کم کی جگہ خالی رہے گی ، کہ موجبِ تقسیمِ نقطہ ہے ، اور بہر صورت تَتَالِیِ نُقَاط لازم ـــــ اُس سے **یہی کہا جائے گا کہ** ، احمق دو نقطے برابر ہو سکتے ہی نہیں ، نہ کہ متوالی نقطوں سے خط بھرنے کی ہوس **ثانیاً** خلا کی تقسیم لا متناہی ہونے سے امتدادِ موہوم کی تقسیم نا متناہی ہوئی ، نہ کہ جسم کی **ثالثاً** اگر نظر میں یہ تقسیمِ جسم ہونے سے واقع میں اُس کی تقسیم ہوجائے

Marfat.com

، تو کیا ایسی ہی غیر متناہی تقسیم مطلوب تھی؟ ، کہ جسم کا تألف اجزائے لا تتجزیٰ سے ، اور اُن کے خلاؤں کے ذریعہ سے جسم کی تقسیم نامتناہی؟ ــــ لا تناهی قسمت تو جُز سے بھاگنے کو لیتے تھے ، جب اجزاء موجود ، پھر لاتناهی پر خوشی کاہے کی؟

شبہ۴:۔ اجزائے جسم میں جو چیز دو کے بیچ میں ہے ، وہ اُن کو تلاقی سے مانع ہے ، ورنہ تداخل ہوگا ، حَجم نہ بنے گا ، اور یہ ممانعت یوں ہی ہوگی ، کہ ایک طرف سے ایک جز سے ملا ہو ، دوسری طرف سے دوسرے جُز سے ، تو ضرور یہ طرفین ممتاز فی الوضع ہوں گی ، کہ ہر ایک کی طرف اشارہ جُدا ہوگا ، جب تو ایک طرف سے اس سے ، دوسری سے اُس سے ملنا ہوگا ، اور جب اُس کے لیے طرفینِ ممتاز فی الوضع ہیں ، تو ضرور اُس میں شئے دون شئے فرض کرسکتے ہیں ، تو انقسام ہوگیا اگر چہ وہمًا۔

اقولُ ــــ یہ وہی شبہ اولیٰ بعبارتِ اُخریٰ ہے ، اور جواب واضح ، نہ کوئی جُز دوسرے سے ملا ، نہ دو جزوں کا مانعِ لِقا ، بلکہ تھا مانع بیچ کا خلا ، جیسے نقطتین طرف کو امتدادِ خط۔

شبہ۵:۔ ایک جز دو جزوں کے مُلتقی پر ہوسکتا ہے ، اور جب ایسا ہوگا ، جزو لا یتجزیٰ نہ ہوگا ، کہ ملتقی پر ہونے کے یہی معنیٰ ، کہ اُس کا ایک حصہ ایک جز پر ہے ، دوسرا دوسرے پر ، لیکن ملتقی پر ہوسکنا ثابت ہے تو لا یتجزیٰ ہونا باطل

اقول ــ وہ تو باطل نہیں ، بلکہ ایک جُز کا دو کے ملتقے پر ہونا ہی باطل ہے ، کہ اتصال جُزئین محال۔

اس [مُلتقی پر ہونے] کا امکان تین وجہ سے ثابت کرتے ہیں ــــ (۱) جب مسافت اجزائے لا یتجزیٰ سے مرکّب ہے ، اور ایک جز(۱) اُس پر حرکت کرے ، یعنی اُس کے ایک جز سے منتقل ہوکر دوسرے جُز پر آئے ، تو ظاہر ہے کہ یہ دونوں جُز اُس حرکت کے مَبدء و مُنتہیٰ ہوئے ، اور حرکت نہ مبدء میں ہوتی ہے ، نہ منتہیٰ میں ، بلکہ بینهما ، تو ضرور حرکت اُس جُز کے لیے اُسی وقت ہوئی ، جب ان دونوں کے بیچ میں تھا ، یہی مُلتقے پر ہونا ہے

اقول ــــ سب اعتراضوں سے قطعِ نظر ، مسافت کے دو جُز متصل ہونا محال ، بلکہ ہر دو جُز میں ایک امتدادِ موہوم فاصل ہے ، جزءِ متحرک وقتِ حرکت اس امتداد میں ہوگا

(۲) ایک خط اجزائے زوج مثلاً چھ جز اب ج ء ہ د سے مرکّب فرض کریں ، خط کے اوپر ا کے محاذی ایک جُز ح ہے ، اور خط کے نیچے د کے محاذی ایک جز ط ، اس شکل پر ح اب ج ء ہ د ط ــــ اب فرض کرو کہ ح ط کی طرف ، اور ط ح کی طرف مساوی چال سے چلے ، تو ضرور بیچ میں ایک دوسرے کی محاذات میں آئیں گے ، یہ محاذات نہ نقطۂ ج پر ہوگی ، کہ جب تک ح

---

(۱) **اقول**۔ جز کا ان اجزا سے ملنا ہی محال ہے ، مگر حرکت بلا اتصال بہ تبدیلِ مُحاذات بھی ہوسکتی ہے ، لہذا ہم نے فرض پر کلام نہ کیا۔

امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ

Marfat.com

نقطہ ج پر آئے گا ، ط نقطہ ء پر ہوگا ، ابھی محاذات تک نہ آیا ، نہ نقطہ ء پر ہوگی ، کہ جب ح نقطہ ء پر آئے گا ، ط نقطہ ج پر پہنچے گا ، محاذات سے گذر گیا ہوگا ، ضرور ج و ء کے بیچ میں ہوگی ، تو اُس وقت ح ط دونوں ج و ء کے ملتقے پر ہوں گے

اقول ـــــ یہ بھی اتصالِ اجزاء پر مبنی ، اور وہ محال ، بلکہ ج و ء میں امتدادِ موہوم ہے ، اُس کے منصف پر یہ محاذات ہوگی

(۳) ایک خط اجزائے طاق مثلاً پانچ جُزاب ج ء ہ سے مرکّب میں ، خط کے اوپر دو جُز ح وط ہوں ، ایک ا پر دوسرا ہ پر ، اور ایک دوسرے کی طرف ایک چال سے چلیں ، تو ضرور جزء وسطانی ج پر آکر ملیں گے ، تو ج اُن دونوں کے ملتقےٰ پر ہوا

اقول ـــــ یہ فرض محال ہے ، وہ مساوی چال سے چلیں ، یا مختلف سے ، یا ایک چلے ، دوسرا ساکن رہے ، بہر حال محال ہے ، کہ کہیں مل سکیں ، کہ **اتصالِ جُزئین ممکن نہیں** ـــــ جیسے دو جسم ، کہ ایک دوسرے کی طرف مساوی ، یا مختلف سیر سے چلیں ، یا ایک ہی چلے ، بہر حال بعدِ تلاقی ، وقوف واجب ، کہ تداخل محال ـــــ یہاں قبلِ تلاقی ، وقوف لازم ، کہ اتصال محال ، بقائے میل مُوجبِ حرکت نہیں ، جبکہ کوئی مانع ہو ، اور لزومِ محال سے بڑھ کر ، اور کیا مانع ، وہاں امتناعِ تداخل نے تلاقی پر حرکت روک دی ، اگرچہ میل باقی ہو ، یہاں استحالۂ اتصال ، قبلِ تلاقی روک دے گا

اگر کہیے کہاں روکے گا؟ جہاں رُکیں ضرور اُن میں ایک امتدادِ موہوم فاصل ہوگا ، جس کی تقسیم نامتناہی ہوسکتی ہے ، تو ممکن ہے ، کہ ابھی اور بڑھیں ، اور ہمیشہ یہی سوال رہے گا

اقول ـــــ یہ وہ سوال ہے جو تم پر وارد کیا گیا ، کہ جب مسافت کی تقسیم نامتناہی ہے ، تو محال ہے ، کہ کوئی متحرک اُسے قطع کر سکے ـــــ اور اُس کا جواب تم یہی دیتے ہو ، کہ یہ انقسام بالفعل نہیں ، موجود بالفعل امتدادِ متناہی ہے ، کہ قطع ہو جائے گا ـــــ **وہی جواب یہاں ہے** ، یوں نہ سمجھو تو یوں سہی ، آیا کبھی وہ وقت آئے گا ، کہ اب ان کی حرکت مُوجبِ تلاقی ہو ، یا بوجہِ لاتناہیِ تقسیم کبھی نہ آئے گا ، برتقدیرِ ثانی غیر متناہی چلے جائیں گے ، اور کبھی نہ ملیں گے ، کہ کوئی جُز اُن کے مُلتقےٰ پر ہو ، اور بر تقدیرِ اوّل جہاں وہ حرکت رہے گی ، کہ اب ملا دے ، وہیں رُک جانا واجب ہوگا ـــــ [۱۰۹ تا ۱۱۲]

[اور براہین ہندسیہ پر کلام کے ذیل میں فرمایا]

یہ سب بردومات بے وجہ ہے ، ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ نہ براہینِ ہندسیہ نفیِ جز پر مبنی ، نہ اُن سے نفیِ جز ہو سکے ، اُن کی بنا خطوطِ موہومہ پر ہے ، اگرچہ واقع میں اجزا سے ترکّب ہو ، عمارتوں میں اُن سے مدد لی جاتی ہے ، دیواروں دستون کو کون کہہ سکتا ہے کہ متصلِ وحدانی ہیں ، مگر وہی اتصالِ موہوم کام دیتا ہے ، اور نفیِ جز اُن سے یوں نہیں ہوسکتی ، کہ وہ وجودِ جز باطل نہیں کرتیں ، بلکہ اتصال [کو باطل کرتی ہیں] اور وہ خود محال ـــــ [۱۲۵،۱۲۶]

Marfat.com

[پھر فلسفی کی ایک ایک دلیل کو جو در حقیقت شبہ تھی ، گنا کر مُستاصَل کیا ، اور انتیسویں شبہ کے ذیل میں فرمایا]

ثم اقول ـــــ بحمده تعالیٰ یہ ردفی نفسہ ہر جگہ اُن کے ادعائے تقسیم نامتناہی بالقوہ کے رَد کو بس ہے ، کہ یہاں قوت مستلزم فعلیت وُسعت ہے ، ظاہر ہے کہ تقسیم سے خط یا سطح یا جسم یا زاویہ کی مقدار بڑھتی نہ جائے گی ، کہ نئی وسعت پیدا ہوتی جائے ، وسعت تو اُس کی اتنی ہی ہے ، جو موجود بالفعل ہے ، اگر اس میں بالفعل غیر متناہی حصّوں کی گنجائش نہیں ، بلکہ صرف محدود ومعدود کی ہے ، تو قطعاً تقسیم نامتناہی لا تقفی بھی ممکن نہیں ، جب اُس حد تک پہنچے گی ، وقوف بالفعل واجب ہوگا ، کہ آگے وسعت نہیں ، تولا تناهی لا تقفی کے لیے اُن تمام امتدادوں میں بالفعل غیر متناہی کی وسعت لازم ، اور وہ قطعاً باطل ، لا جرم لا تناهی بالقوہ بھی باطل ـــ وِلِلّٰہِ الْحَمْدُ

حَق یہ کہ فلاسفہ کے پاس اس ادعائے باطل [یعنی تقسیم غیر متناہی] پر کوئی دلیل نہیں ، صرف جز سے بھاگنے کے لیے اس کے مدعی ہوئے ہیں ، اور براہِ جہالت اُسے ہندسہ کے سر منڈھتے ہیں ، حالانکہ ہندسہ اُن کے افترا سے بَری ہے ، اُس نے کہیں یہ دعویٰ نہیں کیا ، کہ ہر خط یا زاویہ کی تنصیف نامتناہی ہے ، بلکہ طریقہ بتایا ہے ، کہ زاویہ کی تنصیف چاہو تو یوں کرو ، خط کی چاہو تو یہ کرو ، یہ تو وہیں تک محدود ہے ، جہاں تک بالفعل ہم کر سکتے ہیں ، اس کے لیے اس نے طریقہ بتایا ہے ، آگے سب فلاسفہ کی وہم پرستی و بادبدستی ہے ، هٰکذا ینبغی التحقیق ، وَاللّٰه تعَالیٰ وَلِیُّ التوفیق ، والحمدُ للّٰه ربِّ العٰلَمِین وافضلُ الصلوٰةِ والسلامِ عَلَی الجوهر الفَرْدِ المُبین واٰله وَصَحْبِه وابنِه وحِزْبِه اجمعین ، اٰمین

یہ ہے وہ جس پر زمین سر پر اٹھا رکھی تھی ، کہ جُز کا مسئلہ ایسا باطل ، اُس کے بطلان پر اتنے برہان قاطع ـــــ بحمده تعالیٰ کُھل گیا کہ وہ خاک بھی براہین قاطعہ نہیں ، بلکہ خود شبہاتِ مقطوعہ ہیں ـــ یہ ۲۹ رہی شبہے کتابوں میں ہماری نظر سے گذرے ، اور اُن میں بھی بہت متداخل ہیں ، ایک ایک کو کئی کر کے دکھایا ہے ، جس کا اشارہ ہر جگہ گذرا ، اور اُن پر بحمد اللّٰه تعالیٰ رَدوہ ہوئے کہ اگر ہزار شبہات اور ہوں ، تو ہر طالب علم جو ہمارے طریقے کو سمجھ گیا ہے ، ان کو هباء منثورا کر سکتا ہے۔ وِلِلّٰہِ الْحَمْدُ ـــ [۱۳۶، ۱۳۷] [اس کے بعد اپنی رائے کو جلوہ دیا اور فرمایا]

موقف چہارم

در بارۂ جسم ہماری رائے :۔ اَقُولُ وَ باللّٰه التوفیق ہم نے روشن کر دیا ، کہ جُز لا یَتَجَزّیٰ ممکن ، بلکہ واقع ، اور اُس سے جسم کی ترکیب بھی ممکن ـــ اگر بعض اجسام اس طرح مرکّب ہوئے ہیں کچھ محذور نہیں ، مگر یہ کلیہ نہیں ، [کیوں] کہ اس طرح کے اجسام میں [باہم] تماس ناممکن ، کہ مُوجِب اتصالِ دو جز ہے ، اور حجم حِسّی جس طرح ہم نے ثابت کیا ، یوہیں تماسِ حِسّی ماننا مشکل

Marfat.com

ہے ـــــ **اولاً** حسِ بَصر میں مُتقارِب فصلوں کو اتصال سمجھنا معہود ہے ، یوہیں اگرچہ بصر متقارب جسموں کو مُتماس گمان کرے ، مگر تماس میں قوتِ لامِسہ کا ادراک اس غلطی پر کیوں کر محمول ہو ـــــ **ثانیاً** انگشتری ایک اُنگلی میں ٹھیک ، دوسری میں تنگ ، تیسری میں ڈھیلی ہوتی ہے ، یہ فرق تماسِ حقیقی ہی بتاتا ہے ، کہ اگر انگشتری کے اجزا کا اُنگلی کے اجزا سے جدا رہنا واجب نہ ہو ، تو جدائی کی کمی بیشی یہ فرق نہیں لاسکتی ـــ **ثالثاً** ہم نے اجزائے **لا تَتَجَزّٰی** کی طرف بعض اجسام کی تحلیل قرآن کریم سے استفادہ کی تھی [۱۳۷،۱۳۸]

[جسے **موقفِ دوم** میں تحریر کیا تھا کہ]

اسلامی قلوبِ مستقیمہ کے لیے بِتَوْفِیْقِہٖ تعَالیٰ خود قرآن عظیم سے جز کا ثبوت دیں ـــ **فاقول** ـــ قَالَ الْمَوْلٰی سُبْحٰنَہٗ وَتَعَالیٰ ـــ وَمَزَّقْنٰھُمْ کُلَّ مُمَزَّقٍ [پ۲۲ع۸ آیت۱۹] تمزیق پارہ پارہ کرنا ، ہم نے ان کی کوئی تمزیق باقی نہ رکھی سب بالفعل کر دیں ـــ ظاہر ہے کہ یہاں تمزیقِ موجود مراد نہیں ہوسکتی ، کہ تحصیلِ حاصل ناممکن ، لاجرم تمزیقِ ممکن مراد ، یعنی جہاں تک تجزیہ کا امکان تھا ، سب بالفعل کر دیا ـــ تو ضرور یہ تجزیہ اُن اجزاء پر منتہی ہوا ، جن کے آگے تجزیہ ممکن نہیں ، ورنہ کُلَّ مُمَزَّقٍ نہ ہوتا ، کہ ابھی بعض تمزیقیں باقی تھیں ، اور وہ اجزاء جن کا تجزیہ ناممکن ہو ، نہیں مگر اجزائے **لا تَتَجَزّٰی** ، تو اس تقدیر پر (۱) حاصل یہ ہوا ، کہ اُن کے اجسام کے تمام اتصالاتِ حِسّیہ ، ہر حصے ، اور ہر ہر حصے کے حصے ، باطل فرما کر اُن کے اجزائے **لا تَتَجَزّٰی** دور دور بکھیر دیئے ، کہ اب کسی جز کو دوسرے سے اتصالِ حِسّی بھی نہ رہا

اگر کہیے مراد تقسیمِ فکّی ہے ، نہ وہمی ، یعنی خارج میں جتنے پارے ہوسکتے تھے ، سب کر دیے ، اگرچہ ہر پارہ وہم میں غیر متناہی تقسیم سے منقسم ہوسکتا ہے ، تو اجزائے **لا تَتَجَزّٰی** لازم نہ آئے ، کہ وہ وہماً بھی قابلِ انقسام نہیں

اقول ـ **اولاً** تخصیص بلا دلیل باطل و ذلیل ، **ثانیاً** وہم سے اگر مجرد اختراع مراد ہو ، تو وہ کہیں بھی بند نہیں ، اور اگر وہ کہ واقعیت رکھے ، تو ناممکن ہے جب تک واقع میں شئے دون شئے یعنی دو حصے متمائز نہ ہوں ، فکّی و وہمی کا فرق ، انسانی علمِ قاصر و قدرتِ ناقصہ کے اعتبار سے ہے ، شئے جب غایتِ صِغر کو پہنچ جائے گی ، انسان کسی آلے سے بھی اس کا تجزیہ نہیں کرسکتا ، بلکہ وہ اُسے

(۱) ـــــ یعنی جب کہ ترکُّب اجزا سے فرض کریں ، ورنہ اجزائے **لا تَتَجَزّٰی** کی طرف تحلیل تو ضرور مفادِ ارشاد ہے ، کما سیاتی ـــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ

ــــ یعنی انگوٹھی اور انگلی دونوں ، اگر اجزائے لاتتجزّیٰ سے مرکب ہوں ، تو جس طرح اُن کے اجزاء کا آپس میں اتصالِ حقیقی محال ہوگا ، اُسی طرح ...... انگوٹھی کے اجزائے لاتتجزّیٰ کا ...... انگلی کے اجزائے لاتتجزّیٰ سے ...... تماسِ حقیقی [جسے وہ اتصالِ حقیقی کہ ابھی گذرا لازم ہے] ...... محال ہوگا ، اور جدا رہنا واجب ہوگا ، تو یہ تنگ ڈھیلی اور ٹھیک کا فرق نہیں ہوسکے گا

Marfat.com

محسوس ہی نہ ہوگی ، تجزیہ تو دوسرا درجہ ہے ــــ لیکن مولیٰ عَزَّ وَجَلَّ کا علم محیط ، اور قدرت غیر متناہی ــــ جب تک حصّوں میں شئے دون شئے کا تمایز باقی ہے ، قطعاً مولیٰ عَزَّ وَجَلَّ اُن کے جدا فرمانے پر قادر ہے ، تو وہ جو تمزیق فرمائے ، اُس میں کُلّ مُمَزَّق وہیں مُنتہی ہوگا ، جہاں واقع میں شئے دون شئے باقی نہ رہے ، اور وہ نہیں مگر جُزوِ لا یَتَجَزّیٰ [الکلمة الملهمة ص۱۰۹]

[اب] بعض اجسام کا متصل بلا انفصال ہونا بھی کتابِ عزیز سے استفادہ کریں ، قَالَ عَزَّ وَجَلَّ

اَفَلَمْ یَنْظُرُوْٓا اِلَی السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ کَیْفَ بَنَیْنٰهَا وَزَیَّنّٰهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوْجٍ ۶ [۲۶ ع ۱۵] | کیا اپنے اوپر آسمان کو نہیں دیکھتے ہم نے اُسے کیسے بنایا اور آراستہ فرمایا اور اُس میں اصلا رخنے نہیں

آسمان اگر اجزائے لا تَتَجَزّیٰ سے مرکب ہوتا ، بلا شبہ اُس میں بیشار رخنے ہوتے ، کہ کوئی جز دوسرے سے نہ مل سکتا ، تو ثابت ہوا کہ آسمان جسمِ متصل ہے ، اور عنقریب بِعَوْنِهٖ تعالیٰ مقامِ آئندہ میں آتا ہے ، کہ ہیولیٰ وصورت سے جسم کا ترکّب باطل ، بلکہ جسمِ بسیط خود ہی متصل ، اور خود ہی قابلِ انفصال ہے ، یہاں تک کہ اِشراقیین ہمارے ساتھ ہیں ، جن کا مسلک طوسی نے تجرید میں اختیار کیا

مگر ہم ثابت کر چکے ، کہ تقسیمِ غیر متناہی اگر چہ بالقوہ ہو ، باطل ومحال ہے ، تو اجسام کی تحلیل اگر تاحدِ امکان کی جائے گی ، ضرور اجزائے لا تَتَجَزّیٰ پر منتہی ہوگی ، جس طرح ہم نے موقفِ دوم میں آیۂ کریمہ سے استنباط کیا ، اور اب معنیٰ آیت یہ ہوں گے کہ ــــ ہم نے ان کے جسم کے اجزائے متصلہ کو اتنا ریزہ ریزہ کر دیا ، کہ آگے تجزیہ ممکن نہیں

تو صحیح بعض اجسام میں امکاناً مذہبِ جمہور متکلمین ہے ، اور بعض میں وقوعاً مذہبِ محمد بن عبد الکریم شہرستانی ــــ یہ اس مسئلے میں ہماری رائے ہے ، اور علم حق عَزَّ جَلَالُهٗ کو۔

یہاں سے ظاہر ہوا ، کہ مذاہبِ خمسہ مشہورہ میں سب سے باطل مذہبِ نظام ہے ، پھر نہایت پوچ وباطل مسلکِ مَشّائین (۱) ، پھر مشربِ اشراقیین (۲) ، پھر مذہبِ جمہور متکلمین کی کلیت (۳) ، پھر مذہبِ شہرستانی میں کلیت پر جزم (۴) ــ اور صحیح یہ ہے جو

(۱) ــــ اس کے تین جز ہیں ، نفیِ جز ، اور ہیولیٰ سے ترکّب ، اور انقسام نامتناہی ، اور تینوں باطل ـ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّهٗ

(۲) ــــ اس کے بھی تین جز ہیں ، اول وسوم وہی ، اور دونوں باطل ، دوم اتصالِ ہر جسم ــــ اس کی کلیت پر جزم صحیح نہیں ، ممکن کہ بعض اجسام اجزائے لا تَتَجَزّیٰ سے ہوں ــــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّهٗ

(۳) ــــ کہ ہر جسم اجزائے لا تَتَجَزّیٰ سے ہے ــــ حالانکہ یقیناً فلک وغیرہ بہت اجسام ان سے نہیں ، ہاں اثباتِ جز صحیح ہے ــــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّهٗ

(۴) ــــ کہ سب اجسام متصل ہیں ، نیز نفیِ جز باطل ہے ــــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّهٗ

Marfat.com

بِتَوْفِیْقِهٖ تعالیٰ ہم نے اختیار کیا ، ہم اگرچہ اس رائے میں متفرّد ہیں ، مگر الحمد للہ آیاتِ کریمہ ودلائلِ قویمہ ہمارے ساتھ ہیں اس مسلک پر کہ ــــ جسم متصل ہو ، اور تقسیم متناہی ــــ مُتشدِق **جونپوری کا اعتراض** ، کہ اجزائے تحلیلیہ بداہۃً ایسے ہونا لازم ، کہ اگر موجود بالفعل مانے جائیں ، تو ان سے جرم حاصل ہو ، تو واجب کہ ایسے ہوں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں ، تو اجزائے لا تتجزّیٰ نہیں ہوسکتے

اقول ــــ **اولاً** یہ بداہت وہیں تک مسلّم ہے ، کہ تجزیہ اجزائے منقسمہ تک ہو ، یہی تم نے دیکھا ، اور یہی تمہارے ذہنوں میں جما ہوا ہے ، دربارۂ جواہر تمہاری جتنی بداہتیں گذریں ، سب قیاسِ غائب علی الشاھد ، اور صریح حکمِ عقل کے خلاف ، اپنے مالوفات کے دھوکہ پر بداہتِ وہم تھیں ، یہ بھی انھیں میں سے ہے ، اس وقت تو جسم کو جرم یوں ہے ، کہ خود ہی متصل واحدانی ہے ، اور اُسے دو چار ہزار دس ہزار جتنے ٹکڑے ایسے کرو ، جن کا اتصال ممکن ، اُن کے ملنے سے ضرور جرم بن سکے گا ، **لیکن جب تقسیم اُن اجزا پر منتہی ہو ، جن کا اتصال محال ، تو اُن سے دوبارہ تحصیلِ جرم باطل خیال** ــــ ہاں اتنا حکم رہے گا ، کہ اگر یہ بے تداخل مل سکتے ، تو ضرور ان سے وہی مقدارِ جسم حاصل ہوتی ، بس حکمِ بداہت اس قدر ہے ، نہ یہ کہ ان کا ملنا بھی ممکن ــــ جس طرح عقل ، ہاں ہاں وہی بداہت قطعاً حکم کرتی ہے ، کہ اگر فلک کے ہزار ٹکڑے کئے جائیں ، اور وہ ٹکڑے انہیں اوضاع پر پھر ملادیے جائیں ، دوبارہ یہی کُرہ بن جائے گا ــــ اس حکمِ بداہت سے تمہارے نزدیک یہ لازم نہیں آتا ، کہ فلک کے ٹکڑے ہوسکیں ، کہ خرق ہے ، پھر وہ ٹکڑے مل سکیں ، کہ التیام ہے

ثانیاً ــــ علی اھلھا تجنی براقش ــــ اجزائے تحلیلیہ بالفعل مانے جائیں ، تو صالحِ ترکیب ہوں ــــ اس سے جمیع اجزا مراد ، جہاں تک انقسام کی جسم میں صلاحیت ہے یا بعض؟..... برتقدیرِ ثانی ہم پر کیا اعتراض ، اُتنے اقسام لو ، جن کا انقسام ممکن ، ضرور اُن سے ترکیب ہوسکے گی ــــ برتقدیرِ اول تم اپنے جملہ اقسام موجود بالفعل مان کر صلاحیتِ ترکیب دکھاؤ ، ضرور ہے کہ جملہ اقسام ممکنہ موجود بالفعل فرض کئے ، تو وہ نہ ہوں گے مگر اجزائے لا تتجزیٰ ، کہ اگر اُن میں کسی کا انقسام ہوسکے ، تو جمیع اقسام موجود بالفعل نہ ہوئے ، تو وہی آش تمہارے کاسہ میں ہے ــــ بہر حال اجزائے لا تتجزیٰ پر انتہا واجب ، فرق اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک متناہی ہیں ، تمہارے نزدیک غیر متناہی ــــ اور اجزا متناہی ہوں ، خواہ غیر متناہی ، کسی طرح اس قابل نہیں ، کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں ، اور اُن سے جرم وترکیب حاصل ہو ــــــ تو اعتراض نہ تھا ، مگر جہالتِ خالصہ ، اب متشدق صاحب کو چاہئے ، کہ اجزائے دیمقراطیسیہ پر ایمان لائیں ، کہ انہیں تک تحلیل ہوکر پھر ترکیب بن پڑے گی ، یہ ہے ان کا تفلسف ، یہ ہے ان کا تشدق وتصلف۔

ہاں یہاں ایک شبہ رہے گا ، کہ جب بعض کفار کے جسم بعدِ موت اجزائے لا تتجزیٰ فرمادئے گئے ، جیسا کہ آیت کریمہ

Marfat.com

المقام الثانی، أن نقول: ما زَعَمتُمُوه من أن کل حالّ فی جسم، فینبغی أن ینقسم، باطلٌ علیکم، بما تُدرِکه القوۃُ الوھمیۃ، التی فی الشاۃ من عداوۃ الذِئب، فانھا فی حکمِ شیء واحد، لا یتصور تقسیمھا، اذلیس للعداوۃ بعض، حتی یُقدَّر ادراکُ بعضہ، وزَوالُ بعضہ، وقد حصَل ادراکھا فی قوۃ جسمانیۃ عندکم، فان نفس البھائمَ منطبعۃ فی الأجسام لا تَبقٰی بعد الموت، وقد اتفقوا علیہ،

مقامِ ثانی: تمہارا زعم کہ ــــ ''جسم میں جو شئی بھی حلول کرے چاہیے کہ وہ تقسیم قبول کرنے والی ہو'' ــــ اِس کا بطلان تم پر تمہارے اِس نظریے سے لازم ہے کہ ــــ ''بکری کی قوت وہمیہ [جو اس کے جسم یعنی پچھلے جوفِ دماغ میں حلول کیے ہوتی ہے، وہ بھیڑیے کو دشمن جانتی اور] بھیڑیے کی اُس کے ساتھ عداوت کا ادراک کرتی ہے'' ــــ کیوں کہ یہ عداوت شیِٔ واحد کے حکم میں ہے جس کی تقسیم متصور نہیں، اس لیے کہ عداوت کے اجزاء نہیں، حتیٰ کہ یہ فرض کیا جاسکے کہ کچھ عداوت کا بکری کو ادراک رہا، اور کچھ عداوت بکری کے دماغ سے زائل ہوگئی، اور اِس عداوت کا ادراک تمہارے نزدیک یقیناً قوتِ جسمانی میں ہوتا ہے،

سے گذرا، اور اجزائے لاتتجزّیٰ مل نہیں سکتے تو ان کا اعادہ کس طرح ہوگا

اقول ــــ قدرتِ الٰہیہ کہیں عاجز نہیں، ممکن کہ مولیٰ سُبْحٰنَہٗ وَتَعَالٰی نے اجزا میں قوتِ نمو رکھی ہو، روزِ قیامت اُن پر مینھ برسایا جائے گا، جیسا کہ حدیثِ صحیح کا ارشاد ہے، اس بارش سے اُن میں بالش ہو، اور بالیدگی اُن کو اجسامِ قابلِ اتصال کردے، بعدِ امتزاج اُن سے وہی جسمِ متصل وحدانی حاصل ہو، جیسے قطرات کے ملنے سے جسمِ آب، اور بعدِ اتصال اُس مقدار کی طرف رد فرمایا جائے جس پر دنیا میں تھا او کَمَا شَاءَ رَبُّنَا وَعَلٰی مَا یَشَاءُ قَدِیْرٌ

ظاہر ہے کہ یہاں اُس اعتراض کی گنجائش نہیں، جو علامہ بحر العلوم نے شبہ ۲۱ کی تقریر میں اس احتمال پر کیا کہ ــــ ممکن کہ سرکانے سے وتر میں تخلخل ہو کر خود بڑھ جائے ــــ یہ احتمال خود ہی مہمل تھا، اُس پر رد کیا، کہ تمہارے نزدیک تو مقدار انضمامِ اجزا سے بڑھتی ہے، یہاں وتر میں کون سا جز بڑھا، اور اگر جز خود ہی بڑا ہو جائے، تو جز کب رہا، خط ہوگیا

اقول ــــ یہ رد وہاں بھی جیسا تھا، ظاہر ہے ــــ **اولاً** متکلمین نے یہ کہا، کہ انضمام اجزا سے مقدار بڑھتی ہے، یہ کب کہا، کہ یوں ہی بڑھ سکتی ہے؟ ــــ **ثانیاً** ــــ بعدِ تخلخل جز نہ رہا، تو اُس کا جز رہنا کس نے واجب کیا تھا؟..... غالباً اسی لیے اخیر میں فرمادیا، فَافْھَمْ مگر ہمارے کلام پر تو بفضلہ تعالیٰ اسے راساً ورود نہیں، کَمَا لَا یَخْفٰی۔ یہ ہے وہ جس کی طرف ہماری نظر مُودّی ہوئی ــــ والعلمُ بالحقّ عند ربّنا وھو بکُلِّ شیءٍ علیمٍ وَعَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّآلِہٖ وَصَحْبِہٖ الصَّلٰوۃُ والتّسلیم اٰمین والحمدُ للّٰہِ ربّ الْعٰلَمِیْن [الکلمۃ الملھمۃ ص ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰]

Marfat.com

فـان أمكنهم أن يتكلّفوا تقديرَ الانقسام ، فى المدرَكات بالحواس الخمس ، وبالحسّ المشترك ، وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم تقديرُ الانقسام فى هذه المعانى ، التى ليس من شرطها أن تكون فى مادة

فان قيل :الشـاة لا تـدرك العـداوةَ المطلقة المجردة عن المادة ، بل تدرك عداوةَ الذِئب المعيّن المشخّص ، مقروناًبشَخْصه وهَيْكله،والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردةً عن الموادّ والأشخاص۔

قلنا :الشـاة قد ادركت لون الذئب وشكلَه ، ثم عداوتَه ، فان كان اللون ينطبع فى القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البَصَر ، فالعداوة بما ذا تدركها ؟ فان ادركتها بجسم ، فلينقسم ، وليت شِعْرى ما حال ذلك الادراك اذا قُسِم ؟ وكيف يكون بعضُه ؟ أهو ادراك لبعض العداوة ؟ فكيف يكون لها بعض ؟ أو كل قسم ادرك العداوة ؟ فتكون العداوة معلومةً مِرارًا ، بثبوت ادراكها فى كل قِسْم من أقسام المحل .

کیوں کہ تمام فلسفی اس پر متفق ہیں کہ......جانوروں کا نفس اُن کے جسم میں منطبع ہے جو موت کے بعد باقی نہیں رہتا

اگر فلسفی بہ تکلف یہ فرض کر سکیں کہ حواسِ خمسہ ظاہرہ اور حسِ مشترک وقوتِ حافظۂ صور کے مُدرَکات تقسیم قبول کرتے ہیں ، تو بھی عداوت جیسے معانی جن کا کسی مادے میں ہونا لازم نہیں ، اِن میں انقسام فرض کرنا فلسفیوں کے لیے ممکن نہیں

فلسفی:۔ بکری مطلقِ عداوت کا یعنی مادے سے قطعِ نظر ادراک نہیں کرتی ، بلکہ معین متشخص بھیڑیا کہ اپنے ہیکل و قالب کے ساتھ ہو ، اُس کی عداوت کا ادراک کرتی ہے ، جبکہ قوتِ عاقلہ حقائق کا مادہ واشخاص سے قطعِ نظر ادراک کرتی ہے [تو یہ ادراک تقسیم قبول نہیں کرسکتا ، اور بکری کا ادراکِ عداوت چوں کہ مادے سے قطعِ نظر نہیں لہذا تقسیم قبول کرسکتا ہے]

اعتراض:۔ بکری بھیڑیے کے رنگ اور شکل کا پھر عداوت کا ادراک کرتی ہے ، اگر رنگ اور ایسے ہی شکل قوتِ باصرہ میں منطبع ہوتے اور قوتِ باصرہ کے محل ومستقر [آنکھ یا دماغ] کے بٹنے سے بٹ جاتے ہیں ، تو عداوت کا وہ کس چیز کے ذریعے ادراک کرتی ہے ، اگر کہو جسم [یعنی جوفِ اخیر دماغ] کے ذریعے تو چاہیئے کہ وہ ادراک تقسیم قبول کرلے اور بٹ جائے ، [کیونکہ جسم تقسیم قبول کرتا ہے] اور کوئی مجھے بتائے کہ وہ ادراک جب کہ بٹ جائے گا تو کیسا ہوگا ؟...... اور اُس کا وہ بعض وہ ٹکڑا کیسا ہوگا ؟...... کیا وہ ایک جزِ عداوت کا ادراک ہوگا ؟...... تو عداوت کے لیے جز بھلا کیسے ہوگا ؟...... یا ادراک کا ہر ہر جز عداوت کا ادراک کرے گا تو عداوت ایک بار نہیں بلکہ کئی بار معلوم ہوگی ، کہ محلِ ادراک یعنی جوفِ اخیرِ دماغ کے ہر ہر ٹکڑے ہر ہر جز میں

Marfat.com

فاذن هذه شبهة مُشكِّكة لهم في برهانهم ، فلا بد من الحلّ ۔

فان قيل :هذه مناقضة في المعقولات ، والمعقولات لا تُنقَض ، فانكم مهما لم تَقدِروا على الشك في المقدمتين ، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأنّ ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم ، لم يُمكِنكُم الشكُّ في النتيجة

والجواب ، أن هذا الكتاب ما صنّفناه الا لبيان التهافُت والتناقض ، في كلام الفلاسفة ، وقد حصَل ، اذ انتقض به أحد الامرين :.....اِمّا ما ذكروه في النفس الناطقة ....واِمّا ما ذكروه في القوة الوهمية۔

ادراک پیدا ہوگا

تو یہ وہ شبہ ہے جو فلسفیوں کو اُن کی دلیل سے متعلق شک میں ڈال دینے والا ہے ، لہذا اس کے حل سے انہیں چارہ نہیں

فلسفی:۔ یہ معقولات میں خلاف کرنا اور معقولات کے ساتھ نقض سے پیش آنا ہے ، حالانکہ معقولات قابلِ نقض نہیں ، کیوں کہ جب یہ مقدمے کہ ـــ "علم واحد منقسم نہیں ہوتا ، اور جو منقسم نہ ہو وہ جسمِ منقسم کے ساتھ قائم نہیں ہوتا"ـــ ان میں تم شک نہ کر سکے تو نتیجے میں بھی تم شک نہیں کر سکتے

جواب:۔ اِس کتاب کی تصنیف کا مقصود ہے ، صرف فلسفیوں کی باتوں میں باہمی تناقض اور ٹکراؤ دکھا دینا ، اور وہ حاصل ہو لیا ، کیوں کہ مناقضۂ بالا سے دو میں سے ایک بات ضرور نقض کی زد میں آجاتی ہے ـــــ یا تو وہ جو نفسِ ناطقہ سے متعلق فلسفیوں نے بیان کیا (١) ـــ یا وہ جو قوتِ وہمیہ کے بارے میں بیان کیا (٢)

---

(١) کہ علوم عقلیہ چونکہ شیِ واحد غیر منقسم ہیں لہذا ان کا محل نفسِ ناطقہ ہے ، دیکھو عبارت ان العلوم العقلية .....شيء لا ينقسم ، اور ہم نے دکھا دیا کہ عداوت و محبت معانیِ غیر منقسم ہیں ، اور ان کا محل ، جوفِ اخیرِ دماغ ہے ، جو کہ قابلِ قسمت ہے ، تو غیر منقسم منقسم میں سما گیا

(٢) کہ عداوت و محبت جیسے معانیِ مقطوع النظر عن المادۃ کا ادراک قوتِ وہمیہ سے مانا ، دیکھو عبارت الثانية القوة الوهمية ، وهي التي تدرك المعاني ، والمراد بالمعاني مالا يستدعي وجوده جسمًا كالعداوة والموافقة ـــ اور جب ہم نے مقامِ ثانی میں اس پر اعتراض کیا کہ ، یہ تو غیر منقسم کی منقسم میں سمائی ہوگئی ، تو اس کا رفو چاہا ، اور بکری کو جو عداوتِ ذئب کا ادراک ہے اُسے قابل تقسیم ثابت کرنے کی کوشش کی ، اور ہم نے اُس رفو میں کہ ـــ "وہ عداوت یا ادراکِ عداوت ، قابلِ تقسیم چیز ہو" ـــ شک دکھایا ، تو اس احتمال پر کہ وہ قابلِ تقسیم چیز نہ ہو ، وہی غیر منقسم کی منقسم میں سمائی ہوگی

Marfat.com

ثم نقول :هذه المناقضة تبين أنهم غفَلو ا عن موضع تلبيس فی القياس ، ولعل موضعَ الالتباس قولُهم :ان العلم منطبع فی الجسم ، انطباعَ اللون فی المُتلوِّن ، وينقسم اللون بانقسام المُتلوِّن ، فينقسم العلم بانقسام محله ، والخَلَل فی لفظ الانطباع ، اذ يمكن ألا تكون نسبة العلم الی محله ، كنسبة اللون الی المتلوّن ، حتی يقال :انه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشِر فی جوانبه ، فينقسم بانقسامه ، فلعل نسبة العلم الی محله ، علی وجه آخر ، وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام ، عند انقسام المحل ، بل نسبته اليه ، كنسبة ادراك العداوة الی الجسم ، ووجوهُ نسبة الأوصاف الی محالّها ، ليست محصورة فی فن واحد ، ولاهی معلومة التفاصيل لنا ، علمًا نَثِقُ به ، فالحكم عليه دون الاحاطة ، بتفصيل النِسَب حكمٌ غيرُ موثوق به وعلی الجملة لا يُنكَر أن ما ذكَروه ، مما يُقَوِّی الظنَّ ، ويغلِبه ، وانما يُنكَر كونُه معلومًا يقينًا ، علمًا

تاہم بتائے دیتے ہیں کہ یہ مناقضہ اس حقیقت کو بھی عیاں کر دیتا ہے کہ ـــ قیاس بالا میں کہاں فریب دہی ہے جس سے فلسفی غافل رہے ـــ منشاءِ شبہ ان لوگوں کا یہی قول ہوگا کہ ـــ ''جسم میں علم اسی طرح منطبع ہوتا ہے جس طرح رنگین چیز میں رنگ منطبع ہوتا ہے ، اور رنگ کی حالت یہ ہے کہ رنگین چیز کے بٹنے سے بٹ جاتا ہے ، تو علم بھی اپنے محل [یعنی جسم] کے بٹنے سے بٹ جائے گا'' ـــ یعنی قیاسِ بالا کا خلل و فساد لفظِ ''انطباع'' سے پیدا ہے ، کیوں کہ ممکن ہے کہ علم کی اپنے محل کی طرف نسبت ایسی نہ ہو جیسی رنگ کی رنگین چیز کی طرف ، یعنی انطباعی ، حتیٰ کہ یہ کہہ سکیں کہ ـــ علم رنگ کی طرح اپنے محل پر بچھا ہوا ، اپنے محل میں منطبع یعنی سمایا ہوا ، اور محل کے اطراف و جوانب میں پھیلا بکھرا ہوا ہے تو محل کے انقسام سے منقسم ہو جائے گا ـــ بلکہ ہو سکتا ہے کہ علم کی اپنے محل کی طرف نسبت دوسری نوعیت کی ہو ، جس میں محلِ علم کے بٹنے پر علم کا بٹنا ممکن نہ ہو ، بلکہ علم کو اپنے محل سے لگاؤ ایسا ہو جیسا ادراکِ عداوت کا جسم سے لگاؤ ، [کہ جسم کے انقسام سے یہ ادراک منقسم نہیں ہوتا] ، اور اوصاف کو اپنے محل سے جو نسبت اور لگاؤ ہے وہ ایک ہی نوعیت کا نہیں ، بلکہ اُس لگاؤ کی بہت نوعیتیں ہیں ، اور وہ سب ایک دوسرے سے ممتاز بہ علمِ یقینی ہمیں معلوم نہیں ، تو علم کی اس کے محل سے نسبت پر انطباعی ہونے کا حکم ، تاوقتیکہ اُن نسبتوں کا ایک دوسرے سے ممتاز احاطہ نہ کر لیں ، ایک بے بھروسہ اور غیر یقینی حکم ہوگا

بالجملہ اِس سے انکار نہیں کہ علم کا محل غیر قابلِ تقسیم چیز یعنی جوہرِ روحانی ہونے کے دعوے پر ، جو دلیل فلسفیوں نے دی وہ اُن کے دعوے کا غلبۂ ظن کراتی ہے ـــ ہاں اُس دلیل کا مفیدِ علمِ یقینی ہونا ، جس میں غلطی کا امکان اور شک کی گنجائش نہ ہو ، یہ

Marfat.com

لا یجوز الغَلَط فیه ، ولا یتطرّقُ الیه الشك ، وهذ القَدْر مشككٌ فیه

دلیل ثانٍ: ۔ قالوا :ان کان العلم بالمعلوم الواحد العقلی ۔ وهو المعلوم المجرد عن الموادّ ۔ منطبعًا فی المادة ، انطباعَ الأعراض فی الجواهر الجسمانیة ، لزِم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم کما سبَق ، وان لم یکن منطبعًا فیها ، ولا منبسطًا علیها

وإنِ استُکرِهَ لفظُ الانطباع ، فلنعدِل الی عبارة أخری ، ونقول :هل للعلم نسبة الی العالم به ، أم لا ؟ ومحالٌ قَطْعُ النسبة ، لانه ان قُطِعت النسبة عنه ، فکونه عالمًا به ، لِمَ صار أولیٰ به ، من کون غیره عالمًا به ؟ وان کان له نسبة ، فلا یخلو من ثلاثة أقسام : ......إما أن تکون النسبة لکل جزء من أجزاء المحل ......أو تکونَ لبعض أجزاء المحل دون بعض ..... أو لایکونَ لواحدمن الأجزاء نسبةٌ الیه ......وباطل أن یقال :لانسبة لواحد من الأجزاء ، فانه اذا لم یکن للآحاد نسبة ، لم یکن للمجموع نسبة ، فان المجتمِع من المُباینات ، مُباین ۔

ضرور منع کی زد میں ہے [جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ فلعل نسبة العلم الی محله الخ] اور اتنا ہی اُن کے دعوے کو مشکوک ٹھہرانے کے لیے کافی ہے

دوسری فلسفی دلیل: ۔ معلومِ واحدِ عقلی یعنی معلومِ مجرد از مادہ کا علم مادے میں اس طرح منطبع ہو جیسے اعراض کا انطباع جواہر جسمانیہ میں ، تو بداہۃً لازم آئے گا کہ جسم کے بٹنے سے وہ علم بھی بٹ جائے ، جیسا کہ دلیل اول میں گذرا ، اگر چہ وہ علم مادے میں منطبع اور مادے پر بچھا پھیلا نہ ہو

اور لفظِ ''انطباع'' اگر ناگوار ہو تو ہم دوسری تعبیر کی طرف نکل جائیں ، اور کہیں کہ علم کو اپنے عالم سے کوئی نسبت کوئی لگاؤ ہے یا نہیں؟...نہ ہو یہ محال ہے ، کیوں کہ ذی علم سے علم کی نسبت منقطع ہو تو اُس کا موصوف بہ علم ہونا ، کسی اور کے موصوف بہ علم ہونے سے اولیٰ کیوں ہو گیا؟..... اور اگر علم کو اپنے عالم سے نسبت ہے تو یہ تین صورتوں سے خالی نہیں ، ① یا تو محل کے اجزاء میں ہر جز کو علم سے نسبت ہو ② یا محل کے بعض اجزاء کو علم سے نسبت ہو بعض کو نہیں ③ یا کسی بھی جز کو علم سے نسبت نہ ہو ـــ یہ کہنا کہ ـــ ''کسی بھی جز کو نسبت نہیں'' ـــ باطل ہے ، کہ جب آحاد و افراد کو نسبت نہیں ، تو مجموع کو بھی نسبت نہ ہوگی ، کیوں کہ مُباینت و علیٰحدگی رکھنے والے افراد کا جو مجموعہ ہو وہ بھی مباینت و علیٰحدگی ہی رکھے گا

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ ـــ ''بعض اجزائے محل کو علم سے نسبت ہے'' ـــ کہ وہ جز جسے علم سے نسبت نہیں ، وہ

Marfat.com

وباطل أن يقال :النسبة للبعض ، فان الذى لا نسبة له ، ليس هو من معناه[ا] فى شىء ، وليس كلامنا فيه

وباطل أن يقال :لكل جزء مفروض نسبةٌ الى الذات ، لأنه ان كانت النسبة الى ذات العلم بأسْره ، فمعلومُ كل واحد من الأجزاء ليس هو جزءً ا من المعلوم ، بل هو المعلوم كما هو ، فيكون معقولًا مرّاتٍ لا نهاية لها بالفعل ، وان كان كل جزء له نسبةٌ أخرىٰ ، غيرُ النسبة التى للجزء الآخَر الى ذات العلم ، فذات العلم اذن منقسمة فى المعنىٰ ، وقد بيّنّا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه ، لا ينقسم فى المعنىٰ ، وان كانت نسبةُ كل واحد ، الى شىءٍ من ذات العلم ، غيرِ ماالیه نسبةُ الآخر ، فانقسام ذات العلم بهذه الطريقة أظهر ، وهومحال ۔

ومن هذا يتبين أن المحسوساتِ المنطبعةَ فى الحواسّ الخمس ، لا تكون الا أمْثِلة ، لصُوَر جزئية منقسمة ، فان الادراك معناه حصول مثال المُدرَك ، فى نفس المُدرِك ، ويكون لكل جزء من مثال المحسوس ، نسبةٌ الى جزء من الآلة الجسمانية ۔

وصفِ علم سے نرابیگانہ ہے ، اور ہماری بحث سے محض بے علاقہ ۔

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ — ''محلِ علم کے ہر ہر جزءِ مفروض کو ذاتِ علم سے نسبت ہے'' — کیوں کہ پوری ذاتِ علم سے اگر نسبت ہو ، تو ہر ہر جز کو جو معلوم ہوگا ، وہ اس معلوم کا جو کہ واحدِ عقلی ہے ایک جز نہیں ہوگا ، بلکہ معلومِ واحدِ عقلی اپنی حقیقتِ واقعیہ کے مطابق ہی ہر ہر جز کو معلوم ہوگا ، تو وہ واحدِ عقلی بالفعل غیر متناہی بار معلوم و معقول ہوگا۔

اور اگر ہر جز کو ذاتِ علم سے نسبتِ دیگر ہو ، یعنی جو نسبت ایک کو ہے دوسرے کو نہیں ، تو ایسے میں ذاتِ علم ازروئے وصف منقسم ٹھہرے گی ، حالانکہ ہم واضح کر چکے کہ جو معلوم ہر جہت سے ایک ہو ، اُس کا علم ازروئے وصف بھی منقسم نہیں ہو سکتا

اور اگر محلِ علم کے ہر جز کو نسبت ، ذاتِ علم کے ایک ایسے حصے سے ہو ، جو اس حصے کے علاوہ ہو جس سے جزِ دیگر کو نسبت ہے ، تو ذاتِ علم کا انقسام اِس صورت میں اور بھی ظاہر ہے ، اور انقسام محال ہے

اور اِسی سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ حواسِ خمسہ میں جو محسوسات منطبع ہوتے ہیں وہ محض جزئیاتِ منقسمہ کی صورتوں کی مثال و حکایت ہوتی ہے ، کیوں کہ ادراک کا معنیٰ ہے — ''مُدرَک کی نقل و مثال کا مُدرِک کے نفس میں آنا'' — اور محسوس کی اُس مثال کے ہر جزء کو آلۂ جسمانیہ [یعنی مخصوص حصۂ دماغ] کے ایک حصے سے نسبت ہوتی ہے

ا؎ معناه ای معنى العلم ای وصف العلم

Marfat.com

والاعتراض على هذا ماسبَق ، فان تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لا يَدْرَء الشبهةَ ، فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكروه ، فانه ادراك لا مَحالة ، وله نسبة اليه ، ويلزَم في تلك النسبة ما ذكرتُمُوه ، فان العدواة ليست أمرًا مقدّرًا ، له كَمّيّة مقدارية ، حتي ينطبع مثالها في جسم مقدّر ، وتَنتَسِب أجزاؤها الى أجزائه ، وكون شكل الذئب مقدّرًا ، لا يكفِي ، فان الشاة أدركت شيئًا سوى شكله ، وهو المخالفة والمُضادّة والعداوة ، والزِيادةُ على الشكل من العداوة ، ليس لها مقدار ، وقد أدركتها بجسم مقدر .... فهذه الصورة مشكِكة في هذا البرهان ، كما في الأول

فان قال قائل : هَلّا دفَعتم هذه البراهين ، بأن العلم يحُلّ من الجسم في جوهر مُتحيّز لا يتجزّأ ، وهو الجوهر الفَرْد !!

قلنا: لأن الكلام في الجوهر الفَرْد، يتعلق بأمور هندسية ، يطول القول في حَلّها ، ثم ليس فيه مايدفَع الاشكال

اعتراض:۔ اِس پر وہی سابقہ اعتراض ہے ، کیوں کہ انطباع کا لفظ ہٹا کر اس کی جگہ لفظ نسبت رکھ دینے سے وہ شبہ دور نہیں ہوگا ، جو ہم نے اُن کے اِس نظریے میں دکھایا تھا کہ ــــ ''بکری کی قوتِ وہمی میں بھیڑیے کی عداوت منطبع ہوتی اور سماتی ہے'' ــــ شبہ یہ تھا کہ وہ انطباعِ عداوت لامحالہ ادراک ہے ، اور اُس ادراک کو بکری سے نسبت ہے ، اور اُس نسبت میں وہی کچھ جسے تم نے یہاں محال و باطل ٹھہرایا لازم آئے گا ، کیوں کہ عداوت کوئی مقداری چیز نہیں ، حتیٰ کہ اُس کی مثال و تصویر جسمِ ذی مقدار میں منطبع ہو ، اور اُس کے ایک ایک جز کی جسمِ ذی مقدار کے ایک ایک جز کے ساتھ نسبت ہو جائے اور بھیڑیے کی شکل کا ذی مقدار ہونا عداوت کو متجزی و منقسم ٹھہرانے کے لیے کافی نہ ہوگا ، کیوں کہ بکری نے بھیڑیے کی شکل کے سوا ایک چیز کا ادراک کیا ہے ، اور وہ ہے مخالفت و عداوت و دشمنی ، اور وہ عداوت کہ شکل و صورت پر مستزاد ایک شی ہے اُس کی کوئی مقدار نہیں ، اور اُس غیر مقداری کا بکری نے جسمِ ذی مقدار سے بقول تمہارے ادراک کیا لہذا یہ صورت اِس فلسفی دلیلِ ثانی کو بھی اول ہی کی طرح مشکوک ٹھہراتی ہے

سائل:۔ تم اِن دلائل کا دفع اس طرح کیوں نہیں کرتے ....کہ علم ایک نا قابلِ تجزیہ جوہرِ مُتَحَیِّز ، یعنی جوہر فرد میں حلول کرتا ہے

جواب:۔ جوہرِ فرد کی بحث کا تعلق امورِ ہندسیہ سے ہے ، جن کی عقدہ کشائی میں کلام طویل ہے ، پھر جوہر فرد کو علم کا محل قرار دینے میں اشکال سے خلاصی نہیں ، کہ اس سے لازم آئے گا کہ قدرت اور ارادہ بھی اسی جز میں ہوں ، کیوں کہ

Marfat.com

،فانه يلزَم أن تكون القدرة والارادة ، أيضًا في ذلك الجزء ، فان للانسان فعلًا ، ولا يُتصوَّر ذلك الا بقدرة وارادة ، ولا تُتصور الارادة الا بعلم ، وقدرة الكتابة في اليد والأصابع ، والعلم بها ليس في اليد ، اذ لا يزول بقطع اليد ، ولا ارادتُها في اليد ، فانه قد يُريدها بعد شَلَلِ اليد ، وتتعذّر لا لعدم الارادة ، بل لِعَدَم القدرة

دليل ثالث :۔ قولهم :ان العلم لو كان في جزء من الجسم ، لكا ن العالم ذلك الجزء ، دون سائر أجزاء الانسان ، والانسان يقال له عالِم،والعَالِمِيّة صفة له على الجملة ، من غير نسبة الى محل مخصوص ۔

وهذا هَوَس ، فانه يُسمّىٰ مُبصِرًا وسامعًا و ذائقًا ، وكذا البَهِيمة تُوصَف به ، وذلك لا يدل على أن ادراك المحسوسات ليس بالجسم ، بل هو نوع من التجوّز ، كما يقال :فُلان في ((بغدا د)) وان كان هو في جزء من جملة ((بغداد)) لا في جميعها ، ولكن يضاف الى الجملة ۔

انسان کے لیے فعل ممکن ہے ، اور فعل بغیر قدرت وارادہ کے معقول نہیں ، اور ارادہ بغیر علم کے ممکن نہیں ، جب کہ کتابت کی قدرت وسکت ہاتھ اور انگلیوں میں ہوتی ہے ، مگر کتابت کا علم ہاتھ میں نہیں ہوتا ، کیوں کہ ہاتھ کٹ جانے سے کتابت کا علم جاتا نہیں رہتا ، اور نہ ارادہ ہاتھ میں ہوتا ہے ، کیوں کہ ہاتھ مفلوج ہوجانے کے بعد بھی انسان کبھی کتابت کا ارادہ کرتا اور لکھنا چاہتا ہے ، اور لکھ نہیں سکتا ، اس لیے نہیں کہ چاہتا نہیں ہے ، بلکہ اس لیے کہ قدرت وسکت نہیں ہے

تیسری فلسفی دلیل :۔ علم اگر جسم کے کسی جز میں ہوتو عالم صرف وہی جز ہوگا باقی اجزائے انسانی نہیں ، حالانکہ انسان کو عالم کہا جاتا ہے ، اور عالمیت انسان کی مجموعی طور پر صفت ہے نہ کہ جسمِ انسانی کے اندر کسی مخصوص محل کی [تو یہ دلیل ہے کہ علم کا محل جسم نہیں بلکہ روح ہے]

جواب:۔ یہ پاگل پن ہے ، کیوں کہ انسان کو دیکھنے والا سننے والا اور چکھنے والا بھی کہا جاتا ہے ، یوں ہی چوپایوں کو ___ اور یہ اطلاق اس پر دلیل نہیں کہ ___ ''محسوسات کا ادراک جسم سے نہیں ہوتا'' ___ بلکہ یہ اطلاق ایک طرح کا مجاز ہے ، جیسے کہتے ہیں ___ '' فُلاں بغداد میں ہے'' ___ اگر چہ وہ شخص شہرِ بغداد کے جملہ حِصَص میں سے کسی ایک حصے میں ہوتا ہے ، نہ کہ پورے شہر میں ، لیکن اس کے ہونے کی نسبت پورے شہر کی طرف کی جاتی ہے

الشَّلَل [ق] بفتحتين [ص] :اليُبسُ في اليد [ق] او الفَسادُ فيها[ت] او ذَهَابُها[ق]، تباہ شدنِ دست[ص]: ہاتھ کا خشک ہوجانا ، یا اُس میں خرابی آجانا ، یا ہاتھ کا جاتا رہنا ، ہاتھ کا تباہ ہوجانا

هَوَس بالتحريك : نوعے از جنون[ص] ، طَرَفٌ مِنَ الجُنُون[ق] ، وقد يُطْلَقُ عَلَى الَّذِى به المَالِيْخُولِيَا والوَسَاوِسُ [ت]

Marfat.com

دلیل رابع : ۔ان كان العلم يحِلّ جزءًا من القلب أو الدماغ مثلًا ، فالجَهْل ضده ، فينبغي أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ، ويكون الانسان في حال واحدة عالمًا و جاهلًا بشيء واحد ، فلمّا استحال ذلك ، تبيّنَ أن محلّ الجهل ، هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه ، فانه لو كان منقسمًا ، لَمَا استحال قيامِ الجهل ببعضه ، والعلمِ ببعضه ، لأن الشيء في محل لا يُضَادُّه ضِدُّه في محل آخر ، كما يجتمع البَلَق في الفَرَس الواحد ، والسَواد والبَياض في العين الواحدة ، ولكن في محلين .... ولا يلزم هذا في الحواس ، فانه لا ضد لادراكاتها ، ولكنه قد يُدرِك وقد لا يُدرِك ، فليس بينهما اِلّا تقابُلُ الوجود والعدم ، فلا جَرَمَ نقول :يُدرِك ببعض أجزائه كالعين والأُذُن ، ولا يُدرك بسائر بدنه ، وليس فيه تناقض ۔

چوتھی فلسفی دلیل : ۔علم اگر مثلاً قلب یا دماغ کے ایک جز میں حلول کرے ، تو جہل جو علم کی ضد ہے چاہیئے کہ اس کا قیام قلب یا دماغ کے دوسرے جز میں ممکن ہو ، اور انسان بیک وقت ایک ہی چیز سے واقف اور ناواقف دونوں ہو سکے ، اور جب یہ محال ہے تو پتہ چلا کہ ـــ ''جہل کا محل وہی ہے جو علم کا ہے ، اور وہ محل ایک ہے ، اُس میں ضدین کا جمع ہونا محال ہے'' ـ کیوں وہ محل اگر بٹنے والا ہوتا تو اُس کے ایک حصے میں جہل کا قیام اور دوسرے حصے میں علم کا قیام محال نہ ہوتا ، کیوں کہ چیز ایک محل میں ہو اور اُس کی ضد دوسرے محل میں ، تو وہ اُس چیز کی ضد نہیں ہوگی ، جیسے ایک ہی گھوڑے میں ابلقی رنگ یعنی سیاہی وسفیدی ، نیز ایک ہی آنکھ میں سواد و بیاض جمع ہوتے ہیں ، لیکن دو محل میں ۔

حواس میں یہ بات [کہ حواس چوں کہ ایک جز جسم میں حلول کیے ہیں لہذا دوسرے اجزائے جسم میں ان کی ضد کا قیام ممکن ہو اور انسان بیک وقت ضدین سے متصف مثلاً سامع وغیر سامع یا مشاہدہ کناں وغیر مشاہدہ کناں دونوں ہو سکے] لازم نہیں آتی ، کیوں کہ حواس کے ادراکات کی ضد ہی نہیں ہے [جیسے علم کی ضد جہل تھی] ، ہاں حواس کبھی ادراک کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے ، تو ادراک اور عدمِ ادراک میں محض تقابلِ وجود وعدم ہے ، لہذا ہم ضرور کہیں گے کہ ـــ ''حساس اپنے بعض اجزاء مثلاً آنکھ یا کان سے ادراک کرتا ہے ، باقی جسم سے ادراک نہیں کرتا'' ـ اور اِس میں تناقض نہیں

ـــ یعنی ''دو متضاد احکام کا لزوم'' جو کہ ـــ ''یکون الانسان فی حالٍ واحدةٍ عالمًا وجاهلًا بشیء واحدٍ'' سے ماخوذ ہے

ضَادَّهُ : خَالَفَهُ [ق] : مزاحمت کرنا **اَلْبَلَقُ** محركةً :سَوادٌ و بَياضٌ [ق] : سیاہی وسفیدی [ص]

Marfat.com

ولایُغنی عن هذا قولکم :ان العالِمیّة مضادة للجاهلیة ، والحکم عامّ لجمیع البَدَن ، اذ یستحیل أن یکون الحکم فی غیر محل العلة ، فالعالِم هو المحلّ الذی قام العلم به ، فان أُطلِق الاسم علی الجملة فبالمجاز ، کما یقال :هو فی ((بغداد)) وان کان هو فی بعضها ، وکما یقال :هو مُبصِر ، وإنْ کُنّا بالضَرورة نعلم أن حکمَ الاِبْصار لا یثبُت للرِجْل والید ، بل یختص بالعین ، وتَضادُّ الأحکام کتضادّ العِلَل ، فان الأحکام تَقتصِر علی محلّ العلل ۔

ولا یُخلِص من هذا قول القائل :ان المحل المُهَیَّأ لقَبول العلم والجَهْل من الانسان واحد ، فیَتَضادّان علیه ، فانّ عندکم أن کل جسم فیه حیاة فهو قابل للعلم والجهل ، ولم تَشترِطوا سِوی الحیاة ،

اوراس دومتضاد احکام کے لزوم سے تم یہ کہہ کرنہیں بچ سکتے کہ ۔ ''عالم ہونا جاہل ہونے کی ضد ہے ، اور حکمِ ہذا [یعنی عالمیت] پورے جسمِ انسانی کو عام وشامل ہے [تو علم کا حلول گوکہ ایک ہی جز میں ہوتا ہم اس عموم وشمول کے سبب دیگر اجزائے جسم میں جہل کا قیام ناممکن ہوگا ، اور بیک وقت انسان کا ایک ہی چیز سے باخبر اور بےخبر دونوں ہوسکنا لازم نہیں آئے گا ''۔] اس لیے کہ جہاں علت نہیں [مثلاً علم نہیں] وہاں اُس علت کا حکم [مثلاً عالمیت] ہونا محال ہے ، لہذا عالم وہی محل ہے جس میں علم کا قیام ہے ، اب اگر اسمِ عالم پورے مجموعہ پر بولا جارہاہےتو یہ بطورِ مجاز ہے ، جیسے کہتے ہیں ۔ ''وہ شخص بغداد میں ہے''۔ اگر چہ وہ بغداد کے ایک حصے میں ہوتا ہے ، اور جیسے کہتے ہیں ۔ ''وہ شخص دیکھ رہاہے''۔ اگر چہ ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ دیکھنے کا حکم ووصف ہاتھ پاؤں کے لیے نہیں ہے ، بلکہ خاص آنکھ کے لیے ہے ، اوراحکام کا تضادعلتوں کے تضاد ہی کی طرح ہے ، کیوں کہ احکام محلِ عِلَل ہی پر رُک رہتے ہیں ، اُس سے تجاوز نہیں کرتے

نیز اجتماعِ ضدین کے امکان سے یہ کہہ کر بھی چھٹکارا حاصل نہیں کرسکتے کہ ۔ علم وجہل سے اتصاف کی استعداد والا محل انسان میں ایک ہی ہے ، تو یہ دونوں اس محل میں اجتماعِ ضدین ٹھہریں گے [لہذا علم کے ساتھ جہل کے اجتماع کا امکان جو ہم نے لازم بتایا تھا نہ رہے گا] ـــــ اس میں تمہارے لیے خلاصی یوں نہیں ہے کہ تمہارے نزدیک ہر جسمِ ذی حیات قابلِ علم وجہل ہے ، اور حیات کے سوا کوئی اور شرط تم نے لگائی نہیں ، اور تمام اجزائے بدن تمہارے نزدیک علم کوقبول کرنے میں ایک نہج پر ہیں

مَا یُغْنِیْ عَنْکَ هٰذا :ای ما یُجدِیْ عنك ومَا یَنْفَعُكَ [ص] :یہ تمہیں نفع نہ دے گا ،یہ تمہارے کام نہ آئے گا خَلَّصَ فُلَانًا : نَجّاه [ق] کَاَخْلَصَهٗ [ت] : رہائی دینا ، تَخْلِیْص : رہانیدن [ص]

Marfat.com

شريطة أخرى ، وسائر أجزاء البدن عندكم في قُبول العلم على وَتيرة واحدة ـ

الاعتراض : أن هذا ينقلب عليكم في الشَّهْوة والشوق والارادة ، فان هذه الأمور تثبُت للبهائم والانسان ، وهي معانٍ تنطبع في الجسم ، ثم يستحيل أن ينفِر عما يَشتاق اليه ، فيجتمع فيه النفرة والمَيل الى شيء واحد ، بوجود الشوق في محل ، والنفرةِ في محل آخر ، وذلك لا يدل على أنها لا تحُلّ الأجسام ، وذلك لأن هذه القوى وان كانت كثيرة ومُتَوَزَّعةً على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة وهي النفس ، وذلك للبَهيمة والانسان جميعًا ، واذا اتحدت الرابطة ، استحالت الاضافات المتناقضة بالنسبة اليها ، وهذا لا يدل على كون النفس ، غيرَ منطبعة في الجسم ، كما في البهائم ـ

دليل خامس : ـ قولهم :ان كان العقل يُدرِك المعقول بآلة جسمانية ، فهو لا يعقِل نفسَه ،

اعتراض: ـ یہ دومتضاد احکام کا لزوم ، جو ایک جزِ جسم کو علم کا محل ٹھہرانے پر تم نے دکھایا ، الٹ کر تمہارے ہی اوپر پڑتا ، اور شہوت وشوق وارادہ کے بارے میں تمہارے نظریے کو زخمی کرتا ہے ، کیوں کہ یہ تینوں چیزیں جانور اور انسان دونوں کے لیے ہوتی ہیں ، اور یہ تینوں ایسے اوصاف ومعانی ہیں جو جسم میں منطبع ہوتے ہیں ، پھر اس کے باوجود محال ہے کہ ـــــ جس چیز کا شوق ہے اُسی سے نفرت بھی ہو ، اور ایک چیز کی رغبت اور نفرت انسان یا جانور میں جمع ہوجائے ، یوں کہ رغبت ایک محل میں ہو ، اور نفرت دوسرے محل میں ہو ـ اور پھر یہ استحالہ اِس پر دلیل نہیں کہ ، یہ چیزیں جسم میں حال اور منطبع نہیں ، کیوں کہ یہ شہوت وشوق وارادہ کی قوتیں گو کہ کثیر التعداد ہیں ، اور مختلف آلات پر تقسیم کی گئی ہیں ، مگر انہیں مطلوب ومشتہٰی ومراد سے جوڑنے والی چیز ایک ہی ہے ، اور وہ ہے روح ، جو جانور اور انسان سب کے لیے ہے ، اور جب وہ جوڑنے والا رابطہ ایک ہے ، تو اُس کے اعتبار سے اِن قوتوں کی اپنی متعلقہ اشیاء سے متناقض اضافتیں یعنی متضاد نسبتیں محال ہوگئیں [مثلاً روح نے ایک چیز سے قوتِ رغبت کی نسبت واضافت کردی ، تو اب اس نسبت کی موجودگی میں اُسی چیز سے قوتِ نفرت کی نسبت واضافت ، کہ پہلی نسبت واضافت سے متناقض ہے ، نہیں کرسکتی] پھر یہ استحالہ اِس پر دلیل نہیں کہ روح جسم میں منطبع نہیں ، دیکھو بہائم میں تمہارے نزدیک منطبع ہے

پانچویں فلسفی دلیل: ـ عقل اگر معقول کا آلۂ جسمانی کے ذریعے ادراک کرے تو خود کو نہ جانے ، حالانکہ تالی محال ہے ، کیوں کہ عقل خود کو جانتی ہے ، تو مقدم بھی محال ہوا

نَفَرْتُ (ض) من هذا الامر :انْقَبَضْتُ منه ولَمْ أرْضَ به [ت۵۴۷، ۵۵۰ج۷] : کڑھنا اور ناپسند کرنا **تَوَزَّعُوْهُ فِيْمَا بينهم** :تَقَسَّمُوْهُ [ق ت] : اُسے لوگوں نے آپس میں بانٹ لیا

Marfat.com

والتالي محال ، لأنه يعقِل نفسه ، فالمقدم محال ۔

قلنا : مُسلَّمٌ أن ((استثناء نقيض التالی)) يُنتِج ((نقيضَ المقدم)) ولكن اذا ثبَت اللُّزوم بين التالی والمقدم ، بل نقول :لا يُسَلَّم لزوم التالی للمقدم ، وما الدليل عليه ؟!

فان قيل : الدليل عليه أن الاِبْصار لَمّاكان بجسم ، فالاِبْصار لا يتعلّق بالاِبْصار ، فالرُّؤْيةُ لا تُرىٰ ، والسَّمْعُ لا يُسْمَع ، وكذا سائرُ الحواس ، فان كان العقل أيضًا لا يُدرِك الا بجسم ، فلا يُدرِك نفسَه ، والعقل كما يعقِل غيرَه ، يعقِل نفسَه ، فانّ الواحد مِنّا ، كما يعقِل غيرَه ،يعقِل نفسَه،ويعقِل أنه عقَل غيرَه ، وأنه عقَل نفسَه

قلنا : ما ذكرتموه فاسد من وجهين

أحدهما : أنّ الاِبْصار عندنا ، يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون اِبْصارًا لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم الواحد ، علمًا بغيره ، وعلمًا بنفسه ، ولكنّ العادة جارية بخلاف ذلك ، وخَرْق العادات عندنا جائز ۔

اعتراض:۔ ــــ ''نقیضِ تالی کا استثناء ، نقیضِ مقدم کا نتیجہ دیتا ہے'' ــــ یہ مسلّم ہے مگر کب ؟.....جب کہ مقدم وتالی میں لزوم ثابت ہو ، یہ لزوم تمہاری تالی کا مقدم کے لیے قطعاً تسلیم نہیں ، تو بتاؤ اِس لزوم پر کیا دلیل ہے ؟

فلسفی :۔ اِس پر دلیل یہ ہے کہ اِبصار یعنی دیکھنا یعنی مشاہدہ چونکہ جسم کے ذریعے ہوتا ہے لہذا مشاہدہ خود مشاہدے سے متعلق نہیں ہوتا ، چنانچہ مشاہدے کا مشاہدہ نہیں ہوتا ، اور سننا سنائی نہیں دیتا ، ایسا ہی باقی حواس کا حال ہے ، تو اب عقل بھی اگر جسمانی آلے کی مدد سے ادراک کرے تو خود اپنا ادراک اُسے نہ ہو ، حالانکہ عقل جس طرح دوسرے کو جانتی ہے اپنے آپ کو بھی جانتی ہے ، دیکھو ہم سے ہر شخص جس طرح دوسرے کو جانتا ہے اُسی طرح اپنے آپ کو بھی جانتا ہے ، اور یہ بھی جانتا ہے کہ میں نے دوسرے کو جانا اور یہ بھی کہ میں نے اپنے آپ کو جانا ،

اعتراض:۔ تمہاری یہ دلیل دو وجہ سے فاسد ہے

اوّل:۔ یہ کہ اِبصار ومشاہدہ ہمارے نزدیک ممکن ہے کہ خود اپنے آپ سے متعلق ہو ، تو مشاہدہ دوسرے کا مشاہدہ بھی ہوگا اور خود مشاہدے کا مشاہدہ بھی ہوگا ، جیسے ایک ہی علم ہے جو دوسرے کو جاننا اور خود جاننے کو جاننا دونوں ہوتا ہے ، لیکن عادت اس کے برخلاف جاری ہے [اس لیے خود مشاہدے کا مشاہدہ نہیں ہوتا] جبکہ خرقِ عادت ہمارے نزدیک ممکن ہے

ثانی:۔ اور یہ زیادہ باقوت وجہ ہے ، کہ مانا حواسِ خمسہ میں یہ محال ہے کہ وہ خود اپنا ادراک کریں ، لیکن کس دلیل

Marfat.com

والثانی : وهو أقوی ، أنا نسلم هذا فی الحواس ، ولکن لِمَ قلتم :اذا امتنع ذلك فی بعض الحواس ، یمتنع فی بعض ؟!وأیُّ بُعْدٍ فی أن یفترق حکم الحواس فی وجه الادراك ، مع اشتراکها فی أنها جسمانیة ؟!کما اختلف البَصَر واللَمْس ، فی أن اللَّمْس لایُفید الادراكَ ، اِلّا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ، وکذا الذَوْق ، ویخالفها البَصَر ، فانه یُشْتَرَط فیه الانفصال ، حتی اِنّ الواحد اذا أَطْبَقَ أَجفانه ، لَمْ یَرَ لَوْنَ الجُفون ، لأنها لَمْ تَبْعُد عنه ۔

وهذا الاختلاف ، لا یُوجِب الاختلافَ فی الحاجة الی الجسم ، فلا یبعُد أن یکون فی الحواس الجسمانیة ، ما یُسمّیٰ عقلًا ، ویُخالِفُ سائرَها ، فی أنها تُدرِك نفسَها

دلیل سادس :۔ قالوا لو کان العقل یُدرك بآلة جسمانیة ، کالإبصار ، لَمَا أدرك آلتَه ، کسائر الحواس ،ولکنه یدرك الدِّماغ والقَلْب ،وما یُدَّعیٰ أنه آلة له ، فدَلّ أنه لیس آلة له ولا محلًا ، والا لما أدرکه

سے کہتے ہو کہ خود اپنا ادراک بعض حواس [یعنی خمسہ مذکورہ] میں محال ہوا ، تو بعض دیگر میں بھی محال ہوگا؟...... اور کیا استحالہ ہے اِس میں کہ ـــ ''حواس کا حکم طرزِ ادراک میں باہم مختلف ، اور جسمانی ہونے میں باہم یکساں ہو'' ـــ دیکھو بَصَر ولَمس بعض باتوں میں باہم اختلاف رکھتے ہیں ، لمس ادراک کا فائدہ یوں ہی دیتا ہے کہ ملموس کا آلۂ لامسہ سے اتصال اور نزدیکی ہوجائے ، یہی حال ذوق کا ہے ، اور بصر کا حال اِن دونوں سے مختلف ہے ، اُس میں انفصال ودوری شرط ہے ، حتیٰ کہ کوئی اپنی پلکیں ڈھانپ لے تو پلکوں کا رنگ اُسے دکھائی نہ دے گا ، اس لیے کہ پلکیں آنکھ سے دور نہیں رہیں

پھر بصر ولمس کا یہ اختلاف ، جسم کی طرف اِن کی احتیاج ، میں اختلاف کا مُوجِب نہیں ، جسم کے دونوں یکساں محتاج ہیں ، تو کچھ بعید نہیں کہ حواسِ جسمانی میں کوئی چیز ایسی ہو جسے عقل کہیں ، اور وہ خود اپنا ادراک کرنے اور اپنے آپ کو جاننے میں باقی حواس سے مختلف ہو

چھٹی فلسفی دلیل :۔ فلسفی کہتے ہیں عقل اگر قوتِ باصرہ کی طرح آلۂ جسمانی کے ذریعے ادراک کرتی ، تو خود اپنے آلے کے ادراک سے قاصر رہتی ، جیسے باقی حواس قاصر ہیں ، لیکن عقل تو قلب ، دماغ اور جسے بھی اِدّعائی طور پر عقل کا آلہ کہیں ، سب کا ادراک کرتی ہے ، یہ دلیل ہے کہ عقل کے لیے نہ کوئی جزِ جسم آلہ ہے اور نہ محل ۔ اگر قلب ذہن یا کوئی اور

لَمْس (ض ن) مَسّ [ق ت] : چھونا ـ المَسُّ ادراكٌ بظاهر البَشَرَة **کَاللَّمْسِ** [ت] :مَسّ اور لَمْس کا معنی ہے ظاہر جلد کے ذریعے ادراک کرنا

Marfat.com

الاعتراض على هذا الكلام ، كالاعتراض على الذى قبله ، فانا نقول :لا يبعُد أن يُدرِك الإبصار محلَّه ، ولكنه جَرىٰ على العادة .... أو نقول :لِمَ يستحيل أن تَفترِق الحواسُّ فى هذا المعنى؟!وان اشتركتْ فى الانطباع فى الاجسام كما سبَق ، ولِمَ قلتم :إنّ ما هو قائم فى جسم ، يستحيل أن يُدرِك الجسمَ الذى هو محله ،لِمَ يلزَم أن يُحكَمَ من جزئى معين ، على كلّى مرسل ؟!

ومِمّا عُرِفَ بالاتفاق بُطلانُه ، وذُكِر فى المنطق ، أن يُحكَم بسبب جزئى أو جزئياتٍ كثيرة ، على كلّىّ ، حتى مَثَّلوه بما إذا قال الانسان :إن كل حيوان فإنه يُحرِّك عند المَضْغ فَكَّهُ الأسفل ، لأنا استقرأنا الحَيَواناتِ كلَّها فرأيناها كذلك ، فيكون ذلك لِغَفْلته عن ((التِمْساح)) فانه يُحرّك فَكَّهُ الأعلىٰ وهؤلاء لَمْ يَسْتَقْرِئُوْا إلا الحواسَّ الخَمْسَ ، فوَجَدُوها على وجه معلوم ، فحكموا على الكل به ،

عضوِ عقل کا آلہ و محل ہوتا تو عقل اُس کا ادراک نہیں کرتی

اعتراض:۔ اس دلیل پر ویسا ہی ہے جیسا سابقہ دلیل پر تھا کہ ـــــ کچھ بعید نہیں کہ قوتِ باصرہ اپنے محل و مستقر کا ادراک کرے ، لیکن باصرہ کا ادراک عادتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کے مطابق جاری ہے ـــــ یاحسبِ سابق ہم کہیں گے کہ کس دلیل سے محال ہے کہ ـــــ ''حواس اِس وصف [یعنی ادراکِ محلِ خویش] میں باہم مختلف ہوں ، گو کہ انطباع فی الاجسام میں باہم شریک ہوں''ـــ؟..... اور کس دلیل سے کہتے ہو کہ ـــ''جس شی کا قیام جسم میں ہو ، یعنی ایک جزِ جسم اس کے لیے محل ہو ، تو وہ اُس جزِ جسم کا ادراک نہیں کرسکتی''ـــ؟..... جزئِ معین سے کلّیِ مرسَل پر حکم لازم آنا کس دلیل سے ہے؟

ایک جزئی یا کثیر جزئیات کے سبب کلی پر حکم لگانا ، معلوم و مشہور اور منطق میں مذکور ہے کہ ، بالاتفاق باطل ہے ، حتیٰ کہ اہلِ منطق نے اس کی یہ مثال دی کہ کوئی شخص دعویٰ کرے ـــ''ہر ذی روح چباتے وقت نیچے کے جبڑے کو ہلاتا ہے''ـــ اور دلیل یہ دے کہ ـــ''تمام ذوی الارواح کا ہم نے استقراء کیا تو سب کو ایسا ہی پایا''ـــ تو یہ مگر مچھ سے اُس کی بے خبری پر مبنی ہوگا ، کیوں کہ مگر مچھ اپنے اوپر کے جبڑے کو ہلاتا ہے

اِن فلسفیوں نے صرف حواسِ خمسہ کا استقراء کیا ، اُنھیں ایک خاص صورت پر پایا [کہ وہ اپنے محل کا ادراک نہیں کرتے] ، نتیجۂ کل حواس پر وہی حکم لگادیا [کہ جو حواس بھی اجسام میں منطبع ہوں وہ اپنے محل کا ادراک نہیں کرسکتے]

فَكٌّ ، بالفتح و تشدید: یکے از دو استخواں کہ دندان درآں مرکوز اند [غ]: جبڑا **مَضَغَهُ مَضغًا** (ف ن) لَاكَهُ بِسِنِّهِ طَعَامًا او غيرهٗ [ق ت] : خائیدن [ص] : چبانا **تِمْسَاح** [ق ص] : نہنگ [ص]: مگرمچھ، گھڑیال

Marfat.com

فلعل العقل حاسة أخرى ، تَجْرِى من سائر الحواس ، مَجْرَى التِّمْساح من سائر الحَيَوانات ، فتكون إذن الحواس ، مع كونها جسمانية ، منقسمة إلى :ما تُدرِك محلّها ، وإلى مَا لَا تُدْرِكُ ، كما انقسمت الى ما يُدرِك مُدْرَكه ، من غير مُماسّة كا لبَصَر ، والى ما لا يُدرِك الا بالاتصال كالذّوق واللّمْس ۔

فما ذكروه أيضًا ، إنْ أوْرَثَ ظَنًّا ، فلا يُورِث يقينًا مَوثوقًا به ۔

فإن قيل : لَسْنَا نُعَوِّل على مجرد الإستقراء للحواس ، بل نعوّل على البرهان ، و نقول :لو كان القلب أو الدماغ ، هو نفسَ الإنسان ، لكان لا يَعْزُب عنه إدراكُهما ، حتى لا يخلو عن أن يعقِلهما جيمعًا ، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه ، فإن احدًا لا يعزُب ذاتُه عن ذاته ، بل يكون مُثبتًا لنفسه ، فى نفسه أبَدًا ، والإنسان ما لم يَسْمَع حديثَ القلب والدماغ ، أو لم يشاهد هما بالتشريح ، من إنسان آخر ، لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما ، فإن كان العقل حالًّا فى جسم ، فينبغى أن يعقِل ذلك الجسمَ أبَدًا ، أو لا يدركه أبدًا ،

تو یہ شاید تو یہاں لگا ہی ہوا ہے ، کہ عقل ہوسکتا ہے ایک الگ حاسہ ہو ، جس کی روش باقی حواس کی بہ نسبت ایسی ہی ہو ، جیسی مگر مچھ کی روش باقی ذوی الارواح کی بہ نسبت ــــ تو اِس امکان پر حواس کی ، جسمانی ہونے کے باوجود دو قسمیں ہوں گی (۱) ایک وہ جو اپنے محل کا ادراک کریں (۲) اور دوسرے وہ جو اپنے محل کا ادراک نہ کریں ــ جیسا کہ یہ دو قسمیں ہوتی ہیں کہ (۱) وہ حواس جو بغیر قرب واتصال کے اپنے مُدْرَک کا ادراک کریں ، جیسے بَصَر (۲) اور وہ حواس جو بغیر قرب واتصال کے ادراک نہ کریں جیسے ذوق ولمس ...... تو فلسفیوں کی یہ دلیل بھی مُورِثِ ظن ہو تو ہو ، تاہم قابلِ اعتماد یقین اس سے حاصل نہیں

فلسفی:ـ ہمارے اس دعوے کی [کہ اجسام میں منطبع حواس اپنے محل کا ادراک نہیں کرسکتے] بنیاد، مجرد استقرائے حواس نہیں ، بلکہ ہمارا اعتماد برہان پر ہے ، اور وہ یہ کہ قلب یا دماغ ہی انسان کا نفس ہوں تو انسان سے اِن کا ادراک کبھی اوجھل نہ ہو ، حتیٰ کہ انسان قلب و دماغ کے ادراک سے کبھی خالی نہ رہے ، جیسے اپنے نفس کے ادراک سے کبھی خالی نہیں رہتا ، چنانچہ کسی کی ذات اُس کی اپنی ذات سے کبھی اوجھل نہیں ہوتی ، بلکہ ہمیشہ ہر شخص اپنے آپ میں اپنے آپ کو ثابت گناں ہوتا ہے جب کہ قلب و دماغ کا حال یہ ہے کہ انسان نے جب تک ان کی خبر نہ سنی ہو ، یا علم تشریح کے ذریعے دوسرے انسان میں اِن کا مشاہدہ نہ کیا ہو ، تو نہ انہیں جانے گا اور نہ انہیں موجود مانے گا ــــ تو عقل اگر کسی عضوِ جسم میں حال ہو تو چاہیے کہ یا تو ہمیشہ

عَزَبَ (ن ض) عَنِّی فُلَانٌ [عُزُوبًا ق] :بَعُدَ وَغَابَ [ص] **عَوَّلَ** علیه مُعَوَّلًا :اِتَّكَلَ وَاعْتَمَدَ [ق] **الحَدِيثُ** :الخَبَرُ [ق ص]

Marfat.com

وليس واحد من الأمرين بصحيح ، بل يعقل في حالة ، ولا يعقل في حالة ....وهذا تحقيق ، وهو أن الإدراك الحالّ في محل ، إنما يُدرِك المحلَّ لنسبة له إلى المحل ، ولا يُتصور أن تكون له نسبة إليه ، سِوى الحُلول فيه ، فَلْيُدْرِكْه أبدًا ، وإن كانت هذه النسبة لا تكفِي ، فينبغي أ لا يدرك ابدًا؟ إذ لا يمكن أن تكون له نسبة أخرىٰ إليه ، كما أنه لَمّا اَنْ كان يعقِل نفسه ، عَقَلَ نفسَه أبدًا ، ولم يغفُل عنها بحال ۔

قلنا : الإنسان ما دام يشعُر بنفسه ، ولا يغفُل عنها ، فإنه يشعُر بجَسَده وجسمه ، نعم لا يتعيّن له إسمُ القلب وصورتُه وشَكْلُه ، ولكنه يُثبِت نفسَه جسمًا ، حتى يُثبِت نفسَه في ثِيابه ، و في بيته ، والنفس التي ذكروها ، لا تناسب البيتَ والثوبَ ، فإثباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله وإسمه ، كغفلته عن مَحَلّ ((الشّمّ)) وأنهما زائدتان في مُقَدّم الدِماغ ، شَبيهتان بحَلَمَتَي الثَدْي

اُس جسم کو جانے یا پھر کبھی بھی نہ جانے ، حالانکہ ان دونوں باتوں میں سے کوئی صحیح نہیں ، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ عقل کبھی تو جسم کو جانتی ہے اور کبھی غافل رہتی ہے یہ جو ہم نے کہا تحقیق ہے ، جس کی تقریر یہ ہے کہ ..... جو ادراک کسی محل میں حلول کیے ہو وہ اُس محل کو جانے گا تو اِسی وجہ سے کہ اُسے اُس محل سے ایک نسبت ہے ، اور ادراک کی محلِ ادراک کے ساتھ حلول کے سوا کوئی نسبت معقول نہیں ، [اور یہ نسبت ہمیشہ ہے] تو چاہیے کہ ادراک ہمیشہ اپنے محل کو جانے ، اور اگر جاننے کے لیے یہ نسبت کافی نہیں تو چاہیے کہ کبھی بھی نہ جانے ، کیوں کہ ادراک کی محلِ ادراک کے ساتھ کوئی اور نسبت ممکن نہیں [جس سے کبھی جاننے اور کبھی نہ جاننے کی صورت پیدا ہو] جس طرح ادراک جب اپنے آپ کو جانتا ہے تو ہمیشہ جانتا ہے کہ کبھی کسی حال میں اپنے سے غافل نہیں ہوتا

اعتراض:۔ انسان کو جب تک خود اپنے آپ کا احساس ہوتا ہے اور وہ اپنے آپ سے غافل نہیں ہوتا ، تو اپنے آپ کو اپنے جسم وتن کے ساتھ ہی جانتا ہے ، ہاں یہ تعین اُس کی نظر میں نہیں ہوتا کہ یہ دل ہے اِسے قلب کہتے ہیں اس کی شکل صورت ایسی ہے ، لیکن اپنے آپ کو جسم ثابت کرتا اور مانتا ہے ، حتی کہ اپنے کپڑوں میں اور اپنے گھر میں اپنے آپ کو موجود مانتا ہے ، اور جو نفس تم بتاتے ہو وہ گھر اور کپڑوں سے میل مناسبت نہیں رکھتا

کہنا یہ ہے کہ انسان کی طرف سے اصلِ جسم کا اثبات ، اثباتِ نفس کے ساتھ ساتھ لگا رہتا ہے ، رہ گئی تفصیل یعنی جسم کی شکل صورت نام تو ان سے انسان کی غفلت ایسی ہی ہے ، جیسے قوتِ شامہ کے محل ومقام سے غفلت ، کہ وہ دماغ کے اگلے حصے میں ابھرے ہوئے دو لوتھڑے ہیں سر پستان کے مانند ______ دیکھو ہر انسان جانتا ہے کہ میں بو کا اپنے جسم سے

Marfat.com

فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك الرائحة بجسمه ، ولكن محل الإدراك لا يتشكّل له ولا يتعين ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس ، أقربُ منه إلى العَقْب ، ومن جملة الرأس إلى داخل الأَنْف ، أقربُ منه إلى داخل الأُذُن ، فكذلك يشعُر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هُوِيّته التى بها قِوامه ، إلى قلبه و صدره أقرب منها ، إلى رِجْله ، فإنه يُقدِّر نفسَه باقيًا مع عدم الرِجْل ولا يَقدِر على تقدير نفسه ، باقيًا مع عدم القلب ۔

فما ذكروه من أنه يغفُل عن الجسم تارةً ، وتارةً لا يغفُل عنه ، فليس كذلك

دليل سابع :۔ قالوا :القوى المدركة بالآلات الجسمانية ، يعرِض لها من المُواظبة على العمل بإدامة الإدراك ، كَلالٌ ، لأن إدامة الحَرَكة ، تُفسِد مزاج الأجسام ، فتُكِلُّها

وكذلك الأمور القويّة الجَلِيّةُ الإدراكِ ،تُوهِنها ،وربما تُفسِدها ،حتى لاتُدرِك عَقِيبُها ،الأخفىٰ والأضعَف

ادراک کرلیتا ہوں ، لیکن اِس ادراک کے محل ومقام کی شکل وصورت اوراُس کا تعیّن اُس کے ذہن میں نہیں ہوتا ، اگرچہ اتنا جانتا ہے کہ وہ مقام ایڑی کی بجائے سر سے قریب ہے ، اور پورے سر میں بھی کان کے اندرونی حصے کی بہ نسبت ناک کے اندرونی حصے سے قریب ہے

ایسے ہی انسان اپنے نفس سے باخبر ہوتا ہے ، اور اتنا جانتا ہے کہ اِس نفس کی ہستی جس سے کہ میرا قِوام ہے ، پیروں کی بجائے میرے قلب اور سینے سے زیادہ نزدیک ہے ، کیوں کہ پیر کے بغیر تو وہ اپنے نفس کی بقا کا تصور کرلیتا ہے ، مگر قلب کے بغیر اپنے نفس کی بقا کا تصور اُس سے نہیں بن پڑتا۔

لہٰذا فلسفی نے جو کہا کہ ـــ ''انسان کبھی تو اپنے جسم سے بےخبر رہتا ہے اور کبھی باخبر''۔ تو ایسا نہیں ہے

ساتویں فلسفی دلیل :۔ آلاتِ جسمانی کے ذریعے ادراک کرنے والے قُویٰ کا حال یہ ہے کہ لگاتار ادراک کرنے سے انہیں تکان عارض آجاتی ہے اور وہ تھک جاتے ہیں ، کیوں کہ لگاتار حرکت جسم کے مزاج میں خرابی ڈال کر اسے تھکا دیتی ہے

اِسی طرح بھاری چیزیں جن کا ادراک کھلے طور پر ہوتا ہے قوائے مُدرِکہ کو سُست اور بسا اوقات بیکار کردیتی ہیں حتیٰ کہ اُن کے بعد آنے والے اُن سے خفی اور ضعیف محسوسات کا وہ قُویٰ ادراک

العَقْب بالتسكين و كَكَتِف : مُؤَخَّرُ القَدَمِ [ت۲۴۴ج۲] : ایڑی **كَلال** كَلالة كَلّ (ض) :إعْيَاء [ق ۱۱٦ج۱۵] ، ماندہ شدن[ص] : تھکنا **إكْلال**: تھکا۔ماندہ کردن[ص] اَكَلَّ الرَّجُلُ البَعِيرَ [ت ٦٦٥ ج ۱۵] : آدمی نے اونٹ کو تھکا دیا **اَوْهَنَهٗ** و وَهَّنَهٗ :اَضْعَفَهٗ [ق] ، ست کردن[ص]

Marfat.com

، كـالصوت العظيم للسَمْع ، والنورِ العظيم للبَصَر ، فإنهما ربما يُفسِدان ، أو يَمْنَعان ، عقيبهما ، من إدراك الصوت الخَفِيّ ، والمرئياتِ الدقيقة ، بل مَنْ ذاقَ الحَلاوةَ الشديدة ، لا يَحُسُّ بعدها بحلاوةٍ دونها۔

والأمـــر فـی الـقـــوة العقلية بالعكس ، فإنّ إدامتــها للنَــظَر إلى المعقــولات ، لا يُتْعِبُها ، ودَرْكُ الـضَـروريـات الـجَلِيّة يُقَوّيها على دَرْكِ النَظَريات الخفيّة ، ولا يُضْعِفها ، وإن عرَض لها فی بعض الأوقات كَلال ، فذلك لإستعمالها القوةَ الخَيالية ، واستعانتِها بها ، فتضعُف آلة القوة الخيالية ، فلا تَخدُم العقل ـ

وهذامن الطِراز السابق ، **فإنا نقول** :لا يبعُد أن تـختلف الحواس الجسمانية فی هذه الأمور ، فليس مـا يثبُـت مـنها للبعض ، يجب أن يثبُت للآخَر ، بل لا يبعُد أن تتَفاوَتَ فی[ف] الأجسـام ، فـيكون منها ما يُضعِفها نوعٌ من الحركة ، ومنها ما يُقَوّيها نوعٌ من الحركة ولا يُوهنها ، وإن كان يؤثّر فيها ، فيكون ثَمّ سبب يُجدِّد

نہیں کر پاتے ، مثلاً چیخ ساعت کو اور تیز روشنی بصارت کو بسا اوقات بیکار کر دیتی ہے یا اِن میں رکاوٹ ڈال دیتی ہے ، کہ اُن چیزوں کے بعد انسان مدھم آواز اور نگاہ کے سامنے موجود ہلکے پھلکے رنگ یا اُجالے وغیرہ کو نہیں دیکھ سن پاتا ، بلکہ حسِ ذائقہ میں بھی ایسا ہی ہے کہ جس نے بہت زیادہ مٹھاس کا مزہ لے لیا اُس کے بعد ہلکی پھلکی مٹھاس اُسے محسوس نہیں ہوتی

مگر قوتِ عقلیہ کا معاملہ اس کے برعکس ہے ، کہ معقولات میں غور و فکر کی مداومت قوتِ عقلیہ میں تکان نہیں پیدا کرتی ، اور ظاہر و روشن بدیہیات کا ادراک قوتِ عقلیہ کو خفی نظریات کے ادراک میں طاقت دیتا ہے، کمزور نہیں کرتا ، اور بعض اوقات جو قوتِ عقلیہ کو تھوڑی بہت تکان عارض آجاتی ہے وہ اِس وجہ سے کہ عقل قوتِ خیالی کو استعمال کرتی ،اور اُس سے مدد لیتی ہے ، جس کے نتیجے میں قوتِ خیالی کے آلہ کو ضعف لاحق ہو جاتا ہے ، لہٰذا وہ عقل کی خدمت گذاری نہیں کرنے پاتا

اعتراض:۔ یہ فلسفی دلیل بھی اُسی سابقہ طرز کی ہے ، اور اِس کا رد ہماری طرف سے یہ ہے کہ ـــ ’’کچھ بعید نہیں کہ جسمانی حواس ان جیسی باتوں [یعنی مداومتِ عمل سے تھک جانے ، یا قوی مدرکات کا ادراک کر لینے سے ست یا معطل ہو جانے] میں ایک جیسے نہیں ، بلکہ مختلف ہوں ، تو ایک جسمانی حاسے کے لیے جو بات ہے ، ضروری نہیں کہ دوسرے کے لیے بھی ہو ، بلکہ یہ بعید از عقل نہیں کہ ، اجسام میں ان حواس کے مابین تفاوت ہو ، چنانچہ بعض حواس کو ایک طرح کی جدوجہد ست و ضعیف کر دے ، اور بعض کو ست کی بجائے طاقتور کر دے ، اور ضعف و نقاہت کا اثر لائے تو بھی وہاں کوئی ایسا سبب ہو ، جو ان حواس کی قوت

ف ایک نسخے میں بغیر فی کے تتفاوت الاجسام ہے   **الطِراز** بالكسر النَمَط [ق] :الطريقة [ق] ، روش و دستور [غ]

Marfat.com

قوتها ، بحيث لا تُحَسُّ بالأثر فيها ۔

فكل هذا ممكن ، إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ، ليس يلزم أن يثبُت للكلّ

دليل ثامن : ۔قالوا أجزاء البَدَن كلُّها تضعُف قُواها بعد مُنْتَهَى النُّشُوْءِ ، والوُقوفِ عند الأربعين سَنَةً فما بعدها ، فيضعُف البَصَرُ والسَمْع وسائرُالقوى ، والقوة العقلية فى أكثر الأمور ، إنما تَقْوىٰ بعد الأيّام

ولا يلزَم على هذا تعذّر النظَر فى المعقولات عند حُلول المَرَض فى البَدَن ، وعند الخَرَف بسبب الشَيْخُوخة ، فإنه مهما بَانَ أنه يتقوّىٰ مع ضُعْف البدن فى بعض الأحوال ، فقد بَانَ قِوامُه بنفسه ، فتعطُّله عِنْد تعطل البدن ، لا يوجب كونه قائمًا بالبدن ، فإن استثناء ((عين التالى)) لا يُنتِج ، فإنا نقول :

کو بحال اور تر و تازہ کردے ، اس طرح کہ ان حواس میں نقاہت کا اثر کچھ محسوس نہ ہو

یہ سب کچھ ممکن ہے ، کیوں کہ ایک چیز کے لیے جو حکم ثابت ہے ، لازم نہیں کہ سب کے لیے ثابت ہو

آٹھویں فلسفی دلیل: ۔تمام اعضائے بدن کے قُویٰ ، جب اعضاء پروان کی آخری حد کو پہنچ جاتے ہیں اور چالیس برس یا اس سے زائد میں ان کی نشو ونما موقوف ہو جاتی ہے ، بتدریج کمزور ہوتے ہیں ، چنانچہ سماعت بصارت اور باقی قوتوں میں ضعف آجاتا ہے ، جب کہ قوتِ عقلیہ اکثر امور میں ان اَیّام کے بعد ہی قوی ہوتی ہے

اور اس دلیل پر یہ نقض کہ ــــ ''جسم میں مرض سرایت کرنے یا بڑھاپے سے خرابیٔ عقل لاحق ہونے پر معقولات میں غور و فکر کرنا دشوار ہو جاتا ہے'' ــــ وارد نہیں ہو سکتا ، اولاً تو اس لیے کہ جب یہ واضح ہو لیا کہ بعض احوال میں قوتِ عقلیہ ضعفِ بدن کے باوجود قوی ہوتی ہے ، تو یہ بھی واضح ہو لیا کہ قوتِ عقلیہ قائم بنفسہ ہے ، اب کسی وقت جب کہ بدن معطل ہو اور قوتِ عقلیہ میں بھی تعطل آجائے ، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قوتِ عقلیہ کا قیام بدن سے ہے اور وہ قائم بنفسہ نہیں ہے ، کیوں کہ عینِ تالی کا استثناء غیر منتج ہے ، چنانچہ ہم کہیں گے

حَسَسْتُ(ن) الشيءَ اَحُسُّهُ حَسًّا بِمَعْنىٰ :اَحْسَسْتُهُ بِمَعْنىٰ عَلِمْتُهُ وعَرَفْتُهُ وشَعَرْتُ بِهِ [ق ت ۲۴۲ ج ۸] : جاننا ، محسوس کرنا

نَشْءٌ نُشُوْءٌ بفتحتین : گوالیدن [ص] : نشو ونما پانا ، نَشَاْتُ (ف) فِيْ بَنِىْ فُلَانٍ نَشأً نُشُوْءً شَبَبْتُ فِيْهِمْ [ت ۲۶۴ ج ۱] : میں فلاں خاندان میں پلا بڑھا اور جوانی کو پہنچا **تعذّر** : دشوار شدن کار ، تَعَذَّرَ عَلَيْهِ هٰذا [ص] **الخَرَف** :فَسَادُ العقلِ [ت ۱۶۳ ج ۱۲] خَرِفَ (س ن ك) الرَجُلُ :فَسَدَ عَقْلُهُ مِنَ الكِبَرِ فهو خَرِفٌ [ق ت ۱۶۲ ج ۱۲] **الضَعْفُ** بالفتح و يُضَمُّ ، والضَمُّ اقوىٰ ضِدُّ القوة [ق ت] : کمزوری ناتوانی ۔ ضَعُفَ (ك ن) ضَعْفًا ضُعْفًا ــــ ایک نسخے میں الأيام کی بجائے ذلك ہے

Marfat.com

إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيُضعِفها ضُعْفُ البدن بكل حال ، والتالى محال ، فالمقدم محال ، وإذا قلنا التالى موجودفى بعض الأحوال ، فلا يلزَم أن يكون المقدم موجودًا ۔

ثم السبب فيه ، أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يَعُقْها عائق ، ولم يَشْغَلْها شاغل ، فإن للنفس فعلين : ۔

(ا) فعلًا بالقِياس إلى البدن ، وهو السياسة له ، وتدبيره ۔

(ب) وفعلًا بالقِياس الى مَبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات ۔

وهما متمانعان متعاندان ، فمهما إشتغل بأحدهما ، انصرف عن الآخر ، وتعذّر عليه الجمع بين الأمرين ۔

وشواغله من جهة البدن ، الإحساسُ ، والتخيلُ ، والشَهَوات ، والغَضَب ، والخوفُ ، والغَمّ و

اگر قوتِ عقلیہ بدن سے قائم ہو تو بدن کا ضعف اس میں بہرحال ضعف لائے گا ، اور تالی محال ہے تو مقدم بھی محال ہوا اور جب ہم کہیں گے کہ تالی بعض حالات میں موجود ہے [یعنی کبھی ضعفِ بدن قوتِ عقلیہ میں ضعف لاتا ہے] تو اس سے یہ نتیجہ کہ مقدم موجود ہو [یعنی قوتِ عقلیہ قائم بالبدن ہو] لازم نہیں

ثانیًا ہم بتائے دیتے ہیں کہ اِس دشواری یا تعطّل کا سبب کیا ہے؟.....سبب یہ ہے کہ نفس کا ایک فعل ہے خود اپنی ذات کے اعتبار سے ، جب کہ کوئی مصروفیت کوئی مشغولیت اُسے اس فعل سے باز رکھنے والی نہ ہو ، کیوں کہ نفس کے دو مختلف فعل ہیں

① ایک تو بدن کے اعتبار سے ، یعنی بدن کی تدبیر بدن کی سیاست بدن کا نظام چلانا

② اور دوسرا اپنے مبادی کے نیز اپنی ذات کے اعتبار سے ، اور وہ ہے معقولات کا ادراک ۔

یہ دونوں فعل باہم مخالف اور ایک دوسرے کے مزاحم ہیں ، لہٰذا نفس جب اِن میں سے ایک کے ساتھ مشغول ہوتا ہے دوسرے سے روگرداں رہتا ہے ، دونوں کو جمع کرنا نفس پر دشوار ہے

نفس کو ادراکِ معقولات سے باز رکھنے والی چیزیں جو بدن کی طرف سے آتی ہیں ، وہ ہیں محسوسات کا احساس، تخیل، خواہشات، غصہ، خوف، غم والم ــــ چنانچہ جب تم کوئی عقلی بات سوچنے لگتے ہو ، تو یہ سب دوسری چیزیں تم پر بند ہو جاتی ہیں

العَوْقُ :الحَبْسُ والصَّرْفُ ، عَاقَهُ (ن) من كذا :حَبَسَهُ وصَرَفَهُ [ق ت] : کسی امر سے روکنا، پھیرنا **العَوْقُ** :التَّبْيِيط [تثبیط مشغول کردن ۔ص] عَاقَهُ (ن) عَنِ الْوَجْهِ الَّذى ارَادَهُ عائقٌ [ق ت] : جوصورت اس نے چاہی تھی اُس سے ایک باز رکھنے والے نے اُسے باز رکھا ۔ عَاقَهُ (ن) عن الشىء عَوْقًا:مَنَعَهُ منه و شَغَلَهُ عنه فهو عائقٌ [م] **تعانَدَ الخَصْمانِ** [ت ۱۳۳ ج۵] :تَجادَلَا : دو فریق کا آپس میں جھگڑنا

Marfat.com

الـوَجْعُ ، فإذا أخذتَ تُفكِّرَ في معقول ، تعطلتْ عليك كل هذه الأشياء الأُخر ، بل مجرد الحِس قد يمنَع مـن إدراك العقل ونظَرِه ، من غير أن يُصيب آلةَ العقل شيءٌ ، أو يُصيب ذاتَها آفةٌ ، والسبب في كل ذلك إشتغالُ النفس بفعل عن فعل ، ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع ، والمرَض والخوف ، فإنه أيضًا مَرَض في الدماغ .... وكيف يُستبعد التمانُع في إختلاف جِهَتَيْ فعل النفس ؟ وتعدُّدُ الجهة الواحدة ، قد يوجب التمانع ، فإن الفَرَقَ يُذهِل عن الوَجْع ، والشهوةَ عن الغَضَب ، والنظرَ في معقول عن معقول آخر ـ

وآيَةُ أن الـمَـرَض الـحـالّ فـي البـدن ، ليس يتعرّض لمحل العلوم ، أنه إذا عاد صحيحًا ، لم يَفتقِر إلى تعلّم العلوم من رأس،بل تَعُود هيئةُ نفسه كما كانت ،وتعود تلك العلوم كما كانت بعينها ، من غير استئناف تعلّم

، بلکہ خالی احساس کبھی عقل کے فکر وادراک کی راہ میں رکاوٹ بن جاتا ہے ، جب کہ نہ آلۂ عقل کو کوئی تکلیف پہنچی ہوتی ہے نہ ذاتِ عقل کو کوئی مصیبت ـــــ ان تمام واردات میں سبب یہ ہے کہ نفس ایک فعل میں مشغول ہو کر دوسرے فعل سے روگرداں ہو جاتا ہے ، ولہذا درد بیماری اور خوف کے وقت عقل کی نظر بے کار ہو جاتی ہے کہ خوف بھی ایک دماغی مرض ہے

اور فعلِ نفس کی دو مختلف جہتوں میں باہمی مزاحمت بعید از عقل کیونکر شمار ہوگی؟ ، جب کہ ایک جہت کے کئی فعل ہونے سے کبھی اُن کے آپس میں مزاحمت لازما پیدا ہو جاتی ہے ، چنانچہ دہشت درد کا احساس ختم کر دیتی ہے ، خواہش غصے کو دبا دیتی ہے ، اور ایک نظری معاملے میں غور دوسرے نظری معاملے سے ذہول پیدا کر دیتا ہے

اور اس بات کی علامت کہ ـــــ ''مرض جو بدن میں سرایت کرتا ہے محلِ علم سے تعرض نہیں کرتا'' ـــــ یہ ہے کہ جب آدمی بیمار سے شفایاب ہوتا ہے تو از سرِ نو تحصیلِ علوم کی اُسے حاجت نہیں ہوتی ، بلکہ اُس کے نفس کی حالت جیسی پہلے تھی پھر ہو جاتی ہے ، اور وہ علوم بھی پھر سے سیکھے بغیر سابقہ حالت پر ہو جاتے ہیں

اعتراض:۔ قوائے انسانی میں اتار چڑھاؤ کے بے شمار اسباب ہیں ، چنانچہ **الفِكْر** بالكسر ويُفتح إعْمالُ النَظَرِ في الشيءِ- **فكَرَ**(ن) فيه وفكّرَ وتفكّرَ[ق]:تأمّلَ [ت] **إستَبْعَد** الشيءَ :عَدَّهُ بَعِيدًا [ق] : دور شمردن[ص]: بعید سمجھنا **فَرَقٌ** بالتحريك (س) ترسيدن[ص] **أذْهَلَهُ** عنه [ت] : اُسے اُس سے غافل کر دیا ، اُسے وہ بات بھلا دی **آيَة** :نشان ـ اصله أوَيَة [ص ۵۴۳] **النَقصُ والنُقْصَان** بالضم (ن) :ذَهَابُ شيءٍ مِن الشيءِ بَعْدَ تَمَامِهِ [ت]: گھٹنا ـــــ ما سے مراد ہیئتِ نفس ، توما کانت حالت سابقہ ہوئی ، اور هَيئةُ نفسه حالتِ موجودہ ، کَمَا ظرف مستقر خبر ہے تعودُ کی ـ یعنی نفس کی موجودہ حالت سابقہ حالت جیسی ہو جاتی ہے

Marfat.com

والاعتراض أن نقول :نُقصان القُوىٰ وزِيادتها ، لها أسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوىٰ بعض القوىٰ ، في إبتداء العُمُر ، وبعضها في الوَسط ، وبعضها في الآخر ، وأمر العقل أيضًا كذلك،فلا يبقىٰ إلاأن يُدّعىٰ الغالب

ولا بعد أن يختلف الشمّ والبَصَر ، في أن الشمّ يقوىٰ بعد الأربعين ، والبصر يضعُف ، وإن تساويا في كونهما حالّين في الجسم ، كما تتفاوتُ هذه القوىٰ في الحَيوانات ، فيقوى الشمُّ في بعضها ، والسمْعُ في بضعها ، والبَصَرُ في بعضها لاختلاف في أمزِجتها لا يمكن الوُقوف على ضَبْطه ـ

فلا يبعُد أن يكون مزاج الآلات أيضًا يختلف ، في حق الأشخاص ، وفي حق الأحوال ، ويكونَ أحدُ الأسباب في سَبْق الضَعف إلى البصر ، دون العقل أنّ البصر أقْدَمُ ، فإنه مُبصِر في أول فطرته ، ولا يتمُّ عقله إلا بعد خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً ، أو زِيادةٍ ، على ما يُشاهَد اختلاف الناس فيه ، حتى قيل :إن الشَيْب إلى شَعْر الرأس ، أسبق منه الى شَعْر اللِحْية ، لأن شَعْر الرأس أقدم .... فهذه الأسباب إن خاضَ الخائضُ فيها ،

بعض قوتیں آغازِ عمر میں شباب پر آجاتی ہیں ، بعض درمیانی عمر میں ، اور بعض آخرِ عمر میں ــــــ عقل کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے ، کہ آخرِ عمر میں شباب پر آتی ہے تو فلسفیوں کے لیے صرف یہ رہ جاتا ہے کہ غالبِ ظن کا دعویٰ کریں [یقین کا دعویٰ کیسے کر رہے ہیں]

نیز قوتِ شامہ اور قوتِ باصرہ میں یہ اختلاف کچھ بعید نہیں ، کہ شامہ چالیس سال کے بعد قوی اور باصرہ ضعیف ہو ، گو کہ جسم میں حال ہونے میں دونوں برابر ہیں ــــ جیسا کہ حیوانات میں یہ قُویٰ متفاوت ہوتے ہیں ، چنانچہ بعض میں سونگھنے کی قوت تیز ہوتی ہے ، بعض میں سننے کی ، اور بعض میں دیکھنے کی ــــــ اس تفاوت کا سبب ان کے مزاجوں کا وہ گوناگوں اختلاف ہے جس کی وسعت کا احاطہ کر لینا عقلِ انسانی کے بس کی بات نہیں

لہذا کچھ بعید نہیں کہ ــــ ''آلہائے ادراک کا مزاج بھی اشخاص واحوال کے اعتبار سے مختلف ہو [اور اس وجہ سے شامہ وباصرہ میں وہ اختلاف رونما ہو کہ ، شامہ چالیس سال کے بعد بڑھ جائے اور باصرہ گھٹ جائے] نیز بینائی جو عقل سے پہلے کمزور ہو جاتی ہے اس کا ایک سبب یہ ہو کہ بینائی پہلے سے ہوتی ہے'' ــــ چنانچہ بچہ کے اندر آغازِ خلقت ہی میں دیکھنے کی قوت موجود ہوتی ہے ، جب کہ اس کی عقل پندرہ سال یا اس کے بھی کچھ اور بعد ہی کامل ہوتی ہے ، جیسا کہ بچوں کے اندر اس بارے میں تفاوت دیکھنے میں آتا ہے ، حتی کہ کہا گیا ہے کہ سفیدی سر کے بالوں میں داڑھی سے پہلے آجاتی ہے ، کیوں کہ سر کے بال پہلے اُگتے ہیں

یہ وہ اسباب ہیں کہ غور کرنے والا اگر ان میں غور کرے ، اور اِن اسباب ومسبّبات کو اِس حقیقت کے کہ

Marfat.com

ولَمْ يَرُدَّ هذه الأمورَ إلى مَجارِى العادات ، فلا يمكن أن يَبْنِيَ عليها علمًا موثوقًا به ، لأن جهات الاحتمال فيما تَزيد به القُوىٰ أو تضعُف ، لا تنحصر ، فلا يُورِث شيءٌ من ذلك يقينًا ۔

دليل تاسع :۔كيف يكون الإنسان عبارةً عن الجسم مع عوارضه ؟!وهذه الأجسام لا تَزال تنحلّ ، والغِذاء يَسُدُّ مَسَدَّ مَا يَنْحلُّ ، حتى إذا رأيناصَبِيًّا انفصل من أُمِّه ، يَمْرُضُ مِرارًا ثم يَذْبُل ، ثم يَسْمَن ويَنْمُو ، فيُمْكِنُنا أن نقول :لم يبقَ فيه بعدالأبعين شيءٌ من الأجزاء التى كانت موجودةً عند الانفصال ، بل كان أول وجوده من أجزاء المنىّ فقط ، ولم يبقَ فيه شيء من أجزاء المنىّ ، بل انحلّ كلُّ ذلك وتبَدَّلَ بغيره ، فيكون هذا الجسم غيرَ ذلك الجسم ، ونقول :هذا الإنسان ، هو عينُ ذلك الإنسان ، حتى إنه يبقىٰ معه علومٌ مِنْ أوّلِ صِباه ، ويكون قد تبَدَّلَ جميعُ أجسامه ، فدلّ أن للنفس وجودًا سِوى البدن ، وأن البدن آلته ۔

الاعتراض : أن هذا يَنتقِض بالبَهيمة والشَجَرة ، إذا قِيْسَتْ حالُ كِبَرهما بحال الصِغَر ، فإنه يقال

''عادتِ الٰہیہ جلّ وَعَلا یہاں اِسی طرح اور وہاں اُسی طرح جاری ہے'' ــــ سپرد نہ کرے ، تو اِن اسباب پر علمِ یقینی کا دارومدار رکھنا اُس کے لیے ممکن نہیں ہوگا ، کیوں کہ جن اسباب سے قُوی میں عروج وزوال ہوتا ہے ، اُن اسباب میں بے شمار سمتوں سے شاید لگا ہوا ہے ، تو کوئی سبب ایسا نہیں جس سے یقین حاصل ہو

نویں فلسفی دلیل:۔انسان جسم مع عوارض کا نام کیسے ہوگا؟ ...حالانکہ یہ اجسام تحلیل ہوتے رہتے ہیں اور غذا تحلیل شدہ اجزاء کی جگہ لیتی رہتی ہے ، حتیٰ کہ بچے کو جب ہم دیکھیں جو اپنی ماں کے شکم سے جدا ہوا ، کہ بار ہا بیمار پڑتا ہے پھر دبلا ہو جاتا ہے پھر موٹا ہوتا اور نشو ونما پانے لگتا ہے ، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو اجزاء شکمِ مادر سے جدا ہوتے وقت بچے میں تھے ، چالیس سال کے بعد اُن میں سے کوئی جزء باقی نہ رہا ، بلکہ اُس کا ابتدائے وجود صرف اجزائے منی سے تھا ، اور اُس میں اجزائے منی میں سے کچھ بھی باقی نہ رہا ، بلکہ سب تحلیل اور دوسرے اجزاء میں تبدیل ہو گیا ، تو یہ جسم وہ جسم نہیں ، دوسرا ہے ـ حالانکہ ہم کہتے ہیں یہ انسان بعینہٖ وہی انسان ہے ، حتیٰ کہ علوم اس کے ساتھ اس کے شروع بچپن سے [لے کر بڑے ہونے تک] باقی و برقرار رہتے ہیں ، جب کہ تمام اجزائے بدن بدل چکے ہوتے ہیں ، تو یہ دلیل ہے کہ نفس کا بدن سے وراء وجود ہے اور بدن نفس کا محض آلہ وہتھیار ہے

اعتراض:۔ یہ دلیل جانوروں اور درختوں سے ـ جب کہ ان کی کبرسنی کی حالت کو ، صغرسنی کی حالت کے آئینے میں دیکھا ،

Marfat.com

إنّ هذا هو ذاك بعينه ، كما يقال فى الإنسان ، وليس يَدُلُّ ذلك ، على أن له وجودًا غيرَ الجسم ـ

وما ذُكِر فى العلم يبطُل بحفظ الصور المتخيَّلة ، فإنها تبقىٰ فى الصِبْيان إلى الكِبَر ، وإن تبدّلَ سائرُ أجزاء الدماغ............ فإن زعَموا أنه لم يتبدل سائر أجزاء الدّماغ

فكذا سائر أجزاء القلب ـ وهما البدن ، فكيف يُتصور أن يتبدل الجميع ؟! بل نقول : الإنسان وإن عَاشَ مِائَةَ سَنَةٍ مَثَلًا، فلا بدأن يكون قدبَقِيَ فيه أجزاء من النطفة، فأما أن تُمحىٰ عنه فلا،فهو ذلك الإنسان باعتبار ما بَقِيَ كمأنه يقال:هذاذاك الشَجَرُ ، وهذاذاك الفَرَسُ ، ويكون بَقاء المنيّ مع كثرة التحلّل والتبدل ـ

مثاله ما إذا صُبَّ فى مَوضِع رِطْلٌ من الماء ، ثم صُبَّ عليه رطل آخر ، حتى إختلط به ، ثم أُخِذ منه رِطْلٌ

اورحالتِ کبرسنی کا حالتِ صغرسنی سے موازنہ کیا جائے ـــــ ٹوٹ جاتی ہے ، کیونکہ جانور اور درخت کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ ـــــ ''یہ بعینہ وہی ہے'' ـــــ جیسے انسان کے بارے میں یہی کہا جاتا ہے ، اور پھر یہ اطلاق تمہارے نزدیک اس پر دلیل نہیں کہ جانور یا درخت کا جسم سے سوا کوئی وجود ہے [کیوں کہ فلسفی جانوروں کے لیے تو روح قائم بنفسہ مانتے نہیں ، بلکہ جانوروں کی روح کو اُن کے جسم میں منطبع کہتے ہیں]

اورعلم کے باقی رہنے سے جو فلسفی نے استدلال کیا [کہ علم باقی رہتا ہے تو اُس کا محل بھی باقی رہنے والا اور نہ بدلنے والا ہونا چاہئے ، اور وہ نفس ہے جو بدلتا نہیں ، نہ کہ جسم ، کہ جسم بدل جاتا ہے] یہ استدلال صُوَرِ متخَیَّلہ کی محفوظی سے باطل ہوجاتا ہے ، کہ صورِ متخَیّلہ عـنـد الفلسفی بچوں میں بڑے ہونے تک برقرار رہتی ہیں ، اگرچہ دماغ کے سارے اجزاء بدل چکے ہوتے ہیں

اب اگر فلسفی ظنًّا کہیں کہ ـــ ''دماغ کے سارے اجزاء نہیں بدل جاتے'' ـــ

تو یہی استثنائی حالت قلب کی بھی مان لیں [کہ قلب کے بھی سارے اجزاء نہیں بدلتے] دونوں ہی جزوِ بدن ہیں ، تو سارے اجزاء بھلا کیسے بدل سکتے ہیں؟

بلکہ ہم کہیں گے ، انسان کو سو سال مثلاً زندہ رہے تو بھی نطفے کے کچھ اجزاء ضرور اُس میں باقی رہیں گے ، سارے اجزائے نطفہ انسان سے ختم نہیں کردیئے جاتے ، تو اُنہی مَا بَقِیَ اجزاء کے اعتبار سے وہ وہی پہلے والا انسان ہے ، جیسے یہ کہتے ہیں کہ ، یہ وہی درخت ہے یہ وہی گھوڑا ہے ، اور بہ کثرت گھلنے بدلنے کے باوجود اجزائے منویہ انسان میں باقی رہتے ہیں

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی ظرف میں ایک رطل پانی ڈالا جائے ، پھر اُس پر ایک اور رطل ڈال دیا جائے حتیٰ کہ

صِبًا بالكسر والقصر: کودکی[ص]: بچپن مَحَاهُ يَمْحُوْهُ ويَمْحَاهُ (ن ف) مَحْوًا :أَذْهَبَ أثَرَهٗ فَمَحا لازمٌ و متعدٍّ [ق ت] : مٹانا، مٹنا

Marfat.com

، ثم صُبَّ عليه رِطْلٌ آخر ، ثم أخذ منه رطل ، ثم لا يَزال يُفعَل ذلك أَلْفَ مَرّةٍ ، فنحن فى المَرّة الأخيرة ، نحكُم بأن شيئًا من الماء الأول باقٍ، وأنه مَامِنْ رطلٍ يُؤخَذ منه ، إلا فيه شيء من ذلك الماء الأول ، أنه كان موجودًا فى الكَرّة الثانية ، والثالثة مَرْتبَةٌ قريبة من الثانية ، والرابعة قريبة من الثالثة ، وهكذا إلى الأخير۔

وهذا على أصلهم أَلْزَمُ ، حيثُ جوّزوا انقسام الأجسام ، إلى غير نهاية ، فانصباب الغذاء فى البدن ، وإنحلالُ أجزاء البدن ، يُضاهِي صَبَّ الماءِ فى هذا الإناء ، واغترافَهُ منه ۔

دليل عاشر:۔ قالوا :القوة العقلية تدرك الكلّيّاتِ العامّةَ العقلية التى يسمّيها المتكلمون أحوالًا ، فتدرك الإنسان المطلق ، عند مشاهدة الحِسّ ، لِشَخْصِ إنسان معيّن ، وهو غير الشخص المُشاهَد ، فإن المشاهد فى مكان مخصوص ، ولون مخصوص ، ومقدار مخصوص ، و وَضْع مخصوص ، والإنسانُ المعقول المطلق ، مجرد عن هذه الأمور، بل يد خُل فيه ، كلّ ما ينطبق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على

دونوں مل جائیں ، پھر اُس میں سے ایک رطل پانی نکال لیا جائے ، پھر ایک دوسرا رطل اس پر انڈیل دیا جائے ، پھر اُس میں سے ایک رطل لے لیا جائے ، اسی طرح ہزار مرتبہ کیا جائے ، تو آخری مرتبہ ہماری عقل یہی فیصلہ کرے گی کہ

___ ''پہلے رطل کے پانی میں سے کچھ نہ کچھ ضرور باقی ہے ، اور جتنے بھی رطل نکالے جائیں سب میں اُس پہلے والے پانی کا کچھ نہ کچھ حصہ موجود ہوگا ، کیوں کہ وہ پہلا پانی دوسری بار کے پانی میں موجود تھا ، اور بارِسوم بارِدوم سے قریب کا مرتبہ ہے ، اور بارِ چہارم بارِسوم سے قریب ہے ، یونہی تا آخر''۔

یہ فیصلہ فلسفی اصول پر تو اور بڑھ چڑھ کر لازم ہے ، اس لیے کہ فلسفی لوگ جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن مانے ہوئے ہیں ، توغذا کا بدن میں اترنا اور اجزائے بدن کا تحلیل ہونا ، یہ برتن میں پانی ڈالنے اور پھر اُس سے چلّو چلّو نکالنے کے مترادف ہے

دسویں فلسفی دلیل:۔ قوتِ عقلی کلیاتِ عامہ عقلیہ کا ، جنہیں متکلمین احوال کہتے ہیں ، ادراک کرتی ہے ، چنانچہ جب حاسۂ بصر ایک معین انسان کے قالب کا مشاہدہ کرتا ہے تو قوتِ عقلی ''انسانِ مطلق'' کا ادراک کرتی ہے ، اور انسانِ مطلق قالبِ مُشاہَد کا غیر ہے ، کیوں کہ جو مشاہدے میں آیا وہ ایک مخصوص مکان میں ہے مخصوص رنگ مخصوص مقدار اور مخصوص وضع پر ہے ، جب کہ عقل میں آیا انسانِ مطلق اِن چیزوں سے مجرد ہے ، بلکہ اُس انسانِ مطلق میں

ضَاهَاهُ وضَاهَأَهُ :شَاكَلَهُ [ق ت] ، شَابَهَهُ [م] :ہم شکل ہونا، مانند ہونا اِغْتَرَفَ الماءَ ومنه :اَخَذَهُ بِيَدِهِ [ق ت] ، بہ مشت آب برگرفتن [ص] : چلو میں پانی لینا

Marfat.com

لونِ المشاهد و قَدْره و وضعه، ومكانه، بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخُل فيه، بل لو عُدِم الإنسان، تبقىٰ حقيقة الإنسان في العقل مجردةً عن هذه الخواصّ، وهكذا كل شيء شاهَده الحِسُّ مُشَخَّصًا، فيحصُل منه للعقل، حقيقة ذلك الشخص كليًا مجردًا عن الموادّ والأوضاع حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي، كالجسمية للشَجَر والحَيَوان، والحَيَوانيةِ للإنسان، وإلى ما هو عَرَضي له كالبَياض والطُول للإنسان والشجر، ويُحْكَم بكونه ذاتيًا وعَرَضيًّا على جنس الإنسانِ والشجر وكُلِّ ما يُدرَك، لا على الشَخْص المُشاهَد

فدلّ على أن الكلي المجرد عن القرائن المحسوسة، معقول عنده، وثابت في عقله۔

وذلك الكلي المعقول، لا إشارة فيه، ولا وضع له، ولا مقدار، فإما أن يكون تجرُّده عن الوضع والمادة، بالإضافة إلى المأخوذ منه، وهو محال، فإن المأخوذ منه، ذو وَضْعٍ و أَيْنٍ و مِقْدار، وإما أن يكون

ہر اُس فرد کی سمائی ہے جس پر نامِ انسان منطبق ہو ، گو اُس کا رنگ اُس کی مقدار اُس کی وضع اُس کا مکان اِس مشاہدہ شدہ قالب کے رنگ و مقدار و وضع و مکان کے برخلاف ہو ، بلکہ جس انسان کا وجود مستقبل میں ہو سکتا ہے وہ بھی اُس انسانِ مطلق میں داخل ہے ، بلکہ انسان اگر صفحۂ ہستی سے ختم ہو جائے تو بھی انسان کی حقیقت اِن خواص سے مجرد عقل میں باقی رہے گی

یہی حال ہر اُس چیز کا ہے حاسۂ بصر جس کو تشخص کے ساتھ مشاہدہ کرتا ہے ، کہ اُس سے اُس شخص کی حقیقت کلی ہو کر یعنی وضع و مادہ سے مجرد ہو کر عقل کو حاصل ہوتی ہے ـــــ حتیٰ کہ شی کے اوصاف کی دو قسمیں ہوئیں ① **اول** وصفِ ذاتی ، جیسے شجر اور حیوان کے لیے جسمیت ، اور انسان کے لیے حیوانیت۔

② **دوم** وصفِ عرضی ، جیسے انسان اور شجر کے لیے سفیدی اور لمبائی ـــــ یہ اوصاف کے ذاتی اور عرضی ہونے کا حکم ، انسان شجر اور ہر ادراک کردہ شی کی جنس یعنی حقیقت کلی ہی پر لگایا جاتا ہے ، شخصِ مُشاہَد پر نہیں

اِس سے معلوم ہوا کہ کلیِ مجرد از قرائنِ محسوسہ انسان کو معلوم ہے اور انسان اُسے سمجھتا ہے ، اور وہ عقلِ انسانی میں ہوتی ہے اور اُس کلیِ معقول و معلوم کی طرف نہ تو اشارۂ حسیہ کیا جا سکتا ہے ، اور نہ ہی اُس کی کوئی وضع اور کوئی مقدار ہے ، تو اُس کلی کا وضع و مادہ سے مجرد ہونا ـــــ یا تو ماخذ [یعنی شخص و قالب] کے اعتبار سے ہوگا ، حالانکہ یہ ہو نہیں سکتا ، کیوں کہ ماخذ تو وضع و این و مقدار رکھتا ہے ـ یا آخذ کے اعتبار سے ہوگا ، اور آخذ ہے نفسِ عاقلہ ، تو چاہیے کہ نفس کی نہ وضع ہو نہ مقدار نہ اُس

Marfat.com

بالإضافة إلى الآخِذ ، وهو النفس العاقلة ، فينبغي ألا يكون للنفس وضع ، ولا إليه إشارة ، ولا له مقدار ، وإلا لو ثبت له ذلك ، لَثَبَتَ للذى حَلَّ فيه ۔

الاعتراض : أن المعنى الكلي الذى وَضَعْتُمُوْهُ حالًّافى العقل ، غيرُ مُسلَّم ، بل لا يَحِلُّ فى العقل إلا مايَحِلّ فى الحِسّ ، ولكن يحُلّ فى الحِسّ مجموعًا ، ولا يَقْدِر الحس على تفصيله ، والعقل يقدِر على تفصيله ۔

ثم إذا فُصِل ، كان المفصَّل المفرد عن القرائن ، فى العقل ، فى كونه جزئيًا كالمقرون بقرائنه ، إلا أن الثابت فى العقل ، يُناسِب المعقولَ وأمثالَه ، مناسبة واحدة ، فيقال :إنه كلى على هذا المعنى ، وهو أن فى العقل صورةَ المعقول المفرد الذى أدركه الحس أولاً ، ونسبة تلك الصورة إلى سائر آحاد ذلك الجنس ، نسبةٌ واحدة ، فإنه لو رأى إنساناً آخر ، لم تحدُث له هيئة أخرىٰ ،كما إذا رَأىٰ فَرَسًا بعد إنسان ، فإنه يحدُث فيه صورتان مختلفتان ۔

کی طرف اشارۂ حِسّیہ ہو سکے ، ورنہ یہ چیزیں اگر نفس کے لیے ہوئیں تو جو نفس میں حال ہے [یعنی کلی] اُس کے لیے بھی ہوں گی

اعتراض:۔ وہ معنیٰ کلی ہی جسے تم اپنی اصطلاح سے عقل میں حال مانتے ہو ہمیں تسلیم نہیں ، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ عقل میں وہی کچھ حلول کرتا ہے جو حس میں حلول کرتا ہے ، ہاں فرق یہ ہے کہ حس میں کوئی بھی شی مجموعی طور پر حلول کرتی ہے ، اور حس کو اُس شیٔ کی تفصیل پر قدرت نہیں ہوتی ، جبکہ عقل تفصیل پر قادر ہوتی ہے

پھر جب اس شیٔ کی تفصیل کی جاتی ہے تو مفصَّل جو عقل میں قرائن سے خالی اور الگ تھلگ ہے ، اُسی طرح جزئی ہے جس طرح مقرون بہ قرائن شیٔ جزئی ہے ، ہاں دونوں میں اتنا فرق ہے کہ عقل میں جو جزئی ہے وہ اُس معلوم اور معلوم کے نظائر وامثال سب سے یکساں نسبت رکھتی اور یکساں میل کھاتی ہے ، تو اِس معنیٰ کر اُس ثابت فی العقل کو کلی کہہ دیا جاتا ہے

یعنی عقل میں ایک معقول و معلومِ خالی از قرائن کی ، جس کا حس نے اوّلاً ادراک کیا تھا ، صورت ہے ، اور اُس صورت کی ...... اُس جنس وحقیقت کے تمام افراد کے ساتھ یکساں نسبت ہے

چنانچہ واقعہ ہے کہ انسان دوسرے انسان کو دیکھتا ہے تو اُس کے ذہن میں کوئی دوسری صورت پیدا نہیں ہوتی ، جس طرح انسان کے بعد گھوڑا دیکھنے پر ہوتا ہے ، کہ اُس کے ذہن میں دو مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں

ایسا واقعہ کبھی صرف حس میں بھی عارض آجاتا ہے ، چنانچہ آدمی نے پانی دیکھا تو اُس کے خیال میں ایک صورت آئی

Marfat.com

ومثلُ هذا قد يَعرِض في مجرد الحس ، فإن من رأى الماء حصَل في خَياله صورة ، فلو رأى الدّمَ بعده ، حصَلت صورة أخرىٰ ، فلو رأى ماء آخر ، لم تحدُث صورة أخرىٰ ، بل الصورة التي انطبعت في خَياله من الماء ، مثال لكل واحد من آحاد المِياه ، فقد يُظَنّ أنه كلي بهذا المعنىٰ ، فكذلك إذا رأى اليد مثلًا حصَل في الخيال وفي العقل ، وَضْعُ أجزائها ، بعضِها مع بعض ، وهو انبساط الكَف ، وإنقسامُ الأصابع عليه ، وإنتهاءُ الأصابع على الأظفار ، ويحصُل مع ذلك صِغَرُه و كِبَره ، ولونه ، فإن رأى يدًا أخرى تماثلها في كل شيء ، لم تتجدد له صورة أخرىٰ ، بل لا تؤثّر المشاهدة الثانية ، في إحداث شيء جديد في الخَيال ، كما إذا رأى الماء بعد الماء في إناء واحد ، على قَدْر واحد ، وقد يَرىٰ يدًا أخرى تخالفها في اللّوْن والقَدْر ، فيحدُث له لون آخر وقَدْرٌ آخر ، ولا تحدُث له صورة جديدة لليد ، فإن اليد الصغيرة السوداء ، تُشارِك اليدَ الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء ، وتُخالِفها في اللون والقدر ، فما تُساوِي فيه الأولى لا تتجدّد له صورتُه ، إذ تلك الصورة ، هي هذه الصورة بعينها ، وما تخالفها تتجدّد صورته

، پھراس کے بعد خون دیکھا تو ایک دوسری صورت آئی ، اب دوسرا پانی دیکھا تو نئی صورت پیدا نہیں ہوتی ، بلکہ وہی صورت جو پانی کی اُس خیال میں چھپی تھی ، پانی کے ہر ہر فرد کے لیے مثال ہوتی ہے ، تو اِس وجہ سے اُس صورت پر کبھی کلی ہونے کا گمان ہوتا ہے

اِسی طرح آدمی جب مثال کے طور پر کوئی ہاتھ دیکھتا ہے ، تو ہاتھ کے اجزاء میں ایک کی دوسرے کے ساتھ وضع ونسبت اُس کے خیال میں اور اُس کی عقل میں آتی ہے ، یعنی ہتھیلی کا پھیلاؤ اُس پر انگلیوں کا ڈالیوں کی طرح جماؤ اور ناخنوں پر انگلیوں کا اختتام ، ساتھ ہی ہاتھ کا چھوٹا بڑا ہونا اوراس کا رنگ یہ بھی خیال میں آتے ہیں —— اب اگر دوسرا ہاتھ دیکھے جو ہر بات میں پہلے کے جیسا ہو تو اُس کے خیال میں کوئی اور نئی صورت نہیں آئے گی ، بلکہ یہ دوسرا مشاہدہ خیال کے اندر کوئی نئی شی پیدا کرنے میں مؤثر نہیں ہوتا ، جیسے جب ایک ہی برتن میں ایک کے بعد دوسرا پانی اُسی مقدار میں دیکھے تو وہ کوئی نئی صورت پیدا نہیں کرتا

اور کبھی ایسا دوسرا ہاتھ دیکھتا ہے جو رنگ ومقدار میں پہلے سے مختلف ہوتا ہے ، تو آدمی کے خیال میں رنگِ دیگر ومقدارِ دیگر کی صورت نو پید ہوتی ہے ، مگر ہاتھ کی کوئی نئی صورت پیدا نہیں ہوتی ، کیوں کہ چھوٹا سیاہ فام ہاتھ بڑے سفید فام ہاتھ کا

Marfat.com

فهـذا معنى الكلّي في العقل والحِسّ جميعًا ، فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحَيَوان ، فلا يَستفِيـد مـن الشَجَـرِ صورةً جديدة في الجسمية ، كما في المثال في إدراك صورة المُبائِنَين ، في وقتين ، وكذا في كل متشابهين ، وهذا لا يُؤذِن بثبوت كلّيّ لا وضع له أصلًا ـ

عـلـى أن الـعـقل قد يحكُم بثبوت شيء لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، كحُكْمه بوجود صانِع العالَم ، ولـكـن مـن أين أن ذلك لا يتصور قيامه بجسم ؟ وفي هذا القسم يكون المنتزَع عن المادة هو المعقول في نفسه ، دون العقل والعاقل ، فأما في المأخوذ من المواد ، فوجهه ما ذكرناه

وضعِ اجزاء میں شریک ، اور رنگ و مقدار میں مخالف ہوتا ہے ، تو جس بات میں پہلے کے مساوی ہے اُس کی نئی صورت نہیں آتی ، کیوں کہ اُس کی صورت بعینہٖ وہی سابقہ صورت ہے ، اور جس بات میں پہلے سے مختلف ہے اُس کی نئی صورت آتی ہے

تو یہ ہے عقل اور حِس دونوں میں کلی کا معنیٰ ۔ کہ عقل جب ذی روح سے جسم کی صورت کا ادراک کر لیتی ہے ، تو شجر سے دربارۂ جسمیت کسی نئی صورت کا ادراک واستفادہ نہیں کرتی ، جیسا کہ مثالِ بالا میں ہے ، کہ دو پانیوں کو دو وقتوں میں ایک ہی صورت سے جانتی ہے ، اور یہی حال ہر دو ایک جیسی چیزوں میں ہے [کہ عقل ایک ہی صورت سے دونوں کا ادراک کرتی ہے] اس سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ ــــ ''کلی مجرد از وضع بھی کوئی شی ہے ، کہ اُس کے لیے وضع سرے سے نہ ہو ، مگر ہو وہ موجود''ــــ

علاوہ ازیں عقل کبھی یقین کرتی ہے کہ کوئی شی ایسی بھی ہے جس کی طرف نہ اشارۂ حسیہ ہو سکتا ہے اور نہ اُس کی کوئی وضع ہے ۔ مثلاً یہ یقین کرتی ہے کہ ــــ ''عالم کا بنانے والا ہے''ــــ لیکن اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ عقل کا قائم بالجسم ہونا ناممکن ہے [یعنی قائم بالنفس الناطقہ ہونا واجب ہے] جب کہ قسمِ ہٰذا میں مادے سے تجرد یا کی خود معلوم کی ذات کے اعتبار سے ہے (۱) ، نہ عقل اور عاقل کے اعتبار سے ۔ رہا مادے سے عقل جو [مطلق و مجرد] اخذ کرتی ہے تو اُس کی صورت وہ ہے جو ہم اوپر بتا چکے ۔

---

(۱) یعنی ذاتِ الٰہی تعالیٰ شانُہٗ کی طرف سے وہ پاکی ہے ، انسانی عقل کی طرف سے نہیں ہے ــــ جیسا کہ معنیٔ کلی کے تجرد از مادہ کو ، تم نے عقلِ انسانی کی طرف سے کہہ دیا ، اور اسے عقل کے مجرد از مادہ ہونے کی دلیل بنالیا ــــ کہ معنیٔ کلی عقل نے جس شی سے اخذ کیا وہ شی شخص معین جزئی ہے ، اور شخص معین جزئی مجرد از مادہ نہیں ، تو معنیٔ کلی میں یہ تجرد از مادہ ، لامحالہ عقل کی طرف سے آیا ، تو عقل مجرد از مادہ ہوئی ، کیوں کہ مجرد از مادہ کا حلول مجرد از مادہ ہی میں ہوگا ــــ یہاں کیسے جزم کرو گے؟...... یہاں تو تجرد ، ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کی طرف سے ہے

ایذان: آگاہیدن [ص] : جتانا ، آذَنَهُ الامرَ وبالأمرِ : أعْلَمَهُ [ق]

Marfat.com

المسئلة التاسعة عشرة

فى إبطال قولهم :إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العَدَم بعد وجودها وأنها سَرْمَدِيّة لا يُتصور فناؤها

فيُطالَبُون بالدليل عليه ، ولهم دليلان : ـــــ أحدهما :قولهم إن عدمها لا يخلُو : ـــــإما أن يكون بموت البَدَن ـــــأو بضدٍّ يَطْرَأ عليها ـــــ أو بقُدرة القادر ـ

وبـاطـل أن تـنـعـدم بـمـوت البدن ، فإن البدن ليس محلًا لها ، بل هو آلة تَستعمِلها النَفْسُ بوَساطة القُوَى التى فى البدن ، وفَساد الآلة لا يُوجِب فسادَ مُستعمِل الآلة ، إلا أن يكون حالًا فيها منطبعًا ، كالنفوس البَهيمية ، والقُوَى الجسمانية .... ولأن للنفس فعلًا بغير مُشارَكة البدن ، وفعلًا بمُشارَكته ـ

فالفعل الذى لها بمشاركة البدن ، التخيّلُ والإحساس والشَهْوة والغَضَب ، فلا جَرَمَ يفسُد بفساد

مسئلہ تاسع عشر

فلسفی کے اس قول کا ابطال کہ ـــــ نفوس وارواحِ انسانی پر وجود کے بعد عدم طاری ہونا محال ہے وہ ابدی سرمدی ہیں اُن کی فنا ممکن ومتصور نہیں

اُن سے اِس دعوے پر دلیل مانگی جائے ، اُن کی دو دلیلیں ہیں

پہلی فلسفی دلیل:۔ روحِ انسانی کی فنا تین حال سے خالی نہیں ، کہ یہ فنا (١) یا تو بدنِ انسان کی موت سے ہوگی (٢) یا روح پر [روح کی] کوئی ضد طاری ہونے سے ہوگی (٣) یا خدائے قادر جَلَّ وَعَلَا کی قدرت سے ہوگی

(١) بدن کی موت سے روح فنا ہو یہ باطل ہے ، کیوں کہ بدن روح کا محل نہیں ، بلکہ ایک آلہ ہے جسے روح قوائے بدنی کی وَساطت سے کام میں لاتی ہے ، اور آلہ کی فنا سے آلہ استعمال کرنے والے کا فنا ہوجانا لازم نہیں ، ہاں استعمال کنندہ اُس آلہ میں حلول کیے ہوئے ہو اور منطبع ہو ، تو آلہ کی فنا سے آلہ استعمال کنندہ کی فنا لازم آئے گی ، جیسے جانوروں کی روحیں اور جسم کی قوتیں ، کہ بدن میں حال و منطبع ہیں تو موتِ بدن سے فنا ہوجاتی ہیں

نیز روح کا ایک فعل وہ ہے جس میں بدن کی شرکت نہیں ، اور ایک فعل وہ ہے جس میں بدن کی شرکت ہے ـــ روح کا جو فعل بدن کی روح کے ساتھ شرکت سے ہے ، وہ تخیّل احساس خواہش اور غصہ ہے ، تو یہ فعل یقیناً بدن کی فنا سے فنا ہوجائے گا ، اور

Marfat.com

البدن ، ويقوىٰ بقوته

وفعلها بذاتها دُوْنَ مشاركة البدن ، إدراكُ المعقولات المجرّدة عن الموادّ ، ولا حاجة فى كونها مُدرِكةً للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يَعُوْقُها عن المعقولات ، ومهما كان لها فعلٌ دون البدن ، ووجودٌ دون البدن ، لم تَفتقِر فى قِوامها إلى البدن ۔

وباطل أن يقال :إنها تنعدم بالضدّ ، إذ الجواهر لا ضِدَّ لها ، ولذلك لا ينعدم فى العالَم إلا الأعراض والصور المُتعاقِبة على الأشياء ، إذ تنعدم صورة المائية بضدها ، وهى صورة الهَوائية ، والمادة التى هى المحل ، لا تنعدم قَطُّ ، وكل جوهر ليس فى محل ، فلا يُتصور عدمه بالضد ، إذ لا ضدّ لِمَا ليس فى محل ، فإن الأضداد هى المُتعاقِبة على محل واحد ۔

وباطل أن يقال :تَفنىٰ بالقدرة ،إذ العدم ليس شيئًا حتى يُتصور وقوعه بالقدرة

بدن کے قوی ہونے سے قوی ہوگا ــــ اور روح کا خود اپنا ذاتی فعل جس میں بدن کی شرکت نہیں ، وہ ہے معقولاتِ مجرد از مادہ کا ادراک ــــ اور اس ادراک میں روح کو بدن کی محتاجی نہیں ، بلکہ بدن کے ساتھ مشغولی روح کو معقولات کا ادراک کرنے سے مانع ہوتی ہے ، اور جب روح کا بدن کے بغیر فعل ہے اور بدن سے وراء وجود ہے ،تو روح اپنے قوام میں بدن کی محتاج نہ ہوگی

(۲) اور یہ کہنا کہ ــــ ''روح کی فنا اس سبب سے ہوگی کہ روح پر روح کی کوئی ضد طاری ہو جائے'' ــــ یہ بھی باطل ہے ، کیوں کہ جواہر کی کوئی ضد ہے ہی نہیں ، اور یہی وجہ ہے کہ عالم میں اعراض وصور کے سوا ، جو کہ چیزوں پر یکے بعد دیگرے طاری ہوتی ہیں ، کچھ فنا نہیں ہوتا ، کیوں کہ صورتِ مائیہ اپنی ضد یعنی صورتِ ہوائیہ کے طاری ہونے سے فنا ہوتی ہے ، اور مادہ جو کہ اُن اعراض وصور کا محل ہے کبھی فنا نہیں ہوتا ، کیوں کہ ہر وہ جوہر جو کسی محل میں نہیں اُس کی فنا متصور نہیں ، کیوں کہ جو کسی محل میں نہیں اُس کی کوئی ضد نہیں ہے ، کہ ضدیں تو وہی ہوتی ہیں جو یکے بعد دیگرے ایک محل پر آئیں

(۳) یہ ماننا بھی باطل ہے کہ ــــ ''روح کی فنا قدرتِ قادر [جَلَّ وَعَلَا] سے ہوگی'' ــــ کیوں کہ عدم یعنی فنا کوئی شی نہیں ، حتی کہ اس کا قدرت سے وقوع متصور ہو

عَدَمٌ بفتحتين عُدْم بالضم (س) : نیستی، گم کردن [ص] عَدِمَهٗ (س) عُدْمًا بالضم وعَدَمًا بالتحريك [ق] البَدَنُ محركةً [ق] قَالَ الْاَزْهَرِيُّ :يُطْلَق علىٰ جُمْلة الجَسَد كثيرًا [ت]

Marfat.com

وهذا عينُ مَا ذكروه في مسألة أبدية العالَم ، وقد قرّرناه **وتكلّمنا عليه** ...... **والاعتراض** عليه من وجوه :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تمُوت بموت البدن ، لأنها ليست حالّة في جسم ، وهو بناء على المسألة الأولٰى ، فقد لا نسلّم ذلك .... **الثاني :** أنه مع أنها لا تحُلّ البَدَنَ عندهم ، فلها عَلا قة بالبدن ، حتى لم تحدُثْ إلا بحُدوث البدن ، وهذا ما اختاره ((ابن سينا)) والمحققون منهم ، وأنكروا على ((أفلاطون)) قولَه إن النفس قديمة ، ويَعْرِض لها الإشتغالُ بالأبدان ، بمَسلك برهانيّ مُحقَّق ۔

یہ عین وہی بات ہے جو فلسفی نے اپنے مسئلہ [ثانیہ] ابدیتِ عالم کے سلسلے میں کہی تھی ، ہم [وہیں] اس کا تفصیلی بیان اور **اس پر کلام کر چکے ہیں** (۱) ....اس دلیل پر **اعتراض** کئی طرح سے ہے

۱۔اعتراض اول:۔ یہ دلیل اس پر مَبنی ہے کہ ـــــ ''بدن کی موت سے روح کی موت نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ روح جسم میں حال نہیں ہے'' ۔ اور اس مَبنیٰ کا مَبنیٰ اِس سے پہلے والا مسئلہ ہے [یعنی مسئلہ ثامن عشر ۱۸ جس پر ہم منع وارد کر چکے] لہذا یہ مبنیٰ ہمیں تسلیم نہیں

۲۔اعتراض ثانی:۔ مانا کہ روح اُن کے نزدیک بدن میں حال نہیں ، تاہم روح کو بدن سے ایک عَلاقہ اور ایک لگاؤ تو ہے ، یہاں تک کہ ـــــ ''بدن کے حادث ہونے ہی سے روح حادث ہوتی ہے'' ـــــ یہی نظریہ ابن سینا اور ان کے محققین نے اپنایا بھی ، اور افلاطون کا جو ماننا تھا کہ ـــــ ''روح [مَعاذَ اللہ] قدیم ہے البتہ جسم کے ساتھ مشغولی اُسے عارض آجاتی ہے'' ـــــ اِس کا براہِ دلیلِ تحقیقی رد بھی کیا

(۱) دیکھو مسئلہ ثانیہ ، وہاں فلسفی نے کہا تھا ـــــ ''وعندنا لا ينعدم الشي الموجود ، وانما معنى انعدام الاَعْراض طَرَيانُ اضدادها ، التي هي موجودات ، لا طَرَيانُ العدمِ المجرّدالذي ليس بشيء ، فانّ ما ليس بشيء كيف يُوصَف بالطَريان ؟ فاذا ابيَضَّ الشَعْرُ فالطارى هو البَياض فقط ، وهو موجود ، ولانقول : الطارى عدم السواد '' ـــــ یعنی ہمارے نزدیک شیِ موجود معدوم نہیں ہوتی ، اور اعراض کے معدوم ہونے کا معنیٰ صرف یہ ہے اُن اعراض کی ضدوں کا طاری ہونا ، نہ کہ عدمِ مجرد کا.....جو کہ کچھ ہے ہی نہیں.....طاری و واقع ہونا ، کیوں کہ جو کچھ ہے ہی نہیں ، وہ واقع ہونے اور طاری ہونے سے بھلا کیسے متصف ہوگا؟......بال سفید ہوا تو طاری صرف بیاض ہے ، عدمِ سواد طاری نہیں ۔الخ ـــــ **اس کے رد میں** امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہُ العَالِیْ نے فرمایا تھا کہ ـــــ طریانِ بیاض یقیناً عدمِ سواد کو مُتضمِّن ہے ، جس کا انکار مکابرہ ہے ، اور عدمِ سواد [متضمَن] طریانِ بیاض [متضمِّن] کا غیر ہے ، کہ شئ خود اپنے آپ کو متضمِّن نہیں ہوتی ، اور اُس عدمِ سواد پر ، متضمَّن ہونے اور حادث ہونے کا حکم و وصف......دلیل ہے کہ وہ عدمِ سواد معقول ہے ، تو اُس کی قدرتِ قادر جلّ وَعَلا کی طرف نسبت بھی ممکن ہوئی ، یعنی یہ کہنا صحیح ہوا کہ......سواد کی فنا قدرتِ قادر جلّ وَعَلا سے ہوئی

Marfat.com

وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدةً ، فكيف انقسمت ؟ وما لا حَجْم له ولا مقدار ، لا يُعْقَل انقسامه ، وإن زعَم أنها لم تنقسم فهو محال ، إذ يُعْلَم ضَرورةً أن نفس زيد ، غيرنفس عمرو ، ولو كانت واحدة لكانت معلوماتُ زيد معلومةً لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفاتُ الذات تدخُل مع الذات في كل إضافة ، وإن كانت النفوس مُتكثِّرة ، فبِمَاذا تكثرتْ ؟ ولَمْ تَتكثّرْ بالموادّ ، ولا بالأماكن ، ولا بالأزمنة ، ولا بالصفات ، إذ ليس فيها ما يُوجب اختلافَ الصفة ، بخلاف النفوس بعد موت البدن ، فإنها تتكثّر باختلاف الصفات ، عند مَنْ يَرىٰ بَقاء ها ، لأنها استفادتْ من الأبدان هيئاتٍ مختلفةً ، لا تَتماثَلُ نفسانِ منها ، فإنّ هَيْئَاتِها تحصُل من الأخلاق ، والأخلاق لا تَتَماثَلُ قَطُّ ، كما أن الخَلْقَ الظاهر لا يتماثل قطُّ ، ولو تَمَاثَلَ لَا شْتَبَهَ علينا زيدٌ بعمرو

الخَلْقُ الخِلْقَةُ بالكسر :الفِطْرَةُ التي فُطِرَ عليه الانسانُ [ت۲۴ج۱۳] :پیدائشی حالت

وہ دلیلِ تحقیق یہ ہے کہ ـــــ روح جسموں سے پہلے اگر ایک تھی تو بٹ کیسے گئی ، حالانکہ جس کا نہ کچھ حجم نہ کوئی مقدار اُس کا بٹنا معقول نہیں ..... اور افلاطون کا اگر یہ زعم ہو کہ روح بٹی نہیں تو یہ محال ہے ، کیوں کہ بداہۃً معلوم ہے کہ زید کی روح اور ہے ، اور عمرو کی روح اور ، نیز دونوں اگر ایک ہوتیں تو زید کو جو کچھ معلوم ہے سب عمرو کو بھی معلوم ہوتا ، کیوں کہ علم تو خاص ذاتِ روح کی صفات سے ہے ، اور ذات کی صفات ...... ذات کی ہر نسبت واضافت میں ..... ذات کے ساتھ داخل ہوتی ہیں

اور اگر روح کئی تھیں تو کس علت سے یہ کثرت ان میں آئی ؟..... متعدد مادوں سے آئی نہیں ، متعدد مکانوں سے آئی نہیں ، متعدد زمانوں سے آئی نہیں ، متعدد صفات سے آئی نہیں ، کیوں کہ روح میں ایسی کوئی چیز نہیں جس سے روح کے اندر مختلف صفتیں لازم آئیں

بخلاف ارواح بعد مرگ ابدان ، کہ بعدِ مرگِ ابدان جو لوگ ارواح کو باقی مانتے ہیں ، اُن کے نزدیک ارواح میں صفاتِ مختلفہ سے کثرت آتی ہے ، کیوں کہ روحیں متعدد جسموں سے مختلف ہیئتوں وحالتوں کا استفادہ کرتی ہیں ، اور ان میں سے کوئی دو روحیں ایک جیسی نہیں ہوتیں ، کیوں کہ ارواح کی ہیئتیں اخلاق یعنی صفاتِ باطنی سے پیدا ہوتی ہیں ، اور اخلاق کبھی ایک جیسے نہیں ہوتے ، جیسا کہ ظاہری ساخت کبھی بھی ایک جیسی نہیں ہوتی ، ایک جیسی ہوتی تو ہمیں زید وعمرو میں امتیاز نہیں ہوتا ، زید کو عمرو اور عمرو کو زید سمجھ بیٹھتے

جب اس دلیل کے حکم سے ثابت ہوا ، کہ روحیں اُس وقت حادث ہوتی ہیں ، جب کہ رِحم میں نطفہ حادث ہوتا ،

Marfat.com

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حُدوثُها، عند حدوث النُّطفة في الرَّحِم، واستعدادِ مزاجها لقبول النفس المُدبِّرة، ثم قَبِلَتِ النفسَ، لا لأنها نفس فقط، إذ قد تَستَعِدّ في رَحِمٍ واحدٍ نطفتان لِتَوأمَين في حالٍ واحدة، للقبول، فيتعلّق بهما نفسان، تحدُثان من المبدأ الأول بواسطة أوبغير واسطة، ولا تكون نفسُ هذا مُدَبِّرةً لجسمِ ذاك، ولا نفسُ ذاك مدبرةً لجسم هذا، فليس الاختصاص إلّا لِعَلاقة خاصّة، بين النفس المخصوصة، وبين ذلك البدن المخصوص، وإلّا فلا يكون بدن أحد التَوأمَين، بقَبول هذه النفس، أولىٰ من الآخَر، وإلّا فقد حدَثتْ نفسانِ معًا، واستعدّتْ نطفتان لقُبول التدبير معًا، فما المُخصِّص ؟

اور نطفے کے مزاج میں روحِ مُدبِّرہ کے قبول واتصاف کی صلاحیت آتی ہے، پھر نطفہ جو روح کو قبول کرتا ہے...... وہ اس وجہ سے نہیں کہ روح محض روح ہے (۱)...... کیونکہ کبھی دو بچے جو ایک ساتھ پیدا ہوتے ہیں، ایک رِحمِ مادر میں اُن کے دو نطفے بہ یک وقت روح کو قبول کرنے کے قابل ہوتے ہیں، تو اُن دو سے دو روحیں متعلق ہوتی ہیں، جو مِن جانبِ مبداِ اول بلا واسطہ یا بالواسطہ حادث ہوتی ہیں، اور اِس بدن کی روح، اُس روح کے بدن کی تدبیر انجام نہیں دیتی، اور نہ اُس بدن کی روح، اِس روح کے بدن کا نظم ونسق چلاتی ہے

تو اِس روح کا اِس بدن، اور اُس روح کا اُس بدن کے ساتھ اختصاص، یہ ضرور کسی خاص علاقے کے سبب ہے، جو روحِ مخصوص اور اُس بدنِ مخصوص کے بیچ ہے، ورنہ دو ہمزاد میں سے ایک کا بدن اِس روح کو قبول کرنے کا، دوسرے بدن سے زیادہ حقدار [تو تمہارے نزدیک] ہوگا نہیں، کہ حقدار ہو تو دونوں روحیں تو ایک ساتھ حادث ہوئی ہیں، اور دونوں نطفے ایک ساتھ تدبیرِ روح کو قبول کرنے کے صالح وقابل ہوئے ہیں، تو وہ کونسا سبب ہے...... جس نے اِس روح کی اِس نطفے، اور اُس روح کی اُس نطفے کے ساتھ تخصیص کردی؟

(۱) بلکہ اس وجہ سے کہ اُس روح کو اس نطفے کے ساتھ ایک علاقۂ شوق ہے، جیسا کہ کلامِ فلسفی میں آرہا ہے

الرِّحْمُ بالكسر وكَكَتِفٍ: بَيْتُ مَنْبِتِ الوَلَدِ وَوِعَاؤُهُ في البَطْنِ، واقتصر الجوهري على اللغة الثانية [ت۲۷۶ج۱۶]: زہ دان [ص] **يُقَالُ لِلْوَاحِدِ تَوْأَمٌ وَهُمَا تَوْأَمَانِ** [ت۶۹ج۱۶]: دو ہمزاد [ص]: دو ساتھ پیدا ہونے والے ما بينهما **عَلاقَةٌ** بالفتح، اى شيءٌ يَتَعَلَّقُ به احدُهما على الآخر [ت۳۵۳ج۱۳]: اُن دونوں کے بیچ کوئی علاقہ نہیں، یعنی کوئی ایسی چیز نہیں جس سے ایک دوسرے سے متعلق ہو، اور ایک کا دوسرے سے لگاؤ ہو، عَلاقَةُ الخُصُومَةِ، عَلاقَةُ الحُبّ [ت۳۵۰ج۱۳]: رشتۂ عداوت، رشتۂ محبت

Marfat.com

فإن كان ذلك المخصّص هو الانطباع فيه، فيبطُل ببُطلان البَدَن، وإن كان ثَمَّ وجهٌ آخر، به العلاقة، بين هذه النفس على الخُصوص، وبين هذا البدن على الخُصوص، حتى كانت تلك العَلاقة شرطًا في حُدوثه، فأيُّ بُعْدٍ في أن تكون شرطًا في بَقائه؟ فإذا انقطعت العَلاقة، انعدمت النفس، ثم لا يَعُود وجودُها إلا بإعادة الله سبحانه و تعالىٰ، على سبيل البَعْث والنُشُور، كما وَرَدَ به الشَرْعُ في المَعاد

فإن قيل: أما العَلاقة بين النفس والبَدَن، فليست إلا بطريق نُزُوْعٍ طبيعي، وشَوقٍ جِبِلّي، خُلِقَ فيها إلى هذا البدن خاصّةً، يَشْغَلها ذلك الشوق به عن غيره من الأبدان، ولا يُخَلِّيها لَحظَةً، فتَبقىٰ مُقيَّدةً بذلك الشوق الجِبِلّي بالبدن المعين مصروفةً عن غيره۔

وذلك لا يُوجب فَسادَها بفَساد البدن، التي[*] هي مشتاقة بالجِبِلّة إلى تدبيره۔ نعم قد يَبقىٰ ذلك الشوق

اگر وہ مخصِّص اس روح کا اِس بدن، اور اُس روح کا اُس بدن میں انطباع ہے [یعنی یہ اسی بدن میں منطبع وحال ہوکر حادث ہوئی، اِس انطباع وحلول کے باعث اسی بدن سے خاص ہوئی] تو روح، بدن کے نیست ہونے سے نیست ہو جائے گی ـــــ اور اگر اس تخصیص میں انطباع کے علاوہ کوئی اور وجہ ہے، جس کے سبب خاص اِس روح اور خاص اِس بدن کے بیچ علاقہ ہے، حتیٰ کہ وہ علاقہ روح کے حادث ہونے کے لیے شرط ہے، تو روح کے باقی رہنے کے لیے بھی وہ علاقہ شرط ہو، اس میں کیا بُعد و استحالہ ہے؟..... لہذا جب علاقہ ٹوٹے گا روح فنا ہو جائے گی، پھر دوبارہ وجود میں نہیں آئے گی، مگر یوں کہ اللہ سُبحانہٗ وتعالیٰ بطورِ حشر ونشر روح کو دوبارہ وجود دے، جیسا کہ دربارۂ مَعاد..... شرع میں وارد ہے

فلسفی:۔ روح و بدن میں علاقہ، محض ایک طبعی شوق اور فطری میلان کی راہ سے ہے، جو روح میں خاص اِسی بدن کی جانب پیدا کیا گیا ہے، وہ شوق روح کو دیگر ابدان سے روگرداں، اور اِس بدن کے ساتھ مشغول رکھتا ہے، اور وہ شوق روح کو ایک لحظہ کے لیے بھی چھوڑتا نہیں، لہذا روح اُس شوق کے باعث، مخصوص بدن کی پابند ہوکر رہ جاتی ہے اور کسی دوسرے بدن کی طرف التفات نہیں کرتی

---

[*] الذی ہونا چاہئے البدن کی صفت تاکہ تدبیرہ کی ضمیر کا مرجع بھی بن سکے، یا پھر التی بدل ہے ہاء ضمیر کا جو فسادھا میں مضاف الیہ ہے

البَعْثُ (ف) اَلإِحْيَاءُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالىٰ لِلْمَوْتىٰ [ت]: اللہ پاک کا روزِ قیامت مردوں کو زندہ فرمانا **النَشْر** (ن) :إِحْيَاءُ المَيِّتِ كَالنُشُوْرِ [ق]: مردے کو جلانا **وُرُوْد** (ض): آمدن: ، اِیْراد: مُتَعَدِّی منه: لانا[ص ت] اَوْرَدَ الشَّيْءَ ذَكَرَهُ [ت ۱۳ ج ۵]: بیان کرنا ـــ وَرَدَ مذکور "باء" کے ذریعے متعدی ہے

Marfat.com

بعد مُفارَقة البدن ، إن استحكم في الحياة اشتغالُها بالبدن ، وإعراضُها عن كَسْر الشَهوات ، وطَلَبِ المعقولات ، فَتَتَأذّىٰ بذلك الشوق ، مع فَوات الآلة التي يَصِل بها الشوقُ إلى مُقتضاه ۔

وأما تعيُّن نفس زيد لشَخْص زيد ، في أول الحُدوث ، فلسبب و مناسبة بين البدن والنفس لا مَحالة ، حتى يكون هذا البدن مثلًا ، أَصْلَحَ لهذه النفس من الأُخْرىٰ لمَزِيدِ مناسبة بينهما ، فيَترجَّح اختصاصه ، وليس في القوة البشرية إدراكُ خُصوص تلك المناسبات ، وعدمُ اطلاعنا على تفصيلها ، لا يُشكِّكنا في أصل الحاجة إلى مُخصِّص ، ولا يَضُرّنا أيضًا في قولنا :إن النفس لا تَفنىٰ بفَناء البدن ۔

قلنا : مهما غابت المناسبة عنّا ، وهي المُقتضِية للاختصاص ، فلايبعُد أن تكون تلك المناسبة المجهولة ، على وجه يُحْوِج النُفوسَ في بَقائها إلى بقاء البدن ، حتى إذا فَسَد فسَدتْ ، فإن المجهول

اور اِس طرح کا علاقہ ہونے سے لازم نہیں آتا کہ بدن کی فنا سے روح بھی فنا ہو جائے ، جسے بدن کی تدبیر وانتظام میں فطری دلچسپی تھی ـــــ ہاں کبھی یہ دلچسپی جسم سے جدا ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہے ، اگر روح بحالِ حیات بدن کے ساتھ مشغولی میں جکڑ گئی ، اور کسرِ شہوات وطلبِ معقولات میں بے توجہی اُس کی عادتِ ثانیہ بن گئی ، تو شوق موجود اور آلہ [یعنی بدن] جس کے ذریعے شوق اپنی مراد کو پہنچے مفقود ، لہٰذا روح اذیت پاتی ہے

رہا آغازِ حدوث ہی میں زید کے قالب کے لیے روحِ زید کا تعین ، تو وہ لامحالہ جسم وروح کے بیچ کسی سبب ومناسبت سے ہے ، حتیٰ کہ مثلاً یہ بدن اِس روح کا ، روحِ دیگر سے زیادہ صالح ہوگا ، کسی مزید مناسبت کے سبب ، جو اِن ہی روح وبدن کے بیچ پائی جا رہی ہوگی ، تو یوں اس روح کا اس بدن کے ساتھ اختصاص ترجیح پالے گا [اجمالاً اتنا ہم جانتے ہیں]

البتہ اُن خاص خاص مناسبتوں کی دریافت انسان کے بس میں نہیں ، تاہم ہمارا اُن کی تفصیل پر [یعنی ایک ایک مناسبت پر جدا جدا] اطلاع نہ پانا ، اصل احتیاجِ مخصِّص کی بابت نہ ہمیں شک میں ڈالے ، اور نہ ہمارے اس نظریے میں کہ ـــــ ''روح فنائے بدن سے فنا نہیں ہوتی'' ـــــ ہمیں کچھ ضرر پہنچائے ۔

اعتراض :۔ جب مناسبت ہماری نظرِ عقل سے اوجھل ہے ، اور وہی اِس بدن کے لیے اِس روح کے اختصاص کو مقتضی ہے ، تو کچھ بعید نہیں کہ وہ نامعلوم مناسبت اِس طور پر ہو ، کہ روح کو اپنی بقا میں بدن کی بقا کا محتاج بنائے ، حتی کہ بدن جب فنا ہو روح بھی فنا ہو جائے

Marfat.com

لا يمكن الحكم عليه ، بأنه يَقْتضِي التلازُمَ أم لا ، فلعل تلك النسبة ضَرورية في وجود النفس ، فإن انعدمت انعدمت ، فلا ثِقَة بالدليل الذى ذكروه ۔

الاعتراض الثالث : هو أنه لا يبعُد أن يقال :تنعدم بقدرة اللّٰه تعالىٰ كما قرّرناه في مسئلة سَرْمَدِيّة العالم ۔

الاعتراض الرابع : هو أن يقال :ذكرتم أن هذه الطُرُق الثلاث في العدم تنحسم ، وهو غيرُ مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشيء لا يُتصور إلا بطريق من هذه الطُرُق الثلاث ؟ فإن التقسيم إذا لم يكن دائرًا بين النَفْي والإثبات ، فلا يبعُد أن يَزِيد على الثلاث والأربع ، فلعلّ للعدم طريقًا رابعًا وخامسًا سِوى ما ذكرتموه ، فحَصْر الطُرُق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان ۔

دليل ثان ،وعليه تعويلهم،أن قالوا :كل جوهرليس في محل ،فيستحيل عليه العدم،بل البسائط لاتنعدم قَطُّ

کیوں کہ نامعلوم پر حکم لگانا کہ ـــــ ''وہ مقتضیِ تلازم ہے ، یانہیں ہے'' ـــــ یہ ممکن نہیں ، تو ہوسکتا ہے ہو مناسبت اِس روح کی بقا کے لیے بھی ضروری ہو(۱) ، لہٰذا وہ مناسبت اگر فنا ہو(۲) ، تو روح بھی فنا ہو جائے ، تو فلسفیوں کی پیش کردہ یہ دلیل کچھ قابلِ اعتماد نہیں

اعتراضِ ثالث:۔ یہ ماننا کیا محال ہے کہ ـــــ ''روح کی فنا قدرتِ الٰہی جَلَّ وَعَلا سے ہوگی'' ـــــ جیسا کہ تمہارے مسئلہ ''ابدیتِ عالم'' میں ہم بیان کر چکے

اعتراضِ رابع:۔ تم جو بتاتے ہو ـــــ ''فنا اِن تین طریقوں سے باہر نہیں جائے گی'' ـــــ یہ ہمیں تسلیم نہیں ، تو اس پر کیا دلیل ہے ، کہ شی کی فنا اِن تین میں سے کسی ایک طریقے کے سوا ممکن نہیں؟......کیوں کہ تقسیم جب نفی و اثبات میں دائر نہ ہو ، تو اُس تقسیم کے تین سے چار سے آگے بڑھنے میں کوئی استحالۂ عقلی نہیں ، لہٰذا ہوسکتا ہے فنا کا کوئی چوتھا یا پانچواں طریقہ بھی ہو تمہارے بیان کردہ طریقوں کے سوا ، تو طُرُقِ فنا کا اِن تین میں حصر دلیل سے کہاں معلوم ہوا

دوسری فلسفی دلیل:۔ روح کی فنا محال ہونے پر ، اور اسی پر ان لوگوں کا اعتماد ہے ، کہتے ہیں ہر جوہر جو کسی محل میں نہیں اُس پر فنا محال ہے ، بلکہ بسائط کبھی معدوم نہیں ہوتے

---

(۱) جیسا کہ اس روح کے تعین و اختصاص کے لیے تم نے ضروری مانی

(۲) یعنی جسم کے فنا ہو جانے پر

حَسَمَهُ (ض) حَسْمًا [: بُریدن۔ ص] فانْحَسَمَ :قَطَعَهُ فانقطع [ق]

Marfat.com

وهـذا الدليل يُثبِت فيه أولاً أن انعدام البدن ، لا يُوجِب انعدامَ النفس لِمَا سَبَقَ ، فبَعْدَ ذلك يقال :يستحيل أن ينـعدم بسبب آخر ، لأن كل ما ينعدم بسببٍ مَّا ــ أيِّ سَبَبٍ كان ــ ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أى إمكـانُ الـعدم سـابقٌ على العدم ، كما أن ما يَطْرَأُ وجودُه من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود سابقًا على الـوجود ، ويُسمىٰ إمكانُ الوجود ، قُوَّةَ الوجود ، وإمكانُ العدم قوةَ الفساد ، وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي ، لا يقوم إلا بشيء ، حتى يكون إمكانًا بالإضافة إليه ، فكذلك إمكانُ العدم ، ولذلك قيل :إن كل حادث مُفتقِر إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوتُه ، كما سبَق فى مسئلة قِدَم العالَم ـ

فالمادة التى فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود الطارىء ، والقابل غير المقبول ، فيكون القابل موجودًا مع المقبول عند طرَيانه ، وهو غيره ، فكذلك قابل العدم ، ينبغى أن يكون موجودًا عند طرَيان العدم ، حتى

اس دلیل میں اولاً تو وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ بدن کی فنا سے روح کی فنا لازم نہیں ، اس کی وجہ آغازِ مسئلہ شقِ اول میں گذری[1] [تو اس سے فنائے بدن کے بعد بھی روح کے لیے بقا کا امکان ہوا] اس کے بعد کہتے ہیں کہ کسی دوسرے سبب سے بھی روح کی فنا محال ہے ، کیوں کہ جو چیز بھی کسی سبب سے فنا ہو ، خواہ وہ سبب کوئی سا ہو ، تو اُس چیز میں فنا سے پہلے فنا کی قوت ہوگی ، یعنی فنا پر امکانِ فنا سابق ہے ، جیسے وہ حوادث جن کا وجود وُجودِ طاری ہے ، اُن کے وجود پر امکانِ وجود سابق ہوتا ہے ـــ امکانِ وجود کو قوتِ وجود کہتے ہیں ، اور امکانِ عدم کو قوتِ فساد۔

اور جس طرح امکانِ وجود وصفِ اضافی ہے ، جس کا وجود و قیام کسی شی کے ساتھ ہی ہوتا ہے ، حتیٰ کہ امکان اُسی شی کی طرف نسبت واضافت سے امکان ہوتا ہے ــ تو ایسا ہی امکانِ عدم بھی ہے ــ اِسی لیے فلسفیوں نے کہا کہ ـــ ''ہر حادث محتاج ہے ایسے سابق مادے کا ، جس میں اِس حادث کا امکانِ وجود ہو ، یعنی قوتِ وجود ، جیسا کہ فلسفی مسئلۂ قِدَمِ عالَم میں گذرا

تو مادہ جس میں قوتِ وجود ہے ، وہ اِس طاری ہونے والے وجود کو قبول کرتا ہے [یعنی اِس طاری ہونے والے وجود سے متصف ہوتا ہے] اور قابل [یعنی متصف] مقبول [یعنی صفت] کا غیر ہوتا ہے ، تو قابل [مثلاً مادہ] مقبول [مثلاً وجودِ طاری] کے ساتھ ، وجود کے طاری ہونے کے وقت ، وجودِ طاری کا غیر ہو کر ، موجود ہوگا

اسی طرح عدم کو قبول کرنے [یعنی عدم سے متصف ہونے] والا ، چاہئے کہ عدم طاری ہونے کے وقت ، موجود ہو ، حتیٰ کہ اُس قابل ومتصف سے کچھ معدوم ہو جائے ، جیسا کہ اُس میں کچھ موجود ہوا تھا

[1] یعنی فان البدن ليس محلاً لها

Marfat.com

يُعْدَم منه شيء ، كما وُجِد فيه شيء ، ويكون ما عُدِمَ غيرَ مابقِي ، ويكون مابَقِيَ هو الذى فيه قـوةُ العدم ، وقُبولُه و إمكانُه ، كما أن ما بقِي عند طرَيان الوجود ، يكون غيرَ ما طرَأ ، وقد كان مافيه قوةُ قَبول الطارى ۔

فيلزم أن يكون الشيء الذى طَرَأ عليه العدم ، مركبا مِنْ شيء انعدم ، ومِنْ قابلٍ للعدم بقِي مع طرَيان العدم ، وقدكان هو حاملَ قوة العدم ، قبل طرَيان العدم ، ويكون حاملُ قوة العدم كالمادة ، والمنعدمُ منها كالصورة ۔

ولكن النفس بسيطة ، وهى صورة مجردةعن المادة ، لا تركيب فيها ، فإن فُرِض فيها تركيب من صورة و مادة ، فنحن ننقُل البيانَ إلى المادة ، التى هى السِّنْخُ والأصلُ الأول ، إذ لا بد أن ينتهِي إلى أصل ، فنُحِيل العدمَ على ذلك الأصل ، وهو المسمىٰ نفسًا ، كما نُحِيل العدمَ على مادة الأجسام ، فإنها أزلية أبدية ، وإنما تحدُث عليها الصور ، وتنعدم منها الصُوَر ، وفيها قوة طَرَيان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام

، اورجومعدوم ہووہ مابَقِیَ کاغیر ہو ، اور مابَقِیَ وہی ہوگا جس میں قوتِ عدم تھی ، یعنی عدم کی صلاحیت واستعداد ، یعنی عدم کا امکانِ استعدادی — جس طرح طَریانِ وجود کے وقت مابَقِیَ اُس طاری ہونے والے کا غیر ہوتا ہے ، اوروہ مابقی وہی تھا ، جس میں اس طاری وجود کے قبول [یعنی اِس طاری وجود سے اتصاف] کی قوت واستعداد تھی

تولازم آتا ہے کہ جس چیز پر عدم طاری ہو ، وہ دوشی سے مرکب ہو ، قابل اور مقبول ، یعنی ایک وہ شی جو معدوم ہوگئی ، اور دوسری وہ شی جو عدم کو قبول کرے ، اور طَریانِ عدم کے ساتھ باقی رہے ، اور وہی شیِ ثانی طریانِ عدم سے پہلے ، قوتِ عدم کی حامل رہ چکی ہو — حاملِ قوتِ عدم مادہ کے مانند ہوگا ، اور اُس سے جو معدوم ہو وہ صورت کے مانند ہوگا

لیکن روح بسیط ہے ، وہ مادے سے مجرد صورت ہے ، جس میں کوئی ترکیب نہیں

اب اگر فرض کرو کہ روح صورت اور مادے سے مرکب ہے ، تو ہم گفتگو اُس مادے میں لائیں گے جو جڑ اور اصلِ اول ہے ، کیوں کہ یہ سلسلہ اصل پر پہنچ کر ختم ہوجانا ضروری ہے ، لہذا ہم اُس اصل پر عدم محال ٹھہرائیں گے ، اور اُسی اصل کا نام نفس وروح ہے ، جیسا کہ ہم مادۂ اجسام پر عدم محال کہتے ہیں ، کیوں کہ مادے ازلی ابدی ہیں ، صرف صورتیں اُن پر حادث ہوتی اور اُن سے معدوم ہوتی ہیں ، اُن میں طَریانِ صور کی قوت ہے اور طَریانِ انعدامِ صور کی بھی ، کیوں کہ وہ

ــــه قبول بمعنی اتصاف السِّنْخ بالكسر :اَلْاَصل من كل شيء [ق ت] ، بیخ [صراح] : جڑ

الصور منها ، فإنها قابلة للضدين على السَّواء

وقد ظَهَر من هذا أن كل موجود أَحَدِيَّ الذات ، يستحيل عليه العدم

ويـمـكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهى أن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ، ولا يكون نَفْسَ قوةِ الوجود ـ

بيـانه أن الصحيح البَصَر ، يقال :إنه بصير بالقوة ، أى فيه قوة الإبصار ، ومعناه أن الصفة التى لا بد منهـا فى الـعيـن ، لِيَصِحَّ الإبـصارُ ، موجودةٌ ، فإن تأَخّر الإبصارُ ، فَلِتَأَخُّر شرط آخر ، فتكون قوة الإبصار لـلسَّـواد مثلًا ، مـوجـــــودة للعين قبل إبصار السواد بالفعل ، فإن حصَل إبصارُ السواد بالفعل ، لم تكن قوةُ إبـصـار ذلك السواد موجودةً عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال :مهما حصَل الإبصار ، فهو مع كونه موجودًا بالفعل ، موجودٌ بالقوة ، بل قوة الوجود ، لَا تُضَامُّ حقيقةَ الوجودِ الحاصلِ بالفعل أبدًا ـ

ضدین کی یکساں استعداد و صلاحیت رکھتے ہیں

اِس سے ظاہر ہو گیا کہ ہر موجودِ بسیط الذات پر عدم محال ہے

اِس کی تفہیم دوسرے لفظوں میں بھی ہو سکتی ہے ، یوں کہ ...... وجودِ شی کی قوت (۱) ، اُس شی کے وجود سے پہلے ہوتی ہے ، تو وہ قوت اس شی کے علاوہ کسی اور میں ہو گی (۲) ، اور وہ شی عینِ قوتِ وجود نہیں ہو گی (۳)

اِس کا ایضاح یہ ہے کہ ـــــ صحیح سلامت نظر والے کے متعلق کہا جائے ، کہ وہ ناظر بالقوہ ہے ، یعنی اُس میں قوتِ ابصار ہے ، تو اِس کا معنیٰ یہ ہو گا کہ ...... دیکھ سکنے کے لیے آنکھ میں جس صفت کا ہونا ضروری ہے ...... وہ موجود ہے ، اب اگر دیکھنا مؤخر ہو گا تو شرطِ دیگر کے مؤخّر ہونے سے ہو گا ــــ چنانچہ مثال کے طور پر سیاہی کو دیکھنے کی قوت ، سیاہی کو بالفعل دیکھنے سے پہلے آنکھ میں موجود ہو گی ، اب اگر سیاہی کو بالفعل دیکھنا پایا گیا ، تو اِس مشاہدۂ سواد کی موجودگی میں وہ قوت ...... جو آنکھ میں اِس سیاہی کو دیکھنے کی تھی ...... موجود نہیں رہی گی ، کیوں کہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ــــ ''جب دیکھنا پالیا گیا تو وہ اپنے

ضَامَّ فُلَانٌ فُلَانًا :اِنْضَمَّ مَعَهُ فِى اَمْرٍ وَاحِدٍ [م] : فلاں ایک بات میں فلاں کے ساتھ ہو گیا

(۱) شی ...... مثلاً سفیدی ـــ اور قوت ...... یعنی امکانِ استعدادی ـ تو بالوں میں سفیدی کے وجود کا امکانِ استعدادی ، سفیدی کے وجود میں آنے سے پہلے ہوتا ہے (۲) مثلاً سفیدی کے علاوہ بال وغیرہ میں ہو گی (۳) مثلاً سفیدی ...... عینِ قوتِ وجودِ سفیدی نہیں ہو گی

Marfat.com

وإذا ثبَتَتْ هذه المقدمة فنقول :لو انعدم الشيء البسيط ، لكان إمكان العدم قبل العدم حاصلًا لذلك الشيء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضًا ، حاصلًا لذلك الشيء ، فإنّ ما أمكن عدمه ، فليس واجبَ الوجود ، فهو ممكن الوجود ، ولا نَعْنِي بقوة الوجود إلا امكانَ الوجود ، فيُؤَدِّي إلى أن يجتمع في الشيء الواحد ، قوةُ وجودِ نفسه ، مع حُصول وجوده بالفعل ، ويكون وجوده بالفعل ، هو عينَ

موجود بالفعل ہونے کے باوجود موجود بالقوہ بھی ہے'' ـــــ بلکہ قوتِ وجود [یعنی مشاہدہ سواد کا امکانِ استعدادی] بالفعل حاصل حقیقتِ وجود کے ساتھ جمع نہیں ہوتی

جب یہ مقدمہ ثابت ہولیا تو اب ہم کہتے ہیں ـــــ شئِ بسیط اگر معدوم ہو ، تو عدم سے پہلے اُسے امکانِ عدم حاصل رہے گا ، اور قوت سے مراد یہی امکان ہے ، تو امکانِ وجود بھی اُس شئ بسیط کو حاصل رہے گا ، کیوں جس کا عدم ممکن ہو وہ واجب الوجود نہیں ہے ، تو ممکن الوجود ہوگا (۱) اور قوتِ وجود سے ہماری مراد یہی امکانِ وجود ہے ، تو اِس سے لازم آئے گا کہ ـــ شئِ واحد میں ، خود اُس شئ کی قوتِ وجود ، اُس شئ کے وجود بالفعل کے ساتھ جمع ہو ، اور اُس شئ کا وجود بالفعل ہی عینِ قوتِ وجود ہو

---

(۱) فهو ممكن الوجود :ـ ''شئِ بسیط کو قبلِ عدم......امکانِ عدم حاصل رہنے سے......سلبِ وجوبِ وجود......لازم'' یہ تو مسلّم ہے ، اور گفتگو شئِ بسیطِ موجود میں ہے ، تو امکانِ وجود بھی اُس شئِ بسیط موجود کو حاصل رہنا لازم ـــــ مگر یہ امکان......امکانِ ذاتی ہے ، اور یہاں گفتگو امکانِ استعدادی میں ہے ، جو وجود بالفعل کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا ـــ ''قبول بمعنی اتصاف......اور قوت یعنی امکانِ استعدادی......یہ دونوں جمع نہیں ہوتے'' ـــــ [بدایۃ الحکمت] امکانِ ذاتی تو جمع ہوسکتا ہے ، کہ ممکن......بعدِ وجود......واجب بالذات یا محال بالذات نہیں ہوجاتا ، ممکن ہی رہتا ہے ، تو ضرور امکانِ ذاتی اُسے حاصل رہتا ہے

اور یہ بھی نہیں کہ امکانِ ذاتی حاصل رہنے سے ، امکانِ استعدادی حاصل رہنا لازم ہو ، کیوں کہ امکانِ ذاتی عام ہے ، اور امکانِ استعدادی خاص ، اور عام کے تحقق سے خاص کا تحقق لازم نہیں ـــــ تو بسیط کے لیے قبلِ عدم قوتِ عدم ثابت ماننے سے ، بہ حالِ وجود قوتِ وجود ثابت ماننا ، لازم نہیں آیا۔

اور فلسفی کے طور پر تو یہ بھی نہیں کہ ـــــ شئِ بسیط کے لیے امکانِ عدم ثابت ماننے سے ، اُس شئِ بسیطِ موجود کا حادث ہونا لازم ہو ، بلکہ وہ عند الفلسفی قدیم بھی ہوسکتی ہے [حالانکہ اہلِ اسلام کے نزدیک یہ ہے ، کہ جس کی فنا ممکن ، وہ ہرگز قدیم نہیں ، بلکہ حادث ہے] اور جب حادث ہونا لازم نہیں ، تو امکانِ استعدادی کہاں سے لازم آئے گا؟......کہ امکانِ استعدادی تو حادث کے لیے اُس حادث کے وجود سے پہلے ہوتا ہے ، جیسا کہ خود فلسفی نے کہا کہ ـــ ''قوة الوجود لِلشي تكون قبل وجود الشي : قوتِ وجودِ شئ ، قبلِ وجودِ شئ ہوتی ہے'' ـــ

Marfat.com

قوةِ الوجود ، وقد بيّنّا أن قوة الإبصار تكون فى العين ، التى هى غير الإبصار ، ولا تكون فى نفس الإبصار ، إذ يُؤَدِّى إلى أن يكون الشيءُ بالقوة والفعلِ ، وهما متناقضان ، بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ، ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة ، وفى إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم إثباتٌ لقوة الوجود ــ فى حال الوجود وهو محال

وهذا نفسه هو الذى قرّرناه لهم فى مَصِيرهم ، إلى استحالة حُدوث المادة والعناصر ، واستحالةِ عَدَمها ، فى مَسْئَلَتَىْ أزليّةِ العالَم ، وأَبَدِيّته ـ

ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وَصْعًا مُستدعِيًا محلًّا يقوم به ، وقد تكلّمنا عليه ، بما فيه مَقْنَع ، فلا نُعيده ، فإن المسئلة هى المسئلة ، ولا فرق بين أن يكون المُتكلَّم فيه جوهرَ مادة ، أو جوهرَ نفس

اور ہم اوپر واضح کر چکے کہ ـــ قوتِ ابصار یعنی دیکھنے کی قوت ہوتی ہے آنکھ میں ، اور آنکھ ابصار کا غیر ہے ، خود ابصار میں قوتِ ابصار نہیں ہوتی ، کیوں کہ اِس سے لازم آئے گا کہ شی بالقوہ بھی ہو اور بالفعل بھی ، حالانکہ بالفعل اور بالقوہ باہم نقیضین ہیں ، بلکہ شی جب بالقوہ ہوگی تو بالفعل نہیں ہوگی ، اور جب بالفعل ہوگی تو بالقوہ نہیں ہوگی ، اور بسیط کے لیے قبلِ عدم قوتِ عدم ثابت ماننے میں ، بحالِ وجود قوتِ وجود ثابت ماننا لازم آتا ہے ، اور یہ محال ہے

رد: ـ یہ عین وہی دلیل ہے ، جسے ہم ان کے دو مسئلے ازلیت وابدیتِ عالَم میں اِن کی طرف سے بیان کر چکے ، جہاں یہ لوگ اس طرف گئے تھے کہ ، مادہ وعناصر کا حادث ہونا محال ہے ، اور اِن کی فنا بھی محال ہے[۵]

اور **منشأِ تلبیس** یہ ہے کہ ، اِن لوگوں نے امکان کو ایسا وصف ٹھہرایا ، جو مقتضی ہے ایک محل کا ، کہ اِسی محل سے اس وصف کا وجود وقیام رہتا ہے ، ہم اِس پر سیر حاصل نقد وجرح کر چکے [دیکھو مسئلۂ اولیٰ ص ۱۹۷ تا آخر] تو اب اسے دہرائیں گے نہیں ، کہ مسئلہ ہو بہو وہی ہے ، اور اِس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ، کہ جس میں گفتگو ہے ، وہ جوہرِ مادی ہے یا جوہرِ روحانی۔

---

۵ دیکھو مسئلۂ اولیٰ دلیل رابع ، اور مسئلۂ ثانیہ مسلک رابع اذا عُدِمَ العالم بَقِیَ امکان وجودہ الخ ص ۲۱۱

ـــ **وَضعًا** :ـ یہ وَضْعًا نہیں بلکہ وَصْفًا ہوگا **مَقْنَعْ** ، مصدر میمی: قناعت ، تھوڑے پر بس کر لینا ــــ بمعنی صفت بھی آتا ہے ، يُقالُ: سَأَلْتُ فُلَانًا عَنْ كَذَا ، فَلَمْ يَأْتِ بِمَقْنَعٍ ، كَمَقْعَدٍ اى :بِمَا يُرْضِىْ [ت ۴۱۲ ج ۱۱] : میں نے فُلاں سے ایک بات پوچھی ، تو اُس نے کوئی اطمینان بخش جواب نہیں دیا۔

Marfat.com

المسألة العشرون

فى بَعْثِ الأَجْسَادِ

فى إبطال إنكارِهم لِبَعْثِ الأَجْساد ورَدِّ الأرواح إلى الأبدان ، و وُجودِ النار الجسمانية ، ووُجودِ الجنة والحُورِ العِينِ ، وسَائرِ مَاوُعِدَ به الناسُ ـ وقَولِهم :إنّ كلّ ذلك أَمْثِلةٌ ضُرِبَتْ لِعَوامِّ الخَلْقِ ، لِتفهيم ثَوابٍ و عِقابٍ رُوحَانِيَّيْنِ ، هُما أعلىٰ رُتبةً مِن الجسمانِيَّيْنِ

وهذه مخالف لاعتقاد المسلمين كافّةً ، فَلْنُقَدِّمْ تفهيمَ مُعتقَدِهم فى الأمور الأُخرَوِيّة ، ثُمَّ لْنَعْتَرِضْ على ما يُخالِفُ الإسلامَ مِن جُملته ....وقد قالوا :إن النفس تبقىٰ بعد الموت بَقاء سَرْمَدِيًّا ، إمّا فى لَذّة ،

مسئلہ عشرین

حشرِ اجساد

ــ "جسم اٹھائے جائیں گے روحیں دوبارہ بدن میں ڈالی جائیں گی نارِ جسمانی ، جنت ، حورِعین ، اوروہ تمام چیزیں جن کا لوگوں سے وعدہ کیا گیا ، واقعی ہیں" ــ فلسفی اِس کے منکر ہیں اور کہتے ہیں یہ سب مثالیں ہیں جو عوام الناس سے اس لیے بیان کی گئیں کہ انہیں روحانی ثواب و عذاب سمجھایا جائے جو جسمانی سے بڑھ کر ہے ــ فلسفیوں کے اُس انکار اوراِس تحویل وتبدیل کا رد وابطال

یہ انکار وتبدیل ، جمیع امتِ مسلمہ کے عقیدے کے خلاف ہے ، تو پہلے ہم یہ سمجھادیں کہ امورِ آخرت سے متعلق ان لوگوں کا کیا عقیدہ ہے ، پھراُن کے جملہ عقائد میں سے جو عقیدہ اسلام کے خلاف ہے ، اُس پر اعتراض کریں

فلسفی کہتے ہیں روح بعدِ موت ہمیشہ ہمیش باقی رہے گی ، یا تو ایسے مزے میں جو اپنی بے پناہ لطف آفرینی کے باعث بیان میں نہیں آسکتا ، یا ایسے دکھ میں جو اپنی بے پناہ درد انگیزی کے سبب احاطۂ بیان سے باہر ہے ، پھر وہ دکھ کبھی ہیشگی کا ہوتا

Marfat.com

لا يُحيط الوَصْفُ بها لِعِظَمها ، وإمّا في أَلَم لا يُحيط الوَصْفُ به لِعِظَمِه ، ثم قد يكون ذلك الأَلَمُ مُخَلَّدًا ، وقد ينمحِي على طول الزمان

ثُمَّ تتَفاوَتُ طَبَقاتُ الناس في دَرَجات الأَلَم واللّذَة ، تَفاوُتًا غيرَ محصور ، كما يَتَفاوَتُون في المراتب الدنيوية ، ولَذّاتِها ، تَفاوُتًا غيرَ محصور ، فاللّذّة السَرْمَدِيّة للنفوس الكاملة الزَكِية ، والأَلَمُ السَرمدي للنفوس الناقصة المُلَطَّخة ، والألمُ المُنقضِي للنفوس الكاملة المُلَطَّخة ، فلا تَنالُ السَعادةَ المُطلَقة ، إلا بالكَمال والتزكية والطَّهارة ، والكمالُ بالعلم ، والزَّكاءُ بالعمل ۔

ووجه الحاجة إلى العلم ، أن القوة العقلية ، غِذاؤُها ولذتُها في دَرْك المعقولات ، كما أن القوة الشَهْوانية ، لذتُها في نَيْل المُشتهىٰ ، والقوةَ البَصَرِيّة لذتُها في النَظَر إلى الصُوَر الجميلة ، وكذلك سائرُ القُوىٰ ۔

وإنما يمنَعها من الاطلاع على المعقولات ، البدنُ وشَواغلُه ، وحواسُّه وشَهَواتُه ۔

ہے ، اور کبھی عرصۂ دراز گذرنے پر ختم ہوجاتا ہے

پھر اس لذت واذیت کے درجات میں لوگوں کے طبقات بے حد مختلف ہیں ، جیسے دنیوی مراتب ولذات میں لوگوں کے طبقات بے حد مختلف ہیں ، تو لذتِ سرمدی کامل وپاکیزہ نفوس کے لیے ہے ، اور الم ابدی نفوسِ ناقصہ کثیفہ کے لیے ہے ، اور وہ الم کہ ختم ہوجائے نفوس کاملہ کثیفہ کے لیے ہے ، تو روح کو سعادتِ مطلقہ نہیں ملے گی مگر کمال اور تزکیہ وطہارت سے ، اور کمال حاصل ہوتا ہے علم سے ، اور پاکیزگی عمل سے۔

علم کی حاجت اس وجہ سے ہے کہ قوتِ عقلیہ کی غذاء اور قوتِ عقلیہ کی لذت ادراکِ معقولات میں ہے ، جس طرح کہ قوتِ شہوانی کی لذت مطلوب کو پانے میں ہے ، قوتِ باصرہ کی لذت خوشنما بناوٹوں کو دیکھنے میں ہے ، یہی حال باقی قوتوں کا ہے

عِظَمٌ (ك) بڑائی ۔ قَالَ الْاَصْبَهَانِيُّ :اَصْلُ **عَظُمَ** :كَبُرَعَظَمَةً [مرتبے میں بڑا ہونا] ، ثُمَّ اسْتُعِيْرَ لِكُلِّ كبيرٍ ، فَأُجْرِيَ مجْرَاهُ ، مَحْسُوْسًا كَانَ اَوْ مَعْقُوْلًا ، عَيْنًا كَانَ اَوْ مَعْنًى [ت] **وَصْف** (ض) [ق] : بیان کرنا ، ﴿وَلَاتَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ﴾ [اور نہ کہو اسے جو تمہاری زبانیں جھوٹ بیان کرتی ہیں [کنز الایمان]] [پ۱۴ ع۱۵ سُوْرَةُ النَّحْلِ آیت ۱۱۶] **الطَّبَقَة** :اَلْحَالُ ج طَبَقَات ، والطَّبَقَات :المَنازل والمراتب [ت۲۸۸ ج۱۳] **الدَّرَجَة** :الرِّفْعَةُ في المَنْزِلَةِ : بلندیٔ رتبہ ، دَرَجاتُ الجَنَّةِ :مَنَازِلُ اَرْفَعُ من مَنَازِلَ : ایک کے اوپر ایک منزل [ت۳۶۵ ج۳] **تَفَاوَتَ** الشَيْئَانِ :اَیْ تَبَاعَدَ مَا بَيْنَهُمَا تَفَاوُتًا مُثَلَّثَةَ الواوِ [ق ت] : دو چیزوں کے بیچ دوری ہونا ، فرق واختلاف ہونا **الزَّكَاءُ** : پاکیزگی ۔ زَکَا (ن) الرَجُلُ زَكَاءً :صَلَحَ (ف ن ك) [ق ت] : نیک وصالح ہونا

Marfat.com

والنفس الجاهلة فى الحياة الدنيا ، حقُّها أن تتألّم بفوات لذة النفس ، ولكن الاشتغال بالبدن ، يُنسيهِ نَفْسَه ، ويُلهيه عن ألَمِه ، كالخائف لا يَحُسُّ بالألم ، وكالخَدِر لا يحُس بالنار ، فإذا بَقِيَتْ ناقصةً ، حتى انحطّ عنها شُغْل البدن ، كان فى صورة الخَدِر ـ إذا عُرِضَ على النار ، فلا يحُس بالألم ، فإذا زال الخَدَر شَعَرَ بالألم العظيم دفعةً واحدةً هُجومًا

والنفوس المدركة للمعقولات ، قد تَلْتَذُّ بها التذاذًا خفيًّا ، قاصرًا عما تقتضيه طِباعُها ، وذلك أيضًا لشواغل البدن ، وأُنْسِ النفس بشَهَواتها

روح کو اطلاع بر معقولات سے مانع ہوتا ہے صرف بدن اور بدنی مصروفیات، حواس، خواہشات۔

معقولات سے عاری روح کو تو دنیا ہی میں یہ لذتِ روحانی کھودینے پر اپنے اندر درد و کرب محسوس کرنا چاہئے ، لیکن بدن کے ساتھ مشغولی روح کو یہ کرب والم بھلادیتی ہے ، اور درد محرومی کی اُسے خبر نہیں رہتی ، جیسے ڈر جانے والے کو درد کی خبر نہیں رہتی ، اور جیسے جو عضو سُن ہوگیا آگ کا اثر محسوس نہیں کرتا .... تو روح جب بدن کے ساتھ مشغولی کا بندھن ٹوٹنے تک ناقص ہی رہے ، تو اُس کی مثال سُن عضو کی سی ہے ، کہ جب اُسے آگ دکھائی جاتی ہے درد کا احساس نہیں ہوتا ، پھر جب سُن پن زائل ہوجاتا ہے تو ایک دم اچانک اُسے بھیانک درد کا احساس ہوتا ہے

معقولات کا ادراک کرنے والی روحیں کبھی معقولات میں ہلکی لذت محسوس کرتی ہیں ، یعنی جتنا اُن کا مقتضائے طبع ہے اُس سے کم۔ اِس کا بھی سبب ہے جسمانی مصروفیات اور اُنسِ خواہشات۔

حَقّ : سزاوار ، [ص] : لائق، زیبا، شایاں هو حقيقٌ به وحَقٌّ اى جَدِيرٌ [ق ت ۸۱ ج ۱۳] : وہ اس کے لائق ہے ، اُسے یہ زیبا ہے **تألّم** : درد یافتن [ص]: درد محسوس کرنا **أنْسَاهُ** اياه [ق] : اسے وہ بات بھلادی **ألْهَاهُ** ذلك : شَغَلَهُ [ت ۱۷۰ ج ۲۰] **ألْهَاه اللَّعِبُ** عن كذا : شَغَلَهُ وأنْساه [م] : کھیل نے اُسے یہ بات بھلادی اور اس سے غافل و بے خبر کردیا **انحطاط** : انحدار [ت ۲۱۹ ج ۱۰] : اترنا **خَدَر** بالتحريك : سستی اندام [ص] : اعضاء کا سُن ہوجانا ، الخَدَرُ : اِمْذِلالٌ [اى اِسْتِرْخاءٌ وفُتُورٌ ـ ص] يَغْشَى الاعضاءَ : ڈھیلا پڑ جانا ، سن ہونا ـــ خَدِرَ (س) الرجلُ فَهُوَ خَدِر [ق ت ۳۳۲ ج ۳] : پیر سُن ہوگیا ، صفت **خَدِرٌ** : سُن **قَصَرَ** (ن) عن الامر قُصُورًا : اِنْتَهٰى : رکنا باز رہنا ، قَصَرَ (ن) عَجَزَ عنه : عاجز و قاصر ہونا [ق ت ۳۹۵ ج ۷] **طِبَاعٌ** : طَبْع و طَبِيْعَت کی طرح واحد بھی ہے ـــ **مُحْكَم** میں طِبَاع کو مؤنث کہا ، اور ابو القاسم زجّاجی نے مذکر ـــ اور طَبْع کی جمع بھی ہے [ق ت] **الأُنْسُ** بالضم الأَنَس بالتحريك ضِدُّ الْوَحْشة ، وهو الطُّمَأْنِيْنَةُ ، أنَس بِهِ (س ض ك) : کسی سے مانوس ہونا ، سکونِ قلب ہونا [ق ت ۱۸۸ ج ۸]

Marfat.com

ومثاله مثال المريض ، الذى فِى فِيهِ مَرارَةٌ ، يَستبشِع الشيءَ الطَّيِّبَ الحُلْوَ ، ويَستهجِن الغِذاءَ ، الذى هو أتمُّ أسباب اللّذة فى حقه ، فلا يتلذَّذ به لِمَا عَرَض له من المَرَض .... فالنفوس الكاملة بالعلوم ، إذا انحطَّتْ عنها أَعْباءُ البدن و شواغله بالموت ، كان مثاله مثالُ مَنْ عُرِضَ عليه الطَّعْمُ الألَذّ ، والذّوق الأطيَب ، وكان به عارضٌ مِنْ مَرَضٍ ، يمنَعه من الإدراك ، فزال العارض ، فأدرك اللذةَ العظيمةَ دفعةً۔

أو مثالُ مَنْ اشتدّ عشقه فى حق شخص ، فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم ، أو مُغمًى عليه أو سَكْرانُ ، لا يحُس به ، فيتنبه فُجْأَةً ، فيشعُر بلذة الوصال ، بعد طول الإنتظار دفعة واحدة۔

وهذه اللذات حقيرة ، بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية ، إلا أنه لا يمكن تفهيمها للإنسان ، إلا بأمثلة مما شاهده الناس في هذه الحياة۔

اِس روح کی مثال اُس مریض کی سی ہے جس کی زبان کا ذائقہ تلخ ہوگیا ، وہ لذیذ خوشگوار شیریں چیز کو بدمزہ سمجھتا ہے ، اور ایسی غذاء کو جو اُس کے لیے لذت کا کامل تر سبب ہے، خراب گمان کرتا ہے ، تو غذاء میں اُس طاری مرض کے باعث لذت نہیں پاتا

تو جو ارواح علوم سے کامل ہولیں ، جب موت آتی ہے اور اُن سے بدن اور بدنی مشاغل کا بوجھ اتر جاتا ہے ، تو اُن کی مثال ایسی ہوتی ہے ، جیسے نہایت لذیذ مزہ نہایت نفیس ذائقہ کسی کے سامنے لایا جائے ، اور اُسے ایک مرض کا عارضہ تھا جس نے لذتوں کے احساس سے محروم کر رکھا تھا ، اب عارضہ جاتا رہا ، تو وہ اچانک بے حد لذت محسوس کرے گا

یا جیسے آدمی پر کسی کے عشق کا غلبہ تھا وہ اس کے پہلو میں استراحت کناں ہوگیا جب کہ یہ سو رہا تھا یا بے ہوش یا مخمور تھا مطلوب سے بے خبر ، اچانک بیدار ہوا تو طویل انتظار کے بعد بہ یکدم لذتِ وصال اپنی مشامِ جاں میں محسوس کیا

یہ لذتیں عقلی روحانی لذتوں کے بالمقابل ہیچ ہیں ، مگر اُنہیں فہم انسانی میں اتارنا ایسی ہی مثالوں سے ہوسکتا ہے ، جن کا اس دنیوی زندگانی میں انسان نے مشاہدہ کیا ہو

مَرَارَةٌ (س): تلخی و تلخ شدن[ص] اَسْتَهْجِنُ فِعْلَكَ اى اَسْتَقْبِحُهٗ [ق ت ۵۸۵ ج۱۸] : میں تمہارے فعل کو بُرا خراب سمجھتا ہوں عَرَضَ (ض)عليه اَمْرَ كَذَا عَرْضًا :اَرَاهُ اِيَّاهُ [ق ت ۷۶ ج۱۰] : اُسے فلاں چیز دکھائی ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰئِكَةِ فَقَالَ﴾ [پ۱ع۴آیت۳۱] ﴿پھر سب (اشیاء) کو ملائکہ پر پیش کر کے فرمایا﴾[کنزالایمان] العِبْءُ الحِمْل والثِقْلُ : بوجھ ج اَعْبَاء [ق] طَعْم بالفتح : مزہ[ص] طَعْمٌ اى لَذَّةٌ [۴۴۰ ج۱۷] ، طَعْمُ الشيءِ بالفتح حَلاوَتُهٗ ومَرَارَتُهٗ ومَا بَيْنَهُمَا يكون فى الطَّعام والشَّراب ج طُعُوْم [ق ت ۴۳۸ ج۱۷] : شیرینی کڑواہٹ یا دونوں کا درمیانی مزہ جو کھانے پینے کی چیز میں ہوتا ہے ضَاجَعَهٗ :اِضْطَجَعَ مَعَهٗ اى نام [ت ۳۰۲ ج۱۱]

Marfat.com

وهـذا كـمـا أنا لو أردنا أن نُفهِم الصبيّ أو العِنّين لذة الجماع ، لم نَقدِر عليه ، إلا بأن نمثّله في حق الـصبـي بـالـلّعِـب ، الـذي هـو ألـذ الأشيـاء عنده ، وفي حق العِنّين ، بلذة الأكل الطّيّب ، مع شدة الجُوْع ، لِيُـصَـدِّقَ بـأصـل وجـود الـلـذة ، ثم يُعلّم أن ما فهِمه بالمثال ، ليس يُحقِق عنده لذة الجماع ، وأن ذلك لا يُدرَك إلا بالذوق .... والدليل على أن اللذاتِ العقلية ، أشرف من اللذات الجسمانية أمران :

أحدهما :أن حال الملائكة أشرف من حال السِباع والخنازير من البهائم،وليست لها اللذات الجسمية ، من الجماع والأكل ، وإنما لها لذة الشُعور بكمالها وجَمالها ، الذي خَصّتْ به نفسُها ، في إطلاعِها على حقائق الأشياء،وقُربهامن رب العلمين في الصفات،لا في المكان ورُتبةِ الوجود ،فإن الموجوداتِ ، حصَلت

یہ تفہیم ایسی ہی ہے جیسے ہم بچے یا عنین کو لذت جماع سمجھانا چاہیں تو یونہی سمجھا سکتے ہیں کہ بچے کو ایسے کھیل کی مثال دیں جو اُسے ہر چیز سے بڑھ کر مرغوب ہو، اور عنین سے کہیں وہ ایسی ہے جیسے شدت کی بھوک کے وقت عمدہ لذیذ کھانے کی لذت ، تاکہ وہ اتنا تسلیم کریں کہ ، ہاں وہ لذت بھی کوئی شی ہے ، پھر اُنہیں بتایا جائے کہ مثال سے جو تصور تمہارے ذہن میں آئی اُس سے وہ لذت واقعی تمہیں نہیں مل جائے گی ، اس کا دارومدار تو برتنے پر ہے

لذاتِ عقلیہ کے لذاتِ جسمانی سے اشرف ہونے پر دلیل دو امور ہیں

امر اوّل:۔ ملائکہ کا حال درند و بد جانور جیسے چوپایوں سے اشرف و عالی مرتبت ہے ، اور پھر اُن کے لیے اکل و جماع جیسی جسمانی لذتیں نہیں ، اُن کے لیے لذت صرف ہے اپنے کمال اور جمال کا علم ، جس سے اُن کے نفوس کو یہ خصوصیت حاصل ہوئی کہ حقائقِ اشیاء پر وہ آگاہ ہوئے ، اور رب العلمین کا قرب ملا ، جو قربِ مکانی سے وراء ہے ، اور صفات و مرتبۂ وجود میں ہے ، کیوں کہ موجودات کو وجود اللہ تعالیٰ سے ایک ترتیب کے مطابق اور واسطہ در واسطہ ملا ہے(١) ، تو جو وسائط اُس سے قریب ہیں اُن کا مرتبہ نیچے والوں سے لامحالہ اعلیٰ ہوگا

(١) یہ فلاسفہ کا شرک ہے ، خَلق و افاضۂ وجود میں ، کوئی مخلوق واسطہ نہیں ، نیست سے ہست کرنا ، صرف اُسی کی شان ہے ، اس میں عطائی کا پہلو ممکن نہیں ـ ''عقلِ سلیم خود حاکم ہے کہ ممکن اپنے آپ وجود میں محتاج ہے ، دوسرے پر کیا افاضۂ وجود کرے''۔ [الكلمة الملهمة لامام اهل السنة ص٢٢]

الأُكُلُ بالضم :اسم المأكول [ت٢٥ج١٤] : کھانے کی چیز **الخُصُوْصُ** (ن) :التَفَـرُّدُ ببعض الاشياء مِمّا لا تُشارِكُهُ فِيهِ الـجُـمْلَة [ت ٢٦٩ج٩] : کسی چیز میں منفرد اکیلا ہونا یعنی اُس میں باقی تمام اس کے شریک نہ ہوں ، خصوصیت ، امتیاز ، خاص ہونا

Marfat.com

من اللّٰه تعالیٰ ، علی ترتیب ، وبِوَسائطَ ، فالذی یقرُب من الوسائط ، رُتبَتُهٗ لا مَحالة ، أعلی مِمَّا دُونَها ۔

والثانی :أن الإنسان أیضًا ، قد یُؤثِر اللذاتِ العقلیة ، علی الجسمیة ، فإنَّ مَنْ یتمکّن مِنْ غَلَبة عَدُوِّہ والشَماتةِ به ، یهجُر فی تحصیلها ، مَلاذَّ الأنکِحة والأطعِمة ، بل قد یهجُر الأکلَ طُولَ النهار ، فی لذة غَلَبة الشَطْرَنْج والنَرْد ، مع خِسّة الأمر فیهما ، ولا یحُس بألم الجوع ، وکذلك المُتشوِّف إلی الحِشمة ، وإلی الرِئاسة ، یتردّد ، بین انخرام حِشمته ۔ وبین قضاء الوَطَر ، من عشیقته ، مثلًا ، بحیثُ یعرِفه غیرُہ ،

امرِ ثانی:۔ بسا اوقات انسان خود بھی عقلی لذت کو جسمانی لذت پر ترجیح دیتا ہے ، چنانچہ جو شخص دشمن پر فتح پانے کی طاقت رکھتا ہے اور دشمن کے رنج پر خوشی مناسکتا ہے ، وہ اِس فتح وشادمانی کی تحصیل میں عقد وطعام کے خوشتر لمحات کو پسِ پشت ڈال دیتا ہے ، بلکہ شطرنج اور نرد جیتنے کا چسکا ایسا ہے کہ اس کی خاطر سارا سارا دن کھانا چھوڑ دیتا ہے ، اور بھوک کی تکلیف کا اُسے احساس نہیں رہتا ، حالانکہ یہ دونوں کھیل تو ایسے ہیں کہ ان سے انسان کی آبرو پر بھی بٹہ لگتا ہے

یوں ہی عزت و وقار کا خواہاں اور حکومت وریاست کا تمنائی دو متضاد چیزوں کے بیچ کشمکش میں گھرتا ہے ، ایک طرف حشمت وریاست اور دوسری طرف اپنی مطلوب سے راحت ، مرادِ عشق پوری کرے

المَلاذُّ :جَمعُ مَلَذّ ، وهو مَوْضِعُ اللذّةِ [ت ۳۹۴ ج۵] : لذت کے مواقع **الشِّطْرَنْج** ، کَسرُ الشینِ فیه أجودُ [ت] ولا یُفتحُ اَوّلُهٗ [ق] ما نفاه المصنّفُ مِنْ فَتْحِه ، اَثبَتَهٗ غیرُهٗ ، وجَزَمَ به الحَریریّ وغیرُہ وقالوا :الفتحُ لغةٌ ثابتةٌ [۴۱۵ ج۳] **نَرْد** بالفتح : نام بازیست درمقابلۂ شطرنج [غ] **تَرَدَّدَ** فیه :اِشتَبَهَ فَلَمْ یُثبِتهُ [م] : کسی چیز کے متعلق شک میں پڑ کر کچھ فیصلہ نہ کر پانا **اِنْخَرَمَ** ثَقْبُهٗ :اِنشَقَّ [ت ۲۰۲ ج۱۶] : سوراخ کا پھٹ جانا **الحِشْمَة** بالکسر :الحَیاءُ والانقباض عن اَخِیْكَ فی طَلَبِ الحاجةِ والمَطْعَمِ : حاجت یا خوراک کا سوال کرنے میں شرم وناگواریِ خاطر ۔ حِشمت بالکسر بمعنی دبدبہ وبزرگی [غ] **قَضیٰ** (ض) وَطَرَہٗ :اَتَمَّهٗ [:اپنی حاجت پوری کی] ، وقیل نَالَهٗ وبَلَغَهٗ [:اپنی مراد کو پہنچا] [ق ت] **الوَطَرُ** : الحاجة مُطْلَقًا اَو حَاجَةٌ لك فیها هَمٌّ وعِنَایَة [ق ت] : حاجت جیسی بھی ہو ، یا وہ حاجت جس کے بارے میں تمہیں فکر و پرواہو **تَشَوُّف** الی الخبر وغیرہ کا معنی ہے: **تَطَلُّع** الیه [ق ت] ۔ اور **تَطَلُّع** الیه کا معنی ہے : رغبت ومیلان [ت ۳۲۴ ج۱۱] ، اور انتظار ، **تَطَلَّعْتُ** اِلیٰ وُرُوْدِ کِتَابِكَ :اِنْتَظَرْتُ [ص] میں تمہارا خط آنے کا منتظر رہا .... اور تیسرا معنی ہے :اِستشراف یعنی بہت چاہت کا انتظار ، اِسْتِشْرَاف : چشم برداشتن تا درچیزے نگرد ودست بربالائے چشم داشتن ، چنانکہ عادتِ نگریستن است از دور [ص] : دیکھنے کے لیے نظر اٹھانا اور آنکھ کے اوپر ہاتھ کی آڑ کر لینا ، جیسا کہ دور سے دیکھنا عادتًا ایسا ہی ہوتا ہے **تَطَلَّعَ** اِلیٰ وُرُوْدِہٖ اَوْ وُرُوْدِ کِتَابِهٖ :اِسْتَشْرَفَ لَهٗ [ق ت ۳۲۵ ج۱۱] : اُس کی یا اُس کے مکتوب کی آمد کا ٹکٹکی باندھے راستہ دیکھا ـــــ نیز **تَطَلُّع** کا معنی ہے :رغبت وکشش ، تَطَلُّعُ النَّفْسِ : تَشَوُّفُها ومُنَازَعَتُها [۳۲۶ ج۱۱] والاَصْلُ فِی المُنَازَعَة :المُجَاذَبَةُ [ت ۲۷۶ ج۱۱]

Marfat.com

ويَـنتشِـر عـنـه ، فيُؤثِـر الحِشمةَ ، ويترُك قضاءَ الوَطَرِ ، ويستحقِر ذلك ، مُحافَظةً على ماء الوجه ، فيكون ذلك لا مَحالة ألَذَّ عنده ـ

بـل رُبَّـمَا يهجُم الشُجاع ، على جَمٍّ غَفِير من الشُجعان ، مستحقِرًا خَطَرَ الموتِ ، شَغَفًا بما يتوهّمه بعد الموت ، من لذة الثناء والإطراء عليه ....فإذن اللذات العقلية الأخروية ، أفضل من اللذات الجسمية الـدنيـويـة ، ولـولا ذلك لَـمَا قال رسول الله ﷺ :يقول الله تعالىٰ :أَعْدَدْتُّ لِعبادى الصالحين ، مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ ،وَلَا خَطَرَ عَلىٰ قَلْبِ بَشَرٍ))وقال تعالىٰ:﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ ﴾

فهـذا وجـه الـحاجة إلى العلم ـ

تو ریاست کی بساط تارتار ہو ، اور ریاست کو اختیار کرے تو مطلوب کا دامن چھوٹے تعلق ٹوٹے اور غیر آشنا ہو ، تو اپنی حفظِ آبرو کے پیشِ نظر ریاست کو ترجیح دیتا ہے ، اور مطلوب سے مراد برآری کو حقیر جان کر تیاگ دیتا ہے ، اس کا مطلب ہے کہ وہ حشمت و ریاست میں یقیناً زیادہ لذت پاتا ہے

بلکہ شیر دل سپاہی موت کے اندیشے کو خاطر میں نہ لا کر بہادروں کے ایک بڑے غول پر ٹوٹ پڑتا ہے ، کیوں کہ وہ اُس لذت پر فریفتہ ہوتا ہے جو اُس کے گمان میں اُسے مرنے کے بعد ملنے والی ہے ، یعنی یہ کہ اس کا نام ہوگا اور لوگ اُس کی تعریف کے گُن گائیں گے

لہذا اُخروی لذاتِ عقلیہ دنیوی لذاتِ جسمانیہ سے بلند و بالا ہیں ، اگر وہ بلند و بالا نہ ہوتیں تو اللہ کے رسول ﷺ یہ نہ فرماتے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ــــ ''میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ نعمتیں تیار کی ہیں جنہیں نہ کسی آنکھ نے دیکھا نہ کسی کان نے سنا اور نہ کسی آدمی کے دل میں اُن کا خطرہ گذرا''ــــ اور ارشادِ الٰہی جَلَّ وَعَلا ہے

فَلَا تَـعْـلَـمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ [پ۲۱ ع۱۵ آیت ۱۷]

تو کسی جی کو نہیں معلوم جو آنکھ کی ٹھنڈک اُن کے لیے چھپا رکھی ہے [کنز الایمان]

یہ تو تھی اس کی وجہ کہ علم کی حاجت کیوں ہے؟

مَـاءُ الوجه : چہرے کی آب و تاب رونق چمک ـ مَـا اَحْسَنَ مُوْهَةَ وَجْهِهٖ :ای مَاءَهٗ ورَوْنَقَهٗ [ق ت ۹۸ ج۱۹] الجَمُّ : الكثيرُ من كل شيء [ق] تاج میں نہایۃ سے کلمۂ حدیث پاک ''جَمَّ الغَفِيْرِ'' کی تفسیر میں ہے ای جـمـاعـةً كثيرةً [باب الراء ص ۳۱۲ ج۷] إطْراء :تعریف کرنا، خوب تعریف کرنا، تعریف میں حد سے بڑھ جانا ــــ اختـلـفـت الـعـبـارَات فـى الإطـراءِ ، فمنها ما يدلُّ على الثَّناءِ فقط ،ومنها مايدلُّ على المُبالَغَةِ ، ومنها ما يدلُّ على مُجاوَزَةِ الحَدِّ فيه[ت ۶۳۲ ج۱۹] خَطَرٌ (ض) بالتحريك :الإشراف على الهَلَاك ، بہلاک نزدیک شدن [ص ، ق ت ۳۵۸ ج۶]

Marfat.com

والنافع من جُملته العلومُ العقلية المَحْضة ، وهي العلم بالله تعالىٰ ، وصفاتِه وملا ئكتِه ، وكُتُبِه ، وكيفيةِ وجود الأشياء منه ، ومَا وَرَاءَ ذلك ، إن كان وسيلةً إليه ، فهونافعٌ لأجْلِهِ ، وإن لم يكن وسيلة إليه ، كالنحوِ واللغة والشِعْر ، وأنواعِ العلوم المتفرِّقة ، فهي صِناعات وحِرَفٌ ، كسائر الصِناعات ـ

وأما الحاجة إلى العمل والعبادة ، فلِزَكاء النفس ، فإن النفس في هذا البدن مصدودةٌ عن دَرْك حقائق الأشياء ، لا لكونها منطبعة في البدن ، بل لاشتغالها ونُزُوْعِها إلى شَهَواتها ، وشوقِها إلى مُقتَضَيَاته ، وهذا النُزوع والشوق ، هيئةٌ للنفس ترسَخ فيها ، وتتمكّن منها بطُول المُواظَبة ، على اتباع الشَهَوات ، والمُثابَرةِ على الأُنْس بالمحسوسات المُسْتَلَذّةِ ،فإذا تمكّنتْ من النفس ،ومات البدن ، كانت هذه الصفات متمكّنةً من النفس ، ومُؤذِيةً من وجهين :

اور جملہ علوم میں نفع بخش صرف وہ ہیں جو عقلی محض ہیں ، یعنی ذات وصفاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کا علم ، اور اُس کے فرشتوں اور کتابوں کا علم ، اور اشیاء اُس سے کیسے وجود پاتی ہیں اِس کا علم ـــ اِن کے علاوہ جو علم ہے وہ اگر اِن تک رسائی کا وسیلہ ہو تو اِن کی وجہ سے نافع ہے ، اور وسیلہ نہ ہو جیسے نحو لغت شعر اور تمام مختلف قسم کے علوم تو وہ باقی ہنروں کی طرح فن و ہنر ہیں

رہی عمل اور عبادت کی حاجت تو وہ تزکیۂ نفس وطہارتِ روح کی خاطر ہے ، کیوں کہ روح اِس بدن میں حقائق اشیاء کے ادراک سے محجوب ہے ، اِس وجہ سے نہیں کہ وہ جسم میں منطبع ہے بلکہ اس لیے کہ اُسے جسم کے ساتھ مشغولی ہے ، اپنی خواہشات کی آرزو ہے ، اور بدن کے مطالبات سے دلچسپی ہے ، یہ شوق وآرزو روح کی وہ حالت ہے جو جڑ پکڑ لیتی ہے ـــ اور روح ،اتباعِ خواہشات پر طولِ مداومت اور حسّی لذائذ کے ساتھ اُنس والفت کی طویل مواظبت سے ، اس شوق وآرزو کے ہاتھوں اسیر ومحکوم ہو جاتی ہے ، اور جب یہ حالتِ شوق وآرزو روح پر اپنا قبضہ جما لے ، اور بدن موت کی نذر ہو جائے ، تو روح پر اتباعِ ہوا واُنسِ لذائذ کی صفت کا تسلّط ہوگا ، اور یہ صفت دو وجہ سے اذیت رساں ہوگی

أجْل ، بفتحِ همزه وسكونِ جيم [پ۶سوره مائده آيت ۳۲] : سبب [کنز الایمان] **صَدَّ** (ن) فُلَانًا عن كذا صَدًّا :مَنَعَهٗ وصَرَفَهٗ عَنْهُ [ق] : روکنا ، ہٹانا **رَسَخَ** (ف) الشيءُ رُسُوْخًا :ثبت في موضعِه [ق ت] جمنا ،مضبوط ہونا، جاگزیں ہونا **ثَابَرَ** على الامر :وَاظَبَ و دَاوَمَ [ق ت] : کسی چیز کی پابندی کرنا ، قَالَ ابْنُ الْأَثِير :الْمُثَابَرَةُ :الحِرْصُ عَلَى القَوْلِ والفِعْلِ ومُلَازَمَتُهَا [ت] کسی قول وفعل کی حد درجہ چاہت اور پابندی **اِسْتَلَذَّهٗ** :وَجَدَهٗ لذيذًا [ق] :او عَدَّهٗ لَذِيْذًا [ت ۳۹۳ ج ۵]

Marfat.com

أحدهما :انہا تمنعها عن لَذّاتها الخاصة بها ، وهي الاتصالُ بالملائكة ، والإطلاعُ على الأمور الجميلة الإلهية ، ولا يكون معها البدن الشاغل ، فيُلْهِيها عن التألُّم ، كما قبل الموت .... **والثانى** :أنه يبقىٰ معهاالحِرْصُ والمَيْل إلى الدنياوأسبابها ولَذّاتها،وقد اسْتُلِبَتْ منها الآلة ، فإن البدَن هو الآلة ، للوصول إلى تلك اللّذات ، فتكون حاله كحال مَنْ عشِق امرأة ، وألِف رِئاسة ، واستأنس بأولاده ،واستراح إلى مال ، وابتهَج بحِشْمة ، فقُتِلتْ معشوقته ، وعُزِل عن رِئاسته ، وسُبِيَ أولادُه ونساؤه ، وأخَذَ أموالَه أعداؤُه ، وسَقَطتْ بالكلية حِشمتُه ، فيُقاسِي من الألم مَالا يخفىٰ ، وهو في هذه الحياة ، غير منقطِع الأمَل ، عن عَوْدة أمثال هذه الأمور ، فإن أمر الدنيا غادٍ ورائح ، فكيف اذا انقطع الأمَل، بِفُقدان البدن ، بسبب الموت ؟

ایک:تو یہ روح کو اُس کی مخصوص لذتوں یعنی اتصال بہ ملائکہ اور امور جمیلۂ اِلٰہیہ جَلَّ وَعَلَا پر اطلاع سے مانع آئے گی ، اور وہاں روح کے ساتھ بدن ہوگا نہیں، جو حیات دنیوی کی طرح اپنی مصروفیتوں میں الجھا کر اُن عالی لذتوں سے محرومی کا دکھ درد بھلا دے **دوسری وجہ**: یہ کہ روح میں دنیا اور دنیوی اسباب ولذّ ات کی حرص ورغبت باقی رہ جائے گی ، جب کہ آلہ چھن چکا ہوگا ، کہ بدن ہی اُن دنیوی لذات تک رسائی کا آلہ تھا ، تو اب روح کا حال اُس شخص کا سا ہوتا ہے جس نے عورت سے بے حد محبت کی اور ریاست سے الفت ، اولاد سے اُنسیت ، دولت سے چین حاصل کیا ، اور شان وشوکت پر شاداں وفرحاں تھا ــــ اچانک اُس کی معشوقہ قتل کر دی گئی ، ریاست چھین لی گئی ، اہل وعیال کو قید میں ڈال دیا گیا ، مال ودولت دشمن لوٹ لے گئے ، حشمت وشوکت بالکل خاک میں مل گئی ــــ اب کتنا صدمہ اُس کے دل کو ہوگا یہ بتانے کی ضرورت نہیں ــــ حالانکہ اس زندگی میں اُس کی آس ٹوٹ نہیں جاتی بلکہ امید باقی رہتی ہے کہ ہوسکتا ہے یہ چیزیں پھر مل جائیں ، کیونکہ دنیا آتی جاتی رہتی ہے [کل کا راجا آج کا منگتا ہے اور آج جو منگتا ہے کل راجا] پھر جب موت سے بدن فنا ہو کر ان چیزوں کی آس ہی منقطع ہو جائے تو وہ صدمہ کیسا ہوگا

اَلِفَهٗ (س) اِلْفًا بالكسر والفتح [ق م] :اَنِس به وأحَبَّهٗ [م] ، خوگرفتن ودوستی گرفتن بکسے وبجائے[ص]: کسی شخص یا جگہ کا خوگر ہونا، شخص یا جگہ سے محبت کرنا، مانوس ہونا **اِبْتَهَجَ** بالشيء ولَهٗ :اِمْتَلَأ سُرُوْرًا به [م] الإِبْتِهَاج :السُرُوْرُوالفَرَحُ [ق ت] : شادمانہ شدن[ص] **سَبىٰ** (ض)العَدُوَّ و غَيْرَهٗ سَبْيًا وسِبَاءً :اَسَرَهٗ [ق ت] : قید کرنا **قَاسَاهُ** :كَابَدَهٗ وعَالَجَ شِدَّتَهٗ [ق ت] ، رنج کشیدن[غ] : دکھ جھیلنا **غَدَا** (ن) عليه غَدْوًا غُدُوًّا [ق ت] : صبح کو جانا ــــ ﴿اَنِ اغْدُوْا عَلىٰ حَرْثِكُمْ﴾ [پ۲۹سورہ قلم آیت۲۲] ﴿کہ تڑکے اپنی کھیتی کو چلو﴾ [کنز الایمان] **رَاحَ** (ن) فُلَانٌ رَوَاحًا :مِنْ ذَهَابِه اوسَيْرِه بِالْعَشِيِّ [ت ۲۷ ج ۴] : شام کو چلنا، جانا

Marfat.com

ولا يُنجي عن التضمّخ بهذه الهيئات ، إلا كفُّ النفس عن الهوىٰ ، والإعراضُ عن الدنيا ، والإقبالُ بِكُنْه الجِدّ، على العلم والتقوى،حتى تنقطع عَلائقُها عن الأمور الدنيوية ، وهي في الدنيا ، وتستحكِم عَلاقتها مع الأمور الأُخْرَوية ،فإذا مات كان كالمتخلّص من سِجْنٍ ، والواصلِ إلى جميع مَطالبه ، وهو جنته ولا يمكن سَلْبُ جميع هذه الصفات عن النفس ، ومَحْوُها بالكلية ، فإن الضَرورات البدنية ، جاذبة إليها ، إلا أنه يمكن تضعيفُ تلك العَلاقة ، ولذلك قال الله تعالىٰ :﴿وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلٰى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۚ﴾ إلا أنه إذا ضعُفت العَلاقة ، لم تَشْتَدّ نِكاية

روح کو اِن دَنی صفات میں تر دامنی سے نجات یونہی مل سکتی ہے کہ نفس کو خواہش سے لگام دی جائے ، دنیا سے منہ موڑ کر ، ہر ممکن سعی سے علم وتقویٰ کا التزام واہتمام کیا جائے ، حتیٰ کہ دنیا ہی میں امورِ دنیا سے روح کے رشتے ٹوٹ جائیں ، علائق منقطع ہو جائیں ، اور امورِ آخرت کے ساتھ رشتہ مضبوط و مستحکم ہو جائے ، اب جو آدمی کو موت آئے گی تو اُسے وہی راحت وہی مسرت نصیب ہوگی ، جو ایک قیدی کو ہوتی ہے جب وہ قید خانے سے رہائی پاتا اور اپنی ہر من مانی مراد کو پہنچتا ہے ، یہی راحت و مسرت اُس کی جنت ہے

مگر روح سے اِن تمام دَنی صفات کا ازالہ یعنی انہیں بالکلیہ ختم کر دینا ممکن نہیں ، کیوں کہ بدن کے حوائج وضروریات روح کو اپنی جانب کھینچتے ہیں ، ہاں یہ ممکن ہے کہ امورِ دنیا یعنی حوائجِ بدنی سے تعلقات میں کمی لائی جائے ، اور ان کے ساتھ رشتے کو کمزور کیا جائے ، اِسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (۱)

وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلٰى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۚ [پ۱۶ع۸آیت ۷۱]	اور تم میں کوئی ایسا نہیں جس کا گذر دوزخ پر نہ ہو تمہارے رب کے ذمہ پر یہ ضرور ٹھہری ہوئی بات ہے [کنزالایمان]

(۱) کفار فلاسفہ اس آیت کا ترجمہ یہ کرتے ہوں گے کہ ـــ ''ہر کسی کو ان دنی صفات پر گذرنا ضروری ہے''ـــ کیونکہ وہ جنت و دوزخ کے منکر ہیں ، مگر اہل ایمان کے نزدیک ترجمہ وہ ہے جو مذکور ہوا

الضَّمْخُ : لَطْخُ الجَسَدِ بِالطِّيبِ حَتّٰى كَأَنَّهُ يَقْطُرُ ـــ تَضَمَّخَ بالطِّيبِ [وغَيْرِهٖ م]: تَلَطَّخَ بِهٖ [ق ت] ، آلودہ شد بوئے خوش [ص]: خوشبو سے تربہ تر ہونا **اَقْبَلَ** عَلَى الشيءِ [عَلَى العَمَلِ ونَحْوِهٖ م] بِوَجْهِهٖ :لَزِمَهٗ واَخَذَ فِيْهِ [ق ت ۲۰۱ ج۱۵] : کسی چیز میں متوجہ ہو کر لگ جانا **الكُنْهُ** : جَوْهَرُ الشَيءِ ، وغَايَتُهٗ ونِهَايَتُهٗ [ق ت] : شی کی اصل وحقیقت ،شی کی آخری حد ـــ يُقَالُ :بَلَغْتُ كُنْهَ هٰذا الأمْرِ :اى غَايَتَهٗ [ت] : میں اس معاملے کی آخری حد کو پہنچا **عَلاقة** : محبت کا لگاؤ محبت کا رشتہ ـــ عَلِقَهَا وبِهَا (س) عَلَاقَةً بالفتح : هَوِيَهَا : چاہنا ـــ لَهَا فِيْ قَلْبِيْ عَلَاقَةُ حُبٍّ : اس کے ساتھ میرے دل کو محبت وچاہت کا لگاؤ ہے [ق ت ۳۴۶ ج۱۳] والعَلاقة : الحُبُّ اللَّازِمُ لِلْقَلْبِ : دل میں جاگزیں محبت ـــ ج علائق [ق ت ۳۴۹،۳۵۰ ج۱۳] **نِكَايَة** بالكسر : زخم [ق ص]

Marfat.com

فِراقِها ، وعَـدَم الإلتذاذُ بما أُطْلَعَ عليه عند الموت من الأمور الإلٰهية ، فأمَاطَ أثرَ مُفارَقةِ الدنيا ، والنُزوعِ إليها ، على قرب ، كمن يُسْتَنْهَضُ مِن وَطَنه ، إلى مَنْصِب عظيم ، ومُلْك رفيع ، فقد تَرِقُّ نفسُه حالةَ الفراق ، على أهله ووَطَنه ، فيتأذّى أذىً مَّا ، ولكن ينمحِي بما يَستأنِفه من لذة الابتهاج بالمُلْك والرِئاسة ـ

ولَـمّـا لـم يـمـكـن سـلـبُ هـذه الصفات ، فقد وَرَدَ الشرعُ في الأخلاق ، بالتوسط بين كل طَرَفين متقابلين ، لأن الماء الفاتر ، لاحارّ ولا بارد ، فكأنه بعيد من الصفتين ، فلا ينبغي أن يُبالِغ في إمساك المال ، فيستحكِم فيه الحِرْصُ على المال ، ولا في الإنفاق ، فيكون مُبذِّرًا ، ولا أن يكون ممتنِعًا عن كل الأمور ،

مگر جب امورِ دنیا سے رشتہ کمزور ہوجاتا ہے تو اُن کا بچھڑنا روح کے لیے زیادہ صدمہ رساں نہیں ہوتا ، اور موت کے وقت وہ جن الٰہی اُمور پر مطلع ہوتی ہے اُن میں بڑی لذت پاتی ہے ، تو دنیا کی جدائی اور امورِ دنیا کے اشتیاق کا اثر روح سے جلد ہی زائل ہوجاتا ہے ، اور اُس کی حالت اُس شخص کی سی ہوتی ہے ، جس سے کہا جائے کہ ــــ اپنے وطن سے نکل کر ایک اونچے منصب یعنی عظیم بادشاہت کی طرف چل پڑو ، تو اُس کے دل میں اپنے اہل وعیال و وطن کے لیے ، جب کہ وہ بچھڑ چکے ہوں گے ، رِقت آئے گی اور اُسے تھوڑا بہت ستائے گی ، لیکن سلطنت وشاہی کی لذتِ مسرت ، جو پہلی بار اُس کے مشامِ جاں میں پہنچ رہی ہوگی ، دردِ فراق کے نقوش کو مٹا دے گی

اِن دنی صفات کا بالکلیہ ازالہ چوں کہ ممکن نہیں ، اس لیے اخلاق کی نسبت شرع میں توسط آیا ہے ، یعنی اس کنارے اور اُس کنارے کے بیچ میں رہنا ، کہ نیم گرم پانی نہ گرم ہوتا ہے نہ ٹھنڈا ، تو گویا وہ ان دونوں صفتوں سے دور ہے ، چنانچہ نہ مال بچا رکھنے میں حد سے تجاوز کرنا مناسب ، کہ اس سے دولت کی حرص دل میں گھر کرے گی ، اور نہ ہی خرچ کرنے میں

اَمَطْتُ عنه : تَنَحَّيْتُ عنه : میں اُس سے دور ہوا ، **اَمَطْتُهٗ** :نَحَّيْتُهٗ میں نے اُسے [کسی سے] دور کیا [ت۴۲۳ج۱۰] **اِسْتَنْهَضَ** فُلانًا لِلْاَمْرِ :دَعَاهُ اِلٰی سُرْعَةِ القِيَامِ بِهٖ [م] اِسْتَنْهَضَهٗ لِكَذا مِن الْاَمْرِ :اَمَرَهٗ بالنُهُوْضِ (ف) لَهٗ [ق ت۱۷۵ج۱۰] : کسی کام کے لیے اٹھنے یا فوراً اٹھنے کو کہنا **المَنْصِبُ** ، لُغَةً :الحَسَبُ والمَقَامُ :ويُسْتَعَارُ لِلشَّرَفِ ، ومِنْهُ مَنْصِبُ الْوِلاياتِ السُلْطَانِيَّةِ والشَرْعِيَّةِ وجمعُهٗ :المَنَاصِبُ [ت۴۳۸ج۲] خاندانی شرافت، مقام ومرتبہ، بلندرتبہ، اور اسی معنٰی کر کہا جاتا ہے : وزارتِ سلطانی وغیرہ کا مَنصب ، قضائے شرعی وغیرہ کا منصب **رَقَقْتُ** لَهٗ اَرِقُّ (ض) رِقًّا بالكسر :رَحِمْتُهٗ ، يقال :رَقَّ له قَلْبُهٗ [ت۱۷۱ج۱۳] : میرا دل اس کے لیے نرم ہوگیا **اِسْتَأْنَفَ** الشيءَ :ابْتَدَأَهٗ ، وقِيْلَ :اِسْتَقْبَلَهٗ [ق ت۹۶ج۱۲] کسی چیز کی پہل کرنا ، کسی چیز کی طرف رخ کرنا **فَتَرَ** (ن) الماءُ فُتُوْرًا : سَكَنَ حَرُّهٗ فهو **فاتِرٌ** بَيْنَ الحارِّ والبارِد [ق ت ۳۳۵ج۷] : پانی کی گرمی اتر گئی تو وہ **فاتر** ہے ، سرد وگرم دونوں کے بیچ **تَبْذِيْرُ** المالِ :تَفْرِيْقُهٗ اِسرافًا وإفْسَادُهٗ [ت] :مال اڑانا برباد کرنا

Marfat.com

فيكون جَبانًا ، ولا منهمكًا في كل أمر ، فيكون متهوِّرًا ، بل يطلُب الجُودَ ، فإنه الوَسَطُ بين البُخل و التبذير ، والشَّجاعةَ ، فإنها الوَسَط بين الجُبْن والتهوُّر ، وكذا في جميع الأخلاق ـ

وعلم الأخلاق طويل، والشريعة بالغتْ في تفصيلها ، ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق ، إلّا بمراعاة قانون الشرع في العمل ، حتى لا يتبع الإنسان هَواه ، فيكون قد اتخذ إلٰهه هَواه ، بل يُقلِّد الشرعَ ، فيُقْدِم و يُحْجِم بإشارته ، لا باختياره فتهَذَّبُ به أخلاقه .... مَنْ عَدِمَ هذه الفضيلةَ في الخُلق والعلم جميعًا ، فهو الهالك ، ولذلك قال الله تعالىٰ :﴿قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا﴾

ومَنْ جمَع الفضيلتين ، العِلمية والعَمَلية ، فهو العارف العابد ، وهو السعيد المطلق ـ

حد سے بڑھنا مناسب ، کہ دولت اڑانے برباد کرنے والا ہوجائے گا ، یوں ہی نہ ہر معاملے سے دست کشی مناسب ، کہ بزدل ہوجائے گا ، اور نہ ہر معاملے میں کود پڑنا مناسب ، کہ اس سے تہور آئے گا یعنی حد سے زیادہ قوتِ غیظ وغضب ـ بلکہ جُود وسخاوت کا خواہاں ہو ، یعنی جو کچھ دینا مناسب ہو وہ دے دے ، کہ یہی بخل وتبذیر کے بیچ والی صفت ہے ، اور شجاعت کا طالب بنے ، کہ بزدلی اور تہور کا درمیانی شجاعت ہی ہے ، یونہی تمام اخلاق میں درمیان کو اختیار کرے

علمِ اخلاق طویل الذیل ہے ، اور شریعت نے اس کی کافی تفصیل فرمادی ہے ، اور تہذیبِ اخلاق کی کوئی سبیل نہیں سوا اس کے کہ عمل میں قانونِ شرع کی رعایت کی جائے ، تاکہ انسان اپنی خواہش کا غلام نہ بنے ، کہ ایسے میں وہ اپنی خواہش ہی کو اپنا معبود بنا بیٹھے گا ، بلکہ آنکھ بند کرکے شرع کی پیروی کرے ، کہ کسی کام پر قدم بڑھائے تو شرع کے اشارے سے ، اور پیچھے ہٹائے تو شرع کے اشارے سے ، نہ کہ اپنے اختیار اور اپنی چاہت سے ۔اس سے انسان کے اخلاق پاکیزہ ہوجائیں گے

اور جس نے علم اور اخلاق دونوں میں یہ فضیلت کھودی وہ تباہ وبرباد ہے ، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا

قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا ۝ [پ۳۰ ع۱۶]	بیشک مراد کو پہنچایا جس نے اُسے ستھرا کیا اور نامراد ہوا جس نے اسے معصیت میں چھپایا [کنزالایمان]

اور جو علمی اور عملی دونوں فضیلتوں کا جامع ہو

جَبَانٌ كَسَحَابٍ هَيُوبٌ لِلاشياء لَا يُقْدِمُ عليها [ق ت] : جو چیزوں سے ہیبت کھاکر اقدام سے بازرہے جَبُنَ (ك) جَبَانَةً جُبْنًا جُبُنًا [ق] : بزدل ہونا تَهَوَّرَ الرَجُلُ :وَقَعَ فِي الامر بِقِلَّةِ مُبالاةٍ وفي الاساس بغيرِ فِكْرٍ : لاپرواہی سے کسی معاملے میں کود پڑنا، اورغیاث اللغات میں ہے: تہوُّر بقولِ فلاسفہ: افراطِ قوتِ غضبی اقدام : پیش درآمدن [ص]: آگے آنا ، آگے بڑھنا اَحْجَمَ عنه : كَفَّ [ق] : بازرہنا

Marfat.com

ومن له الفضيلة العلمية ، دون العملية ، فهو العالم الفاسق ، ويتعذّب مدة ، ولكن لا يدُوم ، لأن نفسه قد كمَلت بالعلم ، ولكن العوارض البدنية لَطَّخَتْه تلطيخًا عارضًا ، على خلاف جوهر النفس ، وليس تتجدد الأسباب المجدِّدة ، فينمحِي على طُول الزمان ۔

ومن له فضيلة العملية دون العلمية ، فيَسْلَم وينجُو عن الألَم ، ولكن لا يَحظىٰ بالسعادة الكاملة ۔

وزعَموا :أن من مات فقد قامت قِيامته ۔

وأمّا مَا وَرَدَ فى الشرع ، من الصُّوَر الحِسّية ، فالقَصْدُ به ضَرْبُ الأمثال ، لقُصُور الافهام عن دَرْك هذه اللّذات ، فمثّل لهم ما يَفهَمون ، ثم ذكَر لهم أن تلك اللّذات فوق ما وصف لهم ، فهذا مذهبهم ۔

ونحن نقول : أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع ، فإنا لا نُنكِر أن فى الآخرة أنواعًا من اللّذات ، أَعْظَمَ من المحسوسات ،ولا ننكر بَقاءَ النفس عند مُفارَقة البدن :ولكنّا عرَفنا ذلك بالشرع ،

وہ عارفِ عابد ہے ، اور وہی سعیدِ مطلق ہے .... اور جس کے پاس فضیلتِ علمی ہے عملی نہیں ہے ، وہ عالمِ فاسق ہے ، وہ ایک مدّت عذاب میں رہے گا ، لیکن ہمیشہ نہیں ، کیوں کہ اُس کی روح علم کے کمال سے تو بہرہ ور ہے مگر عوارضِ جسمانی نے اُسے آلودہ کردیا ہے ، تاہم یہ آلودگی روح کی اصلیت کے برخلاف عارضی ہے ، اور اُسے تازہ کرنے والے اسباب نئے وجود میں آئیں گے نہیں ، تو ایک عرصۂ دراز گذرنے پر یہ آلودگی جاتی رہے گی

اور جس نے عملی فضیلت حاصل کی ، علمی نہیں ، وہ دکھ درد سے محفوظ و مامون رہے گا ، لیکن سعادتِ کاملہ سے بہرہ ور نہیں ہوگا

اور فلسفیوں نے زعم کیا کہ جسے موت آئی اس کی قیامت قائم ہوگئی

اور شرع میں جو وارد ہیں حسّی صورتیں ، اُن سے مقصود تمثیل ہے ، کیوں کہ لوگ ان لذتوں کو سمجھنے سے قاصر ہیں ، اس لیے اُن کے سامنے ایسی مثالیں بیان کی گئیں جنہیں وہ سمجھ سکتے ہیں ، پھر انہیں بتایا دیا گیا کہ وہ لذتیں ان بیان کی گئی مثالوں سے بلند و بالا ہیں ـــــ یہ ہے فلسفیوں کا مذہب ۔

نقد و نظر

ہم کہتے ہیں ان میں سے اکثر باتیں وہ ہیں جو شرع سے متصادم نہیں ، چنانچہ ہم اس امر کا انکار نہیں کرتے کہ ’’آخرت میں طرح طرح کی ایسی لذتیں ہیں جو حسّی

حَظِيَ (س) بِالرِّزْقِ حُظْوَةً وحِظْةً :نَالَ حَظًّا مِنْهُ [م] : رزق سے حصہ پانا

Marfat.com

إذ قد وَرَدَ بالمَعاد ، ولا يُفهَم المَعاد إلّا ببقاء النفس ، وإنما أنكرنا عليهم ، مِنْ قِبَلِ دعواهم معرفةَ ذلك بمجرد العقل .... ولكن المخالف للشرع منها : إنكار حشر الأجساد وإنكار اللّذات الجسمانية في الجنة وإنكار الآلام الجسمانية في النار وإنكار وجود الجنة والنار ، كما وُصِفَ في القرآن۔

فما المانع مِن تحقُّق الجَمْع بين السَّعادتين :الروحانية والجسمانية ، وكذا الشّقاوة ؟!

وقوله تعالىٰ ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ﴾ أى لا يَعلم جميعَ ذلك ۔

وقوله ((أعددت لعبادى الصالحين ، ما لاعين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر))

لذتوں سے ارفع واعلیٰ ہیں'' ـــــ نیز ـــــ ''روح ، بدن سے جدا ہو کر باقی رہتی ہے'' ـــــ اس کے بھی ہم منکر نہیں ، لیکن یہ سب ہم نے شرع سے جانا ہے ، کیوں کہ شرع نے مَعاد یعنی دوبارہ زندگی کی خبر دی ہے ، اور معاد یعنی لوٹنا بغیر بقائے روح کے معقول وممکن نہیں

یہاں ہم فلسفیوں کے صرف اِس دعوے کے مخالف ہیں کہ ـــــ ''یہ سب انہوں نے محض عقل سے جانا ہے'' ـــــ ہاں فلسفیوں کی جو باتیں مخالفِ شرع ہیں وہ درج ذیل ہیں

حشر جسمانی کا انکار جنت میں جسمانی لذتیں ہونے کا انکار دوزخ میں جسمانی اذیتیں ہونے کا انکار جنت ودوزخ کا جیسا وجود قرآن کریم نے بیان فرمایا ، اس سے انکار

ہم پوچھتے ہیں : دونوں قسم کی سعادت وشقاوت ، یعنی روحانی وجسمانی ، کے اجتماع میں بھلا کیا استحالہ ہے؟..... کہ اس کا انکار کرتے ہو...... آیتِ کریمہ جو تم نے پیش کی

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ [۲۱ع۱۵آیت۱۷]	کسی جی کو نہیں معلوم جو آنکھ کی ٹھنڈک ان کے لیے چھپا رکھی ہے [کنز الایمان]

اس کا معنیٰ یہ ہے کہ ـــــ ''ان نعمتوں کو بتمامہا کوئی نہیں جانتا'' ـــــ

یوں ہی حدیثِ قدسی

أَعْدَدْتُ لِعِبَادِيَ الصَّالِحِيْنَ ، مَا لَاعَيْنٌ رَأَتْ ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ ، وَلَا خَطَرَ عَلىٰ قَلْبِ بَشَرٍ	میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ نعمتیں تیار کی ہیں ، جنہیں نہ کسی آنکھ نے دیکھا ، نہ کسی کان نے سنا ، اور نہ کسی قلبِ بشر پر اُن کا خطرہ گذرا

Marfat.com

، فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة ، لا يدُل على نَفْي غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكمل ، والموعود به أكملُ الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وَفْق الشرْع ۔

فإن قيل : ما وَرَدَ في الشرع ، أمثالٌ ضُرِبَتْ ، على حدّ أفهام الخَلْق ، كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخبارِه ، أمثالٌ على حدّ فَهْم الخلق ، والصفاتُ الإلهية مُقدّسة ، عما يتخيّله عوامُّ الناس ۔

والجواب : أن التسوية بينهما تحكُّم ، بل هما يفترِقان من وجهين :

أحدهما : أن الألفاظ الواردة في التشبيه ، تحتمِل التأويل على عادة العرب في الاستعارة ، وما ورَد في وصف الجنة والنار ، وتفصيلِ تلك الأحوال ، بلَغ مَبلَغًا لا يحتمل التاويل ، فلا يبقىٰ إلا حَمْلُ الكلام على التلبيس ، بتخييل نقيض الحق ، لِمَصْلَحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه مَنْصِبُ النُبُوّة

ان امورِ شریفہ یعنی لذاتِ روحانیہ کی موجودگی یہ نہیں بتاتی کہ دیگر لذتیں نہیں ہیں ، بلکہ روحانی وجسمانی دونوں طرح کی لذتوں کا جمع ہونا کامل تر سعادت ہے ، اور وعدہ کامل تر ہی کا ہے ، اور وہ ممکن ہے ، عند العقل محال نہیں ہے ، لہٰذا ضروری ہے کہ اُس کو اُسی طرح مانا جائے جیسا شرع نے بیان فرمایا

فلسفی :۔ شرع میں جو وارد ہے وہ مثالیں ہیں جو لوگوں کے مبلغِ فہم کے مطابق دی گئی ہیں ، جیسے آیات واحادیثِ تشبیہ جو وارد ہیں وہ مخلوق کے مبلغِ فہم کے مطابق مثالیں ہیں ، اُن کا جو معنیٰ عام لوگوں کے وہم وخیال میں آتا ہے اُس سے صفاتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا پاک وبرتر ہیں۔

جواب :۔ جنت ونار وثواب وعذاب سے متعلق آیات واحادیث ...... اور ...... آیات واحادیثِ تشبیہ اِن دونوں کو برابر ٹھہرانا تحکُّم ہے ، وہ برابر نہیں ہیں ، بلکہ اُن میں دو وجہ سے فرق ہے

اول :۔ تشبیہ میں جو کلمات آئے ہیں وہ ، صنعتِ استعارہ میں اہل عرب کی رائج عادت کے مطابق ، تاویل کا احتمال رکھتے ہیں ـــــ جب کہ جنت ونار اور احوالِ آخرت کی تفصیل میں جو کلمات آئے ہیں ، وہ اس حد کو پہنچے ہوئے ہیں کہ اُن میں تاویل کی گنجائش نہیں ، وہ صریح ومتعین المعنیٰ ہیں

اب تم انہیں اس معنیٰ سے ہٹا کر دیگر معنیٰ میں ٹھہراتے ہو ، تو اس کا مطلب سوا اس کے کچھ نہیں رہ جاتا ، کہ تم کلامِ وحی کو تلبیس پر محمول کر رہے ہو، یعنی یہ مان رہے ہو کہ ...... لوگوں کے ذہن میں ، اُن کی بھلائی کی خاطر ، ایسا خیال بٹھایا جارہا ہے

Marfat.com

والثانى : أن أدِلّة العُقول ، دَلّتْ على استحالة المكان ، والجِهَة ، والصورة ، ويَدِ الجارحة وعين الجارحة ،وإمكانِ الإنتقال ، والاستقرارِ ،على الله سبحانه وتعالىٰ ، فوجَب التأويل بأدلة العقول ، وما وُعِد به من أمور الآخرة ،ليس محالاًفي قدرة الله تعالىٰ فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فَحْوَاهُ الذى هو صريح فيه

فإن قيل : وقد دلّ الدليل العقلى على استحالة بَعْث الأجساد ، كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالىٰ .... فَلْنُطَالِبُهُم بإظهار الدليل .... ولهم فيه مسلكان :

المسلك الأول : قالوا :تقدير العَوْد إلى الأبدان ثلاثة أقسام :

(أ) إما أن يقال :الإنسان عبارة عن البدن ، والحياة التى هى عَرَضٌ قائم به ، كما ذهب إليه بعض المتكلمين ، وأما النفس التى هى قائمةٌ بنفسها ، ومُدبّرة للجسم ، فلا وجودلها ، ومعنى الموت انقطاع الحياة ، أى امتناع الخالق عن خلقها ، فتنعدم ، والبدن أيضًا ينعدم ، ومعنى المَعاد إعادة الله تعالىٰ للبدن

، جوحق کے صریح خلاف ہے، حالانکہ یہ دھوکہ دیناہے ، اورمنصبِ نبوت ایسی شناعت سے پاک ومُنزّہ ہے

ثانی: عقلی دلائل نے بتایا کہ ـــــ ’’مکان جہت صورت جسمانی ہاتھ جسمانی آنکھ ہٹ سکنا ٹھہرسکنا ، یہ سب چیزیں اللہ سُبحانَہٗ وَتعالیٰ پرمحال ہیں‘‘ــ تو ان عقلی دلائل کی وجہ سے ، آیات واحادیثِ تشبیہ میں ، تاویل واجب ہوئی ــ جب کہ امورِ آخرت جن کاوعدہ کیا گیا ، وہ قدرتِ الٰہی تعالیٰ شانُہٗ سے محال نہیں ، لہٰذا امورِ آخرت کو ، انہی معانی پرمحمول کرناواجب ہے ، جوآیات واحادیثِ متعلقہ سے ظاہر ہیں ، بلکہ وہ آیات واحادیث اُنہی معانی میں صریح ومتعین ہیں

فلسفی:۔ اگرکہیں کہ ـــــ ’’دلیل عقلی جس طرح یہ بتاتی ہے ، کہ ید و وجہ وغیرہ صفاتِ بالا ، اللہ عزَّوَجَلّ پر محال ہیں ، اُسی طرح یہ بتاتی ہے کہ بعثِ جسمانی محال ہے‘‘ــ

توہمیں حق ہے کہ اُن سے مطالبہ کریں ، وہ دلیل سامنے لائیں ــ استحالۂ حشرِ اَجساد سے متعلق ان کی دو دلیلیں ہیں

پہلی فلسفی دلیل:۔ جسم میں روح کے عَود کرنے کی ممکنہ صورتیں تین ہیں

ا۔صورتِ اوّل:۔ یاتو یہ کہ ــ انسان نام ہے جسم اورحیات کا ، جوکہ جسم کے ساتھ قائم ایک عرض ہے ، جیسا کہ بعض متکلمین اس طرف گئے ، اورایسی روح کا جوقائم بنفسہ اورمدبّرِبدن ہوکوئی وجودنہیں ــ اورموت کے معنیٰ ہیں حیات کا انقطاع ،۔ یعنی خالق کا حیات کوپیدانہ فرمانا ، اِس سے روح معدوم ہوجاتی ہے ، اور بدن بھی

فَحْوَى الكلام :مَعْنَاهُ [ق]

Marfat.com

الذی انعدم ، ورَدُّه إلى الوجود ، وإعادةُ الحياة التي انعدمت .... أو يقال :مادة البدن تبقىٰ ترابًا ، ومعنى المعاد أن يُجمَع ويُركب على شكل آدمِيّ ، وتُخلَق فيه الحياة ابتداءً .... فهذا قسم۔

(ب) وإما أن يقال :النفس موجودة ، وتَبقىٰ بعد الموت ، ولكن يُرَدُّ البدن الأول ، بجمع تلك الأجزاء بعينها................وهذا قسم۔

(ج) وإما أن يقال :تُرَدُّ النفس إلى بدن ، سواءٌ كان من تلك الأجزاء بعينها ، أو من غيرها ، ويكون العائد ذلك الإنسان ، مِنْ حَيْثُ إنَّ النفس تلك النفس ، فأما المادّة فلا التفات إليها ، إذ الإنسان ليس إنسانًا بها ، بل بالنفس .... وهذه الأقسام الثلاثة باطلة۔

أما الأول ، فظاهر البُطْلان ، لأنه مَهْمَا انعدمت الحياة والبدن ، فاستِئناف خلقهما ، إيجاد لمثلِ ما كان ، لا لِعَيْنِ ما كان ، بل العَوْد المفهوم ، هو الذى يُفْرَض فيه بَقاءُ شيء ، وتجدُّدُ شيء ، كما يقال :فُلانٌ عَادَ إلى الإنعام ، أى أن المُنعِم باقٍ ، وتَرَكَ الإنعام ، ثم عاد إليه ، أى عاد إلى ماهو الأول بالجنس ، ولكنه غيرُه

معدوم ہوجاتا ہے ___ اور معاد کے معنیٰ ہیں اللہ تعالیٰ کا جسم کو دوبارہ پیدا کرنا اور عدم سے وجود کی طرف پھیرنا ، نیز حیات کو بھی جو کہ معدوم ہوگئی تھی دوبارہ پیدا کرنا ___ یا یہ کہ ___ مادۂ جسم مٹی ہوکر باقی رہتا ہے ___ اور معاد کا معنیٰ ہے اُس مٹی کو جمع کرکے اُسے آدمی کی شکل پر ترکیب دے کر اُس میں ازسرِ نو حیات پیدا کرنا .... یہ پہلی صورت ہے

۲۔صورتِ دوم:۔ یا یہ کہ ___ روح کا وجودِ مستقل ہے ، اور وہ موت کے بعد باقی رہتی ہے ، ہاں پہلا جسم اس کے بعینہٖ سابقہ اجزاء یکجا کرکے دوبارہ بنایا جائے گا ....یہ دوسری صورت ہے

۳۔صورتِ سوم:۔ یا یہ کہ ___ روح جسم میں دوبارہ ڈالی جائے گی ، خواہ وہ جسم بعینہٖ اُنہی پہلے والے اجزاء سے ہو یا دیگر اجزاء سے ، اور یہ اعادہ پانے والا وہی انسان ہوگا ، اِس حیثیت سے کہ روح وہی پہلی ہے ، رہا مادہ تو اس کی طرف کیا التفات کرنا ، کہ مادے سے تو انسان انسان ہے نہیں ، بلکہ وہ انسان روح سے ہے .... یہ تینوں صورتیں باطل ہیں

① پہلی صورت کا بطلان تو ظاہر ہے ، کہ جب حیات اور بدن دونوں معدوم ہوگئے تو ازسرِنو ان کا پیدا کیا جانا موجودِ سابق کے مثل کی ایجاد ہوگی ، عین موجودِ سابق کی ایجاد نہ ہوگی ، بلکہ عودِ معقول وہی ہے جس میں یہ فرض کیا جاسکے کہ کچھ باقی رہا اور کچھ نیا ہوا ___ جیسے کہتے ہیں فُلاں نے داد و دہش کی طرف پلٹا لیا ، یعنی نوازِندہ باقی رہا ، نوازنا چھوڑ دیا تھا پھر نوازنا

Marfat.com

بالعَدَد ، فيكون عَوْدًا بالحقيقة إلى مِثْله ، لا إليه ، ويقال :فلان عاد إلى البَلَد ، أى بقِي موجودًا خارجَ البلد ، وقد كان له كونٌ في البَلَدِ ، فعاد إلى مثل ذلك ، فإنْ لم يكن شيءٌ باقيًا ، وشيئان متعددان متماثلان ، يتخلّلهما زمان ، لم يَتِمَّ إسمُ العَوْد ، إلا أن يُسلَك مذهبُ المعتزلة ، فيقال :المعدوم شيء ثابت ، والوجود حال يَعْرِض له مَرّةً ، وينقطع تارة ، ويعُود أخرى ، فيتحقّق معنى العود باعتبار بقاء الذات ، ولكنه رَفْعٌ للعَدَم المطلَق ، الذى هو النَفْى المَحْض ،وهو إثباتٌ لِلذّات مُستمِرَّةِ الثَّباتِ ، إلى أن يعُود إليها الوجودُ ، وهو محال

فإنِ احْتَالَ ناصرُ هذا القسم ، بأن قال :تُراب البَدَن لا يَفنىٰ ، فيكون باقيًا ، فتُعاد إليه الحياةُ ۔

فنقول :عند ذلك يستقيم أن يقال :عاد التُرابُ حَيًّا ، بعد أن انقطعت الحياة عنه مُدّةً ، ولا يكون ذلك عَوْدًا للإنسان ، ولا رجوعَ ذلك الإنسان بعينه ، لأن الإنسان إنسان لا بمادّته والترابِ الذى فيه ، إذ تتبَدّل

شروع کیا ، یعنی اُس عمل کی طرف عود کیا جو پہلے ہی کی جنس کا ہے ، لیکن فردیت میں پہلے کا غیر ہے ، تو حقیقت میں عود پہلے کے مثل کی طرف ہے ، عین پہلے کی طرف نہیں ہے ــــ نیز کہتے ہیں فلاں شہر کو لوٹا ــــ یعنی خارجِ شہر موجود رہا ، اور شہر میں اُس کی موجودگی پہلے رہ چکی تھی ، اب اُسی پہلی موجودگی کے مثل کی طرف اُس نے عود کیا

لہذا اگر کچھ باقی نہ رہے ، اور دو چیزیں کہ عدد میں دو ہوں اور باہم ایک جیسی ہوں ، اُن کے بیچ زمانہ کا فاصلہ ہو جائے تو لفظِ عَوْد کا اطلاق تام نہیں ہوگا ، مگر یہ کہ معتزلہ کا مذہب اختیار کریں اور کہیں کہ ــــ ''معدوم ایک شئ ثابت ہے ، اور وجود حال ہے جو معدوم کو ایک بار عارض ہوتا اور دوبارہ معدوم سے منقطع ہوتا اور تیسری بار پھر پلٹ آتا ہے'' ــــ تو عود کا معنیٰ پالیا جائے گا اس اعتبار سے کہ ذات باقی رہی ہے

لیکن اس نظریے میں عدمِ مطلق یعنی نفیِ محض کا رفع وسلب ہے ، یعنی یہ مانا گیا ہے کہ ــــ ''ذات دائما ثابت رہتی ہے ، یہاں تک کہ وجود دوبارہ اس کی طرف پلٹ کر آتا ہے'' ــ اور یہ محال ہے [یعنی وجود کے بغیر ذات کا ثابت رہنا]

اگر اس صورتِ اولیٰ کی حمایت میں کوئی یہ حیلہ کرے ، کہ بدن کی مٹی فنا نہیں ہوتی ، تو وہ باقی رہتی ہے ، تو اُسی کی طرف حیات عود کرے گی

تو ہم جواب دیں گے کہ اُس وقت یہ کہنا تو درست ہوگا کہ ــ ''ایک عرصہ تک مردہ رہنے کے بعد مٹی دوبارہ جی اٹھی'' ــ لیکن وہ نہ تو انسان کا دوبارہ زندہ ہونا ہوگا ، نہ بعینہٖ اُس انسان کا پلٹنا ہوگا ، کیوں انسان جو انسان ہے وہ اپنے مادے اور اُس مٹی

Marfat.com

علیه سائر الأجزاء ، أو أكثرُها بالغِذاء ، وهو ذاك الأول بعينه ، فهو هو ، باعتبار رُوحه و نفسه ، فإذا عُدِمت الحياة والروح ، فما عُدِم لا يُعقَل عَوْدُه ، وإنما يُستانَف مثله ، ومهما خَلَقَ اللّٰه تعالىٰ حياةً إنسانيةً في تُراب ، يحصُل من بدن شَجَرٍ ، أو فَرَسٍ ، أو نَبات ، كان ذلك ابتداءَ خلقِ الإنسان ۔

فالمعدوم قَطُّ ، لا يُعقَل عودُه ، والعائد هو الموجود ، أی عاد إلی حالةٍ كانت له مِنْ قَبْلُ ، أی إلی مثل تلك الحالة ، فالعائد هو التراب إلی صفة الحياة .... وليس الإنسان إنسانًا ببدنه ، إذ قد يصير بدن الفَرَس غِذاءً إنسان ، فتتخلَّق منه نطفةٌ ، يحصُل منها إنسان ، فلا يقال : الفَرَس انقلب إنسانا ، بل الفرس فَرَس بصورته ، لا بمادته ، وقد انعدمت الصورة ، وما بقِي إلا المادة ۔

وأما القسم الثانی ، وهو تقدير بقاء النفس ورَدِّها إلی ذلك البدن بعينه ، فهو لو تُصوِّر لكان مَعادًا ، أی عَودًا إلی تدبير البدن بعد مفارقته ، لكنه محال ، إذ بدن الميّت يستحيل ترابًا ، أو تاكُله الدِّيدان والطُّيُور

سے نہیں جو اُس میں ہوتی ہے ، کیوں کہ اجزاء تو تمام یا اکثر ، غذاء کے ذریعے انسان میں ردوبدل ہوجاتے ہیں ، پھر بھی وہ بعینہٖ پہلا انسان رہتا ہے ، لہٰذا معلوم ہوا کہ انسان اپنی روح اور اپنے نفس سے انسان ہے ، اب حیات یعنی بقولِ شارح روح معدوم ہوگئی ، تو جو معدوم ہو چکا اُس کا لوٹنا معقول نہیں ، ہاں ازسرِنو اُس معدوم [یعنی حیات یعنی روح] کے مثل کو وجود میں لانا ہوسکتا ہے ___ اور جب اللہ تعالیٰ کسی درخت یا گھوڑے یا پودے کے جسم میں موجود مٹی کے اندر حیاتِ انسانی پیدا فرمائے گا ، تو یہ ایک نئے انسان کی ازسرِنو تخلیق ہوگی [عود و معاد نہیں ہوگا]

غرضیکہ معدوم کا عود کرنا کبھی ممکن نہیں ، لوٹتا وہی ہے جو موجود ہو ، یعنی اُس حالت کی طرف جواب سے پہلے اُس کی تھی ، یعنی اُس سابقہ حالت جیسی حالت کی طرف ، تو لوٹی تو مٹی ہے صفتِ حیات کی طرف۔

اور انسان اپنے جسم سے انسان نہیں ہے ، کیوں کہ کبھی گھوڑے کا جسم ایک انسان کی غذا بن جاتا ہے ، پھر اُس سے نطفہ پیدا ہوتا ہے جس سے ایک اور انسان ظہور میں آتا ہے ، تو کوئی یہ نہیں کہتا کہ گھوڑا انسان بن گیا ، بلکہ گھوڑا اپنی صورت سے گھوڑا ہوتا ہے اپنے مادے سے نہیں ، یہاں صورت معدوم ہوگئی ، اور بچ گیا صرف مادہ۔

(۲) رہی دوسری صورت کہ ___ ''روح باقی رہے اور بعینہٖ اُسی جسم میں لوٹائی جائے'' ___ یہ اگر ممکن ہو تو ضرور معاد قرار پائے گا ، یعنی بدن سے جدا ہونے کے بعد پھر بدن کی تدبیر وانتظام کی طرف عود کرنا صادق آئے گا ، لیکن یہ ممکن نہیں ہے ،

Marfat.com

،ويستحيل دِماءً وبُخارًا وهَواءً ، ويَمتزِج بهواء العالَم ، وبُخاره ، ومائه امتزاجًا يبعُد انتزاعُه ، واستخلاصُه ۔

ولكن إن فُرِض ذلك اتِّكالًا على قدرة الله تعالىٰ ، فلا يخلُو ، إما أن يجمَع الأجزاء التى مات عليها فقط ، فينبغى أن يُعاد الأقطعُ ، ومجدوعُ الأنفِ والأذُنِ ، وناقصُ الأعضاء ، كما كان ، وهذا مُستقبَح ، لا سِيَّما فى أهل الجنة ، وهم الذين خُلِقُوا ناقصين ، فى ابتداء الفِطْرة ، فإعادتهم إلى ماكانوا عليه ، من الهُزال عند الموت ، فى غاية النَّكال .... هذا إن اقتُصِر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت ۔

وإن جُمِع جميع أجزائه التى كانت موجودة فى جميع عُمْره ، فهو محال من وجهين :

ا ۔ **أحدهما** ، أن الإنسان إذا تغذّىٰ بلَحْم إنسان ، وقد جَرَتِ العادة به فى بعض البِلاد ، ويكثُر وُقوعه فى أوقات القَحْط ، فيتعذّر حَشْرُ هما جميعًا ، لأن مادة واحدة كانت بَدَنًا للمأكول ، وصارت بالغذاء بدنًا للآكل ، ولا يمكن رَدّنفسين إلى بدن واحد

کیونکہ میت کا بدن مٹی ہو جاتا ہے ، یا اُسے کیڑے مکوڑے پرندے کھا جاتے ہیں ، اور وہ خون بھاپ اور ہوا بن کر آب و ہوا و بخاراتِ عالَم میں ایسا گھل مل جاتا ہے کہ اُسے خالص و بے آمیزش الگ کر لینا محال ہے

لیکن قدرتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کے بھروسے اسے بھی ممکن مانو ، تو یہ دو حال سے خالی نہیں

(ا) یا تو صرف وہ اجزائے جسم جمع کیے جائیں گے جو موت کے وقت موجود تھے ، تو چاہیے کہ ہاتھ کٹے ناک کٹے کان کٹے اور دیگر ناقص الاعضاء اشخاص جیسے تھے ویسے ہی دوبارہ زندہ کیے جائیں ، حالانکہ یہ عند العقل اچھا نہیں ، خصوصًا اہلِ جنت کے حق میں ۔ وہ ابتدائے آفرینش میں تو ناقص پیدا کیے گئے ، اب وقتِ مرگ کی لاغری پر انہیں دوبارہ جلانا حد درجہ کی سزا ہوگی ـــــ یہ خرابی اس صورت میں تھی کہ موت کے وقت جو اجزائے جسم تھے صرف وہی جمع کیے جائیں

(ب) اور اگر انسان کے وہ تمام اجزاء جمع کیے جائیں جو اُس کو وقتًا فوقتًا تمام عمر حاصل ہوتے رہے ، تو یہ دو وجہ سے محال ہے.......**وجہِ اول**:۔ ایک انسان دوسرے انسان کا گوشت کھالے ، اور بعض ممالک میں ایسا ہوتا ہے خصوصًا ایام قحط میں ایسے بہت سے واقعات رونما ہوتے ہیں ، تو اُن دونوں انسانوں کا حشر محال ہوگا ، کیوں کہ ایک ہی مادہ ہے جو ماکول کا بدن تھا ، اور غذاء کے ذریعے آکل کا بدن بن گیا ، اور دو روحوں کو ایک ہی بدن میں لوٹانا ممکن نہیں

اِنْتَزَعَ الشیءَ: اِقْتَلَعَهُ واسْتَلَبَهُ [م] : اکھیڑنا، لے لینا **اِسْتَخْلَصَهُ** : اَصْفَاهُ ونَقَّاهُ مِنْ شَوْبِهٖ [م] : صاف وخالص کرنا ، آمیزش سے پاک کرنا

Marfat.com

۲ ـ والثانی، أنه يجب أن يُعاد جزء واحد، كَبِداً وقَلْبًا، ويَدًا، ورِجْلًا، فإنه ثبت بالصِناعة الطِّبية، أن الأجزاء العُضْوية، يتغذّىٰ بعضُها بفُضْلة غذاء البعض، فيتغذى الكَبِد بأجزاء القلب، وكذلك سائر الأجزاء، فنَفرِض أجزاءً معينة، قد كانت مادةً لجملة من الأعضاء، فإلى أيِّ عُضْو تُعاد؟!

بـل لا يُـحتـاج فـي تـقرير الاستحالة الأولىٰ، إلى أكل الناسِ الناسَ، فإنك إذا تأمّلتَ ظاهرَ التُّرْبة الـمعمورة، علِمتَ بعد طول الزمان، أن ترابها جثث الـمَوتىٰ، قد تتربّت وزُرِع فيها وغُرِس، وصارت حَبًّا وفـاكهة، وتَناوَلَتْها الدَّوابّ، فصارت لحمًا، وتناوَلْنَاها فصارت أبدانًا لنا، فما من مادّةٍ يُشار إليها، إلّا وقد كانت بدنًا لأناس كثيرين، فاستحالت وصارت تُرابًا، ثم نَباتًا، ثم لحمًا، ثم حَيَوانًا۔

بل يلزَم منه محال ثالث، وهو أن النفوس المُفارِقة للأبدان، غير متناهية، والأبدان أجسام متناهية

وجہ ثانی:۔ لازم آئے گا کہ ایک ہی جز قلب وجگر ودست وپا سب بنا کر اٹھایا جائے، کیوں کہ فنِ طب میں ثابت ہے کہ اعضائے جسم میں بعض دیگر بعض کی غذاء کے فضلہ سے پرورش پاتے ہیں، چنانچہ جگر اجزائے قلب کو اپنی غذا بناتا ہے، ایسا ہی باقی اعضاء کا حال ہے، اب ہم چند اجزائے معیّنہ فرض کریں جو تمام اعضائے جسم کا مادہ رہ چکے ہوں، تو انہیں کس عضو کی طرف لوٹایا جائے گا؟...... اور ان سے دوبارہ کونسا عضو بنایا جائے گا؟

بلکہ پہلے استحالہ کی تقریر میں آدمی کے آدمی کو کھانے کی صورت پیش کرنے کی بھی حاجت نہیں، کیونکہ تم حالیہ قبرستان کی سطح کو بغور دیکھو تو ایک عرصۂ دراز گذرنے پر معلوم ہوگا کہ اُس کی مٹی اموات کو بالکلیہ کھا گئی، وہ مٹی ہوگئے ان میں زراعت وتخم ریزی ہوئی، وہ دانے اور پھل بن گئے، انہیں جانوروں نے کھالیا تو وہ گوشت بن گئے، پھر انہیں ہم نے کھالیا تو وہ ہمارا جسم بن گئے، تو جس مادے کی طرف بھی اشارہ کرو اُس کی یہی حالت ہوگی کہ وہ بے شمار انسانوں کا بدن تھا، پھر مٹی ہوا پھر پودا پھر گوشت پھر ذی روح بن گیا ....بلکہ اِس سے ایک تیسرا محال بھی لازم آتا ہے، وہ یہ کہ ابدان سے جدا ہونے والی روحیں غیر متناہی ہیں،

ـــــ صراح وقاموس وتاج ومعجم میں صرف مجرد سے ہے، تفعیل سے نہیں

معمور: آباد عَمَرَ (ن) الله بكَ مَنْزِلَكَ عِمَارَةً بالكسر: جَعَلَهُ اهلًا [ق ت] **الجثّ** (ن): اکھاڑنا۔ **الجثّ**: القَطْعُ مطلقًا اَوْ اِنْتِزَاعُ الشَجَرِ مِنْ اَصْلِهِ [ق ت]: کاٹنا، درخت جڑ سے اکھیڑنا، جَثَّهُ (ن): قَلَعَهُ [ص ت]: اکھاڑنا **مَيْت** بالتخفيف **ومَيِّت** بالتشديد ـج اَمْوَات و مَوْتىٰ [ق ص] **زَرَعَ** (ف) زَرْعًا زِرَاعَةً: طَرَحَ البَذْرَ [ق ت]: بونا **غَرَسَ** (ض) الشَجَرَ غَرْسًا: اَثْبَتَهُ فى الارضِ [ق ت]، نشاندن درخت [ص]: درخت بٹھانا

Marfat.com

، فلا تَفِي المَوادُّ ، التي كانت مَوادَّ الإنسان ، بأُنفُس الناس كلهم ، بل تَضِيق عنهم

(ح) **وأما القسم الثالث** ، وهورَدّ النفس إلى بدن إنسانى مِنْ أيِّ مادّة كانت ، وأيِّ تُراب اتَّفَقَ ، فهو محال من وجهين : .... **أحدهما** :أن المـوادّ القابلةَ للكون والفساد ، محصورة فى مُقَعَّرِ فَلَكِ القَمَر ، لا يمكن عليها مَزيد ، وهى متناهية ، والأنفُس المُفارِقة للأبدان ، غير متناهية ، فلا تَفِيْ بها ۔

والثانى:أن التراب لا يقبَل تدبير النفس ، مابقِي ترابًا ، بل لابد أن تمتزج العناصر امتزاجًا ، يُضاهِي امتزاجَ النطفة ، بل الخَشَب والحديد ، لا يقبل هذا التدبير ، ولا يمكن إعادة الإنسان ، وبَدَنِه من خَشَب أو حديد ، بل لا يكون إنسانًا إلا إذا انقسمت أعضاء بدنه إلى اللحم ، والعَظْم والأَخْلاط ، ومهما استعدّ البدن والمراج لقُبول نفس ، استحق من المَبادِىء الواهبة للنفوس ، حُدوثَ نفس ، فيَتوارَد على البدن الواحد نفسان ۔

وبهذا بطَل مذهبُ التناسخ ، وهذا المذهب هو عين التناسخ ، فإنه رَجْعٌ إلى اشتغال النفس ،

اور بدن، اجسامِ متناہی ہیں ، تو یہ مادے جو انسانوں کے تھے پوری انسانی روحوں کے لیے کافی نہ ہوں گے بلکہ کم پڑ جائیں گے

③ رہی تیسری صورت کہ ـــــ ''روح، انسانی جسم میں لوٹائی جائے ، وہ جسم خواہ کسی مادے اور کسی مٹی سے ہو'' ۔ یہ دو وجہ سے محال ہے

پہلی وجہ:۔ یہ ہے کہ مادہ جو کون و فساد کو قبول کرتا ہے فلکِ قمر کے جوف میں محصور و محدود ہے ، اس میں اضافہ ممکن نہیں ، اور وہ متناہی ہے ، جب کہ ابدان سے جدا ہونے والی روحیں غیر متناہی ہیں ، تو اُن کے لیے وہ مادہ کافی نہ ہوگا

دوسری وجہ:۔ یہ ہے کہ مٹی جب تک مٹی رہے روح کے مُدبّرانہ عمل کو قبول نہیں کرے گی ، بلکہ ضروری ہوگا کہ عناصر میں ایسا باہمی امتزاج رونما ہو جیسا نطفے میں ہوتا ہے ، بلکہ لکڑی اور لوہا اس مدبرانہ عمل کو قبول نہیں کریں گے ، اور لوہے لکڑی سے انسان اور انسانی بدن کی ایجادِ ثانیہ ممکن نہیں ہوگی ، بلکہ مٹی یا لکڑی لوہا اسی وقت انسان ہو سکتے ہیں جب اُن سے بنے جسم کے اعضاء میں یہ تقسیم ہو لے کہ کچھ گوشت ہو اور کچھ ہڈی اور کچھ اخلاط [خون بلغم سودا صفرا] ، اور جب بدن اور مزاج روح کو قبول کرنے کا صالح ہوگا تو اِس کا مستحق ہوگا کہ فیضانِ روح کرنے والے مَبادی کی جانب سے ایک نئی روح حادث ہو ، تو لازم آئے گا کہ ایک ہی بدن پر ایک ساتھ دو روحیں آئیں [اور یہ محال ہے]

اور اسی وجہ سے نظریہ تناسُخ باطل ٹھہرا ہے ، اور یہ مذہب

تَوَارَدَ القومُ الماءَ : وَرَدُوْهُ معًا [م] : ایک ساتھ پانی پر آنا

Marfat.com

بعد خَلاصها من البدن ، بتدبير بدن آخر ، غيرِ البدن الأول ، فالمَسلك الذى يدُلّ على بُطلان التناسخ ، يدل على بُطلانِ هذا المذهب ۔

الاعتراض ، أن يقال بِمَ تُنكرون على مَنْ يَختار القسم الأخير ، ويَرىٰ أن النفس باقية بعد الموت ، وهى جوهر قائم بنفسه ، فإن ذلك لا يُخالِف الشرعَ ، بل دلّ عليه الشرع فى قوله تعالىٰ :﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا ۭ بَلْ اَحْيَاۗءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ ۙ فَرِحِيْنَ بِمَآ اٰتٰىھُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ ۙ وَيَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِيْنَ لَمْ يَلْحَقُوْا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ ۙ اَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا ھُمْ يَحْزَنُوْنَ﴾

بقوله ـ ﷺ ـ ((أرواح الصالحين ، فى حَوَاصِلِ طُيُور خُضُرٍ ، مُعلّقة تحت العرش))

وبما ورَد من الأخبار ، بشُعور الأرواح بالخيرات والصَّدَقات وسُؤالِ منكر و نكير ، وعذابِ القبر

عین تناسخ ہے ، کہ اس میں .... روح کو بدن سے خلاصی کے بعد ، دوبارہ ایک دوسرے بدن کی تدبیر میں مشغول کرنا...... پایا جاتا ہے ، تو جو دلیلِ عقلی بُطلانِ تناسخ پر ہے اس مذہب کو بھی باطل بتاتی ہے

اعتراض:۔ اُس کے رد پر تمہارے پاس کیا دلیل ہے ، جو صورتِ اخیر اختیار کرتا اور یہ مانتا ہے کہ۔۔ روح بعدِ مرگ باقی رہتی ہے، اور وہ جوہرِ قائم بنفسہٖ ہے ۔ کیوں کہ یہ اعتقاد شرع کے خلاف نہیں، بلکہ اِسے شرع نے بتایا ہے ، ارشادِ باری تعالیٰ ہے

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا ۭ بَلْ اَحْيَاۗءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ ۙ فَرِحِيْنَ بِمَآ اٰتٰىھُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ ۙ وَيَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِيْنَ لَمْ يَلْحَقُوْا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ ۙ اَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا ھُمْ يَحْزَنُوْنَ﴾

[پ ۴ ع ۸ آیت ۱۶۹]

اور جو اللہ کی راہ میں مارے جائیں ہرگز اُنہیں مردہ خیال نہ کرو بلکہ وہ اپنے رب کے پاس زندہ ہیں روزی پاتے ہیں شاد ہیں اُس پر جو اللہ نے اُنہیں اپنے فضل سے دیا اور خوشیاں منا رہے ہیں اپنے پچھلوں کی جو ابھی اُن سے نہ ملے کہ اُن پر نہ کچھ اندیشہ ہے اور نہ کچھ غم [ترجمہ کنز الایمان]

اور ارشادِ رسول اللہ ہے صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم

"ارواح الصالحين ، فى حواصل طيور خضر ، معلقة تحت العرش"

نیکوں کی روحیں سبز پرندوں کے بھیس میں زیرِ عرش معلّق ہیں

فى حواصل طيور خُضْرٍ : سبز پرندوں کے بھیس میں [فتاویٰ رضویہ ج ۴ ص ۱۲۴]

Marfat.com

، وغيرِه ، وكل ذلك يدل على البقاء .... نعم قد دل مع ذلك على البَعْث والنُشور بعده ، وهو بَعْث البَدَن ، وذلك ممكن ، بِرَدّها إلى بدن ، أى بدنٍ كان ، سواء كان من مادة البدن الأول ، أو من غيره ، أو من مادةٍ استُؤْنِفَ خَلْقُها ، فإنه هو بنفسه لا ببدنه ، إذ تتبدّل عليه أجزاء البدن ، من الصِغَر إلى الكِبَر ، بالهُزال والسِمَن ، وتبدُّلِ الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك ، وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقدور لله تعالىٰ ، ويكون ذلك عودًا ، لتلك النفس ، فإنه كان قد تعذّر عليها أن تَحْظىٰ بالآلام واللّذات الجسمية بفَقْد الآلة ، وقد أُعِيدتْ إليها آلةٌ مثلُ الأولىٰ ، فكان ذلك عَودًا محقّقًا ۔

وما ذكرتُموه :

من استحالة هذا بكون النفوس غيرَ متناهية ، وكونِ الموادّ متناهيةً ، محالٌ لا اصل له ، فإنه بناء على قِدَم العالَم ، وتعاقُبِ الأدوار على الدوام ، ومَنْ لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المُفارِقة للأبدان عنده

نیز روایات میں آیا ہے کہ ــــ ارواح کو صدقات وخیرات کی خبر ہوتی ہے ، منکر نکیر کے سوال پر وہ مطلع ہوتی ہیں ، اورعذابِ قبروغیرہ کا انہیں شعورواحساس ہوتا ہے ــــ یہ سب دلیل ہے اس بات پر ، کہ روح باقی رہتی ہے

ہاں شرع نے اس کے ساتھ ہی یہ بھی بتایا کہ اس کے بعد حشر ہوگا ، اور بدن اٹھائے جائیں گے ، اور یہ ممکن ہے ، یوں کہ روح بدن میں لوٹائی جائے ، خواہ وہ کوئی بدن ہو ، چاہے بدنِ اول کے مادے سے ہو ، یا دیگر بدن کے مادے سے ، یا ایسے مادے سے جسے از سرنو پیدا کیا گیا ہو ، کیوں کہ انسان اپنی روح سے انسان ہے ، اپنے جسم سے نہیں ، کیوں کہ انسان پر اُس کے جسم کے اجزاء ، بچپن سے لے کر بڑھاپے تک ، لاغری وفربہی سے نیز غذا میں تبدیل ہوکر بدلتے رہتے ہیں ، اور اس کے ساتھ ساتھ جسم کا مزاج بدلتا رہتا ہے ، اور پھر وہ بعینہٖ وہی انسان رہتا ہے ، [اور جب اعادۂ روح مذکورہ تینوں صورتوں سے ممکن ہے] تو یہ اعادہ تحتِ قدرتِ الٰہی ہوا جَلَّ وَعَلَا وَتَبَارَكَ وَتَعَالىٰ اور یہ اُسی روح کا عود ہوگا ، کیوں کہ روح پر اپنے آلہ سے محروم ہوکر جسمانی لَذّات واَذِیّات سے بہرہ ور ہونا دشوار ہوگیا تھا ، پہلے جیسا آلہ اُسے دوبارہ دے دیا گیا ، تو یہ حقیقی وواقعی عود ہوا [اب نمبروار رَدلو]

۱ وہ جو تم نے اِس عود کے محال ہونے کی وجہ بتائی کہ ــــ ''روحیں غیر متناہی ہیں اور مادے متناہی'' ــــ تو یہ ایک نری بے بنیاد اور محال بات ہے ، کیوں کہ اس کا دارومدار اس فلسفی مفروضے پر ہے کہ ــــ ''عالم قدیم ہے اور افلاک ہمیشہ سے

Marfat.com

متناهية ، وليست أكثرَ من الموادّ الموجودة ، وإن سُلِّم أنها أكثر ، فالله تعالىٰ قادر على الخلق واستئناف الاختراع ، وإنكارُه ، إنكار لقدرة الله تعالىٰ على الإحداث ، وقد سبَق إبطاله في مسئلة حُدوث العالَم ـ

وأما إحالتكم الثاني ، بأن هذا تناسخ ، فلا مُشَاحَّة في الأسماء ، فما ورَد الشرع به يجب تصديقه ، فَلْيَكُنْ تناسُخًا ، ونحن إنما ننكر التناسخ في هذا العالَم ، وأما البَعْث فلا ننكره ، سُمِّي تناسُخًا ، أو لَمْ يُسَمَّ تناسُخًا ـ

وقولكم :إن كل مزاج استعدّ لقَبول نفس ، استحقّ حُدوثَ نفس من المبادىء ، رُجوعٌ إلى أن حدوث النفوس ، بالطبع لا بالإرادة ، وقد أبطلنا ذلك في مسئلة حدوث العالَم ، كَيْفَ !! ولا يبعُد على مَساق مذهبكم أيضًا ، أن يقال :إنما يستحق حدوثَ نفس ، إذا لم تكن ثَمَّ نفسٌ موجودة ، فتُستأنَف نفس ـ

فيَبقىٰ أن يقال :فلِمَ لَمْ تتعلّق بالأمزِجة المستعدّة في الأَرْحام قبل البَعْث والنُشُور ، بل في عالَمِنا هذا

فيقال: لعل الأنفُس المُفارِقة ، تستدعِي نوعًا آخر من الاستعداد ، ولا يتِمّ سببها إلا في ذلك

گردش میں ہیں''۔۔۔ مگر جو عالم کو قدیم نہیں مانتا ابدان سے جدا ہونے والی روحیں اُس کے نزدیک متناہی ہیں ، اور مادّ ہائے موجودہ سے زائد نہیں ہیں ، اور ہوں بھی تو اللہ تعالیٰ مادے کو پیدا کرنے اور از سرِ نو بنانے پر قادر ہے ، اور اِس کا انکار اللہ تعالیٰ کی قدرتِ تخلیق کا انکار ہے ، اور اِس انکار کا ابطال مسئلہ حدوثِ عالم میں گذر چکا

۲ رہی تمہاری دوسری وجہِ استحالہ کہ ۔۔۔ ''یہ عَوْد تو تناسخ ہے''۔۔۔ تو نام میں کیا جھگڑنا ، شرع میں جو کچھ وارد ہے اُس کی تصدیق واجب ہے ، اب وہ تناسخ ہے تو ہو ، ہم صرف اِس عالم میں تناسخ کا انکار کرتے ہیں ، رہا بَعْث ومَعاد تو اُس کے منکر نہیں ، چاہے اسے کوئی تناسخ کہے یا نہ کہے

۳ اور تمہارا کہنا کہ ۔۔۔ ''ہر مزاج جو قبولِ روح کے قابل ہوا مبادی کی طرف سے حدوثِ روح کا حقدار ہوتا ہے ''۔۔۔ یہ اُسی پرانی کی طرف پلٹا لینا ہے کہ ۔۔۔ ''روح کا حدوث بالطبع ہے، بالارادہ نہیں ہے''۔

اور یہ کیونکر نہ باطل ہوگا؟..... جب کہ تمہاری روشِ مذہب پر بھی یہ عین ممکن ہے ، کہ کوئی بھی مزاج حدوثِ روح کا حقدار صرف اس صورت میں ہو ، کہ وہاں کوئی روح موجود نہ ہو ، تو بس اسی صورت میں نئی روح پیدا کی جائے ، ورنہ نہیں

فلسفی یہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ۔۔۔ یہ ارواحِ مُفارِقہ از ابدان ، حشر و نشر سے پہلے ، اسی عالم دنیا میں ، اُن مزاجوں سے کیوں نہ متعلق ہو گئیں ، جو ارحام میں ہیں ، اور قبولِ روح کے قابل ہیں؟

Marfat.com

الوقت ، ولا بعد فی ان يُفارِق الاستعدادُ ، المشروطُ للنفس الكاملة المُفارِقة ، الاستعدادَ المشروطَ للنفس الحادثه ابتداءً التی لم تَستفِد كمالًا ، بتدبير البدن مدة ، واللّٰه تعالىٰ أعلم بتلك الشُّروط ، وأسبابِها وأوقاتِ حُضورِها ، وقد ورَد الشرعُ به ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به ـ

المسلك الثاني أن قالوا : ليس فی المقدور ، أن يُقلَب الحديد ثوبًا مَنسوجًا بحيثُ تَنعَّم به الأجسامُ ، إلا بأن تتَحلَّل أجزاء الحديد ، إلى بَسائط العناصر ، بأسبابٍ تَستَولِی على الحديد ، فتُحلِّله إلى بسائط العناصر ، ثم تجتمع العناصر ، وتُدارُ فی أطوار فی الخِلقة ، إلى أن تكتسِب صورةَ القُطن ، ثم يكتسِب القُطنُ صورةَ الغَزْل ، ثم الغَزْل يكتسِب الانتظامَ المعلوم ، الذی هو النَّسج على هَيئة معلومة ـ ولو قيل :إنّ

جواب :۔ وہ روحیں کہ ابدان سے جدا ہو چکیں [اور امزجۂ مستعدہ فی الارحام سے متعلق نہیں ہو رہی ہیں ، بہ وقتِ حشر اپنے ہی اجسامِ سابقہ سے متعلق ہوں گی] شاید وہ کسی اور ہی طرح کی استعداد کا تقاضا کرتی ہوں ، جس کا سبب اُسی وقتِ بعث تکمیل کو پہنچنے والا ہو؟— اور اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ جو استعداد روحِ کامل مفارق کے لیے شرط ہو ، اُس استعداد سے مختلف ہو ، جو ازسرِ نو حادث ہونے والی روح کے لئے شرط ہو ، جس نے ایک عرصہ بدن کا نظم و نسق چلا کر کمال حاصل نہیں کیا ہے ، اور اللہ پاک ہی بہتر جانتا ہے اُن شرائط کو اُن کے اسباب کو اور یہ کہ وہ کب وجود پائیں گے — ہم صرف اتنا جانتے ہیں کہ ...... یہ حشرِ ارواح مع اجساد ...... شرع میں وارد ہے ، اور عقلاً ممکن ہے ، تو ہم پر اس کی تصدیق واجب ہے

دوسری فلسفی دلیل [حشرِ اجساد کو محال کہنے پر]:۔ فولاد کا ایک ایسے بنے ہوئے کپڑے میں تبدیل ہو جانا جس سے جسم کو آرام ملے ، یہ ممکن و مقدور نہیں ، اس کے ممکن و مقدور ہونے کی صورت صرف یہ ہے کہ — فولاد کے اجزاء بسیط عناصر میں تحلیل ہو جائیں ، ایسے اسباب سے جو فولاد پر قابض و متصرِّف ہو کر اُسے بسیط عناصر میں تحلیل کر دیں ، پھر وہ عناصر جمع ہوں اور خِلقت کے مختلف احوال و مَراحل میں اُنہیں دورہ کرایا جائے ، یہاں تک کہ وہ بہ کوشش روئی کی صورت حاصل کر لیں پھر روئی سوت کی صورت حاصل کرے ، پھر سوت ایک مخصوص طریقے پر اُس مشہور نظم و ترتیب کا مرحلہ جھیلے ، جسے بنائی کہتے ہیں

التنعُّم [ق] : التَرفُّه [ق] ، تَناوُلُ ما فيه نِعمَةٌ وطِيبُ عيش [ت] : خوش عیشی و آسودہ حالی ، ایسی چیز کو استعمال کرنا جس میں خوش عیشی ہو **اَطْوَار** جمعِ طور : مختلف اقسام و احوال [ت] پ۲۹ ع۹ میں ہے ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا﴾ ﴿حالانکہ اس نے تمہیں طرح طرح بنایا﴾ [کنز الایمان] ، اور ''اَطْوَار'' کی تفسیر میں خزائن العرفان میں ہے — کبھی نطفہ کبھی عَلَقہ کبھی مُضغہ یہاں تک کہ تمہاری خلقت کامل کی

Marfat.com

قَلْبَ الحديدِ عِمامةً قُطنية ، ممكن من غير الاستحالة فى هذه الأطوار ، على سبيل الترتيب ، لكان محالاً۔

نعم يجوز أن يَخْطُر بِبَال الإنسان ، أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصُل كلها فى زمان متقارب ، لا يُحسّ الإنسان بطوله ، فيظُنّ أنه وقَع فُجْأةً دفعةً واحدة۔

وإذا عُقِلَ هذا ، فالإنسان المبعوث المحشور ، لو كان بدنه من حجَر ، أو ياقوت ، أو دُرّ ، أو تُرابٍ مَحْضٍ ، لم يكن إنساناً ، بل لا يُتصور أن يكون إنساناً ، إلا أن يكون متشكلًا بالشكل المخصوص ، مركبًا من العِظام والعُروق ، واللُحوم والغَضارِيف ، والأخلاطِ ، والأجزاءُ المفردةُ تتقدم على المركبة ، فلا يكون البدن ، مالَمْ تكُنِ الأعضاءُ ، ولا تكون الأعضاء المركبة ، ما لم تكن العِظامُ ، واللُحُومُ والعُروقُ ، ولا تكون هذه المفردات ، مالم تكن الأخلاطُ ، ولا تكون الأخلاط الأربعة ، مالم تكن مَوادُّها من الغذاء ، ولا يكون الغذاء ، مالم يكن حَيَوان أو نَبات ، وهو اللحم والحُبوب ، ولا يكون حيوان ونَبات،مالم تكن العناصر الأبعة جميعًا ، ممتزِجةً بشرائطَ مخصوصةٍ طويلة ، أكثرَ مما فصّلنا جُملتَها۔

، اب وہ کپڑا ہو سکے گا ـــــ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ فولاد ان مراحل سے ترتیب وار گذرے بغیر ہی سوتی کپڑے کے ایک عمامہ میں تبدیل ہوسکتا ہے تو یہ محال ہے

ہاں یہ ممکن ہے کہ ـ انسان کے خیال میں یہ طئے مَراحل سب کا سب اتنے کم عرصے میں ہو سکے ، کہ انسان اسے ایک مدتِ دراز نہ محسوس کرے ، اور یہ سمجھے کہ فولاد پلک جھپکتے سوتی عمامہ بن گیا

پھر جب یہ سمجھ میں آ گیا تو وہ انسان جسے زندہ کیا اور اٹھایا جائے گا ، اگر اُس کا بدن پتھر یاقوت موتی یا خالص مٹی کا ہو تو وہ انسان نہیں ہوگا ، بلکہ وہ انسان اُسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ خاص شکل پر ہو ، نیز سخت ہڈیوں رگوں گوشت کے پاروں نرم ہڈیوں اور اخلاط کی باہمی ترکیب سے تیار ہو ، اور اجزائے مفردہ اجزائے مرکبہ سے پہلے ہوتے ہیں ، تو بدن نہیں ہوگا جب تک اعضاء نہ ہوں ، اور اعضائے مرکبہ نہیں ہوں گے جب تک ہڈیاں گوشت اور رگیں نہ ہوں ، اور یہ مفردات نہ ہوں گے جب تک اخلاط نہ ہوں ، اور اخلاطِ اربعہ نہ ہوں گے جب تک غذاء سے ان کا مادہ نہ پیدا ہو ، اور غذاء نہ ہوگی جب تک حیوان اور پیڑ پودے یعنی گوشت اور غلہ اور پھل نہ ہوں ، اور حیوان و نباتات نہ ہوں گے جب تک چاروں عناصر میں

الغُضْرُوف : الغُرْضُوْفُ : ای کُلُّ عَظْمٍ لَیِّنٍ ج غَضَارِیْفُ ، غَرَاضِیْفُ [ق ت] : نرم ہڈی

Marfat.com

فإذن لا يمكن أن يتجدّد بدن إنسان ، لِتُرَدَّ النفس إليه إلا بهذه الأمور ، ولها أسباب كثيرة ـ

أفينقلب التراب إنسانًا ، بأن يقال له كُنْ ؟ أو بأن تُمَهَّد أسبابُ انقلابه في هذه الأدوار ؟ وأسبابه هي إلقاء النطفة المستخرَجة من لُباب بدَن الإنسان في رَحِمٍ ، حتى يستمِدّ مِن دَم الطَمْث ، ومن الغذاء مُدّةً طويلة حتى يتخلّق مُضْغةً ، ثُمَّ عَلَقَةً ، ثُمَّ جنينًا ثم طِفْلًا ، ثم شابًّا ، ثم كَهْلًا ، ثم شيخًا ـ

فقول القائل :يقال له :كُنْ ، فيكون ، غير معقول ، إذ التراب لا يُخاطَب ، وانقلابه إنسانًا ، دون تردُّده في هذه الأطوار ، محال ، وتَرَدُّدُهُ في هذه الأطوار ، دُوْنَ جَرَيان هذه الأسباب ، محال ، فيكون البَعْث محالًا

الاعتراض : أنا نُسلِّم أن التَرَقِّي في هذه الأطوار ، لا بد منه ، حتى يصير بدنَ إنسان ، كما لا بد منه حتى يصير الحديد عِمامة ، فإنه لو بقِي حديدًا لَمَا كان ثوبًا ، بل لا بدأن يصير قُطُنًا، مَغزولًا ، ثم منسوجًا

اُن مخصوص وطویل شرطوں پر باہمی امتزاج نہ ہو ، جو ہماری اجمالی تفصیل سے کہیں زیادہ ہیں ـــــ لہذا نیا انسانی بدن تیار ہونا تاکہ روح دوبارہ اُس میں ڈالی جائے بغیر ان امور کے ممکن نہیں ، اور ان امور کے لیے بہت سے اسباب درکار ہیں

کیا مٹی یوں انسان ہو جائے گی کہ اُس سے کہا جائے گا کُنْ یعنی ہو جا؟...... یا یوں کہ ان ادوار و مراحل میں درجہ بہ درجہ گذرنے کے اسباب درست و ہموار کر دیئے جائیں گے؟...... وہ اسباب کیا ہیں ـــــ انسانی بدن کے لطیف اجزاء سے برآمد کردہ نطفے کو رحم میں ڈالنا ، تاکہ وہ خونِ حیض اور غذا سے ایک طویل مدت استفاضہ کرے ، یہاں تک کہ گوشت کا ٹکڑا بن جائے ، پھر خونِ بستہ کا ٹکڑا پھر جنین پھر بچہ پھر ادھیڑ پھر بوڑھا؟ـ

تو قائل کا قول کہ ـــ ''مٹی سے کہا جائے گا'' کُنْ ''یعنی ہو جا ، تو وہ ہو جائے گی''ـــ اِسے عقل تسلیم نہیں کرتی ، کیوں کہ مٹی قابلِ خطاب نہیں ، اور مٹی کا اِن احوال میں گشت لگائے بغیر انسان بن جانا محال ہے ، اور گشت ان اسباب کے جاری ہوئے بغیر محال ہے ، تو بعث و حشر بھی محال ہوگا

اعتراض :ـ مانا کہ یہ منزلیں طے ہونا ضروری ہے . تاکہ مٹی انسان کا بدن بن جائے ، جس طرح وہ ترقی ضروری ہے تاکہ لوہا عمامہ بن جائے ، کیوں کہ لوہا اگر لوہا ہی رہے تو وہ کپڑا نہیں ہوگا ، بلکہ ضروری ہے کہ لوہا پہلے کاتی ہوئی

المُضْغَة بالضم : قِطْعَةٌ مِنْ لَحْم [ق ت] ، گوشت پارہ [ص] **تَرَدُّد اِلیٰ** : آمد و رفت رکھنا ، آنا جانا ـــ هو يَتَرَدَّدُ بالغَدَوات اِلیٰ مجالسِ العلم ويَختَلِفُ اِلَيْهَا [ت ۵۲ ج ۴] : [اختلاف: آمد و شد داشتن ، ص] : وہ ہر صبح علم کی محفلوں میں آتا جاتا ہے

Marfat.com

34/34

، ولكن ذلك في لَحْظة ، أو في مدة ، ممكن ، ولَمْ يُبَيِّن لنا أن البَعْث يكون في أدنىٰ مَا يُقَدَّر ، إذ يمكن أن يكون جَمْعُ العِظام ، وإنشازُ اللحم ، وإنباتهُ ، في زمان طويل ، وليس المناقشة فيه

وإنما النَظَر في أن الترقّي في هذه الأطوار ، يحصُل بمجرد القدرة ، من غير واسطة ، أو بسبب من الأسباب ، وكلاهما ممكنان عندنا ، على ما ذكرناه في المسئلة الأولىٰ ، من الطبيعيات عند الكلام على إجراء العادات ، وأن المقترِنات في الوجود ، إقترانُها ليس على طريق التلازُم ، بل العاداتُ يجوز خَرْقُها ، فتحصُل بقدرة الله تعالىٰ هذه الأمور ، دون وجود أسبابها

وأما الثاني : فهو أن نقول :ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس مِن شرطه ، أن يكون السبب هوهذا المعهودَ ، بل في خِزانة المقدورات ، عجائبُ وغرائبُ لَمْ يُطَّلَعْ عليها ، يُنكِر مَنْ يظُنّ أن لا وجود إلا لِمَا شاهده ، كما ينكر طائفةٌ السِحْرَ ، والنارنجاتِ ، والطِلَسْماتِ ، والمعجزاتِ ، والكراماتِ ـ وهي ثابتة ـ

روئی بنے ، پھر بنی ہوئی روئی میں تبدیل ہو ، لیکن یہ سب ایک لحظہ بھر میں بھی ممکن ہے ، اور ایک مدت میں بھی ممکن ہے ، یہ ہمیں نہیں معلوم کہ حشر...... مخلوق کے اندازہ کردہ تمام اوقات سے کم وقت میں ہوگا ، کیوں کہ ہڈیوں کو یکجا کرنا گوشت چڑھانا بڑھانا ایک طویل مدت میں بھی ہوسکتا ہے ، اور اِس میں نزاع نہیں ہے

دیکھنا صرف یہ ہے کہ ــــ اِن احوال میں ترقی جو محض قدرتِ الٰہی جَلَّ وَعَلا سے ہوگی...... آیا سبب کے توسط کے بغیر ہوگی؟...... یا سبب کے توسط سے ہوگی؟ــــ اور یہ دونوں ہمارے نزدیک ممکن ہیں ، جیسا کہ طبعیات کے پہلے مسئلے [یعنی مسئلہ سابع عشر] میں ہم نے بیان کیا ، جہاں یہ گفتگو تھی کہ ــ سبب کے بعد مسبب کو پیدا کرنا ، جاری عادتِ الٰہیہ ہے جَلَّ وَعَلا و تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ ، اور وجود میں جو دو چیزیں ساتھ ساتھ ہوتی ہیں اُن میں اقتران بہ طورِ تلازم نہیں ہے [کہ ہر ایک دوسرے کو لازم ہو ، اور کوئی بغیر دوسرے کے نہ ہوسکے] بلکہ خرقِ عادت ممکن ہے ، تو بہ وقتِ خرقِ عادت یہ امور بغیر کسی سبب کی موجودگی کے ، قدرتِ باری تعالیٰ سے وجود میں آئیں گے

ثانیا:ـ یہی سہی کہ یہ ترقی ، اسباب کے توسط سے ہوگی ، لیکن سبب ضروری نہیں کہ یہی ہو جسے تم جانتے پہچانتے ہو ، بلکہ خزانۂ مقدورات میں بہت عجائب وغرائب ہیں ، جن پر عقلِ انسانی مطلع نہیں ، اُن کا انکار وہی کرے گا جو سمجھتا ہے

تاج العروس میں ہے : لَحْمَةٌ نَاشِزَةٌ مُرْتَفِعَةٌ على الجسم : جسم پر ابھرا گوشت ـ ممکن کہ **اِنشاز** اسی معنی کا متعدی ہو

Marfat.com

بالاتفاق۔ بأسباب غريبة لا يُطَّلع عليها۔

بل لو لَمْ يَرَ إنسان المِغْناطِيس، وجَذْبَه للحديد، وحُكِي له ذلك، لَا سْتنكره، وقال: لا يُتصور جذب الحديد، إلا بخَيْط يُشَدُّ عليه، ويُجْذَب، فإنه المُشاهَد في الجَذْب، حتى إذا شاهده تعجَّب منه، وعِلم أن علمه قاصرٌ عن الإحاطة بعجائب القدرة

وكذلك الملاحدة المنكرون للبَعْث والنُشُور، إذا بُعِثوا مِن القبور، ورَأَوْا عجائبَ صُنْعِ الله تعالىٰ فيهم، نَدِموا نَدامة لا تنفعهم، ويَتَحَسَّرون على جُحودهم تحسرًا لا يُغنيهم، ويقال لهم: ﴿هٰذَا الَّذِىْ كُنْتُمْ بِهٖ تُكَذِّبُوْنَ﴾ كالّذى يُكذِّب بالخواصّ والأشياء الغريبة۔

کہ...... موجود بس وہی ہے جس کو میں دیکھ رہا ہوں ، اس کے علاوہ کسی شئی کا وجود نہیں ہے ...... جیسے کچھ لوگ سحر، نیرنجات، طِلَسمات ، اور معجزات وکرامات کے وجود سے انکاری ہیں ، حالانکہ باتفاقِ عقلاء یہ سب سچ مچ ہوتے ہیں ، ایسے نادر اسباب سے جو معلوم نہیں ہیں

بلکہ کسی انسان نے اگر مقناطیس اور اُس کی کشش نہ دیکھی ہو ، اور اس سے کوئی بیان کرے کہ مقناطیس کی یہ خاصیت ہے کہ لوہے کو دور ہی سے اپنی طرف کھینچ لیتا ہے ، تو وہ انکار کر بیٹھے گا اور بولے گا ، کہ لوہے کو بغیر اُس میں کوئی رسی باندھے کھینچ لینا ممکن نہیں ہے ، کیوں کہ دربارۂ کشش اُس نے یہی دیکھا ہے ، حتیٰ کہ جب وہ مقناطیس کا لوہے کو کھینچنا دیکھے گا تو حیران ہوگا ، اور جانے گا کہ اُس کا علم عجائباتِ قدرت کے احاطے سے قاصر ہے

اِسی طرح یہ ملحد بے دین حشر ونشر کے منکرین جب اپنی قبروں سے اٹھائے جائیں گے ، اور نئی نرالی تخلیقِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا وَتَبَارَكَ وَتَعَالىٰ اپنے میں دیکھیں گے تو پچھتائیں گے ، وہ پچھتانا اِنہیں نفع نہ دے گا ، اور اپنے انکار پر کفِ افسوس ملیں گے جس سے کچھ ہاتھ نہ آئے گا ، اور ان سے کہا جائے گا

هٰذَا الَّذِىْ كُنْتُمْ بِهٖ تُكَذِّبُوْنَ [۳۰ع۸آیت۱۷] | یہ ہے جسے تم جھٹلاتے تھے [کنزالایمان]

جیسے اس شخص سے کہا جاتا ہے جو انوکھی چیزوں اور اُن کی خاصیتوں سے منکر ہو

بلکہ کوئی انسان اگر شروع ہی سے ذی عقل ذی تمیز پیدا ہوتا اور اُسے بتایا جاتا کہ ...... یہ نطفہٗ ناگوار جس کے سب

قال الراغب: الصُّنْعُ: إجادةُ الفِعلِ، وكلُّ صُنْعٍ فِعْلٌ وليس كلُّ فِعلٍ صُنْعًا ولا يُنْسَبُ الى الحَيَوانات والجَمَادات كما يُنْسَب اليها الفِعلُ [ت]

Marfat.com

بـل لـو خُـلـق الإنسـان عاقلًا ابتداءً ، وقيل له :إنّ هذه النطفة القَذِرة المتشابهةَ الأجزاء ، تنقسم أجزاؤها المتشابهة ، في رِحْم آدَمِيّة ، إلى أعضاء مختلفة ، لَحْمية ، وعَصَبية ، وعَظْمية وعِرْقية ، وغُضْرُوفية ، وشَحْمية ، فيكون منها العين ، على سبع طَبَقات مختلفة في المزاج ، واللِّسانُ ، والأسنانُ ، على تفاوُتهما ، في الرَخـاوة والصَلابة ، مع تجاوُر هما ، وهَلُمَّ جرًّا ، إلى البدائع التي في الفِطرة _لكا ن إنكاره أشدَّ من إنكار المَلاحِدة ، حيثُ قالوا :﴿ءَ إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً﴾

فـليس يتفكر المنكرُ للبَعْث ، أنه مِن أين عرَف انحصارَ أسباب الوجود ، فيما شاهَده ، ولَمْ يبعُد أن يكـون فـي إحيـاء الأبـدان ، مِنْهـاجٌ غيرُ ما شاهَده ، وقد وَرَدَ في بعض الأخبار :أنه يَغْمُر الأرضَ في وقت

اجزاء یکساں ، عورت کے رحم میں پہنچ کر ، یہ ایک جیسے اجزاء مختلف اعضاء میں بٹ جاتے ہیں ، کچھ گوشت کچھ پٹھے کچھ ہڈی کچھ رگ کچھ نرم ہڈی اور کچھ چربی میں تبدیل ہوجاتے ہیں ، پھراُن سے آنکھ بنتی ہے ، جس کی ایک کے اوپر ایک سات پرتیں ، اورسب کا مزاج الگ الگ ، زبان بنتی ہے ، دانت بنتے ہیں ،اوردونوں میں اتنا زیادہ فرق کہ ایک نرم دوسرا سخت ، حالانکہ ہیں دونوں ایک دوسرے کے قریب ، یوں ہی خلقت میں جونرالی نرالی باتیں ہیں ، سب اُس سے بیان کی جاتیں ، تووہ اس سے زیادہ انکار کرتا ، جتنا یہ مُلاحدہ آخرت کا کررہے ہیں ، کہ بول رہے ہیں

ءَ إِنَّا لَمَرْدُوْدُوْنَ فِي الْحَافِرَةِ ءَاِ ذا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً [پ۳۰ ع ۳ آیت۱۱]	کیا ہم پھر الٹے پاؤں پلٹیں گے کیا جب ہم گلی ہڈیاں ہوجائیں گے [کنزالایمان]

حشر کا منکر یہ نہیں سوچتا کہ اُس نے کہاں سے اور **کس دلیل** سے جانا کہ "وجود کے اسباب جو اُس نے دیکھے بس وہی ہیں" ______؟......حالانکہ **عقلاً کچھ محال نہیں** کہ اجسام کودوبارہ زندہ کرنا اُس طریقہ پر نہ ہو جو اس نے دیکھا ہے ، بلکہ دوسرے نہج پر ہو ، اور بیشک بعض روایات میں آیا ہے کہ روزِ قیامت زمین کو ایسی بارش ڈھانپ لے گی ، جس کے قطرات نطفوں کے مشابہ ہوں گے ، اوروہ مٹی سے مخلوط ہوجائیں گے

قَذَر بالتحريك پلیدی وَهُوَ ضِدُّ نَظَافَةٍ ، **قَذِر** بكسر الوسط نَعْتٌ منه [ص]____ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اپنے فتاویٰ کی جلد چہارم ص ۸۸ پر قذر کا معنیٰ فرمایا: گھن کی چیز ____ اورمثال دی ____ جیسے ناک کی آمیزش وغیرہ ____ اورتاج العروس ج ۷ ص ۳۸۶ میں حدیث پاک کا معنیٰ بتاتے ہوئے کہا قَذِرتُ : کَرِهتُ [ت ۳۸۶ ج ۷] : ناگوار رکھا _ تو قَذِر کا معنیٰ ہوا : ناگوار _

غَمَرَہٗ (ن) الماءُ غَمْرًا : ڈھانپ لینا

Marfat.com

البعث ، مَطرٌ قَطراته تُشبِه النُّطَف ، وتختلط بالتراب ، فأيُّ بُعْدٍ في أن يكون في الأسباب الإلهية أمرٌ يُشبِه ذلك ، ونحن لا نطّلع عليه ، ويقتضِي ذلك انبعاثَ الأجساد ، واستعدادَها لقُبول النفوس المحشورة ، وهل لهذا الإنكار مُستَنَد ، إلاالاستبعادُ المجرَّد؟ ـ

فإن قيل : الفعل الإلٰهيّ له مَجْرىً واحدٌ مضروبٌ ، لا يتغير ، ولذلك قال الله تعالىٰ ﴿وَمَآ اَمْرُنَآ اِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ ۢبِالْبَصَرِ﴾ وقال تعالىٰ ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾ وهذه الأسباب التي تَوَهَّمْتُم إمكانَها ، إن كانت فينبغي أن تَطَّرِد أيضًا ، وتتكرَّرَ إلى غير نهاية ، وأن يبقىٰ هذا النِظام الموجود في العالَم ، من التولّد والتوالد إلى غير نهاية ....وبعد الاعتراف بالتكرّر والدَور ، فلا يبعُد أن يختلِف مِنْهاجُ الأمور ، في كل ألفِ ألفِ سنةٍ مَثَلًا ، ولكن يكون ذلك التبدل أيضًا دائمًا أبَدًا ، على سَنَن واحد ، فإن سنة الله تعالىٰ ، لا تبديل فيها ـ

تو کیا بعید ہے کہ ــ اسبابِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا میں اسی طرح کی کوئی چیز ہو ، اور ہم کو اُس پر اطلاع نہ ہو ، اور اُس سے اجسام دوبارہ اُٹھ کھڑے ہوں ، اور اُن میں یہ صلاحیت آجائے کہ حشر دادہ ارواح کو قبول کرلیں ــــ کیا اِس اِمکان کے انکار پر کوئی دلیل ہے؟.....سوا استبعادِ مجرد کے؟

فلسفی: ــ فعلِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کی ایک متعین روش ہے جس میں تبدیلی نہیں ہوتی ، اِسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَمَآ اَمْرُنَآ اِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ ۢبِالْبَصَرِ [پ۲۷ع۱۰] [معنی آیت اہلِ ایمان کے نزدیک یہ ہیں کہ ﴿اور ہمارا کام تو ایک بات کی بات ہے جیسے پلک مارنا﴾ کنزالایمان ــ یعنی جس چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ ہو وہ حکم کے ساتھ ہی ہوجاتی ہے [خزائن العرفان]] نیز فرمایا

وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا [پ۲۲ع۵] | اور تم اللہ کا دستور ہرگز بدلتا نہ پاؤ گے [کنزالایمان]

یہ اسباب جن کے امکان کا تم نے توہم کیا ، اگر ہیں ، تو چاہیے کہ برابر جاری وظہور پذیر بھی ہوں ، اور ان کی غیر متناہی تکرار ہو ، اور کائنات میں جو تَوَلُّد تَوالُد کا حالیہ نظام ہے ، اِسے غیر متناہی بقا حاصل رہے

اور یہ دورہ وتکرار مان لینے پر ، عین ممکن ہوگا ، کہ امورِ آفرینش کا طور مثلاً ہر ایک لاکھ سال پر بدل جائے ، لیکن یہ تبدلی بھی ہمیشہ ہمیش ایک ہی طرز پر ہوتی رہے ، کیونکہ سُنّتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور تبدیلی نہ ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ فعلِ الٰہی مشیتِ الٰہی کے مطابق صادر ہوتا ہے ، اور مشیتِ الٰہی میں تعدُّدِ جہات نہیں

اِطّراد : لگاتار جاری رہنا ، اِطَّرَدَ الماءُ :تَتابَعَ سَيَلانُهُ [ت] : پانی برابر رواں رہا   **سَنَن** بفتحتین : روش[ص]   **سُنَّة** بالضم : روش[ص]

Marfat.com

وهذا إنما كان ، لأن الفعل الإلٰهي ، يصدُر على المَشِيئة الإلٰهية ، والمَشِيئَةُ الإلٰهية ، ليست متعدّدةَ الجهة ، حتى يختلف نِظامها ، باختلاف جِهاتها ، فيكون الصادر منها ، كَيْفَما كان ، منتظِمًا انتظامًا يَجْمَع الأولَ والآخِرَ ، على نَسْق واحد، كما نَراه في سائر الأسباب والمسببات۔

فإن جوّزتم استمرار التوالد والتناسل ، بالطريق المشاهد الآن ، أو عود هذا المنهاج ، ولو بعد زمان طويل ، على سبيل التكرار والدوام ، فقد رفعتم القِيامة والآخِرة ، وما دل عليه ظَواهِر الشرع ، إذ يلزَم عليه أن يكون ، قد تقدم على وجودنا هذا ، البَعْثُ كَرّاتٍ ، وسيعُود كراتٍ ، هكذا على الترتيب ۔

وإن قلتم :إن السنة الإلٰهية ، بالكلية تتبدل إلى جنس آخر ، ولا تعُود قَطُّ هذه السُنّة ، وتنقسم مدة هذا الإمكان ، إلى ثلاثة أقسام :

قسم قبل خلق العالَم ، إذ كان الله تعالىٰ ولا عالَم

وقسم بعد خلقه على هذا الوجه

وقسم به الاختتام ، وهو المِنهاج البَعْثي ۔

، کہ مشیت کی کئی مختلف جہتیں ہونے سے نظامِ مشیت کئی طرح کا ہو جائے ، لہذا مشیت سے جو صادر ہوگا ، وہ جیسا بھی ہو ، تاہم ایسی ترتیب سے ہوگا جو اول وآخر کو ایک لڑی میں پرودے ، جیسا کہ یہی تمام اسباب ومُسبّبات میں ہمارا مشاہدہ ہے

اب تم اگر اسے ممکن ٹھہراؤ کہ ـــــ حالیہ مشاہدے ہی کے طریقے پر توالد وتناسل ہمیشہ جاری رہے گا ، یا یہ طریقہ زمانۂ طویل کے بعد ہی سہی ہمیشہ دوہرا دوہرا کر پلٹتا رہے گا ـــــ تو یہ تمہاری طرف سے قیامت وآخرت کی نفی ہوگی ، اور اُن چیزوں کی بھی جن پر ظواہرِ شرع دلالت کرتے ہیں ، کیوں کہ اس امکان پر لازم آئے گا کہ ، ہمارے وجود سے پہلے بارہا قیامت آچکی حشر ونشر ہو چکا ، اور آئندہ بھی بارہا ہونے والا ہے اور یوں ہی ترتیب وار ہوتا رہے گا

اور اگر کہو کہ سنّتِ الٰہیہ بالکل دوسری قسم کی ہو جائے گی ، اور یہ سنّت جو مُشاہد ہے کبھی نہ لوٹے گی ، اور اس امکان کی مدت تین صورتوں میں منقسم ہوگی ـــــ پہلی صورت ـــــ پیدائشِ عالم سے پہلے جب کہ اللہ تھا عالم نہ تھا

دوسری صورت ـــــ عالم کی موجودہ طریقے پر پیدائش کے بعد

تیسری صورت ـــــ جس سے اس موجودہ طریقے کا اختتام ہو جائے گا اور وہ ہے طریقۂ بعث وحشر

Marfat.com

بَطَلَ الاتّساق والانتظام ، وحصَل التبديل لسنة اللّٰه تعالىٰ ، وهو محال ، فإنّ هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة ، باختلاف الأحوال ، أما المشيئة الأزَلية ، فلها مَجْرىً واحدٌ مضروبٌ ، لا تتبدّل عنه ، لأن الفعل مُضاهٍ للمشيئة ، والمَشِيْئَةُ على سَنَن واحد ، لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان

وزعموا أن هذا لا يناقض قولَنا :إن اللّٰه تعالىٰ قادر على كل شيء ، فإنا نقول :إن اللّٰه تعالىٰ قادر على البَعث والنُشور وجميعِ الأمور الممكنة ، على معنى أنه لو شاء ، لفعل ، وليس مِنْ شرط صدق قولنا هذا ، أن يشاء ولا أن يفعل ، وهذا كما أنا نقول :إن فلاناً قادر على أن يَجُزَّ رَقَبَةَ نفسه ، ويَبْعَجَ بَطْن نفسه ، ويُصَدَّق ذلك ، على معنى أنه لو شاء لفعل ، ولٰكِنّا نعلم أنه لا يشاء ولا يفعل ، وقولُنا :لا يَشاء ولا يَفعل ، لا يُناقِض قولَنا :إنه قادر ، بمعنى أنه لوشاء لفعل ، فإنّ الحمليات لا تُناقِض الشرطياتِ ، كما ذُكِر في المنطق ، إذ قولنا :لو شاء لفعل ، شرطيٌّ مُوْجَب ، وقولنا :ما شاء وما فعل ، حمليتان سالبتان ، والسالبة الحملية ، لا تناقض المُوجَبَةَ الشرطية ـ

تو نظم وترتیب ختم ، اور سنتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا تبدیل ہوجائے گی ، اور یہ محال ہے ، کیوں کہ یہ ختم وتبدیل ایسی ہی مشیت سے ممکن ہوگا جو احوال کے بدلنے سے بدل جائے ، رہی مشیتِ ازلی تو اُس کی ایک مقررہ روش ہے ، جس سے اُسے بدلنا نہیں ۔ [تو وہ ختمِ ترتیب وتبدیلِ سنت دونوں محال ہوئے] کیوں کہ فعل، مشیت کے موافق ہوتا ہے ، اور یہاں مشیت ایک ہی طرز ایک ہی روش کی ہے ، زمانوں کے اعتبار سے اُس میں تبدیلی نہیں آتی

معہذا فلسفی اپنے بارے میں یہ سمجھتے ہیں ، کہ ہمارا یہ حشر ونشر وغیرہ کا انکار طویل الذیل ــــ اللہ تعالیٰ کو ہر شی پر قادر ماننے کے منافی نہیں ، کیوں کہ ہم جو کہتے ہیں ــــ ''اللہ تعالیٰ بَعث ونَشر اور تمام امورِ ممکنہ پر قادر ہے''۔ تو اُس کا معنیٰ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ــــ ''وہ اگر چاہے تو کرے''ــــ اور یہ معنیٰ صادق ہونے کے لیے ''چاہنا ، کرنا'' کچھ لازم نہیں

ہمارا یہ قضیہ شرطیہ ایسے ہی ہے جیسے کہیں کہ ــــ ''فلاں خود اپنی گردن مارنے یا اپنا پیٹ چاک کرنے پر قادر ہے''ــــ یہ قضیہ اس معنیٰ کر صادق مانا جاتا ہے کہ ــــ ''وہ اگر چاہے تو ایسا کرے''ــــ لیکن ہم جانتے ہیں کہ وہ ایسا نہ چاہے گا ، اور نہ کرے گا ، اور ہمارا کہنا کہ ــــ ''نہ چاہے گا نہ کرے گا''ــــ یہ ہمارے پہلے قول کے برخلاف نہیں کہ ــــ ''وہ قادر ہے ،

بَعَجَ (ف) البَطْنَ بِالسِّكِّيْنِ بَعْجًا :شَقَّهٗ [ق ت] : چھری سے پیٹ پھاڑنا

Marfat.com

فإذن الدليل الذى دَلّنَا على أ ن مشيئتَهُ أزلية ، وليست متغيرة ، يَدُلّنا على أن مَجْرى الأمر الإلٰهى ، لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرر والعَوْد ، وإن اختلف فى آحاد الأوقات ، فيكون اختلافه أيضًا على انتظام واتساق ، بالتكرر والعود ، وأما غير هذا ، فلا يمكن ـ

والجواب : أن هـذا استِمْداد من مسألة قِدَم العالَم ، وأن المشيئة قديمة ، فَلْيَكُنِ العالَم قديمًا ، وقد أبطلنا ذلك ، وبيّنا أنه لا يبعُد فى انعقل ، وَضْعُ ثلاثة أقسام ، وهى :

أن يكون الله تعالىٰ موجودًا ، ولا عالَم

ثم يخلُق العالَمَ ، على النِظام المشاهَد

ثم يَستأنِف نظامًا ثانيًا ، وهو الموعود فى الجنة ـ

یعنی اگر چاہے تو ایسا کرے'' ـــــ کیوں کہ حملیات، قضایائے شرطیہ کی نقیض نہیں ہوتے ، جیسا کہ منطق میں مذکور ہے

چنانچہ ہمارا قول ـــــ ''چاہے تو کرے'' ـــــ شرطیہ موجبہ ہے ، اور ہمارا قول کہ ـــــ ''نہیں چاہا اور نہیں کیا'' ـــــ یہ دو حملیہ سالبہ ہیں ، اور سالبہ حملیہ موجبہ شرطیہ کی نقیض نہیں

تو جو دلیل بتاتی ہے کہ ـــــ ''اُس کی مشیت ازلی ہے ، اُس میں تغیر نہیں ہوتا'' ـــــ وہ یہ بھی بتاتی ہے کہ ـــــ ''امرِ الٰہی ایک نظم وترتیب پر ہوتا ہے ، کہ بار بار وہی عَود کرتا ہے، اور اگر مختلف افرادِ اوقات میں ، وہ مختلف طرح کا ہو ، تو اُس کا اختلاف بھی ایک نظم وترتیب پر ہوگا ، کہ دوہرا دوہرا کر وہی اختلاف عَود کرے گا'' ـــــ رہی اِس کے سوا کوئی صورت تو وہ ممکن نہیں

جواب:۔ اس تمام لاف وجزاف میں تم نے ، اپنے نظریہ قِدَمِ عالم سے مدد لی ، کہ مشیت قدیم ہے تو عالَم کو بھی قدیم ہونا چاہئے ـــــ حالانکہ ہم نے اس نظریے کو باطل ثابت کر کے ، یہ واضح کر دیا ہے ، کہ عندالعقل تین صورتیں فرض کرنا کچھ محال نہیں ـــــ یعنی

اللہ تعالیٰ موجود ہو اور عالم نہ ہو

وہ عالَم کو زیرِ مشاہدہ نظام پر پیدا فرمائے

ایک دوسرا نظام نو شروع فرمائے ، یعنی وہی جس کا وعدہ جنت میں ہے

Marfat.com

ثم يُعدِم الكل ، حتى لايبقىٰ إلا اللّٰهُ تعالىٰ ، وهو ممكن ، لولا أن الشرع قد ورَد بأن الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، لا آخِر لها

وهذه المسألة كيفما دارتْ ، تنبني على مسئلتين :

إحداهما : حُدوث العالَم وجَوازُ حُصولِ حادثٍ من قديم

والثانية : خَرقُ العادات ، بخلق المسببات ، دون الأسباب ، أو إحداثِ أسباب ، على مَنهَج آخر غيرِ مُعتاد

وقد فرَغنا من المسئلتين جميعًا ، واللّٰه تعالىٰ أعلم ۔

پھر سب کو معدوم ونیست کردے ، حتّٰی کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی باقی نہ رہے ، یہ ممکن فی نفسہ ہے ، اور عقل اسے ممکنِ وقوعی بھی جانتی ..... اگر شرع نہ بتاتی...... کہ ثواب وعذاب ، اور جنت ونار ، کی کوئی نہایت نہیں ، وہ دائمی ابدی ہیں

مسئلۂ حشرِ اجساد [جو مسلمانوں کا قطعی دینی ضروری عقیدہ ہے] فلسفی اس میں وجہِ استحالہ نکالنے کے لیے اسے جس محور پر لے جائیں ، بہر حال اس کا دارومدار دو مسئلوں پر ہے

اول یہ کہ عالَم حادث ہے ، اور قدیم سے.....حادث کو وجود ملنا ممکن ہے

ثانی یہ کہ خرقِ عادت ممکن ہے ، یعنی یہ کہ وہ سبب کے بغیر ہی مُسَبَّب کو پیدا فرمائے ، یا ایسے اسباب کو وجودِ نو دے ، جو مُعتاد کے سوا کسی اور ہی طرز کے ہوں

اور اِن دونوں مسئلوں سے ہم فارغ ہو چکے ہیں۔

--- **إحْدَاث** :۔ خلق پر معطوف ہے

Marfat.com

خاتمة الكتاب

فإن قال قائل :قد فصّلتم مذاهبَ هٰؤلاء ، أفتقطعون القولَ بتكفيرِهم ، ووُجوبِ القتل لِمَنْ يعتقِد اعتقادَهم ؟۔

قلنا : تكفيرهم ، لابد منهُ فى ثلاث مسائل :

(أ) إحداها :مسألة قِدَمِ العالَم ، وقولُهم :إنّ الجواهر كلهاقديمة

(ب) والثانية :قولهم ، إن اللّٰه تعالىٰ ، لا يُحِيط علمًا بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ۔

(ج) والثالثة :إنكار هم بَعْثَ الأجسادِ وحَشْرَها ۔

فهذه المسائل الثلاث ، لا تُلائِم الإسلامَ بوجهٍ ، ومُعْتقِدُها مُعْتَقِدُ كِذْبَ الأنبياء ــ صلوات اللّٰه عليهم وسلامه ــ وأنهم ذكروا مَا ذكروه على سبيل المَصْلَحَة ، تمثيلًا لجَماهير الخَلْقِ وتفهيمًا ، وهذا هو الكفر الصِّراح ، الذى لَمْ يَعتقِده أحدٌ مِنْ فِرَق المسلمين ۔

خاتمہ

سائل:۔ آپ نے اِن فلسفیوں کے مذاہب کو پارہ پارہ کردیا ، اب کیا آپ اِن لوگوں کو قطعی یقینی کافر مانتے ، اوران کے ہمنواؤں کو جزمًا حتمًا واجب القتل جانتے ہیں؟

جواب:۔ فلسفیوں کی تین مسائل میں تکفیر ضروری ہے

پہلا مسئلۂ قدمِ عالم ، اور اِن لوگوں کا یہ قول کہ ــــ جواہر سب قدیم ہیں ــــ [معاذاللّٰہ]

دوسرا ان کا یہ قول کہ ، جزئیاتِ حادثہ یعنی اشخاصِ نو پیدا کو ، علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا محیط نہیں [معاذ اللّٰہ]

تیسرا حشرِ اجساد سے ان کا انکار۔

یہ تین مسائل کسی طرح اسلام کے موافق نہیں ، اِن کا مُعتقِد ...حضراتِ انبیاء عَلَیْہِمُ الصَّلَوَاتُ وَالسَّلَامُ وَالثَّنَاء کو [معاذ اللّٰہ] جھوٹا مانتا ہے ، اور یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ ــــ اُن حضرات نے جنت دوزخ اور امورِ آخرت کی جو کچھ تفصیل بیان کی ، براہِ مصلحت بیان کی ، اس سے اُن حضرات کا مقصود تھا ، عام لوگوں کو مثال کے ذریعے عقلی لذتیں اور عقلی اذیتیں سمجھانا ، ورنہ جنت دوزخ اوراُن امورِ آخرت کی کوئی حقیقت نہیں

Marfat.com

فأمّا مَا عَدَا هذه المسائلِ الثلاث ، مِنْ تصرُّفهم في الصفات الإلٰهية ، واعتقادِ التوحيد فيها، فمذهبُهم قريب من مذهب المعتزلة ، ومذهبُهم في تلازُم الأسباب الطبيعية ، هو الذى صرَّح به المعتزلة ، في التولّد ، وكذلك جميعُ ما نقلناه عنهم ، قد نطق به فريق من فِرَق الإسلام إلا هذه الأصولَ الثلاثة

فمَنْ يَرىٰ تكفير أهل البدع من فرق الإسلام ، يكفرهم أيضًا بها ، ومن يتوقف عن التكفير ، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث

أما نحن فلسنا نُؤثِر الأٰن الخَوْض ، في تكفير أهل البِدَع ، وما يصِحّ منه وما لا يصح ، كي لا يخرُج الكلام عن مقصود هذا الكتاب ، والله تعالىٰ المُوَفِّق للصواب ۔

فلسفیوں کا یہ اعتقاد ، کفرِ صریح ہے ، ایسا کسی فرقۂ مسلمین کا عقیدہ نہیں رہا

رہے ان تین کے ماسوا مسائل ، یعنی صفاتِ الٰہیہ جَلّ وَعَلا سے متعلق ، اِن کی جسارت ولب کشائی ، اور اُنہیں عینِ ذات ماننا ، تو ان کا یہ مذہب ، معتزلہ کے مذہب کے قریب ہے ، اور طبعی اسباب کے تلازم میں اِن کا مذہب وہی ہے ، جس کی معتزلہ نے مسئلۂ تولّد میں تصریح کی ہے ، اسی طرح جو کچھ ہم نے فلسفیوں کی باتیں نقل کیں ، اِن تین اصول کو چھوڑ کر ، سب ایسی ہیں کہ کسی نہ کسی فرقۂ مسلمانان نے کہی ہیں

تو جن علمائے اہلسنت کی رائے میں ، مبتدعینِ فِرَقِ اسلام کی تکفیر ہے ، وہ ماسوا مسائل میں بھی فلسفیوں کی تکفیر کریں گے ، اور جو علمائے اہلسنت تکفیر سے احتیاط کرتے ہیں ، وہ صرف اِن تین مسائل میں فلسفیوں کی تکفیر کریں گے

رہے ہم ، تو مبتدعین کی تکفیر اور اس میں صحیح وخطا کی تحقیق کے لیے ، عنانِ قلم کو اس وقت رخصتِ جولان نہ دیں گے ، تاکہ گفتگو کتابِ ہٰذا کے دائرۂ مقصود سے باہر نہ ہو ـــــ اور اللہ تعالیٰ ہی صحیح وصواب کی توفیق دینے والا ہے

الصّرَاحُ ، بالفتحِ والضمِ والکسرُ اَفْصَحُ :الخَالِصُ [ق ت]

وصلّى الله تعالىٰ وسلّم وبارك على سيدنا ومولانا محمد و على آله وصحبه

وحزبه وابنه الكريم اجمعين والحمد لِلّٰه رب العلمين

اسرار احمد نوری

پنجشنبہ ۲۸ / صفر المظفر ۱۴۳۲ھ مطابق ۳/ ۲/ ۲۰۱۰ء

Marfat.com

لغات تہافت الفلاسفہ

اِبَانَة : کھولنا ، روشن کرنا ، ظاہر کرنا ، بتانا	۷۸، ۴۴۰
اِبَانَة : ظاہر ہونا ، معلوم ہونا	۴۴۰
اِبْتَهَجَ بالشیء : کسی چیز پر خوش ہونا ، خوشی سے بھر جانا	۵۱۰
اِبْرَاد تَبْرِيْد : ٹھنڈا کرنا	۲۶۳
اِبْعَاد فِيْه : مبالغہ کرنا	۲۹۸
اِبْصَار : دیکھنا	۱۶۵
اِبْلاغ تبليغ : ایصال [ق] : پہنچانا	...
اَبَاطِيْل : جمعِ باطل ، ضدِ حق ، یعنی بے حقیقت	۸۲
اَتْرَاب : مانند ، ہم عمر ترب کی جمع	۷۴
اِتْعَاب : کسی کو تھکانا	۳۹۱
اِتِّبَاع : در پے رفتن [ص] : پیچھے چلنا	...
اِتِّسَاع : کشادہ ہونا	۳۹۲
اِتَّسَقَ : اِنْتَظَمَ [ق] : ترتیب سے ہونا ، ایک طریقے پر ہونا ، ہموار ہونا	...
اِتِّفَاق : اچانک پیش آنا	۷۴
اِتِّكَال : اعتماد [ص] : بھروسہ	...
اِثَارَة : ابھارنا ، بھڑکانا	۸۴
اَثَر : نشان ، چیز کا بقیہ ج آثار	۴۲۹
اِثْر : پیچھے	۳۱۹
اِجْتِوَاء : نفرت	۷۲
اَجْل ، بفتح ہمزہ وسکون جیم : سبب [م]	۵۰۹
اَجْل بہ سکون جیم ، وبفتح وکسر ہمزہ ــــ مِنْ اَجْلِكَ : از بہر تو [ص]: تیرے واسطے ، تیری وجہ سے ، تیرے لیے	۵۰۹
اِحْصَاء : گننا	۱۱۶
اِحَالَة : حوالت کردن [ص] : حوالے کرنا	...
اِحْتِيَاج : نیاز مند شدن [ص] : حاجت مند ہونا	...
اَحْوَجَ اِلَيْهِ : محتاج ہونا	۸۴
اَحْوَجَهُ اِلَيْهِ غَيْرُهُ : محتاج بنانا	۸۴
اَحْقَاد : حِقْد بمعنی کینہ کی جمع	...
اِحْتِرَاز : پرہیز کرنا	۳۱۹
اِحْرَاق تحريق : جلانا	۲۲۹
اِحْتَالَ فُلَانٌ : طَلَبَ الشَّيْءَ بِالْحِيلة [م] : حیلے سے کوئی چیز طلب کرنا	...
اِحْجَام : پیچھے ہٹنا	۵۱۳
اَخَسّ : حقیر تر	۷۸
اِخْتَصَّهُ بالشیء : کسی کو کسی چیز کے ساتھ خاص کرنا	۱۲۵
اِخْتَصَّ بالشیء : کسی کا کسی چیز کے ساتھ خاص ہونا ، کسی چیز میں منفرد و ممتاز ہونا	۲۶۱

Marfat.com

اِخلاص تخلیص : رہائی دینا	۴۶۹
اَخمَص : تلوے کا وہ حصہ جو چلنے میں زمین سے نہیں لگتا	۱۸۳
اِختبطوا : ٹیڑھا آڑا چلے	۸۰
اَخلاط ، خِلط کی جمع : صفراء سودا خون بلغم	۴۰۲
اِختلاف اِلی : آنا جانا	۵۲۹
اِختلال : کمزوری، رکاکت، کمزور ہونا [ت ج ۱۴ ص ۲۰۷]	۸۵
اَخیَل : مغرور	۱۰۵
اَذھلَہٗ عنہٗ : کسی کو کسی چیز سے غافل کرنا ، بھلانا	۴۸۰
اَذیال : ذَیل بمعنی دامن کی جمع	۷۴
اِرخاءِ رباط : رسی وغیرہ بندھن کو ڈھیلا کر دینا [ق ت]	...
اَرصاد : جمع رَصَد : رصدگاہ	۲۱۱
ارتحال : کوچ ، روانگی	۷۲
اَربیتُہٗ : نمّیتُ [ت]: میں نے اسے بڑھایا زیادہ کیا	...
اِرعوی عن القبیح : باز رہنا	۱۷۸
اِستعصاء : تابع فرمان و زیر اثر نہ ہونا	۱۰۲
اِستدعاء : طالب ہونا ، مقتضی و مستلزم ہونا	۳۹۲
اِستیفاء : پورا لینا	۳۸۸
اِستغناء : مالدار ہونا	۳۹۶
اِستیلاء علی الامر : قابض و متصرف ہونا	۴۱۲
اِستقراء : تلاش	۴۳۵

اِستراب بہٖ : مشکوک سمجھنا	۹۰
اِستلاب : ربودن [ص] : اچک لینا ، لے بھاگنا ، زبردستی لے لینا	...
اِستراحۃ : آرام یافتن [ص]: آرام پانا	...
اِستدرجۃ : دھوکا دینا ، کسی کی ہلاکت چاہنا	۸۴ / ۹۴
اِستقباح : بُرا یا بھونڈا سمجھنا	۲۲۹
اِستبداد : تفرّد : یکتا ہونا	۷۶
اِستعدّ لہٗ : آمادگی کردن [ص] : کسی امر کے لیے تیار ہونا	۴۰۳
اِستبعاد : دور سمجھنا ، عقلاً بعید سمجھنا یعنی محال سمجھنا	۴۸۰
اِسعاد : نیک بخت کرنا	۲۶۳
اِستلذّہٗ : لذیذ پانا ، یا لذیذ سمجھنا	۵۰۹
اِستحقار : خرد شمردن [ص] : چھوٹا سمجھنا	...
اِستشعار : محسوس کرنا	۱۱۷
اِستمرّ الشیءُ : یہ چیز ایک ہی حالت پر برابر ہوتی چلی آئی	۴۳۱
اِستمرّ مریرتُہٗ : اس کا عزم پختہ ہوگیا	//
اَسَد : شیر	۲۶۲
اَسر : سب ، تمام	...
اِستانس بہٖ : اَنِس بہٖ [ت ۱۹۰ ج ۸] : کسی سے اپنائیت محسوس کرنا ، مانوس ہونا	...
اِستخلاص : آمیزش سے پاک کرنا	۵۲۱
اِستنھاض : اٹھنے کو کہنا	۵۱۲

Marfat.com

اِسْتِبْشاع : بے مزہ سمجھنا ۲۹۹

اِسْتَأْنَفَ الشيءَ : کسی چیز کی پہل کرنا ، چیز کی طرف رخ کرنا ۵۱۲

اِسْتِشْراف لَهٗ : آنکھ کے اوپر ہاتھ کی آڑ کر کے دور کی چیز کو دیکھنا ۵۰۷

اِسْتَضْعَفَهٗ : عَدَّهٗ ضَعِيفًا [ق] : کمزور سمجھنا ...

استنکاف : تکبر ، نفرت ، ننگ وعار ، کڑھ کر باز رہنا ، کسی کام سے عار رکھنا ۷۶ ، ۳۱۴

اِسْتَغْرَقَ الشيءَ : کسی چیز کو گھیر لینا ۳۱۷

اِسْتَرَكَّهٗ : کمزور پانا ۲۱۳

اِسْتِيصال : جڑ سے اکھیڑنا ۳۳۹

اِسْتِكْمال : کامل کرنا ، کامل کردگی چاہنا ۳۸۸

اِسْتِحالة : پھرنا بدلنا ۴۰۲

اِسْتَعْجَلَهٗ : کام میں جلدی کرنے کا حکم دینا ۴۳۱

اِسْتِحْكام : استوار شدن [ص]: مضبوط ہونا، ٹھوس ہونا ...

اِسْخَان تَسْخِيْن : گرم کرنا ۲۶۳

اِسْتَهَانَ بِهٖ اِسْتَحْقَرَهٗ [ص ت]: چھوٹا سمجھنا، حقیر سمجھنا ...

اِسْتِهْجان : خراب، برا سمجھنا ۵۰۵

اِسْتِبانَة : کھولنا ، بتانا ۴۴۰

اِسْتِبانة : کھلنا ظاہر ہونا //

اِسْتِكْراه : ناخوش شمردن [ص]: ناگوار رکھنا ...

اِسْتَكْرَهَ الشَّيْءَ : كَرِهَهٗ اى خِلافُ اَحَبَّهٗ [م] ...

اِسْتَقْصَى المسئلةَ : مسئلے کی تہ تک پہنچنا ۲۰۷

اِشْتِهاءٌ : خواہش ورغبت کرنا ۴۳۳

اِشْعار : خبر دینا ۸۰

اِشْتِراط : تعلیق کردن چیزے بہ چیزے [ص] : ایک چیز کو دوسری پر معلق کرنا ، لٹکانا ...

اِشْباع : سیر کرنا ۲۳۰

اِشْتَغَلَ بِهٖ وَشُغِلَ فهو مَشْغُوْلٌ [ق ت]: مشغول ہونا ...

اِصْبَع : انگلی ۲۴۰

اِضْطَرَّہ اليه امرٌ : کسی معاملے کا کسی کو کسی بات پر مجبور کرنا ...

اِطْرَاءٌ : تعریف کرنا ، خوب تعریف کرنا ، حد سے زیادہ تعریف کرنا ۵۰۸

اِطْناب : مبالغہ ۷۷

اِطِّرَادٌ : لگاتار جاری رہنا ، برابر چلے آنا ، اِطَّرَدَ الامرُ : یہ چیز برابر چلی آئی ، اَلْاَنْهارُ تَطَّرِدُ اَیْ تَجْرِیْ [ت ۸۰ ج ۵] : نہریں رواں ہیں ۴۳۹

اَطْوار : مختلف اقسام واحوال ۵۲۷

اِطْلَاع علی الامر، اِطِّلاع علی الامر: آگاہ ہونا ، طَلَعَ (ن) علیه اِطَّلَعَ علیه اَطْلَعَ علیه : کسی امر پر آگاہ ہونا ۳۷۷، ۴۱۲

اَطْلَعَهٗ عَلَى السِّرِّ بھید کسی پر کھولنا ۳۹۰

Marfat.com

اَطَافَ بِهٖ اَوْعَلَیْهِ : گردگھومنا ۴۴۹

اِطْبَاق عَلَی الامرِ: اجماع کرنا ، کسی بات پر متفق ہونا ۴۱۶

اِطْبَاق: ڈھانکنا، اَطْبَقَهٗ بِغطاه [ق]: پوشیدن تو بہ برتو [ص] ...

اِظْلَال : سایہ ڈالنا ۲۹۲

اِعْتَرَاهُ الامرُ : پہنچنا ، لاحق ہونا ، کسی کو کوئی معاملہ پیش آنا ۲۱۲

اِعْتِنَاء : توجہ کرنا ۲۰۷

اَعْبَاءٌ : عِبْءٌ بمعنی بوجھ کی جمع ۵۰۵

اِعْجَاب بنفسه ، اُعْجِبَ بنفسه: اپنے آپ پر گھمنڈ کرنا ۳۶۰

اِعْرَاب : کھولنا ، اجاگر کرنا ۸۲

اِعْدَاد لَهٗ ، اِستِعْدَاد لَهٗ : کسی چیز کے لیے تیار ہونا ۴۰۳

اِعْتِذَار : عذرخواستن : معذرت چاہنا [ص] ...

اِعْرَاض : روئے گردانیدن از چیزے [ص] : کسی چیز سے منھ پھیر لینا ، بے توجہ ہونا ...

اِغْنَاء : کام آنا ، نفع دینا ۴۶۹

اِغْتَرَّ بکذا : کسی بات سے دھوکا کھانا ۴۰۳

اَغْمَار : ناتجربہ کار غُمْر کی جمع ۸۰

اِغْتِرَافُ الماءِ، اِغْتِرَافٌ مِنَ المَاءِ : چلو میں پانی لینا ۴۸۴

اِفَاضة : انڈیلنا ۷۲

اِفْتِضَاح : رسوا ہونا ۳۲۰

اِفْصَاح : کھولنا اجاگر کرنا ۸۲

اقتفاء : پیروی ۷۲

اِقْتِرَاح : اچانک سوال ۴۳۱

اِقْعَاد : بٹھانا [ق م] ...

اِقْتِصَار علی الامر : کسی چیز پر رک رہنا ۲۵۹

اَقْطَعُ : مردودست بریده [ص] : ہاتھ کٹا ...

اِقْبَال علی : کسی پر متوجہ ہونا ۴۰۵

اَقْبَلَ عَلَی الشیءِ : کسی چیز میں متوجہ ہو کر لگ جانا ۵۱۱

اِقْتَحَمَ الامرَ العظیمَ : بے سوچے سمجھے بھاری معاملے میں کود پڑنا ، بغیر سوچے سمجھے خود کو کسی بڑے معاملے میں ڈال دینا ۲۱۵

اِقْدَام : آگے بڑھنا ۵۱۳

اَقْدَمَ عَلَی الامرِ : کسی کام کی جرأت کرنا ۳۱۴

اَقْوَمُ : زیادہ سکت رکھنے والا ۸۴

اَقَاصِی : جمع اَقْصٰی نہایت بلند و بالا ۷۲

اُکَر : جمع اُکْرَۃٌ بالضم یعنی کرہ ، گولہ ۹۵

اِکْلَال : تھکانا ۴۷۶

اَکْمَهُ : اندھا ، مادرزاد اندھا ۴۲۰

Marfat.com

اِلْتِقاء : باہم شدن [غ]: یکجا ہونا ، یکجائی ، ملاپ ...

اِلْقاء : پہنچانا ۷۲

اَلْھَاهُ ذلك : کسی کو کسی بات سے غافل و بے خبر
کردینا، بھلادینا ۵۰۴

اَلْبٌ : مجتمع متفق ۹۳

اِلْعاب : بچہ کی رال بہانا ۴۱۴

اِلْتَذَّهُ ، اِلْتَذَّ بِهٖ : لذیذ پانا ، لذیذ سمجھنا ۲۹۸

اَلِف (س) : خوگر ہونا ، مانوس ہونا ۵۱۰/۷۴

اَلَمًا (س) : دکھ ، دکھی ہونا ۴۰۵

اَمْطَتْهُ عنه : دور کرنا ۵۱۲

اَمْطَتُّ عنه : دور ہونا ۵۱۲

اِمْتِداد : درازی [غ] : درازگی ...

اَمْطار : مَطَر کی جمع ، بارش [ق] ...

اَمَلٌ بالتحریك : امید [ص] ...

اَمْن اَمَن اَمان (س) : بے اندیشہ ہونا ، مطمئن ہونا ،
بے خوف ہونا ۲۹۸/۴۲۱

اِنْتِقاء : چننا ، اپنانا ، اختیار کرنا ۸۳

اِنْتِهاء عن : باز آنا ، رکنا ۳۱۹

اَنْسَاهُ اِیَّاهُ : کسی کو کچھ بھلادینا ۵۰۴

اِنْجاء تَنجِیَة : رہانیدن [ص] : رہا کرنا ...

اِنْتَدَبَ لِلْاَمْرِ : کمربستہ ہونا ۷۸

اِنْصِبَاب : گرنا ۴۳۰

اِنْتَسَبَ اِلٰی اَبِیْهِ : اِعْتَزیٰ [ت] : منسوب ہونا ...

اِنْبِثاث : بکھرنا ، پھیلنا ۲۹۶

اِنبعاث : ابھرنا ۲۹۵

انسلاخ: نکلنا، سَلَخَ اللّٰهُ النَّهَارَ مِنَ اللَّیْلِ فَانْسَلَخَ
:خَرَجَ منه خُرُوْجًا لَایَبْقٰی مَعَهٗ شیءٌ
مِنْ ضَوْئِهٖ [ق ت] : اللہ تعالیٰ نے رات
سے دن کو نکال دیا تو رات سے دن ایسا نکل
گیا کہ رات میں دن کا کچھ بھی اجالا نہیں
رہ جاتا ۱۶۵

اِنْقِیاد : خُضُوع ، گردن دادن [ت ص] : جھکنا ،
غلامی ...

اَنِسَ (س ض ك) بِهٖ اُنْسًا : مانوس ہونا ، دلی چین
پانا ۵۰۴

اِنْقاص : گھٹانا ۱۱۶

اِنْخِفاض : نیچے گرنا ۷۲

اِنْتِهاض : اٹھنا ۹۳

اِنْقِراضِ قوم : سب کا چلے جانا ۱۲۰

اِنْخِراط : پرویا جانا ۷۶

اِنْحِطاط: اترنا ۵۰۴

اِنْضِغاط : دبنا ۴۰۲

اِنْخِداع : فریفتہ شدن [ص] : دھوکا کھانا ...

Marfat.com

اِنْتِزاع : اکھیڑنا ، لے لینا ۵۲۱

اِنْزِهاق : نیچے گرنا ۱۵۶

اِنْفِلاق : چاک ہونا ۴۱۶

اِنْسِلاك : داخل ہونا ، اندر آنا ۴۱۹

اِنْصِرام ، تَصَرُّم : فنا ہونا ۱۵۴

اِنتظام : پرویا جانا ، ترتیب پانا ، باترتیب ہونا ...

اِنْحِسَام : کٹنا ۴۹۶

اِنْخِرَام : پھٹنا ، چاک ہونا ۵۰۷

اِنْبَنٰی علیه كذا : اس بات کا قرار اور جماؤ اس پر ہوا ۲۸۶

اِنْسَلٰی عَنْهُ الهَمُّ : اس سے غم زائل ہوا ۴۲۸

اَوْلَجْتُهٗ : اَدْخَلْتُهٗ [ت] : میں نے اسے داخل کیا ...

اَوْهَنَهٗ وَوَهَّنَهٗ : کمزور کرنا ، سست کرنا ۴۷۶

اَوَانِي : برتن۔ یہ اِنَاءٌ کی جمع یعنی آنِیَةٌ کی جمع ہے [ق ت ص] ...

اِیراد : لانا ۴۹۴

اِیثار : اپنانا ، ترجیح دینا ، اختیار کرنا ۷۲/ ۴۴۹

اِیداع : کسی کے پاس امانت رکھنا ۳۹۲

اِیذان : آگاہ کرنا ، جتانا ۴۸۸

باب الباء

بَارِقة : چمک ۳۸

باطل : ضدِ حق یعنی بے حقیقت ـ ج اَباطِیل ۸۲

بَانَ (ض) بَيَانًا : ظاہر ہونا واضح ہونا ۴۴۰

بَتْراء : دم کٹی ۷۸

بَثَّهٗ (ن) بَثًّا : بکھیرنا ۳۶۴

بَحْتٌ : خالص ، بے آمیزش ۱۵۲

بَحَثْتُ (ف) عن الشيء : فَتَّشْتُ عنه [ص] : میں نے اس چیز کی تفتیش کی، چھان بین اور دریافت کی ...

بَخِلَ (س ك) بِكَذَا بُخْلًا فهو بخيل [ق ت] : بخیل ہونا ، کنجوسی ۴۲۳

بِدَائَة بِدَايَة : پہل کرنا ۱۸۶

بَدِيْعٌ : مُبْتَدَعٌ [ق] ، اَمْر بَدِيْع : مُحْدَث عَجِيْب ، لَمْ يُعْرَفْ قَبْلَ ذلك [ت] : انوکھی نرالی نو پیدا چیز جس کی ماضی میں مثال نہیں گذری ...

بَدَن : جسم ۴۹۰

بَدْهٌ (ف) : کسی بات کا بغیر غور و فکر کے اچانک آنا ۳۵۸

بَدْهِيٌّ : بدیہی ...

Marfat.com

بَذْرٌ : تخم : بیج ج بُذُور بِذار [ص،ق]	۴۴۳
البَذْل (ن ض) : خوش دلی سے دینا ، بخشش کرنا	۳۹۷
بَرَاءٌ : مصدر بمعنی بَرِیءٌ ۔واحد تثنیہ جمع اور مؤنث سب کے لیے یکساں	۸۰
بُرَآءُ : بَرِیءٌ کی جمع : پاک، بری	//
بَرَدَہٗ (ن) بَرْدًا : ٹھنڈا کرنا	۲۳۰
بَرَدَ (ن ک) الشیءُ بَرْدًا بُرُوْدَۃً : ٹھنڈا ہونا	//
بَرْد : سرما [ص] : ٹھنڈک	...
بِرٌّ : بھلائی ، بہتری ، نیکی	۳۹۷
بَرْق : چمک جو بادل میں ہوتی ہے	۴۰۸
بَرَقَ (ن) البَرْقُ بُرُوْقًا : بجلی چمکنا	۳۸
بَسِیْط : بچھا ہوا ، پھیلا ہوا	۹۱
البَشَرَۃُ : ظاھِرُ الجِلْدِ [ت] : کھال کا اوپری حصہ	...
بَصَلَۃ : پیاز ج بَصَلٌ	۹۲
بَصَرٌ بفتحتین: بینائی [ص] ، حِسُّ العین [ق] قوتِ باصرہ	...
بُطْءٌ (ک) : دھیمہ ہونا	۱۸۹
بَطَلَ (ن) الشیءُ بُطْلَانًا : چیز کا بے حقیقت ہونا	۳۷۸
بَطْن ج بُطُوْن : شکم [ق ت]	...
بَعَثَہٗ (ف) علی الامر بَعْثًا: أثَارَہٗ [ت]: برگشتن: ابھارنا	...
بَعَجَ (ف) البَطْنَ بِالسِّکِّیْنِ بَعْجًا : پھاڑنا ، چیرنا	۵۳۵
بُعْد (ک) : دور ہونا	۲۹۸
بَغَی (ض) الشیءَ بُغْیَۃً : کچھ چاہنا	۷۴
بَقَاءٌ (س) : شی کا اپنی پہلی حالت پر رہنا	۳۸۷
بَقٌّ : مچھر ، پسو ، کھٹمل [ق ت]	۴۳۴
بُلُوغ بَلَاغ (ن) : منتہائے مقصد کو پہنچنا ، کمال کو پہنچنا	۳۴
البَلَقُ : سیاہی و سفیدی	۴۶۸
بُلْہٌ : بے خبر ، سادہ لوح ۔ اَبْلَہُ کی جمع ہے	۷۸
بَلِیَ (س) الثَّوْبُ بِلیً [ق] : کپڑے کا پرانا ہونا	۲۰۸
بِنَانٌ بُنَّانٌ : ٹھہرنے اقامت کرنے والے ، بَانٌ اسم فاعل کی جمع	۱۵۵
بُنْیَان : عمارت	۳۳۲
بَہَاء : خوبی	۲۹۸
بُہْتٌ : جھوٹ ، افترا ، گڑھنت	۱۵۴
اَلْبَہْرُ (ف) : روشن ہونا ، غالب ہونا	۴۷
بَہِیْمَۃ : چارپائے ، جانور ج بَہَائِم	۳۲۰

Marfat.com

بَیَّنْتُہٗ : میں نے اس چیز کو ظاہر کیا ، بتایا ۴۴۰

فَبَیَّنَ : تو وہ چیز ظاہر ہوگئی معلوم ہوگئی ۴۴۰

باب التاء

تأْیِید :تَقْوِیَة ونُصْرَة [ت] ...

تأْدِیَة ، اَدَّاہٗ :اَوْصَلَہٗ [ق]: پہنچانا ...

تاَلُّف : ملنا ، جمع ہونا ۴۱۰

تاْلِیف : ملانا ، جمع کرنا ۴۱۰

تاَلُّم : درد یافتن [ص]: دکھ جھیلنا ۵۰۴

تبرید : ٹھنڈا کرنا ۲۶۳

تبذیر المال : مال برباد کرنا ۵۱۲

تَبِعَہٗ (س) تَبعًا : پیچھے چلنا ۲۰۰

تبلیغ اِبْلاغ : ایصال [ق] : پہنچانا ...

تَبیَّن : کُھلنا ، ظاہر ہونا ۴۴۰

تَبَیَّنَ الشَّیءُ :ظَھَرَ : واضح ہونا ، کُھلنا تَبَیَّنْتُہٗ انا
: میں نے چیز کو واضح کیا ، کھولا تَبْیِیْن
: واضح کرنا ، واضح ہونا [ت] ۴۴۰

تَجَاوُر : ہمسایگی کردن [ص] : باہم پڑوسی ہونا ...

تَجَوَّزَ فِی کَلامِہٖ : مجاز بولنا ۲۴۰

تَجَمُّل : آراستہ ہونا ۷۶

تَحَلَّبَ شِدْقُہٗ : اندرونی گوشۂ دہن کا رِسنا ۴۱۴

تَحَیُّز : جاملنا ۷۶

تَحْدِیق : گھورنا ۴۳۶

تَحَقُّقِ امر : کسی معاملے کی نسبت یقین ہونا ۹۰

تحریق اِحراق : جلانا ۲۲۹

تحصیل : جمع کرنا ۹۴

تَحَدِّی بالامر : کسی بات کے مقابلے کی دعوت دینا ۳۶۵/۴۸

تَخْبِئَة : چھپانا ۳۴۶

تَخْلِید. اِخْلاد : ہمیشہ باقی رکھنا ، ہمیشگی دینا [ص ت] ...

تَخَلُّص : چھٹکارا پانا ۳۲۱

تَخَیُّل : ذہن میں کسی چیز کی صورت آنا ، تصویر اترنا
نقشہ کھینچنا ۱۰۴

تَخَیَّلَہٗ : ذہن میں کسی چیز کا نقشہ لانا ۴۰۹

تَخْیِیْل : کسی کے ذہن میں کچھ خیال ڈالنا ، کسی کو
وہم دلانا ۸۲

تَخَطِّی : گذرنا ۳۹۵

تَدَابَرُوْا : باہم دشمنی اور قطعِ تعلقات ہونا ۸۳

تَدْبِیْر : انتظام سرانجام دینا [خزائن العرفان پ۳۰ ع۳ سورۃ النّٰزعٰت] ...

تِرْب : مانند ، ہم عمر _ ج اَتْراب ۷۴

تُراب بالضم : خاک ج اَتْرِبَہ تِرْبان [ص] ...

التُّرْبَةُ :القَبْرُ [م] ...

تَرْوِیَةُ اِرْوَاءٌ : سیراب کرنا ۲۳۰

تُرَّھَة : باطل ، جھوٹی بناوٹی بات ۲۴۸

تَرَدُّد الٰی : آنا جانا ۵۲۹

تَرَدَّدَ فیہ : متردد ہونا ۵۰۷

Marfat.com

تَرَفُّع عَن : دوری ، برتری ۷۶

تَرْك (ن) چھوڑنا [ق] ...

تَرَوِّی : تفکّر ۴۲۲

تَزْکِیَه : پاک کردن [ص] : پاک کرنا ...

تَسْفِیْه : کسی کو نادان کہنا ۳۸۹

تَسْخِیر تَسَخُّر : کسی کو اپنا فرمانبردار کرنا ، تابع بنانا ۴۱۴

تَسْلِیط ، سَلَّطَهٗ علیهم : اس نے فلاں کو ان پر غالب کیا ...

تَسَلَّطَ : وہ غالب ہوا ، مُسلّط ہوا ...

تَسَارُعُ اِلَی : جلدی کرنا ۷۸

تَسْوِیغ : جائز ٹھہرانا ۸۲

تَسَاوُقِ اِبل : اونٹوں کا ایک قطار میں چلنا ۴۱۷

تَسَاوُقِ شیئین : دو چیزوں کا ساتھ چلنا یا ساتھ ہونا ۲۰۹

تَسَلُّم : لینا ۳۳۵

تَسْخِین : گرم کرنا ۲۶۳

تَشَعُّبَ الزَّرْعُ : پودے کا شاخوں دار ہونا ۳۹۷

تَشَبُّث بالشیء : چمٹنا ...

تَشْوِیش : تتر بتر کرنا ۲۶۷

تَشْخِیصُ الشَّیْءِ : تَعْیِیْنُهٗ [ت] ...

تَشَوُّف : انتظارِ مشتاقانہ ، رغبت و میلان ۵۰۷

تَشْقِیق : چیرنا ۲۶۶

تَشَوُّق اِلَی الشیء : کسی چیز کا آرزومند ہونا ۴۰۰

تَشَهِّی : جی کی چاہت و رغبت ۴۳۳

تصریح : صاف کھول دینا ۹۱

تَصَرُّف : کسی کام میں دخیل ہونا ۳۹۳

تَصْدِیق ـ صَدَّقَهٗ صَدَّقَ بِهٖ : کسی بات کو سچ تسلیم کرنا ۲۳۱

تَضَمَّخَ بالطِّیْبِ و غَیْرِهٖ : خوشبو وغیرہ سے تر بہ تر ہونا ۵۱۱

تَضَرَّرَ بِهٖ تَضَرَّرَ مِنْهُ : کسی سے نقصان پہنچنا ۳۵۵

تَضْعِیف : ناتواں گردانیدن [ص] کمزور کرنا ...

تَضَائُل : پست ہونا ۷۲

تَطَلُّع اِلَی : رغبت و میلان ۴۱۵

تَطَلُّع : شوق و رغبت و کشش ، انتظار ۴۱۵/۵۰۷

تَطَاوُل : لمبا ہونا ۴۳۰

تَظَاهَرُوْا عَلَیْهِ : اس کے خلاف لوگوں نے آپس میں ایک دوسرے کا ساتھ دیا ۹۳

تَعَبٌ : [س] مشقت ، تھکاوٹ ۳۹۱

تَعَانُد : آپس میں جھگڑنا ۴۷۹

تَعَبُّد : طاعت و بندگی کے لیے بلانا ۷۴

تَعَثُّر : منہ کے بل گرنا ۷۴

تَعَذُّر : دشوار ہونا ۴۷۸

تَعَرَّضَ لَهٗ : در پے ہونا ۳۵۵

Marfat.com

تعیین : تخصیص ۴۱۸

تَعَدِّی : چیز کا ایک سے گذر کر دوسرے تک پہنچنا ، کسی کا ایک چیز سے دوسری کی طرف بڑھنا ۴۰۴

تَغْطِیَة : ڈھاکنا چھپانا ۳۹۶

تَغْبِیْر : لتھیڑنا گردآلود کرنا ۲۰۷

تغمیض العین : اغماض العین [ت۱۵ج۱۰] : آنکھ بند کرنا ...

تَفَاوَتَ الشَّیْئَانِ: دو چیزوں میں دوری ہونا، فرق ہونا ۵۰۳

تُفَّاح ، بالضم وتشدید فا : سیب [غ] ...

تَفْکِیْر تَفَکُّر فیه : سوچنا ۴۸۰

تَفَصِّی مِن : تنگی بلا وغیرہ سے رہائی ۲۱۵

تَقَرُّب الی اللّٰه تعالیٰ بالصلوة : نماز سے خدائے تعالیٰ کی نزدیکی ڈھونڈنا ۳۸۴

تَقْوِیَة : قوت دینا [ق] ...

تَقَدَّرَ الثوبُ علیه : جاءَ عَلٰی مِقْدَارِہٖ : [ت۴۲ ج۷] : کپڑا اس کے برابر اترا ، ناپ پر ٹھیک اترا ...

تَقَدَّرَ لَه الشَّیْءُ : تَهَیَّأَ [ق ت] : کسی کے لیے کچھ تیار ہونا ...

تَقْصِیْر فی الامر : کسی معاملے میں کمی کوتاہی کرنا ۴۲۳

تَقَوِّی : طاقتور ہونا ۳۹۸

تَکْتِیب : لکھانا [م] ...

تَکْدِیْر : میلا کرنا ۲۰۷

تَکَایُس : نرمی ، نرم مزاجی ۷۶

تَکَلُّف : مشقت جھیلنا ۲۱۳

تَلْقِیَة : پہنچانا ۷۲

تَلْطِیْخ : بہت آلودہ کرنا ۴۲۵

تَلَذُّذ : اِلْتِذَاذ [ت] : لذیذ پانا ، لذیذ سمجھنا ۲۸۹

تَلَبَّسَ بالامر و بالثَّوْبِ : اِخْتَلَطَ [ق] : کسی معاملے میں لگنا ، کپڑا پہننا ...

تَلاحُقِ اَخْبار : ایک کے پیچھے ایک خبر آنا ۲۰۹

تَلَوُّن : رنگین ہونا [م] ...

تَلْوِیْن : رنگین کرنا [م] ...

تَمَیُّز : برتری ، الگ تھلگ ہونا ، ممتاز ہونا ۷۴

تَمْهِیْد : درست و ہموار کرنا ۲۶۶

تَمَام (ض) : تمامی و تمام شدن [ص] : پورا ہونا ...

تَمَارَیٰ فیه : شک کرنا ۸۴

تَنُّوْر : روٹی پکانے کا چولھا ۴۲۹

تَنْقِیْص : گھٹانا ۱۱۶

تَنَعُّم : خوشحالی ، خوش عیشی ، ایسی چیز کا استعمال جس میں خوب اچھے سے گذر بسر ہو ۵۲۷

Marfat.com

تَنَزُّہ : بے داغ ہونا	۳۳۷
تَوارُد : ایک ساتھ آنا	۵۲۳
تَوالُد : ایک کا دوسرے سے پیدا ہونا	۴۰۸
تَوَلُّدِ شیء من شیء : چیز کا کسی سبب سے پیدا ہونا	//
تَوَزَّعُوہُ : تقسیم کرنا	۴۷۰
تَوَصَّلَ الیہ : پہنچنا	۴۳۴
تَوْقِیف : اِعْلام ، آگاہ کرنا	۷۴
تَوْفِیق : دل میں بھلائی ڈالنا	۴۹
تَوَهُّم : خیال کرنا ، سوچنا	۴۱۴
تَوْأَمَانِ : دو ایک ساتھ پیدا ہونے والے بچے	۴۹۳
تَوَجُّہ : روانہ ہونا	۴۰۰
تَهَیُّأً لِلْاَمْرِ : کسی بات کے لیے آمادہ وتیار ہونا	۳۴۰
تَهْذِیب : پاکیزہ کردن [ص] : صاف ستھرا کرنا ، ملاوٹ سے پاک کرنا ، سنوارنا	۸۳
تَهَافُتٌ : تناقض ، آپسی ٹکراؤ	۹۳
تَهَافَتِ الآراءُ : نَقَضَ بَعْضُهَا بَعْضًا [م] : رائیں باہم متناقض ہوئیں کہ ایک دوسری کو کاٹتی	۹۴
تَهَوُّر : بے سوچے سمجھے کسی معاملے میں کود پڑنا ، حد سے زیادہ غصہ	۵۱۳
تَهْوِیل : مرعوب کرنا	۳۰۷
تَهْوِیل : مرعوب کرنے والا ، نیرنگی	۸۲

باب الثاء

ثَبات (ن) برجائے بودن [ص]: سکون ، قرار ٹھہراؤ	...
ثُعْبان : بڑا موٹا سانپ ، اژدہا	۴۱۱
ثَقْب (ن) : سوراخ کرنا	۲۴۲
ثِقَةً وُثُوقًا ، وَثِقَ (ح) بہ : اعتماد کردن [ق،ت،ص]	...
ثِقَلٌ (ک) بھاری ہونا ، ثِقْل بالکسر : بھاری بوجھ ج اَثْقَال [ق]	...
ثَلْج : برف	۲۳۰
ثَمَرٌ بالتحریک : میوہ [ص] : پھل	...
ثَوْر : بیل	۲۶۲

باب الجیم

جانِب : کنارہ	۱۳۷
جَانِبٌ جَنَبَةٌ : کنارہ	۴۴۶
جانِب : پہلو	۴۰۲
جُبْلَة جِبِلَّة : فطرت ، طبیعت	۴۱۵
جَبَانٌ : بزدل	۵۱۳
جُبْنٌ جُبُنٌ (ک) : بزدل ہونا	۵۱۳

Marfat.com

الجثُّ (ن) : اکھاڑنا ۵۲۲

جَحْدٌ جُحُوْدٌ : منکرشدن باعلم [ص] : جانتے ہوئے انکار کرنا ...

جَحَدَ (ف) الامرَ وبهٖ جَحْدًا جُحُوْدًا : اَنْکَرَہٗ مَعَ علمهٖ بهٖ [م]: باوجود آگاہی انکار کرنا ۸۰

الجِدُّ بالکسر فی الامر (ن ض) : الاجتهاد فی الأمر [ق ت] ، کوشیدن درکار [ص]: کسی کام میں کوشش کرنا ...

جَدْوَلٌ : چھوٹی نہر ـ ج جَدَاوِلُ ۱۲۱

الجَدْعُ (ف) : قَطْعُ الْأَنْفِ اَوِ الْأُذُنِ ونَحْوِهما [ق ت]: ناک کان وغیرہ کاٹنا ...

جَذَبَهٗ (ض) جَذْبًا : کشیدن [ص] : کھینچنا ...

جِذْع : شہتیر ، تنۂ درخت ج جُذُوْع ۴۱۴/۹۵

جَرَّۃ : مٹکا، گھڑا ج جَرٌّ جِرَارٌ ۴۲۵

جَرَّہٗ (ن) جَرًّا : کھینچنا ۴۲۴

الجِرْمُ الجَسَدُ [ق] البَدَن [ت] ج اَجْرَام جُرُوْم ۲۴۵

لا جَرَمَ : ضرور ، یقینًا ۹۰

جَرَیَان بالتحریک (ض) [ق]: بہنا ...

الجَزُّ (ن) کاٹنا ۴۱۷

جُزَاف : اٹکل ، اندازہ ، تخمینہ ۴۳۳

جَسَد بالتحریک : تن [ص] ...

جَفْن : پلک ج اَجْفان جُفُون [ق] ۴۲۰

جَلَا (ن) لِیَ الخَبَرُ [جَلاءً م] ای وَضَحَ [ت ۲۸۹ ج ۱۹] : مجھ پر یہ خبر ظاہر ہوئی ...

قومٌ جِلَّۃٌ بالکسر عُظَمَاءُ سَادَۃٌ خِیَارٌ ذَوُوْ اَخْطَارٍ [ق ت] : بڑے سربرآوردہ چنیدہ اشراف لوگ ...

جَلِیْد : شبنم بستہ ۲۲۲

جَلال : عظمت ، بڑائی ، برتری ۷۲

جَلِیْدِیّ : آنکھ کی ایک رطوبت کا نام ۲۲۲

جَلِیّ : بَیِّنٌ و واضِح [ت۲۸۹ج۱۹] : ظاہر آشکارا ...

جَمَاد بالفتح : موجودات کی تیسری قسم جن میں نہ روحِ حیوانی ہے نہ روحِ نباتی ، بلکہ حیوانی ونباتی سے نازل درجہ روح ہے ۲۲۶

جَمْر : چنگاری ۴۱۸

جَمَال : خوبی صورت وسیرت ۷۶

جَمٌّ : جماعت ۵۰۸

جَنْب : پہلو [ص] ...

جُنُوْح بالضم (ف) : میلان جھکاؤ [ق ت] ...

جَنِیْن : بچہ کہ درشکمِ مادر باشد ، الوَلَدُ مادامَ فی

Marfat.com

البَطْنِ [ت ص] ...

جَنیٰ (ض) علیه جِنایةً : کسی کوجرم میں گھسیٹنا ، مورد الزام ٹھہرانا ۸۹

جُوْد (ن) : بخشش ، جس کے جو مناسبِ حال ہو اسے وہ بلاعوض دینا ، بے مانگے دینا تاکہ حاجت مند کو مانگنے کی شرمندگی نہ اٹھانی پڑے ۴۳۲

جَوَاد : سخی ۴۳۲

اَلْجَوْرُ (ن) عَلیٰ : ظلم کرنا ۵۰

جُوْع : بھوک ۴۰۵

جَوْع (ن) : بھوکا ہونا ۴۰۵

جِهَةٌ : صورت ، سمت ، منزلِ مقصود ۲۵۷

جَهْل جَهَالة (س) : نہ جاننا ...

باب الحاء

حاد (ض) عنه مَحِیْداً : ہٹنا ، الگ ہونا ـ مَالَكَ مَحِیْدٌ عَن هٰذا : تمہیں اِس سے مفر نہیں ۱۴۹

حَاجز : دو چیزوں کے بیچ کی آڑ ، ج حَوَاجِز ۳۷۴

حُبًّا حِبًّا (س) : محبت کرنا ۲۹۸

حَبَّةٌ : دانہ ، ج حَبٌّ ۹۴

حُبور : خوشی ، خوش عیشی ، خوشی ظاہرالآثار ۷۴

حَجَّ (ن) البَیْتَ حَجًّا : حج کرنا ۴۰۰

حَجَر بفتحتین : پتھر ج اَحْجار حِجارة [ق] ...

حَجْم : ابھار ، جسامت ، ضخامت ۱۲۱

حَدِیث : خبر ۴۷۴

حُدُوْثًا حَدَاثَةً (ن) : نو پید ہونا ۱۰۳

حَدْس : ظن ، تخمینہ ، اندازہ ۳۹۶

حَدَقَة : آنکھ کی درمیانی گول سیاہی ۳۷۴

حِذْرٌ حَذَرٌ (س) : بچنا ۲۵۳

حَذِرَهُ (س) حَذَرًا : ڈرنا ۳۸۴

حَذَفَهُ (ض) حَذْفًا : اَسْقَطَهُ [ق ت] : گرانا ...

حِرْفة : پیشہ ، ذریعۂ معاش ، ذریعۂ رزق ج حِرَف ۳۵۲

حَرَکَةٌ بفتحتین (ك) : ہلنا ۳۸۴

حَرَسَهُ (ن ض) حَرْسًا حِرَاسَةً : حفاظت کرنا ۳۵۵

حِرْص (ض س ن) علیه : لالچ ۴۰۵

حُراق حُراقة : جلا ہوا ۴۱۸

حَسَدٌ علیه (ض ن) : حسد کرنا ، کسی کا برا چاہنا ۴۰۵

حِسٌّ حَسٌّ (ن) : احساس ، شعور ۴۷۸

حَسْمٌ (ض) : کاٹنا ۴۹۶

حَسُنَ (ك ن) حُسْنًا : اچھا ہونا ، خوب ہونا ــــ

حُسْن : نقیضِ قبح : یعنی خوبی جو خرابی کی ضد ہے ...

Marfat.com

حِشْمَۃ بالکسر: وقار، عزتِ نفس، شان وشوکت ۵۰۷

الحَشْرُ (ن ض) الجَمْعُ [ق] والسَّوقُ [ت]: جمع کرنا اور ہانکنا …

حَشْو: بے فائدہ زائد بات، بالائی بات نا قابل اعتماد ۸۳

حَشْو: بھرتی ۲۴۵

حَصَرَہٗ (ن) حَصْرًا: گھیرنا ۱۱۶

حَصْحَصَ الشیءُ: چیز کا پوشیدگی کے بعد ظاہر ہوجانا ۵۱

حُضُور: (ن ـــَ ـــُ) موجودگی ۴۱۲

حَظٌّ: بہرہ، حصہ ۵۱

حَظِیَ (س) بالرِّزقِ حُظْوَۃ حِظَّۃً: رزق سے حصہ پانا ۵۱۴

حِقْد: کینہ ج احقاد ۹۳

حَقٌّ: سزاوار، زیبا، لائق، مناسب ۵۰۴

حُکْم (ن) فیصلہ کرنا ۸۴

حَلَاوَۃ: ضِدِ مَرَارَۃ: شیرینی ــ حُلْوٌ: ضِدِ مُرٌّ [ق، ص]: کڑوے کی ضد، یعنی میٹھا …

الحَلَمَۃُ محرّکۃ: رَأْسُ الثَّدْیِ [ت]: سرپستان …

حَلَّ (ن، ض) المکانَ وبِہٖ حُلُولًا نَزَلَ بِہٖ [ق ت]: اترنا …

حَلَّ (ن): کشادنِ گرہ [ص]: گرہ کھولنا …

حُلْم: خواب ۴۰۹

حَلِیَ (س) حَلَا (ن) حَلُوَ (ك) حَـلَاوَۃً حَـلْوًا حُلْوَانًا [ق]: شیریں ہونا …

حَمَاقۃ (ك): کم عقل ہونا ۷۸

حَمَلٌ: دنبہ یا بھیڑ کا بچہ ۲۶۲

حِنْطَۃ بالکسر: بُرٌّ، گندم [ق ص]: گیہوں …

حَوْلَاء: بھینگی، احول کا مؤنث ۷۸

حَوَالَۃ: حوالے کرنا، اِحَالَۃ کا اسم مصدر ہے، اَحَالَ الْغَرِیْمَ [ای الذی لہ الدّین، ص]، [ق م]: قرض خواہ کو اپنے سے ہٹا کر دوسرے قرضدار کے حوالے کرنا ۱۰۴

حَوَاصِل: بھیس ۵۲۴

الحِیْلَۃ: الخَدِیْعَۃ ج حِیَلٌ [م]: فریب دہی …

حَیَّۃ: مار [ص]: سانپ …

حِیَال: مقابل، علیحدہ تنہا ۲۸۵/۳۰۰

باب الخاء

خَالَ الشیءَ یَخَالُ خَیْلًا: کسی چیز کا خیال وگمان کرنا ۵۰

خَبَر، بفتحتین [ص]: خبر …

خِبْر خُبْر: علم وآگہی ۲۵۲

خُبْز بالضم: نان [ص]: روٹی …

خَبْط (ض): ٹیڑھا آڑا چلنا، شیطان کا کسی کو پاگل کردینا ۳۶۰

خَبَال (س): پاگل ہونا، عقل میں خرابی ہونا ۳۶۶

خَبَال: ذہن یا بدن یا عقل کی خرابی ۷۸

خِدْمَۃ (ن ض): خدمت کرنا ۴۱۴

خَدَرٌ: اعضاء کا ڈھیلا ہوجانا، سُن ہوجانا ۵۰۴

Marfat.com

الخَوف : سہما جانا ۴۷۸/۲۸۲
خُرُق : تندمزاجی ، درشت خوئی ، حماقت ۷۸
خَرق (ن ض) : پھاڑنا چاک کرنا ۴۱۷
خَرَمَ (ض) الشیءَ قَطَعَهٗ [م]، بُریدن [ص]: کاٹنا ...
الخِزَانَةُ بالکسر : گنجینہ ، جہاں چیز ذخیرہ رکھی
جائے ,[ق ت ص] ...
خِزیٰ : ذلت ورسوائی ، بلا میں پڑنا مَخَازِی :
خِزیٰ کی جمع برخلاف قیاس ۳۱۵
خَسِیس : حقیر ۷۸
خَسَفَ (ض) القَمَرُ خُسُوفًا : چاند میں گہن لگنا ۸۸
خَسَفَ (ض) اللّٰہ بِفُلَانٍ الاَرْضَ خَسْفًا : دھنسا دینا ۴۱۵
خَشَبَةٌ بفتحتین: چوب [ص] : لکڑی ...
خَشَبَةٌ : موٹی لکڑی ج خُشَبٌ خُشُبٌ خُشْبٌ ۴۱۶

خَصَّهٗ (ن) بالشیءِ خُصُوصًا خُصُوصِیَّةً : کسی
کو کسی بات میں دوسرے پر ترجیح دینا ۲۹۹
خُصُوص (ن) : خاص ہونا ، منفرد ہونا ۵۰۶
الخَصْمُ : المُخَاصِمُ : مقابلے میں لڑنے والا ،
مخالف ، مقابل ج خُصُوم [ق] ...
مُخَاصَمَةٌ : باہم پیکار کردن [ص] : باہم جنگ کرنا ...
خُصُومَةٌ : مخاصمہ کا اسم مصدر [ص] ...
خُضُوع (ف) : سرنگوں ہوجانا ، عاجزی انکساری

سے جھک جانا ۹۱
خَطأٌ خَطَأٌ خَطَاءٌ [ق]: غلطی ...
خَطَرٌ (ض): ہلاکت کے قریب ہونا ۵۰۸
خُطُور : دل میں خیال گذرنا ۷۲

خُفٌّ بالضم : موزہ [ص] ...
خَفِیف : ہلکا ۳۹۶
خَفِیَ (س) علیہ الامر خَفَاءً [بالفتح والمد ـ ص] :
لَمْ یَظْهَرْ ، فھو خافٍ وخَفِیٌّ [ق ت] ،
نہاں شدن [ص] : کسی سے کوئی بات
اوجھل ہونا ، پوشیدہ ہونا ...

خِلْقَةٌ خَلْقٌ : فطرت یعنی پیدائشی صفت وحالت ۴۲۹/۴۹۲
خَلَاص بالفتح: رہائی [ص] : نجات ، چھٹکارا ...
خَلَطَ (ض) الشَّیءَ خَلْطًا مَزَجَهٗ :آمیزش کرنا [ق ت] ...
خَلْع (ف) : اتارنا ۷۴
خَلْفٌ : نَقِیضُ قُدّام ، [یعنی پیچھے] تکونُ اسمًا
وظَرْفًا [ق ت] ...
خَلَل بفتحتین: رخنہ [ص] چھید ، عیب ، خرابی ...

خَوْض (ن) : فکر میں ڈوبنا ۸۳
خَیّاط : درزی ۲۷۱
الخَیْطُ : السِّلْکُ : دھاگا ، الخَیْطَة :
الحَبْل : رسی [ق] ...

Marfat.com

اَلْخَیَال : صُوْرَۃُ کُلِّ اَمْرٍ مُتَصَوَّرٍ [ت۲۲۱ج۱۴] :
کسی بھی چیز کی ذہن میں آئی ہوئی صورت ...

باب الدال

دُجْیَۃ : تاریکی ج دُجیٰ ۷۴
دَرْءٌ : دورکرنا ـ دَرَءَہٗ (ف) بِدَفْعَۃٍ [ق ت] ، دور
کردن ودفع کردن [ص] ...
دَرَجَۃ : بلندیٔ رتبہ ۵۰۳
دَرَجَ (ن) الرَّجُلُ دُرُوْجًا : چلنا ، والشَّیْخُ ...
و الصَّبِیُّ دَرْجًا و دَرَجَانًا : آہستہ چلنا ۷۴
دَرَجَ (ن) الشیءَ دَرْجًا طَوٰی وَاَدْخَلَہٗ [ق ت] :
لپیٹنا ، داخل کرنا ...
اَلدُّرَّۃُ بالضم : اَللُّؤْلُؤَۃُ العَظِیْمَۃُ ج دُرٌّ دُرَرٌ :
بڑا موتی [ق] ...
دَرْک : سمجھ ، فہم وادراک ۹۴
دَفَعَ (ف) عَنْہُ الْاَذٰی دَفْعًا : دورکردن [ق ص] ...
دِماغ بالکسر : مغز سر ج اَدْمِغَۃ دُمُغ [ق ت ص] ...
دَمٌ : خون ج دِمَاءٌ [ص] ...
دَوْر ، دَوَرَان (ن) : گھومنا پھیرا لگانا ۴۰۴
دَوْرٌ دَوَرَانٌ (ن) : گردیدن [ص] : پھرنا ، گھومنا
دُوْنَ : نیچے ، نزدیک ۷۲
الدَّھْرُ و تُفْتَحُ الھاء [ای الدَّھَرُ] ج دُھُوْر :
زمانۂ طویل ، ابد دراز ، ابد غیر متناہی [ق ت] ...

دَھْمَاء : جماعت ، کثرت ، سوادِ اعظم ۷۶
دیباجۃ الکتاب : اول وآغازِ کتاب ۷۲
دِیْدان : کیڑے ، دُوْدَۃٌ کی جمع ۴۳۳

باب الذال

ذَبًّا (ن) عنہ : دفاع کرنا ، حمایت کرنا ۲۰۷/۹۳
ذُبُوْل (ن ک) : مرجھانا ، لاغرہونا ۲۱۱
ذِراع : کہنی کے کنارے سے بیچ کی انگلی کے سرے تک ۱۹۱
ذَکاء : تیزیٔ فہم ۷۴
ذِکْرٌ (ن) : یادکردن [ص]: چرچا کرنا ، تذکرہ کرنا ،
بیان کرنا ...
ذَنَب وراس : چوتھے آسمان میں ایک شکل کے دو
کناروں کا نام ۳۶۲
ذَوْق (ن) چشیدن [ص] : چکھنا ...
ذَھَلَہٗ وعنہ (ف س) ذُھُوْلًا : نَسِیَہٗ لِشُغْلٍ [ق ت]
: وہ کسی مشغولی کے سبب اُسے بھول گیا ...
ذِھْنٌ ذَھَنٌ بالکسر وبفتحتین: ذہن ج اَذْھان [ق] ...
ذَیْل : دامن ج اَذْیال ۷۴

باب الراء

رَائِحٌ : شام کو جانے والا ۵۱۰
رَاس وذَنَب: فلکِ قمر پرایک شکل کے دو سروں کا نام ۳۶۲
رِئَاسَۃ رِیَاسَۃ (ف) : سردار وحاکم ہونا ۴۰۶

Marfat.com

الرَّئِيسُ سَيِّدُ الْقَوْمِ ج رُؤَسَاءُ [ق ت] سردارِقوم ...
رَأى : اعتقاد ۸۰

رِبْقَة : رسی کا پھندہ ۷۴
رِباط بالكسر: رسی وغیرہ جس سے کسی چیز کو باندھیں [غ] ...

الرَّجْعُ (ض) الْإِعَادَة [ت ۱۵ اج ۱۱]: لوٹانا ...
الرَّجْمُ (ن) : اَنْ يَتَكَلَّمَ الرَّجُلُ بِالظَّنِّ [ت] :
رَجْم کا معنی ہے اٹکل سے بات کہنا قَالَهُ رَجْمًا ای
ظَنًّا [ت]: اس نے یہ بات اٹکل سے کہی ۲۶۱
رَجَمَ (ن) بِالظَّنِّ : رَمَى بِهِ [م]: اس نے ظن وتخمین
اور اٹکل سے بات کہی ۲۶۱
رِجْل : پیر ج اَرْجُل ۳۹۶
رَحِم رِحْم : رحم مادر ، بچہ دانی ۴۱۹/۴۹۳
رَخُوَ (ك) رَخِيَ (س) رَخَاوَةً رِخْوَةً صَارَ رِخوًا
: ای هشًا : ای لَيِّنًا [ق ت]: نرم ہونا ...
رَدَّهُ (ن) رَدًّا مَرَدًّا : پھیرنا ، لوٹانا ۴۲۲
رَزَانَة [ك] : بھاری بھرکم ہونا [ت] ۷۶
رَسَا (ن) الجَبَلُ رَسْوًا رُسُوًّا : اٹل ہونا ۴۲۴
رُسُوخ (ف) : جمنا، مضبوط ہونا، گہرائی میں اُترا ہونا ۵۰۹
رَصَدٌ ج اَرْصَاد : رصدگاہ ۲۱۱
رُطُوبَة (ك) : تری [ص] ...
رِعْدَة رَعْدَة : لرزہ ، کپکپی ۴۳۶

رَعْشة رِعْشَة : لرزہ ، کپکپی ۴۳۹
رَعْد : کڑک ۴۰۸

رَفْض (ض ن) : چھوڑنا ۷۴
رَقَبَة : گردن ج رِقَاب ۴۱۷
رَقَقْتُ (ض) لَهُ رِقَّةً : میرا دل اس کے لیے نرم پڑ گیا ۵۱۲
رَكَّ (ض) الشیءُ رَكَاكَةً : کمزور ہونا ۳۰۹
ركيك : کمزور ۱۰۵
رَمَاد : راکھ ، چنگاری جو اڑ کر ریزہ ریزہ ہو جائے ۴۱۸
رُمَّان : انار ۹۲
رَمَى (ض) الشَّيْءَ وبالشَّيْءِ : ڈالنا ، پھینکنا ۲۸

رَوِيَّة : طویل فکر ، گہری سوچ ۴۴۶
رَوِيَ (س) من الماء رِيًّا : پانی وغیرہ سے سیراب ہونا ۴۱۷
رَهْطٌ رَهَطٌ : گروہ ، جماعت ۷۴
رِيبَةٌ : شک ۸۹
رِيح : ہوا ج رِيَاح ۴۰۸

باب الزاء

زُحَلُ ، غیر منصرف : ایک ستارے کا نام ۱۱۸

زَرْعًا زِرَاعَةً (ف) : بونا ، بیج ڈالنا ۵۲۲
زَعْمٌ زِعْمٌ زُعْمٌ (ن) کہنا ، بکنا ، گمان کرنا ۱۴۲
زَعْمٌ : گمان ، سمجھ ، خیال ۷۸

Marfat.com

الزَّعِيْمُ : سَيِّدُ الْقَوْمِ ورَئِيْسُهُمْ ، او رَئِيْسُهُمُ الْمُتَكَلِّمُ عَنْهُم ، ج زُعَمَاءُ [ق ت]
قوم کا سردار ، یا وہ سربراہ جو پوری قوم کا ترجمان ہو ...
زِقٌّ : مشک ، وہ سلی ہوئی کھال جس میں پانی بھرا جاتا ہے ۳۸۰
زَكَاءٌ (ن) : نیک ہونا ، پاکیزہ اوصاف ہونا ۵۰۳
زَلَلْتَ (ض) زَلِلْتَ (س) زَلًّا زَلِيْلًا زَلَلًا : لغزیدن
پائے در گل وزبان در سخن [ق ص] : پیر کا
مٹی میں اور زبان کا بات میں پھسل جانا ...
زُمْرَة بالضم : گروہِ مردم [ص] : لوگوں کی جماعت ، گروہ ...
زَوْغ (ن) زَيْغ (ض) عن الطريق : راستے سے ہٹ جانا ۲۵۳

زَهَرَ (ف) الْوَجْهُ زُهُوْرًا : چمکنا ، روشن ہونا ۴۹
زِيَادَة بالكسر (ض) : افزونی [ص ت] : بڑھوتری ...

باب السين

سَبَقَهُ (ض ن) سَبْقًا : تَقَدَّمَهُ [ق ت] : آگے ہونا ...
سَبَقَ (ض ، ن) سَبْقًا : درگذشتن [ص] : گذرنا ،
پہلے ہونا ، آگے ہونا ...
السَّبُعُ بضمتين : درندہ ج سِبَاعٌ أَسْبُعٌ ۴۲۴
سَبْيًا سِبَاءً (ض) : قید کرنا ۵۱۰
سَجِيَّة : عادت ، طبیعت ۷۸
سِجْن : زندان ، قید خانہ ۱۵۴
سَحَرَة : ساحر کی جمع ، جادوگر لوگ ـ سِحْر :
جادو ج أَسْحَار سُحُوْر ۴۱۱

سِحْرًا (ف) کسی پر جادو کرنا ۴۱۱
سَخِطَ (س) سَخَطًا : ناراض ہونا ، غضب فرمانا ۳۸۴
سَخْلَة : بکری کا بچہ ۴۴۲
سُخُوْنَة (ن ك) : گرم ہونا ۳۵۷
هُوَ يَسُدُّ مَسَدَّ أَبِيْهِ : وہ اپنے باپ کا قائم مقام ہے ،
جانشین ہے ۳۷۰
سَرَاب : نمائش آب [ص] ۷۴
سُرْعَة (ك) : تیزی ۱۸۹
سُرُوْر : خوشی ، اندرونی خوشی ۷۲
سَرْمَد : ہمیشگی ۴۱۱
سَطْح : چھت ، بالائی حصہ [ق] ...
سَعَادَة : (س) : نیک بخت شدن [ص] ...
سَعِيْدٌ : نیک بخت [ص] ...
سُفْل سِفْل : نیچے ۳۹۱
سَفَهٌ : (س) : جاہل نادان ہونا ، کم ظرف ہونا ۴۱۱
سَقَطَ (ن) الشيءُ سُقُوْطًا : گرنا ...
سُقُوْط (ن) عن : کسی سے کوئی چیز زائل ہو جانا اور
اس سے اس چیز کا رک جانا ۳۹۷
سُقْمُوْنِيَا سَقَمُوْنِيَا : ایک دست آور دوا ۲۳۰
سَكْرَانُ : مدہوش ، سُكْرٌ (س) مدہوشی ...
سِلْك : جمع سِلْكَة یعنی دھاگہ ۷۶
سُلُوْك (ن) [ق م] : چلنا [غ] ...
سَلِمَ (س) سَلَامَةً سَلَامًا مِنَ الْآفَةِ : نَجَا [ق ت] :

Marfat.com

آفت سے محفوظ رہا	...
سَمَانَةً سِمَنًا (س) [ق] : موٹا ہونا	...
سَمُحَ (ك) سَمَاحًا سَمَاحَةً سُمُحًا : سخی ہونا	۴۳۲
سَمَاع سَمَاعَة بفتح السين [ق] : سننا	...
سَمْع : کان ۔ واحد جمع سب کے لیے	۷۶
سَمْك : ارتفاع : بلندی	۱۹۱
سُنَّة بالضم : رَوِش [ص]	...
السَّنَةُ : سال ج سِنُوْن	۴۰۹
سِنْخ : جڑ	۴۹۸
سَنَد : تکیہ گاہ [ص] ، دستاویز [م]	...
سِنٌّ بالكسر : دندان ج اَسْنَان [ص] : دانت	...
سَنَنٌ بفتحتين : رَوِش [ص]	...
سَوَاءٌ : درمیانی ، سیدھا	۸۰
سَوْق (ن) : چلانا ، پہنچانا	۱۲۸
سَوْغَة : روا ٹھہرانا	۸۶
سِوىٰ بالكسر والضم : غیر [ق ت]	...
سَهُلَ (ك) سَهَالَةً [ق] : آسان ہونا	...
سَهْم : تیر ۔ ج سِهَام	۷۲

باب الشين

شَبَحٌ : عکس ، مثال ، شبیہ	۱۵۲
الشَّبْعُ بالفتح الشِبَعُ كعِنَبٍ (س) سیر ہونا	۴۱۷
شُبَهٌ : شُبْهَةٌ کی جمع [ت ۱۵ ج ۱۹]	...
شَجَاعَة كَكَرَامَةٍ (ك) [ق ت] : بہادر ہونا ۔ شَجَاع : شین کی تینوں حرکتوں کے ساتھ : بہادر ج شُجْعَان بالضم والكسر [ق]	...
شَجَرٌ بالتحريك : درخت ۔ واحد : شَجَرَةٌ	۴۲۵
شُجُون ، جمع شَجَن : شاخیں ، حصے ، ٹکڑے	۱۴۱
شَحْمٌ ج شُحُوم [ق ت] : پیہ [ص] : چربی [غ]	...
شَخْص : قالب ، ڈھانچہ ، انسان وحیوان کا بدن	۲۹۲
شَدَّةٌ : (ن ض) شَدًّا بالفتح : اَوْثَقَهٗ [ق ت] : مضبوط باندھنا	...
شِدْق : کُنجِ دہن ج اَشْدَاق [ص] : منہ کا گوشہ	۴۱۴
شُذُوْذ (ض ن) : الگ تھلگ ہونا	۳۴۹
شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهٗ لِقَبُوْلِ الْخَيْرِ شَرْحًا : اللہ پاک نے اُس کا سینہ بھلائی قبول کرنے کے لیے کھول دیا	۴۱
شِرْذِمَة : تھوڑے لوگوں کی جماعت	۸۰
شَرْط (ن ض) : تعلیق کردن چیزے بچیزے [ص] : ایک چیز کو دوسری پر معلق کرنا	...
شَرَفٌ (ك) : بلندی وبزرگی ، بزرگ وبلندرتبہ ہونا	۲۴۶
شَرْق : مشرق	۴۰۸
شَعَرَ (ن ك) به شِعْرًا شُعُوْرًا : باخبر ہونا	۱۲۱
لَيْتَ شِعْرِىْ : کاش میں جانتا	۳۱۴
شَعْرٌ شَعَرٌ ، ج اَشْعَار شُعُور شِعَار : بال	۲۲۰

Marfat.com

شَعِیْر : جِنْسٌ مِنَ الحُبُوب ، جَو [ت ص] ...

شُعاع بالضم : سورج کی کرن ج اَشِعَّة [ق ص] ...

شَغِفَ (س) بِہٖ او بِحُبِّہٖ شَغَفًا :اَحَبَّہٗ وَاُوْلِعَ بِہٖ
[م] : والا وشیدا ہونا ، فریفتہ ہونا ...

شُغْل شُغُل شَغْل شَغَل : ضِدُّ الفَراغِ [: یعنی
مصروفیت]ج اَشْغَال شُغُول ـ شَغَلَة
(ف) شَغْلًا شُغْلًا [ق ت]:لگانا،مشغول کرنا ۱۹۱

شَغَلَ(ف)فُلَانًا عن الشيءِ شَغْلًا : پھیرنا اور غافل کرنا ۴۰۵

شِفاء بالکسر : مرض سے نجات [ت] ...

شَقَاوَة بالفتح (س) : بدبختی ، شَقِیٌّ : بدبخت [ص] ...

شَفْع : جفت ۱۱۹

شَقَّ (ن) : چیرنا ۴۱۱

شَكَّ (ن) فی الامر شَكًّا [ق] : شک کرنا ...

شَلَلٌ : ہاتھ کا مفلوج ہونا ۴۶۷

شَمِتَ (س) الرَّجُلُ شَماتًا شَمَاتَةً بالفتح فیہما :
فَرِحَ بِبَلِیَّةِ العَدُوِّ [ق ت] ، شاد شدن
بغم دشمن [ص] : دشمن کے رنج و بلا پر خوش ہونا ...

شَمْعٌ [ق] شَمْعٌ شَمَعٌ [ت ص] :موم ، چراغ [ق ت] ...

شِمال : جانبِ قطب [غ] اُتر ...

شَمِلَهُمْ (س ن) الْاَمْرُ شَمَلًا شُمُوْلًا :عَمَّهُمْ [ق]:
عام وشامل ہونا ، نصر سے قلیل ہے [ت] ...

الشَّمُّ : حِسُّ الاَنْفِ [ق] : ناک کا احساس ، یعنی
سونگھنے کی قوت ...

شَمِمْتُهٗ (س ن) شَمًّا شَمِيْمًا [ق] اَدْرَكَ رَائِحَتَهٗ
[م] : بو پانا ، سونگھنا ...

الشَّنَاعَةُ (ك) : قباحت ، برائی ، برا ہونا ۲۵۱

شَوْق : دلچسپی ، آرزومند شدن [ص] ۴۱۵

شَهْوَة (س ن): چاہت ، رغبت ج شَهَوات ۴۰۵/۴۳۳

شَيْب : بَيَاضُ الشَّعْرِ [ص ت] : بال کی سفیدی ...

شَيْخُوخَة (ض) : بوڑھا ہونا [ص ق] ...

باب الصاد

صاعِقَة : بجلی ۴۰۸

صِبًا : بچپن ۴۸۳

صَبَّ (ن) الماءَ ونحوَهٗ صَبًّا : انڈیلنا ۹۶

صَحَّ يَصِحُّ (ض) صِحَّةً [ق] ...

صَدَّ (ن) فلانًا عن كذا صَدًّا : روکنا ہٹانا ۵۰۹/۷۴

صَدَرَ(ن)الشيءُ عن غَيْرِهٖ صَدْرًا صُدُورًا نَشَأَ [م]:
پیدا ہونا ...

صَدَّرَ : شروعات کرنا ، ابتدائیہ لانا ۸۲

صُدُوْر (ن ض) : پلٹنا ، واپس ہونا ۷۴

صِدْق (ن) بات کا دل اور واقع دونوں کے مطابق اترنا ۲۲۱

صَدَّقَهٗ صَدَّقَ بِہٖ : اس کی بات کو سچ ماننا ۲۳۱

الصَّدِيْقُ الحَبِيْبُ [ق] ، دوست [ص] : پیارا ...

صَدْم (ض) : ٹکرانا ۸۸

Marfat.com

صِرَاح صَرَاح صُرَاح : خالص ۵۳۹

صَرْف (ض): پھیرنا ۳۹۷

صِرْف : خالص بے آمیزش ۱۰۳/۵۰

صِغَر (ك) : چھوٹا ہونا ۱۹٦

صَفَاء بالفتح والمدّ (ن) [ت]: میل کچیل یا بُری

خصلت وغیرہ سے صاف ستھرا ہونا ...

صَقِيْل : چکنا صاف شفاف ۴۲۲

صُلْب : سخت ، ٹھوس ۳۹۲

صَلَابَة (ك س) ضِدُّ اللِّيْنِ [ق ت]: سخت شدن [ص] ...

صَلَحَ (ن) الشَّيْءُ صَلَاحًا صُلُوْحًا : فائدہ مند ہونا

، لائق و مناسب ہونا [م] ۱۴۱

صَلَحَ (ف ن) صَلَاحًا صُلُوْحًا [ق ت] : نیک ہونا

اچھا ہونا ...

صِنَاعَة ، بکسرِ صاد : پیشہ ، ذریعۂ معاش ۳۵۲

صَنْعَةٌ : کرنے بنانے والے کا کام ۳۵۲/۱۱۸

صُنْعٌ : کام ۲۲۴

صَنْعًا صُنْعًا (ف): کرنا بنانا ۲۲۴

صَوَاب : راست [ص] : درست ، ٹھیک ...

صَوْب : سمت ۷۴

صَوْب : مقصد ۴۰۱

باب الضاد

ضَاهَاهُ ضاهَأَهُ : مانند ہونا ، ہم شکل ہونا ۴۸۴

ضَامَّ مُضَامَّةً : ضم ہونا ، ملنا ، ساتھ ہونا ۴۹۹

ضَارِي : شکاری خونخوار ، ضِراوةً ضَرًّا (س) ۴۲۴

ضَبْطُ (ن ض) الشيء : خوب حفاظت کرنا ،

مضبوطی سے پکڑنا ۴۳۱

ضَرَّهُ (ن) ضَرًّا [ق]: نقصان پہنچانا ...

ضُعْف ضَعْف (ك ن) : کمزوری ۴۷۸

ضِعْفُ الشيء : چیز کا دونا یا کئی گنا ۱۹۰

ضَلَال ضَلَالَة (ض س) : ضِدّهُدیٰ ورَشاد [ق ت]

: گمراہ ہونا ...

ضِيقٌ ضَيْقٌ (ض) : تنگ ہونا [ق ت] ...

باب الطاء

طَابَ (ض) طِيبًا : لذیذ و پاکیزہ ہونا ۴۱۴

طَيِّبٌ : لذیذ و پاکیزہ ، خوشگوار ۴۱۴

طائِر : پرندہ ، ج طَيْر ، جمع الجمع طُيُور ...

طائفة : گروہ [ص] ...

طَبَقَة : حالت ، مرتبہ ۵۰۳

طِبَاع : طبیعت ، واحد ہے اور طَبْع کی جمع بھی ہے ۵۰۴

طَرَءَ (ف) طَرْءً طُرُوْءً : اچانک آپڑنا [ق ت] ...

طَرَحَهُ وبه (ف) طَرْحًا : دور پھینکنا ۳۰۴

طَرَدَ (ن) القاعدةَ : قاعدے کو عام رکھنا ۴۲۱

Marfat.com

طِراز : طریقہ ، روش ، دستور ۴۷۷

طَرَف : کنارہ ۱۳۷

طُرُق: جمع طَرِیق بمعنی راستہ، اوراستعارۃً بمعنی مَسلک ۸۳

طَعَنَ (ف) فِیْهِ طَعْنًا : ثَلَبَهٗ وعابَهٗ ، واعْتَرَضَ عَلَيْهِ [م] ، طعن کردن درکسے [ص] : کسی کوعیب لگانا ، کسی پر اعتراض کرنا ...

طَعْمٌ : مزہ ۵۰۵

طَلاهُ اياه وبه (ض) طَلْيًا : مَلنا چپوڑنا ۴۲۹

طَلَبًا (ن) : چاہنا ۳۸۰

طُلُوع(ن)،اِطّلاع ،اِطّلاع علی الأمر : آگاہ ہونا ۴۱۲/۳۷۷

طَلْق : ابرک ۴۲۹

طِلَسْم : ایک قسم کاشعبدہ ۴۱۰

طَمْثٌ : حیض [ت] ...

طَمَعٌ (س) : امیداورلالچ ۲۶۹

طَوْر : کبھی ، ایک بار ۹۳

طُوْل بالضم (ك) : درازی ودرازشدن [ص] ...

باب الظاء

ظُفر ظُفُر : ناخن [ق] ...

ظُلْمَة: تاریکی ، ج ظُلُمات ظُلَمات ظُلْمات ۷۲

ظِلّ بالکسر : سایہ ج ظِلال ...

ظَنٌّ (ن) : گمان کرنا ۳۱۵

ظَهَرَ (ف) الأمرُ ظُهُورًا [ت۱۲۹ج۷] ظَهَرَ الشیءُ ظُهُورًا : تبَيَّنَ ، والظُّهُوْرُ : بُدُوُّ الشیء المَخْفِيّ [ق ت ۱۷۰ ج ۷]: پوشیدہ چیز کا ظاہر ہونا ...

باب العين

عافِيَةٌ : دِفاعُ اللهِ عَنِ العَبْدِ ، وهو اسمٌ مِنَ الْإعْفاءِ وَالْمُعافاة [ق ت] من جانب الله بندے کی حفاظت ، بندے کے واسطے حفاظتِ الٰہی جلّ وَعَلا ...

عائق : شاغل ۴۷۹

عِبْءٌ : بوجھ ج أعْباءٌ ۵۰۵

عِبْرَةٌ : تعجب خیزبات ۷۸

عِبْرَة : ماضی سے سبق لینا نصیحت پکڑنا ۷۸

عِبْرة : نصیحت ۷۸

العَثْرَة (ن) : پھسلنا ۳۹۶

عُثُور (ن): اِطّلاع آگاہی ۲۵۹

عَجِبَ (س) مِنْهُ عَجَبًا : کسی پر تعجب کرنا ۳۶۰

العَجَبُ : تعجب خیز ۷۸

عَجْز (ض) : عاجز ہونا ، سکت نہ رکھنا ۱۰۴

عَدٌّ (ن) : الشیءَ عَدًّا تَعْدادًا عِدَّةً : گننا [ق ت] ...

عَدَدٌ (ن) : گننا ـــ نیز بمعنی معدود یعنی گنا ہوا ۲۷۱

عَدَلَ(ض) اليه عُدُولًا :رَجَعَ [ق] : لوٹنا واپس آنا ...

عَدَلَ(ض) عَدْلًا عُدُولًا :حادَ [ق] : ہٹنا پھرنا

Marfat.com

عُدُول عَنْ (ض) : برگشتن از راہ [ص]: راہ سے پھرنا ہٹنا ...

عَدِمَهُ (س) عُدْمًا عَدَمًا : نیست ہونا ، گم کرنا ۴۹۰

عَرَضٌ : جو دوسرے کے سہارے موجود ہو ج اَعْرَاض ۱۳۸

عَرْض : چوڑائی ۲۶۲

عَرَضَ (ض) لَهُ عارضٌ مِنَ الحُمّٰی عَرْضًا عُرُوضًا : اَصَابَهُ [م]: لاحق ہونا پہنچنا ...

عَرَضَ (ض) علیه اَمْرَ کذا عَرْضًا : دکھانا ۵۰۵

عَرَقٌ : پسینہ ۴۰۲

عِرْق : رگ ج عُرُوقٌ [ق] ۷۸

عُزُوب : (ن، ض) : غائب ہونا اوجھل ہونا ۴۷۴/۳۱۴

عَزَلَهُ (ض) عَنِ العَمَلِ عَزْلًا نَحّاه [ق] : برطرف کرنا ...

عَزْمٌ (ض) : کسی کام کو کرنے کا پختہ ارادہ ۱۱۵

عُسْر (ك) : تنگی ، سختی ، دشواری ، پریشانی ۹۴

عَسَل : شہد ۴۴۲

عِشْق (س) : حد سے زیادہ محبت کرنا ۲۹۹

عَصَبَة : پے پٹھا رگ نس ج اَعْصَاب۔ کہتے ہیں: رگ و پے ، رگ : عِرْق ہے جو جوفدار ہوتی ہے ، اور پے : اَعْصَاب ہیں جو بے جوف ہوتے ہیں ۲۹۵/۴۴۵

عَصْوًا : سخت ہونا ۹۴

عَضَلَة : گوشت اور پٹھے کا مجموعہ ۴۴۵/۲۹۵

عُضْوٌ بالضم والکسر : اندام ج اَعْضَاء [ص]: جسم ...

العَظَمَةُ : بڑائی ۲۵۲

عَظِیْمَة : سخت مصیبت ج عَظَائم ۳۲۸

عَظْم : استخوان ج اَعْظُمٌ عِظَامٌ عِظَامَةٌ [ص ق]: ہڈی ...

عِظَمٌ (ك) صِغَر کی ضد ، یعنی لمبائی چوڑائی اور دل میں بڑا ہونا ۲۶۲

عَظُمَ (ك) عِظَمًا عَظَامَةً : کَبُرَ [ق ت] : بڑا ہونا ...

عِظَمٌ (ك) : مرتبے کی بڑائی ۵۰۳

عَظَائم : عَظِیْمَة : کی جمع ، بڑی ...

عَقْب عَقِب : ایڑی ۴۷۶

عَقْرَب : کژدم [ص] : بچھو ...

العَقْل (ض) : جاننا ۲۵۱

عَلاقة : وجہ ربط ، رشتہ ۴۹۳/۲۰۲

عَلِقَهَا، عَلِقَ بِهَا (س) عَلَاقَةً : محبت، چاہت، لگاؤ ہونا ۵۱۱

عَلَقٌ : خون بستہ ، جما ہوا خون ، عَلَقَةٌ : پارۂ از وے : اس کا ایک ٹکڑا [ص] ...

عُلُوّ (ن) : بلندی [ص ق] ...

عُلُوٌّ عِلُوٌّ عُلُوُّ الشيء : چیز کی بلندی ۴۰۸

العِمَامة بالکسر : ما یُلَفّ عَلَی الرَّأس ، دستار سر ج عَمَائِم عِمَام [ق ص] ...

عَمُوْد : گھر کا ستون ، وہ لکڑی جو خیمہ کے بیچ کھڑی کی جاتی ہے ۴۰۱

عَمْر عُمْر عُمُر ، بالفتح والضم وبضمتین : حیات [ق]

Marfat.com

، زندگانی [س]: عمر ، زندگی	...
عَمْق عُمْق عُمُق : گہرائی	۲۶۲
عَمیً (س) : نابینائی	۷۸
عَوْرَۃ : شگاف ، خلل	۷۸
العَوْدُ العَوْدَۃُ المَعاد (ن) : الرُّجُوْعُ [ق] : لوٹنا	...
عَوْق (ن) من کذا، عن کذا : روکنا ، پھیرنا ، ہٹانا	۴۷۹
عَوَّلَ علیہ مُعَوَّلًا: بھروسہ کرنا ، تکیہ کرنا، ٹیک لگانا	۲۰۶
عَهْدٌ (س) : ملاقات کرنا جاننا پہچاننا	۴۳۰
عِیاذ ، بالکسر (ن) : پناہ مانگنا	...
العَیْنُ :العَافِیَۃُ [ت۱۱ ج۱۸] : اللہ پاک کا بندے کو مرض وبلا سے بچانا	...

باب الغین

غَابَ (ن) عَنِّی الامرُ غَیْبَۃً بالفتح : بَطَنَ [ق ت]: اوجھل ہونا	...
غادٍ : صبح کو جانے والا	۵۱۰
غامِض : پیچیدہ	۹۴
غَبَاوۃ: کُند ذہنی	۷۸
غِبطَۃ : خوش حالی ، خوشی	۷۲
غِبطَۃ (ض) رشک کرنا	۲۹۹
غِذاء بالمدّ والکسر : خورشِ پرورش [س]	...
غَرْب : مغرب	۴۰۸
غُرُوْب (ن): ڈوبنا	۴۲۰
غَرِیْزَۃ : اصل فطرت ، پیدائشی حالت	۳۶۷
غُرُوْر : دھوکا دینا	۲۵۳/۷۲
غُرُوْر : دھوکا دینا یعنی جھوٹی امید دلانا	۷۲
غَرُوْر : دھوکا باز	۷۲
غَرْس (ض) : درخت بٹھانا	۵۲۲
غَرَض ، بفتحتین : فائدہ جو کسی چیز سے مقصود ہو	۷۲
غَرْو : تعجب	۳۶۰
غَزَارَۃ : کثرت	۷۶
غَزْلٌ بالفتح: بمعنی مَغْزُوْل یعنی کاتا ہوا ج غُزُوْل [ق ت]	...
غَزْلًا (ض) القُطْنَ : رشتن : روئی کاتنا [ق ت س]	...
غِشاوۃ : پردہ ڈھکنا	۴۲۰
غَضِبَ (س) علیہ : کسی پر غصہ ہونا ، ناراض ہونا	۴۰۵
غَضارِیف : غُضْرُوْف کی جمع ، نرم ہڈی	۵۲۸
غَفْلَۃ (ن) : بے خبری [س]	...
غُلُوَاءُ غُلَوَاءُ : افراط ، حد سے تجاوز	۸۰
الغَلَبَۃُ مُحَرَّکَۃً (ض) : القَهْرُ [ق ت م] : بالادستی	...
الغَلَطُ مُحَرَّکَۃً [ق] : غلط	...
غُمَار : انبوہ ، بھیڑ	۷۶
غَمَرَہٗ (ن) الماءُ غَمْرًا : ڈھانپ لینا	۵۳۲

Marfat.com

غَمَسَهٗ (ض) فی الماء غَمْسًا : ڈبونا ۳۸۰

غُنْیَة : بے نیازی [ص] ...

مَا یُغْنِی عنك هذا : یہ تمہیں فائدہ نہ دے گا ۴۶۹

غَوَایة (ض): گمراہی ۷۲

غوائل : شگاف _ غائلة کی جمع ۷۸

غَیْم : بادل ج غُیُوْم ۴۰۸

باب الفاء

فَاتَهٗ (ن) الاَمْرُ فَوْتًا فَوَاتًا : ذَهَبَ عنه [ق] : یہ چیز اس سے جاتی رہی ...

فَأْرَةٌ : موش ج فَأْرٌ [ص] : چوہا ...

فَاتِر ، اَلْمَاءُ الفَاتِرُ : پانی جو نہ سرد ہو نہ گرم ۵۱۲

فَاضَ (ض) الماءُ فَیْضًا فَیَضَانًا : پانی بہ کثرت ہو کر وادی کے کنارے سے بہہ پڑنا ، رواں ہونا ۲۹۲

فَجَأَهٗ (س ف) الاَمْرُ فَجْأً بالفتح فُجَاءَةً بالضم : هَجَمَ علیه مِنْ غَیْرِ اَنْ یَشْعُرَبِهٖ ، وقیل :اِذا جَاءَهٗ بَغْتَةً مِنْ غَیْرِ تَقَدُّمِ سَبَبٍ [ق ت] : بے خبری میں آنا ، اچانک بغیر کسی سبب کے آجانا ...

فُجَاءَةٌ بالضم : ناگاہ [ص]: اچانک ...

فَحْوَی الکَلَامِ :مَعنَاهُ و مَذْهَبُهٗ [ق] : معنیٰ کلام ، اندازِ کلام ...

فِرَاسَة بالکسر : ظاہر کو دیکھ کر باطن کا پتہ لگانا [ت] ...

الفُرْجَةُ الخَصَاصَة ای الخَلَلُ بین الشیئین [ق ت]، شگاف [ص] : دو چیزوں کے بیچ خالی جگہ ، دراڑ ...

الفِرقَة الطَّائِفَةُ مِنَ النَّاسِ ج فِرَقٌ [ق] : لوگوں کی جماعت ...

فَرِحَ (س) بِهٖ فَرَحًا : کسی چیز سے خوش ہونا ۹۱

الفَرْدُ : الوِتْرُ ، تنہا وطاق ج اَفْرَاد [ق ت ص] ...

فِرَارٌ بالکسر (ض) : هَرَبٌ ،گریختن [ق ت] : بھاگنا ...

فَرَس بالتحریك : اسپ نر و مادہ [ص ق] :گھوڑا، گھوڑی ...

فَرْض (ض) : تجویز ، فرض کرنا ۱۲۰

فَرْط : کثرت ، زیادتی ۷۶

فَرَاغ (ف س ن) مِنَ الشَّغْلِ : کام سے چھٹی پانا ۴۲۴

فَرَقٌ (س): خوف ، ڈرنا ۴۸۰

فَرَقَ (ن ض) بَیْنَ الشَّیْئَیْنِ فَرْقًا فُرْقَانًا : فَصَلَ [ق ت] : جدائیگی کرنا ...

فَزَعٌ (س) الیه : پناہ لینا ، فریاد کرنا ۹۰

فَساد (ن) : خرابی ، تباہی ۲۱۱

فَصْل بحَاجِز بَیْنَ الشَّیْئَیْنِ [ق]:دو چیزوں کے بیچ روک ...

فَضَاء بالفتح والمد : پھیلاؤ ۴۱۴

فَضِیْحَة : رسوائی ۷۸

فُضُول:بے فائدہ بات ، بے فائدہ بات یا کام میں لگنا ۲۶۸

فَطَانَة (س ، ك) : عقلمند اور ہوشیار ہونا ۷۸

فِطْنَة : فہم ، سمجھ ۷۴

فَقَدَ (ض) فَقْدًا فِقْدَانًا فُقْدَانًا : گم کرنا کھونا [ق ت] ...

Marfat.com

فَكٌّ : جبڑا ۴۷۳

فِكْر فِكْر (ن) فيه : سوچنا ۴۸۰

فَلَك ، بفتحتین: آسمان ...

فَنَاء (س، ف): ختم ہوجانا ـ فَتَحَ سے نادر ہے ۳۸۵/۱۸۴

فُنُون : اقسام،فن کی جمع ـ حیرت انگیز چیز ، انوکھی چیز

اَفَانِيْنُ الكلامِ : کلام کے انداز طور طریقے ۱۰۶/۷۸

الفِهْرِس بالكسر : الكتاب الذى تُجْمَعُ : فيه
الكُتُبُ ، مُعَرَّبُ فِهْرِسْت[ق ت۴۰۴ج۸] ...

فَيْصَل : حاکم ، قاضی ۲۶۱

باب القاف

قَاسَاهُ مُقَاسَاةً : کسی کا غم دُکھ جھیلنا ۵۱۰

قَبْض (ض) : امساک ، روکنا ۷۲

القُبْحُ (ك). : خراب ہونا ، برا ہونا ۵۰

قَبُوْل قُبُوْل (س) : قبول کرنا ، ماننا ۷۸

القَحْطُ (ف) اِحْتِبَاسُ المَطَر [ق]: بارش کا رک جانا ...

قُدْرَة بالضم (ض) :توانستن ، توانائی [ص] : طاقت
، سکت ، سکت رکھنا ، کرسکنا ...

قَدَحَ (ف) الشيءُ فِى صَدْرِى قَدْحًا (ف) : اثر کرنا ۹۵

قَدَحٌ : پیالہ ۱۲۷

قَدْر قَدَر : مقدار [ق] ...

قَدِمَ (س) على الأمْرِ ، اَقْدَمَ على الامرِ : کسی
کام کی جرأت کرنا ۳۱۴

قُدُوْم (س) مِنْ سَفَرِهٖ : سفر سے واپس آنا ۳۶۹

قَدُوْم : بسولہ ۲۴۲

القِدَمُ كَعِنَبٍ : ضِدُّ الحُدُوْثِ ، وهو مَصْدَرُ
القديم[ق ت]: جانب ماضی میں ہیشگی، ہمیشہ سے ہونا ...

قَذْف (ض) : تہمت لگانا ۸۰

قَرْع (ف) : کھٹکھٹانا ۷۶

قِسْمَةٌ : اِقْتِسام بمعنی بانٹنے کا اسم مصدر [ت] ...

قَسَمَهُ (ض) قَسْمًا وقَسَّمَهُ :جَزَّءَهُ [ق] : بانٹنا ...

قَصَدَهُ وَلَهُ و اِلَيْهِ (ض) قَصْدًا [ق] : ارادہ کرنا ...

قَصَرَ (ن) الشيءَ على كذا : چیز کا اسی پر حصر کیا ،
چیز کو اسی پر روک دیا ، یعنی محدود و منحصر کرنا ۴۲۹/۴۰۳

قَصَرَ (ن) عَنِ الْاَمْرِ قُصُوْرًا : باز رہنا ، عاجز رہنا ،
عاجز و قاصر ہونا ۱۸۷/۵۰۴

قُصُور (ن) تقصير في الامر : کسی کام میں کاہلی
کرنا ، کوتاہی کرنا ۱۰۲

قُصْوىٰ : دور کی حد ۳۸۷

قَضَاءٌ (ض) : حکم ، حکم کردن [ص] ـ قَضِيَّة :
حکم ج قضايا [ص] ۱۹۹

قَضَىٰ (ض) الوَطَرَ قَضَاءً : حاجت پوری کرنا ، مراد کو پہنچنا ۵۰۷

قُطْب : مدارِ کار ۸۰

Marfat.com

قُطْب قُطُب : کھڑی کیل جس پر چکی گھومتی ہے ۸۰
قُطْر : کنارہ ۱۷۷
قَطْع (ف) : کاٹنا ۲۳۰
قُطْن قُطُن : روئی ۳۹۵
قَلَبَهٗ (ض) قَلْبًا : حَوَّلَهٗ عَنْ وَجْهِهٖ [ق ت] : پھیرنا
، پلٹنا ، الٹنا ...
قَناعة (س) : راضی ہوجانا ، تھوڑے پر بس کرلینا ۲۵۲
قَوْسُ قُزَحَ : کمان دار دھاریاں جو آسمان پر نکلتی ہیں ۴۰۸
قَوِیَ (س) قُوَّةً وتَقَوّٰی : طاقتور ہونا ۳۹۸
القَهْرُ (ف) : الغَلَبَةُ [ق] ...

باب الکاف

کَابَرَ فُلَانٌ فُلَانًا : برتری جتانا ۱۱۶
کاعَ (س) عن الشیء : کسی چیز سے ڈر کر پیچھے ہٹ جانا ۱۷۷
کِبَر (ك) : بڑا ہونا ۱۹۶
کَبِدٌ کِبْدٌ : جگر ج اَکْبَاد ...
کَتَّبَهٗ : جَعَلَهٗ یَکْتُبُ [م] : لکھانا ...
کَثُرَ (ك) الشیءُ کَثْرَةً کَثَارَةً [ق ت] : زیادہ ہونا ...
کُدْرَة (س ك) : مٹیالا ہونا ، میلا ہونا ، گدلا ہونا ۴۳۸
کِذْب : جھوٹ ۲۲۱
کُرَة : گولہ ج کُرِیٌّ کُرات ۹۱
کَرُوْبِیُّوْن کَرُّوبِیُّوْن : سرداران ملائکہ ، ملائکۂ مقربین ۳۹۳
کَسْر : شکستن [ص] : توڑنا ...

کُسُوْف (ض) الشمس : سورج کا گہن زدہ ہونا ۸۸
کَشْف (ض) : کھولنا ، پردہ اٹھانا ۸۰
کِفایة (ض) : کافی ہونا ، بس ہونا ۴۰۰
کَفَّ (ن) عَنْهُ کَفًّا : وہ اس سے رکا ۸۰
کَفَفْتُهٗ (ن) عنه کَفًّا : میں نے اسے اس سے روکا ۸۰
کَلَال (ض) : تھکنا ۴۷۶

کَمَال (ن ك ض) : تکَمُّل : کامل ہونا ۳۵۵
کَمٌّ : مقدار ۱۹۱
کَمَهٌ (س) : مادرزاد اندھا ہونا ۴۲۰
کُمَّثْرٰی : امرود ۴۳۳
کَنْز : خزانہ ، مال مدفون ۳۹۶
کُنْه : اصل وحقیقت ، حد ونہایت ۵۱۱
کَنّٰی بِهٖ عن کذا (ض ن) کِنَایَةً : اُس نے اس لفظ
سے اس معنٰی کا کنایہ کیا ، یعنی غیر صریح تعبیر کی ۳۸۵
کَهْل بالفتح : مردِ میانہ سال [ص] یعنی نہ جوان نہ پیر [غ] ...

باب اللام

لَا سِیَّمَا : کلمۂ استثناء بمعنی خصوصاً ۱۳۲
لَامُشَاحَّةَ فی الاصطلاحِ : کسی گروہ کے عرف و
اصطلاح میں کیا جھگڑنا ۱۲۸
لَا جَرَمَ : یقیناً ، ضرور لامحالہ ۲۵۳/۹۰
لَایُعْبَأُ بِهِمْ : ان کا کچھ وزن نہیں یعنی کچھ عزت ووقار نہیں ۸۰

Marfat.com

لَا يُؤْبَهُ لَهُمْ : ان کی پروانہیں کی جاتی — ٨٠

لَا غَرْوَ : کوئی تعجب نہیں — ٢٦٠

لَا يُغْنِي : نفع نہ دے گا — ٤٦٩

لامع : روشن چمکدار — ٧٤

اَللُّؤْلُؤُ : الدُّرُّ [ق]: موتی — ...

اَللُّؤْلُؤَةُ : ایک موتی ج اللآلِيءُ [ت] — ...

لُباب : خلاصہ نچوڑ — ٢٥٣

لِبْنَات : اینٹیں ، لَبِنَةٌ بفتح لام وکسرِ باء ، لِبْنَةٌ — ...

لِبْنٌ بالکسر فیهما : خشت [ص] — ...

لُبس : شبہ — ٣٠٤

لَبَسَ (ض) علیه الامرَ لَبْسًا: کسی پر کوئی معاملہ مشتبہ کردینا — ٣٠٤

لَبِسَ (س) لُبْسًا بالضم : پوشیدن جامہ [ص]: کپڑا پہننا — ...

لِحْيَة بالکسر : ریش ج لُحیٰ لِحیٰ [ص] : داڑھی — ...

لَحَظَهُ وَ لَحَظَ الیه (ف) لَحْظًا بالفتح نَظَرَ بِمُؤَخَّرِ عَيْنَيْهِ [ق ت]: گوشۂ چشم سے دیکھنا — ...

لَحظة ، جَلَسْتُ عِنْدَهُ لَحْظَةً ، اَیْ كَلَحْظَةِ العَيْنِ [ت]: میں اس کے پاس لحظہ بھر بیٹھا ، یعنی جتنی دیر میں گوشۂ چشم سے ایک بار دیکھا جائے — ...

لَحْمٌ بالفتح ویُحَرَّكُ : گوشت [ق ت ص] — ...

لَطْخٌ (ف): لتھیڑنا ، تلطیخ : بہت لتھیڑنا — ٤٢٥

لَعْبٌ لَعِبٌ (س) : بازی [ص ت] : کھیل — ...

لَمْس (ض ن) : چھونا — ٤٧٢

اللَّوْن: هَيْئَةٌ كالسَّوَادِ والحُمْرَةِ ج اَلْوَان [ق ت]: رنگ — ...

لَهِجَ (س) بِالاَمْرِ لَهَجًا : کسی بات پر لٹو ہونا — ٢٢

لَيْتَ شِعْرِي : کاش میں جانتا — ٣١٤

لِينَة (ض) : نرم ہونا — ٤٢٢

باب المیم

مَا يُغْنِي عَنْكَ هٰذا : یہ تمہیں فائدہ نہ دے گا — ٤٦٩

مَاءُ الوَجْهِ: چہرے کی آب وتاب ، رونق ، چمک — ٥٠٨

مَؤُونَة : قوت ، گذارۂ زندگانی ، وہ خوراک جس سے سدِ رمق ہو سکے — ٣٨٩

مُؤَدِّي مُؤَدِّي : پہنچانے والا [ق] — ...

مَبْدَأ : مقامِ شروع ، جہاں سے ابتداء ہو — ١٨٦

مُباشَرَة : بلاواسطت ، خود کسی کام میں لگنا — ٢٢٧

مُبالَاة : پروا کرنا — ٢٢٧

مَتانَة : زور وپختگی — ٣٥٧

مُتابَعَة : اتباع ، موافقت — ٨٤

مُتَشَوِّف : مشتاق منتظر ، تمنائی ، نہایت آرزومند — ١٢٨/٥٠٧

مُتَطاوِل : لمبا — ٤٣٠

مِثْقَب : برما — ٢٤٢

مُثابَرَة : کسی چیز کو بہت چاہنا اور پابندی سے کرنا — ٥٠٩

Marfat.com

اَلمِثْلُ اَلمَثَلُ بالکسر والتحریك : الشِبْهُ ، یُقَال :	
هٰذا مِثْلُهُ ومَثَلُهُ کما یُقَالُ شِبْهُهُ و	
شَبَهُهُ [ق ت] : مثل ، جیسا	...
مُثَمَّن : آٹھ کور ، آٹھ گوشہ	۹۱
مُجاوَرَة : ہمسائیگی کردن [ص] : پڑوسی ہونا	...
مُجاوَزَة : کسی کے سے گذرنا ، آگے بڑھنا	۴۰۲
مَجْدُوْعُ الْاَنْفِ : ناک کٹا ۔ جَدْعٌ (ف) : ناک	
کان ہاتھ یالب کاٹنا [ص]	...
مُحاکَاة : نقل کرنا	۳۹۷
مُحاوَلَة : کسی چیز یا کام کا قصد کرنا ، چاہنا	۱۵۸
مُحْوِج : محتاج ، محتاج کنندہ	۸۴
مَحِیْد : اعراض ، جائے فرار	۱۴۹
مَحْشَر بکسر الشین ویُفتح : موضعِ حشر جہاں لوگوں کو	
ہانک کر جمع کیا جائے [ق ت]	...
مَحِیْص : ہٹنے پلٹنے بھاگنے کی جگہ	۳۱۸
مَحْضٌ : خالص [عَدَمٌ مَحْضٌ : نرا عدم ، نری نیستی]	۲۲۲
مَحْو (ن ف) : مٹانا مٹنا	۴۸۳
مُخبَّأ : چھپا ہوا	۳۴٦
مَخازِی : رُسوائیاں ، مَخْزَاة کی جمع ہے ، یا	۳۲۱
خِزْیٌ کی جمع ہے برخلاف قیاس	
اَمْرٌ مُخْتَلٌّ : وَاهِنٌ [ت ۲۰۷ ج ۱۴] : کمزور چیز	...
مَدَر : مٹی کے ڈھیلے زمین	۴۲۲
مَذَاق : ذائقہ ، ذَاقَهُ ذَوْقًا مَذاقًا (ن) : اِختَبرَ طَعْمَهُ	
: مزہ معلوم کرنا	۴۱۴
مَرَارَةٌ (س) : تلخی ، تلخ ہونا	۵۰۵
مَرَّة : یکبار ، مِرَار : بارہا [ص ق ت]	...
اَلمِرْیَة بالکسر والضم : الشَكُّ [ق]	...
مَرَدٌّ (ن) پھیرنا	۲٦۱
مَرَضٌ بالتحریك (س) : بیماری وبیمار شدن [ص]	...
مَرِضَ (س) مَرَضًا بالتحریك مَرْضًا بالسکون [ق ت]	...
مَرْمُوْق : جس پر تلاش وجستجو کی نظر مرکوز ہو	۸۰
مُزَخْرَف : ملمع کردہ ۔ دھوکے کی ٹٹی	۷۴
مُسَاعَدة : مدد کرنا ، ساتھ دینا	۲۰۷
مَسَافة : دور دراز راہِ سفر	۴۰۱
مُسَایَرَة : ساتھ چلنا	۷٦
مُسَاوَقَة : ساتھ چلنا	۱۰۱
مُسْكَة : تھوڑا ، بقیہ	۱۰۹
مُسْتَغَث ، اِسْتِغْثَاث کا اسم مفعول : ردی بے کار	
، قابل اصلاح	۹٦
مُسْتَنْكَر : اچنبا	۳۰۷
مُسَدَّس : چھ کور ، چھ گوشہ	۹۱
مُسَاوِق : ساتھ ساتھ چلنے والا	۱۰۱
مِسْك بالکسر [ت] : مُشک	...
مُسْتَقِیم : سیدھا جس میں کجی نہ ہو	۱۳۵
مُشَاحَّة : مخالفت	۱۲۸

Marfat.com

مُشَفّ : شفاف کردہ ۳۷۴

مُشْتَرِی : سات مشہور ستاروں میں سے ایک ۱۱۹

مَشْی (ض) : چلنا ۳۹۶

مَصْلَحة : صَلاح ج مَصَالِح [ق ت] : نیکی ، خوبی ، بھلائی ، اچھائی ، فائدہ …

مَصِیْر (ض) : پلٹنا ۳۲۳

مُضَاجَعَة : ساتھ سونا ۵۰۵

مُضَادَّة : مخالفت ۴۶۸

مُضَامَّة : ضم ہونا ، ایک دوسرے کے ساتھ ہونا ۴۹۹

مُضَاهَاة مُضَاهَاة : مانستن [ص]: مشابہ ہونا ۴۸۴

مَضْحَكَة : جس پر ہنسی آئے ج مَضَاحِك ۷۸

مُضْغَة : گوشت کا ٹکڑا ۵۲۹

مَطَرٌ بفتحتین : باراں ج اَمْطَار [ص ق] : بارش …

المُعْضِلَة : المَسْئَلَةُ المُشْكِلَةُ [م] …

مُعِدٌّ ومُهَيِّءٌ : آمادہ ودرست کرنے والا ۴۰۳

مَعْمُوْرٌ : آباد ۵۲۲

مَعْرِض : جہاں کوئی چیز پیش کی جائے ۹۴

مَعْزِل : موضعِ کنارہ کشی ، جہاں آدمی کنارہ اختیار کرکے چلا جائے ۷۸

مُعَوَّل ، عَوَّلَ علیه مُعَوَّلًا : بھروسہ کرنا ۴۷۴

مَعْدِن : کان سونا چاندی وغیرہ جواہر کی ۴۱۰

مُقَاسَاة : دکھ غم جھیلنا ۵۱۰

مُقَاوَمَة : برابری کرنا ۱۸۸

مُقَدِّمَة مُقَدَّمَة : کسی بھی چیز کا شروع ۸۳

مِقْلاد : کنجی ، خزانہ ۲۷

مُقَعَّر : گہری جگہ ، کرہ کی داخلی جوفدار سطح ۲۴۵/۱۳۹

مُقْنِعٌ :مَا یُرْضِیْ : جوراضی کردے ، کافی ، اطمینان بخش ، سیر حاصل ۵۰۱

مُكْث (ن ك) : انتظار میں کسی جگہ رکے رہنا ۳۶۳

مَلَكُوت : بادشاہی اللہ تعالیٰ کی ۳۹۰

مُلَازمة : چمٹے رہنا ۳۰۹

مِلَّة : شریعت ، مذہب ج مِلَل ۴۰۹

مَلَاذٌ : موقعہائے لذت ، مَلَذٌّ کی جمع ۵۰۷

مُلْك بالضم : بادشاہی [ص] …

مِلَل : جمع مِلَّة یعنی شریعت یا دین ۷۶

مُلَائَمَة : موافقت ۳۸۰

مَنْصِبٌ : خاندانی شرافت ، مرتبہ ، بلند رتبہ ۵۱۲

مُنَازَعة : کشش ۵۰۷

مُنَاكَرَة : جنگ ۲۱۷

مَنْدُوْحَة : گنجائش ، آزادی ۲۵۳

مَنْهَجٌ بالفتح مِنْهَاجٌ بالکسر : واضح راستہ ، شاہراہ ۳۵۷

مِنْشَار : آری ۲۴۲

مَنْحَس : سببِ نحوست ۲۶۳

Marfat.com

مَنْبَعُ الماءِ : پانی پھوٹنے کی جگہ ، سرچشمہ ۳۳۴

مَنْع (ف) روکنا ، نہ دینا ، محروم کرنا ۴۲۲

مُنْقَطَع : مقامِ ختم ۱۸۶

مُوَازَاۃ : آمنے سامنے ہونا ۴۰۲

مُوَاظَبَة علی الشيءِ : مداومة عليه [ت]،
پیوستہ بودن برکارے [ص] : کسی چیز پر ہیشگی کرنا ...

مَوَالِيد مَوْلُود کی جمع، جمادات نباتات حیوانات ۴۰۹

مَوْتٰی : مَیِّت کی جمع ، مردہ ۴۱۱

مُوْفِي : زائد ، بڑھا ہوا ۷۲

مُهَيِّءٌ ومُعِدٌّ : ہموار و تیار کرنے والا ۴۰۳

مَهْوَاة : گہرا کنواں ۷۸

المُهْجَةُ : روح ۲۸

مَيْت مَيِّت : مردہ ج اَمْوات مَوْتٰی ۵۲۲

مَيْل الٰی (ض) : جھکنا ۲۲۶

باب النون

نَابَ (ض) عنه نَوْبًا مَنَابًا : جائے کسے ایستادن [ص]
: کسی کی جگہ کھڑے ہونا ...

نَاحِيَة : کنارہ ۱۳۷

نَاهِيكَ : تمہیں کافی ۳۲۰

نَاصِع : خالص ۵۰

نَبَا (ن) البَصَرُ نُبُوًّا : نگاہ کارو گرداں وگریزاں ہونا ۲۱۷

نَبَات بفتح : گھاس سبزہ درخت وغیرہ جو بھی زمین
سے اُگے [غ] ...

نَبْتًا نَبَاتًا (ن) [ت] : اُگنا ...

نَبْض (ض) : رگ پھڑکنا ۷۸

نَجَاة (ن) من كذا : خَلَصَ منه [ق ت] : چھٹکارا پانا ...

نَحَتَ (ض) : الشيءَ نَحْتًا : چھیلنا تراشنا ۲۴۲

نِحَل : نِحْلَة بمعنی دین کی جمع ۷۶

نَدِمَ (س) عليه نَدَمًا نَدَامَةً اَسِفَ [ق] ، پشیمانی
[ص] : پچھتانا ...

نُزُوع عن (ض) : باز رہنا نُزُوع الٰی (ض) : مشتاق ہونا ۴۱۵/۷۶

نِسْبَة (ن) : مناسب ہونا ۲۸۲

نِسْبَة (ن) : نسبت کرنا ۴۴۶

نَسْجُ الثَّوْبِ (ض ن) : بافتن جامہ [ق ت ص] : کپڑا بننا ...

نَسَّاج : کپڑا بننے والا ۲۷۱

نَسَقَ (ن) الكَلَامَ نَسْقًا عَطَفَ بَعْضَهُ علٰی بعضٍ
، النَّسْقُ : نَسْقُ الشيءِ بَعْضُهُ علٰی
بَعْضٍ [ق ت] : کلام کو جوڑنا ، ترتیب دینا
، چیز کو ایک کے اوپر ایک رکھنا ...

نَسْق بالسکون (ن) سخن را بر یک سیاقت راندن [ص] :
کلام کو ایک طرز ایک انداز پر چلانا ...

نَشَأَ (ف) الصَّبِيُّ نَشْأً نُشُوْءًا : پروان چڑھنا ۴۷۸/۷۴

نَشَرَ (ن) الخَشَبَةَ نَشْرًا : لکڑی چیرنا ۲۴۲

نَشْر (ن) : مردے کو جلانا ۴۹۴

Marfat.com

نَصْب (ض): گرانا ، اٹھانا	۴۳۹
نُطَفٌ جَمْعُ النُّطْفَةِ [ق]	...
نُطْق (ض): بولنا	۴۴۶
نُظَّار : اہل نظر ومناظرہ ـ ناظر کی جمع ہے	۸۰
نَظَر : کسی چیز کا اندازہ لگاتی سوچ	۷۴
نَظَرْتُ (ن س) اِلیٰ کذا : دیکھنا [ت]	...
نَظَرْتُ (ن س) فی کذا : غور کرنا [ت]	...
نظیر : مانند ج نُظَراء	۷۴
نَعْمَةٌ ، تَنَعُّم کا اسمِ مصدر : خوش عیشی	۷۲
نِعْمَةٌ : خوشگوار حالت ، فضل واحسان ج نِعَم	//
نَعِیْم : فضل واحسان	//
نُفُور نِفار (ض) : نفرت کرنا	۴۷۰
نُفُوْر بالضم نِفَار بالکسر (ض ن) : رمیدن [ص] : بھاگنا ، بدکنا	...
نَفْس : روح [ق]	...
نَقْذٌ (ن) : چھٹکارا دینا	۲۸
نَقَذٌ (س) : چھٹکارا پانا	//
نَقْص (ن) اِنْقَاص تَنْقِیْص : گھٹانا	۱۱۶
نَقْصٌ نُقْصَان (ن) : گھٹنا	۴۸۰
نَقْضُ (ن) البِنَاءِ : بنیاد ڈھانا	۳۱۱
نَقْل : از جائے بجائے بردن [ص] : ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا	...
نَقِیصة : عیب	۸۶
نَقِیٌّ : ستھرا	۸۴
نَکْبًا (ن) نَکَبًا (س) : راستے سے ہٹ جانا	۲۵۳
نَکَی (ض) العَدُوَّ وفی العَدُوِّ نِکَایَةً : زخمی کرنا ، قتل کرنا [ق ت ص]	...
نَکْس (ن) : اوندھا کرنا	۸۰
نَکَال بالفتح : عقوبت [ص] : سزا	...
نِلْتُهُ (ض س) نَیْلًا : کسی تک پہنچنا	۳۱۹
نَمَا (ن) الْمَالُ وغَیْرُهُ نُمُوًّا : زَادَ [ق ت] : بڑھنا	...
نَمَطٌ : قسم ، طور ، طریقہ	۳۵۲
نوامیس : جمع ناموس : جال ، مکروفریب	۷۶
نِہایة : غایت ، آخر	۷۲
نَہْجٌ بِفَتْحٍ فَسُکُوْنٍ : الطریقُ الواضحُ البَیِّنُ [ق ت] : صاف واضح راستہ	...
نَہْضٌ نُہُوْضٌ (ف): اٹھنا	۱۰۳

باب الواو

وِتْر : طاق	۱۱۹
وَتَر بفتحتین : زہ کمان [ص] کمان کا چلّہ یعنی تانت ج اَوْتَار [ق]	...
وَتِیْرَة : طور طرز طریقہ روش رکھ رکھاؤ	۳۹۴
وَثِقَ یَثِقُ بِهٖ وُثُوْقًا : کسی پر بھروسہ کرنا [ت ص]	...

Marfat.com

وَجِيْز : مختصر ۳۸۲

وَجْعٌ (س) رنجوری ودردمندی [ص] ...

وَجْه : معنیٰ ۳۳۵

وُرُوْد (ض) : آنا ، پہنچنا ۷۲

وَسَاطَة: میانجی[ص] : دو کے بیچ درمیانی یعنی واسطہ ہونا ...

وُسْعَة بالضم : فراخی [ص،غ] ...

وَسَطُ الشیءِ مُحَرَّکَۃً :ما بَیْنَ طَرَفَیْهِ [ق] وَهُوَ اِسْمٌ [ت] : متوسط ، چیز کے دو کناروں کے بیچ میں جو ہو ، یہ اسم ہے ...

وَسْط ، فَإِذَا سُكِّنَتِ السِّيْنُ كانت ظَرْفًا [ق] درمیان ، یہ ظرف ہے ...

وَصْفٌ (ض): بیان کرنا ۵۰۳

وُصُوْل (ض): رسیدن [ص] : پہنچنا ....

وُضُوْح (ض): ظهور [ت] : ظاہر وروشن ہونا ...

وَضَعَ (ف) الشیءَ وَضْعًا : اِخْتَلَقَهٗ [ت] : گڑھنا ...

الوَضْعُ : موضوع ، یعنی اصطلاح ۳۱۶

وَطَرٌ : حاجت ، اہم حاجت ۵۰۷

وَظِیْفة : مقررہ مقدار کسی چیز کی ج وَظائف ۷۴

وَظِیْفة : فرض ۷۴

وَعَدَهٗ (ض) الْاَمْرَ وبالْاَمْرِ عِدَةً وَعْدًا [ق] : کسی سے کچھ وعدہ کرنا ، کسی کو کسی بات کا وعدہ دینا ...

وَفْق : موافق مطابق ۱۹۵

وَقَفَ (ض) وَقْفًا وُقُوْفًا : دَامَ قَائِمًا [ق ت] : کھڑے رہنا ، ٹھہرنا ...

وَقَفَ (ض) علی المعنیٰ اَحَاطَ بِهٖ [ت]: معنیٰ کا احاطہ کرنا ...

وُقُوْف (ض) عَلَى الْمَعْنیٰ : معنیٰ کا احاطہ ذہن میں آنا ۴۳۴

وَقْعًا وُقُوْعًا (ف): پڑنا ۲۲۶

وَقَعَ (ف) وَقْعًا وُقُوْعًا ، وَقَعَ فِیْ قَلْبِی السَّفَرُ [۵۲۸،۵۲۲ج۱۱] : میرے دل میں سفر گھر کر گیا ...

باب الهاء

هَالَة : چاند کے اطراف کا دائرہ ۴۰۸

هَائِلة : پر ہیبت ۷۶

هُبُوْبِ رِیح (ن) : ہوا کا جوش میں آنا ، آندھی اٹھنا ۴۱۵

هَجَرَ (ن) : کسی چیز کو چھوڑنا اور اس سے منھ پھیر لینا ۸۴

هُجْر : بیہودہ بات ۹۶

هُجُوْم (ن ض) عَلٰی : اچانک آپڑنا ۴۱۵

هَدْم : ڈھانا ۲۰۷

هَذَیان (ض) : بکواس کرنا ۹۵

هَرَبًا (ن): بھاگنا ۳۸۰

هُزِلَ هُزالًا بالضم : لاغری ، لاغر ہونا [ق ص] ...

هَلُمَّ جَرًّا : یہ سلسلہ یہاں تک آگے بڑھاتے آؤ ۳۶۴

هَمٌّ : غم ۴۰۵

Marfat.com

هِمَّة هَمَّة : ہمت : نفس کی ایک پختہ قوت جو اونچے درجے کے امور و معاملات کی خواہاں اور گرے درجے کی باتوں چیزوں سے گریزاں ہوتی ہے ، دل کی بھرپور توجہ ۴۳۱/۴۰۶

الهَوَاءُ : الجَوُّ مابين السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ ، وكُلُّ فَارِغٍ هَوَاءٌ [ق ت ۳۴۵ ج ۲۰]: فضائے آسمانی ، خلا ...

هَوَسٌ : ایک طرح کا جنون ، امیدِ مستبعد ۴۵۶/۴۶۷

هَوْل : دہشت اور گھبراہٹ ۷۶

هَوْل (ن) : دہشت طاری کرنا ۷۶

هَوَّلَهُ : مرعوب کرنا ، دہشت میں ڈالنا ۳۰۷

هَوْنًا (ن) : آسان ہونا ۹۱

هَوَى (ض) الشیءُ هُوِيًّا : اوپر سے نیچے گرنا ۲۲۶

هَيَّأَ تَهْيِئَةً تَهْيِيْئًا : اَصْلَحَهُ [ق ت] : بنانا، سنوارنا ، قابل بنانا ...

هَيْكَل : قالب، بدن [ص] ...

باب الياء

يَأس (س) : ناامیدی ۴۰۴

يُبُوْسَة (ح س): خشکی خشک ہونا [ق ت] ۴۱۹

يَتَضَائَلُ : پست ہے ۷۲

يَسِيْر : قلیل ۸۰

يَسْتَقِيْمُ لَهُمْ قَوْلُهُمْ : اُن کے تئیں اُن کا یہ کہنا ٹھیک ہے ۱۳۵

ما يُغْنِيْ عَنْكَ هٰذا : یہ تمہارے کام نہ آئے گا ۴۶۹

يَقَظَة (ك س) : بیداری ۳۹۷

ينخفض : پست ہے ۷۲

Marfat.com