

بفیض حضور مفتی اعظم حضرت علامہ شاہ محمد مصطفیٰ رضا قادری برکاتی نوری قدس سرہ

تَهَافُتُ الْفَلَاسِفَةِ

تصنیف: سیدنا **امام غزالی** قدس سرہ و العالی

ترجمہ و تحشیہ
مُسْتَسْقِی بے

تَحَاقِبُ الْفَلَاسِفَةِ

درحل

تَهَافُتُ الْفَلَاسِفَةِ

ترجمہ و تحشیہ: حضرت علامہ مفتی امیر اہل اسلام حضرت علامہ محمد رفیع نورانی

شرف تلمذ یافتہ

حضرت علامہ مفتی شاہ محمد کوثر حسن صاحب قادری منوی ظلیہ النورانی

مُشَاقَّع کردہ:

نورانی دارالافتاء

دارالعلوم نوری (نوری نگر) ۳۱۹، گدھوا بگرام پورہ لوہانی پین ۲۷۱۲۰۱

بفیض حضور مفتی اعظم حضرت علامہ شاہ محمد مصطفیٰ رضا قادری برکاتی نوری قدس سرہ

تَهَافُتُ الْفَلَاسِفَةِ

للامام حجة الاسلام محمد الغزالي قُدَسَ سِرُّهُ الْعَالِي

سنة ٥٠٥ھ

سنة ٢٥٠ھ

تعاقب فلاسفه

در حلّ

تہافت الفلاسفہ

از حضرت علامہ فقیہ مبصر اسرار احمد صاحب قبلہ نوری مد ظلہ النورانی

شرف تلمذ یافتہ

حضرت علامہ مفتی شاہ محمد کوثر حسن صاحب قبلہ قادری رضوی مد ظلہ النورانی

شائع کردہ : نوری دارالافتاء دارالعلوم نوری۔ نوری نگر۔ ۳۱۹ گدرہوا بلرام پور یوپی پن : ۲۱۲۰۱



حق اشاعت بحق ناشر محفوظ ہے
سن اشاعت صفر المظفر ۱۴۳۵ھ دسمبر ۲۰۱۳ء

email : reza.kashif786@gmail.com

Mobile : 9838599786

فہرست

صفحہ

۱۰ تا ۷	آئینہ تعاقب	
۱۱	تقریظ حضرت خواجہ صاحب قبلہ برافاضہ نورانی	
۶۷ تا ۱۲	تحریر بے مثال تقریظ مالِ افاضۂ نورانی	
۶۸ تا ۶۷	تقریظ حضرت خواجہ صاحب قبلہ برتغاق فلاسفہ	
	تہافت الفلاسفہ	
۸۲ تا ۷۲	دیباچہ	
۸۵ تا ۸۳	پہلا مقدمہ	
۹۲ تا ۸۵	دوسرا مقدمہ	
۹۳	تیسرا مقدمہ	
۹۷ تا ۹۴	چوتھا مقدمہ	
۲۰۷ تا ۱۰۱	① پہلا مسئلہ — فلسفی کے مذہب ازلیتِ عالم کا ابطال	
۲۲۳ تا ۲۰۸	② دوسرا مسئلہ — ان کے مذہب ابدیتِ عالم کا ابطال	
	③ تیسرا مسئلہ — ”اللہ صانعِ عالم ہے اور عالم اس کی صنعت ہے“ — یہ بول کر	
۲۶۹ تا ۲۲۴	فلسفی جو دھوکا دیتے ہیں اس کا انکشاف	
۲۷۹ تا ۲۷۰	④ چوتھا مسئلہ — فلسفی اثباتِ صانع سے عاجز ہیں	
۳۰۰ تا ۲۸۰	⑤ پانچواں مسئلہ — استحالۃ الہنّین پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہیں	
۳۲۳ تا ۳۰۱	⑥ چھٹا مسئلہ — نفی صفات کے بارے میں ان کے مذہب کا ابطال	
۳۳۳ تا ۳۲۴	⑦ ساتواں مسئلہ — ان کا یہ کہنا کہ ”ذاتِ اول، جنس و فصل میں منقسم نہیں“ — اس کا ابطال	
۳۳۷ تا ۳۳۳	⑧ آٹھواں مسئلہ — ان کا یہ کہنا کہ ”اول موجودِ بسیط بلا ماہیت ہے“ — اس کا ابطال	
۳۴۴ تا ۳۳۸	⑨ نواں مسئلہ — ”اول جسم نہیں“ — اس کو فلسفی ثابت نہیں کر سکے	

- ⑩ دسواں مسئلہ : — یہ بیان کہ ہر کا اعتقاد اور صالح کا انکار ان پر لازم ہے ————— ۳۴۷ تا ۳۴۸
- ⑪ گیارہواں مسئلہ : — یہ لوگ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ — ”اول اپنے غیر کو جانتا ہے“ — ۳۵۶ تا ۳۴۷
- ⑫ بارہواں مسئلہ : — یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ — ”وہ اپنی ذات کو جانتا ہے“ — ۳۶۰ تا ۳۵۶
- ⑬ تیرہواں مسئلہ : — یہ جو کہتے ہیں کہ — ”اول جزئیات کو نہیں جانتا“ — اس کا ابطال ۳۶۰ تا ۳۷۶
- ⑭ چودہواں مسئلہ : — ان کا فلک کو حرکت ارادی رکھنے والا ذی روح بتانا ————— ۳۷۶ تا ۳۸۴
- ⑮ پندرہواں مسئلہ : — فلک کے لیے جو غرضِ محرک یہ بتاتے ہیں اس کا ابطال ۳۸۴ تا ۳۹۲
- ⑯ سولہواں مسئلہ : — نفوسِ افلاک کو جو عالم 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 جو ہر قائم بنفسہ ہے کہ نہ جسم ہے نہ عرض ————— ۴۴۱ تا ۴۸۸
- ⑲ انیسواں مسئلہ : — روحِ انسانی کی فنا محال ماننے کا ابطال ————— ۴۸۹ تا ۵۰۱
- ⑳ بیسواں مسئلہ : — حشرِ اجساد، یعنی جسموں کا اٹھایا جانا، یوں کہ انہیں جنت میں جسمانی لذت یاد و رخ میں جسمانی اذیت پہنچے، اس سے فلسفیوں کے انکار کا ابطال ۵۰۲ تا ۵۳۷
- خاتمہ کتاب ۵۳۸ تا ۵۳۹
- لغات ۵۴۰ تا ۵۷۳

☆ عقلیتِ حسن تسلیم کرتے ہوئے قولِ ائمہ اشاعرہ لایقُب منہ شیء کے اثبات اور عند تحقیق

یہ تمام اہلسنت کا اجماعی عقیدہ ہونے سے متعلق حاشیہ رحمة الملکوت قلمی منقول —

ص ۴ تا ۱۰ کا عکس ————— آخر کتاب میں

☆ تعلقِ ارادہ کے بارے میں امام اہلسنت کے حاشیہ رحمة الملکوت قلمی منقول ص ۱۳ اور

ص ۱۵ تا ۱۷ کا عکس ————— آخر کتاب میں

آئینہ تعاقب

نحمدہ و نصلی و نسلّم علی رسولہ الکریم و علی الہ الفخیم

تَعَاقُبِ فَلَاسِفَہ درجہ تَهَاوُتُ الْفَلَاسِفَہ کے گرد ، امام اہلسنتِ قُدسِ سِرُّہ کے متعدد کلمات کشفِ مشکلات جلوہ ریز ہیں ، ان میں رحمة الملکوت قلمی منقول اور الکلمۃ الملمہ کے جواہر نایاب سے بسیط حواشی کی زیبا باریاں بھی — قلمی منقول نسخے سے عکس آخر کتاب میں شامل ہے ، کہ سند ہو اور نظر موفّق کے لیے ممکنہ احسن نظم و معنی کے استنباط کی سبیل بھی — ترجمہ وحاشیہ میں اپنی زیادات و ایضاحات اس شکل [] کے بیچ باریک خط میں ہیں ، تاکہ اصل کی شان ممتاز رہے

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

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

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 قُدسِ سِرُّہ کا اس پر کلام جو بیشتر الزامی ہے آپ کتاب میں ملاحظہ فرمائیں گے ، امام اہلسنتِ قُدسِ سِرُّہ کا اس پر ایک تحقیقی جواب رحمة الملکوت میں ہے ، جو کہ فواتح الرَّحْمُوت شرحِ مسلم الثبوت پر امام کے

عربی حواشی ہیں ، اس حاشیے کی نقل میں ناقل نے جس تساہل سے کام لیا وہ رویش نہیں حاشیہ پرس کا مصداق ہے ، آخر کتاب میں وہ عکس ملاحظہ کر سکتے ہیں

یونہی فلسفی قدم زمانہ کے ابطال میں حضرت مصطفیٰ قدس سرہ نے جو جواب دیا ، امام اہلسنت قدس سرہ نے حاشیہ الکلمۃ الملهمة 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 و مقتدا سالک راہ خدا ناسر نور رضا انتہایاب جان رضا یکتا اذن یافتہ بدر رضا عالم ربانی مرشد لاثانی حامی سنن ماحی فتن علامہ شاہ مفتی محمد کوثر حسن صاحب قبلہ متنعنا اللہ تعالیٰ والمسلمین بطول حیاتہ کی برکات انفاس و دعائے باخلاص سے میں نے حل مبانی استنباط معانی اور پھر موضح مطالب با محاورہ ترجمانی کی دشوار گزار گھاٹیوں کو عبور کیا ، اور پھر اس گلدستے سے باغِ تہافت کے حاشیے کو سجایا (۱)

اس کے اہم ایضاحات و حل مشکلات حضرت بابرکت کی تحریر منیر افاضہ نورانی کی تابش سوم و ششم میں ملاحظہ کریں ، نیز کچھ دیگر ایضاحات بھی دیگر تابشوں میں۔
فلسفیوں کا وہ مایہ ناز اشکال کہ

زمانہ اگر حادث ہو تو اس کا وجود مسبق بالعدم ہو ، اور شک نہیں کہ یہاں قبل و بعد کا اجتماع محال ، تو یہ قلبیت نہ ہوئی مگر زمانی ، تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم

امام اہلسنت نے اسے بفصل الہی فیض رسالت پناہی جلّ و علاّ و صلی اللہ تعالیٰ علیہ و سلم سب سے جدا اپنی فکر تازہ سے بے مثال پاش پاش کیا ، اسے بھی ہم نے مسئلہ اولیٰ دلیل ثانی میں توضیح و تشریح کے ساتھ حاشیہ کیا (۲)
فلسفی استحالة جزء پر بخیاں تطویل و عدم حاجت امام غزالی قدس سرہ نے کلام سے اعراض فرمایا — امام اہلسنت قدس سرہ نے الکلمۃ الملهمة میں اس پر جو تازہ کلام فرمایا ہم نے اسے بھی حاشیہ کیا (۳)

سیدنا امام غزالی قدس سرہ العالی کے کلام میں یہ حقیقت قدم قدم پر آپ مترشح پائیں گے کہ باطل کی نقش بر آب آن بان اہل حق کو مرعوب نہیں کر پاتی ، 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

آنکھیں خیرہ نہیں ہوتیں ، رب سے محبت اُس کے محبوبوں سے اُلفت کا جذبہ والہانہ اُسے حق پر پروانہ وارنثار 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 ہو جاتا ہے ، اور سربہ فلک غرور خاک میں مل جاتا ہے — اس کا نظارہ اہل نظر کتاب میں کریں گے

امام غزالی قُدس سرُّہ اس کتاب میں فلسفیوں سے اُنہی کی زبان میں جرأت مندانہ مناظرہ کرتے ہیں ، عقول تراشیدہ کو خالق و موجدِ اشیاء ماننے پر فرماتے ہیں

— ”یہ سب تحکّمات ہیں ، اور فلسفہ کی تقلید کو روانہ کا حُمار اتار کر دیکھو تو اس درجہ تیرہ و تار ہیں کہ کوئی اگر اپنا ایسا خواب بھی بیان کرتا تو لوگ اُسے دیوانہ سمجھتے“ — [کتاب ہذا مسئلہ ثالثہ ص ۲۳۸]

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

— ”ہمیں چاہئے کہ... ان ارض و سماء وغیرہ امورِ کائنات کا مبدأ کیا ہے... اسے انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَ السَّلَام سے قبول کریں ، اور اس میں اُن کی تصدیق کریں ، کیونکہ عقل ان مبادی کو محال نہیں ٹھہراتی ، اور فعلِ الہی کی کیفیت و کمیت و ماہیت کی بحث میں نہ پڑیں ، کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو انسانی طاقت کی دسترس سے باہر ہے ، اسی وجہ سے صاحبِ شریعت بیضاء صَلَّی اللہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا

تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ | مخلوقِ الہی میں غور و فکر کرو ، ذاتِ الہی میں نہیں جَلَّ وَعَلَا تَبَارَكَ وَ
اللہ تَعَالٰی — [کتاب ہذا مسئلہ ثالثہ ص ۲۶۹]

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

— ”جب مبادی 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 — بعض اجسام میں یہ استعداد و صلاحیت آتی ، کہ وہ ایک تھوڑے سے وقت میں تمام مراحل سے گذریں ، 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 — اسے ہم کہاں سے اور کس دلیل سے محال جانیں گے؟

اس سے انکار نری پست حوصلگی ہے ، اور موجوداتِ عالیہ کے ساتھ انس کی تنگ دامنی ، اور خلقت و فطرت میں نہاں اسرارِ الہی تَعَالٰی شَانُہُ سے غفلت و بے خبری ۔

جس شخص نے علوم کے عجائبات کا تتبع کیا ، وہ انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام سے منقول معجزات کو کسی بھی حال میں قدرت الہی جَلَّ وَعَلَا سے بعید نہ جانے گا۔“

[کتاب ہذا مسئلہ سابع عشر ص ۴۳۴ ، ۴۳۵]

اور فلسفیوں کی حماقت آشکارا کر کے ان پر اہلسنت کا یہ عقیدہ حقہ واضح فرماتے ہیں کہ
 ”ملکوتِ سماوات کے بھیدوں اور سلطنتِ آسمانی کے رازوں پر آگاہی اللہ تعالیٰ صرف اپنے انبیاء و اولیاء کو دیتا ہے۔“ [کتاب ہذا خاص عشر ص ۳۹۰]
 یہ بالتفصیل آپ کتاب میں ملاحظہ کریں گے

ہاں الکلمۃ الملمہ سے اقتباس جواہر میں صفحہ ۱۱۴ سے ایک جملہ یہ آیا ہے ”جبکی و مسلم الثبوت کا درس دے رہے ہوں۔“ اس میں پہلے لفظ [جبکی] کا کوئی ابتدائی حرف طباعت میں اڑا ہوا نظر آتا ہے اور آخر سے پہلے والا حرف ک لکھا ہوا ہے ، فتاویٰ مترجم کے ساعین نے اس جگہ بیاض چھوڑ دی۔ فتاویٰ چہارم ص ۵۳۵ میں بیت کی ایک عظیم کتاب کا ”محیطی“ کے نام سے ذکر ہے ، مگر جرد الممتار [ص ۲۱۷ ج ۲] میں اسی کا ذکر المجسطی کے نام سے ہے ، اور یہی تاج العروس میں ہے

الْمَجَسْطِيُّ ، بفتح المیم والجیم ، : اِسْمٌ لِعِلْمِ الْهَيْئَةِ ، وَبِهِ سُمِّيَ الْكِتَابُ الَّذِي وَضَعَهُ بَطْلَيْمُوسَ ، وَغَرِبَ فِي زَمَنِ الْمَأْمُونِ [ص ۴۰۷ ج ۱۰] باب الطاء فصل المیم مادہ م ج ط میں ”مجسط“ کے تحت [

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

اور اللہ تعالیٰ ہی سے ہر مشکل کی آسانی کا سوال ہے بطفیل حضور سید الابرار مَوْلَايَ صَلِّ وَسَلِّمْ

وَبَارِكْ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَصَحْبِهِ وَحِزْبِهِ وَابْنِهِ عَلَىٰ مَرِّ الْأَعْصَارِ

اسرار احمد نوری

نوری دارالافتاء دارالعلوم نوری نوری نگر بلرام پور

تقریظ

زیب وزینتِ علم و فن حضرت علامہ **خواجہ مظفر حسین** صاحب قبلہ عَلَیْہِ الرَّحْمَةُ
برِ افاضہ نورانی

۷۸۶/۹۲

نحمدہ و نصلی و نسلم علی رسولہ الکریم و علی آلہ و صحبہ اجمعین
فلاسفہ کہتے ہیں کہ انسانی عقل کے ۳ درجے ہیں ادنیٰ ، اوسط ، اعلیٰ ، ادنیٰ درجہ عوام کو ملا ، اوسط ہمارا نصیب 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
بالا تر ہیں۔

برہان تطبیق کا علم الہی جَلَّ جَلَالُہٗ میں جاری ہونا وہ مشکل ترین مسئلہ تھا جس میں فلاسفہ روزگار حیران و
سرگرداں رہے ، مگر پھر بھی اس کا حل نہ تلاش کر سکے ، اللہ تعالیٰ اپنی رحمت و کرم کی نشانی پھوہار برسائے ، سردارِ گروہ
صوفیاء علیہ السلام حضرت امام احمد رضا خان عَلَیْہِ الرَّحْمَةُ وَالرَّضْوَانُ کی مرقدِ انور پر جنہوں نے اس مشکل مسئلے کا حل پیش فرما کر
محرر فلسفہ میں تیراکی و غواصی کے دعویداروں کو انگشت بدنداں کر دیا

لیکن افسوس تو ”الکلمۃ الملمہمة“ 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 زید حُبَّہ نے ”ترجمہ تہافت الفلاسفہ“ پر اپنی تقریظ میں
نہایت خوب دیا ہے ، جس پر ان کی جتنی بھی تحسین کی جائے کم ہے (۱)

بندہ 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 علام کو خوب سے خوب تر ، فزوں سے فزوں تر کرے ،
آمین بجاہ النبی الامین الکریم صلی اللہ علیہ و علی آلہ و صحبہ اجمعین و بارک و سلم
العبد خواجہ مظفر حسین رضوی غفرلہ

شیخ الحدیث والمعقولات دارالعلوم نورالحق چرامحمد پور فیض آباد ۱۳ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۳ھ

افاضہ نوارانی

بقلم فیض رقم

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

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نَحْمَدُهُ وَنُصَلِّي وَنُسَلِّمُ عَلَى رَسُولِهِ الْمُخْتَارِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْأَطْهَارِ

اللہ ورسول جلّ و علاّ صَلَّی اللہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ساتھ سچی وفاداری..... اور اُس کے دینِ برحق کی ، اغراض و ہوا سے برکراں حمایت..... کا عزمِ مُصمّم لے کر..... جو بندگانِ خدا آگے بڑھتے ہیں..... رحمتِ الہی اُن کی دستگیری فرماتی ہے ۔

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (پارہ ۲۱ ع ۳ آیت ۶۹) | اور جنہوں نے ہماری راہ میں کوشش کی ضرور ہم انہیں اپنے راستے دکھادیں گے [کنز الایمان]

مشکوٰۃ فیض بار رسالت عَلَیْہِ السَّلَامُ وَالسَّلَامُ سے انوار..... اُن کے قلوب پر مُتجلی ہوتے ہیں

أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى آمَنَ عَائِدَنَا | بیشک جو ہماری پناہ میں آئے..... اللہ تعالیٰ نے اُس کے لیے امان وَلَيْسَ بِخَائِبٍ لَّا ئِدُنَا | رکھی ہے۔ اور جو ہمارے حضور التجاء لائے وہ نامرادی سے بری ہے

[الْأَمْنُ وَالْعُلَى ص ۱۱۲ بحوالہ ابن ماجہ]

سیدنا امام غزالی قُدس سرُّہ العالی نے ”تہافتُ الفلاسفہ“ کے لیے قلم کیا اٹھایا کہ..... اپنی عقلوں پر نازاں ، علم و فہم پر رقصاں ، کاسہ لیسانِ یوناں..... کے پندار کو..... خاک میں ملا دیا..... خطبہ میں فرماتے ہیں

ان کے کفر کی بنیاد سوا تقلیدِ عامیانہ و بحثِ کورانہ کے کچھ نہیں..... ان کے اذہان سقراط ، بقراط ، افلاطون ، ارسطو وغیرہ کے ناموں سے مرعوب..... اور ان کے متعلق ان کے مقلدین کی بالا خوانیوں 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 بلا تحقیق گلے کا ہار بنالے ۔

ناسمجھ عوام اس قعرِ مذلت 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.....

اور نایدائی بھنگی نظر سے بھلی ، کہ سلامتی سے نزدیک تر ہے۔
جب میں نے یہ رگ حماقت ان بے وقوفوں کی پھڑکتے دیکھی..... گئے گزرے فلسفیوں کے رد میں یہ کتاب
لکھنے پر کمر ہمت باندھی

مرد حق شناس ، حق آگاہ ، مُؤَيَّدٌ مِنَ اللہ ، سیدنا امام غزالی قُدَسَ سِرُّہُ نے..... فلسفیوں کے آسمان چھوتے دعوؤں کو کیسا
تارِ عنکبوت سمجھا..... اور فلسفہ کے رعب کا پردہ..... جو ذہنوں پر پڑا تھا..... اُسے کیسا چاک کر دیا..... اسے آپ اندرون
کتاب اُن کے کلمات میں..... نیز ترجمہ و حواشی و ایضاحات میں..... جو حضرت علامہ فقیہ مبصر اسرار احمد صاحب قبلہ مدظلہ
العالی کی جودت فکر کا نتیجہ ہیں..... ملاحظہ فرمائیں گے



امام غزالی قُدَسَ سِرُّہُ کی..... اس بلند پایہ..... عظیم مایہ کتاب..... کا درس و ترجمہ..... جاری تھا..... کہ انہی فی الدین
محمد نعیم ساکن بمبئی نے..... اللہ پاک اُن پر رحمت و مغفرت فرمائے..... تہافت الفلاسفہ کا ایک اردو ترجمہ جو انہیں پہنچا تھا دیا
..... کیونکہ انہیں علم و دین سے کافی شغف ہو چکا تھا..... چاہتے تھے کہ اسلاف خصوصاً امام اہلسنت کے فتاویٰ و فرمودات کی
روشنی..... اہلسنت کے فہم تک پہنچائی جائے۔

قصہ مختصر وہ ترجمہ جو فیصل پبلیکیشنز دیوبند نے میر ولی الدین حیدر آباد کن کے نام سے چھاپا ، جب دیکھا گیا تو زاغ
کے چونچ میں انگوڑی مثال تھی ، تعجب بالا ئے تعجب یہ کہ اسی کے پیش لفظ میں صدر انڈوڈل ایسٹ کلچرل اسٹیڈیز حیدر آباد کے
پیش 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 فہم نافہم کی اچ ، غرض دائیں بائیں خندق
کھائی کی کچھ پراوہ نہیں — کتاب کے چار مقدمات میں سے دوسرے میں — ذاتِ باری تعالیٰ پر اطلاق جو ہر کا مسئلہ
آیا — اور اسی ضمن میں جو ہر کا معنی 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 ”متحیر“ لکھا تھا کاتب نے غلط کر دیا ، تو توسین میں جو ہے
”(یعنی قائم بالغیر)" اس کو کس کے سر رکھیں؟

مخالفین ، متکلمین ہیں — کیا متکلمین ”قائم بالغیر“ کو جوہر کہتے ہیں؟ حاشا بلکہ متکلمین ،
مُتَحِیز کو جوہر کہتے ہیں — مسایرہ مع شرح مسامرہ رکن اول اصل رابع ص ۲۴ میں ہے

(جوہر جو کہ حیز میں ہوتا ہے) یعنی حیز میں ہونا جسے لازم ہے ، (اس سے اللہ تعالیٰ پاک ہے) مصنف کا قول يتَحِيزُ وصف کاشف ، لا مُخَصِّصٌ	(انہ تعالیٰ لیس بجوہر يتَحِيزُ) ای يختص بالكون في الحيز، وقوله يتحيز وصف کاشف ، لا مُخَصِّصٌ

اب تہافت الفلاسفہ کی اصل عبارت اور اس کا صحیح ترجمہ دیکھئے۔

وَلَمْ يَرِدُوا بِهِ الْجَوْهَرَ الْمُتَحِيزَ عَلَى مَا ارَادَهُ خُصُومُهُمْ	جوہر سے فلسفی ”جوہر متحیز“ مراد نہیں لیتے جیسا کہ ان کے مخالفین مراد لیتے ہیں

ترجمے نے آگے لکھا ہے

اس لفظ کا استعمال متکلمین نے صفات الہیہ کے بارے میں کیا ہے اور فقہاء نے اس کو فن فقہ میں استعمال کیا ہے

معاذ اللہ ، یہ کون ذی شعور کہہ سکتا ہے؟ کہ فقہاء و متکلمین نے صفات الہیہ کو جوہر کہا ہے دراصل یہاں لفظ ”هذا“ کا مشاڑ الیہ ہے فلسفیوں کا ذات باری تعالیٰ کو جوہر کہنا جس کا ذکر شروع مقدمہ میں بایں الفاظ تھا

كَتَسْمِيَتِهِمْ صَانِعَ الْعَالَمِ جَوْهَرًا

اس کی نسبت امام غزالی رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ 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 ایسا معنی ہے جسے ہم بھی مانتے ہیں اور وہ بھی تو اب اس معنی کی لفظ جوہر سے تعبیر کے لیے ، لفظ جوہر میں گنجائش ہے یا نہیں؟ یہ لغت بتائے گی اور ہے تو عندا الشرع یہ جوہر سے تعبیر آیا جائز ہے یا نہیں؟ یہ فقہ سے معلوم ہوگا بہر حال یہ مسئلہ اصول کا نہیں ہے ، اور ہم یہاں اصول و عقائد کے مرحلے میں ہیں — اس پر سائل کی طرف سے آپ نے یہ سوال پیش کیا ہے کہ

لعلک تقول : هذا انما ذكره المتكلمون في الصفات ، وَلَمْ يُوردِهُ الْفُقَهَاءُ فِي فَنِّ الْفَقْه

یعنی اللہ تعالیٰ کو نام جوہر سے یاد کرنے کا مسئلہ فقہاء علم فقہ میں نہیں لائے ہیں اس کا تذکرہ تو صرف متکلمین نے بحث صفات میں کیا ہے تو یہ مسئلہ اصول کا ہوا اور فلسفیوں کا اس میں نزاع

اصول اسلام سے نزاع..... کے قبیل سے ٹھہرا..... جو آپ کے بیان میں قسم ثالث ہے..... لہذا اس مسئلے میں آپ کو مذہب فلسفی کی شاعت کا پردہ فاش کرنا چاہئے

اس کا جواب ناظرین کتاب میں ملاحظہ کریں۔



سیدنا امام غزالی رَضِيَ اللہ تَعَالٰی عَنْہُ نے..... فلسفیوں سے جہاں کہیں ضروریات دین کا انکار دیکھا..... مثلاً فلسفیوں کا..... عالم کو قدیم ماننا ، اور اللہ عَزَّوَجَلَّ سے نو پیدا جزئیات کے علم کی نفی کرنا ، اور حشرِ اجساد کا انکار کرنا..... تو فلسفیوں کی تکفیر فرمائی..... اور ان کی تاویلات کو بھی کفر صریح قرار دیا..... کتاب ہذا کے خاتمہ میں فرماتے ہیں

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 عَلَیْہِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام کو معاذ اللہ جھوٹا مانتا ہے ، اور یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام نے جو کچھ بیان فرمایا وہ عام لوگوں کو سمجھانے کے لیے بطور مصلحت تمثیل کے پیرائے میں بیان کیا..... حالانکہ یہ کفر صریح ہے۔

تکفیر ہم لا بد منہ فی ثلث مسائل..... فہذہ المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام بوجہ ، و معتقداً معتقداً کذب الانبیاء۔ صلوات اللہ علیہم وسلامہ۔ وأنہم ذکر و ما ذکر و علی سبیل المصلحة تمثیلاً لجمہیر الخلق وتفہیمًا ، و هذا هو الکفر الصراح

انہی امام جزیۃ الاسلام غزالی قَدَسَ سِرُّہُ نے گروہ وہابیہ دیوبندیہ کی تاویلات کو بھی خاک میں ملایا..... جس کے پیشوا مولوی قاسم صاحب نانوتوی نے..... خاتم النبیین کے معنی 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]..... بلکہ اگر بالفرض بعد زمانہ نبوی بھی کوئی نبی پیدا ہو تو بھی خاتمیت محمدی میں کچھ فرق نہ آئے گا۔ [تحذیر الناس ص ۲۸]..... عوام کے خیال میں تو رسول اللہ کا خاتم ہونا بایں معنی ہے کہ آپ سب میں آخری نبی ہیں مگر اہل فہم پر روشن ہوگا کہ تقدیم یا تاخر زمانی میں بالذات کچھ فضیلت نہیں [تحذیر الناس ص ۳]

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

کتاب الاقتصاد میں فرماتے ہیں

إِنَّ الْأُمَّةَ فَهِمْتُ مِنْ هَذَا اللَّفْظِ أَنَّهُ أَفْهَمَ عَدَمَ نَبِيِّ بَعْدَهُ أَبَدًا ، وَعَدَمَ رَسُولٍ بَعْدَهُ أَبَدًا ، وَأَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ تَأْوِيلٌ وَلَا تَخْصِصٌ ، وَمَنْ أَوَّلَهُ بِتَخْصِصٍ فَكَلَامُهُ مِنْ أَنْوَاعِ الْهَذْيَانِ ، لَا يُمْنَعُ الْحُكْمُ بِتَكْفِيرِهِ ، لِأَنَّهُ مُكَذِّبٌ لِهَذَا النَّصِّ الَّذِي أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ مَوْوَلٍ وَلَا مَخْصُوصٍ .

یعنی تمام امت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والتَّحیَّۃ نے لفظ ”خاتم النبیین“ سے یہی سمجھا ، کہ وہ بتاتا ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد کبھی کوئی نبی نہ ہوگا ، حضور کے بعد کبھی کوئی رسول نہ ہوگا ۔ اور تمام امت نے یہی مانا کہ اس لفظ میں نہ کوئی تاویل ہے ، کہ آخر البتیین کے سوا خاتم البتیین کے کچھ اور معنی گڑھے ، نہ اس عموم میں کچھ تخصیص ہے ، کہ حضور کے ختم نبوت کو کسی زمانے یا زمین کے کسی طبقے سے خاص کیجئے ۔ اور جو اس میں تاویل و تخصیص کو راہ دے اُس کی بات جنون یا نشے یا سرسام میں بہکنے پرانے کے قبیل سے ہے ، اُسے کافر کہنے سے کچھ ممانعت نہیں ، کہ وہ آیت قرآن کی تکذیب کر رہا ہے ، جس میں اصلاً تاویل و تخصیص نہ ہونے پر امتِ مرحومہ کا اجماع ہو چکا ہے

[ترجمہ امام السنن]

بجملہ اللہ یہ عبارت بھی..... مثل عبارت شفاء ونسیم..... تمام طوائفِ جدیدہ قاسمیہ وامیریہ خذلہم اللہ تعالیٰ کے ہدایات کا ردِ جلیل و جلی ہے ، آٹھ آٹھ سو برس بعد آنے والے کافروں کا رد فرما گئے ، یہ ائمہ دین کی کرامتِ منجلی ہے

[فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۱۵ ص ۷۲۴]



سیدنا امام غزالی کے بعد انہی 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 و ملجا..... جن کی ہر بات وحیِ خدا..... ارشاد فرماتے ہیں

لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي قَوَّامَةً عَلَى أَمْرِ اللَّهِ لَا يُضَرُّهَا مَنْ خَالَفَهَا

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

[فتاویٰ الحرمین بر جف ندوة المین ص ۱۲۳]

اور فرماتے ہیں

مَا ظَهَرَ أَهْلُ بِدْعَةٍ إِلَّا أَظْهَرَ اللَّهُ فِيهِمْ حُجَّتَهُ عَلَى لِسَانٍ | جب کچھ بد مذہب نکلتے ہیں..... اللہ تعالیٰ اُن میں اپنی حجت

مَنْ شَاءَ مِنْ خَلْقِهِ رواه الحاكم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما | ظاہر فرمادیتا ہے..... اپنے جس بندے کی زبان پر چاہے دوسری حدیث میں مروی ہوا۔

إِنَّ لِلَّهِ عِنْدَ كُلِّ بَدْعَةٍ، كَيْدٌ بِهِ الْإِسْلَامُ وَأَهْلُهُ، وَلِيًّا صَالِحًا، يُدَبُّ عَنْهُ وَيَتَكَلَّمُ بِعَلَا مَاتِهِ، فَاعْتَنِمُوا حُضُورَ تِلْكَ الْمَجَالِسِ بِالذَّبِّ عَنِ الضُّعْفَاءِ، وَتَوَكَّلُوا عَلَى اللَّهِ، وَكَفَى بِهِ وَكِيلًا رواه ابو نعیم فی الحلیة عن ابی ہریرة رضى الله تعالى عنه

بیشک اللہ تعالیٰ کے لیے..... ہر نئے فتنہ کے وقت جس سے اسلام و مسلمین کی برائی چاہی جائے..... ایک ولی 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

[بارش بہاری ص ۲]

اس بشارتِ حقہ صادقہ کا جلوہ ، قرنِ رابع عشر میں ، مردِ مؤید من اللہ معجزة من معجزات رسول اللہ ، امامِ اہلسنت سیدی شاہ احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہوئے ، جنہیں بارگاہِ الہی و رسالت پناہی جَلَّ وَعَلَا وَصَلَّى اللہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ، وہ نظرِ فراست و نگاہِ بصیرت ملی کہ یہاں معاصرین ، نہیں بلکہ اکابرین آپ کے علم و فضل کے معترف ہوئے ۔ اور علمائے حریمین شریفین باں کہ سارا جہاں ان کے سامنے جھکتا ، وہ امامِ اہلسنت کے سامنے جھک پڑے ۔ حضرت کبیر العلماء مولانا شیخ احمد ابوالخیر میرداد عَلَیْہِ الرَّحْمَةُ وَالرِّضْوَانُ فرماتے ہیں

علامہ فاضل کہ اپنی آنکھوں کی روشنی سے مشکلوں اور دشواریوں کو حل کرتا ہے — احمد رضا خاں جو اسمِ بامستے ہے — اور اُس کے کلام کا موتی اُس کے معنی کے جواہرات سے مطابقت رکھتا ہے — تو وہ باریکیوں کا خزانہ ہے ، محفوظ گنجینوں سے چٹا ہوا — اور معرفت کا آفتاب ہے ، جو ٹھیک دوپہر کو چمکتا — علموں کی مشکلاتِ 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 میں گر چہ آخر ہوا ☆ وہ لاؤں جواگلوں سے ممکن نہ تھا

خدا سے کچھ اس کا چنبا نہ جان ☆ کہ اک شخص میں جمع ہو سب جہاں

[حسام الحرمین تقریظ دوم علامہ ابوالخیر میرداد مطبوعہ رضا اکیڈمی ۱۴۳۰ھ ص ۹۶]

یہ وہ کبیر السن عالم ربانی ہیں..... جن کا ایک تذکرہ خود امامِ اہلسنت نے کیا..... اور مرشدِ برحقِ عالی ظرف و عالی ہنم سرکارِ مفتی اعظم ہند سیدی شاہ مصطفیٰ رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے المفلوظ میں قلمبند فرمایا..... امامِ اہلسنت نے زمانہ اقامت مکہ مکرمہ کے واقعات میں فرمایا

میں نے اس رسالے میں غُیُوبِ خُمسہ کی بحث نہ چھیڑی تھی ، کہ سائلوں کے سوال میں نہ تھی ، اور مجھے بخار کی حالت میں بکمالِ تعجیل ، قصدِ تکمیل — آج ہی کہ..... میں لکھ رہا ہوں ، حضرت شیخ الخطباء کبیر العلماء مولانا شیخ احمد ابوالخیر میرداد کا پیام آیا کہ..... میں پاؤں سے معذور ہوں ، اور تیرا رسالہ سُنتا چاہتا ہوں..... میں اسی حالت میں جتنے اوراق لکھ گئے تھے لے کر حاضر ہوا..... رسالے کی قسم اول ختم ہو چکی تھی ، جس میں اپنے مسلک کا ثبوت ہے..... قسم دوم لکھی جا رہی 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 علمِ خُمس کی بحث نہ آئی؟..... میں نے عرض کی کہ سوال میں نہ تھی..... فرمایا! میری خواہش ہے کہ ضرور زیادہ ہو..... میں نے قبول کیا رخصت ہوتے وقت اُن کے زانوئے مبارک کو ہاتھ لگایا..... حضرت موصوف نے ہاں فضل و کمال و باں کبر سال کہ عمر شریف ستر برس سے متجاوز تھی ، یہ لفظ فرمائے! کہ

أَنَا أَقْبَلُ أَرْجُلَكُمْ ، أَنَا أَقْبَلُ أَنْعَالَكُمْ : میں تمہارے قدموں کو بوسہ دوں ، میں تمہارے جوتوں کو بوسہ دوں یہ میرے حبیب کریم صَلَّی اللہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم کی رحمت..... کہ ایسے اکابر کے قلوب میں اس بے وقعت کی یہ وقعت! میں واپس آیا اور شب میں بحثِ خُمس کو بڑھایا [الملفوظ مطبوعہ قادری کتاب گھر اسلامیہ مارکیٹ بریلی حصہ دوم ص ۹]

اُن حضرات کے دلوں میں امام اہلسنت کی یہ عظمت اس لیے جاگزیں ہوئی کہ..... وہ تعصب سے برکراں..... حق کا اعتراف کرنے والے..... علم و فضل کے قدرداں..... اور خلوص و وفا کے حامل تھے..... اُن حضرات نے امام کی وہ چشمِ بصیرت دیکھی کہ..... مشکل سے مشکل لَا یَنْحَلْ مسئلے کو..... لمحوں میں ایسے دلنشین پیرائے میں حل کر دیا..... کہ مدتوں مشق و ممارست کرنے والوں میں اُس کا عشرِ عشر بھی نہیں..... اور یہ واقعی خاص فضلِ الہی و کرمِ رسالت پناہی تھا جَلَّ وَ عَلا وَ صَلَّی اللہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم..... اس کا نظارہ ہر وہ نظر کرے گی ، جسے آپ کے بحرِ معانی میں غواصی سے کچھ حصہ ملا ہو..... اس پر گواہ..... اور علامہ ابوالخیر میرداد نے جو امام کے بارے میں فرمایا کَشَافُ مَشْکَلَاتِ الْعُلُومِ فِی الْبَاطِنِ وَالظَّاهِرِ اس کی تصدیق..... اُس آفتابِ فضل و کمال کی یہ چند تابشیں ہیں

تابش اول

حضرت سید محمد میاں مارہروی رَحْمَةُ اللہِ تَعَالٰی عَلَیْہِ نے اصول دین سے متعلق چند لطیف مسائل دریافت کیے جن کے صدر جواب میں امام اہلسنت قُدَسَ سِرُّہ کے کلمات یہ ہیں

سوالات گرامی کہ متعلق بہ اصول دین ہیں، اور امر عقائد وہ جو تمام امور سے اہم و اقدم، اور ان میں بِفَضْلِهِ تَعَالٰی نہ تامل کی حاجت، نہ مراجعت کتب کی ضرورت، کہ عقائد بعونہ عَزَّ وَجَلَّ سینہ میں ہیں، نہ صرف سفینہ میں، لہذا اس کے مختصر اور ان شاء اللہ الکریم حسب فرمائش سامی کافی جواب فوراً حاضر کرتا ہے [خطوط رصاص ۱۸]

حضرت موصوف کا پہلا سوال یہ تھا

① صفات واجب تعالیٰ عین ذات ہیں یا غیر ذات؟..... عین ذات سے مراد یہ کہ ان کا مصداق واجب تعالیٰ ہو..... اور غیر سے مراد یہ کہ کوئی صفت زائد ہو اگرچہ ذات سے منفک نہ ہو سکے [خطوط رصاص ۱۶]

جواب میں امام اہلسنت مجدد مائتہ رابع عشر وقرۃ عیون اہل نظر سیدی شاہ احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا

صفتیں چار قسم ہیں
اولیٰ نفسیہ..... کہ کسی معنی زائد علی الذات پر دال نہ ہو..... جیسے وجود..... اور بعض کے نزدیک قدم و بقا و ازلیت وابدیت بھی..... وفيہ ما فیہ وقد تعرف النفسیة بما یجب للذات غیر معلل بعلة، اقول و لیس بشئ، فانه یشمل الامہات السبع

یعنی بعض نے جو قدم و بقا کو نفسیہ سے شمار کیا اس میں خلل واضح ہے [جیسا کہ شرح مقاصد ج ۳ مقصد خامس فصل ثالث مجتہد سابع ص ۱۲۲] وغیرہ میں ہے] 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 صفات ذاتیہ پر بھی صادق ہے کہ وہ ذات کے لیے واجب ہیں اور کسی علت کا معلول بھی نہیں

دوم ذاتیہ..... کہ انہیں صفات معانی بھی کہتے ہیں..... جو معنی موجود قائم بہ ذات پر دال ہوں..... یہ اشاعرہ نے سات گنیں..... حیات علم سمع بصر قدرت ارادہ کلام..... اور ہمارے ائمہ ماتریدیہ نے آٹھویں تکوین بھی، کہ صفات اضافی مثل تخلیق و ترزیق و احیاء و امات کو شامل ہے۔ سوم اضافیہ مثل خالقیت زید و رازقیت عمرو و منها عند التحقيق الاحوال التي تُسمی الصفات المعنویة، لاتباعها قیام المعنی، کالعالمیة والقادرية، وذلك لان الاحوال لا وجود لها، وماهی الا نسبة بین الذات والمعنی، کالعالم والعلم، والقادر والقدرة

یہاں امام نے یہ تحقیق ظاہر فرمائی کہ عالمیت قادریت جیسی صفات، ذات باری تعالیٰ اور صفت علم و قدرت وغیرہ کے بیچ نسبت سے عبارت ہیں..... لہذا یہ اضافیہ کے قبیل سے ہیں

چہارم سلبیہ مثل غنا و وحدانیت و قیام بنفسہ..... ومنها علی التحقيق القدم والازلیة، ای

[لا اَوَّلَ لَهُ ، والبقاء والابدیة ، ای لا اَخِرَ لَهُ ، والسرمدیة ، ای لا لَهُ اَوَّلَ وَلَا اَخِرَ]
 غنا کے مفہوم میں سلب ہے..... یعنی بے نیازی..... یعنی اُسے کسی کی طرف کچھ احتیاج نہیں..... یونہی وحدانیت کا مفہوم ہے
 لا شریک لہ اس کا کوئی شریک نہیں..... یوں ہی قیام بنفسہ مثل غنا ، عدم احتیاج کو بتاتا ہے
 یہاں امام نے یہ تحقیق پیش فرمائی کہ قدم و بقا و سرمدیت ، صفات سلبیہ سے ہیں..... اور کیسے ہیں؟..... اس کی
 وضاحت فرمائی ہے..... کہ قدم و ازلیت کا معنی ہے..... اُس کی کوئی ابتداء نہیں..... اور بقا و ابدیت کا معنی ہے..... اُس
 کے لیے کوئی انتہا نہیں..... اور سرمدیت کا معنی ہے..... اُس کے لیے نہ کوئی ابتداء ہے اور نہ انتہا..... پھر فرمایا

قسم اول یقیناً عین ذات ہے

هو الحق المبين ولا التفات الى تشويشات بعض المتأخرين
 { یہی حق واضح ہے ، اور بعض متأخرین کی طبع آزمائیاں [جیسے
 شرح مقاصد ج ۱ مقصد ثانی ص ۱۵۹ ، اور شرح مواقف وغیرہ میں منقول ہیں]
 قطعاً قابل التفات نہیں } ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

اور دو قسم اخیر غیر ذات ہیں..... کہ موجود حقیقی نہیں..... اعتباریات ہیں..... بلکہ حقیقت وہ صفات ہی نہیں
 کہ صفت وہ جو قائم بہ ذات ہو..... اور اعتباریات ، قائم بہ ذات احدیت نہیں
 رہی قسم دوم کہ حقیقت وہی صفت ہے..... وہ لا عین ولا غیر ہے..... عین بمعنی ہو بہو نہیں..... کہ
 مصداق یعنی ماعلیہ الصدق..... معنی زائد علی الذات ہے..... اگرچہ مصداق بمعنی مابہ الصدق
 نفس ذات ہے

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

یعنی صفات 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 مُستند الیہ نفس ذات ہی ہے

[اور غیر بمعنی متصور الانفکاک نہیں..... کہ کسی موطن کسی حضرت میں ان کا ذات سے انفکاک ، معقول نہیں
 اقول حتی کہ ظرف خلط وتغریہ میں..... کہ تعقل ذات محال ہے اور جو مُتعقل ہے [وہ] ذات نہیں..... بلکہ ایک

برأت ملاحظہ ہے..... کہ اہل حق کے نزدیک تعقلِ حوادث میں بھی [جو مُتَعَقِّل و مُرْتَسِم فی الذہن ہے وہ] ان [حوادث] کا غیر ہے..... کہ حق حصولِ اشیاء باشباحہا ہے نہ بانفسہا۔ [خطوطِ رضا ص ۱۸، ۱۹]

مواطن ، مرتبہ ذات ، مرتبہ تقریر ذات ، مرتبہ وجود ذات ہیں صفات کو ان میں سے کسی مرتبہ میں بھی ذات سے جدائی نہیں — اس لیے کہ صفات ، لازم ذات ہیں اور لازم ذات کسی مرتبہ میں ذات سے جدا نہیں ہو سکتا — جیسا کہ اس کی تحقیق حاشیہ الکلمۃ الملہمۃ 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 مُفَیض وجود ہو..... کہ صدور سے یہی..... [افاضہ وجود یعنی بنانا پیدا کرنا]..... مراد ہے — کیوں نہیں جائز؟ کہ [وہ زائد بر ذات] لازم ذات ہو اور لوازم ذات ، مجعول ذات نہیں ہو سکتے..... [کیوں] کہ لازم ذات مرتبہ تقریر ذات میں ہے — تقریر خود بھی ایک لازم ذات ہے — اور مرتبہ تقریر مرتبہ وجود پر مقدم ہے — تو لازم ذات اگر مجعول ذات ہو..... [تو خود]..... اپنے نفس پر دو یا تین مرتبے مقدم ہو۔“

یعنی جوئی ذات کا مجعول ہوگی..... اُس کا مجعول ہونا مقتضی ہے کہ وہ ذات کے تین مراتب ① مرتبہ ذات ② مرتبہ تقریر ذات ③ اور مرتبہ وجود ذات سے متاخر ہو — اور جوئی لازم ذات ہوگی..... اُس کا لازم ہونا مقتضی ہے کہ وہ مرتبہ ذات میں بھی ہو..... مرتبہ تقریر ذات میں بھی ہو..... اور مرتبہ وجود ذات میں بھی ہو

[لأن انتفاء الملزوم لازم | اس لئے کہ لازم کے انتفاء
لا ينتفاء اللازم] [المستند ص ۴۴] سے ملزوم کا انتفاء لازم ہے

تو لازم ، مجعول نہیں ہو سکتا..... اور مجعول ، لازم نہیں ہو سکتا

لاجرم ان..... [لوازم ذات]..... کا صادر عن الذات ہونا محال — بلکہ ان کا وجود خود وجود ذات میں منطوی ہے..... اگر ذات ، مجعول ہے..... یہ بھی بعینہ اُسی جعل سے مجعول ہیں..... نہ یہ کہ ذات..... [ان لوازم کی]..... جاعل ہو..... یا جاعل ذات [جس نے ذات کو بنایا] ان 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 کر دیا [خطوطِ رضا ص ۲۰]

اور اگر ذات ، مجعول نہیں..... یہ [لوازم] بھی اصلاً مجعول نہیں ، نہ ذات کے ، نہ کسی کے ۔
 جیسے صفاتِ باری عَزَّ وَجَلَّ کہ لازم ذات و مقتضائے ذات ہیں..... نہ کہ معاذ اللہ ایجاباً یا اختیاراً.....
 مجعول و صادر عن الذات ۔
 اس تحقیق سے روشن ہوا کہ..... ہر ممکن اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہے..... خواہ افاضہ وجود میں..... جب
 کہ اس کا وجود وجود واجب سے جدا ہو ، خواہ اضافت وجود میں..... جب کہ جدا نہ ہو..... اسی بنا پر ہمارے
 علماء نے علتِ احتیاج ، حدوث کو لیا..... یعنی احتیاج الی الجعل..... [یعنی بنائے جانے کا محتاج ، حادث ہے]..... ورنہ مطلقاً
 افتقار..... [خواہ الی الجعل ہو یا نہیں اُس]..... کو امکان کافی۔
 اور یہی ہے وہ کہ کرامِ عشیرہ اعمیٰ ائمہ اشاعرہ نے تصریح فرمائی کہ..... صفات علیہ مقتضائے ذات
 ہیں ، نہ کہ صادر عن الذات — یہ فائدہ جلیلہ واجب الحفظ ہے ۔ وبِاللہ التوفیق [الکلمۃ الملمہ ص ۲۳]

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

[اس سے بعونہ تعالیٰ ایک فائدہ جلیلہ مسئلہ صفات میں روشن ہوگا جس میں رائیں مضطرب و متخیر ہیں] حاشیہ الکلمۃ الملمہ ص ۲۲
 رہ گیا یہ تو ہم سوچیں..... کہ ذہن ہر گونہ خلط و تعریہ کا ظرف ہے..... جیسا کہ حاشیہ الکلمۃ الملمہ [ص ۲۶] 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 و صفات الہ تمہارے ذہن میں آنے سے متعالی ہیں

[حضرت عزت عزت عزتہ ذہن میں آنے سے متعالی ہے] الکلمۃ الملمہ ص ۲۷

[صفات ، مثل ذات ، تعقل سے متعالیات] خطوط رضاء ص ۲۰

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

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

[کما لہجّت بہ الفلاسفۃ ، { جیسا کہ فلسفی اسی بانفسہا کے دل جان سے عاشق ہوئے..... اور پھر اُن

لہجّ بالشیء (س) : شیفگی کردن و جریصی نمودن [صراح] لہجّ (س) بالامر لہجّا : اُغری بہ و اُولع فتأبّر علیہ واعتارہ [قاموس و
 تاج] : کسی امر کا خواہان و گرویدہ و خوگر ہونا ، کسی چیز پر لٹو ہونا۔

وَاضْطَرُّوا فَيُدْفِعُ مَا لَزِمَهُمْ مِنْ
تَنَاقُضَاتٍ لِمُقَرَّرَاتِهِمْ
وَمُنَاقَضَاتٍ لِلْعُقُولِ، فَقَدْ قَالُوا
إِنَّ الْعِلْمَ كَيْفٌ، ثُمَّ زَعَمُوا
اتِّحَادَهُ مَعَ الْمَعْلُومِ، وَهُوَ يَكُونُ
جَوْهَرًا أَوْ عَرَضًا مِنْ مَقُولَاتٍ
عَشْرِ، فَيَلْزِمُ الْخَلْطُ بَيْنَ
الْمَقُولَاتِ وَقِيَامِ الْجَوَاهِرِ بغيرِهِ
، وَقِيَامُهُ بِذَاتِهِ قَضِيَّةٌ ذَاتِهِ
لَا خَاصِيَّةٌ وَجُودِهِ فِي ظَرْفٍ
ذُونَ ظَرْفٍ كَمَا زَعَمَ ابْنُ سَيْنَا.

کے مسلمات کا باہمی تناقض جو ان کے گلے پڑا اور عقول سے جنگ جو ان کے سر منڈھی اُس کے دفع میں مضطرب ہوئے..... چنانچہ ایک طرف تو انہیں یہ مسلم ہے کہ علم، مقولہ کیف سے ہے۔ اور دوسری طرف انہیں یہ زعم ہے کہ علم اور معلوم متحد بالذات ہیں۔ حالانکہ معلوم دس مقولات میں سے جو ہر یا کوئی عرض ہوتا ہے..... تو لازم آئے گا مقولات کا ایک دوسرے میں خلط [کہ جو ہر کا علم جو ہر بھی ہو اور کیف و عرض بھی] نیز لازم آئے گا کہ جو ہر قائم بالغیر ہو [کہ جو ہر کا علم جو ہر ہے اور پھر ذہن کے ساتھ قائم ہے]..... حالانکہ جو ہر کا قائم بنفسہ ہونا اس کی اپنی ذات کا مقتضی ہے..... [یعنی لازم ذات ہے]..... اُس کے وجود فی ظرف دون ظرف کی خاصیت نہیں ہے [کہ جو ہر کا وجود ظرف خارج میں ہو تو جو ہر، قائم بنفسہ ہو، اور ظرف ذہن میں ہو تو جو ہر، قائم بنفسہ نہ ہو] جیسا کہ ابن سینا کا زعم ہے {

نہ کہ ذات علیہ جس کا تعقل محال ہے..... بالجملۃ صفات ذاتیہ لوازم ذات ومقتضائے نفس ذات ہیں، لہذا نہ متحد المصدق وعین ہیں، نہ متصور الانفکاک وغیرہ [خطوط رصاص ۱۹]

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

میں کہتا ہوں اور اللہ پاک ہی کی جانب سے توفیق ہے کہ تحقیق مقام جیسا کہ ملک علام جل مجذہ نے میرے دل میں ڈالا یہ ہے کہ..... صفت، مفارق ہوتی ہے اور لازم..... یا تو لازم وجود، کہ وجود کو بلحاظ وجود بے لحاظ موجود، لازم ہو..... یا لازم ذات، کہ نفس ذات کو لازم ہو..... یا تو یوں کہ نفس ذات کی محتاج ہو..... یا نہیں، بلکہ ذات اور صفت دونوں اپنے جاعل کے محتاج ہوں۔

(۱) مفارقة تو کھلی غیر ہے کسی عاقل کو مفارقة کی عینیت کا وہم

نہیں ہو سکتا! اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی صفات اس سے بالا جماع متعالی ہیں۔

أقول وبالله التوفيق، تحقيق المقام على ما ألهمني الملك العلام أن الصفة مفارقة ولازمة، إما للوجود حيث الوجود غير الموجود، أو لنفس الذات، إما مستتيدة إليها، أولا، بل هما مستندان جميعا إلى جاعلها.

(۱) فالمفارقة بينة المغايرة

، ولا يصح لعاقل أن يتوهم عينيتهما،

وصفات اللہ سبحنہ و تعالیٰ متعالیہ عنہا
بالإجماع ، خلافاً للکرامیۃ

(۲) ولوازم الوجود دون

الذات تكون الذات عریة عنها من حیث هی
هی ، فكانت مُفارقةً ولوفي مرتبة التقرر ،
ولامسّاغ لهذا فی الصفات العلیّیة ، فإن
وجوده تعالیٰ عین ذاته بالإجماع ، من دون
نزاع ، لأنه من صفاته النفسیّة ، إنما الخلاف
فی الذاتیة۔

(۳) ولوازم الذات إذا كانت

کمالاتٍ غیر مستندة إلى نفسها كانت
مستکملة بغيرها ، وهو أيضا محال علی اللہ
سبحنہ و تعالیٰ۔

(۴) فإذا من صفاته الذاتیة لیست إلا من
القسم الرابع ، هذا هو الحق الناصع ، فوجودها
لیس إلا بوجود الذات ، وتقرر ها منطو فی تقرر
الذات ، ولا عراء عنها للذات ، ولا مصداق
لها وراء الذات ، أي مابه صدقها ومنشؤ حملها
وهذا هو معنی قول بعضهم ” لا هو بحسب
المفهوم ولا غیره بحسب المصداق “ لا أنّ
الفرق كالعنوان والمُعنُون ، أو الحد والمحدود
، فانه العینیة سواء بسواء ، وعین ماز عَمَتَه
المعتزلة والحکماء ۔ [المستند المعتمد ۴۳، ۴۴]

کرامیہ کو اس میں خلاف ہے۔

(۲) اور لوازم وجود کہ لوازم ذات نہ ہوں
ذات مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ اُن سے عاری ہوگی تو لوازم
وجود ، مرتبہ تقرر میں سہی مفارق ہوں گے۔ اور صفات علیّیہ
میں اس کی گنجائش نہیں کیونکہ وجود باری تعالیٰ بے کسی نزاع
کے بالا جماع عین ذات ہے کیونکہ وجود ، صفات نفسیہ سے
ہے اور خلاف صرف ذاتیہ میں ہے۔

(۳) اور لوازم ذات جب ایسے کمالات ہوں جن
کی احتیاج نفس ذات کی طرف نہ ہو تو ذات اپنے غیر سے کمال
حاصل کرنے والی ہوگی اور یہ بھی اللہ سُبحانہ و تعالیٰ پر محال
ہے

(۴) تو اب اس کی صفات ذاتیہ نہیں ہوئیں مگر قسم رابع
سے [کہ صفات ذاتیہ الہیہ لوازم ذات ہیں ، اور ایسے کمالات ہیں
جن کو خود ذات کی طرف احتیاج ہے] یہی حق خالص ہے

تو صفات کا وجود نہیں ہے مگر وجود ذات سے اور
تقرر صفات ، تقرر ذات میں منطوی ذات کو صفات سے
نہ کوئی خلو ہے اور نہ صفات کا ذات سے وراء کوئی مصداق یعنی
جس سے صفات کا صدق ہو اور جو صفات کے حمل کا منشأ ہو
بعض متکلمین نے جو کہا ” صفات بلحاظ مفہوم عین
ذات نہیں ، اور بلحاظ مصداق غیر ذات نہیں “ اُس کا یہی
معنی ہے یہ معنی نہیں کہ ذات و صفات میں عنوان و مُعَنُون کا سا
فرق ہے یا حد اور محدود کا سا فرق ہے کیونکہ یہ تو بالکل عینیت
ہے ، اور ہو بہو ہی ہے جو معتزلہ اور فلاسفہ کا زعم ہے

آگے حضرت موصوف کا دوسرا سوال تھا

یہ عین ذات یا لایعین 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؟۔۔۔۔۔ اسی طرح قدیم بھی ان صفات کے علاوہ اور کو کہا جاتا ہے یا صرف انہیں کو؟۔۔۔۔۔ اگر اور کو قدیم نہیں کہا جاتا تو کیوں؟

جواب میں امام اہلسنت نے فرمایا

دوم کا جواب بھی اول سے واضح ہو گیا ، جو حقیقۃً صفات ہیں وہی لایعین ولا غیر ہیں ، اور وہ نہیں مگر صفاتِ ذاتیہ — قسم اول [نفسی] کہ عین ہے ، یا دو قسم اخیر [اضافیہ و سلبیہ] کہ غیر ہیں ، حقیقۃً صفات نہیں ، بلکہ خود ذات ہیں یا غیر — فی نفسہ قدیم [یعنی اپنے نفس ذات میں قدیم ہونا] بھی انہیں ذاتیہ کا حصہ ہے ۔۔۔۔۔ اور نفسیہ تو خود ذاتِ قدیمہ علیہ ہے

ہاں اعتباریاتِ واقعیہ بوجود و منشا موجود ہوتے ہیں [تو فی نفسہ قدیم ان کا حصہ نہیں ، بہ اعتبار منشا وہ قدیم ہیں] تو جہاں منشا قدیم ہے۔۔۔۔۔ سلب ، موہم خلاف مراد ہوگا۔۔۔۔۔ لہذا ایسے اطلاق سے احتراز لازم ہوگا جس سے معاذ اللہ حدوثِ منشا یا قیامِ حوادث کا ایہام ہو

منشا مثلاً قدرت و ارادہ۔۔۔۔۔ صفات ذاتیہ قدیمہ ہیں۔ اور کائنات کا من جانب اللہ مقرر فرمودہ حین میں وجود۔۔۔۔۔ مقدور و مراد ہے اور قدرت و ارادہ کا وجود کائنات سے تعلق صفتِ اضافی ہے۔ جس کی تعبیر ہے۔۔۔۔۔ اللہ پاک کا خالق عالم ہونا۔۔۔۔۔ اب اس صفتِ اضافی سے قدیم کا سلب کرنا۔۔۔۔۔ یعنی یوں کہنا کہ ”اُس کا خالق عالم ہونا قدیم نہیں یا وہ ازل میں خالق عالم نہیں“۔۔۔۔۔ اس سے ایہام ہوگا یعنی ذہن پہلے پہل اس معنی کی طرف جائے گا کہ جس صفتِ قدرت و ارادہ کے تعلق سے عالم وجود میں آیا۔۔۔۔۔ وہ قدیم نہیں ، وہ حادث ہیں ۔۔۔۔۔ یا یہ کہ وہ تعلق حادث ہو کر ذاتِ الہی بجلّ و علا کے ساتھ قائم ہوا۔۔۔۔۔ 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

و قد قال ائمتنا ان مجرد ایہام المعنی المحال کاف فی المنع ، فافہم و تثبت ، فانہ مَزَلَّةٌ ، اعادنا اللہ وایاک فی الدین من کل زَلَّةٍ امین	{ ہمارے ائمہ نے فرمایا ہے کہ معنی محال کا خالی ایہام ہی مؤہم 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 اخص مطلقاً اور مناطِ سبباً باقیہ ہے ،

وجودان سے اعلیٰ صفتِ نفسیہ ہے

ہاں تحقیق یہ ہے کہ صفاتِ ذاتیہ کے انہیں سب سے ثنائیہ میں حصر پر دلیل نہیں ، بلکہ کمالاتِ الہیہ غیر متناہیہ ہیں ، اور وہ سب صفاتِ ذاتیہ ، اور سب قدیم ، اور سب لایین ولا غیر ہیں

کما افادہ الامام محمد السنوسی فی شرح عقیدتہ اُمّ البراہین ، اقول والفرار من تکثر القدماء لا معنی لہ ، بعد ما تبین ان الممتنع قدم ذاتین ، لا ذات و صفات ، واذا جاز سبعة ، فجاز سبعة الالف ، و جاز ما لا یتناہی ، والا لا یتم الفرار الا بما زعمت المعتزلة والکرامیة الفجار ، والعیاذ باللہ العزیز الغفار [خطوط رضاس ۱۹، ۲۰]

{ جیسا کہ امام محمد سنوسی نے اپنے متن عقیدہ اُمّ البراہین کی شرح میں افادہ فرمایا (۱)۔ میں کہتا ہوں اور تکثر قدماء سے فرار بے معنی ہے ، جبکہ مبرہن ہو گیا 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 ستر لاکھ بھی ممکن ، اور بے نہایت بے شمار بھی ممکن ورنہ پھر تکثر سے پورا فرار تو معتزلہ و کرامیہ فجار 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 یتناہی ۔ 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) امام ممدوح سنوسی قدس سرہ کا متن یہ ہے

{ امور واجبة اُلُوہیَّتِ ھَکَہ سے بیس صفات ہیں }

فیمّا یجب لمولانا جلّ وعزّ عشرون صفةً

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

{ من تبغیضہ اشارہ ہے اس طرف کہ ہمارے مولیٰ عزّ وجلّ کی صفات واجبہ میں نہیں ہیں کیونکہ کمالاتِ الہیہ جلّ وعلا غیر متناہی ہیں ، ہاں جن پر عقل یا شرع سے دلیل قائم نہیں ، انہیں ہم نہ جان سکیں ، تو یہ اُس کا فضل و کرم ہے ، کہ ہمارے نہ جاننے پر ہم سے مواخذہ نہیں فرمائے گا }

اَشَارَ بِمِنْ التَّبْعِيضِيَّةِ اِلَى اَنَّ صِفَاتِ مَوْلَانَا جَلّ وَعَزّ الْوَاجِبَةُ لَهُ لَا يَنْحَصِرُ فِي هَذِهِ الْعِشْرِينَ اِذْ كَمَا لَا تُه تَعَالَى لَا نِهَایَةَ لَهَا لَكِن الْعَجْزُ عَنْ مَعْرِفَةِ مَا لَمْ يُنْصَبْ عَلَيْهِ دَلِيلٌ عَقْلِيٌّ وَلَا نَقْلِيٌّ لَا نُوَاخِذُ بِهِ بِفَضْلِ اللَّهِ تَعَالَى

[ص ۲۰ شرح اُمّ البراہین لابی عبد اللہ محمد بن محمد بن یوسف السنوسی]

آپ نویں صدی ہجری کے زاہد باصفا عارف باللہ عالم ربانی ہیں ، جیسا کہ شرح اُمّ البراہین کے آغاز میں مندرج مختصر سوانح میں آپ کی تاریخ وفات ۱۸ جمادی الآخرہ ۸۹۵ھ مرقوم ہے — شرح اُمّ البراہین میں اثنائے حمد و صلوة آپ کی زبان اللہ و رسول کی عظمت و محبت میں اور وہ بھی عقیدۃ الہسنت کی تصریحات کے ساتھ عجب دلکش انداز میں جاری ہوئی ، آپ کے چند کلمات یہ ہیں

ساری خوبیاں اللہ کے لیے ہیں جو ابیاب غلبہ و طاقت 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 پڑمردہ انقباض زدہ دلوں زبانوں اور اعضاء کو اپنی جس ثنائے جمیل میں چاہتا ہے واکر کے اپنے فضل سے کھلا دیتا ہے

الحمد لله العزيز الذي عزّ في ملكه
عن ان يكون له شريك في تدبير شيء
ما ، وهو الرؤف الرحيم الذي يبسط
بفضله منقبض القلوب والألسنة
والجوارح بما شاء من جميل الشاء

اور درود و سلام ہو ہمارے آقا و مولیٰ محمد مصطفیٰ ﷺ پر ، جو عالم کی جان ہیں ، اور کائنات کا راز ، سلطنت الہی کے دولہا ، جن کے فضائل عدد و شمار سے وراء ، مقام محمود تک رسائی اُن کا حصہ ، حوض کوثر پر اُن کا قبضہ ، جہاں تپش محشر کے مارے پیاس سے جاں بلب ہو کر پہنچیں گے ، لوگوں کے لیے بارگاہ الہی 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 ہمتیں دہشتیں لگا تار 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 و کمالات نے اُن کے حضور اپنی کنجیاں ڈال دیں ، تو حضور اُن کے سب سے اونچے مقام پر

والصلوة والسلام على سيدنا و
مولانا محمد عین الوجود و سرّ الكائنات
، و عروس المملکة ذی المفاخر التي
جلّت عن العدّ والاحصاء ، و ذی المقام
المحمود والحوض المورود والوسيلة
العظمیٰ دنیا و آخری ، و ملجأ الخلائق
كلهم ، والیه یُهرعون يوم تترادف الأحوال
، و تمتدّ أزمّتها ، حتی یتبرأ من الشفاعة و
یہتمّ بأ نفسهم اکابر الرسل والانبیاء ،
فصلی الله علیه وسلم ، من رسول ألقت الیه
المحاسن و المفاخر کلّھا مقالیدھا ،
فسمّا علی أعلى منصبها ، بحيث لا مطمع

المَقْلَاد : المِفْتَاح [ق] وفی کتاب البصائر : أَلْقَلِيد : المِفْتَاح ، وجمعه المَقَالِيد [تاج العروس] : کنجیاں — نیز مَقْلَاد کا کنجی

کے علاوہ دوسرا معنی ہے خزانہ اور جمع مَقَالِيد [ق ت]

لمخلوق علی العموم فی نیل تلك الرتبة العلیاء
اس کے بعد تعلیم عقائد کی اہمیت ، اپنے زمانے کی صعوبت و کلفت ، اور عقیدے کو مضبوط و مستحکم کرنے والوں کی ُدرت کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں

فأهم ما يشتغل به العاقل اللبيب في هذا الزمان الصعْب أن يسعى فيما ينقُذ به مُهْجَتَهُ من الخلود في النار، وليس ذلك الا باتقان عقائد التوحيد على الوجه الذي قرره أئمة اهل السنة العارفون الاختيار ، وما أندرَ مَنْ يُتَقِن ذلك في هذا الزمان الصعْب الذي فاض فيه بحرُ الجهالة، و انتشر فيه الباطل أئ انتشار، ورُمي في كل ناحية من الأرض بامواج انكار الحق وبغض أهله وتزيين الباطل بالزُخْرُف الغار

جو شخص اپنے سر میں دماغ اور دماغ میں عقل و شعور کا جلوہ رکھتا ہے ، اس زمانہ پر مَحْن 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 ہو سکتا کہ آدمی اسلامی عقائد کو اُسی طور پر مضبوط و مستحکم کرے ، جس طور پر ائمہ اہلسنت معرفت رسا صاحبان خیر و صلاح نے بیان فرمایا ، اور کتنے کم ہیں ایسے لوگ جو اس پر آشوب دور میں اسلامی عقائد کو اسلاف اہلسنت کے موافق ٹھوس کریں ، جبکہ آج جہالت کا دریا موجیں مار رہا ہے ، باطل بلا کا پھیلا ہوا ہے ، اور زمین کے ہر گوشے پر ، حق سے منکر نے ، اہل حق سے جلنے ، اور باطل کو جھوٹی بناوٹی اور دھوکے کی باتوں سے آراستہ کرنے ، کا طوفان برپا ہے

وما أسعد اليوم مَنْ وُفِّق لتحقيق عقائد ايمانه ثم عَرَف بعد ذلك ما يُضطرّ اليه من فروع دينه في ظاهره و باطنه ، حتى ابتهج سرّه بنور الحق

کتنا مبارک ہے آج وہ بندہ ، جسے اپنے ایمانی عقیدوں کو پہچاننے اور سمجھنے کی توفیق ملی ، پھر اس کے بعد ، ظاہر و باطن 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 ہو گیا ←

النَّقْدُ (ن) التخليصُ والتَّجِيَةُ ، كالانقاذ والتنقيذ [ق]: چھکارا دینا ، نَقَذَ (س) الرجلُ نَقَذًا : نَجَا وَسَلِمَ [ق ت]: چھٹکارا پانا۔
المُهْجَةُ: الرُّوح [ق] رَمَى (ض) الشيءَ من يده ، وَرَمَى بالشيءِ رَمِيًا: القاه [ق ت] اى طَرَحَهُ [ق]: ڈالنا پھینکنا
الابتهاج: السُّرور والفرح [ق ت] اِبْتَهَجَ بالشيءِ وَلَهُ: اِمْتَلَأَ سُرورًا به [م] کسی چیز کی خوشی سے بھر جانا

اس کے بعد حضرت موصوف کا تیسرا سوال تھا

یہ صفات سب سے اگر عین بمعنی مذکور نہ ہوں تو اُس وقت میں یہ بھی واجب بالذات ہوں گی یا ممکن بالذات؟ اگر واجب بالذات ہوں تو تعدد و جُبا ہے ، اور صفت محتاج قیام الی الموصوف ہے جو وجوب ذاتی کے منافی ہے اور اگر ممکن بالذات ہوں تو ہر ممکن تحت القدرة ہے اور اپنے وجود میں خالق کا محتاج ، تو معاذ اللہ یہ بھی مخلوق و حادث ہوں گی ، اور معاذ اللہ اللہ عزَّ وَّجَلَّ کی ازل میں ان سے تعزُّی لازم آئے گی

جواب میں امام نے فرمایا

یہ مسئلہ متاخرین متکلمین کے نزدیک معضلات مسائل سے ہے ۔ بعض نے وجوب وجود کی تصریح کی ۔ اور امام رازی نے فرمایا ۔ ”میں اللہ عزَّ وَّجَلَّ سے اس کہنے پر استخارہ کرتا ہوں کہ صفات فی نفسہ ممکن بالذات ہیں“ ۔
وانا قول وباللہ التوفیق :- مسئلہ بحمدہ تعالیٰ بہت واضح ہے ، اور توفیق لائے ۔ وجود دو قسم ہے ۔ مستقل و ناعتی ۔ صفت کے لیے وجود اول واجب درکنار ، ممکن بھی نہیں ، قطعاً محال ہے ۔ والا لزیم الانقلاب ۔ اور صفات الہیہ کے لیے وجود دوم قطعاً واجب ۔ اور اسے تعدد و جُبا سے علاقہ نہیں ۔ کہ لازم التعدد وجود مستقل کا وجوب ہے

وجود مستقل جسے دوسرے کی طرف احتیاج نہ ہو اور وجود ناعتی جسے دوسرے کی طرف احتیاج ہو ۔ ذات الہی جلَّ و علا کے لیے وجود مستقل واجب ہے ۔ اور صفات الہیہ کے لیے وجود مستقل یقیناً محال ، کہ ہو ہی نہیں سکتا ۔ کیوں کہ صفت وہ ہے

پھر تمام خلق سے کنارہ کش ، اور انہیں ایذا رسانی سے کنارہ گزریں ہو کر ، قریب موت اس دار فانی کی خرابی و تباہی سے نکل گیا ۔ تو مبارک ہو اُسے وہ ، جو موت کے بعد وہ دیکھے گا ، ایسی نعمت اور ایسی مسرت 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 ۔ 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 کر دے

﴿ واستنار ، ثم اعتزل الخلق طراً ، طاوياً عنهم شره الى أن ينتقل قريباً بالموت عن فساد هذه الدار ، فهيناً له بما يرى أثر الموت من نعيم و سرور لا يكيف ولا يدخل تحت ميزان الأنظار ، لقد صبر قليلاً ففاز كثيراً ، فسبحان من يخص بفضله من يشاء من عباده ، ويقرب من يشاء ويبعد من يشاء بمحض الاختيار [شرح أم البراهين ص ۶، ۵]

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 انقلابِ ماہیت ہوگا ، اور صفت صفت
ہی نہیں رہ جائے گی

اور صفاتِ الہیہ کے لیے وجودِ ناعمی 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 ناعمی
واجب ماننے کی صورت میں..... یہ لازم ، یعنی کئی واجب بہ وجودِ مستقل ہونا..... منشی ہے..... تو ملزوم ، یعنی کئی واجب ہونا.....
بھی منشی ہوا..... تو صفات کے لیے وجودِ ناعمی واجب ماننے کو..... تعددِ وجہاً سے علاقہ نہیں..... کہ تعددِ وجہاً کو لازم ،
وجودِ مستقل کا وجوب ہے

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

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

بالجملہ دو وجود فی نفسہ [یعنی مستقل] واجب نہیں..... کہ صفات کے لیے وجودِ لاشیٰ ہے..... کہ یہ
واجب للذات ہیں..... نہ کہ بالذات (۱)۔ لوازم ذات کا وجود بعینہ وجودِ موصوف ہے
لان الشئ اذا ثبت ثبت بلوازمہ { کہ شئی جب ہوگی اپنے لوازم کے ساتھ ہی ہوگی }
ورنہ شئی ولازم شئی میں جعل مُتخلِّل ہو..... اربعہ کا جعل ہی اس کی زوجیت کا جعل ہے..... نہ یہ کہ اربعہ جدا مجموع ہو ، اور
زوجیت جدا ، اور جاعل نے علیحدہ جعلوں سے انہیں بنا کر ایک کو دوسرے کا لازم کر دیا
یونہی ذاتِ علیہ کا وجود کہ قدیم و واجب بالذات ہے..... یعنی وجودِ جملہ صفات ہے..... کہ وہ لوازم و مقتضائے
نفس ذات ہیں..... تو نہ مجموعیت ہوئی..... نہ تعزّی..... نہ تعددِ وجہاً
رہا یہ کہ نفس ذات صفت..... مع قطع النظر عن الوصفیہ..... فی حد ذاتہا..... واجب نہیں..... تو ضرور ممکن ہے
اور ہر ممکن ، محتاج جاعل؟

اقول اولاً یہ ایک مرتبہ و ہمہ 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 لاشیٰ کہ یہ واجب للذات ہوئے نہ کہ بالذات“۔

ضرور حادث و مخلوق ہے ، اور وہ وجودِ صفتِ الہی نہیں کما قَدَمْنَا بلکہ صفات... مثل ذات... تعقل سے متعالیات۔
ثامیاً اہل حق کے نزدیک... جعل و خلق و ایجاد و احداث و اختراع و تکوین و ابداع... سب مترادفات ہیں... ممکن ، محتاجِ مُرَجِّح ہے... اور اقتضائے ذاتِ علیہ سے بڑھ کر... اور کیا مُرَجِّح ہو سکتا ہے؟... مگر وہاں [امرِ صفات میں] تخلُّلِ ارادہ نہیں... کہ حدوث و تعزّی و تقدیریت لازم آئے... نہ صفات ، حادثہ ہیں... کہ مقدور و محتاجِ جاعل... و موجودِ خالق ہوں۔ [خطوطِ رضا ص ۲۰، ۲۱]

● پھر حضرت موصوف کا چوتھا سوال تھا

ہم اہل سنت و جماعت کا عقیدہ ہے... استحیل و جوبُ شئی علی اللہ تعالیٰ اور اسی سے خرافاتِ معتزلہ و جوبِ اَصْلَحِ لِلْعَبْدِ وَغَیْرِهَا کا رد کیا جاتا ہے... حالانکہ ہر صفتِ نقص اللہ عَزَّوَجَلَّ پر یقیناً محال بالذات ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایسی بات کا نہ کرنا اللہ عَزَّوَجَلَّ پر واجب ہے تو اس کا ماحصل صاف صاف ارشاد ہو کہ کسی معنی پر وجوبِ شئی علیہ کا انکار کیا جاتا ہے؟... اللہ عَزَّوَجَلَّ نے وعدہ فرمایا کہ... میں مومنین کو اپنا دارِ رضوان دوں گا ، وہاں انہیں میرا دیدار ہوگا... اور اللہ عَزَّوَجَلَّ کا وعدہ کاذب ہرگز نہیں ہو سکتا ، تو اب اس وعدہ کا پورا ہونا بھی واجب ہوا

جواب میں امام اہلسنت نے فرمایا

بلاشبہ اللہ عَزَّوَجَلَّ 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 اصلاً 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 اللَّهِ [پ ۲۲ ع ۱۳]	کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے [کنز الایمان]
وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ② [پ ۱۳ ع ۱۶]	اور اللہ جو چاہے کرے [کنز الایمان]
إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ① [پ ۶ ع ۵]	بیشک اللہ حکم فرماتا ہے جو چاہے [کنز الایمان]
وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ⑤ [پ ۲۳ ع ۴]	اور اللہ نے تمہیں پیدا کیا اور تمہارے اعمال کو [کنز الایمان]

وجوب علیہ کا انکار ہے ، نہ کہ وجوب منہ کا... بلکہ وہ [یعنی وجوب منہ] واجب ہے ، اور اس کا عدم نقص ہے وہ ، کہ اللہ عَزَّوَجَلَّ پر محال ہے

{یعنی شئی جب تک واجب نہ ہو لے موجود نہیں ہوتی} الشئی ما لم یجب لم یوجد

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

یہی حال وعدہ کا ہے ، اُس نے وعدہ فرما کر شی واجب کر دی ، کہ جس طرح خُلفِ ارادہ محال ہے یونہی خُلفِ وعدہ ————— یہ اُس کا خود واجب فرما دینا ہوا ، نہ کہ اس پر واجب ہونا ، کہ وعدہ فرمانا اُس پر واجب نہ تھا ، اگر وعدہ نہ فرماتا ہرگز وجوب نہ ہوتا ————— کَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ { اُس نے رحم فرمانا اپنے ذمہ کرم پر لیا } نہ کہ کانِ یَجِبُ علیہ اَنْ یَّرْحَمَ { رحم فرمانا اُس پر واجب تھا }

یَا مَنْ لَا یَجِبُ عَلَیْهِ شَیْءٌ ، وَلَا یَقْبَحُ مِنْهُ شَیْءٌ اِرْحَمْنَا بِرَحْمَتِهِ نَغْنِیْ بِهَا فِی الدِّینِ وَالدُّنْیَا وَالْآخِرَةِ ، عَنْ رَحْمَتِهِ مَنْ سِوَاكَ ، آمِین وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰی عَلٰی رَحْمَةِ الْهُدَاةِ الرَّؤُفِ الرَّحِیمِ الْمُبْعُوْثِ رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِیْنَ وَ عَلٰی الْاٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ اَجْمَعِیْنَ

{ 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 — الٰہی ایسا ہی کر — اور اللہ تعالیٰ بارانِ رحمت کرے حضور پر جو رحمت 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 — آمین }

تابلش دوم

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

يَذْهَلُ بعض اكابر الاشاعرة عن محلّ الوفاق | بعض اکابر اشاعرہ کو محلّ وفاق سے دُھول ہوا

قال ابن الهمام لرفع الأوهام : إنّ من محلّ الاتفاق ـ أى
فى الحسن والقبح العقليين ـ إدراك العقل حُسنَ
الفعل بمعنى صفة الكمال ، وقُبْحَ الفعل بمعنى صفة
النقص ، وكثيراً ما يذهل أكابر الاشاعرة عن محلّ

علامہ ابن ہمام قُدس سرُّہ نے رفعِ اوہام کے لیے فرمایا
— ”بیشک دربارہ حسن و قبح عقلی ، محل اتفاق سے ہے یہ ،
کہ عقل حسنِ فعل بمعنی صفتِ کمال ، اور قبحِ فعل بمعنی صفتِ نقص
، کا ادراک کرتی ہے — بسا اوقات اکابر اشاعرہ کو تحسین و قبح

النزاع فی مسئلتی التحسین والتقیح العقلیین ، لکثرة ما یُشعرون النفس أن لا حکم للعقل بحسن ولا قبح ، فذهب لذلك عن خاطرهم محلُّ الوفاق أى الحسن بمعنی صفة الکمال والقبح بمعنی صفة النقص

عقلی کے مسئلہ میں محلّ نزاع سے ذہول ہو جاتا 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 محلّ وفاق اتر گیا ، یعنی حُسن بمعنی صفتِ کمال اور قبح بمعنی صفتِ نقص

نیز مطالب و فیہ میں جہاں علامہ عبدالغنی نابلسی قدس سرہ نے..... تخلید مومن فی النار و تخلید کافر فی الجنة..... کے استحالہ عقلی کی بحث..... علامہ اکمل الدین بابر قی علیہ الرحمۃ والرضوان سے نقل کر کے..... مذکورہ فعل تخلید کی تیقح عقلی سے انکار..... اور تیقح شرعی کا اثبات کیا..... اسے ذکر کر کے امام اہلسنت قدس سرہ نے فرمایا

لا غرّو فی الذہول عن أن عقلیة هذا الحسن والقبح فی محل الوفاق لا النزاع ، فقد ذہل عنه جِلَّةُ کبراء ، کما بیّنه فی المسایرة و شرح المقاصد [المعتمد المستند ص ۸۳]

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

مگر اپنے حاشیہ رَحْمَةُ الْمَلَكُوتِ بِرَفَوَاتِحِ الرَّحْمُوتِ میں امام اہلسنت قدس سرہ نے ، فضل الہی و کرم رسالت پناہی سے ، یہ تحقیق حق آشکار فرمائی کہ — باب صفات میں عقلیت حسن و قبح کا جو حاصل ہے ، وہ باب افعال میں نہیں ہے..... دربارہ صفات عقل میں یہ ادراک میرے رب نے پیدا فرمایا کہ ، عقل بعض صفات کو نقص جانے ، اور انہیں اللہ عزّ و جلّ پر محال مانے..... مگر دربارہ افعال ، عقل کو یہ رسائی نہیں کہ ، بعض افعال کو منافی حکمت جان کر اُن میں قبح کا ادراک کرے ، اور اُن کا من جانب اللہ صدور محال ٹھہرائے ، جبکہ ائمہ ماترید یہ 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 تحت قدرت اور ممکن ذاتی ہے (۱)، تاہم ارادۃ الہیہ اُس

(۱) ائمہ ماترید یہ ، جس فعل یا ترک کو ، منافی حکمت جان کر ، محال عقلی بتاتے ہیں ، اسے معتزلہ کی طرح ، محال بالذات ، اور خارج از قدرت ، نہیں ٹھہراتے ، بلکہ ممکن بالذات ، اور تحت قدرت مانتے ہیں — المعتقد [ص ۷۵] میں ہے

لَمْ يُجَوِّزُوا ذَلِكَ [ای ایلام اللہ خَلَقَهُ] إِلَّا لِعَوَضٍ او جزاء ، وَاَلَا لَكَانَ ظُلْمًا غَيْرَ لَائِقٍ بِالْحِكْمَةِ ، وَهُوَ مُحَالٌ فِي حَقِّهِ تَعَالَى ، فَلَا يَكُونُ مَقْدُورًا لَهُ

معتزلہ مانتے ہیں کہ — اللہ پاک کا اپنی مخلوق کو ایسا درد و الم دینا محال ہے ، جو نہ کسی سابقہ جرم سے ہو ، اور نہ آئندہ کوئی اچھا بدلہ دینے کے لیے ہو ، اور اگر وہ بلا عوض و بلا جزاء درد و الم دے ، تو یہ ظلم ہو ، ناشایان حکمت ، اور اللہ تعالیٰ کے حق میں ظلم محال ہے ، تو ایلام بلا عوض و بلا جزاء ، تحت قدرت نہیں ہوگا —

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

ثم تختلف الأنظار في كون بعض الأفعال منافية للحكمة ، فتستحيل بالغير ، أو قضيات لها فتجب كذلك ، أولا ، ولا ، فلا ولا [المعتمد المستند ص ۱۰۳]

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

لیکن ائمہ کرام اشعریہ یہ مانتے ہیں کہ — 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 الْمَلَكُوتِ میں دلائل عقلیہ سے واضح فرمائی..... اور المعتمد المستند میں بعض الفاظ سے ائمہ ماتریدیہ کے مسلک کی تھوڑی بہت رعایت کی طرف آپ کا جو میلان معلوم ہوتا ہے ، اُس سے رجوع فرمایا ، اور آخر میں..... ائمہ اشاعرہ کے اسی معروف عقیدے کو..... ائمہ اشاعرہ و ماتریدیہ بالجلملہ تمام اہلسنت کا اجماعی ثابت کیا — ملاحظہ کیجئے

اقول:- حکمت باب علم سے ہے ، باب فعل سے

نہیں ، تَوْسَفَہ باب جہل سے ہوگا — اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے — اور ہمارا یہ عقیدہ ضروریات دین سے ہے کہ..... اللہ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وہی چاہتا ہے ، اور وہی کرتا ہے ، جس میں کامل حکمت ہوتی ہے ، فرماتا ہے

اقول الحکمة من باب العلم دون الفعل

، فَالسَّفَه من باب الجهل ، وَاللّٰهُ تَعَالٰی مُتَعَالٍ عَنْهُ ، وَنَعْلَمُ عِلْمًا ضَرُورِيًّا مِنَ الدِّينِ اَنَّهُ سَبَّحْنَهُ وَتَعَالٰی لَا يُرِيدُ وَلَا يَفْعَلُ اِلَّا مَا فِيْهِ الْحِكْمَةُ الْبَالِغَةُ ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی

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

اس کے برخلاف ائمہ ماتریدیہ کے مسلک کی تفصیل المعتمد میں [ص ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵] دیکھنی چاہئے ، جہاں امام اہلسنت نے وجوب سنی حنفی کا ، وجوب اعتزالی و فلسفی سے فرق واضح فرمایا ہے — وجوب اعتزالی یہ ہے ، مثلاً ترک صلح کو تحت قدرت نہ جاننا ، اور اسے محال ذاتی ماننا — اور وجوب فلسفی ہے ، مثلاً ترک ایجاد عالم کو ناممکن و نامقدور جاننا..... اور وجوب حنفی یہ ہے کہ خلاف حکمت سے ارادے کا تعلق ناممکن ہے ، مگر ہے وہ بھی تحت قدرت ، اور ممکن بالذات ، البتہ محال بالغیر ہے۔

الْبُلُوغُ الْبَلَاغُ (ن) : الْاِنْتِهَاءُ إِلَى اَقْصَى الْمَقْصِدِ وَالْمُنْتَهَى ، مَكَانًا كَانَ ، اَوْ اَمْرًا مِنَ الْأُمُورِ الْمُقَدَّرَةِ [تاج العروس]

: کمال کو پہنچنا ، مُنْتَهَاً مقصد کو پہنچنا ، وہ مقصد مکان ہو ، یا زمان ، یا کوئی بھی مقررہ چیز۔

صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي اتَّقَنَ كُلَّ شَيْءٍ

[پ ۲۰ آیت ۸۸ سورہ نمل]

أَمَّا أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُرِيدَ أَوْ يَفْعَلَ خِلَافَ الْحِكْمَةِ بِحَيْثُ صَارَ مَقِيدًا بِهَا ، وَلَوْ فَعَلَ خِلَافَهَا تَوَجَّهَ عَلَيْهِ الْإِعْتِرَاضُ ، وَ تَطَرَّقَ إِلَيْهِ النِّقْصُ ، فَغَيْرُ بَيِّنٍ وَلَا مُبَيَّنٍّ ، بَلْ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ، وَلَا يَقْبَحُ مِنْهُ شَيْءٌ ، بَقِيَ أَنَّهُ إِذَا جَازَ تَعَلُّقُ ارَادَتِهِ بِكِلَا الطَّرَفَيْنِ فَلَمْ تَعْلُقْ بِأَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ ، أَجَابُوا عَنْهُ بِأَنَّ شَأْنَ الْإِرَادَةِ تَرْجِيحُ أَحَدِ الْمَتَسَاوِيَيْنِ مِنْ دُونِ مُرَجِّحٍ ،

وَسَيَرُدُّ عَلَيْهِ الشَّارِحُ (۱)

فَانْظُرْ مَا كَتَبْنَا عَلَى شَرْحِ الْمَقَاصِدِ ص ۱۲۹ ج ۲ مَعَ أَنَّ الْمُرَجِّحَ هُنَا مَوْجُودٌ ،

یہ کام ہے اللہ کا جس نے حکمت سے بنائی ہر چیز [کنز الایمان]
رہا یہ کہ..... اُس کا خلاف حکمت شی کو چاہنا یا کرنا ناممکن ہو ، یوں کہ وہ حکمت کا پابند ہو جائے ، اور اگر خلاف حکمت کو کرے تو اُس پر اعتراض آئے ، اور نقص اس کے سراپردہ عزت تک راہ پائے [جیسا کہ حضرات ماتریدیہ نے تحسین و تنقیح عقلی پر یہ اصل متفرع کی]..... تو یہ نہ ظاہر ہے ، اور نہ اس پر دلیل 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..... خلاف حکمت اور موافق حکمت ان 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 طرف دیگر سے یہ تعلق کیوں ہوگا ؟ — اشاعرہ نے اس کا جواب دیا..... ارادے کی شان ہے..... دو مساویوں میں سے ایک کو..... بغیر کسی مَرَجِّح کے..... ترجیح دے دینا

شراح [علامہ بحر العلوم] اس جواب پر عنقریب اعتراض کریں گے (۱)
لہذا وہ کلام دیکھو جو ہم نے شرح مقاصد ص ۱۲۹ ج ۲ پر لکھا..... علاوہ ازیں..... یہاں مَرَجِّح بھی موجود ہے ، اور وہ ہے طرف دیگر کا

رَحْمَةُ الْمَلَكُوتِ کے قلمی منقول نسخہ کا جو کس ہمارے پاس ہے ، اُس میں یہاں عبارت یوں لکھی ہے — اَمَّا أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ لِمُرَادٍ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى..... [آیت کریمہ]..... ان یرید او یفعل — اس میں لمراد تو شاید زیادتِ ناخ ہے ، اور بقیہ عبارت کی ترتیب وہ ہونی چاہئے جو ہم نے رکھی ہے ، تاہم اس مقام اور اس کے امثال کے پیش نظر ہم نے مناسب جانا کہ نسخہ مذکورہ سے اس حاشیہ اور ایک آئندہ حاشیہ کا عکس من وعن کتاب میں شامل کر دیں ، ممکن کہ کوئی ذی علم ذی فہم اس سے بہتر نظم و معنی استنباط کرے

(۱) اس اعتراض کی اجمالی تفصیل یہ ہے کہ علامہ بحر العلوم عبد العلی محمد بن نظام الدین محمد لکھنوی نے صدر الشریعہ عبد اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ عَلَیْهِمَا الرَّحْمَةُ وَالرَّحْمَةُ کا ایک تحقیقی کلام..... اختیار بمعنی ترجیح احد المتساویین..... کے اثبات میں چار مقدمات [جو تنقیح و توضیح مع شرح تلوت میں ص ۳۷۸ سے چند اوراق پر پھیلے ہوئے ہیں] پر مشتمل نقل فرمایا ، چوتھے مقدمے میں حضرت صدر الشریعہ 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 ص ۳۳ ج ۱ ، توضیح تلویح ص ۳۹۶]

وهو كونه موافقاً للحكمة ، ولكن الشارح
العلامة لا يرضى بالترجيح ما لم يبلغ الى حد
الايجاب ، كما صرح به
الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه

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

← اس پر علامہ بحر العلوم نے یہ اعتراض کیا

لَا نَسْلِمُ أَنَّ شَأْنَهَا ذَلِكَ ، كَيْفَ ، وَهُوَ مُسْتَحِيلٌ
لَاَنَّ الْفَاعِلَ إِنْ كَانَ نِسْبَةً الطَّرْفَيْنِ الْمُتَسَاوَيْنِ إِلَيْهِ عَلَى
السَّوَاءِ ، فَحَالُ وَجُودِ الْفِعْلِ وَقَبْلَهُ سَوَاءٌ ، فَلَا إِيجَادَ مِنَ
الْفَاعِلِ وَلَا تَأْثِيرَ ، فَيَلْزَمُ الْوُجُودُ بِلَا إِيجَادٍ وَقَدْ سَلِمَ
اسْتِحَالَتُهُ [فواتح الرحموت ص ۳۴]

ہمیں تسلیم نہیں کہ ارادے کی یہ شان ہے ، اور کیسے ہوگی ، حالانکہ یہ محال
ہے ، اس لیے کہ اگر طرفین متساویین کی نسبت ، فاعل کی طرف یکساں
ہو ، تو وجود 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 مسلم ہے

اس کا رد و جواب آ رہا ہے لزوم الاستكمال بالغیر [ص ۳۸] اور اس کے بعد یہ تنبیہ بھی کہ وہ ظہر انتفاء ما قرره [ص ۴۰]۔ علاوہ ازیں
— ایجاب فلسفی جس سے فلسفی ارادہ کی شان ترجیح کے منکر ہوئے۔ اور وجوب حنفی جس سے باتباع ماترید یہ صاحب فواتح نے یہ لا نسلّم کہا۔
ان دونوں میں فرق ہے ، اس کا اجمال و حوالہ ابھی گذرا ، فلیتنبہ

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

والایجاد کیف ما اتفق من غیر وجوب امر مستحیل
[فواتح ص ۳۱ ج ۱].... الارادة تُرجّح تعلق القدرة
بجانب الفعل او الترك ، لكن هذا الترجيح يكون
على حسب اقتضاء الحكمة [فواتح ص ۳۱ ج ۱]....
الاختیار بمعنی ترجیح احد المتساویین مع التساوی
بالنسبة الى القادر من غیر وجوب فهو لا حاصل له
[فواتح الرحموت ص ۳۳ ج ۱]

ایجاد اتفاقی... یعنی جو مرتبہ 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 اقتضاء 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 ہوس بے معنی ہے

کَمَا يُحِبُّ رَبُّنَا وَيَرْضَىٰ زينة عرشه وعدد خلقه ورضى نفسه ومداد كلماته
طالَمَا كانت تختلج هذه المسئلة في قلبي ، فَاسْمَعْ مشائخنا... رَحِمَهُمُ اللَّهُ... أَنَّ تعذيب الطائع محال ، لانه سَفَهٌ ، والسفَه محال على الله تعالى ،

وَأَسْمَعْ ساداتنا الاشاعرة... رَحِمَهُمُ اللَّهُ... تَعَالَى... أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَقْبَحُ مِنْهُ شَيْءٌ ، و كانت نفسى بحمد الله تعالى لا تميل إِلَّا الى هذا ، وما كان يَتَقَدَّرُ لى تقديرًا لا اعتراض على شَيْءٍ من افعال المولى تعالى (۱)

ولذا ذكرتُ في المعتمد المستند انى في هذا الفرع مع ائمتنا لشعرية ، و اخترته ايضا فى رسالتى مقامع الحديد على حد المنطق الجديد ،

وذكرتُ تقريراً فى المعتمد انتصاراً للامام النسفى فى العمدة ، فذكرتُ لقوله توجيهاً على مسلكهم ، وما كان قلبى يرضى به ، كما اشرتُ فيه اليه ، (۲)

وقد ايدى نى (۳) المولى الكريم بجاه حبيبہ ﷺ انى اذا اشكل على امر فى اصل

رب کو محبوب و پسند ہے، عرش الہی کے وزن اور مخلوق الہی کی تعداد اور کلمات الہی کی روشنائی کے برابر ، اور جیسی کہ خود اُسے پسند ہے عرصہ دراز سے یہ مسئلہ میرے دل میں کھٹکتا رہا ، میں اپنے مشائخ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى کو کہتے سنتا کہ... تعذیب طائع محال ہے، کیونکہ یہ سَفَه ہے ، اور سَفَه میرے رب پر محال ہے

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

اور اسی لیے میں نے الْمُعْتَمَدُ الْمُسْتَدُّ میں بیان کیا کہ میں اس فرع... [یعنی تعذیب طائع]... میں اپنے ائمہ اشاعرہ کے ساتھ ہوں... [کہ وہ محال عقلی نہیں]... اور اسی کو میں نے اپنے رسالہ مَقَامِعُ الْحَدِيدِ علی خَدِّ الْمُنْطِقِ الْجَدِيدِ میں اختیار کیا [دیکھو اس کا ص ۳۱، ۳۲، ۳۳]

اور ”الْعُمْدَةُ“ میں امام نسفی نے جو لکھا کہ... ارسال رُسل مرتبہ وجوب میں ہے... اس سے متعلق میں نے الْمُعْتَمَد میں اُن کے دَفَاع میں ایک تقریر ذکر کی ، تو وہ یوں کہ مسلک ماترید یہ پران 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 نسخہ مذکور کا کس ملاحظہ کرنے سے ظاہر ہوگا۔

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

(۳) فى النسخة المخطوطة المنقولة التى بايدينا ”عددنى“ — تَقَدَّرَ لَهُ الشَّيْءُ : تَهَيَّأَ : اس کے لیے یہ چیز تیار ہوئی [ت]

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 بحمدہ تعالیٰ منکشف ہو جاتا ہے ، چنانچہ میں ذی قعدہ ۱۳۲۹ھ کی آخری سے پہلی والی رات نماز وتر میں ہوں ، کہ بحمدہ تعالیٰ اچانک بارقہ فضل و لمعہ مہر نے تین بار وضو نشانی کی ، ہر رکعت میں ایک بار ، اور میرا عقیدہ اس پر جم گیا کہ — افعال الہیہ کے بارے میں حق ائمہ اشعریہ رَحِمَهُمُ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے ، کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے کچھ قبیح نہیں۔

بارقہ فضل نے حل اشکال کی کیا دلیل القاء کی؟

یہ کہ قطعاً معلوم ہے کہ — اُس کا عالم کو پیدا فرمانا ایک عظیم اور کمال رسا حکمت ہے — لیکن اگر وہ پیدا نہ فرماتا تو سَفَہ لازم نہیں آتا اگر لازم آئے تو استکمال بالغیر لازم آئے ، اللہ اس سے اور ہر نقص سے پاک ، اور بہت بلند و برتر ہے ، لزوم استکمال بالغیر یوں کہ وہ اگر عالم کو پیدا نہ فرماتا تو یہ خلاف حکمت ہوتا ، اور خلاف حکمت سَفَہ ہے ، وَالْعِيَاذُ بِاللّٰهِ تَعَالٰی ، اور سَفَہ نقص ہے ، تو اگر پیدا نہ فرماتا تو اُسے نقص لازم آتا ، تو دفع 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 ،

او فرع فربما تَبَرُّقُ مِثْلُ بَارِقَةٍ فِي الْوُضُوءِ
او فِي الذَّهَابِ إِلَى الْمَسْجِدِ أَوْ فِي الصَّلَاةِ
، فَتَنَكْشِفُ الْمَسْئَلَةَ بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى ،
فَبَيَّنَا (۱) أَنَا فِي لَيْلَتِي هَذِهِ لِلَّيْلَتَيْنِ بَقِيَّتًا مِنْ
ذِي الْقَعْدَةِ الْحَرَامِ ۱۳۲۹ھ فِي صَلَاةِ الْوُتْرِ
، اِذْ بَرَقَتْ بَارِقَةٌ الْفَضْلُ بِحَمْدِهِ تَعَالَى
ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ، فِي كُلِّ رُكْعَةٍ مَرَّةً ، وَاسْتَقَرَّتْ
عَقِيدَتِي أَنَّ الْحَقَّ فِي الْأَفْعَالِ مَعَ الْأُئِمَّةِ
الْأَشْعَرِيَّةِ ، رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى ، إِنْ اللَّهُ تَعَالَى لَا
يَقْبَحُ مِنْهُ شَيْءٌ ،

ومعلوم قطعاً أَنَّ خَلْقَهُ الْعَالَمَ حَكْمَةً
عَظِيمَةً بِالْعَظَمَةِ ، وَلَوْلَمْ يَخْلُقْ لَمْ يَلْزَمْ سَفَہُ ،
وَالْأَلِزَمُ الْاِسْتِكْمَالُ بِالْغَيْرِ ، تَعَالَى عَنْهُ وَعَنْ كُلِّ
نَقْصٍ غُلُوبًا كَبِيرًا ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْلَمْ يَخْلُقْ
لِخَالَفِ الْحَكْمَةَ ، وَخِلَافُهَا سَفَہُ ، وَالْعِيَاذُ بِاللّٰهِ
تَعَالٰی ، وَالسَفَہُ نَقْصٌ ، فَلَوْلَمْ يَخْلُقْ لَزِمَهُ
النَّقْصُ ، فَكَانَ مُسْتَفِيدًا بِالْخَلْقِ دَفْعَ النَّقْصِ
، تَعَالَى عَنْهُ وَعَنْ كُلِّ لَا يَلِيْقُ (۲) بِشَأْنِهِ ، وَهَذَا مِنْ
أَشَدِّ الْمَحَالَّاتِ ، وَكَذَا فِي كُلِّ فَعْلٍ

(۱) بَيَّنَّ كَيْفَ فِي الشَّارِعِ كَرْنِ سِ الْفِ پید ا ہو گیا ہے۔ بَيَّنَّا نَحْنُ كَذَا إِذَا حَدَّثَ كَذَا: هِيَ بَيِّنٌ، أُشْبِعَتْ فَتَحْتَهَا فَحَدَّثَتْ الْإِلْفُ [قاموس]

رَأَيْتُ الْبَارِقَةَ أَيْ: بِرَيْقِ السِّلَاحِ: مِیں نے ہتھیاروں کی چمک دیکھی [تاج العروس ص ۲۰ ج ۱۳] بَرَقَ (ن) الْبَرَقُ بُرُوقًا: بَدَا

: بَجَلِ چمکنا ظاہر ہونا [ق]

(۲) ہمارے قلمی منقول عکسی نئے میں لا کے بعد بیاض ہے ، اندازاً اِلیق لکھا گیا ، بلکہ ہو سکتا ہے عبارت یوں رہی ہو کل مالا یلیق۔

تَفَرُّضُونَهُ عَلَىٰ خِلَافِ الْحِكْمَةِ ، كَتَعَذِيبِ الطَّائِعِ
والتَّكْلِيفِ بِالْمَحَالِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ

فان قلت انما يندفع النقصُ بآرادته
تعالیٰ ما يُطابقُ الحِکْمَةَ ، وَاِنْ لَزِمَهَا وَقُوعُ الْمَرَادِ
، فليس الكمالُ بالمراد ، بل بالارادة ، وهی
صِفَتُهُ سُبْحَنَهُ ، لَا عَيْنُهُ وَلَا غَيْرُهُ ، فَلَا يَكُونُ
مُسْتَكْمِلًا بِغَيْرِهِ تَعَالَىٰ

قلت الارادة التي هي صِفَتُهُ ، صِفَةُ ذَاتِيَّةٌ
قَائِمَةٌ بِهِ تَعَالَىٰ ، مُتَعَالِيَّةٌ عَنِ الْإِضَافَاتِ ، وَهَذَا دَفْعُ
النَّقْصِ يَجْعِي مِنْ قَبْلِ ارادة الخلق والايجاد ، اى
مِنْ جِهَةِ تَعَلُّقِ الْارَادَةِ بِالْمَرَادِ ، وَتَعَلُّقُ ارادته تَعَالَىٰ
بِالْعَالَمِ ، وَاِنْ كَانَ اَزْلِيًّا عَلَى التَّحْقِيقِ ، فَلَيْسَ مِنْ صِفَاتِهِ
الذَّاتِيَّةِ ، بَلِ الْإِضَافِيَّةِ ، وَالْإِضَافَاتُ غَيْرُهُ تَعَالَىٰ
قَطْعًا ، فَيَلْزَمُ الْاِسْتِكْمَالُ بِالْغَيْرِ ، وَالْعِيَاذُ بِاللَّهِ تَعَالَىٰ
فان قلت اذا كان تعلق ارادته تَعَالَىٰ
قَدِيمًا ، وَهُوَ غَيْرُهُ ، لَزِمَ قَدَمُ الْغَيْرِ

قلت ليس التعلق قَدِيمًا ، وَمَنْ اَطْلَقَ
عَلَيْهِ الْقَدِيمَ فَقَدْ تَجَوَّزَ ، بَلْ هُوَ اَزْلِيٌّ ، وَذَلِكَ لِان
الْقَدِيمَ مَوْجُودٌ ، وَالتَّعَلُّقُ إِضَافَةٌ ، وَالْإِضَافَةُ
لَا وَجُودَ لَهَا فِي الْأَعْيَانِ ، وَأَمَّا يُقَالُ اَزْلِيَّةٌ ، كَمَا
يُقَالُ امْكَانٌ كُلُّ شَيْءٍ اَزْلِيٌّ ،

فَانْجَلِيَ الصَّبْحُ ، وَلِلَّهِ الْحَمْدُ ،

جسے تم خلافِ حکمت مانو ، جیسے تعذیبِ مطیع اور تکلیف
بالحال وغیرہ (۱)

اگر کہو دفعِ نقص تو مطابق حکمت کا ارادہ فرمانے
سے ہوا ، اگرچہ ارادہ کو وقوعِ مراد لازم ہے۔ تاہم کمال ،
مراد سے نہیں بلکہ ارادے سے ہے ، اور ارادہ صفتِ الہی
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 متعالیٰ ہے۔ اور یہاں دفعِ نقص ، ارادہ خلق و ایجاد کی
طرف سے آرہا ہے ، یعنی مراد کے ساتھ ارادے کے
تعلق کی جہت سے۔ اور عالم سے ارادہ الہیہ جَلَّ وَعَلَا کا تعلق
، اگرچہ بر بنائے تحقیق ازلی ہے ، تاہم صفاتِ ذاتیہ سے
نہیں ، بلکہ **اضافیہ** سے ہے۔ اور اضافات قطعاً **غیر**
ذات ہیں ، تو معاذ اللہ استکمال بالغیر لازم آئے گا۔

اگر کہو تعلقِ ارادہ جب قدیم ہے ، اور ذاتِ الہ 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 و اضافت ہے ، اور اضافت کا خارج
میں وجود نہیں ہوتا ، اور تعلق کو ازلی کہنا ایسا ہی ہے ، جیسے یہ
کہا جاتا ہے کہ۔۔۔ ہر شئی کا امکان ازلی ہے۔

تو سپیدہ 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۔

واستقرَّ عرش التحقيق أَنَّ الحكمة من صفاته الكمالية ، وعدمها نقص ، وَالْعِيَاذُ بِاللَّهِ تَعَالَى ، اما التَّبَعِيَّةُ (۱) ، بها ومراعاتُها في الافعال فلا يلزمه تعالى اصلاً ، بل هو يفعل ما يشاء وَيَحْكُمُ ما يريد ، ولا نقص ولا اعتراض ،

ولا يقْبَحُ منه شيء اصلاً ، فلو عَذَّب اهل السموات والارض لعَذِّبهم وهو غير ظالم لهم ، كما في الحديث ، وَلِذَا نَقُولُ اِنَّه تَعَالَى لا يَجِبُ عليه شيء ، لا لطف ولا عين ولا اَصْلَحُ ولا اثابة مطيع ولا تعويض ايلام ولا ولا ولا ، وَعَلِمَ اَنْ قوله تعالى

يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ② [پ ۱۶۳ع]

وقوله تعالى... اِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ① [پ ۵۶ع] على صرافية سُجُومِهِ (۲) ومُحَوِّضَةِ اِطْلَاقِهِ لَا يُسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ ③

[پ ۲۱ع سورہ انبیاء]

وبه ظہر اندفاع ما قرره هذا

اور عرش تحقیق اس پر مستقر ہوا کہ..... حکمت اللہ تعالیٰ کی صفات کمالیہ میں سے ایک صفت کمال ہے ، اور معاذ 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 ، اس میں نہ کوئی نقص ہے ، اور نہ اُس پر کوئی اعتراض۔ اور اس کی نسبت سے ہرگز کچھ قبیح نہیں ، چنانچہ وہ اگر اہل آسمان وزمین کو عذاب دیتا تو اس میں ہرگز اُن پر ظلم کرنے والا نہ ہوتا ، جیسا کہ حدیث پاک میں ہے — اسی لیے ہم اہلسنت کا عقیدہ یہ ہے کہ اُس پر کچھ واجب نہیں ، نہ لطف و کرم ، نہ عافیت ، نہ صلح و بہتر ، 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 [کنز الایمان]

بیشک اللہ حکم فرماتا ہے جو چاہے [کنز الایمان]

یہ خالص اپنے عموم و اطلاق پر ہے

اُس سے نہیں پوچھا جاتا جو وہ کرے ، اور ان سب سے

سوال ہوگا — [کنز الایمان]

اسی سے ظاہر ہو گیا اُس تقریر کا رد جو [بہ عنوان تحقیق]

(۱) مخطوطہ میں عبارت یوں لکھی ہے اما القيمة بها وبمراعا وفي الافعال فلا يلزمه تعالى اصلا بل هوا [بیاض]..... لا يريد ولا نقص الاعتراض (۲) قلمی منقول نسخے میں یوں لکھا ہے کہ اُسے سُجُومہ پڑھا جائے ، مگر یہ غالباً عمومہ ہے ، اور ممکن کہ سُجُومہ ہی ہو کہ سُجُوم میں سیلان کا معنی ہے ، صراح میں ہے سُجُوم : رواں شدن اشک۔ تو معنی ہوگا آیات بالا خالص اپنی روانی پر ہیں ، ان میں کوئی تنقید تخصیص یا استثناء نہیں ہے۔ — ولذا کے بعد ہمارے نسخے میں بیاض ہے۔ قالوا یا نقول وغیرہ کوئی لفظ نقل سے رہ گیا ہے۔ العین : العافیة [ت ص ۱۸ ج ۱] : ای دَفَاعُ اللَّهِ عَنِ الْعَبْدِ [ق] : بندے کو مرض و بلا سے بچانا

علامہ بحر العلوم نے [فوتح ص ۳۱ ج ۱] میں کی اور اس رجحان کا بھی جس کی **بوالمعتمد میں میرے بعض الفاظ سے آتی ہے** (۱) یعنی وہاں مسئلہ ہذا میں اپنے ائمہ ماتریدیہ کے قدرے مسلک کی مراعات کی طرف میرا میلان — تو میں نے اُس سے رجوع کیا اور مجھ سے تعلق رکھنے والی 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 اُس کا فعل حکمت کے زیر حکم ہو [ہرگز نہیں بلکہ حاکم وہ ہے ، اُس پر کوئی حاکم نہیں]

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

العلامة البحر وَمَا قَدْ يُشْمُّ مِنْ بَعْضِ كَلِمَاتِي فِي الْمَعْتَمَد ، مِنَ الْجُنُوحِ فِي الْمَسْئَلَةِ إِلَى مُرَاعَاةِ بَعْضِ مَا لَا نَمْتَنَّا الْمَا تَرِيدِيَّةَ هُنَا ، فَقَدْ رَجَعْتُ عَنْهُ ، وَانْشَرَحَ صَدْرِي بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ رَبِّي لَا حُكْمَ عَلَيْهِ ، وَلَا يَصِحُّ مِنْهُ أَنْ مَا فَعَلَ بِهَا فَعَلَ ،

وَأَيَّاكَ أَنْ تَطُنَّ فِيهِ أَقْرَارُ مَيِّنْ هَؤُلَاءِ الْمُكَذِّبِينَ الَّذِينَ يَقُولُونَ بِتَجْوِيزِ الْكَذِبِ عَلَيْهِ ، تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ غُلُوءًا كَبِيرًا ، فَانَّ الْكَذِبَ فِي الْكَلَامِ ، وَالْكَلامِ

(۱) مثلاً ان عبارات میں کہ

يجوز ان يكون من الافعال ما تحيله الحكمة ، وتوجب تركه وإن شملتَهُمَا الْقُدْرَةُ [المعتمد المستند ص ۱۰۵] | اور اُن کے ترک کا وجوب لائے ، گو کہ فعل و ترک دونوں تحت قدرت ہیں 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 صرف — 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 — اور اسی قبیل سے ہے کہ جوامر ، مکلف کی بہ نسبت محال ذاتی ہو ، اُس کی مکلف کو تکلیف بمعنی طلب حقیقی ، یعنی مکلف سے اُس بات کو بجالانے کا حقیقی مطالبہ [یعنی یوں کہ نہ اُسے عاجز کرنا مقصود ہو اور نہ ہی عذاب دینا] کہ یہ عبث ہے جیسا کہ گزرا

مُنَافَاتُهُ [أَيِ الْفَعْلِ] لِلْحِكْمَةِ الْمُسْتَلْزِمَةِ لَا قِتْضَاءَ لَهَا التَّرْكَ ، فَغَيْرُ مُسْتَبْعَدٍ ، وَلَعَلَّ تَعْذِيبَ الْمَطِيعِ الْمَحْضِ صَرَفًا مَحْضًا يَكُونُ مِنْهَا ، كَمَا أَشْرَفْنَا إِلَيْهِ فِيمَا مَرَّ ، وَمِنْهُ التَّكْلِيفُ بِالْمَحَالِ الذَّاتِي مِنَ الْمَكْلَفِ بِمَعْنَى حَقِيقَةِ الطَّلَبِ ، لِأَنَّهُ عَبَثٌ كَمَا تَقَدَّمَ [المعتمد المستند ص ۱۰۴]

— فی المخطوطة هكذا : لا يصح منه مَا فَعَلَ بِهَا فَعَلَ - شَرَحَ (ف) اللَّهُ صَدْرَهُ لِقَبُولِ الْخَيْرِ

شَرَحًا فَأَنْشَرَحَ : أَيْ وَسَّعَهُ لِقَبُولِ الْحَقِّ فَاتَّسَعَ [ق ت] : اللَّهُ يَأْكُفُّ عَنْهُ أَسْوَءَ مَا يَكُونُ لَهُ مِنَ الْخَيْرِ ، تَوَدُّهُ كَهْلًا

صفتہ ، و ھہنا الکلام فی الفعل والخلق ، | صفت ہے (۱)..... اور یہاں گفتگو فعل وخلق میں ہے (۲).....

(۱) تو کذب رواٹھہرانے والے اس کی صفات میں قبح و نقص رواٹھہرا رہے ہیں — یہ ائمہ اشاعرہ کا مسلک نہیں ، کہ صفات میں حسن و قبح کو ، وہ حضرات بھی ، ائمہ ماتریدیہ کی طرح عقلی مانتے ہیں ، اور کذب وغیرہ تمام نقائص کو اللہ عز و جل پر عقلاً محال بالذات جانتے ہیں

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

یونہی خلاف حکمت کی خلق و ایجاد ، قبح نہیں ہوگی ، اور اس سے اس کی ذات و صفات میں قبح و نقص نہیں آئے گا — یہ ہے ائمہ اشاعرہ کا ماننا

رہا یہ کہ ائمہ ماتریدیہ جب خلاف حکمت فعل یا ترک کو مستلزم نقص کہتے ہیں ، اور محال بالغیر ٹھہراتے ہیں ، لہذا 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 مستلزم نقص کہنا اور محال بالغیر ٹھہرانا انسانی عقل قاصر کا تحکم ہے ، کیونکہ عقل جس کا دست ادراک کوتاہ ہے ہو نہیں سکتا کہ ہر حکمت کا احاطہ کر لے ، تو کیا معلوم کہ وہ جس میں ہم گمان کریں کہ کوئی حکمت نہیں اس میں ہماری سوچی ہوئی حکمتوں سے بھی بالا و پر بہا حکمت ہو ، تو ہمارا وہ حکم نہ ترا حکم ہوگا ، جیسا کہ آ رہا ہے نیز مسامرہ میں فرمایا

لِفُصُولِ الْعُقُولِ عَنْ ادْرَاكِ الْحِكْمِ الْإِلَهِيَّةِ [مسامرہ ص ۱۸۵] | کیونکہ الہی حکمتوں کو جاننے سے عقول بشری عاجز ہیں

تو ائمہ اشاعرہ ، انسانی نظر قاصر میں جو اگرچہ خلاف حکمت ہو اُس کے ارادہ و تخلیق ، کو رواٹھہراتے ہیں ، مگر اس سے اُس کی صفت ارادہ اور فعل تخلیق میں ، قبح و نقص کا گذر ، نہیں جانتے — اور افعال الہیہ میں قبح و نقص عقلاً محال بالذات ہی مانتے ہیں اور کذب رواٹھہرانے والے ، اُس کی ذات و صفات ہی میں ، قبح و نقص کی سرایت روا مانتے ہیں — تو کہاں یہ اور کہاں وہ

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

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

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

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

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

امام اہلسنت قدس سرہ نے ائمہ اشاعرہ کے مسلک لَا يَقْبَحُ مِنْهُ شَيْءٌ کو افعالِ الہ میں ان حضرات کی طرف سے **تحسین عقلی** کی تسلیم کے ساتھ یہاں اور آگے دلائل 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 الہ تعالیٰ شانہ پر محال بالذات مانتے ہیں

اور جن **افعال میں عقل بشری قبیح** جانتی ہے ائمہ ماتریدیہ ایسے افعال کو ذاتِ الہ تعالیٰ شانہ پر محال بالذات نہیں مانتے ، صرف محال بالغیر مانتے ہیں — محال بالذات ماننا فرقہ معتزلہ کا مسلک ہے

توصفاتِ نقص اور افعالِ قبیح آمیز ان دو میں وجہ فرق کیا ہے؟ کہ وہاں تواستحالیہ بالذات ہوا ، اور یہاں بالغیر؟ اس کا **کشف** امام اہلسنت قدس سرہ کے کلمات میں ہے ، اور وہ یہ کہ — صفاتِ نقص مثلاً کذب ، جہل ، سفہ وغیرہ اپنی حد ذات میں نقص ہیں ، تواستحالیہ نفس ذاتِ صفات بالنسبۃ الی اللہ سے ناشی ہے ، تواستحالیہ ذاتی ہوا

اور افعال متذکرہ بالا اپنی حد ذات میں نقص نہیں ، بلکہ اس صفت سے نقص ہیں جو ان کے اندر پائی جاتی ہے ، اور جس کے سبب وہ افعال منافی حکمت قرار پاتے ہیں ، تو یہاں استحالہ نفس ذاتِ افعال سے ناشی نہیں ، بلکہ خارج سے آیا ، تواستحالیہ بالغیر ہوا ہاں وہ خارج یعنی صفت قبیح و نقص جسے عقل بشری بعض افعال میں دیکھتی ہے بالنسبۃ الی اللہ ضرور محال بالذات ہے ، یعنی افعالِ الہ میں قبیح و نقص کا گذر قطعاً اجماعاً بین الاشعریہ و الماتریدیہ محال بالذات ہے — مگر نفس افعال مذکورہ محال بالذات نہیں ، بلکہ عند الماتریدیہ محال بالغیر ہیں

مثلاً تعذیب طالع اپنی حد ذات میں قبیح نہیں ، بلکہ اس فعل تعذیب میں ایک صفت ہے ، اس صفت کی وجہ سے یہ فعل عقل بشری کی نظر میں قبیح ہے تو یہاں استحالہ اس تعذیب کی ذات سے ناشی نہیں ، بلکہ ذات تعذیب میں موجود ایک صفت سے ناشی ہے ، لہذا یہ تعذیب عند الماتریدیہ محال بالغیر ہوئی ، محال بالذات نہیں

رہے ائمہ اشاعرہ تو وہ — عقل بشری جو بعض افعال کو قبیح جانتی ہے — اسے انسانی عقل قاصر کا حکم کہتے ہیں ، تو رب تعالیٰ کی نسبت سے کسی فعل کو قبیح نہیں جانتے ، اور وہ جو کرے اسی میں اُس کی کمال رساکھت مانتے ہیں

اشاعرہ جب نقص فی حد ذاتہ [جو کہ صفات میں ہوتا ہے اس] سے آگے بڑھتے ہیں [یعنی افعال کی طرف آتے ہیں جو کہ فی حد ذاتہ نقص نہیں] تو اسی صورتِ وسطیٰ کا یعنی حکمت کی موافقتِ مسوئہ کا قول کرتے ہیں ←	ولا تقول الاشاعرة اذا جاوزت النقص في النفس الا بها [المعتمد المستند ص ۱۰۴]

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 فتنہ 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 قُدس سرُّہ النُّورانی میں دیکھا فرماتے ہیں ستائیسواں بحث :- یہ بیان کہ حق تعالیٰ کے افعال سب کے سب عین حکمت ہیں ۔ اور یہ نہ کہنا کہ حکمت سے ہیں ، تاکہ حکمت اُس کے حق میں موجب نہ ٹھہرے ، اور اُس کا حکمت کے زیرِ حکم ہونا لازم نہ آئے ، اس لیے کہ وہ احکام الحکیمین ہے ، تو معلوم ہوا کہ اُس کے افعال کو حکمت کے سبب بتانا

فلا یقْبَحُ مِنْهُ تَعَالٰی مَا فَعَلَ وَلَا مَا خَلَقَ كَانَمَا كَانَ

﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ هَدٰۤا نَا لِهٰذَا ۖ وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِیْ لَوْلَا اَنْ هَدٰۤا نَا اللّٰهُ ۚ لَقَدْ جَاۤءَتْ رُسُلٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ط﴾ [پ ۸ ع ۲۱ سورہ اعراف آیت ۴۳]

ثم رأیت فی الیواقیت والجواهر للامام الربانی عبدالوہاب الشعرانی قُدس سرُّہ النُّورانی قال: المبحث السابع والعشرون فی بیان أن افعال الحق تعالیٰ کلُّها عینُ الحکمة ، و لا یقال إنها بالحکمة لئلا تكون الحکمة مُوجِبَةً لَهُ ، فیکون محکوما علیہ ، لانه تعالیٰ احکم الحاکمین ، فعلم انه لا ینبغی ان تُعْلَلَ

← کہ وہ کرے تو بھی موافق حکمت ہے اور نہ کرے تو بھی موافق حکمت ہے ۔ اب کچھ وہ کلمات کا شفعہ امام پیش کر دیں

جن کا ذکر اوپر ہوا

جو اپنی حد ذات میں نقص ہے جیسے کذب و جہل و سفہ و عجز تو وہ سب قطعاً محال بالذات ہے اس پر ہمارا اور اشاعرہ اور تمام اہلسنت کا اجماع ہے ۔ اور جو اپنی حد 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 مؤول ہے یا مجبور ، اور اسی قبیل سے ہے [یعنی جو اپنی حد ذات میں نقص نہیں اسی کے قبیل سے ہے] ہمارے ائمہ ماتریدیہ کے نزدیک ہر وہ فعل جو صفتِ قبح رکھنے کے سبب منافی حکمت ہو

ما كان نَقْصًا فِي حَدِّ ذَاتِهِ ، كَالْكَذِبِ وَالْجَهْلِ وَالسَّفَهِ وَالْعَجْزِ ، فَذَلِكَ كُلُّهُ مَحَالٌ بِالذَّاتِ ، قَطْعًا أَجْمَاعًا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْأَشْعَرِيَّةِ وَسَائِرِ أَهْلِ السُّنَّةِ ، وَمَالٌ يَكُنْ كَذَلِكَ فِي نَفْسِهِ ، وَإِنَّمَا يَلْزَمُ نَقْصٌ مِنْ خَارِجٍ ، إِنْ لَوْ وَقَعَ ، فَذَلِكَ مَقْدُورٌ بِالذَّاتِ مُسْتَحِيلٌ بِالْغَيْرِ ، وَمَنْ أَحَالَهُ بِالذَّاتِ فَكَلَامُهُ مُؤُولٌ أَوْ مَهْجُورٌ ، وَمِنْهُ [ای مالم یکن کذلک فی نفسہ] عند ائمتنا الماتریدیة كُلُّ فَعْلٍ يَنَافِي الْحِكْمَةَ لِمَا فِيهِ مِنَ الْقُبْحِ

[المعتمد المستند ص ۱۰۳]

افعال الحق بالحكمة اه

ثم نقل عن الشيخ الاكبر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ انه قال في الفتوحات : خَلْقُهُ تَعَالٰى لَا يُعَلَّلُ بِالْحِكْمَةِ ، فَيَكُونُ مَعْلُولًا لَهَا ، اه
وهذا عينُ ما اَلْهَمَنِي رَبِّي ، وله الحمد ،
ثم اقول هذا كَلَّهُ في الحكم الكلي ،
اي هل يجوز عقلا تَعَلُّقُ الارادة الالهية
بما لا حكمة فيه ؟

اما الحكم على شئ من الجزئيات
بوجوبه وامتناعه نظرًا الى الحكمة فلا
سبيل اليه قطعًا قطعًا ،

بل كل فعل او ترك يُوجِبُ بظنٍ
بحكم الحكمة ، فالحقُّ اَنَّهُ تحكُّمُ العقل
البشرى القاصر ، لا للحكمة ، اذ ليس
معناه الا اَنَا نقطع ان لا حكمة في خلافه
اصلاً ، اذ لو كان الحكمة في كل
الطرفين لَمَّا وجب احدهما ، وما يدري
الانسان بهذا ، فمحالٌ اَنْ يُحِيطَ العقلُ
القاصر بكل حكمة ، فلعل ما نَظُنُّ اَنْ لا
حكمة فيه ، فيه حكمةٌ اَجَلٌ وَاَبْهَى مِمَّا
ظَنَّنَا ها فيه ، فليس الحكم الا تحكما ،

مناسب نہیں — اه

پھر شیخ اکبر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ سے نقل کیا کہ فتوحات میں
فرماتے ہیں — ”حکمت کو اُس کے فعل تخلیق کی علت نہ ٹھہراؤ ، کہ
اس سے اُس کا فعل تخلیق حکمت کا معلول ٹھہرے گا“ —

یہ عین وہی ہے جو مجھے میرے رب نے الہام کیا۔ اور اسی کے لیے حمد ہے
پھر میں کہتا ہوں یہ سب حکم کلی میں ہے ، یعنی کیا یہ عقلاً ممکن
ہے کہ ارادۃ الہیہ 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 خلاف حکمت جان
کر اُس جزئی کو واجب یا محال ٹھہرائے]..... تو عقل کو اس کی ہرگز ہرگز کوئی راہ نہیں

بلکہ ہر وہ فعل یا ترک ، جسے عقل حکم حکمت گمان کر کے
واجب ٹھہرائے ، تو حق یہ ہے کہ وہ انسانی عقل قاصر کا تحکم ہے ، وہ
حکم حکمت نہیں ہے — کیونکہ اس فیصلہ عقل کا مطلب ، خواہی خواہی
یہی ہے ، کہ ہم بالیقین جان رہے ہیں ، کہ اس فعل یا ترک کے
خلاف میں قطعاً کوئی حکمت نہیں — 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 — اور انسان اسے کیا جانے؟..... کیونکہ
عقل جس کا دست ادراک کوتاہ ہے ، ہونہیں 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 پر بہا حکمت ہو
، تو ہمارا حکم نہ تحکم ہوگا

(۱) یعنی انسانی عقل قاصر کی نظر میں حکمت نہیں — اور جواب اس سوال کا اثبات میں ہے ، کہ ہاں ایسے فعل سے ارادۃ الہیہ کا تعلق ہو سکتا
ہے ، کیونکہ وہ جو چاہے ، اور جو کرے ، ضرور اُس میں حکمت ہوگی ، اگرچہ انسان اُس حکمت کو نہ جان سکے۔

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 و تحریم 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 و تحریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے واقع ہوتے ، تو ضرور ان میں کمال رسا حکمت ہوتی (۱) دیکھو مسایرہ ص ۱۶۱ اور تحریر الاصول ص ۹۸ ج ۲

نیز مسایرہ ص ۱۷۸ میں کہا — صاحب عمدہ [علامہ نفی]

اور ان 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 خلاف حکمت ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ معترضین اس بات کو نہیں سمجھ سکے ، کہ ایک ہی چیز ضدین سے میل کھاتی ، اور مناسبت رکھتی ہے۔۔۔ حالانکہ یہ بات عالم شہادت میں ثابت ہے کہ ، بادشاہ کا اپنے دشمن پر قابو پا کر اسے قتل کر دینا ، عقل مناسب جانتی ہے ، اور معاف کر دینا بھی مناسب جانتی ہے ، یہ دکھانے کے لیے کہ اُس کی حیثیت وقعت ہے کیا کہ ہم اُس کی طرف نظر کریں

پھر [مسایرہ ص ۱۸۱ میں] فرمایا — یہ جو ہم نے بیان کیا اُخروی معاملے سے متعلق ہے — رہا وقوع ایلام درد دنیا [یعنی اللہ پاک کا دنیا میں کسی پر مصیبت نازل کرنا] تو اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے — ہاں نزاع اس مصیبت کا مناسب عوض واجب ٹھہرانے میں ہے — ماترید یہ

أَلَا تَرَى أَنَّ إِيْجَابَ أَنْ لَا يَذْكُرَ اللَّهَ تَعَالَى أَحَدًا أَبَدًا ، وَتَحْرِيمَ أَنْ يَشْكُرَ اللَّهَ تَعَالَى أَحَدًا أَبَدًا ، مِمَّا لَا تُظَنُّ فِيْهِ حِكْمَةٌ ، ثُمَّ أَبْدَى فِيْهِمَا الْمُحَقِّقُ ابْنُ الْهُمَامِ مَا اسْتَبَانَ بِهِ أَنْ لَوْ وَقَعَ لَكَانَ فِيْهِمَا حِكْمَةٌ بِاللُّغَةِ ، أَنْظَرَ الْمَسَايِرَةَ ص ۱۶۱ وَتَحْرِيرَ الْأَصُولِ ص ۹۸ ج ۲ ، وَقَالَ فِي الْمَسَايِرَةِ ص ۱۷۸ : قَوْلُهُمْ (أَيُّ صَاحِبِ الْعَمْدَةِ وَمَنْ وَافَقَهُمْ) تَعْدِيْبُهُمْ (أَيُّ الْكَفَّارِ) وَاقِعٌ ، فَيَكُونُ عَلَى وَجْهِ الْحِكْمَةِ ، فَعَدَمُهُ عَلَى خِلَافِهَا ،

قُلْنَا هَذَا الْقُصُورُ عَنْ فَهْمٍ مُنَاسِبَةٍ الشَّيْءِ لِلضَّادِّينَ ، وَهُوَ ثَابِتٌ فِي الشَّاهِدِ ، حَيْثُ ثَبَّتَ فِي الْعَقْلِ مُنَاسِبَةُ قَتْلِ الْمَلِكِ لِعَدُوِّهِ ، إِذْ ظَفِرَ بِهِ ، وَعَفُوُّهُ عَنْهُ ، أَظْهَارًا لِعَدَمِ الْإِلْتِفَاتِ إِلَيْهِ ، تَحْقِيقًا لِشَأْنِهِ اهـ
ثم قال : هذا الذي ذكرنا يرجع الى امر الآخرة ، أما في الدنيا فلا نزاع في وقوع الايلام ، بل في ايجاب العوض باعتبارها ، والحنفية لا يوجبونه (على الله

(۱) یعنی اُس کا مملوک ہو کر بغیر اُس کے اذن کے اُس کا نام لینا ، یا شکر بجالانا ، یہ بغیر اُس کی مرضی کے اُس کی ملک میں تصرف کرنا ہے ، تو اس پر استحقاق عذاب ہوتا ، نیز — ہزار بار بشویم دہن زمشک و گلاب ☆ ہنوز نام تو گفتن کمال بے ادبی ست — حقیر ذلیل کی کیا مجال کہ اُس کبیر متعال کا نام لے — یہ خلاصہ ہے اُس حکمت کا ، جو مذکورہ ایجاب و تحریم سے متعلق ، مسایرہ ص ۱۶۱ میں ، آشکارا فرمائی

بہ موافقتِ اشعر یہ و برخلاف معتزلہ ، اللہ عَزَّ وَجَلَّ پر عوض واجب نہیں مانتے اور بلا ایجابِ عوض بھی یہ اعتقاد رکھتے ہیں ، کہ اس ایلامِ دردِ دنیا میں اللہ پاک کی حکمت ہے ، تو وہ کبھی جزی طور سے معلوم ہوتی ہے ، اور کبھی مظنون ، اور کبھی نامعلوم ، جیسے چار پایوں وغیرہ میں — 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 ص ۱۸۵] 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 بلا ادراکِ حکمت اُس کے فعل کا حَسَن 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 تعذیب ابرار کرے یا مثلاً تعذیب کفار نہ کرے تو یہ نقص لازم آئے گا] [کیونکہ الہی حکمتوں کو جاننے سے عقولِ بشری عاجز ہیں۔ مسامرہ ص ۱۸۵]

حکم صرف اُس کا ہے اور اُسی کے اختیار میں ہے حکم دینا اس سے پوچھا نہیں جاتا وہ جو کرے اپنے حکمِ ربوبیت 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﴾ [پ ۲۰۷ آیت ۲۱۶ سورہ بقرہ] مختصراً اور علامہ سعد الدین تفتازانی نے شرح مقاصد [دارالکتب العلمیہ بیروت کی ج ۳ ص ۲۱۷] میں فرمایا..... تکلیفِ مالا یطاق یعنی یہ مسئلہ کہ — اللہ پاک بندے کو اُس کام کا مُکَلَّف کرے جس کی بندے کو طاقت نہیں..... اور یہ مسئلہ کہ..... افعالِ الہیہ جَلَّ وَعَلَا اغراضِ پر مبنی نہیں ہوتے — ان دونوں کو ہمارے اصحابِ اشعر یہ نے اُن اصول کی فرع ٹھہرایا ، جن میں ایک ہے مسئلہ حسن

سبحانہ وفاقاً للاشعر (و) خلافاً للمعتزلة ، و یعتقدون فیہ حکمةً للہ سبحنہ ، فقد تدرک وقد تظنّ وقد لا تدرک کما فی البہائم ونحوہا ، فیُحکم بحسنہ قطعاً ، و یعتقد فیہ حکمةً قَصَرْنَا عَنْ دَرکِہا ،

فیجب التسلیم لہ ، و اعتقادُ الحقیۃ فی فعلہ ، و ترکُ الاعتراض ، لہ الحکم والامر ، لا یُسأل عما یفعل بحکم ربو بیتہ و کمالِ علمہ و حکمتہ الباہرۃ التی قد یَقْصُرُ عَنْ دَرکِہا عقولُ الکُمَلِ ﴿واللّٰہُ یَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ۱۷ مُلْتَقَطًا

وقال العلامة فی شرح المقاصد ص ۱۵۲ ج ۳ : جَعَلَ اصحابنا تکلیفَ ما لا یطاق ، وعدمَ تعلیلِ افعالِ اللّٰہِ تعالیٰ بالاغراض ، من فروع مسئلة الحسن والقبح ، وبطلان القول بانہ یقبح منہ شیء ، ویجب علیہ

البہر (ف) : الإضاءة ، وَالْعَلْبَةُ [ق ت] : روشن ہونا ، غالب ہونا

فعل او ترک ،

لان المخالفين انما عُولوا في ذلك على ان تكليف مالا يُطاق سَفَهٌ ، والفعل الخالي عن الغرض عَبَثٌ ، وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة ، والمعتزلة منهم مَنْ أثبتهُ ، بقياس الغائب على الشاهد ، فان العقلاء حتى المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالى عبيدهم مالا يُطيقونه ، ويذمّونهم على ذلك

والجواب ان ذلك من جهة

قطع المستقبحين بان افعال العباد معللة بالاغراض ، وأن مثل ذلك مُنافٍ لغرض العامة و مصلحة العالم ، ولا كذا لك تكليف علام الغيوب ، إِمَّا لِنَزْهِهِ افعالَهُ من الغرض وإِمَّا لِقَصْدِهِ حِكْمًا وَمَصَالِحَ لَا تَهْتَدِي إِلَيْهَا الْعُقُولُ فان قيل : كلامنا في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك ، لا في التكليف لاسرارٍ أُخْرَ ، كما في التَحْدِي

وتج ، 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 مسائل بالا میں یہی ہے کہ تکلیف مالا یطاق سَفَه ہے۔ اور جس فعل کی کوئی غرض نہ ہو وہ عَبَث ہے۔ اور سفہ و عبث دونوں قبیح ہیں ، شایان حکمت نہیں — بعض معتزلہ نے تکلیف بالا کے قبیح کو نادیدہ کا دیدہ پر قیاس کر کے ثابت کرنا چاہا ، کہ مالکوں کا اپنے غلاموں پر ان کی طاقت سے باہر بوجھ لادنا۔ اسے عقلاء حتی کہ جو دین و شرع کے منکر ہیں وہ بھی برا جانتے ہیں ، اور مالکوں کی ایسا کرنے پر مذمت کرتے ہیں

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

اور علّامُ الغیوب 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 تکلیف مالا یطاق کو قبیح ٹھہرا رہے ہیں ، جس میں واقعی طاقت سے باہر بوجھ لادنا ہو ، یعنی جسے بجانہ لانے پر سزا دی ہو ، باقی دیگر نہاں حکمتوں سے جو ہوا سے نہیں۔۔۔۔۔ جیسے انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام نے منکروں سے دعوتِ مقابلہ میں فرمایا [مثلاً] اِس قرآن کے مثل کوئی ایک آیت لے آؤ — کہ اس سے یہ مقصود نہ تھا کہ وہ منکرین سچ بچایا کر کے

تَحْدِي : براہری کردن در کارے و پیش خواندن خصم را و غلبہ جستن [ص] : دعوتِ مقابلہ

قلنا: نحن ايضا إنما نعتبر احتمال أسرارٍ آخر في ذلك التكليف وفي تثبيت استحقاق العقاب اه مختصراً

ثم اقول وَفَقْنِي رَبِّي لوجه آخر ازهر و اظهر ، وهو أَنَا نقول: نعم يستحيل أَن يصدر منه تعالى فعل او ترك لا حكمة فيه ، وليس ذلك أَن الحكمة حاكمة عليه تعالى ، فَيَتَّبِعُ لِمَوَارِدِهَا ، فما رآه موافقاً لها أَرَادَهُ ، وَإِلَّا لَمْ يُمْكِن أَن يُرِيدَ ، كما زعمتم ، حاشاه عن ذلك ، بل كان الحكمة لازمةً لِأَرَادَتِهِ مَهْمَا يُرِيدَ ،

فان قلت: اذا كانت الحكمة بجميع الوجوه منحصره في فعل شيء ، فكان تركه خالياً عنها اصلاً ، فان اراد تركه يلزم الخلو عنها ، وكذا ان اقتضت تركاً ، بحيث لا وجه للحكم في الفعل ، فاراد فعله

قلت فرض باطل وتقدير مستحيل ، فان جميع وجوه الحكمة

دکھائیں ، بلکہ انہیں اُن کی عاجزی دکھانا ، اور قبول حق کے لیے انہیں آمادہ کرنا مقصود تھا] **جواب:-** ہم بھی وہ واقعی حقیقی تکلیف مالا یطاق بندوں کے ذمے لازم کرنے ، اور اُسے بجا نہ لانے پر مستحق عذاب ٹھہرانے ، میں دیگر نہاں حکمتیں ہی مانتے ہیں ۔ شرح مقاصد کا کلام اختصار کے ساتھ تمام ہوا پھر میں کہتا ہوں میرے رب نے مجھ پر ایک اور وجہ الہام فرمائی ، جو اس سے بھی زیادہ ظاہر و روشن ہے ، وہ یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہاں اللہ تعالیٰ سے کوئی فعل یا ترک ایسا صادر ہونا جس میں کوئی حکمت نہ ہو محال ہے ۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ حکمت اُس پر حاکم ہو ، کہ وہ موارد حکمت کا تتبع کرے ، اب جسے موافق حکمت پائے ، اُس کا ارادہ کرے ، اور جسے موافق حکمت نہ پائے ، اُس کا ارادہ نہ کر سکے جیسا کہ تمہارا (۱) زعم ہے ہرگز نہیں ۔ پاکی ہے اُسے اس سے ۔ 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 حضرات حنفیہ یعنی حضرات ماتریدیہ التوفیق: الالہام للخیر [تاج العروس] الہام: ردول القلند [صراح]: دل میں

بھلائی ڈالنا۔ زَهَرَ السَّراجُ وَالْقَمَرُ وَالْوَجْهُ وَالنَّجْمُ (ف) زُهورًا: تَلَأَ لَا وَأَشْرَقَ [ق ت]: روشن ہونا ، چمکنا

المخصوصة المعقولة لكم وللعلمين
جميعاً، إن انحصرت في احد الطرفين
ففي الطرف الآخر وجه باهر قاهر،
وهو الاستغناء، واطهار انه يفعل ما
يشاء، وأنه هو الغنى الحميد، وأنه
فعل لما يريد، وأنه لا يسأل عما
يفعل،

فهذا وجه عام تام يشتمل كل ما
يُخال خاليا عن الحكمة اصلا،
فيُدعى كونه سَفْهًا او عِبَثًا او وُضِعَ شَيْ
في غير محله،

فثبت لله الحمد أن الحكمة
لازمة لارادته تعالى، تدور معها حيث
دارت، وأنه يستحيل ان يكون لشي
من السفه والعيب والجور والظلم
والقبح مساغ اصلاً الى شيء من افعاله
، عز جلاله، فيريد ما يريد باختياره
المطلق التام الصرف الناصع، الذي
لا تقييد عليه من جهة شيء اصلاً

کبھی واقع نہیں ہو سکتی..... کیونکہ حکمت کی وہ تمام مخصوص صورتیں جو تمہارے
اور سارے جہان کی سمجھ میں آئیں..... اگر طرفین فعل و ترک میں سے ایک
میں..... منحصر ہو جائیں، تو طرف 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 پرواہ نہیں]
اور اس بات کا اظہار کہ وہ جو چاہتا کرتا ہے..... اور یہ کہ وہ بے نیاز ہے سزا
ہوا..... اور یہ کہ وہ جو چاہے کرے..... اور یہ کہ اس سے کوئی نہیں پوچھ سکتا وہ جو
کرے۔

یہ وہ عام و تمام، حکمت آگیاں صورت ہے، جس کے
دائرے سے کوئی بھی ایسا فعل و ترک باہر نہیں..... جیسے تم حکمت سے نرا خالی
خیال کر کے [اُس فعل یا ترک کے صدور میں] سَفْہ یا عِبَث یا چیز کو بے موقع
بے محل رکھنے، جیسے نقص کا دعویٰ کرو۔

توبحمد الله تعالى ثابت ہوا کہ۔ حکمت اللہ تعالیٰ کے ارادے کو
لازم ہے، ارادہ جہاں جائے حکمت اُس کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے..... اور
سَفْہ و عِبَث و جور و ظلم و قبح، جیسے کسی نقص کی، اُس کے کسی بھی فعل میں
..... کچھ بھی گنجائش ہونا..... محال ہے۔ اُس کی عظمت نہایت برتر ہے۔ تو وہ
جو چاہتا ہے، اپنے تام و کامل، اور شائبہ جبر سے پاک و صاف،
اُس اختیار 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۔

خَالِ الشَّيْءِ بِخَالِ خَيْلًا: ظَنَّهُ [ق] الجور: نقيض العدل، جاز عليه يجوز جَوْرًا في الحكم: أي ظلم [ق ت]

الصرف بالكسر: الخالص البحث [ق ت] الناصع: الخالص من كل شيء [ق] القبح بالضم (ك): ضد الحسن،

يكون في الصورة والفعل [ق ت] حُسن: خوبی - قُبْح: خرابی

یہاں کھلا کہ — حق ہمارے ساداتِ اشعریہ کے ساتھ ہے۔ اور مثل آفتاب و شب عیاں ہوا کہ اللہ پاک کی نسبت سے کوئی فعل و ترک فتیج نہیں۔ جیسا کہ اُس پر کچھ واجب نہیں — کہ یہ آخری قضیہ وہ ہے، جو ہمارے ساداتِ ماتریدیہ و اشعریہ، بلکہ تمام اہلسنت، کا اجماعی ہے۔ اور اسے وہ پہلا قضیہ بہ لزومِ بین (۲) لازم ہے۔ کیونکہ اگر اُس کی نسبت سے کوئی شی فتیج ہو، تو اُس پر اُس شی کا ترک واجب ہوگا۔ اس وجہ سے کہ فتیج 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 فتیج نہیں۔ اور اللہ ہی کے لیے ہے بلند و بالا حجت اور یہ [اُس کی نسبت سے کسی بھی فعل یا ترک کا فتیج نہ ہونا] اُس عقلیتِ حُسن و قبح کے کچھ منافی نہیں، جس کے قائل ہمارے ائمہ ماتریدیہ ہیں۔ کیونکہ وہ فعل کی حُسن و قبح میں تقسیم۔ جبکہ فعل کی نسبت بندوں کی طرف ہو تو ضرور عقلی ہے۔ کیونکہ بندوں کا، اُس وجہ عام و تام میں، کچھ حصہ نہیں، جو افعالِ الہیہ جَلَّ وَعَلَا میں ہم نے بتائی، یعنی شانِ بے نیازی، اور اس کا اظہار کہ اُس پر کسی کا حکم نہیں — لہذا افعالِ الہیہ جَلَّ وَعَلَا وَتَبَارَكَ وَتَعَالَى سب حُسن ہیں عقلاً بھی اور شرعاً بھی، اسی کا ہمیں جزمِ اسی کا یقین، اور یہی ہمیں قبولِ یہی تسلیم — اور اللہ ہی کے لیے حمد ہے۔

وهناك ححصص الحق مع سادتنا (۱) الاشعرية، واستبان كالشمس والليل أنه لا يقبح منه شيء، كما لا يجب عليه شيء، فإن هذه القضية الأخيرة قد اجمعت عليها سادتنا الماتريديّة والاشعرية وبالجملة اهل السنة جميعاً، وتلزمها القضية الأولى لزوماً بيناً، اذ لو قبح منه شيء لوجب عليه تركه، اذ لا ينبغي لشرانه ان يفعل القبيح، لكن لا يجب عليه شيء اجمالاً، فوجب ان لا يقبح منه شيء اجمالاً، والله الحجة السامية، ولا ينافي ذلك عقلية الحُسن والقبح، كما عليه ائمتنا الماتريديّة، فان الانقسام حاصل عقلاً بالنظر الى العيّد، لانهم لا حظّ لهم من الوجه العام الذي ذكرناه في افعاله تعالى، وهو الاستغناء واطهاراً أن لا حكم عليه لاحد، فافعاله عزّ جلاله كلّها حسنة عقلاً وشرعاً، جزماً وقطعاً، طاعةً وسَمْعاً، والله الحمد ۱۲

[رحمة الملوك قلمي منقول ص ۴ تا ۱۰]

(۱) منقول قلمی نسخ میں عبارت یوں لکھی ہے: هناك ححصص الحق سادتنا الخ.

(۲) لزومِ بین التزام کے مرتبے میں ہے — وہ لزوم غیر بین ہے جو التزام کا مقابل ہوتا ہے۔

حَصَصَ الشَّيْءُ: بَانَ وَظَهَرَ بَعْدَ كِتْمَانِهِ [قاموس]: نہاں چیز کا عیاں ہو جانا الحِطُّ: النَّصِيبُ وَالْجَدُّ [ق]: حصہ

تابلش سوم

ارادۃ الہیہ جلّ و علا کا وجودِ عالم سے تعلق

فلسفی کہتے ہیں

قبل وجودِ العالم کان المریدُ موجوداً ، والإرادةُ موجودةً ، ونسبتها إلى المراد موجودةً ، ولم يتجدد مرید ، ولم تتجدد إرادة ، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن ، فإن کل ذلك تغیر ، 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 ازل ہی ہوگا ، یعنی نہ ذی ارادہ حادث ، نہ ارادہ حادث ، نہ تعلق ارادہ حادث ، تو عالم بھی حادث نہیں ہو سکتا

امام اہلسنت قدس سرہ کے حاشیہ رحمۃ الملکوت بر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت میں اس سے متعلق ایک نفیس کلام ہے ، جس میں آپ نے دکھایا ہے کہ..... عالم کیسے حادث ہو سکتا ہے..... فرماتے ہیں

الارادة الازلية اذا تعلقت بوجود الحادث في الحين الفلاني، كان مما يتوقف عليه وجوده، اتيان ذلك الحين، لعدم امكان ان يتقدمه فيوجد من دون ايجاد، لان الموجد لم يقتض وجوده قبل ذلك الحين، واذا كان الحين ايضاً داخلاً فيما يتوقف عليه وجوده، كان هو الجزء الاخير للعللة النامة فلم يجب الممكن الا عند وجود العلة — فما لم يأت ذلك الحين لم تتم العلة، فكان عدمه لعدم علته الخ - [رحمة الملکوت قلمی منقول ص ۱۳، ۱۴]

ارادۃ ازلی کا تعلق..... جب اس 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 ہو سکتا..... کہ یہ حادث کا بغیر ایجاد کے موجود ہو جانا ہوگا..... اس لیے کہ حادث کے اُس حین سے پہلے وجود کا موجد کی طرف سے اقتضاء نہیں ہے اور جب وہ حین بھی اُن جملہ امور میں سے ہے ، جن پر حادث کا وجود موقوف ہے ، تو وہ حین علتِ تامہ کا جزءِ اخیر ہوئی ، تو ممکن بالذات واجب بالغیر نہ ہوا مگر جب کہ علت موجود ہوئی — تو جب تک وہ حین نہ آئی علت تامہ نہ ہوئی ، تو حادث کا عدم اسی علت کے عدم سے تھا

تو ذاتِ الہ جلّ مجدہ ازلی ، ارادہ قدرت وغیرہ اس کی صفات ذاتیہ بھی ازلی ، اور

تعلق ارادۃ تعالیٰ بالعالم کان ازلیاً علی التحقيق [رحمة الملکوت قلمی ص ۶]

مگر وہ تعلق حادث کے جس جین میں وجود سے ہے وہ جین ازلی نہیں لہذا عالم کا ازلی ہونا لازم نہیں آیا اور حادث و نوپید ہونا ممکن ہوا

اس کے علاوہ بھی اس **تعلق** پر آپ نے اسی رحمۃ المملکت میں ایک تفصیلی اور ساتھ ہی ایسا لطیف جامع اور دلیل عقلی سے مزین کلام فرمایا کہ فلسفی استحالة حدوث و شبہہ قدم کو سر اٹھانے کا یا راندہ رہا اس میں آپ نے ایک شبہہ لاینحل کو اپنے نور بصیرت سے حل فرمایا ہے وہ شبہہ یہ تھا کہ

نفس تعلق کی گوجائین 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 لفظ 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 طرف دیگر وہ ہے جس سے یہ تعلق صادر ہوا اور جو اس تعلق کا مصدر ہے؟ وہ اگر ذات علیہ ہے تو یہ تعلق ، صادر بالا یجاب ہوگا اور واجب ہوگا اور یہ تعلق ، فعل سے ہوا کہ عالم جو وجود میں آچکا فعل ہے اور جب تعلق بہ فعل ، بہ ایجاب 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 اُس 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 بالا یجاب 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 نفس ارادہ صادر ہے تو اختیاری ہوا صادر بالا یجاب 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 شئی 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

ہو“ — یہ نری نامعقول بات ہے

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

اور جب تخصیص کا ارادہ سے صادر ہونا ثابت ہوا..... تو تعلق جو کہ بعینہ تخصیص ہے..... اختیاری ہوا اور عالم اسی تعلق سے وجود میں آیا..... تو عالم صادر بالا اختیار ہوا..... تو ایجاب فلسفی نہ رہا..... جس سے کہ قدم لازم آئے۔ اور وجود عالم کے لیے جو جو وقت بھی فرض کرو..... سب کی طرف..... ارادہ اور تعلق ارادہ..... کی نسبت یکساں ہے — تو ارادہ اور تعلق ارادہ کے لیے وہ سب ممکن ہوئے — اُن میں..... ارادہ کی طرف سے..... جس وقت کی تخصیص ہوگی..... اُسے ترجیح ملے گی — تو عالم کا حادث ہونا ممکن ہوا — اور فلسفی استحالہ حدوث باطل ٹھہرا

رحمۃ المملکت سے یہ حاشیہ کامل مع ترجمہ مترجم اندرون صفحات ملاحظہ کریں (۱) اور فلسفی شبہ ازلیت عالم کے بے مثال استیصال میں اس امام مؤید من اللہ کے قلب پر علوم حق کے القاء کا چشم دید نظارہ کریں اسی سے — تعلق کو حادث ماننے پر تسلسل اور قدیم ماننے پر عالم کا قدم لازم آنے کا — وہ شبہ بھی ازینخ برکنده ہو گیا جو مولوی شبلی اعظم گڑھی کی کتاب ”سوانح 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 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 المی غیر نہایہ چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے [سوانح مولانا روم ص ۱۴۱، ۱۴۲]

میں کہتا ہوں کچھ ضرور نہیں کہ..... وہ علت بھی حادث ہو ، کیونکہ — ”حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے“ — یہ فلسفہ کا وہ لقمہ ہے جسے فلسفی نگل نہ سکے ، اور اس کے اثبات سے یکسر عاجز رہے ، جیسا کہ تہافت الفلاسفہ مسئلہ اولیٰ [ص ۷۰] میں آرہا ہے کہ — کائنات میں حوادث کی موجودگی ، مثلاً شب و روز اور صبا و شباب و کجولت 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 وجہ قدیم ہے ، کہ دائمی ہے ، اور من وجہ 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 حدودی و تجدیدی کی علت کیا ہے؟..... وہی فلک کا نفس قدیم — تو قدیم حادث

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

کی علت ہو گیا۔ 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 شبہ باطلہ کا خلجان نہیں جاتا جب تک بالخصوص اسے نہ توڑا جائے ، تو خوانِ امام کا یہ زلّہ رُبا۔ فللارض من کاس الکرام نصیب :۔ و کیف يُنْهَرُ عن الانهار السائلون — کا امیدوار کہتا ہے — یہ تعلق ، ارادہ سے بہ نفس ارادہ صادر ہے۔ نہ بارادہ دیگر۔ اور نہ یوں کہ ارادہ کو اس تعلق سے ایک اور تعلق ہو ، کہ یہ تعلق نہیں ہے مگر تخصیص — اور ارادے کی شان ہی یہ ہے کہ۔ ایک جیسی چند چیزوں میں سے کسی ایک کی تخصیص کر دے — تو ارادہ اس تخصیص میں کسی اور تخصیص کا ہرگز محتاج نہیں — تو تعلق اگر چہ حادث ہو۔ تاہم تسلسل لازم نہیں

اور تعلق اگر ازیلی ہو تو عالم کا قدم لازم نہیں ، اس لیے کہ — 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 کو رانہ کے پر اس فضا میں پرواز کے لیے ساتھ نہ دے سکتے تھے ، تو کم از کم نور رسائی سے مستنیر بندگان مُؤَيَّدِ مِنَ اللّٰہ تک ہی رسائی کے سماعی ہوتے ، تاکہ حقیقتِ حقہ 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 کفر صریح ہے تراشیں اور اس کا نرا جھوٹا الزام حضراتِ صوفیہ صافیہ فِدَسَتْ اَسْرَادُهُمْ کے سر رکھیں

تائش چہارم

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

[لا وجود للمطلق الا فی ضمن الجزئی فلا یُتصور قَدَمُ المطلق مع حدوث کل من الجزئیات [شرح عقائد ص ۲۵] صاحبِ نیر اس کا ادراک اس حجت کی گہرائی کو نہ پہنچا ، وہ اُورِدَ وَ أُجِيبَ سے پریشان ہو کر حجتِ مذکورہ کو جواب ناصافی کہہ گئے ، اور برہانِ تطبیق کی طرف نکل کر انہوں نے سکون کی سانس لی ، کہ کہا

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

— کریہوں کے پیالے میں زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے اور تشہ لب سائلوں کو دریا سے بھگا نہیں جاتا

الحركات باطل ببرهان التطبيق | برهان تطبيق سے باطل ہے

امام اہلسنت کو فلسفہ سے اعراض اور خدمتِ اسلام و مسلمین وردِ مبتدعین و مرتدین کی خاطر خالص لوجہ اللہ علومِ دینیہ سے شغف بلکہ اُن میں انہماک کی بدولت اللہ و رسول جَلَّ و علا و صَلَّی اللہ تعالیٰ علیہ و سلم نے وہ عطا فرمایا جس کا عشرِ عشر بھی مشغولانِ درس و تدریس اور مُہمکانِ منطق و فلسفہ کو میسر نہ ہوا

آپ نے حجتِ مذکورہ کی اولیٰ تعبیر کی

[کتنی واضح بات ہے ، کہ طبیعت کا وجود نہیں ہو سکتا ، مگر ضمنِ فرد میں جب ازل میں کوئی فرد نہیں ، طبیعت کہاں سے آئے گی [الکلمۃ الملمہ ص ۶۸]

پھر فرمایا

[دوانی نے اسے بھی کلامِ سخیف کہا ، اور جواب کچھ نہ دیا ، ہاں ایک نظیر دی ، اور اُسے بے نظیر سمجھا ، اور وہ ضرور مبحث سے بے گانہ ہونے میں بے نظیر ہے ، وہ یہ کہ — گلاب کے پھولوں میں کیا کہو گے ، ہر پھول ایک دو دن سے زیادہ نہیں رہتا ، حالانکہ گلاب مہینے دو مہینے باقی رہتا ہے ، اور بدایہ معلوم کہ ایسے حکم میں متناہی وغیر متناہی میں کچھ فرق نہیں یعنی تو یہاں بھی اگر طبیعت ازل میں ہوئی ، حالانکہ کوئی فرد ازل نہ تھا ، تو کیا حرج ہوا جیسے طبیعت گل دو مہینے رہی ، حالانکہ کوئی پھول دو مہینے نہ رہا

امام اہلسنت نے اس کے رد میں فرمایا

[فاضلِ دوانی] حاصلِ حجت یہ سمجھے کہ — جو حکم ، جمیع افراد سے مسلوب ہو ، طبیعت کے لیے ثابت نہیں ہو سکتا — یہ بلاشبہ باطل ہے ، اور اس [حاصلِ باطل] کے رد کو دور جاننا نہ تھا ، کلیت ہی ایسی چیز ہے ، کہ جمیع افراد سے مسلوب ، اور طبیعت کے لیے ثابت ہے — یہ حاصلِ حجت نہیں

اس کے بعد حجتِ مذکورہ کا وہ صاف ششہ حاصل بتایا کہ اہل انصاف بے ساختہ پکار اٹھیں کہ سچ

سچ صدق حجتِ مذکورہ میں یہ گوہرِ معنی 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

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

سے بھی خالی _____ اس سے گلاب کی مثال کو کیا مس ہوا؟ کوئی پھول اگر چہ دو مہینے یا دو گھڑی بھی نہ رہا مگر یہ ظرف 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 بے شخص ، خارج میں موجود ہو اور یہ محال ہے۔

گلاب کے یہ دو مہینے دیکھنے نہ تھے ، جو خود ظرفِ وجود افراد تھے ، ان مہینوں سے پہلے دیکھو ، جس وقت کوئی پھول موجود نہ تھا ، کیا اُس وقت طبیعت گُل موجود تھی؟ ہرگز نہیں — عجب کہ فاضلِ دوانی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو [الكلمة الملهمة ص ۶۹]

تابلش 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 عدم زمانہ کی وجود زمانہ پر قبلیت زمانی ہی ہوگی تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم آئے گا

اس پر امام اہلسنت قدس سرہ کے پانچ جواب 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 کہ وجود و عدم جو باہم منافی ہوں کہ ایک ساتھ کبھی بھی 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 اور اگر وجودی لانی ظرف ہو تو عدم بھی جو کہ وجود کا منافی ہے لانی ظرف ہوگا

پھر فلسفیوں کے مسلمات سے دکھایا کہ تمہاری تراشیدہ عقول عشرہ تمہارے اصول کے مطابق زمانے سے متعالی ہیں تو اُن کا وجود زمانے میں نہیں ہوگا بلکہ کسی ظرفِ دیگر میں ہوگا یا لانی ظرف ہوگا

اور وہ ممکن بالذات ہیں تو اُن کا حدوث بھی ممکن بالذات ہوگا اور حدوث بے سبقت عدم ممکن نہیں —

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

تو روشن ہوا کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں بر تقدیر حدوث اُس کا عدم سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا
بلکہ ظرف دیگر میں ہوگا یا لانی ظرف ہوگا اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس کا وجود زمانے میں نہیں ورنہ
ظرفیہ اشئ نفسہ لازم آئے تو زمانہ حادث ہونے کی صورت میں زمانے کا عدم سابق بھی زمانے میں ہرگز
نہیں ہوگا اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہیں آئے گا تو قبل و بعد کا اجتماع محال ہوا اور
بغیر زمانے کے ہوا

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



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

[لیس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان ، بل كتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض (مقاصد و شرح) اعنى التقدم بالذات لا بامر زائد عليها (السيد)]

اس پر کلام کرتے ہوئے سابقاً میں آپ نے فرمایا

[لو كان تقدم عدم الحادث عليه لذاته ، لتقدمه
ايضا عدمه الطارى ، لان العدمين لا يختلفان ذاتاً]

اس پر فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۲ ص ۵۱۶ میں فاضل مترجم نے یہ کلام کیا

[اقول حادث کا عدم جسے لذاتہ پہلے قرار دیا جا رہا 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 کلام امام کے معانی کو اجاگر کریں ، تاکہ غبارِ وہم و عدم فہم سے ، مطلع حقیقت صاف

ہو جائے ، شارحِ مواقف نے لکھا تھا

[عدمِ زمانہ کا وجودِ زمانہ پر تقدم ، بالذات ہے کسی امرِ زائدِ برذات سے نہیں]

اس پر امامِ اہلسنت قدس سرہ نے جو کلام کیا ، اس کا حاصل یہ ہے کہ
عدمِ حادث کا وجودِ حادث پر تقدم اگر لذات ہو — یعنی نفسِ ذاتِ عدمِ حادث ہی — تقدم کو مقتضی ہو۔ تو تقدم ، نفسِ ذاتِ
عدم کا مقتضا و لازم ذات ہوگا۔

اور لازمِ ذات ، ذات سے کسی بھی نحو وجود میں جدا نہیں ہوتا۔ ورنہ وہ لازمِ ذات نہ رہے — تو نفسِ ذاتِ عدم
کسی بھی نحو 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 اسی 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 کان تقدم عدم الحادث عليه لذاته لَتَقَدَّمَهَا ايضاً عدمه الطاري، لان العدمين لا يختلفان ذاتاً ، ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆	حادث کے عدم کا۔۔۔۔۔ حادث پر تقدم۔۔۔۔۔ اگر لذات ہو۔۔۔۔۔ تو حادث کا۔۔۔۔۔ عدمِ طاری بھی۔۔۔۔۔ حادث پر مقدم ہوگا — کہ دونوں عدم کی ذات میں کوئی اختلاف نہیں ہے

فاضلِ مترجم کا ادراک اس کی گہرائی کو نہ پہنچا اور انہوں نے کہہ دیا کہ [شارحِ مواقف کی مراد عدم سابق ہے]

اور نہ جانا کہ سبقت و طریان ، 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 علیہا۔۔۔۔۔ ہا کا مرجع ذات ہے
، اور ذات کا مصداق ”عدم“ ہے۔ تو عبارتِ شرح کا صاف مطلب یہ ہوا کہ — وہ تقدم کسی ایسے امر سے نہیں ہے ، جو
ذاتِ عدمِ زمانہ پر زائد ہو — اور وصفِ سبقت ، ظاہر ہے کہ ، نفسِ ذاتِ عدم پر زائد شی ہے۔ اور زائد کی الفاظ
عبارتِ شرح میں صاف نفی ہے۔ تو عدم سے اگر عدم سابق مراد لیا جائے۔ تو عدم سابق کا۔۔۔۔۔ حادث پر

تقدم نفس ذات سے پیدا نہیں ہوگا نتیجہ وہ تقدم ”بالذات“ نہیں رہ جائے گا ، حالانکہ اُسے تقدم بالذات ہی بتانا مقصود شارح ہے

تابش ششم

امام اہلسنت قدس سرہ نے حواشی الکلمۃ الملمحۃ میں ایک ”فائدہ جلیلہ“ ارشاد کیا جس میں برہان تطبیق کا علم الہی جلّ و علا میں جاری ہونا جو عقولِ ذکیہ کے لیے ایک لاینحل اشکال رہا اس کو آپ نے حل فرمایا ہے
اشکال یہ ہے کہ ہمارا عقیدہ ہے کہ معلوماتِ الہیہ جلّ و علا غیر متناہی ہیں اور برہان تطبیق ، غیر متناہی کو محال ٹھہراتی ہے حل میں آپ نے فرمایا

[انما يقتضى البرهان بامتناع خروج غير المتناهي من القوة الى الفعل] الكلمة الملمحة ص ۱۰۴

یعنی برہان تطبیق کا اقتضاء صرف یہ ہے کہ غیر متناہی کا عدم سے نکل کر وجود میں آجانا محال ہے رہا غیر متناہی حوادث کا علم الہی میں ہونا تو اسے برہان تطبیق محال نہیں ٹھہراتی۔

اجمال ، حل کی تفصیل کا یہ ہے کہ

امام نے ایک اتساع قدسی جو کہ متناہی نہیں ہو سکتا بلکہ یقیناً غیر متناہی ہے دلیل عقلی سے ثابت کیا اور یہ کہ اُس کا وجود ، خارجی نہیں ، بلکہ صرف علمی ہے تو فیصلہ عقل سے ایک غیر متناہی کا ، علم الہی میں ہونا ثابت ہوا۔ یوں ہی محال کا علم الہی میں ہونا بدیہی ہے اور غیر متناہی بھی ایک محال ہی ہے تو اُس کا علم الہی میں ہونا ، محال نہیں ہوا اب برہان تطبیق اُسے محال ٹھہرائے اور ہے وہ بھی دلیل عقلی ہی تو دو فیصلہ ہائے عقل ، باہم متضاد ٹھہریں اور یہ محال ہے تو جس سے یہ محال لازم آیا یعنی برہان تطبیق کا ، غیر متناہی کے ، علم الہی میں ہونے کو ، محال ٹھہرانا یہ خود باطل ہوا اور برہان تطبیق کا اقتضاء صرف یہی رہا کہ غیر متناہی کے عدم سے نکل کر وجود میں آجانے کو ، محال ٹھہرائے علم میں ہونے کو نہیں جیسا کہ امام نے فرمایا۔

☆☆☆

اس کے بارے میں فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۲ ص ۵۳۲ میں فاضل مترجم نے لکھا

یہ ہمیں تسلیم نہیں

اُن کی عبارت یہ ہے

لا نسلم ان البرهان لا يقتضى الامتناع خروج الغير المتناهي من القوة الى الفعل ،

انما يقتضى البرهان استحالة الامور الغير المتناهية المرتبة سواء كانت موجودة ام لا (١)

میں کہتا ہوں یہ جوابِ امام کی گہرائی تک ان کے فہم کی نارسائی ہے۔۔۔۔۔ جوابِ امام کا اثبات ان دلائل میں تھا جو جواب کے ذیل میں آپ نے افادہ فرمائیں۔۔۔ اور اس سے پہلے اصل کتاب میں وہاں تھا جہاں آپ نے بدعتِ عقل کے مقدمات سے ”اتساعِ قدسی“ ثابت کیا۔۔۔ اسی پر عدمِ تنبیہ لا نسلم پر حائل ہوا۔۔۔۔۔ لہذا ہم کلماتِ امام سے جواب کی تفصیل لا کر، 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 _____ 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 _____ یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجودِ الہی تھا ، اور وجودِ حوادث نہ تھا، بلکہ بعد کو ہوا _____ اور ہر گز نہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ تھا ، اور صفاتِ الہیہ نہ تھیں _____ 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 وجودِ حق کو تقدم ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے ، اور وہ ہر گز زمانی نہیں ، کہ باری عَزَّ وَجَلَّ زمانے سے پاک ہے _____ فلاسفہ بھی اس تنزیہ میں ہمارے ساتھ ہیں ۔

۲۔ صفاتِ الہیہ قطعاً قدیم ہیں _____ اور قدیم بالذات نہیں مگر ذاتِ علیہ _____ اور صفات بھی زمانے سے متعالی _____ تو اُن کا قدیم ، زمانی بھی نہیں ہو سکتا۔

۳۔ باری و صفاتِ باری عَزَّ جَلَّالَہُ کے لیے یقیناً بقاء ہے۔ کہ وجود اُس کا واجب ہے۔ [اور جس کا وجود، واجب ہو اُس کی فاعل]۔
 اور وہ [یعنی بقاء] نہیں مگر استمرار وجود۔ اور استمرار، مقتضی اتساع۔ اور محال ہے کہ [وہ اتساع] زمانہ ہو۔
 لاجرم اگر میری فکر خطا نہیں کرتی..... تو ضرور علم الہی میں ایک اتساعِ قدسی..... زمان و زمانیات سے متعالی ہے..... جس کا پر تو حوادث میں زمانہ ہے۔ عجب نہیں کہ آیہ کریمہ

(۱) سوال کے متعلق فاضل مترجم نے لکھا ہے واما ما کتبت هذا الاعضال الذی هو جذر اصم رجاء من اللہ تعالیٰ ان یوفق ائی عالم

كبير أن يحل هذه المعضلة باحسن وجه - والله الموفق) - محمد عبد الحكيم شرف القادري [فتاوى رضوية مترجم ۲۷ ص ۵۳۵]

(۲) یہ () توسین امام اہلسنت قدس سرہ ہی کے ہیں — ایضاحات ہم نے اس [] شکل توسین کے بچ کی ہیں

وَأَنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ
مِّمَّا تَعُدُّونَ . ﴿۳۵﴾ [پ ۱۷۷: ۱۳]

اور بے شک تمہارے رب کے یہاں ایک
دن ایسا ہے جیسے تم لوگوں کی گنتی میں ہزار برس

اس کی طرف اشارہ ہو _____ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اُس اتساع متعالی میں صفات کو ذات (یا معاذ اللہ بطور فلاسفہ عقل اول کو واجب تعالیٰ) سے معیت اور قدم و استمرار وجود ہے _____ اُس [اتساع متعالی] کے لحاظ سے ذات و صفات (یا بطور فلاسفہ عقول) کو حوادث پر یہ دوسرا قدم ہے۔ اور اس کا وجود صرف علمی ہے ، کہ ہرگز وجود خارجی نہیں [الكلمة الملہمة ص ۱۰۲ تا ۱۰۴]

یہ اتساع ، قدیم اگرچہ نہیں _____ کہ

[قدم ، فرع وجود ہے اور یہ موجود ہی نہیں [الكلمة الملہمة ص ۱۰۵]]

تاہم ازلی ہے ، حادث نہیں _____ کیونکہ اس اتساع قدسی میں ، صفات کو ذات سے ، معیت اور قدم و استمرار وجود ہے۔ تو یہ اتساع قدسی ، متناہی نہیں ہو سکتا بلکہ ضروری ہے کہ غیر متناہی ہو _____ اور اس اتساع کا وجود ، صرف علمی ہے یعنی یہ اتساع ، علم الہی میں ہے _____ اور یہ دلیل عقلی بدیہی المقدمات سے ثابت ہے _____ تو عقلاً ایک غیر متناہی کا علم الہی میں ہونا ثابت ہوا۔

اب اگر برہان تطبیق کا اقتضاء وہ ہو کہ وہ غیر متناہی کے علم میں ہونے کو بھی محال ٹھہراتی ہے تو وہ اقتضاء ، اس دلیل عقلی بدیہی المقدمات کے منافی و خلاف ہے تو بداہتً باطل ٹھہرا _____ اور امام اہلسنت قدس سرہ کے اس قول کی حقانیت آشکارا ہو گئی کہ _____ برہان 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 حل اشکال تک فہم کیونکر رسا ہو جبکہ جو اصل مدار حل تھا یعنی ”اتساع قدسی کا وجود علمی“ وہ اس سے ایسے غافلانہ گزرے ، کہ اس مقام پر جو حاشیہ امام تھا

[واذ لیس وجودہ عینیا بل علمیا فما تمّ شیءٌ یمرّ علیہ او یحیط بہ بل ہو بكل شیءٍ محیط]

اس میں ”وجودہ“ کی مراد ، الفاظ 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 الح] فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۲ ص ۵۲۷

جب کہ حقیقت حال یہ ہے کہ یہ حاشیہ ”اتساع قدسی“ کے بیان پر ہے _____ 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 _____ اُس

اتساع قدسی میں ذات و صفات کا قدم و استمرار 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 آ رہا ہے کہ

[اما الزمان فحادث وان لم یکن موجودا فی الایمان] فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۲ ص ۵۲

فاضل مترجم کو حاشیہ امام کے ترجمہ میں اور بھی کئی مقام پر مقصود و مرام امام تک رسائی نہ ہوئی۔ ان کے ترجمہ کے ساتھ وہ ترجمہ جو زیر نظر کتاب میں کئی صفحات پر پھیلا ہوا ہے ملاحظہ کرنے سے ذی فہم اس پر وقوف پاسکتا ہے۔



② جواب کے ذیل میں افادہ فرمودہ دلائل میں ثالثا کے تحت امام نے فرمایا

[وما سبیل غیر المتناهی الا سبیل سائر المحالات] الكلمة الملہمة ص ۱۰۲۔ فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۲ 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 علم الہی جَلَّ وَعَلَا 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 علم الہی میں ہونا محال نہیں تو عقل ہی کا اقتضاء ہوا کہ ، غیر متناہی کے وجود علمی کو محال ٹھہرانا ، برہان تطبیق کا مقتضا نہیں کیونکہ برہان تطبیق بھی ایک دلیل عقلی ہی ہے تو اُس کا جو ایسا فیصلہ خیال میں آئے کہ اس ثابت بالبراہین فیصلے کے خلاف ہو وہ عقل کا فیصلہ نہیں بلکہ وہم کی کار فرمائی ہے۔

یہ ہے مقصود و مرام ، اور امام اہلسنت کی وہ خداداد نظرِ تام کہ فاضلانِ دوانی و سیالکوٹی وغیرہ کتنے ہی اہل نظر کے ناخپائے تدبیر سے جو عقدہ حل نہیں ہوا اس امام فقید المثال نے حل کر دیا یہ کیا ہے ؟

ذٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَّشَاءُ ۖ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ⑤ [پ ۱۹۷]	یہ اللہ کا فضل ہے جسے چاہے دے اور اللہ بڑے فضل والا ہے [کنز الایمان]

فاضلانِ دوانی و سیالکوٹی وغیرہ کو وہ اجرائے برہان سے وسوسہ تو ہم تنہا ہی آیا تو آیا کہ ان کے سامنے کسی نے حل پیش نہیں کیا نہ خود ان کا اپنا ذہن حل تک رسا ہوا مگر تعجب فاضل مترجم پر ہے کہ بے مثال حل اور اس کا جامع و سنجیدہ بیان دیکھیں حتیٰ کہ عربی کلمات امام کا ترجمہ کریں اور پھر اشکال کے وسوسہ تو ہم سے نہ نکل سکیں اور یہ کہیں کہ

فلا مخلص الا في ما قال السیالکوتی بانها غیر متناهیة بحسب علمنا ولا نستطيع ان نعدھا

بائی عدد وائی آله حاسبة ، اما بحسب علم الله فهی متناهیة [فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۲ ص ۵۳۳، ۵۳۵]

میں کہتا ہوں ہرگز خلاصی نہیں ہے..... اگر عند اللہ متناہی ہونے سے مراد ہو..... واقعی متناہی ہونا — یعنی جن کی علم الہی جَلَّ وَعَلَا میں ایک تعداد ہو کہ

[عدو معین عارض نہ ہوگا مگر متناہی کو] [الفیوض المملکیہ حاشیہ الدولة المکیہ ص ۱۸۳]

کیونکہ اشکال..... علم الہی جَلَّ وَعَلَا میں جو متناہی ہیں..... اُن سے نہیں آیا تھا — اس لیے کہ متناہی میں برہان تطبیق جاری ہوگی تو کیا کرے گی؟ یہی کہ متناہی ہونا ثابت کرے گی..... اور وہ پہلے ہی سے متناہی ہے..... تو اجزائے برہان سے..... کیا اشکال پیدا ہوا؟..... کچھ نہیں — بلکہ اشکال..... اُن امور سے آیا تھا..... جو علم الہی جَلَّ وَعَلَا میں نا متناہی ہیں..... جیسے ایام آخرت کہ [مولیٰ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كُوعْلَمُ ہے کہ اُن کے لیے کوئی عدد نہیں] [حاشیہ الدولة المکیہ ص ۱۸۳]

اور جیسے نسبتیں کہ وہ علم الہی جَلَّ وَعَلَا میں بالفعل نا متناہی ہیں۔

اللہ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ 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 ہو لیے..... یا ممکن ہیں..... روز اول سے زمانہ نامحدود تک — اور یہ سب اللہ عَزَّ وَجَلَّ کو بالفعل معلوم ہیں — تو مولیٰ تعالیٰ کا علم غیر متناہی..... در غیر متناہی..... ہے [الدولة المکیة ص ۱۸۷]

ایسے امور غیر متناہیہ کے متعلق اشکال یہ تھا کہ..... برہان تطبیق ان امور میں جاری ہو کر ان کا غیر متناہی ہونا محال ٹھہرائے گی ، اور متناہی ہونا لازم کرے گی — تو جواب فارابی یا بقول مترجم ماقال السیالکوتی میں اس اشکال کا دفع کہاں ہوا ؟..... بلکہ اشکال سے جو لازم آتا..... یعنی متناہی..... وہ فارابی نے پہلے ہی قبول دی اور اگر علم الہی جَلَّ وَعَلَا کے اعتبار سے متناہی ہونے..... کا مطلب یہ ہے کہ..... وہ امور متناہی کی طرح علم الہی جَلَّ وَعَلَا کے احاطے میں ہیں..... تو اس سے اُن کی لاتناہی زائل نہ ہوئی — لہذا اُن میں برہان تطبیق جاری ہوگی..... اور اشکال متناہی آئے گا..... جس کا حل..... جواب فارابی میں کچھ نہیں — تو اشکال سے خلاصی کیا ہوئی؟

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

اشکال کا حل..... وہی ہے جو امام اہلسنت قدس سرہ نے پیش کیا کہ — برہان تطبیق کا اقتضاء غیر متناہی کے صرف.....

موجود بالفعل ہو جانے کو محال ٹھہرانا ہے..... علم میں ہونے کو نہیں اور بجاہت عقل سے دکھایا کہ علم الہی میں ایک اتساع قدسی ہے..... جو زمان و زمانیات سے متعالی ہے..... جس میں ذات و صفات کو قدم و استمرار وجود ہے..... تو وہ اتساع..... متناہی نہیں ہو سکتا..... بلکہ ضرور غیر متناہی ہے..... تو عقلاً غیر متناہی کا علم الہی جلّ و علا میں ہونا ثابت ہوا..... تو برہان تطبیق کا اسے محال ٹھہرانا باطل ہوا..... اور وہ برہان باطل نہیں..... تو ثابت ہوا کہ..... برہان کا اقتضا صرف یہ ہے کہ..... غیر متناہی کے موجود بالفعل ہو جانے کو محال ٹھہرائے

☆☆☆

فاضل مترجم کی ایک عبارت اور تھی..... اثنائے حاشیہ میں تعلیقات فارابی سے فاضل سیالکوٹی نے جو نقل کیا کہ

[انہ تعالیٰ يعلم الاشياء الغير المتناہية متناہية] فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۲ ص ۵۲۹

اس پر امام اہلسنت نے اعتراض فرمایا کہ

[من يعلم الغير المتناہی متناہیا فقد علم الشئ علی خلاف ماہو علیہ]

[واللہ تعالیٰ متعال عنہ] الكلمة الملہمة ص ۱۰۴۔ فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۲ ص ۵۳۰

یہاں دوران ترجمہ فاضل مترجم نے قوسین میں کہا

(فقیر کہتا ہے کہ غالباً علامہ سیالکوٹی کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو مخلوق کے لیے غیر متناہی ہیں اور مخلوق کی گنتی میں نہیں آ سکتے وہ علم الہی میں متناہی ہیں تو اعتراض مذکور (فقد علم الشئ علی خلاف ماہو علیہ) لازم نہیں آئے گا عنی تلک الامور غیر متناہیہ بالنسبۃ الی علم الخلق و متناہیہ بالنسبۃ الی علم الخالق ۱۲ اشرف قادری) [فتاویٰ مترجم ج ۲ ص ۵۳۱]

میں کہتا ہوں:..... گفتگو کس غیر متناہی میں چل رہی ہے؟.....

کس غیر متناہی میں برہان تطبیق کا جاری ہونا ایک عقدہ لائیکل ہو کر نقد و نظر اہل نظر کی جولانگہ بنا؟.....
کس غیر متناہی میں اجرائے برہان سے اشکالِ تنہا کا خیال، فاضلان دوانی و سیالکوٹی کو جریان برہان کے منع و انسلا

پر لایا؟

کیا کوئی ذی عقل کہہ سکتا ہے؟ کہ یہ سب غیر متناہی عند الخلق، و متناہی عند الحق، کے متعلق منع و کلام تھا؟
کیا کوئی ذی عقل کہہ سکتا ہے؟..... کہ ایسے غیر متناہی میں، جو کہ درحقیقت متناہی ہے، اجرائے برہان ہوتا ہے؟
غرض فاضل مترجم کو یہاں اصل بنائے اشکال و مورد منع و کلام سے عجب ذہول ہوا۔

در اصل یہاں گفتگو..... اُن امور میں ہے..... جو بالفعل علم الہی جلّ و علا میں غیر متناہی ہیں..... یہی ہمارا اعتقاد ہے..... اور اسی

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 — معاذ اللہ اور بالفرض فارابی کی..... اور بقول فاضل مترجم..... سیالکوٹی صاحب کی مراد — غیر متناہی عند الخلق ہے..... جو کہ حقیقت میں متناہی ہو..... تو غیر متناہی عند الحق کا..... ان کی طرف سے کیا جواب ہے؟..... تو عقدہ لایخیل کی کیا کشود کار ہوئی؟

تنبیہ

عقیدہ وہ ہوتا ہے..... جو متون یا تراجم ابواب و فصول یا فہرست و فذلک عقائد..... میں لکھتے ہیں..... وہی اہلسنت کا معتقد ہوتا ہے..... وہی خود ان علما کا دین معتمد ہوتا ہے..... ہنگام ذکر دلائل و اباحت و مناظرہ جو کچھ ضمناً لکھ جاتے ہیں..... اُس پر نہ اعتماد ہے..... نہ خود ان کا اعتقاد ہے [فتاویٰ رضویہ ص ۱۲۴ ج ۱۱]

یہ حضرات خود بھی تصریح کر گئے ہیں کہ عقائد معلوم و متعین ہو چکے..... اباحت و مشاجرات وغیرہ میں جو کچھ ہم لکھیں..... اُس پر اعتماد نہ کرو..... عقیدہ سے مطابقت و مخالفت دیکھ لو [فتاویٰ رضویہ ص ۱۲۵ ج ۱۱]

موافق میں ہے ، انت تعرف مذهب اہل الحق وانما لا نتعرض لا مثاله للاعتماد علی معرفتک بہا فی مواضعہا شرح میں ہے ، فعلیک برعاية قواعد اہل الحق فی جمیع المباحث وان لم نصرح بہا ، شرح عقائد میں ہے ، کثیرا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غیر تعرض لبيان البطلان الا فیما یحتاج الی زیادة بیان ، بعینہ اسی طرح حسن چلپی علی السید میں ہے [فتاویٰ رضویہ ج ۶ ص ۲۸۵]

میں نے القمع لمین میں متعدد نظائر اس کے ذکر کئے ہیں کہ ایمان و عقیدہ کچھ ہے اور بحث و مباحثہ میں کچھ کا کچھ ، حتیٰ کہ کفر صریح تک لکھتے ہیں ، مولوی نے حاشیہ خیالی میں خود خیالی سے کیسا ناپاک خیال نقل کیا ، اور خود اسے مسلم و مقرر رکھا ، کہ باری عَزَّ وَجَلَّ کا علم متناہی ہے انا للہ وانا الیہ راجعون یہ صریح منافی ایمان ہے [فتاویٰ رضویہ ج ۱۱ ص ۱۲۴]

خیر سلسلہ تابش کا یہیں اختتام کریں ، کہ اُن کا استیعاب نہ مقصود نہ آسان — اور پھر ان سے استفادہ کرے گا کون — ابنائے زمانہ کی ہمتیں تحصیل علم دین و طلبِ آخرت میں پست ہیں

ہمّ ابناء زماننا لا سیما فی اکتساب الفضل قاصرة ، وان كانوا من بنی الکاسرة والقیاصرة [ص ۲ ص ۳]

فَاللّٰهُ الْمُسْتَعَانُ ، وَهُوَ الْمُسْتَعَانُ

تعاقب فلاسفة در حلّ تہافت الفلاسفہ میں اپنی نظر کو میں نے جولانی دی ، کتاب کے دشوار گزار

تقریظ

(۶۷)

بر تعاقب فلاسفہ

مرآئل کو مترجم حضرت علامہ فقیہ مبصر اسرار احمد صاحب قبلہ مَدَّ ظِلُّہُ النُّورَانِی نے جس طرح عبور کیا ، مشکلات کو سہل بنایا ، اور مقاصد مصنفین کی جیسی صاف سلیس معنی خیز با محاورہ اور پھر زبان و ادب کی چاشنی سے بھی بھر پور ترجمانی کی اس دور انخطاط و قسط الرجال میں محققین سلف کی یاد تازہ کر دی ، فَصَّلَى اللّٰهُ تَعَالٰی وَبَارَكَ وَسَلَّمَ عَلٰی نَبِیِّنَا سَیِّدِ جَمِیْعِ الْعَالَمِیْنَ وَعَلٰی اٰلِہِ الطَّیِّبِیْنَ وَاصْحَابِہِ الْمُطْہَرِّیْنَ ، وَابْنِہِ الْکَرِیْمِ سَیِّدِنَا الْعَوْتَ الْاَعْظَمِ ، وَبِہُمْ وَلَہُمْ وَفِیْہُمْ عَلَیْنَا وَعَلٰی کُلِّ مَنْ وَاَلَاہُمْ اَجْمَعِیْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

۲۹ ذی الحجہ ۱۴۳۳ھ

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

تقریظ

زیب وزینتِ علم و فن حضرت علامہ **خواجہ مظفر حسین** صاحب قبلہ عَلَیْہِ الرِّحْمَۃُ

بر

تَعَاُقِبْ فِلَاسِفَہ

۷۸۶/۹۲

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم و علی آلہ و اصحابہ اجمعین

اما بعد

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

کئی علوم و فنون بالخصوص اخلاق و تصوف اور اصول و رد فلسفہ میں بیشمار کتابوں کو آپ کے قلم حق رقم نے لباس ہستی پہنایا۔ اخلاق و تصوف میں جہاں آپ کی کتاب ”احیاء علوم الدین“ اور ”کیمیائے سعادت“ درجہ استناد رکھتی ہے وہیں رد فلسفہ میں آپ کی کتاب ”الجواب“ ”تہافت الفلاسفہ“ متبعین افلاطون و بقراط کو سر ٹیکنے پر مجبور کر رہی ہے اور کیوں نہ ہو کہ یہ کتاب محض کسی معقولی یا منقولی یا متصوف کی نہیں بلکہ اس ذات کی ہے جو عقل و نقل و تصوف کا مثلث ہے

اول الذکر دونوں کتابوں کے ترجمے تو دستیاب ہیں مگر ”تہافت الفلاسفہ“ کم یاب اور عربی میں ہونے کی وجہ سے عام اہل علم اور طلبہ کی دسترس سے باہر رہی ، ضرورت تھی کہ کوئی بندہ خدا اس علمی و تحقیقی کتاب کا ترجمہ اور اس کے پرچہ مقامات کی تشریح کر دے خدا نے علیم و خیر جَلَّ جَلَالُہُ جزائے خیر مرحمت فرمائے عالی جاہ حضرت مولانا مفتی اسرار احمد صاحب قبلہ (برہان پور۔ ایم پی) کو جنہوں نے میرے شاگرد رشید اور اپنے استاذ و مرشد اجازت حضرت مولانا مفتی کوثر حسن صاحب قبلہ زید حبہ کے ایماء پر انہیں کے زیر نگرانی نہایت جاں فشانی و عرق ریزی کے ساتھ اس کام کو بحسن و خوبی منزل تکمیل سے ہمکنار کیا بندہ ناچیز ہجوم امراض پیرانہ سالی اور ضعف بصارت کی وجہ سے پوری کتاب پڑھ تو نہیں سکتا تھا البتہ جستہ جستہ مقامات سے پڑھوا کر سنا ترجمے کی سلاست و روانی ترجمہ نہیں بلکہ مستقل کتاب کا احساس دلاتی ہے ، مشکل مقامات کی تشریح و توضیح نیز حل لغات کا اضافہ جہاں کتاب کی اہمیت کو دو چند کرتا ہے وہیں مترجم و مُشرف کی اعلیٰ علمی و فنی صلاحیت کا غماض بھی ہے

بندہ ناچیز معطیٰ علم و حکمت عَزَّ اسْمُہُ کی بارگاہ میں دعائے کناں ہے کہ اس ترجمہ و تحشیہ کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور عوام و خواص سبھی کو اس سے مستفیض و مستنیر ہونے کی توفیق بخشے۔ آمین یا رب العلمین بجاہ سید المرسلین صلوات اللہ تعالیٰ و تسلیماتہ علیہ و علیٰ آلہ و اصحابہ اجمعین

العبد خواجہ مظفر حسین

۲۶ محرم الحرام ۱۴۳۳ھ





بفیض حضور مفتی اعظم حضرت علامہ شاہ محمد مصطفیٰ رضا قادری برکاتی نوری قدس سرہ

تَهَافُتُ الْفَلَاسِفَةِ

للامام حجة الاسلام محمد الغزالي قُدَسَ سِرُّهُ الْعَالِي

سنة ٥٠٥ھ

سنة ٢٥٠ھ

تعاقب فلاسفه

در حلّ

تہافت الفلاسفہ

از حضرت علامہ فقیہ مبصر اسرار احمد صاحب قبلہ نوری مد ظلہ النورانی

شرف تلمذ یافتہ

حضرت علامہ مفتی شاہ محمد کوثر حسن صاحب قبلہ قادری رضوی مد ظلہ النورانی

شائع کردہ : نوری دارالافتاء دارالعلوم نوری۔ نوری نگر۔ ۳۱۹ گدرہوا بلرام پور یوپی پن : ۲۱۲۰۱

تہافت الفلاسفہ

دیباچہ الكتاب والغرض منه

نَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى بِجَلَالِهِ الْمُؤَفَّى عَلَى كُلِّ نَهَايَةٍ ، وَجُودِهِ الْمُجَاوِزِ كُلَّ غَايَةٍ ، أَنْ يُفِيضَ عَلَيْنَا نَوَارَ الْهِدَايَةِ ، وَيَقْبِضَ عَنَّا ظُلُمَاتِ الضَّلَالِ وَالْغَوَايَةِ ، وَأَنْ يَجْعَلَنَا مِمَّنْ رَأَى الْحَقَّ حَقًّا فَاتَّرَاتِبَاعَهُ وَاقْتِفَائِهِ ، وَرَأَى الْبَاطِلَ بَاطِلًا فَاخْتَارَ اجْتِنَابَهُ وَاجْتِنَائِهِ ، وَأَنْ يُلْقِيَنَا السَّعَادَةَ الَّتِي وَعَدَ بِهَا أَنْبِيَائِهِ وَأَوْلِيَائِهِ ، وَأَنْ يُبَلِّغَنَا مِنَ الْعِبْطَةِ وَالسُّرُورِ وَالنِّعْمَةِ وَالْحُبُورِ — إِذَا ارْتَحَلْنَا عَنْ دَارِ الْغُرُورِ — مَا يَنْخَفِضُ دُونَ أَعَالِيهَا مَرَاقِيَ الْإِفْهَامِ، وَيَتَضَائِلُ دُونَ أَقَاصِيهَا مَرَامِي سِهَامِ الْإَوْهَامِ، وَأَنْ يُبَيِّنَ لَنَا — بَعْدَ الْوُرُودِ عَلَى نَعِيمِ الْفِرْدَوْسِ، وَالصُّدُورِ عَنْ هَوْلِ الْمَحْشَرِ — مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، وَأَنْ يُصَلِّيَ عَلَيْنَا نَبِينَا الْمُصْطَفَى ،

☆ ترجمہ ☆

دیباچہ و مقصود کتاب

اللہ تعالیٰ سے اُس کی عظمت بے نہایت ، اور جود و کرم بے حدود و غایت ، کے وسیلے سے ہم سوال کرتے ہیں ، کہ ہم پر ہدایت کے انوار برسائے ، اور ضلالت و گمراہی کی تاریکیوں کو ہماری طرف راہ نہ دے ، اور ہمیں اُن میں کرے ، جن کی نگاہوں نے حق کو حق دیکھا ، اور اُس کی پیروی اختیار کی ، اور باطل کو باطل جانا ، اور اُس سے نفرت و دوری اپنائی ، اور ہمیں اُس سعادت سے ہمکنار کرے ، جس کا اُس نے اپنے انبیاء و اولیاء سے وعدہ فرمایا [عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَرَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ] اور وہ خوش حالی وہ فرحت ، وہ خوش عیشی وہ مسرت ، جب ہم اس دارِ غرور سے کوچ کریں ، ہمیں نصیب کرے ، کہ مرغِ عقل کی منازل ارتقاء ، جن کے عالی تر برجوں کے سامنے سرخمیدہ ، اور تیرہائے اوہام کی ہدف گاہیں ، جن کی سرحدوں کو دیکھنے سے عاجز و ماندہ ، اور نعیمِ فردوس پر آنے اور ہولِ محشر سے پلٹنے کے بعد ، ہمیں اُس نعمت سے مالا مال کرے ، جسے نہ کسی آنکھ نے دیکھا ، نہ کسی کان نے سنا ، اور نہ کسی بشر کے قلب پر اس کا خطرہ گزرا ، اور

— مِنَ الْعِبْطَةِ بَيَانُ هُوَ مَا يَنْخَفِضُ كَا ، جَوْكَ يُبَلِّغُنَا كَا مَفْعُولٌ بِثَانِي هُوَ — مَرَاقِي : مَرَفِي طَرَفُ كِي جَمْعٌ ، يَنْخَفِضُ كَا فَاعِلٌ هُوَ — يُونُبِي مَرَامِي —

الدُّجِيَّة بالضم : الطُّلْمَة ج دُجِيٌّ [ق] **تَمِيْزُ** : امتیاز برتری الگ تھلک ہونا ، المِيزُ : الرِّفْعَةُ [ت] تَمِيْزُ القَوْمُ : اِنْفَرَدُوا [م]

اُتْرَابُ : اُمَٹال ، جمعُ التُّرْبِ بالكسر ، اِى : اللِّسَنُ : مانند ، ہم عمر [ق، ت، ۳۳۳ج] **نَظِيرُ** : مثل ، شبیہ **نُظَرَاءُ** [ق، ت] **فِطْنَةُ** : فہم **ذُكَاءُ** : تیزی فہم **اَلْفِطْنَةُ** بالكسر ، قِيلَ اَلْفِطْنَةُ : اَلْفَهْمُ وَالدُّكَاءُ بالفتح : سُرعَتُهُ [ق، ت] **رَفْصَةُ** (ض، ن) **رَفْصًا** بالفتح رَفْصًا بالتحريك : تَرَكَهُ [ق] **اَلْوِظِيْفَةُ** : مَا يُقَدَّرُ لَكَ فِي الْيَوْمِ وَالسَّنَةِ وَالزَّمَانِ الْمَعِيْنِ مِنْ رِزْقٍ وَنَحْوِهِ ، وَالعَهْدُ وَالشَّرْطُ : کسی چیز کی وہ مقدار جو روزمرہ یا ماہ و سال میں تمہارے لیے مقرر ہو ، عہد ، شرط [ق، ت] **وَعَظَائِفُ الصَّلَوَاتِ** : فرض نمازیں ، حاشیہ حرام الحرمین صفحہ ۱۳۷ تقریباً ۱۳ میں ہے اِنَّمَا وَظِيْفَةُ غَيْرِ السَّلَاطِيْنِ الرَّؤُوسِ بِاللِّسَانِ وَتَحْذِيْرُ الْمُسْلِمِيْنَ عَنْ مُخَالَطَةِ الشَّيْطَانِ الْخ : جو لوگ سلاطین و حکام کے سوا ہیں ان کا فرض ہے فقط زبان سے رد ، اور اہل اسلام کو شیاطین کے میل جول سے بچانا **تَوَقَّى** : پرہیز کردن [ص] **تَعَبَّدَ** فَلَانًا : دَعَا لِلطَّاعَةِ [م] : طاعت و بندگی کے لیے بلانا **التَّوْقِيْفُ** فِي الشَّرْعِ كَالنَّصِّ : لَفْظُ تَوْقِيْفٍ كِي نِسْبَتِ دِيْنِ وَشَرْعِ كِي جَانِبِ هُوَ تَوَاسُ كَا مَعْنٰی ہے **اَظْهَارُ** [ق، ت، ۵۳۰ج] مسامرہ ص ۱۲۰ میں ہے التَّوْقِيْفُ : اِى اَلْاِعْلَامُ مِنَ الشَّارِعِ **خَلَعَ** : اتارنا ، **خَلَعَ** (ف) النَّعْلَ وَالتَّوْبَ وَالرِّدَاءَ **خَلَعًا** : جَرَدَهُ [ت] بیروں کردن [غ] **رَبَقَةٌ** بالكسر والفتح : غُرُوةٌ [ق] ، حلقہ رَسَنَ [غ] : رسی کا پھندا **الرَّهْطُ** : بالفتح و يُحَرِّكُ : الْجَمْعُ : جماعت ، گروہ [ت] **صَدَّ** : بازداشتن [ص] **صَدَّدَ** (ن) فَلَانًا عَنْ كَذَا صَدَّدًا : مَنَعَهُ وَصَرَفَهُ **بَغْيَتُهُ** (ض) اِى الشَّيْءَ مَا كَانَ خَيْرًا اَوْ شَرًّا ، بُغَاءٌ بُغْيٌ بُغْيَةً **بَغْيَةً** : طَلَبَتْهُ : چاہتا [ق، ت] **اَلْفُ** بالكسر والفتح (س) [ق] : خُوگر فتن [ص] : خُوگر ہونا ، عادی ہونا ، مانوس ہونا **نَشَأَ** (ف) **نَشَأَ** ، نَشَأَ : رَبَا وَشَبَّ : بُوْهِنَا ، جَوَانُ هُونَا ، پُرَوَان چڑھنا [ق، ت] **دَرَجَ** (ن) الرَّجُلُ دُرُوجًا بالضم : مَشَى : چلنا ، وَالشَّيْخُ وَالصَّبِيُّ دَرَجًا وَدَرَجَانًا مُحَرَّكَةً : مَشَى ، مَشْيًا ضَعِيفًا : آہستہ چلنا [ق، ت] **النَّظَرُ** مُحَرَّكَةً : اَلْفِكْرُ فِي الشَّيْءِ تَقْدِيرُهُ وَتَقْيِيسُهُ : کسی چیز کا اندازہ لگاتی سوچ [ق، ت، ۵۳۹ج] **تَعَتَّرَ** : كَبَا [ق] : افتادن بر روی [ص] : منہ کے بل گرنا **اَذْيَالُ** جمع ذیل بمعنی دامن [ص] **بِاَذْيَالِ** میں باء ہو سکتا ہے بمعنی فی ہو ، کہ تاج میں تعتر کا استعمال فی کے ساتھ ہے ، خَرَجَ يَتَعَتَّرُ فِي اَذْيَالِهِ : اپنے دامن میں اوندھے منہ گرتا ہوا نکلا [۷۸۷ج] **الصُّوبُ** : السَّجَانِبُ وَالجِهَةُ [ت، ۱۵۴ج] **اَلْخِيَالُ** (بالفتح) : صُورَةُ كُلِّ اَمْرٍ مُتَصَوِّرٍ [ت، ۲۲۱ج] **اَلْمُزْخَرَفُ** : الْمُزَيَّنُ : آراستہ [ت] ، زُخْرَفَ الْقَوْلُ : حَسَنَهُ بِتَرْقِيْشِ الْكُذْبِ [م] : بات کو جھوٹ سے آراستہ کرنا ، نیراس ص ۷۳ میں ہے ، اَلْمُزْخَرَفُ هُوَ بَفَتْحِ الرَّاءِ : بِمَعْنٰی الْمُمَوَّهَةُ [ملع کرده] ، مُشْتَقٌّ مِنَ الزُّخْرَفِ ، بِضَمِّ الزَّاءِ الْمُعْجَمَةِ وَرَاءَ الْمُهْمَلَةِ ، وَهُوَ الدَّهَبُ ، ثُمَّ قَدْ يُسَمَّى كُلُّ بَاطِلٍ فِي صُورَةِ الْحَقِّ زُخْرَفًا **لَامِعٌ** : روشن چمکدار ، لَمَعَ لَمَعَانٌ (ف) روشن شدن و درخشیدن [ص] **اِتِّفَاقٌ** : اچانک پیش آنا **اِتِّفَاقٌ** : واقع شدن کارے بے سبب [غ] **السَّرَابُ** : مَا يَرٰى فِي نِصْفِ النَّهَارِ مِنْ اِسْتِدَادِ الْحَرِّ كَالْمَاءِ فِي الْمَقَاوِزِ يَلْصِقُ بِالْاَرْضِ : دوپہر کے وقت چٹیل میدانوں میں شدت تپش کے باعث جو زمین سے لگا ہوا پانی کی طرح دکھائی دیتا ہے [م]

محمد خیر البشر، وعلیٰ آلہ الطیبین، وأصحابہ الطاہرین، مفاتیح الہدٰی، و مصابیح الدجی و یُسَلِّم تسلیما
 أما بعد فإنی قد رأیت طائفةً یُعْتَقِدُونَ فی انفسهم التَّمِیزَ عن التُّراب والنُّظراء بمزید الفِطْنَةِ
 والذِّکاء، قد رَفَضُوا وظائف الاسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدِّین : من وظائف الصَّلوات،
 والتَّوَقُّی عن المَحْظُورَات، واستهانوا بتَعَبُّدَات الشَّرْع و حدودہ، و لم یَقِفُوا عند تَوَقِیفَاتِهِ و قُیُودِهِ، بل
 خَلَعُوا بِالکُلِّیَّة رِبْقَةَ الدِّین، بَفَنُون من الظُّنون، یَتَّبِعُونَ فیها رَهْطًا ﴿یَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ یَعْمُونَ نَهَا عَوجًا﴾
 وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ کَفَرُونَ ﴿۱﴾

ولا مُسْتَنَدَ لکفرهم غیرُ تَقْلیدِ سَمَاعِیِّ الْفِی کتقلید الیہود والنصارى، اذ جَرى علی غیر دین
 الاسلام نَشَأُهم و اولادِهم، و علیہ دَرَجَ اَبَاؤُهم و اجدادُهم، و غیرُ (۲) بَحْثِ نَظَرِی صادرٍ عن التَّعَثُّرِ بِأَذِیالِ
 الشُّبْهِ، الصَّارِفَةِ عَنْ صَوْبِ الصَّوَابِ، و الانخداع (۳) بِالْخِیَالَاتِ الْمَزْخُوفَةِ کَلَامِ السَّرَابِ، کَمَا اتَّفَقَ
 ہمارے نبی محمد مصطفیٰ خیر الوری صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر نزولِ رحمت اور بارانِ سلامت فرمائے، اور حضور کے پاک پاکیزہ
 آل و اصحاب پر بھی، جو خزانہٴ رُشد کی کنجیاں اور صحرائے تاریکی کے فانوس ہیں

بعد حمد و صلاۃ، میں نے ایک فرقے کو دیکھا کہ وہ کمالِ عقل و ذہانت میں خود کو اپنے ہمسرؤں 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 و بندگی کی دعوت دی، اور حدیں باندھیں، انہیں ہلکا جانا، شرع کے
 نصوص و قیود پر وہ نہ رکنے، بلکہ چند خیالی فنون میں پڑ کر، دین کا بندھن اپنی گردن سے بالکل اتار دیا، ان 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 بھی سنی سنائی باتوں کی تقلید ہے، مزاج جس کے عادی اور ذہن جس کے خوگر ہیں، یہ تقلید ایسی
 ہے جیسی یہود و نصاریٰ میں پائی جاتی ہے، کہ ان کی اور ان کے بچوں کی نشوونما 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) ”غیر تقلید“ پر معطوف ہے۔ (۳) ”الانخداع“ ”التعثر“ پر معطوف ہے

هَالَهُ (ن) هَوْلًا : أَفْرَعُهُ وَخَوْفُهُ : دہشت طاری کرنا [ق ت] **الِاطْنَابُ** : الْمُبَالَعَةُ فِي مَدْحٍ أَوْ ذَمٍّ وَالِاكْتِنَارُ فِيهِ : تَعْرِيفٌ يَأْذُمُتُ كَرْنُهُ فِي مَبَالِغِهِ

کرنا [ت ۱۸۸ ج ۲] **اسْتَبَدَّ** فَلَانٌ بِهِ : تَفَرَّدَ بِهِ دُونَ غَيْرِهِ : کسی امر میں بے شرکت غیرے کی دہتا ہونا [ت] **قَرُطٌ** : کسی چیز کی کثرت و زیادتی ،

الْقَرُطُ بِالْفَتْحِ : الْعَلْبَةُ ، وَ مِنْهُ قَرُطُ الْحُزْنِ : کثرت غم ، وَفَرْحُونَ [ق ت] **الرَّزَانَةُ** : فِي الْأَصْلِ : الثَّقُلُ : بھاری بھر کم ہونا [ت] ، الرِّزِين : الثَّقِيلُ [ق]

الْعَزَارَةُ بِالْفَتْحِ : الْكَثْرَةُ [ت] **نَحْلٌ** : نَحْلَةٌ بِمَعْنَى دِينَ كِي جَع ، النِّحْلَةُ بِالْكَسْرِ ، يُقَالُ : مَا نَحَلْتُكَ أَيَّ مَا دِينُكَ [ت ۲۳ ج ۱۵]

المِلَّةُ بِالْكَسْرِ : الشَّرِيعَةُ أَوِ الدِّينُ كَمِلَّةِ الْإِسْلَامِ [ق ت ۷۰ ج ۱۵] **النَّامُوسُ الشَّرْكَ** : جَالٍ [ق] ، النَّامُوسُ : الْمَكْرُ وَالْخِدَاعُ : کمزور و فریب

، وَمِنْهُ نَوَامِيسُ الْحُكْمَاءِ [ت ۲۵ ج ۹] **قَرَعَ** (ف) الْبَابَ قَرْعًا : دَفَعَهُ [ق ت] : دروازہ کھٹکھٹانا **السَّمْعُ** ، وَبُعْبُورٌ تَارَةً بِالسَّمْعِ عَنْ

الْأَذْنِ وَ يَكُونُ السَّمْعُ لِلوَاحِدِ وَالْجَمْعِ [ق ت] **تَجَمَّلَ** : تَزَيَّنَ [ق] **تَحَيُّزٌ** : جَالَمًا ، پ ۹ کر کو ۱۶ آیت ۱۶ میں ہے اَوْ مُتَحَيِّزًا

إِلَى فِتْنَةٍ : يَا ابْنِي جَمَاعَتٍ مِثْلَ مَا لَكَ [كُنْزُ الْإِيمَانِ] ، تَحَيُّزُ الرَّجُلِ الْبِيْهَمِ : انْضَمَّ وَوَأَفْقَهُمْ فِي الرَّأْيِ [م] **عُمَارُ النَّاسِ** ، بِالضَّمِّ وَالْفَتْحِ : لَوْغُولُ

کے بھیڑ، انبوه، گنجان گروہ ناس ، يُقَالُ دَخَلْتُ فِي عُمَارِ النَّاسِ وَ عَمَارِهِمْ (يُضَمُّ وَيُفْتَحُ) اِی فِي زَحْمَتِهِمْ وَ كَثْرَتِهِمْ : میں لوگوں کی بھیڑ لوگوں کے انبوه

میں داخل ہوا [ت ۳۱۸ ج ۷] **الرُّعْمُ** : الظَّنُّ : گمان، سمجھ [ت ۳۱۸ ج ۱۶] اور سورہ انعام آیت ۱۳۶ میں ہے ﴿هَذَا لِلَّهِ بِرْغَمِهِمْ﴾ یہ اللہ کا ہے ان کے

خیال میں [كُنْزُ الْإِيمَانِ] **انخراط** : پڑیا جانا ، درکشیدہ شدن دُر در رشتہ [ص تاج میں ہے] ، قَالَ شَيْخُنَا: اسْتَعْمَلَ النَّاسُ كَثِيرًا الْانْخِرَاطَ

بِمَعْنَى الْإِنْتِظَامِ وَالذُّخُولِ ، كَانْخِرَطَ فِي السِّلْكِ : لَزِيَ فِيهِ بِرُغْيَا [ت ۲۳ ج ۱۰] **السِّلْكَةُ** بِالْكَسْرِ : الْخَيْطُ الَّذِي يُخَاطُ بِهِ الثُّوبُ - ج

سِلْكٌ : تَاگَا [ق ت] **تَرْفَعُ عَنْهُ** : تَنْزَهُ : دور ہونا [م] **تَرْفَعُ** : بِلْدِي جِسْتَن وَ كُنَا يَا زَغَر وَ تَكْبَر [غ] **مُسَايَرَةٌ** : بِرَابِرِي رَفْتَن : ساتھ چلنا [ص]

اللَّهْمَاءُ : الْعَدُوُّ الْكَثِيرُ وَجَمَاعَةُ النَّاسِ وَ كَثَرَتُهُمْ . وَقَالَ الرُّمَّحُشَرِيُّ : السَّوَادُ الْأَعْظَمُ **اسْتِنْكَافٌ** : نفرت کرنا کڑھنا اور باز رہنا، تکبر

، تَنَكُّرٌ وَ عَارِضٌ كَرْنَا ، **اسْتِنْكَفَ** : (اسْتَكْبَرَ) [ق] **استنکاف** : انقباض و امتناع : کڑھنا اور باز رہنا [ت ۵۱ ج ۱۲] **استنکاف** : تنگ و عارداشتن [غ]

وَقَالَ الْمُفَسِّرُونَ : اسْتَنْكَفَ وَ اسْتَكْبَرَ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَقَالَ الزُّجَّاجُ -

فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿لَنْ يَسْتَنْكَفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ﴾

[پ ۶ سورہ نساء آیت ۱۷۲] اَعْلَى : لَنْ يَأْنَفَ . وَقِيلَ : لَنْ يَنْقَبِضَ ، وَلَنْ يَمْتَنِعَ

عَنْ عُبُودَةِ اللَّهِ . [تاج العروس ۵۱ ج ۱۲]

اور کنز الایمان میں آیت مذکورہ کا یہ معنی فرمایا۔ ”مسیح“ اللہ کا بندہ بننے سے کچھ نفرت نہیں کرتا۔۔۔ **تکایس** : نرم روی، نرم خوئی، ہنجیدگی ، الکئیس

فِي الْأُمُور : يَجْرِي مَجْرَى الرَّفْقِ فِيهَا ، وَقَدْ كَاسَ فِيهِ يَكَيْسُ ، وَ تَكَيْسَ وَ تَكَايَسَ [ت ۴۵ ج ۸] **نَزَعَ** (ض) عَنْ الْأُمُورِ نَزْوْعًا :

انتهیٰ عنہا وَ كَفَّ : رکننا اور باز آنا [ص] **الْجَمَالُ** : الْحُسْنُ فِي الْخُلُقِ وَالْخُلُقِ [ق ت ۱۲ ج ۱۳] : خوبی صورت و سیرت [غ]

لِطَوَائِفَ مِنَ النُّظَارِ فِي الْبَحْثِ عَنِ الْعُقَائِدِ وَالْآرَاءِ ، مِنْ (۱) اهل البدع والاهواء.

وَأَمَّا مَصْدَرُ كُفْرِهِمْ سَمَاعُهُمْ أَسْمَاءً هَائِلَةً ، كَسْقَرَاطُ وَبِقَرَاطُ وَافِلَاطُونُ وَارِسْطُوطَالِيسَ وَامْثَالِهِمْ ، وَاطْنَابُ (۲) طَوَائِفَ مِنْ مُتَبِعِيهِمْ وَضَلَالِهِمْ فِي وَصْفِ عَقُولِهِمْ ، وَحُسْنِ أَصُولِهِمْ ، وَدِقَّةِ عُلُومِهِمْ الْهِنْدُسِيَّةِ ، وَالْمَنْطِقِيَّةِ ، وَالطَّبِيعِيَّةِ ، وَالْإِلَهِيَّةِ ، وَاسْتِبْدَادِهِمْ (۳) — لِفَرْطِ الذِّكَاءِ وَالْفِطْنَةِ — بِاسْتِخْرَاجِ تِلْكَ الْأُمُورِ الْخَفِيَّةِ ، وَحِكَايَتِهِمْ (۴) عَنْهُمْ (۵) أَنَّهُمْ — مَعَ رِزَانَةِ عَقُولِهِمْ وَغَزَارَةِ فَضْلِهِمْ — مُنْكَرُونَ لِلشَّرَائِعِ وَالنِّحْلِ ، جَا حِدُونَ لِنَفَاصِيلِ الْأَدْيَانِ وَالْمِلَلِ ، وَمُعْتَقِدُونَ أَنَّهَا نَوَامِيسُ مُؤَلَّفَةٍ وَحِيلٌ مُزْخَرَفَةٌ.

فَلَمَّا قَرَعَ ذَلِكَ سَمْعَهُمْ وَوَأْفَقَ مَا حُكِيَ مِنْ عُقَائِدِهِمْ طَبَعَهُمْ ، تَجَمَّلُوا بِاعْتِقَادِ الْكُفْرِ ، تَحَيَّرُوا إِلَى غُمَارِ الْفُضْلَاءِ بَزَعْمِهِمْ ، وَانْخَرَطُوا فِي سِلْكِهِمْ ، وَتَرَفُّعًا عَنْ مُسَايَرَةِ الْجَمَاهِيرِ وَالذَّهْمَاءِ ، وَاسْتِنْكَافًا مِنَ الْقَنَاعَةِ بِأَدْيَانِ الْأَبَاءِ ، ظَنًّا بِأَنِ إِظْهَارِ التَّكَايُسِ فِي النُّزُوعِ عَنْ تَقْلِيدِ الْحَقِّ ، بِالْشَّرُوعِ فِي تَقْلِيدِ الْبَاطِلِ جَمَالِ ، صَوَابِ كَاغَا زِهَ مَلا هُوَ هَے ، مَگر ان کی حقیقت چمکتے سراب سے زیادہ نہیں ، جیسا کہ عقائد و آراء کی بحث میں طبع آزمائی کرنے والے گمراہ طائفوں کو ، یہی فریب خوردگی و افتادگی بلا توقع پیش آئی

اور ان لوگوں کے کفر کا محرک محض یہ ہے ، کہ انہوں نے سقراط ، بقراط ، افلاطون اور ارسطو وغیرہ کے پرہیز نام سنے ، ان کی عقلوں کی تعریف ، اصول کی خوبی اور ان کے علوم ہندسہ و منطق و طبیعیات والہیات کی باریکیوں کے بارے میں ، ان کے مقلدین ضلال کی بالاخونیاں سنیں ، اور یہ مبالغہ آرائی بھی ، کہ فرط ذہانت و فطانت سے ان علوم دقیقہ کی ایجاد صرف ان کا حصہ تھا ، اور یہ حکایت بھی ، کہ وہ سب اس وفور علم و عقل کے باوجود ، عقائد و شرائع کے منکر ، اور ادیان و ملل کی تفصیل ماننے سے گریزاں تھے ، اور سمجھتے تھے کہ یہ سب ساختہ جال اور دھوکے کی ملع سازی ہے

جب ان خرافات نے ان 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 بزعم خویش جماعت فضلاء میں جا ملیں ، اور ان کی لڑی میں پرو جائیں ، اور جمہور سوادِ اعظم کی موافقت ، اور باپ دادا کے دین پر قناعت ، سے منہ موڑ کر الگ ہو جائیں ، کیونکہ وہ

(۱) من اهل البدع: یہ ”النظار“ کا بیان ہے (۲) اِطْنَابُ ”اسماء“ پر معطوف اور ”سَمَاعُهُمْ“ کا مفعول بہ ہے (۳) استبدادہم: یہ ”وَصَفَّ عَقُولَهُمْ“

پر معطوف ہے (۴) حِکَايَتِهِمْ: یہ ”اسماء“ پر معطوف ہے ، اور ہم سے مراد مُتَّبِعِيهِمْ (۵) عَنْهُمْ اور أَنَّهُمْ :- یہ ہم سقراط ، بقراط وغیرہ پرانے فلسفی ہیں

الْعُرْقُ ، بالضم و بضمین : ضِدُّ الرِّفْقِ : درشت خوئی، سختی، غیر سنجیدگی، سخت گیری ، وَالْخُرْقُ : الْحُمَقُ : حماقت [ق ۱۰۹ ج ۱۳] **الْخَبَالُ** : الفساد فی الافعال والابدان والعقول : خرابی ذہن و بدن و عقل [ت ۱۹۰ ج ۱۳] **خَسِيسٌ** : حقیر [ت] **تَسَارُعُ** الی : شتافتن: جلدی کرنا [ص] **الْقَبُولُ** (س) بالفتح و قد یضم [ق] لَمْ یَحْكِهَا إِلَّا ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ، وَالْمَعْرُوفُ الْفَتْحُ [ت] **بَلَاهَةٌ** (س): نادان و سلیم دل شدن ، **بُلَّةٌ** بالضم جَمْعُ **أَبْلَهٍ** [ص] ، رَجُلٌ **أَبْلَهٌ** بَيْنَ الْبَلَهَةِ ، مُحَرَّكَةٌ وَ الْبَلَاهَةُ : غَافِلٌ أَوْ عَنِ الشَّرِّ [ق] و فی التهذیب **الْأَبْلَهَةُ** الذی طَبِعَ عَلَى الْخَيْرِ فَهُوَ غَافِلٌ عَنِ الشَّرِّ لَا يَعْرِفُهُ [ت] **مَعْزِلٌ** : موضع کنارہ کشی ، کنتُ **بِمَعْزِلٍ** عَنْ كَذَا كَمَا جَلَسَ أَيْ بِمَوْضِعٍ غُزِلَ [اسم] الاعتزال [عنه] [ت ۲۸۲ ج ۱۵] نیز اسی میں وہیں ہے **مَعْزِلٌ** بمعنی جانب **فَضِيحَةٌ** : اسم افتضاح ، یعنی رسوائی [ص] **الْمَهْوَاةُ** : الْبُتْرُ الْعَمِيقَةُ : گہرا کنواں [ت ۳۲۹ ج ۲۰] **السَّجِيَّةُ** : الْخُلُقُ وَالطَّبِيعَةُ [ت] ، خوطبیت [ص] **فُطَانَةٌ** (س، ک): دانائو زیرک شدن [ص] **بُتْرَاءٌ** : دُم کٹی ، **أَبْتَرُ** کاموٹ ، **بَيْتَرُ** (س): بریدہ دُم شدن، صفت **أَبْتَرٍ** [ص] **الْأَبْتَرُ** : الْمَقْطُوعُ الذَّنْبِ [ق] **عَمِيٌّ** (س) عَمِيٌّ مقصورٌ : ذَهَبَ بَصْرُهُ كُلُّهُ [ت] **بَصِيرَةٌ** ، بمعنی آنکھ ، مگر تاج میں ہے لَا يَكَاذُ يُقَالُ لِلْجَارِحَةِ النَّاطِرَةُ : **بَصِيرَةٌ** ، إِنَّمَا هِيَ **بَصَرٌ** : آنکھ لوگتا نہیں کہ بصیرہ کہا جاتا ہے ، ہاں **بَصَرٌ** کہا جاتا ہے [۶۹۰ ج ۶] **حَوْلَاءٌ** : بھینٹی، احوال کاموٹ ، **أَحْوَالٌ** : کاذب [ص] : کج چشم [حاشیہ] کہ یک چیز را دو بیند [غ] ، **حَوْلٌ** بفتحین (س) مصدر منه [ص] **عِرْقُ** الْبَدَنِ بِالْكَسْرِ مِنَ الْحَيَوَانِ هُوَ الْأَجْوَفُ الَّذِي يَكُونُ فِيهِ الدَّمُ [ت ۳۲۲ ج ۱۳] : رگ جو جوف دار ہوتی ہے اور اُس میں خون ہوتا ہے **حَمَاقَةٌ** (ک) **حُمَقًا** (س) [ق، ت] ، **أَحْمَقٌ** : قلیل العقل [ق] ، و حقیقۃ الحُمَقُ : وَضْعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ مَعَ الْعِلْمِ بِقُبْحِهِ [ت] **نَبْضٌ** (ض) الْعِرْقُ نَبْضًا وَ نَبْضَانًا مُحَرَّكَةٌ : تَحَرَّكَ وَضَرْبٌ [ق ت] : پھڑکنا **غَبَاوَةٌ** : کند ذہنی [غ] ، **غَبَا** (ن) الشَّيْءُ وَ غَبِيَ (س) عَنْهُ غَبَاً وَ غَبَاوَةً : لَمْ يَفِطْنَ لَهُ وَلَمْ يَعْرِفْهُ [ق ت] ، **غَبِيٌّ** : قَلِيلُ الْفِطْنَةِ [ت] **إِنْتَدَبَ لِلْأَمْرِ** : اسْتَجَابَ وَ سَارَعَ : کسی معاملے کے بلاوے کا فوراً جواب دینا، کسی امر کی دعوت فوراً منظور کرنا [م] ، **إِنْتَدَبَ لِلرَّدِّ عَلَيْهِ** : رد پر کمر بستہ ہوئے [الفضل الموهبی ص ۳۰، ۳۵] **بَيِّنَتُهُ** وَ **أَبْنَتُهُ** : أَوْضَحَتُهُ وَ عَرَفَتُهُ [ق] **الْفَوَائِلُ** : خُرُوقٌ فِي الْحَوْضِ ، وَاحِدُهَا غَائِلَةٌ [ت ۵۶۲ ج ۱۵] : حوض میں کے شکاف ، **غَائِلَةُ** الْحَوْضِ : مَا انْخَرَقَ مِنْهُ وَ انْتَقَبَ [ق، ت ۵۵۸ ج ۱۵] : حوض میں کا شکاف اور سوراخ **الْعَوْرَةُ** بِالْفَتْحِ : الْخَلْلُ فِي الثَّغْرِ وَ غَيْرِهِ [ق ت ۲۷۵ ج ۴] : شکاف جو سرحد وغیرہ میں ہو **الْمَضْحَكَةُ** : مَا يُسْتَهْزَأُ بِهِ [ت ۲۰۶ ج ۱۳] : جس پر ہنسی آئے **الْعِبْرَةُ** بِالْكَسْرِ : الْعَجَبُ ، جَمْعُهُ **عِبَرٌ** [ق ت ۷۸ ج ۴] ، **أَمْرٌ** عَجَبٌ مُحَرَّكَةٌ وَ عَجِيبٌ وَ عَجَابٌ أَيْ يُتَعَجَّبُ مِنْهُ [ت ۲۰۸ ج ۲] : تعجب خیز امر ، **الْعِبْرَةُ** بِالْكَسْرِ : الْإِعْتِبَارُ بِمَا مَضَى [ت ۷۸ ج ۴] : جو ہوگزرا اس سے سبق لینا نصیحت پکڑنا ، **عِبْرَةٌ** بِالْكَسْرِ : پند نصیحت [ص] **الْفَنُّ** : الضَّرْبُ مِنَ الشَّيْءِ ، جُفُونٌ [ق] : قَسَمٌ ، يُقَالُ : أَصْبَنَّا فُتُونًا لِأَمْوَالِ [ت] : ہمیں کئی طرح کا مال ملا **تَبَيَّنَ** : ظہور : کھانا ، **تَبَيَّنَ** الشَّيْءُ : ظَهَرَ [ت]

وَعَفْلَةً مِنْهُمْ أَنْ الْإِنْتِقَالَ مِنْ تَقْلِيدٍ إِلَى تَقْلِيدٍ، حُرْقٌ وَخَبَالٌ، فَأَيَّةُ رَتْبَةٍ فِي عَالَمِ اللَّهِ تَعَالَى أَحْسَنُ مِنْ رَتْبَةٍ مَنْ يَتَجَمَّلُ بِتَرْكِ الْحَقِّ الْمَعْتَقَدِ تَقْلِيدًا بِالتَّسَارُعِ إِلَى قَبُولِ الْبَاطِلِ تَصْدِيقًا دُونَ أَنْ يَقْبَلَهُ خَبْرًا وَتَحْقِيقًا، وَالْبُلْهَ مِنَ الْعَوَامِّ بِمَعْرِزٍ عَنْ فَضِيحَةِ هَذِهِ الْمَهْوَاةِ، فَلَيْسَ فِي سَجِيَّتِهِمْ حُبُّ التَّكَايُسِ بِالتَّشَبُّهِ بِذَوِي الضَّلَالَاتِ، فَالْبَلَاهَةُ ادْنَى إِلَى الْخَلَاصِ مِنْ فُطَانَةٍ بَتْرَاءَ، وَالْعَمَى أَقْرَبُ إِلَى السَّلَامَةِ مِنْ بَصِيرَةٍ حَوْلَاءَ

فلما رأيت هذا العِرْقَ من الحماقة نابضاً على هؤلاء الاغبياء — انتدبت لتحرير هذا الكتاب، ردّاً على الفلاسفة القدماء، مُبَيِّنًا تَهَاوُتَ عقيدتهم، و تناقضَ كلمتهم، فيما يتعلق بالالٰهيات، و كاشفاً عن غوائل مذهبهم و عَوْرَاتِهِ، التي هي على التحقيق مَضَاحِكُ العقلاء، و عِبْرَةٌ عند الاذكياء، أعني ما اختصّوا به عن الجماهير والذّهماء، من فُتُونِ العقائد والاراء

وهذا مع حكاية مذهبهم على وجهه، لِيَتَبَيَّنَ (۱) لَهُؤُلَاءِ الْمَلَاحِدَةُ تَقْلِيدًا، اتِّفَاقٌ

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

نا سمجھ عوام اس قعر مذلت 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 نا سمجھی ادھ کٹی سمجھ سے اچھی، کہ نجات سے قریب تر ہے، اور نا بینائی بھنگی 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 شکاف 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 جمہور سے الگ تھلگ ہوئے یہ افشائے رازِ دُروں فلسفیوں کے مذہب کی نقل مطابق اصل کے ساتھ ہو، تاکہ یہ جو ان کی تقلید میں ملحد ہوئے،

— ایک نسخے میں مِنْ ہے

(۱) لِيَتَبَيَّنَ: متعلق ہے ”مع حكاية مذهبهم“ طرف سے جو کہ ”هذا“ کی خبر ہے

مَرْمُوقٌ: جس پر تلاش و انتظار کی نظر مرکوز ہو ، رَمَقْتُهُ (ن) رَمَقًا بِبَصَرِيٍّ وَرَامَقْتُهُ : إِذَا اتَّبَعْتَهُ بَصْرَكَ وَتَتَعَهَّدُهُ : [وَتَعَهَّدُهُ : تَفَقَّدهُ أَيْ طَلَبَهُ عِنْدَ غَيْبَتِهِ : ڈھونڈنا۔ ت ۱۳۶، ۱۶۷ ج ۵] وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ وَتَرْقُبُهُ [اِی تَنْتَظِرُهُ : انتظار کرنا۔ ق، ت ۳۱ ج ۲] : تلاش و انتظار میں اپنی نگاہ کسی کے پیچھے لگا دینا [ت ۱۷۷ ج ۱۳] **قُطْبٌ** : مدارِ کار ، الْقُطْبُ مُثَلَّثَةٌ [والمعروف هو الضم ت] وَالْقُطْبُ بضم تین: حَدِيدَةٌ قَائِمَةٌ تَدُورُ عَلَيْهَا الرَّحَى [ق]: کھڑی کیل جس پر چکی گھومتی ہے ، وَمِنْ الْمَجَازِ الْقُطْبُ بِالضَم : مَلَاکِ الشَّيْءِ وَمَدَارُهُ [ق]: کسی بھی چیز کی اصل ، جس سے اس کا وجود و قیام ہو [غ] **شِرْذِمَةٌ**: تھوڑے لوگ ، الشِّرْذِمَةُ بِالْكَسْرِ: الْقَلِيلُ مِنَ النَّاسِ [ق] وَقِيلَ الْجَمَاعَةُ الْقَلِيلَةُ مِنْهُمْ [ت] ، شِرْذِمَةٌ بِكَسْرِ شِینِ وَكُوفٍ رَاءَ مَعْلُودٍ كَسْرُ ذَالٍ مُجْمَعٌ: جمع اندک از مردم [غ] **الْيَسِيرُ**: الْقَلِيلُ [ق] يَقَالُ شَيْءٌ يَسِيرٌ ، اِی قَلِيلٌ [ت ۶۳۲ ج ۷] نَكْسُهُ (ن) نَكْسًا: قَلْبُهُ عَلَى رَأْسِهِ [ق] **الرَّأْيُ**: الْإِعْقَادُ [ق] اِسْمٌ لَا مَصْدَرٌ كَمَا فِي الْمُحْكَمِ ، وَقَالَ الرَّاعِبُ : هُوَ اِعْتِقَادُ النَّفْسِ أَحَدَ النَّفِيسَيْنِ عَنْ غَلَبَةِ الظَّنِّ ج اِراء [ت ۳۳۷ ج ۱۹] **هَوَ لَا يُؤْبَهُ** (ف، س) لہ: لَا يُحْتَفَلُ بِهِ لِحَقَارَتِهِ [مُثَلَّثَةٌ] [ت ۵ ج ۱۹] : اُس کی حقارت کے باعث پروا نہیں کی جاتی [ق ت] مَا اِحْتَفَلَ بِهِ : مَا بَالِي بِهِ [ت]: اس نے اس کی پروا نہ کی مَا اَعْبَأُ بِفُلَانٍ عَبًّا: مَا اُبَالِي [ق]: مجھے فلاں کی پروا نہیں ، مَا عِبَأْتُ بِفُلَانٍ: اِی مَا كَانَ لَهُ عِنْدِي وَزْنٌ وَلَا قَدَرٌ، وَأَصْلُ الْعِبَاءِ: التَّفَلُّ [ت ۲۰۶ ج ۱]: فلاں کا میرے نزدیک کچھ وزن نہیں **النُّظَارُ** جَمْعٌ نَاطِرٍ، اِی أَصْحَابُ النَّظَرِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْأَدَلَّةِ وَالْقَادِرِينَ عَلَى الْمُنَاطَرَةِ [نیم الریاض ۷۹ ج ۴] **أَعْمَارٌ**: عُمر بمعنی ناتجربہ کاری جمع ، الْعُمُرُ: مَنْ لَمْ يُجَرِّبِ الْأُمُورَ ، جَمْعُ الْعُمُرِ بِالضَم : أَعْمَارٌ [ق، ت ۳۱۹ ج ۷] **كَفَّ** عَنْ : رَكْنَا ، كَفَفْتُهُ (ن) عَنْهُ كَفًّا : دَفَعْتُهُ وَمَنَعْتُهُ وَصَرَفْتُهُ عَنْهُ ، فَكَفَّ هُوَ لَا زَمَّ ، مُتَعَدٍّ [ق، ت ۳۶۱ ج ۱۲] **الْغُلُوءُ** بِالضَمِّ وَفَتْحِ اللَّامِ، وَيُسَكَّنُ: الْعُلُوءُ [ق] وَهُوَ التَّجَاوُزُ [ت]: حَدَّثَ آگے بڑھ جانا **إِشْعَارٌ**: آگاہیدن [ص] **بَرَاءٌ بَرَاءً** : پَاک بَری ، بَرِئْتُ (س) مِنَ الشَّيْءِ بَرَاءً بَرَاءً فَهُوَ بَرِئٌ ، ج بَرَاءٌ — رَجُلٌ بَرَاءٌ ، رَجُلَانِ بَرَاءٌ ، لَا يَنْتَبِي وَلَا يُجْمَعُ لِأَنَّهُ مَصْدَرٌ، وَشَأْنُهُ كَذَلِكَ، وَلَا يُؤَنَّثُ [ق، ت ۱۱۴ ج ۱] **قَذَفَ** بِالْفَتْحِ (ض): بِفَاحِشَةٍ نَسَبَتْ كَرُونَ [ص] بہ بدی نسبت کر دیا [غ] **جَحْدٌ جَحُودٌ**: مَنكَرُ شَدْنٍ بِالْعِلْمِ [ص]: جانتے ہوئے انکار کرنا **اِخْتِبَاطٌ**: كَجِج رَوِي — **خَبِطَ** (ض) اللَّيْلُ **خَبِطًا**: سَارَ فِيهِ عَلَى غَيْرِ هَدًى [ق، ت ۲۲۹ ج ۱۰]: رات میں ٹیڑھا آڑا چلنا ، فَلَانٌ يَخْبِطُ فِي عَمِيَاءَ: إِذَا رَكِبَ مَارَكِبَ بِجَهَالَةٍ [ت]: وہ اندھیری میں اندھا دھند چلتا ہے یعنی جو کرتا ہے بے جانے بوجھے کرتا ہے — وَفِي حَدِيثٍ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ خَبَاطُ عَشَوَاتٍ، أَيْ يَخْبِطُ فِي الظَّلَامِ ، وَهُوَ الَّذِي يَمُشِي فِي اللَّيْلِ بِلا مَصْبَاحٍ ، فَيَتَحَيَّرُ وَيَضِلُّ ، فَرُبَّمَا تَرَدَّى فِي بئرٍ [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 — یہی معنی یہاں اِخْتَبَطُوا کا ہے **السَّوَاءُ**: الْوَسْطُ ، وَالْمُسْتَوَى [ق] ، : درمیانی ، سیدھا **التَّخَيُّلُ** (ض): اِلْإِظْهَارُ وَرَفْعُ شَيْءٍ عَمَّا يُوَارِيهِ وَيُعْطِيهِ [ق] **تَخَيَّلَ** ، تَخَيَّلَ : خَيَالٌ وَثَلَا ، وَهَمُّ دَلَانَا — خَيَّلَ إِلَيْهِ أَنَّهُ كَذَا عَلَى مَا لَمْ يَسْمَعْ فَأَعْلَهُ مِنَ التَّخَيُّلِ وَالْوَهْمِ ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى:

كُلِّ مَرْمُوقٍ مِنَ الْأَوَائِلِ وَالْأَوَاخِرِ، عَلَى الْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَأَنَّ الْأَخْتِلَافَاتِ رَاجِعَةً إِلَى تَفَاصِيلَ، خَارِجَةٌ عَنْ هَذَيْنِ الْقُطْبَيْنِ، الَّذِينَ لِأَجْلِهِمَا بُعِثَ الْأَنْبِيَاءُ الْمُؤَيَّدُونَ بِالْمُعْجَزَاتِ، وَأَنَّهُ لَمْ يَذْهَبَ إِلَى انْكَارِ هُمَا الْأَشْرَ ذِمَّةً يَسِيرَةً، مِنْ ذَوَى الْعُقُولِ الْمُنْكَوسَةِ، وَالْآرَاءِ الْمَعْكَوسَةِ، الَّذِينَ لَا يُؤْبَهُ لَهُمْ، وَلَا يُعْبَأُ بِهِمْ فِيمَا بَيْنَ النَّظَارِ، وَلَا يُعَدُّونَ إِلَّا مِنَ زُمْرَةِ الشَّيَاطِينِ الْأَشْرَارِ، وَغُمَارِ الْأَغْيَاءِ وَالْأَغْمَارِ.

لِيَكُنْفَ (۱) عَنْ غُلُوِّائِهِ مَنْ يَظُنُّ أَنَّ التَّجَمُّلَ بِالْكَفْرِ تَقْلِيدًا يَدُلُّ عَلَى حُسْنِ رَأْيِهِ، وَ يُشْعِرُ بِفُطْنَتِهِ وَ ذِكَايِهِ، اذِ يَنْحَقِّقُ أَنَّ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُتَشَبَّهُ بِهِمْ مِنْ رُعَمَاءِ الْفَلَسَفَةِ وَرُؤَسَائِهِمْ بَرَاءٌ عَمَّا قَدِّفُوا بِهِ مِنْ جَحْدِ الشَّرَائِعِ، وَ أَنَّهُمْ مُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ تَعَالَى وَ مُصَدِّقُونَ بِرُسُلِهِ، وَلَكِنَّهُمْ اخْتَبَطُوا فِي تَفَاصِيلِ بَعْدَ هَذِهِ الْأَصُولِ، قَدْ زَلُّوا فِيهَا، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ، وَنَحْنُ نَكْشِفُ عَنْ فُتُونٍ مَّا انْخَدَعُوا بِهِ، مِنْ التَّخَايِيلِ وَالْأَبَاطِيلِ، اِنْ يَرْكُحَلْ جَاءَ، كَهَ اِگلوں پچھلوں سب کی تمام تر عرق ریزی، ایمان باللہ جل جلالہ اور ایمان بالآخرت پر متفق ہے، اختلافات راجع بہ تفصیل ہیں، اِن دو مرکزوں سے خارج ہیں، جن کے لیے انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام مبعوث ہوئے، جنہیں معجزات کی تائید 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 گروہ اشرار، اور بے وقوفوں کی جماعتِ ناتجربہ کاریں۔

مَقْصُودُ تَصْنِيفِ بَطْرِ زَيْدَا يَهْ يَهْ، كَهْ جَوْ سَجَّهْ بِيْجَا هَ، تَقْلِيدُ الْكَفْرِ كَاتِمُغْهْ اُوْثْهْ لِيْنَا اِسْ كِيْ حَسَنِ رَايْ پَرْدِيلِ، اَوْ رَاْعِيْ ذِهَانَتِ كِيْ عِلَامَتِ هَ، وَهْ مَذْهَبِ فِلَاسَفْهْ كْ غُلُوْ وَ اَفْرَاطِ سَ بَا زَا جَا يَ، كِيُونَكْهْ ثَابِتْ هُوْ جَا يَ گَا، كَهْ يَهْ جَنْ كِيْ رَيْنِيْ لِيْ جَارِ يَهْ هَ، سَرْخِيلِ وَ مَقْتَدِيْ فِلَاسَفْهْ، اِنْ پَرَا نِ كْ مَقْلَدِيْنَ نَ جَوَا نْكَارِ شَرَائِعِ كِيْ تَهْمَتِ رَكْهِيْ، يَهْ اُسْ سَ بَرِيْ، اَوْ اِيْمَانِ بِاللَّهِ اَوْ تَصْدِيقِ بِالرُّسُلِ كْ مُقَرَّرِ يَهْ، هَا اِنْ اَصُولِ كْ بَعْدِ، تَفَاصِيلِ مِيْنِ كَجْ مَجْ چَلْ كَرْضُورِ پَهْسِلَ يَهْ، كَهْ خُودِ يَهْ سِيْدِ هِيْ رَا هَ سَ بَهْ كَ، اَوْ اُورُوں كْ بَهْ كَنَ كَا بَاعْثِ يَهْ هُوْ يَ — اَوْ وَهْ چَنْدِ طَرَحِ كِيْ بَاطِلِ تَخْيِيْلَاتِ، جَنْ سَ يَهْ دُھوكَا كَھَا يَ اَوْ اُنْہِيں اِپْے دَلَائِلِ سَجَّهْ، اُنْ كِيْ اَصْلِيَّتِ سَ يَهْ يَهْ اِہْمِ پَرْدَہ اُٹْھَا يَ گَ،

— (۱) لِيَكُنْفَ: ”تحریر هذا الكتاب“ سے متعلق ہے — ایک نئے میں ”مِنْ“ ہے، ایک میں ”فِي“ ہے، قاموس و تاج

میں استعمال ہے الْعَدِيدُ مِنَ الْقَوْمِ: مَنْ يُعَدُّ فِيْهِمْ وَلَيْسَ مَعَهُمْ [ت ۵۹۶] — ایک نئے میں وَأَنْهُمْ ہے

وَنُبَيِّنُ أَنْ كُلَّ ذَلِكَ تَهْوِيلٌ مَا وَرَاءَهُ تَحْصِيلٌ ، وَاللَّهُ تَعَالَى وَلِيُّ التَّوْفِيقِ لِإِظْهَارِ مَا قَصَدْنَاهُ مِنَ التَّحْقِيقِ .

وَلْنُصَدِّرَ الْآنَ الْكِتَابَ بِمَقْدِمَاتٍ تُعَرِّبُ عَنْ مَسَاقِ الْكَلَامِ فِي الْكِتَابِ

اور آشکارا کر دیں 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 منصفہ 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 اجاگر کریں۔

لغات ص ۸۱ :- ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ [پ ۱۶ سورہ طہ آیت ۶۶] : ﴿جی ان کی رسیاں اور لٹھیاں

— ان کے جادو کے زور سے ان کے خیال میں دوڑتی معلوم ہوتی ہیں﴾ [کنز الایمان] وَالنَّخِيلُ: تَصْوِيرُ خَيَالِ الشَّيْءِ فِي النَّفْسِ [ت ۲۲۳ ج ۱۳] : شی کی

صورت کا ذہن میں نقشہ کھینچنا، صورت اتارنا الباطلُ: ضِدُّ الْحَقِّ وَهُوَ مَا لَا ثَبَاتَ لَهُ عِنْدَ الْفَحْصِ عَنْهُ: باطل وہ ہے جس میں بروقت تفتیش کسی طرح کا

قرار اور ٹھہراؤ نہ پایا جائے — ج اباطیل علی غیر قیاسِ کائناتِ جمَعُوا اِبْطِيلًا — وَقَالَ ابْنُ دُرَيْدٍ: هُوَ جَمْعُ اِبْطَالَةٍ وَابْطُولَةٍ [ق، ت]

التَهْوِيلُ: مَا هُوَ لِبِهِ الْإِنْسَانُ ، هَذَا هُوَ الْأَصْلُ ، وَفِي التَّهْذِيبِ : التَّهْوِيلُ : مَا هَذَا مِنْ شَيْءٍ ، ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِي الْأَلْوَانِ الْمُخْتَلِفَةِ [ت] : وہ

جس سے انسان مرعوب ہو جائے بیبت میں آجائے ، یہ اصل معنی ہے ، پھر ”تہویل“ رنگہائے مختلفہ کے معنی میں بولا جائے گا

صَدَّرَ كِتَابَهُ تَصْدِيرًا : جَعَلَ لَهُ صَدْرًا ، وَصَدَّرَ الْكِتَابَ : عُنْوَانُهُ ، وَأَوَّلُهُ [ق، ت ۸۳ ج ۷] : کتاب کے لیے ابتدائی لانا جس سے کتاب کے مضمون و

موضوع کا پتہ چلے ، صَدَّرَ الْكِتَابَ : افْتَتَحَهُ بِمُقَدِّمَةٍ [م] : مقدمہ سے کتاب کی شروعات کرنا الإِعْرَابُ: الْإِبَانَةُ وَالْإِفْصَاحُ عَنِ الشَّيْءِ

[ق، ت ۲۱۵ ج ۲] : کسی چیز کو کھولنا اُجاگر کرنا

﴿مقدمہ اولیٰ﴾

لِيُعْلَمَ أَنَّ الْخَوْضَ فِي حِكَايَةِ اخْتِلَافِ الْفَلَّاسِفَةِ طَوِيلٌ ، فَإِنَّ خُطْبَهُمْ طَوِيلٌ ، وَنِزَاعَهُمْ كَثِيرٌ ، وَآرَاءُهُمْ مُمْتَنَشِرَةٌ وَطُرُقُهُمْ مُتَبَاعِدَةٌ مُتَدَابِرَةٌ ، فَلَنَقْتَصِرَ عَلَى إِظْهَارِ التَّنَاقُضِ فِي رَأْيِ مُقَدِّمِهِمُ الَّذِي هُوَ الْفِيلَسُوفُ الْمَطْلُوقُ ، وَالْمُعَلِّمُ الْأَوَّلُ ، فَإِنَّهُ رَتَّبَ عِلْمَهُمْ وَهَدَّبَهَا بِزَعْمِهِمْ ، وَحَذَفَ الْحَشْوَةَ مِنْ أَرَائِهِمْ ، وَانْتَقَى مَا هُوَ الْأَقْرَبُ إِلَى أَصُولِ أَهْوَائِهِمْ ، وَهُوَ ”رِسْطَالِيْس“ وَقَدْ رَدَّ عَلَى كُلِّ مَنْ قَبْلَهُ حَتَّى عَلَى أَسْتَاذِهِ الْمَلَقْبِ عِنْدَهُمْ بِأَفْلَاطُونِ الْإِلَهِيِّ ثُمَّ اعْتَذَرَ مِنْ مَخَالَفَتِهِ أَسْتَاذَهُ بِأَن قَالَ : أَفْلَاطُنٌ صَدِيقٌ وَالْحَقُّ صَدِيقٌ وَلَكِنْ الْحَقُّ أَصْدَقُ مِنْهُ .

﴿پہلا مقدمہ﴾

معلوم ہو کہ فلسفیوں کے اختلافات کی نقل و حکایت میں پڑنے سے بات بہت بڑھ جائے گی ، کیوں کی اُن کی تقریریں طولانی ہیں اور آپسی نزاع کثیر ، آراء پرانگندہ ہیں اور روشیں اُن کی باہمی خانہ جنگی کا شکار ، لہذا صرف اُس کے نظریات میں تناقض اور باہمی ٹکراؤ دکھانے پر اکتفا کریں ، جو اُن کا پیشرو ہے اور فیلسوفِ مطلق اور مُعَلِّمِ اَوَّل ، کہ اُسی نے فلسفیوں کے علوم ترتیب دیئے ، اور اُن پر فلسفیوں کے مزعومات کی ملمع کاری کی ، اور اُن کی آراء سے اضافیات ساقط الاعتماد نکال کر ، وہ باتیں اختیار کیں جو اُن کے اصول سے قریب تر تھیں ، وہ ”رِسْطَالِيْس“ ہے ، اس نے اپنے تمام اگلوں کا رد کیا ، حتیٰ کہ اپنے استاذ کی بھی جس کا لقب ان کے یہاں افلاطونِ الہی 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 تاکہ معلوم ہو کہ ان کے مذہب کو خود ان کے یہاں بھی کسی طرح کا قرار اور جماؤ نہیں ، یہ

الْمُقَدِّمَةُ ، مِنْ كُلِّ شَيْءٍ : أَوَّلُهُ [م] : كَيْسِيٌّ يَزِيدُ شَرْعًا ، مُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ : مُقَدِّمَةُ الْجَيْشِ . سَتَعَارِىءُ أَوْرُوْهُ بِكَرْدَالٍ هِيَ قَدَّمَ بِمَعْنَى تَقَدَّمَ سَ مَاخُوْذٌ ، مَكْرَجٌ دَالٌ بَهِیْ غَجَائِشٍ رَكْتَابَہِ ، كَہِ كَسَى نَہِ اَسَہِ اَكَبَہِ [۱۷۵۵۶ ج ۱۷] خَاضَ (ن) الْمَاءَ خَوْضًا : دَخَلَہِ [ق] وَ مَشَى فِيْہِ [ت] : پَانِیْ مِیْنِ اَتْرَنَا ، خَوْضٌ بِالْفَنْجِ : دَرَّآبِ دَرَّآمَدَن ، وَ دَرَّجِزَے دَرَّفَتَن بَفَكْر [غ] : پَانِیْ مِیْنِ گھَنَا ، كَسَى كِیْزِیْ كُفَرِیْ مِیْنِ ذُوْبِنَا الطَّرِيقُ : السَّبِيلُ ، ج طُرُقٌ [ق] بِضَمِّتَيْنِ — وَقَدْ أُسْتُعِيرَ عَنِ الطَّرِيقِ كُلُّ مَسْلَكٍ يَسْلُكُهُ الْإِنْسَانُ فِيْ فِعْلٍ ، مَخْمُودًا كَانَ أَوْ مَذْمُومًا [ت ۲۹۳ ج ۱۳] تَدَابَرُوا : تَعَادَوْا وَ تَقَاطَعُوا [ق ت ۳۹۰ ج ۶] : بَاہِمِ دَشْمَنِیْ اَوْرَطِحِ تَعْلَقَاتِ ہونا هَدَّبَهُ : نَقَّاهُ [التَّنْقِیَةُ : التَّنْظِیْفُ : سَتَرَ اَكْرَنَا ت ۲۶۱ ج ۲۰] وَ اَخْلَصَهُ ، وَقِيلَ : اَصْلَحَهُ [ق ت] : مَلَاوْثَ سَہِ پَاکِ كَرَنَا ، سَنَوَارَنَا الْحَشْوُ : فَضْلُ الْكَلَامِ [ق] : اَلَّذِیْ لَا یُعْتَمَدُ عَلَیْہِ [ت] : بِالْاَلِیَّاتِ نَا قَابِلِ اعْتِمَادٍ ، اَلْحَشْوُ مِنَ الْكَلَامِ : الْفَضْلُ الَّذِیْ لَا خَیْرَ فِیْہِ [م] : بَہِ فَاكْدَہِ زَاكِدَاتِ اِنْتَقَاهُ : اِخْتَارَهُ [ق] ، بَرَكَزِیْدَن [ص] : اِبْنَانَا ، خُجِنَا

وانما نقلنا هذه الحكاية عنهم لِيُعْلَمَ أَنَّهُ لَا تَثْبُتُ وَإِتْقَانُ لِمَذْهَبِهِمْ عِنْدَهُمْ ، وانما يحْكُمُونَ بظنٍ و تخمينٍ ، من غير تحقيقٍ و يقينٍ ، ويستدلون على صِدْقِ علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الالهية مُتَقَنَّةً البراهين نَقِيَّةً عَنِ التَّخْمِينِ ، كَعُلُومِهِمْ الحسابية ، لَمَا اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية .

ثم المترجمون لكلام ”رسطاليس“ لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل مُحَوِّج الى تفسير و تاويل، حتى اثار ذالك نزاعاً بينهم ، وأقوئهم بالنقل والتحقيق من المُتَفَلِّسَةِ فى الاسلام ”الفارابى أبو نصر“ و ”ابن سينا“، فلنقتصر على ابطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤُ سائهما فى الصَّلال ،

لوگ بلا تحقیق اور بلا یقین، محض ظن و تخمین سے حکم لگاتے ہیں ، اور اپنے فلسفۃ الہیات کے سچ اور مطابق واقع ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ — دیکھو ہمارا علم حساب اور علم منطق ایک کھلی حقیقت ہے — اور اس طرح کمزور عقل والوں پر اندھیری ڈالتے ہیں ، حالانکہ ان کا فلسفۃ الہیات علم حساب کی طرح ٹھوس دلائل سے مالا مال اور افلاس ظن و تخمین سے بری ہوتا تو یہ اس میں باہم مختلف نہیں ہوتے ، جیسا کہ علم حساب میں باہم مختلف نہیں ہیں

پھر کلامِ رسطالیس کے جو ترجمان ہیں ان کا کلام بھی ایسی تحریف و تبدیل سے کہ محتاجِ تفسیر و تاویل ہے خالی نہیں ، حتیٰ کہ اس سے بھی اُن کے بیچ نزاع برپا ہوا ، دعوائے اسلام کرنے والے متفلسفہ میں نقل و تحقیق پر سب سے زیادہ دسترس رکھنے والے دولفسفی ہیں ، ابونصر فارابی ، اور ابن سینا ، تو ان دونوں جو مختار رکھا ، اور جسے اپنے پیشوایانِ ضلالت کا صحیح مذہب جانا ، اُسی کے رد پر ہم اقتضار کریں گے ، کہ جو باتیں ان دونوں نے چھوڑ دیں ، اور اُن میں اتباعِ فلاسفہ سے منہ موڑ لیا ، کوئی شک نہیں کہ اُن میں رکاکت ہے ، اور اُن کے ابطال میں زیادہ غور و فکر کی حاجت نہیں ، تو یہ بات علم میں رہے

اَتَقْنِ الْاَمْرَ : اَحْكَمَهُ [ق] : ٹھوس مضبوط مستحکم کرنا

الْحُكْمُ (ن) الْقَضَاءُ فِي الشَّيْءِ بِاَنَّهُ كَذَا اَوْ لَيْسَ بِكَذَا : کسی چیز کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا

اِسْتَدْرَجَهُ : خَدَعَهُ : دھوکا دینا [ق، ت، ۳۶۳، ۳] نَقِيٌّ : نَظِيْفٌ : ستھرا [ق، ت] مُحَوِّجٌ :

کدوہ ایسی ہے یا نہیں ہے [ق، ت]

محتاج ، محتاج بنانے والا ، اَحْوَجَ اِلَيْهِ ، اِی اِحْتِاج ، یعنی نیاز مند شد [ص ت] : وہ فلاں کا محتاج ہوا ، اَحْوَجَهُ اِلَيْهِ غَيْرُهُ [ص] : دوسرے نے اسے

فلاں کا محتاج بنایا اَثَارَةٌ : هَيْجَةٌ : ابھارنا، جوش میں لانا [ق، ت] اَقْوَمُ : زیادہ سکت رکھنے والا ، فلان لَا يَقْوُمُ بهذا الامر : اِی لَا

يُطِيقُ عَلَيْهِ [ت ۵۹۷، ۱۷] : فلاں اس معاملے کی سکت نہیں رکھتا هَجَرَ (ن) الشَّيْءَ هَجْرًا : تَرَكَّهُ وَاعْرَضَ عَنْهُ [ق، ت] مُتَابِعَةٌ :

اتباع ، موافقت ، مُتَابِعَةٌ : پس روی عمل کے کردن و درپے یکدیگر رفتن و عمل [ص] اِمْتَرٰی فِيْهِ وَتَمَارٰی : شَكٌّ [ق] : کسی چیز میں شک کرنا

فَإِنَّ مَا هَجَرَاهُ وَاسْتَنَكَفَا مِنَ الْمَتَابَعَةِ فِيهِ لَا يُتِمَّارَىٰ فَيَاخْتَلَالَهُ وَلَا يُفْتَقَرُ إِلَىٰ نَظَرٍ طَوِيلٍ فِي إِبْطَالِهِ ، فَلْيُعْلَمَ أَنَّا مُقْتَصِرُونَ عَلَىٰ رَدِّ مَذَاهِبِهِمْ بِحُسْبِ نَقْلِ هَٰذِهِنَّ الرَّجُلِينَ ، كَيْ لَا يَنْتَشِرَ الْكَلَامُ بِحَسَبِ انْتِشَارِ الْمَذَاهِبِ

﴿مقدمة ثانية﴾

لِيُعْلَمَ أَنَّ الْخِلَافَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ غَيْرِهِمْ مِنَ الْفِرْقِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ:

قسم : يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد ، كتسميتهم صانع العالم . تعالى عن قولهم . جوہراً ، مع تفسيرهم الجوہر بأنه الموجود لا في موضوع أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم يقوّمه ، ولم يريدوا به الجوہر المتحيز على ما اراده خصوصهم : (۱)

، کہ فلاسفہ کا ان دو شخصوں کی نقل کے مطابق جو جو مسلک و مذہب ہے ، اُسی کے رد پر ہم اقتضار کریں گے ، تاکہ ان کے پراگندہ مذاہب کے پیچھے ہمارا کلام پراگندہ نہ ہو

﴿دوسرا مقدمہ﴾

جاننا چاہیے کہ فلاسفہ ، اور دیگر فرق کے مابین ، امورِ خلافیہ ، تین قسم کے ہیں پہلی قسم :- وہ ہے جس میں نزاع محض لفظ کی طرف راجع ہے ، جیسے ان کا صانع عالم پر ۔ پاکی ہے اُسے ان کے قول سے ۔ لفظ 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 مقوم کا محتاج نہ ہو ۔ جوہر سے فلسفی ”جوہر متحيز“ مراد نہیں لیتے ، جیسا کہ ان کے مخالفین مراد لیتے ہیں (۱)

(۱) جوہر کو تحيز سے خلونہیں ، اس لیے متکلمین ، ذاتِ الہی جَلَّ وَعَلَا سے اس کی نفی کرتے ہیں

انه تعالى ليس بجوهر يتحيز [ساریہ] | الله تعالى جوہر نہیں ہے ، جو تحيز ہوتا ہے

”يتحيز“ وَصِفٌ كَاشِفٌ ، لَا مُخَصِّصٌ ، لَانِ مِنْ | یہ تحيز ہونا صفتِ کاشفہ ہے ، مُخَصِّصہ نہیں ، اس لیے کہ جوہر کو اپنے چیز میں ہونا شانِ الجوہر الاختصاصَ بِحَيْزِهِ [ساریہ ج ۲ ص ۲۴] لازم ہے

المعتقد المنتقد علامہ فضل رسول بدایونی قُدَسَ سِرُّہُ میں ہے

إِخْتِلَالٌ : لا غرشدن [ص] : کمزور ہونا ، اَمْرٌ مُخْتَلٌ : واہن [ت] : کمزور بات

فَانْ سَمَاهُ اَحَدُ جَوْهَرٍ اَوْ اَثْبَتَ لَهُ لَوَازِمَهُ
[مِنْ التَّحْيِيزِ وَلَوَازِمُهُ كَالْجِهَةِ] كَفَرَ — وَانْ قَالَ
لَا كَالْجَوْهَرِ فِي الْحَيِّزِ ، وَلَوَازِمُهُ مِنَ الْجِهَةِ
وَالْاِحَاطَةِ وَنَحْوِ هُمَا فَانَّمَا خَطُّوهُ فِي التَّسْمِيَةِ
وَكَذَلِكَ الْجِسْمُ . فَاِنْ سَمَاهُ اَحَدُ
جِسْمًا وَاثْبَتَ لَهُ الْاِفْتِقَارَ وَالتَّرَكِيبَ ، وَسَائِرَ
لَوَازِمِ الْجِسْمِيَةِ كَفَرَ ، وَانْ سَمَاهُ جِسْمًا وَقَالَ
لَا كَالْاَجْسَامِ يَعْنِي فِي نَفْيِ لَوَازِمِ الْجِسْمِيَةِ
فَاِنَّمَا خَطُّوهُ فِي اِطْلَاقِ الْاِسْمِ ، كَمَنْ قَالَ
جَوْهَرًا لَا كَالْجَوْهَرِ ،

بِالْاِجْمَاعِ مِنَ الْقَائِلِينَ بِاَنَّ الْاَسْمَاءَ
تَوْقِيفِيَّةٌ ، وَالْقَائِلِينَ بِجَوَازِ اِطْلَاقِ مَا يُشْعِرُ بِالْجَلَالِ
، وَلَا يُؤْهِمُ نَقْصًا ، وَانْ لَمْ يَرِدْ بِهِ تَوْقِيفٌ ،
فَاِنَّهُ لَمْ يُوجَدْ فِي السَّمْعِ مَا يُسَوِّغُ اِطْلَاقَهُ
لِيُجُوزَ عَلَى قَوْلِ الْقَائِلِينَ بِالْاِشْتِقَاقِ فِي الْاَسْمَاءِ
، يَعْنِي جَوَازِ اِطْلَاقِ الْمَشْتَقِ مِمَّا ثَبَتَ سَمْعًا
اِتِّصَافُهُ بِمَعْنَاهُ ، وَلَمْ يُؤْهِمِ نَقْصًا ، احْتِرَازًا عَنْ
نَحْوِ الْمَاكِرِ وَالْمُسْتَهْزِئِ وَالرَّامِي وَالزَّارِعِ ،
فَشَرْطُهُ بَعْدَ السَّمْعِ اَنْ لَا يُؤْهِمِ نَقْصًا ،

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

وَاسْمُ الْجِسْمِ نَقِیصَةٌ مِنْ حَيْثُ اقْتِضَائُهُ

تَوَاكُرُ كَوْنِ اُسے جَوہر کہے ، اور اُس کے لیے لَوَازِمِ جَوہر [یعنی تحييز اور
تحييز کے لَوَازِمِ مَثَلًا جہت] ثابت کرے کافر ہے ۔ اور اگر کہے جَوہر ہے ، مگر تحييز
اور لَوَازِمِ تحييز یعنی جہت و احاطہ وغیرہ میں اور جَوہروں کی طرح نہیں ۔ تو علماء نے
ایسے شخص کو اس بارے میں خاطی ٹھہرایا کہ وہ نامِ جَوہر 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 لَوَازِمِ جسمیت ثابت کرے کافر ہے ۔ اور اگر اسے جسم سے
موسوم کرے ، اور کہے جسم ہے مگر اور جسموں کی طرح نہیں ، یعنی لَوَازِمِ جسمیت کی
نفی میں اور اجسام کے مثل نہیں ۔ تو علماء نے ایسے شخص کو نامِ جسم کے اطلاق میں
خاطی ٹھہرایا ، جیسا کہ اُس شخص کو خاطی ٹھہرایا جو کہے — ”جَوہر ہے لیکن اور
جَوہروں کی طرح نہیں“ —

یہ شخص دونوں گروہ علماء کے اجماع سے خاطی ہے ، اول وہ گروہ علماء جو یہ
مانتے ہیں کہ اسمائے الہیہ توقیفی ہیں ، اور دوم وہ گروہ علماء جو ایسے ہر نام کا اطلاق
جائز کہتے ہیں ، جو تعظیم کا پتہ دے اور نقص کو مومنہ 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 الہیہ میں اشتقاق ماننے والے یعنی جس کلمہ کے معنی سے حق سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰی
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..... مومنہ نقص نہ ہو..... ماکر ، مُستہزی ، رامی ، زارع ،
جیسے مشتقات سے احتراز کی خاطر ہے ، تو سمع کے بعد جواز کی شرط ہے ، کہ مومنہ
نقص نہ ہو

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

ولسنا نخوض فی ابطال هذا ، لأن معنی القيام بالنفس اذا صار متفقاً علیہ ، رَجَعَ الکلام فی التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنی ، الی البحث عن اللغة ، وان سَوَّغَت اللغة اطلاقه ، رَجَعَ جواز اطلاقه فی الشرع ، الی المباحث الفقہیة ، فانّ تحریم اطلاق الاسامی و ابحاثها یؤخذ مما تدلُّ علیہ ظواهر الشرع و لعلک تقول : هذا إنما ذکره المتکلمون فی الصفات ، ولم یوردہ الفقهاء فی فن الفقہ ، فلا ینبغی أن تلتبس علیک حقائق الامور بالاعداد والمراسم ، فقد عرفت أنه بحث عن جواز التلفظ هم اس قسم خلاف کے ابطال میں نہیں لگیں گے ، کیونکہ جب — ذات باری تعالیٰ کا قائم بالذات ہونا — یہ ایسا معنی ہے ، کہ ہمارا اور اُن کا متفق علیہ ہے ، تو اس معنی کی اسم جوہر سے تعبیر کے بارے میں گفتگو ، بحث لغوی کی طرف راجع ہوگی ، اور لغت نے اس تعبیر و اطلاق کی گنجائش دی ، تو آیا شرعاً یہ اطلاق جائز ہے؟..... یہ سوال [اصول و عقائد کے بعد لغت کے بھی دائرے سے نکل کر] مباحث فقہیہ کی طرف آجائے گا — کیونکہ ذات باری تعالیٰ پر کون سا نام بولنا جائز ہے ، اور کون سا نہیں؟..... یہ ظواہر شرع کے معانی سے معلوم کیا جاتا ہے

شاید تمہارے گوشہ ذہن میں یہ سوال آئے ، کہ یہ اطلاق جوہر کا مسئلہ ، فقہاء علم فقہ میں کہاں لائے ہیں؟..... اسے تو صرف متکلمین نے بحث صفات میں ذکر کیا ہے (۱)..... تو سنو! تم پر رواج و عادات کے باعث حقیقت امر مشتبہ نہ

احتیاج کو مقتضی ہے اور افتقار و احتیاج ، حدوث کا سب سے بڑا مقتضی ہے (۲) توجہ دو شرطیں قائلین اشتقاق نے مانیں ، اُن میں سے ایک تو یوں نہیں پائی گئی ، اور دُروہ شرع کا فقہان ظاہر ، توجہ جسم کا اطلاق کرے ، وہ اس اطلاق میں عاصی ہے	الافتقار ، وهو اعظم مقتضٍ للحدوث ، فلم یوجد احد من الشرطین الذین اعتبرهما القائلون بالاشتقاق ، وفقدان التوقیف ظاہر ، فمن اطلقه فهو عاصٍ بذالک الاطلاق [المعتقد المنتقد ، ص ۶۴]

امام غزالی قدس سرہ العالی نے جو فرمایا — ”تعالیٰ عن قولہم : یعنی یہ جو اسے جوہر کہہ رہے ہیں اس سے وہ پاک و برتر ہے“ — اس

میں اسی طرف اشارہ ہے

- (۱) لہذا مسئلہ اصول کا ہوا ، اور اس میں..... مخالفت اصول اسلام سے مخالفت ہوئی ، اور اصول میں مخالفت کا ابطال چاہئے ، جیسا کہ قسم ثالث میں آ رہا ہے (۲) جسم کو افتقار و احتیاج لازم — اور افتقار و احتیاج کو حدوث لازم — اور لازم کا لازم ، لازم ہوتا ہے — توجہ جسم کو حدوث ، لازم ہوا

بلفظِ صَدَقَ معناه علی المسمیٰ بہ ، فهو کالبحث عن جواز فعل من الافعال .

القسم الثانی : مالا یصدّم مذهبہم فیہ أصلاً من أصول الدین ، وليس من ضرورة تصدیق الانبیاء والرسل . صَلَوَاتُ اللّٰهِ عَلَیْہِمُ . مُنَارَ عَتَمَہِمْ فیہ ، کقولہم : اِنَّ کُسُوفَ الْقَمَرِ عِبَارَةٌ عَنْ انْمِحَاءِ ضَوْءِ الْقَمَرِ بِتَوَسُّطِ الارضِ بینہ و بین الشمس ، من حیث اِنَّہ یقتبس نُورَہ من الشمس ، والارضُ کُرَّةٌ ، والسماءُ محیطۃ بہا من الجوانب ، فاذا وقع القمر فی ظل الارض ، انقطع عنہ نُورُ الشمس ، و کقولہم : اِنَّ کُسُوفَ الشمسِ معناه وقوع جِرمِ القمرِ بین الناظر و بین الشمس ، و ذلک عند اجتماعہما فی العُقدتین علی دقیقۃٍ واحدۃٍ .

وهذا الفن أيضا لسنّا نخوض فی ابطالہ ، اذلا یتعلّق بہ غرض ، و مِن ظَنِّ اَنَّ المناظرۃ فی ابطال هذا

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

قسم ثانی: — وہ امرِ خلائی جس میں ان کا مذہب ، اصولِ دین میں سے کسی اصل سے متصادم نہیں ، اور اس امر میں ان سے مخالفت کرنا بد اہمتِ ایمانی سے نہیں ، کہ مخالفت نہ کیجئے تو تصدیقِ انبیاء و رسل اللہ تعالیٰ و سلامہ علیہم 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 دقیقہً 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

صَدَمَ : تکرانا ، الصَّدَمَ (ض) ضَرَبْتُ شَیْءً صُلْبًا بِمِثْلِهِ [ق، ت] : بخت چیز پر اُسی جیسی دوسری چیز سے مارنا ، یعنی تکرانا دھکا دینا ، صَدَمَهُ : ضَرَبَهُ بِجَسَدِهِ [ت] اُسے دھکا دیا ، اُس سے تکرایا **كَسَفَ** (ض) الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ **كُسُوفًا** : اِحْتَجَبَا [ق] : حجاب اور اُڑ میں ہو جانا ، وَذَهَبَ ضَوْؤُهُمَا وَاسْوَدَّا [ت] : بے نور و تاریک ہو جانا ، وَالْأَحْسَنُ وَالْأَكْثَرُ فِي اللَّغَةِ ، فِي الْقَمَرِ : خَسَفَ ، (ض) ، وَفِي الشَّمْسِ : كَسَفَتْ [ق، ت]

مِن الدین ، فقد جَنَى عَلَى الدین وَ ضَعَّفَ أَمْرَهُ ، وَ ذَٰلِكَ أَنَّ هَٰذِهِ الْأُمُورَ تَقُومُ عَلَيْهَا بِرَاهِینُ هِنْدِسیَّةٍ حَسَابِیَّةٍ لَا یَبْقَىٰ مَعَهَا رِیْبَةٌ (۱) ، فَمَنْ یَطْلُعُ عَلَيْهَا ، وَ یَتَحَقَّقُ أَدْلَتَهَا ، حَتَّىٰ یُخْبِرَ بِسَبَبِهَا عَنْ وَقْتِ الْكُسُوفِ ، وَ قَدَّرَ هَمَّا ، کیونکہ یہ وہ امور ہیں ، جن پر براہین ہندسیہ حسابیہ قائم ہیں ، جن کے ہوتے شک نہیں رہ جاتا (۱)۔ تو جو شخص ان براہین پر جَنَى (ض) الذَّنْبُ عَلَيْهِ جَنَائَةً بِالْكَسْرِ: جَرَّهٗ اِلَیْہ [ق ت] کسی کو جرم میں گھسٹنا، مورد الزام ٹھہرانا الرِّیْبَةُ : الشَّك [ت]

(۱) امام اہلسنت قدس سرہ کے کلمات میں ہے کہ — چاند گہن کے سلسلے میں فلاسفہ اس حساب قطعی تک پہنچے ہیں ، جو اللہ عز و جل نے اس کے لئے مقدر فرمایا ، اور جس کا ذکر اس آیت کریمہ میں ہے ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [پ ۲۳ ع ۲] — ﴿یہ حکم ہے ہر بدست علم والے کا﴾ [کنز الایمان] رہا سورج گہن تو اس کے سلسلے میں بھی ان کے یہاں اس حساب قطعی تک پہنچنے کی راہ ہے ، مگر طول طویل اعمال کی بار بار تکرار کے بعد — چنانچہ امام بکی عَلَیْہِ الرِّحْمَہ نے روایت ہلال میں حساب پر کاربندی سے متعلق جو یہ کہا کہ

لَوْ شَهِدْتُ بَيِّنَةً بِرُؤْيَا الْهَالِلِ لَيْلَةَ الثَّلَاثِينَ مِنَ الشَّهْرِ ، وَقَالَ الْحِسَابُ بَعْدَ امْكَانِ الرُّؤْيَا تِلْكَ اللَّيْلَةَ ، عَمِلَ بِقَوْلِ أَهْلِ الْحِسَابِ ، لِأَنَّ الْحِسَابَ قَطْعِيٌّ وَالشَّهَادَةُ ظَنِّيَّةٌ اس کی نا اعتباری پر گفتگو کرتے ہوئے امام اہلسنت نے فرمایا

وَبِهِ ظَهَرَ الْجَوَابُ عَمَّا ذَكَرَ هُنَا الْإِمَامُ السَّبْكَ الشَّافِعِيُّ ، أَنَّ الشَّهَادَةَ ظَنِّيَّةٌ وَالْحِسَابَ قَطْعِيٌّ ، فَإِنَّهُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى. ظَنَّ أَنَّهُ كَسَائِرُ حَسَابَاتِ الْهَيْئَةِ ، مِنَ الطُّلُوعِ وَالْغُرُوبِ وَالتَّحْوِيلِ وَالتَّقْوِيمِ وَالْخُسُوفِ ، وَلَيْسَ كَذَٰلِكَ ، بَلْ هُوَ مِثْلُ حِسَابِ وَقْتِ الْكُسُوفِ بِدَايَةِ وَنَهَايَةِ ، بَلْ ادْوُنْ رَتَبَةً ، فَإِنَّهُ يَتِمُّ بَعْدَ تَكَرُّرِ الْأَعْمَالِ الطُّوَالِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَىٰ بِخِلَافِ هَٰذَا ، وَمَنْ جَرَّبَ تَجَرُّبَتِي عَرَفَ مَعْرِفَتِي ، لَا جَرَمَ رَدَّةَ كُلِّ مَنْ جَاءَ بَعْدَهُ مِنْ مُحَقِّقِي الشَّافِعِيَّةِ وَحَقَّقُوا أَنَّ الْعِبْرَةَ بِالشَّهَادَةِ الشَّرْعِيَّةِ وَإِنْ خَالَفَتْ تِلْكَ الْقَوَاعِدَ الْعَقْلِيَّةَ ، كَمَا فَصَّلَهُ فِي رَدِّ الْمُحْتَارِ [فتاویٰ رضویہ ۶۲۶ ج ۳]

[اسی سے ظاہر ہو گیا ، اُس بات کا جواب ، جو امام بکی شافعی نے یہاں ذکر کی کہ — شہادت ظنی ہے اور حساب قطعی ہے — امام بکی رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى نے گمان کیا کہ — طلوع و غروب و تحویل و تقویم و خسوف سے متعلق جو علم ہیئت کے حسابات ہیں ، انہیں کی طرح حساب رویت بھی ہے — حالانکہ ایسا نہیں [یعنی طلوع و غروب تحویل تقویم اور خسوف کے حسابات قطعی ہیں ، مگر حساب رویت ہلال قطعی نہیں] بلکہ رویت 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 پہنچ جاتا ہے ، مگر یہ نہیں پہنچتا ، جو میری طرح تجربہ کرے گا ، میری طرح جان لے گا ، لاجرم امام بکی نے جو بات کہی ، اُن کے بعد آنے والے محققین شافعیہ نے اُسے رد کر دیا ، اور ثابت کیا کہ اعتبار شہادت شرعیہ کا ہے ، اگرچہ وہ ہیئت کے اُن قواعد عقلیہ کے خلاف ہو ، جیسا کہ رد المحتار میں اس کی تفصیل فرمائی]

، وَ مُدَّةِ بَقَائِهِمَا إِلَى الْإِنْجِلَاءِ ، إِذَا قِيلَ لَهُ : إِنَّ هَذَا عَلَى خِلَافِ الشَّرْعِ ، لَمْ يَسْتَرْبُ فِيهِ وَأَمَّا يَسْتَرْبُ فِي الشَّرْعِ ، وَضَرَرُ الشَّرْعِ مِمَّنْ يَنْصُرُهُ لَا بِطَرِيقَةٍ ، أَكْثَرُ مِنْ ضَرَرِهِ مِمَّنْ يَطْعَنُ فِيهِ بِطَرِيقَةٍ ، وَهُوَ كَمَا قِيلَ : عَدُوٌّ عَاقِلٌ خَيْرٌ مِنْ صَدِيقٍ جَاهِلٍ .

فَإِنْ قِيلَ : فَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : ” إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ ، لَا يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَافْزَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَالصَّلَاةِ “ فَكَيْفَ يُلَائِمُ هَذَا مَا قَالُوهُ ؟

قلنا: وليس في هذا ما يُناقض ما قالوه ، اذ ليس فيه إلّا نفى وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته ، والأمر بالصلاة عنده ، والشروع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع ، من أين يُبعد منه آگاه ، اور ان کے دلائل سے یقینی طور پر واقف ہے ، حتیٰ کہ اُن کے سبب خبر دیتا ہے ، کہ چاند سورج میں گہن کب لگے گا ، کتنا لگے گا ، اور کتنی دیرہ کران میں روشنی آجائے گی ، اُس سے جب کہا جاتا ہے ، کہ یہ خلاف شرع ہے ، تو اس میں تو وہ شک میں نہیں پڑتا ، ہاں شرع کے بارے میں شک میں پڑ جاتا ہے ، اور شرع 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

اعترض:- رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے — ”بے شک چاند اور سورج اللہ کی نشانیوں میں سے دونشان ہیں ، وہ کسی کی موت و حیات سے گہن زدہ نہیں ہوتے ، تو جب تم ایسا دیکھو ، ذکر الہی اور نماز کی مدد پناہ لو“ — تو فلاسفہ کا عندیہ ، اس ارشاد حدیث کے کیسے موافق ہے؟

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

تحقیقِ امر: کسی معاملے کی نسبت یقین ہونا ، حَقَّقْتُ الْأَمْرَ : تَحَقَّقْتُهُ وَتَيَقَّنْتُهُ [ق] اَي: وَصِرْتُ مِنْهُ عَلَى يَقِينٍ [ت ۸۱ ج ۱۳] اِسْتَرَابَ بِهِ : رَأَى مِنْهُ مَا يَرِيْبُهُ [ض] رَيِّبًا رَيِّبَةً [ق]: کسی سے شک میں ڈالنے والی کوئی بات دیکھنا ، یعنی کسی کو مشکوک سمجھنا فَرَزَعَ (س) اِلَيْهِ فَرَعًا : لَجَأَ [ق] : پناہ لینا ، وَفِي حَدِيثِ الْكُسُوفِ ”فَافْزَعُوا إِلَى الصَّلَاةِ“ اَي الْجَاؤُا اِلَيْهَا وَاسْتَغِيْثُوْهَا [ت] : یعنی نماز کی پناہ لو ، اور نماز سے مدد چاہو لَا جَرَمَ : اَي لَا بُدَّ ، او معناه حَقًّا ، او لَا مَحَالَةَ [ق ت ۱۰۳ ج ۱۶] ضرور ، یقیناً

آن یأمر عند الکسوف بها استحباباً؟

فان قيل: فقد روى أنه قال في آخر الحديث: ”وَلَكِنَّ اللَّهَ إِذَا تَجَلَّى لَشَيْءٍ خَضَعَ لَهُ“ فَيَدُلُّ

على أن الكسوف خُضوعٌ بسبب التجلّي

قلنا: هذه الزيادة لم يصح نقلها، فيجب تكذيب ناقلها، وإنما المروي ما ذكرناه، كيف ولو

كان صحيحاً، لكان تأويله أهون من مكابرة أمورٍ قطعية، فكم من ظواهر أولت بالأدلة العقلية التي لا

تنتهي في الوضوح إلى هذا الحد. وأعظم ما يفرح به الملا حدة، أن يُصرّح ناصرُ الشرع، بأن هذا و أمثاله

على خلاف الشرع، فيسهل عليه طريقُ ابطال الشرع، ان كان شرطه أمثال ذلك.

وذلك لأن البحث في العالم عن كونه حادثاً او قديماً، ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كُرةً، أو

بسيطاً أو مُسَدَّساً، أم مُثَمَّنًا، و سواء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقةً — كما قالوه — أو أقل أو

اعترض: — روایت میں ہے کہ آخرِ حدیث میں فرمایا — ”لیکن جب اللہ تعالیٰ کسی شے پر تجلی فرماتا ہے، تو وہ اُس

کے حضور سرنگوں ہو جاتی ہے“ — یہ بتاتا ہے کہ کسوف کیا ہے، بوجہ تجلی سرنگوں ہو جانا

جواب: — یہ زیادتی بہ صحت منقول نہیں، تو اس کے ناقل کی تکذیب ضروری ہے، روایت میں اتنا 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 مکابره سے آسان ہے،

چنانچہ کتنے ہی ظواہر ہیں جن کی ایسی اولہ عقلیہ سے تاویل کی گئی جو اس درجہ واضح و روشن 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 شرائطِ شرع ایسے ہیں تو ان پر معاذ اللہ شرع کے ابطال کی راہ آسان ہو جاتی 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) لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ خُضُوعًا: ذَلَّ وَتَطَامَنَ وَتَوَاضَعَ [ق، ت]: عاجزی انکساری کرنا، جھک جانا **هُوَ نَا** (ن) سَهَّلَ: آسان ہونا [ق]

التَّصْرِیح: تَبَيَّنَ الْأَمْرُ، كَالصَّرْحِ (ف) وَالْإِصْرَاحِ [ق، ت] **الْكُرَّةُ:** كَوْلُهُ [تَفْرِیحٌ وَابْتِغَاءٌ] ج كُرَى كُرَاتٍ [ق] **بَسِيطٌ:**

مُنْبَسِطٌ [م]. انبساط: مُسْتَرَدَّنٌ [غ]: بچھنا پھیلانا **سَدَّسْتُ** الشَّيْءَ تَسْدِيسًا: جَعَلْتُهُ عَلَى سِتَّةِ أَضْلَاحٍ [ت]: چھ کور بنانا

مُثَمَّنٌ بِضَمِّ مِيمٍ وَفَتْحِ تَاءٍ وَتَشْدِيدِ يَمِيمٍ مَفْتُوحٍ: هَشْتٌ پهلوی و ہشت گوشہ کردہ شدہ [غ]: آٹھ گوشہ شئی **فَرِحَ** (س) بِهِ: سُرَّ [ص]، **الْفَرَحُ** مُحَرَّكَةٌ (س):

إِنْشِرَاحُ الصَّدْرِ بِلَذَّةٍ عَاجِلَةٍ [ت]: فوری لذت پرچی کا خوش ہونا

أَكْثَرَ ، فَنِسْبَةُ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى الْبَحْثِ الْإِلَهِيِّ ، كَنِسْبَةِ النَّظَرِ فِي طَبَقَاتِ الْبَصَلَةِ وَعَدَدِهَا ، وَعَدَدِ حَبِّ الرُّمَانِ ، فَالْمَقْصُودُ كَوْنُهُ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى فَقَطُّ كَيْفَمَا كَانَ

القسم الثالث : - ما يتعلّق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول في حدوث العالم ، و صفات الصانع ، و بيان حشر الأجساد والأبدان ، وقد أنكروا جميع ذلك

فهذا الفن و نظائره هو الذي ينبغي ان يُظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه

قدیم پھر جب اُس کا حدوث ثابت ہو لیا ، تو خواہ وہ گول گڑہ ہو ، یا بسیط بچھا ہوا ، یا مُسَدَّس یا مُثَمَّن ، اس سے اُس کے حدوث میں کیا فرق آئے گا؟۔ نیز افلاک اور زیریں 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؟۔ تو ان بالائی باتوں میں نظر و فکر کو فلسفۃ الہیات سے شمار کرنا ایسا ہی ہے جیسے — ”پیاز کیا تہ بہ تہ ہوتی ہے ؟ اس کی کتنی پرتیں ہوتی ہیں ؟ اور انار میں دانے کتنے ہوتے ہیں“ — اس کی چھان بین کو فلسفۃ الہیات سے شمار کرنا — مقصود تو صرف اتنا ہے کہ..... عالم جیسا بھی ہے ، فعل الہی سے ہے ، اللہ تعالیٰ کے بنانے سے ہے ، بس۔

قسم ثالث : — وہ امرِ خلائی جس میں اُن کے نزاع کا تعلق ، اصولِ دین میں سے کسی اصل سے ہے ، جیسے حدوثِ عالم ، اور صفاتِ صانع کے بارے میں ، نیز حشرِ اجساد و ابدان کے بیان میں ، اُن کی گفتگو ، کہ وہ ان سب کے منکر ہیں تو اسی قسم اور اس کے نظائر میں ، اُن کے مذہب کا فساد اُجاگر کرنا چاہیے ، ان کے ماسوا میں نہیں

بَصَلٌ بُفَتْحَتَيْنِ : پیاز ، بَصَلَةٌ : یکے [ص] حَبَّةٌ : دانہ [ص] ج حَبٌّ [ق، ت] رُمَانٌ بِالضَّمِّ وَالتَّشْدِيدِ : انار [ص]

﴿مقدمة ثالثة﴾

لِيُعْلَمَ أَنَّ الْمَقْصُودَ تَنْبِيَهُ مَنْ حَسُنَ اعْتِقَادُهُ فِي الْفَلَّاسِفَةِ ، وَظَنَّ أَنَّ مَسَالِكَهُمْ نَقِيَّةٌ عَنِ التَّنَاقُضِ ، بَيَانِ وَجْهِ تَهَافُتِهِمْ ، فَلِذَاكَ أَنَا لَا أَدْخُلُ فِي الْإِعْتِرَاضِ عَلَيْهِمْ إِلَّا دُخُولَ مُطَالِبِ مُنْكَرٍ ، لَا دُخُولَ مُدَّعٍ مُثَبِّتٍ ، فَأُبْطِلُ عَلَيْهِمْ مَا اعْتَقَدُوهُ مَقْطُوعًا بِالْإِزَامَاتِ مُخْتَلَفَةً ، أَلْزِمُهُمْ تَارَةً مَذْهَبَ الْمُعْتَزِلَةِ وَآخَرَى مَذْهَبَ الْكِرَامِيَّةِ وَطَوْرًا مَذْهَبَ الْوَاقِفِيَّةِ ، وَلَا أَنْتَهِي ذَائِبًا عَنْ مَذْهَبٍ مُخْصِصٍ بَلْ أَجْعَلُ جَمِيعَ الْفِرَقِ أَلْبَا وَاحِدًا عَلَيْهِمْ ، فَإِنَّ سَائِرَ الْفِرَقِ رُبَّمَا خَالَفُونَا فِي التَّفْصِيلِ ، وَهَؤُلَاءِ يَتَعَرَّضُونَ لِأُصُولِ الدِّينِ ، فَلَنْتَظَاهَرَ عَلَيْهِمْ ، فَعِنْدَ الشَّدَائِدِ تَذْهَبُ الْأَحْقَادُ .

﴿تيسرا مقدمه﴾

معلوم رہے ، مقصود صرف یہ ہے کہ — جو فلسفیوں کے بارے میں حسنِ اعتقاد رکھتا ہے ، اور یہ سمجھے بیٹھا ہے ، کہ فلسفیوں کے نظریات تناقض سے بری ہیں ، کہ آپس میں ٹکراتے نہیں — اُسے فلسفیوں کے نوع بہ نوع تناقض دکھا کر ، خوابِ سرابِ خود فریبی سے بیدار کریں ، فلہذا میں اُن پر اعتراض کرنے میں ایک مدعی کی طرح اقدام نہیں کروں گا ، جو بارِ ثبوت اپنے ذمے 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 کرامیہ سے اور کبھی مذہبِ واقفہ 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 — اور ان فلسفیوں کا نشانہ ضروریاتِ دین ہیں — [لہذا یہ باجماع امت کافر بالیقین ہیں] — تو ان پر ردِ اہلسنت کے علاوہ دیگر فرقِ مذکور بالا کی طرف سے بھی لائیں [جو کہ ضروریاتِ دین کے منکر و مخالف نہیں ہیں ، جیسا کہ کہاوت ہے] کہ انسان مشکل کے وقت کینہ کپٹ سے اغماض کر جاتا ہے

تَهَافُتٌ: تَهَافُتٌ، تَهَافُتٌ الْإِزَامَاتُ: نَقَضَ بَعْضُهَا بَعْضًا: رَأَيْتُ بَعْضَهُمْ خَالَفَ بَعْضَهُمْ كَمَا كُنْتُ [م] الطُّورُ بِالْفَتْحِ: النَّارَةُ. يُقَالُ

طَوْرًا بَعْدَ طَوْرٍ أَيْ تَارَةً بَعْدَ تَارَةٍ [ق، ت] إِنْهَافٌ: بِرَخَائِصٍ [ص]: أُنْهِنَا، [إِنْهَافُ الرَّجُلِ: قَامَ] ت] ذَبُّ (ن) عَنْهُ ذَبًّا: دَفَعَ

وَمَنْعَ: حَمَايَتُ كَرْنَا [ق، ت] هُمْ عَلَيْهِ أَلْبٌ وَاحِدٌ بِالْفَتْحِ وَأَلْبٌ وَاحِدٌ بِالْكَسْرِ، وَالْأَوَّلُ أَعْرَفٌ: أَيْ مُجْتَمِعُونَ بِالظُّلْمِ وَالْعَدَاوَةِ [ق، ت]

تَظَاهَرُوا عَلَيْهِ: تَعَاوَنُوا [ق، ت] ۷۷۷ ج] حَقْدٌ بِالْكَسْرِ: كِينَةٌ ج] أَحْقَادُ [ص]

﴿مقدمة رابعة﴾

مِنْ عَظَائِمِ حِيلِ هَؤُلَاءِ فِي الاسْتِدْرَاجِ — اِذَا أُورِدَ عَلَيْهِمْ إِشْكَالٌ فِي مَعْرِضِ الْحِجَاجِ — قَوْلُهُمْ : إِنَّ هَذِهِ الْعُلُومَ الْإِلَهِيَّةَ غَامِضَةٌ خَفِيَّةٌ ، وَهِيَ أَعْصَى الْعُلُومِ عَلَى الْأَفْهَامِ الذِّكِّيَّةِ ، وَلَا يُتَوَصَّلُ إِلَى مَعْرِفَةِ الْجَوَابِ عَنْ هَذِهِ الْأَشْكَالَاتِ إِلَّا بِتَقْدِيمِ الرِّيَاضِيَّاتِ وَالْمُنَظَّقِيَّاتِ ، فَمَنْ يُقَلِّدْهُمْ فِي كُفْرِهِمْ ، إِنَّ خَطَرَ لَهُ إِشْكَالٌ عَلَى مَذْهَبِهِمْ ، يُحَسِّنُ الظَّنَّ بِهِمْ وَيَقُولُ : لَا شَكَّ فِي أَنَّ عُلُومَهُمْ مُشْتَمِلَةٌ عَلَى حَلِّهِ ، وَإِنَّمَا يَعْسُرُ عَلَى ذَرُكِهِ ، لِأَنِّي لَمْ أُحْكِمِ الْمُنَظَّقِيَّاتِ ، وَلَمْ أُحْصِلِ الرِّيَاضِيَّاتِ .

فَنَقُولُ : أَمَّا الرِّيَاضِيَّاتُ الَّتِي هِيَ نَظَرٌ فِي الْكَمِّ الْمُنْفَصِلِ — وَهُوَ الْحِسَابُ — فَلَا تَعْلُقُ لِلْإِلَهِيَّاتِ بِهَا ، وَقَوْلُ الْقَائِلِ : إِنَّ فَهْمَ الْإِلَهِيَّاتِ يَحْتَاجُ إِلَيْهَا ، خُرْقٌ ، كَقَوْلِ الْقَائِلِ : إِنَّ الطِّبَّ وَالنَّحْوَ وَاللُّغَةَ يَحْتَاجُ إِلَيْهَا ،

﴿چوتھا مقدمہ﴾

بندگانِ خدا کو دعوتِ ہلاکت دے کر اپنا ہم خیال بنانے میں ، ان لوگوں کو ایک بڑا حیلہ یہ ہے ، کہ جب معرکہ بحث و جدال میں ان پر کوئی اشکال نازل کیا جاتا ہے ، تو کہتے ہیں — ”یہ فلسفہ الہیات 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 مقلد 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 — 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 و فکر کا نام ہے یعنی علمِ حساب ، اس سے تو فلسفہ الہیات کا کوئی ربط نہیں ، لہذا فلسفی کا یہ کہنا کہ — ”فہم الہیات کے لیے علمِ حساب ضروری ہے“ — حماقت ہے ، اس کی مثال یہی ہو سکتی ہے ، جیسے کوئی کہے — ”طب و نحو لغت کے لیے علمِ حساب ضروری ہے“ —

اِسْتَدْرَاجُهُ : اِسْتَدْعَى هَلَكَتَهُ [ت ۳۶۶ ج ۳] کسی کی ہلاکت چاہنا الْمَعْرِضُ كَمَقْعَدٍ [وفی المصباح ، المعْرِضُ وَزَانُ مَسْجِدٍ ، حَاطِي تَاج]

الْمَكَانُ الَّذِي يُعْرَضُ فِيهِ الشَّيْءُ [۱۰ ج ۹۶] : جہاں کوئی چیز پیش کی جائے الْغَامِضُ : خِلَافُ الْوَاضِحِ مِنَ الْكَلَامِ [ق] : پیچیدہ کلام

عَصَا عَصَوًا : صَلَبَ [ت ۶۸۲ ج ۱۹] : تخت ہونا عَسْرًا (س) عُسْرًا (ك) ، الْعُسْرُ : ضِدُّ الْيُسْرِ وَهُوَ الضِّيقُ وَالشَّدَّةُ وَالصُّعُوبَةُ [ق، ت] :

تنگی ، سختی ، دشواری ، پریشانی الدَّرَكُ : اِسْمٌ مُضَدَّرٌ مِنَ الْاِذْرَاكِ [م] حَصَلَ الشَّيْءُ وَالْأَمْرُ : جَمَعَهُ ، يُقَالُ : حَصَلَ الْعِلْمُ ، حَصَلَ الْمَالُ [م]

أوالحسابُ يَحْتَاجُ إِلَى الطَّبِّ ، وَأَمَّا الْهِنْدُ سَيَّاتِ النَّظَرِ فِي الْكَمِّ الْمُتَّصِلِ فَيَرْجِعُ حَاصِلُهُ إِلَى بَيَانِ أَنَّ السَّمَوَاتِ وَمَا تَحْتَهَا إِلَى الْمَرْكَزِ كُرْوِي الشَّكْلَ ، وَبَيَانِ عِدَدِ طَبَقَاتِهَا ، وَبَيَانِ عِدَدِ الْأَكْرَ الْمُتَحَرِّكَةِ فِي الْأَفْلَاكِ ، وَبَيَانِ مِقْدَارِ حَرَكَتِهَا ، فَلْنَسَلِّمْ لَهُمْ جَمِيعَ ذَلِكَ جَدُّلاً أَوْ اعْتِقَاداً — فَلَا يَحْتَاجُونَ إِلَى إِقَامَةِ الْبَرَاهِينِ عَلَيْهِ — وَلَا يَقْدَحُ ذَلِكَ فِي شَيْءٍ مِنَ النَّظَرِ الْإِلَهِيِّ

وہو کقول القائل: العلم بأن هذا البيت حصل بصنع بناء عالم مريد قادر حيي ، يفتقر الى أن يُعرف أن البيت مُسَدَّسٌ أَوْ مُثَمَّنٌ ، وأن يُعرف عَدَدُ جُذُوعِهِ ، وَعَدَدُ لَبَنَاتِهِ ، وَهَذَا هَذَا يَنْ لَا يَخْفَى فُسَادُهُ ، وَكَقَوْلِ الْقَائِلِ: لَا يُعْرَفُ كَوْنُ هَذِهِ الْبَصَلَةِ حَادِثَةً ، مَا لَمْ يُعْرَفْ عَدَدُ طَبَقَاتِهَا ، وَلَا يُعْرَفُ كَوْنُ هَذِهِ الرُّمَّانَةِ حَادِثَةً ،

یابہ کہے کہ ”طبی معلومات کے بغیر حساب کی معلومات نہیں ہو سکتی“ — رہا علم ہندسہ جو کم متصل میں غور و فکر کا نام ہے ، تو اس کا خلاصہ حاصل یہ تفتیش ہے کہ ”افلاک اور زیریں افلاک تا مرکز سب بشکل کرہ ہیں ، اور وہ اتنے طبق ہیں ، اور افلاک میں اتنے گئے متحرک ہیں ، اور ان کی رفتار یہ ہے“ — ہم بر سبیل ارخائے عنان یہ سب تفتیش جَدُّلاً یا اعتقاداً تسلیم کر لیں ، کہ انہیں ان پر دلائل قائم کرنے کی حاجت نہ رہے ، تاہم فلسفۃ الہیات کی کسی بحث میں ان 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 باختیار زندہ کاری کی کاری گری سے بنا ہے ، بلکہ بولے — اس گھر کو ایک جانکار ذی ارادہ باختیار زندہ معمار کی ایجاد ، جاننے کے لیے ضروری ہے ، کہ پہلے یہ تفصیلات معلوم ہو لیں ، یہ گھر چھ گوشہ ہے یا آٹھ گوشہ ؟ ، اس میں شہتیر کتنے ہیں ؟ ، اینٹیں کتنی لگی ہیں ؟ — حالانکہ یہ کھلی بے تک کی بکواس ہے

یا جیسے کوئی کہے ”اس پیاز کا حدوث ، یعنی یہ پہلے نہ تھی پھر عالم وجود میں آئی“ یہ معلوم نہیں ہو سکتا ، جب تک یہ نہ معلوم ہو لے کہ اس میں پرتیں کتنی ہیں — یا اس انار کا پہلے کچھ نام و نشان نہ تھا ، پھر اس نے وجود پایا اس کا علم ہمیں نہیں ہو سکتا ، تاوقتیکہ ہم اس کے دانوں کو گن نہ لیں“ — حالانکہ ہر سمجھ والا کہے گا کہ یہ بیہودہ اور بے کاری بات ہے

الْأَكْرُ: جَمْعُ الْأَكْرَةِ بِالضَّمِّ . وَهِيَ الْكُرَّةُ [ت] قَدَحَ (ف) [ق] الشَّيْءُ فِي صَدْرِي: أَثَرْتُ: أَسْخَرْتُ مِرَّةً فِي دَلِّ مِثْلِ الْإِثْرِ [ت ۱۶۶ ج ۳]

الْجَذْعُ: سَهْمُ السَّقْفِ [ت] اِیْ جَانِزِ الْبَيْتِ [ق] جُذُوعُ [ت]: شَہِیرْ هَذَا يَأْنَا (ض) تَكَلَّمَ بِغَيْرِ مَعْقُولٍ لِمَرَضٍ أَوْ غَيْرِهِ [ق]:

مرض وغیرہ کے سبب نامعقول باتیں کرنا، بکواس کرنا

مالم يُعرف عدد حَبًّا تها وهو هُجْر من الكلام مُسْتَعْتٌ عند كل عاقل .

نعم قولهم إِنَّ المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح ، و لكن المنطق ليس مخصوصا بهم ، وانما هو الأصل الذي نسميه في فنّ ((الكلام)) ((كتاب النظر)) فغير واعبارته الى المنطق تهويلا ، وقد نُسِمِيه ((كتاب الجدل)) وقد نسميه ((مدارك العقول)) فاذا سمع المتكايُس المستضعف اسم المنطق ظَنَّ أَنَّهُ فنّ غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة في الإضلال ، نرى أن نفرد القول في ((مدارك العقول)) في هذا الكتاب ، ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين ، بل نورد بها عبارات المنطقيين ونصّبها في قلوبهم ، ونقتفي آثارهم لفظا لفظا (۱) ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم — أعني عباراتهم في المنطق — ونوضح أن ما شَرَطوه في صحّة

ہاں اُن کا کہنا کہ ”منطقيات کا مضبوط ہونا ضروری ہے“ — یہ صحیح بات ہے ، لیکن منطق میں ان کی کیا خصوصیت ؟..... یہ تو وہی اصل و بنیاد ہے ، جسے ہم علم کلام میں کتاب النظر کہتے ہیں ، ان لوگوں نے رعب گانٹھنے کے لیے اس کا نام بدل کر منطق کر لیا ، نیز کبھی ہم اسے کتاب الجدل سے موسوم کرتے ، اور کبھی مدارک العقول کے نام سے یاد کرتے ہیں تو جب مدہانت کا دلدادہ اوروں کو علم و عقل 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 ، اور اس حیلہ گمراہ گری کو جڑ سے اکھیڑ پھینکنے کی خاطر ، ہم بہتر سمجھتے ہیں ، کہ اس کتاب میں مدارک العقول کے بارے میں الگ سے گفتگو لائیں ، اور علمائے اصول و کلام کے الفاظ میں نہیں ، بلکہ فلسفیوں کی عبارات میں وہ مدارک پیش کریں ، اور انہیں کی سانچے میں ڈھالیں ،

(۱) پہلا ”لفظاً“ مفعول مطلق ہے ، یعنی اقْتِفاءً لَفْظِيًّا لَفْظِيًّا پیروی ، اور دوسرا بظاہر تاکید ، اور معنی مفعول فیہ ہے ، کیونکہ ”پے درپے لفظی پیروی“ مراد ہے ، تو اس سے پہلے بَعْدُ مضاف تھا یعنی لَفْظًا بَعْدَ لَفْظٍ ، بَعْدُ حذف کر کے مضاف الیہ کو مضاف کا قائم مقام کر دیا گیا — جیسا کہ زَيْدٌ سَيَرَا سَيَرَا کے تحت بشر الناجیہ ص ۱۴۲ میں ہے

أَلْهَجُرُ بِالضَّمِّ: الْقَبِيحُ مِنَ الْكَلَامِ [ق] وَالْفُحْشُ فِي الْمُنْطِقِ [ت ۶۰۸ ج ۷]: بیهودہ بات، فحش کلام مُسْتَعْتٌ ، بہ تشدید ثاء ، یہ شاید غُتّ کے معنی میں ہے ، یعنی ردی بے کار صَبُّ (ن) الْمَاءِ وَ نَحْوُهُ: أَرَأَيْتَ: اِنْثِلَانًا ، بھانا ، ڈالنا — صَبَبْتُ لِفُلَانٍ مَاءً فِي الْقَدَحِ لِيَشْرَبَهُ [ت] : میں نے فلاں کے لیے پانی پیالے میں انڈیلاتا کہ وہ پیے

مادة القياس ، فی قسم البرهان من المنطق. وما شَرَطُوهُ فی صورته فی کتاب القياس وما وَضَعُوهُ من الأوضاع فی ((ایساغوجی)) و ((قاطیغوریاس)) التي هی من أجزاء المنطق و مقدماته ، لم یتمکّنوا من الوفاء بشيء منه فی علومهم الالهية .

ولكنّا نرى أن نُورد ((مدارک العقول)) فی آخر الكتاب ، فانه کالآلة لَدَرْک مقصود الكتاب ، ولكن رُبَّ ناظرٍ یستغنی عنه فی الفهم ، فنؤخّره حتی یُعْرِض عنه مَنْ لا یحتاج الیه ، وَمَنْ لا یفهم ألفاظنا فی آحاد المسائل فی الردّ علیهم ، فینبغی أن یبتدئ أولاً بحفظ کتاب ((معيار العلم)) الذی هو المُلقب بالمنطق عندهم ، وَلَنَذْکُر الآن بعد المقدمات :

اور لفظ بہ لفظ ان کے نقش قدم پر چلیں ، اور اس کتاب میں اُن سے انہیں کی زبان میں مناظرہ کریں ، یعنی منطق میں جوان کی تعبیرات ہیں ، اور واضح کر دیں کہ — منطق کی قسم برہانی میں ، مادہ قیاس کی صحت سے متعلق ، ان لوگوں نے جو شرطیں رکھیں ، اور کتاب القیاس میں ، صورت قیاس کے تعلق سے جو شرطیں باندھیں ، نیز ایساغوجی اور قاطیغوریاس میں ، کہ منطق کے اجزاء و مقدمات سے ہیں ، جو اوضاع مقرر کریں ، اُن میں سے اپنے فلسفہ الہیات میں کچھ بھی پورا نہ کر سکے ، اور یکسر عاجز رہے

لیکن ہمارا خیال ہے کہ مدارک العقول کو آخر کتاب میں لائیں ، کہ بے شک وہ مقصود کتاب سمجھنے کے لیے ایک آلہ کی طرح ہے ، لیکن بہترے ناظرین فہم مقصود میں اس سے بے نیاز ہوتے ہیں ، لہذا اسے مؤخر کریں ، تاکہ جسے اس کی حاجت نہ ہو وہ اُدھر رخ نہ کرے ، اور جو ردّ فلاسفہ میں ایک مسئلہ میں ہمارے الفاظ نہ سمجھ سکے ، اُسے چاہئے کہ اولاً کتاب معیار العلم یاد کر لے ، کہ اسی کا ان کے یہاں منطق نام ہے اب مقدمات کے بعد ذکر کریں : اُن

فهرست المسائل

التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب ، وهي عشرون مسألة :

- ١- المسألة الاولى : ابطال مذهبهم في أزلية العالم .
- ٢- المسألة الثانية : ابطال مذهبهم في أبدية العالم .
- ٣- المسألة الثالثة : بيان تلبيسهم في قولهم: إنَّ الله سبحانه صانع العالم ، وإنَّ العالم صنعه .
- ٤- المسألة الرابعة : في تعجيزهم عن إثبات الصانع .
- ٥- المسألة الخامسة : في تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين .
- ٦- المسألة السادسة : في ابطال مذهبهم في نفى الصفات .
- ٧- المسألة السابعة : في ابطال قولهم : إنَّ ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل .
- ٨- المسألة الثامنة : في ابطال قولهم : إنَّ الأول موجود بسيط بلا ماهية .
- ٩- المسألة التاسعة : في تعجيزهم عن إثبات أنَّ الأول ليس بجسم .
- ١٠- المسألة العاشرة : في بيان أنَّ القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم .
- ١١- المسألة الحادية عشرة : في تعجيزهم عن القول بأنَّ الأول يعلم غيره .
- ١٢- المسألة الثانية عشرة : في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .
- ١٣- المسألة الثالثة عشرة : في ابطال قولهم : إنَّ الأول لا يعلم الجزئيات .
- ١٤- المسألة الرابعة عشرة : في قولهم : إنَّ السماء حيوان متحرك بالإرادة .
- ١٥- المسألة الخامسة عشرة : في ابطال ما ذكروه من الغرض المُحرِّك للسماء .
- ١٦- المسألة السادسة عشرة : في ابطال قولهم: إنَّ نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في العالم
- ١٧- المسألة السابعة عشرة : في ابطال قولهم : باستحالة خرق العادات .
- ١٨- المسألة الثامنة عشرة : في قولهم: إنَّ نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .

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 :- استحالہ الہٰمیں پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہیں ۲۸۰ تا ۳۰۰
- ۶۔ مسئلہ سادسہ :- نفی 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 موجود و بسیط بلا ماہیت ہے“۔ اس کا ابطال ۳۳۴ 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 ۳۴۵ تا ۳۴۷
- ۱۱۔ مسئلہ حادی عشر :- یہ لوگ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ”اول اپنے غیر کو جانتا ہے“۔ ۳۴۸ تا ۳۵۶
- ۱۲۔ مسئلہ ثانی عشر :- کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ”وہ اپنی ذات کو جانتا ہے“۔ ۳۵۷ تا ۳۶۰
- ۱۳۔ مسئلہ ثالث عشر :- یہ جو کہتے ہیں کہ ”اول جزئیات کو نہیں جانتا“۔ اس کا ابطال ۳۶۱ تا ۳۷۶
- ۱۴۔ مسئلہ رابع عشر :- ان کا فلک کو حرکتِ ارادی رکھنے والا ذی روح بتانا ۳۷۷ تا ۳۸۴
- ۱۵۔ مسئلہ خامس عشر :- فلک کے لیے جو غرضِ محرک یہ بتاتے ہیں اس کا ابطال ۳۸۵ تا ۳۹۲
- ۱۶۔ مسئلہ سادس عشر :- نفوسِ افلاک کو جو عالم میں رونما ہونے والے تمام جزئیات کا علم یہ مانتے ہیں ، اس کا ابطال ۳۹۳ تا ۳۹۶
- ۱۷۔ مسئلہ سابع عشر :- خرقِ عادت کو محال ماننے کا ابطال ۳۹۷ تا ۴۰۰

- ۱۹۔ المسألة التاسعة عشرة : فی إبطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .
- ۲۰۔ المسألة العشرون : فی إبطال انكارهم لبُعْث الاجساد ، مع التلذُّذ والتألم فی الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية .

فہذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية ، وأما الرياضيات فلا معنى لانكارها ولا للمخالفة فيها ، فإنها ترجع الى الحساب والهندسة . وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة ، وسنورد في كتاب ((معيار العلم)) من جملة ما يحتاج اليه لفهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله .

صفحہ

- ۱۸۔ مسئلہ ثامن عشر:- ان کے اس قول کے بارے میں کہ روح انسانی جوہر قائم بنفسہ ہے ، کہ نہ جسم ہے نہ عرض
- ۱۹۔ مسئلہ تاسع عشر:- روح انسانی کی فنا محال ماننے کا ابطال
- ۲۰۔ مسئلہ عشرون:- حشر اجساد ، یعنی جسموں کا اٹھایا جانا ، یوں کہ انہیں جنت میں جسمانی لذت
- ، یاد و زخ میں جسمانی اذیت پہنچے ، اس سے فلسفیوں کے انکار کا ابطال

یہ ہیں ان کے تمام فلسفہ الہیات و طبعیات 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 معنی ہے ، کہ اس کا مرجع ، حساب اور ہندسہ ہیں ، اور منطق فکر در معقولات کے آلے میں غور و فکر 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 ، ان شاء اللہ تعالیٰ عنقریب پیش کریں گے

(۱)

مسئلہ اولیٰ

فی ابطال قولہم بقدم العالم

تفصیل المذہب :

اختلفت الفلاسفة في قَدَمِ العالم ، والذي استقرّ عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقَدَمِهِ ، وأنه لَمْ يَزَلْ موجودًا مع الله . عَزَّ وَ جَلَّ . ومعلولًا له و مُساوِقًا له ، غير متأخر عنه بالزمان ، مُساوِقَةً المعلول للعللة ، و مُساوِقَةً النور للشمس ، وأنَّ تقدُّمَ الباري تعالى عليه ، كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان .

و حُكِيَ عن أفلاطون أنه قال : العالم مُكوّن و مُحدث ، ثُمَّ منهم مَنْ أَوَّلَ كلامه ، وأبى أن يكون

(۱)

مسئلہ اولیٰ

فلسفی کے قول قدم عالم کا ابطال

فلسفی کے مذہب کی تفصیل :

فلسفی قدم عالم کے بارے میں مختلف ہیں ، جس پر ان کے جمہور متقدمین و متاخرین کی رائے ٹھہری وہ ہے — عالم کو قدیم ماننا ، اور یہ کہ عالم ، 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 عالم پر تقدّم ، تقدّم بالزمان نہیں ہے ، بلکہ ایسا ہے جیسے علت کا معلول پر تقدّم ، یعنی تقدّم بالذات اور تقدّم بالرتبہ

— ”تمثیلیہ: ملت اسلامیہ میں ، ذات و صفات الہی عَزَّ جَلَّالہ کے سوا ، کوئی شئی قدیم نہیں — انواع بھی غیر ذات و صفات ہیں ، تو کسی شئی کا قدم نوعی ماننا بھی مخالف اسلام ہے ، بلکہ ہم روشن کر چکے ، کہ قدم نوعی بے قدم شخص ناممکن ، اور غیر کے لیے قدم شخصی ماننا ،

قطعاً وریات دین کا انکار ہے“ — [الكلمة الملهمه ص ۷۰]

مساوِقہ : تَابَعَهُ و سَابِرَهُ و جَارَاهُ [م] ، سَابِرَهُ اى جَارَاهُ [ص] ، مُجَارَاهُ : باہم رفتن [ص] : ساتھ چلنا

حدوثِ العالم مُعتَقَدًا لہ .

و ذهب جالینوس فی آخرِ عمرہ فی کتابہ الذی سَمَّاه ((ما یعتقدہ جالینوس رأیاً)) الی التوقف فی هذه المسئلة ، وَاَنَّهُ لَا یَدْرِی هل العالم قَدِیمٌ اَوْ مُحَدَّثٌ ، وَرُبَّمَا دَلَّ عَلَی أَنَّهُ لَا یُمْکِنُ أَنْ یُعَرَفَ ، وَأَنَّ ذَالِکَ لَیْسَ لِقُصُورِ فِیہ ، بَلْ لَا سَتَعِصَاءَ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ فِی نَفْسِہَا عَلَی الْعُقُولِ ، وَلَکِن هَذَا کَالشَّاذِّ فِی مَذْهَبِہُمْ ، وَإِنَّمَا مَذْهَبُ جَمِیعِہُمْ أَنَّهُ قَدِیمٌ ، وَأَنَّهُ بِالْجُمْلَةِ لَا یُتَصَوَّرُ أَنْ یَصْدُرَ حَادِثٌ عَنْ قَدِیمٍ بِغَیْرِ وَاسِطَةٍ أَصْلًا

ایراد أدلتهم : لو ذهبْتُ أَصِفُ مَا نَقِلُ عَنْہُمْ فِی مَعْرِضِ الْأَدْلَةِ ، وَمَا ذُکِرَ فِی الْإِعْتِرَاضِ عَلَیہ لَسَوَدَّتْ فِی هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ أَوْرَاقًا ، وَلَکِن لَا خَیْرَ فِی التَّطْوِيلِ ، فَلَنَحْذِفُ مِنْ أَدْلَتِہُمْ مَا یَجْرِی مَجْرَی التَّحْکِمِ ، أَوْ التَّخْیِيلِ الضَّعِیفِ الذِی یَهْوُنُ عَلَی کُلِّ نَاطِرٍ حَلُّہ ، وَلَنَقْتَصِرَ عَلَی إِبْرَادِ مَا لَہ وَقَعَّ فِی النَّفْسِ ، مِمَّا یَجُوزُ افْلَاطُونُ سَے مَنْقُولُ هَے کَہ اس نَے کَہا — ”عالم مُکُونٌ وَ مُحَدَّثٌ هَے ، بَنَیَا ہوا ، نُوْپِیدِ کِیا ہوا هَے“ — پھر بعض فلسفیوں نے اس کے کلام کی تاویل کی اور — حدوثِ عالم اس کا اعتقاد ہو — اس کا انکار کیا

اور جالینوس اپنی آخر عمر میں اپنی اُس کتاب میں جس کا نام — ”ما یعتقدہ جالینوس رأیاً“ — یعنی ”جالینوس کے اعتقادی نظریات“ — رکھا تھا ، اس مسئلے میں توقف کی طرف گیا ، اور یہ کہ عالم قدیم ہے یا مُجَدَّدٌ 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 ینحل ، کہ عقول کا اس پر بس نہیں چلتا۔ لیکن یہ نظریہ توقف ان کے مذہب میں گویا شاذ ہے ، اور مذہب اُن سب کا یہی ہے کہ عالم قدیم ہے — اور خلاصہ مذہب یہ کہ قدیم سے کسی حادث کا بلا واسطہ صُدمہ قطعاً 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 — لیکن تطویل میں بہتری نہیں ، فلہذا اُن دلائل کو حذف کر دیں ، جو روشِ تحکم یا روشِ تخیلِ 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 معرکہ نظر و استدلال کے لیے مُشْکِک بن کر کھڑی ہو سکتی ہیں ،

إِسْتِعْصَاءٌ عَلَی الْعُقُولِ : عَقُولُ کَہ زیرِ اثر نہ ہونا ، إِسْتِعْصَاءُ عَلَی أَمِیرِہ : اِمْتَنَعَ عَلَیہ وَلَمْ یُطْعَمْہ [ت ۶۸۲ ج ۱۹] : وہ حاکم کے تابع فرمان وزیرِ اثر نہ ہوا

الْقُصُورُ (ن) : التَّقْصِيرُ [ت ۴۰۱ ج ۷] ، وَ التَّقْصِيرُ فِی الْأَمْرِ : التَّوَانِي فِیہ [ت ۳۹۵ ج ۷] ، سُسْتی کردن درکار [ص]

أَنْ يَنْهَضَ مُشَكِّكًا لِفَحُولِ النَّظَارِ ، فَإِنَّ تَشَكُّيكَ الضَّعْفَاءَ بِأَدْنَى خِيَالٍ مُمْكِنٌ .

وہذا الفن من الأدلة ثلاثہ :

الدلیل الاول: قولہم يستحيل صدور حادثٍ من قديم مطلقاً ، لأننا اذا فرضنا القديم و لم يصدر منه العالمُ مثلاً ، فانما لم يصدر منه لأنه لم يكن للوجود مُرَجِّحٌ ، بل كان وجود العالم ممكناً امكاناً صِرْفاً ، فإذا حدث بعد ذالك لم يَحُلْ ، إِمَّا أَنْ يَتَجَدَّدَ مُرَجِّحٌ ، او لم يتجدد ، فان لم يتجدد مرجح ، بقي العالم على الامكان الصِرف ، كما كان قبل ذالك ، وإن تجدد مرجح فَمَنْ مُحْدَثُ ذالك المرجح ؟ و لِمَ حَدَثَ الْآنَ وَلَمْ يَحْدَثْ مِنْ قَبْلُ ؟ والسؤال في حدوث المُرَجِّح قائم .

وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهةً ، فإمّا أَنْ لَا يُوجَدَ عَنْهُ شَيْءٌ قَطُّ ، و إِمَّا أَنْ يُوجَدَ عَلَى

الدَّوَامِ ، فإمّا أَنْ يَتَمَيَّزَ حَالُ التَّرَكُّعِ عَنْ حَالِ الشَّرُوعِ فَهُوَ مُحَالٌ .

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

یہ فن اولہ تین عدد میں ہے

دلیل اول: فلسفی کہتے ہیں ——— قدیم سے کسی حادث کا صدور مطلقاً 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 وجود عالم امکان محض کے مرتبہ میں تھا ، پھر جب اس کے بعد عالم حادث ہوا ، تو دو حال سے خالی نہیں ① یا تو کوئی نیا مرجح آیا ② یا نہیں آیا تو عالم اُسی امکان 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 شئی وجود میں نہیں آئے گی ، یا ہمیشہ ہمیش وجود

پاتی رہے گی ، رہا حال ترک اور حال شروع ایک دوسرے سے جدا الگ الگ دو حالتیں ہوں یہ محال ہے

نَهَضُ نُهُوض (ف) : برخاستن [ص]: اُٹھنا حَدَّثَ (ن) الشَّيْءُ حُدُوثًا حَدَاثَةً : نَقِيضُ قَدَمَ (ك) [ت]: نوپید ہونا، وَتَضَمُّ دَالَهُ إِذَا ذُكِرَ

مَعَ قَدَمَ [ت]: حَدَّثَ جب قَدَمَ کے ساتھ مذکور ہو تو ”حَدَّثَ“ دال کے ضمہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے

الصَّرْفُ بالكسر : الخَالِصُ [ق]

الْبَحْثُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ [ت ۱۲۷۳۲]: بے آمیزش

وتحقيقه أن يقال : لَمْ يَحْدُثْ قَبْلَ حُدُوثِهِ؟ لا يمكن أن يُحَالَ عَلَى عَجْزِهِ عَنِ الْإِحْدَاثِ، وَلَا عَلَى استحالة الحدوث، فَإِنَّ ذَالِكَ يُؤَدِّي إِلَى أَنْ يَنْقَلِبَ الْقَدِيمُ مِنَ الْعَجْزِ إِلَى الْقُدْرَةِ، وَالْعَالَمُ مِنَ الاستحالة إِلَى الإمكان. وكلاهما محالان. ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غَرَضٌ ثُمَّ تَجَدَّدَ غَرَضٌ، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُحَالَ عَلَى فَقْدِ آلَةٍ ثُمَّ عَلَى وُجُودِهَا، بَلْ أَقْرَبُ مَا يَتَخَيَّلُ أَنْ يُقَالَ: لَمْ يُرَدْ وُجُودُهُ قَبْلَ ذَالِكِ؛ فَيُلْزَمُ أَنْ يُقَالَ: حَصَلَ وُجُودُهُ لِأَنَّهُ صَارَ مُرِيداً لَوُجُودِهِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ مُرِيداً، فَيَكُونُ قَدْ حَدَثَتِ الْإِرَادَةُ، وَحُدُوثُهُ فِي ذَاتِهِ مُحَالٌ، لِأَنَّهُ لَيْسَ مَحَلُّ الْحَوَادِثِ، وَحُدُوثُهُ لَا فِي ذَاتِهِ لَا يَجْعَلُهُ مُرِيداً.

وَلْتَنَزَّكَ النَّظَرُ فِي مَحَلِّ حُدُوثِهِ، أَلَيْسَ الْإِشْكَالُ قَائِماً فِي أَصْلِ حُدُوثِهِ؟ وَأَنَّهُ مِنْ أَيْنَ حَدَثَ؟! وَلَمْ يَحْدُثِ الْآنَ وَلَمْ يَحْدُثْ قَبْلَهُ؟!، أَحَدَتْ الْآنَ لَا مِنْ جِهَةِ اللَّهِ؟! فَإِنْ جَازَ حَدَثُ مِنْ غَيْرِ مُحْدَثٍ، فَلْيَكُنْ

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 ہو گیا، 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 و ذریعہ 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 ارادہ نہ ٹھہرے گا

ارادہ کہاں حادث ہوا، اس میں غور و خوض چھوڑ دیں تو بھی اصل حدوثِ ارادہ 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؟..... تو اگر کوئی حادث بغیر محدث کے ہو سکتا ہے، تو چاہئے کہ عالم ہی بے صانع

العَجْزُ بِالْفَتْحِ (ض) الضَّعْفُ وَ عَدَمُ الْقُدْرَةِ [قت] : ناتوانی التَّخَيُّلُ : تَصَوُّرُ خَيَالِ الشَّيْءِ فِي النَّفْسِ : ذَهْنٌ فِي شَيْءٍ كَيْفِيَّةً وَ تَصَوُّرُ شَيْءٍ كَيْفِيَّةً

حوالہ: احالہ کا اسم مصدر، احالہ: حوالہ کردن [غ]

تصویر اثرنا، نقشہ کھینچنا [ت ۲۲۱ ج ۱۳] تَخَيَّلَ الشَّيْءَ لَهُ: تَشَبَّهَ وَ تَصَوَّرَ [م]

العالم حادثاً لا صانع له ، و إلا فأئى فَرَقَ بين حادث وحادث ؟! وإن حَدَثَ بِإحداث الله ، فَلِمَ حَدَثَ الآن وَلَمْ يحدث قبل ؟! أَلَعَدَم آلة ، أو قدرة ، أو غَرَض ، أو طبيعة. فَلَمَّا أن تبدَّلَ ذلك بالوجود حَدَث ؟! عاد الإشكال بعينه. أو لعدم الإرادة ؟! فَتَفْتَقِرُ الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأولى ، ويتسلسل إلى غير نهاية.

فَإِذْ قد تحقَّقَ بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم فى قدرة أو آلة أو وقت أو غَرَض أو طَبْع محال ، وتقديرُ تَغْيِيرِ حالٍ مُحال ، لأن الكلام فى ذالك التغير الحادث كالكلام فى غيره ، والكل محال ، ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ، ثَبَتَ قَدَمُهُ لَامَحَالَةٍ.

فهذا أَخْيَلُ أَدْلَتِهِمْ ، وبالجملة كلامهم فى سائر مسائل الإلهيات أَرَكُ من كلامهم فى هذه المسألة ، إذ يَقْدِرُونَ كے حادث ونوپید ہو ، ورنہ حادث وحادث میں کیا فرق ہے؟ اور اگر ارادہ 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 ان امور کا عدم ، وجود میں تبدیل ہوا تب ارادہ حادث ہوا؟..... تو بعینہ وہی مذکور بالا اشکال ان امور کے بارے میں پلٹ آئے گا [کہ یہ کہاں سے حادث ہوئے اور اب کیوں حادث ہوئے] — اور اگر ارادہ 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 لا الہی نہ پایہ چلا جائے گا

تو اب کہ قول مطلق سے ثابت ہو لیا کہ..... قدیم سے حادث کا صدور نہیں ہو سکتا ، تا وقتیکہ قدیم کے کسی امر میں از روئے قدرت ، یا از روئے آلہ ، یا از روئے وقت ، یا از روئے غرض ، یا از روئے طبیعت ، تغیر نہ ہو ، اور تغیر حال ماننا محال ہے ، کیوں کہ اس تغیر حادث کے بارے میں پھر وہی کلام ہوگا ، جو اور کے بارے میں ہوا [یعنی ارادہ کے بارے میں] اور [حدوث 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 مایہ ناز دلیل ہے ، اور بالجملہ باقی مسائل الہیات میں ان کی گفتگو ، مسئلہ ہذا کی گفتگو سے زیادہ رکیک ہے ، کیوں کہ تخیل کی جو فنکاریاں وہ یہاں برت سکتے ہیں ، اور مسائل میں نہیں برت سکتے ، فلہذا ہم نے اس مسئلے سے

س [کہ ایک مثلاً ارادہ بغیر محدث کے ممکن ٹھہرا اور دوسرا مثلاً عالم ممکن نہ ٹھہرا] الأخيل: المختال: مغرور . [م] رکیک : ضعیف [ص]

ہہنا علی فُنُون من التخییل لایتمکّنون منها فی غیرها، فلذلک قدّ منا هذه المسألة، وقدّ منا أقوى أدلتهم
الا اعتراض من وجهین : أحدهما : أن یقال: بِمَ تُنکرون علی مَنْ یقول : إن العالمَ حَدَثَ
 بإرادةٍ قديمةٍ، اقتضتْ وجودَه فی الوقت الذي وُجِدَ فیهِ، وأن یستمرّ العَدَمُ إلى الغایة التي استمرّ إليها، وأن
 یبتدئَ الوجودُ من حیث ابتداءً، وإنّ الوجود قبله لم یکن مُراداً فلم یحدُثْ لذلک، وإنّ فی وقته الذي
 حَدَثَ فیهِ مرادٌ بالإرادة القديمة، فحدُثْ لذلک، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المُحیل له؟!۔

فإن قیل : هذا محالٌ بَیْنُ الإحالة، لأنّ الحادث مُوجِبٌ ومُسَبَّبٌ، وکما یستحیل حادثٌ بغير سبب
 ومُوجِبٌ، یستحیل وجودُ مُوجِبٍ قد تمّ بشرائط إيجابه وأرکانه وأسبابه، حتی لم یبقَ شَیْءٌ مُنتظرُ البتّة،
 پہل کی، اور ان کی سب سے قوی تر دلیل پہلے لائی

دلیل پر دو طرح سے اعتراض : اعتراض اول: تم کیوں اُن لوگوں کی مخالفت کرتے ہو جو مانتے ہیں کہ
 — ”پیشک عالم اُس ارادہ قدیم سے حادث ہوا جس کا اقتضاء تھا کہ — عالم اُسی وقت میں موجود ہو جس وقت میں کہ ہوا، اور
 اُس حد تک برابر معرض عدم میں رہے جس حد تک کہ رہا، اور وہاں سے عالم کے وجود کی ابتداء ہو جہاں سے کہ ہوئی — اور اس
 وقت سے پہلے عالم کا وجود مراد الہی نہ تھا، اس لئے پہلے حادث نہیں ہوا، اور جس وقت میں کہ حادث ہوا، اُسی وقت میں
 اُس کا ہونا، مراد ارادہ قدیمہ تھا، لہذا اس وقت حادث ہوا — تو اس اعتقاد سے کیا مانع ہے، اور یہ کہاں سے محال ہے؟
فلسفی:- یہ کھلا محال ہے، کیونکہ حادث، مُوجِبٌ ومُسَبَّبٌ ہے، اور جس طرح کوئی بھی حادث بغير سبب یعنی بغير
 مُوجِب کے نہیں ہو سکتا، اسی طرح — مُوجِب اس طرح موجود ہو کہ اُس کے مُوجِب ہونے کے شرائط ارکان اور اسباب تامّ و

الفن : الضربُ مِنَ الشَّيْءِ : قسم . ج فُنُون، الفنُّ : الْأَمْرُ الْعَجَبُ [ق ت] : حیرت انگیز انوکھی نرالی بات، فُنُون مِنَ التَّخْيِيلِ : طرح طرح کی، یانت
 نئی، خیالی صورتیں دوسرے کو تھوکر کرانا

ممکن کے وجود و عدم دونوں ممکن ہیں، صفت 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

مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ، فإرادتُهُ متعلّقة بكلِّ | اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نے جو چاہا ہوا، اور جو نہ چاہا نہیں ہوا، تو ارادہ الہیہ ہر
 کائن، غیر متعلّق بما لیس بکائن۔ [المعتقد المنتقد ص ۳۹] ہونے والی شئی سے متعلق ہے، اور جو ہونے والی نہیں اُس سے متعلق نہیں

ثم يتأخر المَوْجِب ، بل وجود المَوْجِب عند تحقق المَوْجِب بتمام شروطه ضروري ، وتأخره محال ، حسب استحالة وجود الحادث المَوْجِب بلا مَوْجِب .

فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها (۱) إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مُريد ، ولم تتجدد إرادة ، ولا تجدد لإرادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟!

وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الأشياء ، وأمر من الأمور ، وحال من الأحوال ، ونسبة من النسب ، بل الأمور كما كانت بعينها لم يكن يُوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا الإغاية الإحالة .

کامل ہوں ، حتی کہ کوئی ایسی شے جس کا انتظار ہو قطعاً باقی نہ رہے ، پھر مَوْجِب مؤخر ہو — یہ بھی نہیں ہو سکتا ، بلکہ مَوْجِب کامل شرائط کے پائے جانے پر مَوْجِب کا وجود ضروری ہے ، اور تاثر محال ہے ، جیسا کہ بغیر مَوْجِب کے حادث مَوْجِب 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 مُتجدد ہوا ، نہ ارادہ مُتجدد ہوا ، نہ ارادے کی ایسی نسبت کہ پہلے نہ تھی نئی وجود میں آئی ، کہ یہ سب تغیر ہیں ، تو مراد کیسے نو وجود ہو سکتی ہے ؟ اور پھر اس سے پہلے نو وجودگی سے کیا مانع تھا ؟

عالم کی حالت نو وجودگی اور اس سے پہلے والی حالت میں کسی بھی شے ، 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 ہو گئی ، یہ تو حد درجہ محال ہے

سے بعینہا :- کما كانت کے متعلق سے متعلق ہے

یوں ہو سکتی ہے کہ

الارادة لازلية اذا تعلقت بوجود الحادث في الحين الفلاني، كان مما يتوقف عليه وجوده، اتیان ذلك الحين، لعدم امكان أن يتقدمه فيوجد من دون ايجاد، لان الموجد لم يقتض وجوده قبل	ارادہ ازلیہ جب — 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 ہو جانا ہوگا ، ←

— ذلک الحین، و اذا کان الحین ایضاً داخلاً فیما یتوقف علیہ وجودہ، کان ہو الجزء الآخر للعللة التامة فلم یجب الممكن الا عند وجود العلة — فما لم یأت ذلک الحین لم یتِمَّ العلة، فكان عدمه لعدم علتہ الخ [رحمة الملکوت قلمی منقول ص ۱۳، ۱۴]

کیونکہ موجد 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 تامہ کا جزءِ اخیر ہوئی، تو ممکن واجب نہ ہوا مگر جب کہ علت موجود ہوئی، تو جب تک وہ حین نہ آئے علت، تام نہ ہوگی، تو حادث کا عدم اس لیے ہوا کہ علت نہ تھی [یعنی وہی حین]

(۱) نسبت :- یعنی ارادۃ الہیہ جلّ و علا کا مراد سے تعلق — یہ ارادہ سے نفسِ ارادہ صادر ہے — تو یہ تعلق، اختیاری ہوا — صادر بالا ایجاب نہ رہا — اور واجب نہیں ٹھہرا — تو عالم کا — جو اسی تعلق سے وجود میں آیا — ازل میں ہونا لازم نہیں آیا —

تفصیل کے لیے، امام اہلسنت مجتہد درالبع عشر سیدی شاہ احمد رضا قدس سرہ کے حاشیہ رَحْمَةُ الْمَلَكُوتِ بر فَوَاتِحِ الرَّحْمُوتِ شرح مُسَلَّمِ الثُّبُوتِ سے یہ نایاب جواہر پارے لیجئے، اور تائیدِ الہی و فیضِ رسالت پناہی کا چشم دید نظارہ کیجئے، کہ فلسفی شبہہ قدم کا کیا استیصال کیا، فرماتے ہیں

اقول یہاں تین چیزیں ہیں — قدرت، ارادہ، تعلق ارادہ — اور کوئی شک نہیں، کہ اُس کی قدرت اُس کے ارادہ اور تعلق ارادہ میں — ”کُلُّ شَیْءٍ“ یعنی ہر شے — مطلق ہے (۱) تو ایجاب نہ رہا، جو سفیہ فلسفی مانتا ہے

پھر کوئی شک نہیں کہ نظریہ قدرت ترک ممکن ہے — کہ قدرت کی فعل و ترک دونوں طرف نسبت یکساں ہے یونہی نظریہ ذاتِ ارادہ بھی ترک ممکن ہے — کہ ارادہ کی شان ہے دو مقدوروں میں سے ایک کی تخصیص، تو ارادے نے جسے خاص کر دیا، وہ واقع ہوگا

یونہی نفسِ تعلق ارادہ کو دیکھتے ہوئے بھی جو کہ کسی طرف متعین کی جانب منسوب و مضاف نہ ہو ترک ممکن ہے — کہ یہ تعلق

اقول ہنہا ثلثة اشیاء قدرة و ارادة و تعلقها — ولا شکّ أنّ المولیٰ تعالیٰ یُطَلِّقُ (۱) کُلُّ شَیْءٍ بقدرتہ و ارادتہ و تعلقہا، فانتمی الایجاب القائل بہ السفیة الفلسفی

ثم لا شک فی صحّة التّرك بالنظر الی القدرة لا ستواء نسبتہا الی الطّرفین و کذلک بالنظر الی ذات الارادة، لان شأنہا تخصیص احد المقدورین، فأیّہما خَصَصْتُ وَقَع

و کذلک بالنظر الی نفسِ تعلق الارادة غیر مضاف الی طَرَفِ بعینہ، فما ہو

(۱) یعنی شئی دون شئی کی قید نہیں ہے، ہر شئی ممکن اُس کی قدرت کے تحت داخل ہے، اور اُس کے ارادہ اور تعلق ارادہ کے قابل ہے

— قلمی کسی منقول نسخے میں اس مقام پر فلہما لکھا ہے، مگر حسب اقتضائے مقام مہمّا بمعنی مائے شرطیہ، یا ایتھما ہونا چاہئے

إِلَّا تَخْصِيصُ الْإِرَادَةِ لِاحْدَهُمَا ، وَلَا تَتَقَيَّدُ
الْإِرَادَةُ لِاحْدَهُمَا بِشَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ ،
فَالْتَعْلُقُ الْمَطْلُوقُ أَيْضًا يَسْتَوِي نِسْبَتُهُ إِلَى
الطَّرَفَيْنِ

وَكَذَلِكَ بِالنَّظَرِ إِلَى التَّعْلُقِ
بِطَرَفِ الْفِعْلِ عَيْنًا أَوْ فِي وَقْتِهِ ، فَإِنَّ
الصَّحَّةَ الثَّابِتَةَ فِي الْوَقْعِ بِسَبَبِ إِطْلَاقِ
تَعْلُقِهَا لَا تَزُولُ وَقْتُ خُصُوصِ التَّعْلُقِ
أَمَّا بِشَرْطِ التَّعْلُقِ بِالْفِعْلِ ، فَنَعَمْ
لَا يَصِحُّ التَّرُكُ ، وَيَجِبُ أَنْ لَا يَصِحَّ ، أَذِلُّو
صَحَّ لَصَحَّ تَخْلُفُ الْمُرَادِ عَنْ ارَادَتِهِ ، فَصِحَّةُ
التَّرُكِ بِشَرْطِ التَّعْلُقِ بِالْفِعْلِ نَقْصٌ عَظِيمٌ
يَجِبُ تَنْزِيهِهِ تَعَالَى عَنْهُ — وَهَذَا لَا يَتَوَهَّمُ
عَنْهُ شَوْبُ الْجَبْرِ أَحَدٌ لَهُ مُسْكَةٌ مِنَ الْعَقْلِ —
أَلَا تَرَى أَنَّهُ أُرِيدَ مَثَلًا مَقْدُورٌ وَقْتُ وُجُودِهِ لَا
بِشَرْطِ وُجُودِهِ —

لَكِنْ لِلشُّبْهِةِ مَدْخَلُ الْآخِرِ وَإِلَيْهِ
الْمُسْتَعَانُ — وَحَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ — وَذَلِكَ
أَنَّ وَجُوبَ الْإِرَادَةِ لَا يُنَافِي صِحَّةَ
التَّرُكِ ، وَلَا الْوُجُوبُ بِالْإِرَادَةِ ، وَ

، وہی ارادہ کی جانب سے ، طرفین فعل و ترک 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 تعلق
مطلق کی بھی ، جانبین فعل و ترک کی طرف نسبت یکساں ہے

یونہی — خاص طرف فعل کے ساتھ تعلق ارادہ — کو دیکھتے ہوئے
بھی — یعنی بہ وقت فعل بھی — ترک ممکن ہے (۱) — کیونکہ تعلق ارادہ ،
مطلق ہونے کے سبب ، واقع میں جو ترک کا امکان ثابت ہے ، وہ — تعلق
کے طرف فعل کے ساتھ مخصوص ہو جانے کے وقت — زائل نہیں ہو جائیگا
ربا بشرط تعلق بالفعل — تو ہاں ترک ممکن نہیں — اور واجب
ہے کہ ممکن نہ ہو — کیونکہ ممکن ہوگا ، تو مراد کا ارادے سے تخلف ممکن ہوگا
تو بشرط تعلق بالفعل — ترک کا امکان — نقص عظیم ہے — جس
سے مولیٰ عز و جل کی تنزیہ واجب ہے

اور اس سے کسی بھی ایسے شخص کو ، جو تھوڑی بہت عقل رکھتا ہو ،
جبر کی آمیزش کا توہم نہیں ہوگا ، دیکھتے نہیں کہ مثال کے طور پر کوئی بھی مقدور
— اپنے وقت وجود میں — لا بشرط وجود — مراد ہوا

لیکن شبہ در آنے کی ایک اور راہ ہے — اور خدائے وحدہ لا شریک
ہی سے مدد کی طلب ہے — وہ یہ کہ ارادہ کا واجب ہونا ، امکان ترک
کے منافی نہیں ، اور نہ ارادے سے واجب ہونا ، امکان ترک کے
منافی ہے ، لیکن ایک خاص طرف سے تعلق واجب ہونا ، امکان
ترک کے منافی ہے —

(۱) یعنی جس وقت ارادے کا تعلق خاص طرف فعل سے ہے — اُس وقت میں اُس تعلق کو دیکھیں — تو بھی ترک ممکن ہے — جیسا کہ
اُس وقت سے پہلے بھی ممکن تھا — کہ ممکن ہر وقت ممکن ہی رہے گا۔

— مُسْكَةٌ مِنْ خَيْرٍ: بَقِيَّةٌ [ت، م] ، مَا فِي سِقَائِهِ مُسْكَةٌ مِنْ مَاءٍ: قَلِيلٌ مِنْهُ [م]: اُس کی مٹک میں تھوڑا سا بھی پانی نہیں

لکن وجوب التعلُّق بطرف بعینہ۔

وذلك ان وجوب الارادة، اى كونها صفة لازمة للذات لا يُوجب شيئاً، اذ لا يُنظر فيه الى اضافة، والوجوب بالارادة وجوبٌ ما فعل، وهذا الوجوب لا ينافي صحة الترك كما علمت

اما وجوب التعلُّق فوجوب ان يفعل وذلك يمنع صحة ان لا يفعل

(۱) وذلك التعلُّق سواء فرض قديماً او حادثاً، لا بد له ان يصدر من الذات العليّة، اذ

وہ تو اس لئے کہ ارادہ کا واجب ہونا..... یعنی ارادہ کا صفت لازمہ ذات ہونا..... کسی بھی شئی کو واجب نہیں کرتا، کیونکہ اس میں اضافت کی طرف نظر نہیں — اور ارادے سے واجب ہونا، اُس کا واجب ہونا ہے جو اُس نے کیا — اور یہ امکان ترک کے منافی نہیں، جیسا کہ تم نے جانا [کہ نظریہ ذات ارادہ بھی ترک ممکن ہے]

رہا تعلق، واجب ہونا تو وہ — ”کرنا واجب ہونا“ — ہے، اور یہ نہ کرنے کے امکان کو ممنوع و محال ٹھہراتا ہے

اور یہ تعلق خواہ اسے قدیم یا نیا یا حادث — ضروری ہے کہ ذات علیہ سے صادر ہو — کہ یہ تعلق فی نفسہ ممکن ہے،

(۱) وجوب تعلق، کس راہ سے آنے کا شبہ ہے؟..... یہ اس کا بیان ہے — اجمال یہ ہے کہ..... نفس تعلق کی گوجائین 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 لفظ 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 طرف 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 ذات علیہ ہے تو یہ تعلق، صادر بالا یجاب ہوگا..... اور واجب ہوگا..... اور یہ تعلق، فعل سے ہوا..... کہ عالم جو وجود میں آچکا فعل ہے..... اور جب تعلق بہ فعل، بہ ایجاب 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 اُس ثانی تعلق کے بارے میں سوال ہوگا کہ وہ کہاں سے آیا؟..... تو یہ تسلسل ہوگا..... اور تسلسل مبدا میں محال ہے..... یا آخری تعلق کو صادر بالا یجاب کہنا پڑے گا..... تو پھر ترک، ناممکن ہو جائے گا..... اور عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ..... یہ تعلق ارادہ سے بہ نفس ارادہ صادر ہے..... تو اختیاری ہوا..... صادر بالا یجاب 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 ہوا] —

هو ممكن في نفسه ، لصحة كلا التعلقين بالنظر الى القدرة والارادة كما مر — والممكن لا يستغنى عن مؤثر — واذ هما تعلقان جائزان فلا بد لوقوع احدهما من مُخصَّص

فان صدر ايجاباً ، كما اذا كان قديماً ، اذ القديم لا يستند الى مختار — كما هو المشهور بين الجمهور ، بل ادعوا عليه الاجماع حتى من الفلاسفة — فثبت وجوب التعلق ، فوجب ان يفعل ، فلم يصح ان يترك وان صدر اختياراً ، كما اذا كان حادثاً ، او لوقديماً — على القول بصحة استناده الى المختار — فلا بد للصدور بالاختيار من تعلق الارادة به ، ثم نقل الكلام الى التعلق بالتعلق فاما ان يتسلسل ، وهو محال في المبدء ، او كان التعلق اعتبارياً او ينتهي الى الايجاب ، فيعود المحذور

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

کیونکہ نظر بہ قدرت و ارادہ — تعلق بہ فعل اور تعلق بہ ترک — 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 مُخصَّص ضروری ہے اب اگر وہ ایک تعلق ایجاباً صادر ہے — جیسے جب کہ وہ قدیم ہو ، کہ قدیم کی استناد مختار کی طرف نہیں ہوگی ، جیسا کہ یہی مشہور بین الجمهور ہے ، بلکہ جمہور نے اس پر دعوائے اجماع کیا ، حتیٰ کہ فلاسفہ کی طرف سے بھی — تو تعلق کا واجب ہونا ثابت ہوا — تو کرنا واجب ہوا — تو ترک کرنا ناممکن ہوا (۱)

اور اگر وہ ایک تعلق اختیاراً صادر ہے — جیسے جب کہ وہ حادث ہو ، یا اگرچہ قدیم ہو ، اس قول پر کہ قدیم کی مختار کی طرف استناد ہو سکتی ہے — تو وہ تعلق ، بالاختیار صادر ہونے کے لئے ، اُس سے تعلق ارادہ ضروری ہے — پھر تعلق سے جو یہ تعلق ہوگا ، اس تعلق میں ہم گفتگو لائیں گے — کہ یہ ایجاباً صادر ہے ، تو بالآخر ترک ناممکن ہو جائے 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 — یا تعلق اعتباری ہوگا — یا یہ سلسلہ ایجاب پر پہنچ کر ختم ہوگا — تو وہی محذور [ترک کا ناممکن ہونا] لوٹ آئے گا

← 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 شئی 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 ہو“ — یہ نری نامعقول بات ہے — اور تعلق ارادہ..... سے ہم نہیں مراد لیتے ہیں..... مگر یہی تخصیص — تو تعلق میں تسلسل بھی لازم نہیں آیا..... جس سے بچنے کے لیے صادر بالا ایجاب ماننا پڑے..... تو عالم کا ازیل ہونا لازم نہیں آیا (۱) تو عالم کی ایجاد واجب ہوئی — اور عالم کو نیست رکھنا محال ہوا — تو قدم ثابت ہوگا معاذ اللہ

والجواب بتوفيق الوهاب، ان
التعلق — سواء كان ازليا او متجددا —
صادرا با لاختيار والارادة، ولا
تسلسل ولا ايجاب، وذلك لان الارادة من
شأنها تخصيص احد المقدورين
ولا تحتاج فيه الى مخصص من خارج
، اذ المحال هو الترجيح من دون ترجيح، فلا
ترجيح بدونه، فكان للارادة أن تخصص
احدهما، أيما كان

فتخصيضا احدهما لا هو متعين عليها،
حتى يكون واجبا، ولا هي محتاجة فيه الى
شيء آخر غير نفسها، حتى يترتب سلسلة
الاسباب، وتسلسل، او تنتهي الى الايجاب
☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

بل هي آتت بما هو شأنها — فخصصت
احد الجائزين لها الخصيص — ولا نغني
بتعلقها باحد الطرفين الا هذا

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆
فتعلق الارادة به صادر عن
الارادة بنفس الارادة، لا بارادة اخرى،
ولا بتعلق اخر للارادة بالتعلق — اذ لا معنى

جواب بتوفيق خدائے وہاب یہ ہے کہ — تعلق خواہ ازلی ہو یا متجدد
، اختیار و ارادہ سے صادر ہے ، اور نہ تسلسل ہے نہ ايجاب — یہ
اس لیے ، کہ ارادہ کی شان سے ہے ، دو مقدوروں میں سے ایک کی
تخصیص ، یعنی ایک کو خاص کرنا ، اور ترجیح دینا
اور اس تخصیص میں وہ ، خارج سے کسی مخصص کا محتاج نہیں ، کیونکہ
محال، ترجیح بلا مرجح ہے ، تو یہاں ترجیح ، بلا مرجح نہیں ہے ، کیونکہ
ارادے کے لیے یہ ہے ، کہ دو میں سے ایک مقدور کو — خواہ وہ جو بھی ہو
— 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
وجوب تعلق صادق آئے] اور نہ ہی ارادہ ، اس تخصیص میں ، اپنے علاوہ کسی
شی دیگر کا محتاج ہے ، حتی کہ سلسلہ اسباب مترتب ہو کر ، تسلسل ہو ، یا
بالآخر ايجاب لائے

بلکہ ارادہ ہی وہ بات لایا ، جو اس کی شان ہے — کہ جو دو باتیں
[یعنی نفل — اور — ترک] اس کے لیے ممکن تھیں ، ان میں سے ایک کو
خاص کیا — اور تعلق ارادہ باحد الطرفين سے ، ہم نہیں مراد لیتے
ہیں ، مگر یہی تخصیص

تو ارادہ کا احد الطرفين سے تعلق ، ارادہ سے ،
بہ نفس ارادہ ، صادر ہے ، نہ بہ ارادہ دیگر ، اور نہ یوں کہ ارادہ کو
اس تعلق [یعنی تخصیص] کے ساتھ ایک اور تعلق ہو — کیونکہ اس کے تو

(۱) ازل میں ایجاد عالم اور مابعد ازل میں ایجاد عالم ان میں سے کسی ایک کی تخصیص بہ لفظ دیگر ان میں سے کسی ایک سے تعلق
ارادے پر متعین نہ تھا تو ایجاد در ازل — اور ایجاد در مابعد ازل میں سے کوئی واجب نہیں ہوا تو ايجاب فلسفی ازینج برکنده ہوا —

ولست استحالة هذا الجنس ، في المَوْجِب والمَوْجِب الضَّروري الذاتي ، بل وفي العرفي والوَضعي ، فَإِنَّ الرجل لو تَلَفَّظ بِطَلاق زوجته ، ولم تحْصُل البينونة في الحال ، لم يُتصور أن تحْصُل بعده ، لأنه جعل اللفظ اس طرح کا استحاله — یعنی مَوْجِب کا مَلل الشرائط کے پائے جانے پر مَوْجِب کا تاً خرمحال ہونا — مَوْجِب ومَوْجِب ضروری و ذاتی ہی میں نہیں ، بلکہ اس مَوْجِب ومَوْجِب میں بھی ہے جو عرفی و وضعی 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 — کیونکہ اُس نے لفظ کو وضع و اصطلاح کے ذریعے حکم کی

رحمة الملكوت

إلّا حتّاج تخصیص الارادة احد الطرفین ، الى
تخصیص قبله لهذا التخصیص
وحيث ثبت صدور التخصیص
عن الارادة كان التعلق الآخر (۱) فلا
وجوب ولا شائبة جبر
وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ حَمْدًا كَثِيرًا طَيِّبًا مُّبَارَكًا فِيهِ كَمَا
يُحِبُّ رَبُّنَا وَيَرْضَىٰ — وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَلَيَّ
سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ أَبَدًا آمِينَ وَالْحَمْدُ
لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ عَدَدَ خَلْقِهِ وَزِنَةَ
عَرْشِهِ وَمِدَادَ كَلِمَاتِهِ وَرَضَىٰ نَفْسَهُ ۱۲

[رَحْمَةُ الْمَلَكُوتِ ص ١٥، ١٦، ١٧]

لامام اہل السنۃ
کوئی معنی 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 ہو لیا ، تو تعلق [کہ وہی ایجنٹ تخصیص ہے] اختیاری ہوا — تو نہ وجوب ہوا (۲) — نہ جبر کی آمیزش

اور اللہ کے لیے حمد ہے حمدِ کثیر پاکیزہ بابرکت ، جیسی کہ ہمارے رب کو محبوب و پسند ہو ، اور اللہ پاک ہمارے آقا و مولیٰ محمد مصطفیٰ صَلَّی اللہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم اور حضور کے آل و اصحاب 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

(١) هكذا في النسخة المخطوطة المنقولة التي بأيدينا ، ولعل الصواب : اختيارياً او نحوه ، اذ الصادر من الارادة إنما يكون اختيارياً ، وبه يندفع الشبهة التي جاءت من قِبَل الايجاب .

(٢) يعني ازل من ايجاد

عالم سے تعلق واجب نہ ہوا۔ ازل میں عالم کی تخلیق واجب نہیں ہوئی۔ اور ازل میں عالم کو نیست رکھنا محال نہیں ہوا۔

علۃً للحکم بالوضع والاصطلاح، فلم یُعقل تأخّر المعلول إلا أن یُعَلَّقَ الطلاق بمَجِیء الغد، أو بدخول الدار فلا یَقَعُ فی الحال ولكن یقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار، فإنه جعله علۃً بالاضافة إلى شیءٍ مُنتظر، فلَمَّا لم یکن حاضرًا فی الوقت - وهو الغد والدخول - توقَّف حصول الموجب علی حضور ما لیس بحاضر (۱)، فما حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر وهو الدخول أو حضور الغد، حتی لو أراد أن يؤخّر الموجب عن اللفظ غیر منوط بحصول ما لیس بحاصل، لم یُعقل، مع أنه الواضح وأنه المختار فی تفصیل الوضع، فإذا لم یُمكننا وضعُ هذا بشهواتنا، ولم نَعِقله، فكیف نَعِقله فی الإيجابات الذاتية العقلية الضرورية؟

وأما فی العادات، فما یحصل بقصدنا لا یتأخر عن القصد مع وجود القصد إلیه إلا مانع، علتُ ٹھرایا ہے، تو معلول مؤخر ہو یہ معقول نہیں — ہاں طلاق کو اگر آئندہ کل آنے یا گھر میں قدم رکھنے پر مُعلق کرے تو فی الحال واقع نہ ہوگی — 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 — یعنی روزِ آئندہ، یا گھر میں قدم رکھنا — تو موجب کا حصول، شیئی غیر حاضر کے حاضر ہونے پر موقوف ٹھہرا (۱)، تو موجب حاصل نہ ہوگا مگر اُسی حالت میں کہ کوئی نیا امر آئے، یعنی گھر میں قدم رکھنا یا روزِ آئندہ کا آنا، حتیٰ کہ اگر وہ چاہے کہ لفظ سے موجب مؤخر ہو جائے، جب کہ اس موجب کو شیئی غیر موجود کے موجود ہونے پر موقوف نہ ٹھہرایا ہو، تو یہ معقول نہیں، حالانکہ وہ خود واضح 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 سہاتی، تو ایجاباتِ ذاتیہ عقلیہ ضروریہ کے بارے میں ہم کیسے اس کا تصور کر لیں (۲)

رہا عادات میں..... یعنی موجب و موجبِ 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)، تا وقتیکہ کوئی مانع نہ ہو — لہذا قصد و قدرت

(۱) حدوثِ عالم میں بھی، ایک شیئی مُنتظر، وغیرہ حاضر ہے، اور وہ حینِ فلانی ہے، جیسا کہ رَحْمَةُ الْمَلٰٓئِکُوت سے گزرا

(۲) یہ استبعاد مجرد ہے، بغیر برہان کے کافی نہیں، جیسا کہ آ رہا ہے

(۳) تم نے یہ دیکھا کہ ایسا ہوتا ہے، اور سمجھ یہ لیا کہ بس ایسا ہی ہو سکتا ہے — حالانکہ عدمِ مشاہدہ..... دلیلِ استحالہ نہیں، کہ جو تمہارے مشاہدے میں آئے، بس وہی ممکن، اور باقی سب محال ہو

فَإِنْ تَحَقَّقَ الْقَصْدُ وَالْقُدْرَةُ ، وَارْتَفَعَتِ الْمَوَانِعُ ، لَمْ يُعْقَلْ تَأْخِرُ الْمَقْصُودِ ، وَإِنَّمَا يُتَصَوَّرُ ذَلِكَ فِي الْعَزْمِ ؛
لأن العزم غير كافٍ في وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يُوقِعُ الكتابة ، ما لم يتجدد قصد — هو انبعاث
في الإنسان مُتَجَدِّدُ حَالِ الفعل —

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قُصْدِنَا إِلَى الفعل، فلا يُتَصَوَّرُ تَأْخِرُ الْمَقْصُودِ إِلَّا بِمَنْعٍ ، وَلَا يُتَصَوَّرُ
تَقْدِمُ الْقَصْدِ . فلا يُعْقَلُ قصد في اليوم إلى قيام في الغد إلا بطريق العزم ، وإن كانت الإرادة القديمة في حكم
عَزْمِنَا ، فليس ذلك كافياً في وقوع المعزوم عليه ، بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الإيجاد وفيه قول
بتغير القديم ، — ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو مَاشَتْ فَسَمَّهِ ، لَمْ
حَدَثَ الْآنَ وَلَمْ يَحْدُثْ قَبْلَ ذَلِكَ؟ فَمَا أَنْ يَبْقَى حَدَثٌ بِلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية.

وَرَجَعَ حَاصِلُ الْكَلَامِ إِلَى أَنَّهُ وَجَدَ الْمَوْجِبُ بِتَمَامِ شَرْطِهِ وَلَمْ يَبْقَ أَمْرٌ مُنْتَظَرٌ ، وَمَعَ ذَلِكَ تَأَخَّرَ

پالیجائیں اور موانع مرتفع ہوں پھر مقصود مؤخر ہو ، یہ معقول و متصور نہیں — ہاں عزم میں ایسا ہو سکتا 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 ارادہ 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 — اور قصد پہلے ہو یہ بھی متصور نہیں ، چنانچہ آج یہ قصد کہ کل کھڑا ہوگا معقول نہیں ، ہاں بطور عزم ایسا ہو سکتا ہے — اور
اگر ارادہ قدیمہ ہمارے عزم کے مرتبے میں ہو ، تو وہ عزم کردہ شے کے وقوع میں آنے کیلئے کافی نہیں ، بلکہ بوقتِ ایجاد،
انبعاث قصدي کا متجدد ہونا ضروری ہوگا (۱) اور اس سے قدیم میں تغیر ماننا ہوگا — 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؟..... نتیجہ یا تو کوئی حادث بلا سبب کے بچ رہے گا ، یا یہ سلسلہ الٰہی نہایت چلا جائے گا

بالآخر حاصل کلام یہ ہوا کہ موجب اپنی تمام شرطوں کے ساتھ موجود ، اور کوئی امر مُنْتَظَرُ باقی نہیں ، اس کے باوجود

(۱) یہ سب تمثیل ، اور قیاس غائب علی الشاہد ہے — ارادہ قدیمہ، حادث قصدوں کے مشابہ نہیں ، جیسا کہ آ رہا ہے

عَزْمٌ (ض) عَلَى الْأَمْرِ وَعَزْمَةٌ (ض) عَزْمًا عَزِيمَةً : أَرَادَ فَعَلَهُ وَقَطَعَ عَلَيْهِ [ق] کسی کام کو گزرنے کا پختہ ارادہ کرنا

الموجب ، ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم إلى أولها ، بل آلاف سنين لا تنقص منها شيئاً ، ثم انقلب الموجب بغيته من غير أمر تجدد ، وشرط تحقق ، وهو محال في نفسه .

والجواب: أن يقال: استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء ، أي شيء كان ، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره؟ وعلى لغتكم في المنطق ، أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحدٍّ أوسطاً أو من غير حدٍّ أوسط ؟ فإن ادعيتهم حداً أوسط وهو الطريق النظري ، فلا بد من إظهاره ، وإن ادعيتهم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشار ككم في معرفته مخالفوكم ،

والفرقة المعتقدة بحدوث العالم بإرادة قديمة ، لا يحصرها بلدُّ الأشاعرة ، ولا يحصيها عدد؟ ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ، فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق موجب متأخر هوا ، اورا تني 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 موجب [یعنی عالم] میں بغیر اس کے کہ کوئی امر نو وجود ہوا ، یا کوئی شرط پائی گئی ، اچانک تغیر ہوا [کہ عدم سے وجود میں آگیا] یہی نفسہ محال ہے

اعتراض: - ارادہ قدیمہ ، جو کسی بھی شئی کے احداث و نوپید کردگی سے متعلق ہو ، اسے تم کہاں سے محال جانتے ہو؟ بداهت عقل سے یا غور و فکر سے؟ تمہاری منطق کی زبان میں کہوں ، ان دو حدوں یعنی _____ تعلق ارادہ قدیمہ باحداث شئی ، اور استحالة _____ کے بیچ اتصال ، تم بذریعہ حدِّ اوسط جانتے ہو ، یا بغیر حدِّ اوسط کے؟ - اگر حدِّ اوسط کا دعویٰ کرو ، اور وہی طریق نظری ہے ، تو اُسے سامنے لانا پڑے گا..... اور یہ دعویٰ کرو کہ بداهت عقل سے جانتے ہو ، تو اس علم و معرفت میں تمہارے مخالفین ، تمہارے شامل شریک کیوں نہیں؟

اور وہ گروہ ، کہ عالم کے ارادہ قدیمہ سے حادث و نوپید ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے ، اشاعرہ کی چہار دیواری میں محصور نہیں ، حدِّ شمار سے باہر ہے ، اور یہ بات بھی شک و شبہ سے بالاتر ہے ، کہ وہ سب جان بوجھ کر محض دشمنی میں عقول پر اپنی برتری نہیں جتا رہے ، اور عقول کے ساتھ ناحق جنگ و جدال اور مکابرہ نہیں کر رہے ہیں ، لہذا منطق میں تم نے جو شرطیں

نقص (ن) انفاص تنقيص : گھٹانا [ق] حصرة (ن) حصراً : استوعبه و احاط به [ق] : گھیرنا اخصاء

: شردن [ص] : گھٹنا کابّر فلائ فلائاً : طاوَلَه بالكِبَر وقال : انا اكبر منك [م] : برتری جتاناً

یُدُلّ علی استحالة ذلك ، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد ، فلا تضاهي الإرادة القديمة القصور الحادثة ، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان .

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجبٌ بتمام شروطه من غير موجب ، ومُجَوِّز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصومكم ، إذا قالوا لكم : إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات ، من غير أن يُوجب ذلك كثرةً ، ومن غير أن يكون العلم زيادةً على الذات ، ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم في حق الله سبحانه ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة ، ولكن تقولون : لا يُقاس العلم القديم بالحادث ، وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا فقالوا : إن الله لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المعقول ، والكل واحد ،

فلو قال قائل : اتّحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة ، إذ تقدير صانع

مقرر کیس ، ان پر پوری اترتی برہان قائم کرنی پڑے گی ، جو اس استحالة کو بتائے ، کیوں کہ جو کچھ تم نے ذکر کیا ، وہ یہی استبعاد ہے ، اور ہمارے عزم و ارادہ سے تمثیل ، اور تمثیل فاسد ہے ، کہ ارادہ قدیمہ حادث و نو پید قصدوں کے مشابہ نہیں ، رہا محض استبعاد تو وہ بغیر برہان کے کافی نہیں

فلسفی :- ہم بداهت عقل سے جانتے ہیں کہ موجب کامل الشرائط بغیر موجب کے متصور نہیں اور جو اسے ممکن ٹھہرائے مکابر ہے کہ بداهت عقل سے مکابرہ کر رہا ہے

اعترض :- تم میں اور تمہارے مخالفین میں کیا فرق رہے گا؟ جب وہ تم سے کہیں گے کہ ہم بداہت اُس شخص کے نظریے کو محال جانتے ہیں جو کہے — ”ذات واحد تمام کلیات کی عالم ہے اس طرح کہ اس سے اُس میں کثرت لازم نہیں ، نہ وہ علم زائد بذات ہو ، اور نہ ہی تعدد معلوم سے متعدد ہو“ — 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 — ”وہ علم کہ قدیم ہے اُسے حادث پر قیاس نہیں کیا جاسکتا“ — اور تم میں کے ایک گروہ کو جب احساس ہوا کہ یہ نظریہ تو محال ہے تو بول پڑا — ”اللہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے ، تو وہی عاقل ہے وہی عقل اور وہی معقول ، سب ایک ہیں“ —

اِسْتَشْعَرُوا الْخَوْفَ : اَحَسَّ بِهِ [م] : خوف محسوس کیا

للعالم لا يعلم صنْعته محال بالضرورة، والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه - تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائعين غُلُوًّا كبيراً - لم يكن يعلم صنْعته الْبَتَّةَ

بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة فنقول: بِمُ تُنكرون على خُصومكم إذا قالوا: قَدِمُ العالم محال، لأنه يؤدي إلى إثبات دَوَّرات للفلک لا نهاية لأعدادها، ولا حَصْر لآحادها، مع أن لها سُدُساً و رُبْعاً ونَصْفاً، فإن فلک الشمس يَدُور في سنة، وفَلْک زُحَل في ثلاثين سنة، فتكون أدوارُ زُحَل ثَلَاثَ عَشْرٍ أدوار الشمس، وأدوارُ المُشْتَرِي نصفُ سُدُسِ أدوارِ الشَّمْس، فإنه يدور في اثنتي عَشْرَةَ سنة، ثُمَّ كما أنه لا نهاية لأعداد دَوَّرات زُحَل، لا نهاية لأعداد دورات الشمس، مع أنه ثَلَاثَ عَشْرِهِ، بل لا نهاية لأدوار فلک الكواكب الذي يدور في ستة و ثلاثين أَلْفَ سَنَةٍ مَرَّةً واحدة، كما أنه لا نهاية للحركة المشرقية التي

اعترض: - معترض کہے عقل و عاقل و معقول کا ایک ہونا، ایسی بات ہے جس کا محال ہونا بداہتہ معلوم ہے، کیونکہ عالم کے لئے ایسا صالح ماننا جو اپنی صنعت کو نہ جانے، بداہتہ محال ہے، اور قدیم جب صرف اپنی ذات کو جانے گا اپنی صنعت کو ہرگز نہیں جانے گا [مَعَاذَ اللَّهِ] تمہاری اور تمام کچی والوں کی بکواس سے، وہ بہت بلند و برتر ہے

الزام: - بلکہ اس مسئلے کے الزامات سے تجاوز نہ کر کے ہم کہیں، کہ تم اپنے مخالفین کی تردید کیسے کرو گے جب وہ کہیں گے - قدم عالم محال ہے، کیونکہ اس سے نوبت یہاں تک پہنچے گی کہ فلک کے لیے ان گنت بے نہایت دورے ثابت کئے جائیں جو شمار سے باہر ہوں، باوجودیکہ ان دوروں کے لئے سُدُس و رُبْع و نصف یعنی $\frac{1}{6}$ ، $\frac{1}{4}$ اور $\frac{1}{2}$ حصص ہیں، کیونکہ [تمہارے بقول] فلک شمس ایک سال میں دورہ کرتا ہے، اور فلک زُحَل ۳۰ سال میں - تو دورہ ہائے زحل، دورہ ہائے شمس کے دسویں حصے کی تہائی یعنی $\frac{1}{10}$ ہیں، اور دورہ ہائے مشتری، دورہ ہائے شمس کے چھٹے حصے کا نصف یعنی $\frac{1}{12}$ ہیں، کہ مشتری بارہ سال میں دورہ کرتا ہے - پھر جس طرح دورہ ہائے زُحَل کی تعداد بے نہایت ہے، یونہی دورہ ہائے شمس کی تعداد بھی بے نہایت ہے، حالانکہ دورہ ہائے زُحَل اس کے دسویں کی تہائی ہیں، بلکہ فلک 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

حکمت کے دوروں کی بھی کوئی حد و نہایت نہیں

الصَّنْعَةُ: عَمَلُ الصَّانِعِ: بنانے والے کا کام [ق]

زُحَل كُزْفَر، ممنوعاً

مِنَ الصَّرْفِ، قَالَ الْمُبَرِّدُ: لِلْمَعْرِفَةِ وَالْعَدْلِ، كَوُكَبٌ مِنَ الْخُنُسِ، سُمِّيَ بِهِ لِأَنَّهُ زَحَلٌ أَيْ بَعْدَ، وَيُقَالُ: إِنَّهُ فِي السَّمَاءِ السَّابِعَةِ [ق ت]

لشمس فی الیوم واللیلة مرة . **فلو قال** قائل : هذا مما یعلم استحالتہ ضرورة ، فبما ذا تنفصلون عن قوله ؟
بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات شفع أو وتر ؟! أو شفع و وتر جمیعاً ؟ أولاً شفع ولا وتر ؟
 فإن قلت شفع و وتر جمیعاً ، أولاً شفع ولا وتر ، فیلزم بطلانہ ضرورة ، وإن قلت : شفع ، فالشفع یصیر وترّاً
 بواحد ، فكیف أعوزَ مالا نهاية له واحد ؟ وإن قلت : وتر ، فالوتر یصیر بواحد شفعاً ، فكیف أعوزَ ذلك
 الواحد الذي به یصیر شفعاً ، فیلزمكم القول : بأنه ليس بشفع ولا وتر .

فإن قيل : إنما یوصف بالشفع والوتر المتناهی ، ومالا نهاية له فلا .

قلنا : فجُملة مركبة من آحاد ، لها سُدُسٌ وعُشْرٌ كما سبق ، ثم لا تُوصف بشفع ولا وتر ، یُعلم بطلانہ
 ضرورة من غیر نظر ، فبماذا تنفصلون عن هذا ؟!

فإن قيل : محل الغلط فی قولكم : إنها جملة مركبة من آحاد ، فإن هذه الدورات معدومة ، أما

_____ اب معترض کہے..... یہ غیر متناہی کا تہائی چوتھائی وغیرہ سے متصف ہونا..... تو ایسی بات ہے جس کا محال ہونا بدہتہ معلوم
 ہے ۔ تو اس الزام سے کیسے پیچھا چھڑاؤ گے؟

الزام :- بلکہ معترض کہے ان دوروں کے عدد جفت ہیں یا طاق؟..... یا جفت اور طاق دونوں ایک ساتھ؟..... یا نہ جفت نہ طاق؟
 _____ اگر جواب میں کہو جفت اور طاق دونوں ساتھ ساتھ ، یا نہ جفت نہ طاق ، تو ان کا بطلان بدہتہ معلوم ہے ، اور اگر کہو
 جفت ہیں ، تو وہ جفت ایک کے ملنے سے طاق ہو جائے گا ، تو جس کے لئے کوئی حد و 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 ، اسے کیسے تھکا دیا؟..... تو لازماً تمہیں ماننا پڑے گا کہ نہ جفت ہیں نہ طاق [اور یہ بدہتہ محال ہے]

فلسفی :- جفت اور طاق سے متصف وہ ہوتا ہے جو متناہی ہو ، غیر متناہی نہیں

اعتراض :- ہم کہتے ہیں : آحاد سے مرکب مجموعہ جس کے لئے سُدُسٌ وعُشْرٌ ہو جیسا کہ گزرا ، پھر وہ جفت اور طاق سے
 متصف نہ ہو ، اس کا بطلان بے غور و فکر کے بدہتہ 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 ۱۲

المُشْتَرِی : نَجْمٌ معروفٌ من السَّبْعَةِ [ق ت] الشَّفْعُ : الزَّوْج [ق] جفت الوِترُ بالكسر و یُفْتَحُ [ق] : طاق

الماضی فقد انقض ، وأما المستقبل فلم يُوجد بعدُ ، والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ، ولا موجود ههنا .
قلنا : العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل أن يخرج عنه ، سواء كان المعدود موجوداً
 باقياً ، أو فانياً ، فإذا فرضنا عدداً من الأفراس ، لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وترًا ، سواء
 قدرناها موجودة أو معدومة ، فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية ،

على أنا نقول لهم : لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هي آحاد متغايرة بالوصف ،
 ولا نهاية لها ، وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت ، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر ،
 فيمتنعون على من يقول : بطلان هذا يُعرف ضرورة ، كما ادعيت بطلان تعلق الإرادة القديمة بالإحداث
 ضرورة ، وهذا الرأي في النفوس ، هو الذي اختاره ((ابن سينا)) ، ولعله مذهب ((أرسطو طاليس))

فلسفی :- یہ جو تم نے کہا نا — ”آحاد سے مرکب مجموعہ“ — یہیں تم نے غلطی کی ، کیونکہ یہ دورات معدوم ہیں
 ، کہ گزشتہ تو سب جا چکے ، اور جو آئندہ ہونگے وہ اب تک موجود نہیں ہوئے ، اور جملہ مجموعہ ، موجودات حاضریہ کی طرف
 اشارہ ہے ، یہاں کوئی موجود کہاں ہے

اعترض :- عدد کی دو قسمیں ہیں جفت اور طاق ، اور محال ہے کہ عدد ان دو سے باہر ہو ، معدود خواہ موجود و باقی
 ہو یا فنا 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 اس قضیہ میں فرق نہیں آئے گا

علاوہ بریں ہم ان سے کہیں گے کہ — تمہارے مسلمہ اصول پر ایسے موجودات حاضریہ محال نہیں ، جو جملہ آحاد و
 مجموعہ افراد ہیں ، وصف میں ایک دوسرے سے الگ ، اور غیر متماہی ہیں ، وہ کیا ہیں؟ نفوس آدمیوں کے
 ، جو موت کے ذریعہ ابدان سے جدا ہوتے ہیں ، یہ تمہارے اصول کے مطابق وہ موجودات ہیں ، جو جفت و طاق سے
 متصف نہیں — تو کس طرح اُس شخص کی مخالفت کرو گے ، جو کہہ رہا ہے کہ — ”اس کا بطلان بداہتہ معلوم ہے“ — جیسے تم
 دعویٰ کر رہے ہو کہ — ”ارادہ قدیمہ کا احداث عالم سے تعلق بداہتہ باطل ہے“ — نفوس کے بارے میں یہی مذکور بالا نظریہ

فإن قيل : فالصحيح رأي افلاطون وهو أن النفس قديمة ، وهي واحدة ، وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت .

قلنا : فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يُعتقد مخالفاً لضرورة العقل ، فإننا نقول : نفسٌ زيدٌ عينٌ نفسٌ عمرو أو غيره ؟! فإن كان عينه فهو باطل بالضرورة ، فإن كل واحد يشعُر بنفسه ، ويعلم أنه ليس هو نفسٌ غيره ، ولو كان هو عينه لتساوياً في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفس داخلة مع النفوس في كل إضافة ، **وإن قلتم :** إنه غيره ، وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان ، **قلنا :** وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحُجْم وكميَّة مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً ثم يعود ويصير واحداً ، بل هذا يُعقل فيما له عظم وكميَّة ، كماء البحر ينقسم بالجداول والأنهار ، ثم يعود إلى البحر ، فأما ما لا كميَّة له

فكيف ينقسم ؟ . ابن سينا کا مختار ہے ، اور شاید یہی ارسطائیس 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 و شنیع ہے ، اسے تو بدرجہ اولیٰ بدہمت 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 بدہمت 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 صفات ذاتیہ ہیں ، جو نفوس کے ساتھ ہر نسبت و اضافت 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 حسامت کے قبیل سے پھیلاؤ نہیں ، اُس کا تقسیم ہونا بدہمت 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 حسامت و مقدار 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؟

شَعْرٌ (ن،ک) بہ شَعْرًا شَعْرًا شُعُورًا : عَلِمَ بِهِ وَفُطِنَ لَهُ [ق] : باخبر ہونا ، محسوس کرنا الحُجْمُ من الشئ : مَلَمُسُهُ النَّاتِي تحت يَدِكَ

[ق] : ابھار جو ہاتھ گزارنے سے محسوس ہو ، حسامت ، سخامت الجَدُولُ : النَّهْرُ الصَّغِيرُ ، والجمعُ : الجَدَاوِلُ [ق ت] : چھوٹی ندی ، نالہ۔

والمقصود من هذا كله ، أن نبين أنهم لم يُعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث إلا بدعوى الضرورة ، وأنهم لا ينفصلون عن يدعي الضرورة عليهم ، في هذه الأمور على خلاف معتقدهم ، وهذا لا مخرج عنه .

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم في أن الله قبل خلق العالم كان قادراً على الخلق بقدر سنة أو سنين ، ولا نهاية لقدرته ، فكأنه صبر ولم يخلق ، ثم خلق ، ومدة الترك متناه أو غير متناه ؟ فإن قلتم : متناه ، صار وجود الباري متناهي الأول ، وإن قلتم : غير متناه ، فقد انقضت مدته فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها .

قلنا : المدة والزمان مخلوقان عندنا ، وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني (۱)

ان سب اعتراضات والزامات سے مقصود یہ ہے کہ ہم آشکارا کر دیں ، کہ فلسفیوں نے اپنے مخالفین کو ان کے عقیدہ دربارہ ”تعلق ارادہ قدیمہ بہ احداث“ سے عاجز نہیں کیا مگر بہ دعوائے بداهت — اور یہ عمر خود ان کے ساتھ لگا ہوا ہے ، کہ ان کا مخالف ان امور میں ، ان کے نظریے کے خلاف پر بداهت 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 ہوا لٹ کر تم پر آئے گا کہ — تخلیق 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 مدت ترک متناہی ہے یا غیر متناہی ؟..... اگر کہو متناہی تو وجود باری عز وجل از روئے ابتداء متناہی ہو گیا..... 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 دلیل ثانی سے

خلاصی کے مقام میں ہم آشکارا کر دیں گے (۱)

فلسفی :- اس شخص کا تم کیا رد کرو گے ، جو دعوائے بداهت سے باز آ کر ، احداثِ ثنی سے ارادہ قدیمہ کا تعلق ،

(۱) کہ ہذا کله لعجز الوهم... شئی محقق هو الزمان یعنی یہ... ایک سال اور چند سال پیشتر... کی تصویر کشی ، وہم کی کار فرمائی ہے —

کیونکہ 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 ہوتا نہیں ، ہم سمجھتے ہیں کہ کوئی واقعی چیز ہے ، یعنی زمانہ ہے ، حالانکہ وہ کچھ نہیں ہے — یہ ص پر آ رہا ہے

فإن قيل : فِيمَ تُنْكِرُونَ عَلَى مَنْ يَتْرُكُ دَعْوَى الضَّرُورَةِ وَيُدْلُّ عَلَيْهِ مِنْ وَجْهِ آخِرٍ؟ وَهُوَ أَنَّ الْأَوْقَاتَ مُتَسَاوِيَةً فِي جَوَازِ تَعْلُقِ الْإِرَادَةِ بِهَا، فَمَا الَّذِي مَيَّزَ وَقْتًا مَعِينًا عَمَّا قَبْلَهُ وَعَمَّا بَعْدَهُ ، وَلَيْسَ مُحَالًا أَنْ يَكُونَ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ مُرَادًا؟ بَلْ فِي الْبَيَاضِ وَالسَّوَادِ، وَالْحَرَكَةِ وَالسَّكُونِ، فَإِنَّكُمْ تَقُولُونَ: يَحْدُثُ الْبَيَاضُ بِالْإِرَادَةِ الْقَدِيمَةِ، وَالْمَحَلُّ قَابِلٌ لِلسَّوَادِ مَعَ قُبُولِهِ لِلْبَيَاضِ، فَلِمَ تَعْلَقْتَ الْإِرَادَةَ الْقَدِيمَةَ بِالْبَيَاضِ دُونَ السَّوَادِ؟ وَمَا الَّذِي مَيَّزَ أَحَدَ الْمُمْكِنِينَ عَنِ الْآخَرِ فِي تَعْلُقِ الْإِرَادَةِ بِهِ؟ وَنَحْنُ بِالضَّرُورَةِ نَعْلَمُ أَنَّ الشَّيْءَ لَا يَتَمَيَّزُ عَنْ مِثْلِهِ إِلَّا بِمُخَصِّصٍ، وَلَوْ جَازَ ذَلِكَ، لَجَازَ أَنْ يَحْدُثَ الْعَالَمُ — وَهُوَ مُمَكِّنُ الوجودِ، كَمَا أَنَّهُ مُمَكِّنُ الْعَدَمِ — وَيَتَخَصَّصَ جَانِبُ الوجودِ الْمِمَّاثِلُ لْجَانِبِ الْعَدَمِ فِي الْإِمْكَانِ، بِغَيْرِ مُخَصِّصٍ.

وإن قلتم : إنَّ الْإِرَادَةَ خَصَّصْتُ ، فَالسُّؤَالُ عَنْ اخْتِصَاصِ الْإِرَادَةِ ، وَأَنَّهُ لَمْ يَخْتَصَّصْ؟

فإن قلتم: الْقَدِيمُ لَا يُقَالُ لَهُ لِمَ؟ فَلْيَكُنِ الْعَالَمُ قَدِيمًا، وَلَا يُطْلَبُ صَانِعُهُ وَسَبَبُهُ، لِأَنَّ الْقَدِيمَ لَا يُقَالُ فِيهِ: 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 قابل و مابعد اوقات سے مخصوص و ممتاز کس نے کیا ، جب کہ تقدّم و تاخّر سے ارادے کا تعلق محال نہیں؟..... بلکہ سواد و بیاض اور حرکت و سکون کے بارے میں تو تم یقیناً یہی کہو گے ، کہ بیاض ارادہ قدیمہ سے حادث ہے ، اور محل بیاض سے متصف ہونے کے وقت بھی سواد کے قابل ہے ، تو ارادہ قدیمہ بیاض سے متعلق کیوں ہوا ، سواد سے کیوں نہیں ہوا؟..... وہ کیا شئی ہے جس نے دو ممکنوں میں ایک کو تعلق ارادہ میں دوسرے سے ممتاز کر دیا؟

اور ہم بالبداهت جانتے ہیں کہ شئی اپنے ہم چشموں میں امتیاز و تخصیص بغیر تخصّص کے نہیں پاسکتی ، اگر پاسکے تو یہ ممکن ہوگا ، کہ عالم اس حال میں حادث ہو جائے کہ اُس کی جانب وجود ممکن ہو ، جیسا کہ جانب عدم ممکن ہے ، اور جانب وجود جو ممکن ہونے میں جانب عدم ہی جیسی ہے ، بغیر تخصّص کے تخصیص پالے

اگر کہو ارادہ مختص ہے ، تو سوال اختصاص ارادہ کے بارے میں ہوگا ، کہ ارادہ خاص اسی 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 اچھ ہے ، ہم نے اپنے رب جَلَّ وَعَلَا کے لیے صفتِ ارادہ برخلاف عقل نہیں مانی ، اور نہ ہی ارادہ کی —

فإن جاز (۲) تخصّص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين (۱)، فغاية المُستبعد أن يُقال: العالم مخصوص بهيئات مخصوصة، كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلاً 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 ان

← شانِ تخصّص و ترجیح برخلاف عقل مانی، جواب میں آ رہا 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 مرجح 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 فَعَالٌ لِّمَا يُرِيد کے لیے محال جاننا کیسا پاگل پن ہے۔ امام اہلسنت قدس سرہ فرماتے ہیں

————— ”اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَاعِلٌ مُّخْتَارٌ هُوَ، اُس کا فعل نہ کسی مُرَجِّح کا دستِ نگر، نہ کسی استعداد کا پابند ————— یہ مقدمہ نظر ایمانی میں تو

آپ ہی ضروری و بدیہی، يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ [اللہ جو چاہے کرے] فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ [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 تخصّص 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 اٹھالے گا، ایک مطلوب تک دور استے بالکل برابر و یکساں ہوں، جسے چاہے چلے گا، ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا۔ پھر اُس فَعَالٌ لِّمَا يُرِيد کے ارادے کا کیا کہنا [الكلمة الملهمه ص ۸]

(۱) مثلاً ہر وقت میں ایجادِ عالم ممکن، اور ارادہ ایک خاص وقت میں ایجاد کا ہوا (۲) بیشک ممکن ہے، جس پر بدہمت عقل شاہد ہے، جیسا کہ حاشیہ بالا میں گذرا، نیز ————— ”محال ترجیح بلا مُرَجِّح ہے، کہ دو متساویوں میں سے ایک خود ہی رائج ہو جائے، یہ یہاں نہیں ہے، [کیوں] کہ نفسِ ارادہ مُرَجِّح ہے۔ اور ترجیح بلا مُرَجِّح میں مصدر اگر صرف مصدریت پر ہو، یا مبنی للفاعل ہو، تو ہرگز محال نہیں،

بداہتہ واقع ہے، ہاں مبنی للمفعول ہو تو محال ہے، کہ وہی ترجیح بلا مُرَجِّح ہے“ ————— [الكلمة الملهمه ص ۸] (۳) فیقال:۔ ”یہ اُن یقال“ پر معطوف ہے، جو کہ غایۃ المستبعد کی خبر ہے، اور ”کما قلتم“ متعلق اور فیقال کا مفعول مطلق ہے

قلتم اختصت الإرادة بوقت دون وقت، وهيئة دون هيئة، اتفاقاً. وإن قلتم: إن هذا السؤال غير لازم، لأنه وارد على كل ما يُريد به الباري، وعائد على كل ما يُقدّر (۱)، فنقول: لا، بل هذا السؤال لازم، لأنه عائد في كل وقت (۲)، ومُلازم لمن خالفنا على كل تقدير

قلنا: إنما وجد العالم حيث وجد، وعلى الوصف الذي وجد، وفي المكان الذي وجد،

بالإرادة. والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولولا أن هذا شأنها، لوقع الاكتفاء بالقدرة، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين، ولم يكن بَدْ من مُخصَّص يُخصَّص الشيء عن مثله، فقيل: للقديم هيئوں پر عالم کا وجود میں آنا اتفاقی ہے یہ نہایت بعید از عقل اور محال بات ہوگی

اگر کہو یہ سوال کہ ”ارادہ خاص اسی کا کیوں ہوا“ — ہم پر لازم نہیں، کیونکہ یہ تو ہر اُس شے پر عائد و وارد ہوگا، جس کے لیے ارادۃ الہیہ اور تقدیر الہی ہے (۱)؟ ہم کہیں گے نہیں، بلکہ یہ سوال لازم ہے، کہ ہر وقت کے بارے میں عائد ہے (۲) اور ہر حال 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 شے 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 صفت ”قدرت“ پر اکتفا واقع ہوا ہوتا لیکن قدرت کی چونکہ ضدین کی طرف نسبت یکساں ہے، اور ایسا مُخصَّص ضروری ہے، جو شے کو اس کے مثل پر ترجیح دے، لہذا 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 بینات بھی ممکن ہیں تو ارادہ خاص اسی تعداد و مقدار و شکل کا کیوں ہوا؟ یہ سوال تم پر بھی آئے گا

(۲) یعنی ”سب اوقات یکساں ہیں اور سب میں ایجادِ عالم ممکن“ — تو ایک خاص وقت میں ایجاد کا ارادہ کیوں ہوا؟ — وہ یہ سوال ہم پر لازم دکھانا چاہتا ہے اور ”خاص اسی شکل و مقدار پر ایجادِ عالم کا ارادہ کیوں ہوا؟“ — اس سوال سے اپنا پیچھا چھڑانے کے لیے کہتا ہے کہ — ”ممکن یہی شکل و مقدار تھی، بقیہ ممکن ہی نہ تھیں“ — جیسا کہ [ص ۱۹۲ تا ۱۹۳ میں] زیرِ دلیل ثانی — ”الزامِ قدیمِ زمان میں فلسفی طرزِ ثانی“ — کے تحت آئے گا، اور وہیں امام غزالی قُدس سرُّہ العالیٰ کی طرف سے اس کی کامل سرکوبی بھی۔

اِخْتَصَّهَ بِالشَّيْءِ: خَصَّهَ (ن) بِهِ، فَاخْتَصَّ وَتَخَصَّصَ، لَا زِمٌ وَمُتَعَدِّ [ق]: خاص ہونا، خاص کرنا

۔ وراء القدرة - صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل : لِمَ اختصت الإرادة بأحد المثلين ؟ كقول القائل : لِمَ اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ فيقال : لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها ، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تميز الشيء عن مثله .

فان قيل : اثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول ، بل هو متناقض ، فان كونه مثلاً ، معناه أنه لا تميز له ، وكونه مميزاً معناه أنه ليس مثلاً ، ولا ينبغي أن يُظن أن السوادين في محلين متماثلان من كل وجه ، لأن هذا في محل ، وذاك في محل آخر ، وهذا يوجب التميز ، ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان مطلقاً ، لأن هذا فارق ذلك في الوقت ، فكيف يُساويه من كل وجه ؟

وإذا قلنا : السوادان مثلاً ، عَنِينَا به في السوادية مضافاً إليهما على الخصوص لا على الإطلاق ،

وراء ایک صفت مائی گئی ، جس کی شان ہے تخصیص شیء بین الأمثال

تو فلسفی کا کہنا کہ ”ارادہ دو یکساں چیزوں میں سے خاص ایک ہی کا کیوں ہوا؟“ — یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے علم نے معلوم کو معلوم کی حقیقت واقعہ کے مطابق ، اپنے احاطے میں لے لینے کا ، اقتضاء کیوں کیا؟ اُسے یہی جواب دو گئے 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 ہوشی کو اُس کے مثل سے ممتاز کرنا..... یہ معقول نہیں ، بلکہ متناقض ہے ، کیونکہ شیء کے مثل ہونے کا مطلب ہے ، کہ شیء میں امتیاز و خصوصیت نہیں [یعنی وہ دوسرے کے جیسی ہے] اور شیء کے مخصوص و ممتاز ہونے کا مطلب ہے کہ وہ مثل نہیں [یعنی دوسرے کے جیسی نہیں] — اور یہ گمان نہیں کرنا چاہئے کہ دو سواد، 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 میں فرق ہے..... یوں ہی دو سواد 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 دو سواد 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

وإلا فلو اتّحد المحلّ والزمان ولم يبق تغاير ، لم يُعقل سوادان ، ولا عُقِلَت الاثنينية أصلاً.

يُحَقِّق هذا أن لفظ الإرادة مُستعارٌ من إرادتنا ، ولا يُتصور منّا أن نُميّز بالإرادة الشيء عن مثله، بل لو كان بين يَدَي العطشانِ قَدَحانِ من الماء يتساويان من كلّ وجه بالإضافة إلى غرضه ، لم يُمكن أن يأخذ أحدهما ، بل إنما يأخذ ما يراه أحسن ، أو أخفّ ، أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك اليمين ، أو سبب من هذه الأسباب إما خفي وإما جليّ، وإلا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال.

والاعتراض من وجهين:

الأول ، أن قولكم : إن هذا لا يتصور ، عرفتموه ضرورة أو نظراً؟! ولا يمكن دعوى واحد منهما، وتمثيلكم بإرادتنا مُقايَسة فاسدة، تُضاهي المُقايَسة في العلم ، وعلم الله سبحانه يفارق علمنا في أمور كثيرة ، فلم تبعد المفارقة في الإرادة ، بل هو كقول القائل : ذات موجودة الْقَدْحُ بالتحريك : آيَةُ لِلشُّرْبِ [ق، ت] پيالہ ندر ہے ، اور پھر اثنینیت کے حامل دوسوا دہوں ، یہ ہرگز معقول نہیں

اس کی تحقیق یہ ہے کہ لفظ ”ارادہ“ ہمارے ارادے سے مستعار ہے ، اور ہم میں یہ نامتصور ہے کہ ہم ارادے سے شے کو اُس 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 ناممکن 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 دو طور سے ہے

اعتراض کا طور اول:۔ یہ جو تم نے کہا کہ ”ایسی صفت کا اثبات ، جس کی شان تخصیص شے بین الأمثال ہو ، ممکن نہیں“۔ اسے تم نے بداہت سے جانا یا نظر عقل سے؟ اور ان میں سے کسی کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ اور ہمارے ارادے سے ارادہ خالق کو تم نے جو تمثیل دی ، وہ قیاس فاسد ہے ، اور ایسے ہی ہے ، جیسے علم الہی جَلَّ وَعَلَا کو علم مخلوق پر قیاس کرنا ، حالانکہ علم الہی 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 [ذات الہی جَلَّ وَعَلَا کو اپنے اوپر قیاس کرتے ہوئے] کہے کہ ”ایسی ذات جو موجود ہو

لا خارج العالم ولا داخله ، ولا متصلاً ولا منفصلاً ، لا يُعقل ، لأننا لا نعقله في حقنا ، قيل : هذا عمل توهمك ، وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك ،

فبم تنكرون على من يقول: دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله؟ فإن لم يطابقها اسم الإرادة ، فَلتسم باسم آخر ، فلا مُشاحّة في الأسماء ، وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع ، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين مافيه غرض ، ولا غرض في حق الله تعالى ، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ ،

على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك غير متصور ، فإننا نفرض تَمَرَّتَيْن متساويتين بين يَدَي الْمُتَشَوِّفِ إليهما مگر نہ عالم سے خارج ہو ، نہ عالم میں داخل ، نہ عالم سے متصل ہو نہ منفصل ، یہ نامعقول و ناممکن ہے ، کیونکہ ہم اپنے حق میں ایسا ہونا ممکن نہیں جانتے۔ تو اس کو کیا جواب دو گے؟..... یہی نا!..... کہ یہ تیرے توہم کی کار فرمائی ہے..... ورنہ دلیل عقلی نے تو بیشک عقلاء کی رہنمائی کی ، اور اس اعتقاد تک رسائی دی ، کہ انہوں نے ایسی پاک و برتر ذات کو بالیقین موجود مانا تو پھر اُن لوگوں کی مخالفت کیوں کرتے ہو ، جو اسی دلیل عقلی کی رہنمائی سے ، ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کے لیے صفتِ ارادہ مانتے ہیں ، اور کہتے ہیں کہ ”دلیل عقلی نے اللہ تعالیٰ کے لیے ایسی صفت کے اثبات تک ہمیں رسائی دی ، جس کی شان ہے تخصیصِ شئی 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 شئی کی تعیین و تخصیص کے لیے مقرر ہوا ہے ، جس میں صاحبِ ارادہ کی کوئی غرض ہو ، اور اللہ رب العزت غرض سے پاک ہے ، تو مقصود یہاں معنی ہے لفظ نہیں ،

علاوہ اس کے ہمیں اپنے حق میں بھی یہ تسلیم نہیں کہ ”ہماری صفتِ ارادہ بغیر کسی غرض کے تخصیصِ شئی بین الامثال نہیں کر سکتی ، یعنی یکساں چیزوں میں کسی ایک کو ترجیح نہیں دے سکتی“۔ چنانچہ ہم فرض کریں کہ..... دو کھجوریں ہیں ، ایک جیسی ، اپنے منظرِ مشتاقانہ کے سامنے رکھی ہوئیں ، اور وہ دونوں کو ایک ساتھ نہیں اٹھا سکتا..... تو لامحالہ ان میں سے کسی

لا مُشاحّة فی الاصطلاح : لا مُجَادَلَة فِيمَا تَعَارَفُوا عَلَيْهِ [ت]: کسی گروہ کے عرف و اصطلاح میں کیا جھگڑنا مُتَشَوِّف : مشتاقانہ منظر ، بڑا

تمنائی ، نہایت آرزومند — تفصیل ابتدائے مسئلہ ۲۰ ص [۵۰۷] میں ہے ساق (ن) إِلَيْهِ خَيْرًا ، سَوْفًا مَسَاقًا [ق ت]: اُس تک بھلائی پہنچائی

العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الأخذ ، فإننا نقدر على فرض انتفائه ويبقى إمكان الأخذ ،

فأنتم بين أمرين : إما أن تقولوا : إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه قط ، وهو حماقة وفرضه ممكن ، وإما أن تقولوا : التساوي إذا فرض ، بقي الرجل المتشوّف أبداً متحيراً ، ينظر إليهما فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض ، وهو أيضاً محال يُعلم بطلانه ضرورة ، (۱)

ایک کو اٹھائے گا ، اُسی صفت سے جس کی شان ہے تخصیص شئی بین الامثال ، اور جو بھی مَرَج تم نے ذکر کیے ، یعنی عمدہ ہونا ، قریب ہونا ، یا لینے میں آسان ہونا ، تو ہم بیشک فرض کر سکتے ہیں کہ ان میں سے کوئی وہاں نہیں ہے ، اور دو میں سے کسی بھی ایک کو اٹھالینے کا امکان باقی ہے

اب تم دو آفتوں میں گھرے ہو۔ یا تو کہو ”اس شخص کی اغراض کی نسبت سے وہ دو کھجوریں بالکل برابر ہوں یہ کبھی نہیں ہو سکتا“۔ حالانکہ یہ حماقت ہے اور برابری فرض کی جاسکتی ہے۔ ”یا یہ کہو کہ“ ”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 و اختیار سے ، اُٹھا نہیں سکے گا ، کہ وہاں اُس کی ایسی کوئی غرض نہیں ہے ، جو مَرَج ہو کر ترجیح کا کام انجام دے“۔ حالانکہ یہ بھی ایسی نہ ہو سکتی جوڑنا ہے ، جس کا بطلان بداہت معلوم ہے (۱)

لہذا فعل اختیاری کے بارے میں جو کوئی بھی غور و فکر کرے گا ، آج یا آئندہ ، اُسے ایسی صفت کے اثبات سے

(۱) امام اہلسنت قدس سرہ نے ، ارادہ کی شان تخصیص و ترجیح ، بداہت سے دکھاتے ہوئے ، اور ترجیح بلا مَرَج کے معنی کا کشف کرتے ہوئے فرمایا — ”آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے ، کہ دو متساویوں میں بے کسی مَرَج کے آپ ہی تخصیص کر لیتا ہے ، دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے ، دونوں میں ایک ساپانی بھرا ہو ، اس سے ایک قرب پر رکھے ہوں ، یہ پینا چاہے ، اُن میں سے جسے جی چاہے اٹھالے گا ، ایک مطلوب تک دور استے بالکل برابر و یکساں ہیں ، جسے چاہے چلے گا ، ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا — پھر اُس فَعَالٍ لِمَا یُؤید کے ارادہ کا کیا کہنا — اقول یہاں سے ظاہر ہوا کہ محال ، ترجیح بلا مَرَج ہے ، کہ دو متساویوں میں سے ایک خود ہی رائج ہو جائے ، یہ یہاں نہیں ، کہ [یہاں] نفس ارادہ مَرَج ہے — اور ترجیح بلا مَرَج میں مصدر اگر صرف مصدریت پر ہو [یعنی بغیر —

فإذن لابد لكل ناظر شاهداً أو غائباً في الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله. **الوجه الثاني في الاعتراض** ، هو أننا نقول : أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله، فإن العالم وجد عن سببه الموجب له على هيئات مخصوصة تماثل نقائضها ، فلم يختص ببعض الوجوه؟! واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل أوفي اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف.

فإن قلتم: إن النظام الكلي للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد، وإن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام ، وكذا القول في عدد الأفلاك وعدد الكواكب ، وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير، والكثير يفارق القليل فيما يُراد منه، فليست متماثلة بل هي مختلفة ، إلا أن القوة البشرية چاره نہیں ، جس کی شان ہے تخصیصُ الشیء بَيْنَ الْأَمْثَالِ یعنی ایک جیسی چند چیزوں میں کسی ایک کو ترجیح دے دینا ارادہ کی شانِ تخصیص و ترجیح کو نامعقول کہنے پر

اعتراض کا طورِ ثانی

ہم کہتے ہیں خود تمہیں اپنے مذہب میں تخصیصِ شئی بین الامثال سے چارہ نہیں ، کیونکہ عالم اپنے سبب موجب سے جن مخصوص ہیئوں پر وجود میں آیا..... وہ ایسی ہی ہیں جیسی ان کی مقابل دوسری ہیئیں..... تو عالم اسی ایک شکل و ہیئت سے خاص کیوں ہوا؟ یہاں کیا مَرَجَّج ہے؟..... اور تخصیصِ شئی بین الامثال فعل میں اگر محال ہے ، تو لزوم بالطبع اور لزوم بالضرورة میں بھی بلا فرق محال ہوگی

فلسفی:- عالم کا نظام کلی اسی ہیئت موجودہ پر ممکن تھا ، عالم اگر اس موجودہ شکل و ہیئت سے چھوٹا یا بڑا ہوتا ، تو یہ نظام ادھورار ہوتا ، اور یہی بات افلاک و کواکب کی تعداد میں ہے — اور بڑے اور چھوٹے میں ، یونہی زیادہ اور کم میں ، کسی مَرَجَّج کے ترجیح دینا [یعنی للفاعل ہو [یعنی بغیر کسی مَرَجَّج کے مَرَجَّج ہونا] تو ہرگز محال نہیں ، بدائمہ واقع ہے — ہاں مافی للمفعول ہو [یعنی مَرَجَّج ہونا، ترجیح یافتہ ہونا] تو محال [ہے] ، کہ وہی ترجیح بلا مَرَجَّج ہے

فلسفی اُس کے فاعل مختار ہونے سے کفر و انکار رکھتا ہے ، مگر الحمد للہ کہ افلاک و کواکب اور ان کی حرکات نے اپنے خالق عَزَّوَجَلَّ کا مختارِ مطلق ہونا روشن کر دیا ، اور خود فلسفی کے ہاتھوں فلسفی کے منہ میں پتھر دے دیا“ — [الكلمة الملہمة ص ۸]

جیسا کہ اس کا کچھ بیان ”الوجه الثاني في الاعتراض“ کے تحت آ رہا ہے

تَضَعُفٌ عَنْ دَرْكِ وَجْهِ الْحِكْمَةِ فِي مَقَادِيرِهَا وَتَفَاصِيلِهَا، وَإِنَّمَا تُدْرِكُ الْحِكْمَةَ فِي بَعْضِهَا، كَالْحِكْمَةِ فِي مَيْلِ فَلَكِ الْبُرُوجِ (۱) عَنْ مُعَدِّلِ النَّهَارِ (۲)، وَالْحِكْمَةِ فِي الْأَوْجِ وَالْفَلَكَ الْخَارِجِ عَنِ الْمَرْكَزِ، وَالْأَكْثَرُ لَا يَدْرِكُ السِّرَّ فِيهَا، وَلَكِنْ يُعْرِفُ اخْتِلَافَهَا، وَلَا بُدَّ فِي أَنْ يَتَمَيَّزَ الشَّيْءُ عَنْ خِلَافِهِ، لِتَعَلُّقِ نِظَامِ الْأَمْرِ بِهِ، وَأَمَّا الْأَوْقَاتُ فَمَتَشَابِهَةٌ قِطْعًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِمْكَانِ وَإِلَى النِّظَامِ، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُدَّعَى أَنَّهُ لَوْ خُلِقَ بَعْدَ مَا خُلِقَ أَوْ قَبْلَهُ بِلَحْظَةٍ لَمَّا تُصَوِّرُ النِّظَامَ، فَإِنَّ تَمَاثُلَ الْأَحْوَالِ يُعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ

فَنَقُولُ: نَحْنُ وَإِنْ كُنَّا نَقْدِرُ عَلَى مُعَارَضَتِكُمْ بِمَثَلِهِ فِي الْأَحْوَالِ، إِذْ قَالَ قَائِلُونَ: خَلَقَهُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي

كَانَ الْأَصْلَحُ الْخَلْقَ فِيهِ (۱)، لَكِنَّا لَا نَقْتَصِرُ عَلَى هَذِهِ الْمَقَابِلَةِ بَلْ نَفْرِضُ عَلَى أَصْلَاكُمْ تَخْصِيصًا فِي مَوَاضِعٍ اغْرَاضَ وَمَقَاصِدَ كِي رُوسَ بَاهِمٍ فَرَقَ هُوَتَا هَے ، تَوْبُرَا اچھوٹا 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 کر لیتی ہے ، جیسے فلکِ بروج (۱) کے مُعَدِّلِ النَّہَارِ (۲) سے میل میں جو حکمت ہے ، اور اوج اور فلکِ خارج عن المرکز میں جو حکمت ہے ، ادراک کر لیتی ہے ، اور زیادہ تر مقادیر و تفصیل وہ ہیں ، کہ اُن میں کیا راز ہے ، یہ معلوم نہیں کر پاتی ، لیکن اتنا معلوم ہے کہ افلاک و کواکب کی مقدار اور تفصیل باہم مختلف ہیں ، اور شئی کا اپنی مخالف پر ترجیح پالینا ، اس لیے کہ نظامِ امر اسی شئی 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 — اور تم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے ، 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 بدایہً معلوم ہے

اعتراف: ہم تم پر احوال کے بارے میں معارضہ بالمثل کر سکتے ہیں ، کیونکہ کہنے والوں نے کہا ہے کہ ”عالم کو اُس وقت میں پیدا فرمایا ، جس وقت میں پیدا فرمانا اِصْلَحَ و بہتر تھا“ — (۳) — لیکن اس مقابلہ پر اقتصار نہ کر کے ، تمہارے

(۱) فلکِ بروج: فلسفی اسے فلکِ ثوابت بھی کہتے ہیں اور آٹھواں آسمان مانتے ہیں ، اس کا مرکز نویں آسمان سے متحد مگر قطبِ قطبین عالم سے ۲۳ درجے ۲۷ دقیقہ

جدا ہوتے ہیں ، جیسا کہ الکلمۃ الملمہ ص ۹ میں ہے

(۲) مُعَدِّلُ النَّہَارِ: فلکِ اعظم کا منطقہ یعنی اس کے بالکل وسط کا دائرہ اسے وہ مُعَدِّلُ النَّہَارِ کہتے ہیں (۳) یہ مذہب معتزلہ سے فلسفی پر الزام ہے

لا يمكن أن يُقدَّر فيهما اختلاف؛ أحدهما جهة الحركة، والآخر تعيين موضع القطب في الحركة على المنطقة أما القطب (۱) فبيان أن السماء ككرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان، وكرة السماء متشابهة الأجزاء، فإنها بسيطة، لا سيما الفلك الأعلى الذي هو التاسع فإنه غير مركب أصلاً، وهو متحرك على قطبين شمالي وجنوبي، فنقول: مامن نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم إلا ويتصور اصول کے مطابق ایسے دو مقام پر تخصیص فرض کریں، جہاں اختلاف وعدم مماثلت فرض کرنا ممکن نہیں، ان میں ایک ہے — جہت حرکت — اور دوسری — منطقہ پر گردش میں موضع قطب کی تعیین و تخصیص

رہا قطب (۱) تو اس کا بیان یہ ہے کہ — آسمان کرہ ہے، [عند الفلکی] ایسے دو قطبوں پر گھوم رہا ہے، جو گویا کہ ساکن ہیں، اور کرہ آسمان کے اجزاء باہم مماثل اور ایک جیسے ہیں، کیونکہ آسمان بسیط ہیں، خصوصاً فلك اعلیٰ یعنی نواں آسمان، کہ وہ ہرگز مرکب نہیں، اور شمالی و جنوبی دو قطبوں پر گردش کر رہا ہے، تو ہم کہتے ہیں — آسمان میں مفروضہ نقطے، جو ان کے یہاں غیر متناہی ہیں، اُن میں سے ہر وہ دو نقطے جو باہم مقابل ہوں، قطب ہو سکتے ہیں..... تو قطبیت اور (۱) قطب، منطقہ، خط منطقہ: کوئی بھی کرہ اپنی جگہ برقرار رہتے ہوئے، گول گھومے جیسے ٹیل پنکھا گھومتا ہے، تو اس کی دونوں جانب کے دو نقطے قطب ہیں، اور بالکل بیچ میں جو سب سے بڑا دائرہ بنے گا وہ منطقہ ہے، اور دائرہ جس خط سے بنے گا وہ خط منطقہ ہے، اس گردش میں سب سے تیز حرکت منطقہ پر ہوگی

— لا سیمَا: کلمة يُسْتَنْىٰ بها، وهو سَيُّ ضَمُّ اليه ما. وفي الصِّحاح: الاسم الذي بَعْدَ ((ما)) لَكَ فيه وَجْهَان، اِنْ شِئْتَ جَعَلْتَ ما بِمَنْزِلَةِ الذي، وَأَضْمَرْتَ مُبْتَدَأً وَرَفَعْتَ الاسمَ الذي تَذَكُّرُهُ لَخَبَرِ الْمُبْتَدَأِ، تَقُولُ جَاءَ نِي الْقَوْمُ لَا سِيمَا أَخُوكَ أَيْ وَلَا سَيِّ الذي هو أَخُوكَ، وَإِنْ شِئْتَ جَرَرْتَ ما بَعْدَهُ عَلَى أَنْ تَجْعَلَ ما زَائِدَةً وَتَجَرَّ الاسمَ سَيِّ لَأَنْ مَعْنَى سَيِّ مَعْنَى مِثْلٍ. [ت ۵۴۸ ج ۱۹]

لا سیمَا: ایسا کلمہ ہے جس کے ذریعہ استثناء کیا جاتا ہے، یہ سبیٰ ہے جس کے ساتھ ما ملا دیا گیا

صحاح میں ہے کہ ”ما“ کے بعد جو اسم ہے اُس میں دو صورتیں روا ہیں

① چاہو تو ما کو الذي کی منزل میں لو، اور مبتدا ضمیر محذوف کو مانو، لا سیمَا کے بعد جو اسم بولو، اُسے مبتدا کی خبر ہونے کے سبب مرفوع پڑھو، جیسے جَاءَ نِي الْقَوْمُ لَا سِيمَا أَخُوكَ یعنی وَلَا سَيِّ الذي هُوَ أَخُوكَ ② اور چاہو تو لَا سَيِّ کے مابعد کو مجرور پڑھو، اس بنا پر کہ ”ما“ زائدہ ہے، ”سبی“ بمعنی ”مثیل“ مضاف ہے، اور اسم مذکور مضاف الیہ

لا کی خبر مَوْجُودٌ محذوف ہے، اس اصل کے اعتبار سے معنی یہ تھا — تمہارے بھائی کا کوئی مثل نہیں — اور معنی مستعمل فیہ ہے — خصوصاً۔

اُن یكونا هما القطبین ، فلم تعینت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات؟! ولم لم یکن خطّ المنطقه ماراً بالنقطتين حتى یعود القطب إلى نقطتين متقابلتين على المنطقه؟ فإن كان فی مقدار کبر السماء وشکلها حکمة ، فما الذي میز محل القطب عن غیره ، حتی تعین لکونه قطباً ، دون سائر الأجزاء والنقط ، وجميع النقط متماثلة ، وجميع أجزاء الكرة متساوية؟ او هذا لا مخرج عنه .

فإن قيل : لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب یفارق غیره بخاصية تناسب کونه محلاً للقطب حتی یثبت ، فکأنه لا یفارق مکانه وحیزه ووضعه أو ما یفرض إطلاقه علیه من الأسامي ، وسائر مواضع الفلك یتبدل بالدور ووضعه من الأرض ومن الأفلاك ، والقطب ثابت الموضع ، فلعل ذلك الموضع کان أولى بأن یكون ثابت الموضع من غیره .

قلنا ففي هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى فی الطبيعة ، وأنها لیست متشابهة الأجزاء ؛ وهو علی خلاف أصلکم ، إذ أصل ما استدللتم به علی لزوم کون السماء کروی الشكل أنها بسیطة الطبيعة متشابهة سکون وثبات کے لیے ، وہی شمالی جنوبی دونقطے کیوں متعین ہوئے؟ اور خط منطقہ ان دونقطوں پر کیوں نہ گزرا؟ تاکہ قطب وہ دونقطے ہو جاتے جو منطقہ پر آمنے سامنے ہیں ، آسمان کی طویل جسامت اور شکل میں اگر حکمت ہے ، تو موضع قطب کی دیگر مواضع سے تخصیص کس نے کی؟ حتی کہ تمام اجزاء ونقط کی بجائے وہی قطب ہونے کے لیے متعین ہوا۔ حالانکہ تمام نقطے باہم مماثل ، اور کرہ کے تمام اجزاء باہم مساوی ہیں — یہ ایسا الزام ہے جس سے انھیں مفر نہیں

فلسفی :- شاید وہ موضع جس پر قطب کا نقطہ ہے ، دیگر مواضع سے جدا کوئی ایسی خاصیت رکھتا ہے ، جو اُس کے موضع قطب ہونے سے مناسبت رکھتی ہے ، حتی کہ وہ موضع ساکن وجامد رہتا ہے ، تو گویا وہ اپنے مکان اپنے چیز اور اپنی وضع سے یا اور بھی جن اسماء کا اس پر اطلاق فرض کریں اُن سے ہٹتا نہیں اور باقی مواضع فلك ایسے ہیں کہ گردش کے سبب افلاک وزمین کی نسبت سے اُن کی وضع بدلتی ہے اور قطب کی وضع نہیں بدلتی ، تو شاید وہ موضع ، دیگر مواضع کی بہ نسبت ، ثابت الموضع ہونے کے زیادہ لائق ہے

اعتراض :- اس میں تصریح ہے کہ ”پہلے آسمان کے اجزاء طبیعت میں باہم متفاوت ہیں ، مماثل نہیں“ — اور یہ تمہاری بنیادی اصل کے برخلاف ہے ، کیونکہ جس دلیل سے تم نے ، آسمان کا کروی شکل ہونا لازم ہونے پر

لا تفاوُتَ فیہا ، وأبسط الأشکالِ الکُرَّةُ ، فإن التربع ، والتسدیس و غیرہما یقتضی خروجَ زوايا وتفاوُتَہا ، وذلك لا یكون إلا بأمر زائد علی الطبع البسیط

ولکنہ وإن خالف مذهبکم فلیس یندفع الإلزام بہ ، فإنَّ السؤلَ فی تلك الخاصیة قائم ، إذ سائر الأجزاء هل کان قابلاً لتلك الخاصیة أم لا ؟ **إِن قَالُوا نَعَمْ** ، فَلَمَّ اختصت الخاصیة من بین المتشابهات ببعضها ؟ **وإن قالوا: لم یکن ذلك إلا فی ذلك الموضع** ، وسائر الأجزاء لا تقبلُها ، **فنقول** : سائر الأجزاء من حیثِ إناها جسم قابل للصُور ، متشابهة بالضرورة ، وتلك الخاصیة لا یستحقُّها ذلك الموضعُ بمجرد کونه جسمًا ، ولا بمجرد کونه سماء ، فإنَّ هذا المعنی یشارکہ فیہ سائرُ أجزاء السماء ، فلا بد أن یكون تخصیصہ بہ ، بتحکم ، أو بصفة من شأنها تخصیص الشيء عن مثله وإلا فکما یستقیم لهم قولُهم : استدلال کیا ، اُس کی اصل و بنیاد یہ ہے کہ ” آسمان کی طبیعت بسیط ہے یکساں ہے اُس میں کچھ تفاوت نہیں ، اور سب سے بسیط شکل کرہ ہے ، کیونکہ تربیع و تسدیس [یعنی چوکور، چھ کور وغیرہ ہونا] مقتضی ہے کہ کئی زاویے نکلیں ، اور وہ باہم متفاوت ہوں ، اور یہ طبع بسیط پر کسی امر زائد کے بغیر نہ ہوگا“ — [تو موضع قطب میں وہ خاصیت بھی کسی امر زائد ہی سے ہوگی ، تو موضع قطب کے لیے خصوصیت خاصہ کا شغوفہ ، بساطتِ افلاک کو لے گیا]

پھر یہ دعوائے خاصیت پالنے کے لیے ، اپنے مذہب کی مخالفت اوڑھ لو ، اور بساطتِ افلاک کو استعفادے 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 ، جسم قابل للصُور ہونے کی حیثیت سے بدلتے 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 تحکم سے ہوگا ، یا پھر ایسی صفت سے ، جس کی شان ہے تخصیص شی بین الامثال [کہ ایک جیسی چیزوں میں ، جسے چاہے ، باتوں پر ترجیح دے]

ورنہ جس طرح وہ کہہ سکتے ہیں کہ ”تمام احوال ایجاد عالم کا ظرف ہو سکنے میں یکساں ہیں“ — اسی طرح ان کے

إِنَّ الْأَحْوَالَ فِي قَبُولِ وَقُوعِ الْعَالَمِ فِيهَا مَتَسَاوِيَةٌ ، يَسْتَقِيمُ لْخُصُومِهِمْ قَوْلُهُمْ: إِنَّ أَجْزَاءَ السَّمَاءِ فِي قَبُولِ الْمَعْنَى الَّذِي لِأَجْلِهِ صَارَ ثَبُوتُ الْوَضْعِ أَوَّلِيٌّ بِهِ مِنْ تَبَدُّلِ الْوَضْعِ ، مَتَسَاوِيَةٌ ، وَهَذَا لَا مَخْرَجَ مِنْهُ .

الإلزام الثانی : تُعَيَّنُ جِهَةٌ حَرَكَةُ الْأَفْلَاقِ ، بَعْضُهَا مِنَ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ ، وَبَعْضُهَا بِالْعَكْسِ

، مَعَ تَسَاوِيِ الْجِهَاتِ ، مَا سَبَبُهَا ، وَتَسَاوِيِ الْجِهَاتِ كَتَسَاوِيِ الْأَوْقَاتِ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ؟

فإن قيل : لَوْ كَانَ الْكُلُّ يَذُورُ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ ، لَمَّا تَبَايَنَتْ أَوْضَاعُهَا ، وَلَمْ تَحْدُثْ مُنَاسَبَاتُ

الْكَوَاكِبِ ، بِالتَّثْلِيثِ وَالتَّسْدِيسِ ، وَالْمُقَارَنَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ ، وَلَكَانَ الْكُلُّ عَلَى وَضْعٍ وَاحِدٍ لَا يَخْتَلِفُ قَطُّ ، وَهَذِهِ الْمُنَاسَبَاتُ مَبْدَأُ الْحَوَادِثِ فِي الْعَالَمِ .

قلنا : لَسْنَا نَلْتَزِمُ عَدَمَ اخْتِلَافِ جِهَةِ الْحَرَكَةِ بَلْ نَقُولُ : الْفَلَكَ الْأَعْلَى يَتَحَرَّكُ مِنَ الْمَشْرِقِ

إِلَى الْمَغْرِبِ ، وَالَّذِي تَحْتَهُ بِالْعَكْسِ ، وَكُلٌّ مَا يُمْكِنُ تَحْصِيلُهُ بِهَذَا يُمْكِنُ تَحْصِيلُهُ بِعَكْسِهِ ، وَهُوَ أَنْ يَتَحَرَّكَ

مُخَالِفِينَ بَعْضُهُمْ يَكُونُ سَكَنٌ فِيهِ كَمَا أَنَّ جِسْمًا يَتَحَرَّكُ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ لَا يَتَحَرَّكُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ ، وَهَذَا مَوْضِعٌ تَبَدُّلٌ وَضَعُ كِيَانِيَّةٌ ثَابِتٌ الْوَضْعُ هُوَ كَازِيَادِهِ

حَقْدَارِهُوَ ، اُسُ مَعْنَى وَخَاصِيَّتِ كِيَانِيَّةٍ اِسْتِعْدَادِيَّةٍ ، تَمَامِ اجْزَاءِ فَلَكَ يَكُونُ هِيَ ، اِسْ اِلْزَامُ سَيِّدِ اِنْتِهَى

الزمام ثانی : - گِردشِ افلاک کی جہت کا تعین..... کوئی مشرق سے مغرب کو گھومتا ہے ، اور کوئی اس 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 و تسدیس و مقارنت 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 فَلَکِ اعْظَمُ مَشْرِقِ

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

مستقیم : لَا يُزَيِّغُ فِيهِ [ت ۵۹۷ ج ۱۷]: سیدھا جس میں کئی نہ ہو ، یستقیم

قبول بمعنی امکانِ استعدادی

لہم قولہم : اُن کے تین اُن کا یہ کہنا خلل سے پاک نقص سے بری اور خرابی سے خالی ہے

الأعلى من المغرب إلى المشرق، وما تحته بالعكس في مقابلته فيحصل التفاوت، وجهات الحركة بعد كونها دورية، وبعد كونها متقابلاً، متساوية؛ فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها؟

فإن قالوا: الجهتان متقابلتان متضادتان، فكيف تتساويان؟

قلنا: هذا كقول القائل: التقدم والتأخر في وجود العالم متضادان. فكيف، يُدعى

تساويهما؟ وكما زعموا 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 قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها، فإن ساغت لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه، كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضاً.

اختلاف سے بھی ان کی تحصیل ممکن ہے، یعنی فلک اعظم مغرب سے مشرق کو چلے، اور نیچے والے اُس کے مقابل ہو کر اُس کے برعکس چلیں، تو بھی تفاوت حاصل ہو جائے گا، اور حرکت جب کہ دوری ہے، اور ایک دوسری کے مقابل ہو کر 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؟

اعترض:- اس طرح تو فریق مقابل بھی بول سکتا ہے کہ ”وجود عالم کے سلسلے میں تقدم اور تأخر ایک دوسرے کی ضد ہیں، تو ان کے یکساں ہونے کا دعویٰ فلسفی کیسے کر سکتا ہے؟“ — 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 وجود عالم ممکن، اور جو مصلحت بھی وجود عالم میں ہونا فرض کی جاسکے، ہر ایک میں حاصل — اسی طرح تمام چیزوں و وضعوں مکانوں اور جہتوں کا اس اعتبار سے برابر ہونا معلوم ہے، کہ ہر ہر چیز و وضع و مکان و جہت، گردش فلک کے قابل، اور گردش میں جو بھی مصلحتیں ہوں سب کا حامل، اب اگر اس یکسانیت کے ہوتے، احیاز و اوضاع و اماكن و جہات کے، مختلف ہونے کا دعویٰ، انہیں روا ہے، تو اُن کے مخالفین کو بھی، وجود 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

الرَّعْمُ الرَّعْمُ الرَّعْمُ: الْقَوْلُ الْحَقُّ وَالْبَاطِلُ [ق] وَقَالَ ابْنُ خَالَوَيْهِ: الرَّعْمُ يُسْتَعْمَلُ فِيمَا يُذَمُّ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿رَعِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ أَنْ لَنْ يُعْتَرُوا [پ ۲۸ سورہ تغابن آیت ۷] [ت]: كَافِرُونَ بَكَاهُ وَهَرَّزْنَاهُ أَهْلَ جَانِبَيْهِ [كز الایمان] الرَّعْمُ: الظَّنُّ [ت]

الاعتراض الثانی : علی اصل دلیلہم أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ، فإن في العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقداً عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود هو مستنداً للممكنات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو (۲) القديم ، فلا بُدَّ إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم

فإن قيل : نحن لا نُبْعِدُ صدور حادث عن قديم أي حادث كان ، بل نُبْعِدُ صدور حادث هو اول الحوادث من القديم ، إذ لا يُفَارِقُ حال الحدوث ما قبله (۱) في ترجع جهة الوجود ، لا من حيث حضور وقت 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 ماننے ہو کہ] عالم میں حوادث ہیں ، اور ان کے لیے اسباب ہیں ، اب حوادث کو حوادث کی طرف استناد و احتیاج کا سلسلہ لا الہی نہایہ چلے تو یہ تو محال ہے ، اور کسی عاقل کا یہ نظریہ نہیں ، نیز یہ اگر ہو سکتا تو تمہیں صانع کے اعتراف ، اور ایسی ذات واجب الوجود کے اثبات کی بھی ضرورت نہ ہوتی ، جس کی طرف ممکنات کو احتیاج ہو ، اور جب ایسا نہیں ، بلکہ حوادث کے لیے ایک ایسا طرف ہے ، جس تک پہنچ کر حوادث کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے ، تو وہی طرف ، قدیم ہے ، تو اب تمہاری ہی اصل پر ، قدیم سے حادث کا صدور ممکن ماننے سے چارہ نہیں

فلسفی :- ہم قدیم سے حادث کا صدور ، علی الاطلاق بعید نہیں جانتے — بلکہ جو سب میں پہلا حادث ہو صرف اس کا قدیم سے صدور محال سمجھتے ہیں ، ، کیونکہ عالم کی بروقت حدوث جو حالت ہے اور جو حدوث سے پہلے حالت ہے ان

(۱) اعتراض اول ، ان کی دلیل اول کے فوراً بعد ، ان الفاظ سے شروع ہوا تھا ہم تنکرون علی من يقول : ان العالم حدث بارادة قديمة

(۲) هو فصل ہے ، والفصل عند البصريين كالعماد عند الكوفيين ، كقوله تعالى ﴿إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ

﴿[اگر یہی (قرآن) تیری طرف سے حق ہے — پ ۹ ، انفال ، آیت ۳۲] فَقَوْلُهُ هُوَ فَصْلٌ وَ عِمَادٌ ، وَ نُصِبَ الْحَقُّ لِأَنَّهُ خَبَرٌ كَانَ وَ

دَخَلَتْ هُوَ لِلْفَصْلِ . [تاج العروس ص ۵۷۳ ج ۱۵]

طَرَفٌ ، مُحَرَّكَةٌ : النَّاحِيَةُ [ق] ، طَرَفٌ بفتحين ، وَ نَاحِيَةٌ وَ جَانِبٌ : کرانه [ص] : کنارہ [غ]

ولا شَرَط ولا طَبِيعَةً ولا غَرَضٍ ولا سَبَبٍ من الأسباب ، فأَمَّا إِذَا لم يكن هو الحادث الأول ، فجاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المحل القابل ، وحضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا المجرى .
قلنا: فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد قائم ، فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه .

فإن قيل: المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثاً ، والكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك ، أعني الحركة الدورية ، وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها ، من التثليث والتربيع والتسديس ، وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض ، ونسبة بعضها إلى الأرض كما يحصل دونوں کے بیچ ایسا کوئی فرق نہیں ہے جس سے ، حال حدوث میں عالم کے وجود کا پلہ عدم پر کسی طرح سے بھاری ہو جائے ... مثلاً وقت آگیا ہو ، آگہ موجود ہو گیا ہو ، شرط موجود ہو گئی ہو ، طبیعت موجود ہو گئی ہو ، غرض پالی گئی ہو ، یا اور کوئی سبب رونما ہو گیا ہو — رہا جب وہ حادث حادث اول نہ ہو تو ممکن ہے کہ کوئی شے دیگر حادث ہونے پر وہ قدیم سے صادر ہو ، یعنی وجود کو قبول کرنے والے محل میں وجود کی استعداد حادث ہو جائے ، یا وجود کے لیے سازگار وقت آجائے ، یا اسی کے قدم بہ قدم کوئی امر نوپید 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:- مادوں میں جو کہ صور و أعراض و کیفیات کی استعداد و صلاحیت رکھتے ہیں کوئی بھی حادث نہیں ، کیفیات حادثہ افلاک کی حرکت ہے یعنی گردش ، اور اُس حرکت کے متجدد اوصاف اضافی ، یعنی تثلیث و تربیع و تسدیس ، یہ وہ نسبتیں ہیں جو فلك و کواكب کے بعض اجزاء کو بعض دیگر کے ساتھ ، اور بعض کو زمین کے ساتھ ہوتی ہیں ، جیسا کہ طلوع و شروق و زوال آفتاب از نصف النهار 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 حضيض میں ہو ، اور بعض اقطار سے کوکب کے میل

العرض ، محرکۃ عند الفلاسفة : ما يقوم بغيره — ج أعراض [ق ت]

من الطُّلوع والشُّروق والزُّوال عن مُنتہی الارتفاع ، والبُعد عن الأرض بكون الكوكب في الأوج ، والقُرب بكونه في الحضيض ، والميل عن بعض الأقطار بكونه في الشِّمال والجَنُوب ، وهذه الإضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة ، فموجبها الحركة الدورية — وأما الحوادث فيما يحويه مُقَعَّرُ فَلَكِ الْقَمَر ، وهو العناصر الأربعة ، بما يعرض فيها من كونٍ وفسادٍ وامتزاجٍ وافتراقٍ ، واستحالةٍ من صفةٍ إلى صفةٍ ، فكلّ ذلك حوادثٌ مستندٌ بعضها إلى بعض في تفصيل طويل ، وبالأخرة تنتهي مبادئ أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية ، ونسب الكواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض .

فيخرج من مجموع ذلك أنّ الحركة الدورية الدائمة الأبدية ، مستند الحوادث كلّها ، ومُحرِّكُ السماء حركتها الدورية نفوس السموات ، فإنها حيّة نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلى أبداننا ، ونفوسها قديمة ، فلا جرم أنّ الحركة الدورية التي هي موجبها أيضاً قديمة ، ولما تشابهت أحوال النفس لكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات ، أي كانت دائرة أبداً .

کرنے سے حاصل ہوتی ہیں ، یوں کہ کوکب شمال میں ہو یا جنوب میں ہو..... یہ نسب و اضافات ، حرکت دوری کو بداہت لازم ہیں ، تو ان کا موجب ، حرکت دوری ہے

رہے وہ حوادث ، جو فلکِ قمر کی داخلی سطح کے احاطے میں موجود عناصرِ رابعہ میں ، اس وجہ سے رونما ہوتے ہیں ، کہ ان عناصر میں کون و فساد و امتزاج و افتراق اور ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف انتقال عارض آتا ہے..... تو وہ سب ایسے حوادث ہیں جن میں ایک دوسرے کا محتاج ہے جس کی تفصیل طویل ہے ، اور بالآخر ان کے ابتدائی اسباب ، آسمان کی گردش ، اور کواکب کی باہمی نسبتوں ، اور کواکب کی زمین کے ساتھ نسبتوں ، پر منتہی ہوتے ہیں

اس تمام بیان سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حرکت دوری دائمی ابدی کی طرف تمام حوادث کی استناد ہے — اور افلاک کو یہ حرکت دوری دینے والے اُن کے اپنے نفوس ہیں ، کیونکہ وہ زندہ ہیں ، اُسی طرح جیسے ہماری روحیں ہمارے جسم میں ، اور وہ نفوسِ آسمانی قدیم ہیں ، تو لا جرم حرکت دوری بھی جو اُن نفوس کا موجب ہے قدیم ہوگی ، اور جب نفس کے احوال بوجہ قدم یکساں ہیں ، تو احوالِ حرکات بھی یکساں ہوں گے ، یعنی افلاک ہمیشہ گردش میں رہیں گے

مُقَعَّر : سطحِ باطنی کرہ کہ مُجَوَّف باشد [خ] : کرہ کی اندرونی سطح جو کھل ہو

فِإِذَنْ لَا يُتَصَوَّرُ أَنْ يَصْدُرَ الْحَادِثُ مِنْ قَدِيمٍ إِلَّا بِوَسْطَةِ حَرَكَةٍ دَوْرِيَّةٍ أَبَدِيَّةٍ ، تُشَبِّهُ الْقَدِيمَ مِنْ وَجْهِه ، فَإِنَّهُ دَائِمٌ أَبَدًا ، وَتُشَبِّهُ الْحَادِثَ مِنْ وَجْهِهِ ، فَإِنْ كُلُّ جُزْءٍ يُفَرِّضُ مِنْهَا ، كَانَ حَادِثًا بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ . فَهُوَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ حَادِثٌ بِأَجْزَائِهِ وَاضْأَفَاتِهِ ، مَبْدَأُ الْحَوَادِثِ ، وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ أَبَدِيٌّ مُتَشَابِهُ الْأَحْوَالِ ، صَادِرٌ عَنْ نَفْسٍ أَزَلِيَّةٍ ، فَإِنْ كَانَ فِي الْعَالَمِ حَوَادِثٌ فَلَا بَدَّ مِنْ حَرَكَةٍ دَوْرِيَّةٍ ، وَفِي الْعَالَمِ حَوَادِثٌ فَالْحَرَكَةُ الدَوْرِيَّةُ الْأَبَدِيَّةُ ثَابِتَةٌ .

قلنا : هذا التطويل لا يُغْنِيكُمْ ، فَإِنَّ الْحَرَكَةَ الدَوْرِيَّةَ الَّتِي هِيَ الْمُسْتَنْدُ حَادِثَةٌ أَمْ قَدِيمَةٌ ؟ فَإِنْ كَانَتْ قَدِيمَةً فَكَيْفَ صَارَ مَبْدَأُ الْأَوَّلِ الْحَوَادِثِ ؟ وَإِنْ كَانَ حَادِثًا فَتَقَرَّرُ إِلَى حَادِثٍ آخَرَ ، وَتَسْلُسِلُ الْأُمُورَ . وَقَوْلُكُمْ : إِنَّهُ مِنْ وَجْهِهِ يُشَبِّهُ الْقَدِيمَ ، وَمِنْ وَجْهِهِ يُشَبِّهُ الْحَادِثَ ، فَإِنَّهُ ثَابِتٌ مُتَجَدِّدٌ ، أَيْ هُوَ ثَابِتٌ التَّجَدُّدِ ، مُتَجَدِّدُ الثَّبُوتِ **فنقول :** أهو مبدأ الحوادث من حيث إنه ثابت ، أو من حيث إنه متجدد ؟ فإن كان من حيث إنه

ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض ؟! وإن كان من حيث إنه

ایسے میں نامتصور ہے کہ قدیم سے حادث کا صدور ہو ، تاوقتیکہ بیچ میں حرکت دوری ابدی واسطہ نہ ہو ، جو من وجہ قدیم کے مشابہ ہے کہ دائمی ابدی ہے ، اور من وجہ حادث کے مشابہ ہے ، کہ اس کا جو جز بھی فرض کریں حادث ہے یعنی پہلے نہ تھا بعد میں ہوا ، تو حرکت دوری اس حیثیت سے کہ اپنے اجزاء و اضافات سے حادث ہے مبدأ حوادث ہے ، اور اس حیثیت سے کہ ابدی متشابه الاحوال ہے نفس 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 و احتیاج ہے ، آیا وہ حادث ہے یا قدیم؟ اگر قدیم ہے تو سب میں پہلے حادث کا مبدأ کیسے ہوگی؟ 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 ثابت متجدد ہوئی ، یعنی اس کے تجدد میں ثبات ہے ، اور ثبات متجدد ہے

تو ہم پوچھتے ہیں :- وہ مبدأ حوادث کس حیثیت سے ہے؟ بہ حیثیت ثبات یا بہ حیثیت تجدد؟ بہ حیثیت ثبات ، مبدأ حوادث ہے ، تو یہ کیسے ہوگا کہ ثابت متشابه الاحوال سے ایک وقت میں ایک شئی صادر ہو ، دوسرے وقت میں نہ

متجدد ، فما سبب تجددہ فی نفسہ ؟ فیحتاج إلى سبب آخر ويتسلل ، فهذا غاية تقرير الإلزام .
ولهم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتیال (۱) سُنورده في بعض المسائل بعد هذه ، کیلا
یطول کلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وفنونه ، علی أنا سنبین ، أن الحركة الدورية لا تصلح
أن تكون مبدأ الحوادث ؛ فإن جميع الحوادث مُخْتَرَعَةٌ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ ابتداءً ، وَنُبْطِلُ ما قالوه : من كون
السماء حيواناً متحركاً بالاختيار حركةً نفسيةً كحركة كتنا .

ہو؟..... اور اگر حرکت دوری بہ حیثیت تجدّد، مبدأ حوادث ہے ، تو خود اس کے اپنے تجدّد کا سبب کیا ہے؟ [اور اس کی وہ حیثیت تجدّدی
کس سے صادر ہے] تو اسے کسی اور سبب کی احتیاج ہوگی ، اور تسلسل لازم آئے گا — 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 ہو جائے ، علاوہ
ازیں ہم جلد ہی آشکارا کریں گے ، کہ حرکت دوری، مبدأ حوادث بننے کی صالح نہیں ، کیونکہ تمام حوادث ابتداءً ہی اللہ تعالیٰ
کے ایجاد کردہ ہیں..... اور فلسفی نے جو..... آسمان کو اپنے ارادہ و اختیار سے چلنے والا جاندار، اور اُس کی حرکت کو ہماری حرکت کی
طرح روح سے پیدا بتایا..... اسے بھی بے حقیقت کر دکھائیں گے

شُجُون : شائیں ، الشَّجَنُ محرَّكَةٌ : الغُصْنُ الْمُشْتَبِكُ [ق] : لُطِيٌّ هَوْنِيٌّ هَوْنِيٌّ شَاخٌ ، والشَّجَنُ : الشُّعْبَةُ من كل شيء (۱) ای الفرقَةُ
والطائفة من الشيء. ق، ت) ج شُجُون [ق] کسی بھی چیز کی شاخ ، کسی بھی چیز کا ایک حصہ کُڑا ، قولہم : الْحَدِيثُ ذُو شُجُونٍ : اَيْ يَدْخُلُ بَعْضُهُ فِي
بَعْضٍ [ت] : بات میں بات پیدا ہوتی چلی گئی ہے — فُنُون ، جمع فن بمعنى انواع واقسام [ق ت] صَلَاح (ن) الشيء صَلَاحًا صَلُوحًا
: كَانَ نَافِعًا اَوْ مُنَا سِبًا ، يقال : هذا الشيء يَصْلُحُ لَكَ [م] یہ چیز تمہیں فائدہ مند ہے ، یہ چیز تمہارے لائق ہے

(۱) یعنی گردشِ فلک کی وہ حیثیت تجدّدی 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 ۲۳۷ — اور وہیں اس پر یہ لاجواب رد بھی کہ..... یہی کثرتِ بلا علت یعنی کثیر صفات
لازمہ ذات ذاتِ الہ تعالیٰ شائے کے لیے کس منہ سے محال کہتے ہو — دیکھو ص ۲۵۹ سے ، نیز وہیں امام اہلسنت قدس سرہ
کے افادات بھی

دلیلِ ثانِ لہم فی المسألة

زَعَمُوا أَنَّ الْقَائِلَ: بِأَنَّ الْعَالَمَ مُتَأَخِّرٌ عَنِ اللَّهِ ، وَاللَّهُ مُتَقَدِّمٌ عَلَيْهِ ، لَيْسَ يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُرِيدَ بِهِ أَنَّهُ مُتَقَدِّمٌ بِالذَّاتِ لَا بِالزَّمَانِ ، كَتَقَدُّمِ الْوَاحِدِ عَلَى الْآثْنَيْنِ — فَإِنَّهُ بِالطَّبَعِ ، مَعَ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ فِي الْوُجُودِ الزَّمَانِي — أَوْ كَتَقَدُّمِ الْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُولِ ، مِثْلَ تَقَدُّمِ حَرَكَةِ الشَّخْصِ ، عَلَى حَرَكَةِ الظِّلِّ التَّابِعِ لَهُ ، وَكَحَرَكَةِ الْيَدِ مَعَ حَرَكَةِ الْخَاتَمِ ، وَحَرَكَةِ الْيَدِ فِي الْمَاءِ مَعَ حَرَكَةِ الْمَاءِ ، فَإِنَّهَا مُتَسَاوِيَةٌ فِي الزَّمَانِ ، وَبَعْضُهَا عِلَّةٌ وَبَعْضُهَا مَعْلُولٌ ، إِذْ يَقَالُ: تَحَرَّكَ الظِّلُّ لِحَرَكَةِ الشَّخْصِ ، وَتَحَرَّكَ الْمَاءُ لِحَرَكَةِ الْيَدِ فِي الْمَاءِ ، وَلَا يَقَالُ: تَحَرَّكَ الشَّخْصُ لِحَرَكَةِ الظِّلِّ ، وَتَحَرَّكَ الْيَدُ لِحَرَكَةِ الْمَاءِ ، وَإِنْ كَانَتْ مُتَسَاوِيَةً .

مسئلہ اولیٰ میں فلسفی دلیلِ ثانی

فلسفی کا زعم ہے کہ — اللہ عزوجل کو عالم پر تقدم ، اور عالم کے لیے اس سے تأخر جو مانتا ہے ، یہ دو حال سے خالی نہیں — یا تو اس کی مراد ہے کہ اللہ عزوجل 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] تقدم طبعی ہے ، جس میں ایک ، وجودِ زمانی میں دو کے ساتھ ہو سکتا ہے ، یا جیسے علت کا معلول پر تقدم [جو کہ تقدم بالذات کی پہلی قسم ہے یعنی تقدم 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 — یہ نہیں کہتے کہ سائے کے ہلنے سے آدمی ہلا ، اور پانی کے ہلنے سے ہاتھ ہلا ، اگرچہ یہ سب حرکتیں ساتھ ساتھ ہیں

زَعَمَ زُعْمٌ (ن) کہنا ، بکنا ، گمان کرنا — گفتن [ص] ، ﴿ زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا ﴾ [التغابن ۶۳ آیت ۷]

﴿ کافروں نے بکا کہ وہ ہرگز نہ اٹھائے جائیں گے ﴾ [کنز الایمان] [ت ۳۱۶ ج ۱۶]

فإن أريد بتقديم الباري على العالم هذا (۱) ، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين ،

اب اگر عالم پر باری عَزَّ وَجَلَّ کے تقدم سے ، یہی تقدم بالذات مراد ہے (۱) تو لازم آئے گا کہ باری عَزَّ وَجَلَّ اور عالم دونوں ، یا تو حادث ہوں ، یا دونوں قدیم ہوں ، اور محال ہے کہ ان میں ایک قدیم ہو اور دوسرا حادث

(۱) اللہ عَزَّ وَجَلَّ کو عالم پر تقدم ذاتی بیشک ہے

لَا فِتْقَارِ الْعَالَمِ وَكُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ فِي أَنْفَاسِهِ إِلَيْهِ | کیونکہ عالم اور عالم کا ہر جز اپنی ہر سانس میں ایجاد و امداد الہی تعالیٰ ایجاداً و اَمَدًا [المعتقد المنقصد ص ۱۷] تَعَالَى شَأْنُهُ كَمَا مَحْتَاجٌ هُوَ

مگر اس سے عالم کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا ، کیونکہ اللہ عَزَّ وَجَلَّ فاعل مختار ہے ، وہ فاعل بالایجاب نہیں ، جیسا کہ الکلمۃ الملہمۃ سے گزرا ، تو عالم صادر بالارادہ والاختیار ہے ، تو ارادہ ازلی عالم کے جس جن میں وجود کا ہوا وہ جن علت تامہ کا جز اخیر ہوئی تو جب تک وہ جن نہ آئے علت ، تام نہ ہوگی ، تو عالم کا عدم اُسی جن کے معدوم ہونے سے رہا اور عالم کا قدیم ہونا لازم نہیں آیا — اس کی تفصیل امام اہلسنت قدس سرہ کے حاشیہ ”رحمة الملکوت“ سے ص ۱۰۷ پر گزر چکی اور تقدم ذاتی وجود حق کو صفات پر بھی ہے ، مگر نہ اس معنی کر کہ وہ محتاج جاعل و موجود خالق ہوں ، کیونکہ وہ صادر بالاختیار نہیں — بلکہ صادر بالایجاب ہیں ، یعنی لازم و مقتضائے ذات ہیں

التحقیق أَنَّ الصِّفَاتِ وَاجِبَةً لِلذَّاتِ ، بِاقْتِضَاءِ | تحقیق یہ ہے کہ صفات ذات کے اقتضاء سے ذات کے لیے واجب الذات ، لا بِالذَّاتِ ، صَادِرَةٌ عَنِ الذَّاتِ بِالْإِجَابِ | ہیں ، واجب بالذات نہیں ، ذات سے بالایجاب صادر ہیں ، دُونَ الْإِخْتِيَارِ ، كَمَا حَقَّقَهُ الْإِمَامُ الرَّازِي ، وَهُوَ بِالْإِخْتِيَارِ ، كَمَا حَقَّقَهُ الْإِمَامُ الرَّازِي ، وَهُوَ الْحَقُّ ، لَا سِتِحَالَةَ تَعَدُّدِ الْوَاجِبِ ، وَلِمَا لَهَا إِلَى | کیونکہ واجب بالذات کا کئی ہونا محال ہے ، نیز صفات اس لیے بھی الذات مِنَ الْإِفْتِقَارِ [المعتقد المستند ص ۲۷، ۲۸] واجب بالذات نہیں کہ انہیں ذات علیہ کی طرف افتقار ہے اور ”رحمة الملکوت“ میں ہے

جو بطور ایجاب صادر ہو وہ لازم ہوتا ہے

الصَّادِرُ بِطَرِيقِ الْإِجَابِ لَازِمٌ.

[رحمة الملکوت نکتہ قلمی منقول ص ۱۳]

اور لازم ذات ، مرتبہ ذات میں ہوتا ہے ، مرتبہ تقریر ذات میں ہوتا ہے ، مرتبہ وجود ذات میں ہوتا ہے — توصفات ، مجعول و مخلوق نہیں ہو سکتیں — ہاں انہیں ذات کی طرف احتیاج ہے اضافت وجود میں — تو اس معنی کر ذات کو صفات پر تقدم ذاتی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھو المستند ص ۲۸ ، ۲۴ ، ۲۵ ، ۲۷ اور حاشیہ الکلمۃ الملہمۃ ص ۲۳ ، ۲۴ نیز خطوط رضاص ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱

واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً ،

وإن أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان (۱) ، فإذا قيل وجود العالم
و الزمان زمانٌ كان العالم فيه معدوماً ،

اور اگر یہ مراد ہے کہ اللہ عَزَّوَجَلَّ 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 تقدم ذاتی بیشک ہے ، جیسا کہ گزرا — ہاں اس تقدم ذاتی کے ساتھ ساتھ ایک اور تقدم ،
ذات الہی جلَّ و علا کو عالم پر ہے اور یہ تقدم ، ذات کو صفات پر نہیں ہے بلکہ اس تقدم میں صفات ، ذات کے ساتھ ہیں
بداہت عقل گواہ ہے کہ وجودِ حوادث پر وجودِ حق کو تقدم ذاتی مذکور کے علاوہ ایک تقدم اور بھی ہے جو صفات پر نہیں
ہے [اور عندا فلسفی عقل اول پر نہیں ہے] یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجود الہی تھا اور وجودِ حوادث نہ تھا بلکہ بعد کو ہوا

اور ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ تھا اور صفات الہیہ نہ تھیں [نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ ازل میں واجب
تھا اور معلول اول نہ تھا]

خلاصہ یہ کہ صفات کو ازل سے تخلف نہیں [اور فلسفی کے نزدیک معلول اول کو ازل سے تخلف نہیں] اور وجودِ حوادث کو ازل
سے تخلف یقیناً ہے

تو حوادث پر وجودِ حق کو تقدم ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے اور وہ ہرگز تقدم زمانی نہیں — کیونکہ باری
عَزَّوَجَلَّ زمانے سے پاک ہے ، اس سے فلاسفہ کو بھی انکار نہیں — اور صفات بھی زمانے سے پاک ہیں — تو ذات و صفات کا
قدم ، زمانی نہیں ہو سکتا

[اور عندا فلسفی عقل زمانے سے متعالی ہیں تو فلسفی گو نہیں 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 لانا ہی لازم آئی
یہ بالنفصیل الکلمۃ الملہمۃ سے عنقریب آرہا ہے

إذ كان العدم سابقاً على الوجود ، وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول؛ فاذا قبل الزمان زماناً لا نهاية له ، وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته.

کیونکہ عالم کے وجود پر عالم کا عدم سابق تھا ، اور وجود باری عزوجل عالم پر اتنی طویل مدت سابق رہا ، جس کے لیے پیچھے کی سمت میں کنارہ ہے [یعنی ابتدائے آفرینش 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 دوام حرکت سے زمانہ کو دوام ہے

(۱) امام اہلسنت قدس سرہ نے ”حدوث زمانہ“ پر برہان تطبیق و تضایف سمیت سات دلائل ، پیش کرنے کے بعد فرمایا

کشف معضله

اہل انصاف کے نزدیک بحث ختم ہوگئی ، مخالف کو گنجائش دم زدن نہ رہی ، جب تک ان حج ساطعہ سے عہدہ برآ نہ ہو لے ، و انی لہ ذالک [مخالف کو اس کا یارا کہاں] فلسفی اگر قدم زمانہ پر ہزار دلائل قائم کرے ، بقانون مناظرہ سب کے معارضہ کو ایک جٹ بس ، نہ کہ سات ، مگر — بے انصافوں کے دل سے اپنے شبہ باطلہ کا خلجان زائل نہیں ہوتا جب تک بالخصوص اُسے نہ توڑا جائے

لہذا ہم چاہتے ہیں کہ بتوفیقہ تعالیٰ اُس مزلہ مضلہ کی نیچلنی کر دیں ، جس پر آج تک کے متفلسفہ کو ناز ہے ، وہ یہ ہے کہ ————— ” زمانہ اگر حادث ہو ، تو اُس کا وجود مسبوق بالعدم ہو ، اور شک نہیں کہ یہاں قبل و بعد کا اجتماع محال ، تو یہ

[عدم زمانہ کی وجود زمانہ پر] قبلیت نہ ہوئی مگر زمانی ، تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم —

موافق و مقاصد و تجرید طوسی و طوابع الانوار علامہ بیضاوی و شروح علامہ سید شریف و علامہ تفتازانی و فاضل قوشچی و شمس اصفہانی و شرح دیگر طوابع منسوب بہ تفتازانی و تہافت الفلاسفہ للامام حجة الاسلام و للعلامہ خواجہ زادہ میں

اس کے متعدد جواب دئے گئے۔ جن میں فقیر کو کلام ہے۔ کما بینا علی ہوا مشہا۔ فیض قدیر عزّ جلالہ سے جو کچھ قلب فقیر پر فائض ہو حاضر کرے وہ ثم برسولہ استعین صلی اللہ تعالیٰ وسلم علیہ وعلیٰ ذویہ اجمعین امین۔

ہی خَمْسَةُ أَجُوبَةٍ وَثَمَّ سَادِسٌ لغيرهم۔
۱۔ قال الامام حُجَّة الاسلام قدس سرہ ،
الزمانُ حادثٌ و ليس قبله زمانٌ ، و نعنی
بقولنا ان الله تعالى 'مقدم على العالم والزمان
، انه كان ولا عالم ، ثم كان و معه
العالم ، فلم يتضمّن اللفظُ الا وجودَ ذاتٍ
وعدمَ ذاتٍ ثُمَّ وُجُودَ ذاتين ، و ليس من
ضَرُورة ذلك تقديرُ شَيْءٍ ثالثٍ ، و ان كان
الوهم لا يسکت عنده اه

وہ پانچ جواب ہیں ، اور یہاں ایک چھٹا جواب ہے جو مذکور بالا علماء کے علاوہ
کسی اور کا ہے
پہلا جواب :- امام حجة الاسلام غزالی قدس سرہ کا کہ _____ زمانہ
حادث ہے ، اور زمانے سے پہلے کوئی زمانہ نہیں _____ اور ہم جو کہتے ہیں _____
اللہ عزّ وجلّ کو عالم اور زمانے پر تقدم ہے _____ اس کا مطلب ہے _____ اللہ
سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى تھَا اور عالم نہ تھا ، پھر اللہ عزّ وجلّ تھَا اور اُس کے ساتھ عالم
تھا _____ تو یہ لفظ اپنے اندر صرف یہ معنی رکھتا ہے کہ _____ ”ایک ذات کا
وجود اور ایک ذات کا عدم ، پھر دو ذات کا وجود“۔ اور اس تجویز عقلی کے لیے شی
ثالث کی تجویز عقلی لازم نہیں ، اگرچہ وہم بروقت تجویز ہذا [شی ثالث یعنی
زمانہ فرض کرنے سے] خاموش نہیں بیٹھتا

ع اقول رَحِمَ اللّٰهُ الْاِمَامَ وَرَحِمَنَا بِهِ ۔
لَحَقَّ الْعِبَارَةُ ان يقال ثُمَّ كان وهو مع العالم ،
فهو تعالى مع كل شيء ، وتعالى ان يكون معه
شيء ، مَعِيَّةٌ مُتَعَالِيَةٌ عَنِ الْمَعِيَّةِ الْمُتَعَارِفَةِ
الْمُشْتَرَكَةِ فِي الْمَعْنَى الْمُتَسَاوِيَةِ فِي الْاِثْنَيْنِ
وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ [پ ۱۷۷ آیت ۲]
اقول اللہ پاک امام غزالی پر رحم فرمائے اور ان کے صدقے میں ہم پر رحم فرمائے
تعبیر یوں ہونی چاہئے ”پھر اللہ تعالیٰ تھَا اور عالم کے ساتھ تھا“ کیونکہ وہ ہر
شیء کے ساتھ ہے ، اور اس سے پاک و برتر ہے کہ کوئی شیء اس کے ساتھ ہو
، اور اُس کی معیت اس معروف معیت سے برتر و متعالی ہے جو کہ ایک معنی
مشترک ہو کر دو چیزوں میں یکساں ہوتی اور برابر برابر پائی جاتی ہے ۱۔

وَلَمْ يَرِدْ اَنَا معه ، بل الاولى في التعبير
”ثُمَّ كان العالم واللّه معه“ كَيْلًا يُوهِمَ كَوْنَهُ
ثَانِيًا لِلّٰهِ عَزَّوَجَلَّ _____
[المنهيه على المنهيه ،
کلاهما لامام اهل السنة ، الكلمة الملهمة فی ص ۹۸]

اور وہ تمہارے ساتھ ہے تم کہیں ہو ﴿کنز الایمان﴾
یہ شرع میں کہیں نہیں آیا کہ _____ ”ہم مخلوق اُس کے ساتھ ہیں“۔ بلکہ
بہتر تعبیر یہ ہے کہ _____ ”پھر عالم تھَا اور اللہ عالم کے ساتھ تھا“۔ تاکہ یہ ایہام
نہ ہو کہ عالم ، ذات الہی جَلَّ وَعَلَا سے سوا ایک دوسرا وجود مستقل تھا ۲۔

یہ جواب بالتفصیل ص ۱۷۷ پر آ رہا ہے۔
۱۔ جیسے _____ ”زید بکر کے ساتھ تھا“۔ یہ ساتھ ہونا ایسا معنی ہے جو زید
و بکر میں مشترک ہے اور برابر برابر ہے۔
۲۔ جیسے کہتے ہیں _____ ”زید تھا اور بکر کے ساتھ تھا“۔ یعنی ایک زید تھا اور دوسرا بکر تھا۔

و يقال على قياسه هنا انه كان العدم
ولا حادث ، ثُمَّ كَانَ الْحَادِثُ
وَلَا عَدَمَ ، فَمَا تَمَّ إِلَّا اثْبَاتُ شَيْءٍ وَنَفْيُ
اٰخَرَ وَلَا ثَالِثَ لِهَمَا - اَقُول لَا يُعْقَلُ
ثُمَّ اِلَّا بِتَقْدِيرِ ثَالِثٍ -

اسی کے قیاس پر یہاں کہا جائے گا کہ — عدم تھا ، اور حادث نہ تھا ، پھر حادث
تھا ، اور عدم نہ تھا — تو اس میں بھی بس — ایک چیز کا اثبات — اور دوسری کی
نفی — ہے — اور ان دو کے لیے کوئی تیسری شے لازم نہیں
اقول تیسری شے مانے بغیر ثُمَّ معقول نہیں [یعنی دو چیزوں کے بیچ لفظ پھر کا صادق
آنا — بغیر تیسری چیز فرض کیے — عند العقل ممکن نہیں]

۲- لَا نُسَلِّمُ التَّقْدِمَ بِالْزَمَانِ
رَأْسًا ، لِأَنَّهُ فَرَعٌ وَجُودِ الزَّمَانِ
(مَوَاقِفُ وَشَرْحُهَا) اَقُولُ تَقْدِمُ
اَبَيْنَا اَدَمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْنَا
بِالْزَمَانِ يَعْلَمُهُ الْبَلَّةُ وَالصَّبِيَانُ ،
فَلَا يَسُوْغُ اِنْكَارُهُ ، مَوْجُودًا كَانَ
الزَّمَانُ اَوْ مَوْهُومًا ، وَتَقْدِمُ عَدَمِ
الزَّمَانِ عَلَى الزَّمَانِ بِالْزَمَانِ ، وَلَوْ فِى
لِحَاطِ الْعَقْلِ ، مُحَالٌ قَطْعًا -

دوسرا جواب :- ہمیں یہی تسلیم نہیں کہ — ”تقدم زمانی بھی کوئی چیز ہے
کیونکہ تقدم زمانی تو فرع ہے وجود زمانہ کی (مواقف و شرح مواقف)
[جب زمانہ ہی واقع میں کوئی موجود چیز نہیں ، تقدم زمانی کوئی چیز کہاں سے ہوگا]
اقول حضرت آدم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ کا ہم پر تقدم 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 تقدم زمانی کا] انکار درست نہیں ، خواہ زمانہ کوئی
شی موجود واقعی ہو یا وہی — جب کہ — عدم زمانہ کا زمانہ پر تقدم زمانی — [یعنی
عدم زمانہ کا — وجود زمانہ سے پہلے والے زمانے میں ہونا] — ایسا محال امر ہے کہ لحاظ عقل
ہی میں سہی ہرگز نہیں آسکتا

۳- التَّحْقِيقُ اِنَّ الزَّمَانَ مَوْهُومٌ ،
وَلَيْسَ اَمْرًا مَوْجُودًا مِنْ جَمَلَةِ الْعَالَمِ ،
يَتَصَفَّ بِالْقَدَمِ اَوْ الْحَدُوثِ (مَقَاصِدُ
وَشَرْحُهَا) وَتَبِعَهُ الْمُتَعَاصِرَانِ
الْقَوْشَجِيُّ وَخَوَاجَه زَادَهُ ، وَ لَفْظُهُ
لَيْسَ اَمْرًا مَوْجُودًا لِيَلْزَمَ مِنْ اِنْتِفَاءِ
حَدُوثِهِ قَدَمُهُ اه

تیسرا جواب :- تحقیق یہ ہے کہ زمانہ ایک وہی شے ہے ، جس کا خارج
میں وجود نہیں ، کہ وہ از قبیل جملہ عالم ہو ، اور حدوث یا قدم سے متصف ہو
(مقاصد و شرح مقاصد علامہ تفتازانی) اور ان کی پیروی ان کے دو معاصروں علامہ
قوشجی اور علامہ خواجه زادہ نے کی ، کہ کہا — زمانہ کوئی موجود چیز نہیں ہے ، کہ
اس کے حادث نہ ہونے سے اس کا قدیم ہونا لازم آئے
[یعنی حدوث و قدم سے متصف وہ ہوتا ہے جو موجود ہو ، زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں ہے ،
تو حدوث و قدم کسی سے بھی متصف نہیں ہے]

اقول اَوَّلًا قَدْ اَجْمَعْنَا عَلَى حَدُوثِهِ

اقول :- ① ہمارا اجماع ہے کہ زمانہ حادث ہے ،

— تو سین اس [] شکل پر اتم مترجم کی زیادات ہیں

ففیہ انکار لاصل الدعویٰ

تو جواب مذکور میں ہمارے اصل دعویٰ ہی کا انکار ہو جا رہا ہے

و ثانیاً لا شک فی واقعۃ الزمان

(۲) زمانے کے امر واقعی ہونے میں کوئی شک نہیں — نصوص، بالخصوص

، وقد نطقَ بہا النصوص و القرآن

قرآنی اس پر گواہ ہیں

وَاللّٰهُ یَقْدِرُ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ ط [پ ۲۹ ع ۱۳ آیت ۲۰]

﴿اور اللہ رات اور دن کا اندازہ فرماتا ہے﴾ [کنز الایمان]

وَمَا التَّقْدِیْرُ اِلَّا لِامْتِدَادٍ

اور اندازہ نہیں ہوگا مگر امتداد کا [اور وہی امتداد، زمانہ ہے]

یُوْلِجُ اللَّیْلَ فِی النَّهَارِ وَیُوْلِجُ النَّهَارُ فِی

﴿رات کو دن کے حصے میں لاتا ہے اور دن کو رات کے حصے میں لاتا ہے﴾

اللَّیْلِ ط [پ ۲۷ ع ۱۷ آیت ۶]

[کنز الایمان]

اِیْ یُرْبِیْ تَارَةً مَّقْدَارَ هَذَا عَلٰی ذٰلِكَ و

یعنی کبھی رات کی مقدار دن پر بڑھا دیتا ہے، اور کبھی اس کے برعکس

اُخْرٰی بِالْعَكْسِ ، و ذٰلِكَ اَنَّ الْقَدْرَ

[دن کی مقدار رات پر بڑھا دیتا ہے] — یوں کہ رات اور دن کی درمیانی مقدار بارہ گھنٹے

الْاَوْسَطُ لِکُلِّ مِنْهُمَا اثْنَتَا عَشْرَةَ سَاعَةً

ہے، تو کبھی رات کو دن کی ساعتوں میں داخل فرما دیتا ہے، تو رات مثلاً چودہ گھنٹے

فَتَارَةً یَدْخُلُ اللَّیْلَ فِیْ سَاعَاتِ النَّهَارِ

کی ہو جاتی ہے، اور دن دس گھنٹے کا رہ جاتا ہے، اور کبھی اس کے برعکس

فَتَصِیْرُ اَرْبَعٍ عَشَرَ سَاعَةً مَثَلًا وَیَبْقٰی

[دن کو رات کی ساعتوں میں داخل فرما دیتا ہے تو دن مثلاً چودہ گھنٹے کا ہو جاتا ہے اور رات دس

النَّهَارُ عَشْرًا و تَارَةً بِالْعَكْسِ

گھنٹے کی رہ جاتی ہے]

اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللّٰهِ اثنَا عَشَرَ شَهْرًا

﴿بیشک مہینوں کی گنتی اللہ کے نزدیک بارہ مہینے ہیں اللہ کی کتاب میں جب

فِیْ کِتَابِ اللّٰهِ یَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ

سے اس نے آسمان اور زمین بنائے﴾ [کنز الایمان]

وَالْاَرْضِ ط [پ ۱۰ ع ۱۱ آیت ۳۶]

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

، هٰذَا اَنْصُ اٰیۃٍ عَلٰی وَاَقِیۃِ الزَّمَانِ

یہ آیت سب سے واضح نص ہے، ان دونوں باتوں پر کہ — زمانہ امر واقعی ہے،

وَعَلٰی حَدُوْثِهِ مَعًا

اور حادث ہے

بِیْدِی الدَّهْرُ اَقْلَبُ اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ] صحیح

میرے ہی ہاتھ میں زمانہ ہے، میں بدلی کرتا ہوں رات اور دن کی

بخاری باب وما یُهْلِكُنَا اِلَّا الدَّهْرُ ج ۲ ص ۷۵

[کہ رات کے بعد دن لاتا ہوں، اور دن کے بعد رات — جیسا کہ خزائن العرفان پ ۱۸ سور نور آیت ۴۴

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

کے تحت ہے]

اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ

ان کے علاوہ بھی آیات و احادیث زمانے کی واقعیت اور حدوث پر دلیل ہیں

و اذلیس وجودہ فی الاعیان، کما دلّ علیہ

اور جب زمانے کا جیسا کہ برہان شاہد ہے خارج میں وجود نہیں،

تو اُسے اذہان میں موجود مانے بغیر چارہ نہیں پھر جب یہ مانو گے کہ — زمانہ عدم سے مسبوق و مؤخر نہیں ہو سکتا ، [یعنی نیست رہ کر پھر ہست نہیں ہو سکتا] تو ماننا پڑے گا کہ وہ ازل سے ذہن میں ہے اس سے لازم آئے گا کہ — زمانہ قدیم ہو ، اور ذہن بھی قدیم ہو مقاصد و شرح مقاصد میں علامہ تفتازانی نے کہا کہ زمانہ بمعنی مقدار 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 امر موہوم موسوم بالزمان ، کے اعتبار سے ہے] میں کہتا ہوں ٹھیک ہے ، لیکن خود اس امر موہوم پر عدم کی ایسی قبلیت (۱) محال ہے ، جیسا کہ تم جان چکے [کلام بر جواب دوم کے آخر میں کہ — عدم زمانہ کا زمانے پر تقدم زمانی ایسا محال امر ہے ، کہ لحاظ عقل ہی میں سہی ، ہرگز نہیں آ سکتا] اور زمانہ وہی بمعنی اختراع نہیں ہے بلکہ زمانے کو ایسا وہی کہنے سے تو زمانے کا وہی ہونا ہی رد ہو جائے گا ، کیونکہ اول:- زمانہ اگر ایسا وہی امر ہو تو توہم سے قبل نہیں ہوگا وسط:- اور اگر توہم سے قبل نہیں ہوگا تو توہم سے قبل ہوگا (۲)	البرہان، فلا مَحِيدَ عن وجوده في الازهان فاذا لم تجز مسبقيته بالعدم وَجَبَ كونه في الذهن من الازل ، فيلزم قِدْمُهُ و قِدْمُ الذَّهْنِ ، قال في المقاصد و شرحها فان ثبت وجود زمان هو مقدار للحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمي كما في سائر الحوادث اقول نعم ولكن امتنع على هذا الوهمي سبق العدم كما علمت ، وليس وهما بمعنى المخترع بل يُدْفَعُ به كونه موهوماً اذ لو كان موهوماً لم يكن قبل التوهم ولولم يكن قبل التوهم لكان قبل التوهم مَحِيدٌ: اعراض، جائز فرار ، حاد (ض) عنه مَحِيداً : مَالٌ و عَدَلٌ [ق، ت]: بُنَا، اَلگ ہونا ، مَا لَكَ مَحِيدٌ عَنْ هَذَا: مَا لَكَ مَقَرٌّ مِنْهُ [م]: تمہیں اس سے مفر نہیں

- (۱) یعنی زمانی جو کسی اور امر موہوم یعنی زمانے کے اعتبار سے ہو محال ہے — تو زمانے کو موہوم ماننے کے باوجود فلسفی اشکال جاری ہے ، دفع کہاں ہوا ، دفع تو یوں ہوگا کہ — عدم زمانہ کی زمانہ پر قبلیت بغیر کسی اور زمانے کے بھی ہونی ممکن دکھائی جائے — جیسا کہ یہی امام اہلسنت قدس سرہ نے اپنے پانچ جوابوں میں دکھایا ہے جو آگے آرہے ہیں
- (۲) کیونکہ — ”اگر توہم سے قبل نہیں ہوگا“ — میں قبل توہم عدم زمانہ فرض کیا گیا ہے ، اور یہ عدم زمانہ اُس وجود زمانہ پر جو کہ بعد توہم ہوگا مقدم ہے..... یعنی عدم زمانہ سابق ہے ، اور وجود 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 —

ولو كان قبل التوهم لم يكن موهومًا	آخر:- اور توہم سے قبل ہوگا تو وہی نہیں ہوگا
الطرفان ظاهران ، والوسط لجريان المعضلة	طرفین اول و آخر ظاہر ہیں ، اور وسط اس لیے ظاہر ہے کہ فلسفی کا

← تقدم زمني ہی ہوتا ہے ، تو عدم زمانہ کا تقدم یعنی قبلیت زمانی ہوئی ، اور قبلیت زمانی بغیر زمانے کے نہیں ہوگی ، اور عدم زمانہ خود کوئی زمانہ نہیں ، تو اس سے وراء ایک زمانہ ماننے سے چارہ نہیں جس میں یہ عدم زمانہ ہوگا ،

— ”تو زمانہ توہم سے قبل ہوگا“ — یہی تالی تھی تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم آیا

یہی ہے فلسفی اشکال کا اجراء جس کو امام ابھی فرمائیں گے کہ — ”وسط اس لیے ظاہر ہے کہ فلسفی اشکال زمانے کے وجود ذہنی میں اسی طرح جاری ہوگا جس طرح وجود خارجی میں جاری ہو رہا ہے“ —

یہ دلیل ، قیاس مرکب مفصول نتیجہ ہے ، دو قیاس کا مجموعہ ہے جن میں پہلے کا نتیجہ مذکور نہیں نتیجہ اولیٰ ذکر کرنے پر صورت یوں ہو جائے گی

زمانہ اگر موہوم اختراعی ہو تو توہم سے قبل نہیں ہوگا

اور توہم سے قبل نہیں ہوگا تو توہم سے قبل ہوگا

لہذا زمانہ اگر موہوم اختراعی ہو تو توہم سے قبل ہوگا

یہ نتیجہ اولیٰ ہوا ، اب اس کو صغریٰ کیجئے اور اس میں پچھلے مقدمے کو ملائیے یعنی

زمانہ اگر موہوم ہو تو توہم سے قبل ہوگا

اور توہم سے قبل ہوگا تو موہوم نہیں ہوگا

اس کا نتیجہ آئے گا کہ ————— زمانہ اگر موہوم ہو تو موہوم نہیں ہوگا

فائدہ:- توہم کیا ہے؟ اختراع — یعنی ذہن میں کوئی خیالی خاکہ کھینچنا — تو توہم ذہن کا ایک عمل ہوا — اور ظاہر 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 جوہم موہوم کہتے ہیں ، اُس سے ہماری مراد ہے موہوم واقعی ، یعنی زمانہ ہے تو صرف ہمارے ذہن میں ،

مگر ہمارے کسی ذہنی عمل کے نتیجے میں پیدا نہیں ہے ، بلکہ ہمارے توہم و اختراع کے بغیر ، محض من جانب اللہ پیدا ہے

تو وہ ہمارے توہم سے قبل بھی ہے اور بعد بھی — تو وہاں یہ دلیل جاری نہیں ہوگی ، یعنی یہ مقدمہ کہ — ”زمانہ اگر

موہوم واقعی ہو تو توہم سے قبل نہیں ہوگا“ — صادق نہیں آئے گا — تو زمانے کے موہوم واقعی ہونے سے ، زمانے کا موہوم

واقعی ہونا ، رد نہیں ہو سکے گا

فی الوجود الذہنی کجریانہا فی العینی
فیئتیج
[کہ یہاں قبل وبعد کا اجتماع محال ، تو یہ قیلت نہ ہوئی مگر زمانی ، تو
زمانے سے پہلے زمانہ لازم] — زمانہ کے وجود ذہنی میں اسی طرح جاری ہے جس طرح

اَنُ لو کان موہوما لم یکن موہوما زمانے کے وجود خارجی میں جاری ہے — تو قیاس مذکور کا نتیجہ ہوگا

زمانہ اگر موہوم ہو تو موہوم نہیں ہوگا

تو ثابت ہوگا کہ زمانہ ، موہوم نہیں ، بلکہ موجود فی الخارج ہے

اعترض:- متکلمین وجود ذہنی نہیں مانتے (۱)

جواب:- بے لگاہ عمیق دیکھو تو متکلمین کے اُس انکار کا حاصل یہ ہے

کہ — جو چیزیں خارج میں موجود ہیں ، خود وہ بہ نفس نفیس ذہن میں نہیں آتیں
یہ حاصل اُس انکار کا نہ ہو ، تو وہ انکار باطل ہے ، جیسا کہ شرح مقاصد میں
اُبراہان سے اس کو واضح فرمایا ، نیز بداهت وجدان کے مخالف ہے ، جیسا کہ الفاظ
سے معانی کا قصد کرنے ، اور معانی کو سمجھنے والا ہر شخص ، اس 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 جو ہر ذہن میں آنے اور ذہن کے ساتھ قائم ہونے پر عرض ہو جائے (۲)

اور ابن سینا کی یہ فریاد گری کہ — ”جو ہر وہ موجود ہے کہ جب وہ خارج میں

پایا جائے تو قائم بنفسہ ہو“ — نری گڑھنت ہے کیونکہ جو ہر ہونا ایسی چیز نہیں ،

فان قلت المتکلمون ینکرون
الوجود الذہنی
اقول مَرَجِعُهُ عِنْدَ التَّحْقِيقِ اِلَى
انکار حصول الاعیان بآنفسہا فی
الاذہان ، والا فہو مردود بالبرہان ، کما
بینہ فی شرح المقاصد ، و مُصَادِمٌ لِبِدَاہَةِ
الوجدان ، کما یعرِفہ کُلُّ فَاہِمٍ و قاصِدٍ۔
اما هذا الذی ذکرنا فحقّ بلا مَرِیۃ،
و یلزم القائل بحصولہا بانفسہا،
عرضیۃ الجوہر لقیامہ بالذہن
واعتذار ابن سینا انّ الجوہر ما
من شأنہ القیام بنفسہ، اذا وُجد فی الاعیان

(۱) یعنی تو وہ حضرات زمانے کو موہوم واقعی ، یعنی موجود فی الاذہان ، 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 — جبکہ قائم بنفسہ ہونا ، جو ہر کے لیے لازم ذات ہے ، وہ جو ہر کے وجود کی ، ایسی خاصیت نہیں ہے ،
کہ جو ہر جب ظرف خارج میں پایا جائے ، تو قائم بنفسہ رہے ، اور جب ظرف ذہن میں پایا جائے ، تو قائم بنفسہ نہ رہے ، قائم بالغیر ہو
جائے — یہ امام اہلسنت کا افادہ خطوط رضاص ۱۹ میں ہے

بَهْتُ بَحْتُ ، فَالتَّجَوُّهُ لَا يَتَبَدَّلُ بِتَبَدُّلِ
الظَّرْفِ ، وَلَا تَبَدَّلَتِ الذَّاتُ ، وَبِالْجُمْلَةِ
ذَاتٌ لَا قِيَامَ لَهَا إِلَّا بِغَيْرِهَا تُبَايِنُ بِالْقَطْعِ
ذَاتًا تَقُومُ بِنَفْسِهَا ، فَثَبَّتَ أَنَّ الْحُصُولَ
بِالشَّيْخِ لَا بِالْعَيْنِ

جو ظرف کے بدلنے سے بدل جائے ، اور جو ہریت اگر بدلے گی ، تو ذات
جو ہر بدل جائے گی خلاصہ یہ کہ جو ذات محض قائم بالغیر ہو وہ ، ذات قائم
بنفسہ کے یقیناً مبائن ہے تو ثابت ہوا کہ خودشی ذہن میں نہیں آتی ، بلکہ اُس کی
شبیہ ذہن میں آتی ہے

چوتھا جواب :- [زمانہ پہلے نہیں تھا پھر ہوا ، تو] عدم زمانہ کو وجود

زمانہ پر جو تقدم ہے وہ تقدم بالزمان نہیں [کہ عدم زمانہ ، زمانے میں ہو اور زمانے
سے پہلے زمانہ لازم آئے] بلکہ وہ تقدم ایسا ہے ، جیسا زمانے کے ایک جز کا دوسرے
جز پر تقدم (مقاصد ، شرح مقاصد ، خواجہ زادہ ، تجرید) یعنی تقدم بالذات
[یعنی جو خود ذات عدم زمانہ سے ناشی ہے]

ذات عدم 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 (تجرید و شرح تجرید بحث تقدم) اور ہمیں تسلیم نہیں کہ تقدم
وتأخر ، اجزائے زمانہ کے مفہوم میں داخل ہیں (۱)

اور اَمْس [یعنی گزشتہ کل] میں جو تقدم آیا اور غَد [یعنی آئندہ کل]
میں جو تاخر آیا ، اس کی وجہ یہ ہے کہ — واضح نے زمانے کو ایک مخصوص تقدم اور
تاخر کے ساتھ لے کر ، اُن کے لیے لفظ اَمْس و غَد وضع کر دیا — باقی زمانے
کے اجزاء میں خود کوئی تقدم تاخر نہیں ہے — ہاں بس اتنا ہے کہ اُن اجزاء میں
تقدم وتأخر [یعنی ایک کا پہلے اور دوسرے کا بعد میں ہونا] لازم ہے ، کیونکہ اجزائے

۴۔ ليس تقدم عدم الزمان على وجوده
بالزمان ، بل كتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض (مقاصد و شرحها و خواجہ
زادہ و تجرید) اعنى التقدم بالذات
لا بامر زائد عليها (السيد) وهو قسم
سادس للتقدم (تجرید و شرحہ فی
مباحث السبق) ولا نسلم ان التقدم
والتأخر داخلان فی مفهوم اجزاء الزمان
وانما جاء هذا فی الامس والغد
لاخذ الزمان مع التقدم المخصوص
والتأخر ، اما نفس اجزائه فلا ، بل غايته
لزوم التقدم والتأخر فيها ، لكونها عبارة

(۱) کہ فلسفی کہہ سکے تقدم وتأخر نفس ذات اجزائے زمانہ سے ناشی ہیں ، تو زمانے کا زمانے میں ہونا لازم نہیں آیا — اور ”عدم
زمانہ“ کے مفہوم میں تقدم داخل نہیں ہے ، تو یہاں تقدم نفس ذات عدم زمانہ سے ناشی نہیں ہوگا ، بلکہ کسی امر زائد یعنی زمانہ سے ناشی ہوگا
، اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم آئے گا

البَّهْتُ : الْكَذِبُ ، بَهْتُ (ف) فَلَانٌ فَلَانًا : اِذَا كَذَبَ عَلَيْهِ [ت] ، دَرُغَ بَسْتَنَ بَرَكَةَ [ص] : كَسَى بِرَجْهَوْتٍ بَانَدَهْنَا مَحْتٌ : سَادَهُ وَ
خَالَصَ اَزْهَرِ چيزے [ص] شَبَّحَ الشَّيْءَ : ظَلَّهْ وَ خَيَّأَهُ [م] : عَكْسٌ ، مِثَالٌ ، شَبَّهَ

عن اتصال غیر قارّ ،

زمانہ ، اتصال غیر قار سے عبارت ہیں

ولو سُلم فالحادث كذلك ، اذ

اور یہی سہی [کہ تقدّم و تاخّر ، خود اجزائے زمانہ کے مفہوم و ماہیت میں داخل

لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ،

ہیں تو ان میں تقدّم ، ذاتی ہے زمانی نہیں] تو حادث بھی ایسا ہی ہے ، کیونکہ حادث کا معنی و مفہوم یہی ہے کہ جس کا وجود ، عدم سے متاخر ہو (۱)

ولو سُلم فالمقصود منع انحصار

اور یہ بھی سہی [کہ اجزائے زمانہ کے مفہوم میں تقدّم و تاخّر داخل ، اور مفہوم

السبق في الاقسام الخمسة ، مستندا الى

حادث میں غیر داخل] تو ہمیں کچھ ضرر نہیں ، کیوں کہ مقصود ہمارا یہ ہے ، کہ

السبق فيما بين اجزاء الزمان ، فانه ليس

تقدّم کا پانچ ہی قسموں میں حصر نہیں تسلیم نہیں ، اور سند منع ہے وہ تقدّم جو اجزائے

زمانيا بمعنى ان يوجد المتقدم في زمان

زمان میں ایک جز کو دوسرے جز پر ہے کہ وہ اس معنی کر زمانی نہیں ہے کہ متقدّم

لا يوجد فيه المتأخر ، ولا يضرنا

ایسے زمانے میں پایا جائے جس میں متاخر نہ پایا جائے — اور کسی اور معنی کر (۲)

تسميته زمانيا بمعنى آخر (شرح مقاصد)

اجزائے زمان کے تقدّم کو زمانی کہو تو اس سے ہمارے منع حصر اور سند منع کو کیا

و سلك خواجه زاده مسلکاً اخر ،

ضرر؟ (شرح مقاصد)

فقال اجزاء الزمان ذكر سنداً للمنع ،

علامہ خواجہ زادہ ایک دوسری راہ چلے ، انہوں نے کہا کہ اجزائے

فلا يضر درجته في السبق الزمانى ، لان

زمان کو سند منع کے طور پر ہم نے پیش کیا ہے ، تو ان میں جو تقدّم ہے وہ اگر زمانی ہی

اندفاع السند لا يستلزم اندفاع المنع

میں داخل ہو [اور تقدّم کی پانچ اقسام سے باہر ہو کر حصر پر آج نہ لائے] تو بھی اس سے

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

ہمارے منع کو ضرر نہیں ، کیونکہ سند کے رد ہونے سے منع کا رد ہونا لازم نہیں آتا

اقول اوّلا كل ذلك لا ينفع

میں کہتا ہوں ① اس سارے منع و کلام سے کچھ فائدہ نہ ہوگا ،

(۱) تو حادث کا تاخّر ذاتی ہوا ، یعنی نفس ذات حادث سے پیدا — اور تاخّر وجود کو تقدّم عدم لازم تو حادث پر ”اُس کے

عدم“ کا تقدّم بھی ذاتی ہوگا ، یعنی نفس ذات حادث سے پیدا ٹھہرے گا ، زمانی نہیں ہوگا

(۲) تقدّم زمانی کا وہ اور معنی ، جیسا کہ قول کے تحت آ رہا ہے ، یہ ہے کہ ”جس میں متقدّم اور متاخر ایک ساتھ جمع نہ ہو سکیں ، اور یہ جمع

نہ ہو سکتا ، بغیر ایک امتداد متجدّد منصرم غیر قار کے متصور نہ ہو“ — یہ معنی ، ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر سے

عام ہے ، اور اجزائے زمان میں یہ معنی پایا جاتا ہے ، تو اجزائے زمان کا تقدّم زمانی ہی ہوا ، اور تقدّم کا پانچ اقسام میں حصر نہیں ٹوٹا ، تو

منع کو ضرر ہوا..... اور عدم زمانہ کا وجود زمانہ پر تقدّم ، اجزائے زمان کے باہمی تقدّم کے قبیل سے نہ ہوا ، تو سند منع کو ضرر ہوا ، کہ

اب وہی فلسفی اشکال آئے گا

جب تک یہ فلسفی مسلمہ رد نہ کر دو کہ — ”وہ تقدم جس میں قبل و بعد جمع نہ ہو سکیں وہ نہیں ہوتا ہے مگر زمانی“ — جبکہ زندانِ زمانہ میں محبوس عقولِ فلسفیانہ سمجھتی ہیں کہ اس مسلمہ کا رد نہایت مشکل ہے

کیونکہ (۱) [عند الفلشی] استحالۃ اجتماع [یعنی قبل و بعد کا جمع نہ ہو سکتا] ایک ایسے امتداد کے بغیر متصور نہیں (۲) جو نو بہ نو پیدا ہوا اور ختم ہوتا جائے یعنی اس میں ٹھہراؤ نہ ہو — اس لیے کہ اگر امتداد نہ ہو ، تو پھر اُس امر میں اثبیت یعنی دوئی اور تعدد نہیں ہوگا ، تو جو کچھ اُس امر میں واقع ہوگا ، وہ ایک ساتھ جمع ہوگا [تو قبل و بعد یعنی متقدم و متاخر کا اجتماع محال نہیں ہوگا]

اسی طرح وہ امر اگر قرار ہوگا [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 استحالۃ اجتماع نہ ہوگا]

رہا وہ امر جو متصرم ہو [یعنی وجود میں آ کر 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 استحالۃ اجتماع امر 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 ، حتیٰ کہ اُس حرکتِ قطعیہ کا بھی زمانے ہی سے اندازہ کیا جاتا ہے ، جو متصرم میں [یعنی وجود میں آ کر نابود ہوجانے میں] زمانے

مالم يُدْفَع ان القبلیۃ المَحِلَّةَ للمعیۃ لا تكون اِلَّا زَمَانِیَّةً ، وَدَفْعُهُ عِنْدَ الْعُقُولِ المحبوسۃ فی سِجْنِ الزمان غیر یُسیر ، فَانَّ امْتِنَاعَ الاجتماعِ انما یتأتی بامتدادٍ متجددٍ متصرمٍ غیر قارٍ ، اذ لو لا الامتدادُ لم تكن فیہ اثْبِیَّتٌ ، فکان کُلُّ ما یقع فیہ مُجمِعاً ، وکذا لو کان قاراً لاجتمعت اجزاء ہ فی الوجود ، فکذا ما یقع فیہا ،

اما المتصرم فلا جزان منه یجتمعان وجوداً ، ولما یقع فیہما ولا جزء مع واقع فی اخر ، ولا یُعَلَمُ هذا المتصرم اِلَّا الزمانُ (۳) ، اذ بہ تُقَدَّرُ الْمُتَجَدِّدَاتُ ، حتی الحَرَکَةُ الْقُطْعِیَّةُ الْمَشَارِکَةُ لہ فی التصرم سواءً بسواء ، فانَّ جزء ہا الاول لا یكون اَوَّلًا اِلَّا لِحصولہ

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

السِّجْنُ ، بالكسر : المَحْبُوسُ [ق] زندان [ص] : قیدخانہ
وانصرم الشتاء : انقضى [ت ۱۴۳۲ھ] : سال گذریا ، جاؤ ختم ہو گیا
تقدم میں قبل و بعد جمع نہ ہو سکیں وہ نہیں ہوگا مگر زمانی“ —
(۲) امام اہلسنت قدس سرہ نے ، یہ استحالۃ جمع بغیر امتداد کے بھی ، متصور دکھایا ہے ، جیسا کہ الکلمۃ الملہمۃ سے جواب اول و دوم میں آرہا ہے (۳) فتاویٰ مترجم میں ”بالزمان“ ہے ، اور اسی کے مطابق ترجمہ بھی ہے — جبکہ الکلمۃ الملہمۃ ص ۹۹ میں بالزمان نہیں ، بلکہ ”الزمان“ ہے ، اور الزمان ہی صحیح ہے

أَوَّلًا، اِیْ وَقُوعِهِ فِی الْجُزْءِ السَّابِقِ مِنَ الزَّمَانِ
فَالْمُضْیُّ وَالْاِسْتِقْبَالُ اِنَّمَا یُعْرَضَانِ اَوَّلًا
اِجْزَاءَ الزَّمَانِ وَبِوَاسِطَتِهَا سَائِرُ الْبَنَانِ (۱) ، وَ
لَا نَعْنِیْ بِالتَّقْدِمِ الزَّمَانِیِّ اِلَّا هَذَا الشَّامِلُ لِلْوُجُوهِ
الثَّلَاثَةِ، فِیْشَمَلُ تَقْدِمَ جُزْءٍ مِنَ الزَّمَانِ عَلٰی جُزْءٍ
آخَرَ، وَجُزْءٍ عَلٰی الْوَاقِعِ فِی جُزْءٍ مُتَاَخِّرٍ،
وَالْوَاقِعِ فِی مُتَقَدِّمٍ عَلٰی وَاقِعٍ فِی مُتَاَخِرٍ، وَمِنْ
هَذَا الثَّلَاثِ الْحَادِثُ وَعَدْمُهُ، فَانْدَفَعَ الْمَنْعُ
الْاَوَّلُ وَظَهَرَ اَنَّ جَعْلَهُ كَتَقْدِمِ اِجْزَاءِ الزَّمَانِ

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 سگانِ زمانہ کو — اور ہم تقدّم
زمانی کا یہی معنی مراد لیتے ہیں، جو تینوں قسموں کو عام و شامل ہے، یعنی
● زمانے کے ایک جز کا دوسرے جز پر تقدّم ● اُس جز کا
بعد والے جز میں واقع چیز پر تقدّم ● پہلے جز میں واقع چیز کا
بعد والے جز میں واقع چیز پر تقدّم

اسی تیسری قسم سے ہے حادث اور حادث کا عدم — تو پہلا منع رد
ہو گیا (۲) — اور ظاہر ہو گیا کہ تقدّم عدم زمانہ کو اجزائے زمان

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

(۱) البنان: — فتاویٰ مترجم میں البنان کی بجائے الاشیاء لکھا ہے، اور اسی کے مطابق ترجمہ بھی ہے، حالانکہ اصل کتاب
الکلمۃ الملہمۃ ص ۹۹ میں یہاں البنان ہے، اور یہ — ”بَنَ (ض) بِالْمَكَانِ بَنًا: اَقَامَ بِهِ [ق، ت]: کسی جگہ ٹھہرنا، اقامت کرنا“ —
کے اسم فاعل بَانٌ کی جمع ہوگی، یعنی ”بَنَانٌ یا بَنَانٌ“ بروزن کتاب و رُمان — کہ فاعِلٌ صِیغۃ صفت کی جمع قیاساً فُعَالٌ آتی ہے، اور
فِعَالٌ بھی — [نوادراصول ص ۲۲۸]، قاموس میں ہے حَاجٌّ، جَمْعُ حُجَّاجٍ، تَاجِرٌ، جَمْعُ تِجَارٍ، تَجَارٌ

(۲) پہلا منع جو صاحب مقاصد وغیرہ کی طرف سے تھا یہ ہے — لیس تقدّم عدم الزمان علی وجودہ بالزمان — یعنی
”عدم زمانہ کو وجود زمانہ پر جو تقدّم ہے اُس کا زمانی ہونا ہمیں تسلیم نہیں“ — اور وجہ رد ہے وہ فلسفی دلیل جو اوپر متصل گزری — حالانکہ منع
بجائے خود صحیح ہے، مگر مفید جب ہوگا کہ استحالۃ اجتماع 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 قدس سرہ نے اسے ممکن ثابت کرتے ہوئے جواب دوم کے آخر میں فرمایا — ”روشن ہوا کہ جس کا وجود زمانے میں
نہیں بر تقدیر حدوث اُس کا عدم سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا بلکہ ظرف دیگر میں [ہوگا] یا لانی ظرف، اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس
کا وجود زمانے میں نہیں، ورنہ ظرفیۃ الشیء لنفسہ لازم آئے تو قطعاً بر تقدیر حدوث اُس کا عدم سابق زمانہ میں نہ ہوگا اور زمانہ سے
پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا وباللہ التوفیق — زمانہ کی محکم کند تمہارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے، جس میں تمہاری عقول ناقصہ کے سر بھنس گئے
، تمہیں وجود کی سابقیت و مسبقیت، بے تصور زمانہ، بن ہی نہیں پڑتی، حالانکہ بُہان سے ثابت کہ بے زمانہ بھی ممکن [الکلمۃ الملہمۃ ص ۱۰۱]

کے باہمی تقدم جیسا ٹھہرانے سے عدم زمانہ کا تقدم ، زمانی ہونے سے نہیں نکلے گا
(۲) ظاہر ہو گیا کہ یہ اجزائے زمان میں جو تقدم و تاخر ہے زمانی ہی ہے [یعنی زمانی کی قسم اول] ، چاہے تقدم و تاخر اجزائے زمانہ کے مفہوم میں داخل ہو ، یا نہ ہو

(۳) ظاہر ہو گیا کہ حادث کے مفہوم میں جو بعدیت ماخوذہ ہے وہ زمانی ہی ہے تو علامہ تفتازانی نے جو کہا کہ ”حادث میں بھی ایسا ہی ہے“ اس سے کیا فائدہ ؟ [کہ یہ کہنے سے حادث پر اس کے عدم کا تقدم ، زمانی ہونے سے تو نہیں نکلا]
(۴) [جب اجزائے زمان کا باہمی تقدم زمانی ہی ہے تو] پانچ اقسام میں تقدم کے فلسفی حصر کو رد کرنے کی کیا حاجت ؟ کہ یہ اجزائے زمان کا تقدم اُن پانچ ہی میں سے تو ہے

(۵) [تقدم زمانی کا اوپر معنی گزرا کہ — ”جس میں متقدم اور متأخر ایک ساتھ جمع نہ ہو سکیں ، اور یہ جمع نہ ہو سکنے بغیر ایک امتداد متجدد منصرم غیر قار کے متصور نہ ہو“] عدم زمانہ کا زمانہ پر تقدم اگر اس معنی کر زمانی ہو تو یقیناً ہمیں مضمر ہے [کہ اس سے وہی فلسفی اشکال آئے گا کہ زمانے سے پہلے زمانہ لازم]

(۶) ظاہر ہوا کہ • اجزائے زمان اور • حادث کا وجود و عدم ان دونوں میں فرق ہے (۱) تو دونوں کو برابر ٹھہرانا ساقط ہو گیا
(۷) • حادث کے عدم کا • حادث پر تقدم اگر لذاتہ ہو [جیسا کہ شرح موافق کی عبارت میں گزرا اعنی التقدّم بالذات لا بامر زائد علیہا یعنی نفس ذات عدم ، تقدم کو مقتضی ہو اور تقدم نفس ذات کا لازم و مقتضی ہو] تو حادث کا عدم طاری بھی حادث پر مقدم ہوگا ، کہ دونوں عدم ذاتاً مختلف نہیں ہیں (۲)

(۱) اُس میں تقدم زمانی پہلی قسم کا ہے اور اس میں تیسری قسم کا ۔

(۲) اگر مختلف ہیں تو سبقت و طریان سے مختلف ہیں ، کہ وہ سابق ہے اور یہ طاری — اور سبقت و طریان نفس ذات عدم سے زائد چیز ہیں ، تو ان کی وجہ سے عدم کو جو تقدم تاخر ہوگا وہ بالذات نہ ہوگا ، بلکہ امر زائد بذات سے ہوگا

فیما بینہا لا یُخرِجہ عن التقدّم الزمانی
و ثانیاً ظہر ان هذا التقدّم
و التأخّر لیس الا بالزمان سواء دخل فی
مفہوم اجزائہ اولا ،

و ثالثاً ظہر ان البعدیۃ
الماخوذۃ فی الحادث لیسّت الا زمانیۃ
، فلا ینفع قولہ فالحادث کذلک ،
و رابعاً ظہر ان لا حاجۃ الی رد
الحصر فی الخمس فلیس هذا الا من
الخمس ،

و خامساً ظہر ان الاندراج فی
الزمانی بهذا المعنی مضر قطعاً ،
و سادساً ظہر الفرق بین
اجزاء الزمان و بین الحادث و عدمہ ،
فانزہق التسویۃ بین الفريقین ،

و سابعاً لو کان تقدم عدم
الحادث علیہ لذاتہ لتقدّمہا یضاً عدمہ
الطاری ، لان العدمین لا یختلفان ذاتاً ،
انزہاق : گرنا ، انزہقت الدابة : تَرَدَّتْ
[ت] ، تَرَدَّى : افتادن در چاہ ، و فرود افتادن
[ص] : کونیں میں گرنا ، نیچے گرنا

و بالجملۃ لا مَحِيدَ اِلَّا فِيمَا ذَكَرْنَا مِنْ
الْبَرَهَانَيْنِ فَانْهَمَا الْقَاطِعَانِ لِعِرْقِ الضَّلَالِ ،
وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ ذِي الْجَلَالِ .

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

۵- لو اُغْتَبِرَ فِي مَاهِيَةِ الْقَدِيمِ وَالْحَادِثِ
الزَّمَانُ فَالزَّمَانُ الْمَعْتَبَرَانِ كَانَ قَدِيمًا لَا يُشْتَرَطُ
لِقَدَمِهِ زَمَانٌ آخَرٌ ، وَاِلَّا لَزِمَ لِلزَّمَانِ زَمَانٌ ، فَقَدْ
عُقِلَ قَدَمُ (۱) مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ الزَّمَانِ ، فَلْيُعَقَّلْ
مِثْلُهُ فِي حَقِّ اللّٰهِ سُبْحَانَهُ تَعَالٰی وَ صِفَاتِهِ ،

وَان كَانَ حَادِثًا لَمْ يُشْتَرَطْ اَيْضًا لِحُدُوثِهِ
زَمَانٌ آخَرٌ ، فَقَدْ تُصَوِّرَ حَدُوثُ مَنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ
الزَّمَانِ ، فَلْيَتَصَوَّرْ مِثْلُهُ فِي حَقِّ الْعَالَمِ
(خَوَاجَه زَادَهُ اِهْ مَلْخَصًا)

وَحَاصِلُهُ اَنَّ الزَّمَانَ سِوَاءَ كَانَ حَادِثًا اَوْ
فَرْضَ قَدِيمًا لَا يَحْتَاجُ فِي حَدُوثِهِ وَلَا قَدَمِهِ
اِلَى زَمَانٍ آخَرَ ، فَظَهَرَ اِنْ مَاهِيَةِ الْقَدَمِ
وَالْحَدُوثِ مَعْقُولَةٌ بِدُونِ الزَّمَانِ ، فَلْيَكُنْ
كَذَلِكَ فِي اللّٰهِ تَعَالٰی وَالْعَالَمِ ، وَالْفَرْقُ بَانَ

خلاصہ کلام یہ کہ فلسفی اشکال سے امن اُن ہی دودلیوں 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

پانچواں جواب :- قدیم اور حادث کی ماہیت میں اگر
زمانہ ملحوظ ہو اور وہ ملحوظ زمانہ اگر قدیم ہو تو اُس کے قدم کے لیے کوئی اور
زمانہ درکار نہ ہوگا ورنہ زمانے کے لیے زمانہ لازم آئے گا تو قدم
بے تصور زمانہ متصور رہا (۲) تو چاہئے کہ اسی طرح ذات و صفات
الہی سُبْحَانَهُ وَ تَعَالٰی میں قدم بے تصور زمانہ متصور رہو

اور اگر وہ ملحوظ زمانہ حادث ہو تو اس کے حدوث کے لیے
بھی زمانہ دیگر شرط نہ ہوگا (۳) تو حدوث بے تصور زمانہ متصور رہا
(۴) تو اسی طرح عالم کے حدوث ، بے تصور زمانہ ممکن و متصور ہونا
چاہئے (خواجه زادہ بہ تلخیص)

حاصل یہ کہ زمانہ چاہے حادث ہو یا اُسے قدیم فرض کرو
وہ نہ اپنے حدوث میں زمانہ 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 ذات الہی جَلَّ وَ عَلَا میں قدم بغیر زمانے کے ممکن ہو
اور عالم میں حدوث بے تصور زمانہ متصور رہو (۵)

- (۱) الکلمۃ الملہمۃ میں یہاں قدم کے بجائے قدیم لکھا ہے ، یہ شاید غلطی کا تب یا نسخ ، کہ اس کے مقابل آگے حدوث آ رہا ہے ،
اعنی فقد تُصَوِّرَ حَدُوثَ ، نیز اس کا مؤید یہ بھی ہے کہ امام نے جو اس جواب کا خلاصہ لکھا اُس میں قدم ہی ہے ، اعنی ماہیۃ القدم
والحدوث معقولة بدون الزمان (۲) ماہیت قدیم و حادث میں ملحوظ زمانہ قدیم کے ضمن میں
(۳) ورنہ وہی زمانے کے لیے زمانہ لازم آئے گا (۴) ماہیت قدیم و حادث میں ملحوظ زمانہ حادث کے ضمن میں
(۵) تو زمانہ کے حادث ماننے پر زمانہ کا حدوث بھی بغیر زمانے کے متصور ہوگا ، اور زمانہ کے لیے زمانہ لازم نہیں آئے گا

ماہیۃ القِدم والحُدوثِ مستغنیۃ عن الزمان فی الزمان ومحتاجة الیہ فی غیرہ یَجْعَلُ لکل منہما ماہیتین وهو کما تری **اقول** الزمان ماخوذ فی القديم

سلباً ای مالیس قبلہ زمانٌ، و فی الحادث ایجاباً ای ما قبلہ زمانٌ، و ہذا الزمانُ الماخوذ سواءً اعتبرَ قديماً او حادثاً او مطلقاً لا یلزم للزمان زمانٌ ولا تعدُّ ماہیۃ شیء من القديم والحادث ،

فالزمان قديم عندهم، لانه لیس قبلہ زمانٌ لا قديمٌ ولا حادثٌ، والزمان الحادث حادث لان قبلہ زماناً قديماً ولان زماناً حادثاً ایضاً، لان قبل کُل من الزمان الحادث زمان حادث عندهم کما تقدّم

۶۔ الشیرازی المعروف بصدر تبّعاً لاستاذہ الباقر امن بحدوث العالم والزمان ، فحاول ردّ المعضلة بانّ تناهی مقدار لا یستدعی مسبوقیّۃ بالعدم، الا تری ان تناهی مُحَدِّد الجهات لا یستلزم تاخّره عن امرٍ متقدّمٍ موجودٍ او

اور فلسفی یہ فرق کرے کہ حدوث و قدم کی ماہیت زمان میں زمانے کی محتاج نہیں اور غیر زمان میں زمانے کی محتاج ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ حدوث و قدم کی دو دو ماہیتیں ہوں اور یہ لازم ، ظاہر البطلان ہے **اقول**:- قدیم میں زمانہ سلباً ماخوذ ہے یعنی قدیم وہ ہے جس سے پہلے زمانہ نہ ہو ، اور حادث میں زمانہ ایجاباً 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 قطع نظر مطلق زمانہ لحاظ کرو اس سے زمانے کے لیے زمانہ لازم نہیں آئے گا اور نہ ہی قدیم و حادث 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 زمانہ حادث اس لیے حادث ہے کہ اس سے پہلے زمانہ قدیم ہے نیز اس لیے کہ اس سے پہلے زمانہ حادث بھی ہے (۲) کیونکہ ہر زمانہ حادث سے پہلے فلسفی کے نزدیک زمانہ حادث ہے جیسا کہ پہلے گزرا

چھٹا جواب:- شیرازی جو صدر کے نام سے جانا جاتا ہے ، اپنے گرو باقر کی اتباع میں عالم اور زمانے کے حادث ہونے پر ایمان لا کر 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 مُحَدِّدِجہات یعنی فلک الافلاک کے متناہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ فلک الافلاک کسی امر ذی مقدار ، موجود یا مہوم ، خلایا ملا ، سے متاخر بہ تاخّر مکانی ہو

(۱) تو عندا لفلسفی قدیم مع تصوّر 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 عندا لفلسفی مع تصوّر زمانہ متصور ہوا اور زمانے کے لیے زمانہ اس لیے لازم نہیں آیا کہ زمانہ اُس کے نزدیک قدیم ہے مُحَاوَلۃ: خواستن چیزے و کارے [ص]: حَاوَلَهُ: رَامَهُ وَارَادَهُ [ق، ت]: کسی چیز یا کام کا قصد کرنا ، اُسے چاہنا

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

اسی طرح زمانے کا تنہا ہی ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ زمانہ ایک امتدادِ زمانی ، موهوم یا موجود سے متأخر بہ تأخرِ زمانی ہو اگرچہ وہم زمانے کے تنہا ہی ہونے کا ادراک کرنے سے عاجز ہے جس طرح یہ ادراک کرنے سے عاجز ہے کہ فلک الافلاک سے پار خلا ملاً 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 تھی کہ — ”مقدار کا تنہا ہی ہونا اس مقدار سے وراء اسی طرح کی ایک مقدار ہونے کو لازم کرتا ہے ، مثلاً مکان سے وراء مکان ، تو زمانہ اگر تنہا ہی 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 بنا پر تو تنہا ہی ہونا غیر تنہا ہی 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 بعدیت کے ساتھ جو [قبل و بعد کا یعنی وجود عدم کا] ایک ساتھ ہونا محال ٹھہراتی ہے اور فلسفی کا یقینی مسئلہ ہے کہ ایسی بعدیت ، زمانی ہی ہوتی ہے

تو جو شخص یہ فلسفی مسئلہ مان لے اُس پر زمانے سے پہلے زمانہ ہونے کا فلسفی الزام آئے گا اس فلسفی مسئلہ کو تنہا ہی مکان سے کیا تعلق؟ کیونکہ اس مسئلہ کا یہ مقتضی تو ہے نہیں کہ — ”بعد کے بعد بعد ، اور فراغ کے بعد شغل ہو“ — حتیٰ کہ فلسفیوں پر بعد و شغل سے اوپر کوئی چیز ماننا لازم آئے ، تو زمان کا مکان پر قیاس باطل ہے

موہوم ملاً او خلاً تاخراً مکانیاً ،

کذلک تنہا الزمان لا يستلزم تأخره
عن امتداد زمانی موهوم او موجود
تأخراً زمانياً ، وان كان الوهم يعجز عن
ادراك تنہاہیہ ، كما يعجز عن ادراك
أن ليس وراء الفلك خلاً ولا ملاً .

اقول لم يكن الزمان قبل الزمان
على تقدير حدوثه بناءً على أن تنہا
مقداراً یوجب ان يكون وراءه مقدار من
جنسہ ، كالمكان وراء المكان ، فلو
تنہا الزمان لكان وراء الزمان زمان ،
فان هذا لا یصح أن يتفوه به إلا
مجنون ، كيف وإنه يكون التناهی علی
هذا موجباً لئلا تنہا ، لان وراء كل
المقدار مقدار مثله ، بل علی ان حدوث
شیء ليس معناه الا الوجود بعد عدم
بعديۃ مُحيلة للمعية ، و ليست عندهم
غير الزمانية ،

فمن قبل هذا لزِم قبل الزمان زمان ،
وأتى مِساس بهذا لتناهی المكان ،
فليس مقتضاه أن بعد البعد بعداً و شغلاً
بعد فراغ ، حتی يلزم تقدیر شیء ورائه ،
فقیاس الزمان علی المكان من البطلان ،

جواب اول — اقول — وبالله التوفيق — ممکن کو اگر بشرط وجود لو تو اُس کا عدم محال ہوگا ، اور بشرط عدم تو وجود ، یونہی [ممكن کو] بشرط استمرار [لو تو] انقطاع [محال ہوگا] ، اور بشرط انقطاع ، استمرار — کلام اس میں نہیں ، بلکہ نفس ذات ممکن میں [ہے] ، وہ ان [وجود و عدم و انقطاع و استمرار] میں [ہے] کسی کی نہ مقتضی نہ منافی ، تو یہ سب اُس کے لیے ممکن بالذات ہیں

اب عدم زمانہ قطعاً ممکن ہے ، ورنہ زمانہ واجب بالذات ہو — اور قطعاً اُس [عدم زمانہ] کا ظرف زمانہ میں ہونا محال ، ورنہ بدایۃ اجتماع وجود و عدم ہو ، تو یقیناً یہ عدم زمانہ یونہی ممکن کہ غیر زمانہ میں ہو اور بحکم مقدمہ سابقہ اس [عدم زمانہ] کا استمرار بھی مقتضائے ذات نہیں [یعنی ذات عدم زمانہ اس کو مقتضی نہیں کہ وہ عدم ، مستمر ہے] تو قطعاً [اُس عدم زمانہ کا] انقطاع ، ممکن بالذات [ہو] — اور وہ [عدم 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 عدم زمانہ کہ زمانے میں نہیں منقطع ہو کر وجود زمانہ ہو سکتا ہے ، یہی حدوث زمانہ ہے اور قبل زمانہ زمانہ لازم نہیں ، کہ عدم منقطع زمانہ میں نہ تھا

جواب دوم — اقول — وبالله التوفيق — وجود شے اگر کسی ظرف میں ہو تو اس [شے] کا عدم کہ وجود کا رافع یا اس [وجود] سے مرفوع و بالجملہ اُس [وجود] کے ساتھ متنع الاجتماع ہے 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 موجب ہے جب کہ وجود اُسی ظرف سے خاص ہو

اور اگر وجودی لانی ظرف ہو تو عدم کہ اس کا منافی ہے وہ بھی لانی ظرف ہوگا ، کہ وجود لانی ظرف

ثم استدلل ببراهين ابطال التسلسل	پھر شیرازی نے ابطال تسلسل کے براہین سے استدلال کیا
اقول وهو طريق حق كما قدمناه ، غير انها معارضة ، ونحن في حل عقدة معضلة نفسها كما تقدم ، والله سبحانه وتعالى اعلم	میں کہتا ہوں یہ صحیح راستہ ہے جیسا کہ ہم پہلے (۱) بتا چکے مگر یہ معارضہ ہے اور ہم خاص اس لانی حل معنی کو حل کرنا چاہتے ہیں ، جیسا کہ پہلے (۲) گزرا ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أَعْلَمُ
۲ امنه غفر له .	☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

— یہ عدم کی صفت ہے ، یعنی جو عدم کہ وجود کو ختم کر دے ، یا وجود سے خود ختم ہو جائے ، بالجملہ وجود کے ساتھ جو عدم اکٹھا نہ ہو سکے اُس عدم کا اُسی ظرف میں ہونا لازم ہے جس ظرف میں کہ وجود تھا

(۲۱) ابتدائے مقام سیم ص ۹۷ میں ”کشفِ مُعْضَلَة“ کے عنوان کے تحت۔

عدم فی ظرف کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے

اب مفارقات غیر باری عَزَّوَجَلَّ مثلاً تمہارے نزدیک عقل اول جن کا وجود زمانے سے متعالی ہے — ورنہ مفارق نہ ہوں مادی ہوں — کہ زمانہ کہ مادہ میں حال ہے ضرور مادی ہے ، اُسے حرکت میں حلولِ سریانی ہے ، اور حرکت کو جرم میں ، تو اسے جرمِ فلک میں ، اور مادی میں واقع نہ ہوگا مگر مادی ، اور وہ اپنی نفس ذات میں مفارق ہیں تو بالذات وقوع فی الزمان سے آبی ہیں ، لاجرم اُن کا وجود کسی ظرف دیگر میں ہے یا لانی ظرف بہر حال اُن کا حدوث ممکن بالذات ہے — کہ ذات ممکن نہ قدم کی مقتضی نہ عدم کی ، تو قطعاً حدوث کی منافی نہیں جیسے کہ اس کی مقتضی بھی نہیں — یہی حدوث کا امکان ذاتی ہے — اور حدوث بے سبقت عدم ممکن نہیں ، تو ضرور اُن کے وجود پر اُن کے عدم کی سبقت ممکن ، اور حکم مقدمہ سابقہ یہ عدم نہ ہوگا مگر اُن کی طرح لانی ظرف یا ظرف دیگر میں ، بہر حال زمانے میں نہ ہوگا

توروشن ہوا کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں بر تقدیر حدوث اُس کا عدم سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا ، بلکہ ظرف دیگر میں [ہوگا] یا لانی ظرف [ہوگا]

اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس کا وجود زمانے میں نہیں ، ورنہ ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم آئے — تو قطعاً بر تقدیر حدوث اُس کا عدم سابق زمانہ میں نہ ہوگا ، اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا وباللہ التوفیق یہ بات وہی ہے جو اوپر گزری کہ — زمانہ کی محکم کند تمہارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے جس میں تمہاری عقول ناقصہ کے سر بچس گئے ، تمہیں وجود کی سابقیت و مسبوقیت بے تصور زمانہ بن ہی نہیں پڑتی ، حالانکہ بُہان سے ثابت کہ [وجود کی سابقیت و مسبوقیت] بے زمانہ بھی ممکن [ہے]

الحمد للہ — قبلیت مذکورہ بلا زمانہ بھی ہونے پر یہ دوروشن دلیلیں ﴿ذٰلِكَ بُرْهَانٌ مِّنْ رَبِّكَ﴾ [پ ۲۰ ع ۷ آیت ۳۲] یعنی ﴿یہ دو جہتیں ہیں تیرے رب کی﴾ [کنز الایمان] کے فضل سے اس فقیر پر فائز ہوئیں وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ — ان کے بعد زیادہ بحث کی حاجت نہیں ، مگر کلماتِ علماء میں اس مُعضلہ سے پانچ جواب مذکور ہوئے ، ہم بھی بعونہ تعالیٰ پانچ کی تکمیل کریں ، کہ اُن سے مل کر — تِلْكَ عَشْرَةٌ کَامِلَةٌ — ہوں

جواب سوم — اقول — ظاہر ہے کہ جب زمانہ حادث ہوگا اُس کے لیے ظرفِ اوّل ہوگی نہیں مگر آن ، اور زمانہ کہ امتداد ہے اُس کے بعد ہوگا ، تو اُس آن سابق میں زمانہ نہیں ، لاجرم اُس کا عدم ہے ، تو عدم زمانہ اُس کے وجود پر سابق ہے اور زمانہ میں نہیں بلکہ آن میں ہے — یعنی زمانے کو

اگر کہتے اس آن سے پہلے عدم زمانہ تھا یا نہیں؟..... بہر حال زمانہ سے پہلے زمانہ لازم ، اگر نہ تھا جب تو ظاہر کہ وجود زمانہ تھا ، اور اگر پہلے عدم تھا تو یہ وہی قبلیتِ زمانیہ ہے

اقولُ اقتضار 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 نرا جنون ہے ، آنِ حدوثِ زمانہ سے پہلے زمانہ کیسا؟۔ اور اگر کوئی اور امکان و اتساع لیا تو ہم کہیں گے اُس میں بھی عدمِ زمانہ تھا ، اور زمانہ سے پہلے زمانہ نہ ہوا

جواب چہارم — اقولُ — حق یہ کہ عدم موجود نہیں ، تو نہ اُس کے لیے کوئی ظرف ہے نہ وہ تقدم سے موصوف ہو سکے ، کہ یہاں تقدم و تاخر مِنْ حیث التحقيق 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 اعدامِ 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 اعدامِ موجود ہوں تو امورِ غیر متناہیہ مرتبہ موجودہ بالفعل لازم آئیں ، مثلاً عقول دس ہیں ، دس سے زیادہ گیارہ بارہ الیٰ غیر النہایہ سب معدوم ہیں ، تو تمام اعدامِ مرتبہ ناسخِ متناہیہ موجود بالفعل ہیں ، اور یہ محال ہے

تو یہ کہنا کہ — ”حادث کا وجود مسبوق بالعدم ہے ، یا اعدامِ ازلی ہیں“ — محض ظاہری بات ہے ، حادث وہ جس کا وجود ازل میں نہ تھا — نہ وہ جس کا عدم ازل میں تھا — کہ عدم تھا اور ہے کی صلاحیت نہیں رکھتا ، اور ازل کوئی زمانہ نہیں ، فلاسفہ بھی مانتے ہیں کہ مفارقاتِ ازلی ہیں ، اور زمانی نہیں

اگر کہتے — جب ازل میں نہ حادث کا وجود تھا نہ عدم تو ارتفاعِ تقيضین ہو گیا

اقولُ — حادث کے وجود و عدم تقيضین نہیں ، باری عَزَّوَجَلَّ نہ حادث کا وجود ہے نہ عدم

اگر کہتے — 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 ہو سکتا ، 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 ہو سکے 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 اعدامِ مُعَلَّل ٹھہریں گے

أَقُولُ — ”ازل میں حادث کا وجود نہ تھا“ — اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ — ”عدم تھا“ — ورنہ عدم ثبوت ثبوت عدم نہیں (۱) ، نہ اس [ثبوت عدم] کی نفی سے اُس [عدم ثبوت] کی نفی ہو ، کہ وجود لازم آئے۔ سلب بسیط سلب معدوم نہیں ، نہ اس [سلب معدوم] کے سلب کو تحصیل لازم

زید معدوم کے لیے جس طرح قائم ثابت نہیں ، لا قائم بھی ثابت نہیں — کہ یہ بھی ثبوت موضوع کا طالب ، تو ”زید لیس بلا قائم“ ثابت ، اور اس سے ”زید قائم“ ثابت نہیں

جواب پنجم — اقول

بِرَبِّي أَسْتَخِيرُ، وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ، فَإِنْ أَصَبْتُ فَمِنَ اللَّهِ، وَلَهُ الْحَمْدُ، وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنَ الشَّيْطَانِ، وَأَنَا أَعْتَقِدُ بِكُلِّ مَا هُوَ حَقٌّ عِنْدَ الرَّحْمَنِ

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 پایا تو یہ اللہ کی طرف سے ہے ، اور اُس 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 رَحْمَن کے نزدیک حق ہے

۱ — ہر عاقل جانتا ہے کہ وجود باری عَزَّ وَجَلَّ کو اس کی صفات قدیمہ (یا فلاسفہ کے نزدیک عقل اول) پر تقدم ذاتی ہے ، یونہی سب حوادث پر بھی — مگر بدہمت عقل شاہد کہ وجود حوادث پر اُس کے وجود کو ایک اور تقدم بھی ہے — جو صفات (یا بطور فلاسفہ عقل اول) پر نہیں — یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجود الہی تھا ، اور وجود حوادث نہ تھا ، بلکہ بعد کو ہوا — اور ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ تھا ، اور صفات الہیہ نہ تھیں — نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ ازل میں واجب تھا اور معلول اول نہ تھا

بالجملہ صفات (یا معلول اول) کو ازل سے تَخَلَّف نہیں ، اور وجود حوادث کو قطعاً ہے ، تو حوادث پر وجود حق کو تقدم ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے ، اور وہ ہرگز زمانی نہیں ، کہ باری عَزَّ وَجَلَّ زمانے سے پاک ہے ، فلاسفہ بھی اس تنزیہ میں ہمارے ساتھ ہیں

۲ — صفات الہیہ قطعاً قدیم ہیں ، اور قدیم بالذات نہیں مگر ذاتِ علیہ ، اور صفات بھی زمانے سے متعالی

(۱) عدم ثبوت [یعنی وجود نہ تھا] ثبوت عدم [یعنی عدم تھا] نہیں ہے۔ تو عدم تھا کی نفی [یعنی عدم نہ تھا] سے وجود نہ تھا کی نفی نہیں ہوتی — اور وجود نہ تھا کی نفی سے وجود تھا لازم آئے گا — عدم تھا کی نفی [یعنی عدم نہ تھا] سے وجود تھا لازم نہیں آئے گا

— یہ توسین () امام اہلسنت فُدَّسَ سِرُّہ کے ہیں ، راقم کی زیادات اس شکل [] پر ہیں

، تو اُن کا قدم زمانی بھی نہیں ہو سکتا (۱)

۳ — باری وصفات باری عزّ جلالہ کے لیے یقیناً بقاء ہے ، کہ وجود اُس کا واجب ہے ، اور وہ [یعنی بقاء] نہیں مگر استمرار وجود (۲) ، اور استمرار مقتضی اتساع ، اور محال ہے کہ [وہ اتساع] زمانہ ہو (۳) ، لاجرم اگر میری فکر خطا نہیں کرتی تو ضرور علم الہی میں ایک اتساع قدسی زمان و زمانیات سے متعالی ہے جس کا پرتو حوادث میں زمانہ ہے ، عجب نہیں کہ آیہ کریم

(۱) مقاصد و شرح مقاصد میں یہ تعبیر واقع ہوئی کہ ”قدیم بالذات سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں ، رہا قدیم بالزمان تو صرف صفات الہیہ ہیں۔“ میں کہتا ہوں اس تعبیر میں بڑا سہو ہے ، لہذا خبردار رہو ، میرے نزدیک اس تعبیر کی انتہائی توجیہ یہ ہے کہ متکلمین قدم کا نقشہ کھینچنے اور اُسے فہم سے قریب کرنے کے لیے غیر متناہی زمانہ ہائے گزشتہ فرض کرتے ہیں ، اب جوشی ان تمام مفروض زمانوں کے ساتھ ہو ، یعنی کوئی ایسا زمانہ فرض نہ کیا جاسکے جس کے ساتھ وہشی نہ ہو تو ایسی شئی قدیم ہے

لیکن اُن کی تعبیر [قدیم بالزمان] کا یہ معنی لیا جائے تو قدم زمانی کو جو انہوں نے صرف صفات کے لیے بتایا اس تخصیص کی کوئی وجہ نہ رہے گی ، کیونکہ یہی تو وہ قدم دیگر ہے جو ذات الہی جلّ و علا کے لیے بھی ہے (۲) مقاصد و شرح مقاصد میں فرمایا کہ بقاء کا مفہوم استمرار وجود ہے

(۳) مقاصد و شرح مقاصد میں عبارت بالا [یعنی بقاء کا مفہوم استمرار وجود ہے] کے بعد یہ تعبیر واقع ہوئی کہ ”استمرار وجود کا معنی نہیں ہے مگر وجود ، اس حیثیت سے کہ وہ زمانہ اول کے بعد زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہو“

(۱) وقع فی المقاصد و شرحها ما نصّه ، لا قدیم بالذات سوى الله تعالى ، و اما بالزمان فصفات الله فقط .

اقول و هو سهو عظیم فی العبارة فليتنبه ، و غاية توجیہ عندی ان المتکلمین یقدرون لتصویر القدم و تقریبہ الی الفہم ازمنة ماضیة لا تتناهی ، فکل ما کان مع جمیع تلک المفروضات

، ای لم یصحّ ان یفرض زمان و هو لیس معه فهو القدیم ، لکن علی هذا لا وجه لتخصیصہ بالصفات ، فانه القدم الآخر للذات ۱۲ منہ ۔

(۲) قال فی المقاصد و شرحها ، المعقول منه ای من البقاء استمرار الوجود منه ۱۲ منہ غفر له .

(۳) وقع فیہما بعدما قدمت ، ولا معنی لذلك سوى الوجود من حیث انتسابہ الی الزمان الثانی بعد الزمان الاول اه

اور جس کا وجود واجب ہو اُس کی فنا محال ہے — شرح مقاصد ج ۳ مقصد خامس فصل ثالث بحث سابع ص ۱۲۱

وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ . اور بے شک تمہارے رب کے یہاں ایک دن ایسا ہے جیسے تم لوگوں

[پ ۷۷ آیت ۱۳]

[کنز الایمان]

کی گنتی میں ہزار برس

اُس کی طرف اشارہ ہو وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ

میں کہتا ہوں ① اللہ تعالیٰ اس سے پاک و برتر ہے کہ اُس کا وجود

کسی زمانے کی طرف منسوب ہو ② اگر اللہ تعالیٰ کی صفت بقاء کا یہ معنی ہو تو زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اس تعبیر کی توجیہ وہی ہے جو میں پہلے بیان کر چکا۔ صاحبِ مواقف نے بڑا اچھا کیا کہ اللہ تعالیٰ کا زمانے میں ہونا محال ثابت کر کے فرمایا۔ ”ہمارے اس بیان سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت بقاء کا یہ معنی نہیں کہ اُس کا وجود دوزمانوں میں ہے میرسید شریف نے شرح میں کہا۔ بلکہ بقاء کا معنی ہے امتناع

عدم واقتران بہ جمع ازمان

میں کہتا ہوں ① وہ پاک ہے اس سے کہ زمانے کے

ساتھ اُسے مقارنت یعنی اتصال ہو ② اگر بقائے ذات الہی جَلَّ وَعَلَا اس معنی 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 الہی صفت

بقا کا معنی یہ ہے کہ۔ ”اس کا عدم محال ہے، اور زمانوں سے اُس کا اتصال بھی محال ہے۔“ یہ معنی گویا بعید ہے تاہم اُس قریب سے بہتر ہے، کہ صحیح بھی ہے اور ادب کے قریب بھی

اقول اولاً تعالیٰ عن اَنْ يُنْسَبَ وجوده الى

زمان ، و ثانیاً لو كان بقاءه بهذا المعنى لزم قدم الزمان ، والعُدْرُ عن هذا ما قدَّمْتُ ، وقد أَحْسَنَ صاحبُ المَوَاقِفِ اذ قال بعد اثبات امتناع ثبوت الزمان له تعالیٰ ، يُعْلَمُ مِمَّا ذكرنا اَنْ بقاءه تعالیٰ ليس عبارة عن وجوده في زمانين اھ

قال السيد بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومُقَارَنَتِهِ مع الازْمَنَةِ اھ

اقول اولاً تعالیٰ عن اَنْ يَقْتَرِنَ بزمان ،

و ثانیاً لو كان بقاءه بهذا المعنى لم يكن باقیاً قبل الزمان لعدم الاقتران ،

و لعلّه معطوف على العدم ، ای بقاءه تعالیٰ عبارة عن امتناع عدمه مع امتناع مقارنته مع

الازمنة ، و هذا وان كان بعيداً ، احسن من ذلك القريب ، لِصِحَّتِهِ وَقُرْبِهِ مِنَ الْاَدَبِ

اما الذى انسلخ عن الادب انسلاخه

انسلاخه: حاشیہ الکلمۃ الملہمۃ میں یہی لفظ ہے ، فتاویٰ مترجم میں اس مقام پر عبارت یوں لکھی ہے۔ ”اما الذى

انسلاخ عن الادب رأساً و بعد عن الدين الخ“۔ اس کا ماخذ وہی لوگ جائیں۔ مطبوعہ کتاب الکلمۃ الملہمۃ میں جو لفظ ہے ”انسلاخه“ یہ مفعول لہ ہے ، یعنی دین سے یکبارگی نکل جانے کے سبب جو ادب سے عاری ہو گیا۔ جیسا کہ شرح ابن عقیل

جز ثانی بیان مفعول لہ ص ۱۹۰ میں ہے ضَرَبْتُ ابْنِي تَادِيَةً: میں نے اپنے بیٹے کو اس کی تربیت کے لیے مارا

حاشیہ الکلمۃ الملہمۃ وتعلیقہا

(۱۶۶)

کلاہما لامام اہل السنۃ

اُس اتساع متعالی میں صفات کو ذات (یا معاذ اللہ بطور فلاسفہ عقل اول کو واجب تعالیٰ) سے معیت اور قدم و استمرار وجود ہے اُس [اتساع متعالی] کے لحاظ سے (۱) ذات و صفات (یا بطور فلاسفہ عقول) کو حوادث پر یہ دوسرا تقدم ہے

عن الدين بمرّة، وهو المُتَشَدِّقُ الجونفوري ، فزعم ان الفطرة المنقطة عن لبان الطبيعة تشتبه سلب البقاء عنه سبحانه ، و تعدّه عين التقديس ۱ ھ فلا والله ، ما هذا إلا تقديس إبليس ، نسأل الله العافية

يَبْقَى وجه ربك ذو الجلال

فلا تسمع تشدق ذي خلال ۱۲ منه

(۱) اقول واذ ليس وجوده عينياً ، بل عِلْمِيّاً ، فما ثم شيء يَمُرُّ عليه او يُحِيط به ، بل هو بكل شيء محيط ،

اما الزمان فحادث وان لم يكن موجودا في الاعيان ، فلم يتعلق به في الازل ، فما كان يتعلق به في ما لا يزال ، لانه تعالى عَنْ أَنْ يَتَجَدَّدَ له شيء ،

ومعلوم انه تعالى يَعْلَمُ وَيُبْصِرُ وَيَسْمَعُ ذاته الْعَلِيَّةَ على وجه الكمال ، وقد احاط بكل شيء علماً ، وليس إلا أَنَّ الكُلَّ منكشَفٌ لَدَيْهِ ، وهو المحيط بعلمه و بَصَرِهِ و سَمْعِهِ و بكل شيء ، و بالجملة فالعقول عاجزة عن

ادراك كُنْهِ الذات والصفات ، امنا به كما هو باسمائه و صفاته ۱۲ منه غفر له .

رہا وہ جواب سے بے بہرہ ہوا ، اس لیے کہ بے یک گام دین سے نکل گیا یعنی جو پوری لفاظی نہ حفاظ ، اُس نے کہا کہ — ”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“ — تو اسے مخاطب سن! خدا کی قسم یہ نہیں ہے مگر شیطانی تقدیس — ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگتے ہیں

تیرے ربّ ذوالجلال کی ذات باقی رہے گی

تو ، تو کسی پر آگندہ خیال کی بکواس نہ سن

(۱) اقول: اور جب اُس اتساع قدسی کا وجود عینی نہیں ، بلکہ علمی ہے تو وہاں کوئی ایسی شئی نہیں جو اللہ تعالیٰ پر گزرے یا اللہ تعالیٰ کا احاطہ کرے — بلکہ اللہ ہر شئی 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 — تو آئندہ بھی نہ ہوگا — کیوں کہ وہ پاک ہے اس سے کہ اُس کی کوئی شئی نوبہ نہ ہو ، اور معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذاتِ عَلَیَّہ کو ہر وجہ کمال جانتا دیکھتا اور سنتا ہے — ”اور اُس کا علم ہر شئی کو محیط ہے“ —

اور اس احاطے کا معنی نہیں ہے مگر یہ کہ — سب کچھ اُس پر

کھلا ہوا ہے ، اور وہ اپنی صفاتِ علم و بصر کو اور ہر چیز کو محیط ہے

خلاصہ یہ کہ اُس کی ذات و صفات کی حقیقت کو جاننے سے عقلیں

عاجز ہیں — ہم اُس پر ایمان لائے ، اور اُسے ویسا ہی مانا جیسا وہ

اپنے اسماء اور اپنی صفات کے ساتھ ہے

۱۲ [صفحہ آئندہ پر]

اور اس کا وجود صرف علمی ہے (۱) کہ ہرگز وجود خارجی نہیں — بلاشبہ جس طرح ہمارے ذہن میں زمانے کا وجود وہی کہ ہرگز وجود عینی نہیں ، الأعیان الثابتة لم تشم رائحة من الوجود — زمانے کا عدم اُسی اتساعِ قدسی میں اُس کے وجودِ حادث پر مقدم ہے ، اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہیں

اگر کہتے — ہم اُسی اتساعِ قدسی کا نام زمانہ رکھتے ہیں ، اب تو قدیم ہوا —

اقول اولاً صریح غلط ، تم تو زمانے کو عرضِ قائم بالفلک مانتے ہو ، کہ وہ مقدارِ حرکت ہے ، تو حرکت سے قائم ، اور حرکت فلک سے قائم ، اور قائم سے قائم قائم — اور یہ اتساعِ اُس سے منزہ — **ثانیاً** قدمِ فرعِ وجود ہے ، اور یہ موجود ہی نہیں — **ثالثاً** مقصود تو یہ تھا کہ تمہاری ظلمتوں سے خلاص ہو — [یعنی یہ] کہ زمانہ قدیم ہے ، اور وہ مقدارِ حرکتِ فلک ہے ، تو حرکت قدیم ہے ، تو فلک قدیم ہے ، تو افلاک و عناصر قدیم ہیں — یہ بحمدہ تعالیٰ باطل ، اور ظلمتیں زائل ، اور نجات حاصل ، والحمد لله رب العلمین

تنبیہ :- مُعضلہ کی ایسی ہی تقریر انتاعِ انقطاعِ زمانہ پر کی جاتی ہے کہ — منقطع ہو تو عدم کو وجود سے ایسی ہی بعدیت ہوگی جس میں سابق و لاحق دونوں جمع نہ ہو سکیں ، اور وہ نہیں مگر زمانی ، تو زمانے کے بعد زمانہ لازم — اور ہمارے پانچوں جواب بعون الوہاب اس کے رد کو بھی کافی و وافی ، کما لا یخفی فاعرف ولله الحمد — اور یہ تقاریر زمانے کے موهوم ہونے ہی پر موقوف نہیں ، اگر بالفرض زمانہ موجود خارجی اور مقدارِ حرکت اور خاص حرکتِ فلکیہ ہی کی مقدار یا کوئی جو ہر مستقل ہو غرض عالم میں سے کچھ یہی ہو اُس کے حدوث و امکانِ انقطاع پر کوئی حرف نہیں آسکتا — وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ —

(۱) فائدة جلیلة بهذا ولله الحمد تحل عُقدة	فائدة جلیلة: بحمدہ تعالیٰ اس سے ● وہ عُقدہ حل ہو جائے گا
حارث فیہا الافہام، وهو جریان برہان التطبيق	جس میں عقلیں حیران ہیں ، یعنی برہانِ تطبیق کا علم الہی جَلَّ وَعَلَا

[صفحہ گذشتہ کا بقیہ] — جب اللہ تعالیٰ کا علم ہر شئی کو محیط ہے — اور اُس اتساعِ قدسی کا وجود علمی ہے — تو وہ اتساعِ قدسی ضرور علمِ الہی میں ہے — تو علمِ الہی جَلَّ وَعَلَا اُس اتساعِ قدسی کو بھی محیط ہوگا

ب — یعنی زمانے کا وجود ایسا ضعفِ انحائے وجود ہے کہ اس کے وجود کی بوجہ حقیقی موجوداتِ خارجیہ کے مشام تک نہ آئی

ع — تو زمانہ تمہارے یہاں فلک سے قائم ہوا — اور یہ اتساعِ قدسی فلک سے قائم ہونے سے منزہ ہے

● — یعنی اُس اتساعِ قدسی کے اثبات سے جس کا وجود صرف علمی ہے — رہا یہ کہ کیسے حل ہو جائے گا؟ تو اس کا کامل ایضاح ”افاضۃ نورانی“ تائبش ششم میں ملاحظہ کیجئے ، اور کچھ اجمال آگے جواب امام کے تحت آرہا ہے

یہ تقریر خوب ذہن نشیں کر لی جائے کہ بعونہ تعالیٰ بکثرت ظلماتِ فلسفہ سے نجات ہے ، میں امید کرتا ہوں کہ ردِ فلسفہ قدیمہ میں اگر میں اور کچھ نہ لکھتا تو یہی ایک مقام بہت تھا جس کا صاف ہونا فیضِ ازل نے اس عبدِ ازل کے ہاتھ پر رکھا تھا ،

وللہ الحمد —

[الكلمة الملهمة ص ۹۷ تا ۱۰۵]

میں جاری ہونا — 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] دوانی نے شرح عقائد میں اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ ”اللہ تعالیٰ کا علم واحد بسیط ہے ، لہذا اس کے علم کے اعتبار سے معلومات میں تعدد نہیں ہے ، بلکہ معلومات وہاں ایک ہیں ، کئی نہیں ہیں (۱)۔ رہا اُن معلومات کے وجود خارجی میں تکثر و تعدد تو عالمِ 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“ —	فی علم اللہ عَزَّ وَجَلَّ لانه يعلم كل متناه و غیر متناه علی التفصیل ، اجاب الدوانی فی شرح العقائد بان علمہ تعالیٰ واحد بسیط ، فلا تعدد فی المعلومات بحسب علمہ ، بل ہی ہناک متحدة غیر متکثرة ، اما فی وجودھا الخارجی فالعالم حادث ، فلیس الموجود الا متناہیا ، وان لم یقف عند حد الی الابد ، هذا حاصل ما اطال به ، وردہ عبد الحکیم بنقل الکلام الی علمہ تعالیٰ التفصیلی
یہ دوانی کے طویل جواب کا خلاصہ ہے — عبد الحکیم سیالکوٹی نے اس جواب پر یہ رد کیا کہ ”ہم گفتگو علم تفصیلی میں لائیں گے“ — (۳) میں کہتا ہوں نہ تو وہ جواب کوئی چیز ہے ، نہ یہ رد ، کیونکہ علم الہی جلّ و علا کی اجمالی و تفصیلی میں تقسیم فلسفیانہ بدعات سے ہے ہمارا اعتقاد تو یہ ہے کہ — علم الہی 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	اقول لا الجواب بشئ ولا الرد علیہ ، فان تقسیم علمہ الی اجمالی و تفصیلی من بدعات الفلاسفة ، بل علمہ تعالیٰ واحد بسیط ، متعلق بجميع الموجودات والمعدومات والممكنات والمحالات ، علی اتم تفصیل ، لا امکان للزيادة علیہ ، فالعلم واحد ، والمعلومات غیر متناہیة

(۱) یعنی معلومات غیر متناہیہ کا علم الہی میں وجود 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 تکثر

ہے ، اور معلومات غیر متناہی ، تو برہان اُن میں جاری ہوگی ، اور متناہی ہونے کا اشکال لائے گی

تعليق الكلمة الملهممة

فی غیر متناہ ، فی غیر متناہ ، کما بینتہ فی کتابی ”الدولة المکیة“ و تعلیقاتہ ”الفیوض المَلْکیة“ .

قال السیالکوتی بل الجواب فی تعلیقات الفارابی أنه تعالیٰ یعلم الاشیاء الغیر المتناہیة متناہیة، وذلك أن الجواهر والاعراض، متناہیة، والنسبُ بینها غیر متناہیة، یمکن ان نعتبرها نحن غیر متناہیة، اما عنده تعالیٰ فمتناہیة، اذ یصحّ ان تُوجد تلك الجواهر والاعراض فی الاعیان، فوجودها توجد النسبُ بالفعل، لانها لوازمها، ووجود کلّ شیء هو معلومیته لله عزّ وجلّ هذا تلخیص ما أطل به

اقول اولاً علمه تعالیٰ لا ینحصر فی الجواهر والاعراض الموجودة، بل یحیط بها و بالممكنة، و هی غیر متناہیة قطعاً، كنعم الجنة والام النار والعیاذ بالله تعالیٰ منها۔

و ثانیاً من یعلم الغیر المتناہی متناہیاً فقد علم الشیء علی خلاف ما هو علیه، واللہ تعالیٰ متعالٍ عنه

وان ارید أن العلم الالہی محیط بها فكانت محصورةً فیہ کالمتناہی لم یُجد فی

(۱۶۹)

لامام اهل السنة

ہیں ، جیسا کہ میں نے اپنی کتاب **الدولة المکیة** اور اس کے حواشی **الفیوض المَلْکیة** میں بیان کیا

سیالکوٹی نے کہا کہ — ”بلکہ اس اشکال کا جواب — فارابی کی تعلیقات میں یہ ہے کہ — اللہ تعالیٰ غیر متناہی اشیا کو متناہی جانتا ہے ، یہ اس لیے کہ جواہر اور اعراض متناہی ہیں — اور ان کے درمیان نسبتیں غیر متناہی ہیں — جنہیں ہم غیر متناہی اعتبار کر سکتے ہیں — لیکن عند اللہ وہ متناہی ہیں — کیونکہ اُن جواہر و اعراض کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے — تو ان کے وجود خارجی سے نسبتیں بھی بالفعل پائی جائیں گی ، کہ وہ نسبتیں جواہر و اعراض کو لازم ہیں — اور ہر شی اللہ عزّ وجلّ کو جو معلوم ہے یہ معلومیت عند اللہ ہی ہر شی کا وجود ہے — یہ فارابی کی طول طویل عبارت کا اختصار ہے۔

اقول:- [اس میں کئی جگہ سے کلام ہے]

① علم الہی جَلَّ وَعَلَا میں صرف یہی جواہر و اعراض نہیں ہیں جو وجود میں آچکے [جو کہ متناہی ہیں] بلکہ علم الہی جَلَّ وَعَلَا کے دائرے میں یہ بھی ہیں ، اور وہ بھی ہیں جو ہو سکتے ہیں ، اور وہ ہو سکتے والے جواہر و اعراض 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 شی کو اُس کی حالت واقعیہ کے برخلاف جانا — اور وہ پاک ذات ایسا جاننے سے برتر ہے اور اگر عند اللہ متناہی کہنے سے مراد یہ ہے کہ — علم الہی غیر متناہی نسبتوں کو محیط ہے ، تو وہ نسبتیں علم الہی میں اس طرح گھری ہوئی ہیں جس طرح

تعليق الكلمة الملهمه

منع جريان البرهان

و ثالثاً لا وجه لقوله يمكن

ان نعتبرها غير متناهية، بل نعلم قطعاً أنها غير متناهية، فيجري البرهان فيها بحسب علمنا، ولا يحتاج الى علمنا بها تفصيلاً، والآلم يجز البرهان في شئ قط، اذ لا يحيط العلم الحادث بغير المتناهي تفصيلاً ابداً.

ورابعاً قوله اذ يصح، لا

مساس له بما جعله تعليلاً له، ولا يفيد شبهة تامة فضلاً عن علة وخامساً من العجب قوله

اذا وجدت وجدت نسب بالفعل، وكيف توجد نسبة في الاعيان.

وسادساً كيف يجتمع غير

المتناهي في الوجود، وحصول الترتيب غير بعيد.

وسابعاً كيف يتوقف علمه تعالى

(۱۷۰)

لامام اهل السنة

متناہی گھرا ہوا ہے (۱) — تو یہ مراد اُن نسبتوں میں اجرائے برہان ممنوع ٹھہرانے کے مقصد میں کچھ فائدہ نہ دے گی

(۳) یہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں کہ — ”جواہر واعراض 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 کر سکتے ہیں“ — کر سکتا کیا معنی؟ بلکہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ وہ غیر متناہی ہیں (۲) — تو اُن میں ہمارے علم کے لحاظ سے برہان تطبیق جاری ہوگی، اور جریان برہان کے لیے ہمیں اُن غیر متناہی نسبتوں کو تفصیلاً جاننا ضروری نہیں — ورنہ برہان تطبیق کبھی کسی شئی میں جاری نہ ہو، کیونکہ حادث علم کبھی بھی غیر متناہی کا تفصیلی احاطہ نہیں کر سکتا

(۴) وہ علت یعنی — ”جواہر واعراض کا خارج میں وجود میں آنا ممکن ہے الخ“ — اس کو جس دعوے کی علت ٹھہرایا [یعنی — غیر متناہی نسبتوں کا عند اللہ تعالیٰ متناہی ہونا] اس علت کو اُس دعوے سے کچھ بھی مس نہیں، وہ ایک باوزن شبہ کا معنی بھی ادا نہیں کر رہی ہے، علت ہونا تو دور کی بات ہے

(۵) کہا کہ — ”جواہر واعراض 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

(۶) وہ غیر متناہی نسبتیں وجود میں جمع کیسے ہو جائیں گی [جب کہ غیر متناہی کا خارج میں موجود بالفعل ہو جانا محال ہے] اور [یہ فلسفیانہ عذر کریں کہ اُن میں ترتیب نہ ہوگی، لہذا اجتماع غیر متناہی محال نہ ہوگا تو ہم کہیں گے] اُن میں ترتیب کا حاصل ہو جانا کچھ محال نہیں ہے

(۷) اللہ تعالیٰ کا اُن غیر متناہی نسبتوں کو جاننا اُن کے خارج میں موجود

(۱) یعنی متناہی کو اگر بمعنی محاط و محصور لو — قول: تو اس حصر و احاطہ سے وہ نسبتیں متناہی تو ہوئیں نہیں — ابھی اس سے پہلے حاشیہ

امام میں گزرا کہ — ”اُس کا علم اپنی ذات و صفات کو بھی محیط ہے“ — تو اس احاطے سے ذات و صفات متناہی ہرگز نہ ہوئیں — الغرض جب وہ نسبتیں احاطہ علم الہی جلّ و علا سے متناہی نہ ہوئیں، صرف کالمتناہی ہوئیں، اور حقیقت میں غیر متناہی ہی رہیں، تو اُن میں برہان

(۲) دیکھو الدولة المکیة ص ۱۸۷، یا افاضۃ نورانی میں تاشششم

جاری ہوگی

بها على وجودها في الخارج ، لكن
الفلسفي بجهله يجعل العلم التفصيلي
حادثا ، تعالى سبحانه و تعالى عما يقولون
علوا كبيرا .

و بالجملة فلا غنى في شيء من هذا ،
بل الجواب ما اقول بتوفيق الوهاب ، إنما
يقتضي البرهان بامتناع خروج غير
المتناهي من القوة الى الفعل ، وهو حاصل
ههنا قطعاً ، فلا معنى لتخلف البرهان ،
وذلك ان تعلق العلم اصلاً بشيء لا يخرج
من القوة الى الفعل

فاولاً ألا ترى انه تعالى علم الحوادث

في الازل انها معدومة في نفس الامر و
ستوجد في اوقاتها ، فان كان العلم موجب
وجودها بالفعل كان العلم بانها معدومة في
نفس الامر على خلاف الواقع

ہو جانے 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

خلاصہ 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 آچنا] محال ہے — اور یہ مقتضایہاں [علم الہی جلّ و علا میں]
بیشک موجود ہے (۲) تو یہ کہنا کہ — یہاں برہان تطبیق اپنے
مقتضیٰ سے پیچھے رہ گئی — بے معنی ہے

وجہ سنیے:۔ علم کا کسی چیز سے تعلق اُس چیز کو قوت سے فعل میں
نہیں لاتا [یعنی موجود نہیں کر دیتا ، اس پر دلائل یہ ہیں]

اولاً دیکھو ازل میں حوادث سے متعلق علم الہی تعالیٰ شانہ میں یہ تھا
کہ — حوادث واقع میں معدوم ہیں ، اور آئندہ اپنے اوقات میں وہ وجود
میں آئیں گے — تو علم سے حوادث معلومہ کا بالفعل موجود ہو جانا اگر
لازم ہو تو یہ علم کہ — حوادث واقع میں معدوم ہیں — واقع کے خلاف ہوگا

طاعت میں روشنائی اڑی ہونے کے سبب پڑھنے میں نہیں آیا ، اندازاً تعالیٰ لکھا گیا (۱) امام اہلسنت قدس سرہ نے یہاں اصل
کتاب میں بدہمت عقل کے مقدمات سے **اتساع قدسی کا اثبات فرمایا** ، جس کے لحاظ سے ذات و صفات کو حوادث پر
ایک اور تقدم ہے ، جو ذاتی نہیں ہے ، اور زمانی بھی نہیں ہو سکتا۔ اور فلسفی کو بھی اپنی تراشیدہ عقول عشرہ کے لیے حوادث پر یہ تقدم جو نہ ذاتی
ہے نہ زمانی ، ماننے سے گنجائش انکار نہیں — اور اس اتساع کا وجود صرف علمی ہے ، خارجی نہیں ، یعنی وہ صرف علم الہی جلّ و علا میں ہے ،
اور اسی اتساع کے لحاظ سے ذات و صفات کو حوادث پر وہ تقدم مذکور ہے ، تو وہ اتساع متناہی نہیں ہو سکتا ، بلکہ ضرور غیر متناہی ہے ،
اور یہ **اثبات اتساع بدہمت عقل سے ہے** ، تو بدہمت عقل سے غیر متناہی کا تحت علم الہی جلّ و علا ہونا ثابت ہوا ، تو
غیر متناہی کے علم میں ہونے کو محال ٹھہرانا برہان تطبیق کا اقتضاء نہیں ہو سکتا — بلکہ برہان تطبیق کا مقتضی ، غیر متناہی کے صرف عدم —

و ثانياً انما اراد الله تعالى 'وجود الحوادث

في اوقاتها ، ولا وجود لها الا بارادته تعالى ،

فيستحيل ان تكون موجودة في الازل

و ثالثاً الا ترى انه تعالى يعلم كل

محال ويعلم ان لو كان كيف كان ، فتعلق

علمه تعالى به لم يخرجه عن الاحالة ،

فضلاً عن العدم ،

وما سبيل غير المتناهي الا سبيل

سائر المحالات ، فهو تعالى يعلمه ويعلم

انه محال ان يوجد ،

فانكشف الاعضال ، والحمد لله

ذی الجلال ،

ثانياً ارادة الهیہ جلّ و علا تھا کہ — حوادث اپنے اپنے وقت میں
وجود میں آئیں — اور حوادث کے لیے ارادہ الہی کے بغیر وجود نہیں ، تو
محال ہے کہ حوادث ازل میں موجود ہوں

ثالثاً 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 علم الہی جلّ و علا کا جو یہ
تعلق ہے اس نے محال کو دائرہ عدم سے نکالنا تو دور دائرہ محال سے
بھی نہیں نکالا

اور غیر متناہی کا معاملہ وہی ہے جو باقی محالات کا ہے لہذا
ثابت ہوا کہ — حوادثِ متناہی اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں ، اور وہ یہ بھی
جانتا ہے کہ ان کا موجود بالفعل ہو جانا محال ہے
تو عقدہ بحمد اللہ تعالیٰ حل ہو گیا

← سے نکل کر وجود میں آجائے کو محال ٹھہرانا ہوا — تفصیل ”افاضہ نوارانی“ کی تائید ششم میں ملاحظہ کریں

(۲) کہ علم الہی جلّ و علا میں جو بالفعل غیر متناہی حوادث ہیں ، مثلاً آخرت کے ایام ، جنت کی نعمتیں وغیرہ ، ان کا عدم سے وجود میں
آ جانا محال ہے ، یعنی — ”محال [ہے] کہ کسی وقت یہ صادق آئے کہ — غیر متناہی وجود میں آلیے — بلکہ ابد الابد تک جتنے
موجود ہوتے جائیں گے سب متناہی ہوں گے“ — مُخْتَصَرًا [الكلمة الملهمه ص ۶۶]

— 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

— یہ بھی دلیل ہے اُس حصر کی جو صدر جواب میں مذکور تھا کہ برہان تطبیق کا مقتضا ، غیر متناہی کے صرف موجود بالفعل ہو جانے کو
محال ٹھہرانا ہے ، علم میں ہونے کو نہیں — تصویر دلیل یہ ہے کہ محالات کا اللہ تعالیٰ کے علم میں ہونا بدیہی ہے اور غیر متناہی بھی ایک
محال ہے تو ضرور علم الہی میں ہوگا — اور جب ہدایت عقل سے غیر متناہی کا تحت علم الہی ہونا ثابت ہوا تو برہان کا اسے محال
ٹھہرانا ہدایت عقل کے خلاف ہوا اور باطل ٹھہرا ، تو برہان کا اقتضا صرف یہ رہا کہ غیر متناہی کا عدم سے وجود میں آ جانا محال ہے

— تفصیل افاضہ نوارانی میں ملاحظہ ہو اسرار احمد نوری

تعليق الكلمة الملهمه

(۱۷۳)

لامام اهل السنة

مع أَنَّهُ أَحَقُّ الْحَقِّ عِنْدَنَا أَنَّا أَمَّا بَرِينَا وَ
صِفَاتِهِ وَأَسْمَائِهِ ، وَلَا نَشْتَغِلُ بِكُنْهَاتِهَا ، وَلَا
نَقُولُ كَيْفَ حَيْثُ لَا كَيْفَ ، وَلَا عِلْمَ لَنَا
بِذَلِكَ ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى تِلْكَ الْمَسَالِكِ ،
وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ
۱۲ مِنْهُ غُفِرَ لَهُ .

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 و صفات
و اسماء کی حقیقت میں غور و فکر 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

کلمہ تاسید

امام اہلسنت قدس سرہ کی مبارک تصنیف الکلمۃ الملہمۃ فی الحکمۃ الموحکہ لہواء فلسفۃ المشئمۃ
میں اس مقام پر خود امام کے عربی حواشی اور صدر حاشیہ اولیٰ میں حاشیہ پر بھی ایک عربی حاشیہ حضرت علامہ فقیہ مبصر
اسرار احمد صاحب قبلہ کے ترجمہ اور اس [شکل قوسین کے مابین] نایاب ایضاحات نافعہ و حل لغات و اظہار اعراب
کے ساتھ میری نگرانی و ارشاد و نظر اصلاح سے اختتام کو پہنچا **فَالْحَمْدُ لِوَجْهِ رَبِّنَا الْكَرِيمِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى**
رَسُولِهِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَحُزْبِهِ وَابْنِهِ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ
فقیر محمد کوثر حسن سنی حنفی قادری رضوی غفرلہ

الاعتراض هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ، ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري سبحانه وعدم ذات العالم فقط ؛ ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فنعني بالتقدم انفراداً بالوجود فقط ، والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلاً ، ثم كان وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام.

فإن قيل : لقولنا كان الله سبحانه ولا عالم ، مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم ، بدليل

أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ،

اعتراض :- زمانہ حادث و مخلوق ہے اور زمانے سے پہلے زمانہ ہرگز نہیں ، اور ہم جو کہتے ہیں — ”اللہ عزوجل کو عالم اور زمانے پر تقدم ہے“ — اس کا مطلب ہے — ”اللہ سبحانہ و تعالیٰ تھا اور عالم نہ تھا پھر اللہ عزوجل تھا اور اس کے ساتھ (۱) عالم تھا“ — یہ جو ہم نے کہا — ”اللہ عزوجل تھا اور عالم نہ تھا“ — اس کا مطلب ہے — ”ذات باری تعالیٰ کا وجود اور ذات عالم کا عدم بس“ — 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 تھا وجود ہونا“ اور عالم شخص واحد کے مانند ہے ، اگر ہم کہیں — اللہ تعالیٰ تھا اور مثلاً عیسیٰ نہیں ، پھر اللہ تھا اور اس کے ساتھ عیسیٰ تھے . جلّ جلالہ و علی نبینا و علیہ الصلاۃ والسلام . تو یہ لفظ اپنے اندر صرف یہ معنی رکھتا ہے کہ — ”ایک ذات کا وجود اور ایک ذات کا عدم — پھر دو ذات کا وجود“ — اور عند العقل اس معنی کے لیے کوئی تیسری چیز فرض کرنا لازم نہیں ، اگرچہ وہم یہاں تیسری چیز یعنی زمانے کا نقشہ کھینچنے بغیر نہیں رہتا ، تو اوہام کی غلط فہمیوں کی طرف کیا التفات؟

فلسفی :- — ”اللہ تعالیٰ تھا اور عالم نہیں تھا“ — اس قول میں ”وجود ذات الہی ، اور — ”عدم عالم“ — کے علاوہ ایک تیسرا معنی و مفہوم ہے — دلیل یہ ہے کہ اگر یہ فرض کریں کہ آئندہ عالم نہ رہ جائے تو یہ معنی کہ

(۱) اس پر امام اہلسنت کا حاشیہ ص ۱۴۶ پر گزر چکا۔

— ایک نسخے میں یسکن ہے

كان وجود ذاتٍ وعدم ذاتٍ حاصلاً، ولم يصحَّ أن نقول: كان الله ولا عالم، بل الصحيح أن نقول: يكون الله ولا عالم، ونقول للماضي: كان الله ولا عالم، فبين قولنا: ((كان)) و((يكون)) فرقٌ، إذ ليس يُنوب أحدهما مناب الآخر، فَلَنَبْحَثْ عما يرجع إليه الفرق، ولا شك في أنهما لا يفتقران في وجود الذات ولا في عدم العالم، بل في معنى ثالث، فإننا إذا قلنا لعدم العالم في المستقبل: كان الله تعالى ولا عالم، قيل لنا: هذا خطأ، فإنَّ ((كان)) إنما يقال على ماضٍ، فَدَلَّ أَنْ تحت لفظ ((كان)) مفهوماً ثالثاً، وهو الماضي، والماضي بذاته هو الزمان، والماضي بغيره هو الحركة، فإنها تَمْضِي بِمُضِيِّ الزمان، فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمانٌ قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم

قلنا: المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذاتٍ وعدم ذاتٍ،

”ایک ذات کا وجود“ اور ”ایک ذات کا عدم“ عقل میں حاصل ہوگا اور اس معنی کو یوں ادا کرنا صحیح نہ ہوگا کہ ”اللہ تعالیٰ تھا اور عالم نہیں تھا“ بلکہ اس معنی کی صحیح تعبیر یہ ہوگی کہ ”اللہ ہوگا اور عالم نہیں ہوگا“ جبکہ گزشتہ وجود ذات وعدم ذات کی تعبیر ہم یوں کرتے ہیں کہ ”اللہ تھا اور عالم نہیں تھا“ تو ہمارے قول کَانَ اور يَكُونُ [تھا اور ہوگا] میں فرق ہے، کہ ان میں ایک دوسرے کی جگہ کام نہیں دیتا۔ تو ہمیں اس فرق کے مال کا سراغ لگانا چاہیے۔ اور کوئی شک نہیں کہ کَانَ اور يَكُونُ میں وجود ذات اور عدم عالم کے اعتبار سے فرق نہیں، کہ وجود ذات اور عدم عالم کا معنی دونوں کے اندر یکساں ہے۔ ہاں ایک تیسرے معنی سے دونوں میں فرق ہے۔ چنانچہ جب ہم عالم کے عدم آئندہ کو یوں تعبیر کریں گے کہ ”اللہ تعالیٰ تھا اور عالم نہیں تھا“ تو عقلاء ہماری گرفت کریں گے، کہ یہ غلط ہے۔ کیونکہ کَانَ اسی پر بولا جاتا ہے جو گزر چکا ہو۔ اس سے پتہ چلا کہ لفظ ”کان“ کے تحت ایک تیسرا معنی و مفہوم 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 بداہتہً لازم آئے گا کہ عالم سے پہلے ایک ایسا زمانہ ہو جو یقیناً گزرا، حتیٰ کہ وجود عالم پر ختم ہوا۔

اعتراض:- دونوں لفظ ”کان“ اور ”يكون“ کا مفہوم اصلی ہے ”ایک ذات کا وجود“ اور ”ایک ذات کا عدم“

والأمر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين ، نسبة لازمة بالقياس إلينا ، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، ثم قدرنا له بعد ذلك وجوداً ثانياً ، لَكُنَّا عند ذلك نقول : كان الله تعالى ولا عالم ، ويصح قولنا ، سواءً أرَدْنَا به العدم الأول ، أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود ،

وآية أن هذه نسبة ، أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فَيُعَبَّرَ عنه بلفظ الماضي — وهذا كله لَعَجْز الوَهم عن فهم وجودٍ مُبْتَدَأٍ إلامع تقدير ((قبل)) له ، وذلك ((قبل)) الذي لا ينفك الوهم عنه ، نَظَنُّ أَنَّهُ شيء مُحَقَّقٌ موجودٌ هو الزمان ، وهو كَعَجْز الوَهم عن أن يُقَدَّرَ تَنَاهِي الأجسام فيما يلي الرأس مثلاً إلا على سَطْحٍ له فوق ، فَيُتَوَهَّمُ أَنَّ وراء العالم مكاناً ، إِمَّا ملاء وإِما خلاء ، وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم 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 عدم ثانی مراد لیں — اور امرِ ثالث یعنی جو تیسرا معنی ہے اُس کے نسبت ہونے کی علامت یہ ہے کہ — وہ جو مستقبل ہے اُس کا بعینہ ماضی ہو کر لفظِ ماضی سے اُس کی تعبیر ہونا ایک ممکن سی بات ہے — اور بغیر معنیِ ثالث [یعنی زمانہ] کے کان اللہ ولا عالم اور ثم کان ومعہ العالم میں یا کان اللہ ولا عالم اور یكون اللہ 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 ہٹا 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 اس 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

، وَلَا بُعْدًا بَعْدَ مِنْهُ ، كَأَنَّ الْوَهْمَ عَنِ الْإِذْعَانِ لِقَبُولِهِ ، كَمَا إِذَا قِيلَ : لَيْسَ قَبْلَ وَجُودِ الْعَالَمِ ((قَبْلُ)) هُوَ وَجُودُ مُحَقِّقٍ ، نَفَرَ الْوَهْمُ أَيْضًا عَنْ قَبُولِهِ ،

و کما جاز أن يُكذَّبَ الْوَهْمُ فِي تَقْدِيرِهِ فَوْقَ الْعَالَمِ خَلَاءً ، هُوَ بُعْدٌ لَا نِهَایَةَ لَهُ ، بِأَن يُقَالَ لَهُ : خَلَاءٌ لَيْسَ مَفْهُومًا فِي نَفْسِهِ ، أَمَّا الْبُعْدُ فَهُوَ تَابِعٌ لِلْجِسْمِ الَّذِي تَتْبَاعِدُ أَقْطَارُهُ ، فَإِذَا كَانَ الْجِسْمُ مَتْنَاهِيًّا ، كَانَ الْبُعْدُ الَّذِي هُوَ تَابِعٌ لَهُ مَتْنَاهِيًّا ، فَانْقَطَعَ أَنَّ الْخَلَاءَ وَالْمَلَاءَ غَيْرَ مَفْهُومٍ ، فَثَبَتَ أَنَّهُ لَيْسَ وَرَاءَ الْعَالَمِ لَا خَلَاءٌ وَلَا مَلَاءٌ ، وَإِنْ كَانَ الْوَهْمُ لَا يُذْعِنُ لِقَبُولِهِ ؛ **كَذَلِكَ** يُقَالُ : كَمَا أَنَّ الْبُعْدَ الْمَكَانِيَّ تَابِعٌ لِلْجِسْمِ ، فَالْبُعْدُ الزَّمَانِي تَابِعٌ لِلْحَرَكَةِ ، فَإِنَّهُ امْتِدَادُ الْحَرَكَةِ ، كَمَا أَنَّ ذَلِكَ امْتِدَادُ أَقْطَارِ الْجِسْمِ ، وَكَمَا أَنَّ قِيَامَ الدَّلِيلِ عَلَى تَنَاهِي أَقْطَارِ الْجِسْمِ ، مَنَعَ مِنْ إِثْبَاتِ بُعْدٍ مَكَانِيٍّ وَرَاءَهُ ، فَقِيَامَ الدَّلِيلِ (۱) عَلَى تَنَاهِي الْحَرَكَةِ مِنْ طَرَفِيهِ ،

جس کو ”اوپر“ کہا جائے ، اور نہ سطحِ عالم سے آگے کوئی بُعد ہے تو وہم اس حقیقتِ واقعہ کو ماننے کی ہمت نہیں کرتا جیسے جب کہا جاتا ہے کہ وجودِ عالم سے پہلے کوئی ایسا قبل نہیں جو واقعی موجود ہو تو اسے ماننے سے وہم بھاگتا ہے اور جس طرح عالم سے اوپر خلا یعنی بُعدِ غیر متناہی ماننے میں وہم کو جھٹلایا جاسکتا ہے یہ کہہ کر کہ — ”خلا تو فی نفسہ عقل کے نزدیک کوئی چیز نہیں ہے رہا بُعد تو وہ جسم کے تابع ہوتا ہے جس کے اقطار و اطراف 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 ممکن نہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ عالم سے وراء خلا ملا کچھ نہیں“ — اگرچہ وہم اسے ماننے کے لیے تیار نہیں ہوتا۔

اسی طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ — ”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 — اور جیسے اطرافِ جسم کی تنہائی پر [برہان تطبیق و تضایف جیسی] دلیل قائم ہونے نے جسمِ عالم سے وراء بُعدِ مکانی کا اثبات محال ٹھہرایا ، ویسے ہی — ”حرکت کی طرفین سے تنہائی یعنی اپنے دو کناروں کے بیچ محدود ہونا اور انہی دو کناروں پر ختم ہو جانا“ — اس پر جو دلیل قائم ہے

كَأَنَّ (س) عَنِ الشَّيْءِ : هَابَهُ وَحَبْنُ عَنْهُ [ت] : كَيْسِيْزٌ سَے ڈر کر پیچھے ہٹ جانا قَطْرُ بِالضَّمِّ : كِرَانَةٌ : كِنَارُهُ - جِ اقْطَارُ [ص] الشَّشْبُثُ بِالشَّيْءِ : التَّعَلُّقُ بِهِ وَلِزَوْمُهُ وَشِدَّةُ الْاِخْتِذَابِ [ق، ت] : چٹنا

يَمْنَعُ مِنْ تَقْدِيرِ بَعْدِ زَمَانِي وَرَاءَ ه (۱)، وَإِنْ كَانَ الْوَهْمُ مُتَشَبِّهًا بِخَيَالِهِ وَتَقْدِيرِهِ وَلَا يَرْغَوِي عَنْهُ ،

وہ طرفین سے وراء فرض کردہ ”بعد زمانی“ کو محال ٹھہراتی ہے (۱) — اگرچہ وہم اس بعد زمانی کے خیال اور اس کی تصویر کشی سے ایسا چمٹا ہے کہ باز نہیں آتا۔

إِرْعَوِي عَنِ الْقَبِيحِ : كَفَّ عَنْهُ : بَارِهْنَا — تَقْدِيرُهُ أَفْعُولٌ وَوَزْنُهُ أَفْعَلَلٌ (مَثَلُ إِحْمَرٍ) وَأَمَّا لَمْ تُدْعَمْ لِسُكُونِ الْيَاءِ [ت ۳۶۵ ج ۱۹]

اور نوادار الوصول ص ۱۴۵ میں ہے إِرْعَوِي دراصل إِرْعَوَوْتھا اس میں بجائے ادغام ابدال اختیار کیے کہ تغلیل مقدم ہے

(۱) یعنی وہی برہان تطبیق اور برہان تضایف ، اور ان کے علاوہ چار اور دلیلیں امام اہلسنت قدس سرہ نے ”الکلمۃ الملہمۃ“ کے ”مقام بست وسوم“ میں افادہ فرمائیں ، اور اس سے پہلے کے مقام میں برہان تطبیق و تضایف کے متعلق بھی فلسفی کی جہالت و سفاہت کو آشکارا کیا ، فرماتے ہیں

— ”امور غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آجانا مطلقاً محال ہے ، مجتمع ہوں خواہ متعاقب ، مُرتب ہوں یا غیر مرتب — فلسفی زمانہ و حرکتِ فلک کی ازلیت ، اور خود افلاک و عناصر و ہیولات کے قدّم شخصی ، اور موالید و صور نوعیہ کے قدّم نوعی ، اور نفوس مجرّدہ کے بالفعل لاتناہی کے تحفظ کو زبردستی اس میں ”اجتماع بالفعل و ترتیب بالفعل“ کی دو قیدیں بڑھاتا ہے اور یہ اُس کی ہوسِ خام ہے — بُرہان تطبیق و بُرہان تضایف و غیر ہما قطعاً مجتمع و متعاقب دونوں میں یکساں جاری ۔

اولاً ایام زمانہ و دوراتِ فلک و انواع موالید اگر یونہی ازلی ہوں ، کہ ایک فنا ہو کر دوسرا پیدا ہو ، جب بھی قطعاً عقل حکم کرتی ہے کہ — ایک سلسلہ کہ آج تک ہے ، یقیناً اُس سلسلہ 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 ۔

اس کے لیے اُن 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 ذہنی اجمالی کافی ، اور یقیناً کافی ، تو سب کافی الحال موجود ہونا کیا ضرور ۔

اگر کہتے ہیں تقریر بعینہ جانب ابد وارد — ایک سلسلہ آج سے ابد تک لیں ، اور دوسرا کل آئندہ سے ، تو قطعاً پہلا دوسرے سے بڑا ہوگا ، اور ذہن تطبیق اجمالی کر سکے گا ، تو دونوں برابر ہو جائیں گے ، یا ابد متناہی ۔

اقول ہاں ضرور دلیل وہاں بھی جاری ، پھر کیا حاصل ہوا؟ وہی توجو ہمارا مدعی ہے — یعنی غیر متناہی اشیاء کا وجود میں آجانا محال اگرچہ بر سبیل تعاقب ہو — جانب ازل لاتناہی سے غیر متناہی کا وجود میں آچکنا لازم ، اور وہ محال ، اور یہ جانب ابد بھی محال کہ — کسی وقت یہ صادق آئے کہ غیر متناہی وجود میں آلیے بلکہ ابدالاً بابت 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 — بالجلہ جانب ازل لاتناہی کئی ہے ، اور وہ محال ، اور جانب ابد لاتناہی لائق ، اور وہ جائز

ثانیاً — دو متقابل چیزیں کہ ذاتِ واحدہ میں جہتِ واحدہ سے جمع نہ ہو سکیں اور اُن میں کسی کا تصور بغیر دوسرے کے ناممکن ہو وہ متضایف کہلاتی ہیں جیسے اُبُوْتُ و بُنُوْتُ یا عِلِّیَّت و معلولیت یا تقدم و تاخر — ان کا ذہن و خارج میں ہمیشہ برابر رہنا واجب — مثلاً ممکن نہیں کہ ایک شیء 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 ایامِ زمانہ یا دوراتِ فلک یا انواعِ عنصریات کا سنہ و فاسدہ لیں ، تو یقیناً آج کا دن یا دورہ یا نوع ، اس سلسلہ میں سب سے مؤخر ہے ، اور کسی پر مقدم نہیں — اور کل اور پرسوں ترسوں وغیرہا کا ہر ایک اپنے مؤخر سے مقدم ، اور مقدم سے مؤخر ہے — اب اگر یہ سلسلہ غیر متناہی ہے تو اوپر کے تقدم تاخر برابر ہے ، 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 بُنُوْتُ و اُبُوْتُ کی گنتی برابر نہ ہو — قطعاً ہر بنوت کے مقابل اُبُوْتُ ، اور ہر اُبُوْتُ کے مقابل بُنُوْتُ 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 ہو سکتا ہے ، کہ غیر متناہی نامرتب کو ایک بار ایک سے دو تین چار غیر متناہی لیں ، دوبارہ ایک جز الگ رکھ کر باقی کو یو ہیں ایک دو تین چار الخ ، پھر ایک کی ایک اور ۲ کی ۲ سے آخر تک تطبیق اجمالی لحاظ کریں ، حکم مذکور ظاہر ہوگا ، یا تنہا ہی یا جز و کل کی تساوی ، دونوں غیر متناہی چلے گئے تو جز و کل برابر ، ورنہ دونوں متناہی ، مباحث یہاں کثیر ہیں اور عاقل کے لیے اسی قدر میں کفایت —

[الکلمۃ الملمہ ص ۶۵، ۶۶، ۶۷]

اب وہ چار دلیلیں جو — زمانہ وغیرہ کا ازلی غیر متناہی ہونا محال ہونے پر — امام اہلسنت قدس سرہ نے

افادہ فرمائیں ملاحظہ کیجئے ، مقام بست و سوم میں فرماتے ہیں

”قدم نوعی محال ہے — فلسفی بہت اشیاء کو ایسا مانتا ہے کہ..... اُن کے اشخاص و افراد سب حادث ہیں ، مگر طبیعت 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 — یہ صراحۃً کچا

جنون ہے ، اور اس کے بطلان پر براہین قطعیہ قائم ، **حجت ۱۔** برہان تضاف **حجت ۲۔** برہان تطبیق ان کا بیان ابھی سُن چکے

حجت ۳۔ 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

_____ کہ اگر ہر وقت اُس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث رہا ، تو اُسے سب حوادث پر تقدم نہ ہوا _____ حالانکہ بدایت سب پر ہے _____

لیکن قدم 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 _____ یہ بدایت وہم ہے ، قدیم کے ہر حادث پر مقدم ہونے سے اتنا

لازم ، کہ کوئی حادث ایسا نہ ہو جس پر وجود 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 ، اگرچہ اُس پہلے حادث کا مقارن ہوا _____ 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 _____ اسی طرح

ہر حادث کا حال ہے _____ تو قدیم ہر حادث پر مقدم بھی ہے ، اور ہر وقت ایک نہ ایک حادث اُس کا مقارن ہے _____ قدیم کے لیے

ایک وقت ایسا ہونا جس میں کوئی حادث نہ ہو ، یہ حوادث متناہیہ میں ہے ، نہ غیر متناہیہ میں _____ ان میں وہ ہوگا کہ قدیم ہر حادث

سے پہلے ہوگا ، اور کوئی نہ کوئی حادث ضرور دوا اُس کے ساتھ ہوگا

اقول _____ اس بدایت کو بدایت وہم کہنا وہم کا دھوکا ہے _____ قدیم قطعاً ازل میں ہے _____ اور یقیناً کوئی حادث

ازل میں نہیں _____ ورنہ حادث نہ ہو _____ تو بلاشبہ قدیم کے لیے وہ وقت ہے _____ جس میں کوئی حادث نہیں

رہا یہ کہنا کہ یہ حوادث غیر متناہیہ میں نہیں _____ **اقول** _____ یہی تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اُن میں نہیں ، اور اس کا ہونا

یقینی ہے ، لہذا حوادث غیر متناہیہ باطل _____ نہ یہ کہ اسی یقینی ہی کو اُلٹا اس سے باطل کیجئے ، یوں تو جس مقدمہ قطعیہ یقینیہ سے کسی پر

رد کیجئے وہ یہی جواب دیدے کہ یہ مقدمہ اس صورت کے ماوراء میں ہے

یہیں نہ دیکھئے ، بعض سفہاء نے برہان تطبیق پر کہا کہ _____ گل میں بعض سے کچھ زیادہ ضروری ہونا امور متناہیہ میں

ہے ، نہ غیر متناہیہ میں _____ اب یہ کس سے کہا جائے کہ جب گل میں بعض سے کچھ زیادہ نہیں ، تو کاہے کا گل اور کس لیے

بعض؟ _____ تقصیر معاف آپ کا جواب ایسا نہیں _____ تو اس سے دوسرے نمبر پر ضرور ہے

حجت ۴۔ کتنی واضح بات ہے کہ _____ طبیعت کا وجود نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد میں جب ازل میں کوئی فرد نہیں

طبیعت کہاں سے آئے گی

دوانی نے اسے بھی کلام خف کہا ، اور جواب کچھ نہ دیا ، صرف اتنا کہا کہ _____ اُن کی مراد یہ ہے کہ اس نوع کا کوئی نہ

کوئی فرد ہمیشہ رہے _____ کبھی منقطع نہ ہو _____ اور ظاہر ہے کہ ہر فرد کا حادث ہونا _____ اصلاً اس کے منافی نہیں

اقول — یہ جواب نہیں بلکہ دعویٰ کا اعادہ ہے ، جب جمیع افرادِ معینہ حادث ہیں تو فردِ منتشر ازل کیسے ہوگا ، کہ خارج میں اُس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمنِ فردِ معین میں — ہاں ایک نظیر دی ، اور اُسے بے نظیر سمجھا ، اور وہ ضرور بحث سے بے گانہ ہونے میں بے نظیر ہے ، وہ یہ کہ

گلاب کے پھولوں میں کیا کہو گے ، ہر پھول ایک دودن سے زیادہ نہیں رہتا ، حالانکہ گلاب مہینے دو مہینے باقی رہتا ہے ، اور بدایہ معلوم کہ ایسے حکم میں متناہی وغیر متناہی میں کچھ فرق نہیں — یعنی تو یہاں بھی اگر طبیعت ، ازل میں ہوئی ، حالانکہ کوئی فرد ازل نہ تھا ، تو کیا حرج ہوا؟ ، جیسے طبیعت گل دو مہینے رہی ، حالانکہ کوئی پھول دو مہینے نہ رہا

اقول — حاصلِ حجت یہ سمجھ کہ جو حکم جمیع افراد سے مسلوب ہو طبیعت کے لیے ثابت نہیں ہو سکتا — یہ بلاشبہ باطل ہے ، اور اس کے رد کو دور جاننا تھا ، گلیت ہی ایسی چیز ہے کہ جمیع افراد سے مسلوب ، اور طبیعت کے لیے ثابت — یہ حاصلِ حجت نہیں ،

بلکہ یہ [ہے] کہ — جو ظرف وجود خارجی وجود جمیع افراد سے خالی ہو طبیعت اُس میں نہیں ہو سکتی ، کہ اُس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمنِ فرد میں ، اور یہ ظرف ہر فرد سے خالی لہذا قطعاً طبیعت سے بھی خالی — اس سے گلاب کی مثال کو کیا مَس ہوا؟..... کوئی پھول اگر چہ دو مہینے یا دو گھڑی بھی نہ رہا ، مگر یہ ظرف 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 ازل ہو ، ورنہ حادث نہ رہے ، تو ضرور طبیعت سے بھی خالی ہے ، ورنہ طبیعت بے شخص خارج میں موجود ہو ، اور یہ محال ہے — گلاب کے یہ دو مہینے دیکھنے نہ تھے جو خود ظرف وجود افراد تھے ، ان مہینوں سے پہلے دیکھو جس وقت کوئی پھول موجود نہ تھا ، کیا اُس وقت طبیعت گل موجود تھی؟..... ہرگز نہیں — عجب کہ فاضلِ دوآنی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو

حجت ۵ — کہ گویا رابعہ کی تفصیل و تکمیل ، اور رگِ مثال گل کی راساً قاطع ہے ، **اقول** — طبیعت خارج میں موجود نہ ہوگی ، مگر ضمنِ فردِ معین یا منتشر میں ، اور فردِ منتشر خود خارج میں نہیں ہو سکتا مگر ضمنِ فردِ معین میں ، کہ وجود خارجی مساوقِ ہدایت ہے ، اور ہدایت منافی انتشار ، ہاں وہ کسی ایک یا چند افرادِ معینہ مجتمعہ یا متعاقبہ فی الوجود سے منتزع ہوگا ، اور بہر حال طبیعت اُس کے ساتھ موجود رہے گی ، لیکن جہاں نہ فرد ہو نہ افراد نہ مجتمع نہ متعاقب وہاں نہ فرد منتشر ہو سکتا ہے نہ طبیعت ، کہ نہ اُس کا منتزع عنہ نہ اس کا مورد

ازل میں افرادِ حادثہ کا بھی حال ہے — فرد یا افرادِ معینہ کے ازل ہونے سے تم خود منکر ہو — اور ان کا حادث ہونا آپ

ہی اس انکار کا ضامن ، اور ازل میں تعاقب نہیں ، کہ تعاقب مسبوقیتہ کو چاہتا ہے ، اور ازل مسبوقیتہ سے پاک ، لاجرم ازل میں افراد متعاقبہ بھی نہ تھے ، تو فرد منتشر و طبیعت دونوں کے جمیع انحائے وجود منشی تھے۔ تو ہرگز طبیعت ازلی نہیں ہو سکتی بخلاف گل کہ اگرچہ ہر معین پھول سے دو مہینے استرا و وجود مسلوب ہے ، مگر فرد منتشر سے مسلوب نہیں ، کہ وہ ان مہینوں میں اول تا آخر افراد متعاقبہ سے متزاع ہے۔

جہت ۶ — اقول ازل میں طبیعت کے وجود خارجی کی علت تامہ موجود تھی یا نہیں؟..... اگر نہیں تو ازل میں وجود طبیعت بدایہ محال..... اور اگر ہاں تو طبیعت ضرور ازل میں موجود فی الخارج تھی ، کہ تخلف محال ، اور وجود خارجی بے تعین ناممکن ، اور طبیعت معروضہ للتعین ہی فرد معین ہے ، تو ضرور ازل میں فرد معین موجود تھا ، حالانکہ سب افراد حادث ہیں ، لهذا خلف — اور اب غیر متناہی دو حاصروں میں محصور ہو گئے ، ایک فرد ازل اور دوسرا مثلاً آج کا فرد — تو ضرور شق اول معین ، اور باوصف حدوث افراد طبیعت کا ازلی ہونا قطعاً محال۔

تو دلائل قاطعہ سے روشن ہوا کہ — نہ زمانہ قدیم ، نہ حرکت فلک ، نہ مولید ، نہ افلاک ، نہ عناصر —

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

تنبیہ: ملت اسلامیہ میں ذات و صفات الہی عزّوجلّ کے سوا کوئی شی قدیم نہیں ، انواع بھی غیر ذات و صفات ہیں ، تو کسی شی کا قدم نوعی ماننا بھی مخالف اسلام ہے ، بلکہ ہم روشن کر چکے کہ — قدم نوعی بے قدم شخصی ناممکن — اور غیر کے لیے قدم شخصی ماننا قطعاً ضروریات دین کا انکار ہے۔

فاضل دوانی نے کہ ان دو جہتوں پر وہ بحثیں کر دیں ، اور ان سے پہلے فلاسفہ کی دلیل قدم عالم پر دو جگہ رد میں کہا کہ — اس سے قدم جنسی لازم آیا نہ شخصی — یہ سب عادت نظر پر ہے ، دلیل مخالف میں یہ کہنا کہ اس سے اتنا لازم آیا نہ وہ کہ تیرامد عا ہے اس سے مقصود اس قدر کہ دلیل اُس کے مدعا کی مثبت نہیں۔ نہ یہ کہ جو لازم بتایا مُسلم ہے۔ بلکہ وہ برسیبیل تنزل و ارخائے عنان بھی ہوتا ہے۔ اور دلیل موافق پر نقض سے تو معاذ اللہ مدعا میں کلام مفہوم بھی نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ بعض ، دلائل توحید و وجود واجب پر اباحت کرتے ہیں۔ اُس سے مقصود صرف اس دلیل خاص کی تضعیف ہوتی ہے — آخر یہ وہی فاضل ہیں جنہوں نے اس کے بعد براہین تطبیق و تضایف کا ، بلا شرط اجتماع و ترتیب ، مطلقاً جاری ہونا بہ سعی بلیغ ثابت کیا۔ کیا وہ ابطال قدم نوعی کو کافی نہیں؟ — قطعاً کافی ہیں۔ [الکلمۃ الملمہ ص ۷۶ تا ۷۰]

ولا فرق بین البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه - عند الاضافة - إلى ((قَبْل)) و ((بَعْد)) ، و بین البُعْد المکانی الذي تنقسم العبارة عنه - عند الاضافة - إلى ((فَوْق)) و ((تَحْتَ)) ، فإن جاز إثبات ((فَوْق)) لا فوق فوقه ، جاز إثبات ((قَبْل)) ليس قبله ((قَبْل)) محققاً ، إلا خيالاً وهمياً كما في الفوق ، وهذا لازم ، فليتأمل ؛ فإنهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملأ .

فإن قيل : هذه الموازنة مُعْوَجةٌ ، لأن العالم ليس له ((فَوْق)) ولا ((تَحْتَ)) لأنه كُرِّيٌّ ، وليس كُرَّةً ((فَوْق)) ولا ((تَحْتَ)) ، بل إن سَمَّيَتْ جهةً ((فَوْقاً)) فمن حيث أنها تلي رأسك ، والأخرى ((تَحْتاً)) فمن حيث إنها يلي رِجْلَكَ ، فهو اسمٌ تَجَدَّدَ له بالِإضافة إِلَيْكَ ، والجهة التي هي ((تَحْتَ)) بالِإضافة إِلَيْكَ ، هي ((فَوْق)) بالِإضافة إِلَى غيرك ، إذا قَدَّرْتَهُ عَلَى الجانب الآخر من كُرَّةِ الأرض واقفاً يُحَاذِي أَحْمَصُ قَدَمِهِ أَحْمَصُ قَدَمِكَ ،

اور بُعْدِ زَمَانِی کہ بُعْدِ زَمَانِی کی تعبیر بھی بوقتِ اضافت ”قبل“ اور ”بعد“ دو طرح سے ہوتی ہے۔ اور بعد مکانی ہے کہ اس کی بھی تعبیر بوقتِ اضافت ”فوق اور تحت“ دو طرح سے ہوتی ہے۔ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں [یعنی ایسا کہ بعد مکانی میں برہان تطبیق و تضایف وغیرہ جاری ہوں ، اور بعد 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 وہی 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 ملأ۔

فلسفی :- اس موازنہ میں کجی ہے کیونکہ عالم کے لئے ”فوق و تحت“ نہیں۔ اس لئے کہ عالم کروی الشكل ہے اور کرہ کے لئے فوق و تحت 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 و تحت 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 تو تمہارے تلوے کے مقابل و محاذی ہے

الْأَحْمَصُ مِنَ الْقَدَمِ : الْمَوْضِعُ الَّذِي لَا يَلْحَقُ بِالْأَرْضِ مِنْهَا عِنْدَ الْوُطْءِ : تَلَوَّاهُ وَهَصَّهْ جَوَّحْنِي فِي زَمِينٍ سَيَنْهِي لَكُنَا۔ [ج ۲، ص ۸۹]

بل الجہۃ الّٰتی تُقَدِّرُہا فَوْقَکَ مِنْ أَجْزَاءِ السَّمَاءِ نَهَارًا، ہي بعینہا تَحْتَ الْأَرْضِ لَيْلًا، وما هو تَحْتَ الْأَرْضِ یَعُودُ إِلَى فَوْقِ الْأَرْضِ بِالذَّوْرِ؛ وأما الْأَوَّلُ لَوْ جُودَ الْعَالَمُ فَلَا یُتَصَوَّرُ أَنْ یَنْقَلِبَ آخِرًا، وهو کما لَوْ قَدَرْنَا خَشَبَةً أَحَدُ طَرَفِیْہَا غَلِیظًا، وَالْآخَرُ دَقِیقًا، واصطَلَحْنَا عَلٰی أَنْ نُسَمِّي الْجَہَّةَ الّٰتِی تَلِی الدَّقِیقَ ((فَوْقًا)) إِلَى حَيْثُ یَنْتَهِی، وَالْجَانِبَ الْآخَرَ تَحْتًا، لَمْ یَظْهَرْ بِهَذَا اخْتِلَافٌ ذَاتِیٌّ فِی أَجْزَاءِ الْعَالَمِ، بل ہي اَسْمٰی مَخْتَلِفَةٌ، قِیَامُہَا بِہِیئَةِ ہَذِهِ الْخَشَبَةِ، حَتّٰی لَوْ عَكَسَ وَضْعُہَا لَا نَعْکَسُ الْاِسْمَ، وَالْعَالَمُ لَمْ یَتَبَدَّلْ، فَالْفَوْقُ وَالتَّحْتُ نِسْبَةٌ مَحْضَةٌ إِلَیْکَ، لَا تَخْتَلِفُ أَجْزَاءُ الْعَالَمِ وَسُطُوْحُہُ فِیْہِ؛

وَأما الْعَدَمُ الْمُتَقَدِّمُ عَلٰی الْعَالَمِ، وَالنِّهَايَةُ الْأُولٰی لَوْ جُودَہُ، فَذَاتِیٌّ لَهُ لَا یُتَصَوَّرُ أَنْ یَتَبَدَّلَ فِیَصِيرَ آخِرًا

بلکہ اجزائے فلک سے وہ جہت جسے تم دن میں اپنے اوپر فرض کرو، بعینہ رات میں زمین کے نیچے ہوگی۔ اور جو زمین کے نیچے ہے، گردشِ فلک (۱) سے زمین کے اوپر کی طرف ہو جائے گی۔ رہا وجودِ عالم کا اول تو اُس کا آخر ہو جانا، نامتصور ہے۔ نیز فوق و تحت کی مثال ایسی ہے کہ ہم فرض کریں ایک لکڑی ہے جس کا ایک کنارہ موٹا اور دوسرا باریک ہے۔ اور جو جہت، باریک سے لگی ہے اس کا تاحد نہایت ہم اپنی اصطلاح میں ”فوق“ نام رکھ لیں، اور دوسری کا ”تحت“۔ تو اس سے اجزائے عالم میں اختلاف ذاتی رونما نہیں ہوگا۔ بلکہ یہ مختلف نام ہوں گے جن کا وجود اس لکڑی کی ہیئت سے ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر لکڑی کی وضع برعکس کر دیں نام بھی برعکس ہو جائے گا جب کہ عالم میں تبدل نہیں ہوگا۔ تو فوق و تحت محض تمہاری طرف ایک نسبت ہے، اس کے اعتبار سے اجزائے عالم اور سطوحِ عالم نہیں بدلتے۔

رہا عالم کا عدم سابق یعنی پہلے والا عدم اور اس کے وجود کی پہلی نہایت تو یہ عالم کے لئے ذاتی ہیں۔ پہلا عدم بدل کر پچھلا ہو جائے یا پہلی نہایت بدل کر پچھلی ہو جائے یہ نامتصور ہے۔

خَشَبَةٌ، بفتح حین: چوب [ص] ظُہُور (ف) [ت م] فَنِی (س ف) الشَّیْءُ فَنَاءً - الْفَنَاءُ ضِدُّ الْبَقَاءِ. [ق ت]

(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 ہقیقۃً اُس کا سبب گردشِ آفتاب ہے قال اللہ تعالیٰ وَالشَّمْسُ تَجْرٰی لِمُسْتَقَرٍّ لَّہَا ذٰلِکَ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ . [اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لیے یہ حکم ہے زبردست علم والے کا پ ۲۳ ع ۲۲ ترجمہ کنز الایمان] واللہ تعالیٰ اعلم [فتاویٰ رضویہ ج ۱۲ ص ۲۱۳]

ولا العدم المقدّر عند فناء العالم ، الذي هو عدم لاحق يُتصور أن يصير سابقاً ، فطرفاً نهاية وجود العالم اللذان أحدهما أول ، والثاني آخر ، طرفان ذاتيان ثابتان ، لا يتصور التبدّل فيهما بتبدّل الإضافات إليه الّبتّة ، بخلاف ((الفوق)) و ((التحت)) . فإذن أمكننا أن نقول ليس للعالم ((فوق)) ولا ((تحت)) ، ولا يُمكنكم أن تقولوا : ليس لوجود العالم ((قبل)) ولا ((بعد)) ، وإذا ثبت ((قبل)) و ((بعد)) فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه ((بالقبل)) و ((بالبعد))

قلنا : لا فرق ، فإنه لا غرض في تعيين لفظ ((الفوق)) و ((التحت)) ، بل نعدل إلى لفظ ((الداخل)) و ((الخارج)) ، ونقول : للعالم داخل وخارج ، فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء ؟ ، فسيقولون : ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء . وإن عنيتم بالخارج سطّحه الأعلى فله خارج ، وإن عنيتم غيره فلا خارج له ، فكذاك إذا قيل لنا : هل لوجود العالم ((قبل)) ؟ — قلنا : إن غني به

یوں ہی وہ عدم جو عالم کے فنا ہونے پر مانا گیا یعنی عدم لاحق اُس کا سابق ہو جانا متصور نہیں۔ تو وجود عالم کی حد کے دنوں کنارے ، جن میں ایک اول اور دوسرا آخر ہے ، ایسے کنارے ہیں کہ ذاتی ہیں واقعی ہیں ، عالم کی طرف اضافات کے تبدل سے ان میں تبدیلی متصور نہیں ، بخلاف فوق و تحت کے — تو ایسے میں ہم تو کہہ سکتے ہیں کہ — ”عالم کے لئے فوق و تحت نہیں“ — اور تم نہیں کہہ سکتے کہ — ”وجود عالم کے لئے قبل و بعد نہیں“ — اور جب قبل و بعد ثابت ہو گئے تو وہی جو لفظ قبل و بعد بولنے سے سمجھ میں آتا ہے زمانہ ہے۔

اعترض : فوق و تحت اور قبل و بعد کے مابین کوئی فرق نہیں۔ چنانچہ خاص لفظ ”فوق و تحت“ سے کوئی غرض نہیں۔ ہم ان سے ہٹ کر لفظ ”داخل و خارج“ کی طرف آجاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ — عالم کے لئے ”داخل و خارج“ یعنی اندر اور باہر ہیں — تو آیا خارج عالم کوئی شئی ہے؟ ملاء یا خلا؟ فوراً کہیں گے — ”عالم سے وراء نہ خلا ہے نہ ملاء ہے — اور خارج سے اگر تمہاری مراد ہے عالم کی سطح 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 — کیا وجود عالم کے لئے قبل ہے؟ — ہم کہیں گے اگر اس سے یہ مراد ہے

عَدَلَ (ض) عَنْهُ عُدُولاً : حَادٍ : هُنَا پھرنا۔ عَدَلَ (ض) إِلَيْهِ عُدُولاً : رَجَعَ : لَوْثَا واپس ہونا [ق ۲۷ ج ۱۵]

هل لوجود العالم بداية أي طَرَفٌ منه ابتداءً فله ((قَبْلُ)) على هذا ، كما للعالم خارجٌ على تأويل أنه الطَرَفُ المكشوف والمنقطع السطحِ ، وإن عنيتم ((بِقَبْلِ)) شيئاً آخر فلا قَبْلَ للعالم ، كما أنه إذا عني بخارج العالم شيءٌ سِوَى السطحِ ، قيل لا خارج للعالم ،

فإن قلتم : لا يُعقل مَبْدَأُ وجودٍ لا ((قبل)) له ،

فيقال : ولا يُعقل مُتَنَاهِي وجودٍ من الجسم لا خارج له .

فإن قلت ((خارجہ)) سطحہ الذی ہو منقطعہ لا غیر ،

قلنا قبلہ بداية وجودہ الذی ہو طَرَفُہ لا غیر .

بقی أن نقول : لله وجود ولا عالم معه ، وهذا القول أيضاً لا یوجب إثبات شيء 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 معنی کر ہے عالم کے لئے قبل ____ جیسے عالم کے لئے خارج ہے اس معنی 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 الہی جَلَّ وَعَلَا تھا ، اور عالم اُس کے ساتھ نہ تھا“ یہ قول بھی ایسا ہے کہ شئی دیگر

— البداءة ، بالكسر مَهْمُوزًا ، وَأَمَّا الْبِدَايَةُ ، بالكسر بدل الهمزة . فقال المطرزي : لُغَةٌ عَامِيَّةٌ ، وَلَكِنْ قَالَ ابْنُ الْقَطَّاعِ :

هِيَ لُغَةٌ أَنْصَارِيَّةٌ ، بَدَأْتُ بِالشَّيْءِ وَبَدِئْتُ بِهِ : قَدَّمَتهُ [ت ۱۰ ج ۱ ، ۱۹۴ ج ۱۹] : میں نے اس چیز کی پہل کی ____ نیز قاموس مع تاج ص

۱۹۴ ج ۱۹ میں ہے بَدِئْتُ بِالشَّيْءِ ، بفتح الدال ، وَبَدِئْتُ بِهِ ، بكسرها : اِیْ اِبْتَدَأْتُ ، لُغَةٌ لِلْأَنْصَارِ ، نَقَلَهُ الْجَوْهَرِيُّ .

— مُنْقَطِعٌ ، اسْمٌ ظَرْفٌ مَكَانٍ ہے یعنی ”جہاں اختتام ہو“ ____ اور مَبْدَأُ ، اسْمٌ ظَرْفٌ زَمَانٍ ہے یعنی ”جب شروعات ہو“۔

والذي يدل على أن هذا عمل الوهم ، أنه مخصوص بالزمان والمكان فإن الخَصْم وإن اعتقد قدم الجسم يُدْعَن وهمه لتقدير حدوثه ، ونحن وإن اعتقدنا حدوثه ، رُبَّمَا أَدْعَن وَهْمُنَا لتقدير قدمه ، هذا في الجسم — ، فإذا رجعنا إلى الزمان لم يَقْدِرِ الخَصْم على تقدير حدوث زمان لا ((قبل)) له — وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديرًا وفرضًا — وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم ، كما في المكان ، فإن مَنْ يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقد ، كُلُّ واحدٍ يَعْجِزُ عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء ، بل لا يدْعَن وهمه لقبول ذلك — ولكن قيل : صريح العقل إذا لم يَمْنَع وجود جسم متناه بحكم الدليل ، لم يُلْتَفِت إلى الوهم ، فكذلك صريح العقل لا يَمْنَع وجودًا مفتوحًا ليس قبله شيء ، وإن قَصَرَ الوهم عنه فلا يُلْتَفِت إليه ؛ كالأشياء لا زَمَنَها كالأشياء محض وهم كي كَارِ رَوَائِي هَ ، اس پر دلیل یہ ہے کہ وہم کی یہ اثباتِ شئی دیگر کی کارِ رَوَائِي صرف زمان و مکان ہی میں ہے [باقی اوجیزوں میں نہیں ہے] چنانچہ [جسم کو لے لو کہ] مخالف اگرچہ قدم جسم کا معتقد ہے تاہم اس کا وہم حدوث جسم فرض کرنے کو باور کرتا ہے ، اور ہم اگرچہ جسم کو حادث مانتے ہیں پھر بھی ہمارا وہم کبھی قدم جسم فرض کرنے کو تیار ہوتا ہے ، یہ جسم میں ہے۔

اور جب ہم زمانہ کی طرف آتے ہیں تو مخالف سے زمانہ بے قبلیت کا حدوث فرض کرنا بن نہیں پڑ رہا ہے ، حالانکہ خلافِ معتقد کو وہم میں بطور فرض و تقدیر تیار کرنا ایک ممکن سی بات ہے ، مگر زمانہ بے قبلیت کے حدوث کی تقدیر و تصویر کشی ایسی ہے کہ وہم میں اسے 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 حکمِ دلیل ، جسم متناہی کے وجود کو محال نہیں ٹھہراتی تو وہم کی اس کے برخلاف بات کیا قابلِ التفات ہوگی؟ — تو اسی طرح عقلِ خالص ایسے وجود کو جس کی شروعات کا سراہو اور جس سے پہلے کچھ نہ ہو محال نہیں ٹھہراتی ، اگرچہ وہم ایسے وجود کا تصور کرنے سے قاصر ہے تو وہم کی بات پر کیا دھیان دینا ہے ۔

وَضَعَ (ف) الشَّيْءَ وَضْعًا : اِخْتَلَقَهُ : گڑھنا۔ [ت ۵۱۷ ج ۱۱] جَنْبٌ : پہلو [ص ، ق] قَصَرَ (ن) عَنْهُ [ای عن الامر]: عَجَزَ عَنْهُ وَلَمْ يَسْتَطِعْهُ [ق ، ت ۳۹۵ ج ۷]: کسی کام سے عاجز و قاصر ہونا ، کام بن نہ پڑنا۔

لأن الوهم لما لم يَأْلَفْ جسمًا متناهياً إلا وبَجَبْه جسمٌ آخر ، أو هَوَاءٌ تَخَيَّلَهُ خلاء ، لم يتمكن من ذلك في الغائب ، فكذلك لم يَأْلَفْ الوهمُ حادثاً إلا بعد شيءٍ آخر ، فكأنَّ عن تقديرِ حادثٍ ليس له ((قبل)) هو شيءٌ موجود قد انقضى ، فهذا هو سبب الغلط ، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة .

صیغہ ثانیہ لہم فی الزامِ قَدَمِ الزمان

قالوا : لا شك في أن الله عندكم كان قادراً على أن يخلق العالم قبل خلقه بقَدْرِ سَنَةٍ ، ومائة سنة ، وألف سنة ، وما لا نهاية له ، وأن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية ، فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدّر ، بعضه أمد وأطول من البعض .

فإن قلتم: لا يمكن إطلاق لفظ ((السنين)) إلا بعد حدوث الفلك ودَوْرانِه ، فلنترُك لفظ ((السنين))

کیوں کہ وہم کا کسی بھی جسم 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 ، لہذا نگاہ سے اوجھل جسم متناہی میں وہ بات کہ اُس سے وراءِ خلا ، ملا کچھ نہ ہو وہم سے بن نہیں پڑتی — یونہی وہم کسی بھی حادث سے جہی مانوس ہوگا کہ وہ حادث دوسری شے 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 آ کر ختم ہو چکی شے ہو — تو یہی ہے فلسفی کے ٹھوکر کھانے اور غلطی میں پڑنے کا سبب — یہ معارضہ ترکی بہ ترکی ہے

الزامِ قَدَمِ زمان میں فلسفی کا طرزِ ثانی

فلسفی: کوئی شک نہیں کہ تمہارے نزدیک اس پر قدرت الہیہ ہے کہ اللہ عَزَّوَجَلَّ عالم کو آفرینش 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 شے ممتد مقداری کا اثبات ضروری ہوا جس کا بعض ، بعض سے طویل و دراز ہو ۔

اگر کہو لفظ سن و سال کا اطلاق فلک اور گردشِ فلک حادث ہونے کے بعد ہی ہو سکتا ہے — تو ہم لفظ سن و سال چھوڑ کر

قَاوَمَةٌ فِي الْمَصَارَعَةِ وَغَيْرِهَا : برابری کر دباؤ [ص] : مقابلہ کرنا

وَلْتُورِدْ صِیْغَةً أُخْرَىٰ فنقول : إذا قَدَّرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن بألف دورة مثلاً ، فهل كان الله سبحانه قادراً على أن يخلق قبله عالماً ثانياً مثله بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومائة دورة ؟ فإن قلتم : لا ، فكأنه انقلب القديم من العجز إلى القدرة ، أو العالم من الاستحالة إلى الإمكان ، وإن قلتم : نعم ، ولا بد منه ، فهل كان يقدر على أن يخلق عالماً ثالثاً بحيث ينتهي إلى زماننا بالف ومائتي دورة ؟ ولا بد من نعم ، فنقول : هذا العالم الذي سَميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثاً - وإن كان هو الأسبق - فهل أمكن خلقه مع العالم الذي سَميناه ثانياً وكان (۱) ينتهي إلينا بألف ومائتي دورة ، والآخر بألف ومائة دورة ، وهما متساويان في مسافة الحركة وسُرْعَتِها ؟ فإن قلتم : نعم ، فهو محال ، إذ يستحيل أن تتساوى حركتان في السرعة والبُطء ، ثم تنتهيان إلى وقت واحد ، والأعداد متفاوتة ، وإن قلتم : إن العالم الثالث الذي ينتهي إلينا بألف ومائتي دورة ، لا يمكن أن يُخلَقَ مع العالم الثاني الذي ينتهي إلينا بألف ومائة دورة ، بل لا بُدَّ أن يخلقه قبله بمقدار دوسر اللفظ لائیں ، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ جب ہم فرض کریں کہ عالم کے آغاز وجود سے اب تک فلكِ عالم نے مثال کے طور پر ہزار دورے کیے ، تو آیا اس پر قدرت الہیہ ہے کہ وہ اس عالم سے پہلے اسی کی طرح دوسرا ایسا عالم پیدا فرماتا کہ وہ ہمارے زمانہ موجودہ تک گیارہ سو دورے میں پہنچتا ؟ اگر کہیں تو قدیم میں تغیر ہوا ، پہلے عجز تھا پھر قدرت آئی ، یا ماہیت عالم میں انقلاب آیا ، پہلے محال تھا پھر ممکن ہوا — اور اگر کہو ہاں ، اور ہاں ہی کہنا پڑے گا ، تو آیا اس پر قدرت الہیہ ہے کہ وہ تیسرا ایسا عالم پیدا فرماتا جو ہمارے زمانہ تک بارہ سو دورے میں پہنچتا ؟ اور یہاں بھی تمہیں ہاں ہی کہنا پڑے گا تو ہم کہیں گے وہ عالم جس کا ہم نے اپنی ترتیب فرضی کے مطابق ثالث نام رکھا اگرچہ وہی سب میں پہلا ہے آیا ممکن ہے کہ یہ اس عالم کے ساتھ جس کا ہم نے ثانی نام رکھا پیدا کیا جاتا ، اور بارہ سو دوروں ہی میں ہم تک پہنچتا اور دوسرا یعنی ثانی گیارہ سو دوروں میں ہم تک پہنچتا ، اور دونوں رفتار کی سرعت و مسافت میں برابر بھی ہوتے ؟ اگر کہو ہاں تو یہ محال ہے ، کیونکہ ہونہیں سکتا کہ دو حرکتیں تیزی و سستی میں یکساں ہوں ، پھر دونوں ایک ہی وقت پر پہنچیں — اور دونوں کی تعداد مختلف ہو — اور اگر کہو عالم ثالث جو ہم تک بارہ سو دوروں میں پہنچ رہا ہے ممکن نہیں کہ یہ اس عالم ثانی کے ساتھ پیدا کیا جائے جو گیارہ سو دوروں میں ہم تک پہنچ رہا ہے بلکہ ضروری ہے کہ ثالث ثانی سے اتنا پہلے پیدا ہو جتنا کہ ثانی اول سے پہلے ہے —

(۱) وکان :- بتاویل مفرد ” خَلَقَهُ “ پر معطوف ہے ، اور ” الآخر “ ينتهي کی ضمیر فاعل پر معطوف ہے۔

السُّرْعَةُ بالضم (ک) : نقيضُ البُطء (ک) [ق]

يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الأول، وسميناه الأول، لأنه أقرب إلى وهمنا، إذ ارتقينا من وقتنا إليه في التقدير، فيكون قدرُ إمكانٍ هو ضِعْفُ إمكانٍ آخر، ولا بد من إمكانٍ آخر هو ضِعْفُ الكل. فهذا الإمكان المقدّر بالكميّة، الذي بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم، لا حقيقة له إلا الزمان، فليست هذه الكمّيات المقدّرة صفة ذات الباري تعالى عن التقدير، ولا صفة عدم العالم، إذ العدم ليس شيئاً حتى يُقدّر بمقادير مختلفة، والكميّة صفة فتستدعي ذا كمّيّة، وليس ذلك إلا الحركة، والكميّة إلا الزمان الذي هو قدرُ الحركة، فإذا قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة وهو الزمان، فقبل العالم عندكم زمان.

الاعتراض: أن كل هذا (۱) من عمل الوهم، وأقرب طريق في دفعه المقابلة 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 — 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 لے رہے ہیں کہ ان میں ایک دوسرے سے اتنا دراز ہے، ان امکانات کی حقیقت زمانہ کے سوا کچھ نہیں — اب یہ اندازہ کردہ کمیات، ذات باری عزّوجلّ 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 کمیت صفت ہے تو ذی کمیت کو مقتضی ہوگی، اور وہ ذی کمیت نہیں ہے مگر حرکت، اور کمیت نہیں ہے مگر زمانہ کہ مقدار حرکت ہے تو اب تمہارے طور پر عالم سے پہلے ایسی شئی 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 —

(۱) یعنی تخلیقِ عالم سے ایک برس پہلے ہزار برس پہلے یا غیر متناہی برسوں پہلے عالم کو پیدا کرنے کے امکانات جو تم لارہے 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 — ضَعْفُ الشَّيْءِ: مِثْلُهُ أَوِ الضَّعْفُ: المِثْلُ إِلَى مَا زَادَ: دونا، کئی گنا [ق]

فَإِنَّا نَقُولُ : هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى في سَمَكٍ أَكْبَرَ مما خلقه بذراع؟! فَإِنْ قَالُوا: لَا ، فهو تعجيز ، وَإِنْ قَالُوا نعم ، فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي إلى غير نهاية، فنقول : في هذا إثبات بُعْدُ (۱) وراء العالم له مقدار وكمية ، إِذْ الْأَكْبَرُ بذراعين أو ثلاثة ما يشغل مكاناً أكبر من مكان يشغله الأكبر بذراع ، فوراء العالم بحكم هذا (۲) ، كَمِيَّةٌ ، فتستدعي ذَاكُم (۳) وهو الجسم أو الخلاء ، چنانچہ ہم کہیں گے فَلَکِ اَعْلٰی کو جس ارتفاع میں پیدا فرمایا ، اُس سے ایک ہاتھ بڑے ارتفاع میں پیدا فرمانا آیا قدرت الہیہ 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 کرتی کرے گا ، اب ہم کہیں گے اس سلسلہ امکانات میں عالم سے وراء ایک بعد (۱) کا اثبات ہے جس کے لیے مقدار و کمیت 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 اس 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 ارتفاع 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) كَمْ: - قَدْ تُجْعَلُ (كَمْ) اِسْمًا تَامًا فَتُصَرَّفُ وَتُشَدَّدُ ، [ق] و منه قول الحكماء: الكَمّ العرض الذي يَقْتَضِي الانْقِسَامَ لِدَاتِهِ وَهُوَ اِمَّا مُتَّصِلٌ اَوْ مُنْفَصِلٌ ، فالْاخيرُ هو الْعَدَدُ فَقَطْ كِعَشْرَيْنِ وَثَلَاثَيْنِ ؛ وَالْاَوَّلُ اِمَّا قَارَ الذَاتَ مُجْتَمِعَ الْاَجْزَاءِ فِي الْوُجُودِ وَهُوَ الْمَقْدَارُ الْمُتَقَسِّمُ اِلَى السَّخَطِ وَالسَّطْحِ وَالتَّخَنُّ وَهُوَ الْجِسْمُ التَّعْلِيمِيُّ ، اَوْ غَيْرَ قَارَ الذَاتِ وَهُوَ الزَّمَانُ كَمَا هُوَ مُفَصَّلٌ عِنْدَهُمْ [ت ۶۳۰ ج ۱] (۳) لفظ ”کم“ ، کو کبھی اسم تام قرار دیا جاتا ہے تو منصرف اور مشدّد ہوتا ہے اسی سے ہے فلسفیوں کا یہ قول کہ ”کمّ 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 قارّ الذات جس کے اجزاء وجود میں یکجا ہوں، یہی وہ مقدار ہے جو سطح اور تخن میں منقسم ہوتی ہے، اور یہی جسم تعلیمی ہے ، ② غیر قارّ الذات یہ زمانہ ہے، جیسا کہ ان کے یہاں مفصل ہے

بذراع:۔ اکبر سے متعلق ہے سَمَك: ارتفاع: بلندی اونچائی — السَّمَكُ: من اعلیٰ البیت الی اسفلہ [ق] ، في الرياضیه البُعْدُ الثَّالِثُ بَعْدَ الطُّوْلِ وَالْعَرْضِ وَيُعْبَرُ عَنْهُ بِالْاَرْتِفَاعِ [م] الدِّرَاعُ بِالْكَسْرِ: مِنْ طَرَفِ الْمِرْفَقِ اِلَى طَرَفِ الْاَصْبَعِ الْوُسْطَى: کہنی کے کنارہ سے بیچ کی انگلی کے سرے تک۔ غیاث و فیروز میں بمعنی ”گز“ بھی ہے۔ مگر وہ معروف گز کا نصف ہوگا۔ الشُّغْلُ: ضِدُّ الْفَرَاغِ - شَغْلُهُ (ف) شَغْلًا شُغْلًا [ق] کسی چیز میں لگنا مشغول ہونا

فوراء العالم خلاء أو ملاء ، فما الجواب عنه ؟! وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلق كُرَّة العالم أصغر مما خلقها بذراع ثم بذراعين . وهل بين التقديرين تَفَاوُثٌ فيما ينتفي من الخلاء والشغل للأحياز؟! إذ الملاء المنتفي عند نُقصان ذراعين أكثر مما ينتفي عند نُقصان ذراع ، فيكون الخلاء مقداراً ، والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقداراً؟ وجوابنا في تخييل الوهم تقديرَ الإمكانيات الزمانية قبل وجود العالم ، كجوابكم في تخييل الوهم تقديرَ الإمكانيات المكانية وراء العالم ولا فَرْقَ.

فإن قيل: نحن لا نقول: إنَّ مالميس بممكن فهو مقدور ، وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدوراً.

هذا العذر باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن هذا مكابرة للعقل، فإنَّ العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض ، والوجود والعدم ،

تو عالم سے وراء خلاء یا ملاء ہوا۔ اس کا کیا جواب ہے؟ ایسے ہی آیا قدرت الہیہ میں ہے کرۂ عالم کو اس پیدا کردہ کرۂ عالم سے ایک ہاتھ چھوٹا پیدا فرمانا؟ پھر دو ہاتھ چھوٹا؟ تو اس سے جو ملا منشی ہو کر خلاء پیدا ہوگا ، اور چیزوں کی عالم کے ساتھ مشغولی جو منشی ہوگی اُس خلاء اور شغل منشی میں ان ہاتھ بھر اور دو ہاتھ بھر کے دو اندازوں میں آیا کچھ فرق ہوگا؟ کیونکہ دو گز کم ہونے پر جو ملا معدوم ہوگا وہ زیادہ ہوگا اور ایک گز کم ہونے پر جو ملا معدوم ہوگا وہ کم ہوگا تو خلاء مقدار ہوا ، حالانکہ خلاء کچھ نہیں ہے تو مقدار کیسے ہوگا۔

تو وہم ، وجودِ عالم سے قبل امکاناتِ زمانیہ فرض کرنے کا جو نقشہ خیال میں لا رہا ہے ، اس سلسلے میں ہمارا یہ جواب بلا تفاوت وہی ہے ، جو عالم سے وراء فرض کردہ امکاناتِ مکانیہ کے وہی 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 **اعترض:** یہ عذرتین طرح سے باطل ہے۔

وجہ اول: یہ عقل کے ساتھ مکابرہ ہے عقل پر اپنی بالادستی جتنا ہے ، کیونکہ عالم کو اس کی مقدارِ موجودِ واقعی سے ایک گز چھوٹا یا بڑا فرض کرنے میں عقل کی حالت ایسی نہیں جیسی اجتماعِ سواد و بیاض اور اجتماعِ وجود و عدم فرض کرنے میں ہوتی ہے۔

والممتنع هو الجمعُ بين النَّفي والإثبات ، وإليه ترجع المحالات كُلُّها ، فهو تحكُّم بارد فاسد .

الثانی: أنه إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن ، والواجب مُستغنى عن علة ، فقولوا بما قاله الدهريُّون من نفي الصانع ، ونفي سبب هو مُسبِّب الأسباب ، وليس هذا مذهبكم .

الثالث: هو أن هذا الفاسد لا يعجز الخَصَم عن مقابلته بمثله ، فنقول: إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوجودُ الإمكانَ من غير زيادة ولا نقصان

فإن قلتم فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة ، قلنا : لا ، لأن الوجود لم يكن ممكناً فلم يكن مقدوراً ، وامتناع حصول مالميس بممكن لا يدل على العجز ، **وإن قلتم** : إنه كيف كان ممتنعاً فصار ممكناً ، قلنا : ولم يستحل أن يكون ممتنعاً في حال ممكناً في حال ؟ كما أن الشيء إذا أخذ مع أحد الضدين اورحال صرف اجتماع نفي وإثبات ہے۔ تمام محالات اسی طرف راجع ہیں۔ توفسفی عذر استحالہ ، حکم بارود فاسد ہے۔

وجہ ثانی:۔ عالم جب اپنی مقدار وجود واقعی پر ہو تو اس سے چھوٹا یا بڑا ہونا ناممکن ہو جائے تو عالم کا اسی مقدار موجود واقعی پر وجود ، واجب ہوا ، نہ کہ ممکن۔ اور واجب علت کا محتاج نہیں بلکہ علت سے مستغنی ہوتا ہے ، تو وہی کہ وجود ہرے کہہ چکے یعنی صانع کا انکار اور ایسے سبب کا انکار جو مُسبِّب الاسباب ہے تمام اسباب کو سبب بنانے والا ہے۔ حالانکہ یہ تمہارا مذہب نہیں۔

وجہ ثالث:۔ یہ عذر فاسد مخالف کو بے زبان نہیں کرے گا کہ وہ معارضہ بالمثل نہ کر سکے ، چنانچہ ہم کہیں گے — عالم جب وجود میں آیا ، اُس سے پہلے اس کا وجود ممکن نہ تھا ، بلکہ وجود بغیر کسی کمی زیادتی کے امکان کے مطابق و موافق ہوا۔

اگر تم کہو تب تو قدیم میں تغیر ہوا پہلے عجز تھا پھر قدرت آئی ہم کہیں گے نہیں ، کیونکہ وجود ممکن نہ تھا ، تو مقدور نہ تھا ، اور جو ممکن نہیں اُس کا حصول نہ ہو سکتا عجز پر دلیل نہیں اگر کہو کیسے محال تھا پھر ممکن ہو گیا ؟ ہم جواب دیں گے — ” وجود عالم ایک حال میں محال ہوا اور ایک حال میں ممکن “ — یہ کچھ محال نہیں۔ جیسا کہ شی جب ضدین میں سے ایک کے ساتھ لی جائے تو دوسری کے ساتھ اس کا اتصاف محال ہے اور جب ماخوذ ہو مگر اخذ الضدین کے ساتھ نہیں تو اتصاف ممکن ہے (۱)

(۱) جیسے وقت کو جب بشرط ”نہار“ لو ، تو اُس وقت کا ”لیل“ سے اتصاف محال ہے — اور جب وقت کو مطلق لو تو مطلق وقت کا ”لیل ونہار“ میں سے کسی کے بھی ساتھ اتصاف محال نہیں۔

امتنع اتصافہ بالآخر ، وإذا أخذلا معه أمکن ، فإن قلتم : الأحوال متساوية ، قلنا لكم : والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقداراً ممكناً ، وأكبر منه أو أصغر بمقدار ظفرٍ ممتنعاً ، فإن لم يستحل ذلك لم يستحل هذا . فلهذا طريق المقاومة .

والتحقيق : في الجواب أن ما ذكره من تقدير الإمكانيات لا معنى له ، وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر ، لا يمتنع عليه الفعل أبداً، إن اراده ، وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد إلا أن يُضيف الوهم بتلبسه إليه شيئاً آخر .

دلیل ثالث لہم علی قدم العالم

تمسکوا بأن قالوا: وجود العالم ممکن قبل وجودہ ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً ، وهذا الإمكان لا أول له، أي لم يزل ثابتاً ، ولم يزل العالم ممكناً وجوده ، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف اگر کہو احوال سب یکساں ہیں..... ہم کہیں گے ، اور مقادیریں بھی تو سب یکساں ہیں ، تو ایک مقدار ممکن ، اور اُس سے ناخن بھر چھوٹی یا بڑی محال کیسے ہوگی؟..... اگر وہ تساوی احوال محال نہیں ، تو یہ تساوی مقدار بھی محال نہیں — یہ طریقہ ہے ان سے دو بد و فکر لینے کا۔

اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ امکانات کے اندازے جو فلسفی نے ذکر کئے ، نرے بے معنی ہیں — ہاں یہ مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ بے شک قدیم ہے ، قادر ہے ، اور اُس پر فعل کبھی بھی محال نہیں اگر وہ چاہے — اور اتنی بات میں ، یعنی اس امکان لم یزل میں کوئی ایسی شئی نہیں جس سے ایک ذی امتداد زمانے کا اثبات لازم آئے۔ ہاں وہم اس امکان عقلی سے گلوگیر ہو کر اس میں ایک شئی دیگر یعنی زمانہ چسپاں کر دیتا ہے

قدم عالم پر فلسفی کی دلیل ثالث

عالم جب وجود میں آیا اُس سے پہلے اُس کا وجود امکان رکھتا ہے۔ کیونکہ وجود عالم پہلے محال ہو پھر ممکن ہو جائے 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۔

العالم فیہ بأنه ممتنع الوجود ، فإذا كان الإمكان لم یزل فالممكن علی وفق الإمكان أيضاً لم یزل ، فإن معنی قولنا إنه ممکن وجوده ، أنه لیس محالاً وجوده ، فإذا كان ممکناً وجوده أبداً ، لم یکن محالاً وجوده أبداً ، وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا إنه ممکن وجوده أبداً ، وإن بطل قولنا إنه ممکن وجوده أبداً ، صح قولنا إن الإمكان له أول ، فإذا صح أن له أولاً ، كان قبل ذلك غیر ممکن ، فیؤدي إلى إثبات حال لم یکن العالم ممکناً ، ولا كان اللہ تعالیٰ علیہ قادراً .

الاعتراض أن یقال : العالم لم یزل ممکن الحدوث ، فلا جرم مامین وقت إلا ویُتصور إحدائه فیہ ، وإذا قدر موجوداً ابداً لم یکن حادثاً ، فلم یکن الواقع علی وفق الإمكان بل علی خلافه — وهذا کقولهم فی المکان ، وهو أن تقدیر العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ، ممکن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر ، وهكذا إلى غیر نهاية ،

توجب امکان ، ازلی ہے ممکن بھی بہ مطابق امکان ، ازلی ہوگا

کیونکہ ہمارے اس قول کا کہ — ”عالم ممکن الوجود ہے“ — مطلب یہ ہے کہ عالم کا وجود محال نہیں — پھر جب وجود عالم کا امکان ابدی ہوگا تو عالم کا وجود ابدی بھی محال نہ ہوگا۔ ورنہ ابد میں وجود عالم محال ہو تو امکان ابدی باطل ہو جائے گا۔ اور امکان ابدی باطل ہوگا تو امکان ازلی باطل ہو جائے گا۔ اور امکان ازلی باطل ہوگا تو یہ ممکن ہوگا کہ امکان وجود 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 تحت قدرت الہیہ نہیں۔

اعتراض: عالم ہمیشہ ممکن الحدوث رہا۔ تو لا جرم 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 ،

وفق : موافق مطابق ، الوفاق ، من الموافقة بین الشئین - یقال حلو بته وفق عیالہ آی : لنبها قدر کفا یتهم [ق ت]

فلا نہایۃ لإمكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملاءٍ مطلق لا نہایۃ له غیر ممکن ، فکذلک وجود لا ینتہی طَرَفُهُ غیر ممکن — بل کما یقال : الممكن جسم متناهی السطح ، ولكن لا تتعین مقادیرہ فی الکبر والصغر ، فکذلک الممكن الحدوث ، ومبادئ الوجود لا تتعین فی التقدم والتأخر ، وأصل کونہ حادثاً متعین ، فإنه الممكن لا غیر .

دلیل رابع

وهوأنهم قالوا : کل حادث فالمادة التي فيه تسبقه، إذلا يستغنی الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد.

وبیانہ أن کل حادث فهو قبل حدوثه لا یخلوا إما أن یكون ممکن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود، ومحال أن یكون ممتنعاً، لأن الممتنع فی ذاته لا یوجد قطُّ، ومحال أن یكون واجب الوجود لذاته ، ایسے ہی بے نہایت تو امکان زیادت کی وہ مانتے ہیں کہ کوئی نہایت نہیں۔ اس کے باوجود غیر متناہی ملائ مطلق کا وجود ممکن نہیں — اسی طرح ایسا وجود جس کے ابتدائی کنارے کی کوئی حد 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 — تو ایسے ہی ممکن ، حدوث ہے — اور مبادی وجود کہ کہاں سے وجود کی ابتداء ہو یہ از روئے تقدم وتأخر متعین نہیں ، اصل حدوث عالم متعین ہے کہ صرف وہی ممکن ہے

دلیل 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 — **توضیح دلیل** یہ ہے کہ ہر حادث قبل حدوث ازیں خالی نیست کہ یا تو ممکن الوجود ہوگا یا ممتنع الوجود یا واجب الوجود۔ اور ① ممتنع الوجود ہونا محال ہے کیونکہ محال بالذات کبھی موجود نہیں ہوگا — اور ② واجب بالذات ہونا بھی محال ہے

كَبْرَ (ک) الامرُ كَبْرًا : عَظُمَ وَجَسَمَ [ق ت] : بڑا ہونا۔ الصَّغَرُ (ک) صِغَرُ الْكَبَرِ [ق ت]

فإن الواجب لذاته لا يُعَدَم قَطُّ، فدلَّ على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذا كان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافي ، لا قوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة ، فيضاف إليها ، كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريقتان هذه التغيرات . فيكون الإمكان وصفاً للمادة ، (۱) والمادة لا يكون لها مادة ، فلا يمكن أن تحدث ، إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقاً على وجودها ،

کیونکہ واجب بالذات کبھی معدوم نہیں ہوگا — تو (۳) پتا چلا کہ حادث قبل حدوث ممکن بالذات ہے — ایسے میں اُسے قبل وجود ، امکان وجود حاصل ہوگا۔ اور امکان وجود ، وصف اضافی ہے جس کے لیے قیام بنفسہ نہیں ہو سکتا۔ تو امکان کے لیے ایک محل ضروری ہوا جس کی طرف امکان کی نسبت و اضافت ہو۔ اور وہ محل نہیں ہے مگر مادہ۔ تو مادے کی طرف امکان منسوب و مضاف ہوگا جیسے کہتے ہیں یہ مادہ قابل حرارت و برودت ہے ، یا قابل سواد و بیاض ہے ، یا قابل حرکت و سکون ہے۔ یعنی مادہ کے لیے ان کیفیات کا حدوث اور ان تغیرات کا اس پر طاری ہونا ممکن ہے۔ تو امکان مادے کا وصف ہوگا (۱) اور مادے کے لیے مادہ نہیں ہو سکتا۔ تو مادے کا حادث ہونا ممکن نہیں۔ کیونکہ مادہ اگر حادث ہو تو ضرور اس کے وجود پر امکان وجود سابق ہوگا،

(۱) — ”وجوب ذاتی امتناع ذاتی امکان ذاتی یعنی

أَنَّ الذات تقتضي لذاتها الوجود أو العدم أولاً | یہ کہ ذات خود سے وجود کو مقتضی ہو ، یا عدم کی مقتضی ہو ، یا وجود عدم کسی کی مقتضی نہ ہو

مفہومات اعتباریہ ہیں جن کے لئے خارج میں وجود نہیں“ — [مختصراً صلات الصفاتی نور المصطفیٰ ص ۳۷]

حادث کو ممکن الوجود کہتے ہو۔ امکان 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۔

إِنْ قَامَتْ بِغَيْرِهِ لَمْ تَكُنْ صِفَةً لَهُ بَلْ لِعَيْرِهِ | صفت اگر موصوف سے سوا دوسرے کے ساتھ قائم ہے تو موصوف کی کب ہوئی وہ تو دوسرے کی ہوئی [صلات الصفات ص ۳۲]

رہا یہ کہ امکان صفت ہے ، تو وجود ممکن سے پہلے وہ کس کے ساتھ قائم ہے؟ کیونکہ اس کا قیام بنفسہ 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 محتاج موصوف ہونا۔ یہ صفات ذاتیہ میں ہے۔ جیسے علم کا بغیر عالم کے وجود محال ہے۔ امکان ، صفت ذاتی نہیں۔ خود فلسفی امکان کو صفت اضافی کہتے ہیں۔ تو وہ اعتباری ہے ، جس کے لیے خارج میں وجود نہیں۔

وكان الإمكان قائماً بنفسه ، غير مضاف إلى شيء ، مع أنه وصف إضافي لا يُعقل قائماً بنفسه ولا يمكن أن يقال : إن معنى الإمكان يرجع إلى كونه مقدوراً وكون القديم قادراً عليه ، لأننا لا نعرف كون الشيء مقدوراً إلا بكونه ممكناً ، فنقول هو مقدور ، لأنه ممكن ، وليس بمقدور لأنه ليس بممكن ، فإن كان قولنا هو ممكن يرجع إلى أنه مقدور ، فكأننا قلنا : هو مقدور لأنه مقدور ، وليس بمقدور لأنه ليس بمقدور ، وهو تعريف الشيء بنفسه ، فدلّ أن كونه ممكناً قضية أخرى في العقل ظاهرة بها تُعرف القضية الثانية ، وهي كونه مقدوراً ويستحيل أن يرجع ذلك إلى علم القديم بكونه ممكناً ، فإن العلم يستدعي معلوماً ، فالإمكان المعلوم غير العلم لا محالة ، ثم هو وصف إضافي ، فلا بد من ذات يضاف إليها ، وليس إلا المادة ، فكل حادث فقد سبقه مادة ، فلم تكن المادة الأولى حادثاً بحال .

اور وہ امکان قائم بنفسہ ہوگا کسی شے کی طرف مضاف نہیں ہوگا حالانکہ وہ وصف اضافی ہے جس کا قائم بنفسہ ہونا معقول نہیں اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ معنی امکان کا حاصل مقدوریت ہے یعنی حادث کا تحت قدرت ہونا اور قدیم کا اس پر قادر ہونا — کیونکہ شے کا تحت قدرت الہیہ ہونا اس کے ممکن ہونے ہی سے تو ہم جانتے ہیں ، چنانچہ کہتے ہیں یہ تحت قدرت ہے اس لیے کہ یہ ممکن ہے ، اور یہ تحت قدرت نہیں اس لیے کہ یہ ممکن نہیں — اب اگر — ”وہ شے ممکن ہے“ — کا حاصل یہ ہو کہ — ”وہ شے مقدور ہے“ — تو گویا ہم نے یہ کہہ دیا کہ — وہ شے تحت قدرت ہے اس لیے کہ تحت قدرت ہے ، اور یہ شے مقدور نہیں اس لیے کہ مقدور نہیں — یہ تعریف اشیٰ بنفسہ ہے تو پتا چلا کہ — ”شے کا ممکن ہونا“ — عند العقل ایک دوسرا قضیہ ہے جو کہ بدیہی ہے جس سے قضیہ دیگر یعنی — ”شے کا مقدور ہونا“ — معلوم ہوتا ہے۔

اور یہ بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ معنی امکان کا حاصل ہو — ”قدیم کے علم میں اُس شے کا ممکن ہونا“ — کیونکہ علم ، معلوم کو مقتضی ہوتا ہے۔ تو وہ امکان جو معلوم ہے لامحالہ علم کا غیر ہے ، پھر وہ وصف اضافی ہے تو ایسی ذات سے جس کی طرف اس کینسبت و اضافت ہو چارہ نہیں۔ اور وہ ذات نہیں ہے مگر مادہ ، تو ہر حادث مادے سے مسبوق ہوا ، تو مادہ اولیٰ کسی حال حادث نہیں ہوگا

الاعتراض أن يقال : الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل ، فكل ماقدّر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكنًا ، وإن امتنع سميناه مستحيلًا ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبًا ، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفًا له ، بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : أن الإمكان لو استدعى شيئًا موجودًا يضاف إليه ويقال : إنه إمكانه ، لا استدعى الامتناع شيئًا موجودًا يقال : إنه امتناعه ، وليس للممتنع في ذاته وجود ، ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة .

والثاني : أن السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين ، فإن كان هذا الإمكان مضافًا إلى الجسم الذي يطرأ عليه حتى يقال : معناه أن هذا الجسم يمكن أن يسود وأن يبيض ، فإذا لم يكن البياض في نفسه ممكنًا ولا له نعت الإمكان ، وإنما الممكن الجسم ،

اعتراض :- امکان جس کا تم نے تذکرہ کیا اُس کا حاصل معنی ہے ”فیصلہ عقل حکم عقل“ — چنانچہ ہر وہ جس کا وجود عقل فرض کرے تو عقل پر اُس کا وجود فرض کرنے میں استحالہ نہ ہو ، اُس کا نام ہم نے ممکن رکھا۔ اور استحالہ ہو تو اُس کا نام ہم نے محال رکھا۔ اور اگر اس کا عدم فرض کرنے پر عقل قادر نہ ہو تو اُس سے ہم واجب کے نام سے یاد کرتے ہیں — تو یہ فیصلہ ہائے عقلیہ ہیں جو کسی موجود کا وصف بنے بغیر ہو سکتے ہیں — اس پر دلیل تین امور ہیں۔

امراول :- امکان اگر ایسی شئی موجود کا طالب ہو ، جس کی طرف امکان کی نسبت واضافت ہو ، اور کہا جائے کہ یہ اُس شئی کا امکان ہے ، تو امتناع بھی ایک شئی موجود کو مقتضی ہوگا ، جسے کہا جائے کہ یہ اُس شئی کا امتناع ہے ، حالانکہ محال ذاتی کے لیے نہ وجود ہے ، نہ کوئی مادہ جس پر استحالہ طاری ہو ، حتیٰ کی امتناع اُس مادے کی طرف مضاف ہو۔

امر ثانی :- سواد و بیاض کے بارے میں عقل ان کے وجود سے پہلے ان کے ممکن ہونے کا حکم لگاتی ہے۔ اب اگر یہ امکان اُس جسم کی طرف منسوب و مضاف ہو جس پر یہ طاری ہوتے ہیں ، حتیٰ کہ کہا جائے کہ امکان سواد و بیاض کا معنی یہ ہے کہ یہ جسم سیاہ و سفید ہو سکتا ہے تو ایسے میں خود بیاض ممکن نہیں ہوا ، اور نہ اُس کے لیے صفت امکان ہوئی ، ممکن تو جسم ہوا ،

قضاء : حکم حکم کردن (ض)۔ قضیہ : حکم ج قضا یا [صراح] طرء (ف) علیہم طرء ا طرؤء : آتاهم من مکانٍ أو طلع علیہم من ذلک المكان او المكان البعید فجاء : کسی جگہ سے یا دور جگہ سے اچانک آ پڑنا [قت ۹۹ ج ۱]

والإمكان مضاف إليه ، فنقول : ما حكم نفس السواد في ذاته أهو ممكن ، أو واجب ، أو ممتنع ؟ ولا بد من القول بأنه ممكن . فدلّ أن العقل في القضية بالإمكان لا يفتقر إلى وضع ذاتٍ موجودة يُضيف إليها الإمكان .

والثالث : أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ، ليست بجسم ولا مادة ، ولا منطبعة

في مادة ، وهي حادثة على ما اختاره ((ابن سينا)) والمحققون منهم ، ولها إمكان قبل حدوثها ، وليس لها ذات ولا مادة ، فإمكانها وصف إضافي ، ولا يرجع إلى قدرة القاد ، وإلى الفاعل ، فإلى ما ذابرجع ؟ فينقلب عليهم هذا الإشكال .

فإن قيل : ردُّ الإمكان إلى قضاء العقل محال ، اذلا معنى لقضاء العقل إلا العلمُ بالإمكان ، فالإمكان

معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم يحيط به ويتبعه ويتلّحق به على ما هو عليه ، والعلم لو قدر عدمه ، لم ينعدم المعلوم ،

اور جسم ہی کی طرف امکان منسوب ومضاف ہوا ۔ اب ہم پوچھتے ہیں خود سواد کا فی نفسہ کیا حکم ہے ؟ آیا وہ ممکن ہے ، واجب ہے ، محال ہے ؟ کیا ہے ؟ اور تمہیں کہنا پڑے گا کہ ممکن ہے ۔ تو یہ دلیل ہے کہ عقل کو امکان کا فیصلہ کرنے میں یہ احتیاج نہیں کہ ایک ذات کو متعین کرے جو کہ موجود ہو اور پھر اُس کی طرف امکان کی نسبت و اضافت کرے ۔

امر ثالث :- نفوس ناس یعنی انسانوں کی روحیں ان کے یہاں جوہر قائم بنفسہ ہیں ، نہ جسم ہیں ، نہ مادہ ، نہ مادہ میں منطبع ، اور ہیں حادث ، جیسا کہ یہی ابن سینا اور محققین فلاسفہ کا مختار ہے ۔ اور ان ارواح و نفوس کے لیے قبل حدوث ، امکان ہے ۔ حالانکہ ان کے لیے نہ کوئی ذات ہے نہ مادہ ۔ تو ان کا امکان ، وصف اضافی ہے ، اور امکان کا مرجع نہ قدرت قادر ہے ، نہ فاعل ۔ تو مرجع ہے کیا ؟ ۔ تو وہ فلسفی اشکال کہ ”امکان وصف اضافی ہوتے ہوئے قائم بنفسہ ہو“ ۔ خود ان کے گلے کا ہار بنتا ہے ۔

فلسفی :- امکان کا حاصل معنی ” فیصلہ عقل “ نہیں ٹھہرایا جاسکتا ۔ کیونکہ فیصلہ عقل کا معنی ، علم بالامکان ہی تو ہے یعنی ” عقل کو امکان کا علم “ ۔ تو امکان معلوم ہوا ۔ اور معلوم علم کا غیر ہے ۔ بلکہ علم معلوم کو محیط ، معلوم کے تابع اور معلوم سے اس کی حقیقت واقعہ کے مطابق متعلق ہوتا ہے ۔ اور علم کا اگر عدم فرض کریں تو معلوم ، معدوم نہیں ہوگا ۔

۔۔ ایک نسخے میں العقل کے بعد توسین میں لکھا ہے (القول) ۔ تَبَعَهُ (س) تَبَعاً مُخَرَّجَةً : مَشَى خَلْفَهُ : پیچھے چلنا [ق ت]

والمعلوم إذا قدر انتفاؤه ، انتفى العلم ، فالعلم والمعلوم أمران اثنان ، أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان ، وغفلتہم عنه ، لَكُنَّا نقول : لا يرتفع الإمكان ، بل الممكنات في أنفسها ممكنات في أنفسها ، ولكن العقول غفلت عنها ، ولو غُذِمَت العقول والعقلاء لَبَقِيَ الإمكان لا محالة .

وَأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها ، فإن الامتناع أيضاً وصف إضافي ، يستدعي موجوداً يضاف إليه ، ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين ، فإذا كان المحل أبيض ، كان ممتنعاً عليه أن يَسُودَ مع وجود البياض ، فلا بد من موضوع يُشار إليه ، موصوفٍ بصفة ، فعند ذلك يقال : ضده ممتنع عليه ، فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع مضافاً إليه — وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الموجود الواجب .

وَأما الثاني ، وهو كون السواد في نفسه ممكناً فَعَلَطَ ، فإنه إن أخذ مجرداً دون محل يَحُلُّهُ ،

اور جب معلوم کا انتفاء فرض کریں تو علم منقہ ہو جائے گا۔ تو علم اور معلوم ضرور روشنی ہیں جن میں ایک تابع ہے دسری متبوع — 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 نفسہ ممکنات ہیں وہ فی نفسہ ممکنات رہیں گے۔ ہاں عقلیں اُن سے بے خبر رہیں گی — نیز عقل اور عقلاء سب معدوم ہو جائیں تو بھی امکان لا محالہ باقی رہے گا —

رہے امورِ ثلاثہ اُن میں ”فیصلہ 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 معنی ہے اجتماعِ ضدین۔ چنانچہ محل جب سفید ہوگا تو سفیدی کے ہوتے اُس کا سیاہ ہونا محال ہے، تو ایک موضوع ضروری ہے جو قابلِ اشارہ ہو اور کسی صفت سے موصوف۔ جب اتنا ہو لے تو اب کہا جائے گا کہ اس صفت کی ضد اس موضوع محل پر محال ہے [مثلاً] بياض 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 و اضافت ہے — رہا وجوب تو کھلی بات ہے کہ وہ موجود واجب کی طرف مضاف ہے

② رہا امرِ ثانی یعنی سواد کا فی نفسہ ممکن ہونا تو یہ غلط ہے۔ کیونکہ سواد کو اگر مجرد لیں یعنی بغیر ایسے محل کے جس میں سواد

حلول کیے ہوئے ہو

س موضوع۔ یعنی مُصْطَلَحِ فلسفہ یعنی — وہ محل جس کا وجود حال کے وجود کے بغیر ممکن ہو۔ جسم بياض کا موضوع ہے [بداية الحکمة]

والجواب : اَنْ رَدَّ الْإِمْكَانِ وَالْوُجُوبِ وَالْإِمْتِنَاعِ ، إِلَى قَضَايَا عَقْلِيَّةٍ صَحِيحٌ ، وَمَا ذَكَرُوهُ مِنْ أَنَّ مَعْنَى قَضَاءِ الْعَقْلِ عِلْمُهُ ، وَالْعِلْمُ يَسْتَدْعِي مَعْلُومًا ، فَنَقُولُ لَهُ : مَعْلُومٌ كَمَا (۱) أَنَّ اللَّوْنِيَّةَ وَالْحَيَوَانِيَّةَ وَسَائِرَ الْقَضَايَا الْكَلِّيَّةِ ثَابِتَةٌ فِي الْعَقْلِ عِنْدَهُمْ ، وَهِيَ عُلُومٌ لَا يُقَالُ لَا مَعْلُومٌ لَهَا ، وَلَكِنْ لَا وَجُودَ لِمَعْلُومَاتِهَا فِي الْأَعْيَانِ ، حَتَّى صَرَّحَ الْفَلَسَفَةُ بِأَنَّ الْكَلِّيَّاتِ مَوْجُودَةٌ فِي الْأَذْهَانِ لَا فِي الْأَعْيَانِ ، وَإِنَّمَا الْمَوْجُودُ فِي الْأَعْيَانِ جُزْئِيَّاتٌ شَخْصِيَّةٌ ، وَهِيَ مُحَسَّسَةٌ غَيْرُ مَعْقُولَةٍ ، وَلَكِنَّهَا سَبَبٌ لَأَنْ يَنْتَزِعَ الْعَقْلُ مِنْهَا قَضِيَّةً مَجْرَدَةً عَنِ الْمَادَّةِ عَقْلِيَّةً ____ فَإِذَا لَوْنِيَّةٌ قَضِيَّةٌ مَفْرَدَةٌ فِي الْعَقْلِ سِوَى السَّوَادِيَّةِ وَالْبَيَاضِيَّةِ ، وَلَا يُتَصَوَّرُ فِي الْوُجُودِ لَوْنٌ لَيْسَ بِسَوَادٍ وَلَا بَيَاضٌ وَلَا غَيْرُهُ مِنَ الْأَلْوَانِ ، وَتَثَبَّتْ فِي الْعَقْلِ صُورَةُ اللَّوْنِيَّةِ مِنْ غَيْرِ تَفْصِيلٍ ، وَيُقَالُ : هِيَ صُورَةٌ وَجُودُهَا فِي الْأَذْهَانِ لَا فِي الْأَعْيَانِ ، فَإِنْ لَمْ يَمْتَنِعْ هَذَا لَمْ يَمْتَنِعْ مَا ذَكَرْنَاهُ .

اعترض : - امکان و وجوب و امتناع کا حاصل ” فیصلہ ہائے عقلیہ “ کو ٹھہرانا صحیح ہے۔ اور فلسفی جو بول رہے ہیں کہ ____ ” حکم و فیصلہ ، عقل کا معنی ہے ” علم “ ____ اور علم ، معلوم کا طالب ہے “ ____ تو ہم اُن سے کہیں گے معلوم ہے کہ لونیت ، حیوانیت اور تمام احکام کلیہ اُن کے نزدیک عقل میں ثابت ہیں اور یہ وہ علوم ہیں جن کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کا معلوم نہیں ہے لیکن ان کے معلوم کا اعیان میں وجود نہیں ، حتیٰ کہ فلاسفہ نے تصریح کی کہ تمام کلیات ، اذہان میں موجود ہیں اعیان میں نہیں ، موجود فی الاعیان صرف جزئیات شخصیت ہیں جو محسوس ہیں معقول نہیں ، ہاں یہ جزئیات سبب انتزاع ہیں کہ عقل ان جزئیات شخصیت 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 و فیصلہ ہے جو سوادیت و بیاضیت سے سوا ہے۔ حالانکہ وجود میں ایسا کوئی لَوْنِ رَنگ متصور نہیں جو نہ سواد ہو نہ بیاض نہ ان کے علاوہ اور کوئی رَنگ۔ 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 اجناس کلیہ کا علم، معلوم کے وجود یعنی کے بغیر اگر محال نہیں ____ تو جو ہم نے کہا کہ امکان و

(۱) معلوم کما اَنْ میں ” کما “ غلطی کا تب یا ناخ ہے۔

وَأَمَّا قَوْلُهُمْ : لَوْ قَدَّرَ عَدَمَ الْعُقْلَاءِ أَوْ غَفَلْتُهُمْ مَا كَانَ الْإِمْكَانُ يَنْعَدَمُ ، فنقول ولَوْ قَدَّرَ عَدَمُهُمْ ، 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 زَعَمُوا أنها تكون باقيةً في علم الله سبحانه ، فكذا القول في الإمكان ، فالإلزام واقع ، والمقصود إظهار تناقض كلامهم.

وَأما العذر عن ((الامتناع)) بأنه مضاف إلى المادة الموصوفة بالشيء إذ يمتنع عليها ضده ، فليس كل مُحَالٍ كذلك ، فإن وجود شريكٍ لله تعالى محال ، وليس ثَمَّتْ مادةٌ يضاف إليها الامتناع ، فإن زَعَمُوا أن معنى استحالة الشريك ، أن انفراد الله تعالى بذاته ووجوده واجبٌ ، والانفراد مضاف إليه ،

وجوب امتناع ”فصله عقلي“ ہیں ، جسے فلسفی راجع بہ علم بتارہے ہیں ، وہ بھی معلوم کے وجود عینی کے بغیر محال نہیں رہا ان 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 کر لیں تو قضایائے کلیہ یعنی اجناس وانواع کیا معدوم ہو جائیں گے“ — اگر کہیں ہاں ، کیونکہ اجناس وانواع کا معنی نہیں ہے مگر حکم فی العقل — تو یہی امکان کے بارے میں ہمارا جواب ہوگا [کہ ہاں امکان معدوم ہو جائے گا] اور دونوں بابوں میں کچھ فرق نہیں ہے — اور اگر وہ یہ زعم کریں کہ قضایائے کلیہ علم الہی سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى میں باقی رہیں گے ، تو یہی امکان کے بارے میں ہماری طرف سے جواب ہوگا — تو الزام بہر حال واقع ہے ، اور مقصود ہے ان کے کلام میں تناقض دکھانا رہا امتناع کے بارے میں یہ فلسفی عذر کہ — ”امتناع اُس مادے کی طرف مضاف ہے جو کسی شئی سے متصف ہو کیونکہ اس پر اُس شئی کی ضد محال ہوگی“ — تو ہر محال ایسا نہیں ، کیونکہ وجود شریک 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 معنی یہ ہے کہ — اللہ عَزَّ وَجَلَّ کا اپنی ذات اور اپنے وجود میں منفرد و تنہا ہونا واجب ہے [کہ ذات ایک اُسی کی ذات ہے ، اور وجود ایک اُسی کا وجود ہے] اور انفراد اس کی طرف منسوب و مضاف ہے (۱)

(۱) یعنی ”استحالة شریک“ کو ”وجوب انفراد“ کی طرف راجع کر دیا ، حالانکہ یہ اس کا عین مفہوم نہیں ، کہ استحالة وجود، شریک کی صفت ہے ، اور وجوب انفراد اللہ عَزَّ وَجَلَّ کی صفت ہے ، ہاں اس کی ذات و وجود کے لیے یکتائی واجب ہونے کو لازم ہے کہ شریک محال ہو

فَنَقُولُ : لیس بواجب علی أصلهم ، فإن العالم موجود معه فليس منفرداً ، **فإن زعموا** أن انفراده عن النظر واجب ، ونقيض الواجب ممتنع ، وهو إضافة إلى الله . **قلنا** فنعني أن انفراد الله تعالى عنها ، ليس كانفراده عن النظر ، فإن انفراده عن النظر واجب ، وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب ، فنتكلف إضافة الإمكان إليه بهذه الحيلة ، 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 ذات منفردة ، إن غني بذلك في الوجود فنعم ، وإن عني بذلك في العقل فلا ، فإن العقل يعقل السواد الكلي ، ويحكم عليه بالإمكان في ذاته .

تو ہم کہیں گے یہ افراد 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 و نظیر سے منفرد ہونا واجب ہے یعنی اُس کی ذات کی مثل کوئی ذات نہیں اور اُس کے وجود کے مثل کوئی وجود نہیں ، اور واجب کی نفیض محال ہے ، تو یوں امتناع شریک کی باری عزوجل کی طرف نسبت و اضافت ہے ہم کہیں گے تو ہم مراد لیتے ہیں کہ عزوجل کا مثل و نظیر سے منفرد ہونا ایسا نہیں جیسا مخلوقات ممکنہ سے منفرد ہونا ————— کیونکہ اُس کا مثل و نظیر سے منفرد ہونا واجب ہے — اور مخلوقات ممکنہ سے منفرد ہونا واجب نہیں — یعنی واجب ہے کہ وہ ہو اور مثل و نظیر نہ ہو ، اور یہ واجب نہیں کہ وہ ہو اور مخلوقات ممکنہ یعنی عالم نہ ہو تو ہم بہ تکلف اس حیلہ سے امکان کی اس کی طرف نسبت و اضافت 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 صفت وجوب میں افراد لگا کر باری عزوجل کی طرف نسبت کردی کہ اس کا منفرد ہونا واجب ہے

رہا سواد و بیاض کے بارے میں یہ عذر کہ ”ان کی انفرادی ذات نہیں“ — اگر اس سے مراد ہے وجود خارجی میں نہیں تو تسلیم ہے ، اور یہ مراد ہو کہ عقل و ذہن میں نہیں تو تسلیم نہیں ، کیونکہ عقل ، سواد کی تصور کرتی اور اُس پر امکان ذاتی کا حکم لگاتی ہے۔

(۱) یعنی عالم کے لیے اپنے وجود سے پہلے جو امکان وجود ہے اُس امکان کا معنی ہے — ”اللہ پاک کا عالم سے منفرد ہونا واجب نہیں“ —

ثم إن العذر باطل بالنفوس الحادثة ، فإن لها ذواتاً مفردة وإمكاناً سابقاً على الحدوث ، وليس ثَمَّتْ ما يضاف إليه ، وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس ، فهذه إضافات بعيدة ، فإن اكتفيتم بهذا فلا يبعد أن يقال : معنى إمكان الحادث أن القادر عليه يمكن في حقه أن يحدثه ، فتكون إضافة إلى الفاعل مع أنه ليس منطبعاً فيه ، كما أنه إضافة إلى البدن المنفعل مع أنه لا تنطبع فيه ، ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل والنسبة إلى المنفعل ، إذالم يكن انطباع في الموضوعين .

فإن قيل : فقد عوّلتكم في جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ، ولم تحلّوا ما أوردوه من الإشكالات .

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لامحالة ، وينحل وجه الإشكال 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 نفوسِ حادثہ کے لیے جداگانہ ذات ہیں اور پھر ان کے حدوث پر امکانِ سابق ہے ، اور وہاں کوئی ایسا امر نہیں جس کی طرف امکانِ حدوث ، مضاف ہو ، اور اس امکانِ حدوث کے بارے میں انہوں نے جو کہا کہ مادہ کے لیے ممکن ہے کہ نفوس ان کی تدبیر کریں تو یہ اضافات بعیدہ ہیں

تو فلسفیو! اگر یہ اضافات بعیدہ تمہارے لیے کفایت کر جاتی ہیں ، تو دوسرا بھی کہہ سکتا ہے کہ — امکانِ حادث کا معنی 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 مُعَوَّلًا : اِتَّكَلَّ وَاعْتَمَدَ [ق ت] : ٹیک لگانا

ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم ، والتغيير في وجوه أدلتهم بما (۱) يُبين تهافتهم ، ولم نتطرق للدَّبِّ عن مذهب معين ، فلم نخرج لذلك عن مقصود الكتاب ، ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث ، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القَدَم ، وأما إثبات المذهب الحق فسنُصنّف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن ساعدَ التوفيق إن شاء الله تعالى ، ونسمّيه ((قواعد العقائد)) ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهَدَم ، والله أعلم .

اشکال حل ہو جاتا ہے ، اور ہمارا قصد اس 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 مارتے نو ساخت“ کی حالت عیاں ہے ، اور کسی مذهبِ مُعین کے دفاع کی روش نہ چلیں گے ، اس لیے ہم مقصود 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 قدیم عالم کو دلائل سے جاننے کا دعویٰ کرتے ہیں اُسے باطل کریں

رہا مذہبِ حق کا اثبات تو اس سلسلے میں اس سے فارغ ہو کر جلد ہی ایک کتاب لکھیں گے اگر توفیقِ رفیق ہوئی ، اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی اور اس کا نام رکھیں گے ”قواعد العقائد“ اور اس میں اثباتِ حق کا اہتمام کریں گے ، جیسا کہ اس کتاب میں ہَدَمِ باطل کا اہتمام کیا ہے۔ واللہ اعلم

(۱) ما موصولہ ہے اور مراد اشکالات ، اور یہی یُبین کی ضمیر ہو کا مرجع۔

تکدير: تیرہ کردن [ص]: ميلا کرنا غَبْرَهُ: لَطَخَهُ بِهِ [ق]: غبار آلودہ کرنا گرد میں لٹھیرنا ذَبَّ (ن) عَنْهُ ذَبًّا: دَفَعَ وَ مَنَعَ [ق]: دَفَاع کرنا اِسْتَقْصَى الْمَسْئَلَةَ: بَلَغَ قُصْوَاهَا اِی الْغَايَةِ: آخر تک تک پہنچنا [ق ت] الْمُسَاعَدَةُ: الْمُعَاوَنَةُ [ت]: مدد کرنا ساتھ دینا سَاعَدَهُ وَأَسْعَدَهُ: أَعَانَهُ [ق ت] اعتناء: التفات، توجہ اِعْتَنَى بِهِ: اِهْتَمَّ بِهِ [ق ت] الهَدَمُ: نَقَضُ الْبِنَاءِ [ق ت]: ڈھانا

المسألة الثانية

في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة

ليعلم أن هذه المسألة فرع للأولى، فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساده ولا فناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضاً كذلك. وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق. فإنهم يقولون: إن العالم معلول، وعلته أزلية أبدية، فكان المعلول مع العلة، ويقولون: إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول، وعليه بنوا منع الحدوث، وهو بعينه جارٍ في الانقطاع، وهذا مسلكهم الأول. ومسلكهم الثاني: أن العالم إذا عُدِم فيكون عَدَمُه 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 عالمِ فلسفی کے نزدیک جیسے ازلی ہے، کہ اس کے وجود کی کوئی ابتدا نہیں، ایسے ہی ابدی بھی ہے، کہ اس کی کوئی انتہاء نہیں، نہ اس کا تباہ و فنا 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 ان 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 ہو سکتا تو معلول میں بھی تغیر نہیں ہوگا..... اسی پر ان لوگوں نے استحالہِ حدوث کی بنا رکھی اور یہی دلیل، انقطاع میں یعنی عدم، بعد 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

فیکون له ((بَعْدُ)) ففيه إثبات الزمان .

ومسلکہم الثالث: أن إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وَفْق الإمكان ، إلا أن هذا الدليل لا يقوى ، فإننا نُحِيل أن يكون أزلياً ، ولا نُحِيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاه الله تعالى أبداً ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخرٌ ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أولٌ . ولم يُوجِب أن يكون للعالم لا محالة آخرٌ إلا أبو الهذيل العلاف ، 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 متساوياً ،

تو عدمِ عالم کے لئے ایک ”بَعْدُ“ ہوگا (۱) تو اس میں زمانے کا اثبات ہے تیسری فلسفی راہ استدلال یہ ہے کہ عالم کا وجود جو مرتبہ امکان میں ہے یہ امکان کبھی نہیں ہوگا ، تو وجود بھی جو کہ اس امکان سے متصف ہے امکان کے قدم بہ قدم چل سکتا ہے — 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 کنارہ آغاز ہونا لازم ہے۔ اور عالم کے لیے انتہا ضرور ہونا کسی نے لازم نہ مانا سوائے ابوالہذیل علاف کے — 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 تحت وجود داخل نہیں ہوگا ، نہ بطور تعاقب اور نہ بطور اجتماع۔

فَلَا حَقَّ الْأَخْبَارُ: تَتَابَعَتْ [م]: ایک کے پیچھے ایک خبر آنا ، پے در پے خبریں آنا تَسَاوَقَ الشَّيْئَانِ: تَسَاوَرَا أَوْ تَقَارَنَا [م]: ساتھ چلنا یا ساتھ ہونا (۱) یعنی عدم ، وجود کے بعد ہوگا ، اور بعد زمانہ ہے ، تو عدم زمانے میں ہوگا — اس کا ایک نفیس رد امام اہل سنت فُؤَادِ سِرُّہ سے گزرا — یہاں مختصراً اتنا کہیں کہ زمانے کو تم مقدارِ حرکتِ فلک مانتے ہو تو زمانہ عالم سے پیدا ہوا اور منجملہ عالم ہوا تو بر تقدیر حدوثِ عالم ، عالم کے وجود کی ابتداء زمانے میں نہیں ورنہ لازم آئے گا کہ زمانہ زمانے میں ہو — اور جب عالم کا ابتدائی وجود زمانے میں نہیں تو عدم بھی زمانے میں نہیں ہوگا کہ شئی کا وجود اگر کسی طرف میں ہو تو اُس کا عدم جو وجود کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اُسی طرف میں ہونا لازم ہے کہ عدم اگر دوسرے طرف میں ہو تو وہ وجودنی طرف کا منافی نہیں ہوگا — اور شئی کا وجود اگر لانی طرف ہو تو اُس کا عدم بھی لانی طرف ہوگا — تفصیل کے لیے کلام امام دیکھیں۔

والماضی قد دخل کله فی الوجود متلاحقا، وإن لم یکن متساوقاً، وإذ قد تبین أنا لا نُحیل بقاء العالم أبداً من حیث العقل، بل نجوز إبقاءه وإفناءه، فإنما یُعرف الواقع من قِسمی الممكن بالشرع، فلا یتعلق النظر فیہ بالعقول.

جبکہ [جانب ماضی عدمِ تنہائی سے لازم آئے گا کہ] ماضی کل کا کل مجتمعا نہ سہی تاہم متعاقباً نہ 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 ان دو ممکنوں میں سے کون واقع ہونے والا ہے یہ شرع سے معلوم ہوگا۔ تو اس میں نظر و فکر عقول سے متعلق نہیں۔

(۱) اور یہ محال ہے کیونکہ۔ ”امور غیر متناہیہ کا ”عدم سے وجود میں آجانا“ مطلقاً محال ہے، [وہ امور] مجتمع ہوں خواہ متعاقب بُرہان تطبیق و بُرہان تضایف وغیرہما قطعاً مجتمع و متعاقب دونوں میں یکساں جاری۔ اولاً ایام زمانہ و دورات فلک و انواع موالید اگر یونہی ازلی ہوں، کہ ایک فنا ہو کر دوسرا پیدا ہو، جب بھی قطعاً عقل حکم کرتی ہے کہ۔۔۔ 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 کہتے ہیں تقریرِ یعنہ جانبِ ابد وارد [ہوگی]۔۔۔ ایک سلسلہ آج سے ابد تک لیں، اور دوسرا کل آئندہ سے، تو قطعاً پہلا دوسرے سے بڑا ہوگا، اور ذہن تطبیق اجمالی کر سکے گا، تو دونوں برابر ہو جائیں گے، یا ابد متناہی [ہو جائے گا]

اقول:۔۔۔ ہاں ضرور دلیل وہاں بھی جاری ہے، پھر کیا حاصل ہوا؟ وہی توجہ ہمارا اُمّد کا ہے۔۔۔ یعنی غیر متناہی اشیاء کا وجود میں آجانا محال ہے اگرچہ بر سبیل تعاقب ہو۔۔۔ جانبِ ازل لا تنہائی 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 الابد 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۔۔۔ بالجملہ جانبِ ازل، لا تنہائی، کئی ہے اور وہ محال۔ اور جانبِ ابد، لا تنہائی لا تقبی ہے اور وہ جائز۔۔۔ [الکلمۃ الملبہ ص ۶۵، ۶۶]

وَأَمَّا مَسْلَكُهُمُ الرَّابِعَ ، فَهُوَ مُحَالٌ ، لِأَنَّهُمْ يَقُولُونَ : إِذَا غُذِمَ الْعَالَمُ بَقِيَّ إِمْكَانٌ وَجُودُهُ ، إِذَا الْمُمْكِنُ لَا يَنْقَلِبُ مُسْتَحِيلًا ، وَهُوَ وَصْفٌ إِضَافِيٌّ ، فَيَفْتَقِرُ كُلُّ حَادِثٍ بِزَعْمِهِمْ إِلَى مَادَّةٍ سَابِقَةٍ ، وَكُلُّ مُنْعَدِمٍ فَيَفْتَقِرُ إِلَى مَادَّةٍ يَنْعَدِمُ عَنْهَا ، فَالْمَوَادُّ وَالْأَصُولُ لَا تَنْعَدِمُ ، وَإِنَّمَا تَنْعَدِمُ الصُّوَرُ وَالْأَعْرَاضُ الْحَالَّةُ فِيهَا .

وَالْجَوَابُ عَنِ الْكُلِّ مَا سَبَقَ . وَإِنَّمَا أَفْرَدْنَا هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ لِأَنَّ لَهُمْ فِيهَا دَلِيلَيْنِ آخَرَيْنِ .

الدلیل الأول : ماتمسک بہ ((جالینوس)) اِذْ قَالَ : لَوْ كَانَتِ الشَّمْسُ مِثْلًا تَقْبَلُ الْإِنْعَادَ ، لَظَهَرَ فِيهَا ذُبُولٌ فِي مَدَّةٍ مَدِيدَةٍ ، وَالْأَرَصَادُ الدَّالَّةُ عَلَى مَقْدَارِهَا مُنْذُ الْآفِ السِّنِينَ لَا تَدَلُّ إِلَّا عَلَى هَذَا الْمَقْدَارِ ، فَلَمَّا لَمْ تَدُبُّلْ فِي هَذِهِ الْأَمَادِ الطَّوِيلَةِ ، دَلَّ عَلَى أَنَّهَا لَا تَفْسُدُ .

الاعتراض عليه من وجوه الأول : أَنَّ شَكْلَ هَذَا الدَّلِيلِ أَنْ يَقَالَ : إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ تَفْسُدُ

، فَلَا بَدَّ أَنْ يَلْحَقَهَا ذُبُولٌ ؛

رہی فلسفی کی چوتھی روش استدلال تو وہ محال ہے ، کیونکہ فلسفی کہتے ہیں کہ — عالم جب معدوم ہو جائے گا اُس کے وجود کا امکان باقی رہے گا ، اس لیے کہ ممکن کبھی محال نہیں ہو سکتا ، اور امکان وصف 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 — یہ مسئلہ الگ سے ہم صرف اس لیے لائے کہ اس سے متعلق ان کی دو اور دلیلیں ہیں **دلیل اول** جس سے جالینوس نے استدلال کیا کہ کہا — اگر مثلاً آفتاب فنا ہونے کے قابل ہوتا تو ایک عرصہ دراز میں اس کے اندر لاغری دکھائی دیتی ، حالانکہ رصد گاہیں 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 عرصہ ہائے دراز میں لاغر نہیں ہوا تو یہ دلیل ہے کہ وہ فنا نہیں ہوگا اس 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 ،

الرَّصْدُ، فِي اصطلاح الفلكيين: اسْمٌ لِمَوْضِعٍ تُعَيَّنُ فِيهِ حَرَكَاتُ الْكَوَاكِبِ جَازِصَادًا [م]: رصد گاہ، جہاں سیارگان کی گردش کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ ذُبُولٌ : لاغری۔ ذُبُلٌ (ن ک) النَّبَاتُ وَالْإِنْسَانُ ذُبُولًا: رَقٌّ بَعْدَ الرِّيِّ [ت]: سرسبزی و شادابی کے بعد کھلا جانا، لاغری۔ فَسَادٌ (ن) تباہی و تباہ شدن، خلاف صَلَاح [ص]

لکن التالي محال، فالمقدم محال، وهذا قياس يُسمّى عندهم ((الشرطي المتصل))، وهذه النتيجة غير لازمة، لأن المقدم غير صحيح، مالم يُضَفَّ إليه شرط آخر، وهو قوله: إن كانت تفسد فلا بد أن تدبّل، فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط، وهو أن نقول: إن كانت تفسد فساداً ذبولاً فلا بد أن تدبّل في طول المدة؛ أو يبيّن (۱) أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم، ولا نسلم أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول، بل الذبول أحد وجوه الفساد، ولا يعُد أن يفسد الشيء بَعْتَةً وهو على حال كماله.

الثاني: أنه لو سلّم هذا، وأنه لا فساد إلا بالذبول، فمن أين عُرف أنه لا يعتريها الذبول؟! أما

النفاته (۲) إلى الأرصاد فمحال، لأنها لا تُعرّف مقاديرها إلا بالتقريب، والشمس التي يقال: إنها كالأرض مائة وسبعين مرة، أو ما يقرب منه، لو نقص منها مقدار جبل مثلاً، لكان لا يتبيّن للحس، فلعلها في الذبول ليكن تالي محال ہے، تو مقدم بھی محال ہے..... اس قیاس کا ان کے یہاں شرطیہ متضاد نام ہے۔ اور وہ نتیجہ لازم نہیں کیونکہ مقدم صحیح نہیں تا وقتیکہ اس میں ایک اور شرط نہ بڑھادیں۔ یعنی وہ جو کہہ رہے ہیں کہ — ”اگر آفتاب فنا ہونے والا ہوتا [مقدم] تو ضرور لاغر ہو گیا ہوتا [تالی]“ — تو یہ تالی اس مقدم کو لازم نہیں، ہاں لازم جب ہوگی کہ ایک شرط کا اضافہ کر دیں، یعنی یہ کہیں — اگر آفتاب بطور لاغری فنا ہونے والا ہوتا تو ضرور طول مدت میں لاغر ہو گیا ہوتا۔

یا پھر وہ دلیل سے واضح کریں کہ فنا بطور لاغری ہی ہوتی ہے، حتیٰ 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 بطور 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 جاسکتی 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 جس کے کیا پلے پڑے گا تو ہو سکتا ہے کہ آفتاب آئے دن لاغر ہو رہا ہو،

(۱) یُبَيَّنُ: یہ يُضَفُّ پر معطوف ہے۔ (۲) الْنِفَاتُ: أى النِفَاتُ عدم لُحُوقِ الذَّبُولِ۔

إِعْتَرَاهُ الْأَمْرُ: أَلَمْ يَهْ وَأَصَابَهُ [م]: کسی کو کوئی بات پہنچی لاحق ہوئی۔

والی الآن قد نقص مقدار جبال فأكثر، والحس لا يَقْدِرُ على أن يُدرك ذلك، لأن تقديره في علم ((المناظر)) لا يُعرف إلا بالتقريب، وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم، وهي قابلة للفساد، ثم لو وُضعت ياقوتة مائة سَنَةٍ، لم يكن نُقصانها محسوساً، فلعل نسبة ماينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ماينقص من الياقوتة في مائة سنة، وذلك لا يظهر للحس، فدل أن دليله في غاية الفساد. وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس، يَسْتَرْكُهَا العقلاء، وأوردنا ههنا هذا الواحد، ليكون عِبْرَةً ومثالاً لما تركناه، واقتصرنا على الأدلة الأربعة التي تحتاج إلى تكلف في حلّ شبهتها كما سبق.

الدليل الثاني: لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا: إن العالم لا تنعدم جواهره، لأنه لا يُعقل

سَبَبٌ مُعْدِمٌ لها، ومالم يكن منعديماً ثم انعدم، فلا بد أن يكون بسبب، وذلك السبب لا يخلو،

اور اب تک اس میں سے پہاڑ برابر یا اس سے زیادہ گھٹ چکا ہو، اور آنکھیں اس کی کوئیں دیکھ پارہی ہوں — کیونکہ علم مناظر 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 قابل فنا ہیں — پھر یاقوت کو اگر سو سال رکھ چھوڑیں تو اُس میں کمی محسوس نہیں ہوتی — 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 حسن بصر پر کھل نہ رہی ہو — 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 اس ایک کو یہاں بطور نمونہ نقل کیا، تاکہ اس سے اُن بقیہ کی بے وقعتی کا اندازہ ہو — اور اس سے اوپر صرف وہ چار دلیلیں نقل کیں جن کے شبہ کا حل محنت طلب ہے، جیسا کہ مسئلہ اولیٰ میں گزرا

فلسفی کی دلیل ثانی استحالہ فنا 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،

تکلف: رنج بر خود نهادن [ص]: مشقت لینا۔ مشقت جھیلنا

اِسْتَرْكَاةٌ: اِسْتَضْعَفَهُ: ضعیف یافتن [ق ص]: کمزور پانا

إمّا أن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم . وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العدم ويزيد هاهنا إشكال آخر أقوى من ذلك ، هو أن المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً إن لم يتغير هو في نفسه ، فلا بد أن يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً ، فإنه لو بقي كما كان ، إذ لم يكن له فعل ، والآن أيضاً لا فعل له ، فإذا لم يفعل شيئاً ؛ والعدم ليس بشيء ، فكيف يكون فاعلاً ؟ ! فإذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟! أهو وجود العالم ؟! وهو محال ، إذ انقطع الوجود ! أو فعله عدم العالم ؟! وعدم العالم ليس بشيء ، حتى يكون فاعلاً ، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً ، وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً ، حتى يقال : هو الذي فعله الفاعل ، وأوجده الموجد . ولهذا الإشكال زعموا إرادة قديم ہی کوتاؤگے ، اور وہ ، ہونہیں سکتا ، کیونکہ جب وہ فنائے عالم کا ارادہ فرمانے والا نہیں تھا ، پھر ہو گیا ، تو یہ تغیر ہوا — 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 — حالانکہ جو استحالة ہم پہلے ذکر کر چکے کہ ارادہ قدیمہ سے حادث کا وجود محال ہے ، وہ فنا محال ہونے پر بھی دلیل ہے

یہاں مزید ایک اور اشکال ہے استحالة سابقہ سے بھی زیادہ قوی کہ مراد لا محالہ ذی ارادہ کا فعل ہے ، اور جو فاعل نہ تھا پھر فاعل ہو گیا وہ اگر فی نفسہ متغیر نہ ہوا تاہم یہ تو ضروری ہے کہ اس کا فعل موجود ہو جائے بعد اس کے کہ موجود نہ تھا — کیونکہ فاعل اگر ویسا ہی رہا جیسا اُس وقت تھا جبکہ فاعل کی طرف سے کوئی فعل نہ تھا اور اب بھی فاعل کی 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 وجود عالم ہوگا ؟ اور یہ ہونہیں سکتا کیونکہ وجود تو منقطع ہو گیا ، یا وہ فعل عدم عالم ہوگا ؟ حالانکہ عدم عالم کچھ ہے نہیں حتیٰ کہ فعل ہو ، کیونکہ فعل کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ موجود ہو — اور عدم عالم کوئی موجود شئی نہیں کہ کہا جائے یہ ہے وہ جسے فاعل نے کیا اور موجد نے اسے وجود دیا

اسی اشکال سے فلسفیوں نے سمجھا

افتراق المتکلمین فی التفصی عن هذا أربع فرق ، وکل فرقة اقتحمت محالاً .

أما المعتزلة فإنهم قالوا: فعلة الصادر منه موجود ، وهو الفناء ، يخلقه لا في محل فينعدم العالم كله دفعة واحدة ، وينعدم الفناء المخلوق بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر ، فيتسلسل إلى غير نهاية ، وهو فاسد من وجوه: أحدها : أن الفناء ليس موجوداً معقولاً ، حتى يُقدَّر خلقه ، ثم إن كان موجوداً فلم ينعدم بنفسه من غير مُعدم ؟ ثم بم يُعَدَم العالم ؟! فإنه إن خُلِقَ في ذات العالم وحلَّ فيه فهو محال ، لأن الحال يلاقي المحلول فيه ، فيجتمعان ولو في لحظة واحدة ، فإذا جاز اجتماعهما ، لم يكونا ضدین ، فلم يُفْنِه ، وإن خَلَقَه لا في العالم ، ولا في محل ، فمن أين يضاد وجوده وجود العالم ؟! ثم في هذا المذهب شناعة أخرى ، وهي أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض جواهر العالم دون بعض ، بل لا يقدر 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 تاکہ دوسری فناء کی حاجت ہو کر تسلسل نہ ہو ————— 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 سبب فنا کنندہ کے خود سے فنا کیسے ہو جائے گی؟ ③ پھر عالم کے لیے فنا کا سبب کیا ہوگا؟ کیونکہ وہ سبب اگر ذات عالم میں پیدا کیا جائے اور وہ ذات عالم میں حال ہو تو یہ محال ہے۔ کیونکہ حال جس میں حلول 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 ضدین نہیں ہوں گے۔ تو وہ سبب ، عالم کی فنا کا سبب نہیں ہوگا ————— اور اگر اُس سبب کو پیدا فرمائے مگر نہ عالم میں اور نہ کسی محل میں تو اُس سبب کا وجود ، وجود عالم کی ضد کہاں ہوگا؟ ④ پھر اس مذہب میں ایک اور خرابی ہے۔ وہ یہ کہ کچھ جواہر عالم کو چھوڑ کر صرف کچھ جواہر عالم کو معدوم کرنا تحت قدرت الہیہ نہ ہوگا۔ بلکہ قدرت الہیہ صرف ایسی فنا کو حادث کرنے پر ہوگی جس سے تمام جواہر عالم معدوم ہو جائیں۔

التفصی من: التخلُّص من المصْیْقِ أَوْ البَلِیَّةِ [ق ت]: تنگی یا بلا سے رہائی۔ اِقْتَحَمَ الامرَ العظیم: رمی بنفسه فيه بغیر رَوِیة

[م]: بے سوچے سمجھے پر خطر معاملے میں کود پڑنا

إحداث فناء، يُعَدُّم جواهرَ العالمِ كُلِّها، لأنها إذا لم تكن في محل كان نسبتها إلى الكل على وتيرة واحدة. الفرقة الثانية الكَرَامِيَّة، حيث قالوا: إن فعله الإعدام، والاعدام عبارة عن موجود، يُحْدِثُه في ذاته، تعالى الله عن قولهم، فيصير العالم به معدوماً، وكذلك الوجود عندهم بإيجادٍ، يُحْدِثُه في ذاته، فيصير الموجود به موجوداً..... وهذا أيضاً فاسد. إذ فيه كونُ القديم محلَّ الحوادث. ثم خروج عن المعقول، إذ لا يُعْقَل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى ارادة وقدرة، فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدرة، ووجود المقدور وهو العالم، لا يُعْقَل، وكذا الإعدام.

الفرقة الثالثة: الأشعريه إذ قالوا: أما الأعراض فإنها تَفْنِي بأنفسها، ولا يُتَصَوَّرُ بقاءُها، لأنه لو تُتَصَوَّرُ بقاءُها، لَمَا تُتَصَوَّرُ فَناءُها لهذا المعنى (۱) وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها،

کیوں کہ فناء کسی محل میں نہیں ہوگی تو فنا کی تمام جواہر عالم کی طرف نسبت ایک ہی روش پر ہوگی۔

دوسرا فریق کرامیہ 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۔ پاکی ہے اُسے ان کے قول سے۔ تو اُس اعدام سے عالم فناء ہو جائے گا۔ یونہی وجود، کرامیہ کے نزدیک اُس ایجاد سے ہے جسے وہ اپنی ذات میں نوپید کرتا ہے تو اُس سے وہ جسے وجود ملنا ہے موجود ہو جاتا ہے۔ یہ مذہب بھی فاسد ہے، کہ اس میں قدیم کو محل حوادث ماننے کا نظریہ ضلالت ہے، پھر معقول سے خروج بھی ہے۔ کیونکہ ایجاد سے جو کچھ عقلاً سمجھ میں آتا ہے وہ ہے ”صفت ارادہ اور صفت قدرت کی طرف سے وجود“۔ تو صفت ارادہ صفت قدرت اور وجود مقدور یعنی وجود عالم کے سوا کسی دیگر اثبات معقول نہیں۔ اور ایجاد ہی کی طرح اعدام بھی ہے۔

تیسرا فریق اشعریہ انہوں نے کہا أعراض تو خود سے فنا ہو جاتے ہیں، اور ان کی بقا متصور نہیں، کیونکہ اگر ان کی بقا ممکن ہو تو اسی امکان بقا کے سبب ان کی فنا ناممکن ہو جائے گی (۱)۔ رہے جواہر تو اُن کے باقی رہنے کا منشا ان کی ذات نہیں

(۱) هذا المعنى كما مشار إليه ہے تصوّر 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 أعراض کے لیے اگر امکان بقاء مانا جائے۔ تو بقاء خود بھی عرض ہے۔ اس کے لیے بھی امکان بقاء ماننا پڑے گا۔ کہ عرض سب یکساں۔ اور بقاء جب باقی رہے گی۔ تو فنا کیسے ہو سکے گی۔ یعنی ایسی کیا چیز ہے جو بقا میں پیدا نہ کی جائے تو بقاء فنا ہو جائے۔

ولكنها باقية بقاءً زائداً على وجودها ، فإذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى البقاء ، انعدمت لعدم البقاء وهو ايضاً فاسد لما فيه من منكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى والبياض كذلك ، وأنه مُتَجَدِّد الوجود ، والعقل يُنبؤ عن هذا كما يُنبؤ عن قول القائل : إن الجسم متجدد الوجود في كل حالة ، والعقل القاضي بأن الشعر الذي على رأس الإنسان في يوم هو الشعر الذي كان بالأمس لا مثله ، يقضي أيضاً به في سواد الشعر. ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقي إذا بقي بقاءً ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى بقاءً ، وذلك البقاء يكون باقياً ، فيحتاج إلى بقاءٍ آخر ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

والفرقة الرابعة : طائفة أخرى من الأشعرية ، إذ قالوا : إن الأعراض تفنى بأنفسها وأما الجواهر فإنها تفنى بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكوناً ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ، فيستحيل أن يبقى جسم ليس بلكه منشاؤه صفت بقاءه جوهران کے وجود پر زائد ہے ، لہذا جب رب العزت بقاء کو پیدا نہیں فرمائے گا تو بقاء کے معدوم ہونے سے جوہر معدوم ہو جائیں گے

یہ مذہب بھی فاسد ہے کیونکہ اس میں محسوس سے لڑائی مول لینا ہے ، کہ سواد کو اور اسی طرح بیاض کو بقاء نہیں ، ان کا ہر آن نیا نیا وجود ہوتا ہے ، حالانکہ عقل اس سے گریزاں ہے جیسے یہ ماننے سے گریزاں ہے کہ ” جسم کا ہر لحظہ نیا وجود ہوتا ہے “ اور جس عقل کا فیصلہ ہے کہ انسان کے سر پر جو بال آج ہے یہ وہی ہے جو کل تھا نہ یہ کہ اُس کے جیسے دوسرا بال ہے ، اُسی عقل کا یہی فیصلہ بال کی سیاہی کے بارے میں بھی ہے کہ بالوں میں جو سیاہی آج ہے یہ وہی ہے جو کل تھی اُس کے مثل دوسری سیاہی نہیں ہے ، پھر اس مذہب میں ایک اور اشکال ہے کہ باقی جب صفت بقاء سے باقی رہتا ہے ، تو لازم آئے گا کہ صفات باری عز وجل ایک صفت بقاء سے باقی ہوں ، اور وہ صفت بقاء بھی باقی ہوگی تو اپنی بقاء میں ایک اور صفت بقاء کی محتاج ہوگی اور یہ سلسلہ غیر متناہی چلے گا ، جو نہ ساکن ہو نہ متحرک باقی رہنا محال ہوگا

چوتھا فریق اشاعرہ کی ایک جماعت :- وہ کہتے ہیں اعراض از خود فنا ہو جاتے ہیں ، رہے جوہر تو وہ یوں فنا ہوں گے کہ ان میں اللہ پاک نہ تو حرکت پیدا فرمائے گا نہ سکون نہ اجتماع نہ افتراق۔ تو ایسے جسم کا لہذا وہ معدوم ہو جائے گا

المُنَاكَرَةُ : الْمُقَاتَلَةُ وَالْمُحَارَبَةُ [ق ت ۵۵۹ ج ۷] : جَنَك - نَبَا (ن) الْبَصَرُ عَنِ الشَّيْءِ نُبُوًّا : اَعْرَضَ عَنْهُ وَنَفَرَ [م] : نگاہ کا کسی چیز سے روگرداں و گریزاں ہونا۔

بساکن ولا متحرک فیعدم .

وكانَ فِرْقَتِي الْأَشْعَرِيَّة مَالُوا إِلَى أَنْ الْإِعْدَام لَيْسَ بِفَعْلٍ إِنَّمَا هُوَ كَفْتُ عَنْ الْفَعْل ، لِمَا لَمْ يَعْقِلُوا كَوْنَ الْعَدَمُ فَعْلًا .

وقالت الفلاسفة: إِذَا بَطَلَتْ هَذِهِ الطَّرِيقُ ، لَمْ يَبْقَ وَجْهٌ لِلْقَوْلِ بِجَوَازِ إِعْدَامِ الْعَالَمِ . هَذَا وَلَوْ قِيلَ بِأَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ ، فَإِنَّهُمْ مَعَ تَسْلِيمِهِمْ حَدُوثَ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ يَدْعَوْنَ اسْتِحَالَةَ انْعِدَامِهَا بِطَرِيقٍ يَقْرُبُ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ . وَبِالْجُمْلَةِ : عِنْدَهُمْ كُلُّ قَائِمٍ بِنَفْسِهِ لَا فِي مَحَلٍّ ، لَا يَتَصَوَّرُ انْعِدَامُهُ بَعْدَ وَجُودِهِ ، سِوَاءَ كَانَ قَدِيمًا أَوْ حَادِثًا ، فَإِذَا قِيلَ لَهُمْ : مَهْمَا أَوْقَدْتَ النَّارَ تَحْتَ الْمَاءِ انْعَدَمَ الْمَاءُ ، قَالُوا لَمْ يَنْعَدَمْ ، وَلَكِنْ انْقَلَبَ بِخَارًا ثُمَّ مَاءٌ ، فَالْمَادَّةُ هِيَ الْهَيُولَى بَاقِيَّةٌ فِي الْهَوَاءِ ، وَهِيَ الْمَادَّةُ الَّتِي كَانَتْ مَحَلًّا لَصُورَةِ الْمَاءِ ، وَإِنَّمَا خَلَعَتْ الْهَيُولَى صُورَةَ الْمَائِيَّةِ ، وَلَبِسَتْ صُورَةَ الْهَوَائِيَّةِ ، وَإِذَا أَصَابَ الْهَوَاءَ بَرْدٌ ، تَكَثَّفَ وَانْقَلَبَ مَاءً ، لِأَنَّ مَادَّةَ تَجَدَّدَتْ ، بَلِ الْمَادَّةُ مَشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْعُنَاصِرِ ،

_____ گویا دونوں گروہ 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 روح انسانی کو حادث مانتے ہیں پھر بھی قریب قریب اسی متذکرہ بالا طریقے سے روح کی فنا محال ہونے کے مدعی ہیں۔

خلاصہ کلام فلسفیوں کا عندیہ یہ ہے کہ ہر قائم بنفسہ جو کہ کسی محل میں نہیں ، بعد وجود اُس کی فنا متصور نہیں ، خواہ وہ قدیم ہو یا حادث — 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 ہیولیٰ ہوا میں باقی رہتا ہے ، اور ہیولیٰ ہی وہ مادہ ہے جو صورت مائیہ کا محل تھا ، بس اُس نے صورت مائیہ کا جامہ اتار کر صورت 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

وإنما تتبدل علیہا صورہا .

والجواب : أن ما ذکرتموه من الأقسام وإن أمکن أن نذُبَّ عن کل واحد ونُبِّينَ أن إبطاله علی اصلکم لا یستقیم ، لا شتمال أصولکم علی ماہو من جنسہ ، ولكننا لا نُطَوِّلُ به ونقتصر علی قسم واحد ونقول : بَمَ تَنکرون علی من یقول : الإیجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد اللہ سبحانہ وتعالیٰ أوجد ، وإذا أراد أعدم ، وهذا معنی کونہ سبحانہ قادراً علی الکمال ، وهو فی جملة ذلك لا یتغیر فی نفسہ ، وإنما یتغیر الفعل ، وأما قولکم : إن الفاعل لا بد أن یصدُر منه فعل ، فما الصادر منه ؟! قلنا الصادر منه ما تجدد ، وهو العدم ، إذ لم یکن عدم ، ثم تجدد العدم ، فهو الصادر عنه .

فإن قلت : إنه لیس بشیء ، فكیف صدر عنه ؟!

قلنا : وهو لیس بشیء ، فكیف وقع ؟! ولیس معنی صدورہ عنه ، إلا أن ما وقع ، مضافٌ إلی قدرته

اس پر صرف اس کی صورتیں [آبی خاکی ہوائی ناری] بدل بدل کر آتی ہیں۔

اعترض : فنا کے جو چار صورتیں تم نے ذکر کیں اگرچہ ہم اُن میں سے ہر ایک کا دفاع کر سکتے ہیں ، اور دکھا 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 کر ایک طریقہ فناء پر اقتصار کرتے اور پوچھتے ہیں کہ ، اُس شخص کا تم کیا رد کرو گے ؟ جو کہتا ہے — ”ایجاد اور اعدام ، قادر کے ارادے سے ہیں تو اللہ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰی جب چاہے وجود دے اور جب چاہے فنا کر دے ، اور یہی ہے اللہ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰی کے بروجہ کمال قادر ہونے کا معنی ، اور وجود دے یا فنا کرے دونوں صورتوں میں اُس کی ذات میں تغیر نہیں ہوتا ، تغیر صرف فعل میں ہوتا ہے — 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 متحد ہے ، اور وہ عدم ہے ، کیونکہ عدم نہ تھا پھر متحد ہوا ، تو عدم ہی وہ ہے

جو اس سے صادر ہے

فلسفی :- عدم کچھ ہے ہی نہیں تو اس سے صادر کیسے ہے؟

اعترض :- عدم کچھ ہے ہی نہیں تو واقع کیسے ہے؟ — اُس سے عدم صادر ہونے کا معنی یہی تو ہے کہ جو واقع ہے

قدرتِ الہیہ سے ہے

، فإذا عُقل وقوعه ، لَمْ لَا تُعْقَلْ إضافته إلى القدرة ؟! وما الْفَرْقُ بينكم وبين من يُنكر طَرَيانَ العدم أصلاً على الأعراض والصور ، ويقول : العدم ليس بشيء ، فكيف يَطْرَأُ ، وكيف يوصف بالطَرَيان والتجدد ؟! أولاً نَشْكُ في أن العدم يُتصور طَرَيَانُهُ على الأعراض والصور ، فالموصوف بالطَرَيان معقول وقوعه ، سمي شيئاً أو لم يُسم ، فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول .

فإن قيل : هذا إنما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده ، فيقال له : ما الذي طرأ ؟! وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود ، وإنما معنى انعدام الأعراض طرياناً أضدادها ، التي هي موجودات ، لا طرياناً العدم المجرد الذي ليس بشيء ، فإن ما ليس بشيء كيف يُوصف بالطريان ؟! فإذا إبيض الشعر فالطاريء هو البياض فقط وهو موجود ، ولا نقول : الطاريء عدم السواد .

توجب عدم کا وقوع معقول ہے تو عدم کی قدرت کی طرف نسبت کیوں نہ معقول ہوگی ؟ — نیز تم میں اور اُس شخص میں کیا فرق ہے ؟..... جو اعراض و صور 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 متحد ہونے سے متصف کیسے ہوگا ؟

حالانکہ ہمیں اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ اعراض و صور پر عدم طاری ہونا ممکن و متصور ہے ، تو جو طاری ہونے سے متصف ہو اُس کا وقوع معقول ہے ، چاہے اُسے کچھ نام دویا نہ دو ، تو اُس واقع معقول کی قدرت قادر کی طرف نسبت و اضافت بھی معقول ہے

فلسفی :- یہ عدم کا واقع ہونا اُس شخص کے مذہب پر لازم ہے جو شئی کا بعد وجود معدوم ہونا ممکن مانتا ہے ، اس سے پوچھو کہ وہ کیا ہے جو طاری ہوا ؟ — ہمارے نزدیک تو شئی موجود معدوم و فنا ہوتی نہیں ، اور اعراض کے معدوم ہونے کا معنی ہے اُن کی ضدوں کا طاری ہونا جو کہ موجودات ہیں ، نہ کہ عدم 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 بياض ہے اور بياض موجود ہے ، اور ہم یہ نہیں کہتے کہ طاری ، عدم سواد ہے

الشَّعْرُ ، يَفْتَحُ فَسْحُونِ ، وَيُحَرِّكُ جَ اشْعَارَ شُعُورٍ شِعَار : بال ، [ت ق] دونوں لغتیں ہر اُس ثلاثی میں مشہور ہیں جس کا عین کلمہ حرفِ حلقی ہو جیسے نَهْرُ نَهَرُ زَهْرُ زَهَر [ت ق] —

وهذا فاسد من وجهين

أحدهما : أن طريان البياض هل تَضْمَنَ عدم السواد أم لا ؟! فإن قالوا : لا ، فقد كابر والعقول ، وإن قالوا : نعم فالمتضمن غير المتضمن أم عينه ؟! فإن قالوا هو عينه كان متناقضاً ، إذ الشيء لا يتضمن نفسه ، وإن قالوا : غيرُه فذلك الغير معقول أم لا ؟! فإن قالوا : لا ، قلنا : فِيمَ عَرَفْتُمْ أنه متضمن ؟! والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف بكونه معقولاً ، وإن قالوا : نعم فذلك المتضمن 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 قديم ولا حادث فهو محال ، لأنه قبل طريان البياض ، لوقيل السواد معدوم كان كذباً ، وبعده إذا قيل :

یہ فلسفی جواب دو طور سے فاسد ہے

طور اول :- طریان بياض آیا عدم سواد کو متضمن ہے یا نہیں ؟ اگر کہیں نہیں ۔ تو وہ عقول سے یقیناً مکابرہ کر رہے اور عقول پر اپنی بالادستی جتا رہے ہیں اور اگر کہیں ہاں طریان بياض عدم سواد کو متضمن ہے تو آیا متضمن ، متضمن کا غیر ہے یا عین ؟ اگر کہیں عین ہے تو یہ تناقض والی بات ہوئی کہ عدم سواد ، بياض کا متضمن بھی ہے اور عین بھی ۔ کیونکہ شئی خود اپنے آپ کو متضمن نہیں ہوتی

اور اگر کہیں متضمن ، متضمن 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 متضمن ہونا تم نے کیسے جانا ؟ حالانکہ اس پر متضمن ہونے کا حکم لگانا یعنی عدم سواد کو متضمن ماننا یہ عدم سواد کے معقول ہونے کا اعتراف کرنا ہے

اور اگر کہیں ہاں وہ غیر ، فہم عقل میں آتا ہے تو وہ متضمن معقول یعنی عدم سواد ، قديم ہے یا حادث ؟ اگر کہیں قديم تو یہ محال ہے ۔ اور کہیں حادث تو جو حدوث سے متصف ہو وہ واقع کیسے نہیں ہوگا ؟

اور اگر کہیں وہ متضمن معقول نہ قديم ہے نہ حادث تو یہ بھی محال ہے ، اس لیے کہ طریان بياض سے پہلے اگر کہا جائے

(۱) معقولا : . واقعاً ہونا چاہیے ، کہ عدم کے واقع ہونے کا ہی فلسفی نے انکار کیا تھا ، وہی وقوع عدم اُسے دکھانا ہے ، نیز عدم کے

معقول ہونے کا اعتراف کر لینے یعنی ” وان قالوا نعم “ پر یہ سوال ہے کہ وہ عدم سواد آیا حادث ہے ؟! الصدق ، بالكسر والفتح :

ضد الكذب [ق ت] الصدق (ن) مطابقة القول الضمير والمُخْبِر عنه معاً [ت] : بات کا دل اور واقع دونوں کے مطابق ہونا ۔

إنه معدوم كان صدقاً، فهو طاریء لا محالة، فهذا الطاریء معقول، فيجوز أن يكون منسوباً إلى قدرة القادر. **الوجه الثاني:** أن من الأعراض ما ينعدم عندهم لا بضده، فإن الحركة لا ضد لها، وإنما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم، أعني تقابل الوجود والعدم، ومعنى السكون عدم الحركة، فإذا عُدِمَت الحركة لم يطرأ سكون هو ضده، بل هو عدم محض..... وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال، كانطباع أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين، بل انطباع صور المعقولات في النفس، فإنها ترجع إلى استفتاح وجود من غير زوال ضده، وإذا عُدِمَت كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده، فزوالها عبارة عن عدم محض فقد طرأ؛ فعقل وقوع عدم الطاریء؛

کہ سواد معدوم ہے تو جھوٹ ہوگا، اور طریاں بیاض کے بعد جب کہا جائے گا کہ سواد معدوم ہے تو سچ ہوگا..... تو عدم سواد لامحالہ طاری ہوا، تو یہ طاری واقع ہوا، تو اس واقع کی قدرت قادر کی طرف نسبت و اضافت بھی ممکن ہوئی، یعنی عدم کا قدرت الہیہ سے صدور ممکن ہوا جَلَّ وَ عَلَا وَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى

طور ثانی:۔ خود فلسفی کے نزدیک بعض اعراض ایسے ہیں جو بغیر ضد طاری ہوئے معدوم ہوتے ہیں، چنانچہ حرکت کی ضد نہیں ہے، اور حرکت و سکون میں وہ تقابل عدم و ملکہ مانتے ہیں یعنی تقابل وجود و عدم، اور سکون کا معنی ان کے یہاں ہے عدم حرکت، تو حرکت جب معدوم ہوگی، سکون جو اس کی ضد ہے طاری نہیں ہوگا، بلکہ سکون، عدم محض ہے یہی حال ان صفات کا ہے جو استكمال کے قبیل سے ہیں، جن کی تحصیل سے انسان میں کمال پیدا ہوتا ہے، جیسے محسوسات کی صورتوں کا آنکھ کی شنمی تری میں چھپنا، بلکہ معقولات کی صورتوں کا نفس میں مرتم ہونا، کہ ان صفات میں بلا شک و شبہ وجود کی از سر نو شروعات ہوتی ہے، یہ نہیں ہوتا ہے کہ ان صفات کی ضد زائل ہو کر یہ صفات طاری ہوئیں، اور جب 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: شنم بستہ، الجلید: مَا يَسْقُطُ مِنَ السَّمَاءِ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ النَّدى [تری و نم غ] فَيَجْمُدُ [م]: وہ تری نمی جو آسمان سے زمین پر گر کر جم جاتی ہے، جلید: شنمے کہ درایام سرما نجد گرد و آں برفست، و جلیدی بمشابهت آں یکی از سر رطوبات چشم است [غ]: شنم 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 **محض:** خالص، فِصَّةٌ مَحْضٌ أَيْ خَالِصَةٌ [ت]

وما عقل وقوعه بنفسه وإن لم يكن شيئاً ، عُقِلَ أن يُنسَبَ إلى قُدرة القادر .

فتبين بهذا أنه مهما تُصَوِّرَ وَقُوعُ حَدَثٍ بِإِرَادَةٍ قَدِيمَةٍ ، لَمْ يَفْتَرِقِ الْحَالُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْوَاقِعَ عَدَمًا
أَوْ وُجُودًا . وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

ہونے کے بعد ان کی ضدیں آئیں“ —

تو ان صفات کا زوال نام ہوا عدم محض کا ، جو کہ بیشک طاری ہوا ، تو عدم طاری کا وقوع معقول ہوا اور
جس کا فی نفسہ وقوع معقول ہو ، وہ اگرچہ کچھ نہ ہو ، تاہم اُس کی قدرتِ قادر کی طرف نسبت و اضافت معقول ہوگی
اس سے واضح ہوا کہ جب حادث کا ارادہ قدیمہ سے وقوع ممکن ہوا تو وقوع میں ، عدم یا وجود چاہے جو
آئے وہ امکان بہر دو حال یکساں رہے گا وَاللّٰہُ تَعَالٰی اَعْلَمُ



المسألة الثالثة

في بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعلُ العالم وصانعه وإن العالم صنعه وفعله وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

وقد اتفقت الفلاسفة - سوى الدهرية - على أن للعالم صانعاً ، وأن الله تعالى هو صانع العالم وفاعله ، وأن العالم فعله وصنعه ، وهذا تلبيس على أصلهم ؛ بل لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنعه الله سبحانه ، من ثلاثة أوجه .

وجه في الفاعل . ووجه في الفعل . ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل .

أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريد ، حتى يكون فاعلاً لما يريد ، والله تعالى عندهم ليس مريداً ، بل لاصفة له أصلاً ، وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً .

مسئلہ ثالثہ

_____ اللہ پاک فاعلِ عالم ہے صانعِ عالم ہے اور عالم اُس کی صنعت اُس کا فعل ہے۔ 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 _____ عالم کو بنانے والا کوئی ہے ، اور وہ بنانے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے ، عالم اسی کی صنعت اسی کا فعل ہے _____ مگر یہ ان کے بنیادی اصول کے آئینے میں تلپیس اور فریب دہی ہے ، بلکہ ان کے اصول کی روش پر عالم کا صنعت الہی ہونا ممکن ہی نہیں ، اس کی تین وجوہ ہیں

ایک وجہ فاعل میں دوسری وجہ فعل میں تیسری وجہ اس نسبت میں جو فعل و فاعل کے بیچ مشترک ہے

۱۔ فاعل میں وجہ یہ ہے کہ فاعل کے لئے ضروری ہے کہ ذی ارادہ ہو ، ذی اختیار ہو ، اور جس شئی کا ارادہ کرے اُسے جانتا ہو ، تاکہ اپنی چاہی مراد کو کرے _____ جبکہ فلسفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ 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 و اختیار سے نہیں ہوتا ، بلکہ اس کی ذات سے لزومی اضطراری طور پر لازم آجاتا ہے۔

صَنَعَ (ف) الشَّيْءَ صُنْعًا بِالْفَتْحِ وَالضَّمِّ [ق] : عَمِلَهُ ؛ [کسی چیز کو بنانا] قَالَ الرَّاعِبُ [ق ت] : الصُّنْعُ : إِجَادَةُ الْفِعْلِ [اچھی طرح سے بنانا]

والثانی أن العالم قديم والفعل هو الحادث . **والثالث** أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه ، والعالم مُركَّب من مختلفات ، فكيف يصدر عنه ؟! وَلنُحَقِّقْ وَجَهَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ الثَّلَاثَةِ ، مَعَ خِبَالِهِمْ فِي دَفْعِهِ

الوجه الأول

فنقول : الفاعل عبارة عمَّن يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، (۱) ومع العلم بالمراد ، وعندكم أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة ، يلزم لزوماً ضرورياً ، لا يُتصور من الله تعالى دَفْعُهُ ، كلزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء ، بل من قال : إن السراج يفعل الضوء ،

۲۔ فعل میں وجہ یہ ہے کہ عالم ان کے یہاں قدیم ہے ، جب کہ فعل حادث ہوتا ہے [قدیم نہیں ہو سکتا]

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۔ جبکہ عالم ، مختلفات سے مرکب ہے۔ تو اُس سے صادر کیسے ہوگا ان وجوہِ ثلثہ میں سے ہر ایک کی وجہ ، نیز اس وجہ پر لب کشائی میں فلسفی کی جہالت و حماقت ثابت کریں۔

وجہ اول

فاعل وہ ہے جس سے فعل صادر ہو ، اور اس فعل کے لیے اُس کا ارادہ بھی ہو ، اور ارادہ فعل میں وہ مختار ہو (۱) ، اور جس فعل کا ارادہ کرے اس کا اُسے علم بھی ہو۔

جبکہ تمہارے اندر یہ یہ ہے کہ۔۔۔ جس طرح معلول ، علت سے لزومی اضطراری طور پر وجود میں آجاتا ہے۔۔۔ اسی طرح عالم کا وجود ذاتِ الہی تعالیٰ شائے 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 سایہ کا ، اور آفتاب سے روشنی کا ، وجود لازمی ہے [کہ وہ قالب اور آفتاب اس نور و سایہ 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) علی سبیل الاختیار :- الإرادة سے متعلق ہے۔ یصدرُ سے بھی متعلق ہو سکتا ہے

والشخص يفعل الظل ، فقد تجوّز ، وتوسّع في التجوّز توسّعاً خارجاً عن الحد ، واستعار اللفظ اكتفاءً بوقوع المشاركة بين المُستعار له والمستعار منه في وصفٍ واحدٍ ، وهو أن الفاعل سبب على الجملة ، والسراج سبب الضوء ، والشمس سبب النور ، ولكن الفاعل لم يُسمَّ فاعلاً صانعاً ، لمجرد كونه سبباً ، بل لكونه سبباً على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، حتى لو قال قائل : الجدار ليس بفاعل ، والحجر ليس بفاعل ، والجَماد ليس بفاعل ، وإنما الفعل للحَيَوَان ، لم يُنكر عليه في ذلك ، ولم يكن قوله كاذباً ، وللحجر فعل عندهم ، وهو الهَوَيّ والثَقْل والميل إلى المركز ، كما أن للنار فعلاً وهو التسخين وللحائط فعلاً ، وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل ، فإن كل ذلك صادر منه وهذا محال .

فإن قيل: كل موجود ليس واجب الوجود بذاته وإنما هو موجود بغيره ، فانا نسمي ذلك الشيء اور قالب سایہ بناتا ہے وہ یقیناً مجاز بولا ، اور مجاز کا بھی دائرہ حد سے زیادہ وسیع کر دیا ، کہ مُستعار لہ اور مُستعار منہ کی ایک وصف میں باہمی شرکت ہونے پر اکتفاء کر کے لفظ کا استعارہ کر ڈالا ، کہ فاعل فی الجملہ سبب ہوتا ہے ، اور چراغ اجالے کا نیز آفتاب روشنی کا سبب ہے [تو چراغ و آفتاب کو نور و ضیاء کا فاعل و صانع کہہ دیا]

حالانکہ فاعل کا نام جو اہل 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 و اختیار وقوع میں آئے ، حتی کہ کہنے والا اگر کہتا ہے — ”دیوار فاعل نہیں ، پتھر فاعل نہیں ، بہمد 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 ہو سکتا۔

فلسفی :- جو موجود بھی واجب الوجود بالذات نہیں یعنی محض موجود بالغیر ہے ، ہم ایسی ہر شئی کا نام مفعول

الجَمَاد: الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنَ الْكَائِنَاتِ [م] جَمَادٌ بِالْفَتْحِ : ہر چہ جان ندارد [ص] هَوَى (ض) الشَّيْءُ هَوِيًّا [م] : سَقَطَ مِنْ عُلُوِّ إِلَى سُفْلٍ : اوپر سے نیچے کو گرنا الثَّقُلُ كَعَبَبٍ (ك) : صَدَّ الْخِفَّةَ [ق] : بھاری ہونا مِيلَ إِلَى (ض) : جھکنا [ق] وَقَعَا وَقُوعًا (ف) [ق] : پڑنا

مفعولاً ، ونسمی سببہ فاعلاً ، ولا نبالی کان 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 ، فکذلک هو جنس ، وينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختیار ، بدلیل أنا إذا قلنا ((فَعَلَ)) بالطبع ، لم یکن قولنا ((بالطبع)) ضدًا لقولنا ((فَعَلَ)) ولا دَفْعًا وَنَقْضًا له ، بل کان بیاناً لنوع الفعل ، كما إذا قلنا ((فَعَلَ)) مباشرةً من غیر آلة لم یکن نَقْضًا ، بل کان تنويعاً وبياناً ، وإذا قلنا ((فَعَلَ)) بالاختیار ، لم یکن تکراراً مثلاً قولنا : حیوانٌ إنسانٌ ، بل کان بیاناً لنوع الفعل ، کقولنا فعل بآلة ، ولو کان قولنا : ((فَعَلَ)) يتضمن الإرادة وكانت الإرادة ذاتيةً للفعل ، من حیث إنه فَعَلَ ، لکان قولنا ((فَعَلَ)) بالطبع متناقضاً کقولنا فعلٌ ، وما فعلٌ .

اور اُس کے سبب کا نام فاعل رکھتے ہیں ، اور اس کی کچھ پرواہ نہیں کرتے کہ وہ سبب ، فاعل بالطبع ہے یا بالا ارادہ جیسے تم اس کی پرواہ نہیں کرتے کہ فاعل بذریعہ آلہ ہے یا براہ راست بغير آلہ — بلکہ فعل جنس ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو بذریعہ آلہ وقوع میں آئے دوسرا وہ جو آلہ کے بغیر وقوع میں آئے — اسی طرح جنس ہونے سے فعل کی دو قسمیں اور ہیں ، ایک وہ جو طبع سے وقوع میں آئے اور — دوسرا وہ جو اختیار سے وقوع میں آئے

دلیل یہ ہے کہ جب ہم نے کہا فَعَلَ بِالطَّبْعِ یعنی طبع سے کیا تو ہمارا طبع سے کہنا کیا کہنے کی نہ تو ضد ہے ، اور نہ ہی دافع و مناقض ہے ، بلکہ وہ کرنے کی ایک قسم کا بیان ٹھہرے گا — جیسا کہ جب ہم کہتے ہیں فَعَلَ مُبَاشَرَةً من غیر الة ، بغير آلہ کے خود کیا تو ”بغير آلہ“ کہنا کیا کہنے کا نقض نہیں ٹھہرتا ، بلکہ کیا کی تقسیم و توضیح قرار پاتا ہے اور جب ہم کہیں گے ”بالاختیار کیا“ تو ”بالاختیار“ کہنا تکرار نہیں ٹھہرے گا جیسے ”حیوان انسان“ کہنا تکرار نہیں بلکہ کرنے کے ایک قسم کا بیان ہوگا ، جیسے ”فَعَلَ بِالْآلَةِ“ آلہ سے کیا ”میں بِالْآلَةِ بیان ہے اور اگر ”فَعَلَ“ یعنی کیا ”کے اندر ”ارادہ“ کا معنی ہوتا اور ارادہ ، فعل بحیثیت فعل کے ذاتیات میں سے ہوتا تو ہمارا ”فَعَلَ بِالطَّبْعِ“ یعنی طبع سے کیا ”کہنا ”کیا اور نہیں کیا“ کہنے کی طرح متناقض ہوتا ۔

مباشرةً: - فَعَلَ کی تمیز نسبت ، بِمَاشَرِ الْفِعْلِ : فَعَلَهُ مِنْ غَيْرِ وَسَاطَةِ [م] مباشرةً : بخود بکارے درشدن [غ] : یعنی بلا

وساطت خود کسی کام میں لگنا عام کی اضافت خاص کی طرف ، جیسے درخت خرما

مبالاة : پروا کرنا ، مبالاة : باک داشتن ، لَا أُبَالِيهِ لَا أُبَالِي مِنْهُ : یعنی التفات نمی کنم و باک نمیدارم [ص]

قلنا : هذه التسمية فاسدة ، ولا يجوز أن يسمي كل سبب بأي وجه كان فاعلاً ، ولا كل مسبب مفعولاً ، ولو كان كذلك ، لما صح أن يقال : الجَمَاد لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان ، وهذه من الكليات المشهورة الصادقة فإن سُمِّي الجَمَاد فاعلاً ، فبالاستعارة ، كما قد يسمي طالباً مريداً على سبيل المجاز ، إذ يقال : الحجر يَهْوِي ، لأنه يريد المركز ويطلبه ، والطلب والإرادة حقيقة لا يتصوران إلا مع العلم بالمراد المطلوب ولا يتصوران إلا من الحيوان .

وأما قولكم : إن قولنا ((فعل)) عام ، وينقسم إلى ما هو بالطبع ، وإلى ما هو بالإرادة ، فهو غير مسلم وهو كقول القائل : قولنا أراد عام ، وينقسم إلى من يريد مع العلم بالمراد ، وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد ؛ وهو فاسد ، إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، وكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .

اعتراض :- یہ نام رکھنا فاسد ہے ، ہر سبب کا نام خواہ وہ کسی بھی راہ سے سبب ہو فاعل نہیں ، اور نہ ہر مسبب کا نام مفعول — ایسا اگر ہوتا تو یہ کہنا ہر گز صحیح نہ ہوتا کہ اینٹ پتھر جمادات بھلا کیا کریں گے کرتا صرف جاندار ہے حالانکہ یہ معروف و مشہور سچی باتوں میں سے ہے — اب کوئی جماد کو فاعل کہے تو یہ براہ استعارہ ہوگا جیسا کہ جمادات پر کبھی بطور مجاز ، طالب و مرید 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 و مراد کو جانے بغیر نہیں ہو سکتا اور ایسی چاہت ایسا ارادہ کہ مطلوب و مراد کو جان کر ہو ، یہ جاندار ہی سے متصور ہے (۱)

اور جو تقسیم تم نے ٹھہرائی کہ ”کیا“ عام ہے — اس کی دو قسمیں ہیں ایک بالطبع دوسری بالارادہ یہ تسلیم نہیں یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے — ”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 — 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 بداهت 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 ہو سکتا

وأما قولكم : إن قولنا : ((فعل)) بالطبع ليس بنقض للأول ، فليس كذلك فإنه نقض له من حيث الحقيقة ، ولكن لا يسبق إلى الفهم التناقض ، ولا يشتد نفور الطبع عنه ، لأنه يبقى مجازاً ، فإنه لما كان سبباً بوجه ما ، والفاعل أيضاً سبب ، سمي فعلاً مجازاً .

وإذا قيل : ((فعل بالاختيار)) فهو تكرير على التحقيق ، كقوله : أراد وهو عالم بما أراد ، إلا أنه لما تصوّر أن يقال : ((فعل)) وهو مجاز ، ويقال : ((فعل)) ، وهو حقيقة ، لم تنفر النفس عن قوله ((فعل بالاختيار)) وكان معناه فعل فعلاً حقيقياً لا مجازياً ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً ، والكلام في تحريك الرأس واليد ، حتى يقال : قال برأسه نعم ، لم يستقبح أن يقال : قال بلسانه ، ونظر بعينه ، ويكون معناه نفياً احتمال المجاز ،

اور وہ جو تم نے کہا — ”بالطبع کیا“ اس میں ”بالطبع“ ”کیا“ کی نفی نہیں — تو ایسا نہیں ہے۔ وہ بے شک باعتبار حقیقت ”کیا“ کی نفی ہے — 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 ”فعل“ کو چونکہ مجاز لے کر بولا جاسکتا ہے ، اور حقیقت رکھ کر بھی بولا جاسکتا ہے ، لہذا یہ بولی کہ۔۔۔۔۔ فعل بالاختیار یعنی اختیار سے کیا۔۔۔۔۔ سن کر ذہن متفر نہیں ہوتا ، اور ”فعل بالاختیار“ کا معنی ہو جاتا ہے — حقیقت 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۔۔۔۔۔ حتیٰ 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 بعینہ کہنے سے مقصود ہوتا ہے احتمال مجاز کو ختم کرنا — یہیں ان عقل کے پتلوں نے

استقباح : زشت شمردن [ص]: ہرا ، بھونڈا سمجھنا۔ اُحْرَقَهُ حَرَقَهُ بمعنی واحد [ق ت]: یعنی جلانا

فہذہ مَزَلَّةُ الْقَدَمِ ، فَلْيَتَنَبَّهْ لِمَحَلِّ انْخِدَاعِ هَؤُلَاءِ الْأَغْبِيَاءِ .

فإن قيل : تسمية الفاعل فاعلاً ، إنما تُعرَف من اللغة ، وإلا فقد ظہر في العقل أن ما يكون سبباً للشيء ، ينقسم إلى ما يكون مريداً ، وإلى ما لا يكون ؛ ووقع النزاع في أن اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ؟! ولا سبيل إلى إنكاره ، إذ العرب تقول : النارُ تُحْرِقُ ، والسيفُ يقطعُ والثَّلجُ يبرُدُ ، والسَقْمُونُيا تُسهلُ ، والخُبْزُ يُشبعُ ، والماءُ يروِي . وقلنا : يضربُ ، معناه يفعل الضربُ ، وقلنا تُحْرِقُ ، معناه تفعل الإحراق ، وقلنا : يقطعُ ، معناه يفعل القطعُ ، فإن قلتم ، إن كل ذلك مجاز ، كنتم متحكمين فيه من غير مستند .

والجواب ، أن كل ذلك بطريق المجاز ، وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة . والدليل عليه

دھوکہ کھایا اور ان کے قدم پھسلے ، لہذا 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 و بداهت سے تم نے سند پیش کی تو سنو] عقلاً تو بدیہی ہے کہ شئی کا جو سبب ہو اس کی دو قسمیں ہیں ایک سبب ذی ارادہ دوسرا سبب 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 النَّارُ تُحْرِقُ : آگ جلاتی ہے ، السَّيْفُ يَقطعُ : تلوار کاٹتی ہے ، الثَّلَجُ يبرُدُ : برف ٹھنڈا کرتا ہے ، السَقْمُونُيا تُسهلُ : سقمو نیا دست آور ہے ، الخُبْزُ يُشبعُ : روٹی سیری لاتی ہے ، الماءُ يروِي : پانی سیراب کرتا ہے۔ اور ہمارے قول ”مارتا ہے“ کا معنی ہے ”مارنے کا کام کرتا ہے“۔ ”جلاتی ہے“ کا معنی ہے جلانے کا کام کرتی ہے۔ ”کاٹتی ہے“ کا معنی ہے کاٹنے کا کام کرتی ہے۔ اب اگر تم کہو یہ سب مجاز ہے تو تم اس سلسلے میں بغیر کسی سند کے زبردستی حکم تھوپ رہے ہو ، یہ تمہارا حکم بلا دلیل ہے۔

جواب :- یہ سب بطور مجاز ہے ، فعل حقیقی وہی ہے جو ارادہ سے ہو ، دلیل اس پر یہ ہے

قَطَعَ (ف) بُرْدِن [ص] ثَلَجَ : برف [ص] بَرَدَهُ (ن) بَرَدًا : سرد کردن [ق ص] سَقْمُونِيا بالضم : ایک درخت کا غصارہ ہے مائل بہ سبزی و زردی ، تلخ مزہ ، بعض نے بفتح لکھا ہے [غیاث] اور مجتم وسط میں ہے السَقْمُونُيا : نَبَاتٌ يُسْتَخْرَجُ مِنْهُ دَوَاءٌ مُسهِلٌ لِلْبَطْنِ وَمُزيلٌ لِلدُّودِ - سَقْمُو نیا پودا ہے جس سے دوا حاصل کی جاتی ہے جو اسہال شکم لاتی اور شکم کے کیڑے دور کرتی ہے۔ اشباع : سیر گردانیدن [ص] اشْبَعَهُ الطَّعامُ : کھانے نے اُسے سیر کیا [ت] تَرَوِيَةُ اِرْوَاء : سیراب گردانیدن [ص] : سیراب کرنا

أنا لو فرَضنا حادثاً توقَّف في (۱) حصوله على أمرين ، أحدهما إراديّ والآخر غير إراديّ ، أضاف العقلُ الفعلَ إلى الإرادي ، وكذا اللغةُ ، فَإِنَّ مَنْ أَلْقَى إنساناً في النار فمات ، يقال : هو القاتل ، دون النار ، حتى إذا قيل ما قتله إلا فلان ، صُدِّقَ قائلُه ، فَإِنْ كان اسمُ الفاعلِ عَلَى المريد وعلى غير المريد على وجه واحد ، لا بطريق كون أحدهما أصلاً وكون الآخر مُستعاراً منه ، فَلِمَ يُضَافُ القتلُ إلى المُريد لغةً وعرفاً وعقلاً؟! مع أن النار هي العلة القريبة في القتل ، وكَأَنَّ المُلقِيَ لم يَتَعاطَ إلا الجمعَ بينه وبين النار ، ولكن لما كان الجمعُ بينه وبين النار بالإرادة ، وتأثيرُ النارِ غيرُ إرادة ، سمي قاتلاً ، وَلَمْ تُسَمَّ النارُ قاتلة ، إلا بنوع من الاستعارة ، فدلَّ عَلَى أَنَّ الفاعلَ مَنْ يَصْدُرُ منه الفعل عن إرادته ، فإذا لم يكن الله تعالى مريداً عندهم ولا مختاراً لفعل العالم ، 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 ارادہ سے منسوب کرے گی اور لغت بھی..... چنانچہ جس شخص نے کسی انسان کو آگ میں پھینکا اور وہ مر گیا ، تو پھینکنے والے ہی کو قاتل یعنی مار ڈالنے والا کہا جاتا ہے ، آگ کو نہیں حتیٰ کہا اگر کوئی یہ کہہ دے کہ ”اس انسان کی زندگی کا خاتمہ نہیں کیا مگر فلاں نے“ تو کہنے والے کو عقل و عرف و لغت سب سچا مانتے ہیں۔

اب اگر اسم فاعل کا اطلاق..... شانِ 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 لغتاً عرفاً عقلاً ہر طرح سے ذی ارادہ 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..... مگر نہیں یہ یکجا کرنا چونکہ ارادے سے ہوا ، اور آگ کی تاثیر بغیر ارادہ کے ہے ، تو قاتل نام اس کو ملا ، آگ کو نہیں ، مار ڈالنے والا اسے 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..... اور جب اللہ تعالیٰ تمہارے نزدیک ذی ارادہ نہیں ، ذی اختیار نہیں ، کہ عالم کو اپنے ارادہ و اختیار سے بنائے ، تو تمہارے طور پر وہ حقیقت میں عالم کا صانع و فاعل بھی نہیں ہوا۔

(۱) ”فِي“ سہو کا تب ہوگا ، اور عبارت صرف اتنی ہوگی تَوَقَّفَ حُصُولُهُ . یا پھر ”تَوَقَّفَ فِي حُصُولِهِ“ مرکب وصفی ہو کر مبتدا ، اور ”علی امرین“ خبر ہے۔ صَدَّقَهُ صَدَّقَ بِهِ : اِغْتَرَفَ بِصَدَقِ قَوْلِهِ [م] اس کی بات سچ تسلیم کیا۔

فإن قيل : نحن نعني بكون الله تعالى فاعلاً ، أنه سبب لوجود كل موجود سواه ، وأن العالم قوامه به ، ولولا وجود الباري تعالى لما تصوّر وجود العالم ، ولو قُدِّرَ عدم الباري سبحانه لانعدم العالم ، كما لو قُدِّرَ عدم الشمس لانعدم الضوء ، فهذا ما نعنيه بكون الله تعالى فاعلاً ، فإن كان الخصم يأبى أن يسمي هذا المعنى فعلاً ، فلا مُشاحّة في الأسامي ، بعد ظهور المعنى.

قلنا : عَرَضْنَا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمّى فعلاً وصنعاً ، وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة ، وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ، ونطقتم بلفظه تجملاً بالإسلاميين ، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني ، فصّر حوا 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 توام 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 معنی ۔ اب اگر فریق مخالف کو اس معنی کا فعل نام رکھنے سے انکار ہے تو نام میں کیا جھگڑنا جب کہ معنی ظاہر ہو گیا۔

اعترض :- ہمارا مقصد تھا یہ آشکارا کر دیں کہ اس معنی کا فعل وصنع نام نہیں ۔ فعل وصنع کا حقیقت میں معنی صرف وہ ہے جو ارادے سے صادر ہو ۔ تم لفظ فعل کے اس حقیقی معنی کا انکار کر چکے ، صرف زبان سے فعل وصنع کا لفظ بول رہے ہو ، محض اس لیے کہ نام مسلمین کا خوشنما لبادہ اوڑھے رہو ۔ حالانکہ ضروریات دین کے معانی کا انکار کر کے خالی الفاظ رٹنے سے کوئی دین کی تمام باتوں کو ماننے والا سچا مسلمان نہیں ہو سکتا (۱) تو صاف صاف انکار کر دو کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے کچھ کرنا بنانا نہیں ہوتا ۔ تاکہ سب پر کھل جائے کہ تمہارا عقیدہ ، دینِ مسلمین کے خلاف ہے

(۱) اللہ پاک کا فاعل مختار ہونا ضروریات دین سے ہے..... اور اس کا انکار کفر ہے ۔ امام اہلسنت قدس سرہ فرماتے ہیں اللہ عزوجل فاعل مختار ہے ، اُس کا فعل نہ کسی مُرَجّح کا دست نگر نہ کسی استعداد کا پابند ۔ یہ مقدمہ نظر ایمانی میں تو آپ ہی ضروری و بدیہی ہے..... یَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ [اللہ جو چاہے کرے پ ۱۳ ع ۱۶] فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ [ہمیشہ جو چاہے کرنے والا پ ۱۰ ع ۳۰] لَهُ الْخَيْرَةُ [اسی کو اختیار ہے] فلسفی اُس کے فاعل مختار ہونے سے کُفر و انکار رکھتا ہے [الكلمة الملهمه ص ۸]۔۔۔ کنز الایمان سورہ نمل آیت ۸۸ میں صُنْع کا ترجمہ فرمایا: کام۔

لدين المسلمين، ولا تلبسوا بأن الله تعالى صانع العالم، وأن العالم صنعه، فإن هذه لفظة أطلقتموها، و نفيتم حقيقتها، والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبس فقط.

الوجه الثاني

في إبطال كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم، لانعدام (۱) الشرط في الفعل، وهو (۲) أن الفعل عبارة عن الإحداث، والعالم عندهم قديم، وليس بحادث، ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه، وذلك لا يتصور في القديم، إذ الوجود لا يمكن إيجاده، فإذن شرط الفعل أن يكون حادثاً، والعالم قديم عندهم، فكيف يكون فعلاً لله، تعالى عن قولهم علواً كبيراً.

فإن قيل: معنى الحادث ((الموجود بعد عدم))، فلنبحث أن الفاعل إذا أحدث، أكان الصادر منه المتعلق به، الوجود المجرد، أو العدم المجرد أو كلاهما؟! وباطل أن يقال: إن المتعلق به العدم السابق، اور یہ دھوکے کی بولی مت بولو کہ — ”اللہ تعالیٰ صانع عالم ہے اور عالم اس کی صنعت ہے“ — 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

اصول فلسفی پر عالم کا فعل الہی ہونا باطل ٹھہرنے کی دوسری وجہ ہے فعل کی شرط کا فقدان — کیونکہ فعل نام ہے احداث کا۔ اور عالم ان کے یہاں قدیم ہے، حادث نہیں — یعنی فعل کا معنی ہے۔ شئی کو حادث کر کے عدم سے وجود میں لانا۔ اور یہ معنی قدیم میں نہیں پایا جاسکتا۔ کیوں کہ موجود کو موجود کرنا ناممکن ہے۔ لہذا فعل کے لیے حادث ہونا شرط ہوا۔ اور عالم ان کے یہاں قدیم ہے۔ تو فعل الہی کیسے ہوگا؟ — بہت بلند و برتر ہے اللہ ان لوگوں کی باتوں سے۔

فلسفی:۔ حادث کا معنی ہے ... موجود بعد عدم ... [یعنی تین معانی وجود عدم مسبوقیت عدم]۔ تو ہمیں یہ تفشیش کرنی چاہئے کہ فاعل نے جب حادث کیا تو فاعل سے صادر اور فاعل سے متعلق [ان تین میں سے] کیا ہوا؟۔

① وجود محض ② عدم محض ③ یا دونوں؟۔ 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، الوجه الثانی پر محمول اور اس کی خبر ہے — اور ہو کا مرجع بھی یہی انعدام ہے، أن

بتقدير لام جاہ ہے۔ جیسے کلام مسایرہ ”ذلک أنه“ کی تفسیر مسامرہ [ص ۱۲۹] میں فرمائی ائی لائنہ۔

إذ لا تأثير للفاعل في العدم ، وباطل أن يقال : كلاهما ، إذ بَانَ أن العدم لا يتعلق به أصلاً ، وأن العدم في كونه عدماً لا يحتاج إلى فاعل البتة ، فبقي أنه متعلق به ، من حيث إنه موجود ، وأن الصادر منه مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة إليه إلا الوجود فإن فرض الوجود دائماً فرضت النسبة دائمة ، وإذا دامت هذه النسبة ، كان المنسوب إليه أَفْعَلَ وَأَدْوَمَ تأثيراً ، لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال .

بقی أن يقال : إنه متعلق به ، من حيث إنه حادث ، ولا معنى لكونه حادثاً ، إلا أنه موجود بعد عدم ، والعدم لم يتعلق به ، فإن جُعِلَ سَبْقُ العدم وصفاً للوجود ، وقيل المتعلق به وجود مخصوص ، لا كل وجود ، وهو وجود مسبوق بالعدم ؛ فيقال : كونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل ، وصنع الصانع ؛ فإن هذا الوجود لا يتصور صدوره من الفاعل إلا والعدم سابق عليه ، وسَبْقُ العدم ليس بفعل الفاعل . فكونه مسبوقاً بعدم ليس بفعل الفاعل ، فلا تعلق له به ،

کیونکہ عدم میں فاعل کی کوئی تاثیر نہیں — اور عدم وجود دونوں متعلق ہوئے..... یہ کہنا بھی باطل ہے ، کیونکہ ظاہر ہوا لیا کہ عدم کا فاعل سے ہرگز کوئی تعلق نہیں ، اور عدم اپنے عدم ہونے میں فاعل کا ہرگز محتاج نہیں — تو بچا یہ کہ حادث بہ حیثیت وجود فاعل سے متعلق ہوا اور فاعل سے جو صادر ہوا وہ یہی وجود محض ہے ، اور فاعل کی طرف نسبت نہیں ہے مگر اسی وجود 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 فعل تاثیر کرے گا ، کیوں کہ فاعل سے عدم کا تو کسی حال میں بھی تعلق نہیں۔

رہ گئی ایک چوتھی شق کہ حادث بحیثیت حادث فاعل سے متعلق ہوا ، حالانکہ حادث ہونے کا معنی وہی ہے موجود بعد عدم ، اور عدم کا فاعل سے کوئی تعلق نہیں ، تو اگر سبق عدم کو وجود کا وصف ٹھہراؤ ، اور کہو فاعل سے جو متعلق ہوا وہ مخصوص وجود ہے ، نہ کہ ہر وجود — اور وہ وجود مسبوق بالعدم ہے ، یعنی ایسا وجود جو عدم سے پیچھے ہو عدم کے بعد ہو — تو ہم کہیں گے یہ مسبوق بالعدم ہونا فاعل کے فعل اور صانع کے صنع سے نہیں..... کیونکہ اس وجود مخصوص کا فاعل سے صدور یونہی ممکن و متصور ہے کہ اس 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 مسبوقیت عدم کو [جسے وجود کا وصف ٹھہرا رہے ہو] فاعل سے کوئی تعلق نہیں ،

— أَنَّهُ: — أى الحادث - للوجود هونا چاہئے سَبْقُ (ض، ن) درگزشتن [ص]

فاشتراطہ فی کونہ فعلاً ، اشتراط مالا تأثیر للفاعل فیہ بحال .

وَأما قولكم إن الموجود لا يمكن إيجاده ؛ إن عَنَيْتُمْ بِهِ أَنَّهُ لَا يُسْتَأْنَفُ لَهُ وَجُودٌ بَعْدَ عَدَمٍ فَصَحِيحٌ ، وَإِنْ عَنَيْتُمْ بِهِ فِي حَالٍ كُونُهُ مَوْجُوداً ، لَا يَكُونُ مَوْجُوداً بِمُوجِدٍ ، فَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ يَكُونُ مَوْجُوداً فِي حَالٍ كُونُهُ مَوْجُوداً ، لَا فِي حَالٍ كُونُهُ مَعْدُوماً ، فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَكُونُ الشَّيْءُ مَوْجُوداً ، إِذَا كَانَ الْفَاعِلُ لَهُ مُوجِداً ، وَلَا يَكُونُ الْفَاعِلُ مَوْجِداً فِي حَالِ الْعَدَمِ ، بَلْ فِي حَالِ وَجُودِ الشَّيْءِ مِنْهُ ، وَالْإِيجَادُ مُقَارِنٌ لَكُونِ الْفَاعِلِ مَوْجِداً وَكُونِ الْمَفْعُولِ مَوْجُوداً ، لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ نِسْبَةِ الْمَوْجِدِ إِلَى الْمَوْجُودِ ، وَكُلُّ ذَلِكَ مَعَ الْوُجُودِ لَا قَبْلَهُ ، فَإِذَا لَا إِيجَادَ إِلَّا لِمَوْجُودٍ ، إِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْإِيجَادِ النِّسْبَةُ الَّتِي بِهَا يَكُونُ الْفَاعِلُ مَوْجِداً ، وَالْمَفْعُولُ مَوْجُوداً .

قالوا : وَلِهَذَا قَضَيْنَا بِأَنَّ الْعَالَمَ فَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى أَزْلاً وَأَبْداً ، وَمَا مِنْ حَالٍ إِلَّا وَهُوَ تَعَالَى فَاعِلٌ لَهُ ، لِأَنَّ الْمُرْتَبِطَ بِالْفَاعِلِ الْوُجُودُ فَإِنْ دَامَ الْارْتِبَاطُ دَامَ الْوُجُودُ ، وَإِنْ انْقَطَعَ ، انْقَطَعَ ، لَا كَمَا تَحَيَّلْتُمُوهُ تَوْفَعْلُ كَفَعْلٍ هُوَ فِي سَبْقِ عَدَمٍ كِي شَرْطٍ لَكَانَ أَيْسَى شَرْطٍ لَكَانَ هُوَ جَسْ فِي فَاعِلٍ كِي كَسَى حَالٍ كَوْنِي تَأْثِيرٍ نَحْنُ .

رہا تمہارا یہ کہنا کہ موجود کی ایجاد ممکن نہیں ، جو موجود ہے اسے موجود نہیں کیا جاسکتا اگر اس سے یہ مراد لیتے ہو کہ اُسے نئے سرے سے وجود مسبق بالعدم نہیں دیا جاسکتا تو صحیح ہے — اور اگر یہ مراد لو کہ [اسے وجود محض نہیں دیا جاسکتا یعنی] موجود اپنے وجود ہونے کی حالت میں موجد سے وجود نہیں پاتا تو ہم بیان کر چکے کہ موجود بحال وجود ، وجود پاتا ہے بحال عدم نہیں کیونکہ شئی جہی موجود ہوگی کہ فاعل اُسے وجود دے اور اُس کے لیے موجد ہو ، اور فاعل بحال عدم موجد 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 موجد اور مفعول کے موجود ہونے کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے ، کیونکہ ایجاد نام ہے موجد کی موجودگی 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 موجد اور مفعول موجود ہوتا ہے ۔

اسی 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

من أن البارئ تعالى لو قدر عدمه ، لبقى العالم ، إذ ظننتم أنه كالبناء مع البناء ، فإنه يندم البناء ، ويبقى البناء ، فإن بقاء البناء ليس بالبارئ ، بل هو باليؤسوسة المُمسكة لتركيبه ، إذ لو لم تكن فيه قوة ممسكة ، كالماء مثلاً ، لم يُتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

والجواب أن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه ، لا من حيث عدمه السابق ، ولا من حيث

كونه موجوداً فقط ، فإنه لا يتعلق به في ثاني حال الوجود عندنا - وهو موجود - بل يتعلق به في حال حدوثه ، من حيث إنه حدوث وخروج من العدم إلى الوجود . فإن نُفِي عنه معنى الحدوث ، لم يُعقل كونه فعلاً ، کہ باری عزَّ وَّجَلُّ 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 نوپید 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 وجود محض۔ کیونکہ ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہے کہ..... حدوث کی پہلی پہل ابتدائی حالت کے بعد والی حالت میں یعنی فعل کے موجود ہونے پر..... فعل کا فاعل سے تعلق ہو (۲)..... [کہ وجود میں آچکے کو وجود..... نہیں دیا جاسکتا]..... بلکہ فعل کا فاعل سے جو تعلق ہوتا ہے وہ بحال حدوث بحیثیتِ حدوث ہوتا ہے ، یعنی عدم سے نکل کر وجود میں آنے کی حیثیت سے — لہذا فعل سے اگر حدوث کا معنی منقشی ہو جائے

(۱) ہرگز نہیں ، ہم ایسا ہرگز نہیں سمجھتے ، بلکہ یہ مانتے ہیں

افتقار العالم وکلّ جزء من اجزائه فی أنفاسه الیہ	عالم اور عالم کا ہر جز اپنی ہر سانس میں
تعالیٰ ایجاداً و امداداً [المعتقد المنتقد ص ۷۱]	ایجاد و امداد الہی تعالیٰ شأنہ کا محتاج ہے

بحال حدوث محتاج ہے وجود نوکا..... اور بعد 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۔

ولا عَقْلَ تَعَلُّقُهُ بِالْفَاعِلِ..... وقولکم إن کونہ حادثاً ، یرجعُ إلى کونہ مسبوقاً بالعدم ، وکونہ مسبوقاً بالعدم ، لیس من فعل الفاعل وجعل الجاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في کون الوجود فعل الفاعل - أعني کونہ مسبوقاً بالعدم - فالوجود الذي لیس مسبوقاً بعدم ، بل هو دائم ، لا يصلح أن يكون فعلاً للفاعل ، و لیس کل ما يُشترط في کون الفعل فعلاً ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، فإن ذات الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته ، شرط في کونہ فاعلاً ، و لیس ذلك من أثر الفاعل ، ولكن لا يُعقل فعلٌ إلا من موجود ، فكان وجود الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته شرطاً ، لیکون فاعلاً ، وإن لم یکن من أثر الفاعل .

فإن قيل : اعترفتم بجواز کون الفعل مع الفاعل غیر متأخر عنه ، فیلزم منه

توفعل کا فعل ہونا معقول نہیں ، اور نہ فعل کا فاعل سے تعلق معقول ہے۔

اور تمہارا یہ کہنا کہ _____ ”فعل کے حادث ہونے کا مال ہے“ فعل کا مسبوق بالعدم ہونا..... اور مسبوق بالعدم ہونا فاعل کے فعل اور جاعل کے جعل سے نہیں“ _____ 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 ، ارادہ ، 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..... اگرچہ یہ سب فاعل کے اثر سے نہیں۔

فلسفی :- تم نے اعتراف کر لیا کہ فعل کسی تاخر کے بغیر فاعل کے ساتھ ساتھ ہو سکتا ہے (۱) ، تو اس سے لازم آئے گا

تَنْحَى: زَالٍ وَيُعَدُّ[م]: الگ ہونا ، جدا ہونا۔ (۱) یعنی تم نے جو کہہ دیا کہ..... فعل کا فاعل سے تعلق بحال حدوث ہوتا ہے ، یعنی فعل کی فاعل کی طرف نسبت آن 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 بلاتا خیر فاعل کے ساتھ ساتھ ہو سکتا ہے۔ 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 فعل ضرب کے فاعل ہوئے ، اُس سے پہلے نہ تھے ، اور اُسی وقت تمہارا مارنے کا فعل بھی ہے ، تو فعل بلاتا خیر فاعل کے ساتھ ساتھ ہی ہوا ، مگر یہاں تمہارا فاعل ہونا حادث ہے ، لہذا فعل بھی حادث ہے۔ یہ فلسفی شبہ ہے ، اور نشان اس کا ہے فاعل کا معنی _____ فلسفی نے فاعل کا معنی یہ لیا کہ..... جس سے فعل فی الحال صادر ہو _____ حالانکہ

أن يكون الفعل حادثاً، إن كان الفاعل حادثاً، وقديماً إن كان قديماً، وإن اشترطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال، إذ مَنْ حَرَّكَ اليد في ماء، تحَرَّك الماء مع حَرَكَة اليد، لا قبلها ولا بعدها، إذ لو تحرك بعدها، لكانت اليد مع الماء قبل تَنَحُّيه في حيز واحد، ولو تحرك قبلها، لا انفصل الماء عن اليد. وهو مع كونه مَعَهُ معلولُها، وفعلٌ من جِهَتِها، فإن فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة، كانت حركة الماء أيضاً دائمة، وهي مع دوامها معلولة ومفعولة، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام، فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى.

کہ فعل حادث ہو اگر فاعل حادث ہو، اور فعل قدیم ہو اگر فاعل قدیم ہو..... اور اگر تم فعل کے لیے فاعل سے بعدیت زمانی شرط ٹھہراؤ تو یہ محال ہے، کیونکہ کوئی پانی میں ہاتھ بلائے 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 چیز میں ہوں گے [تو ہاتھ میں حرکت نہ ہوگی کہ حرکت کے لیے چیز بدلتا 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 و دائمی ہوگی، اور قدیم و دائمی ہونے کے باوجود معلول و مفعول ہوگی، اور دائمی مان لینے پر بھی اُس کا معلول و مفعول ہونا محال نہیں ہوگا۔ تو ایسی ہی نسبت عالم کو اللہ عزَّ وَّجَلَّ سے ہے

فالمراد بالفاعل مَنْ شأنه ان يُوجد الشيء البتة في وقت اراد ان يوجد ه فيه دون مَنْ صدر منه الفعل لعدم استقامة الحَصْر عليه — لان الكاسب ايضا يُوصَف بالفاعل على الحقيقة عند اهل السنه [اتحاف السادة المتقين شرح احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۵۴]

اور وہ پہلے ہی معنی کر ہے..... یعنی کاسب کی ذات میں ایسا وصف ایسا معنی ہے..... جس سے وہ بروقت 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 اطلاق 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 ظہور تخلیق ازل میں نہیں، بلکہ مؤخر و حادث ہے..... یہ کیوں ناممکن ہوگا۔

== معہا ہونا چاہئے

قلنا: لا نُحیل 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 نُحیل الفعل القديم ، فإن ما ليس حادثاً عن عدم ، فتسميته فعلاً مجاز مجرد لا حقيقة له . وأما المعلول مع العلة فيجوز أن يكونا حادثين ، وأن يكونا قديمين ، كما يقال : إن العلم القديم علة لكون القديم سبحانه عالماً (۳) ولا كلام فيه . وإنما الكلام فيما يسمى فعلاً ، ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة إلا مجازاً ، بل ما

اعترض: 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 پھر چاہے وہ ذات فاعل سے متاخر ہو (۱) یا ساتھ ساتھ ہو (۲) دونوں صورتوں میں وہ فعل ہے ہم صرف فعل 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 علم ازلی معبود لَمْ یَزَلْ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ کِی عَالَمِیَّت (۳) کے لیے علت ہے 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 مجاز اُعلت کا فعل کہہ سکتے ہو باقی فعل

(۱) یوں کہ ذات فاعل ، قدیم ہو تو فعل حادث اس کے ساتھ ساتھ نہیں ہو سکے گا ، بلکہ ضرور متاخر ہوگا

(۲) یوں کہ ذات فاعل حادث ہو ، اور اپنے آغازِ حدوث ہی سے وہ کوئی فعل کرے ۔

(۳) علم صفات ذاتیہ سے ہے اور عالمیت صفات اضافیہ سے ہے کیونکہ وہ علم اور ذات کے بیچ نسبت ہے ۔

امام اہلسنت قدس سرہ فرماتے ہیں

صفتیں چار قسم ہے سوم اضافیہ مثل خالقیت زید و رازقیت عمرو

ومنها عند التحقيق الاحوال التي تُسمى الصفات المَعْنَوِيَّة ، لاتباعها قيام المعنى ، كالعالمية والقادرية ، وذلك لان الاحوال لا وجود لها ، وما هي الا نسبة بين الذات والمعنى ، كالعالم والعلم ، والقادر والقدرة [خطوط رضاء ۱۸]

[صفات اضافیہ ہی سے عند تحقیق وہ احوال ہیں جنہیں صفات معنویہ کہا جاتا ہے کہ وہ قیام معنی [یعنی قیام صفت] کی تابع ہوتی ہیں جیسے عالمیت ، قادریت یہ اضافیہ اس لیے ہیں کہ احوال کے لیے کوئی وجود نہیں ہوتا احوال صرف ذات اور معنی [یعنی صفت] کے بیچ نسبت ہوتے ہیں جیسے عالم اور علم کے بیچ نسبت عالمیت ہے قادر اور قدرت کے بیچ نسبت قادریت ہے]

تفصیل افاضہ نورانی تائیس اول میں ملاحظہ کریں ۔

یسمى 'فعلاً فشرطه أن يكون حادثاً عن عَدَمٍ، فإن تجوّز متجوّز بتسمية القديم الدائم الوجود فعلاً لغيره، كان متجوّزاً في الاستعارة. وقولكم: لو قدرنا حركة الماء مع الأَصْبَع قديمةً دائمة، لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلاً، تليّس، لأن الأَصْبَع لا فعل لها فيه، وإنما الفاعل ذوالأَصْبَع وهو المريد، ولو قدرناه قديماً لكانت حركة الأَصْبَع فعلاً له، من حيث إن كُلَّ جزء من الحركة حادثٌ عن عدم، فبهذا الاعتبار كان فعلاً، وأما حركة الماء، فقد لا نقول: إنها من فعله، بل هي من فعل الله سبحانه وعلى أي وجه كان فكونه فعلاً، من حيث إنه حادث، إلا أنه دائم الحدوث، وهو فعل من حيث إنه حادث.

فإن قيل: فإذا اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث إنه موجود معه، كنسبة المعلول إلى العلة جس کا نام ہے اُس کے لیے عدم سے حادث ہونا شرط ہے۔۔۔۔۔ اب کوئی مجاز بولنے والا قدیم دائم الوجود کو غیر کا فعل کہے تو وہ مجازی الاستعارہ بول رہا ہے

اور تم نے جو کہا کہ۔۔۔۔۔ ”اگر ہم پانی کی انگلی کے ساتھ حرکت۔۔۔۔۔ قدیم و دائم فرض کریں۔۔۔۔۔ تو پانی کی حرکت۔۔۔۔۔ فعل ہونے سے نکل نہیں جائے گی“۔۔۔۔۔ یہ اندھیری ڈالنا ہے۔۔۔۔۔ کیونکہ انگلی کا پانی میں کوئی فعل نہیں۔۔۔۔۔ فعل تو انگلی والے کا ہے۔۔۔۔۔ اور وہ ذی ارادہ 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۔۔۔۔۔ بلکہ وہ اللہ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى کا فعل ہے۔۔۔۔۔ اور بہر حال حرکت آب فعل ہے تو بحیثیت حدوث ہی ہے۔۔۔۔۔ ہاں اس کا حدوث دائمی ہے۔۔۔۔۔ جب کہ وہ فعل اسی 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۔۔۔۔۔ (۱)

(۱) تو فعل اور معلول دونوں معنی معیت میں باہم شریک ہوئے۔۔۔۔۔ فعل کو فاعل سے معیت ہوتی ہے، اور معلول کو علت سے۔۔۔۔۔ بس اس معنی مشترک یعنی معیت کو دیکھ کر فلسفی اپنے مزعوم تراشیدہ معلول کو جو کہ فعل نہیں ہے فعل کہہ دے رہے ہیں

فَجَوَّزَ فِي كَلَامِهِ: تَكَلَّمَ بِالْمَجَازِ [ق]: مجاز بولنا۔ اَصْبَع، ہمزہ پر تینوں حرکتیں، اور ہر حرکت کے ساتھ باء پر بھی تینوں حرکتیں۔ کل نولغات ہیں [ق ت]

، ثم سَلَّمْتُمْ تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعني بكون العالم فعلاً، إلا كونه معلولاً دائماً النسبة إلى الله تعالى فإن لم تُسَمُّوا هذا فعلاً فلا مُضَابَقَة في التَّسْمِيَّات بعد ظهور المعاني.

قلنا : ولا غَرَضَ لنا من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجملون بهذه الاسماء من غير تحقيق ، وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلاً تحقيقاً ، ولا العالم فعله تحقيقاً ، وأن إطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له ، وقد ظهر هذا.

الوجه الثالث

في استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم ، لِشَرَطِ اشتراك بين الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا : لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد ؛ والمبدأ الأول واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بِمُوجِبِ أصلهم .

فإن قالوا : العالم بجمليته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر منه موجود واحد ، پھر یہ بھی تم نے مان لیا کہ علت سے نسبت دائمی ہو سکتی ہے۔ تو ہم جو عالم کو فعل کہتے ہیں وہ اس معنی میں کہ..... عالم معلول ہے ، اور اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت دائمی ہے..... اب تم بھلے اس معنی کو فعل کے نام سے موسوم کرنا نہ مانو تاہم ہم نے جو اس معنی کو کھول 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 ہوا..... کہ فلسفیو! یہ فعل صُنع فاعل وغیرہ اسماء کی معنی حقیقی سے خالی نمائش تم کر رہے ہو..... جب کہ تمہارے عندیہ میں نہ تو اللہ عزَّوَجَلَّ فاعل حقیقی ہے..... اور نہ عالم حقیقت میں اُس کا فعل..... ان اسماء کا اطلاق تمہاری طرف سے مجاز ہے..... جسے معنی حقیقی سے تم یکسر خالی مانتے ہو

تیسری وجہ

اصول فلسفی پر عالم کا فعل الہی 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 الہی 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 ،

ہو اول المخلوقات وهو عقل مجرد، أي هو جوہر مجرد، قائم بنفسه، غیر متحیز، يعرف نفسه، ويعرف مبداءه، ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك، ثم يصدر منه ثالث، ومن الثالث رابع، وتكثر الموجودات بالتوسط. فإن اختلاف الفعل وكثرته: **إمّا** أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما أنا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعله بقوة الغضب **وإمّا** أن يكون لاختلاف المواد، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول، وتسوّد وجه الإنسان، وتذيب بعض الجواهر، وتصلب بعضها **وإمّا** لاختلاف الآلات، كالنجار الواحد، ينشر بالمنشار، وينحت بالقُدوم، ويتقّب بالمشقّب **وإمّا** أن تكون كثرة الفعل بالتوسط، بأن يفعل فعلاً واحداً، ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل.

وهذه الأقسام كلها مُحالّة، في المبدأ الأول، إذ ليس في ذاته اختلاف، ولا اثنيّة، ولا كثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد، ولا ثُمّت اختلاف موادّ، فإن الكلام في المعلول الأول الذي هو المادة الأولى مثلاً، جوکہ سب میں پہلی مخلوق ہے، اور وہ عقل مجرّد ہے، یعنی جوہر مجرّد قائم بنفسہ، جو کسی چیز میں نہیں، خود کو جانتا ہے، اور اپنے مبداء کو جانتا ہے، جس کو لسان شرع میں ملک یعنی فرشتہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ پھر اُس عقل مجرّد سے تیسرا موجود، اور تیسرے سے چوتھا صادر ہو کر، موجودات بالواسطہ کثیر ہو گئے۔

کیونکہ فعل کا کئی ہونا اور کئی طرح کا ہونا ۱۔ یا تو کئی طرح کی قوت فاعلی ہونے سے ہوتا ہے جیسے ہم قوت شہوانی سے وہ کام کرتے ہیں جو ہماری، قوت 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 و تکثر، اختلاف آلات سے ہوتا ہے جیسے ایک ہی بڑھی آری سے چیرتا بسولے سے چھیلتا اور برما سے سوراخ کرتا ہے ۴۔ یا کثرت فعل توسط سے ہوتی ہے یوں کہ فاعل کوئی فعل کرے پھر وہ فعل کوئی دوسرا فعل کرے تو فعل کثیر ہو جائے گا۔

یہ تمام اقسام مبداء اول میں محال ہیں کیونکہ اس کی ذات میں کئی طرح کی نہیں، دوئی نہیں، کثرت نہیں، جیسا کہ دلائل توحید میں آ رہا ہے۔ اور نہ وہاں کئی طرح کے مادے ہیں۔ کیونکہ گفتگو اس معلول اول میں ہے جو مثال کے طور پر پہلا مادہ ہے۔

نَشْرًا (ن) نَشْرًا الْخَشَبَةَ وَنَحْوَهَا : شَقَّهَا [م] : چیرنا، مِنْشَارٌ : آری۔ نَحَتَ (ض) الشَّيْءَ نَحْتًا : قَشَرَهُ وَبَرَاه [م] :

چھیلنا، تراشنا۔ قُدُومٌ [ن] : تیشہ نچارنا [ص] : بسولہ۔ الْفَقْبُ (ن) : الْخَرْقُ الْنافِذُ [ق] : سوراخ کرنا۔ مِثْقَبٌ : برما

وَلَا تَمَّتْ اخْتِلَافُ آلَاتٍ ، إِذْ لَا مَوْجُودٌ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى فِي رُتْبَتِهِ فَالْكَلَامُ فِي حَدُوثِ الْآلَةِ الْأُولَى ، فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْكَثْرَةُ فِي الْعَالَمِ صَادِرَةً عَنِ اللَّهِ تَعَالَى بِطَرِيقِ التَّوَسُّطِ (۱) كَمَا سَبَقَ .

قلنا : فيلزم من هذا أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها احاداً ، وكل واحد معلولاً لواحد آخر فوقه ، وعلّة لآخر تحته ، إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له ، كما انتهى في جهة التصاعد إلى علة لا علة لها ،

وليس كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهیولی ، وقد صار باجتماعهما شيئاً واحداً ، والإنسان مركب من جسم ونفس ، وليس وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علة أخرى ، والفلك عندهم كذلك ، فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجرم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صدرًا من علة سواهما اورنہ 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۔ لہذا صرف یہ صورت رہی کہ عالم میں جو کثرت ہے وہ براہِ توسط اللہ تعالیٰ سے صادر ہے (۱) جیسا کہ گزرا۔

اعتراض :- ”ایک سے ایک ہی کا صدور ہو سکتا ہے“ — اس سے لازم آتا ہے کہ عالم میں کوئی ایک بھی شئی ایسی نہ ہو جو کوئی ایک سے مرکب ہو بلکہ سب موجودات واحد واحد ہوں ، اور ہر واحد اپنے سے اوپر والے ایک واحد کا معلول ، اور اپنے 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 جہت بالا میں سلسلہ ایسی علت پر ختم ہو جس کے لیے کوئی علت نہ ہو

حالانکہ جہت زیریں میں ایسا ہے نہیں — کیونکہ جسم فلسفیوں کے نزدیک صورت اور ہیولی سے مرکب ہے ، اور دونوں کے اجتماع سے شئی واحد ہو گیا ہے انسان جسم اور روح سے مرکب ہے ، اور ان 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) — ”اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے۔ خالقیت میں عقول وغیرہ کوئی نہ اُس کا شریک نہ تخلیق میں واسطہ۔ ہَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ . کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے۔ [پ ۲۲ آیت ۳ ع ۱۳] عالم میں کوئی نہ فاعل موجب نہ فاعل مختار۔ فاعل مطلق و مختار ایک اللہ واحد قہار۔ یہ مسئلہ بھی نگاہِ ایمان میں بدیہیات سے ہے — اور عقل سلیم خود حاکم کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے دوسرے پر کیا افاضہ وجود کرتے“ — [الکلمۃ الملمہ ص ۲۴۲]

فکیف وُجدت هذه المركبات ، أمن علة واحدة ؟! فیبطل قولهم : لا یصدر من الواحد إلا واحد ، أو من علة مركبة ؟! فتوجه السؤال في تركيب العلة ، إلى أن يلتقي بالضرورة - مرکب بسيط ، فإن المبدأ بسيط ، وفي الآخر تركيب ، ولا يتصور ذلك إلا بالا لتقاء ، وحيث يقع التقاء يبطل قولهم : إن الواحد لا یصدر عنه إلا واحد .

فإن قيل : إذا عرف مذهبنا ، اندفع الإشكال ، فإن الموجودات تنقسم : إلى ما هي في محال ، كالاعراض والصور ؛ وإلى ما ليست في محال ؛ وهذه تنقسم : إلى ما هي محال لغيرها كالأجسام ، وإلى ما ليست بمحال ، كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم إلى ما يؤثر في الأجسام ونسبها نفوساً ، وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ، بل في النفوس ، ونسبها عقولاً مجردة .

أما الموجودات التي تحل في المحال كالأعراض ، فهي حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ هو حادث من وجه دائم من وجه ، وهو الحركة الدورية وليس الكلام فيها . وإنما الكلام في الأصول

تو یہ مرکبات کیسے وجود میں آئے؟ آیا علت واحدہ سے؟..... تو ان کا قول باطل ہو جائے گا کہ ”واحد سے واحد ہی صادر ہوگا“ یا علت مرکبہ سے؟ تو اس علت پر سوال آئے گا ، کہ وہ مرکب کس سے صادر ہوئی؟..... یہاں تک کہ بالبداهت مرکب کا بسیط سے ملاپ ہوگا ، کیونکہ مبدأ بسیط ، اور زیریں میں ترکیب ، اور یہ بغیر التقاء کے ناممکن ، اور جہاں التقاء ہوا ان کا قول کہ ”ایک سے ایک ہی صادر ہو سکتا ہے“ 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 ان 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 بنفسہ ہیں۔ اور ان 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 ، انہیں ہم عقول مجرّہ کہتے ہیں

جو موجودات محل میں حال ہیں جیسے اعراض وہ تو حادث ہیں اور ان کے لیے علل حادثہ ہیں جن کا سلسلہ ایسے مبدأ تک پہنچتا ہے جو من وجہ حادث ہے اور من وجہ دائم ، وہ گردشِ فلک ہے ، گفتگو ان موجودات میں نہیں ، گفتگو ان بنیادی اصولوں میں ہے

القائمة بأنفسها لا في محال، وهي ثلاثة: أجسام، وهي أحسها. وعقول مجردة، وهي التي لا تتعلق بالأجسام ، لا بالعلاقة الفعلية، ولا بالانطباع فيها ، وهي أشرفها . ونفوس، وهي أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها ، فهي متوسطة في الشرف ، فإنها تتأثر عن العقول ، وتؤثر في الأجسام . ثم الأجسام عشرة ، تسع (۱) سموات ، والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر ، والسموات التسع حيوانات لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ولا منطبق في جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبداه ، وقد سمينا العقل الأول ، ولا مشاحة في الأسامي - يُسمي ملكاً أو عقلاً أو ما أُريد - ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور : عقل ، ونفس الفلك الأقصى - وهو السماء التاسعة - وجرم الفلك الأقصى ؛ ثم لزم من العقل الثاني : عقل ثالث ، ونفس فلك الكواكب ، وجرمه ؛

جو قائم بنفسه ہیں اور کسی محل میں نہیں۔ وہ تین ہیں ① اجسام یہ سب میں ادنیٰ ہیں ② عقول مجردہ یہ وہ ہیں جن کا اجسام سے کوئی علاقہ نہیں نہ علاقہ فعلیت و تاثیر نہ علاقہ انطباع ، کہ نہ یہ اجسام میں مؤثر اور نہ ہی اجسام میں منطبق۔ یہ اعلیٰ مرتبہ موجودات ہیں ③ نفوس ان کا درمیانی مرتبہ ہے۔ کہ ان کا اجسام سے ایک طرح کا تعلق ہے یعنی تصرف و تاثیر 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 فلك قمر کی اندرونی جو فدار 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 عقل اول نے فیض وجود پایا ، یہ عقل اول موجود قائم بنفسہ ہے نہ جسم ہے نہ کسی جسم میں منطبق ، خود کو پہچانتی ہے اور اپنے مبداء کو جانتی ہے۔ ہم نے اس کا عقل اول نام رکھا ، نام میں کوئی مضائقہ نہیں ، فرشتہ نام رکھو یا عقل یا جو چاہو۔ اس کے وجود سے تین امور لازم آئے ، عقل ثانی فلك اقصى یعنی نویں آسمان کا نفس اور اس کا جرم۔ پھر عقل ثانی سے لازم آئی عقل ثالث نیز فلك کواكب کا نفس اور جرم۔

(۱) ای تسع منها - حشو: ما يُحشى به الشيء [م]: آگنہ [ص]: جس سے کسی چیز کو بھرا جائے ، بھرتی۔ مقعر: جائے عین، سطح باطنی کہ کہ کجوف [یعنی اجوف - ت ۱۲ ج ۱۲۵]: گہری جگہ، کہہ کی اندرونی سطح جو کھلی جو فدار ہو۔ جرم بالکسر: تن، جسم اجرام [ص ق]

ثم لزم من العقل الثالث : عقل رابع ، ونفس فلک زُحَل ، وجِرمُه ؛ ولزم من العقل الرابع : عقل خامس ، ونفس فلک المُشترِی ، وجِرمُه ، وهكذا ، حتى انتهی إلى العقل الذي لزم منه : عقل ، ونفس فلک القمر ، وجِرمُه .
والعقل الأخير هو الذي يُسمی العقلُ الفَعَّالُ ؛ ولزم حشوُ فلک القمر - وهي المادة القابلة للكون والفساد - من العقل الفعّال وطبائع الأفلاك _____ ثم إن الموادّ تمتزج بسبب حركات الكواكب ، امتزاجاتٍ مختلفةً ، تحصل منها المعادن والنبات والحيوانات . ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقلٌ إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول مختلفة الأنواع ، فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر .

فيخرجُ منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة ، والأفلاك تسعة ، ومجموع هذه المبادئ الشريفة — بعد المبدأ الأول — تسعة عشر ، وحصل منه : أن تحت كل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء عقلٌ ، ونفسٌ فلک ، وجِرمُه ، فلا بد أن يكون في مبدئه تثليث لا محالة ، ولا تُتصور كثرة في المعلول الأول إلا من وجه واحد ، وهو أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، 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 مُشترِی کا نفس اور اس کا جرم لازم آیا۔ اسی طرح یہ سلسلہ چلاحتی کہ اس عقل تک پہنچا جس سے ایک عقل اور فلکِ قمر کا نفس اور اس کا جرم لازم آیا۔ اس عقلِ اخیر کو فلسفی عقلِ فَعَّال کہتے ہیں۔ اور فلکِ قمر کی بھرتی یعنی مادہ جو کون و فساد کی استعداد رکھتا ہے یہ عقلِ فَعَّال 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 _____ 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 عقلِ مبدأ اول کے بعد دس ہیں اور افلاک نو۔ اور ان مبادی شریفہ کا مجموعہ مبدأ اول کے بعد انیس ہے۔ نیز یہ بھی بیان بالا سے معلوم ہوا کہ عقولِ سابقہ میں سے ہر عقل کے تحت تین چیزیں ہیں عقل نفس فلک جرم فلک۔ تو لامحالہ ان 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

شرف بالتحریک (ک) : بلندی و بزرگی ، و بزرگ و بلند قد رشدن [ص]

لأن وجوب وجوده بغيره، لا بنفسه، وهذه معانٍ ثلاثة مختلفة، والأشرف من المعلومات الثلاثة ينبغي أن يُنسب إلى الأشرف من هذه المعاني، فيصدر منه العقل من حيث إنه يعقل مبدؤه، وتصدر منه نفس الفلك من حيث إنه يعقل نفسه، ويصدر منه جرم الفلك، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته.

فينبغي أن يقال: هذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول ومبدؤه واحد؟! فنقول: لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد، وهو ذات هذا العقل الذي به يعقل نفسه، ولزمه - ضرورةً، لا من جهة المبدأ - أن عقل المبدأ، وهو في ذاته ممكن الوجود، وليس له الامكان من المبدأ الأول، بل هو لذاته، ونحن لا نبعد أن يُوجد من الواحد واحد، ويلزم ذات المعلول - لا من جهة المبدأ بل من جهته - امورٌ ضرورية، اضافية أو غير اضافية، فتحصل بسببه كثرة، ويصير بذلك مبدأً لوجود الكثرة، فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقي المركب بالسيط، إذ لا بد من الالتقاء، ولا يمكن إلا كذلك، فهو الذي يجب الحكم به — فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم.

، کہ اُس کا وجوب وجود بالغير ہے بالذات نہیں — یہ تین مختلف معانی ہوئے، اور ان میں جو اشرف و برتر ہے اُسی کی جانب معلوماتِ ثلاثہ میں کے اشرف و برتر کی نسبت ہونی مناسب۔ لہذا عقلِ اول سے عقلِ ثانی صادر ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنے مبدأ کو جانتی ہے، اور اُسی سے نفسِ فلك صادر ہے اس حیثیت سے کہ وہ خود کو پہچانتی ہے، اور اُسی سے جرمِ فلك صادر ہے اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے۔

یہاں تمہارا یہ سوال برعل ہوگا کہ — 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 علمِ عالم و معلوم 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 — 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 ہو جائے، جس سے ذاتِ معلول وجود 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، لہذا یہی ماننا واجب ہے — یہ تھی گفتگو مذہبِ فلسفی کی تفہیم میں۔

قلنا : ماذ کرتموہ تحکّمات ، وہی علی التحقیق ظُلُمات فوق ظلمات ، لوحاکا الإنسان عن مَنَامٍ رآه ، لاسْتَدِلَّ به علی سُوءِ مزاجه ؛ أو لو أُورِدَ جِنْسُهُ فی الفقهیات التي قُصارى المطلب فیها تخمینات ، لقلیل إنه تُرْهَاتٌ ، لا تُفید غَلَبَاتِ الظُّنون .

ومداخل الاعتراض علی مثلها لا تنحصر ، ولكننا نورد وجوهاً معدودة :

الأول : هو أنا نقول : ادّعیتم أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول أنه ممكن الوجود ، فنقول : كونه ممكن الوجود ، عین وجوده أم غیره ؟ فإن كان عینہ ، فلا تَنَشَأُ عنه کثرة ، وإن كان غیرہ ، فہلّا قلتُم : **اعتراض :-** یہ سب تحکّمات ہیں ، اور فلسفہ کی تقلید کو رائے کا حمار اتار کر دیکھو تو اس درجہ تیرہ و تار ہیں کہ کوئی اگر اپنا ایسا خواب بھی بیان کرتا تو لوگ اُسے دیوانہ سمجھتے یا ایسی بات کوئی فقہیات میں پیش کرتا ، جہاں منہبائے مطلوب ظن ہے ، تو بھی لوگ کہتے ، یہ بے سرپیر کی باتیں ہیں ، ان سے غلبہ ظن کہاں حاصل ہو سکتا ہے ۔ ایسی باتوں پر سینکڑوں طرح سے اعتراض ہو سکتا ہے تاہم معدودے چند ہم یہاں پیش کریں ۔

اعتراض اول :- تمہارا دعویٰ ہے کہ — معلول اول میں جو معانی کثرت ہیں اُن میں سے ایک ہے امکان وجود — (۱) ہم پوچھتے ہیں یہ معلول اول کا امکان وجود اس کے وجود کا عین ہے یا غیر ؟ عین ہے تو اس سے کثرت ناشی نہیں ہو سکتی اور غیر ہے تو مبداء اول میں کثرت کیوں نہیں مان لیتے

تُرْهَات : جھوٹی بناوٹ کی باتیں [حسام الحرمین تقریظ حضرت علامہ مرزوقی ص ۱۱۴] التُّرْهَةُ : الباطل ج تُرْهَات [ق]

(۱) امام اہلسنت قَدَسَ سرُّہ نے فلسفیوں کی ان جہات کثرت پر الکلمۃ الملمہ کے مقام دوم میں فرمایا — ”اس پر ہماری طرف سے کھلا اعتراض ہے کہ سفیہو ! ایسے جہات کیا مبداء اول میں نہیں؟ اُس کا وجوب ہے ، وجود ہے ، اپنی ذات کریم کو جاننا ہے ، اپنے ہر غیر کو جاننا ہے ، بے شمار سلب ہیں کہ ، نہ جوہر ہے ، نہ عرض ، نہ مرکب ، نہ متجزی ، نہ جسم ، نہ جسمانی ، نہ مکانی نہ زمانی ، نہ ، نہ ، نہ الی آخرہ — خبثا کا صریح ظلم کہ عقل میں جہات لیکر اُسے تو مؤجد متعّدّہ و اشیاء مانیں ، اور یہاں [مبداء اول میں] محال جانیں — یہ حاصل ہے اُس سہل و صاف راستے کا جو ہماری طرف سے چلا گیا مناسب ہے کہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ اس کی توضیح و تفصیل و تنمیم و تکمیل اور سفہائے فلاسفہ کی تسفیہ و تجہیل پھر حقیقت و واقعہ کی تبیین و تبجیل کر کے بعونہ عزّ و جلّ آخر میں وہ ظاہر کریں جو شاید آج تک ظاہر نہ کیا گیا یعنی یہ کہ فلاسفہ کا دعویٰ الواحد لا یصدر عنه الا الواحد خود ہی فرض محال و تناقض و جنون ہے“ — [الکلمۃ الملمہ ص ۲۳] اس حقیقت و واقعہ کی تبیین کا بعض ، اور یہ نادرا انکشاف ، اختتام مسئلہ میں ملاحظہ کریں ۔

فی المبدأ الأول كثرة ، لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ، فوجوب الوجود غير نفس الوجود ، فَلْيَجْزُ صُدُورَ الْمُخْتَلِفَاتِ مِنْهُ ، لِهَذِهِ الْكَثْرَةِ ؛ ... **فإن قيل** : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، ... **قلنا** : فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود ، ... **فإن قلتم** : يمكن أن يُعرف كونه موجوداً ، ولا يُعرف كونه ممكناً فهو غيره **قلنا** : فكذا واجب الوجود ، يمكن أن يُعرف وجوده ، ولا يُعرف وجوبه ، إلا بعد دليل آخر ، فليكن غيره ؛ وبالجمله الوجود أمر عام ، ينقسم إلى واجب وإلى ممكن ، فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذا الفصل الثاني ؛ ولا فَرْق .

فإن قيل : إمكان الوجود له من ذاته ، ووجوده من غيره ، فكيف يكون ماله من ذاته ، وماله من غيره واحداً ؟! ... **قلنا** : وكيف يكون وجوب الوجود هو عين (۱) الوجود ؟! ويمكن أن يُنفى وجوب الوجود کیوں کہ مبدأ اول موجود ہے اور ساتھ ہی واجب الوجود ہے تو وجوب وجود ، نفس وجود کا غیر ہے تو چاہئے کہ اس کثرت کے سبب اس سے مختلفات کا صدور ممکن ہو

فلسفی :- وجوب وجود کا معنی نہیں ہے مگر وجود۔ **جواب :-** امکان وجود کا بھی معنی نہیں ہے مگر وجود۔

فلسفی :- یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی معلول اول کا وجود جان لے اور امکان وجود نہ جانے۔ تو امکان وجود ، وجود کا غیر ہوا۔

جواب :- یوں ہی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ، کوئی واجب الوجود کا وجود تو جان لے ، اور وجوب وجود نہ جانے ، مگر ایک دوسری دلیل کے بعد تو چاہئے کہ وجوب وجود ، وجود کا غیر ہو خلاصہ یہ کہ وجود ایک امر عام ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں ① واجب ② ممکن ان دو قسموں میں سے ایک کی فصل عام پرزائد ہے [یعنی الوجود الممكن میں ممکن ، وجود پرزائد ہے] تو فصل ثانی بھی عام پرزائد ہوگی اور دونوں فصلوں میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

فلسفی :- معلول اول کا امکان وجود اس کی ذات سے ہے ، اور اس کا وجود غیر سے ہے ، تو جو اس کی اپنی ذات سے ہے اور جو غیر سے ہے دونوں ایک کیسے ہو جائیں گے؟ **جواب :-** وجوب وجود عین وجود کیسے ہو جائے گا؟ جب کہ کوئی ہو سکتا ہے وجوب وجود کی نفی کرے

(۱) عین منصوب ہے ، کہ خبر یکنون ہے ، اور هو فصل ہے ، تاج العروس مادہ فصل ص ۳۵۷ ج ۱۵ میں ﴿ اِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ - سورة انفال آیت ۳۲ - ﴾ کے متعلق ہے۔ فقوله : هو فصل وعماد ، ونصب الحق لأنه خبر كان ودخلت هو للفصل.

وَيُثَبَّتُ الوجود؟ والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والإثبات أصلاً، إذ لا يمكن أن يقال: إنه موجود، وليس بموجود! أو واجب الوجود، وليس بواجب الوجود، ويمكن أن يقال: موجود، وليس بواجب الوجود، كما يمكن أن يقال: موجود، وليس بممكن الوجود، وإنما تُعرَّف الوحدة بهذا، فلا يستقيم تقدير ذلك في الأول، إن صحَّ ما ذكره من أن إمكان الوجود غير الوجود الممكن.

الاعتراض الثاني: هو أن نقول عَقْلُهُ مبدأه، عَيْنُ وجوده، وعَيْنُ عَقْلِهِ نفسَه، أم غيرُه؟، فإن كان عَيْنَه فلا كثرة في ذاته، إلا في العبارة عن ذاته، وإن كان غيرَه فهذه الكثرة موجودة في الأول، فإنه يعقل ذاته، ويعقل غيرَه _____ **فإن زعموا** أن عَقْلَهُ ذاته عَيْنُ ذاته، ولا يعقل ذاته، مالم يعقل أنه مبدأ لغيره، فإن العقل يطابق المعقول، فيكون راجعاً إلى ذاته **فنقول:** والمعلول عَقْلُهُ ذاته عَيْنُ ذاته

اور وجود کو ثابت مانے؟ اور ہر جہت سے واحد 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 جب کہ یہ کہہ سکتا ہے کہ موجود ہے اور واجب الوجود نہیں (۱) جیسا کہ کہہ سکتا ہے ”موجود ہے اور ممکن الوجود نہیں“ اور فلسفی وحدت کی یہی تعریف کرتے ہیں کہ اُس میں نفی واثبات کی گنجائش نہ ہو تو اس معنیٰ کی وحدت تو مبدأ اول پر بھی صادق نہیں آئے گی اگر فلسفی کا یہ کہنا صحیح ہو کہ امکان وجود اور ہے اور وجود ممکن اور ہے۔

اعتراض ثانی: معلول 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؟ عین ہے تو معلول اول کی ذات میں کثرت نہیں ہوئی، صرف ذات کی تعبیر میں کثرت ہوئی اور غیر ہے تو یہ کثرت تو مبدأ اول میں بھی موجود ہے کہ وہ اپنی ذات کو جانتا ہے، اپنے غیر کو بھی جانتا ہے۔

فلسفی اگر زعم کریں کہ مبدأ اول کو اپنی ذات کا جو علم ہے وہ عین ذات ہے اور اس کی ذات چونکہ اوروں کے لیے مبدأ ہے، لہذا اُس کا اپنی ذات کو جاننا، ذات کو مبدأ دیگر اُن جانے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ علم معلوم کے مطابق ہوتا ہے، تو یوں علم غیر بھی راجع بہ ذات ہے

اعتراض: تو ہم کہیں گے معلول کو جو اپنی ذات کا علم ہے، وہ بھی عین ذات ہے،

(۱) تو وجود اور وجوب میں اثبات و نفی کی گنجائش ہوئی تو دونوں عین نہیں ہوئے غیر غیر ہوئے تو عندا فلسفی واحد حقیقی نہیں ہوئے۔ ۱۲

فانہ عقلٌ بجوہرہ ، فیعقل نفسہ ، والعقل والعقل والمعقول منه أيضاً واحد ؛ ثم إذا كان عقله ذاته عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولاً لعلہ ، فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرة إذن ، وإن كانت هذه كثرةً فهي موجودة في الأول ، فلتصُدّر منه المختلفات . وَلَنَتَرُكْ دعوى وحدانيته من كل وجه ، إن كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته ، وعقله ذاته هو عين ذاته ، فالعقل والعقل والمعقول واحد ،

و لا يعقل غيره ؟

فالجواب من وجهين :

أحدهما : أن هذا المذهب لِشَنَاعَتِهِ هَجَرَهُ ((ابن سينا)) وسائر المحققين ، وَزَعَمُوا أن الأول يعقل نفسه مبدأً لفضيان ما يفيض منه ، ويعقل الموجودات كلها بأنواعها ، عقلاً كلياً ، لا جزئياً ، إذ استقبحوا قول القائل : المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد ، ثم لا يعقل ما يصدر منه ،

کیونکہ اس کی حقیقت و ماہیت ہی علم و عقل ہے ، اسی سے وہ خود کو جانتا ہے ، اور علم و عالم و معلوم اس کی نسبت سے بھی ایک ہیں۔ 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 علم ذات علم مبدأً سب راجع بہ ذات ہوں گے ، تو ایسے میں کثرت نہ ہوگی اور اگر یہ کثرت ہے تو ایسی کثرت تو مبدأً اول میں بھی ہے..... تو چاہئے کہ اُسی سے مختلفات کا صدور مانو ، اور یہ دعویٰ کہ ”وہ ہر جہت سے واحد ہے“۔ چھوڑ دو..... اگر وحدت ہمہ جہتی اس طرح کی کثرت سے زائل ہو جاتی ہو۔

فلسفی :- اول صرف اپنی ذات کو جانتا ہے اور اس کا علم ذات عین ذات ہے تو علم و عالم و معلوم ایک ہیں۔ اور وہ غیر کو نہیں جانتا

جواب دو طرح ہے..... طور اول :- یہ مذہب اتنا شنیع ہے کہ ابن سینا اور تمام محققین فلاسفہ نے اسے تیاگ دیا ،

اور اس زعم پر آئے کہ ”اول اپنی ذات کو اُس فیضان وجود کا مبدأً 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 ایک ایک جزئی کو نہیں“۔ اس زعم کا محرک یہ ہوا کہ اگلے حلقہ کا یہ کہنا ابن سینا وغیرہ نے برا جانا کہ ”مبدأ اول سے صادر نہیں ہے مگر ایک عقل ، پھر اُس صادر عقل کی اُسے کچھ خبر نہیں

العقل (ض) العلم [ق] الشناعة (ک) [ق] : برا ہونا ، نتیجہ ہونا۔ استقباح : زشت شرمند [ص] : برا سمجھنا

ومعلولہ عقل ، و یفیض منه : عقل ، ونفسُ فلک ، وجِرْمُ فلک ، و یعقل نفسہ ومعلولاتہ الثلاثۃ ، وعلتہ ومبدأہ ، فیکون المعلول أشرف من العلة ، من حیث إن العلة ما فاض منها إلا واحد ، وقد فاض من هذا ثلاثۃ أمور ، والأول ما عقلَ إلا نفسہ ، وهذا عقلَ نفسہ ، ونفسُ المبدأ الأول ، ونفسُ المعلولات ؛ وَمَنْ قَنَعَ أن یکون قولہ فی اللہ تعالیٰ راجعا إلى هذه الرتبة ، فقد جعله أحقرَ من کل موجود : یعقل نفسہ ، و یعقل غیرہ ؛ فَإِنَّ ما یعقل غیرہ و یعقل نفسہ أشرف منزلةً منه ، إذا کان هو لا یعقل إلا نفسہ .

فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم ، إلى أن أبطلوا كل ما يُفهم من العظمة ، وقرّبوا حاله تعالى من

حال الميت ، الذي لا خبر له بما يجري في العالم ، إلا أنه فارق الميت في شعوره 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 — 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 مبدأ اول کو جانتا ہے ، اور ذاتِ معلولاتِ ثلاثہ کو جانتا ہے اور جسے گوارا ہو کہ..... اللہ عزَّ وَّجَلَّ کے بارے میں اُس کا حاصلِ اعتقاد یہ حسیں مرتبہ ہو..... بیشک اُس نے اللہ جلَّ وَّعَلَا 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 سلب میں ڈوبے ، کہ جو عظمتیں معقول و متصور ہیں ، سب کو باطل ٹھہرا کر ، شانِ الہی جلَّ وَّعَلَا 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 النَّصِيبِ اَوِ الْجُزْءِ مِنَ الشَّيْءِ الْمَقْسُومِ [ق ت] ، خرسندی و بسندہ کاری بدانچہ قسمت باشد

[ص] ، راضی شدن بانک چیز [غ] : تھوڑی چیز پر راضی ہو جانا ، تقسیم شدہ حصے پر راضی ہو جانا العِظَمَةُ محرّكةٌ : الکِبَرِيَاءُ

[ق ت] : بڑائی الخَبْرُ بالكسر و يُضَمُّ : العِلْمُ بالشئ [ق] : علم و آگاہی

بہم میں باءِ برائے تعدیہ ہے ، یعنی تعمق فی السلب نے انہیں یہاں پہنچایا

وہكذا يفعل الله سبحانه بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى، المنكرين لقوله تعالى: ﴿مَا أَشْهَدُ تَهُمُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ﴾ الطائنين بالله ظنَّ السوء، المعتقدين أن أمور الرُّبُوبِيَّة، تستولي على كُنْهها القُوى البشريَّة، المغرورين بعقولهم، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه - وأتباعهم - رضوان الله عليهم - فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لُبَّاب معقولاتهم رَجَعَ إلى مالو حُكِّي في منام لَتُعْجَبَ منه.

الجواب الثاني: هو أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه، إنما حاذِرٌ من لزوم الكثرة،

ایسا ہی کرتا ہے اللہ سُبحانہ و تعالیٰ اُن لوگوں کے ساتھ جو اِحق سے ہٹ کر روشِ ہدایت سے دور جا پڑتے ہیں اور ارشاد باری تعالیٰ کے منکر ہیں کہ

مَا أَشْهَدُ تَهُمُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ [سورة الكهف آیت ۵۱]	نہ میں نے آسمانوں اور زمین کو بناتے وقت انہیں سامنے بٹھالیا تھا نہ خود ان کے بناتے وقت [کنز الایمان]

اور اللہ تعالیٰ پر براگمان رکھتے ہیں، اور یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ امورِ ربوبیَّت کی گُنہ حقیقت پر قوتِ بشری دسترس حاصل کر لے گی، اپنی عقل کے بارے میں فریب خوردہ ہیں، اور اس زعم میں ہیں کہ جب ہم نے اپنی عقلوں سے یہ سارے عالم سے نرالی نت نئی پہیلیاں اختراع کر لیں تو اب حضراتِ انبیاء و متبعین انبیاء صَلَوَاتُ اللہِ تَعَالٰی وَسَلَامُهُ عَلَیْہِمْ وَعَلٰی اَتْبَاعِہِمْ اِجْمَعِیْنَ کی پیروی سے ہمیں آزادی ہے — نتیجہ اس اعتراف پر لامحالہ مجبور ہیں کہ ان کے معقولات کا حاصل خلاصہ وہ ہے کہ کوئی اپنا خواب بھی اگر ایسا بیان کرے تو حیرت ہو اور یقین نہ آئے۔

جواب کا طورِ ثانی: جس کا نظریہ ہے کہ ”اول صرف اپنے آپ کو جانتا ہے“۔ وہ محض کثرت لازم آنے سے

زَاغٌ عَنِ الطَّرِيقِ يَزُوغُ زَوْغًا وَزَاغٌ عَنِ الطَّرِيقِ يَزِيغُ زَيْغًا: عَدَلَ، والياءُ أَفْصَحُ [ت]: راستے سے ہٹ جانا نَكَبَ (ن) نَكَبًا نَكَبَ (س) نَكَبًا عَنِ الطَّرِيقِ: عَدَلَ [ق ت]: راستے سے ہٹ جانا غَرَّه (ن) الشَّيْطَانُ غُرُورًا: خَدَعَهُ وَأَطْمَعَهُ بِالْبَاطِلِ، فَهُوَ مَغْرُورٌ [ق ت]: دھوکہ دینا یعنی جھوٹی امید دلانا، ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ [پ ۳۰ ع ۷ آیت ۶]: اے آدمی تجھے کس چیز نے فریب دیا اپنے کرم والے رب سے [کنز الایمان] الْمَنْدُوحَةُ: السَّعَةُ وَالْفُسْحَةُ: فراخی و کشادگی۔ لِيْ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ مَنْدُوحَةٌ، أَيْ مُتَسَّعٌ [ق ت]: مجھے اس کام سے آزادی ہے لَا جَرَمَ، لَا جَرَمَ، لَا جَرَمَ أَيْ لَا بُدَّ، أَوْ مَعْنَاهُ حَقًّا، أَوْ لَا مَحَالَةَ [ق ت] لُبَّاب: نچوڑ، لُبَّاب بالضم، أَيْ خَالِصٌ مَحْضٌ. اللَّبَابُ: خَالِصُ كُلِّ شَيْءٍ [ق ت] حَذَرُ بِالْكَسْرِ حَذَرٌ بَفَتْحَتَيْنِ (س): الاحتراز [ق]، پرہیز کردن [ص]

إذ لو قال به للزم أن يقال: عَقْلُهُ غَيْرُهُ ، غيرُ عَقْلِهِ نَفْسَهُ ! وهذا لازم في المعلول الأول ، فينبغي ألاَّ يعقل إلا نفسَهُ ، لأنه لو عَقَلَ الأول أو غيرَهُ ، لكان التعقل غيرَ ذاته ، ولا فُتقِر إلى عِلَّةٍ غيرِ عِلَّةِ ذاته ، ولا عِلَّةٍ إلا عِلَّةُ ذاتِهِ ، وهو المبدأ الأول ! فينبغي ألاَّ يعلم إلا ذاتَهُ ، وتبطل الكثرة التي نَشَأَتْ من هذا الوجه .

فإن قيل: لما وُجد ، وعَقَلَ ذاتَهُ ! لزمه أن يعقل المبدأ الأول .

قلنا : لزمه ذلك بعلّة أو بغير علة؟! فإن كان بعلّة فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد فلا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، وقد صدر ، وهو ذات المعلول ، فالثاني كيف يصدر منه؟! وإن لزم بغير علة ، فليُلمزم من وجود الأول موجودات كثيرة بلا علة ، (۱) ولا يلزم منها الكثرة! فإن لم يُعقل هذا من حيث إنّ واجب الوجود لا يكون إلا واحداً ، والزائد على الواحد

بھاگ رہا ہے۔ کیونکہ اگر کہتا ہے کہ ”غیر کو بھی جانتا ہے“۔ تو یہ کہنا پڑے گا کہ ”اُس کا غیر کو جاننا خود کو جاننے کے علاوہ ہے“۔ [تو کثرت کا اعتراف کرنا پڑے گا]۔ اور یہی کثرت بہ تصریح فلسفی معلول اول میں لازم ہے۔ تو چاہئے کہ معلول اول اپنی ذات کے سوا کچھ نہ جانے۔ کیونکہ اگر مبدأ اول کو جاننے کا 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۔ حالانکہ اُس کی ذات کی علت۔ یعنی مبدأ اول۔ کے سوا کوئی علت ہے نہیں۔ تو چاہئے کہ معلول 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 معلول اول نے وجود پایا ، اور اپنی ذات کو جاننا ، 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 ذات معلول ، تو یہ دوسرا یعنی علم مبدأ اُس سے کیسے صادر ہوگا؟۔ اور اگر بغیر علت کے لازم آیا۔ تو چاہئے کہ مبدأ اول ہی کے وجود سے کثیر موجودات۔ [یعنی معلول اول وغیرہ کو جاننا، یا اور بھی سمجھ بصر ارادہ قدرت وغیرہ صفات نامتناہیہ]۔ بغیر علت کے اُسے لازم ہوں (۱)۔ اور اُن سے کثرت لازم نہ آئے

اور اگر وہ کثیر موجودات یعنی الہی صفات۔ اس لیے معقول و ممکن نہیں کہ۔ واجب الوجود نہیں ہوگا مگر ایک ، اور ایک سے جو زائد ہو

(۱) یہاں افاضہ نوارانی کی تائید اول میں امام اہلسنت قدس سرہ کے افادات ملاحظہ کرنا چاہئے۔

ممکن ، والممكن يفتقر إلى علة. فهذا اللازم في حق المعلول إن كان واجب الوجود بذاته ، فقد بطل قولهم: واجب الوجود واحد ، وإن كان ممكناً فلا بد له من علة ، ولا علة له ، فلا يُعقل وجوده . وليس هو من ضرورة المعلول الأول ، لكونه ممكن الوجود ، فإن إمكان الوجود ضروري في كل معلول ، أما كون المعلول عالماً بالعلة ، ليس ضرورياً في وجود ذاته ، كما أن كون العلة عالمة بالمعلول ، ليس ضرورياً في وجود ذاته ، بل لزوم العلم بالمعلول ، أظهر من لزوم العلم بالعلة .

فَبَانَ أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال ، فإنه لا مبدأ له ، وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول ، وهذا أيضاً لا مخرج منه.

الاعتراض الثالث : هو أن عقل المعلول الأول ذات نفسه عين ذاته أو غيرُه! فإن كان عينه فهو

محال، لأن العلم غير المعلوم ، وإن كان غيره فليكن كذلك في المبدأ الأول ، فيلزم منه كثرة ،
وہ ممکن ہوگا۔ اور ممکن ، محتاج علت ہے — تو یہ جو تمہاری تصریح کے مطابق معلول 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 ہو جائے گا کہ ”واجب الوجود بالذات ایک ہی ہو سکتا ہے“ — 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 — نیز یہ علم بالمبدأ معلول اول کو ، اس کے امکان وجود کے سبب لازم ہو ، ایسا بھی نہیں ، کیونکہ امکان وجود تو ہر معلول کو لازم ہے ۔۔۔ باقی معلول کا اپنی علت کو جاننا۔ یہ معلول کے وجود ذات کو لازم نہیں — جیسے تمہارے نزدیک ۔۔۔ علت اپنے معلول کو جانے۔ یہ علت کے وجود ذات کو لازم نہیں ، بلکہ علت کو علم بالمعلول لازم ہونا۔۔۔ معلول کو علم بالعلة لازم ہونے۔۔۔ سے زیادہ ظاہر ہے تو واضح ہوا کہ معلول اول میں براہ لزوم علم بالمبدأ کی صفت پیدا ہونی اصول فلسفی پر محال ہے۔ کیونکہ اس کثرت کے لئے نہ مبدأ ہے ، اور نہ یہ کثرت معلول کے وجود ذات کو لازم ہے — یہ بھی ایسا الزام ہے جس سے نکل بھاگنے کا انہیں راستہ نہیں۔

اعتراض ثالث :- معلول اول کا اپنی ذات کو جاننا۔ عین ذات ہے یا غیر 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

ویلزم منه تربیع لاتثلیث بزعمهم ، وهو : ذاته ، وعقله نفسه ، وعقله مبدأه ، وأنه ممکن الوجود بذاته ! ويمكن أن یُزاد أنه واجب الوجود بغيره ، فیظہر تخمیس . وبهذا یُعرف تعمق هؤلاء فی الہوس .

الاعتراض الرابع : . أن نقول التلیث لا یکفی فی المعلول الأول ، فإن جرم السماء الأولى ،

لزم عندهم من معنى واحد ، من ذات المبدأ ، وفيه ترکیب من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه مرکب من صورة وهیولی ، وهكذا کل جسم عندهم ، فلا بد لكل واحدة منهما من مبدأ ، إذ الصورة تخالف الهیولی ، وليست كل واحدة علی مذهبهم علة مستقلة للأخرى ، حتی يكون أحدهما بوساطة الآخر ، من غير علة أخرى زائدة علیها .

الثاني : أن الجرم الأقصى علی حد مخصوص فی الکبر ، واختصاصه بذلك القدر من بین سائر

المقادیر ، زائد علی وجود ذاته ، إذ كان ذاته ممکناً أصغر مما هو علیہ ، وأکبر ،

نیز یہاں معلول اول میں فلسفیوں کے زعم کے مطابق تثلیث نہیں بلکہ تربیع لازم آئے گی یعنی ● معلول کی ذات ● اُسے اپنی ذات کا علم ● اپنے مبدءاً کا علم ● اور اپنا ممکن الوجود بالذات ہونا ، اور یہ بھی بڑھا سکتے ہیں ● واجب الوجود بالغير ہونا ، تو تخمیس پیدا ہوگی۔ اس سے ان لوگوں کا یک گونہ جنوں میں ڈوبنا آشکارا ہے۔

اعتراض رابع : معلول اول میں تثلیث کافی نہیں ، کیونکہ پہلے آسمان کا جرم ان کے یہاں ذات مبدأ کے ایک

معنی سے لازم آیا ، اور اس جرم میں تین طرح سے ترکیب ہے۔

اول یہ جرم صورت اور ہیولی سے مرکب ہے ، اور یہی وہ لوگ ہر جسم کے لیے مانتے ہیں ، تو صورت اور ہیولی میں سے ہر ایک کے لئے مبدأ ضروری ہے ، کیونکہ صورت ہیولی کے برخلاف ہے ، اور ان میں کوئی ان کے مذہب میں دوسرے کی ایسی مستقل علت نہیں ، کہ ایک کا وجود دوسرے کے توسط سے ہو جائے ، اور اس سے وراء کسی علت کی حاجت نہ پڑے۔

دوم اس جرم أقصى کی جسامت ایک مخصوص مقدار کی ہے ، اور تمام مقداروں میں سے اس مقدار کے ساتھ اُسے جو خصوصیت ملی یہ خصوصیت ایسا معنی ایسا وصف ہے جو اُس کے وجود ذات پر زائد ہے ، کیونکہ اس کی ذات کا اس موجودہ

الہوس بالتحریک : طَرَفٌ مِنَ الْجُنُونِ : جنون کا ایک گوشہ [ق] اور عوام ہوس بمعنی اَمَل بولتے ہیں [ت] اَمَل کا معنی ہے : کسی چیز کے ملنے کی آس

لگانا ، اور اکثر وہاں بولا جاتا ہے جہاں اُس چیز کا ہاتھ آنا بعید سمجھا جاتا ہو۔ [ت ص ۳۰ ج ۱۴]

فلا بد له من مخصّص بذلك المقدار ، زائد علی المعنی البسيط المُوجب لوجوده لا كوجود العقل ، لأن العقل وجود مخصّص ، لا يختصّ بمقدار ، مُقابل لسانر المقادير ، فيجوز أن يقال : العقل لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة .

فإن قيل : سببه أنه لو كان أكبر منه لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلي ، ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام المقصود .

فنقول : وتعيّن جهة النظام هل هو كاف في وجود ما فيه النظام ، أم يفتقر إلى علة موجودة ؟! فإن كان كافياً فقد استغنيتهم عن وَضْع الْعِلَل ، فاحكموا 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 شخص ضروری ہوا جو جرم اقصیٰ کے لئے اس مقدار کی تخصیص کرے اور وہ مخصّص جس معنی بسط [یعنی عقل اول کے امکان وجود فی نفسہ] سے جرم فلک اقصیٰ کا وجود لازم آیا۔ اُس کے علاوہ ہو ، کہ جرم اقصیٰ کا وجود عقل ثانی کے وجود جیسا نہیں۔ کیونکہ عقل ایک وجود مجزّہ ہے ، اس کے لئے بقیہ مقداروں کے مقابل کسی ایک مخصوص مقدار پر ہونے کا قصہ نہیں۔ تو کہہ سکتے ہو کہ عقل ثانی ایک علتِ بسط سے زائد کی محتاج نہیں۔

فلسفی :- اس مخصوص مقدار پر ہونے کا سبب یہ ہے کہ جرم اقصیٰ اگر اس سے بڑا ہوتا تو بے حاجت ہوتا کائنات کے موجودہ نظام کلی کی تحصیل میں جتنے کی ضرورت ہے اُس سے زائد ہوتا۔ اور چھوٹا ہوتا تو جو نظام کائنات کہ مقصود و مراد تھا اُس کے قابل نہ ہوتا۔

اعتراض :- نظام کائنات کی جو یہ متعین و مخصوص صورت ہے کیا اس کا یہ تعین و تخصّص ہی اس سلسلے میں کافی ہے کہ اس سے وہ مقدار جرم اقصیٰ جس میں یہ نظام مخصوص حاصل ہو وجود میں آجائے؟ یا اُس مقدار کے وجود کے لئے ایک ایسی علت جو واقعی موجود ہو ضروری ہے؟ اگر تعین صورت ہی اس مقدار فلک اقصیٰ کے وجود کیلئے کافی ہے تو پھر تمہیں وہ علتیں — [کہ عقل اول علت ہے عقل ثانی کے لئے ، وہ ثالث کے لئے ، یوں ہی عاشر تک ، یہ سب مقرر کرنے کی کیا حاجت؟ بول چلو کہ نظام موجودہ کا حصول جو انہی موجوداتِ عالم میں ہو سکتا تھا وہی ان موجوداتِ عالم کو مقتضی ہوا ، اور اُسی سے یہ موجوداتِ عالم لازم آگئے ، اور اس سے وراء کسی علت کی حاجت نہ تھی۔ اور اگر نظام موجودہ ان موجوداتِ عالم کے وجود کے لئے کافی نہیں

جہۃ : صورت . مَالَهُ جِهَةٌ فِي هَذَا الْأَمْرِ ، أَيْ لَا يُبْصَرُ وَجْهَ أَمْرِهِ كَيْفَ يَأْتِي لَهُ : 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]

بل افتقر إلى علة ، فذلك ايضاً لا يكفي للاختصاص بالمقادير ، بل يحتاج أيضاً إلى علة التركيب .

الثالث : أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين ، هما القطبان ، وهما ثابتا الوضع ، لا يفارقان وضعهما ، وأجزاء المنطقة يختلف وضعها ، فلا يخلو :

إما أن تكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهة ، فلم لزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين ؟!

أو أجزاءه مختلفة ، ففي بعضها خواص ليست في البعض ، فما مبدأ تلك الاختلافات ؟! والجرم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط ، والبسيط لا يوجب إلا بسيطاً ، في الشكل وهو الكروي ، و متشابهاً في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة ، وهذا أيضاً لا مخرج منه .

فإن قيل : لعل في المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ ،

بلکہ ان کے وجود کے لئے علت درکار ہے ، تو جرم فلك اقصیٰ وغیرہ کے مخصوص مخصوص مقدار پر ہونے کے لیے بھی یہ خصوصیت نظام موجودہ کافی نہیں ، بلکہ جرم میں جو عند الفلکی صورت و ہیولی و مقدار سے ترکیب ہے اُس ترکیب کے لیے بھی ایک جدا علت درکار ہوگی۔ (۱)

سوم فلك اقصیٰ دو نقطوں میں بٹا ہے ، جو قطبین ہیں ، وہ ثابت الوضع ہیں ، کہ ان کی وضع بدلتی نہیں ، جب کہ اجزاء منطقه کی وضع بدلتی ہے — تو دو حال سے خالی نہیں ... ① یا تو فلك 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 جرم اقصیٰ تو صادر نہیں ہوا مگر معنی واحد بسیط سے ، اور بسیط موجب نہیں ہے مگر بسیط الشكل و متشابه الوصف کا ، یعنی بسیط سے لازم نہیں آئے گا مگر وہ جو شکل میں بسیط ہو یعنی بہ شکل کرہ ، اور وصف میں یکساں ہو ، یعنی اُس میں ایسی خاصیات نہ ہوں جو اُس کے اجزاء میں باہمی امتیاز پیدا کریں — یہ بھی ایسا اعتراض والزام ہے جس سے انہیں مفر نہیں

فلسفی :- شاید فلك اقصیٰ کے مبدأ یعنی عقل 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 ہیولی کے لیے دوسری علت ، مقدار کے لیے تیسری علت ، اور ان تینوں کے ملانے کے لیے چوتھی علت درکار ہوگی۔

وإنما ظہر لنا ثلاثة أو أربعة والباقي لم نطلع عليه ، وعدمُ عُثورنا على عينه (۱) ، لا يُشكِّكنا في أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر عنه كثير .

قلنا: فإذا جوزتم هذا ، فقولوا : إن الموجودات كُلُّها على كثرتها _ وقد بلغت آلافاً _ صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ونفسه ، بل يجوز أن يكون قد صدرت منه جميع النفوس الفلكية ، والإنسانية ، وجميع الأجسام الأرضية ، والسمائية ، بأنواع كثرة لازمة فيها ، لم تطلعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الأول .

ثم يلزم منه الاستغناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا جاز تولد كثرة ، يقال إنها : لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول ، جاز أن يقتدر 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؟ اس سے ہماری عدم آگاہی (۱) ہمارے اس 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 عقل اول میں یہ گونا گوں کثرت ممکن مان لی تو کہہ دو کہ _ موجودات اپنی بہتات کے باوجود جن کی تعداد ہزار ہا کو پہنچ چکی سب معلول اول سے صادر ہیں _ تو اس کی ضرورت نہ رہے گی کہ فلكِ اقصیٰ کے جرم و نفس پر اکتفاء کرو ، بلکہ تمام نفوس فلكیہ و انسانیہ اور تمام اجسام ارضیہ و سماویہ کا معلول اول ہی سے صادر ہو جانا ممکن ٹھہرے گا ، اُس گونا گوں کثرت کے سبب جو معلول اول میں لازم ہے اور جس پر تم مطلع نہیں ، تو معلول اول ہی تمہاری تراشیدہ علل کے بجائے پوری کائنات کی ایجاد کے لیے کافی ہو جائے گا

پھر معلول اول سے کل کائنات کا صدور ، اور معلول اول ہی کو ساری کائنات کے وجود میں آنے کے لیے کافی تسلیم کر لو تو ، اس سے لازم آئے گا کہ علتِ اولیٰ ہی کافی ہو _ کہ جب ایسی کثرت کا تولد ممکن ہو جس کو کہیں کہ وہ بغیر کسی علت کے لازم آگئی ، حالانکہ وہ ایسی کثرت ہے جو معلول اول کے وجود کو لازم بھی نہیں ہے ، تو علتِ اولیٰ کے ساتھ بھی ایسی کثرت

(۱) یعنی اجمالاً ہم اتنا جانتے ہیں کہ عقل 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 عدم آگاہی الخ العُثور (ن) : الاطلاع [ق] اقتصَرَ عَلَى الْأَمْرِ : لَمْ يُجَاوِزْهُ إِلَى غَيْرِهِ : کسی چیز پر رک رہنا ، اکتفاء کرنا اُس سے آگے نہ بڑھنا [ق ت]

ویکون وجودہا لا بعلہ ، ویقال : إنها لزمّت ولا یُدْرِی عددہا (۱) ، وکلما تُخِیِّل وجودہا بلا علۃ مع الأول ، تُخِیِّل ذلک بلا علۃ مع الشانی ، بل لا معنی لقولنا مع الأول والثانی ، إذلیس بینہما مفارقة فی 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 کثرت بلا علت معلول اول میں ہونی ممکن و متصور ہوئی تو معلولِ ثانی میں بھی ممکن و متصور ہوگی بلکہ یہ اول میں ثانی میں کہنا بے معنی ہے ، کیونکہ دونوں کے آپس میں نہ زمان کے اعتبار سے کوئی فرق ہے ،

(۱) امام اہلسنت قدس سرہ الکلمۃ الملہمۃ فی الحکمۃ المَحکمۃ لِوہاء فلسفۃ المشئمۃ [ص ۲۵] میں فرماتے ہیں **سادسا قول** اس اشد ظلم کو دیکھئے کہ عقل اول میں اُس کا امکان ایک جہت ایجاد رکھا ، حالانکہ امکان جہت افتقار فی الوجود ہے ، نہ کہ جہت افاضہ وجود ، بہر حال وہ نہیں مگر ایک مفہوم سلبی ————— تو سلوب غیر متناہیہ کہ اغیار غیر متناہیہ کے اعتبار سے باری عَزَّ وَجَلَّ کے لیے ہیں ، کیوں نہ جہات ایجاد ہو سکے؟ حالانکہ مناسبت ظاہر ہے ، کہ موجد و موجد میں تغایر قطعاً لازم ، تو جب تک موجد پر سلب موجد نہ صادق ہو، ایجاد ممکن نہیں ————— **سابعاً قول** [فلسفی] خود بھی صفات الہیہ کے قائل ہیں ، اگر چہ عین ذات کہیں ، فرق اعتباری سے تو مفر نہیں..... تو قطعاً لا بشرط شئی و بشرط شئی کے دونوں مرتبے یہاں بھی تھے..... عقل میں اگر اعتبارات سے بشرط شئی کا مرتبہ ہے ، تو نفس ذات سے لا بشرط شئی کا کیا نہیں ہے؟..... اگر اُسے لا بشرط شئی کے مرتبے میں لو ، وہ بھی واحد محض رہ جائے گی ، اور اُس سے صدور کثرت محال ہوگا ————— اس شدید بے ایمانی کو دیکھئے..... کہ دونوں طرف دونوں مرتبے ہوتے ہوئے..... عقل میں بشرط شئی کا مرتبہ لیا..... کہ اُسے قادر بنائیں..... اور واجب میں لا بشرط شئی کا..... کہ معاذ اللہ اسے عاجز ٹھہرائیں

ثامناً قول 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 وحدت محضہ فاعل کا منافی نہیں جانتے ، کہ ممکن کہ عین ذات ہو ، ولہذا واحد محض سے صدور واحد جانتے ہو ————— اب کیوں نہیں جائز؟..... کہ واجب تعالیٰ میں وہ خصوصیت ، اس کا ارادہ ازلیہ ہو ، جسے تم عین ذات کہتے ہو..... فرق اعتباری اُس مصدریت و خصوصیت کو کیا نہ تھا؟..... یقیناً وہ حیثیت بھی ذات من حیث ہی ہی کے علاوہ تھی..... یہ وہی تو ہے ، اور تمام عالم کے ایجاد کو اُس کا یہی ارادہ ازلیہ اجمالیہ کافی ، تکثر مرادات سے ارادہ متکثر نہ ہو جائیگا ————— جیسا کہ اُس کا علم اجمالی واحد بسیط مانتے ہو ، اور پھر جمع معلومات کو محیط..... تکثر معلومات سے اُس میں تکثر نہ ہوا..... ﴿فَإِنِّي تُوفِّكُونُ﴾ [پ ۷ ع ۱۸] ﴿تم کہاں اوندھے جاتے ہو﴾ [ترجمہ کنز الایمان]

تاسعاً قول خود ہزاروں چیزیں عنایت الہیہ کی طرف منسوب کرتے ہو ، افلاک میں جوف ، افلاک میں پُرزے ، تداور کو اکب ، وغیرہ وغیرہ..... یہ تکثر اضافات ، عنایت الہیہ کا ملکہ..... اور وحدت محضہ پر مؤثر..... یا صدور کثیر عن الواحد کا موجب ، ہوا یا نہیں؟..... اگر نہیں، تو ارادہ میں کیوں ہوگا؟..... اور اگر ہاں تو تم خود مان چکے..... ﴿فَإِنِّي تُصَرِّفُونُ﴾ [پ ۱۱ ع ۹] ﴿پھر کہاں پھرے جاتے ہو﴾ [ترجمہ کنز الایمان]

ولا في مكان (۱) ، فما لا يفارقهما في زمان ولا مكان ، ويجوز أن يكون موجوداً بلا علة ، لم يختصَّ أحدهما بالإضافة إليه — **فإن قيل** : لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة في المعلول الأول إلى هذا الحد ، فلذلك أكثرنا الوسائط — **قلنا** : قول القائل : ((يبعد)) هذا رَجْمٌ ظَنِّي ، لا يُحْكَمُ (۲) به من المعقولات ، إلا أن يقول : إنه يستحيل ، فنقول : لم يستحيل ؟ ! وما المراد والفصل مهما جاوزنا الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول — لا من جهة العلة — لازم واثان وثلاثة ؟ !

نہ مکان کے اعتبار سے (۱)..... تو جو وصف بھی ایسا ہو کہ اُس میں اور ان دو عقولوں میں زمان و مکان کے اعتبار سے باہمی فرق نہ ہو ، اور بلا علت موجود ہو سکتا ہو ، اُس وصف کی طرف نسبت ان دو عقول میں سے کسی ایک کی خاص خصوصیت نہ ہوگی [اور کثرت مذکورہ عند الفلّسفی ایسا ہی وصف ہے تو کثرت اگر عقلی 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 معلول اول میں کثرت اس وافر حد کو پہنچے۔ اس لئے ہم نے واسطے زیادہ کئے۔

جواب :- اولاً یہ بعید کہنا تو اٹکل کا تیر چلانا ہے ، جس کو شعبہ 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 معلول اول سے معانی و اوصاف لازمہ کی کثرت وافرہ کو پھیرے؟ اور بس ایک حد تک کی کثرت کا فیصلہ کرے؟ جب کہ ایک سے تجاوز کر گئے اور مان لیا کہ معلول اول کو ایک دو تین لازم آسکتے ہیں ، یوں کہ وہ علت کی طرف سے نہ ہوں ،

(۱) کیونکہ عقول تراشیدہ فلسفی عند الفلّسفی زمان و مکان سے مجز و ہیں ، وہ نہ تو کسی زمانے میں ہیں ، نہ کسی مکان کسی جگہ میں — تو جو وصف و معنی بھی زمان و مکان سے مجز دہو ، جیسے زیر بحث کثرت بلا علت ، تو وہ اگر ثابت ہوگی دونوں میں ہوگی ، نہیں تو کسی میں بھی نہ ہوگی۔

(۲) **لا يُحْكَمُ بِهِ** :- حکم بمعنی تسلیم و اذعان و قبول ، اور ہاء کا مرجع ہے ، جملہ سابقہ کا مضمون — یعنی اٹکل سے کثرت وافرہ کو بعید کہہ جانا — شعبہ معقولات تسلیم نہیں کر سکتا — **رَجْمٌ** کا معنی اصلی ہے : پتھر چلانا — اور معنی مستعار لہ ہے : گمان اور اٹکل سے بات کہنا — تاج میں ہے الاصل في الرجم : رمي بالحجارة **فَدُ يُسْتَعَارُ الرَّجْمُ لِلرَّمْيِ بِالطَّنِّ الْمُتَوَهَّمِ** — اور صراح میں ہے رَجْمٌ ايضاً : بگمان سخن گفتن : اٹکل اور اندازے سے بات کہنا۔ **مَرَدٌ** : پھیرنا۔ مراد ہے : پھیرنے والا — **رَدُّهُ** (ن) **رَدّاً مَرَدّاً** : صَرْفَهُ وَرَجَعَهُ : پھیرنا اور واپس کرنا ، **رَدُّهُ عَنِ الْأَمْرِ** : صَرْفَهُ عَنْهُ : اس نے اسے اس بات سے پھیرا [قت] **اختصاص** : خاص ہونا ، خاص کرنا۔ **اِخْتَصَّ بِهِ فَاخْتَصَّ** ، لازم و متعدي ، يُقَالُ : اِخْتَصَّ فُلَانٌ بِالْأَمْرِ : اِنْفَرَدَ [قت] **اَلْفَيْصَلُ** : الحاکم او القاضی [م]

فما المُحِيل لأربعة و خمسة وهكذا إلى الألف ؟ ! وإلا فمن يتحكم بمقدار دون مقدار ؟ ! فليس بعد مجاوزة الواحد مَرَدّ ، وهذا أيضاً قاطع — **ثم نقول** : هذا أيضاً باطل بالمعلول الثاني ، فإنه صدر منه فلك الكواكب ، وفيه من الكواكب المعروفة المسماة ، ألف و نَيْفٌ ومئتا كوكب (۱) ، وهي مختلفة العِظَم ، والشَّكْل ، والوَضْع ، واللُّون ، والتأثير ، والنُحوسة ، والسَّعادة ؛ فبعضها على صورة الحَمَل والثَّور والأسد ، وبعضها على صورة الإنسان ،

تو چار پانچ یوں ہی تاہزار کیوں محال ہیں؟ — 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 و صارف نہیں — یہ بھی الزام قاطع ہے۔

ثانیاً معلول اول میں اس درجہ وافر کثرت کو بعید کہنا..... معلول ثانی سے بھی باطل ہے..... کیوں کہ معلول ثانی سے فلك کواکب صادر ہوا ، اور فلك کواکب میں بالتحین معلوم بارہ سو سے زیادہ کواکب ہیں (۱)..... اور وہ حجم و مقدار میں مختلف ، شکل میں مختلف ، وضع میں مختلف ، رنگ میں مختلف ، تمہاری مزعومہ تاثیر میں مختلف ، نحوست و سعادت میں مختلف..... چنانچہ بعض مینڈھے کی شکل پر ہیں ، بعض بیل کی ، بعض شیر کی ، اور بعض انسان کی

النَّيْفُ وَالنَّيْفُ : الزِّيَادَةُ [ق] — يُقَالُ : عَشْرَةٌ وَ نَيْفٌ ، مِائَةٌ وَ نَيْفٌ ، أَلْفٌ وَ نَيْفٌ [ق] کہا جاتا ہے: دس اور دس سے زائد ، سوا دس سو سے زائد ، ہزار اور ہزار سے زائد و كُلُّ مَا زَادَ عَلَى الْعَقْدِ [ای العشرة والعشرون الى تسعين - م] فَنَيْفٌ إِلَى أَنْ يُلْغَ الْعَقْدُ الثَّانِي [ق] : دس سے نوے تک کی دہائیوں پر دوسری دہائی تک پہنچنے سے پہلے جو زیادتی ہو وہ نَيْف ہے العِظَم (ک): خِلَاف الصَّغَر ، وَهُوَ كِبَرُ الطُّولِ وَالْعَرْضِ وَالْعُمُقِ : بڑا ہونا ، یعنی لمبائی چوڑائی اور دَل میں ، یعنی مقداری بڑائی [ق] حَمَل : دُنْبہ اور بھیڑ کا بچہ۔ الحَمَل ، مُحَرَّكَةٌ : الْخُرُوفُ : الذَّكْرُ مِنْ أَوْلَادِ الضَّانِ [ق] — وَنَامَ بُرْجُ أَوَّلِ أَزْفَلَاكِ ، وَأَسْ بَصُورَتِ مِيشِ نَرَا سَتِ [غ]: اور یہ آسمان کے پہلے برج کا نام بھی ہے ، جو مینڈھے کی شکل پر ہے الثَّورُ : الذَّكْرُ مِنَ الْبَقَرِ [ق]: بیل۔ الاسد ، مُحَرَّكَةٌ [ق]: شیر (۱) الكلمة الملهمه ص ۲۵ میں فرمایا

— ”خامساً بھلا عقل اول تو اپنی پانچ وجہوں سے پانچ چیزیں بنا گئی ، عقل ثانی کے سرگنتی کی دودیکھ لیں ، عقل ثالث و فلك ثامن ، یہ نہ دیکھا کہ فلك ثامن میں کتنے ستارے ہیں ، یہ کروڑوں دھبیں وہ کس گھر سے لائے گی (موافق) **اقول** مجاز فین یورپ کہتے ہیں کہ ہر شل کی بڑی دور بین سے دو کروڑ ستارے گن لئے ہیں ، اور شک نہیں کہ وہ اس سے بھی زائد ہیں ، پھر ہر ایک کے لئے تعین قدر، تعین محل ، تعین لون ، ثوابت دہی کروڑ ہیں تو آٹھ کروڑ صادر تو یہی ہو گئے — پھر اُن کی حرکات مختلف ہیں ، تو اُن کے لئے تدویریں ہیں ، اُن تدویروں کی تعین قطر، تعین موضع ، یہ کتنے کروڑ ایک عقل ثانی کے سر ہوئے“ —

وبیختلف تأثیرها (۱) في محل واحد من العالم السفلي، من التبريد والتسخين، والسعادة والنحوسة، و
تختلف مقاديرها في ذاتها. فلا يمكن أن يقال: الكل نوع واحد، مع هذا الاختلاف؛

اور عالم زیریں کے ایک ہی محل میں تمہارے نزدیک ان کو اکب کی تبرید و تسخین اور سعادت و نحوست کی مختلف تاثیریں
ہیں (۱) سب کی خاص اپنی الگ الگ مقدار ہے۔ تو اس قدر اختلاف کے ہوتے یہ نہیں کہہ سکتے کہ سب ایک نوع ہیں۔

ابراہ ، تبرید: ٹھنڈا کرنا [ص] اسخان تسخین: گرم کردن [ص] اسعاد: نیک بخت کرنا [ق، ص] المنحس: مَا يُسَبَّبُ
النَّحْسَ وَيَجْلِبُهُ: جو نحوست کا سبب ہو اور نحوست لائے [م]

(۱) یہ فلسفی کے مسلمات سے فلسفی پر الزام ہے..... جیسا کہ فلسفی مذہب کی تفصیل میں گزرا کہ وہ لوگ کو اکب کو مؤثر و مؤجد 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۔ ورنہ
ستاروں کی تاثیر تو ہمارے نزدیک باطل ہے، امام اہلسنت قدس سرہ فرماتے ہیں
”کو اکب میں کوئی سعادت و نحوست نہیں، اگر ان کو خود مؤثر جانے مشرک ہے، اور ان سے مدد مانگے تو حرام ہے، ورنہ
ان کی رعایت ضرور خلاف توکل ہے، اشعۃ اللمعات میں ہے

آنچه اہل عزائم و تکسیری کنند مثل تبخیر و تلوین و حفظ ساعات نیز [اہل عزائم و تکسیر جو کرتے ہیں مثلاً تبخیر، تلوین اور ساعات کو اکب کا لحاظ یہ بھی
مکروہ و حرام است نزد اہل دیانت و تقویٰ۔ کذا قال العلماء | اہل دیانت و تقویٰ کے نزدیک مکروہ و حرام ہے۔ ایسا ہی حضرات علماء نے کہا ہے]
تبخیر سے مراد، حسب رعایت کو اکب وقت اُس کے بخورات خاصہ کا استعمال ورنہ تعظیم ذکر و تلاوت کے لیے عود و لوبان سلگانا مستحب
ہے اور تلوین سے مراد مصلے وغیرہ کو الوان خاصہ کو اکب سے رنگین کرنا اور فقیر نے اُس کے ہامش پر لکھا

[یعنی جب مقصود، کو اکب سے مدد مانگنا ہو تو حرام ہے۔ 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 عقیدہ باطلہ اُن کے دل دماغ میں جما ہوا ہے..... ایسی چیزوں سے مدد مانگنا جائز نہیں
اور اگر کو اکب سے مدد مانگنا مقصود نہ ہو تو وہ تبخیر و تلوین و لحاظ ساعات، مکروہ اور
خلاف اولیٰ ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ پر بھروسہ رکھنے والے مومنین صالحین ایسا نہیں کرتے، اور
مشرکین ایسا کرتے ہیں، تو ان کاموں میں مشرکین کے افعال سے ایک طرح کی مشابہت ہے
اور ظاہر ہے کہ اگر کو اکب سے مدد مانگنا نہ ہو، اور اہل تجربہ دیندار اپنے تجربے سے
جانتے ہوں کہ ان باتوں کی رعایت دواؤں میں وزن و مقدار اور کئی طرح ←

یعنی چوں مقصود، استعانت بکو اکب باشد
حرام است۔ کہ استعانت بانچہ استقلال او
بزعیم مشرکان راسخ شدہ است روانہ ورنہ
مکروہ و ترک اولیٰ است۔ کہ از اعمال اہل
توکل نیست، و مشابہت دارد بافعال آنان
۔ و ظاہر است کہ اگر استعانت بکو اکب نباشد
و اہل تجربہ صلحاء تجربہ دانستہ باشند کہ
مراعات این امور۔ بچو مراعات اوزان

ولوجاز 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 محالة، ويفتقر

اور اگر کہہ سکتے ہیں تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تمام اجسام 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 و جوار و طبائع کا اختلاف اگر ان اجسام کے مختلف ہونے

کی تخصیصات کی رعایت کی طرح حکمِ الہی سے مقصود کے مناسب پڑتی ہے تو ایسی حالت میں اس رعایت میں کوئی حرج نہیں۔

خود وہ جو اللہ تعالیٰ کے معاملے میں نہایت سخت تھے، امیر المؤمنین عمر فاروق
اعظم رَضِيَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ انہوں نے حکم دیا جب کہ بارش کے لیے دعا کرنی ہوئی کہ منزل
قمر کا لحاظ کر لو

اسی قبیل سے ہے وہ جو شاہ محمد غوث گوالیاری اور حضرت شیخ محمد ثناءوی وغیرہ عظیم المرتبت اکابر قُدسَتْ اَسْرَاہُمْ نے کیا ، اور اپنی نفیس کتابوں مثلاً جواہر اور اس کی شرحوں میں جس کی تصریح فرمائی۔

تو شیخ محقق نے جو فرمایا ————— ”مکروہ و خلافِ اولیٰ“ ————— اُس میں اور ارشادِ فاروقی و عمل و ارشادِ مشائخ ————— میں تطبیق دینی چاہیے۔ [

← وخصیصات کثیره در ادویه - مناسب مقصود بقضاء اللہ تعالیٰ می افتد دریں حال باکے نیست... خود اَشَدُّهُمْ فِی اَمْرِ اللہ عَزَّ وَجَلَّ امیر المؤمنین عمر فاروق اعظم رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْهُ هنگامِ استسقاء بمراعات منزل قمر امر فرمود..... و ہمہ بریں محمول باشد آنچه شاہ محمد غوث گویاری و حضرت شیخ محمد ثناءوی وغیرہا اجلّہ اکابر قُدَسَتْ اَسْرَارُہُمْ کرده اند - و در کتاب نفیسہ خود ہا پنجو جواہر و شروح آل با و تصریح فرمودہ - فَلْيَكُنِ التَّوْفِيقُ -

[فتاویٰ رضویہ نمبر نصف آخر ص ۲۶۵]

نیز فرماتے ہیں

تدبیر عالم سے کواکب کے متعلق کچھ نہیں کیا گیا۔ نہ اُن کے لیے کوئی تاثیر ہے۔ غایت درجہ فَلَکِیہ، مثَلِ حرکاتِ نبض، علامات ہیں کما قال اللہ تعالیٰ ﴿وَعَلَّمْتِیْ وَابْلَغْتِیْ النُّجُومَ﴾ [سورہ نحل آیت ۱۶ پ ۱۲] ﴿اور علامتیں اور ستارے سے وہ راہ پاتے ہیں﴾ [ترجمہ کنزالایمان] نبض کا اختلاف، اعتدال سے طبیعت کے انحراف، پردلیل 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 ﴿فَطَوَّرَ نَظْرَہٗ فِی النُّجُومِ فَقَالَ اِنِّیْ سَقِیْمٌ﴾ [سورہ صافات آیت ۸۹ پ ۲۳] ﴿پھر اس نے ایک نگاہ ستاروں کو دیکھا پھر کہا میں بیمار ہونے والا ہوں﴾ [ترجمہ کنزالایمان] زمانہ نقطہ میں امیر المؤمنین فاروق اعظم رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے حکم دیا کہ باران کے لیے دعا کرو اور منزلِ قمر کا لحاظ کر لو علم تکبیر میں شرفِ قمر وغیرہ ساعات کا لحاظ اگر اسی علامت کے طور پر ہو جس کی طرف ارشادِ فاروقی نے اشارہ فرمایا تو لا باس بہ ہے اور یابندی اوہامِ مخمنین کے طور پر ہو تو ناجائز۔ [فتاویٰ رضویہ نمبر نصف آخر ۱۳۶]

كل واحد إلى علةٍ لصورته ، و علةٍ لهيولاه ، و علةٍ لاختصاصه بطبيعته المُسخَنة أو المُبرِّدة أو المُسعدة أو المُنحَسة ، و علةٍ لاختصاصه بموضعه ، ثم لاختصاصِ جملتها بأشكال البهائم المختلفة ، وهذه الكثرة إن تُصور أن تُعقَل في المعلول الثاني ، تُصور في المعلول الأول ووقع الاستغناء.

الاعتراض الخامس: هوأنا نقول : سلّمنا لكم هذه الأوضاع الباردة ، والتحكّمات الفاسدة ، ولكن كيف لا تَسْتَحْيُونَ من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه، وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه، وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه، فما الفصل بين قائل هذا ، وبين قائل - عَرَفَ وجود إنسانٍ غائب ، وأنه ممكن الوجود ، وأنه يعقل نفسه ، وصانعه - فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك ، فيقال : أى مُناسَبة بين كونه ممكن الوجود ،

پردلیل ہے۔ تو ایسے ہی کو اکسب بھی لامحالہ مختلف ہوں گے۔ اور ہر ایک کو کسب اپنی صورت کے لیے ایک علت کا محتاج ہوگا۔ اپنے ہیولی کے لئے ایک علت کا محتاج ہوگا۔ ہر ایک کی ایک خاص ایسی طبیعت ہوئی، کہ کوئی فضا کو گرم کرتی ہے کوئی سرد، کوئی سعادت لاتی ہے کوئی نحوست۔۔۔۔۔۔ یہ ہر ایک کا الگ الگ طبیعت کے ساتھ اختصاص ایک علت کا محتاج ہوگا۔۔۔۔۔۔ سب کی خاص خاص جگہیں ہیں، ان جگہوں سے خاص ہونے کے لیے ایک علت درکار ہوگی۔۔۔۔۔۔ پھر سب کی مختلف جانوروں کی خاص خاص شکلیں ہیں، اس خصوصیت کے لیے سب ایک ایک علت کے محتاج ہوں گے۔۔۔۔۔۔ اور اس درجہ وافر کثرت کا معلول ثانی میں معقول ہونا ممکن ہے، تو معلول اول میں بھی ممکن ہوگا۔۔۔۔۔۔ اور پھر معلول اول ہی کافی ہو جائے گا۔

پانچواں اعتراض :- یہی تقررات و اوضاعِ بارہ اور تحکّماتِ فاسدہ سہی..... [کہ عقل اول سے عقل ثانی و فلک تاسع صادر عقل ثانی سے عقل ثالث و فلک ثامن صادر ، یونہی تا آخر]..... لیکن تمہیں یہ کہتے شرم کیسے نہیں آتی کہ ————— ”معلول اول کا امکان وجود ، اُس سے چرِمِ فلکِ اقصیٰ کے وجود کو مقتضی ہوا ، اور معلول اول کے اپنے آپ کو جاننے سے نفسِ فلک کا وجود ، اور مبدأ اول کو جاننے سے عقلِ فلک کا وجود لازم آیا “ ————— ذرا بتاؤ تو کہ تم میں اور اُس شخص میں کیا فرق ہے؟ جو کہتا ہے کہ ————— ”اُس نے ایک ایسے انسان کا سراغ لگایا ہے جو نگاہوں سے اوجھل ہے ، ممکن الوجود ہے ، اپنے آپ کو جانتا ہے ، اور اپنے صانع کو جانتا ہے“ ————— پھر کہتا ہے ————— ”اُس انسان کے امکانِ وجود سے وجودِ فلک لازم آیا“ ————— تو کیا اس سے نہیں پوچھو گے کہ ————— ”اُس انسان کے امکانِ وجود میں ، اور اُس سے آسمان موجود ہو جانے میں ، کیا مناسبت کیا جوڑ ہے؟“ —————

وبین وجود فلک منہ؟! وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه ، ولصانعه ، شيئان آخران ، وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه ، فكذا في موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن ، إنساناً كان أو ملكاً أو فلکاً ، فلو أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء الذين يُشَقِّقُونَ الشَّعْرَ بزعمهم في المعقولات .

فإن قال قائل : فإذا أبطلتم مذهبهم ، فماذا تقولون أنتم؟! أنزعُمون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه ، شيئان مختلفان ، فتكابرون العقول؟! أو تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتتروكون التوحيد؟! أو تقولون : لا كثرة في العالم ، فتُكفرون الحس؟! أو تقولون : لزمت بالوسائط، فتضطرُّون إلى الاعتراف بما قالوه؟!

قلنا : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض مُمَهِّدٍ ، وإنما غرضنا

ایسے ہی کہتا ہے — ”اُس کے اپنے آپ کو اور اپنے صانع کو جاننے سے اور دو چیزیں لازم آجاتی ہیں“ — اور اگر کسی انسان کے متعلق ایسا تخیل تراشنا مضحکہ خیز ہے..... تو کسی اور موجود کے متعلق بھی مضحکہ خیز ہی ہوگا ، کیوں کہ امکان وجود ایسا فیصلہ عقلی ہے کہ ذات ممکن کے مختلف ہونے سے اس میں فرق نہیں پڑسکتا ، وہ ذات 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 صاحبان ہوش و خرد جنہیں معقولات میں موشگافی کا دعویٰ ہے۔

سائل :- فلسفیوں کا مذہب جب تم نے باطل کر دیا تو اب تم خود کیا کہتے ہو؟... آیا یہ سمجھتے ہو — ”جو شئی ہر جہت سے واحد ہو اس سے دو مختلف چیزیں صادر ہو سکتی ہیں“ — تو عقول پر اپنی بالادستی جتاؤ گے... یا یہ کہتے ہو کہ — ”مبدأ اول میں کثرت ہے“ — تو حید چھوڑو گے... یا یہ کہتے ہو کہ — ”عالم میں کثرت نہیں“ — تو محسوس و مشاہدہ کا انکار کرو گے... یا یہ کہتے ہو کہ — ”یہ کثرت ، وسائط سے لازم آئی... تو ناچار نظریہ فلسفیانہ کا اعتراف کرو گے۔“

جواب :- ہم اس کتاب میں ایسے غور و خوض کی منزل میں نہیں کہ حق کیا ہے اسے نکھار کر پیش کریں ، ہمارا تو بس مقصد ہے

شَقِّقَ الْحَطَبَ وَغَيْرَهُ : شَقَّهْ أَيْ صَدَّعْهُ [ق ت] ای شگافتن چیزے را [ص]: چیرنا تمہید الامر : تَسْوِیْتُهُ وَاصْلَاحُهُ [ق] کسی معاملے کو درست اور ہموار کرنا۔

أَنْ نَشَوِّشَ دَعَاوِيَهُمْ ، وَقَدْ حَصَلَ ، عَلَى أَنَا نَقُولُ : وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَصِيرَ إِلَى صُدُورِ اثْنَيْنِ مِنْ وَاحِدٍ ، مُكَابَرَةٌ لِلْمَعْقُولِ ، أَوْ اتِّصَافِ الْمَبْدَأِ بِصِفَاتٍ قَدِيمَةٍ أَزَلِيَّةٍ ، مُنَاقِضٌ لِلتَّوْحِيدِ؟! ، فَهَاتَانِ دَعْوَايَانِ بَاطِلَتَانِ ، لَا بُرْهَانَ لَهُمَا عَلَيْهِمَا (۱) ، فَإِنَّهُ لَيْسَ يُعْرَفُ اسْتِحَالَةُ صُدُورِ اثْنَيْنِ مِنْ وَاحِدٍ ، كَمَا يُعْرَفُ اسْتِحَالَةُ كَوْنِ الشَّخْصِ الْوَاحِدِ انْ كَدَعْوَى كُوْپَرَا كَنْدَه كَرْنَا ، اورو ه حاصل هولیا ، تا هم اتنا بتا دیتے ہیں کہ جو سمجھتا ہے — ”ایک سے دو کے صدور کی طرف جانا عقول کے ساتھ مکابرہ ہے۔۔۔ یا مبدأ کا صفات قدیمہ ازلیہ سے متصف ہونا تو حید کے منافی ہے“ — تو یہ ایسے دو دعوے ہیں جو باطل ہیں (۱) اور ان پر فلسفیوں کی کوئی دلیل و برہان نہیں ، کیونکہ ایک سے دو کا صدور محال ہونا اس طرح معلوم نہیں ، جس طرح شخص واحد کی دو جگہ موجودگی کا محال ہونا معلوم ہے

شَوْشَةُ : خَلَطُهُ وَأَسَاءَ تَرْتِيبُهُ [م] : پراگندہ کرنا ، الٹ پلٹ دینا۔

(۱) یہاں وہ کشف حقیقت و انکشافِ نادر ملاحظہ کیجئے ، امام اہلسنت قدس سرہ فرماتے ہیں

عاشرا قول:۔ حقیقت امر یہ ہے کہ مرتبہ وحدت محضہ ، مرتبہ ذات ہے۔۔۔ اور مرتبہ ذات میں ایجاد ، ایجاب ہے۔۔۔ اور باری عزَّوَجَلَّ ایجاب سے مُنَزَّہ۔۔۔ وہ فاعل بالایجاب نہیں ، بلکہ خالق بالاختیار ہے۔۔۔ اور خلق بالاختیار ، ارادہ و علم و قدرت پر موقوف۔۔۔ تو وہ [یعنی خلق بالاختیار] نہیں مگر مرتبہ صفات میں۔۔۔ اور مرتبہ صفات اُس وحدت محضہ کا مرتبہ نہیں۔۔۔ ﴿فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾ [سورہ مؤمنون ۲۳-آیت ۸۹] پھر کس جادو کے فریب میں پڑے ہو [کنز الایمان]

حادی عشر اقول: یہ تو ہمارے طور پر تھا۔۔۔ لیکن تمہارا قضیہ نامرضیہ۔۔۔ ”الواحد لا یصدُرُ عنہ الا الواحد“۔۔۔ خود ہی تمہارے طور پر باطل و متناقض ہے۔۔۔ کلام ، مؤثر من حیث ہو مؤثر ، یعنی موجد و مُفِض وجود میں ہے۔۔۔ اور ایجاد ، وجود خارجی سے مشروط۔۔۔ جو خود موجود نہیں ، محال ہے کہ دوسرے پر افاضہ وجود کرے ، اُس کا فاعل و موجد بنے۔۔۔ نیز وہ خصوصیت درکار جس کا نام مصدریت رکھا ہے۔۔۔ تو ذات و تقرر و وجود و تعین اور وہ خصوصیت سب قطعاً اُس میں [یعنی موجد و مُفِض وجود میں] ملحوظ ہیں۔۔۔ کہ بے ان کے موجد ہونا محال۔۔۔ تو مؤثر من حیث ہو مؤثر کا واحد محض ہونا محال۔۔۔ اور تم نے اُسے ایسا ہی فرض کیا۔۔۔ تو وصف عنوانی کے حکم ضمنی میں تقیضین کو جمع کر لیا۔۔۔ یعنی وہ واحد محض ، کہ ہرگز واحد محض نہیں ، اُس سے ایک ہی شئی صادر ہوگی۔۔۔ ایسا جامع تقیضین خود ہی محال ہے۔۔۔ نہ کہ اُس سے کسی شئی کے صدور عدم صدور کی بحث۔۔۔ نہ کہ اُس سے صدور واحد کی تجویز۔۔۔ تو استثنا کا حکم صریح بھی باطل۔

ثانی عشر اقول: ویسا واحد اگر ہوگا بھی تو نہ ہوگا مگر ظرفِ خلط و تعریہ میں۔۔۔ کہ خارج میں موثر من حیث موثر کا شرائط ایجاد سے انفکاک بدائتہ محال۔۔۔ تو تمہارے دعویٰ کا حاصل یہ ہوا کہ ، اُس موجود ذہنی سے ایک ہی صادر ہوگا۔۔۔ یہ اولاً مجتہد سے ← سے یعنی ایجاد کے لیے شرط ہے کہ ایجاد کنندہ خارج میں موجود ہو ، موجودنی الذہن کسی کا موجد نہیں ہو سکتا۔۔۔ یعنی ایجاد کے لیے ایجاد کنندہ میں وہ خصوصیت ہونی ضروری ہے۔۔۔ ظرفِ خلط و تعریہ ذہن ہے۔۔۔ وہیں حاشیہ میں ہے — ”ذہن اگرچہ ہر گونہ خلط و تعریہ کا ظرف ہے“ —

في مكانين ، وعلى الجملة لا يُعرف بالضرورة ولا بالنظر

وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم مرید قادر ، يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، يخلق المختلِفات ، والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد؟! فاستحالة هذا لا تُعرف بضرورة العقل ولا نظر هـ ، وقد وَرَدَتْ به الأنبياء المؤيِّدون بالمعجزات ، فيجب قبوله .

وأما البحث عن كَيْفِيَّة صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ، ففُضِّل

، خلاصہ یہ کہ ایک سے دو کا صدور محال ہونا نہ بدہمت عقل سے معلوم ہے نہ نظر عقل سے۔ اور یہ ماننے سے کیا مانع ہے؟ اور اس اعتقاد میں کیا استحالہ ہے کہ — ”مبدأ 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 اس عقیدے کا محال ہونا نہ بدہمت عقل سے معلوم ہے نہ نظر عقل سے ، اور اسے انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام لے کر آئے جن کی صداقت پر معجزات گواہ ہیں ، لہذا اسے ماننا اور قبول کرنا واجب ہے۔ رہی یہ بحث کہ — ”ذات الہی جلّ و علا سے بہ ارادۃ الہیہ فعل کیسے صادر ہوتا ہے؟“ — تو یہ لاحقہ حاصل گفتگو

← بیگانہ۔ ثانیاً خود جنون، کہ موجود ذہنی ایک شے کا بھی موجد نہیں ہو سکتا۔ تو لا الواحد کہنا حماقت خصوصاً حضرت عزّت عزّت عزّتہ کہ ذہن میں آنے سے متعالی ہے۔ ذہن میں نہ ہوگی ، مگر کوئی وجہ بعید۔ وہ کیا صالح ایجاد ہے؟

تو حاصل یہ ہوا کہ جس سے ایجاد منفی ہو وہ الہ نہیں۔ اور جو الہ ہے اُس سے فنی ایجاد 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 ہو گیا۔ طرہ یہ کہ انہیں مان کر بھی ، اُن کی خالقیت نہیں بنتی ، جس کے روشن بیان سُن چکے۔ تو مجنوں ہو کر بھی نجات نہ ملی۔ ﴿وَذَلِكَ

جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾ [پارہ ۹۷] ﴿اور بے انصافوں کی یہی سزا ہے﴾ [ترجمہ کنزالایمان] [الكلمة الملہمة ص ۲۶] [صفحہ ۹۷ کا حاشیہ پورا ہوا]

فُضُول : بے فائدہ بات ، بے فائدہ بات یا کام میں لگنا ، مجم وسط میں ہے الفُضُول : مَالَا فَايْدَةً فِيْهِ ، يُقَالُ : هَذَا مِنْ فُضُولِ الْقَوْلِ ، وَالْفُضُولُ : اِسْتِغَالُ الْمَرْءِ اَوْ تَدْخُلُهُ فِيمَا لَا يَعْنِيْهِ ، اور تاج میں ہے کہ راغب نے کہا : فُضُول ، فَضْل کی جمع ہے جمع کا مفرد جیسا استعمال کیا گیا ، بمعنی — ”مَالَا خَيْرَ فِيْهِ : وہ جس میں بہتری بھلائی فائدہ نہ ہو“ — اسی استعمال مذکورہ کے سبب ، جمع کی طرف صیغہ جمع کو برقرار رکھتے ہوئے نسبت کی گئی ، اور جو شخص بے فائدہ بات میں مشغول ہو اُسے — ”فُضُولِي“ — کہا گیا کیونکہ ”فُضُول“ کو ایک قسم کی گفتگو کا علم مانا گیا ، توفظ ”فُضُول“ بمنزلہ مفرد ہوا [ت ۱۵ ج ۵۸۱]

وَطَمَعَ فِي غَيْرِ مَطْمَعٍ ، وَالَّذِينَ طَمَعُوا فِي طَلَبِ الْمُنَاسَبَةِ وَمَعْرِفَتِهَا ، رَجَعَ حَاصِلُ نَظَرِهِمْ إِلَى أَنَّ الْمَعْلُولَ الْأَوَّلَ ، مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُمْكِنُ الْوُجُودِ صَدَرَ مِنْهُ فَلَكَ ، وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَعْقِلُ نَفْسَهُ ، صَدَرَ مِنْهُ نَفْسُ الْفَلَكَ ، وَهَذِهِ حِمَاقَةٌ لَا إِظْهَارَ مُنَاسَبَةٍ .

فَلَنَتَقَبَّلَ مَبَادِيءَ هَذِهِ الْأُمُورِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ (۱) - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - وَلْيُصَدِّقُوا فِيهَا ، إِذِ الْعَقْلُ لَيْسَ يُحِيلُهَا ، وَلْيُتْرِكَ الْبَحْثُ عَنِ الْكَيْفِيَّةِ وَالْكَمِّيَّةِ وَالْمَاهِيَّةِ ، فَلَيْسَ ذَلِكَ مِمَّا تَتَّسِعُ لَهُ الْقُوَى الْبَشَرِيَّةُ ، وَلِذَلِكَ قَالَ صَاحِبُ الشَّرْعِ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - : ((تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ)) .

اور بے موقع طبع آزمائی ہے۔۔۔ اور جو لوگ مناسبت کی کھوج اور جوڑ توڑ کا سراغ لگانے کے خواہاں ہوئے اُن کے غور و فکر کا حاصل خلاصہ یہ ہے کہ ”معلول اول سے بایں حیثیت کہ ممکن الوجود ہے فلک صادر ہوا ، اور اسی سے بایں حیثیت کہ وہ خود کو جانتا ہے نفس فلک صادر ہوا“۔۔۔ حالانکہ یہ حماقت ہے نہ کہ اظہار مناسبت۔

لہذا ہمیں چاہئے کہ۔۔۔ ان ارض و سماء وغیرہ امور کائنات کا مبدأ کیا ہے۔۔۔ اسے انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام سے قبول کریں (۱) اور اس میں اُن کی تصدیق کریں۔۔۔ کیونکہ عقل ان مبادی کو محال نہیں ٹھہراتی۔۔۔ اور فعل الہی کی کیفیت و کمیت و ماہیت کی بحث میں نہ پڑیں۔۔۔ کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو انسانی طاقت کی دسترس سے باہر ہے۔۔۔ اسی وجہ سے صاحب شریعت بیضاء صَلَّی اللہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا

تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ | مخلوق الہی میں غور و فکر کرو ، ذات الہی میں نہیں۔ جَلَّ وَعَلَا تَبَارَكَ وَتَعَالٰی

(۱) یعنی صرف ذات و صفات الہی جَلَّ وَعَلَا کو ساری کائنات کے لیے مبدأ تسلیم کریں

طَمَعَ (س) فِيهِ وَبِهِ طَمَعًا مَحْرُكَةً : حَرِصَ عَلَيْهِ وَرَجَاهُ [ق ت] : کسی چیز کی امید اور لالچ

المسألة الرابعة

فی بیان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

فنقول : الناس فرقان :

فرقة أهل الحق ، وقد رأوا أن العالم حادث ، و علموا ضرورة أن الحادث لا يوجد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبهم في القول بالصانع .
وفرقة أخرى هم الدهرية ، وقد رأوا أن العالم قديم ، كما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعا ، و معتقدتهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه .
وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعا مع ذالك ، وهذا المذهب بوضعه متناقض ، لا يحتاج فيه إلى إبطال .

فإن قيل : نحن إذا قلنا : إن للعالم صانعا ، لم نرد به فاعلا مختارا ، 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 بدلتا جاتا 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..... ان 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 گودلیل 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 و متضاد ہے کہ محتاج ابطال نہیں۔

فلسفی :- ہم جب کہتے ہیں۔ ”عالم کے لیے صانع یعنی بنانے والا ہے“۔ تو اس سے ہماری مراد فاعل مختار نہیں

كما يُشاهد في أصناف الفاعلين من الخِيَّاط ، والنَّسَّاج ، والْبَنَاء ، بل نعني به علة العالم ، ونسميه المبدأ الأول ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره ، فإن سميناه صانعاً فهذا التأويل .

و ثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقوم عليه البرهان القطعي على قُرب ، فإننا نقول : العالم ، موجوداً إما أن يكون لها علة ، أو لا علة لها ، فإن كان لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها ؟! أو كذا القول في علة العلة ، فإما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال ، وإما أن تنتهي إلى طَرَفٍ فالأخير علة أُولى ، لا علة لوجودها ، فنسميها المبدأ الأول . وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ، فإننا لم نَعْنِ به إلا موجوداً لا علة له ، وهو ثابت بالضرورة

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات ، 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 عالم ، 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 منتہی پر رکے گا ، تو وہی منتہی سب میں پہلی علت ہے ، جس کے وجود کی کوئی علت نہیں ، تو اُسی کو ہم مبدأ اول کہتے ہیں۔ 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 بدایہٴ آنکھوں دیکھا سامنے موجود ہے

مگر افلاک مبدأ اول نہیں ہو سکتے ، کیونکہ افلاک متعدد ہیں ، اور دلیل توحید مبدأ اول کا متعدد ہونا محال ٹھہراتی ہے۔

خِيَّاط: درزی [غ] نَسَّاج: باندہ جامہ [غ]: کپڑا بننے والا بَنَاء: مِعْمَار [غ] عَدَد: بمعنی معدود یعنی شمار کردہ۔ مَا عَدَّ فَهُوَ مَعْدُودٌ وَعَدَدٌ [ت] کنز الایمان پ ۱۵ سورہ کہف آیت ۱۱ میں ”سِنِينَ عَدَدًا“ کا ترجمہ فرمایا ”گنتی کے کئی برس“ اور عَدَد: مصدر کے معنی میں بھی آتا ہے: یعنی گنتا [ت] ”يَمْنَعُهُ“ کی ضمیر ہاء کا مرجع بھی ”عَدَد“ ہے۔ مگر بمعنی مصدر مجہول ، یعنی معدود ہونا ، شمار کردہ ہونا، چند ہونا۔

فَيُعَرَفُ بِطُلَانِهِ بِالنَّظَرِ فِي صِفَةِ الْمَبْدَأِ ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ : إِنَّهُ سَمَاءٌ وَاحِدَةٌ ، أَوْ جِسْمٌ وَاحِدٌ ، أَوْ شَمْسٌ وَاحِدَةٌ ، أَوْ غَيْرُهَا ، لِأَنَّهُ جِسْمٌ ، وَالْجِسْمُ مَرْكَبٌ مِنَ الصُّورَةِ وَالْهَيُولَى ، وَالْمَبْدَأُ الْأَوَّلُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَرْكَبًا ، وَذَلِكَ يُعَرَفُ بِنَظَرِ ثَانٍ .

والمقصود أن موجودًا ، لا علة لوجوده ، ثابت بالضرورة والاتفاق — وإنما الخلاف في الصفات — وهو الذي نعينه بالمبدأ الأول .

والجواب من وجهين :

أحدهما : أنه يلزم على مساق مذهبكم ، أن تكون أجسام العالم قديمةً كذلك لا علة لها ، وقولكم إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثانٍ فَسَيُبْطَلُ ذاك عليكم في مسألة التوحيد ، وفي نفى الصفات ، بعد هذه المسألة

الثاني : وهو الخاص بهذه المسألة ، هو أن يقال : ثبت تقديرًا

تو مبدأ کی شان و صفت میں غور کرنے سے معلوم ہو جاتا 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 و ہیولی سے مرکب ہوتا ہے ، اور مبدأ اول مرکب نہیں ہو سکتا۔ یہ ایک دوسری دلیل سے معلوم ہے۔ مقصود یہ ہے کہ ایسا موجود جس کے وجود کی کوئی علت نہیں بدہتہً و اجماعاً ثابت ہے — اختلاف صرف اُس کی صفات میں ہے۔ اور مبدأ اول سے ہماری مراد وہی موجودِ بلا علت ہے۔

اعتراض دوطرح سے ہے

اول :- تمہارے مذہب کی روش پر لازم ہے کہ اجسامِ عالم ہمیشہ سے ایسے ہی ہیں اور اُن کی کوئی علت نہیں [تو اجسامِ عالم ہی تمہارے نزدیک مبدأ اول ٹھہریں گے] اور وہ جو تم نے کہا کہ — ”کہ جسم کے مبدأ اول ہونے کا بطلان دوسری دلیل سے معلوم ہے“ — تو اُس کا بھی تمہارے طور پر باطل ٹھہرنا جلد ہی اس مسئلہ کے بعد تمہارے مسئلہ تو حید و فی صفات [یعنی مسئلہ خامہ و سادہ] میں ہم دکھا دیں 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

أن هذه الموجودات لها علة ، ولعلتها علة ، ولعلة العلة علة كذلك ، وهكذا إلى غير نهاية ، وقولكم : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منكم ، فإننا نقول : عرفتم ذلك ضرورةً بغير وسيط أو عرفتموه بوسيط؟! ولا سبيل إلى دعوى الضرورة ، وكل مسلك ذكرتموه في النظر ، بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها ، وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له ، فلم يعد أن يكون بعضها علة للبعض ، وينتهي من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ، ولا ينتهي من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها؟! كما أن الزمان السابق ، له آخر وهو الآن الراهن ، ولا أول له .

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ، ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الأحوال ، فإن موجودات عالم کی علت ہوگی ، پھر اُس علت کی بھی علت ہوگی ، یوں ہی علت کی علت کی بھی علت ہوگی ، ایسے ہی تاغیر نہایت..... اور اس لازم سے بچنے کے لیے تم نے جو استحالة تسلسل کا سہارا لیا اور کہا کہ ”علل غیر متناہیہ کا اثبات محال ہے“ یہ تمہیں راس نہیں آئے گا ، کیونکہ ہم پوچھیں گے..... علل غیر متناہیہ کا محال ہونا..... تم نے حد اوسط کے بغیر بداہت عقلی سے جانا؟ یا حد اوسط کے ذریعے [یعنی نظر و فکر عقلی سے] جانا؟..... دعویٰ بداہت کی طرف راہ نہیں ، اور نظر عقلی کے باب میں جو دلیل بھی تم نے پیش کی ، سب کا باطل ہونا تم پر یوں لازم ہے کہ..... تم جانب ماضی ایسے حوادث غیر متناہیہ (۱) ، جن کے لیے کوئی ابتدا نہیں ، ممکن مانتے ہو

اور جب غیر متناہی کا تحت وجود داخل ہو جانا یعنی وجود میں آچکنا 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 زمان سابق کے لیے آخر ہے یعنی آن راہن یعنی آن موجودہ ، اور اول نہیں ہے

اب اگر تم یہ زعم کرو کہ ، حوادث ماضیہ نہ فی الحال ایک ساتھ موجود ہیں ، نہ کسی حالت میں ایک ساتھ موجود تھے ، (۱) حوادث غیر متناہیہ:- مثلاً زمانہ جس کا ذکر مثال میں آگے آ رہا ہے ، اور جیسے فلسفی کے نزدیک گردش 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 و اعراض و کیفیات جو مادے پر طاری ہوتی ہیں ————— یہ سب عندا فلسفی حوادث غیر متناہیہ ہیں۔ (۲) تو سلسلہ علل میں تسلسل عندا فلسفی محال نہیں ہوگا ، اور اثبات مبداء اول اسی استحالة تسلسل پر مبنی تھا ، تو اب اثبات مبداء اول کی فلسفی کو کیا سبیل رہی؟

و المعدوم لا یوصف بالتناهی ، و عدم التناهی ، فیلزمکم فی النفوس البشریة المفارقة للأبدان ، فإنها لا تفسی عندکم ، والموجود المفارق للبدن من النفوس ، لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تزل نطفة من إنسان ، وإنسان من نطفة ، إلى غیر نهاية ، ثم إن کل إنسان مات ، فقد بقیت نفسه ، وهي بالعدد غیر نفس من مات قبله ، ومعه ، وبعده ، وإن کان الكل بالنوع واحداً ، فعندکم فی الوجود فی کل حال ، نفوس لا نهاية لأعدادها **فإن قیل** : النفوس لیس لبعضها ارتباط ببعض ، ولا ترتیب لها ، لا بالطبع ولا بالوضع ، وإنما نحیل نحن موجودات لا نهاية لها ، إذا کان لها ترتیب بالوضع (۱) کالأجسام فإنها مرتبة بعضها فوق بعض ، أو کان لها ترتیب بالطبع ، كالعلل والمعلولات ، وأما النفوس فلیست كذلك .

قلنا : وهذا الحكم فی الوضع لیس طرده بأولی من عکسه ،

اور معدوم ، تناہی وعدم تناہی سے متصف نہیں ہوتا۔ تو جو انسانی روہیں ابدان سے جدا ہو چکیں اُن کے بارے میں کیا کہو گے؟۔۔۔۔۔ اُنہیں تو۔۔۔۔۔ غیر تناہی موجود و مجتمع فی الحال۔۔۔۔۔ ماننا تم پر لازم ہی ہے۔۔۔۔۔ کیونکہ روہیں تمہارے نزدیک فنا نہیں ہوتیں ، اور جو روہیں کہ بدن سے جدا ہو کر موجود ہیں ، وہ تمہارے نزدیک غیر تناہی ہیں ، کہ تمہارے نزدیک انسان سے نطفہ اور نطفہ سے انسان ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ، پھر جو انسان بھی مر گیا اُس کی روح باقی ہے ، اور باعتبار فردیت اپنے پہلے بعد اور ساتھ مرنے والوں کی روہوں کا غیر ہے ، اگرچہ باعتبار نوعیت سب ایک ہیں ۔۔۔۔۔ تو تمہارے نزدیک ہر وقت غیر تناہی روہیں موجود ہیں۔

فلسفی :- نفوس میں ایک کو دوسرے سے ارتباط نہیں ، اور نہ اُن میں ترتیب ہے نہ طبعی نہ وضعی۔ اور ہم موجودات غیر متناہیہ کو بھی 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 علل و معلولات — نفوس تو ایسے ہیں نہیں (۲)۔

اعتراض :- یہ موجودات مرتبہ بالوضع میں استحالہ عدم تناہی کا حکم جاری کرنا۔۔۔۔۔ جاری نہ کرنے سے اولیٰ تو ہے نہیں

(۱) وضع :- شئی کی اس حالت کو کہتے ہیں کہ شئی کے اجزاء کو غیر سے اور بعض اجزاء کو دیگر اجزاء سے نسبت ہونے کے سبب شئی کو عارض ہو جیسے قائم یا قاعد کی حالت جو کھڑے یا بیٹھے ہونے سے اس کو عارض ہوتی ہے [بدایہ الحکم ص ۱۵]

(۲) تو نفوس کو فلسفیوں کے غیر متناہی ماننے

سے غیر متناہی سلسلہ علل کا بھی ممکن ہونا فلسفیوں پر لازم نہیں آئے گا ، تو سلسلہ علل کی لاتناہی کے استحالہ پر اثبات مبداء اول کی بنا کرنے کا راستہ کھلا رہے گا — تنبیہ فلسفی کی اس قید ترتیب پر امام اہلسنت قدس سرہ کا کلام مسئلہ اولیٰ دلیل ثانی ص ۱۷۸ پر حاشیہ میں ملاحظہ کریں

فَلَمْ أَحْلُتُمْ أَحَدَ الْقَسَمِينَ دُونَ الْآخَرِ؟ وَمَا الْبِرْهَانُ الْمُفَرِّقُ؟!

وہم تنکرون علی من یقول : اِنَّ هذه النفوس التي لا نهاية لها عند کم ، لا تخلو عن ترتیب ، اذ وجود بعضها قبل بعض ، فان اللیالی والایام الماضیة لا نهاية لها ، واذا قدرنا وجود نفس واحدة ، فی کل یوم و لیلۃ ، كان الحاصل فی الوجود الآن ، خارجاً عن النہایۃ ، واقعاً علی ترتیب فی الوجود ، ائی بعضہا بعد بعض ، والعلة غایتہا أن یقال : اِنَّها قبل المعلول بالطبع ، كما یقال : اِنَّها فوق المعلول بالذات لا بالمكان ، فاذا لم یستحل ذلك فی ((القبل)) الحقیقی الزمانی فینبغی أن لا یستحیل فی ((القبل)) الذاتی الطبیعی . وما بالهم لم یجوزوا أجساماً بعضہا فوق بعض بالمكان الى غیر نہایۃ ،

تو موجودات غیر متناہیہ کی دو قسموں مرتبہ 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 — چنانچہ سنو! گزشتہ ایام و لیلیٰ 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 آچکیں بے نہایت اور با ترتیب 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 علو و شرف مانتے ہیں ، مکانی نہیں — اور جب موجودات غیر متناہیہ کا ترتیب و اور مجتمع وجود ، قبل حقیقی زمانی میں محال نہیں (۲)۔ تو قبل ذاتی طبعی (۳) میں بھی محال نہیں ہونا چاہئے — فلسفیوں کی عجیب حالت ہے کہ ایسے اجسام غیر متناہیہ کو تو جواز روئے مکان یکے بالائے

(۱) تو نفوس مجردہ مجتمعہ غیر متناہیہ میں ترتیب واقع نہ سہی تاہم ممکن تو ہوئی ، اور اس امکان ترتیب کے باوجود وہ عندا فلسفی غیر متناہی ہیں ، تو امور غیر متناہیہ مجتمعہ مرتبہ عندا فلسفی محال نہ رہے ، تو علت کا غیر متناہی مرتب سلسلہ ، ترتیب کے سبب کیوں محال ہوگا؟ اور اسی کے محال ہونے پر اثبات مبدأ اول کا دار و مدار تھا ، اس استحالہ کے ہاتھ سے جاتے ہی فلسفی اثبات 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 سلسلہ علل میں وہ ترتیب ہوگی نہیں اس کا جواب امام غزالی قدس سرہ 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۔

وجوزوا موجودات بعضہا قبل بعض بالزمان الى غير نهاية؟! وهل هذا الا تحكُّم بارد لا أصل له؟!

فان قيل : البرهان القاطع على استحالة علل لا نهاية لها ، أن يقال : كل واحدة من آحاد العلل ، ممكنة في نفسها أو واجبة ؟ فان كانت واجبة ، فلم 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 ، ويُراد بالممكن ما لوجوده علة زائدة على ذاته ، فان كان المراد هذا ، فلنرجع الى هذه اللفظة ، فنقول : كل واحد ممكن : على معنى أن له علة زائدة على ذاته ، والكل ليس بممكن ، على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه ، وإن أُريد بلفظ الممكن غير ما أَرَدْنَاهُ ، فهو ليس بمفهوم .

فان قيل : فهذا يؤدي الى أن يتقوّم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

دیگرے ہوں (۱) ناممکن ٹھہراتے ہیں۔ لیکن ایسے موجودات غیر متناہیہ کوجن میں ایک از روئے زمان دوسرے سے پہلے ہو (۲) ممکن ٹھہراتے ہیں۔ یہ بے سرو پا بے جان تحکم نہیں تو کیا ہے؟

فلسفی :- علل غیر متناہیہ محال ہونے پر برہان قاطع یہ ہے کہ — علل میں سے ہر ایک ایک فی نفسہ ممکن ہے یا واجب؟ واجب ہے تو محتاج علت کیوں ہوگی؟ اور ممکن ہے تو سب امکان سے موصوف ہیں ، اور ہر ممکن اپنی ذات سے وراء علت کا محتاج ہوتا ہے ، تو سب علل 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 عنان کلام اس لفظ کی طرف کریں ، چنانچہ ہم کہتے ہیں — 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 — اور اگر لفظ ممکن سے ، ہماری بتائی مراد کے سوا کچھ اور مرادلو ، تو وہ نامعقول ہے ، اور حد و فہم سے باہر۔

فلسفی :- اس سے تو لازم آئے گا کہ واجب الوجود کا قوام ممکنات الوجود سے ہو ، اور یہ محال ہے۔

(۱) یعنی اجسام غیر متناہیہ مرتبہ بہ ترتیب مکانی۔ (۲) یعنی امور غیر متناہیہ مرتبہ بہ ترتیب زمانی

قلنا : اِن اُردتُم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ، ولا نُسلم أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوّم القديم بالحوادث ، والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثه ، وهى ذوات أوائل ، والمجموع لا أوّل له ، فقد تقوّم مالا اول له بذوات اوائل ، وصدق ذوات الاوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع ، **فكذلك** يقال على كل واحد : أنّ له علّة ، ولا يقال : أنّ للمجموع علّة ، وليس كل ما صدق على الآحاد ، يلزم أن يصدق على المجموع ، اذ قد يصدق على كل واحد ، أنه واحد ، وأنه بعض ، وأنه جزء ، ولا يصدق على المجموع ، و **كل موضع** عيّناه من الارض ، فانه قد استضاء بالشمس فى النهار ، وأظلم بالليل ، وكُلُّ واحد حادث ، بعد أن لم يكن ، أى له أوّل ، والمجموع عندهم ماله أوّل .

فتبين أن من يُجوّز حوادث لا اول لها ، وهى صُور العناصر الاربعة المتغيّرات ، فلا يتمكّن من انكار علل
جواب :- واجب وممكن سے تم وہی ہمارا مذکور بالا معنی مراد تو وہ عین مطلوب ہے — اور قوام واجب بالممكن ، محال ہونا ہمیں تسلیم نہیں تمہارا اسے محال کہنا ایسے ہی ہے جیسے تمہارے مخالف کہتے ہیں کہ — ”قدیم کا قوام حوادث سے ہونا محال ہے — جبکہ فلسفی زمانہ کو قدیم اور گردشِ فلک کے ہر ایک ایک دورے کو حادث مانتے ہیں ، یعنی دورے ذی ابتداء ہیں ، اور مجموع ذی ابتداء نہیں ، تو غیر ذی ابتداء کا قوام ذوی الابتداءات سے ہوا ، اور ذی ابتداء ہر ایک ایک دورے پر صادق آیا ، جب کہ مجموع پر ذی ابتداء صادق نہیں۔

یونہی علل غیر متناہیہ میں ہر ایک ایک پر یہ صادق آئے گا کہ ، اُن میں ہر ایک ایک کے لیے علت ہے ، اور یہ نہیں صادق آئے گا کہ مجموع کے لیے علت ہے — اور ایک ایک فرد پر جو کچھ صادق آئے ، لازم نہیں کہ مجموع پر بھی وہ صادق آئے — کیونکہ ہر فرد پر صادق ہے کہ وہ ایک ہے ، بعض ہے ، جزء ہے اور مجموع پر یہ صادق نہیں۔

دوسری سند منع :- زمین کا کوئی بھی متعین گوشہ لیں ، وہ بیشک دن میں آفتاب سے روشن ، اور رات میں تاریک ہوگا ، اور ہر تاریکی روشنی جو اُس گوشے پر طاری ہوگی حادث ہے ، کہ پہلے نہ تھی پھر ہوئی ، یعنی اس کے لیے ابتداء ہے جبکہ اُس تاریکی و روشنی کے مجموعے کی عند الفسفی ابتداء نہیں

تو آشکارا ہوا کہ ، جو ایسے حوادث کو ممکن مانتا ہے ، جن کے لیے کوئی ابتداء نہیں ، اور وہ حوادث ہیں عناصر رابعہ کی بدلتی صورتیں ، تو اُسے علل غیر متناہیہ کے انکار کا یا رانہیں

لا نہایۃ لہا ، و یخرُج من ہذا ، أنہ لا سبیل لہم الی الوصول الی اثبات المبدأ الاول ، لہذا الاشکال ، و یرجع فرقہم الی التحکم المَحْض

فان قیل : الدورات لیست موجودۃ فی الحال ، ولا صُورُ العناصر ، وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل ، وما لا وجود لہ ، لا یوصف بالتناہی وعدم التناہی ، الا اذا قَدَّر فی الوہم وجودہا ، ولا یُعَد ما یُقَدَّر فی الوہم ، وان (۱) كانت المقدرات ایضاً بعضُها علل لبعض ، فالانسان قد یفرض ذلک فی وہمہ ، وانما الکلام فی الموجود فی الایان ، لا فی الازہان..... فلا یبقی الا نفوس الأموات ، وقد ذهب بعض الفلاسفۃ الی انہا كانت واحدةً أزلیۃً قبل التعلق بالابدان ، وعند مُفارقة الأبدان تتحد ، فلا یکون فیہا عددٌ ، فَضْلاً عن ان تُوصَف بأنها لا نہایۃ لہا ، وقال آخرون : النفس تابعة لمزاج البدن ، وانما معنی الموت عدمہا ، ولا قوام لہا بجوہر ہادون الجسم ، فاذن

اور اس سے لازم آتا ہے کہ ، اثبات مبدأ اول تک پہنچنے کی فلسفیوں کو راہ نہیں ، کیوں کہ یہ مذکور بالا اشکال سید راہ ہے۔ اور غیر متناہی میں مرتبہ وغیر مرتبہ کا جو فرق ان لوگوں نے نکالا وہ بالآخر خالص تحکم اور نرمی ٹھونس ٹھانس ٹھہرتا ہے

فلسفی :- فلک کے دورے فی الحال موجود نہیں ، اور نہ ہی عناصر کی صورتیں ، بالفعل موجود ان میں سے صرف ایک صورت ہے۔ اور جو موجود نہیں وہ تنہا ہی عدم تنہا ہی سے متصف نہیں ہوتا ، ہاں جب اُسے وہم میں موجود فرض کر لیں تو متصف ہوگا۔ اور اُس وقت یہ محال نہیں ہوگا کہ وہم میں جنہیں موجود فرض کریں ان مفروضات میں بھی بعض ، دیگر بعض کے لیے علت ہوں۔ کہ انسان بعض اوقات اپنے وہم میں یہ علل و معلولات کا سلسلہ فرض کرتا ہے — مگر گفتگو موجودات عینی میں ہے ذہنی میں نہیں — تو بچ جاتی ہیں صرف موتی 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 ہو جاتی ہیں ، تو روح میں تعدد ہی نہیں ہے ، غیر متناہی ہونے سے موصوف ہونا تو دور کی بات ہے — اور دیگر کچھ فلسفیوں نے کہا۔ روح جسم کے مزاج کے تابع ہے ، اور موت کا معنی ہے اسی روح کا فنا ہو جانا جو مزاج 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

(۱) عبارت یوں ہونی چاہئے ولا یسعد اذا یُقَدَّر فی الوہم أن كانت المقدرات الخ یا یوں ہونی چاہئے ولا یسعد أن ما یُقَدَّر فی

الوہم كانت المقدرات الخ۔ اس وقت ماکہ طرف راجع المقدرات کا الف لام ہوگا یعنی ضمیر کی جگہ مظہر۔ ۱۲

لا وجود للنفوس ، الا فی حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتفی النہایۃ عنہم ، والمعدومون لا یوصفون أصلاً ، لا بوجود النہایۃ ولا بعدمہا الا فی الوہم اذا فُرضوا موجودین .

والجواب : أن هذا الاشكال فی النفوس ، أوردناه علی ((ابن سینا)) و ((الفارابی)) والمحققین منہم ، اذ حکموا بأن النفس جوہر قائم بنفسہ ، وهو اختیار ((أرسطالیس)) و ((المفسرین)) من الاوائل ، ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث شيء يبقى أم لا ؟! فان قالوا : لا فهو محال ، وان قالوا : نعم ، قلنا : فاذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاءه ، اجتمع الى الآن لا محالة موجودات لا نہایۃ لہا ، فالدورۃ وان كانت منقضیۃ ، فحصول موجود فیہا یبقی ولا ینقضی ، غیر مستحیل ، وبهذا التقدير يتقرر الاشكال ، ولا غرض فی أن يكون ذلك الباقي ، نفس آدمي ، أو جنی ، أو شیطان ، أو مَلَك ، أو ما شئت من الموجودات ، وهذا لازم علی كل مذهب لہم ، اذ أثبتوا دورات لا نہایۃ لہا

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 ہو سکتی ہیں جب کہ انہیں موجود فرض کریں

جواب :- دربارہ ارواح یہ اشکال ہم نے ابن سینا فارابی اور ان کے محققین پر نازل کیا ہے ، کہ انہوں نے روح کو جوہر قائم بنفسہ مانا ہے — یہی ارسطالیس کا ، اور اس کے کلام کے اوائل مفسرین کا مختار ہے اور جو فلسفی اس مسلک سے منحرف ہیں اُن سے ہم پوچھتے ہیں — 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 آ نہ ایک چیز کا حادث ہو کر باقی رہی تو اب تک لائحہ غیر متناہی چیزیں وجود میں جمع ہو گئیں تو دورہ فلک اگر چہ نابود ہو گیا ، تاہم اس میں ایسی چیز کا وجود میں آنا جو باقی رہے اور نابود نہ ہو ، یہ محال نہیں اور اسی **تقدیر امکان** سے اشکال کا شگجہ ان کی گردنوں پر گس جاتا ہے ، اس سے کیا غرض کہ باقی رہنے والی چیز روح انسانی ہے یا روح جنی یا شیطانی ، یا روح ملکی ہے یا جس موجود کی تم چاہو منتخب کر لو ، یہ اشکال فلسفیوں کے ہر مذہب پر لازم ہے — کیوں کہ وہ فلک کے غیر متناہی دورے مانتے ہیں

المسألة الخامسة

فی بیان عجزہم عن اقامة الدلیل ، علی أن اللہ واحد و أنه لا یجوز فرض اثین ،
واجبی الوجود ، کل واحد منهما لا علة له

واستدلّالہم علی هذا بمسلكین

المسلك الأول : قولہم : انہما لو كانا اثین ، لكان نوع وجوب الوجود مقولاً علی كل واحد
منہما ، وما قیل علیہ : إنہ واجب الوجود ، فلا یخلو : إما أن یكون وجوب وجودہ لذاتہ ، فلا یُتصور أن
یكون لغيرہ ، أو وجوب الوجود له لعلّة ، فتكون ذات واجب الوجود معلولاً ، وقد إقتضت علّة له وجوب
الوجود ، ونحن لا نرید بواجب الوجود ، الا مالا إرتباط لوجودہ بعلة ، بجهة من الجهات ، و زعموا : أن
نوع الانسان مقول علی زید و علی عمرو ، و لیس زید إنساناً لذاتہ ، اذ لو كان إنساناً لذاتہ ، لما كان
عمرو إنساناً ، بل لعلّة جعلتہ إنساناً ، و قد جعلت عمرّاً أيضاً انساناً ، فتکثرت الإنسانیة بتکثر المادّة الحاملة لها

مسئلہ خامسہ

— ”اللہ عزّ و جلّ 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 الہ اور استحالہٴ اثنیّت پر فلسفی استدلال دو دلیلوں سے ہے..... دلیل اوّل: فلسفی کہتے ہیں —

واجب الوجود اگر دو ہوں تو نوع وجوب وجود اُن میں ہر ایک پر محمول ہوگی ، اور جس پر وجوب وجود محمول ہو اُس کا وجوب وجود یا
تولذاتہ ہوگا [یعنی وجوب وجود کے حمل کا منشاء خود ذات ہوگی] تو دوسرے کے لیے وجوب وجود نہیں ہو سکے گا..... یا اُس کا وجوب وجود کسی

علت کے سبب ہوگا ، تو ذات واجب الوجود معلول ہوگی ، اور کسی علت نے اُس کے لیے وجوب وجود کا اقتضاء 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 — نوع 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 تکرار اس وجہ سے ہوا کہ جو مادہ [یعنی ہیولی]

و تعلقہا بالمادۃ معلولٌ لیس لذات الی نسانیۃ ، فکذلک ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ، ان کان لذاتہ ، فلا یکون إلا لہ ، وان کان لعلۃ ، فهو إذن معلول ، و لیس بواجب الوجود ، فقد ظہر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن یکون واحدًا .

قلنا : قولکم : نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاتہ أو لعلۃ ، تقسیم خطائی وضعہ ، فإننا قد بینا أن لفظ وجوب الوجود فیہ إجمال ، الا أن یراد بہ نفی العلة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لِمَ يستحيل ثبوت موجودین لا علة لهما ، و لیس احدهما علۃ للآخر ؟! فقولکم : إن الذی لا علة لہ ، لا علة لہ لذاتہ أو لسبب ، تقسیم خطائی ، لأن نفی العلة و إستغناء الوجود عن العلة لا یطلب لہ علة ، فأی معنى لقول القائل : إن ما لا علة لہ ، لا علة لہ إما لذاتہ أو لعلۃ ، إذ قولنا : لا علة لہ ، سلب محض ، والسلب المحض ، لا یکون لہ علة ولا سبب ، ولا یقال فیہ : إنه لذاتہ أو لا لذاتہ .

صورت نوعیہ انسانیہ کا حامل ہوا اُس میں تکثر تھا۔ اور صورت نوعیہ انسانیہ کا مادے سے تعلق معلول ہے [کہ وہ ایک علت کے سبب ہوا ہے] خود انسانیت کے سبب نہیں ہے۔ اسی طرح واجب الوجود کے لیے وجوب وجود کا ثبوت اگر لذاتہ ہے تو وجوب 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۔ اس سے ظاہر ہوا کہ واجب الوجود کا ایک ہونا ضروری ہے۔

اعتراض:- تم نے جو کہا۔ ”نوع وجوب وجود ، واجب الوجود کے لیے لذاتہ ہوگی یا کسی علت سے“۔ یہ اپنی وضع اور اپنے تقرر ہی میں غلط تقسیم ہے۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ لفظ ”وجوب وجود“ مجمل ہے۔ ہاں اس سے معنی مراد لو ”نفی علت ، یعنی علت نہ ہونا“۔ 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۔ ”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“۔ یہ غلط تقسیم ہے ، اس لیے کہ نفی علت یعنی وجود کا علت سے بے نیاز ہونا ، اپنے لیے طالب 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۔ لا علة لہ یعنی اس کے لیے علت نہیں۔ یہ سلب محض ہے ، اور سلب محض کے لیے کوئی علت کوئی سبب نہیں ہوتا ، اور سلب محض کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ، وہ لذاتہ ہے یا لذاتہ نہیں ہے۔

وإن عنيتم بوجوب الوجود ، وصفاً ثابتاً لواجب الوجود ، سوى أنه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم في نفسه ، والذي يُنسبُك من لفظه ، نفى العلة لوجوده ، (۱) وهو سلب محض ، لا يقال فيه : إنه لذاته أو لعلته ؟ حتى يُبنى على وضع هذا التقسيم غرض . فدل أن هذا برهان من خرف لا أصل له .

بل نقول : إن معنى قولكم : إنه واجب الوجود ، أنه لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة ، وليس كونه بلا علة معللاً أيضاً بذاته ، بل لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة أصلاً .

کیف؟ و هذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات ، فضلاً عما يرجع إلى السلب ، اذ لو قال

اور اگر وجوب وجود سے — ”ایسا وجود جس کی کوئی علت نہیں“ — مراد نہ لو ، بلکہ یہ مراد لو کہ وہ ذات واجب الوجود کی ایک صفت ثبوتی ہے ، یعنی وجوب وجود کو از قبیل صفات ذاتیہ مانو ، تو وہ اولاً توفیٰ نفسہ غیر معقول ہے..... اور ثانیاً لفظ ”وجوب وجود“ کا جو معنی تمہارے لائق و مناسب ہے وہ ہے — نفی علت لوجود (۱) اس کے وجود کی کوئی علت نہ ہونا — اور یہ سلب محض ہے جس کے بارے میں یہ نہیں پوچھا جاسکتا کہ وہ لذاتہ ہے یا کسی علت سے ہے؟ حتیٰ کہ یہ تقسیم مقرر کر کے اس پر کسی مقصود کی بنیاد رکھو ، تو پتہ چلا کہ یہ فائر العقلی سے پیدائزی بے بنیاد دلیل ہے۔

بلکہ ہم کہتے ہیں تمہارے قول — ”وہ واجب الوجود ہے“ — کے معنی یہ ہیں کہ..... اُس کے وجود کی کوئی علت نہیں ، اور اس علت نہ ہونے کی بھی کوئی علت نہیں..... یعنی اُس کا موجود بلا علت ہونا ، اُس کی ذات کا بھی معلول نہیں — بلکہ نہ اُس کے وجود کی کوئی علت ، نہ وجود بلا علت کی قطعاً کوئی علت۔

اُس کا وجود بلا علت ، لذاتہ اور لالذاتہ کی تقسیم سے وراء کیسے نہ ہو ، جبکہ یہ تقسیم بعض صفات ثبوتیہ [یعنی ذاتیہ] میں بھی جاری نہیں ہوتی..... چہ جائیکہ وہ صفت جس کا حاصل معنی ، سلب ہو..... کیونکہ اگر کوئی کہے

قاموس میں ہے النَّسِيبُ : الْمُنَاسِبُ ، يَنْسُبُكَ اُسى سے مضارع ہوگا

(۱) کیونکہ تم واجب میں ہر طرح کی کثرت سے بھاگتے ہو ، اور تمام صفات کو سلب و اضافت کی طرف پھیرتے ہو ، جیسا کہ عنقریب اسی مسئلہ خامسہ میں آرہا ہے ، تو وجوب وجود کا وہی معنی تمہیں راس آئے گا ، جس سے وجوب وجود صفت سلبی ٹھہرے ، باقی ایسا معنی جس سے وجوب وجود صفت ذاتیہ ٹھہرے ، جو زائد بذات ہوتی ہے ، یہ تمہیں راس نہیں آئے گا۔

الخرف : فساد العقل [ت] خرف بالتحريك : بازگشتن عقل از کلاں سالی [ص] : پیرانہ سالی سے عقل جاتی رہنا ، سٹھیا جانا۔

قائل: السّواد لوّن لذاته أو لعلّة؟ فإن كان لذاته، لزم ألا تكون الحُمْرة لونًا، وألا يكون هذا النوع - أعني اللونية - إلا لذات السّواد، وإن كان السّواد لونًا لعلّة، جعلته لونًا، فينبغي أن يُعقل سوادٌ ليس بلون، أي لم تجعله العلة لونًا، فإن ما يثبت للذات، زائدًا على الذات لعلّة، يُمكن تقديرُ عدمه في الوهم، وإن لم يتحقق في الوجود، و لكن يقال: هذا التقسيم خطأ في الوضع، فلا يقال للسّواد: إنه لون لذاته، قولًا (۱) يَمْنَعُ أن يكون ذلك لغير ذاته، فكذلك لا يقال: إن هذا الوجود واجب لذاته، أي لا علة له لذاته، قولًا يَمْنَعُ أن يكون ذلك لغير ذاته بحال.

مسلكهم الثانی: أن قالوا: لو فرضنا واجبي الوجود، لكانا مُتماثلين من كل وجه، أو مختلفين، فإن كانا متماثلين من كل وجه، فلا يُعقل التعدد والاثنية، اذ السّواد ان هما اثنان، اذا كانا في محلّين، — سیاہی آیا لذاتہ رنگ ہے یا کسی علت سے رنگ ہے؟ اگر لذاتہ رنگ ہے، یعنی اُس کے رنگ ہونے کی علت اُس کی اپنی ذات ہے، تو لازم آئے گا کہ سرخی رنگ نہ ہو، اور یہ نوع یعنی لونیت [یعنی رنگ ہونا] صرف ذات 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 — کیونکہ جو چیز ذات کے لیے کسی علت سے زائد بر ذات ہو کر ثابت ہو، اُس چیز کو وہم میں معدوم فرض کیا جاسکتا ہے، اگرچہ وجود خارجی میں اُس چیز کا معدوم ہونا کبھی نہ پایا جائے تو اس کو کیا جواب دو گے؟ 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 غیر ذات سواد کا رنگ ہونا محال ٹھہرے۔ تو ایسے ہی — ”یہ موجود، لذاتہ واجب ہے۔ یعنی اُس کا بلا علت ہونا، اس کی اپنی ذات کے سبب ہے“۔ یہ بھی اُس طرح نہیں کہہ سکتے، جس سے یہ لازم آئے کہ، ماسوائے ذات واجب کسی بھی حال میں واجب نہیں ہو سکتا، یعنی موجود بلا علت نہیں ہو سکتا۔

فلسفی دلیل 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 دونیں ہو سکتے — کیونکہ دو سیاہی جہی دو ہوں گی کہ دو محل میں ہوں،

(۱) قولاً یمنع أن يكون الخ قولاً مصدر مفعول مطلق ہے، یمنع الخ اس کی صفت ہے۔

أو في محلّ واحد ، ولكن في وقتين ، أو السّوادُ والحركة في محل واحد ، في وقت واحد ، هما اثنان لاختلاف ذاتيّهما ، أمّا اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ، ثم اتحد الزمان والمكان ، لم يُعقل التعدد ، ولو جاز أن يقال : في وقت واحد ، في محل واحد سوادان ، لجاز أن يقال في حق كل شخص : إنه شخصان ، و لكن ليس يتبيّن بينهما مغايرة _____ وإذا استحال التماثل من كل وجه ، ولا بد من الاختلاف ، ولم يكن بالزمان ولا بالمكان ، فلا يبقى إلا الاختلاف في الذات .

و مهما اختلفا في شيء ، فلا يخلو ، إما أن يشتركا في شيء ، أو لا يشتركا في شيء ، فإن لم يشتركا في شيء فهو محال ، إذ يلزم ألا يشتركا في الوجود ، ولا في وجوب الوجود ، ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لا في موضوع .

فإذا اشتركا في شيء ، واختلفا في شيء ، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثم تركب وانقسام بالقول . و واجب الوجود لا تركيب فيه ،

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 — رہا جب ذات مختلف نہیں جیسے دو سیاہیاں ، پھر زمان و مکان ایک ہو ، تو تعدد معقول و ممکن نہیں — اور اگر ایک وقت ایک محل میں دو سیاہیاں 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 شے میں مختلف ہوں گے ، تو یا کسی شے میں باہم شریک بھی ہوں گے ، یا کسی بھی شے میں باہم شریک نہ ہوں گے شریک نہ ہوں یہ محال ہے ، کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ نہ وہ وجود میں باہم شریک ہوں ، نہ وجوب وجود میں ، اور نہ قائم بالذات لافى موضوع ہونے میں۔

اور جب کسی شے میں باہم شریک ، اور کسی میں باہم مختلف ہوں گے ، تو جس شے میں شرکت ہے وہ ، اور جس شے میں اختلاف ہے وہ ، دونوں غیر غیر ہوں گی ، تو وہاں ترکب ہوگا ، اور مرتبہ تصور ذات میں انقسام ہوگا۔ حالانکہ واجب الوجود

و کما لا ینقسم بالکَمِیَّة ، فلا ینقسم أیضاً بالقول الشارح إذ لا تترکب ذاته من أمور ، یدلّ القول الشارح علی تعددها ، کدلالة الحیوان و الناطق ، علی ما تقوم به ماهیة الإنسان ، فإنه حیوان و ناطق ، و مدلول لفظ الحیوان من الإنسان ، غیر مدلول لفظ الناطق ، فیکون الإنسان مترکباً من أجزاء ، تنتظم فی الحد بالفاظ ، تدل علی تلك الأجزاء ، و یکون إسم الإنسان لمجموعها ، و هذا لا یتصور فی واجب الوجود ، و دون هذا لا یتصور الاثنینة .

والجواب: أنه مُسلّم أنه لا یتصور الاثنینة ، إلا بالمغایرة فی شیء ما ، و أن المتماثلین من کل وجه لا یتصور تغایرهما ، و لكن قولکم : إن هذا النوع من التרכیب محال فی المبدأ الأول ، تحکم محض ، فما البرهان علیه؟!

وَلَنَرُسُ هذه المسألة علی حیالها ، فإن من کلامهم المشهور ، أنّ المبدأ الأول لا ینقسم بالقول الشارح میں کسی طرح ترکیب نہیں ، اور جس طرح وہ کیت و مقدار میں منقسم نہیں ، قول شارح میں بھی منقسم نہیں — کیونکہ اس کی ذات ایسے امور سے بھی مرکب نہیں ، جن کے تعدد پر قول شارح دلالت کرتا ہے ، جیسے ماہیت انسان کے مابہ القوام پر ”حیوان اور ناطق“ کے الفاظ دلالت کرتے ہیں ، کیونکہ انسان حیوان اور ناطق ہے۔ اور لفظ حیوان ، ماہیت انسان کے جس جز کو بتاتا ہے وہ اور ہے ، اور لفظ 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 — یہ ترکیب اور انقسام بہ قول شارح ، واجب الوجود میں متصور نہیں۔ اور اس کے بغیر اثنینیت یعنی دو ہونا ممکن نہیں۔

اعتراض:- مانا کہ..... اثنینیت 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 — ”اس قسم کی ترکیب مبدأ اول میں محال ہے“ — یہ نرا بے دلیل حکم ہے۔ تو اس پر دلیل کیا ہے؟

اس مسئلہ کو ہم اس کے تمام پہلوؤں کے ساتھ لکھیں ، کیونکہ فلسفیوں کی یہ ایک مشہور بات ہے کہ — ”مبدأ اول ، قول شارح میں منقسم نہیں جیسا کہ مقدار میں منقسم نہیں“ —

رَسَمَ (ن) الْكِتَابَ رَسْمًا : كَتَبَهُ [م] حِیَالٌ بِالْكَسْرِ: مُقَابِلٌ ، سَائِمٌ [ق ص]

، کما لا ینقسم بالکیمیۃ ، وعلیٰ هذا ینبئی اثبات وحدانیۃ اللہ تعالیٰ عندهم .

بل زعموا : أن التوحید لا یتِمَّ إلا بایثبات الوحدة لذات الباری سبحانہ من کل وجه ، واثبات الوحدة بنفی الکثرة من کل وجه ، واکثرة تتطرق إلى الذوات من خمسة أوجه :

الأول : بقبول الانقسام فعلاً ، أو وهماً ، فلذلك لم یکن الجسم الواحد ، واحداً مطلقاً ، فإنه

واحد بالاتصال القائم القابل للزوال ، فهو منقسم فی الوهم بالکیمیۃ ، وهذا محال فی المبدأ الأول .

الثانی : أن ینقسم الشئ فی العقل إلى معینین مختلفین ، لا بطریق الکیمیۃ ، کانقسام الجسم إلى

الهیولی والصورة ، فإن کل واحد من الہیولی والصورة ، وإن کان لا یتصور أن یقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شیئان مختلفان بالحد والحقیقة ، یحصل من مجموعهما شئ واحد هو الجسم ، وهذا أيضاً منفی عن اللہ سبحانہ و تعالیٰ ، فلا یجوز ان یكون الباری سبحانہ صورةً فی جسم ، ولا هیولی لجسم ، ولا مجموعهما أما منع مجموعهما ، فلعلتین : **إحداهما** أنه منقسم بالکیمیۃ عند التجزئة ، فعلاً أو وهماً .

اور اسی پر ان کے یہاں اثبات وحدانیت مبنی ہے۔

بلکہ ان کا زعم ہے کہ — توحید تام نہیں ہوگی تاوقتیکہ ذات باری سُبْحَانَهُ وَ تَعَالٰی کے لیے ہر جہت سے وحدت ثابت نہ کریں..... اور اثبات وحدت ، ہر طرح کی کثرت کی نفی سے ہوگا..... اور کثرت پانچ جہتوں سے ذات کی طرف راہ پاتی ہے۔

اول فعلی یا وہی تقسیم قبول کرنے سے — یہی وجہ ہے کہ جسم واحد ، واحد مطلق نہیں..... کہ وہ اُس اتصال سے واحد ہے ، جو اس کے ساتھ قائم ہے ، اور قابل زوال ہے..... تو جسم ، وہم میں تقسیم مقداری قبول کرتا ہے — یہ صورت کثرت ، مبدأ اول میں محال ہے..... **ثانی** یہ کہ شئ ، تقسیم مقداری کے تو قابل نہ ہو ، البتہ عقل میں دو مختلف معنوں میں تقسیم قبول کرے..... جیسے جسم کا ہیولی و صورت میں انقسام ، کہ ہیولی و صورت میں سے ہر ایک کا بغیر دوسرے کے مستقل وجود اگرچہ متصور نہیں ، تاہم حد حقیقت میں وہ دو مختلف چیزیں ہیں ، جن کے مجموعہ سے شئ واحد یعنی جسم حاصل ہوتا ہے — یہ صورت کثرت بھی اللہ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالٰی سے منفی ہے ، کیونکہ ناممکن ہے کہ باری تعالیٰ جسم میں موجود صورت ہو ، یا جسم کے لیے ہیولی ہو ، یا ہیولی و صورت کا مجموعہ ہو مجموعہ ہونا دو علتوں سے محال ہے۔ **ایک** یہ کہ مجموعہ وقت تجزیہ مقدار میں فعلی یا وہی تقسیم قبول کرتا ہے

إِنْبِئِیْ عَلَیْهِ کَذًا : تَرْتَّبَ عَلَیْهِ [م] : اس بات کی بنیاد وہ ہے

والثانية: أنه منقسم بالمعنى إلى الصورة و الهیولی . ولا يكون مادةً ، لأنها تحتاج إلى الصورة ، و واجب الوجود مستغنی من كل وجه ، فلا يجوز أن یرتبط وجوده بشئ آخر سواه . ولا يكون صورةً لأنها تحتاج إلى مادة **الثالث:** الكثرة بالصفات ، بتقدير العلم والقدرة والإرادة ، فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركاً بین الذات ، و بین هذه الصفات ، و لزمت كثرة في واجب الوجود ، وانتفت الوحدة **الرابع:** كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس و الفصل ، فإن السواد سواد ولون ، و السوادية غير اللونية في حق العقل ، بل اللونية جنس ، و السوادية فصل ، فهو مركب من جنس و فصل ، و الحيوانية غير الإنسانية في العقل ، فإن الإنسان حیوان و ناطق ، و الحيوان جنس ، و الناطق فصل ، و هو مركب من الجنس و الفصل ، و هذا نوع كثرة . فزعموا: أن هذا أيضاً منفي عن المبدأ الأول .

الخامس: كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية ، و تقدير وجود لتلك الماهية ، فإن للإنسان ماهية قبل

..... **دوسری علت** یہ کہ مجموعہ از روئے معنی ہیولی و صورت میں تقسیم قبول کرتا ہے۔ حالانکہ باری تعالیٰ مادہ نہیں ہو سکتا۔ کہ مادہ ، محتاج صورت ہوتا ہے۔ اور واجب الوجود ہر جہت سے بے نیاز ہوتا ہے۔ تو ممکن نہیں کہ اُس کا وجود اُس کے سوا کسی اور شئی سے مربوط ہو — اور وہ صورت بھی نہیں ہو سکتا۔ کہ صورت مادے کی محتاج ہوتی ہے۔

ثالث: صفات سے کثرت۔ یوں کہ علم ، ارادہ ، قدرت مانیں۔ کہ یہ صفات اگر واجب الوجود ہوں تو وجوب وجود ، ذات اور ان صفات میں مشترک ہوگا۔ اور واجب الوجود میں تشرعاً و تدللاً لازم آئے گا۔ اور وحدت منقشی ہو جائے گی

رابع: کثرت عقلیہ جو جنس و فصل کے ترکیب سے حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ سواد ، سواد ہے اور رنگ۔ اور عند العقل سوادیت اور ہے ، اور لونیت یعنی رنگ ہونا اور ہے۔ بلکہ لونیت جنس ہے اور سوادیت فصل۔ تو سواد عند العقل جنس و فصل سے مرکب ہوا۔ اور عند العقل حیوانیت اور ہے ، اور انسانیت اور۔ کیونکہ انسان حیوان ناطق ہے ، حیوان جنس اور ناطق فصل ہے۔ اور انسان جنس و فصل سے مرکب ہے۔ یہ بھی ایک طرح کی کثرت ہے۔ لہذا فلاسفہ کے نزدیک یہ بھی مبدأ اول سے منفی ہے۔

خامس: وہ کثرت جو اس طرح سے لازم آئے کہ ماہیت کو من حیث ہی فرض کریں ، یعنی ماہیت بحیثیت ماہیت۔ پھر اُس ماہیت کے لیے وجود فرض کریں ، یعنی ماہیت کو موجود دیکھیں۔ چنانچہ انسان کے لیے وجود سے پہلے ایک ماہیت ہے ، اور وجود اُس ماہیت پر طاری اور اُس ماہیت کی طرف مضاف و منسوب ہے۔ یوں ہی مثال کے طور پر مثلث

الوجود ، والوجود بِرْدُ علیہا ، و یُضاف إليها ، و کذا المثلث مثلاً له ماهیة و هی أنه شکل تُحیط به ثلاثُة أضلاع ، و لیس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهیة ، مقوّمًا لها ، و لذلك يجوز أن يُدرک العاقل ماهیة الإنسان ، و ماهیة المثلث ، و لیس یدری أن لهما وجودًا فی الأعیان أم لا ، و لو کان الوجود مقوّمًا لماهیتہ لَمَّا تُصوّر ثبوت ماهیتہ فی العقل قبل وجودہ . فالوجود مضاف إلى الماهیة ، سواء کان لازماً بحیث لا تكون تلك الماهیة إلا موجودة ، کالسماء ، أو عارضًا بعد مالم یکن ، کماهیة الإنسان فی زید و عمرو ، و ماهیة الأعراض و الصور الحادثة .

فزعَموا : أن هذه الکثرة أیضاً یجب أن تُنفی عن الأول ، فیقال : لیست له ماهیة ، الوجود مضاف إليها ، بل الوجود الواجب له کالماهیة لغيره ، فالوجود الواجب ماهیة ، و حقیقة کلیة ، و طبیعة حقیقة ، کما أن الإنسان ، و الشجرة ، و السماء ، ماهیة ، إذ لو ثبت له ماهیة ، لکان الوجود الواجب لازماً لتلك الماهیة ، غیر مقوّم لها ، و اللازم تابع و معلول ، فیکون الوجود الواجب معلولاً ، و هو مناقض لکونه واجباً .

کے لیے ایک ماہیت ہے ، کہ مثلث ایک ایسی شکل ہے جسے تین اضلاع محیط ہوں ، وجود اس ماہیت کا جز اور اس ماہیت کا مُقوّم نہیں۔ اسی لیے یہ ممکن ہے کہ ادراک کرنے والا ماہیت انسان اور ماہیت مثلث کا ادراک کرے ، اور یہ نہ جانے کہ آیا ان کے لیے وجود عینی خارجی ہے یا نہیں ہے۔ وجود اگر ان کی ماہیت کا مُقوّم ہوتا تو ان کے وجود سے پہلے عقل میں ان کی ماہیت کا آنا ممکن نہ ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ وجود ، ماہیت کی طرف منسوب ہوتا ہے خواہ لازم ہو کر ، کہ وہ ماہیت خارج میں بغیر وجود کے نہ پائی جائے ، جیسے آسمان۔ یا عارض ہو کر ، کہ وجود پہلے نہ تھا بعد کو ہوا ، جیسے زید و عمرو میں انسان کی ماہیت ، اور اعراض و صور حادثہ کی ماہیت ، کہ ان ماہیتوں پر وجود بعد میں طاری ہو

فلسفی کہتے ہیں اس کثرت کا بھی اول سے منفی ہونا واجب ہے۔ چنانچہ کہا جائے گا کہ اُس کے لیے ماہیت نہیں جس کی طرف وجود مضاف ہو۔ بلکہ وجود جو اس کے لیے واجب ہے وہ ایسے ہی ہے جیسے اوروں کے لیے ماہیت — تو وہ وجود ہی ماہیت ہے ، حقیقت کلیہ ہے ، طبیعت حقیقیہ ہے — جیسے انسان شجر آسمان ماہیت ہیں — کہ اُس کے لیے اگر ماہیت ثابت ہو تو وجود جو کہ واجب ہے اس ماہیت کے لیے لازم اور غیر مُقوّم ہوگا ، اور لازم تابع اور معلول ہوتا ہے ، تو وہ وجود جو کہ واجب ہے معلول ہوگا ، حالانکہ یہ اُس کے واجب ہونے کے منافی ہے۔

و مع هذا فإنهم يقولون في الباري تعالى : إنه مبدأ ، و أول ، و موجود ، و جوهر ، و واحد ، و قديم ، و باق ، و عالم ، و عقل ، و عاقل ، و معقول ، و فاعل ، و خالق ، و مريد ، و قادر ، و حي ، و عاشق ، و معشوق ، و لذيد ، و متلذذ ، و جواد ، و خير مَحْضٌ ، و زعموا : أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، لا كثرة فيه ، و هذا من العجائب فينبغي أن نحقق مذهبهم للتفہيم أولاً ، ثم نشتغل بالاعتراض ، فإن الاعتراض على المذهب ، قبل تمام التفہيم ، رمي في عمية .

والعمدة في فهم مذهبهم ، أنهم يقولون : ذات المبدأ الأول واحدة ، و إنما تكثر الأسماء بإضافة شيء إليه ، أو إضافته إلى شيء ، أو سلب شيء عنه ، والسلب لا يوجب كثرة في الذات المسلوب عنه ، ولا الإضافة تُوجب كثرة ، فلا ينكرون إذن كثرة السُّلوب ، و كثرة الإضافات ، و لكن الشأن في رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة .

فلسفی اس تمام نفی کثرت کے باوجود اللہ تعالیٰ کے لیے بولتے ہیں کہ — ”وہ مبدأ ہے ، اول ہے ، موجود ہے ، جوہر ہے ، واحد ہے ، قدیم ہے ، باقی ہے ، عالم ہے ، عقل و عاقل و معقول ہے ، فاعل خالق ذی ارادہ صاحب قدرت ہے ، حی ہے ، عاشق و معشوق و لذیذ و متلذذ ہے ، جواد ہے ، خیر محض ہے“ — اور سمجھتے ہیں کہ — ”یہ سب ایک ہی معنی کی تعبیر ہے اس میں کثرت نہیں ہے“ — یہ طرفہ بخوبی ہے۔

مناسب ہے کہ پہلے ان کے مذہب کو ان کے دلائل کے ساتھ سامنے کر دیں ، 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 — ذاتِ مبدأ اول واحد ہے۔ اسماء جو بہ کثرت ہیں کسی چیز کی اس کی طرف نسبت و اضافت ، یا اس کی کسی چیز کی طرف نسبت و اضافت ، یا اُس سے کسی چیز کی نفی و سلب ، کے سبب ہیں — اور سلب ، ذاتِ مسلوب عنہ میں کثرت کا موجب نہیں ، اور نہ اضافت موجب کثرت ہے۔ لہذا فلسفی کثرتِ سُّلوب اور کثرتِ اضافات کے منکر نہیں۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ وہ علم و حیات و قدرت وغیرہ امور مذکور بالا کو سلب و اضافت کی طرف پھیرتے کس طرح ہیں۔

تَلَذُّذُ : مزہ گرفتن: مزہ حاصل کرنا [غ] الْعَمَايَةُ : بَقِيَّةُ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ : رات کی بقیہ تاریکی [ت] الْعُمْدَةُ ، بِالضَّم : مَا يُعْتَمَدُ

عليه : معتمد ، قابلِ بھروسہ [ت] الْعُمْدَةُ : رَئِيسُ الْعَسْكَر [ق م] : قافله سالار

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 ، و إذا قيل : (موجود) فمعناه : معلوم ، و إذا قيل : (جوهر) فمعناه الوجود ، مسلوباً عنه الحلول في موضوع ، و هذا سلب ، و إذا قيل : (قديم) فمعناه سلب العدم عنه أولاً ، و إذا قيل : (باق) فمعناه سلب العدم عنه آخرًا ، فيرجع حاصل القديم والباقي ، إلى أن الوجود ليس مسبوقاً بعدم ، ولا ملحوقاً بعدم ، و إذا قيل : (واجب الوجود) فمعناه أنه موجود لا علة له ، وهو علة لغيره ، فيكون جمعاً بين السلب والإضافة ، إذ نفى علة له ، سلب ، و جعله علة لغيره ، إضافة ، و إذا قيل : (عقل) فمعناه أنه موجود برئ من المادة ، و كل موجود هذه صفته ، فهو عقل ، أي يعقل ذاته ، و يشعر بها ، و يعقل غيره ، و ذات الله تعالى هذه صفتها ، أي هو برئ عن المادة ، فإذن هو عقل ، و هما عبارتان عن معنى واحد ، و إذا قيل : (عاقل) فمعناه أن ذاته الذي هو عقل ، له معقول ، هو ذاته

چنانچہ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ — ”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 معنی تو معلوم ہی ہے۔ جب جوہر کہا جاتا ہے تو اس کا معنی 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 معنی ہے جانبِ ازل میں اُس سے سلبِ عدم۔ جب اسے باقی کہا جاتا ہے تو اُس کا معنی ہے جانبِ ابد اُس سے سلبِ عدم۔ تو قدیم اور باقی کے معنی کا مال 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 معنی ہے کہ وہ ایسا موجود ہے جس کی کوئی علت نہیں اور وہ اوروں کے لیے علت ہے۔ تو اسم ”واجب الوجود“ سلب و اضافت 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 معنی 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 الہی جَلَّ و عَلا کی یہی شان و صفت ہے کہ وہ مادے سے پاک ہے۔ لہذا وہ عقل ہے۔ اور اپنی ذات کا علم اور اوروں کا علم دونوں ایک ہی معنی کی تعبیر ہیں۔ اور جب اُسے عاقل کہا جاتا ہے تو اس کا معنی ہے کہ اُس کی ذات جو کہ عقل ہے اُسے معلوم و معقول ہے۔ وہ معلوم و معقول اُس کی ذات ہے

فإنه يشعر بنفسه ، و يعقل نفسه ، فذاته معقول ، و ذاته عاقل ، و ذاته عقل ، والكل واحد ، إذ هو (معقول) من حيث إنه ماهية مجردة عن المادة ، غير مستورة عن ذاته ، الذي هو عقل ، بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شئ مستورا عنه ، و لَمَّا عَقَلَ نفسه ، كان عاقلاً ، و لَمَّا كان نفسه معقولاً لنفسه ، كان معقولاً و لَمَّا كان عقله بذاته ، لا بزايد على ذاته ، كان عَقْلاً ، ولا يبعد أن يتحد العاقل والمعقول ، فإن العاقل إذا عَقَلَ (كَوْنَهُ عاقلاً) عقله بـ (كونه عاقلاً) فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما ، و إن كان عَقْلُنَا يُفَارِقُ عَقْلَ الأول ، فإن ما للأول بالفعل أبداً ، ومالنا يكون بالقوة تارة ، وبالفعل تارة أخرى . وإذ قيل : (خالق) و (فاعل) و (بارئ) و سائر صفات الفعل ، فمعناه ان وجوده وجود شريف ، يفيض عنه وجود الكل فَيَصَانًا لازماً ، و أن وجود غيره حاصل منه و تابع لوجوده ، كما يتبع النور الشمس ، والإسخان النار ، ولا تُشَبِّهُ نسبة العالم إليه ، نسبة النور إلى الشمس ، إلا في كونه معلولاً فقط ، و إلا فليس هو كذلك ، فإن الشمس لا تشعربفیضان النور عنها ، ولا النار بفیضان 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 شئی پوشیدہ نہیں۔ اور جب اپنی ذات کو جانتا تو عاقل ہوا اور چون کہ اُسی کی ذات اُسے معلوم ہوئی لہذا وہ معقول ہوا۔ اور 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 و معقول 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 باری اور تمام صفات افعال ، تو ان کا معنی ہوتا ہے کہ اُس کا وجود ، عالی مرتبہ وجود ہے جس سے سب کے وجود کا بطور لزوم فیضان ہوتا ہے ، اور اوروں کا وجود اُس سے حاصل اور اُس کے وجود کے تابع ہے ، جیسے روشنی سورج کے اور گرمی آگ کے تابع ہوتی ہے۔ اور عالم 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

وَأَنَّ ذَاتَهُ مَبْدَأُ لَوْجُودٍ غَيْرِهِ ، فَفَيْضَانِ مَا يَفِيضُ عَنْهُ مَعْلُومٌ لَهُ ، فَلَيْسَ بِهِ غَفْلَةٌ عَمَّا يَصْدُرُ عَنْهُ ، وَلَا هُوَ أَيْضًا كَمَا لَوَاحِدٍ مِّنَّا ، إِذَا وَقَفَ بَيْنَ مَرِيضٍ وَبَيْنَ الشَّمْسِ ، فَانْدَفَعَ حَرُّ الشَّمْسِ عَنِ الْمَرِيضِ بِسَبَبِهِ لَا بِاخْتِيَارِهِ ، وَ أَنَّهُ (۱) عَالِمٌ بِأَنَّ كَمَالَهُ فِي أَنْ يَفِيضَ عَنْهُ غَيْرُهُ - أَيْ الظِّلُّ - وَإِنْ كَانَ الْوَاقِفُ أَيْضًا مَرِيدًا لَوْ قُوعِ الظِّلِّ فَلَا يُشَبِّهُهُ أَيْضًا ، فَإِنَّ الْمُظِلَّ الْفَاعِلَ لِلظِّلِّ شَخْصُهُ وَجِسْمُهُ ، وَ الْعَالِمُ الرَّاضِي بِوُقُوعِ الظِّلِّ نَفْسُهُ لَا جِسْمُهُ ، وَ فِي حَقِّ الْأَوَّلِ لَيْسَ كَذَلِكَ ، فَإِنَّ الْفَاعِلَ مِنْهُ هُوَ الْعَالِمُ ، وَ هُوَ الرَّاضِي - أَيْ أَنَّهُ غَيْرُ كَارِهِ لَهُ - فَإِنَّهُ عَالِمٌ بِأَنَّ كَمَالَهُ

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 فیض 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 شیء دیگر یعنی سایہ فیض وجود پارہا ہے۔ اور اگر کھڑا رہنے والا چاہے کہ سایہ پڑے تو بھی اول کے جیسا نہیں ہوگا۔ کیونکہ مُظِلُّ 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۔ اس 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 اس میں ہے کہ

(۱) وَأَنَّهُ: -یہ ”اخْتِيَارِهِ“ پر معطوف ہے ، یعنی لا باختیارہ و علمہ بان کمالہ الخ۔

فَاضٍ (ض) الْمَاءُ فَيْضًا فَيْضَانًا : كَثُرَ حَتَّى سَالَ عَلَى ضِفَّةِ الْوَادِي [ق ت]: پانی بہ کثرت ہو کر وادی کے کنارے سے ابل پڑا — فَيْضُ رَوَاثِدِنِ اشْك [ص]: آنسو کا بہنا۔ اِظْلَال [ص]: سایہ افگندن: سایہ ڈالنا سایہ کرنا۔ شَخْص: قالب ، ڈھانچہ ، تن و بدن انسان و حیوان — الشَّخْصُ: سَوَادُ الْإِنْسَانِ وَ غَيْرُهُ تَرَاهُ مِنْ بَعْدِ : انسان وغیرہ کا قالب جو تمہیں دور سے دکھائی دے ، اور تاج میں ہے کہ خطابی وغیرہ نے بیان کیا کہ لَا يُسَمَّى شَخْصًا إِلَّا جِسْمٌ مُؤَلَّفٌ لَهُ شُخُوصٌ وَ ارْتِفَاعٌ: یعنی ”شخص“ ایسے ہی جسم کو کہا جاتا ہے جو مرکب ہو اور اُس میں ابھار ہو ، شُخُوص (ف) مصدر کا معنی ہے ارتقاء یعنی ابھار [ق] — نیز تاج و قاموس میں ہے السَّوَادُ: الشَّخْصُ ، لَأنَّهُ يُرَى مِنْ بَعِيدٍ أَسْوَدَ: سَوَادَ کہتے ہیں شخص یعنی قالب کو ، کیونکہ وہ دور سے سیاہ دکھائی دیتا ہے — اور صراح میں ہے شخص : كَالْبُذْءِ مَرْدَمٍ وَ جَزْأً — غیاث میں ہے ، كَالْبُذْءِ ، لَامٌ مَوْقُوفٌ وَ ضَمٌّ بَاءٌ مُوَحَّدَةٌ : قالب ہر چیز ، و بمعنی تن و بدن آدمی و دیگر حیوانات ، و بفتح باء نیز گفتہ اند۔

فی أن یفیض عنه غیرہ . بل لو أمکن أن یفرض کون الجسم المَظْل نفسہ ، هو العالم نفسہ بوقوع الظل ، و هو الراضی ، لم یکن أيضًا مساویًا للأول ، فإن الأول هو العالم و هو الفاعل ، و علمہ هو مبدأ فعلہ ، فإن علمہ بنفسہ فی کونہ مبدأ للکل ، علۃ فیضان الکل ، فإن النظام الموجود تبعٌ للنظام المعقول ، بمعنی أنه واقع بہ ، فکونہ فاعلاً غیرُ زائد علی کونہ عالمًا بالکل ، إذ علمہ بالکل علۃ فیضان الکل عنہ ، و کونہ عالمًا بالکل لا یزید علی علمہ بذاتہ ، فإنه لا یعلم ذاتہ ، ما لم یعلم أنه مبدأ للکل ، فیکون المعلوم بالقصد الأول ذاتہ ، و یكون الکل معلومًا عنده بالقصد الثانی ، فهذا معنی کونہ فاعلاً ، و إذا قیل : (قادر) لم یُعَن به إلا کونہ فاعلاً علی الوجه الذی قرّرناہ ، و هو أن وجودہ وجودٌ تفیض عنہ المقدر وراثۃً التی بقیضانہا

اُس سے اوروں کے وجود کا فیض جاری ہو۔ (۱) بلکہ یہ بھی فرض کر سکیں 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 مساوی 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 نظام موجود ، نظام معلوم کے تابع ہے ، یعنی نظام معلوم ہی سے وقوع پذیر ہے۔ تو اُس کا فاعل ہونا اُس کے عالم 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 جہی ہوگا کہ ذات کو کل کائنات کا مبدأ جانے۔ تو قصد اول سے معلوم ذات ہے اور کل کائنات قصد ثانی سے اُسے معلوم ہے۔ تو یہ معنی 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 مقدمات 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 — امام اہلسنت قدس سرہ فرماتے ہیں۔

لو لم یخلق اللہ العالمَ رأساً ، فهل ترون فیہ بأساً ، إذا
یکون قد استکمل بالخلق ، وهو الغنی الحمید الفعّال
لِمَا یُرید [المعتمد المستند ص ۱۰۴]
التبع مُحَرَّکَةٌ : التابع [ق]

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۔

ينتظم الترتیب فی الكل علی أبلغ وجوه الإمكان (۱) فی الکمال والحسن . وإذا قيل: (مرید) لم یُعْنَ به إلا أنّ ما یفیض عنه ، لیس هو غافلاً عنه ، و لیس کارهاً له ، بل هو عالم بأن کماله فی فیضان الكل عنه ، فیُحَسِّن بهذا المعنی أن یقال: هو راض ، و جاز أن یقال للراضی : إنه مُرید ، فلا تكون الإرادةُ إلا عین القدرة ، ولا القدرةُ إلا عین العلم ، و لا العلمُ إلا عین الذات ، فالكل إذن یرجع إلى عین الذات ، و هذا لأن علمه بالأشیاء لیس مأخوذاً من الأشياء ، و إلا لکان مستفیذاً وصفاً أو کمالاً من غیره ، و هو محال فی واجب الوجود ، و لکن علمنا علی قسمین : (علم) شئٍ حصل من صورة ذلك الشئ ، کعلمنا بصورة السماء و الأرض ، و (علم) اخترعناه ، کشئٍ لم نشاهد صورته ، و لکن صورناه فی أنفسنا ، ثم أحدثناه ، ترتیب کی لڑی میں پرو جاتی ہے کہ اس سے بڑھ کر ممکن و متصور نہیں (۱)

اور جب کہا جاتا ہے ذی ارادہ تو اس سے نہیں مراد ہوتا ہے مگر یہ کہ جو بھی اس سے فیض وجود جاری ہے اُس سے وہ بے خبر نہیں اور نہ وہ اُسے ناگوار۔ بلکہ جانتا ہے کہ اُس کا کمال اس میں ہے کہ اُس سے کل کائنات کے وجود کا فیض جاری ہو تو اس معنی میں ذی ارادہ کی بہتر تعبیر یہ ہوگی کہ ”وہ راضی ہے اور اُسے گوارا ہے“۔ اور ”راضی“ کی ترجمانی اس سے ہو سکتی ہے کہ وہ ”ذی ارادہ ہے ، چاہنے والا ہے“۔ تو ارادہ نہیں ہے مگر عین قدرت ، اور قدرت نہیں ہے مگر عین علم ، اور علم نہیں ہے مگر عین ذات ، تو ایسے میں سب راجع بہ عین 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 شئی کا جو اس شئی 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 نوکی۔

أَحْسَنَ الشَّيْءِ : أَجَادَ صُنْعُهُ : اِجْتَبَانًا [م]

(۱) ظالموں نے قرار واقعی اللہ کی قدر نہ جانی۔ ان کے طور پر عالم مُشاہد سے انوکھا نرا عالم ، تحت قدرت الہی جَلَّ وَعَلَا نہیں ، اسلام و آخرت پر ایمان رکھتے تو دارِ فانی ہی میں چشم بصیرت سے دیکھتے کہ مقدرات الہی غیر متناہی ہیں جَلَّ وَعَلَا وَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى — ”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 اُن کے سوا اور چیزیں ، یہ سب غیر متناہی ہیں“ — [الدولة المکیہ ص ۱۸۳] — ”انہیں پیدا کون کرے گا؟۔ وہی خیر شہید“ — [فتاویٰ رضویہ ص ۲۸۶ ج ۶] — تو تحت قدرت نہ ہونا کیا معنی؟۔

فیکون وجود الصورة مُستفاداً من العلم ، لا العلم من الوجود ، و علم الأول بحسب القسم الثاني ، فإنّ تمثّل النظام فی ذاته ، سَبَبٌ لَفَيْضَانِ النظام عن ذاته ، نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط فی نفوسنا ، کافياً فی حدوث تلك الصورة ، لکان العلم بعینه منا هو القدرة بعینها ، والإرادة بعینها ، ولكنّا لقصورنا لیس یکفی تصوّرنا لإيجاد الصورة ، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجدّدة ، تنبعث من قوة شوقية ، ليتحرّک منهما معاً القوة المُحرّكة للعَصَل والأعصاب فی الأعضاء الآلية ، فيتحرک بحركة العَصَل والأعصاب ، الیذ أو غیرها ، ویتحرک بحرکتها القلم أو آلة أخرى خارجة ، ویتحرک المادة بحرکتة القلم ، کالمِداد أو غیره ، ثم تحضّل الصورة المتصورة فی نفوسنا ، فلذلك لم یکن نفس وجود هذه الصورة فی نفوسنا ، قدرةً ولا إرادةً ، بل كانت القدرة فینا عن المبدأ المُحرّک للعَصَل ، وهذه الصورة مُحرّكة

توصورت کا وجود ، علم سے مستفاد ہوا — علم ، وجود صورت سے مستفاد نہیں ہوا

اول کا علم اسی قسم ثانی کے مطابق ہے کیوں کہ اُس کی ذات میں نظام موجودہ کا جو تمثّل تھا وہی ذات سے اس نظام کے فیضان کا سبب ہے۔۔۔ ہاں اگر ہمارے نفس میں کسی نقش یا کتابت خط کی صورت کا مجرّد استخراج اُس صورت کے نوپید ہونے میں کافی ہوتا تو ضرور ہمارا علم بعینہ 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 ، تاکہ 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 — ان 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 صورت مرتسمہ اُس مُحرّک 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 : براہِ یخنتہ شدن [غ] : ابھرنے۔ عَصَل بفتح: گوشت پارہ با پیہا مرگب ، واحدش عَصَلَة [غ] : گوشت اور پٹھے کا مجموعہ۔ پئے : بالفتح: چیزِ یست سفید نرم در پیچیدن و سخت در گسستن کہ در بدن حیوانات بہم میرسد ، آزاد عربی عَصَب نامند و بہندی پٹھا گویند [غ] : پئے ایک سفید چیز ہے ، لپیٹنے میں نرم اور توڑنے میں سخت ، بدن انسان میں مہیا ہے ، عربی میں اسے عَصَب کہتے ہیں اور ہندی میں پٹھا۔

لذلك المُحَرِّك لِلْعَضَل ، الذى هو مبدأ القدرة ، وليس كذلك واجب الوجود ، فإنه ليس مركباً من أجسام تَنْبُتُ الْقُوَى فى أطرافها ، فكانت القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والذات منه واحداً ، وإذا قيل له : (حى) لم يُرَدَّ به إلا أنه عالمٌ ، يفيض عنه الوجود ، الذى يسمى فعلاً له ، فإن الحى هو الفعّال الدّراك فيكون المراد به ذاته مع إضافة إلى الأفعال على الوجه الذى ذكرناه ، لا كحياتنا ، فإنها لا تتم إلا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الإدراك والفعل ، فحياته عين ذاته أيضاً ، وإذا قيل له : (جواد) أريد به أن يفيض عنه الكل ، لا لغرض يرجع إليه ، والجود يتّم بشيئين : أحدهما : أن يكون للمُنعم عليه فائدة فيما وهب له ، فإن مَنْ يَهَبُ شيئاً مَنْ هو مستغن عنه ، لا يُوصف بالجود . والثانى : ألا يحتاج الجواد إلى الجود ، فيكون إقدامه على الجود لحاجة نفسه ، وكل مَنْ يَجُود لِيَمْدَحَ وَيُثْنِيَ عليه ، أو يَتَخَلَّصَ مِنْ مَذْمَةٍ ، فهو مستعيض ، وليس بجواد ، وإنما الجود الحقيقى لله سبحانه وتعالى ، فإنه ليس يَبْغَى به خلاصاً عن ذم ، ولا كمألاً

توقّدت ارادہ علم اور ذات اس کی نسبت سے ایک ہیں۔

اور جب اُسے کہا جاتا ہے حى تو اس سے مراد نہیں 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 حى وہی ہے جو فعّال ودّراک ہو ، توحى 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 مراد نہیں ہوگی ، کیونکہ ہماری حیات بغیر اُن دو مختلف قوتوں کے جن سے ادراک اور فعل کا چشمہ پھوٹتا ہے کامل نہیں ہوتی۔ تو اس کی حیات بھی عین ذات ہے۔

اور جب اُسے کہا جاتا ہے جواد یعنی بخشش کرنے نواز نے 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 — جو یعنی بخشش دو باتوں سے تام ہوتی ہے ① ایک یہ کہ جس پر نوازش ہو نوازش کردہ چیز میں اس کا فائدہ ہو ، کیونکہ جو ایسے کو کوئی چیز عطا کرے جس کی اُسے حاجت نہیں وہ جواد نہیں کہلائے گا

② دوسری بات یہ کہ جواد ، محتاج جو دنہ ہو کہ محتاج جو د کا جو پر اقدام اپنی ذات کی حاجت کے تحت ہوگا — اور جو اس لیے جو دو بخشش کرتا ہے کہ اس کی تعریف ہو یا بھوسرائی سے نجات میسر آئے تو وہ معاوضہ طلب ہے جواد نہیں ہے۔ جو حقیقی صرف اللہ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كُشَايَا ہے۔ کیونکہ وہ جو د کے ذریعے نہ تو کسی مذمت سے نجات چاہتا ہے اور نہ کسی ایسے کمال کا طالب ہے

إِنِّي أَنبِئُكُمْ إِنِّي أَنبِئُكُمْ [ص] : بکھرنا ، پھیلنا۔ — ایک نسخے میں فی واجب الوجود ہے

مستفاداً بَمَدَح ، فیکون الجواد اسماً مُنبئاً عن وجوده مع إضافة إلى الفعل ، و سَلْبٍ لِلْغَرَضِ ، فلا يُؤدّی إلى الکثرة فی ذاته . وإذا قیل : (خَيْرٌ مُحَضٌّ) فإما أن یُراد به وجوده بریناً عن النقص وإمكان العدم ، فإن الشر لا ذات له ، بل یرجع إلى عدم جوهر ، أو عدم صلاح حال الجوهر ، وإلا فالوجود - من حیث إنه وجود - خیرٌ ، فیرجع هذا الاسم إلى السلب ، لإمكان النقص والشر ، وقد یقال : خیرٌ ، لِمَا هو سبب لنظام الأشياء ، والأول مبدأ لنظام کل شیء ، فهو خیرٌ ، ویکون الاسم دالاً على الوجود ، مع نوع إضافة ، وإذا قیل : (واجب الوجود) فمعناه هذا الوجود ، مع سلب علیة لوجوده ، وإحالة علیة لعدمه أولاً و آخرًا ، وإذا قیل : (عاشق و معشوق ولذیذ و مُلتذِّذ) فمعناه هو أن کل جمال و بهاء و کمال فهو محبوب و معشوق لذی الکمال ، ولا معنی لِلذَّذَّةِ إِلَّا إدراکُ الکمال المُلائم ، و من عَرَفَ کمالَ نفسه فی إحاطته بالمعلومات - لو أحاط بها - و فی جمال صورته ، و فی کمال قدرته ، و قوّة أعضائه ، و بالجملة إدراکُه لحضور کل کمالٍ هو ممکن له ، جو تعریف کے ذریعہ حاصل ہو - تو جو ادا ایسا نام ہے جو اُس کے وجود ہی کی خبر دیتا ہے ، مگر فعل کی طرف اضافت اور نفی غرض کے ساتھ - لہذا اس سے اُس کی ذات میں کثرت لازم نہیں اور جب کہا جاتا ہے خیر محض تو اس سے مراد ہوتا ہے اُس کا وجود جو اس شان کا ہے کہ نقص اور امکانِ عدم سے بری ہے - کیونکہ شر کو وجود نہیں ہے ، بلکہ شر کا حاصل ہے جو ہر کا فقدان یا جو ہر کی حالت میں خوبی کا فقدان - ورنہ وجود بہ حیثیت وجود خیر ہے - تو اس اسم کا مرجع ہے - امکانِ نقص و شر کا سلب - اور کبھی خیر اسے کہتے ہیں جس سے چیزوں کا نظام مربوط ہو - اور اول ہر شئی کے نظام و نظم و ترتیب 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 معنی ہے : یہی وجودیوں کہ اُس وجود کی کوئی علت نہیں اور نہ ازل وابد میں اس کے عدم کی کوئی علت ہو سکے - اور جب کہا جاتا ہے عاشق معشوق لذیذ اور متلذذ یعنی لذت یاب تو اس کا معنی ہے کہ ہر جمال و خوبی و کمال ، صاحب کمال کا معشوق و محبوب ہے - اور لذت کا صرف معنی ہے - ”اپنے کمالِ شایاں کو جاننا“ - اگر کوئی شخص تمام معلومات کا احاطہ کر لینے سے اپنے اندر احاطہ معلومات کا کمال دیکھے ، نیز جمالِ صورت کمال قدرت و زورِ اعضاء میں اپنے آپ کو بھرپور جانے ، خلاصہ یہ کہ ہر کمال ممکن اپنے اندر موجود دیکھنا ،

هو ممکن له - یہ ”کمال“ کی صفت ہے -

لو امکان أن يُتصور ذلك في إنسان واحد لكان محباً لکماله ومُلتذّاباً به ، وإنما تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان ، فإن السُرور لا يتم بما يزول أو يُخشى زواله ، والأول له البهاء الأكمل ، والجمال الأتم ، إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له ، وهو مُدرک لذلك الکمال ، مع الأمن من إمكان النقصان والزوال ، والکمال الحاصل له فوق كل کمال ، فحبه وعشقه لذلك الکمال فوق كل إحباب ، وإلتذّاده به فوق كل التذّاد ، بل لا نسبة للذاتنا إليها ألبتة ، بل هي أجلّ من أن يُعبر عنها باللذّة والسُرور والطّيبه ، إلا أن تلك المعاني ليست لها عبارات عندنا ، فلا بد من الإبعاد في الاستعارة ، كما نستعير له لفظ المريد ، والمختار والفاعل ، منا ، مع القطع ببُعد إرادته عن إرادتنا ، وبُعد علمه وقدرته عن علمنا وقدرتنا ،

اگر کسی انسان کے بارے میں فرض کر سکو ، 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 — مگر اول کے لیے کامل تر جمال و خوبی ہے ، کیونکہ ہر کمال ممکن اُسے ہے ، اور وہ اس کمال کو جانتا ہے ، ساتھ ہی امکان 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 حُب و عشق ہر حُب و عشق سے بالا ، اور لذت یا فکلی ہر لذت یا فکلی سے اعلیٰ ہے — بلکہ ہماری لذتوں کو اُس لذت سے ہرگز کوئی نسبت نہیں ، بلکہ وہ اس سے بھی برتر ہے کہ لذت سرور اور طّیبہ جیسے الفاظ سے اس کی تعبیر کی جائے ، مگر ہمارے پاس اُن معانی کے لیے الفاظ نہیں ہیں ، تو چارہ کاری 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 سے

ذَک:۔ کا مشاّر الیہ — ”اِذْ رَاکُہُ“ — ہے جو کہ مبتدا ہے ، اور لَوْ اَمْکَنَ الخ جملہ شرطیہ خبریہ ہے۔ اَلْعَدَّہُ ، اَلْتَذَّہُ بہ : وَجَدَہُ لَذِیْدًا ، او عَدَّہُ لَذِیْدًا ، لذیذ پانا لذیذ سمجھنا [ت] بہاء : خوبی [ص] اَمِنَ (س) اَمْنًا اَمَانًا اَمْنًا [ق]: بے خوفی ، مطمئن و بے اندیشہ ہونا۔ تَمَام (ض) [ق]: پورا ہونا۔ حَبِیْبُہُ اَحِبُّہُ (س) حُبًّا بِالضَّمِّ و الکسر [ق]: محبت کرنا۔ الطّیْبَہُ بمعنی لذت طَاب (ض) الشیء لَذَّ وَرَکَا [ق]: لذیذ و پاکیزہ ہونا۔ اِبعاد فی الاستعارۃ : حد سے زیادہ استعارہ کرنا ، استعارہ میں مبالغہ کرنا۔ اَبْعَدَ : جَاوَزَ الْحَدَّ ، یُقَالُ اَبْعَدَ فِی السَّفَرِ : سفر میں حد سے زیادہ تجاوز کر گیا۔ اَبْعَدَ فِی الْأَمْرِ : اَمْعَنَ فِیہ : مبالغہ کرنا [م] بَعْدَ بِالضَّمِّ (ک) : دوری [ص]: دور ہونا۔

ولا بُعْدَ فِي أَنْ تَسْتَبِشَعَ لَفْظَةَ اللَّذَةِ ، فَيُسْتَعْمَلَ غَيْرُهَا .

والمقصود أن حاله اشرف من أحوال الملائكة ، وأحرى بأن يكون مغبوطاً ، وحال الملائكة أشرف من أحوالنا ، ولولم تكن لذّة إلا في شهوة البطن والفرج ، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة ، وليست لها لذّة - أي للمبادئ من الملائكة المجردة عن المادة - إلا في السُرور بالشعور بما خُصّوا به من الكمال والجمال الذي لا يُخشى زواله ، ولكن الذي للأول فوق الذي للملائكة ، فإن وجود الملائكة - التي هي العقول المجردة - وجودٌ ممكن في ذاته ، واجب الوجود بغيره ، وإمكان العدم نوع شرّ ونقص ، فليس شئ بريئاً عن كل شر مطلقاً سوى الأول ، فهو الخير المَحض ، وله البهاء والجمال الأكمل ، ثم هو معشوق ، عشقه غيرُه أو لم يعشقه ، كما أنه عاقل ومعقول ، عقله غيره أو لم يعقله ، و كل هذه المعاني راجعة إلى ذاته ، وإلى إدراكه لذاته ، وعقله له ، وعقله لذاته ، هو عين ذاته ، فإنه عقل مجرد ،

سے برتر ہے ۔ ہو سکتا ہے لفظ لذت بار خاطر گزرے تو کوئی اور لفظ بول لو۔

مقصود یہ ہے کہ اُس کی شان ، شان ملائکہ سے برتر و قابلِ رشک ہے۔ اور ملائکہ کا حال ہمارے حال سے اشرف ہے۔ لذت اگر صرف شکم و فرج میں ہوتی تو خروخیز ، 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 اندیشہ زوال نہیں اسے جان کر وہ شاداں و فرحاں ہیں لیکن اول کے لیے جو ہے ملائکہ کے امتیازی شرف سے بالا ہے ، کیونکہ ملائکہ کا وجود جو کہ عقل مجرد ہیں ممکن بالذات اور واجب بالغير ہے اور امکان عدم ایک طرح کا نقص و شر ہے ، تو کوئی شئی بالکلیہ ہر شر سے بری نہیں سوائے اول کے ، کہ وہی خیر محض ہے ، اور اُسی کے لیے کامل تر جمال و خوبی ہے ، پھر وہ معشوق ہے چاہے غیر اُس سے عشق کرے یا نہ کرے ، جیسا کہ وہ عاقل و معقول 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 علم ذات ، عین ذات ہے ۔ کیونکہ وہ عقل مجرد ہے

استبشاع: بے مزہ شمردن [ص] استبشع الشئ: عذّه بشعاً أى كَرِهَهُ الطَّعْمُ [ق ت]: بد مزہ سمجھنا۔ غبطة بالكسر (ض) آرزو بردن بحال کسے بے آنکہ زوال آں خواہد ازوے [ص]: رشک کرنا۔ خصّة (ن) بالشئ: خصوصاً خصوصية: فضله دون غيره وميزه [ق ت] ، آثاره به على غيره [م]: کسی کو کسی بات میں دوسرے پر ترجیح دینا۔ عشق بالكسر (س): از حد گزشتن در دوستی [ص]: حد سے زیادہ محبت کرنا۔

یہ ایک نسخہ میں زائد ہے ، حالانکہ اس کی حاجت نہیں ، کیونکہ عقلہ لہ اسی علم بہ ذات کے معنی میں ہے۔

فرجع الكل إلى معنى واحد.

فہذا طریق تفہیم مذہبہم..... و ہذہ الأ مور منقسمة إلى ما یجوز اعتقادہ ، فُبَینَ أَنہ لا یصحّ علی أصلہم ، و إلى ما لا یصحّ اعتقادہ فُبَینَ فسادہ .

وَلَنُعَدِ الْآنَ إِلَى الْمَرَاتِبِ الْخَمْسَةِ فِي أَقْسَامِ الْكَثْرَةِ ، وَ دَعَوَاهُمْ نَفِيَهَا وَ نُبَيِّنُ عَجْزَهُمْ عَنْ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ ، وَلَنَرُسِّمَ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مَسْأَلَةً عَلَى حِيَالِهَا .

توسب معانی ایک ہی معنی 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 — ان کے متعلق ہم یہ بتائیں گے کہ یہ ان کے بنیادی اصول پر صحیح نہیں اترتیں۔

② وہ جن کا اعتقاد جائز نہیں — ان 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 و قاصر ہیں — مناسب ہے کہ ہر ایک قسم کثرت کے لیے علیحدہ علیحدہ مسئلہ کا عنوان تحریر کریں۔

المسألة السادسة

فی ابطال مذہبہم بنفی الصفات

اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة ، للمبدأ الاول ، كما اتفقت عليه المعتزلة ، وزعموا ان هذه الاسامي وَرَدَتْ شرعاً ، ويجوز اطلاقها لغة ، ولكن ترجع الى ذات واحدة ، كما سبق ، ولا يجوز اثبات صفات زائدة على ذاته ، كما يجوز في حقنا ان يكون علمنا وقدرتنا واصافاً لنا زائدة على ذاتنا ، وزعموا ان ذلك يُوجب كثرة ، لأن هذه الصفات لو طُرأت علينا لَكُنّا نعلم انها زائدة على الذات ، اذ تجددت ؛ ولو قُدِّرَتْ مُقَارِنَةً لَوْ جُودنا من غير تاخير ، لَمَّا خَرَجَ عن كونه زائداً على الذات بالمُقَارِنَةِ ، فكل شيئين اذا طُرأ أحدهما على الآخر ، وعُلم أن هذا ليس ذاك ، وذاك ليس هذا ، فلَو اقْتَرْنَا ايضاً الْعُقْلَ كونهما شيئين ، فَاِذْنُ لا تَخْرُجُ هذه الصفات بأن تكون صفات مُقَارِنَةً لذات الاول ، عن ان تكون أشياء سوى الذات ، فيُوجب ذلك كثرة في واجب الوجود ، وهو محال ، فلهذا اجمعوا على نفي الصفات .

مسئلہ سادسہ

فلسفیوں کے مذہب انکار صفات کا ابطال

فلسفیوں کا اس پر اتفاق ہے کہ — ”مبدأ اول کے لیے علم و ارادہ و قدرت کا اثبات محال ہے“ — جیسا کہ معتزلہ اس پر متفق ہیں۔ فلسفی سمجھتے ہیں کہ یہ اسماء شرعاً وارد اور لغتاً ان کا اطلاق جائز ہے لیکن مرجع ان سب کا ذات واحد ہے۔ جیسا کہ پہلے گزرا۔ اور صفات 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 موجب 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 متحد ہیں نو وجود ہیں۔ اور فرض کریں کہ ہمارے وجود کے ساتھ ساتھ ہیں کچھ بھی پیچھے نہیں تو بھی اس مقارنت کے باوجود ہماری صفات ، زائد بر ذات ہونے سے خارج اور عین 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 تاہم عقل انہیں دو شئی جانے گی۔ لہذا یہ صفات ، ذات اول کے مقارن اور ساتھ ساتھ ہو کر بھی اشیائے زائد بر ذات ہی ہوں گی۔ تو اس سے واجب الوجود میں کثرت لازم آئے گی۔ اور یہ محال ہے۔ بس اسی لیے

فیقال لہم: وبِمَ عَرَفْتُمْ استحالةَ الكثرة من هذا الوجه ، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة ، فما البرهان عليه؟ فإن قول القائل: الكثرة محالة في واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، يرجع الى أنه تستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليست استحالة معلومة بالضرورة ، فلا بد من البرهان ولهم مسلكان: الاول: قولهم: ان البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، اذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فاما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر في وجوده ، او يفتقر كل واحد الى الآخر ، او يستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر فان فرض كل واحد مستغنياً ، فهما واجبا وجوداً ، وهذه التثنية المطلقة ؛ وهو محال واما أن يحتاج كل واحد منهما الى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ، اذ معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ، وهو مستغنى من كل وجه عن غيره ، فما احتاج الى غيره ، فذلك الغير علة ، اذ لو رفع ذلك الغير ، لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

فلسفی انکار صفات پر یک زبان و متفق 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 کو چھوڑ کر باقی تمام مسلمانوں سے ، کہ وہ بھی اہل عقل و فہم ہیں ، مخالفت کر رہی ہے۔ تو اس استحالہ پر برہان کیا ہے؟ کیوں کہ فلسفیوں کا ”واجب الوجود میں کثرت محال ماننا ، پھر ساتھ ہی یہ کہنا کہ معانی کثیرہ سے متصف ذات ایک ہے“۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ کثرت بالصفات محال ہے ، اور اسی میں نزاع ہے ، اور استحالہ کثرت بالصفات بداہتہ معلوم نہیں ، تو برہان ضروری ہوئی۔ مطالبہ برہان سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش میں ان کی دودلیلیں ہیں

پہلی فلسفی دلیل:- ”اس استحالہ پر برہان یہ ہے کہ صفت اور موصوف میں ہر ایک جب ایسا ہو کہ یہ وہ نہیں اور وہ یہ نہیں تو ① یا تو ہر ایک اپنے وجود میں دوسرے سے مستغنی ہوگا ② یا ہر ایک 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 و موصوف دونوں کو باہم ایک دوسرے کا محتاج مانیں تو ان میں کوئی واجب الوجود نہ ہوگا ، کہ واجب الوجود کا معنی ہے۔ وہ جس کا قوام اپنی ذات سے ہو ، اور وہ ہر طرح غیر سے بے نیاز ہو۔ تو جو کسی غیر کا محتاج ہو اس کے لیے وہ غیر ، علت ہوگا ، کہ وہ غیر نہ رہے تو اس کا وجود محال ہوگا ، تو اس کا وجود اپنی ذات سے نہیں

وان قيل: أحدهما يحتاج دون الآخر ، فالذى يحتاج معلول ، والواجب الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولاً افتقر الى سبب ، فيؤدى الى ان ترتبط ذات واجب الوجود بسبب

والاعتراض على هذا أن يقال: المختار من هذه الاقسام هو القسم الاخير . ولكن ابطالكم القسم الاول وهو التثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان لكم عليه ، فى المسألة التى قبل هذه ، وأنها لا تتم الا بالبناء على نفى الكثرة فى هذه المسألة وما بعدها ، فما هو فرع هذه المسألة ، كيف تنبنى هذه المسألة عليه؟!

ولكن المختار أن يقال : الذات فى قوامها غير محتاجة الى الصفات ، والصفات محتاجة الى الموصوف كما فى حقنا فيبقى قولهم : إن المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال لهم: إن أردت بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلة ، فلم قلت ذلك؟

ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم ، ولا فاعل له ، فكذلك صفته

بلکہ غیر سے ہوگا..... ۳۔ اور یہ مائیں کہ ایک محتاج ہے دوسرا نہیں ، تو جو محتاج ہے معلول ہوگا ، اور واجب الوجود صرف دوسرا ہوگا ، اور ایک جب معلول ہو تو سبب کا محتاج ہوگا ، تو لازم آئے گا کہ ذات واجب الوجود سبب سے مربوط ہو۔

اعتراض:- ان اقسامِ ثلاثہ میں ہمارا مختار تو صرف قسمِ اخیر ہے — لیکن تم جو قسمِ اول یعنی تنبیہً مطلقہ کو باطل کہہ رہے ہو ، ہم اس سے پہلے مسئلہ [خامسہ] میں بتا چکے کہ ابطالِ اثنبیت پر تمہاری طرف سے کوئی برہان نہیں ہے ، اور یہ بھی واضح کر چکے کہ [اثباتِ توحید بہ لفظِ دیگر] ابطالِ اثنبیت کے دعوے کی تکمیل تمہارے یہاں اُس نفی کثرت ہی پر مبنی ہے (۱) جس کا بیان اس مسئلہ سادسہ اور اس کے بعد کے مسائلِ سابعہ و ثامنہ و ناسعہ و عاشرہ میں ہے۔ تو جو [ابطالِ اثنبیت]

اس مسئلہ سادسہ کی فرع ہے وہ فرع اس مسئلے کی بنیاد کیسے ہوگی؟

ہاں ہمارا مختار یہ ہے کہ ذات اپنے قوام 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 زعموا: أنَّ التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة من كل وجه، واثبات الوحدة بنفى الكثرة من كل وجه

قدیمہ معہ ، ولا فاعل لها ؛ وان أردتم بواجب الوجود ألا تكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحيل لذلك ؟

فان قيل : واجب الوجود المطلق هو الذي ليست له علة فاعلية ولا قابلية ، فاذا سلّم أن له علة قابلية ، فقد سلّم كونه معلولاً **قلنا** : تسمية الذات القابلة علة قابلية ، من اصطلاح حكم ؛ والدليل لم يدلّ على ثبوت واجب وجود ، بحكم اصطلاح حكم ، وانما دلّ على اثبات طَرَفٍ ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدلّ الا على هذا القدر ، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قدیمہ ، لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررة في ذاته ، فَلْيُطَرِّحْ لفظ واجب الوجود فانه يمكن اللبس فيه ،

اور یہ کیوں نہیں مان سکتے کہ — جس طرح ذات واجب الوجود قدیم ہے ، اس کے لیے کوئی فاعل وجاعل نہیں ، یوں ہی اس کی صفات بھی بہ معیت 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 اس معنی کروا جب 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 اسے محال ٹھہراتی ہے؟ **فلسفی :-** واجب الوجود علی الاطلاق وہی ہے جس کے لیے نہ علتِ فاعلی ہو نہ علتِ قابلی۔ اور جب تم نے تسلیم کر لیا کہ صفات کے لیے علتِ قابلی ہے ، تو صفات کا معلول ہونا بھی تمہارا تسلیم شدہ ٹھہرا۔

جواب :- ذات 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 منتہی کا اثبات بتاتی ہے جس پر علل ومعلولات کا تسلسل منقطع ہو جائے ، اس سے زیادہ نہیں بتاتی ، اور قطع تسلسل یوں بھی ممکن ہے کہ ”ایک ذات ہو جس کی صفات قدیمہ ہوں ، اور جیسے ذات کے لیے کوئی فاعل نہیں ، اُن صفات کے لیے بھی کوئی فاعل نہ ہو ، بلکہ تفرّی صفات تفرّی ذات میں منظوی ہو“ — تولفظ واجب الوجود ہٹا دو ، کہ اس میں شبہ ہو سکتا ہے۔

(۱) علة قابلية : قبول بمعنی اتصاف ہے — ذات قابل یعنی متصف ہے ، اور صفات مقبول ہیں

(۲) اس مقام پر امام اہلسنت قدس سرہ کا حاشیہ الکلمة الملہمة افاضہ نورانی کی تائید اول ص ۲۱ میں دیکھنا چاہئے

طَرَحَهُ وَبِهِ (ف) طَرَحًا : رَمَاهُ وَأَبْعَدَهُ [ق] : دور پھینکنا لُبْسٌ : شُبْهَةٌ [ت] ، لَبَسَ (ض) عَلَيْهِ الْأَمْرَ لَبَسًا : خَلَطَهُ : کسی پر کوئی معاملہ خلط ملط اور مشتبہ کر دینا۔

فان البرهان لم يدلّ الا على قطع التسلسل ، ولم يدلّ على غيره ألبتة ، فدعوى غيره تحكّم.

فان قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلية ، اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل ايضاً الى محل لزّم التسلسل ، كما لو افتقر كل موجود الى علة ، وافتقرت العلة ايضاً الى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرّم قطعنا هذا التسلسل ايضاً ، وقلنا: ان الصفة في ذاته ، وليست ذاتة قائمةً بغيره ، كما أن علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محلّ له ، وليس ذاتنا في محل ، فالصفة انقطع تسلسل علّتها الفاعلية مع الذات ، اذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا لصفيتها ، وأما العلة القابلة فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات ، ومن اين يلزم أن ينتفى المحل حين تنتفى العلة ، والبرهان ليس يضطرّ الا الى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وفاء بقضية

برهان (۱) صرف قطع تسلسل کو بتاتی ہے اس سے زائد کچھ نہیں بتاتی۔ تو زائد کا دعویٰ تحکّم ہے۔

فلسفی :- قطع 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 — 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 منقشی ہونے پر محل یعنی علتِ قابلی بھی منقشی ہونا کہاں لازم ہے؟ برہان صرف قطع تسلسل پر مجبور کرتی ہے ، تو ہر وہ طریقہ جس سے قطع تسلسل ممکن ہو ، اُس برہان کا مقتضا پورا

(۱) برہان جو مسئلہ رابعہ [ص ۲۷۱] میں گزری کہ العالم موجوداتہ اما ان یکون له علّة 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۔

البرہان الداعی الی واجب الوجود وان أريد بواجب الوجود شئ سوى موجود ليست له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً ، و مهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده في ذاته و في صفاته جميعاً

المسلک الثانی ، قولہم : ان العلم والقدرة فينا ، ليسا داخلين في ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، واذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن ايضاً داخله في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالاضافة اليه ، وان كان دائماً له ، ورُبَّ عارضٍ لا يُفارق ، أو يكون لازماً للماهية ، ولا يصير بذلك مقوِّماً لذاتها ، واذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان معلولاً ، فكيف يكون واجب الوجود ، وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فبقول : ان عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له ، أن الذات علة فاعلية له ، وأنه مفعول

للذات ، فليس كذلك ، فان ذلك ليس يلزم في 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 شئی مراد لو تو ہم قطعاً اُسے واجب تسلیم نہیں کرتے — 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 — علم و قدرت 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 — 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 — یہ وہی پہلی دلیل ہے مگر الفاظ کے رد و بدل 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 و مفعول ہے“..... تو ایسا نہیں ہے، کیوں کہ ایسا تو ہمارے علم

بالاضافۃ الی ذاتنا ، اذ ذاتنا لیست بعلة فاعلة لعلنا وان عنیتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها فی غیر محل ، فهذا مسلم ، فلم یمتنع هذا؟! فان غبر عنه بالتابع ، أو العارض ، أو المعلول ، أو ما أرادہ المعبّر ، لم یتغیر المعنی ، اذا لم یکن المعنی سوى أنه قائم بالذات قیام الصفات بالموصوفات ، ولم یتحیل أن یكون قائمًا بالذات ، وهو مع ذلك قديم ، ولا فاعل له .

فكل أدلتهم تهویل بتقیح العبارة ، بتسميته ممکنًا ، وجائزًا ، وتابعًا ، ولزماً ، ومعلولًا ، وأن ذلك مُستنکر ، فیقال : ان أريد بذلك أن له فاعلاً ، فلیس كذلك ، وان لم یُرد به إلا أنه لا فاعل له ، ولكن له محلّ هو قائم فيه ، فلیعبر عن هذا المعنی بأی عبارة أريد ، فلا استحالة فيه وربما هوّلا بتقیح العبارة من وجه آخر ، فقالوا: هذا یؤدی الی أن یكون الأول محتاجاً الی هذه الصفات ، فلا یكون غنیاً مطلقاً ،

میں بھی ہماری ذات کی بہ نسبت لازم نہیں ہے ، کیوں کہ ہماری ذات ہمارے علم کی علتِ فاعلی نہیں ہے اور اگر 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 معنی تو بدلے گا نہیں ، جب کہ معنی 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 الہیہ جَلَّ وَعَلَا ذات کے ساتھ قائم ہوں ، اور اس کے باوجود قدیم ہوں ، اور ان کے لیے کوئی فاعل نہ ہو (۱)۔ حاصل یہ کہ فلسفی کی یہ سب دلیلیں ہواہیں کہ صفات کے لیے ممکن و جائز و تابع و لازم جیسی تعبیر کو نازیبا قرار دے کر اور خود معلول جیسی قبیح تعبیر لا کر اور ان سب تعبیرات کو تعجب خیز ٹھہرا کر اپنے مخالفین کو مرعوب کرنا ہے ۔ ان سے کہو! ان تعبیرات سے کیا معنی مراد لیتے ہو؟ آیا یہ کہ صفات کے لیے فاعل وجاعل ہے؟ تو یہ ہرگز ہمارا عقیدہ نہیں ۔ اور اگر محض یہ مراد لو کہ صفات کے لیے کوئی فاعل وجاعل نہیں ، ہاں محل ہے ، جس کے ساتھ صفات کا قیام ہے تو اس معنی کی جو بھی چاہو تعبیر کر لو ۔ بہر حال یہ معنی محال نہیں ہے

فلسفی بسا اوقات ایک اور طرح کی شنیع عبارات لا کر رعب گانٹتے ہیں کہ ”اس سے تو لازم آئے گا کہ اول ان

(۱) یہاں امام اہلسنت قدس سرہ کا کلام لا کلام المعتمد اور خطوط رضا سے خصوصاً حاشیہ الکلمۃ الملمہ سے افاضہ نورانی کی تائید اول میں دیکھنا چاہئے۔

ہوْلَہ : أَفْزَعَهُ وَخَوْفَهُ [قت]: خوفزدہ کرنا ، ہیبت طاری کرنا۔ مُسْتَنْکَر: اچنبھا [حسام الحرمین تقریظ علامہ میرداد ص ۹۶]

اذ الغنی المطلق مَنْ لا یحتاج الی غیر ذاته (۱)

وہذا کلام لفظی فی غایۃ الرِّکاکۃ ، فانَّ صفاتِ الکمال لا تُباین ذاتَ الکامل ، حتی یقال : انہ محتاج الی غیرہ ، فاذا کان لَمْ یَزَلْ ولا یزال کاملاً بالعلم والقدرة والحیاء ، فکیف یكون محتاجاً؟! أو کیف یجوز أن یُعبرَ عن مُلازمة الکمال بالحاجة ، وهو کقول القائل : الکامل من لا یحتاج الی کمال ، فالمحتاج الی وجود صفات الکمال لذاتہ ، ناقصٌ ، فیقال : لا معنی لکونہ کاملاً الا وجودُ الکمال لذاتہ ، فکذلک لا معنی لکونہ غنیاً ، الا وجودُ الصفاتِ المُنافیۃ للحاجة ، لذاتہ ، فکیف تُنکرون صفاتِ الکمال النی بہا تَبِمَ الالہیۃ بمثل هذه التخیلات اللفظیۃ .

صفات کا محتاج ہو ، تو وہ غنی مطلق نہ ہوگا ، کیونکہ غنی علی الاطلاق وہی ہے جو کسی دوسرے کا اصل محتاج نہ ہو۔ (۱) یہ سچی کلام ہے اور حد درجہ رکیک ۔ کیونکہ صفاتِ کمال ذاتِ ذی کمال سے جدا کوئی شئی نہیں ، حتی کہ اول کو محتاج غیر کہنا لازم آئے ، اس لیے کہ وہ جب ازلاً ابداً کمالِ علم و قدرت و حیات والا ہے تو محتاج کیسے ہوگا؟ یا لزوم کمال کی تعبیر محتاجگی سے کیسے ہو سکے گی؟ یہ تو ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے ”کامل وہ ہے جو محتاج کمال نہ ہو ، تو جو اپنی ذات کے لیے صفاتِ کمال کی موجودگی کا محتاج ہو وہ ناقص ہے۔“ اس سے کہا جائے گا کہ کامل ہونے کا معنی ہی یہ ہے کہ اس کی ذات کے لیے کمال ہو ۔ اسی طرح غنی ہونے کا معنی ہی یہ ہے کہ اس کی ذات کے لیے ایسی صفات ہیں جو احتیاج کے منافی ہیں ۔ تو تم ایسے سچی لفظی تخیلات سے ۔۔۔ صفاتِ کمال کا جو کہ کمال الوہیت ہیں ۔۔۔ کیسے انکار کر رہے ہو۔

(۱) مسئلہ صفات سے متعلق امام اہلسنت فِدَسَ سِرُّہ کا نفیس و بے نظیر کلام افاضہ نورانی کی تائیدِ اول میں ملاحظہ کریں ۔۔۔ یہاں جو

فلسفی نے احتیاج الی الصفات کا شبہ لایا اس کا کشف و ازالہ لیجئے ، فرماتے ہیں

وَأَنْ نَّیْکون فیہ افتیاقٌ للذات المتعالیۃ الی الصفات العالیۃ ، وماہی الا قَضِیَّتُہا والمُسْتَبَدۃ الیہا ، والشئی لا یحتاج الی مقتضاه بل هو المحتاج الی ما اقتضاه ، اذ لا قیام للصفات الا بالذات ، ولا مَساغ ہہنا للاستکمال ، فان الکمال هو الصفۃ لا غیرُہا ، و ہی مقتضاۃ نفس الذات ، فالذات بنفسہا اقتضت اور دربارہٴ 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 ۔۔۔ شئی اپنی مقتضی کی محتاج نہیں ہوتی ، بلکہ مقتضی ہی مقتضی کا محتاج ہوتا ہے ۔۔۔ اس لیے کہ صفات کا قیام نہیں ہے مگر ذات سے ۔۔۔ اور یہاں استکمال کی کوئی گنجائش نہیں ، کیونکہ کمال کوئی شئی دیگر نہیں ، بلکہ کمال خود وہی صفت ہے ، اور صفت مقتضائے نفسِ ذات ہے ، تو خود ذات نے

فان قيل : اذا أثبتتم ذاتاً وصفةً ، وحلّوْلاً للصفة بالذات ، فهو تركيب ، وكل تركيب يحتاج الى

مُرَكَّب ، ولذلك لم يُجْز أن يكون الأول جسماً لأنه مُرَكَّب .

قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج الى مُرَكَّب ، كقوله : كل موجود يحتاج الى مُوجد ، فيقال

له : الأول موجود قديم لا علة له ولا مُوجد ،

فلسفی :- جب تم ذات اور صفت کا اثبات کرو گے اور ذات میں صفت کا حلول مانو گے 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۔

اعترض :- یہ کہنا کہ ”ہر ترکیب ترکیب دہندہ کی محتاج ہوتی ہے“ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ ”ہر موجود مُوجد کا محتاج ہوتا ہے“ اس کے رد میں یہی کہا جائے گا کہ..... اول موجود قدیم ہے ، نہ اُس کے لیے کوئی علت نہ مُوجد

کمالہا المسمی بالصفة ، لأنَّ الكمال شيء آخر يحصل للذات من جهة الصفات ، كما يلزم على من يقدر بقاء الذات مع رفع الصفات [المعتمد المستند ص ۴۵]

وبالجملة فالذي نعتقه في دين الله تعالى أن له عز وجل صفات أزلية قديمة قائمة بذاته عز وجل ، لوازم لنفس ذاته تعالى ، ومقتضيات لها بحيث لا تقدر للذات بدونها ، وهي المفتاقة الى الذات ، لأنها باقتضاءها وقيامها بها ، وهي الكمالات الحاصلة للذات بنفس الذات ، فلا مصداق لها الا الذات ، فلها حقيقة بها هي هي ، وهي المعاني القائمة القديمة المقتضيات للذات ، وحقيقة بها هي وما هي الا عين الذات من دون زيادة أصلاً - فافهم وتثبت - وایک آن نزّل ، فان المقام منزلة الأقدام ، وبالله التوفيق وبه الاعتصام ۱۲

امام أهل السنة عليه الرحمة [المعتمد المستند ص ۴۶ ، ۴۷]

رَكَّ (ض) الشَّيْءُ رَكَاكَةً : رَقَّ [ق ت] ، رَقَّ وَضَعُفٌ [ص] : كثر وهوناً ملازمة : لزوم ، چپے رہنا لازم الغريم : تعلق بہ [م] : قرضدار سے چپے رہنا

فکذلک یقال : ہو موصوف قدیم ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قدیم بلا علة ، وأما الجسم فانما لم یُجز أن یكون هو الأول ، لأنه حادث ، من حیث انه لا یخلو عن الحوادث ، ومن لم یثبت له حدوث الجسم یلزمه أن یُجز أن تكون العلة الأولى جسمًا ، كما سنلزمه لکم من بعد .

وکل مسلکھم فی هذه المسألة تخیلات ثم انھم لا یقدرون علی رد جمیع ما یثبتونہ ، الی نفس الذات ، فانھم اثبتوا ((کونہ عالمًا)) ویلزمھم أن یكون ذلك زائدًا علی مجرد الوجود ، فیقال لھم : أ تُسلّمون أن الأول یعلم غیر ذاته ؟ — فمنھم من یسلّم ذلك ، ومنھم من قال : لا یعلم الا ذاته .

فأما الأول : فهو الذی اختاره ((ابن سینا)) فانه زعم أنه یعلم الاشیاء کلّھا بنوع کلی ، لا یدخل تحت الزمان ، ولا یعلم الجزئیات الّتی یوجب تجددُ الاحاطة بها تغیرًا فی ذات العالم .

اسی طرح اُس پہلے سے کہا جائے گا کہ وہ موصوف قدیم و متصف ازلی ہے ، نہ اُس کی ذات کے لیے کوئی علت ، نہ صفات کے لیے ، اور نہ ذات کے ساتھ صفت کے قیام کے لیے — بلکہ سب قدیم بلا علت ہے (۱)..... رہا جسم تو اس کا اول ہونا اس لیے محال ہے ، کہ جسم حادث ہے ، کیونکہ تغیرات و حوادث سے خالی نہیں۔ ہاں جو حدوث جسم کا قائل نہیں اُس پر لازم آتا ہے کہ علت اولیٰ کا جسم ہونا ممکن مانے ، جیسا کہ آئندہ [مسئلہ تاسعہ میں] ہم یہ الزام تمہیں دیں گے۔

بہر حال انکار صفات میں تمام تر فلسفی دلیلیں محض تخیل پروری ہیں..... پھر جن معانی کا فلسفی اعتراف کرتے ہیں ان سب کو نفس ذات کی طرف پھیرنے سے بھی عاجز ہیں ، چنانچہ اول کے لیے صفت علم ہونا فلسفیوں نے بالالتزام مانا ، اور اس سے اُن پر لازم آئے گا کہ اس علم کو مجرد 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 ابن سینا نے اختیار کیا ، کہ اس کے زعم میں — ”اول تمام اشیا کو بہ نوع کلی جانتا ہے جو تحت زمان داخل نہیں ، اور جزئیات کو نہیں جانتا [مَعَاذَ اللّٰهِ تَعَالٰی] جن کے احاطے کا تجدد ذاتِ عالم میں موجب تغیر ہے“ —

(۱) ذات قدیم ہے ، صفات ذاتیہ قدیم ہیں — رہا صفات کا ذات کے ساتھ قیام تو یہ ازلی ہے ، قدیم نہیں ، اسے قدیم کہنا مجاز ہے — قدیم اسے کہتے ہیں جس کے لیے وجود یعنی ہوا اور ازل سے ہو..... اور قیام کے لیے وجود یعنی نہیں ، صرف وجود علمی ہے — دیکھو تائش اول میں ص ۱۹، ۲۰ میں امام اہلسنت کا کلام ”خطوط رضا“ سے اور ص ۳۹ پر ”رحمة المکوت“ سے ، نیز الکلمة الملہمة میں آخر ”مقام سیم“ ص ۱۰۲، ۱۰۵۔

فنقول : عِلْمُ الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها ، عينُ علمه بنفسه ، أو غيره ؟ فان قلتم : انه غيره قد أثبتتم كثرةً ، ونقصتم القاعدة ، وان قلتم : انه عينه ، لم تتميزوا عمن يدعى أن علم الانسان بغيره عينُ علمه بنفسه ، وعينُ ذاته ، ومن قال ذلك ، سفه في عقله ، وقيل : حُدِّثَ الشيء الواحد ، أن يستحيل في الوهم الجمعُ فيه بين النفي والاثبات ، فالعلم بالشيء الواحد ، لَمَّا كان شيئاً واحداً ، استحال أن يُتَوَهَّم في حالٍ واحدة ، موجوداً و معدوماً ، ولَمَّا لم يستحل في الوهم أن يُقدَّر علمُ الانسان بنفسه ، دون علمه بغيره ، قيل : ان علمه بغيره غير علمه بنفسه ، اذ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفياً له ، واثباته اثباتاً له ، اذ يستحيل أن يكون زيد موجوداً ، وزيد معدوماً ، أعني هو نفسه في حالٍ واحدة ، ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم الأول بذاته ، مع علمه بغيره ، اذ يمكن أن يُتَوَهَّم وجودُ أحدهما دون الآخر ، فهما اذن شيئان ، ولا يمكن أن يُتَوَهَّم وجود ذاته ، دون وجود ذاته ،

اعتراض :- اول کو تمام انواع و اجناس 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 استدلال کثرت کا قاعدہ] اور اگر کہو عین ہے تو تم میں اور اُس شخص میں کیا فرق ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ ”انسان کو جو دوسرے کا علم ہوتا ہے وہ بعینہ وہی علم ہے جو اُسے اپنی ذات کا ہوتا ہے ، بلکہ وہ علم بعینہ اس کی اپنی ذات ہی ہے“ — حالانکہ جو ایسا کہے جاہل بے خرد ہے ، اس پر رد و اعتراض میں کہا جائے گا کہ ”شیء واحد کی تعریف یہ ہے کہ اُس کی نسبت ، وہم میں نفی و اثبات جمع نہ ہو سکیں ، تو ایک چیز کا علم چونکہ شیء واحد ہوا ، لہذا محال ہے کہ یہ علم آں 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 اس کی نفی اور اس کا اثبات اُس کا اثبات ہوتا ، کیونکہ محال ہے کہ زید موجود بھی ہو ، اور معدوم بھی ، یعنی خود زید آں 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 آ سکتا ہے ، تو ایسے میں وہ دو شیء ہیں جب کہ اُس کا وجود ذات ، اُس کے وجود ذات کے بغیر وہم میں نہیں آ سکتا ۔ تو یہ وجود ذات اور وہ علم

نقص البناء (ن) : هَذُمُهُ [ت] : بنیاد ڈھانا سَفَهَ بفتح حین (س) : بے خردی و بگی [ص] : بے عقلی و نادانی و جہالت ، کم ظرفی

فلو كان الكل كذلك ، لكان هذا التوهم محالاً ، فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة .

فان قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدءاً للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني ، اذ لا يمكن أن يعلم ذاته ، الا مبدءاً ، فانه حقيقة ذاته ، ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدءاً لغيره ، الا ويدخل الغير في علمه ، بطريق التضمن واللزوم ، ولا يبعد أن تكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات ، وانما يمتنع أن تكون في نفس الذات كثرة .

والجواب من وجوه :.....الأول ، أن قولكم : انه يعلم ذاته مبدءاً ، تحكّم ، بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدءاً ، فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية اضافة الى الذات ، ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم اضافته ، ولو لم تكن المبدئية اضافةً ، لتكثرت ذاته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيان ، وكما يجوز أن يعلم الانسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولاً ، الى أن يعلم ، لأن كونه معلولاً

بذات وعلم به غير سبب اگرایسے ہی ہوتے۔۔۔۔۔[جیسے وجود ذات۔۔۔۔۔وجود ذات]۔۔۔توان میں ایک کا بغیر دوسرے کے ہمارے وہم میں آنا محال ہوتا۔۔۔۔۔لہذا جو فلسفی بھی اعتراف کرتا ہے کہ ”اول اپنے ماسویٰ کو جانتا ہے“۔۔۔۔۔اُسے اول میں کثرت ماننا پڑے گی فلسفی وہ ماسویٰ کو بہ قصد اولیٰ نہیں جانتا ، بلکہ اپنی ذات کو سب کا مبدءاً جانتا ہے ، اور اس سے لازم آتا ہے کہ سب کو بہ قصد ثانی جانے۔۔۔۔۔کیونکہ ذات کو مبدئیت کے بغیر جاننا وہاں ممکن نہیں ، کہ مبدئیت اُس کی ذات کی حقیقت ہے ، اور ذات کو ماسویٰ کے لیے مبدءاً جاننا یوں ہی ممکن ہے کہ ماسویٰ ضمنی و لزومی طور پر اُس کے دائرہ علم میں ہوں ، اور یہ محال نہیں کہ ذات اول کے لیے کچھ لوازم ہوں ، اور اس سے نفس ذات میں کثرت لازم نہیں آئے گی ، محال صرف یہی ہے کہ نفس ذات میں کثرت ہو اعتراض کئی طرح سے ہے۔۔۔۔۔اول:- تمہارا قول کہ ”وہ اپنی ذات کو مبدءاً جانتا ہے“۔۔۔۔۔تحکم بلا دلیل ہے

، بلکہ تمہارے طور پر چاہئے کہ صرف اپنے وجود ذات کو جانے ، رہا اپنے مبدءاً ہونے کو جاننا تو یہ وجود کو جاننے سے زائد ہے۔۔۔۔۔کیونکہ مبدئیت ، ذات کی طرف اضافة ہے (۱) ، اور یہ ممکن ہوگا کہ ذات کو جانے اور اضافة کو نہ جانے اور مبدئیت اگر اضافة نہ ہو تو ذات میں تکثر ہوگا ، ذات کے لیے ایک تو وجود ہوگا دوسرے مبدئیت ، اور دونوں دو چیزیں ہیں ، اور جس (۱) حقیقت نہیں ہے ، جیسا کہ تم نے کہہ دیا ، اور اگر حقیقت ہو ، تو پھر اس سے ذات میں تکثر ہوگا ، کیونکہ وہ عین ذات یا عین وجود نہیں ہے۔

اضافۃً لہ الی علتہ ، فکذلک کونہ علۃً اضافۃً لہ الی معلولہ ، فالالزام قائم فی مجرد قولہم : انہ یعلم کونہ مبدأ ، اذ فیہ علمٌ بالذات ، وبالمبدئیۃ ، وهو الاضافة ، والاضافۃ غیر الذات ، والعلم بالاضافۃ غیر العلم بالذات ، بالدلیل الذی ذکرناہ ، وهو أنه یمكن أن یُتوہم العلم بالذات ، دون العلم بالمبدئیۃ ، ولا یمكن أن یُتوہم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ، لأن الذات واحدة .

الوجه الثانی : هو أن قولکم : ان الكل معلوم لہ بالقصد الثانی ، کلام غیر معقول ، فانه مهما کان علمہ محیطاً بغيرہ ، كما یُحیط بذاتہ ، کان لہ معلومان متغایران ، وکان لہ علمٌ بہما ، وتعدّدُ المعلوم و تغایرُہ ، یوجب تعدّد العلم ، اذ یقبل أحد المعلومین الفصل عن الآخر فی الوہم ، فلا یكون العلم بأحدهما عین العلم بالآخر ، اذ لو کان العلم بأحدهما عین العلم بالآخر ، لَتَعَدَّرَ تقدیرُ وجود أحدهما دون الآخر ،

طرح یہ ممکن ہے کہ — 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 — اسی طرح اول کا علت ہونا اپنے معلول کی طرف اس کی نسبت و اضافت ہے ، تو الزام تو [علم کل کائنات سے قطع نظر] فلسفیوں کے محض اتنا ہی کہنے سے قائم ہے کہ — ”وہ اپنے مبدأ ہونے کو جانتا ہے“ — کہ اس میں ذات کا بھی علم ہے اور مبدئیۃ کا بھی ، جو کہ اضافت ہے ، اور اضافت غیر ذات ہے ، اور اضافت کو جاننا ذات کو جاننے کے علاوہ ہے ، اُسی دلیل مذکور بالا سے کہ ذات کو جاننا مبدئیۃ 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 علم کل کائنات ، علم ذات کا غیر ہوا] ، اور غیر وہاں تمہارے طور پر ہوگا نہیں جب کہ تم علم ذات اور علم کل کائنات سب کو ایک مانتے ہو ، تو..... یہ علم کل کائنات کی علم ذات سے غیریت جو ہم نے دکھائی وہ علم کل کائنات کو بہ قصد ثانی کہہ دینے سے.....

ولیس ثُمَّ آخَر ، مہما کان الکُل واحدًا ، فہذا لا یُخْتَلَفُ بأن یُعَبَّرَ عنہ بالقصد الثانی .

ثُمَّ لَیْتَ شِعْرِي ، کِیفَ یَقْدَمُ عَلٰی نَفٰی الکثرة من یقول : انہ لا یعزُب عن علمہ مثقالُ ذرۃ فی السموات ولا فی الأرض ، الا انہ یعْرِفُ الکُلَّ بنوع کلی ، والکلیات المعلومۃ لہ لا تتناہی ، فیکون العلم المتعلق بہا۔ مع کثرتها و تغايرها۔ واحدًا من کل وجہ .

وقد خالف ((ابن سینا)) فی هذا غیرہ من الفلاسفہ ، الذین ذهبوا الی أنہ لا یعلم الا نفسه ، احترازًا عن لزوم الکثرة ، فکِیفَ شَارَکَہم فی نَفٰی الکثرة ، ثُمَّ بَایَنَہم فی اثبات العلم بالغیر ، وَلَمَّا اسْتَحْیَا أن یقول : ان اللہ تعالیٰ لا یعلم شیئًا أصلًا ، لا فی الدنیا ولا فی الآخرة ، وانما یعلم نفسه فقط ، وأما غیرہ فیعرفہ و یعْرِفُ أيضًا نفسه وغیرہ ، فیکون غیرہ أشرف منه فی العلم ، تَرَکَ هذا حِیاءً من هذا المذهب ، و استنکافًا منه ، ثُمَّ لَمْ یَسْتَحْیِ من الاصرار علی نَفٰی الکثرة من کل وجہ ، وزعم أن علمہ بنفسہ و بغیرہ ،

عینیت میں نہیں بدل جائے گی [اور بغیر عینیت کے علم کل کائنات کا وہاں پایا جاتا 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 نفی کثرت پر وہ شخص کیسے اقدام کرے گا جو یہ مانتا ہے کہ — ”اللہ سے ذرہ بھر کوئی چیز غائب نہیں ، زمین میں نہ آسمانوں میں۔۔۔ مگر وہ سب کو بہ نوع 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 لزوم کثرت سے بچنے کے لیے۔۔۔ اول سے تمام ماسویٰ کے علم کی نفی کر دی۔۔۔ ابن سینا نے اُن کا ساتھ نہیں دیا ، تو نفی کثرت میں اُن کے ساتھ کیسے ہو گیا؟۔۔۔ پھر تمام ماسویٰ کا علم ، اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ماننے میں ، اُن فلسفیوں سے الگ کیسے ہو گیا؟۔۔۔ اور چونکہ یہ کہتے شرمایا کہ — ”اللہ تعالیٰ سرے سے کسی شئی کو نہیں جانتا نہ دنیا میں نہ آخرت میں ، البتہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے ، رہ گئی اُس کے ماسویٰ مخلوق تو وہ اُسے بھی جانتی ہے ، اپنے آپ کو بھی جانتی ہے ، اور دوسروں کو بھی جانتی ہے۔“ کہ اس سے مخلوق کا علم میں اُس سے فائق ہونا لازم آتا ہے ، لہذا بہ پاس شرم و غیریت اس نظریے کو تیاگ دیا۔۔۔ مگر ہر جہت سے کثرت کی نفی پر اصرار کرتے نہیں شرمایا ، اور یہ زعم کیا کہ — اُس کا علم ذات علم غیر بلکہ علم

لَیْتَ شِعْرِي : اٰی لَیْتَی شِعْرَتُ (ن ک) [ق] : کاش میں جانتا۔ اَقْدَمَ عَلٰی الامرِ : شَجَعَ [ق] : کسی کام کی جرأت کرنا ، قَدِمَ (س) فُلَانٌ عَلٰی الامرِ : اَقْدَمَ عَلَیْہِ [ت] العُزُوْبُ (ن ، ض) الغِیْبَةُ [ق] : اوجھل ہونا استکاف : تنگ داشتن از کارے [ص] : کسی کام سے عار رکھنا

بل و بجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد ، وهو عين التناقض الذي استَحْيٰ منه سائر الفلاسفة لِظهور التناقض فيه ، في اول النظر ، فاذا لم ينفك فريق منهم عن خِزْي في مذهبه

وهكذا يفعل الله عزَّ وجلَّ بمن ضلَّ عن سبيله ، وظنَّ أن الأمور الالهية يَسْتَوِلِي على كُنْهها بنظره و تخيُّله .

فان قيل : اذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأً على سبيل الاضافة ، فالعلم بالمضافين واحد ، اذ من عرف الابن ، عرفه بمعرفة واحدة ، وفيه العلم بالأب ، وبالأبوة والبنوة ضُمَّناً ، فيكثر المعلوم ويتحد العلم ، فكذلك هو يعلم ذاته مبدأً لغيره ، فيتحد العلم ، وإن تعدد المعلوم ، ثم اذا عُقِل هذا في معلوم واحد و اضافته واليه ، ولم يُوجب ذلك كثرةً ، فالزيادة فيما لا يُوجب جنسه كثرةً ، لا تُوجب كثرةً .

وكذلك من يعلم الشيء ، ويعلم علمه بالشيء ، فانه يعلمه بذلك العلم ، وكل علم هو علم بنفسه و بمعلومه ، فيتعدد المعلوم ويتحد العلم ، ويدل عليه ايضاً أنكم تَرَوْنَ أن معلومات الله تعالى لا نهاية لها ، جميع اشياء ، بغير کسی زیادت کے عین ذات ہے — حالانکہ یہ عین وہی تناقض ہے ، جس سے باقی فلسفیوں کو شرم آئی ، کہ اس میں بہ نظر اولی کھلاتا تناقض ہے — تو فلسفیوں کا کوئی گروہ ایسا نہیں جو اپنے نظریے میں ذلت و رسوائی سے دوچار نہ ہو اور ایسا ہی کرتا ہے اللہ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالٰی اُن لوگوں کے ساتھ جو اُس کی راہ سے بہکے ، اور یہ سمجھ بیٹھے کہ الہی امور کی گنہ و حقیقت کا اپنی نظر عقلی اور اپنے تخیل ذہن سے احاطہ کر لیں گے۔

فلسفی :- جب ثابت ہوا کہ وہ اپنی ذات کو بہ راہِ اضافت مبدأً 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 مبدأً جانتا ہے ، تو علم ایک ہے اگرچہ معلوم کئی ہیں — پھر جب یہ وحدتِ علم و تعددِ معلوم ، ایک معلوم اور اُس کی نسبت و اضافت اور اُس کی طرف نسبت و اضافت میں معقول ہوا ، اور مؤجِبِ کثرت نہ ہوا ، تو جس کی جنس مؤجِبِ کثرت نہیں اُس میں بھی ایسی زیادت موجبِ کثرت نہ ہوگی۔

یوں ہی جسے کسی شئی 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 الہی جَلَّ وَعَلا کو غیر متناہی ، اور علم الہی

خِزْيٌ بالكسر : خواری و رسوائی ، و در بلا افتادن [ص] ظنُّ (ن) ظنًّا [ق] : گمان کرنا

وعلمہ واحد ، ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لأعدادها ، فان كان تعددُ المعلوم يُوجب تعدد ذات العلم فليكن في ذات الله تعالى علومٌ لا نهاية لأعدادها ، وهذا محال .

قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومين ، بل يقتضى ذلك كثرةً ما ، على ماهو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا : لو كانت للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرةً ، فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة ، ثم يوصف بالوجود ، بل زعموا : أن الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره ، فيقتضى كثرةً . فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة ، إلا يلزم فيه نوع كثرة أجل وأبلغ من اللازم في تقدير وجود مضاف الى ماهية .

وأما العلم بالابن ، وكذا سائر المضافات ، ففيه كثرة ، اذ لا بد من العلم بذات الابن ، وذات الأب ، وهما علمان ، وعلم ثالث وهو الاضافة . نعم هذا الثالث مضمّن بالعلمين السابقين ،

کو واحد مانتے ہو ، اور علم الہی کو بے شمار علوم نہیں کہتے۔۔۔۔۔ اگر معلوم کئی ہونے سے نفس علم کا کئی ہونا لازم ہو ، تو چاہئے کہ ذات الہی جلّ و علا میں ان گنت علوم ہوں ، اور یہ محال ہے

اعتراض :- جب علم ہر جہت سے ایک ہو تو 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 ، اور دربارہ کثرت مبالغہ کر کے یہاں تک کہا کہ — ”اول کے لیے اگر ایسی ماہیت ہو جو وجود سے متصف ہو تو یہ بھی کثرت ہوگی“ — تو ان کی عقلوں میں ایسی شے واحد ممکن ہی نہیں جس کی ایک حقیقت ہو پھر وہ وجود سے متصف ہو ، بلکہ وہ سمجھتے ہیں کہ — ”وجود حقیقت کی طرف مضاف ہوتا ہے حقیقت کا غیر ہو کر ، تو یہ مقتضی کثرت ہوگا“ — اب اس طور پر ایسا علم ماننا جو معلومات کثیرہ سے متعلق ہو ، یونہی ممکن ہوگا۔ کہ وجود مضاف بہ ماہیت ماننے پر جو کثرت ان لوگوں نے لازم مانی ، اس سے بڑی نوع 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 ذات پر سر کو جانے ، ذات پر در کو جانے ، یہ دو علم ہوئے ، اور تیسرا علم ، اضافت ہے ، ہاں یہ تیسرا پہلے دو کے ضمن میں آ گیا ہے ،

الْوَضْعُ : الموضوع [ت] ، یہاں مراد ہے : اصطلاح ، یعنی مُصْطَلَح

اذ هما من شروطه و ضرورته ، والافمالم يُعَلِّم المضاف أولاً ، لا تُعَلِّم الاضافة ، فهي علوم متعددة ، بعضها مشروط بالبعض .

فكذلك اذا علم الأول ذاته مضافةً الى سائر الاجناس والأنواع ، لكونه مبدأً لها ، افتقر الى أن يعلم ذاته ، وآحاد الأجناس ، وأن يعلم اضافةً نفسه بالمبدئية اليها ، والا لم يُعقل كون الاضافة معلومةً له .
وأما قولهم : ان من علم شيئاً ، علم كونه عالمًا ، بذلك العلم نفسه ، فيكون المعلوم متعددًا ، والعلم واحدًا ، **فليس كذلك** ، بل يعلم كونه عالمًا بعلم آخر ، وينتهي الى علم يغفل عنه ، ولا يعلمه ، ولا نقول يتسلسل الى غير نهاية ، بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه ، وهو غافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم ، كالذي يعلم السواد ، وهو في حال علمه مُستغرقٌ النفس بمعلومه ، الذي هو سواد ، وغافل عن علمه بالسواد ، وليس مُلتفتًا اليه ، فان التفت اليه ، افتقر الى علم آخر ، الى أن ينقطع التفاته .

کیونکہ وہ دونوں اس کے لیے شرط اور لازم ہیں ، ورنہ جب تک اولاً مضاف کا علم نہ ہو جائے ، 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 و انواع کا مبدأ ہونے کے سبب ، تمام اجناس و انواع کی طرف مضاف جانے کا ، تو ضرور ہوگا ، کہ اپنی ذات کو جانے ، اور ایک ایک جنس کو جانے ، اور اپنی ذات کی اُن کی طرف بوجہ مبدئیت ، اضافت کو جانے ۔ ورنہ اضافت کا اُسے علم ہونا ممکن نہ ہوگا

رہا فلسفیوں کا یہ کہنا کہ ”جو کسی شئی کو جانتا اور اُس شئی کا علم رکھتا ہے ، خود اُسی علم سے وہ یہ بھی جانتا ہے کہ میں جانکار ہوں ، تو معلوم متعدد ہیں اور علم ایک“ ۔ **تو ایسا نہیں ہے** ، بلکہ اپنا جانکار ہونا وہ دوسرے علم سے جانتا ہے ، اور یہ سلسلہ علم اُس علم پر پہنچ کر ختم ہوگا ، جس سے وہ غافل ہوگا اور اُسے نہیں جانے گا ۔ 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 ۔ جیسے کوئی شخص سیاہی کو جانے ، یوں کہ اس جاننے کی حالت میں اُس کا ذہن اپنی شئی معلوم یعنی سیاہی میں ڈوب جائے ، اور اس کی اُسے خبر نہ رہے ، اور نہ اس طرف اُس کا دھیان جائے ، کہ وہ سیاہی کو جان رہا ہے

— مضافةً کا ظرف ہے — إضافةً کا ظرف ہے — اِسْتَفْرَقَ الشَّيْءُ: اِسْتَوْعَبَهُ [م]: گھیر لینا۔

واما قولہم : ان هذا ينقلب عليكم في معلومات الله سبحانه وتعالى ، فانها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد ، **فنقول :** نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممّھدین ، بل خوض الهادمین المعتبرین ، ولذلك سمينا الكتاب ((تہافت الفلاسفہ)) لا تمھیداً لحق ، فليس يلزمنا الجواب عن هذا .

فان قيل : انا لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق ، فأماما ينقلب على كافة فرق الخلق ، وتستوى الأقدام في أشكاله ، فلا يجوز لكم ايراده ، وهذا الاشكال منقلب عليكم ، ولا مَحِيص لأحد من الفرق عنه .

قلنا : لا ، بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية ، وتشكيككم في 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 تعدد معلوم سے تعدد و تکثر علم کا جو الزام ہم پر دے رہے ہو ، یہی دربارہ معلومات الہی جَلَّوْ عَلَا تم پر عائد ہوگا ، کہ معلومات الہی جَلَّوْ عَلَا غیر متناہی ہیں اور علم کو تم واحد مانتے ہو

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم اس کتاب میں ایسے غور و خوض کے مرحلے میں نہیں ، کہ حق نظریہ کیا ہے اسے نکھار کر پیش کریں ، بلکہ ہمارا غور و خوض ، باطل شکن معترض کا غور و خوض ہے ، یہی وجہ ہے کہ کتاب کا نام ہم نے تمھید حق نہیں رکھا بلکہ تہافت الفلاسفہ 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 تعدد علم کا الزام نہیں دے رہے ہیں ، بلکہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جو الزام تمام فرق مخلوق پر عائد ، اور جس کا اشکال سب کو یکساں دامن گیر ہے ، اُس سے ایراد کرنا تمھیں روا نہیں (۲) ، اور یہ تعدد معلوم سے تعدد علم کا اشکال ، ایسا ہی ہے کہ تم پر بھی عائد ہے ، اور کسی فرقے کو اس سے گلو خلاصی نہیں۔

(۱) یعنی وحدت علم مع تعدد معلوم کا عقیدہ ، جو کہ گروہ مسلمین کا ہے۔

(۲) یعنی ہمیں ہمارے مدعی ہونے کی حیثیت سے تعدد علم کا الزام دے کر ، آپ بحیثیت منکر مطالبہ گناہ اس کے جواب سے سبکدوش نہیں ہو سکتے ، بلکہ وحدت علم مع تعدد معلوم جب آپ کا بھی عقیدہ ہے ، تو اس اشکال کا جواب آپ کے ذمے رہے گا۔ اور جواب جیسا کہ آ رہا ہے یہ ہے ، کہ ہمیں ”وحدت علم مع تعدد معلوم“ کو دلیل عقلی سے جاننے کا دعویٰ نہیں ، اور تم کو ہے ، لہذا دلیل عقلی سے اس کا اثبات تمھارے ذمے ہے ہمارے ذمے نہیں ، ہم اسے دلیل سمعی سے جانتے ہیں ، ہاں اُس دلیل سمعی کی صداقت و حقانیت ہم دلیل عقلی سے جانتے ہیں ، یعنی معجزہ سے۔ **المَحِيصُ :** المَحِيْدُ والمَعْدِلُ والمَمِيْلُ والمَهْرَبُ [ق] : ہٹنے کی جگہ ، فرار کی جگہ۔

دعوا کر۔ واذا ظہر عجزُکم ، ففی الناس من یدہب الی أن حقائق الأمور الالہیہ ، لا تُنال بنظر العقل ، بل لیس فی قوۃ البشر الاطلاعُ علیہا ، ولذلك قال صاحب الشرع - صلوات اللہ علیہ - ((تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ)) فما انکار کم علی ہذہ الفرقة ؟ الْمُعْتَقِدَةُ صِدْقَ الرَسُولِ - صلوات اللہ و سلامہ علیہ - بدلیل المعجزة ، الْمُقْتَصِرَةُ فی قضیۃ العقل ، علی اثبات ذات المرسل ، الْمُحْتَزَّةُ عن النظر فی الصفات بنظر العقل ، الْمُتَّبِعَةُ صاحب الشرع ، فیما أتى به من صفات اللہ تعالیٰ ، الْمُفْتَنِيَّةُ اثرُہ فی اطلاق ((العالم ، والمُرید ، والقادر ، والْحَيِّ)) الْمُنتَهِيَّةُ عن اطلاق مالم یأذن فیہ ، الْمُعْتَرِفَةُ بالعجز عن دُرک العقل حقیقتہ .

وانما انکار کم علیہم بنسبتہم الی الجہل ، بمسالك البراہین ، ووجہ ترتیب المقدمات ، علی أشكال المقایس ، ودعوا کم أنا قد عرفنا ذلک بمسالك عقلیہ ، وقد بان عجزُکم ، وتہافتُ مسالیککم

جواب:- نہیں ، جواب ہمارے ذمہ نہیں ، بلکہ مقصود ہے تمہیں عاجز دکھانا ، کہ تم حقائق امور کو براہین قطعہ سے جاننے کا دعویٰ نہیں کر سکتے ، نیز اپنے دعویٰ سے متعلق تمہیں شک میں ڈالنا — اور جب تمہارا عجز ظاہر ہو گیا تو اب سنو! بعض حضرات کا مذہب ہے کہ..... الہی امور کے حقائق تک نظر عقل کی رسائی نہیں ، بلکہ اُن حقائق پر آگاہی انسان کے بس میں ہی نہیں ، اسی لیے حضور شارح صلوات اللہ تعالیٰ و سلامہ علیہ نے فرمایا — ”مخلوق الہی میں غور کرو ، ذات الہی میں غور نہ کرو“ — تو اس فرق پر تمہیں کیا اعتراض ہے؟..... جو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صداقت کا معتقد ہے ، اور اپنے اعتقاد پر معجزہ کی دلیل رکھتا ہے ، فیصلہ 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 ، نظر عقلی کے بل پر غور و خوض کرنے سے گریزاں ہے ، اور صفات الہیہ جَلَّ و علا جو حضور شارح صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بتائیں اُن میں حضور کا قبیح ، اور عالم و مُرید و قادر و حَی و غیرہ اسماء کے اطلاق میں حضور کے نقش قدم کا پیرو ، اور جن اسماء سے متعلق اِذْنِ شارح نہیں ، اُن کے اطلاق سے دامن کشاں ہے ، اور اس حقیقت کا معترف ہے ، کہ حقیقت الہی جَلَّ و علا وَتَبَارَكَ وَتَعَالٰی کے ادراک سے عقل ، عاجز و قاصر ہے تمہارا اُن حضرات پر انکار و اعتراض ، کہ اُنہیں جاہل گردانتے ہو ، یہ بزعْمِ شما صرف روشہائے براہین اور ترتیب

بَلَّتُهُ اَنِيلُهُ وَاَنَالَهُ (ض س) نَيْلًا : اَصْبَتْهُ [ق ت] : کسی تک پہنچنا۔ احتراز : پرہیز کردن [ص] اَثَرُ : پے [ص] : پیچھے۔ اِنْتَهٰی عنہ : کَفَتْ [ص] : باز آنا ، رکنا۔

، وافتِصاحُکم فی دعوی معرفتکم ، وهو المقصود من هذا البيان ، فأین من يدعی أن بَراہینَ الالہیات قاطعة کبراہینِ الهندسیات؟

فان قيل : هذا الاشكال انما يلزم ((ابن سینا)) حيث زعم أن الأول يعلم غیره ، فأما المحققون من الفلاسفة ، فقد اتفقوا على أنه لا يعلم الا نفسه ، فيندفع هذا الاشكال .

فنقول : ناهيكم خزيًا بهذا المذهب ، ولولا أنه في غاية الركاكة ، لَمَا استنكف المتأخرون عن نُصرتِه ، ونحن ننبّه على وجه الخِزْي فيه ، فان فيه تفصيل معلولاته عليه ، اذ المَلِك والانسَان ، وكل واحد من العُقلاء ، يَعْرِف نفسه ، ومبدأه ، ويعرف غيره ، والأول لا يعرف الا نفسه ، فهو ناقص بالاضافة الى آحاد الناس ، فضلًا عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها ، تعرف أمورًا آخر سواها ، ولا شك في مقدمات براشكال قیاس کے طور پر ہے ، اور تمہارا دعویٰ ہے کہ یہ سب ہم نے دلائل عقلیہ سے جانا ہے — حالانکہ تمہارا عجز بے نقاب ، تمہارے نظریات کی باہمی خانہ جنگی بے حجاب ، اور دعوائے معرفت حقائق میں تمہاری فضیحت و رسوائی ، عالم آشکار ہوگئی ، اور یہی اس بیان سے مقصود ہے ، تو کہاں ہیں وہ؟..... جنہیں دعویٰ ہے کہ ، فلسفہ الہیات کے دلائل ، قطعی یقینی ہیں ، مثل دلائل 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 تعدد معلوم سے تعدد علم کا اشکال مندفع ہے۔

اعترض :- تمہارے لیے یہ مذہب کیا کم رسوائی ہے ، یہ حد درجہ پوچ لچر نہ ہوتا تو پچھلے فلسفی اس کی تائید سے سبکی محسوس کر کے گریزاں نہ ہوتے ، جو صورت رسوائی اس مذہب میں ہے اُس سے مخمور فلسفہ کو ہم خبردار کیے دیتے ہیں ، اس میں معلومات اول کو اول سے افضل و برتر ٹھہرانے کی شاعت موجود ہے ، کیونکہ فرشتے انسان اور جو بھی ذی عقل ہیں ، سب اپنے آپ کو جانتے ہیں ، اپنے مبداء کو جانتے ہیں ، اور ان 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

اِفتِصاح : رسوائی [ص ق ت] نَاهِيكَ : اى كَافِيكَ [ق ت] : تمہارے لیے کافی ، هَذَا رَجُلٌ نَاهِيكَ مِنْ رَجُلٍ : اى يَكْفِيكَ مِنْ طَلَبِ غَيْرِهِ [ص] : یہ شخص ہے تمہارے لیے کسی اور کو تلاش کرنے کے بجائے کافی الْبَهِيمَةُ : كُلُّ ذَاتٍ اَرْبَعِ قَوَائِمٍ وَلَوْ فِي الْمَاءِ او كُلِّ حَيٍّ لَا يُمَيِّزُ [ق] : چار پائے ، جانور

أن العلم شَرَفٌ ، وأن عَدَمَهُ نُقْصَانٌ ، فأين قولهم : انه عاشق ومعشوق لأن له البهاء الأكمل ، والجمال الأتم ، وأى جمالٍ لوجود بسيط ، لا ماهية له ولا حقيقة ، ولا خُبْرَ له بما يجرى فى العالم ، ولا بما يلزم ذاته ، ويصدر عنه ؟ وأى نُقْصَانٍ فى عالم الله تعالى يزيد على هذا ؟ !

وليتعجب العاقل من طائفة ، يتعمّقون في المعقولات بزعمهم ، ثم ينتهي آخرُ نظرهم الى ، أن ربّ الأرباب ، ومُسَبِّب الأسباب ، لا علم له أصلاً بما يجرى في العالم ، وأيّ فرق بينه وبين الميت - تعالى الله عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً - الا في علمه بنفسه ؟ وأيّ كمال في علمه بنفسه ، مع جهله بغيره ، وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن الإطناب والايضاح .

ثم يقال لهؤلاء لم يتخلصوا من الكثرة ، مع اقتحام هذه المخازي أيضاً ، فانا نقول : علمه بذاته ،

عَيْنُ ذَاتِهِ أَوْ غَيْرُ ذَاتِهِ ؟ فَان قَلْتُمْ : اِنَّهُ غَيْرُ ذَاتِهِ ، فَقَدْ جَاءَتْ الْكُثْرَةُ ، وَان قَلْتُمْ : اِنَّهُ عَيْنُ ذَاتِهِ ،

، اور علم بیشک ایک کمال ہے اور علم کا فقدان نقص و خرابی ہے ، تو کہاں گیا فلسفیوں کا وہ کہنا کہ ”اول عاشق ہے معشوق ہے کیونکہ اُسی کے لیے کامل تر جمال و خوبی ہے“ — وجود بسیط میں کون سی خوبی ہے جس کی نہ ماہیت نہ حقیقت ، نہ اُسے کچھ خبر کہ عالم میں کیا ہو رہا ہے ، اور اُس کی ذات سے کیا لازم آ رہا اور کیا صادر ہو رہا ہے ، عالم میں اِس سے بڑھ کر نقص و خرابی بھلا کیا ہوگی عقلاء کو اس گروہ پر حیرت ہونی چاہئے ، جو دعویٰ تو کرتے ہیں معقولات میں تعمق نظر کا ، اور پھر ان کا منتہائے غور و فکریہ ہے کہ — ”رَبُّ الْاَزْبَابِ مُسَبِّبُ الْاَسْبَابِ کو قطعاً کچھ نہیں معلوم کہ عالم میں کیا ہو رہا ہے“ — تو اُس میں اور بے جان لاش میں کیا فرق ہے — بہت بلند و برتر ہے اللہ ان ظالموں کی باتوں سے — صرف یہی کہ وہ اپنے آپ کو جانتا ہے ، کون سا کمال ہے اپنے آپ کو جاننے میں؟ جب کہ اوروں کو نہیں جانتا؟ — یہ مذہب ”رولیش ہمیں حاش مپرس“ کی سچی تصویر ہے ،

پھر ان سفہاء سے کہتے ہیں کہ بے سوچے سمجھ ان 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 عین ذات ہے یا غیر ذات ؟..... اگر کہو غیر ذات تو کثرت آگئی ، اور کہو

تَخَلُّصُ : چھڑکارا۔ خَلَّصَ اللَّهُ فُلَانًا فَتَخَلَّصَ [ق ت] : اللہ پاک نے اُسے نجات دی تو وہ نجات پا گیا مَخَازِی : مَخْرَآة [معنی: ذلت ورسوائی] کی جمع ، یا خَزَى کی جمع برخلافِ قِیَاس ، المَخْرَآة : الذُّلُّ والهَوَانُ ج المَخَازِی ، او المَخَازِی جمعُ خَزَى وَخَزَى یُخْزِی اسْمًا عَلٰی غَیْرِ قِیَاس ، کالمَخَاسِنِ فِی جَمْعِ حُسْنِ [م]

فما الفصل بینکم وبين القائل : ان علم الانسان بذاته عين ذاته ، وهذه حماقة ، اذ يُعَقَّل وجود ذاته في حالة ، هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تَزُول غفلته ، ويتنبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته ، غير ذاته لا محالة .

فان قلت : ان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ، فيطرأ عليه ، فيكون غيره لا محالة .

فنقول : الغيرية لا تُعرف بالطريان والمُقارَنة ، فان عين الشيء لا يجوز أن يطرأ على الشيء ، وغير الشيء اذا قارن الشيء ، لم يصِرْ هو هو ، ولم يخرج عن كونه غيراً فَبَانَ أَنَّ كان الأول لم يزل عالماً بذاته لا يدل على أن علمه بذاته عين ذاته ، ويتسع الوهم لتقدير الذات ، ثم طريان الشعور ، ولو كان هو الذات بعينه ، لما تصوّر هذا التوهم .

فان قيل : ذاته عَقْلٌ وَعِلْمٌ ، فليس له ذاتٌ ثُمَّ علم قائم بها .

قلنا : الحماقة ظاهرة في هذا الكلام ، فان العلم صفة وعَرَضٌ يستدعى موصوفاً ، وقول القائل :

عين ذات توتم میں اور اُس شخص میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے ————— ”انسان کو اپنی ذات کا علم اس کی اپنی ذات کا عین ہے“ ————— حالانکہ یہ حماقت ہے ، کیونکہ ذات 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 غیر 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 غیر ذات ہے [اور اول کا علم ذات ، طاری نہیں ، لہذا غیر نہیں]

اعتراض :- طاری ومقارن ہونے سے غیریت کی شناخت نہیں ہو سکتی (۱) ، کیونکہ عین شئی کا شئی پر طاری ہونا ناممکن ہے ، اور غیر شئی جب مقارن شئی ہو تو غیریت سے نکل کر عین نہیں ہو جائے گی ————— تو ظاہر ہوا کہ اول کا ازل سے اپنی ذات کو جاننا اس پر دلیل نہیں کہ اُس کا علم ذات عین ذات ہو ، نیز وہم میں اس بات کی گنجائش ہے کہ وہم پہلے صرف ذات کو فرض کرے ، پھر ذات میں علم ذات آنا فرض کرے ، تو علم ذات اگر عین ذات ہوتا ، یہ تو ہم ممکن نہ ہوتا

فلسفی :- اس کی ذات ہی علم وعقل 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 دلیل غیریت نہیں ، اور مقارن ہونا دلیل عینیت نہیں۔

ہو فی ذاته عقل و علم ، کقولہ : ہو قدرة و ارادة ، وهو قائم بنفسه ولو قيل به ، فهو كقول القائل في سواد و بياض : انه قائم بنفسه ، وفي كميّة و تربيع و تثليث ، انه قائم بنفسه ، وكذا في كل الأعراض ، وبالطريق التي يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات ، بعين ذلك الطريق يُعلم أن صفات الأحياء ، من العلم والحياة والقدرة والارادة ايضاً ، لا تقوم بنفسها ، وانما تقوم بذات ، فالحياة تقوم بالذات ، فتكون حياته بها ، وكذلك سائر الصفات

فاذن لم يَقْنَعُوا بسلب الأول سائر الصفات ، ولا بسلبه الحقيقة والماهية ، حتى سلبوه ايضاً القيام بنفسه ، وردّوه الى حقائق الأعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها

على أنا سنبين بعد هذا عَجَزَهم عن اقامة الدليل على كونه سبحانه عالماً بنفسه وبغيره ، في مسألة

مُفْرَدَة ، ان شاء الله تعالى

فلسفی کا اُسے اپنی ذات ہی میں علم و عقل بتانا ، ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے — ”وہ قدرت ہے ارادہ ہے ساتھ ہی قائم بنفسہ ہے“ — اور فلسفی ایسا کہنے کے لیے بھی تیار ہو جائیں ، تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی سواد و بياض کو قائم بنفسہ کہے ، مقدار کو اور مربع و مثلث ہونے کو قائم بنفسہ کہے ، یونہی تمام اعراض کو قائم بنفسہ کہے — اور جس دلیل سے یہ ثابت ہے کہ ، جسم کی صفات قائم بنفسہ نہیں ہو سکتیں ، 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 ہو سکتیں ، بلکہ کسی ذات کے ساتھ ہی قائم ہوں گی ، چنانچہ حیات ، ذات کے ساتھ قائم ہوگی تو ذات کی زندگی اُس صفت 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 و صفت مانیں گے ، جس کے لیے قیام بنفسہ نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ آئندہ ایک الگ مسئلے میں ہم ان شاء اللہ تعالیٰ یہ بھی بتائیں گے کہ — فلسفی اللہ تعالیٰ کے لیے ، اپنی ذات کا علم اور ماسوا کا علم ، ثابت کرنے سے عاجز ہیں۔

المسئلة السابعة

فی ابطال قولهم ان الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل

وأنه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل

وقد اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه انه اذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى ، لم ينفصل عنه بمعنى فصلى ، فلم يكن له حد ، اذ الحد ينتظم من الجنس والفصل ، وما لا تركيب فيه فلا حد له ، وهذا نوع من التركيب . وزعموا : أن قول القائل : انه يساوى المعلول الأول ، فى كونه موجودا ، وجوهرا ، وعللة لغيره ويباينه بشئ آخر لا محالة ، فليس هذا مشاركة فى الجنس ، بل هو مشاركة فى لازم عام ، وفرق بين الجنس واللازم فى الحقيقة ، وان لم يفترقا فى العموم ، على ما عرّف فى المنطق ، فان الجنس الذاتى ، هو العام المقول فى جواب ماهو ، ويدخل فى ماهية الشئ المحدود ، ويكون مقوما لذاته ، فكون الانسان حيا ،

مسئلہ 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 بذریعہ جنس و فصل انقسام عقلی کی گنجائش نہیں

اس نفی جنس و فصل پر فلسفی متفق ہیں اور اسی پر انہوں نے نفی حد کے دعوے کی بنا رکھی ، کہ وہ جب معنی جنسی سے غیر کا مشارک نہیں تو معنی فصلى کے ذریعے غیر سے ممتاز ہوا یا بھی نہیں ہوگا ، تو اس کے لیے حد نہیں ہوگی ، کہ حد جنس و فصل 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 معلول اول کا مساوی ہے ، اور کسی شئی دیگر میں یقیناً معلول اول کا مابین ہوگا“ — یہ جنس میں مشارکت نہیں ہے ، بلکہ لازم 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 ہوا ، کہ جنس ذاتی وہ عام ہے جو ماسو کے جواب میں محمول ، اور شئ معرّف کی ماہیت میں داخل ، اور ذات شئی کے لیے مقوم ہو ، چنانچہ انسان کا حی ہونا یعنی حیوانیت ، ماہیت انسان میں داخل ہے ، تو جنس ہوئی ، اور انسان

داخل فی ماہیۃ الانسان - أعنی الحيوانیۃ - فکان جنساً ، وکونہ مولوداً ، و مخلوقاً ، لازم لہ ، لا یفارقہ قَطُّ ،
ولکنہ لیس داخلاً فی الماہیۃ ، وان کان لازماً عامّاً ، ویُعرَف ذلک فی المنطق معرفۃً لا یُتماری فیہا .

وزعموا : أن الوجود لا یدخل قط فی ماہیات الأشياء ، بل ہو مضاف الی الماہیۃ اما لازماً لا یفارق
کالسماء ، أو وارداً بعد أن لم یکن کالأشیاء الحادثة ، فالمشاركة فی الوجود لیست مشاركة فی الجنس .
وأما مشارکتہ فی کونہ علۃً لغيرہ ، لِسائر العلل ، فہی مشاركة فی اضافة لازمة ، لا تدخل ایضاً فی
الماہیۃ ، فان المبدئیۃ والوجود لا یقوم واحد منهما الذات ، بل یلزمان الذات ، بعد أن تقوم الذات بأجزاء
ماہیتہا ، فلیست المشاركة فیہ الا مشاركة فی لازم عام ، یَتبع الذات لزومہ ، لا فی جنس ، ولذلك
لا تُحد الأشياء الا بالمقومات ، فان حُدَّت باللوازم ، کان ذلک رسماً ، للتمييز لا لتصویر حقیقۃ الشیء ،
فلا یقال فی حدّ المثلث : انه الذی تساوی زواياہ القائمتین ، وان کان ذلک لازماً عامّاً لكل مثلث ،
کامولود و مخلوق ہونا انسان کو لازم ہے ، انسان سے کبھی جدا نہیں ، لیکن ماہیت میں داخل نہیں ، اگرچہ لازم عام ہے ،
ان سب باتوں کی مبراً از شبہ معلومات فن منطق میں ہے
نیز وہ سمجھتے ہیں کہ وجود کبھی اشیاء کی ماہیت میں داخل نہیں ہوتا ، بلکہ ماہیت کی طرف دو طرح سے منسوب ہوتا ہے ،
یا لازم غیر مفارق ہو کر جیسے فلک میں ، یا وارد ہو کر کہ پہلے نہ رہا ہو جیسے اشیائے حادثہ میں — تو وجود میں شرکت ، جنس میں
شرکت نہیں۔

رہی غیر کے لیے علت ہونے میں ، اُس کی باقی علل کے ساتھ شرکت ، تو یہ ایسی نسبت و اضافت میں شرکت ہے
جو کہ ایک امر لازم ہے اور یہ بھی داخل ماہیت نہیں ، کیونکہ مبدئیت اور وجود کوئی بھی ذات کے مقوم نہیں ، بلکہ ذات کو
لازم ہوتے ہیں ، بعد اس کے کہ ذات اپنے اجزائے ماہیت سے توام پالے ، تو مبدئیت میں شرکت محض ایسے لازم 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
مقومات سے بیان کی جاتی ہے۔ اور لوازم سے تعریف ہو تو وہ رسم ہے جس کا مقصد امتیاز ہے ، حقیقت شئی کی تصویر کشی نہیں ،
لہذا مثلث کی حد میں نہیں کہیں گے کہ — ”مثلث وہ شکل ہے جس کے تینوں زاویے دو زاویہ قائمہ کے برابر ہوں“ — اگرچہ
یہ ہر مثلث کے لیے لازم عام ہے ، بلکہ یہ کہیں گے کہ — ”مثلث وہ شکل ہے جسے تین ضلع محیط ہوں“ —

بل يقال : انه شكل تُحيط به ثلاثة اضلاع .

وكذلك المشاركة في كونه جوهرًا ، فان معنى كونه جوهرًا ، أنه موجود لا في موضوع ، والموجود ليس بجنس ، فَبأن يُضاف اليه أمر سلبي - وهو أنه لا في موضوع - لا يصير جنسًا مقومًا ، بل لو أضيف اليه ايجابه ، وقيل : موجود في موضوع ، لم يصير جنسًا في العَرَض ، وهذا لأن من عَرَفَ الجوهر بحدّه الذي هو كالرسم له ، وهو ((أنه موجود لا في موضوع)) فليس يَعْرِفَ كونه موجودًا ، فضلًا عن أن يعرف أنه في موضوع أولًا في موضوع ، بل معنى قولنا في رسم الجوهر : إنه ((الموجود لا في موضوع)) (أى) إنه حقيقةً مّا ، اذا وُجد وجد لا في موضوع ، ولسنا نعى به ، أنه موجود بالفعل حالة التحديد ، فليست المشاركة فيه مشاركة في الجنس .

بل المشاركة في مقومات الماهية ، هي المشاركة في الجنس ، المُحَوَّج الى المباينة بعده بالفصل ، و ليس للأول ماهية ، سوى الوجود الواجب ، فالوجود الواجب طبيعة حقيقية ، وما هية في نفسه ، هو له لا لغيره
یہی حال جوہریت میں مشارکت کا ہے ، کیونکہ اس کے جوہر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ — ”وہ موجود ہے مگر کسی موضوع میں نہیں“ — اور ”موجود“ جنس نہیں ، تو ”موجود“ میں ایک امر سلبی یعنی ”موضوع میں نہیں“ بڑھادینے سے ”موجود“ جنس مقوم نہیں ہو جائے گا ، بلکہ ”موجود“ کی طرف امر 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 جوہر کے لیے رسم کے مانند ہے کہ — ”جوہر وہ ہے جو موجود ہو تو موضوع میں ہو کر نہیں“ — 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 رسم جوہر میں جوہم نے کہا۔ وہ جس کا وجود موضوع میں ہو کر نہ ہو۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ — ”وہ ایک حقیقت ہے کہ جب موجود ہوگی تو موضوع میں نہ ہو کر موجود ہوگی“ — یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ بہ وقت تعریف بالفعل موجود ہے ، تو جوہریت میں مشارکت جنس میں مشارکت نہیں۔

بلکہ مقومات ماہیت میں مشارکت صرف اُس جنس میں مشارکت ہے جو اپنے بعد بذریعہ فصل مباہنت کی احتیاج لاتی ہے — اور اول کے لیے ماہیت نہیں ، سوائے اُس وجود کے جو کہ واجب ہے ، تو وہ واجب وجود طبیعت حقیقیہ ہے ،

، واذا لم يكن وجوب الوجود آلا له ، لم يشاركه غيره ، فلم ينفصل عنه بفصل نوعي ، فلم يكن له حد .

فہذا تفہیم مذہبہم : والكلام عليه من وجهين مطالبة و ابطال

أما **المطالبة** فهي أن يقال : هذه حكاية المذهب ، فِيمَ عَرَفْتُمْ استحالة ذلك في حق الأول ؟ حتى بَنَيْتُمْ عليه نفى الاثنينية ، اذ قلتم : ان الثاني ينبغي أن يشاركه في شيء ويباينه في شيء ، والذي فيه ما يشارك به ، وما يباين به ، فهو مركب ، والمركب محال .

فنقول : هذا النوع من التركيب من أين عَرَفْتُمْ استحالته ؟! ولا دليل عليه الا قولكم المَحْكِيُّ عنكم في نفى الصفات ، وهو أن المركب من الجنس والفصل ، مجتمع من أجزاء ، فان كان يصح لواحد : من الأجزاء أو الجملة ، في حال ، وجود دون الآخر ، فهو واجب الوجود دون ماعده ، وان كان لا يصح للأجزاء ، وجود ، دون المجتمع ، ولا للمجتمع وجود دون الأجزاء ، فالكل معلول محتاج .

اور خود ہی مابیت ہے ، اور اُسی کے لیے ہے ، کسی اور کے لیے نہیں — اور جب وجوب وجود صرف اُس کے لیے ہے تو غیر اُس کا مُشارک نہ ہوا ، تو اُس کے واسطے غیر سے امتیاز کے لیے کوئی فصل نوعی نہیں ہوگی ، نتیجہ اُس کے لیے حد نہیں ہوگی — یہ ہے اُن کے مذہب کی تفہیم

اور اس پر کلام دو طرح سے ہے ● مطالبہ ● ابطال

روش اول مطالبہ :- یہ تو تمہارے مذہب کی حکایت تھی ، اب بتاؤ یہ انقسام بہ جنس فصل کا محال ہونا تم نے کیسے جانا؟..... خلی کہ اس پر نفی اثنینیت کی بنیاد رکھی ، کہ کہا — ”چاہئے کہ ثانی ایک شئی میں اول کے مشارک ، اور ایک شئی میں اول کے مباين ہو ، اور جس میں ایسی دوشی ہوں کہ ایک کے سبب اُسے مشارکت ہو ، اور دوسری کے سبب مباينت ، تو وہ مرکب ہوگا ، اور مرکب محال ہے“ —

تو ہم پوچھتے ہیں کہ اس نوع ترکیب کا استحالہ تم نے کہاں سے جانا؟..... اس پر دلیل صرف تمہارا وہ قول ہے جو تمہارے مسئلہ انکار صفات میں تم سے منقول ہے کہ — ”جو جنس فصل 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 ، اور اگر اجزاء کے لیے مجموعہ سے جدا وجود ممکن نہ ہو ، اور نہ مجموعہ کا اجزاء سے جدا وجود ممکن ہو ، تو سب

وقد تكلّمنا عليه في الصفات ، وبينّا أن ذلك ليس بمُحال ، في قطع تسلسل العلل ، والبرهان لم يدلّ الا على قطع التسلسل .

فأما العظائم التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها ، فلم يدل عليها دليل ، فان كان واجب الوجود ، ما وصفوه به ، وهو أنه لا يكون فيه كثرة ، فلا يحتاج في قيامه الى غيره ، فلا دليل إذن على اثبات واجب الوجود ، وانما الدليل دلّ على قطع التسلسل فقط ، وهذا قد فرغنا 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 غير الجنس من كل وجه ، فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة ، فانا اذا ذكرنا الانسان ، فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة نطق ، فقول القائل : إنّ الانسانية هل تستغنى عن الحيوانية ، كقوله : ان الانسانية هل تستغنى عن نفسها ، اذا انضم اليها شئ آخر ، فهذا معلول اور محتاج ہوں گے۔ اور اس پر ہم مسئلہ صفات میں کلام کر چکے اور بتا چکے کہ تسلسل علل ختم کرنے میں یہ مذکور بالا احتیاج و معلولیت محال نہیں ہے ، اور برہان صرف قطع تسلسل کی طرف رہنمائی کرتی ہے

رہ گئیں وہ سخت مصیبتیں جو ان لوگوں نے اس سلسلے میں اختراع کیں ، کہ واجب الوجود کا ان باتوں سے متصف ہونا لازم آئے گا ، تو اسے 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 قوام میں دوسرے کا محتاج نہیں۔۔۔۔۔۔ تو ایسے میں اثبات واجب الوجود پر کوئی دلیل نہیں ، دلیل صرف اور صرف قطع تسلسل کو بتاتی ہے ، اور اس رد سے ہم مسئلہ صفات میں فارغ ہو چکے ، اور اس نوع کثرت یعنی کثرت بہ جنس و فصل کے انکار میں یہ رد ، انکار کثرت بالصفات سے زیادہ ظاہر و واضح ہے

کیونکہ شئ کا جنس و فصل میں انقسام ایسا نہیں ، جیسا موصوف کا ذات و صفت میں ۔۔۔۔۔۔ کہ صفت غیر ذات ہوتی ہے ، اور ذات غیر صفت ۔۔۔۔۔۔ جب کہ نوع ہر طرح سے غیر 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

العَظِيمَةُ : النَّازِلَةُ الشَّدِيدَةُ الْمُلِمَةُ ، ج عَظَائِم [ق ت] : سخت مصیبت ۔

أبعد عن الكثرة من الصفة و الموصوف .

ومن أى وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات ، على علتين ، احدهما علة السموات ، والأخرى علة العناصر ، أو احدهما علة العقول ، والأخرى علة الاجسام كلها ؟ وتكون بينهما مَبَايِنَةٌ ومُفَارَقَةٌ فى المعنى ، كما بين الحُمْرَةُ والْحَرَارَةُ فى محل واحد ، فانهما يتباينان فى المعنى ، من غير أن نَفَرِضَ فى الحُمْرَةِ تركيبًا جنسيًا وفصليًا ، بحيث يَقْبَلُ الانفصال ، بل ان كانت فيه كثرة ، فهى نوع كثرة ، لا تَقْدَحُ فى وحدة الذات فمن أى وجه يستحيل هذا فى العلل ؟ وبهذا يتبين عَجْزُهُم عن نَفْيِ الْهَيْئِ صَانِعِينَ .

فان قيل : انما يستحيل هذا ، من حيثُ انّ ما به المباينة بين الذاتين ، ان كان شرطًا فى وجوب الوجود ، فينبغى أن يوجد لكل واجب وجود ، فلا يتباينان ، وان لم يكن هذا شرطًا ، ولا الآخر شرطًا ، فكل ما لا يُشترَطُ فى وجوب الوجود ، فوجوده مستغنى عنه ، ويتم وجوب الوجود بغيره .

حيوانيت سے مستغنى ہو سکتی ہے؟“ — تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی پوچھے — ”انسانیت آیا خود انسانیت سے مستغنى ہو سکتی ہے ، جب کہ انسانیت میں شئی دیگر ضم ہو جائے؟“ — تو یہ کثرت بہ جنس و فصل تو ، کثرت بالصفات سے بھی زیادہ لطیف ہے نیز یہ کیوں محال ہے کہ سلسلہ 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 معنی میں مباينت و مفارقت ہو ، جیسی کہ سرخی اور حرارت میں ایک ہی محل میں رہتے ہوئے ہوتی ہے ، کہ دونوں معنوی حیثیت سے متباين ہیں ، بغیر اس کے کہ ہم سرخی میں اس طرح کی ترکیب بہ جنس و فصل فرض کریں ، جو کہ قابل انفصال ہو — بلکہ سرخی میں اگر کثرت ہے تو وہ اس طرح کی ہے جس سے وحدت ذات میں خلل نہیں — تو علل میں یہ کیوں محال ہوگا — اور اسی سے عیاں ہے کہ دو معبود صانع کی نفی سے فلسفی عاجز ہیں

فلسفی :- دو علتوں پر سلسلہ معلولات منتهی ہونا اس لیے محال ہے کہ ، دو ذات کے مابین جو ایک ایک امر کہ ما بہ الاتیاز ہوگا ، وہ اگر وجوب وجود میں شرط ہے ، تو چاہئے کہ دونوں واجب الوجود میں موجود ہو ، تو وہ دونوں باہم مباين نہ ہوں گے ، اور اگر نہ یہ امر شرط نہ وہ دوسرا شرط ، تو ہر ایسا امر کہ وجوب وجود میں شرط نہیں ، اُس کی حاجت کیا ہے؟ اس کے بغیر ہی وجوب وجود تام و کامل ہو جائے گا۔

قلنا : هذا عين ما ذكرتموه في الصفات ، وقد تكلمنا عليه ، و منشأ التلبیس فی جمیع ذلك ، فی 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)) وَلْيَبَيَّنْ : أن موجوداً لا علة ولا فاعل ، يستحيل فيه التعدد والتباين ، ولا يقوم عليه دليل .

فَيَقْبَلُ قولهم : إن ذلك هل هو شرط في ((ألا تكون له علة)) فهو هَوَسٌ ، فان ما لا علة له قد بينا أنه لا يُعْلَلُ كونه لا علة له ، حتى يُطْلَبُ شرطه ، وهو كقول القائل : ان السوداء هل هي شرط في كون اللون لوناً ؟ فان كانت شرطاً ، فَلِمَ كانت الحمرة لوناً ؟ فيقال : أما في حقيقته فلا يشترط واحد منهما - أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل - وأما في وجوده ، فالشرط أحدهما لا بعينه - أي لا يمكن جنس في الوجود إلا وله فصل - فكذلك من يُثَبِّتُ علَّتَيْنِ ويقطع التسلسل بهما فيقول : يتباينان بفصول ، وأحد الفصول

اعترض :- یہ تو وہی بات ہے جو مسئلہ صفات میں تم نے پیش کی اور ہم نے اس پر کلام کر دیا — اس تمام چرب زبانی میں ان لوگوں کا منشأ تلبیس لفظ واجب الوجود میں ہے تو اس کو ترک کر دیں - کیونکہ واجب الوجود سے اگر ان کی مراد موجود 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 موجود بلا علت و بلا فاعل میں تعدد و تباين محال ہے ، اور اس پر ان کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

باقی رہا ان کا یہ سوال کہ..... وہ امر مابہ الامتیاز آیا اُس موجود کے بلا علت ہونے میں شرط ہے؟..... تو یہ ہوس ہے ، کیونکہ جس موجود کے لیے علت نہیں ، ہم واضح کر چکے کہ اس کے بلا علت ہونے کی کوئی علت ہوگی نہیں ، حتیٰ کہ اُس موجود کے لیے وہ امر شرط ہونے کا سوال پیدا ہو ، یہ تو ایسی ہی بات ہوئی جیسے کوئی کہے — ”سیاہی ہونا آیا رنگ کے رنگ ہونے میں شرط ہے؟..... اگر ہے تو پھر سرخی رنگ کیوں ہے؟“ — اس سے کہا جائے گا کہ — ”رنگ کی حقیقت میں ، یعنی عقل میں رنگ کی حقیقت و ماہیت ثابت ہونے میں ، تو سرخی 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“ — یونہی جو دو علتوں کا اثبات کرے گا اور ان پر تسلسل کا اختتام مانے گا وہ کہے گا کہ — دونوں میں دو فصلوں سے

شرط الوجود ، لا محالة ، ولكن لا على التعيين .

فان قيل : هذا يجوز في اللون ، فان له وجوداً مضافاً الى الماهية ، زائداً على الماهية ، ولا يجوز في واجب الوجود ، اذ ليس له الا وجوب الوجود ، وليس ثمة ماهية يضاف الوجود اليها ، وكما أن فصل السواد وفصل الحمرة ، لا يشترط للونية في كونها لونية ، انما يشترط في وجودها الحاصل بعله ، فكذلك ينبغي ألا يشترط في الوجود الواجب ، فان الوجود الواجب للأول ، كاللونية للون ، لا كالوجود المضاف الى اللونية .

قلنا : لا نسلم ، بل ان له حقيقة موصوفة بالوجود ، على ما سنبينه في المسئلة التي بعد هذه ، وقولهم : انه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول .

ورجع حاصل الكلام ، الى أنهم بنوا نفى الثنية على نفى التركيب الجنسي والفصلي ، ثم بنوا ذلك على نفى الماهية وراء الوجود ، فمهما أبطلنا الأخير ، الذي هو أساس الأساس ، بطل الكل عليهم ، مبايناً وامتيازاً ، اورايك فصل يقيئاً شرط وجود ہے ، لیکن بر سبیل تعین 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 پر زائد ہے ، واجب الوجود میں یہ صورت ممکن نہیں ، کیونکہ اس کے لیے صرف وجوب وجود ہے ، وہاں ایسی ماہیت ہی نہیں جس کی طرف وجود مضاف ہو — اور جس طرح سیاہی کی فصل اور سرخی کی فصل ، رنگ کے لیے رنگ ہونے میں شرط نہیں ، البتہ اس وجود میں شرط ہے جو کہ علت سے ہوتا ہے — اسی طرح وجود واجب میں کوئی فصل شرط نہیں ہونی چاہئے ، کیونکہ اول کے لیے وجود واجب ایسا ہی ہے ، جیسے رنگ کے لیے رنگ ہونا ، ایسا نہیں جیسے وہ وجود جو کہ رنگ کی طرف مضاف ہے

اعترض :- 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 اسے وجود بلا ماہیت کہنا ناممکن بات ہے

ہر پھر کران کے کلام کا نچوڑ یہ ہے کہ ان لوگوں نے نفی اثینیت کی بنیاد نفی ترکیب جنسی وفصلی پر رکھی ، اور نفی ترکیب جنسی وفصلی کی بنیاد اس پر رکھی کہ ، واجب کے لیے وجود سے وراء ماہیت نہیں ، تو جب ہم اس کچھلی دلیل کو ، جو کہ بنیاد کی بنیاد ہے ، باطل کر دیں گے ، تو اس پر کھڑی دعویٰ دلیل کی پوری عمارت ڈھ پڑے گی۔ اور وہ تاریک بھوت کی

وہو بُنیان ضعیف الثبوت ، قریب من بیوت العنکبوت .

المسلک الثانی : الالتزام وهو أن نقول : ان لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنسًا ، لأنه ليس مقولًا في جواب ماهو؟ فالأول عندكم عقل مجرد ، كما أن سائر العقول - التي هي المبادئ للوجود ، المسماة بالملائكة عندهم ، التي هي معلولات الأول - عقولٌ مجردة عن المادة ، فهذه الحقيقة تشتمل الأول ومعلولته الأول ، فان المعلول الأول أيضًا بسيط لا تركيب في ذاته ، إلا من حيث لزومه ، و هما مشتركان في أن كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة ، وهذه حقيقة جنسية ، فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم ، بل هي الماهية ، وهذه الماهية مشتركة بين الأول ، وسائر العقول ، فان لم يباينها بشئ آخر ، فقد عقلتم اثنييةً من غير مُباينة ، وان باينها ، فما به المباينة غير مابه المشاركة العقلية ، والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة ، فان الأول عقل نفسه وعقل غيره - عند من يرى ذلك - من حيث طرح دُغمًا جانے والی عمارت ہے

روش دوم التزام: وجود جوهریت مبدئیت اگر جنس نہیں ، کہ ماہو کے جواب میں مقول و محمول نہیں ، تو اول تمہارے عندیہ میں عقل مجرد تو ہے ، جس طرح جمیع عقول عشرہ عقل مجرد عن المادة ہیں ، جنہیں تم مبادی وجود سمجھتے اور ملائکہ کہتے ہو اور اول کے معلولات مانتے ہو — تو یہ حقیقت [یعنی عقل مجرد ہونا] اول اور اس کے پہلے معلول دونوں کو عام و شامل ہوئی ، کہ معلول اول بھی تمہارے نزدیک بسیط ہے اُس کی ذات میں ترکیب نہیں مگر بہ اعتبار لزوم — اور عقل مجرد عن المادة ہونے میں دونوں باہم شریک — اور یہ ایک حقیقت جنسیہ ہے ، کیونکہ عقلیت مجردہ ذات کے لوازم سے نہیں ، بلکہ ماہیت ہے ، اور یہ ماہیت، اول اور تمام عقول میں مشترک ہے ، اب اول اگر کسی شئی دیگر سے ان عقول کے مباين نہیں ، تو تم نے بغیر مباينت کے اثنييت (۱) ممکن مان لی ، اور اگر مباين ہے ، تو مابه الامتياز اور مابه المشاركة یعنی عقلیت دونوں غیر غیر ہوں گے ، اور عقلیت میں مشارکت حقیقت 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 معلول اول یعنی عقل اول ، جسے اللہ تعالیٰ نے بغیر واسطہ کے پیدا کیا ، تمہارے

البُنيان : الحائط [ت ۲۹۹ ج ۱۹] البُنيان ما بُنيَ [م] عمارت - (۱) اثنييت یعنی دو بلکہ کئی عقل مجرد ہونا ، یونہی دو بلکہ کئی واجب الوجود ہونا۔

اِنَّہ فی ذاته عقل مجرد عن المادة ، و کذا المعلول الاول ، وهو العقل الاول _ الذى ابدعه اللہ من غیر واسطۃ _ مُشارک فی هذا المعنى ، والدلیل علیہ ، أن العقول التى ہى معلولات ، أنواع مختلفة ، وانما اشتراكها فی العقلية ، وافتراقها بفصول سوى ذلك ، فکذلك الاول یشارك جمیعہا فی العقلية .

فہم فیہ بین نقض القاعدة ، أو المَصیر الی أن العقلية لیست مقومة للذات ، وکلاہما محالان عندهم .

المسئلة الثامنة

فی ابطال قولہم : ان وجود الاول بسیط أى هو وجودٌ مُحَضّ ، ولا ماہیة ولا حقیقة
یُضاف الوجود الیہا بل الوجود الواجب لہ کالماہیة لغيرہ
والکلام علیہ من وجہین :

الاول المطالبة بالدلیل : فیقال : بِمَ عرفتم ذلك ؟ أبصرورة العقل ، أو نظره ؟ و لیس بضروری
نزدیک اس معنی [یعنی عقلیت] میں شریک ہے ، اس پر دلیل یہ ہے کہ عقول جو کہ معلول ہیں مختلف 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
مُشارک ہوگا

تو فلسفی یہاں دو مشکلوں میں گھرے ہیں ، یا تو وہ قاعدہ توڑیں ، [کہ جنس و فصل سے بھی کثرت ہوتی ہے] ،
یا ادھر پلٹا کھائیں کہ عقلیت مقوم ذات نہیں ، اور یہ دونوں ان کے نزدیک محال ہیں۔

مسئلہ ثامنہ

اُن کے اس قول کا ابطال کہ اول کا وجود بسیط ہے یعنی اول وجود مُحَضّ 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 مطالبہ دلیل :- یہ تم نے کیسے جانا ؟ بداهت عقل سے یا نظر عقلی سے ؟ یہ بدیہی تو ہے نہیں ،

صَارَ [ض] الشیءُ اِلَیْہِ مَصِیْرًا : رَجَعَ [م] : پلٹنا۔

، فلا بد من ذکر طریق النظر .

فان قيل : لأنه لو كانت له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ، ولازماً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهو متناقض .

فنقول : هذا رجوع الى منبَع التلبیس ، فی اطلاق لفظ الوجود الواجب ، فانا نقول : له حقيقة و ماهية ، وتلك الحقيقة موجودة - أى ليست معدومة منفية - ووجودها مضاف إليها ، وان أحبوا أن يُسموه تابعاً ولازماً ، فلا مُشاحّة فی الأسامی بعد أن يُعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً ، من غير علة فاعلية ، فان عَنُوا بالتابع والمعلول ، أن له علة فاعلية ، فليس كذلك ، وان عَنُوا غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه ، اذ الدليل لم يدلّ الا على قطع تسلسل العلل ، وقطعه بحقيقة موجوده ، و ماهية ثابتة ، ممكن ، فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية .

لهذا نظر و فکر کی کس راہ سے یہاں پہنچے پیش کرنا پڑے گا۔

فلسفی :- اس راہ سے کہ — اگر اُس کے لیے ماہیت ہو تو 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 **اعترض :-** یہ لفظ الوجود الواجب کے سلسلے میں اُن کا اپنے سرچشمہ 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 وجود مضاف بہ حقیقت کا تابع و لازم نام رکھنا پسند ہو ، تو نام میں کیا مضائقہ ، 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 — اُس وجود کے لیے علتِ فاعلی ہے — تو ایسا نہیں ہے ، اور اگر اس کے سوامعنی مراد لیں تو تسلیم ہے ، اور اس معنی میں کوئی استحالہ نہیں ، کیونکہ دلیل صرف قطع تسلسلِ علل 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۔

— کہ وجود کی صفتِ وجوب کا معنی ہوا — اس وجود کے لیے علت نہیں ، تو وہ وجود معلول نہیں — اور صفتِ تبعیت سے لازم آئے گا کہ — وہ وجود معلول ہو۔ **منبَع الماء :** مَوْضِعُ تَفْجُرِهِ [ت]: پانی پھوٹنے کی جگہ ، سرچشمہ۔

فان قيل: فتكون الماهية سبباً للوجود الذي هو تابع لها ، فيكون الوجود معلولاً ومفعولاً .

قلنا: الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود ، فكيف في القديم ، انْ عَنُوا بالسبب الفاعل له ، وان عَنُوا به وجهاً آخر ، - وهو أنه لا يستغنى عنه - فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ، انما الاستحالة في تسلسل العلل ، فاذا انقطع ، فقد اندفعت الاستحالة ، وما عدا ذلك لَمْ تُعْرِف استحالته ، فلا بد من برهان على استحالته ، وكل براهينهم تحكيمات ، مبناها على أخذ لفظ ((واجب الوجود)) بمعنى له لوازم ، وتَسَلَّمَ ان الدليل قد دلَّ على ((واجب وجود)) بالنعته الذي وصفوه ، وليس كذلك كما سبق . وعلى الجملة ، دليلهم في هذا ، يرجع الى دليل نفى الصفات ، ونفى 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 — اور اگر معنی دیگر مراد لینی یہ کہ — وجود ماہیت سے مستغنی نہیں ، وجود کو ماہیت سے بے نیازی نہیں — تو ایسا تو ہونا چاہئے ، اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ، استحالہ صرف تسلسلِ علل میں ہے ، اور تسلسل جب منقطع ہو گیا 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 معنی میں لیا (۲) ، جس معنی کے لیے کچھ لوازم ہیں (۳) اور پھر یہ اخذ کر لیا ، کہ دلیل ایک واجب الوجود ہستی پر اُنہی صفات و لوازم کے ساتھ دلالت کر رہی ہے ، جو ان لوگوں نے بتلائیں ، لیکن واقعہ جیسا کہ پہلے ہم نے بتایا یہ نہیں ہے۔

بالجملہ مسئلہ لہذا [نہی ماہیت] میں ان کی دلیل کا حاصل وہی ہے ، جو مسئلہ نفی صفات و نفی انقسام بہ جنس و فصل 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 افتقار صفات الى الذات - (۲) یعنی وجود بلا علت - (۳) یعنی نفی جنس و فصل اور نفی صفات وغیرہ۔

وَجْه: معنی ، تاج العروس [ص ۱۱۴ ج ۱۹] میں ہے وَجْهُ الْقُرْآنِ : مَعَانِيْهِ

تَسَلَّمَ :- بِمَعْنَى اخَذَ — سَلَّمْتُهُ اِلَيْهِ فَتَسَلَّمْتُهُ : اَعْطَيْتُهُ فَتَنَاوَلَهُ وَآخَذَهُ [ق، ت ص ۳۵۱ ج ۱۶]

الا أنه أَعْمَصُ وَأَضْعَفُ ، لأن هذه الكثرة ، لا ترجع الا الى مجرد اللفظ ، وآلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة ، وهم يقولون : كل ماهية موجودة فمتكثرة ، اذ فيه ماهية ووجود ، وهذا غاية الصلال ، فان الموجود الواحد معقول بكل حال ، ولا موجود آلا وله حقيقة ، ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة .

المسلک الثانی : هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول ، وكما لا نعقل عدماً مُرسلاً ، آلا بالاضافة الى موجود يُقَدَّرُ عدمه ، فلا نَعْقِلُ وجوداً مُرسلاً ، الا بالاضافة الى حقيقة معينة ، لا سيما اذا تعین ذاتاً واحدة ، فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له؟! فان نفى الماهية نفى للحقيقة ، واذا انتفت حقيقة الموجود ، لم يُعَقَّلُ الوجود ، فكأنهم قالوا : وجود لا موجود ، وهو متناقض ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولاً ، لجاز أن يكون فى المعلولات وجود لا حقيقة له ، يُشارك

الأول فى كونه وجوداً لا حقيقة له ولا ماهية له ، ويُبَيِّنُهُ فى أن له علةً ، والأول لا علة له ، فلم لا يُتصور هذا عقل ماهيت واحد موجوده كوفرض کرنے کی گنجائش رکھتی ہے ، اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہر وہ ماہیت جو کہ موجود ہو اُس میں کثرت ہوگی ، کہ اس میں ایک تو ماہیت ہے دوسرے وجود — حالانکہ یہ انتہائی گمراہی ہے ، کیونکہ موجود واحد بہر حال معقول ہے ، اور کوئی موجود ایسا نہیں جس کے لیے حقیقت نہ ہو ، اور حقیقت کا وجود اُس حقیقت کے ایک ہونے کی نفی نہیں کرتا۔

روش دوم :- ہم کہتے ہیں وجود بلا ماہیت و بلا حقیقت معقول نہیں ، جس طرح عدم مُرسل کو ہم نہیں سمجھ سکتے ، مگر یوں کہ کسی موجود مفروض عدم کی طرف عدم کی اضافت کریں ، اُسی طرح وجود مُرسل کو ہم نہیں سمجھ سکتے ، مگر یوں کہ کسی حقیقت معینہ کی طرف وجود کی اضافت کریں..... خصوصاً جب کہ وہ وجود ، متعین ذات واحدہ ہو..... تو وہ وجود ، واحد ہو کر اور وصف و معنی میں غیر سے ممتاز ہو کر ، متعین کیسے ہو جائے گا ، جب کہ اس وجود کے لیے کوئی حقیقت ہی نہیں ہے ؟..... کیونکہ نفی ماہیت نفی حقیقت ہے ، اور موجود کی جب حقیقت منثی ہو تو وجود معقول نہیں — تو فلسفی گویا ایسے وجود کے قائل ہیں جو موجود نہیں — اور یہ وجود غیر موجود تناقض والی بات ہے۔

وجود بلا ماہیت نامعقول ہونے پر دلیل یہ ہے کہ..... یہ اگر معقول ہو تو ممکن ہوگا ، کہ معلولات میں ایسا وجود ہو ، جس کے لیے کوئی حقیقت نہ ہو ، اور وہ وجود بلا حقیقت و بلا ماہیت ہونے میں اول کے مشارک ہو ، اور اس بات میں اول کے مبین ہو ، کہ اس کے لیے علت ہے اور اول کے لیے علت نہیں ، تو یہ معلولات میں کیوں ممکن نہیں؟..... اس کا یہی سبب

فی المعلولات؟! وهل له سبب الا أنه غير معقول في نفسه؟! وما لا يُعقل في نفسه ، فَبِأَن تَنْفِي عِلَّتْهُ لَا يَصِيرُ معقولاً! وما يُعقل ، فَبِأَن تُقَدَّرَ له عِلَّةٌ لَا يَخْرُجُ عن كونه معقولاً .

والتناهي الى هذا الحد في المعقولات ، غاية ظلماتهم ، فقد ظنوا أنهم ينتزّهون فيما يقولون ، فانتهي كلامهم الى النفسى المجرد ، فان نفى الماهية نفى للحقيقة ، ولا يبقى مع نفى الحقيقة ، الا لفظ الوجود ، ولا مُسمّى له أصلاً ، اذا لم يُضَفَّ الى الماهية .

فان قيل: حقيقته أنه واجب الوجود ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب الا نفى العلة ، وهو سلب لا تتقوم به حقيقة ذات ، ونفى العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ، فَلْتَكُنِ الحقيقة معقولةً ، حتى تُوصَفَ : بأنها لا علة لها ، ولا يُتصوّر عدمها ، اذ لا معنى للوجوب الا هذا.....على أن الوجوب ان زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة ، وان لم يَزِدْ ، فكيف يكون هو الماهية؟! والوجود ليس بماهية ، فكذا مالا يزيد عليه .

ہے نا! کہ یہی نفسہ غیر معقول ہے؟ اور جوئی نفسہ غیر معقول ہو اُسے بلا علت کہہ دینے سے وہ معقول نہیں ہو جائے گا — 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 ذات الہ 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 مسیٰ 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۔

اعترض:- واجب کا معنی نہیں ہے مگر نفی علت ، اور نفی علت سلب ہے ، جس سے حقیقت ذات کا قوا نہیں ہو سکتا ، نیز حقیقت الہ کا بلا علت ہونا [عین حقیقت نہیں بلکہ] لازم حقیقت ہے ، تو چاہئے کہ پہلے حقیقت معقول ہو ، تاکہ یہ بلا علت ہونا اور ناممکن الفنا ہونا ، اُس کا وصف ہو سکے ، کہ وجوب کا یہی معنی ہے

فـ اذا قالوا في الرجل: هو يَنْزَهُ ، ارادوا به البُعْدُ عَنِ الْأَقْدَارِ أَوِ الْمَذَامِ [ت]: عرب جب کسی شخص کے بارے میں بولتے ہیں هُوَ يَنْزَهُ تو مراد لیتے ہیں وہ گھن کی چیزوں یا قابلِ مذمت باتوں سے دور ہے ، اور ایک نسخے میں يَنْزَهُونَ ہے ، نَزَهُ [ك] الرَّجُلُ نَزَاهَةً: تَبَاعَدَ عَنْ كُلِّ مَكْرُوهِه [ق ت]: یعنی ہر ناپسندیدہ امر سے پاک ہے ۔

المسئلة التاسعة

فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

فنقول : هذا انما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، وكل حادث فيفتقر الى مُحَدِّث .

فأما أنتم اذا عقلتم جسمًا قديمًا ، لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ، فلم يمتنع أن يكون الأول جسمًا؟! إِمَّا الشمس ، وإِمَّا الفلك الأقصى ، وإِمَّا غيره .

فان قيل : لأن الجسم لا يكون الا مركبًا منقسمًا الى جزئين ، بالكمية ، والى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية ، والى اوصاف يختص بها لا محالة ، حتى يباين سائر الأجسام ، والا فالأجسام متساوية فى أنها أجسام ، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها .

مزید برآں وجوب اگر وجود پرزائد ہو تو کثرت آگئی ، اور زائد نہیں [بلکہ عین ہے] تو وجوب ماہیت کیسے ہوگا ؟..... جب کہ وجود ماہیت نہیں ، تو اسی طرح جو زائد ہو تو نہیں وہ بھی ماہیت نہ ہوگا۔

مسئلہ تاسعہ

”اول جسم نہیں“ اس پر دلیل قائم کرنے سے فلسفی عاجز ہیں

ہم کہتے ہیں یہ فی جسمیت اس کی طرف سے صحیح ہے ، جو مانتا ہے کہ جسم حادث ہے ، اس لیے کہ جسم حوادث سے خالی نہیں ، اور جو بھی حادث ہے وہ حادث کنندہ کا محتاج ہوتا ہے۔

رہے تم تو جب تمہاری عقل میں جسم قدیم ممکن ہے ، جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ، باوجودیکہ وہ حوادث سے خالی نہیں ، تو اول کا جسم ہونا تمہارے یہاں کیوں محال ہوگا؟..... خواہ وہ آفتاب ہو یا فلك اقصىٰ یا اور کچھ۔

فلسفی:- اس لیے محال ہے کہ جسم نہیں ہوگا مگر مرکب ، کہ مقدار میں دو جزوں میں منقسم ہوگا ، اور بہ انقسام معنوی صورت وہیولی میں منقسم ہوگا ، اور لا محالہ ایسے اوصاف میں بے گاو اُس کا خاصہ ہوں ، حتیٰ کہ باقی اجسام کے مباين ہو ، ورنہ ورنہ اجسام تو جسمیت میں سب مساوی ہیں۔ جب کہ واجب الوجود واحد ہے ، ان میں سے کسی طرح کے انقسام کا وہاں گز نہیں

قلنا : وقد أبطلنا هذا عليكم ، وبينا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه الى البعض ، كان معلولاً ، وقد تكلمنا عليه ، وبينا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له ، لم يبعد تقدير مركب لا مركب له ، وتقدير موجودات لا موجد لها ، اذ نفى العدد والتشبيه ، بنيتموه على نفى التركيب ، ونفى التركيب ، على نفى الماهية سوى الوجود ، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، وبينا تحكمكم فيه .

فان قيل : الجسم ان لم تكن له نفس ، فلا يكون فاعلاً ، وان كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون الجسم أولاً .

اعترض :- ہم الزاماً اس دلیل کا تمہارے طور پر باطل ہونا دکھا چکے (۱) اور واضح کر دیا کہ نفی ترکیب پر تمہاری کوئی دلیل نہیں ، سو اس کے کہ ”مجمع کا جب ایک جز دوسرے کا محتاج ہوگا تو مجمع معلول ہوگا“ اس دلیل پر بھی ہم نے کلام کر کے واضح کر دیا تھا کہ جب ایسی موجود ہستی ماننا جس کا کوئی موجد نہ ہو عقلاً محال نہیں ، تو ایسا مرکب ماننا جس کا کوئی ترکیب دہندہ نہ ہو ، نیز کئی ایسے موجود ماننا جن کے لیے کوئی موجد نہ ہو ، یہ بھی محال نہیں — کیونکہ تعدد دو اثنیت کی نفی کی بناءً تم نے نفی ترکیب پر رکھی ، اور نفی ترکیب کی بناءً 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۔

اعترض :- ہماری روح ہمارے وجود جسم کی علت نہیں ، اور نہ تنہا نفس فلک تمہارے نزدیک جسم فلک کے وجود کی

(۱) مسئلہ سادسہ ”ابطال انکار صفات“ میں ، فلاسفہ کے مسلک ثانی کے تحت ، جس میں انھوں نے کہا تھا — ”اذا اثبتتم ذاتاً وصفتاً و خلواً للصفة بالذات فهو ترکیب و کل ترکیب یحتاج الی مرکب“ اور اس کے رد و ابطال میں تھا کہ — ”قول القائل کل ترکیب یحتاج الی مرکب کقولہ کل موجود یحتاج الی موجد“ ، فیقال له : الاول موجود قدیم ، لا علة له ، ولا موجد ، فکذلک یقال : هو موصوف قدیم ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ، ولا لقیام صفتہ بذاته ، بل الكل قدیم بلا علة — پھر وہیں یہ بھی فرمایا تھا کہ ، رہا جسم تو اس کا اول ہونا اس لیے ناممکن ہے کہ جسم حادث ہے کہ حوادث و تغیرات سے خالی نہیں۔ ہاں جو حادث جسم کا قائل نہیں اس پر لازم ہے کہ علت اولیٰ کا جسم ہونا ممکن مانے جیسا کہ آئندہ ہم یہ الزام تمہیں دیں گے — وہ آئندہ یہی مسئلہ تاسعہ ہے۔

إِسْتَأْصَلَهُ : فَلَعَهُ عَنْ أَصْلِهِ أَوْ أَصُولِهِ [ت] : جڑ سے اکھیڑنا۔

قلنا: نَفْسُنَا لَيْسَتْ عِلَّةً لَوْ جُودِ جِسْمِنَا ، وَلَا نَفْسُ الْفَلَکِ بِمَجْرَدِهَا عِلَّةٌ لَوْ جُودِ جِسْمِهِ عِنْدَکُمْ ، بل ہما موجودان بعلہ سواہما ، فاذا جاز وجودہما 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، لَمْ يَبْعُدْ أَنْ يَكُونَ صَانِعًا؟

فان قيل: لأن الجسم - من حيث انه جسم - لا يخلق غيره، والنفس المتعلقة بالجسم، لا تفعل الا بوساطة الجسم، ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام، ولا في إبداع النفوس، وأشياء لا تناسب الأجسام .

قلنا: وَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي النَفُوسِ نَفْسٌ تَخْتَصُّ بِخَاصَّةٍ، تَتَهَيَّأُ بِهَا، لِأَنْ تُوجَدَ الْأَجْسَامُ وَعَلَتْ هِيَ، بَلْكَ فَلَكِ كَ نَفْسِ وَجْهِ دُونِ أَنْ يَكُونَ مِنْهُ رَأْيٌ أَيْكَ عِلَّتْ مِنْهُ جُودُ هِيَ، تَوْجِبُ فَلَكِ كَ نَفْسِ وَجْهِ كَ قَدِيمِ وَجُودِ مُمْكِنِ هِيَ، تَوْأَنَّ كَ بِلَا عِلَّتْ وَجُودِ مُمْكِنِ هُوَ۔
فلسفی: - نفس و جسم کی یکجائی کا اتفاق کیسے ہو گیا؟

اعترض: - یہ سوال ایسے ہی ہے جیسے کوئی پوچھے ”اول کے وجود کا اتفاق کیسے ہو گیا؟“ اس سے کہا جائے گا کہ یہ سوال حادث کے بارے میں ہو سکتا ہے، رہا جو موجودِ ازل ہے اُس کی نسبت یہ سوال نہیں ہو سکتا کہ ”وہ اتفاقاً کیسے موجود ہو گیا؟“ تو اسی طرح جسم اور جسم کی روح ہر ایک موجودِ ازل ہو تو جو جسم کا صانع ہونا کیوں محال ہوگا؟
فلسفی: - اس لیے کہ جسم بحیثیت 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۔

اعترض: - کیوں نہیں ممکن کہ ارواح میں کوئی روح ایسی ہو، جس کا ایک مخصوص خاصہ ہو، جس سے وہ آمادہ تخلیق ہو، یعنی اس کے لیے تیار ہو کہ اجسام اور غیر اجسام اُس سے وجود پائیں، تو ایسی روح کا محال ہونا نہ تو بداہتہ معلوم تَهَيَّاتٌ لِلْأَمْرِ: آمادہ شدن [ص]: میں اس کام کے لیے تیار ہوا۔

غیر الأجسام منها ، فاستحالة ذلك لا تُعرف ضرورة ، ولا برهان يدل عليه ، الا أننا لم نشاهده من هذه الأجسام المشاهدة ، وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة ، فقد اضافوا الى الموجود الأول ، مالا يضاف الى موجود اصلاً ، ولم نشاهد من غيره ، وعدم المشاهدة من غيره ، لا يدل على استحالة منه ، فكذا في نفس الجسم والجسم .

فان قيل : الفلك الاقصى ، أو الشمس ، أو ما قُدِّر من الأجسام ، متقدِّر بمقدار ، يجوز أن يزيد عليه ، وينقص منه ، فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز ، الى مُخصَّص يخصه ، فلا يكون أولاً

قلنا : بَمَ تنكرون على من يقول : ان ذلك الجسم يكون على مقدار ، يجب أن يكون عليه ، لنظام الكل ، ولو كان اصغر منه ، أو اكبر ، لم يُجز ، كما أنكم قلتم : ان المعلول الأول ، يفيض الجرمُ الأقصى منه ، مُتقدِّراً بمقدار ، وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الأول ، مُتساوية ، ولكن تَعَيَّن بعض المقادير ،

ہے ، اور نہ ہی اس استحالة پر تمہاری طرف سے کوئی دلیل ہے ، جو کچھ ہے صرف یہ ہے کہ ان اجسامِ مشاہدہ سے اس تخلیق و ایجاد کا مشاہدہ نہیں کرتے ہو ، اور عدمِ مشاہدہ دلیلِ استحالة 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 — 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 :- فلك اقصیٰ یا آفتاب یا جو جسم بھی فرض کرو وہ ، ایک ایسی مقدار پر ہے ، جس میں کمی بیشی ممکن ہے ، تو اُس جسم میں اس مقدارِ ممکن کی تخصیص تعین آئی ، ایک تخصیص کی محتاج ہوگی جو تخصیص تعین لائے ، [تو جسم سے پہلے وہ تخصیص ہونا ضروری ہوا] تو جسم اول نہ ہوگا

اعترض :- تم اس شخص کا کیا رد کرو گے جو کہتا ہے کہ — ”وہ جسم اُس مقدار پر ہوگا جس مقدار پر نظامِ کائنات کے لیے اُسے ہونا واجب ہے ، اور اس سے چھوٹا یا بڑا ہو تو نظامِ کلی ممکن نہ ہو“ — جیسے تم کہتے ہو کہ — ”معلول اول سے جرمِ اقصیٰ ایک مقدار پر صادر ہے ، جب کہ تمام مقادیر ذاتِ معلول اول کی بہ نسبت یکساں ہیں ، لیکن اُن میں سے ایک مقدار اس لیے متعین ہوئی کہ نظامِ کلی عالم اسی مقدار سے وابستہ تھا ، تو یہی مقدار جو کہ وقوع میں آئی واجب تھی ، اور اس کے

لکون النظام متعلقاً به ، فوجب المقدار الذى وقع ، ولم یَجْزِ خلافه ، فكذا اذا قُدِّرَ غیر معلول .

بل لو أثبتوا فى المعلول الأول - الذى هو علة الجرم الأقصى عندهم - مبدأً للتخصيص ، مِثْلَ الارادة مثلاً ، لم ينقطع السؤال ، اذ يقال : وَلَمْ أَرَادْ هذا المقدار دون غيره ؟ كما ألزموه على المسلمين ، فى اضافتهم الأشياء الى الارادة القديمة ، وقد قلّنا عليهم ذلك ، فى تعيّن جهة حَرَكة السماء ، وفى تعيّن نقطتى القطبين .

فاذا بان أنهم مضطرون الى تجويز تمييز الشئ عن مثله فى الوقوع بعلة ، فتجويزه بغير علة ، كتجويزه بعلة ، اذلا فَرُقَ بين أن يتوجه السؤال فى نفس الشئ ، فيقال : لِمَ اختص بهذا القدر؟ وبين أن يتوجه فى العلة فيقال : وَلَمْ خَصَّصْتَهُ بهذا المقدار عن مثله ؟ فان أمكن دفع السؤال عن العلة ، بأن هذا برخلاف مقادير ناممكن تهيئ" — 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 شخص کا ہونا ضروری نہ رہے گا بلکہ فلسفی اگر معلول اول میں ، جو کہ جرم اقصیٰ کی ان کے یہاں علت ہے ، کوئی مبدأ تخصیص ثابت کریں ، [جس سے جرم اقصیٰ میں تمام ممکنہ مقداروں میں سے ایک مقدار ممکن کی تعین و تخصیص ہونا مانیں] ، جیسے مثال کے طور پر ارادہ ، تو بھی سوال ختم نہیں ہوگا ، کیونکہ ہم پوچھیں گے — ”معلول اول نے یہی مقدار کیوں چاہی ، کوئی اور کیوں نہ چاہی؟“ — جیسا کہ ان لوگوں نے مسلمانوں کو اُن کے اس اعتقاد کی نسبت کہ — ”تمام چیزیں ارادہ ازلی سے ہیں ، ارادہ قدیم ہی کی طرف منسوب ہیں“ — اسی سوال کا الزام دیا تھا ، اور ہم نے گردشِ فلک کی جہت کے تعین ، نیز قطبین کے دو نقطوں کے تعین میں ، وہ الزام انہیں پرالٹ دیا تھا۔

تو جب ظاہر ہو گیا کہ علت سے کوئی شئی 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 شئی کے بارے میں بھی آئے گا کہ ، شئی میں اس مقدار کا تخصّص و تعيّن کس شخص تخصیص دہندہ سے آیا؟ اور علت کے بارے میں بھی آئے گا کہ ، علت نے اُن جیسی مقداروں میں سے اسی مقدار کی تخصیص کیوں کی؟۔ اور علت

س علت مثلاً عقل اول — اور شئی مثلاً فلک اقصیٰ کے جرم کی مقدار۔

المقدار ليس مثل غيره ، اذ النظام مرتبط به دون غيره ، أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ، ولم يفتقر الى علة ، وهذا لا مخرج عنه .

فان هذا المقدار المعين الواقع ، ان كان مثل الذي لم يقع ، فالسؤال متوجّه ، أنه كيف مُيز الشيء عن مثله؟! خصوصاً على أصلهم ، فهم ينكرون الارادة المُميّزة ، وان لم يكن مثلاً له ، فلا يثبت الجواز ، بل يقال : وقع كذلك قديماً ، كما وقعت العلة القديمة بزعمهم . (۱)

وَلَيْسَتْ الْمُنَظَرُ فِي هَذَا الْكَلَامِ ، مِمَّا أوردناه لهم ، من توجيه السؤال في الارادة القديمة ، سے متعلق اگر یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ — ”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“ — تو نفسِ شی سے متعلق بھی یہی جواب دیا جاسکتا ہے [کہ — ”ہی میں اس مقدار کی تخصیص تعیین اس لیے آئی ، کہ یہ مقدار اور مقداروں کے مثل نہیں ، اس مقدار سے نظام مربوط ہے ، اور مقداروں سے مربوط نہیں“] — اور اس طرح شی [اُس تخصیص مقدار کے سبب] علت کی محتاج نہیں ہوگی ، تو [شی باوجود جسمیت واجب الوجود ہو سکے 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 — ”شی کو اپنے ہم چشموں پر ترجیح کیسے ملی؟“ — خصوصاً 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 [الزاماً] ہم کہیں گے کہ وہ مقدار اُسی طرح قدیم واقع ہوئی ، جس طرح بزعمِ فلسفی علتِ قدیمہ واقع ہوئی (۱)

اس بحث کے ناظر کو فلسفی کے اُس ایراد سے مدد لینی چاہئے جو [مسئلہ اولیٰ دلیل اول میں] ہم نے ذکر کیا ، کہ ارادہ قدیمہ کی نسبت یہ لوگ سوال لائے (۲) ، اور نقطہ 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 — اسی طرح ہم یہاں الزام کہیں گے کہ وہ مقدار جرمِ اقصیٰ کی اس لیے ہوئی کہ وہی واجب تھی تو محتاجِ تخصّص نہ ہوئی ، یعنی جرمِ اقصیٰ سے پہلے کوئی تخصّص ہونا ضروری نہ ہوا ، تو جرمِ اقصیٰ اصولِ فلسفی پر اول ہو سکے 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؟ — ای بذلک — یعنی تخصّص و مرجّح ہے اس مقدار کا وجوب۔

وَقَلَبْنَا ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فِي نَقْطَةِ الْقُطْبِ ، وَفِي جِهَةِ حَرَكَةِ الْفَلَكَ ،
وَتَبَيَّنَ بِهَذَا ، أَنَّ مَنْ لَا يَصْدَقُ بِحُدُوثِ الْأَجْسَامِ ، لَا يَقْدِرُ عَلَى إِقَامَةِ دَلِيلٍ ، عَلَى أَنَّ الْأَوَّلَ لَيْسَ بِجِسْمٍ أَصْلًا .

المسئلة العاشرة

فِي تَعْجِيزِهِمْ عَنْ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ لِلْعَالَمِ صَانِعًا وَعِلَّةً

فَنَقُولُ : أَنَّ مَنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ كُلَّ جِسْمٍ فَهُوَ حَادِثٌ ، لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو عَنْ الْحَوَادِثِ ، عُقِلَ مَذْهَبُهُمْ فِي
قَوْلِهِمْ : أَنَّهُ يَفْتَقِرُ إِلَى صَانِعٍ وَعِلَّةٍ .

وَأَمَّا أَنْتُمْ فَمَا الَّذِي يَمْنَعُكُمْ مِنْ مَذْهَبِ الدَّهْرِيَّةِ ؟! وَهُوَ أَنَّ الْعَالَمَ قَدِيمٌ كَذَلِكَ ، وَلَا عِلَّةَ لَهُ وَلَا صَانِعَ ،
وَأَمَّا الْعِلَّةُ لِلْحَوَادِثِ ، وَلَيْسَ يَحْدُثُ فِي الْعَالَمِ جِسْمٌ ، وَلَا يَنْعَدَمُ جِسْمٌ ، وَأَمَّا تَحْدُثُ الصُّوَرُ وَالْأَعْرَاضُ
هَمْ نَعْنِي أَنَّ لَوُغُونَ پَرَالٹ دیا تھا (۱)..... اور اس سے آشکارا ہوا کہ ، جو لوگ
اجسام کو حادث نہیں مانتے وہ ، پروردگارِ عالم سے نفیِ جسمیت پر ، ہرگز کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے۔

مسئلہ عاشرہ

یہ انکشاف کہ — ”عالم کے لیے صانع و علت ہے“ — اس پر دلیل قائم کرنے سے فلسفی عاجز و قاصر ہیں —
جو مانتا ہے کہ — ”ہر جسم حادث ہے کیونکہ وہ حوادث سے خالی نہیں“ — تو عالم کو صانع و علت کا محتاج کہنے
کے سلسلے میں اس کا مذہب معقول ہے ، کہ سمجھ میں آتا ہے۔

رہے تم تو تمہیں دہریوں کا مذہب ماننے سے روکنے والی کیا چیز ہے؟..... دہریوں کا مذہب ہے کہ — ”عالم ہمیشہ سے
یوں ہی ہے ، اس کے لیے نہ کوئی علت ہے نہ صانع ، علت تو حوادث و نوپیدہ جات کی ہوتی ہے ، جبکہ عالم میں کوئی جسم
حادث نہیں ہوتا اور نہ معدوم ہوتا ہے ، حادث صرف ہوتی ہیں صورتیں اور اعراض۔

(۱) کہ گردش کے لیے فلک کے عندا فلسفی غیر متناہی نقطوں میں سے ، صرف یہ شمالی و جنوبی دو نقطے قطبین کیوں ہوئے؟..... جبکہ تمام نقطے یکساں ہیں
، تو ان دو کی تخصیص کس نے کی؟..... یونہی جہتیں سب ایک جیسی ہیں ، تو گردشِ فلک کے لیے ایک جہت کی تخصیص کس نے کی؟..... یہ
تخصیص الشئ بین الامثال ہوئی۔

فان الأجسام التى هى فى السموات ، قديمة ، والعناصر الأربعة التى هى حَشُوْ فلك القمر ، وأجسامُها وموادُّها ، قديمة ، وانما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات ، وتحدث النفوس الانسانية ، والحيوانية ، والنباتية ، وهذه الحوادث تنتهى علَّها الى الحَرَكَة الدورية ، والحركة الدورية قديمة ، ومصدرها نفس قديمة للفلك ، فاذن لا علة للعالم ، ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يَزَلْ قديمًا كذلك بلا علة - أعنى الأجسام - فما معنى قولهم: ان هذه الأجسام ، وجودها بعلة وهى قديمة؟! **فان قيل :** ما لا علة له فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ، ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود .

قلنا : وقد بينا فسَادَ ما ادَّعِيَتْهُ من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة ، وقد انقطعت عند الدهرى فى أول الأمر ، اذ يقول : لا علة للأجسام ، وأما الصُّور والأعراض كيونکہ اجسام جو آسمانوں میں ہیں قدیم ہیں ، اور عناصر اربعہ جو فلك 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 ارواح انسانی و حیوانی و نباتی حادث ہوتی ہیں ، اور ان حوادث کی علتوں کی انتہا حرکت دوری پر ہے ، اور حرکت دوری قدیم ہے ، اور حرکت دوری کا مصدر منبع فلك کا نفس قدیم ہے ، تو ایسے میں نہ عالم کے لیے علت ہے ، اور نہ اجسام کے لیے کوئی صانع ، بلکہ عالم یعنی عالم اجسام جیسا ابھی ہے ایسا ہی بغیر کسی علت کے ہمیشہ رہا۔ — تو فلسفیوں کا یہ کہنا کیا معنی کہ — ”ان اجسام کا وجود ایک علت سے ہے اور وہ علت قدیم ہے۔“

فلسفی :- جس کی علت نہ ہو وہ واجب 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 [مسئلہ سادہ میں] عیاں کر دیا کہ واجب الوجود کی نسبت تمہاری ادعائی صفات میں کیا خلل و خرابی ہے (۱) ، اور یہ بھی آشکارا کر دیا کہ برہان قطع تسلسل کے سوا کسی اور امر کی طرف رہنمائی نہیں کرتی ، اور دہریے کے نزدیک آغاز امر ہی میں قطع تسلسل ہولیا ، کیونکہ وہ کہے گا کہ — ”اجسام کی کوئی علت نہیں ، رہ گئیں صورت و اعراض تو اُن میں (۱) مثلاً یہ قول بالصفات بغیر کثرت مانے ممکن نہیں ، اور کثرت ماننے سے تمہیں یکسر فرار ہے۔“

فبعضها علة للبعض ، الى أن تنتهي الى الحركة الدورية ، وهي : بعضها سبب للبعض ، كما هو مذهب الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها ، ومن تأمل ما ذكرناه ، علم عَجَزَ كل من يعتقد قِدَمَ الأجسام ، عن دعوى علة لها ، ولزمه الدهر والاحاد ، كما صرح به فريق ، فهم الذين وَقَوْا بِمُقْتَضَى نَظَرٍ هُوَ لَا

فان قيل : الدليل عليه أن هذه الأجسام ، اما أن تكون واجبة الوجود ، وهو محال ، واما أن تكون ممكنة ، وكل ممكن يفتقر الى علة **قلنا :** لا يفهم لفظ ((واجب الوجود)) و((ممكن الوجود)) فكل تلبساتهم مُخَبَّاةٌ فِي هَاتَيْنِ اللَّفْظَتَيْنِ ، فَلْنَعُدِلْ إِلَى الْمَفْهُومِ ، وَهُوَ نَفْيُ الْعِلَّةِ وَاثْبَاتُهَا ، فَكَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ : هَذِهِ الْأَجْسَامُ ، لَهَا عِلَّةٌ أَمْ لَا عِلَّةَ لَهَا ؟! فَيَقُولُ الدَّهْرِيُّ : لَا عِلَّةَ لَهَا فَمَا الْمُسْتَكْر ؟! وَإِذَا غُنِيَ بِالْإمكانِ هَذَا فَنَقُولُ : أَنَّهُ وَاجِبٌ ، وَلَيْسَ بِمَمْكُنٍ ، وَقَوْلُهُمْ : أَنَّ الْجِسْمَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا تَحْكُمُ لَا أَصْلَ لَهُ .

ایک دوسرے کے لیے علت ہے ، یہاں تک کہ نوبت حرکتِ دوری پر پہنچے گی ، حرکتِ دوری میں بھی جیسا کہ فلسفیوں کا مذہب ہے کہ ایک گردشِ 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 کر لے گا ، کہ اجسام کے قدیم ہونے کا جو بھی قائل ہو وہ اجسام کے لیے علت ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا ، اور اُسے دہریت والحاد لازم ہے ، جیسا کہ ایک گروہ نے صاف صراحتاً دہریت والحاد بک دیا ، تو جو ان شبہاء کے نظریے کا مقتضی تھا ، یعنی ان کے نظریے پر لازم آتا تھا ، اُس گروہ نے پورا کر دیا۔

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 :- لفظ واجب الوجود اور ممکن الوجود کا آخر مفہوم ہے کیا؟ کیونکہ ان کا تمام تر شکارِ پراسرار فریب آثارِ انہیں دو لفظوں کی آڑ میں چھپ کر ہوتا ہے ، تو ہم لفظ کے بجائے معنی و مفہوم 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 ”ان اجسام کے لیے آیا علت ہے یا نہیں ہے“۔ دہر یہ کہہ دے گا ”نہیں ہے تو اس میں کیا حیرت کی بات ہے؟

اور امکان سے جب ان کی مراد ہوگی۔ اثباتِ علت۔ تو ہم الزاماً 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۔

خَبَّاهُ (ف) خَبَّاهُ : سَتَرَهُ ، كَخَبَّاهُ تَخْبِيَةً [ق ت] : چھپانا

فان قيل : لا يُنكر أن الجسم له اجزاء ، وأن الجملة انما تتقوم بالاجزاء ، وأن الأجزاء تكون سابقة على الذات في الجملة **قلنا :** لیکن كذلك فالجملة تقوّمت بالاجزاء واجتماعها ، ولا علة للأجزاء ، ولا لاجتماعها ، بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلة فلا يمكنهم رد هذا ، الا بما ذكروه من لزوم نفی الكثرة عن الوجود الأول ، وقد أبطلناه عليهم ، ولا سبيل لهم سواه .

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا اصل لاعتقاده في الصانع اصلاً .

المسئلة الحادية عشر - ۱۱

في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي

فنقول : أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود ، في حادث و قديم ولم يكن عندهم قديم الا الله سبحانه و صفاته ، و كان ما عداه حادثاً من جهته بارادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه ، فان **فلسفي :-** اس حقيقت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ ، جسم کے لیے اجزاء ہوتے ہیں ، اور ان اجزاء ہی سے مجموعہ کا قوام ہوتا ہے ، اور وہ اجزاء فی الجملہ ذات پر سابق و مقدم ہوتے ہیں [تو اجزاء علت ہوئے اور جسم معلول محتاج علت۔ تو جسم واجب نہیں ہو سکتا] **اعتراض :-** یوں ہی سہی ، تو مجموعہ کا قوام اجزاء اور اجتماع اجزاء سے ہو ، اور نہ ان اجزاء کی کوئی علت ، نہ ان کے اجتماع کی ، بلکہ اجزاء یوں ہی ہمیشہ سے بلا علت فاعلی چلے آ رہے ہوں

اس کے رد میں فلسفی بے دست و پا ہیں ، صرف وہی گزشتہ دلیل دہرا سکتے ہیں کہ ”موجود اول سے کثرت کی نفی لازم ہے“ — ان کی یہ دلیل ہم باطل کر چکے ، اور اس کے سوا ان کے پاس کوئی دلیل نہیں۔

لہذا آشکارا ہو گیا کہ جو جسم کو نو پید نہیں مانتا اس کے پاس ہرگز کوئی دلیل نہیں جس کی بنیاد پر وہ صانع کا اعتقاد کرے۔

مسئلہ حادی عشر

اول کو غیر کا علم اور تمام انواع و اجناس کا بروجہ کلی علم ماننے والے فلسفیوں کی بے بسی کا اظہار

وجود جب مسلمانوں کے نزدیک حادث و قدیم میں منحصر ہے ، اور مسلمانوں کے اعتقاد میں قدیم صرف ذات و صفات الہی ہے ، جَلَّ وَعَلَا ، اور اُس کے سوا جو کچھ ہے سب اُسی کی طرف سے اُسی کے ارادے سے حادث ہے، تو مسلمان کو

عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ، فان المانع عن ادراك الاشياء كلها ، التعلق بالمادة ، والاشتغال بها ، ونفس آدمي مشغولة بتدبير المادة - أى البدن - فاذا انقطع شغله بالموت ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الردية ، المتعدية اليه من الأمور الطبيعية ، انكشفت له حقائق المعقولات كلها ، ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ عنهم شئ ، لأنهم أيضاً عقول مجردة ، لا فى مادة .

فقول : قولکم : ان الأول موجود لا فى مادة ، ان كان المعنى به ، أنه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز ، واختصاص بجهة ، فهو مسلم .

فیبقی قولکم : وما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ، فما ذا يعنى بالعقل ؟ ان عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء اور جو بھی عقل محض ہو اُس پر تمام معقولات منکشف ہوں گے ، کیونکہ ادراک جمیع اشیاء میں جو شئ مانع ہوتی ہے وہ ہے مادے سے تعلق اور مادے کے ساتھ مشغولی - آدمی کی روح مادے یعنی بدن کی تدبیر میں مشغول ہے ، جب موت سے اس مشغولی کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے ، اور شہوات جسمانیہ و صفات ردیہ جو امور طبعیہ کے سبب روح تک پہنچتے ہیں ان سے روح میلی کچلی نہ ہو گئی ہوتی ہے تو اُسے تمام حقائق 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 عقول مجردہ ہیں جو کسی مادے میں نہیں۔

اعتراض :- تمہارا قول کہ ”اول وہ موجود ہے جو کسی مادے میں نہیں“ اگر اس کا مطلب ہے کہ ”وہ نہ جسم ہے نہ جسم میں منطبع ، بلکہ وہ قائم بنفسہ ہے ، نہ کسی چیز میں ہے نہ کسی خاص جہت میں“ تو یہ ہمیں تسلیم ہے۔ رہ جاتا ہے تمہارا یہ قول کہ ”جس کی یہ شان ہو وہ عقل محض ہوگا“ تو عقل سے کیا مراد؟ اگر یہ مراد ہے کہ

”جو تمام اشیاء کو جانے“ تو یہی تو تمہارا مطلوب تھا ، اور اسی میں تو ہمارے تمہارے بیچ نزاع ہے ، تو اس مطلوب و

(۱) غیر کے لیے علم تام محیط باحاطہ تامہ ماننا ، یہاں تک کہ کوئی ذرہ ذرات عالم سے مخفی رہنا ناممکن جاننا ، کفر قطعی ہے - قرآن کریم غیر پر مخفی ہونے کا وقوع بیان فرما رہا ہے ، اور وقوع اتوی دلیل امکان ہے ، تو عدم امکان تکذیب قرآن ہوئی - تفصیل المقامع الحديد ص ۳۴ سے مسئلہ خامس عشر کے حاشیہ میں ص ۳۸۵ تا ۳۸۷ پر آرہی ہے۔

شَدَّ (ض،ن) الرَّجُلُ شَدًّا شُدُّوْذًا: اِنْفَرَدَ عَنْ اصْحَابِهِ: الگ ہونا - و كذلك كل شئٍ مُنْفَرِدٍ فهو شَدُّ: ہر وہ چیز جو الگ تھلگ ہو شاذ ہے - شَدَّ نصر سے شاذ و نادر ہے ، اور ضرب سے مطابق قیاس [تاج العروس] قَدْ نَسَّ: میلا کچلا ہونا [ت]

، فہو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ، فكيف أَخَذْتَهُ فِي مقدمات قياس المطلوب ؟ ، وان عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يُسَلِّمَ لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ، ولكن يُرجع حاصله الى أن ما يعقل نفسه ، يعقل غيره ، فيقال : وَلَمْ ادَّعَيْتَ هذا ؟ وليس ذلك بضروري ، وقد انفرد به ((ابن سينا)) عن سائر الفلاسفة ، فكيف تَدَّعِيهِ ضرورياً؟ وان كان نظرياً ، فما البرهان عليه ؟

فان قيل : لأن المانع من ادراك الأشياء ، المادة ، ولا مادة .

فنقول : نسلم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط ، وينتظم قياسهم ، على شكل ((القياس الشرطي)) وهو أن يقال : ان كان هذا في مادة ، فهو لا يعقل الأشياء ، ولكنه ليس في المادة ، فاذن يعقل الأشياء ، فهذا استثناء ((نقيض المقدم)) واستثناء ((نقيض المقدم)) غير منتج بالاتفاق ، وهو كقول القائل : ان كان هذا انساناً ، فهو حيوان ، لكنه ليس بانسان ، فاذن ليس بحيوان ، وهذا لا يلزم ، اذربما لا يكون موضع نزاع كؤاس قياس كالمقدمات میں کیسے لے لیا جو اثبات مطلوب کی خاطر تم نے ترتیب دیا — اور اگر عقل سے کچھ اور تمہاری مراد ہے یعنی یہ کہ — ”جو اپنے آپ کو جانے“ — تو بسا اوقات تمہارے فلسفی برادران تمہاری خاطر یہ معنی تسلیم کر لیں گے لیکن اس کا حاصل یہ نکالیں گے کہ — ”جو اپنے آپ کو جانے وہ غیر کو بھی جانے گا“ — تو ان سے پوچھا جائے گا — یہ دعویٰ تم نے کہاں سے کیا؟..... یہ حاصل معنی بدیہی تو ہے نہیں ، یہ تو ابن 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 — ان کا یہ قیاس 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 نقيضِ مقدم کا استثناء ہے ، اور نقيضِ مقدم کا استثناء بالاتفاق منتج نہیں — ان کے قیاس کی مثال یہ ہے جیسے کوئی کہے — یہ اگر انسان ہو تو حیوان ہوگا لیکن یہ انسان نہیں ہے لہذا حیوان نہیں ہے — حالانکہ یہ نتیجہ لازم نہیں ہے ، کیونکہ بسا اوقات انسان نہیں ہوگا ، اور فرس ہوگا ، تو حیوان ہوگا۔

انساناً ، ویکون فَرَسًا ، فیکون حَیَوَانًا ، نعم استثناء ((نقیض المقدم)) یُنتِج ((نقیض التالی)) علی ماذکر فی المنطق ، بشرط ، وهو ثبوت انعکاس ((التالی علی المقدم)) وذلك بالحَصْر ، وهو کقول القائل : ان كانت الشمس طالعةً ، فالنهار موجود ، لكن الشمس لیست بطالعة ، فالنهار غیر موجود ، لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس ، فكان احدهما منعکسًا علی الآخر .

وبیان هذه الأوضاح والألفاظ ، يفهم فی کتاب ((معیار العلم)) الذی صَنَّفناه مضمومًا الی هذا الکتاب

فان قیل : نحن ندعی التعاکس ، وهو أن المانع محصور فی المادة ، فلا مانع سواها .

قلنا : هذا تحکم ، فما الدلیل علیہ ؟

الفنّ الثانی : قوله : إنا وان لم نقل : إنَّ الأول مرید للاحداث ، ولا إنَّ الكل حادث حدودًا زمانیًا ، فاننا نقول : إنَّه فعله ، وقد وُجد منه ، الا أنه لم یزل بصفة الفاعلین ، فلم یزل فاعلاً ، ولا نفارق غیرنا الا فی هذا القَدْر ، وأما فی أصل الفعل فلا . واذا وجب کونُ الفاعل عالمًا . بالاتفاق . بفعله ، فالکل عندنا من فعله .

ہاں نقیض مقدم کا استثناء..... نقیض تالی کا نتیجہ ایک شرط پر دیتا ہے ، جیسا کہ منطق میں مذکور ہے ، وہ شرط یہ ہے کہ _____ ”عکس ثابت ہو ، یعنی تالی کو مقدم اور مقدم کو تالی کرنا صحیح ہو“۔ اور یہ حصر سے ہوتا ہے ، جیسے ان کا قول ۔ اگر سورج طلوع ہو تو دن موجود ہوگا ، مگر سورج طلوع نہیں تو دن موجود نہیں۔ کیونکہ دن ہونے کا سبب ، سوائے طلوع آفتاب کے اور کچھ نہیں ہے ، تو ان مقدم و تالی کا عکس لا کر ایک کو دوسرے کی جگہ رکھنا صحیح ہے۔

ان 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 روش دوم :- ابن سینا کہتا ہے کہ _____ ہم اگرچہ اس کے قائل نہیں کہ _____ ”اول کی شان ہے احداثِ عالم کا ارادہ فرمانے والا“۔ اور نہ اس کے قائل ہیں کہ _____ ”کل کائنات حادث بالزمان ہے“۔ تاہم یہ کہتے ہیں کہ _____ عالم اُس کا فعل ہے ، اور اُسی سے وجود پایا ہے _____ مگر اول ہمیشہ صفتِ فاعلی کے ساتھ رہا ، لہذا ہمیشہ فاعل رہا ۔ 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

والجواب من وجهین : احدهما أن الفعل قسمان : (۱) ارادی ، کفعل الحیوان

والانسان . (ب) وطبیعی ، کفعل الشمس فی الاضاءة ، والنار فی التسخین ، والماء فی التبرید .
وانما یلزم العلم بالفعل ، فی الفعل الارادی ، كما فی الصناعات البشريّة ، وأما فی الفعل الطبیعی فلا .
وعندکم أن الله سبحانه وتعالى ، فعل العالم بطریق اللزوم عن ذاته ، بالطبع والاضطرار ، لا
بطریق الارادة والاختیار ، بل لزم الكل ذاته ، كما یلزم النور الشمس ، وكما لا قدرة للشمس علی كفّ
النور ، ولا للنار علی كفّ التسخین ، فلا قدرة للأول ، علی الكفّ عن أفعاله ، تعالى عن قولهم علواً كبيراً ،
وهذا النمط ، وإن تجوّز بتسميته فعلاً ، فلا یقتضی علماً للفاعل أصلاً

فان قيل : بین الامرین فرق ، وهو أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل ، فتمثل النظام

توکل کائنات ہمارے نزدیک اس کے فعل سے ہے [توسب کچھ اُسے معلوم ہونا ثابت ہوا]۔

رو:- دو طرح سے ہے — طورِ اول:- فعل کی دو قسمیں ہیں ① ارادی ، جیسے ذی روح کا فعل ، انسان کا
فعل۔ ② طبعی ، 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 ور نہیں ہوتا]
، باقی فعلِ طبعی میں یہ لازم نہیں ہے۔

اور عالم تمہارے نزدیک اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فعل ہے تو یوں کہ وہ ذاتِ الہی سے بالطبع والاضطرار لازم آگیا ، اپنے
ارادہ و اختیار 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 تھیں و حرارت خیزی سے رکنے کی سکت نہیں ، اسی طرح
اول کو اپنے افعال ترک کرنے کی قدرت نہیں ، معاذ اللہ — بہت بلند و برتر ہے اللہ ان کی باتوں سے — یہ فلسفی کا مزعوم طرز
تخلیق اسے مجازاً اگرچہ فعل کہیں ، تاہم یہ اس بات کو مقتضی نہیں کہ فاعل کو اس کا علم بھی ہو

فلسفی:- صدور نور از آفتاب ، اور صدور کائنات از الہ ، ان دونوں باتوں میں ایک فرق ہے۔ وہ یہ کہ جملہ

یعنی فعلِ طبعی الصناعات ، ککتابة : حرفۃ الصانع ، وعملہ الصنعة بالفتح [ق ت] : صناعة کا معنی ہے پیشہ — اور
صنعة کا معنی ہے کام النمط محرکة : الطریقة ، والنوع من الشیء والضرب منه [ق ت] : طرز طور طریقہ ، قسم

الکلی ، ہو سبب فیضان الكل ، ولا سبب له سوى العلم بالكل ، والعلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل ، لَمَا وُجِد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفي هذا خالفك اخوانك ، فانهم قالوا : ذاته تعالى ذات ، يلزم منها وجود الكل ، على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم به ، فما المحيل لهذا المذهب ، مهما وافقتهم على نفى الارادة؟! وكما لم يشترط علم الشمس بالنور ، للزوم النور ، بل يتبعها النور ضرورة ، فليقدر ذلك في الأول ولا مانع منه .

الوجه الثاني : هو أنه إن سلم لهم أن صدور الشيء من الفاعل ، يقتضي العلم أيضاً بالصادر ، فعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول الأول ، الذي هو عقل بسيط ، فينبغي ألا يكون عالماً الا به ، والمعلول الأول يكون عالماً أيضاً ، بما صدر منه فقط ، فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة واحدة ، بل عالم جو اس کی ذات سے صادر ہے ، وہ اس وجہ سے کہ اُسے جملہ عالم کا علم ہے ، تو نظام عالم کا مثل جملہ عالم کے صدور کا سبب ہے ، اور علم کل کے سوا فیضان کل کا کوئی سبب نہیں ، اور یہ جو اسے کل کا علم ہے عین 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 سبب صدور ٹھہرانے میں تمہارے فلسفی برادران تمہارے مخالف ہیں ، وہ کہتے ہیں — ”ذات الہی جلّ و علا ایسی ذات ہے جس سے کل کائنات کا ترتیب وار وجود طبعاً و اضطراراً لازم ہے ، اس وجہ سے نہیں کہ وہ کل کائنات کا عالم ہے“ — تو ان کا یہ نظریہ محال کیوں ہے؟ جب کہ نفی 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

رد کا طور ثانی :- اگر ان کی خاطر مان لیں کہ فاعل سے شئی کا صدور مذکور مقتضی ہے کہ فاعل کو شئی صادر کا علم بھی ہو ، تو ان کے نزدیک تو اللہ تعالیٰ کا فعل واحد ہے ، اور وہ ہے معلول اول ، جو کہ عقل بسیط ہے ، تو چاہئے کہ اُسے صرف معلول اول کا علم ہو ، اور معلول اول کو بھی فقط اُس کا علم ہو جو اس سے صادر ہے ، کیونکہ کل کائنات نے بزعم فلسفی یکبارگی تو اللہ تعالیٰ سے وجود پایا نہیں ، بلکہ وساطت وتولد و لزوم سے وجود پایا ہے ، اور اُس کے صادر سے جو صادر ہے وہ اُسے معلوم

بالوساطة والتولّد واللزوم ، والذي يصدر ممن يصدر منه ، لم ينبغي أن يكون معلوماً له؟! ولم يصدر منه الاشياء واحد؟۔۔۔ بل هذا لا يلزم في الفعل الارادي ، فكيف في الطبيعي؟! فان حركة الحجر من فوق جبل ، قد تكون بتحريك ارادي ، يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما يتولّد منها بوساطتها ، من مُصادمته ، وكسره غيره ، فهذا أيضاً لا جواب لهم عنه .

فان قيل : لو قضينا بأنه لا يعرف الا نفسه ، لكان ذلك في غاية الشناعة ، فان غيره يعرف نفسه ،

ويعرفه ، ويعرف غيره ، فيكون في الشرف فوقه ، وكيف يكون المعلوم أشرف من العلة؟!

قلنا : هذه الشناعة لازمة ، من مقالة الفلاسفة في نفى الاردة ، ونفى حدوث العالم ، فيجب

ارتكابها ، كما ارتكب سائر الفلاسفة . أو لا بد من ترك الفلسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالارادة .

ثم يقال : بم تنكرون على من يقول من الفلاسفة : ان ذلك ليس بزيادة شرف ، 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 فعل ارادی میں بھی لازم نہیں ، تو طبعی 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 و ضروری 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 ۔۔۔ اس 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؟

اعترض اولاً :- یہ خرابی تو فلسفیوں کی اُن باتوں سے لازم ہی ہے ، جو فی ارادہ اور فی حدوث عالم کے سلسلے میں اُن لوگوں نے کہیں ، تو اس خرابی کو تو اپنے گلے کا ہار بنانا ہی پڑے گا جیسے سارے فلسفیوں نے بنایا ، یا پھر فلسفہ کو پان رخصت دو ، اور یہ اعتراف کرو ، کہ عالم بہ ارادۃ الہیہ حادث و نوپید ہے۔ جَلَّ وَعَلَا

ثانیاً :- ان فلسفیوں کا کیا رد کرو گے جو کہتے ہیں کہ ”یہ خلق کا۔۔۔ خود کو اول کو اور اوروں کو جانا ، شرف میں بڑھ جانا

احتاج الیہ غیرہ ، لیستفید بہ کمالاً ، فانہ فی ذاته ناقص ، والانسان شَرُفٌ بالمعقولات ، اِمَّا لِيَطَّلَعَ عَلَى مَصَالِحِهِ فِي الْعَوَاقِبِ ، فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ، وَاِمَّا لِتَكْمُلَ ذَاتُهُ الْمُظْلِمَةُ النَّاْقِصَةُ ، وَكَذَا سَائِرُ الْمَخْلُوقَاتِ .
وَأَمَّا ذَاتُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، فَمُسْتَغْنِيَةٌ عَنِ التَّكْمِيلِ ، بَلْ لَوْ قُدِّرَ لَهُ عِلْمٌ يَكْمُلُ بِهِ ، لَكَانَتْ ذَاتُهُ ، مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ ، نَاقِصَةً .

وہذا کما قلت فی السَّمْعِ وَالْبَصَرِ ، وَفِي الْعِلْمِ بِالْجُزْئِيَّاتِ الدَّاخِلَةِ تَحْتَ الزَّمَانِ ، فَانْكَ وَافَقْتَ سَائِرَ الْفَلَسَافَةِ ، عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَنْزَهُ عَنْهُ ، وَأَنَّ الْمَتَغَيِّرَاتِ الدَّاخِلَةَ فِي الزَّمَانِ ، الْمُنْقَسِمَةَ إِلَى مَا ((كَانَ)) وَ ((سَيَكُونُ)) لَا يَعْرِفُهَا الْأَوَّلُ ، لِأَنَّ ذَلِكَ يُوجِبُ تَغْيِيرًا فِي ذَاتِهِ ، وَتَأْثِيرًا ، وَلَمْ يَكُنْ فِي سَلْبِ ذَلِكَ عَنْهُ نُقْصَانٌ ، بَلْ هُوَ كَمَالٌ ، وَأَمَّا النُّقْصَانُ فِي الْحَوَاسِ وَالْحَاجَةُ إِلَيْهَا ، وَلَوْ لَا نُقْصَانُ الْآدَمِيِّ ، لَمَا احتاجَ إِلَى حَوَاسٍ ، لِتَحْرُسَهُ عَمَّا يَتَعَرَّضُ لِلتَّضَرُّرِ بِهِ .

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 ، اور انسان معقولات سے بلند رتبہ ہوتا ہے ، یا تو اس لیے کہ دنیا و آخرت میں معقولات کے ذریعے وہ اپنے انجام کی بہتری پر آگاہی حاصل کر لیتا ہے ، یا اس لیے کہ اس کی تاریک اور ناقص ذات معقولات کے ذریعے کامل ہو جاتی ہے ، ایسے ہی دیگر مخلوقات کو سمجھ لو — رہی ذاتِ الہی سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى 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 حیثیت ذات ناقص ہوگی۔“

یہ اُن فلسفیوں کا قول ویسا ہی ہے ، جیسا صفاتِ سمع و بصر 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 مُزَّہ 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 اس علم سے ذاتِ اول میں تغیر و اثر پذیری لازم آئے گی ، اور ذاتِ اول سے ان کی نفی میں کوئی نقص و خرابی نہیں ، بلکہ نفی ، کمال ہے ، نقص تو حواس اور حواس کی محتاجگی میں ہے ، انسان میں نقص و کمی نہ ہوتی

حَرَسَهُ (ن ض) حَرَسًا حِرَاسَةً : حَفِظَهُ [ق ت] ، نَگاہبانی کردن [ص] : حَفَظَتْ كَرْنَا۔ تَضَرَّرَ بِهِ أَوْ مِنْهُ : أَصَابَهُ بِهِ أَوْ مِنْهُ ضَرَرٌ [م] : اس کو اس سے نقصان پہنچا۔ وَمَا يَتَعَرَّضُ لِلتَّضَرُّرِ بِهِ : وہ جو درپے ہیں اس کے کہ انسان کو اُن سے ضرر پہنچے۔ كَمَّلَ (ن ك ض) الشَّيْءُ كَمَالًا ، وَتَكَمَّلَ [ق ت ص] : کامل ہونا

و كذلك العلم بالحوادث الجزئية ، زعمتم أنه نقصان ، فإذا كُنّا نعرف الحوادث كلّها ، ونُدرك المحسوسات كلّها ، والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات ، ولا يُدرك شيئاً من المحسوسات ، ولا يكون ذلك نقصاناً ، فالعلم بالکليات العقلية أيضاً ، يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون فيه نقصان أيضاً ، وهذا لا مخرج منه .

المسئلة الثانية عشرة

فی تعجيزهم عن اقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً

فنقول : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته ، استدلوا بالارادة على العلم ، ثم بالارادة والعلم جميعاً ، على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل حي ، يشعر بنفسه ، وهو حي ، فيعرف أيضاً ذاته ، فكان توأسه يحتاج إلى أن يكون له حواس أَس کی مملکت بدن کا پہرہ دیں ، اور اس کے درپے آزار ہونے والی چیزوں سے اُسے بچائیں اسی طرح حوادث 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 کلیات عقلیہ کا علم بھی ہو سکتا ہے کہ غیر کو ہو ، اور اُسے نہ ہو ، اور اس 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 ”اول اپنی ذات کو جانتا ہے“

مسلمانوں نے چونکہ عالم کو ارادہ الہیہ جَلَّ وَعَلَا سے حادث و نو وجود جانا ، لہذا صفت ارادہ سے اُس کی صفت علم پر استدلال کیا ، پھر ارادہ و علم دونوں صفات سے صفت حیات پر استدلال کیا ، پھر صفت حیات سے اس پر استدلال کیا کہ..... ہر ذی حیات اپنی ذات سے آگاہ ہوتا ہے ، اور اللہ جی ہے ، لہذا 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 ، لزوماً صادر ہے ، ضروری و

هذا مِنْهَجًا معقولًا ، في غاية المَتَانَةِ .

فأما أنتم ، فإذا نَفَيْتُمُ الارادة والاحداث ، وزَعَمْتُمُ أن ما يصْدُرُ عنه ، يصْدُرُ بلزوم على سبيل الضرورة والطبع ، فأَيُّ بُعْدٍ في أن تكون ذاته ذاتًا ، من شأنها أن يو جد منها المعلول الأول فقط ؟! ، ثم يلزَمُ من المعلول الأول ، المعلولُ الثاني ، الى تمام ترتيب الموجودات ، ولكنه مع ذلك لا يشْعُرُ بذاته ، كالنار يلزم منها السُخُونَةُ ، والشمس يلزَمُ منها النور ، ولا يعرف واحد منهما ذاته ، كما لا يعرف غيره ، بل مَنْ يعرف ذاته ، يعرف ما يصْدُرُ عنه ، فيعرف غيره ، وقد بَيَّنَّا من مذهبهم ، أنه لا يعرف غيره ، وألْزَمْنَا مَنْ خالفهم من ذلك ، مُوافَقَتَهُمُ بحكم وَضْعِهِمُ ، واذا لم يعرف غيره ، لم يَعمِدْ ألا يعرف نفسه .

فان قيل : كل من لا يعرف نفسه ، فهو ميت ، فكيف يكون الأول ميتًا ؟

لازمی اور طبعی طور پر ، تو تمہارے نزدیک اس میں کیا استحالہ ہے؟ — کہ اُس کی ذات ایسی ذات ہو جس کی شان یہ ہو کہ صرف معلول اول اُس سے وجود پائے ، پھر معلول اول سے معلول ثانی لازم آئے اسی طرح تمہاری تراشیدہ ترتیب موجودات کی آخری حد تک ، لیکن اس کے باوجود وہ اپنی ذات کو نہ جانے — جیسے آگ ہے جس سے گرمی لازم آجاتی ہے ، آفتاب ہے جس سے ضیاء لازم آجاتی ہے ، جبکہ ان میں کسی کو اپنی ذات کی خبر نہیں ، جیسا کہ غیر کی خبر نہیں — بلکہ جو اپنی ذات کو جانے گا ، اپنے سے صادر ہونے والے کو بھی جانے گا ، تو اپنے غیر کو جانے گا — اور ہم بتا چکے کہ فلسفیوں کے محققین کا نظریہ ہے کہ — ”اول اپنے غیر کو نہیں جانتا“ — اور یہ بھی دکھا چکے کہ جو فلسفی اس نظریے میں اپنے محققین کا مخالف ہے ، اُسے بھی نفی کثرت کے فلسفی قاعدے کے بموجب اپنے محققین کا حامی ہونا لازم ہے — 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

سے یہ مسئلہ سادہ میں قریب آخر گزارا المحققون اتفقوا على انه لا يعلم الانفسه — یہ وسط مسئلہ سادہ میں گزارا کہ فکل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعلم غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة المنهج بالفتح : الطريق الواضح البين [ق ت] ، راہ پیدا و کشادہ [ص] : صاف کھلا اور کشادہ راستہ — السُخُونَةُ (ن ک) : گرم ہونا — المَتَانَةُ : الشِدَّةُ والقُوَّةُ [ت] : زور و مضبوطی

قلنا : فقد لزمکم ذلک علی مساق مذهبکم ، اذ لا فصل بینکم و بین من قال : کل من لا يفعل بارادة ، وقدرة ، واختیار ، ولا یسمع ، ولا یُبصر ، فهو میت ، ومن لا یعرف غیره ، فهو میت ، فان جاز أن یکون الأول خالیاً عن هذه الصفات کلها ، فأی حاجة به الی أن یعرف ذاته ؟ فان عادوا الی أن کل ما هو بریء عن المادة ، فهو عقل بذاته ، فیعقل نفسه ، فقد بیننا أن ذلک تحکم لا برهان علیہ .

فان قیل : البرهان علیہ ، أن الموجود ینقسم : الی حی ، والی میت ، والحي أقدم وأشرف من الميت ، والأول أقدم وأشرف ، فیکون حیاً ، وکل حی يشعر بذاته ، اذ استحیل أن یکون فی معلولاته الحي ، وهو لا یکون حیاً **قلنا :** هذه تحکيمات ، فانا نقول : لِمَ یستحیل أن یلزم ، ممن لا یعرف نفسه مَنْ یعرف نفسه ، بالوسائط الكثيرة ، أو بغير واسطة ؟ ! فان کان المحیل لذلك ، کون المعلول أشرف من العلة ، فلم یستحیل أن یکون المعلول أشرف من العلة ؟ ! وليس هذا بدھیاً .

— ”جس کسی کا فعل ، قدرت و ارادہ و اختیار سے نہیں ، اور جو سنتادیکھتا نہیں وہ مردہ ہے ، اور جو غیر کو نہیں جانتا وہ بھی مردہ ہے“ — اب اگر اول کا ان 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 عشرین] 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 تحکيمات ہیں چنانچہ اولاً ہم پوچھتے ہیں یہ کیوں محال ہے کہ — ”جو اپنے آپ کو نہیں جانتا تو اُس سے بہ وسائط 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

بَدَۃ (ف) : ناگاہ و نااندیشیدہ آمدن [ص] : بغیر سوچے اچانک آنا۔

ثم لم تنكرون على من يقول : ان شرفه ، في أن وجود الكل ، تابع لذاته ، لا في علمه !؟ والدليل عليه ، أن غيره ربما عرف اشياء سوى ذاته ويرى ويسمع ، وهو لا يرى ، ولا يسمع ولو قال قائل : الموجود ينقسم : الى البصير ، والأعمى ، والعالم ، والجاهل ، فليكن البصير أقدم ، وليكن الأول بصيراً ، وعالمًا بالاشياء ، لَكُنْتُمْ تنكرون ذلك ، وتقولون : ليس الشرف في البصر والعلم بالاشياء ، بل في الاستغناء عن البصر والعلم ، وكون الذات بحيث يوجد منه الكل ، الذي فيه العلماء وذووا الأبصار .

فكذلك لا شرف في معرفة الذات ، بل في كونه مبدأ ، لذوات المعرفة ، وهذا شرف مخصوص به . فبالضرورة يضطرون ، الى نفى علمه أيضاً بذاته ، اذ لا يدل عليه شئ من ذلك سوى الارادة ، ولا يدل على الارادة ، سوى حدوث العالم ، وبفساد ذلك يفسد هذا كله ، على من يأخذ هذه الأمور ، من سكت كروگے جو کہے کہ ”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 اشياء کو جانتا دیکھتا اور سنتا ہے ، اور وہ دیکھتا سنتا نہیں“ — [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 ”علت کا معلول سے اشرف ہونا ضروری ہے“ — کوئی اس کے لیے سمع و بصر و علم بہ غیر پر استدلال کرے کہ — ”موجود دو طرح کے ہیں • ذی بصر • اور فاقد البصر..... • ذی علم • اور بے علم ، تو چاہئے کہ ذی بصر کو اولیت ہو ، اور اول بصیر اور ہر شئی کا عالم ہو“ — تو تم اس کا استدلال رد کر دو گے اور کہو گے کہ — ”دیکھنے اور ہر شئی کو جاننے میں شرف نہیں ، بلکہ شرف اس میں ہے کہ وہ ان صفات علم و بصر سے بے نیاز ہو ، اور اُس کی ذات اس 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 مسئلہ اصول کے ہاتھوں مجبور ہو کر یہ نفی بھی کریں گے کہ — ”اول اپنی ذات کو بھی نہیں جانتا“ — کیونکہ اس حقیقت پر کہ — ”وہ اپنی ذات کو جانتا ہے“ — صفت ارادہ کے سوا کوئی دلیل نہیں ، اور صفت ارادہ پر ”حدوث عالم“ کے سوا کوئی دلیل نہیں ، اور حدوث عالم کو باطل ماننے سے ”علم بہ ذات اور ارادہ“ دونوں اُس کے نزدیک

نَظَرَ الْعَقْلُ ، فَجَمِيعَ مَا ذَكَرُوهُ مِنْ صِفَاتِ الْأَوَّلِ ، أَوْ نَفَوَهُ ، لَا حُجَّةَ لَهُمْ عَلَيْهِ ، إِلَّا تَحْمِينَاتٍ وَظُنُونٍ ، يَسْتَنكِفُ الْفُقَهَاءُ مِنْهَا فِي الظَّنِّيَّاتِ .

وَلَا غَرُّوْ ، لَوْ حَارَ الْعَقْلُ فِي الصِّفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ ، وَلَا عَجَبٌ ، إِنَّمَا الْعَجَبُ مِنْ أَعْجَابِهِمْ ، بِأَنْفُسِهِمْ ، وَ بِأَدْلَتِهِمْ ، وَمِنْ اعْتِقَادِهِمْ أَنَّهُمْ عَرَفُوا هَذِهِ الْأُمُورَ ، مَعْرِفَةً يَقِينِيَّةً ، مَعَ مَا فِيهَا مِنَ الْخَبْطِ وَالْخَبَالِ .

المسئلة الثالثة عشرة

فِي إِبْطَالِ قَوْلِهِمْ : إِنْ اللَّهَ - تَعَالَى - عَنْ قَوْلِهِمْ - لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُنْقَسِمَةِ

بِانْقِسَامِ الزَّمَانِ : إِلَى الْكَائِنِ ، وَمَا كَانَ ، وَمَا يَكُونُ

وَقَدْ اتَّفَقُوا عَلَى ذَلِكَ ، فَإِنْ مِنْ ذَهَبَ مِنْهُمْ إِلَى أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ إِلَّا نَفْسَهُ ، فَلَا يَخْفَى هَذَا مِنْ مَذْهَبِهِ ،

بِاطِلٌ تَهْتَبِرِينَ گے جو ان امور کو صرف نظر 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 ، سو ایسے تخمینے اور ظنوں کے جن پر ظنیاات میں بھی بنائے مسئلہ رکھنے سے فقہاء عار رکھتے ہیں۔

اور عقل اگر صفات الہیہ میں حیران ہو تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ، ہاں تعجب اس پر ہے کہ یہ عجز و قصور کے پتلے اپنی جانوں اور اپنی دلیلوں پر کیسے مغرور ہیں ، اور کیسے یہ یقین کر بیٹھے ہیں کہ ان امور کی انہیں یقینی معرفت ہے ، حالانکہ ان کی معرفت میں یہ کچھ کورا نہ کج رنج روی اور ہڈیان موجود ہے

مسئلہ ثالث عشر- ۱۳

فَلَسْفِيُوسُ كَالْأَبْطَالِ كَاللَّهِ تَعَالَى أَنْ جُزْئِيَّاتٍ كَوْنُهُنَّ جَانِبًا جُزْمَانِ كَالْبُتْنِ سِ

تین قسموں موجودہ و گزشتہ و آئندہ میں بٹتے ہیں

فلسفی اس نفی علم بالجزئیات پر متفق ہیں کیوں کہ جن فلسفیوں کا مذہب ہے کہ — ”اللہ تعالیٰ صرف اپنی ذات کو جانتا

الْخَبْطُ : كُلُّ سَيْرٍ عَلَى غَيْرِ هُدًى ، أَوْ عَلَى غَيْرِ جَادَةٍ [ت] : كَجُزْءٍ رَوَى — خَبَطَ (ص) الشَّيْطَانُ فَلَانًا : مَسَّهُ بِأَذًى فَأَفْسَدَهُ وَخَبَلَهُ [ق ت] : الشَّيْطَانُ كَأَنَّهُ كَوَّاهٌ لَمْ يَكُنْ لَهُ هُدًى . الْعَجَبُ بِالْضَمِّ الْعَجَبُ مُحَرَّكَةً : انْكَارُ مَا يَرُدُّ عَلَيْكَ لِقَلَّةِ اعْتِيَادِهِ ، عَجَبَ (س) مِنْهُ عَجَبًا [ق ت] : كَأَنَّهُ تَعَجَّبَ مِنْهُ . تَرْفَعُ وَاسْتَجْبَرُ : أَيْ أَنْتَ أَهْلُ الْكِبَرِ وَالْعِزِّ . لَا غَرُّوْ : لَا عَجَبَ مُحَرَّكَةً (ق)

ومن ذهب الى أنه يعلم غيره۔ وهو الذى اختاره ((ابن سينا))۔ فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات والأرض ، الا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى..... ولا بد أولاً من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض..... ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلاً ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ، ثم تنجلي ، فتحصل لها ثلاثة أحوال – أعنى الكسوف : – (ا) حال هو فيها معدوم ، منتظر الوجود ، أى سيكون . (ب) وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن . (ج) وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل . ولنا بازاء هذه الاحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة : (ا) فانا نعلم أولاً ، أن الكسوف معدوم ، وسيكون . (ب) وثانياً أنه كائن . (ج) وثالثاً أنه كان ، وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة و مختلفة ، وتعاقبها على المحل يُوجب تغيّر الذات العالمة ، فانه ہے۔ — 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 و حال کا اختلاف نہیں ، اور اس 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 بنوع 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 ہوں گی۔
 ① ایک حالت وہ جس میں گہن معدوم ہے مگر اس کے ہونے کی توقع ہے یعنی عنقریب ہونے والا ہے
 ② دوسری حالت وہ جس میں گہن موجود ہے یعنی گہن لگا ہوا ہے ③ 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

ان علوم میں تعدد دہے اور ان کے آپس میں اختلاف ہے ، اور ان علوم کا یکے بعد دیگرے ذہن میں آنا ذاتِ عالم میں تغيّر کا موجب 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

لو علم بعد الانجلاء ، أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل ، لكان جهلاً لا علماً ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم ، لكان جاهلاً ، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فزعّموا أن الله تعالى لا تختلف حاله ، في هذه الأحوال الثلاثة ، فانه يؤدي الى التغير ، وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الامور الثلاثة ، فان العلم يتبع المعلوم ، فاذا تغير المعلوم ، تغير العلم ، واذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله تعالى محال .

ومع هذا زعم : أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن علماً هو متصف به في الأزل والأبد ، ولا يختلف ، مثل أن يعلم مثلاً ، أن الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، فانهما حصلاً منه ، بوساطة الملائكة التي سمّوها ، باصطلاحهم ، عقولاً مجردة ، ويعلم أنها تتحرك حركات دورية ، ويعلم أن بين فلکیہما تقاطعاً ، على نقطتين هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان في بعض الأحوال في العقدين ،

— اور گہن جبکہ موجود ہو اور وہ جانے کہ گہن معدوم ہے تو وہ جاہل ہوگا ، تو ان تین میں ایک دوسرے کی جگہ نہیں لے سکتا تو فلسفیوں نے گمان کیا کہ شان الہی جلّ و علا اس سے بلند و بالا ہے کہ وہاں ان احوال ثلاثہ کے اعتبار سے اختلاف حال کا گزر ہو ، کیوں کہ اس سے ذات میں تغیر لازم آئے گا ، اور بغیر اختلاف حال کے ان تین امور کا اُسے علم ہونا ممکن نہیں ، کہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے ، تو جب معلوم میں تغیر ہوگا علم میں تغیر ہوگا ، اور جب علم میں تغیر ہوگا تو لا محالہ ذات عالم میں تغیر ہوگا ، اور تغیر اللہ تعالیٰ پر محال 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 ازلاً ابداً متصف ہے اور جس میں ماضی و مستقبل 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 واسطہ ملائکہ جنہیں یہ لوگ اپنی اصطلاح میں عقول مجرّدہ کہتے ہیں ، نیز وہ جانتا ہے کہ چاند سورج گردش کُناں ہیں ، اور دونوں کے افلاک کے مابین دو نقطوں راس اور ذنب پر تقاطع ہوتا ہے ، اور دونوں بعض احوال میں عقد تین میں مجتمع ہوتے ہیں تو سورج گہن ہو جاتا ہے ، یعنی سورج اور چشم ناظر کے درمیان جزمِ قمر

ذنب ، یعنی: نام شعلے ست در آسمان کہ از تقاطع مبطّقة فلک جوزہر و مائل بصورت مارِ بزرگ بہم می رسد یک طرفش را راس گویند و طرف دیگر را ذنب [غ]: ذنب آسمان میں ایک شکل کا نام ہے ، فلکِ قمر کے دو پُر زوں 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 ذنب کہتے ہیں

فتنکسف الشمس ، اے یحول جرم القمر بینہا و بین أعین الناظرین ، فتستتر الشمس عن الأعین ، وأنه اذا جاوز العقدة مثلاً ، بمقدار کذا ، وهو سنة مثلاً ، فانها تنکسف مرة أخرى ، وأن ذلك الانکساف یكون فی جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وأنه یمکث ساعة أو ساعتین ، وهكذا الى جميع أحوال الکسوف وعوارضه ، ولا یعزب عن علمه شیء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الکسوف ، وفي حال الکسوف ، وبعد الانجلاء ، علی وتيرة واحدة ، لا یختلف ولا یوجب تعییراً فی ذاته ،

وکذا علمه بجميع الحوادث ، فانها انما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب أخر ، الى أن تنتهی الى الحركة الدورية ، السماوية وسبب الحركة الدورية نفس السموات ، وسبب تحریک النفوس ، الشوق الى التشبه بالله تعالیٰ ، والملائكة المقربین .

فالکل معلوم له ، اے هو منکشف له ، انکشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان ، ومع هذا ، فحال

الکسوف ، لا یقال : انه یعلم أن الکسوف موجود الآن ، ولا یعلم بعده أنه انجلى الآن .

یعنی چاند کی ٹکیہ حائل ہو جاتی ہے اس لیے سورج نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے ، نیز جانتا ہے کہ عقدہ 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 موجب 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 سلسلہ 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 مقررین سے تشبہ 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 بحال کسوف یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ یہ جانتا ہے کہ گہن فی الحال موجود ہے ، اور نہ بعد گہن اُسے یہ علم ہوتا ہے کہ اب گہن چھوٹ گیا

المُکْث ، مُثْلًا وَيُحَرِّك (ن ک) : الإقامة مع الانتظار والتلُّبُّث فی المكان [ق ت] : انتظار میں کسی جگہ رکے رہنا۔

وکل ما یجب فی معرفتہ الاضافة الی الزمان ، فلا يتصور أن یعلمه ، لأنه یوجب التغبیر .

هذا فیما ینقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فیما ینقسم بالمادة والمكان ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فانهم یقولون : لا یعلم عوارض زید وعمرو وخالد ، وانما یعلم الانسان المطلق بعلم کلی ، ویعلم عوارضه ، وخواصه ، وأنه ینبغی أن یكون بدنه مرکباً من أعضاء ، بعضها للبَطْش ، وبعضها للمَشْي ، وبعضها للادراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قُوَاه ینبغی أن تكون مبثوثة فی أجزائه ، وهَلَمْ جَرَّاً ، الی کل صفة فی خارج الآدَمی وباطنه ، وکل ماهو من لواحقه ، وصفاته ، ولوازمه ، حتی لا یعزُب عن علمه شیء ، ویعلمه کلیاً .

فأما شَخْص زید ، فانما یتُمیز عن شخص عمرو ، للِحَسَّ لا للعقل ، فان عِماد التُمیز ، الیه الاشارة جس بات کی بھی معرفت میں زمانے کی طرف نسبت و اضافت ضروری ہے اس کا اُسے علم ہونا ، نا متصور ہے کہ یہ علم موجب تغیر ہے یہ ان لوگوں کا مذہب اُن جزیات کے بارے میں ہے جو زمانے کے اعتبار سے گزشتہ و موجودہ و آئندہ میں بٹتے ہیں ، اور ایسا ہی ان کا مذہب اُن جزیات کے بارے میں ہے جو مادہ اور مکان کے اعتبار سے تقسیم پاتے ہیں ، جیسے افرادِ انسانی و حیوانی ، چنانچہ وہ کہتے ہیں ۔ اللہ تعالیٰ زید و عمرو و خالد کے عوارض کو نہیں جانتا ، وہ صرف انسانِ مطلق کو علم کلی سے جانتا ہے ، اور صرف اُسی کے عوارض و خواص 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 و صفات و لوازم ہیں سب کو جانتا ہے ، حتی کہ کوئی چیز اُس کے علم سے باہر نہیں اور سب کو کلی طور پر جانتا ہے ۔

رہا شخص زید کا شخص عمرو سے امتیاز تو وہ بذریعہ حس ہوتا ہے بذریعہ عقل نہیں ، کیونکہ اس امتیاز کا دار و مدار اس پر بَثُّہ (ن) بَثًّا : فَرَّقَهُ وَنَشَرَهُ [م] : بکھیرنا۔ هَلَمْ : تَعَالَ [ق] ، بیا [ص] : آؤ — یہ ہائے تنبیہ اور لَمْ بمعنی قریب آؤ سے مرکب ہے [ق ت] ، هَلَمْ اَلَيْنَا يَارَجُلُ : اے شخص میری طرف آ — يُقَالُ : كَانَ عَمَّا أَوَّلَ كَذَا وَكَذَا فَهَلَمْ جَرَّاً اِلَى الْيَوْمِ : اے اِمْتَدَّ ذَلِك اِلَى الْيَوْمِ [تاج العروس باب الراء] : پہلے سال ایسا ایسا ہوا پھر وہی آج تک چلا آیا — وَانْتَصَبَ جَرَّاً عَلَي الْمَصْدَر ، او الحال [ت] : جَرَّاً مفعول مطلق ہے [تَجَرَّيَا تَجْرُونَ مضارع محذوف کا] یا حال ہے [هَلَمْ کی ضمیر فاعل سے]

الى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية ، والمكان الكليّ ، فأما قولنا : ((هذا)) و ((هذا)) فهو اشارة الى نسبة حاصلة لذلك المحسوس ، الى الحاسّ ، لكونه منه على قُرب ، أو بُعد ، أو جهة معينة ، و ذلك يستحيل في حقه .

وهذه قاعدة اعتقدوها ، وأستأصلوا بها الشرائع بالكلية ، اذ مضمونها ، أن زيدًا مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالمًا بما يتجدّد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيدًا بعينه ، فانه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، واذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف احواله وأفعاله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه ، وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقًا ، كليًا لا مخصوصًا بالأشخاص بل يلزم أن يقال تَحَدَّى محمد - صلى الله عليه وسلم - بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحال أنه تَحَدَّى به ، وكذلك ہے کہ اس شخص کی طرف متعین سمت میں اشارہ کیا جائے ، جب کہ عقل جہتِ مطلقہ کلیہ اور مکان کلی کا ادراک کرتی ہے ، رہا ہم جو کہتے ہیں یہ تو یہ شئی محسوس کو صاحب احساس کے ساتھ جو نسبت ہے اُس نسبت کی طرف اشارہ ہے ، کیونکہ وہ شئی صاحب احساس سے ایک نزدیکی یا دوری پر یا ایک متعین سمت میں ہوتی ہے ، اور اللہ عزّوجلّ کے حق میں یہ محال ہے کہ کوئی شئی 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 بالکلینہ بنی گئی کرنی چاہی ، کیونکہ اس اصول کے اندر یہ شاعت موجود ہے کہ مثال کے طور پر زید خواہ اطاعتِ الہی کرے یا نافرمانی کرے ، اللہ عزّوجلّ کو زید کے متجدّد و نوپیدا 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 نوپید 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 اس اصول سے لازم آتا ہے کہ حضور اقدس محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم 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

تَحَدَّى : دعوتِ مقابلہ دینا — تَحَدَّى : برابری کردن در کارے و پیش خواندن خصم را و غلبہ جستن [ص] ومنہ تَحَدَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَرَبَ بِالْقُرْآن [ت] حضور نے عرب کو قرآن کے مقابلہ کی دعوت دی۔

الحال مع کل نبی معین ، وَاِنَّہٗ انما یَعْلَمُ اَنْ من الناس من یَتَحَدّٰی بالنبوة ، وَاَنْ صفة اُولٰٓئِک کذا و کذا ، فَاَمَّا النبی المعین بشخصه ، فلا یعرفه ، فان ذلک یُعَرَفُ بِالْحِسِّ ، وَاَلْاَحْوال الصادرة منه لا یعرفها ، لِاَنَّہَا اَحْوال تنقسم بانقسام الزمان ، فی شخص معین ، ویوجب ادراکها علی اختلافها تَغِیْرًا .

فہذا ما اُردنا اَنْ نذکرہ من نقل مذہبہم اَوَّلًا ، ثم من تفہیمہ ثانیًا ، ثم نُبَیِّن ما فیہ من القباہح اللازمة علیہ ثالثًا . فَلْنَذْکُرْ الْاَن خَبَالہم ، ووجه بطلانہ .

و خبالہم اَنْ ہذہ اَحْوال ثلاثة مختلفة ، و المختلفات اذا تعاقبت علی محل واحد ، اُوجبت فیہ تَغِیْرًا ، لا مَحَالَةً ، فان کان فی حال الکسوف ، عالمًا بِاَنہ سیکون ، کما کان قبلہ ، فہو جاہل لا عالم ، وان کان عالمًا بِاَنہ کائن ، و قبل ذلک کان عالمًا بِاَنہ لیس بکائن وَاَنہ سیکون ، فقد اختلف علمہ ، و اختلف حالہ ، فلزم التَغِیْر ، اذ لا معنی للتَغِیْر ، الا اختلاف العالم ، فان من لا یعلم شیئًا ثم علمہ ، فقد تَغِیْر ، 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 افراد نبوت تو وہ انہیں نہیں جانتا ، کیونکہ افراد کا علم جس سے ہوتا ہے ، اور اُن سے وقوع پذیر احوال کو بھی نہیں جانتا ، کیونکہ یہ وہ احوال ہیں جو ایک شخص معین کے ماضی و حال و مستقبل کے اعتبار سے گزشتہ و موجودہ و آئندہ تین قسم کے ہوتے ہیں ، اور ان کا اس اختلاف کے ساتھ ادراک ذاتِ مُدْرِک میں تَغِیْر 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 — اب ہم تحریر کریں ان کا جنون اور عقلی بے مائیگی اور یہ کہ مذکورہ اصول فلسفی کس طرح باطل ہے۔

فلسفیوں کا جنون یہ ہے کہ — یہ تین مختلف حالتیں ہیں اور جب مختلف حالتیں یکے بعد دیگرے ایک محل پر آئیں تو اس سے محل میں لامحالہ تَغِیْر 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 تبدل ہوا ، اور اس کی حالت تبدیل ہوئی ، تو تَغِیْر لازم آیا ، کہ تَغِیْر کا

خَبَل (س) خَبَالًا : جُنَّ وَفَسَدَ عَقْلُهُ [ق ت] : جنون ہونا اور عقل میں خرابی آنا۔

ومن لم یکن له علم بأنه کائن ، ثم حصل حال الوجود فقد تغیر .

وحققوا هذا ، بأن الاحوال ثلاثة : (ا) حال ہی اضافہ محضہ ، ککونک یمیناً و شمالاً ، فان هذا لا يرجع الى وصف ذاتی ، بل هو اضافہ محضہ ، فان تحول الشیء الذی کان علی یمینک الی شمالک ، تغیرت اضافتک ، ولم تتغیر ذاتک بحال ، وهذا تبدل اضافہ علی الذات ، وليس بتبدل الذات (ب) ومن هذا القبیل اذا کنت قادراً علی تحریک أجسام حاضرة بین یدیک ، فانعدمت الأجسام أو انعدم بعضها ، لم تتغیر قواک الغریزیه ، ولا قدرتک ، لأن قدرتک قدرة علی تحریک الجسم المطلق أولاً ، ثم علی المعین ثانیاً - من حیث انه جسم - فلم تکن اضافہ القدرة الی الجسم المعین ، وصفاً ذاتیاً ، بل اضافہ محضہ ، فتغیرها یوجب زوال اضافہ ، لا تغیراً فی حال القادر .

(ج) والثالث ، تغیر فی الذات وهو ألا یكون عالماً ، فیعلم ، أولا یكون قادراً ، فیقدر ، فهذا تغیر

معنی یہی ہے کہ عالم میں اختلاف اور رد و بدل ہو ، چنانچہ کوئی شخص ایک بات کو نہ جانتا تھا پھر جان گیا تو بیشک اس میں رد و بدل 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 میں تغیر اور رد و بدل ہوا ، وہ اس دعوے کو اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ احوال تین قسم کے ہیں

① ایک حالت اضافت محضہ ، جیسے تمہارا دائیں بائیں ہونا ، کہ اس کا حاصل کوئی وصف ذاتی نہیں بلکہ وہ نری نسبت و اضافت ہے ، چنانچہ جو چیز تمہاری داہنی جانب تھی گھوم کر بائیں جانب آگئی تو تمہاری نسبت و اضافت میں تبدیلی ہوئی تمہاری ذات کسی حال میں نہیں بدلی ، یہ ذات پرورد نسبت و اضافت کا بدلنا ہوا ذات کا بدلنا نہ ہوا ② اور اسی 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 قویٰ اور تمہاری قدرت تحریک میں کچھ فرق نہ آیا ، کیونکہ تمہاری قدرت اولاً جسم مطلق کو حرکت دینے پر ہے پھر ثانیاً جسم معین پر ہے اس حیثیت سے کہ وہ جسم ہے ، تو جسم معین کی طرف نسبت و اضافت وصف ذاتی نہیں ہے بلکہ اضافت محضہ ہے ، لہذا اس اضافت میں تغیر سے اضافت کا زائل ہونا لازم ہوگا ، قادر کی حالت میں تغیر لازم نہ ہوگا

③ 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

الغریزة : الأصل ، والطبیعة [ق ت] ، سرشت [ص]

وتغیر المعلوم یوجب تغیر العلم ، فان حقیقۃ ذات العلم ، تدخل فیہ الاضافة الی المعلوم الخاص ، اذا حقیقۃ العلم المعین ، تعلقہ بذلک المعلوم المعین ، علی ماہو علیہ ، فتعلقہ بہ علی وجہ آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبہما یوجب اختلاف حال العالم .

ولا یمکن أن یقال : ان للذات علماً واحداً ، فیصیر علماً بالکون ، بعد کونہ علماً بأنه سیکون ، ثم ہو یصیر علماً بأنه کان ، بعد أن کان علماً ، بأنه کائن ، فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت علیہ الاضافة ، لأن الاضافة فی العلم حقیقۃ ذات العلم ، فتبدلُها یوجب تبدل ذات العلم ، فیلزمہ التغير ، وهو محال علی اللہ تعالیٰ

والاعتراض من وجهین :

أحدهما أن یقال : بَمَ تنکرون علی من یقول : ان اللہ تعالیٰ لہ علم واحد ، بوجود الکُسوف مثلاً فی وقت معین ، وذلك العلم قبل وجودہ ، علماً بأنه سیکون ، وهو بعینہ عند الوجود ، علماً بأنه کائن ، اور معلوم کے تغیر سے علم میں تغیر لازم ، کہ ذاتِ علم کی حقیقت میں معلوم خاص کی طرف نسبت و اضافت داخل ہے ، کیونکہ علم معین کی حقیقت ہے علم کا اُس معلوم معین سے اُس کی حالت واقعیہ کے مطابق تعلق — تو معلوم معین سے کسی دوسرے صورت پر جو علم کا تعلق ہوگا وہ بدایہٴ دوسرا علم ہوگا ، تو ان دو علموں کے یکے بعد دیگرے آنے سے عالم کی حالت میں اختلاف و تغیر لازم ہوگا۔

اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ — ”ذات کو ایک ہی علم ہے ، وہی ہے کا علم ہو جاتا ہے جب کہ پہلے ہوگا کا علم رہتا ہے ، پھر تھا کا علم ہو جاتا ہے جب کہ پہلے ہے کا علم تھا۔ تو علم ایک ہے اور یکساں احوال رکھتا ہے ، صرف اضافت کا اس پر رد و بدل ہوا ہے“ — 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 عزَّ وَّجَلَّ پر محال ہے

اعتراض دوطرح سے ہے

اعتراض اول :- تم اُس شخص کا کیا رد کرو گے جو مانتا ہے کہ — اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے ، مثلاً ایک وقت متعین میں کہن لگنے کا علم ، وہی علم کہن لگنے سے پہلے ”کہن عنقریب لگے گا“ کا علم ہے ، اور کہن لگا ہونے پر بعینہ وہی علم ”کہن

وہو بعینہ بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء ، وإنّ هذه الاختلافات ، ترجع الى اضافات ، لا تُوجب تبدلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغيراً في ذات العالم ، فان ذلك ينزل منزلة الاضافة المَحْضَة ، فان الشَّخْص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع الى قدامك ، ثم الى شمالك ، فتعاقب عليك الاضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك .

وهكذا ينبغي أن يُفهم الحال في علم الله عز وجل ، فانا نسلّم أنه يعلم الاشياء بعلم واحد ، في الأزل والأبد والحال ، لا يتغير.....وَعَرَضَهُمْ نَفَى التغير ، وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة اثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء ، بعده ، تغير ، فليس بمسلّم ، فمن أين عرفوا ذلك؟ فلو خلق الله تعالى لنا علماً بقُدوم زيد غداً ، عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلةً عن هذا العلم ، لَكُنّا عند طلوع الشمس ، عالمين - بمجرد العلم السابق - بقُدومه في الحال لگا ہے ، کا علم ہے ، اور بعینہ وہی علم گہن چھوٹنے کے بعد ”گہن ختم ہو جانے“ کا علم ہے ، اور یہ اختلافات راجع بہ اضافات ہیں ، جو نفس علم میں تغیر کا موجب نہیں ، تو ان سے ذاتِ عالم میں تغیر لازم نہیں ، کہ یہ اضافت محضہ کے مرتبے میں ہیں — دیکھو ایک شخص تمہارے دائیں ہو ، پھر سامنے ہو جائے ، پھر بائیں چلا جائے ، تو یہ اضافتیں یکے بعد دیگرے تم پر آئیں گی ، جب کہ تغیر پذیر وہ منتقل ہونے والا شخص ہوگا تم نہیں

اسی طرح سمجھنی چاہئے شانِ علم الہی عزّوجلّ ، کیوں کہ ہمارا ماننا یہ ہے کہ اُس کا ایک علم ہے ، اُسی سے وہ ازلًا ابداً سب اشياء کو جانتا ہے ، اُس علم میں تغیر نہیں ہوتا..... فلاسفہ فی تغیر ہی چاہتے ہیں ، اور وہ متفق علیہ ہے

اور ان لوگوں نے جو کہا کہ — ”فی الحال ہونے کا علم ، اور ہو جانے کے بعد ختم ہونے کا علم ، ثابت کرنے سے تغیر لازم آئے گا“ — یہ ہمیں تسلیم نہیں ، ان لوگوں نے یہ کہاں سے جانا؟..... دیکھو اللہ تعالیٰ ہم میں یہ علم پیدا فرمائے کہ — زید کل بہ وقتِ طلوعِ آفتاب آئے گا — اور یہ علم ہمیں برابر لگا تا رہے ، اور وہ ہم میں نہ دوسرا علم پیدا فرمائے ، اور نہ اس علم سے غفلت پیدا فرمائے ، تو ضرور ہم بہ وقتِ طلوعِ آفتاب محض اُسی سابقہ علم سے ، زید کافی الحال آنا ، اور بعدِ طلوع ، زید کا پہلے ہی آچکا ہونا ، جان لیں گے ، اور وہی ایک برقرار شدہ علم ان تینوں احوال کے احاطہ کو بس ہوگا

قَدِمَ (س) مِنْ سَفَرِهِ قُدُومًا : آبَ وَرَجَعَ [ق ت] : سفر سے واپس آنا اِدَامَةً : ہمیشہ داشتن [ص] : ہمیشہ رکھنا

الآن ، وبعده بأنه قد قَدِم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافيًا في الاحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .
 فيبقى قولهم : إنّ الاضافة الى المعلوم المعين ، داخله في حقيقته ، ومهما اختلفت الاضافة ،
 اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ، ومهما حصل الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير .

فنقول : إنّ صح هذا ، فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا : انه لا يعلم الانفسه ،
 وإنّ علمه بذاته عين ذاته ، لأنه لو علم الانسان المطلق ، والحيوان المطلق ، والجَماد المطلق ، وهذه
 مختلفات لا محالة ، فالاضافات اليها تختلف لا محالة ، فلا يصلح العلم الواحد لأن يكون علمًا
 بالمختلفات ، لأن المضاف مختلف ، والاضافة مختلفة ، والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم ، فيوجب ذلك
 تعددًا واختلافًا ، لا تعددًا فقط مع التماثل ، إذ المتماثلات ما يسُد بعضها مَسَد بعض ، والعلم بالحيوان ، لا
 يسُد مَسَد العلم بالجَماد ، والعلم بالبياض ، لا يسُد مَسَد العلم بالسواد ، فهي مختلفات .

ثم إنّ هذه الأنواع والأجناس ، والعوارض الكلية ، لا نهاية لها ، وهي مختلفة ، والعلوم المختلفة

اب رہ جاتا ہے ان کا یہ کہنا کہ ”معلوم متعین کی طرف اضافت علم کی حقیقت میں داخل ہے ، اور جب کبھی اضافت
 بدلے گی تو وہ شئی 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 — ”وہ صرف اپنی ذات کو
 جانتا ہے اور اُس کا علم ذات عین ذات ہے“ — کیوں کہ اگر وہ انسان مطلق کو جانے ، حیوان مطلق کو جانے ، جَماد مطلق کو
 جانے ، اور یہ تینوں لامحالہ مختلفات ہیں ، تو ان کی طرف اضافات بھی لامحالہ مختلف ہوں گی ، تو ایک علم ان 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 جَماد کے علم کی جگہ نہیں رکھا
 جاسکتا ، اور بیاض کا علم سواد کے علم کا قائم مقام نہیں ہو سکتا ، تو یہ علوم کئی طرح کے ہوں

پھر یہ انواع و اجناس اور عوارض کلیہ ان کے یہاں غیر متماثل ہیں ، اور مختلف ہیں ، تو علوم مختلفہ علم واحد میں

هُوَ يَسُدُّ مَسَدَ آيِهِ [ت]: وہ اپنے باپ کا قائم مقام ہے

المضاف الیہ ہونا چاہئے

کیف تنطوی تحت علم واحد؟! ثم ذلك العلم هو ذات العالم ، من غير مزيد عليه .

ولیت شعری کیف یستجیز العاقل من نفسه ، أن یحیل الاتحاد فی العلم بالشیء الواحد ، المنقسمہ أحوالہ : الی الماضی والمستقبل والآن ، وهو لا یحیل الاتحاد فی العلم المتعلق ، بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ، والاختلاف والتباعد بین الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من الاختلاف الواقع بین أحوال الشیء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان ، وإذا لم یوجب ذلك تعددًا واختلافًا ، فكیف یوجب هذا تعددًا واختلافًا؟!

ومهما ثبت بالبرهان أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس والأنواع ، وأن ذلك لم یوجب التعدد والاختلاف ، فهذا أيضًا لا یوجب الاختلاف .

وإذا لم یوجب الاختلاف ، جازت الاحاطة بالکل ، بعلم واحد ، دائم فی الأزل والأبد ، ولا یوجب

ذلك تغیرًا فی ذات العالم .

کیسے سمجھائیں گے؟..... پھر وہ علم بغیر کسی زیادتی کے عین ذاتِ عالم کیسے ہوگا؟

کوئی مجھے بتائے کہ ایک ذی فہم آدمی کیسے اپنی طرف سے اس بات کو روک رکھے گا ، کہ شیء واحد جس کے احوال ماضی و مستقبل و حال تین قسم کے ہوں ، اُس سے متعلق علم کا واحد ہونا تو محال ٹھہرائے ، اور انواع و اجناس مختلفہ سے متعلق علم کا واحد ہونا محال نہ ٹھہرائے ، حالانکہ اجناس و انواع متباينہ میں جو آپسی اختلاف اور باہمی بُعد ہے ، وہ شیء واحد کے احوال منقسم بالزمان میں واقع اختلاف سے کہیں زیادہ ہے ، اور جب وہ انواع و اجناس کا باہمی اختلاف اُن سے متعلق علم کے کئی ہونے اور کئی طرح کے ہونے کا موجب نہیں..... تو یہ اختلاف احوال ، علم کے متعدد و مختلف ہونے کا موجب کیسے ہو جائے گا؟

جب برہان سے ثابت ہوا کہ ازمنہ کا اختلاف اجناس و انواع کے اختلاف سے نچلے درجے میں ہے ، اور اختلاف اجناس و انواع علم کے تعدد و اختلاف کا موجب نہیں ، تو یہ اختلاف ازمنہ بھی علم کے اختلاف و کئی طرحی کا موجب نہیں ہوگا ، اور جب موجب نہیں ہوگا ، تو ایک علم دائمی ازلی ابدی سے کل کا احاطہ ممکن ہوا ، اور اس احاطہ کل سے ذاتِ عالم میں تغیر لازم نہیں آئے گا

اعتراض ثانی: تمہارے اصول پر کیا مانع ہے کہ وہ ان امور جزئیہ کو جانے گو اس سے وہ متغیر ہو؟..... اور تم نے یہ اعتقاد

الاعتراض الثانی هو أن يقال : وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وان كان يتغير؟! وهلّا اعتقدتم : أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل عليه ، كما ذهب ((جہم)) من ((المعتزلة)) الى أن علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقد ((الكرامية)) من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم يُنكر جماهير اهل الحق عليهم ، الا من حيث أن المتغير ، لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث ، فهو حادث ، وليس بقديم .

وَأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير ، فاذا عقلتم قديماً متغيراً ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد .

فان قيل : انما أحلنا ذلك ، لأن العلم الحادث في ذاته ، لا يخلو : اما أن يحدث من جهته أو من جهة غيره.... وباطل أن يحدث منه ، فانا بيّنا أن القديم ، لا يصدر منه حادث ، ولا يصير فاعلاً ، بعد أن لم يكن فاعلاً ، فانه يوجب تغيراً ، وقد قررناه في مسألة حدوث العالم..... وان حصل ذلك في ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ومغيّراً له ، حتى تتغير أحواله ، على سبيل التسخير والاضطرار ، من جهة غيره !

کیوں نہ کر لیا 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 کرامیہ کا عقیدہ ہے کہ ”وہ محلّ حوادث ہے“ اور جمہور اہل حق نے اُن کا رد اسی سے کیا کہ ”متغیر تغیر سے خالی نہیں ہوتا ، اور جو تغیر حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتا ہے ، قدیم نہیں ہو سکتا۔“

لیکن تمہارا مذہب تو یہ ہے کہ ”عالم قدیم ہے اور تغیر سے خالی نہیں“ — تو جب ”قدیم متغیر“ تمہارے نزدیک معقول و ممکن ہوا تو تمہیں اس اعتقاد سے کیا مانع رہا؟..... [کہ ذات الہی کو تم قدیم مانو اور علم حوادث سے اُس میں تغیر جانو اور اُس تغیر کو محال نہ سمجھو]

فلسفی :- اُسے علم حوادث ہونا ہم نے اس لیے محال ٹھہرایا کہ اُس کی ذات میں جو علم حادث ہوگا وہ دو حال سے خالی نہیں ، یا تو اسی کی طرف سے حادث ہوگا ، یا دوسرے کی طرف سے — 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 ہو جائے ایسا بھی نہیں ہوتا ، اس لیے کہ اس سے تغیر لازم آتا ہے ، مسئلہ حدوث عالم میں ہم اس کی تقریر کر چکے — اور اگر علم حوادث اُس کی ذات میں غیر کی طرف سے آئے تو غیر اُس میں اثر انداز اور تغیر گناں کیسے ہوگا؟ حتیٰ کہ اُس کے احوال اس طور پر تغیر پذیر ہوں کہ غیر اُسے مسخر کر لے اور مجبور کر دے

قلنا : کل واحد من القسمین غیر محال علی أصلکم **أما قولکم :** انه يستحيل علی أن

یصدّر ، من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فقد أبطلناه فی تلك المسألة ، کیف؟! وعندکم يستحيل أن یصدّر من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فشرط استحالتہ ، کونه ((أولاً)) والّا فهذه الحوادث ، لیست لها أسباب حادثة الی غیر نہایہ ، بل تنتهی بوساطة الحرّکة الدورية ، الی شیء قديم ، هو نفس الفلک و حیاته ، فالنفس الفلکیة قديمة ، والحرکة الدورية تحدّث منها ، وکل جزء من أجزاء الحرکة ، یحدّث ، وینقضی ، وما بعده متجدّد لا محالة ، فاذن الحوادث صادرة من القديم عندکم ، ولكن اذا تشابهت أحوال القديم ، تشابه فیضان الحوادث منه علی الدوام ، کما تشابهت أحوال الحرّکة ، لِمَا أن كانت تصدّر من قديم متشابه الأحوال **فاستبان** أن کل فريق منهم ، معترف بأنه یجوز صدور الحوادث من قديم ، اذا كانت تصدّر علی التناسب والدوام ، فلتکن العلوم الحادثة من هذا القبیل .

اعتراض :- ہر دو شق تمہارے اصول پر محال نہیں **شق اول** تو یوں کہ تمہارا قول ”قديم سے اُس حادث کا صدور جو سب میں پہلا حادث ہو محال ہے“ اسے ہم اُسی مسئلہ اولیٰ میں باطل کر چکے اور یہ کیوں کر باطل نہ ہوگا جب کہ تمہارے نزدیک ”قديم سے اُس حادث کا صدور محال ہے جو حادث میں سب سے پہلا ہو“ تو صدور حادث محال ہونے کی تمہارے یہاں شرط ہے اُس حادث کا سب میں پہلا ہونا ، ورنہ یہ حوادث جو پیش نظر ہیں ان کے لیے غیر متناہی اسباب حادث نہیں ، بلکہ تمہارے یہاں یہ بہ وساطت گردش فلک ایک شیء قديم پر منتہی ہوتے ہیں ، وہ شیء قديم ہے فلک کا نفس یعنی فلک کی روح و حیات ، تو نفس فلکی قديم ہے ، اور گردش و حرکت دوری اُس سے حادث ہوتی ہے ، اور اجزائے حرکت کا ہر جز حادث ہو کر ختم ہو جاتا ہے ، اور اس کے بعد والا جز لامحالہ مُتجدّد ہے یعنی نیا آتا ہے

تو ایسی صورت میں حوادث تمہارے نزدیک قديم سے صادر ہیں ، لیکن جب قديم کے احوال یکساں ہیں اُس سے فیضان حوادث بھی دوا مّا یکساں ہوگا ، جیسا کہ حرکت کے احوال یکساں ہیں ، کہ وہ قديم متشابه الاحوال سے صادر ہے **تو ظاہر ہو گیا کہ ہر فریق فلسفی معترف ہے کہ قديم سے حوادث کا صدور ممکن ہے جب کہ وہ صدور یکساں ہو اور برابر لگا تار ہو ، تو چاہئے کہ اول کے لیے علوم حادثہ اسی [صدور حوادث از قديم کے] قبیل سے ہوں**

دیکھو مسئلہ اولیٰ کی دلیل اول کے تحت ”اصل دلیل پر اعتراض ثانی“ ص ۱۳۷ ۔

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي ، وَهُوَ صُدُورُ هَذَا الْعِلْمِ فِيهِ مِنْ غَيْرِهِ ، فَنَقُولُ : وَلَمْ يَسْتَحِيلْ ذَلِكَ عِنْدَكُمْ ؟

ولیس فیہ الا ثلاثۃ امور :..... (۱) أحدها : التّغیر ، وقد بینّا لزومه علی أصلکم .

(ب) والثانی کون الغیر سبباً لتغیّر الغیر ، وهو لیس بمحال عندکم ، فلیکن حدوث الشیء سبباً لحدوث العلم به ، كما أنکم تقولون : تمثّل الشخص المتلّون ، بإزاء الحدقة الباصرة ، سبباً لانطباع مثال الشخص ، فی الطبقة الجلیدیة من الحدقة ، عند توسط الهواء المُشفّ ، بین الحدقة والمُبصر .

فاذا جاز أن یکون جماد سبباً لانطباع الصورة فی الحدقة ، وهو معنی الابصار ، فلم یستحیل أن یکون حدوث الحوادث سبباً لحصول علم الأول بها ، فان القوّة الباصرة ، كما أنها مُستعدّة للادراک ، و یکون حصول الشخص المتلّون ، مع ارتفاع الحواجز ، سبباً لحصول الادراک ، فلتکن ذات المبدأ الأول

رہی شق ثانی یعنی — ”اُس میں غیر سے یہ علم حوادث جزئیہ نوپید ہونا“ — تو ہم پوچھتے ہیں یہ تمہارے نزدیک کیوں محال ہے ، اس میں تین ہی امور تو ہیں ○ ۱ 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 علم شی کا سبب ہو جیسے تم کہتے ہو — ”ذی رنگ قالب کہ سیاہی چشمِ مینا کے سامنے ہو اُس کے سبب اُس کی تصویر سیاہی چشم کی مناک پر ت میں چھپ جاتی ہے ، جب کہ سیاہی چشم اور اُس مُبصر قالب کے بیچ صاف شفاف فضا ہو“ — تو جب یہ ممکن ہے کہ ایک ہما دیسی چشمِ مینا میں صورت چھپ جانے کا سبب ہو ، اور یہی معنی ہے البصار یعنی دیکھنے کا ، تو حدوثِ حوادث سبب ہو ، کہ اس سے اول کو ان حوادث کا علم ہو جائے۔ یہ کیوں محال ہے؟۔ قوتِ باصرہ جس طرح مستعدّ ادراک ہوتی ہے ، اور ذی رنگ قالب کا ہونا ، ساتھ ہی تجابات نہ ہونا ، ادراک ہو جانے کا سبب ہوتا ہے ، تو اسی طرح ذاتِ مبدأ اول کو تمہارے طور پر چاہئے کہ قبولِ علم کے لیے مستعد ہو ، اور ان حوادث کا حدوث ، اُس ذات کے لیے — تمثال ، تمثّل کچھ سمجھ میں نہیں آتا ، یہ لفظ زائد معلوم ہوتا ہے ، ہاں حصول ہو سکتا ہے بمعنی ”ہونا“ جیسا کہ آگے آ رہا ہے

حصول الشخص المتلّون مع ارتفاع الحواجز — الحاجز : الفاصل بین الشیئین [ت] - حواجز جمع ہے ، جیسے عامل کی عوامل الحدقة محرّکة : سیاہی چشم ، سواد العین المستدیر وَسَطُ العین [ت] آنکھ کی درمیانی گول سیاہی أَشْفَ الشیء : جعله شفافاً [م] ای یرى منه ما وراءه [ت] : چیز کو شفاف بنانا کہ اُس سے پار دکھائی دے

عندکم مستعدة لقبول العلم ، ويخرج من القوة الى الفعل ، بوجود ذلك الحادث ، فان كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل ، وان زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود ، فليس لكم على اثبات واجب الوجود ، دليل ، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات ، كما سبق (۱) ، وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن بقديم متغير (۲)..... (ج) والأمر الثالث الذي يتضمنه هذا ، هو كون القديم متغيراً بغيره ، وأن ذلك يُشبه التسخير ، واستيلاء الغير عليه ، **فيقال** : ولم يستحيل عندكم هذا ؟ وهو أن يكون هو سبباً لحدوث الحوادث بوسائط ، ثم يكون حدوث الحوادث سبباً لحصول العلم بها ، فكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ، ولكن بالوسائط . **وقولكم** : إن ذلك يُشبه التسخير ، فليكن كذلك ، فانه لا ثبوت بأصلكم ، اذ زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى ، انما يصدر على سبيل اللزوم والطبع ، ولا قدرة له على ألا يفعل ، وهذا ايضاً يُشبه نوعاً من التسخير ، ويُشير الى أنه كالمضطر فيما يصدر منه .

توت سے فعل کی طرف نکل آنے کا سبب ہو ، اور اس سے قدیم میں اگر تغیر آئے تو ”قدیم متغیر“ تمہارے یہاں محال کہاں ہے؟۔ اور یہ سمجھتے ہو کہ قدیم واجب الوجود میں تغیر محال ہے ، تو اثبات واجب الوجود پر تمہارے پاس دلیل کہاں ہے؟۔ دلیل [جو تم نے رابعی ابتداء میں پیش کی وہ] صرف قطع تسلسل پر ہے ، کہ علل ومعلولات کا سلسلہ ختم ہونے کو بتاتی ہے ، جیسا کہ ہم [سادہ میں] بتا چکے ، (۱) اور یہ بھی ہم نے واضح کر دیا کہ قطع 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 — ”قدیم کی غیر سے تغیر پذیری ، اور یہ کہ یہ تو گویا

تسخیر ہے ، یعنی غیر کا اُس پر بالادست ہونا“ — تو ہم پوچھتے ہیں یہ تمہارے نزدیک کیوں محال ہے؟ یعنی وہ سبب ہو حدوثِ حوادث کے لیے بہ وساطتِ عقول [جیسا کہ تم ہی مانتے ہو] ، پھر حدوثِ حوادث سبب ہو اُسے اُن حوادث کا علم ہو جانے کے لیے ، تو گویا اپنے لیے علم کی تحصیل میں سبب خود وہی ہو اگر بالواسطہ بہ وساطتِ عقول۔

اور تمہارا کہنا کہ — ”یہ تو گویا تسخیر ہے“ — تو وہ تو ہونی چاہئے ، کہ وہ تمہارے بنیادی اصول کے لائق ہے ، کیوں کہ تمہارے زعم میں — ”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“ — [معاذ اللہ] یہ تمہارا نظریہ بھی تو گویا ایک طرح کی تسخیر ہے ، اور اسی طرف مُشرع ہے کہ جو

(۱) البرهان ليس بضطرّ إلا الى قطع التسلسل فكل طريق امكن قطع التسلسل به فهو وفاء بقضية البرهان [۳۰۵] (۲) دیکھو مسئلہ تاسعہ ص ۳۳۸ سے

فان قيل : ان ذلك ليس باضطرار ، لأن كماله في أن يكون مصدراً لجميع الاشياء .

قلنا : فهذا ليس بتسخير ، فان كماله في أن يعلم جميع الاشياء ، ولو حصل لنا علم مُقارن لكل حادث ، لكان ذلك كمالاً لنا ، لا نُقصاناً و تسخيراً .
فليكن كذلك في حقه ، والله أعلم .

المسئلة الرابعة عشرَة

في تعجيزهم عن اقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية

وقد قالوا : إنّ السماء حيوان ، وإنّ لها نفساً ، نسبتها الى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا الى أبداننا ، وكما أنّ أبداننا تتحرك بالارادة ، نحو أغراضها ، بتحريك النفس ، فكذا السموات ، وإنّ غرض السموات بحركتها الدورية ، عبادة ربّ العلمين ، على وجه سنذكره .

النحو : الجهة [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 اس میں ہے کہ وہ مصدر جمیع اشیاء ہو۔

جواب الزامی :- یہ بھی تسخیر نہیں ، کیوں کہ اُس کا کمال اس 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 بالادستی۔
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 گناں ہو کر طاعتِ الہی کرنے کے دعوے پر اقامتِ دلیل سے بے بسی کا اظہار

فلسفی کہتے ہیں — ”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 گناں ہیں

ومذہبہم فی هذه المسئلة ، مما لا یُنکر امکانہ ، ولا یُدعی استحالتہ ، فان اللہ تعالیٰ قادر علی أن یخلق الحیاة فی کل جسم ، فلا کِبَرُ الجسم یمنع من کونہ حیًا ، ولا کونہ مستدیرًا ، فان الشکل المخصوص ، لیس شرطًا للحیاة ، اذ الحیوانات ، مع اختلاف أشکالہا ، مشترکة فی قبول الحیاة .

ولکناندعی عجزہم ، عن معرفة ذلک بدلیل العقل ، فان هذا ان کان صحیحًا (۱) ، فلا یطلع علیہ الا الانبیاء ۔ صلوات اللہ علیہم ۔ بالہام من اللہ تعالیٰ ، اوبوحی ، وقیاس العقل لیس یدل علیہ .

نعم لا یبعد أن یُعَرَف مثل ذلک بدلیل ، ان وُجد الدلیل وساعد ، ولکننا نقول : ما أوردہ دلیلاً ، لا یصلح الا لإفادة ظن ، فأما أن یفید قطعاً فلا .

اس سے اُن کی غرض ہے عبادت رب 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 شرط حیات نہیں ، ذوی الارواح کو دیکھ لیجئے باوجود اپنے اختلاف اشکال کے قبولیت حیات میں مشترک ہیں

لیکن ہمارا یہ دعویٰ ضرور ہے کہ فلسفی مسئلہ بالا کو دلیل عقلی کے ذریعے جاننے سے عاجز و بے بس رہے ، کیونکہ فلک کی یہ حیات اور بغرض عبادت گردش اگر صحیح ہو (۱) ، تو بھی اس پر بذریعہ الہام یا وحی الہی [جَلَّ وَعَلَا] اطلاع سوائے انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام کے اور کسی کو نہیں ہوگی ، قیاس عقلی سے اس پر دلیل نہیں ہے

ہاں یہ محال نہیں کہ اس جیسے مسئلے کی کسی کو دلیل سے معرفت ہو جائے ، اگر دلیل مُساعد اُس کے ہاتھ آجائے ، لیکن فلسفیوں نے جو دلیلیں پیش کی ہیں وہ زیادہ سے زیادہ اس قابل ہیں کہ ظن کا افادہ کریں ، رہا افادہ یقین تو وہ قطعاً نہیں

(۱)۔ ”دن رات کی تبدیلی گردش ارضی سے ماننا قرآن عظیم کے خلاف اور نصاریٰ کا مذہب ہے ، اور گردش سماوی بھی ہمارے نزدیک باطل ہے ، حقیقت اس کا سبب گردش آفتاب ہے قال اللہ تعالیٰ وَالشَّمْسُ تَجْرٰی لِمُسْتَقَرٍّ لَّہَا ذٰلِکَ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ ﴿۱۰۰﴾ اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لیے یہ حکم ہے زبردست علم والے کا ﴿۱۰۰﴾“ [فتاویٰ رضویہ ج ۱۲ ص ۲۱۳]

طَلَعَ (ن) علی الامرِ طُلُوعًا : عَلِمَهُ ، کَا طَلَعَهُ ، وَکَذٰلِکَ اِطْلَعَ عَلَیْہِ [ق ت] : کسی امر پر آگاہ ہونا — اور صاحب تاج نے [ص ۳۲۲ ج ۱ پر] ائمہ لغت کی تصریح سے بتایا کہ اَطْلَعَ عَلَیْہِ بھی بمعنی ”آگاہ ہونا“ آتا ہے

و **خبالہم** فیہ أن قالوا : ان السماء متحركة - وهذه مقدمة حسیة - وكل جسم متحرك ، فله مُحَرِّک - وهذه مقدمة عقلیة - اذ لو كان الجسم يتحرك ، لكونه جسمًا ، لكان كل جسم متحركًا .
 وكل محرك ، فإما أن يكون مُنْبَعثًا ، عن ذات المتحرك ، كالطبیعة فی حَرَکة الحَجَر الی أسفل ، والارادة فی حَرَکة الحَيَوَان مع القدرة ، وإما أن يكون المحرك خارجًا ، ولكن يحرك على طریق القسر ، كدَفْع الحجر الی فوق .

وكل ما يتحرك بمعنى فی ذاته ، فإما أن لا يشعر ذلك الشیء ، بالحركة ، ونحن نسمیه طبیعة كحركة الحجر الی أسفل ، وإما أن يشعر بها ، ونحن نسمیه ارادیًا ونفسانيًا .
 فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرة بین النَفْی والاثبات ، إِمَّا قسریةً وإِمَّا طبیعیةً وإِمَّا ارادیةً ، واذا بطل قسمان تعین الثالث .

ولا يمكن أن يكون قسريًا ، لأن المحرك القاسر ، إِمَّا جسمٌ آخر ، يتحرك بالارادة أو بالقسر ،
 مسئلہ بالا میں ان لوگوں کا جنون یہ ہے کہ کہتے ہیں - آسمان متحرک ہے یہ مقدمہ حسیہ ہے اور جو جسم بھی متحرک ہو اُس کے لیے کوئی مُحَرِّک ہوگا یہ مقدمہ عقلیہ ہے ، کیونکہ جسم بوجہ جسمیت حرکت کرے تو جو بھی اجسام ہیں سب حرکت میں ہی رہیں اور ہر مُحَرِّک یا تو خود ذات متحرک سے رونما ہوگا ، جیسے پتھر کی نیچے کو حرکت میں طبیعت ، اور ذی روح کی حرکت قادرانہ میں ارادہ ، یا مُحَرِّک کوئی خارجی شئی ہوگی ، لیکن بطور قسر حرکت دے گی ، جیسے پتھر کو اوپر اچھالنے میں اچھالنے والا اور جو بھی شئی خود اپنے اندر موجود معنی کے سبب حرکت کرے ، وہ شئی یا تو اپنی حرکت سے بے خبر ہوگی ، اسے ہم طبیعی کہتے ہیں ، جیسے پتھر کا نیچے گرنا ، یا خبردار ہوگی ، اسے ہم ارادی و نفسانی 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 ہو گئیں ① قسری ② طبیعی 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 مُحَرِّک قاسر یا تو دوسرا جسم ہوگا ، جو خود بھی ارادہ یا قسر سے متحرک ہوگا ،

إِنْبَعَثَ الشَّيْءُ إِنْبَعَاثًا : اِنْدَفَعَ [ت] - دَفْع کا معنی ہے زور سے ہٹانا [ق ت] : یعنی دھکیلنا یا اچھالنا - تو اندفاع و انبعاث کا معنی ہوا : کسی چیز کا تیزی سے ہٹنا ، یا اچھلنا بَطْلَان (ن) الشیء : چیز کا بے حقیقت ہونا طبیعی ہونا چاہئے

وَبَيِّنْتِ هِيَ لَا مَحَالَةَ ، اِلَى ارَادَةِ ، وَمَهْمَا ثَبِتَ فِي أَجْسَامِ السَّمَوَاتِ ، مُتَحَرِّكٌ بِالْإِرَادَةِ ، فَقَدْ حَصَلَ الْغَرَضُ ، فَأَيُّ فَائِدَةٍ فِي وَضْعِ حَرَكَاتٍ قَسْرِيَةٍ ، وَبِالْآخِرَةِ لَا بَدَّ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى الْإِرَادَةِ؟!

واما أن يقال إنه يتحرك بالقسر ، والله تعالى هو المحرك بغير واسطة ، وهو محال ، لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم ، وإنه خالقه ، للزم أن يتحرك كل جسم ، فلا بد أن تختص الحركة بصفة ، بها يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هي المحرك القريب ، فإما الإرادة أو الطبع ، ولا يمكن أن يقال : إن الله تعالى يحرك بالإرادة ، لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة ، فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص ، لأن يُراد تحريكه دون غيره ، ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً ، فان ذلك محال ، كما سبق في مسألة حدوث العالم واذا ثبت أن هذا الجسم ، ينبغي أن يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة ، بطل القسم الأول ، وهو تقدير الحركة القسرية .

فَيَقِي أَنْ يَقَالَ : هِيَ طَبِيعِيَّةٌ ، وَهُوَ غَيْرُ مُمْكِنٍ ، لِأَنَّ الطَّبِيعَةَ بِمَجْرَدِهَا ، قِطْعًا لَا تَكُونُ سَبَبًا لِلْحَرَكَةِ ،

اور لائحہ یہ سلسلہ بالآخر ارادہ پر ختم ہوگا ، اور جب اجسام افلاک ہی میں حرکت ارادی ثابت ہو لے تو مقصود حاصل ہو گیا ، اب حرکات قسریہ رکھنے میں کیا فائدہ ہے جب کہ بالآخر ارادہ کی طرف واپس آنا ضروری ہے

یاد رکھیں کہ — ”فلک کی حرکت قسری ہے اور اللہ تعالیٰ ہی بلا واسطہ فلک میں حرکت پیدا فرمانے والا ہے“ — اور یہ محال ہے ، اس لیے کہ فلک میں بہ تحریک الہی حرکت ، اس حیثیت سے ہو کہ فلک جسم ہے اور اللہ اس کا خالق ہے [جَلَّ وَعَلَا] تو لازم آئے گا کہ ہر جسم حرکت گناں رہے ، لہذا ضروری ہوا کہ حرکت فلک میں کوئی ایسی خاص صفت ہو ، جو افلاک اور دیگر اجسام میں مابہ امتیاز ہو ، وہی صفت حُرک قریب ہوگی ، یا تو ارادہ یا طبیعت — اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ — ”اللہ تعالیٰ اسے اپنے ارادے سے حرکت دیتا ہے“ — کیوں کہ اس کے ارادے کو تمام اجسام سے یکساں نسبت ہے ، تو خاص اس جسم میں یہ استعداد کیوں ہوئی کہ اسے حرکت دینے کا ارادہ الہیہ ہوا [جَلَّ وَعَلَا] دیگر اجسام کو نہیں؟ اور یہ بلا وجہ بھی نہیں ہو سکتا ، کہ بلا وجہ ہونا محال ہے ، جیسا کہ مسئلہ حدوث عالم میں گذرا۔

اور جب ثابت ہوا کہ اس جسم میں ایسی صفت ہونی چاہئے جو حرکت کا مبدأ 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 کا قطعاً سبب نہیں ہوگی ، کیوں کہ

لأن معنى الحركة هَرَبٌ من مكان ، وَطَلَبٌ لمكان آخر ، فالمكان الذى فيه الجسم ، إِنْ كَانَ مُلَائِمًا لَهُ ، فلا يتحرك عنه ، ولهذا لا يتحرك زِقٌّ مملوء من الهواء على وجه الماء الى أسفل ، واذا غُمِسَ فى الماء ، تحرك الى وجه الماء ، لأنه وَجَدَ المكانَ المُلائِمَ ، فسكَنَ ، والطبيعة معه قائمة ، ولكن إِنْ نُقِلَ الى مكان لا يُلائِمُه ، هَرَبَ منه الى الملائم ، كما هَرَبَ المملوء بالهواء من وَسْطِ الماء الى حَيْزِ الهَوَاءِ .

والحركة الدورية ، لا يتصور أن تكون طبيعية ، لأن كل وَضْعٍ وَأَيْنَ ، يُفَرِّضُ الهَرَبَ منه ، فهو عائد اليه ، والمهروبُ منه بالطبع ، لا يكون مطلوبًا بالطبع ، ولذلك لا ينصرف زِقٌّ مملوء من الهواء ، الى باطن الماء ، ولا الحَجَرُ ينصرف ، بعد الاستقرار على الأرض ، فيعود الى الهواء

فلم يَبْقَ الا القسم الثالث ، وهو الحَرَكَةُ الارادية .

الاعتراض هو أن نقول : نحن نقدر ثلاثة احتمالات ، سوى مذهبكم ، لا بُرْهان على بُطلانها .

الأول - أن نقدر حركة السماء قهراً ، بجسم آخر ، مريدٍ لحركتها ، يُديرها على الدوام ، وذلك

حِركَتِ كَمَعْنَى هِيَ اِيك مَكَان سَے فَرار اور دوسرے كى خواستگارى ، تو جس مَكَان ميں جسم ہے وہ اگر جسم كے موافق ہو تو جسم اُس سَے حركت نہ كرے گا ، يہى وجہ ہے كہ ہوا بھرى مِشك جو پانى كى سطح پر ہو تہ آب كى طرف حركت نہيں كرتى ، اور جب اُسے پانى ميں ڈبو دو تو سطح آب كى طرف حركت كر جاتى ہے ، كيوں كہ وہاں اپنے موافق مَكَان پاتى ہے تو ٹھہر جاتى ہے ، اور طبعيت اس كے ساتھ موجود قائم ہوتى ہے ، ليكن اُسے ايسے مَكَان ميں منتقل كر دو جو اس كے ليے مناسب نہيں ہو اُس سَے مَكَان مناسب كى طرف گريز كر جاتى ہے ، جيسا كہ ہوا سَے بھرى مِشك اندرون آب سَے حيز ہوا كى طرف فرار كر آتى ہے ۔ اور حركتِ دورى ناممكن ہے كہ طبعى ہو ، اس ليے كہ ہر وضع واين جس سَے فرار فرض كريں ، فلك پلٹ كر پھر اُسى كى طرف آتا ہے ، اور طبعيت جس سَے بھاگے وہ طبعيت كا مطلوب نہ ہوگا ، اِسى ليے ہوا سَے بھرى مِشك واپس پانى كے اندر نہيں جاتى اور نہ پتھر زمين پر ٹھہر جانے كے بعد ہوا كى طرف واپس جاتا ہے ۔

اعتراض :- ہم تمہارے مفروضاتِ ثلاثہ سے جدا ایسے تین احتمالات فرض کرتے ہیں جن كے بطلان پر كوئى دليل نہيں ہے

لَا مَمَّةٌ : وَافَقَهُ [ق] يَقَالُ : هَذَا طَعَامٌ يَلَا يُؤْمِنِي اِى يُؤَافِقُنِي [ت] : يَكْهَانَا مُجْهَ رَاسِ آتَا هَے زِقٌّ بِالْكَسْرِ : مِشك [ص]
هَرَبَ (ن) هَرَبًا بِالتَّحْرِيكِ [ق] [كَطَلَبَ طَلَبًا ' ت] : فَرَّ [ق ت] : بَهاگنا غَمَسَهُ (ض) فِى الْمَاءِ غَمَسًا : بَرَّ آبَ فَرَوْدَن [ص] : ڈبونا

الجسم المحرك لا يكون كُرَّةً ، ولا يكون محيطاً ، فلا يكون سماءً ، فيبطل قولهم : ان حركة السماء ارادية ، وإن السماء حيوان ، وهذا الذى ذكرناه ممكن الوجود ، وليس فى دفعه الا مجرد الاستبعاد

الثانى - هو أن يقال : الحركة قسرية ، ومبدؤها ارادة الله تعالى ، فانا نقول : حركة الحجر الى أسفل أيضاً قسرية ، تحدث بخلق الله تعالى فيه الحركة ، وكذا القول فى سائر حركات الأجسام ، التى ليست حيوانية فيبقى استبعادهم أن الارادة لم تختص به ؟ وسائر الأجسام تشاركها فى الجسمية . فقد بينا أن الارادة القديمة ، من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وأنهم مضطرون الى اثبات صفة هذا شأنها ، فى تعيين جهة الحركة الدورية ، وفى تعيين موضع القطب والنقطة ، فلا نعيده .

اول :- 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 دائماً گردش میں رکھے ، اور وہ جسم محرک نہ گڑہ ہو نہ افلاک کو محیط ، تو خود فلک نہ ہوگا ، اس سے فلسفیوں کا یہ قول باطل ہو جائے گا کہ ”فلک کی حرکت ارادی ہے اور فلک ذی روح و ذی حیات ہے“۔ یہ مفروض جو ہم نے پیش کیا ممکن الوجود ہے ، اور اس کے رد میں اُن کے پاس استبعاد مجرد کے سوا کچھ نہیں ، [اور استبعاد مجرد استحالة عقلی نہیں]

ثانی :- یہ کہیں کہ فلک کی حرکت قسری ہے ، اور اُس کا مبداء ہے ارادة الہیہ جلّ و علا ، 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 اجسام غیر ذی روح کی تمام حرکات میں [کہ وہ قسری ہیں]

باقی رہا فلسفیوں کا استبعاد ، کہ ارادہ خاص جسم فلک ہی کی حرکت کا کیوں ہوا؟..... جب کہ باقی اجسام بھی جسمیت میں افلاک کے ساتھی شریک ہیں۔

تو ہم مسئلہ اولیٰ میں ثابت کر چکے ہیں کہ ”ارادہ قدیمہ کی شان ہے شئ کو اُس جیسی دیگر اشیاء سے تخصّص و امتیاز عطا فرمانا“۔ (۱) اور یہ بھی دکھا چکے ہیں کہ فلسفی جو افلاک کی گردش کے لیے ، شرق یا غرب ایک خاص جہت کی تخصّص مانتے ہیں ، نیز گردش کے لیے فلک کے بزم خویش غیر متناہی نقطوں میں سے ، خاص شمالی و جنوبی دو نقطوں کے قطب ہونے کی تخصّص مانتے ہیں

(۱) دیکھو ص ۵۶ - لَمَّا تَسَاوَتْ نِسْبَةُ الْقُدْرَةِ إِلَى الضَّدِّينِ ، وَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ مُخَصَّصٍ يَخَصَّصُ الشَّيْءَ عَنْ مَثَلِهِ فَقِيلَ :

لِلْقَدِيمِ - وَرَاءَ الْقُدْرَةِ - صِفَةً مِنْ شَأْنِهَا تَخَصِّصُ الشَّيْءَ عَنْ مَثَلِهِ

والقول الّوَجِيز ، أن ما استبعدوه في اختصاص الجسم ، بتعلق الارادة به ، من غير تميّز بصفة ، ينقلب عليهم ، في تميّزه بتلك الصفة ، فانا نقول : ولم تميّز جسم السماء بتلك الصفة ، التي بها فارق غيره من الأجسام ، وسائر الأجسام أيضًا أجسام ، فلم حصل فيه مالم يحصل في غيره ؟! فان غلّل ذلك بصفة أخرى ، توجّه السؤال في الصفة الأخرى ، وهكذا ، يتسلسل الى غير نهاية ، فيضطرون بالآخرة الى الحكم بالارادة ، وأن في المبادئ ما يميّز الشيء عن مثله ، ويُخصّصه بصفة عن أمثالها .

اس تخصیص کے لیے خود انہیں۔۔۔ اسی شان کی صفت ارادہ۔۔۔ مانے 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 ۔ ”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 کر دے“۔ اسے 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 کر دے ، تو یہ تخصیص صفت اسی جسم کو کیوں ملا ؟

واضح تر کہوں ۔ [تم نے جس صفت کو فلک کے لیے مبداء حرکت ٹھہرایا ، اور محرک قریب قرار دیا ، اور بزعم شاد دیگر اجسام کے برخلاف وہ گردش افلاک کی داعی ہوئی ، غرضیکہ] جو صفت جسم فلک اور دیگر اجسام میں مابہ الامتیاز ہوئی ، وہ خاص جسم فلک کی کیوں ہوئی ؟۔۔۔ جب کہ باقی اجسام بھی جسم ہیں ، تو جو اوروں میں نہیں ہوا جسم فلک میں کیوں ہو گیا ؟۔ اگر اس کی وجہ کسی دوسری صفت کو ٹھہرائیں ، کہ وہ جسم فلک میں موجود تھی ، اس لیے یہ صفت خاص جسم فلک کی ہوئی ۔ 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 صفت ارادہ الہی کا اعتراف کریں جَلَّ وَعَلَا تَبَارَكَ وَتَعَالٰی ، اور کہیں کہ آغاز میں وہی ہے ، جو ایک چیز کو اُس کی ہم چشموں پر ترجیح دیتی ہے ، اور چیز کو ایک صفت کا خلعتِ خصوصی پہنا کر ہمسروں سے اُسے تخصّص و امتیاز عطا فرماتی ہے (۲)

ثالث :- مانا کہ فلک میں خاص صفت تھی جو مبداء حرکت ہوئی جیسے پتھر کے نیچے گرنے میں فلسفی مانتے ہیں ،

(۱) دیکھو ص ۶۲ اور ص ۶۵ (۲) یا یہ معنی ہے کہ ۔ اور چیز میں دیگر صفات کے مقابل ایک صفت کو ترجیح دیتی ہے ، حالانکہ وہ سب

صفّتی فی نفسہ ایک جیسی تھیں ۔۔۔ وَجِيز : بمعنى مُوجَز یعنی مختصر ، ایجازِ کلام : بات کو مختصر کرنا [ق] اِصْطَرَّهٗ اِلَيْهِ اَمْرٌ :

اُخْوَجَهُ وَالْجَاهُ ، فَاصْطَرَّ [ق] : ایک معاملے نے فلاں کو اس بات پر مجبور کیا تو وہ مجبور ہو گیا

الثالث ، هو أنا نسلم أن السماء ، اختصت بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ، كما اعتقدوها في هَوَيِّ الْحَجَرِ الى أسفل ، ألا أنها لا تشعرُ بها ، كالحجر .

وقولهم : ان المطلوب بالطبع ، لا يكون مهروباً منه بالطبع ، فتلبس ، لأنه ليس ثم ، أما كن متفاضلة بالعدد عندهم ، بل الجسم واحد ، والحركة الدورية واحدة ، فلا للجسم جزء بالفعل ، ولا للحركة جزء بالفعل ، وانما تنجزاً بالوهم ، فليست تلك الحركة ، لطلب مكان ، ولا للهَرَب من مكان ، فيمكن أن يُخلق جسم ، في ذاته معنى يقتضى حركة دورية ، وتكون الحركة نفسها ، مقتضى ذلك المعنى ، لا أن مقتضى المعنى طلب المكان ، ثم تكون حركة للوصول اليه .

وقولكم : ان كل حركة ، فهي لطلب مكان ، أو هَرَب منه ، اذا كان ضرورياً ، فكأنكم جعلتم طلب المكان ، مقتضى الطبع ، وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها ، بل وسيلة اليه ، ونحن نقول : لا يبعد ، أن مگر ہو سکتا ہے فلک کو پتھر کی طرح اپنی حرکت کی خبر نہ ہو [یعنی حرکت فلک طبعی ہو]

اور اس کے ابطال کی دلیل میں اُن کا یہ کہنا کہ — ”مہروب بالطبع مطلوب بالطبع نہیں ہوتا“ — 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 ، حرکت دوری ایک ، تو نہ جسم کا بالفعل کوئی جز ، نہ حرکت کا ، تجزی جو کچھ ہے صرف وہم میں ہے ، تو جب وہاں اماکن متفاضلہ بالعدد ہیں ہی نہیں ، تو حرکت فلک نہ کسی مکان کی چاہت میں ہوگی ، نہ کسی مکان سے فرار کے لیے — اور یہ کچھ محال نہیں ، کیونکہ یہ بات حد امکان میں ہے کہ کوئی جسم ایسا پیدا کیا جائے ، جس کی ذات میں وہ معنی ہو ، جو حرکت دوری کو مقتضى ہو ، اور خود حرکت دوری ہی اُس معنی کا مقتضى و مطلوب ہو ، یہ نہیں کہ اُس معنی کا مقتضا و مطلوب تو مکان موافق کی طلب ہو ، اور حرکت خود مطلوب و مقصود نہ ہو کر ، صرف مکان موافق تک رسائی کا ذریعہ و وسیلہ ہو

اور اسی دلیل میں تمہارا کہنا کہ — ”حرکت جو بھی ہوگی کسی مکان کی چاہت میں ہوگی یا کسی مکان سے فرار کے لیے ہوگی“ — یہ اگر ضروری ہے یعنی اس کے سوا ناممکن ہے ، تو گویا تم نے مکان کی چاہت کو طبیعت کا مقتضى ٹھہرایا ، اور حرکت کو فی نفسہ غیر مقصود ٹھہرا کر صرف وسیلہ مقصود قرار دیا — ہم کہتے ہیں ، کیا بعید ہے کہ حرکت ہی خود مقتضى ہو ، شوق مکان مقتضائے ہو ، تو اس میں کیا استحالہ ہے؟

هَوَي (ض) الشئ هَوِيًّا هَوِيًّا : سَقَطَ مِنْ غُلُوِّ إِلَى سُفْلٍ [ق] : کسی چیز کا اوپر سے نیچے گرنا

تكون الحركة نفس المقتضى ، لا طلب المكان ، فما الذى يُحيل ذلك ؟!
 فاستبان أن ما ذكروه ، إن ظن أنه أغلب من احتمال آخر ، فلا يتيقن قطعاً ، انتفاء غيره ، فالحكم
 على السماء بأنها حيوان ، تحكم محض ، لا مُستند له .

المسئلة الخامسة عشر

فى ابطال ما ذكروه من الغرض المُحرّك للسماء

وقد قالوا : ان السماء مُطبعة لله تعالى ، بحرکتها ، متقربةً اليه ، لأن كل حركة بالارادة ، فهى
 لغرض ، اذ لا يُتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان ، ألا اذا كان الفعل أولى به من الترك ، وألا فلو
 استوى الفعل ، والترك ، لما تُصور الفعل .

ثم التقرب الى الله تعالى ، ليس معناه طلب الرضى ، والحدّز من السخط ، فان الله تعالى يتقدّس عن السخط
 لہذا واضح ہوا کہ دربارہ گردش افلاک جو کچھ فلسفیوں نے بیان کیا ، اُس کا دیگر احتمالات سے رائج ہونا منظون ہوتا
 بھی دیگر احتمالات کے انتفاء کا یقین ہرگز نہیں ہوگا ، تو افلاک پر ذی روح ہونے کا فلسفی حکم نہایت بلا دلیل ہے

مسئلہ خامس عشر-۱۵

جو غرض فلک کو گردش پر باعث فلسفی بتاتے ہیں اُس کا ابطال

فلسفی کہتے ہیں فلک اپنی گردش سے طاعتِ الہی تعالیٰ شائے 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 و حرکت کا صدور اُسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ فعل اُس
 کے حق میں ترک سے اولیٰ ہو ، ورنہ فعل و ترک یعنی کرنا اور باز رہنا دونوں برابر ہوں تو ایسی صورت میں فعل مُتصوّر نہیں
 پھر تَقَرُّبُ الہی یعنی جستجوئے قُرب الہی کا معنی — ”رضا چاہنا اور ناراضگی سے ڈرنا“ — نہیں ہے ، کیوں اللہ تعالیٰ
 غضب و رضا سے پاک ہے ، یہ الفاظ اگر بولے بھی جاتے ہیں تو براہِ مجاز ان سے کنایہ مراد ہوتا ہے ”غضب کا ارادہ فرمانا“

حَرَكَۃً بفتح حین (ک) : جنبش [ص ق] ہلنا — تَقَرُّبُ : نزدیکی چاہنا — يتقربون بها [ای الصلوة] الى الله تعالى ، ای يَطْلُبُونَ الْقُرْبَ
 منه بها [ت] : وہ نماز سے اللہ تعالیٰ کی نزدیکی ڈھونڈتے ہیں — الْحَذَرُ بالكسر وَيُحَرِّكُ [یعنی: الْحَذَرُ] (س) : الْخِيفَةُ ، وَرَجَحَ بَعْضُ
 التحريك [یعنی: الْحَذَرُ] [ق ت] : دُرْنَا السُّخْطُ ، بالضم و بفتح حین (س) : خشم گرفتن و هو خلاف الرضا [ص ق] : ناراضگی ، غضب

والرَضَى، وان أُطْلِقَتْ هذه الألفاظ، فعلى سبيل المجاز، يُكْنَى بها، عن ارادة العقاب، و ارادة الثواب .
ولا يجوز أن يكون التقرب، بطلب القرب منه في المكان، فانه محال فلا يبقى الا طلب القرب منه في الصفات، فان الوجود الأكمل، وجوده، وكل وجود فبالإضافة الى وجوده ناقص، وللنقصان درجات وتفاوت، فالملك أقرب اليه صفة لا مكاناً، وهو المراد بالملائكة المقربين، أعني الجواهر العقلية، التي لا تتغير، ولا تفنى، ولا تستحيل، وتعلم الأشياء على ما هي عليه، والانسان كلاًماً ازداد قرباً، من الملائكة في الصفات، ازداد قرباً من الله تعالى، ومُنْتَهَى طَبَقَةِ الْآدَمِيِّينَ، التشبه بالملائكة.

”ثواب کا ارادہ فرمانا“ — اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ تقرب یوں ہو کہ مکان میں اُس سے نزدیکی چاہیں، کہ یہ محال ہے اب رہ جاتا ہے صرف یہ معنی کہ — ”صفات میں اس سے نزدیکی چاہیں“ — کہ وجودِ اکمل اُسی کا وجود ہے، اور ہر وجود اُس کے وجود کی بہ نسبت ناقص و کمتر 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 مقربین 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 طبقہ انسانی کا یہی تشبہ بالملائکہ ہے

کنیٰ به عن كذا (ض، ن) كِنَايَةً بِالْكَسْرِ [ق] الْكِنَايَةُ عِنْدَ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ أَنْ يُعْبَّرَ عَنْ شَيْءٍ بِلَفْظٍ غَيْرِ صَرِيحٍ فِي الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ [ت] : کسی معنی کی ایسے لفظ سے تعبیر کرنا جو اُس معنی پر دلالت میں صریح نہ ہو — جیسے ”ارادہ ثواب“ کی تعبیر لفظ ”رضا“ سے فَنَاء (س ف)

: عُدِمَ [ق] ختم ہو جانا — فتح سے نادر ہے [ت] حاشیہ از مقام الحدید

(۱) اس پر ایک مختصر حاشیہ مسئلہ حادی عشر میں ص ۳۳۹ پر گذرا، یہاں امام اہلسنت قدس سرہ کے افادات ملاحظہ کریں، مقام الحدید میں فرمایا عقول عشرہ کا تمام نقائص و قبائح سے مقدس و منزہ، اور اُن کے علم کا تمام محیط باحاطہ تامہ ہونا نقل کیا — یہاں تک کہ کوئی ذرہ ذرات عالم سے اُن پر مخفی رہنا ممکن نہیں — یہ خاص صفت حضرت عالم الغیب و الشہادۃ کی ہے جَلَّ وَعَلَا۔ قال اللہ تعالیٰ

وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ [پ ۱۲۷۱]

اور اُس کا غیر خدا کے لیے ثابت کرنا قطعاً کفر — الْعِزَّةُ لِلَّهِ! اِسْ عَدَمِ امْكَانِ کو مسلمان غور کرے کہ کیا کفر و اشگاف، اور کتنے صریح

نصوص قرآنیہ کا خلاف ہے۔ قال تعالیٰ

وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ [پ ۲۹ ع ۵] | کوئی نہیں جانتا تیرے رب کے لشکروں کو اُس کے سوا
وقال تعالیٰ — إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ [پ ۲۵ ع ۲] | اُسی کی طرف پھیرا جاتا ہے علم قیامت کا۔

وقال تعالیٰ

وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ قُلْ إِنَّمَا
الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ [پ ۲۹ ع ۲] | کافر کہتے ہیں یہ قیامت کا وعدہ کب ہے اگر تم سچے ہو۔ تو فرما اُس کا علم تو خدا
نہی کو ہے۔ اور میں تو یہی ڈرسانے والا ہوں صاف صاف۔

وقال تعالیٰ

لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ [پ ۳ ع ۲] | نہیں گھیرتے اُس کے علم سے کچھ ، مگر جتنا وہ چاہے۔
وقال تعالیٰ حكايةً عن ملكه :-

سُبْحَنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ
الْحَكِيمُ [پ ۴ ع ۳] | پاکی ہے تجھے ہمیں کچھ علم نہیں مگر جتنا تو نے ہمیں سکھایا ہے شک تو ہی ہے
دانا ، حکمت والا۔

سبحن اللہ ! متفلسفہ کہتے ہیں کہ ”عقول عشرہ“ ملکہ سے عبارت ہے ، اگرچہ یہ بات محض غلط ، کہ جو امور وہ بے عقول ان دس
عقول کے لیے ثابت کرتے ہیں ، صفات ملکہ سے اصلاً علاقہ نہیں رکھتے

وَلَا اكْذِبَ مِمَّنْ كَذَبَهُ الْقُرْآنُ | [جسے قرآن جھوٹا ٹھہرائے اُس سے بڑھ کر جھوٹا کون]

بلکہ یہ صرف اُن سفہاء کے اوہام تراشیدہ ہیں جن کی اصل نام کو نہیں

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ وَآبَاءُكُمْ مَّا أَنْزَلَ
اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ [پ ۲۷ ع ۵] | وہ تو نہیں مگر کچھ نام کہ تم نے اور تمہارے باپ دادا نے رکھ لیے ہیں اللہ نے
ان کی کوئی سند نہیں اتاری [کنز الایمان]

تاہم اگر مان بھی لیں ، اور یوں سمجھیں کہ مشرکین عرب نے شانِ املاک میں غلو کے ساتھ تفریط بھی کی۔ کہ انھیں عورتیں ٹھہرایا۔

کفارِ یونان نے وہ افراطِ خالص بنا یا کہ اوصافِ خلق سے متعالی بتایا۔ تو اب اس آئیہ کریمہ سے اُن عقول کی حالت ادراک کیجئے۔

کس طرح ان امتقوں کو جھٹلاتے ، اور اپنے مالک کے حضور اپنے عجز و بے عملی کا اقرار لاتے ، اور پاکی و قدوسی اُس کے وجہ کریم

کے لیے خاص ٹھہراتے ہیں۔ صَدَقَ اللَّهُ تَعَالَى

سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا [پ ۱۶ ع ۸] | کوئی دم جاتا ہے کہ وہ اُن کی بندگی سے منکر ہونگے اور ان کے مخالف ہو
جائیں گے [کنز الایمان]

واذا ثَبِتَ أن هذا معنى التقرب الى الله تعالى، وأنه يرجع الى طَلَبِ القُرب منه في الصفات، وذلك لَلْأَدَمِيّ، بأن يعلم حقائق الأشياء، وبأن يَبْقَى بعد موته، بقاءً مُؤَبَّدًا، على أكمل أحواله الممكنة له، فان البقاء على الكمال الأقصى هو لله تعالى، والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال، فهو حاضر معهم في الوجود، اذ ليس فيهم شيء بالقوة، حتى يخرج الى الفعل، فَاذُنُ كمالهم، في الغاية القُصوى، بالاضافة الى ما سوى الله تعالى.

والملائكة السماوية، هي عبارة عن النفوس المُحرّكة للسموات، وفيها ما هو بالقوة، وكمالاتها منقسمة، الى ما هو بالفعل، كالشكل الكُرى والهيئة، وذلك حاضر، والى ما هو بالقوة، وهو الهيئة جب ثابت ہوا کہ یہ ہیں معنی تقرب الی اللہ کے تبارک و تعالیٰ، جس کا خلاصہ ہے صفات میں اس سے قرب چاہنا، اور اس کی سبیل انسان کے لیے یہ ہے کہ اشیاء کی حقیقتیں جانے، اور مرنے 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 مُقرَّبین کے لیے جو کمال بھی ممکن ہے سب ان کے ساتھ بالفعل موجود ہے، کہ ان میں کوئی چیز بالقوہ نہیں حتیٰ کہ آئندہ بالفعل ہو، لہذا اُن کا کمال تمام ماسوی اللہ سے بہت آگے کی حد پر ہے۔

ملائکہ مساوی اُنہی نفوس و ارواح 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 شکل کرومی اور ہیئت، یہ بالفعل موجود ہیں، اور ② کمال بالقوہ:۔

اعلام بقواطع الاسلام میں ہے

مَنْ ادَّعى 'عِلْمَ الْغَيْبِ فِي قَضِيَّةٍ أَوْ قَضَايَا لَا يَكْفُرُ وَمَنْ ادَّعى 'عِلْمَهُ فِي سَائِرِ الْقَضَايَا كَفَرَ

اور اسی میں علمائے حنفیہ سے، کفر مُتفق علیہ کی فصل میں منقول:۔

أَوْ وَصَفَ مُحَدَّثًا بِصِفَاتِهِ أَوْ أَسْمَائِهِ — الخ | [یا کسی مخلوق کے لیے صفاتِ الہیہ یا اسمائے الہیہ میں سے کوئی نام یا صفت مانے تو کافر ہے]

[مقام الحدید ص ۳۳۳۳۵۴]

البقاء (س): ثَبَاتُ الشَّيْءِ عَلَى حَالَتِهِ الْأُولَى، وهو ضِدُّ الْفَنَاءِ [ق ت]: شئی کا اپنی حالت سابقہ پر برقرار رہنا، یہ فناء کی ضد ہے الْقُصوى: الغاية البعيدة [ق]: دور کی حد

فی الوَضْع ، والأَین ، وما من وضع معین الا وهو ممکن له ، ولكن ليس له سائر الأوضاع بالفعل ، فان الجمع بين جميعها ، غير ممکن ، فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام ، قَصَدْتُ استيفاءَها بالنوع ، فلا يزال يطلب وَضْعًا ، بعد وضع ، وأينًا بعد أين ، ولا ينقطع قَطُّ ، هذا الامكان ، فلا تنقطع هذه الحركات ، وانما قَصَدْتُ التشبه بالمبدأ الأول في نيل الكمال الأقصى ، على حسب الامكان في حقه ، وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى وقد حصل لها التشبه من وجهين :

احدهما : استيفاء كل وضع ممکن له ، بالنوع ، وهو المقصود بالقصد الأول والثاني : ما يترتب على حركته ، من اختلاف النسب ، في التثليث ، والتربيع والمقارنة ، والمقابلة ، واختلاف الطوالع ، بالنسبة الى الأرض ، فيفيض منه الخير على ماتحت فلک القمر ، ويحصل منه هذه الحوادث كلها ، فهذا وجه استكمال النفس السماوية وكل نفس عاقلة ، فمُتَشَوِّقَةٌ الى الاستكمال بذاتها .

یہ افلاک کی ہیئت وضعی وائینی ہے ، اور کوئی وضع 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 افراد اوضاع کو پورے لے لینا کہ ایک بھی باقی نہ رہ جائے فلک کو کبھی بھی ممکن نہیں ، تو اس نے چاہا کہ بروجنوعی تمام افراد اوضاع کا استیعاب کرے ، لہذا برابر ایک وضع کے بعد دوسری وضع اور ایک این کے بعد دوسرے این کا جو یاں رہے گا ، اور یہ امکان استیعاب بروجنوعی کبھی ختم نہ ہوگا ، تو سلسلہ 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 مبدأ اول سے مشابہت پیدا کریں ، اور یہی معنی ہے ملائکہ سماوی کے طاعتِ الہی جَلَّ وَعَلَا بجالانے کا۔

یہ تشبہ انہیں دو طرح سے حاصل ہے اول :- جو وضع بھی اُن کے لیے ممکن ہے سب کا بروجنوعی احاطہ ، یہی مقصود بہ قصدِ اولیٰ 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

اَوْفَىٰ فُلَانًا حَقَّهُ : اَعْطَاهُ وَاَفِيًّا فَاسْتَوْفَاهُ [ق] : اُس نے فلاں کو اُس کا پورا حق دیا تو فلاں نے اپنا پورا حق لیا استكمال کامل کرنا، کامل کرنے کو چاہنا۔ اَكْمَلَهُ اِسْتَكْمَلَهُ كَمَلَهُ : اَتَمَّهُ وَجَمَلَهُ [ق] : فلاں نے اسے کامل کیا اور بھرپور بنایا۔ استكمال : تمام کردن خواستن [ص] : کامل کر دگی چاہنا

والاعتراض ، علیٰ هذا هو أن في مقدمات هذا الكلام ، ما يمكن النزاع فيه ، ولكنّا لا نطوّل به ، ونعوذ الى الغرض الذي عيّنتُموه آخرًا ، ونُبطله من وجهين :

أحدهما : أن طلب الاستكمال بالكون ، في كل أين يمكن أن يكون له ، حماقةً ، لا طاعةً ، وما هذا إلا كانسان ، لم يكن له شغل ، وقد كَفَى المؤونة في شهواته ، وحاجاته ، فقام وهو يدور في بلدٍ أو بيتٍ ، ويَزعم أنه يتقرب الى الله تعالى ، فانه يستكمل ، بأن يُحصِّل لنفسه ، الكونَ في كل مكانٍ أمكن ، وزعم أن الكون في الأماكن ممكن لى ، ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد ، فأستوفيه بالنوع ، فإن فيه استكمالًا ، وتقربًا ، فيُسَفِّه عقله فيه ، ويحمل على حماقة ، ويقال : الانتقال من حيزٍ الى حيزٍ ، ومن مكان الى مكان ، ليس كما لا يُعتدّ به ، أو يُتَشَوَّف اليه ، ولا فَرْق بين ما ذكروه ، وبين هذا

کی صورت ۔ اور ہر نفس ذی عقل اپنی ذات کو کامل بنانے کا شائق ہوتا ہے

اعتراض :- اس پر یہ ہے کہ اس 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 جو یاں 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 گذراوقات 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 بروجہ نوعی سب جگہ ہولوں ، کہ اس میں تکمیل نفس اور تقرب الہی ہے — تو اس چکر میں وہ احمق کہلائے گا ، اور اُس کی یہ حرکت حماقت پر محمول ہوگی ، عَقْلًا اُس سے کہیں گے ایک چیز سے دوسرے چیز ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہو جانا کوئی لائق شمار یا قابلِ رشک

مؤونة : قُوت [ق] : ای ما یُمسِک الرَمَقَ مِنَ الرِّزْقِ [ت] : وہ خوراک جس سے انسان کی زندگی برقرار رہے ، مؤونة : بفتح میم وضم ہمزہ : ما یتحتاج معیشت چوں نفقہ و کسوت [غ] : زندگی کے حوائج جیسے کھانا کپڑا سَفْهَةٌ : نَسَبَهُ إِلَى السَّفْهِ [ت] : کسی کو سَفِیہ کہنا

والثانی ، هو أنا نقول : ما ذکرتموه من الغرض ، حاصل بالحرکة المغربية فلم كانت الحركة الأولى مشرقية؟! وهلا كانت حركات الى جهة واحدة!! فان كان فى اختلافها غرض ، فهلا اختلفت بالعكس!! فكانت التى هى مشرقية مغربية ، والتى هى مغربية مشرقية ، فان كل ما ذکرتموه من حصول الحوادث ، باختلاف الحركات ، من التثلیثات والتسديسات وغيرها یحصل بعكسه ، وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والا یون ، كيف!! ومن الممكن لها الحركة الى الجهة الأخرى ، فمابالها لا تتحرك مرة من جانب ، و مرة من جانب ، استيفاءً لما یمكن لها ، ان كان فى استيفاء كل ممكن کمالً فدل أن هذه خیالات لا حاصل لها ، وأسرارُ ملکوت السموات ، لا یطلع علیها ، بأمثال هذه التخیلات ، وانما یطلع الله علیها ، أنبیاءه ، وأولیاءه ، على سبیل الإلهام ، لا على الاستدلال ، ولذلك عجزَ الفلاسفة من عند آخرهم ، عن بیان السبب فى جهة الحركة ، واختيارها

کمال نہیں — حقیقت یہ ہے کہ فلسفیوں کی مذکورہ سوچ بالکل ایسی ہی ہے ، اُس میں اور اس میں کچھ فرق نہیں ہے

ثانی: جو غرض گردشِ فلک کی تم بتاتے ہو وہ حرکتِ غربی سے بھی حاصل ہوگی ، تو فلکِ اقصیٰ کی حرکتِ شرقی کیوں ہوئی؟..... اور سب آسمانوں کی حرکتیں ایک ہی سمت کو کیوں نہیں ہوئیں؟..... اور اختلافِ جہت میں کوئی غرض تھی ، تو اختلافِ اس کے برعکس کیوں نہ ہوا؟..... کہ جس کی گردشِ شرقی ہے غربی ہوتی ، جس کی غربی ہے شرقی ہوتی؟..... کیوں کہ جو کچھ تم نے بتایا ، یعنی حرکات میں تثلیثات و تسدیسات وغیرہ کے اختلاف سے حوادث کا وقوع میں آنا ، وہ اس کے برعکس سے بھی حاصل ہوگا ، یونہی تمام اوضاع و امکانہ کا استیعاب جو بتایا ، وہ اس 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 ادھر سے اور دوبارہ ادھر سے نہیں چلتے ، تاکہ اپنے لیے ممکن ہر وضع و ایں کی تکمیل کر لیں ، اگر ہر ممکن وضع و ایں کی تکمیل کر لینے ہی میں کمال ہے لہذا اثابت ہوا کہ یہ ایسے خیالات ہیں جن کا حاصل کچھ نہیں ، اور اس قسم کے تخیلات سے ملکوتِ سموات کے بھیدوں اور سلطنتِ آسمانی کے رازوں پر آگاہی اللہ تعالیٰ صرف اپنے انبیاء و اولیاء کو دیتا ہے۔

الْمَلَكُوتُ مُحَرَّكَةً ، مِنَ الْمَلِكِ ، مُحْتَصَصٌ بِمُلْكِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ [ق ت] : بادشاہی اللہ پاک کی اِطْلَاع : آگاہ کرنا . اَطْلَعَهُ عَلَى سِرِّهِ : اَظْهَرَهُ وَ اَعْلَمَهُ وَ ابْنَتْهُ لَهُ [ق ت] : اُس نے فلاں کو اپنے راز پر مُطَّلِع کیا

وقال بعضهم : لما كان استكمالها يحصل بالحركة ، من أي جهة كانت ، وكان انتظام الحوادث الأرضية ، يستدعي اختلاف حركات ، وتعين جهات ، كان الداعي لها إلى أصل الحركة ، التقرب إلى الله تعالى ، والداعي إلى جهة الحركة ، افاضة الخير على العالم السفلي..... **وهذا باطل من وجهين :**

أحدهما : أن ذلك إن أمكن أن يتخيل ، فليُقَضَ بأن مقتضى طبعه السكون ، احترازًا عن الحركة والتغير ، وهذا تشبُّه بالله تعالى على التحقيق ، فانه مُقَدَّس عن التغير ، والحركة تُغَيِّرُ ، ولكنه اختار الحركة لافاضة الخير ، فانه كان يَنْتَفِعُ به غيره ، وليس يُثْقَلُ عليه الحركة ، وليس تَنْعِبُهُ ، فما المانع من هذا الخيال ؟!

والثاني : أن الحوادث تنبني على اختلاف النسب ، المُتَوَلِّدَةِ من اختلاف جهات الحركات ، فلتكن

عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَرَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ جِوَاهِرُهَا مَكِّي رَاهِ سَمْعِي هُوَ ، استدلّال 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** — چونکہ افلاک کا استكمال حرکت سے حاصل تھا ، حرکت خواہ کسی جہت سے ہو ، اور حوادث ارضی کا انتظام ، حرکات کے اختلاف اور جہت کے تعین کا متقاضی تھا ، لہذا افلاک کو اصل حرکت کی طرف داعی تقرب الہی ہوا ، اور جہت حرکت کی طرف داعی عالم سفلی 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 و تغیر سے وہ محفوظ و سالم رہے ، اور یہ واقعی تشبہ باللہ ہے تَبَارَكَ وَتَعَالَى ، کیوں کہ وہ تغیر سے پاک و مُنَزَّہ ہے ، اور حرکت ایک قسم کا تغیر ہے ، لیکن فلک نے جو حرکت اختیار کی ، وہ [بغرض 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 — تو اس تخیل سے کیا مانع ہے؟

ثانی :- حوادث کا دار و مدار عند الفلاسفہ اُن نسبتوں کے مختلف ہونے پر ہے ، جو گردش کی سمتیں مختلف ہونے سے

پیدا ہوتی ہیں — تو چاہئے کہ پہلی حرکت غربی اور اس کے مابینا شرقی ہوں (۱) ، اس سے بھی اختلاف جہات حاصل ، اور (۱) جب کہ فلسفی پہلے آسمان یعنی فلک اقصیٰ کی حرکت جانب مشرق کو اور اس کے بعد آسمان دنیا تک آٹھ افلاک کی حرکت جانب مغرب کو مانتے ہیں **سُفْلُ سَفْلٍ :** غُلُوْ عَلُوْ عَلُوْ کی نفیض ، یعنی نیچے [ق] تَعَبُ بفتح حین : رنج و ماندگی [غ] ، التَّعَبُ (س) : شِدَّةُ الْعَنَاءِ ، ضِدُّ الرَّاحَةِ [ت] : بہت دھکے کی طرف ، یعنی آرام کی ضد — اَتَعَبَهُ غَيْرُهُ [ق] : دوسرے نے اسے تھکایا

الْحَرَكَةُ الْأُولَىٰ مغربيةً ، وما عداها مشرقيةً ، وقد حصل به الاختلاف ، ويحصل به تفاوت النسب ، فلم تعين جهة واحدة؟! وهذه الاختلافات لا تستدعي إلا أصل الاختلاف ، فأما جهة بعينها ، فليست بأولى من نقيضها ، في هذا الغرض .

المسئلة السادسة عشرة

في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات

(زعموا) أن نفوس السموات مُطَّلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم ، وأن المراد بالروح المحفوظ ، نفوس السموات ، وأن انتقاش جزئيات العالم فيها يُضاهي انتقاش المحفوظات ، في القوة الحافظة ، المُودعة في دماغ الانسان ، لا أنه جسم صلب عريض ، مكتوبة عليه الاشياء ، كما تكتب الصبيان على اللوح ، لأن تلك الكتابة تستدعي كثرتها ، اتساع المكتوب عليه ، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ، ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا تمكن خطوط لا نهاية لها ، على جسم ، نسبتون كاتفاوتت پیدا ہوگا ، تو ایک ہی جہت کیوں متعین ہوئی؟ یہ اختلافات نسب مقتضی ہے ، تو محض نفس اختلاف جہات کو ، باقی ایک خاص متعین جہت ، تو وہ اس غرض [یعنی حصول حوادث] کے لیے اپنی مقابل جہت سے اولیٰ نہیں

مسئلہ سادس عشر-۱۶

فلسفیوں کے اس قول کا ابطال کہ نفوس سماویہ تمام جزئیات کو جانتے ہیں

فلسفیوں کا زعم ہے کہ — نفوس آسمانی اُن تمام جزئیات پر جو اس عالم میں حادث ہوتے ہیں مطلع ہیں ، اور لوح محفوظ سے مراد یہی نفوس سماویہ ہیں ، اور جزئیات عالم کا ان میں منقوش ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ انسانی دماغ میں جو قوت حافظہ ودیعت رکھی گئی ہے اُس میں یاد کی ہوئی چیزوں کا منقوش ہونا ، لوح 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 جسم غیر متناہی ممکن نہیں ، اور نہ کسی جسم پر خطوط غیر متناہی ممکن

اینداع : ودیعت نہادن بہ کسے [ص] : کسی کے پاس امانت رکھنا۔ اتساع : فراخ شدن [ص] : کشادہ ہونا۔ الصلْب بالضم : الشَّدِيد [ق] : سخت ، ٹھوس اِسْتَدْعَاهُ: طَلَبَهُ وَاسْتَلْزَمَهُ [م] : کسی کا طالب کسی کو مقتضی کسی کو مستلزم ہونا یعنی اس سے وہ لازم آئے

ولا يمكن تعريف أشياء ، لا نهاية لها ، على جسم بخطوط معدودة .

وقد زعموا : أن الملائكة السماوية ، هي نفوس السموات ، وأن الملائكة الكرويين المُقَرَّبِينَ ، هي العقول المجردة ، التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، لا تحيز ، ولا تتصرف في الأجسام ، وأن هذه الصُّور الجزئية ، تفيض على النفوس السماوية منها ، وهي أشرف من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ، والمفيد أشرف من المستفيد ، ولذلك عُبر عن الأشرف بـ ((القلم)) فقال تعالى: ((عَلَّمَ بِالْقَلَمِ)) لأنه كالنقاش المفيد ، مَثَلُ المَعْلَمِ بالقلم ، وَشَبَّهَ المستفيد باللوح ، هذا مذهبهم .

والنزاع في هذه المسئلة يخالف النزاع فيما قبلها ، فان ما ذكره من قبل ، ليس محالاً ، اذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً لغرض ، وهو ممكن ، أما هذه فترجع الى اثبات علم المخلوق ، بالجزئيات التي لا نهاية لها ، وهذه ربُّما تُعتَقَد استحالتُه ، فنطالبهم بالدليل عليه ، فانه تحكُّم في نفسه .

، اور نہ غیر متناہی اشیاء کی کسی جسم پر محدود خطوط سے آگاہی دینا ممکن

نیز ان کا زعم ہے کہ — ملائکہ آسمانی ہی افلاک کے نفوس و ارواح ہیں اور ملائکہ کَرُوبِیْن مُقَرَّبِیْن وہ عقول مجردہ ہیں جو جوہر قائم بنفسہ ہیں ، وہ نہ کسی چیز میں ہیں اور نہ اجسام میں متصرف ، یہ صورتِ جزئیہ انہی عقول مجردہ سے نفوسِ آسمانی پر نازل ہوتی ہیں ، وہ ملائکہ آسمانی سے اشرف و برتر 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 [۲۱۳۰] قلم سے لکھنا سکھایا کیوں کہ قلم فائدہ رساں نقاش کی طرح ہے ، مُعَلِّم کو قلم سے تشبیہ دی ، اور فائدہ لینے والے کو لوح سے — یہ ہے فلسفیوں کا مذہب اس مسئلہ میں نزاع گزشتہ مسئلہ 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 — ”فلک ذی روح و ذی حیات ہے اور ایک غرض و مقصد کے لیے رواں دواں ہے“ — یہی نفسہ ایک ممکن بات تھی ، لیکن یہاں وہ مخلوق کو غیر متناہی جزئیات کا علم ثابت کر رہے 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 قول فلسفی تحکم ہے

الْكُرُوبِيُّونَ ، مُحَقَّقَةُ الرَّاءِ [ق] وَحُكِيَ التَّشْدِيدُ فِيهِ [ت] سَادَةُ الْمَلَائِكَةِ [ق] : سردارانِ ملائکہ — مِنْهُمْ : جِبْرِيلُ وَ مِيكَائِيلُ وَ إِسْرَافِيلُ ، هُمُ الْمُقَرَّبُونَ [ت] عَلَى نَبِيْنَا وَعَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ تَصْرُفٌ : دست درکارے کردن [ص] : کسی کام میں دخیل ہونا

استدلوا فیہ ، بأن قالوا : ثبت أن الحَرَكة الدورية ارادية ، والارادة تتبَع المراد ، والمراد الکلی ، لا تتوجه إليه إِلَّا ارادة کلیة ، والارادة الکلیة ، لا یصدُر منها شیء ، فان کل موجود بالفعل ، معین جزئی ، والارادة الکلیة ، نسبتها الی آحاد الجزئیات ، علی وَتِیرة واحدة ، فلا یصدُر عنها شیء جزئی ، بل لَا بُدَّ من ارادة جزئیة للحركة المعینة .

فللفلک فی کل حركة جزئیة معینة ، من نقطة الی نقطة معینة ، ارادة جزئیة لتلك الحركة ، فله لامحالة تصوُّر لتلك الحركات الجزئیة ، بقوة جسمانية ، اذ الجزئیات لا تُدرک إِلَّا بالقوى الجسمانية ، فان کل ارادة ، فَمِنْ ضرورتها تصوُّرٌ لذلك المراد ، أى علمٌ به ، سواءً کان جزئياً أو کلیاً .

ومهما کان للفلک ، تصوُّرٌ لجزئیات الحركات واحاطةٌ بها ، أحاط لا محالة بما یلزم منها ، من اختلاف النسب مع الأرض ، من کون بعض أجزائه طالعةً ، وبعضها غاربةً ، وبعضها فی وسط السماء ، فوق قوم ، وتحت قَدَم قوم ، وكذلك یعلم ما یلزم من اختلاف النسب ، التي تتجدد بالحركة ، من التثلیث والتسدیس ، والمقابلة والمقارنة ، الی غیر ذلك من الحوادث السماویة .

فلسفی استدلال: اس سلسلے میں فلسفیوں نے یہ دلیل لائی کہ — ثابت ہے کہ فلک کی حرکتِ دوری ارادی ہے ، اور ارادہ مراد کے تابع رہتا ہے ، اور مراد کی طرف متوجہ نہیں ہوگا مگر ارادہ کلیہ ، اور ارادہ کلیہ سے کسی شئی کا صدور نہیں ہوتا ، کیونکہ ہر موجود بالفعل ایک متعین جزئی ہے ، اور ارادہ کلیہ کی ہر ایک ایک فردِ جزئی کی طرف نسبت ایک طرح کی ہے ، تو ارادہ کلیہ سے کسی جزئی شئی کا صدور نہیں ہوگا ، بلکہ متعین حرکت کے لیے ارادہ جزئی ضروری ہے تو ہر متعین جزئی حرکت میں جو ایک نقطے سے دوسرے متعین نقطے تک ہو فلک کا ایک ارادہ جزئی ہوگا جو اُس حرکت سے متعلق ہوگا ، تو فلک کو لامحالہ اُن جزئی حرکات کا قوتِ جسمانی سے تصور ہوگا ، کہ جزئیات کا ادراک قوائے جسمانی ہی سے ہوتا ہے ، اور ہر ارادے کو مراد کا تصور یعنی علم لازم ہے ، مراد خواہ جزئی ہو یا کلی اور جب فلک کو اُن جزئیات حرکات کا تصور اور ان کا احاطہ ہوگا تو وہ لامحالہ اُن حرکات کے لوازم کا بھی احاطہ کرے گا ، یعنی زمین کے ساتھ اپنی مختلف نسبتوں کا ، کہ بعض اجزائے فلک طلوع ہیں بعض غروب ، اور بعض وسط آسمان میں ، ایک قوم کے اوپر اور دوسری کے پیر تلے ، یونہی حرکت سے متجدد نسبتیں مختلفہ کے لوازم تثلث تسدیس مقابلہ مقارنت وغیرہ حوادثِ سماویہ کو بھی جانے گا

وسائر الحوادث الأرضية ، تستند الى الحوادث السماوية ، اَمَّا بغير واسطة ، وَاَمَّا بواسطة واحدة ، واما بوسائط كثيرة.....وعلى الجملة ، فكل حادث ، فله سبب حادث ، الى أن ينقطع التسلسل ، بالارتقاء الى الحركة السماوية الأبدية ، التي بعضها سبب للبعض .

فاذن الأسباب والمُسَبِّبات ، فى سلسلتها ، تنتهى الى الحركات الجزئية الدورية السماوية ، فالمتصوّر للحركات ، متصوّر للوازمها ، ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة .

فبهذا يطلع على ما يحدث ، فان كل ما يحدث ، فحدوثه واجب على علته ، مهما تحققت العلة . ونحن انما لا نعلم ما يقع فى المستقبل ، لأننا لا نعلم جميع أسبابها ، ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا جميع المسببات ، فانا مهما علمنا أن النار ستلتقى بالقطن مثلاً ، فى وقت معين ، نعلم احتراق القطن ، ومهما علمنا ، أن شخصاً سيأكل نعلم أنه سيشبع ، واذا علمنا أن شخصاً ، سيتخطى الموضع الفلانى ،

اور تمام حوادث ارضی کا سبب حوادث 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 حرکت دائمی پر پہنچ کر ختم ہوتا ہے جہاں ایک حرکت دوسری کے لیے سبب ہے

تو ایسے میں اسباب و مسببات کا سلسلہ فلک کی جزئی گردش و حرکات تک پہنچتا ہے ، تو جوبات اُن حرکات کے لیے معقول ہے [یعنی یہ فلک انہیں جانے] اُن کے لوازم اور لوازم کے لوازم تا آخر 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 پالی جائے تو لازم 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 مسببات 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 گزرے گا جہاں ایک خزانہ ہے ،

القطن بالضم وبضمّتين : پنبہ [ص ق] : روئی تَخَطُّيْتُ رِقَابَ النَّاسِ : تَجَاوَزْتُه [ت ص] : میں لوگوں کی گردنوں سے گذرا

الذى فيه كُنْزٌ مُّغْطًى بشيء خفيف ، اذا مشى عليه الماشى ، تعرُّ رِجلُهُ فى الكنز ، ويعرفُهُ ، نعلم أنه سيستغنى بوجود الكنز ولكن هذه الأسباب لا نعلمها ، وربما نعلم بعضها ، فيقع لنا حدس بوقوع المسبب ، فان عرفنا أغلبها وأكثرها ، حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع ، فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب ، لحصلت المعرفة بجميع المسببات ، إلا أن السماويات كثيرة ، ثم لها اختلاط بالحوادث الأرضية ، وليس فى القوة البشرية الاطلاع عليها ، ونفوس السموات مُطَّلعة عليها ، لاطلاعها على السبب الأول ، ولوازمها ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة .

ولهذا زعموا : أن النائم يرى فى نومه ، ما يكون فى المستقبل ، وذلك لا اتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته ، ومهما اطلع على الشيء ، ربما بقى ذلك الشيء بعينه فى حفظه ، وربما سارعت القوة المُخيلة الى نازك 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 ان 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 مُسبَّب کے ہونے کا ظن ظاہر ہمیں حاصل ہوتا ہے ، اور تمام اسباب کا علم اگر ہمیں ہو جائے تو تمام مُسبَّب کی معرفت ہمیں حاصل ہو جائے ، مگر فلکیاتی امور کثیر ہیں ، پھر ان کا حوادث ارضی سے ایک رابطہ ہے ، اور ان امور فلکی پر آگاہی بشری طاقت سے باہر ہے ، نفوسِ سماوی اُن تمام امور پر آگاہ ہیں ، کیونکہ وہ سبب اول [یعنی حرکتِ فلک] کو اور اس کے لوازم اور لوازم کے لوازم تا آخر سلسلہ کو جانتے ہیں

اسی بنا پر فلسفی سمجھتے ہیں کہ — سونے والا خواب میں مستقبل کے واقعات کو دیکھتا ہے ، کیونکہ لوحِ محفوظ کے ساتھ [جو کہ عندا لفلسفی نفوسِ سماویہ ہیں] اُس کا اتصال ہو جاتا ہے اور وہ لوحِ محفوظ کو پڑھتا ہے ، اور جب کسی شے پر مطلع ہوتا ہے تو بسا اوقات وہ شے بعینہ اس کے حافظہ میں رہ جاتی ہے ، اور بسا اوقات قوتِ تحلیہ فوراً اُس شے کی نقل و مثال تیار کر لیتی ہے ،

الْكُنْزُ : المَالُ الْمَدْفُونُ تَحْتَ الارض [ق ت] ، كُنْ [ص] : زَبْرُ زَيْنِ دُنِ كَيْفَا هُوَ مَالٌ ، خَزَانَةٌ : تَغْطِيَةُ : پوشانیدن [ص] : دُھَا كُنَا چھپانا

خَفِيفٌ : سُبُكٌ [ص] : ہلکا الْمَشْيُ (ض) : الانتقال من مكان الى مكان بارادة [ت] ، رَفْتَن [ص] : چلنا الْعَصْرَةُ (ن) : الزَّلَّةُ : پھسلنا رَجُلٌ بِالْكَسْرِ : پائے ، جِ اَرْجُلُ [ص] : اِسْتَفْنَى : صَارَ غَنِيًّا [ق ت] : مالدار ہو گیا الْحَدْسُ : الظَّنُّ وَالتَّخْمِينُ [ق]

، الی محاكاته ، فَإِنَّ مِنْ غَرِيزَتِهَا محاكاةَ الأشياءِ ، بأمثلةٍ تُناسِبُها بعضُ المُناسِبةِ ، أو انتقالَها منها الی أصدادها ، فينمحي المدركُ الحقيقي عن الحفظ ، ويبقى مثالُ الخيال في الحفظ ، فيحتاج الی تعبيرٍ ما يُمثلُ الخيالُ ، كما يُمثلُ الرَّجُلُ بشجرةٍ ، والزوجةَ بخُفٍّ ، والخدامَ ببعضِ أواني الدار ، وحافظَ مالِ البرِّ والصدقاتِ ، بزيتٍ ، فان الزيت سبب للسرّاج الذي هو سبب الضياء ، وعلمُ التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس مبذول ، اذ ليس ثمَّ حجاب ، ولكنّا في يَقْطِنَا ، مشغولون بما تُورِده الحواسُّ والشّهواتُ علينا ، فاشتغالنا بهذه الأمور الحسّية ، صَرَفْنَا عنه ، واذا سقطَ عنا في النوم بعضُ اشغال الحواس ، ظهرَ به استعدادٌ ما للاتصال .

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 شئی 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 بنا لیتا 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 ظروف خانہ کی شکل میں ، اور اموال 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 علم 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 اُن امورِ حسیہ کے ساتھ مشغولی ہمیں اُس اتصال سے محروم کر دیتی ہے ، اور جب نیند میں بعض اشغالِ حواس ہم سے باز آ جاتے ہیں تو اس سے اتصال کی ایک استعداد ظہور کرتی ہے

حَاكِئُتُ فَلَانًا : شَابَهَتْهُ [ق] : فلاں کی نقل اتارا ، فلاں سے مشابہت کی البرُّ بِالْكَسْرِ : الْخَيْرُ [ق] : بھلائی بہتری نیکی الْبَذْلُ (ن ض) : الْإِعْطَاءُ عَنْ طَيْبِ نَفْسٍ [ت] : خوش دلی سے دینا ، بَخْشِشُ كَرْنَا : تَشَعَّبَ : الزَّرْعُ [ای] : نَبَاتُ كُلِّ شَيْءٍ يُحْرَثُ . ت : صار ذا شُعْبٍ اِی فِرَقٍ [ت] : بویا ہوا پودا شاخ در شاخ ہو گیا يَقْطَنُ بفتحین : بیداری [ص] : الْقِطْطَةُ مُحَرَّكَةٌ (ک س) : نَفِیْضُ النَّوْمِ [ق] ت : صَرَفَ [ض] : گردانیدن [ص] : پھیرنا سَقَطَ (ن) : غَنَى سُقُوطًا : زَالَ وَ أَقْلَعَ اِی كَفَّ [م] : وہ چیز مجھ سے ہٹ گئی اور رک گئی

وزعموا: أن النبی المصطفیٰ، صلوات اللہ علیہ وسلامہ، یطلع علی الغیب بهذا الطريق أيضاً، الا أن القوة النفسیة النبویة، قد تقوی قُوَّةً، لا تستغرقها الحواس الظاہرة، فلا جرمَ یرى ما یراه غیرہ فی النوم، ثم القوة الخیالیة، تُمثِّل له أيضاً، ما یراه، وربما یبقی الشیء بعینہ فی ذکرہ، وربما یبقی مثالہ، فیفتقر مثل هذا الوحی الی التأویل، كما یفتقر مثل ذلك المنام الی التعبير.

ولولا أن جمیع الکائنات، ثابتة فی اللوح المحفوظ، لَمَّا عَرَفَ الأنبیاء الغیب فی یَقْظَة ولا منام، ولكن جَفَّ الْقَلَمُ، بما هو کائن الی یوم القیامة، ومعناه هذا الذی ذکرناه.

فهذا ما أردنا، أن نوردہ، لتفہیم مذہبہم.

والجواب، أن نقول: بِمَ تنكرون علی من یقول: إِنَّ النبی ﷺ، یَعْرِفُ الغیب، بتعریف اللہ عز وجل،

نیز فلسفی سمجھتے ہیں کہ — نبی مصطفیٰ صَلَّی اللہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم بھی اسی اتصال و مطالعہ لوح محفوظ کی راہ سے غیب پر مطلع ہوتے ہیں، مگر نبوی قوتِ نفسیہ ایسی باقوت ہے کہ حواسِ ظاہرہ سے بالکلیہ مجبوج 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 بعینہ اُن کی یاد میں باقی رہتی ہے، اور بسا اوقات چیز کی نقل و مثال رہ جاتی ہے، تو اس قسم کی وحی محتاجِ تاویل ہوتی ہے، جیسے اس طرح کا خواب محتاجِ تعبیر ہوتا ہے

اور اگر تمام کائنات لوح محفوظ میں ثبت نہ ہوتی تو انبیائے کرام [عَلِیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام] غیب پر مطلع نہ ہوتے، نہ بیداری میں نہ خواب میں، لیکن قلم خشک ہو گیا اُس پر جو تار و ز قیامت ہونے والا ہے، اور اس کا معنی 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 — ”نبی صَلَّی اللہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم ابتداءً ہی، بلا مطالعہ لوح محفوظ، اللہ عَزَّ وَجَلَّ کے بتانے سے غیب جانتے ہیں — ایسے ہی جو شخص خواب میں کچھ دیکھتا ہے اُس کا علم بھی اللہ تعالیٰ کے بتانے یا کسی فرشتے کے بتانے سے ہے۔ لہذا غیب جاننے کے جو ذرائع تم نے بتائے (۱)

(۱) یعنی لوح محفوظ سے، جو تمہارے بقول نفوسِ آسمانی ہیں، اتصال ہونا، اور لوح محفوظ کا مطالعہ کرنا، اور نفوسِ آسمانی کو اطلاع براسباب سے، لوازمِ اسباب یعنی مسببات کا علم ہونا وغیرہ۔

قُوٰی (س) قُوَّةٌ وَتَقْوٰی: تو اناشدن [ق ت ص]: طاقتور ہونا

على سبيل الابتداء، وكذا مَنْ يَرَى فِي الْمَنَامِ، فإِنَّمَا يَعْرِفُهُ بِتَعْرِيفِ اللَّهِ تَعَالَى، أَوْ بِتَعْرِيفِ مَلَكٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، فَلَا يُحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ مِمَّا ذَكَرْتُمُوهُ، فَلَا دَلِيلَ فِي هَذَا، وَلَا دَلِيلَ لَكُمْ فِي وُرُودِ الشَّرْعِ بِاللُّوْحِ الْمُحْفُوظِ، وَالْقَلَمِ، فَإِنَّ أَهْلَ الشَّرْعِ لَمْ يَفْهَمُوا مِنَ اللُّوْحِ وَالْقَلَمِ، هَذَا الْمَعْنَى قَطْعًا، فَلَا مُتَمَسِّكَ لَكُمْ فِي الشَّرْعِيَّاتِ وَيُفْقَى التَّمَسُّكُ بِمَسَالِكِ الْعُقُولِ، وَمَا ذَكَرْتُمُوهُ، وَإِنْ اعْتُرِفَ بِإِمْكَانِهِ، مَهْمَا لَمْ يُشْتَرَطْ نَفْيُ النِّهَايَةِ عَنْ هَذِهِ الْمَعْلُومَاتِ، فَلَا يُعْرَفُ وَجُودُهُ، وَلَا يَتَحَقَّقُ كَذِبُهُ، وَإِنَّمَا السَّبِيلُ فِيهِ، أَنْ يُتَعَرَّفَ مِنَ الشَّرْعِ، لَا مِنَ الْعَقْلِ..... وَأَمَّا مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ أَوَّلًا، فَمَبْنِي عَلَى مُقَدِّمَاتٍ كَثِيرَةٍ، لَسْنَا نَطْوِلُ بِإِبْطَالِهَا، وَلَكِنَّا نُنَازِعُ فِي ثَلَاثِ مُقَدِّمَاتٍ مِنْهَا.

المقدمة الأولى: قولكم: إن حركة السماء ارادية، وقد فرغنا من هذه المسئلة، وإبطال دعواكم فيها.

الثانية: أنه إن سُلِمَ ذلك، مُسَامِحَةً لَكُمْ بِهِ، فَقَوْلُكُمْ أَنَّهُ يَفْتَقِرُ إِلَى تَصَوُّرِ جُزْئِيٍّ لِلْحَرَكَاتِ الْجُزْئِيَّةِ

اُن میں سے کسی کی کچھ حاجت نہیں۔۔۔ تو اس اعتقاد کے انکار پر دلیل سے تمہارا ہاتھ خالی ہے۔۔۔ اور شرع میں جو لوح محفوظ اور قلم وارد ہیں، اُس میں تمہارے لیے کوئی دلیل نہیں، کیونکہ اہل شرع لوح و قلم سے یہ معنی جو تم نے بتایا ہرگز نہیں سمجھتے، لہذا اسمعیات سے استدلال کا دروازہ تم پر بند ہے (۱)

بچ جاتا ہے عقلی دلائل سے استدلال۔۔۔ تو جو کچھ تم نے پیش کیا، اُسے اگرچہ 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 دلیل عقلی کی راہ سے نہیں جان سکتا، اسے جاننے کی سبیل صرف شرع ہے، عقل نہیں اور جو دلیل 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**۔۔۔ ”فلک کی حرکت ارادی ہے“۔۔۔ ہم تمہارے اس مسئلے سے فارغ ہو چکے، اور اس سے متعلق تمہارا دعویٰ باطل کر چکے ہیں

دوسرا مقدمہ:۔۔۔ بر سبیل اِرخائے عنان مان لیں کہ۔۔۔ ”فلک کی حرکت ارادی ہے“۔۔۔ تو بھی تمہارا قول کہ

(۱) یعنی لوح و قلم سے متعلق، اہل شرع کی خبر متواتر اگر ہے، تو لفظ و معنی دونوں کے بارے میں ہے، جن سے ثبوتِ کلمہ ہے، اُنہی سے ثبوتِ معنی ہے۔۔۔ جب وہ معنی ثابت بالتواتر تمہیں مسلم نہیں، تو اسی راہ سے ثابت لفظ کو، اپنے وہم تراشیدہ معنی جدیدہ کے لیے دلیل، کس منہ سے بناؤ گے؟

تعرُّف: معرفت جستِ [ص]: واقفیت چاہنا

، فغیر مسلّم ، اذ ليس ثَمَّ جزءٌ عندكم في الجسم ، فانه شيء واحد ، وانما يتجزأ بالوهم ، ولا في الحركة ، فانها واحدة بالاتصال ، فيكفي تشوّقها الى استيفاء ((الأيون)) الممكنة لها ، كما ذكره ، ويكفيها التصور الكلي ، والارادة الكلية وَلَنُمَثِّلَ للارادة الكلية والجزئية ، مثلاً ، لتفهيم غرضهم .

فاذا كان للانسان غرض كلي ، في أَنْ يُحْجَّ بَيْتَ اللَّهِ تعالى مثلاً ، فهذه الارادة الكلية لا يصدر منها الحركة ، لان الحركة تقع جزئية ، في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص ، بل لا بد في الحركة الارادية ، من ارادة جزئية ، ولا يزال يتجدد للانسان ، في توجُّهه الى البيت ، تصوّرٌ بعد تصوّرٍ للمكان الذي يَتَخَطَّاهُ ، والجهة التي يَسْلُكُها ، وَيَتَّبِعُ كُلُّ تصور جزئي ، ارادة جزئية ، للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة — ”فلک اپنی حرکات جزئیہ کے تصور جزئی کا محتاج ہوگا“ — (۱) یہ تسلیم نہیں ، کیونکہ وہاں تمہارے نزدیک جسم میں کوئی جز نہیں ، کہ جسم فلک شئی واحد ہے ، اُس کی تجزی صرف وہم میں ہے ، اور نہ حرکت میں کوئی جز ہے ، کہ حرکت واحد بالاتصال ہے ، تو فلک کو جو اپنے لیے ممکن تمام ایون کے احاطہ واستیعاب کی آرزو ہے ، جیسا کہ فلسفیوں نے [خامس عشر ص ۳۸۸ میں] بتایا وہی آرزو حرکت واحد بالاتصال کے لیے بس ہوگی ، اور اس حرکت واحد بالاتصال کی خاطر تصور کلی و ارادہ کلی فلک کو کفایت کرے گا ہم اُن کا مقصد سمجھانے کے لیے ، ارادہ کلیہ اور ارادہ جزئیہ کی ایک مثال ، پیش کریں

دیکھو جب انسان کا مثلاً حج بیت اللہ جلّ و علا وَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى کے سلسلے میں ایک مقصد کلی وغرض اجمالی ہو ، تو اس ارادہ کلیہ سے چلنے کی حرکت صادر نہیں ہوگی ، کیونکہ حرکت جزئی ہو کر اور ایک مخصوص سمت میں اور ایک مخصوص مقدار پر وقوع میں آتی ہے ، بلکہ ارادی حرکت کے لیے جزئی ارادہ ضروری ہے ، اور خانہ کعبہ کو روانہ ہونے میں انسان جہاں جہاں سے گزرے 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 و مقام کا ہر تصور جزئی ایک ارادہ جزئیہ کے تابع ہوگا ، جو کہ انسان چل کر جہاں پہنچا وہاں سے آگے چلنے کا ہوگا یہ ہے وہ

معنی جو فلسفیوں نے (۱) یس ۳۹۴ پر گزرا کہ فُلَّةُ [ای لِلْفُلْكِ] لا مَحَالَةَ تَصَوُّرٍ لِّلْهَلِكِ الحركات الجزئية تَشَوُّقٌ إِلَى

الشَّيْءِ : اِسْتَدَّ شَوْقُهُ إِلَيْهِ [م] : اسے اس چیز کا بہت شوق ہے كِفَايَةً بِالْكَسْرِ (ض) : بس آمدن چیزے [ص ق] : کسی چیز کا بس ہونا حَجَّ (ن) الْبَيْتِ حَجًّا [ت] : حج کردن [ص] تَوَجُّهٌ : رواگئی وَ جَهَّهْ فِي حَاجَتِهِ : أَرْسَلَهُ فَتَوَجَّهَ جِهَةً كَذَا [ق ت] : فلاں نے اُس کو اپنے کام پر روانہ کیا تو وہ اس کام کی طرف روانہ ہو گیا تَوَجَّهَ إِلَيْهِ : ذَهَبَ : کسی کی طرف جانا تَوَجَّهَ جِهَةً كَذَا : انْطَلَقَ إِلَيْهَا : کسی سمت چلنا [م]

فہذا ما أرادوه بالارادة الجزئية، التابعة لَهَا التَّصَوُّرُ الجزئى، وهو مسلَّم لهم فى الحَجِّ، لأن الجهات متعددة فى التوجُّه الى مَكَّة، والمسافة غير متعينة، فيفتقرُ تَعَيُّنُ مكان عن مكان، وجهة عن جهة، الى ارادة اخرى جزئية وأما الحركة السماوية، فلها جهة واحدة، فإنَّ الكُرَّةَ انما تتحرك على نفسها، وفى حَيِّزها لا تُجاوِزه، والحركة مرادة، وليس ثَمَّتْ إِلَّا جهة واحدة، وجسم واحد، وصَوْبٌ واحد، فهو كَهْوِيّ الحَجَرِ الى أسفل، فانه يطلب الأرض فى أقرب طريق، وأقرب الطُّرُق: الخط المستقيم الذى هو عُمُود على الأرض، فتعَيَّنَ الخَطُّ المستقيم فلم يَفْتَقِرْ فيه الى تجدد سببٍ حادث، سوى الطبيعة الكلية، الطالبة للمركز، مع تجدد القُرب، والبُعد، والوصول الى حد، والصُّدُورِ عنه، فكذلك يكفى فى تلك الحركة، الارادة الكلية للحركة، ولا تفتقر الى مزيد..... فهذه مقدمة تحكّموا بوضعها

ارادة جزئية سے مراد لیا، جو کہ مراد کے تصورِ جزئی کے تابع ہوتا ہے، اور یہ معنی ————— ہلکذا فى النسختين اللتين بايدنا ان کی خاطر حج میں مسلّم ہے، کیوں کہ مکہ مکرمہ جانے میں سمتیں کئی ہیں، اور راہِ سفرنا متعین، [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 ارادہ جزئیہ کا محتاج ہوگا رہی حرکتِ فلک تو اس کے لیے ایک جہت ہے، کیوں کہ کُرّہ کی گردش خود اپنے اوپر اور اپنے ہی حیز میں ہوتی ہے، چیز سے وہ تجاوز نہیں کرتا، اور حرکت و گردش ہی مقصود و مراد ہے [نہ کہ کسی منزل مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ و وسیلہ] اور وہاں صرف ایک جہت ہے اور ایک جسم اور ایک مقصد، تو گردشِ فلک ایسی ہوئی ————— 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 عمود [ستون] کی شکل میں ہوتا ہے، تو اس طرح خطِ مستقیم متعین ہو گیا، تو اس تعین میں پتھر کو کوئی نیا سبب حادث آنے کی محتاجگی نہیں، سوا اُس طبیعتِ کلیہ کے جو طالبِ مرکز ہے، حالانکہ مرکز سے قرب و بعد، اور ایک حد کو پہنچنا، پھر وہاں سے نکلنا، سب نئے نئے ہوتے رہتے ہیں۔ تو اسی طرح اُس حرکت میں فلک کو حرکت کا ارادہ کلیہ کافی ہوگا، مزید کئی ارادوں اور تصوروں کی ضرورت نہیں ہوگی

المسافة: المَصْرَبُ البَعِيدُ [ت]: دور دراز راہِ سفر صَوْب: مقصد - العَرَبُ تَقُولُ: فَلَانُ مُسْتَقِيمُ الصَّوْبِ، اِذَا لَمْ يَزِغْ عَنْ قَصْدِهِ يَمِينًا وَشِمَالًا فِي مَسِيرِهِ [ت]: فلاں ٹھیک اپنی منزل مقصود کو رواں دواں ہے، یعنی چلنے میں مقصود سے دائیں بائیں نہیں ہٹا ہے العُمُودُ: الْحَشْبَةُ الْقَائِمَةُ فِي وَسْطِ الْخَبَاءِ [ق ت]: وہ کڑی جو خیمے کے لیے بیچ میں نصب کی جاتی ہے - ستونہ خانہ [ص]: گھر کا ستون

الثالثة: وهى التحكّم البعيد جدًّا ، قولهم : إنه اذا تصوّر الحركات الجزئية ، تصوّر أيضًا توابعها ولوازمها ، وهذا هوّسّ مُحضّ ، كقول القائل : إن الانسان اذا تحرّك ، وعرف حرّكته ، ينبغي أن يعرف ما يلزم من حرّكته ، مِنْ مُوازاة ومُجاوِزة ، وهو نسبته الى الأجسام التى فوقه و تحته و مِنْ جوانبه ، وإنّه اذا مَشى فى شمسٍ ، ينبغي أن يعلم المواضع التى يَقَع عليها ظلّه ، والمواضع التى لا يَقَع عليها ، وما يحصل عن ظله من البرودة ، بقطع الشّاع فى تلك المواضع ، وما يحصل مِنْ الانضِغاط لأجزاء الأرض تحت قدّمه ، وما يحصل من التفريق فيها ، وما يحصل فى أخلاطه فى الباطن ، من الاستحالة ، بسبب الحركة ، الى الحرارة ، وما يستحيل من أجزائه الى العرق ، وهلمّ جرًّا ، الى جميع الحوادث فى بدنه و فى غير بدنه ،

تویہ مقدمہ کہ — ”فلک کو حرکات جزئیہ کے تصور جزئی یعنی علم جزئی کی ضرورت ہوگی“ — فلسفیوں نے بلا دلیل زبردستی رکھ لیا **تیسرا مقدمہ:** — کہ وادی عقل و فہم سے نہایت ہی دور کا فلسفی تحکم ہے ، یعنی یہ کہنا کہ — ”فلک کو جب حرکات جزئیہ کا علم و تصور ہوگا تو اُن حرکات کے توابع و لوازم کا بھی علم و تصور ہوگا“ — یہ زامالینو لیا ہے ، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے — انسان جب حرکت کرے گا اور اپنی حرکت کو جانے گا ، تو چاہئے کہ اپنی حرکت کے لوازم ، تقابل و تجاوز 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 اندرون بدن اُس کے اخلاط میں چلنے کے سبب جو تبدیلی ہو کر گرمی آرہی 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 **المُوازاة:** المقابلة المُواجهَة ، والاصل فيه الهمز [ت]: آمنا سمانا جاوزة و جاوز به: خَلَفَهُ [ت]: پیچھے چھوڑنا ، آگے بڑھ جانا ، گذرنا ، پار کرنا **مُجاوِزة:** درگذشتن از جائے بجائے [ص]: ایک جگہ سے گذر کر دوسری جگہ پہنچنا **جانب:** پہلو — الجانبُ يكون بمعنى الجنبِ ايضًا [ت ص ۳۷۷ ج ۱]: جانب پہلو کے معنی میں بھی آتا ہے **انضِغاط:** دبنا ، ضَغَطٌ كَانُطَاوَع — ضَغَطُهُ (ف) ضَغَطًا: ضَيَّقَ عَلَيْهِ وَقَهَرَهُ [ت]: دباؤ ڈالنا **اخْلاط:** صَفراء و خُون و بَلغم و سودا ، خِلط کی جمع [غ]: **اِسْتَحَالَ الشَّيْءُ:** تَنَقَّلَ مِنْ مَوْضِعٍ إِلَى مَوْضِعٍ أَوْ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ [م]: ایک جگہ سے دوسری جگہ ، یا ایک حالت سے دوسری حالت میں ہو جانا **العَرَقُ مُحَرَّكَةً:** رَشَحُ جِلْدِ الْحَيَوَانِ [ق]: ذی روح کی جلد سے جو ٹپکتا ہے ، پسینہ

مما الحركة علة فيه ، أو شرط ، أو مهيئ ومعد ، وهو هوس بين ، لا يتخيله عاقل ، ولا يعتز به الا جاهل ، والى هذا يرجع هذا التحكم .

على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصلة ، المعلومه لنفس الفلك ، هي موجودة في الحال ؟ أو ينضاف اليها ما يتوقع كونه في الاستقبال ؟ فان قصر تموه على الموجود في الحال ، بطل اطلاعه على الغيب ، واطلاع الانبياء _ صلوات الله عليهم _ في اليقظة ، وسائر الخلق في النوم ، على ما سيكون في الاستقبال ، بواسطته ، ثم بطل مقتضى الدليل ، فانه تحكم ، بأن من عرف الشيء عرف لوازمه و توابعه ، حتى لو عرفنا جميع اسباب الأشياء ، لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية ، واسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال ، فانها هي الحركة السماوية ، ولكن تقتضي المسبب ، اما بواسطة أو بوسائط كثيرة

معدّ ہے ، جو ان چیزوں کے وجود میں آنے کی راہ ہموار کرتا ہے ، انسان اُن سب کو جانے _ حالانکہ یہ کھلامال بنو لیا ہے ، کہ کسی عاقل کے تخیل میں نہ آئے گا ، اور جاہل کے سوا کوئی ایسی خود فریبی میں مبتلا نہ ہوگا ، فلسفیوں کے مذکورہ تحکم کا حاصل یہی ہے علاوہ ازیں ہم پوچھتے ہیں _ 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 اللہِ تَعَالٰی وَسَلَامُهُ عَلَیْہِم 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 _ پھر دلیل کا مقتضا (۲) اس تقدیر پر باطل ہو جائے گا ، کیونکہ دلیل تو زبردستی یہ حکم لگاتی ہے کہ _ ”جوشی کو جانے گا وہ شئی کے توابع و لوازم کو بھی جانے گا ، حتیٰ کہ اگر ہم سب اشیاء کے تمام اسباب جان لیں تو تمام حوادثِ آئندہ کو بھی جان لیں“ _ جبکہ تمام حوادث کے اسباب فی الحال موجود ہیں ، کہ وہ تو یہی گردشِ فلک ہے [جو کہ فلک کو معلوم] ، لیکن یہ گردشِ مُسَبَّب کا اقتضا ، ایک واسطہ یا کثیر وسائط سے کرتی ہے [تو یہ مُسَبَّب و وسائط آئندہ ہوں گے ، اور آئندہ فلک کو نامعلوم] ، اور یہی مُسَبَّب و وسائط ، گردش کے توابع و لوازم ، توشی کے علم سے ، توابع و لوازم 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 نفسِ فلک کو معلوم نہیں (۲) یعنی علم شئی سے ، توابع و لوازم شئی کا علم ، لازم ہونا مُہِیَّءٌ وَمُعَدُّ : ہموار و تیار کرنے والا سبب ، هَيَّاءُ اَيَّ الْأَمْرِ تَهَيُّئَةً تَهَيُّئًا : اَصْلَحُهُ [فت] : اس چیز کو درست کیا سنوارا _ اَعَدَّهُ لِأَمْرٍ كَذَا : هَيَّاءُ لَهُ [فت ص] : اسے فلاں امر کے لیے آمادہ و تیار کیا اِغْتَرَّ بِكَذَا : خُدِعَ بِهِ [م] : کسی بات کے دھوکے میں آنا قَصُرَ : روکنا _ یقال : قَصُرْتُ (ن) الشیءَ علی کذا ، اذا لَمْ تُجَاوِزْ بِهِ غَيْرَهُ [ت م] : میں نے اس چیز کو اس پر روک دیا ، یعنی کسی اور کی طرف بڑھنے نہ دیا

واذا تَعَدَّى الى المستقبل ، لم يكن له آخر ، فكيف يُعرَف تفصيل جميع الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية ؟ وكيف يجتمع في نفس مخلوق ، في حال واحدة ، من غير تعاقب ، علوم جزئية مفصلة ، لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ، وَمَنْ لَمْ يشهد له عقله باستحالة ذلك ، فليأْسُ مِنْ عقله .

فان قلبوا علينا هذا ، في علم الله تعالى ، فليس تعلق علم الله تعالى بمعلوماته - بالاتفاق - على نحو

تعلق العلوم التي هي للمخلوقات

بل مهما دَارَ نفسُ الفلك ، دورة نفس الانسان ، كان من قبيل نفس الانسان ، فانه شَارَكَهُ في كونه مُدْرِكًا للجزئيات بواسطة ، فان لم يَلْتَحِقْ به قطعاً ، كان الغالب على الظن أنه من قبيله ، فان لم يكن غالباً على الظن ، فهو ممكن ، والامكان يُبطل دعواهم القَطْع بما قَطَعُوا به .

اور اگر جزئیات مفصلہ کو مستقبل غیر متناہی کی طرف متجاوز مانو ، تو تمام جزئیات آئندہ غیر متناہیہ کی تفصیل بھلا کسی مخلوق کو کیسے معلوم ہوگی ؟ اور جن علوم جزئیہ مفصلہ کا نہ کوئی شمار نہ کوئی حد ، وہ ایک مخلوق کے نفس میں ، ایک ہی حالت میں بے تعاقب و تدریج ، کیسے جمع ہو جائیں گے ؟ اور جسے اُس کی عقل اس علم و اجتماع کے محال ہونے کی شہادت نہ دے ، اُسے اپنی عقل سے مایوس ہو جانا چاہئے

اگر فلسفی یہ ایراد ، علم الہی جَلَّ وَعَلَا کی نسبت ہم پر اٹھیں ، تو جواب یہ ہے کہ علم الہی جَلَّ وَعَلَا کا معلومات الہیہ سے تعلق ویسا نہیں ، جیسا علوم مخلوقات کا ہے ، اس پر ہمارا تمہارا سب کا اتفاق ہے

[آدم برسر مطلب] بلکہ جب نفسِ فلكِ نفسِ انسانی کی طرح گھومتا ہے ، تو وہ از قبیل نفسِ انسانی ہوا ، کہ بالواسطہ مُدْرِكِ جزئیات ہونے میں وہ نفسِ انسانی کا ساتھی شریک ہوا ، اب اگر نفسِ فلكِ نفسِ انسانی کے زمرہ میں شمار یقینی نہیں ، تو مظلون بظن غالب تو ہوگا ، اور نہ سہی ممکن تو ہے ، اور یہ امکان ان کے دعوائے یقین کو ، یعنی نفوسِ آسمانی کو تمام جزئیات کا علم ہونے پر جو یہ یقین کیے بیٹھے ہیں ، باطل کر دیتا ہے

التَّعَدَّى : مُجَاوِزَةُ الشَّيْءِ إِلَى غَيْرِهِ [ت] : ایک شئی سے دوسری کی طرف بڑھنا تجاوز کرنا - تَعَدَّى : گذشتن چیزے از یکے بدیکے [ص] : کسی چیز کا ایک سے گذر کر دوسرے تک پہنچنا الْيَأْسُ (س) : الْقُنُوطُ ، وَهُوَ ضِدُّ الرَّجَاءِ [ق ت] ، نومیث شدن [ص] : ناامید ہونا دَارَ الشَّيْءُ يَدُورُ دَوْرًا دَوْرًا : طَافَ حَوْلَ الشَّيْءِ [ق ت] : کسی چیز کے گرد گھومنا

فان قيل : حق النفس الانسانية ، في جوهرها ، أن تدرك ايضاً جميع الأشياء ، ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة ، والغضب ، والجور ، والحسد ، والجوع ، والألم ، وبالجملة عوارض البدن ، وما تورد الحواس عليه ، حتى اذا أقبلت النفس الانسانية على شيء واحد ، شغلها عن غيره وأما النفوس الفلكية ، فبريئة عن هذه الصفات ، لا يعترها شغل ، ولا يستغرقها هم ، وألم ، واحساس ، فعرفت جميع الأشياء .

قلنا : وبم عرفتم ، أنه لا شاغل لها ، وهلا كانت عبادتها ، واشتياؤها الى الأول مُستغرقاً لها ، وشاغلاً لها ، عن تصور الجزئيات المفصلة !!

فلسفي :- نفس انسانی کا بھی فی نفسہ حق یہ ہے کہ تمام اشیاء کو جانے ، لیکن شہوت غصب حرص کینہ حسد بھوک درد بالجملہ جسم کے عوارضات اور جسم پر حواس کے طاری کردہ حالات کے مطالبوں میں نفس انسانی کو ایسا اشتغال ہے ، کہ نفس انسانی ایک چیز کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ اشتغال اُسے دوسری چیز کی طرف توجہ کی فرصت نہیں دیتا رہے نفوس فلكی تو وہ ان صفات سے بری ہیں ، انہیں کوئی غافل کرنے والی چیز لاحق نہیں ہوتی ، اور نہ کوئی رنج و الم یا احساس انہیں گھیرتا ہے ، لہذا وہ تمام اشیاء کو جانتے ہیں

اعترض :- تم نے کس دلیل سے جانا کہ نفوس فلكی کو غافل کرنے والی کوئی چیز نہیں؟ اُن کی عبادت اور اول کی طرف اُن کا اشتیاق ، انہیں مُستغرق رکھنے ، اور جزئیات مفصلہ سے غافل کرنے والا کیوں نہ ہوا؟

الشهوة : اشتیاق النفس الى الشيء ، والجمع شهوات وأشهية ، شهية (س ن) كَرَضِيَّةٌ وَدَعَا [ت ق]: نفس کا کسی چیز کی طرف اشتیاق ، چاہت ، رغبت الغضب بالتحريك (س) عليه : ضِدُّ الرِّضَا [ق]: غصنا رانگی الحرص (ض س ن) عليه [ق ت] حرص بالكسر (ض) آزمند شدن [ص]: لالچی ہونا حسد (ن) بدخواستن [ص]: برا چاہنا حسد الشيء وحسد عليه الشيء (ض ن) حسداً بالتحريك [ق] الحسد : أَنْ تَتَمَنَّى زَوَالَ نِعْمَةِ الْمَحْسُودِ إِلَيْكَ [ت] : حسد کا معنی ہے : تم یہ تمنا کرو کہ تمہارا حریف نعمت سے تہی دست اور تمہارا مال ہو جاو الجوع بالضم : ضِدُّ الشَّبَعِ ، والجوع بالفتح الْمَصْدَرُ (ن) [ق ت]: بھوک الألم محرّكة (س): الوجع [ق]: دکھ درد هم : اندوه [ص] إقبال : روئے آوردن بر چیزے [ص]: کسی چیز پر متوجہ ہونا شغل (ف) فُلَانًا عَنِ الشَّيْءِ شَغْلًا : لَهَاؤُهُ وَصَرَفُهُ [م]: اس نے فلاں کو اس چیز سے پھیر دیا اور غافل کر دیا

أو ما الذى يُحِيل تقديرَ مانعٍ آخر ، سوى الغَضَب والشَّهْوَة وهذه الموانع المحسوسة ؟ ومن أين عرَفْتُم انحصار المانع ، فى القَدْر الذى شاهدناه من أنفسنا ؟ وفى العُقلاء شَواعِلُ مِنْ غُلُوِّ الهِمَّة ، وَطَلَبِ الرِّئَاسَةِ ، ما يستحيل تصوُّرُه عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلاً ومانعاً ، فمن أين يُعرف استحالة ما يقوم مقامها ، فى النفوس الفلكية .

هذا ما أَرَدْنَا أن نذكره فى العلوم الملقَّبة عندهم بالالهية ، وهى سِتُّ عَشْرَةَ مسألةً

والحمد لله وحده ، وصلى الله على نبيه محمد و سلم .

یا وہ کون سی دلیل ہے؟ جو غضب شہوت اور مذکورہ حسی موانع کے علاوہ ، مانع 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 ، علو ہمت طلب ریاست ایسے شواغل ہیں ، کہ بچوں کے نزدیک جن کا تصور محال ہے ، اور بچے انہیں شغل و مانع نہیں مانتے [حالانکہ عقلاء کے لیے وہ شغل 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 فلسفۃ الہیات 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 محمد عربی پر۔

الهِمَّةُ بالكسر ويُفْتَحُ : قُوَّةٌ رَاسِخَةٌ فى النَّفْسِ طالِبَةٌ لِمَعَالَى الْأُمُورِ هَارِبَةٌ مِنْ خَسَائِصِهَا [ت] : هِمَّتْ : نَفْسٌ كى وَهَتْ رَاسِخَةً جو بڑے امور کی خواہاں اور کم درجہ امور سے گریزاں ہوتی ہے۔ رِیَاسَةُ (ف) سروری کردن [ص]: پیشوائی کرنا ، رَأْسَ (ف) الْقَوْمِ ، و علیہم رَأْسَةٌ رِیَاسَةٌ رِئَاسَةٌ : صَارَ رِئِيسَهُمْ [م] : لوگوں پر حاکم ہونا

اقسام العلوم الطبيعية

أما الملقبة بالطبیعیات فهي علوم كثيرة نذكر أقسامها ، ليعرف أن الشرع ، ليس يقتضي المنازعة فيها ، ولا انكارها إلا في مواضع ذكرناها

وهي منقسمة الى أصول وفروع..... وأصولها ثمانية أقسام :

الأول : يُذكر فيه ما يلحق الجسم ، من حيث إنه جسم ، من الانقسام ، والحركة ، والتغير ، وما يلحق الحركة ويتبعها ، من الزمان ، والمكان والخلاء ، ويشتمل عليه الكتاب ((سمع الكيان)) (۱) **الثاني :** يُعرف أحوال أقسام أركان العالم ، التي هي السموات ، وما في مُقعر فلك القمر ، من العناصر الأربعة ، وطبائعها ، وعلّة استحقاق كل واحد منها موضوعاً معيناً ، ويشتمل عليه كتاب ((السماء والعالم السفلي)) **الثالث :** يُعرف فيه أحوال الكون والفساد ، والتولد ، والتوالد ، والنشوء والبلى ، والاستحالات

اقسام علوم طبیعیہ

وہ فلسفہ جس کا لقب ان کے یہاں طبیعیات کئی علوم ہیں ، ہم اس کی قسمیں ذکر کرتے ہیں ، تاکہ معلوم ہو جائے کہ شرع اس میں انکار و مخالفت کا اقتضاء نہیں کرتی ، سوائے چند مواقع کے جن کا ہم نے ذکر کر دیا ہے

طبیعیات کی دو قسمیں ہیں • اصول • فروع اصول آٹھ قسمیں ہیں

① قسم اول میں ان چیزوں کا بیان ہوتا ہے جو جسم کو بہ حیثیت جسم لاحق ہوتی ہیں — یعنی انقسام ، حرکت ، تغیر ، اور جو چیزیں حرکت کو لاحق اور حرکت کے تابع ہوتی ہیں یعنی زمان ، مکان ، خلاء — اس پر کتاب سمع الکیان (۱) مشتمل ہے

② قسم ثانی بتاتی ہے کہ اركان عالم کی اقسام ، یعنی افلاک اور فلك قمر کے جوف میں جو چار عناصر ہیں ، ان کے احوال کیا کیا ہیں ، ان کی طبیعتیں کیا کیا ہیں ، اور ان میں ہر ایک کس علت سے ایک موضوع مُعین کا مستحق ہے — اس پر کتاب "السماء والعالم السفلي" مشتمل ہے ③ قسم ثالث میں فلك کی شرقی و غربی دو حرکتوں سے پیدا کون و فساد ، تولد و توالد [یعنی نسل اور سببی آفرینش] ، بالیدگی و بوسیدگی اور استحالات [یعنی کچھ سے کچھ ہو جانا] ، کے احوال معلوم ہوتے ہیں ، نیز یہ کہ اشخاص

(۱) سَمْعُ الْكِیَانِ : کتابٌ للعجم [ق] قال ابنُ بَرّی : هو بمعنى سَمَاعِ الْكِیَانِ وهو کتابُ أَلْفِهِ ارسطو [تاج العروس ص ۴۹۱ ج ۱۸] —

، وکیفیۃ استنبقاء الأنواع ، علی فساد الأشخاص ، بالحركتين السماويتين ، الشرقيّة والغربيّة ، ويشتمل عليه كتاب ((الكون والفساد))..... **الرابع** : فی الأحوال التي تعرّض للعناصر الأربعة ، من الامتزاجات التي منها تحدث الآثار العلوية ، من الغيوم ، والأمطار ، والرّعد ، والبرق ، والهالة ، وقوس قزح ، والصواعق ، والرياح ، والزلازل..... **الخامس** : فی الجواهر المعدنيّة..... **السادس** : فی احكام النبات

السابع : فی الحيوانات ، وفيه كتاب ((طبائع الحيوان))..... **الثامن** : فی النفس الحيوانية ، والقوى الدّراکة ، وأن النفس الانسانية لا تموت بموت البدن ، وأنه جوهر روحانی يستحيل عليه الفناء.

فاسد ہو جانے پر انواع ، فلک کی شرقی و غربی دو حرکتوں سے کیسے باقی رہتی ہیں۔ یہ سب کتاب ”کون و فساد“ میں مندرج ہے (۴) قسم رابع اُن احوال میں ہے جو عناصر رابع کو عارض ہوتے ہیں یعنی وہ امتزاجات و باہمی آمیزشات جن سے آثار

علویہ حادث ہوتے ہیں ، یعنی ابرو بارش ، کڑک اور چمک ، ہالہ اور قوس قزح ، بجلی ، آندھی ، زلزلے (۵) قسم خامس جواہر معدنیہ میں ہے..... (۶) قسم سادس نباتات کے احکام میں..... (۷) قسم سابع ذوی الارواح میں ، اور اس موضوع پر کتاب ”طبائع الحيوان“ ہے..... (۸) قسم ثامن نفس حیوانی اور قوائے مدرکہ میں ، نیز اس بیان میں کہ نفس انسانی جسم کے مرنے سے مرتا نہیں ، وہ ایک جوہر روحانی ہے جس کی فنا محال ہے

تَوَلَّدَ : غیر نسلی پیدائش ، جیسے مٹی سے کیڑے کوڑے۔ تَوَلَّدَ : نسلی پیدائش۔ تاج العروس [ج ۵ ص ۳۲۸] میں ہے تَوَلَّدَ الشیء من الشیء : حصوله بسبب من الاسباب : چیز کا کسی سبب سے پیدا ہونا۔ تَوَلَّدُوا : وَلَدَ بعضهم بعضًا : ایک کا دوسرے سے پیدا ہونا نَشَأَ (ف) الصَّبِيُّ نَشَأَ نَشُوًا نَشَأَةً : شَبَّ وَنَمَا [م] : بچہ بڑا ہوا اور پروان چڑھا بَلَى بالكسر والقصر (س) : کھنکی [ص ت] : پرانا ہونا الشَّرْقُ : المَشْرِقُ [ق] الغَرْبُ : المَغْرِبُ [ق] عَلُوُ الشَّيْءِ عَلُوُ الشَّيْءِ : اَرْفَعُهُ [ق] : سُفِلَ کی نفیض ، یعنی چیز کی بلندی ، تقول فَعَدْتُ عَلُوَهُ وَفِي عَلُوِهِ [ت] : میں اس کی بلندی پر بیٹھا الغَيْمُ : السَّحَابُ [ق] : بادل ج غَيُومٌ [ت] الرُّعْدُ : صوت يُسْمَعُ مِنَ السَّحَابِ [ق ت] : آواز جو بادل میں سے آتی ہے ، کڑک البرق : الذي يَلْمَعُ فِي الْغَيْمِ [ت] : بادل میں جو چمک ہوتی ہے هَالَةٌ : دَارَةُ الْقَمَرِ [ق] آں دائرہ باشد کہ گاہ گردا گردِ آفتاب پیدای شود [غ] : وہ دائرہ جو کبھی کبھی چاند اور سورج کے چاروں طرف نکلتا ہے قَوْسُ قُزَحٍ : طرائق متقوسّة تبدو فی السماء ایام الربیع وهو غیر مصروف [ت] : وہ کمان داردھاریاں جو موسم رَیج میں آسمان پر نکلتی ہے ، قُزَحٌ غیر منصرف ہے صَاعِقَةٌ : آتش کہ از آسمان افتد [ص] نَارٌ تَسْقُطُ مِنَ السَّمَاءِ [ق] : بجلی جو آسمان سے گرتی ہے الرِّيحُ : الهَوَاءُ : المُسَخَّرُ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ، ج رِیاح [ق ت] : زمین آسمان کے درمیان مُخَرَّجُ ہوا

أما فروعها فسبعة..... الأول : الطب ، ومقصوده ، معرفة مبادئ بدن الانسان ، وأحواله ، من الصِّحَّة والمَرَض ، وأسبابها ، ودلائلها ، لِيُدْفَعَ المَرَضُ ، وتُحَفَظَ الصِّحَّةُ **الثاني :** في احكام النُّجوم ، وهو تخمينٌ في الاستدلال ، من أشكال الكواكب وامتزاجاتها ، على ما يكون من أحوال العالم ، والمَلَلِ ، والمَوَالِدِ ، والسِّنِينَ **الثالث :** علم الفِرَاسَةِ ، وهو استدلال من الخَلْقِ على الأخلاق .

الرابع : التعبير ، وهو استدلال ، من المتخيلات الحُلُمِيَّةِ ، على ما شاهدته النفس ، من عالم الغيب ، فشَبَّهَتْهُ القُوَّةُ المتخيلة ، بمثالٍ غيره..... **الخامس :** علم الطَّلَسُمَاتِ ، وهو تأليف القُوَى السماوية ، بقوى بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قُوَّةٌ ، تفعل فعلاً غريباً ، في العالم الأرضي .

السادس : علم النِّيَرُنَجَاتِ ، وهو مَزْجُ قُوَى الجواهر الأرضية ، ليحدث منها أمور غريبة

فروع طبيعيات سات ہیں..... ① قسم اول:- طب ، اس کا مقصود ہے یہ معلوم کرنا کہ بدن انسان کے بنیادی اجزاء کیا ہیں ، ان کے احوال صحت و مرض کیا ہیں ، اور احوال صحت و مرض کے اسباب اور علامات کیا ہیں ، تاکہ مرض کا دفعیہ اور صحت کی حفاظت کی جاسکے **②** قسم دوم:- احکام نجوم میں ، یہ کواکب کے اشکال اور امتزاجات سے ایک اٹکل کا استدلال ہے ، اس پر کہ عالم کے احوال کیا ہوں گے ، مذاہب کے احوال کیا ہوں گے ، موالید یعنی نباتات جمادات اور حیوانات کے احوال ، اور سن و سال کے احوال کیا ہوں گے..... **③** قسم سوم:- علم فراست - یعنی کسی کی فطری ساخت سے اس کی سیرت و خصلت کا پتہ لگانا..... **④** قسم چہارم:- تعبیر - یہ خواب کے مٹخانات سے اُس عالم غیب پر استدلال ہے جس کا روح نے مشاہدہ کیا پھر قوتِ متخیلہ نے اُسے کسی دوسری ملتی جلتی چیز کے خاکے میں تبدیل کر دیا

⑤ قسم پنجم:- علم طَلَسُمَات - یہ قوائے آسمانی کو بعض اجرام ارضی کی قوتوں کے ساتھ یکجا کرنا ہے تاکہ اس سے ایسی قوت تیار ہو جو عالم ارضی میں انوکھے نرالے کام انجام دے..... **⑥** قسم ششم:- علم نیرنجات - یہ جواہر ارضی کی قوتوں کو مخلوط

المِلَّةُ بالكسر : الشَّرِيعَةُ او الدِّينُ كَمِلَّةِ الْإِسْلَامِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ وَالْيَهُودِيَّةِ ، ج مَلَل [ق ت] **موالید :** مولود کی جمع ، کبھی اس سے موالید ثلاثہ یعنی جمادات نباتات اور حیوانات مراد ہوتے ہیں [غ] **السَّنَةُ :** العامُ ج سَنُونَ بالكسر [ق ت] : سال **تخیل :** خیال میں آنا خیال میں لانا — تَخَيَّلَ الشَّيْءُ لَهُ : تَشَبَّهَ وَتَصَوَّرَ [ق م] : شئی کی صورت کشی کے مانند اور شئی کی نقل و مثال ہے اُس کی ذہن میں آئی ، تَخَيَّلَ الشَّيْءُ : تَمَثَّلَهُ وَتَصَوَّرَهُ [م] : اس نے چیز کا نقشہ اپنے ذہن میں لایا **الْحُلُمُ بالضم :** الرؤيا [ق] : خواب [ص]

السابع : علم الکیمیاء ، ومقصوده تبدیل خواص الجواهر المَعْدِنِیَّة ، لِیُتَوَصَّلَ الی تحصیل

الذَّهَبِ وَالْفِضَّة ، بنوع من الحِیل

ولیس یلزم مخالفتہم شَرْعًا فی شیء من هذه العلوم ، وانما نخالفہم من جملة هذه العلوم فی أربع مسائل .

الأولی : حکمہم بأن هذا الاقترانَ المُشَاهَدَ فی الوجود بین الأسباب والمسببات ، اقترانٌ تلازم

بالضَّرورة، فلیس فی المقدور، ولا فی الامکان، ایجادُ السبب دون المسبب، ولا وجودُ المسبب دون السبب .

الثانیة : قولہم : إنَّ النفوس الانسانية جواهرٌ قائمة بأنفسہا ، لیست منطبعة فی الجسم ، وإنَّ معنی

الموت ، انقطاع علاقتها عن البدن ، بانقطاع التدبیر ، والا فهو قائم بنفسہ فی حال الموت ، وزعموا : أن

ذلك عَرَفَ بالبرهان العقلي

کرنا ہے تاکہ اُن سے عجیب و غریب باتیں رونما ہوں..... (۷) قسم ہفتم : علم کیمیا۔ اس کا مقصود ہے جواہر معدنیہ کے خواص تبدیل کرنا تاکہ اس کے ذریعہ ایک طرح کے حیلے سے تحصیل زر و سیم کی جائے ۔

ان میں سے کسی علم میں فلسفیوں کی مخالفت شرعاً ضروری نہیں ، ہاں ہم ان تمام علوم میں سے صرف چار مسائل میں اُن کی مخالفت کرتے ہیں۔

۱۔ پہلا مسئلہ :۔ ان لوگوں کا یہ ماننا کہ — ”یہ سبب و مسبب کو جو ہم وجود میں ساتھ ساتھ دیکھتے ہیں ، یہ ضرور لازم و ملزوم والا اقتران ہے ، لہذا نہ سبب کی بغیر مسبب کے ایجاد تحت قدرت و داخل امکان ہے ، اور نہ مسبب کا بغیر سبب کے وجود ، مقدور و ممکن“۔

۲۔ دوسرا مسئلہ :۔ یہ قول فلسفی کہ — ”روح انسانی جو ہر قائم بنفسہ ہے ، جسم میں منطبع نہیں ہے ، اور موت کا معنی ہے روح کا بدن سے تعلق جاتا رہنا ، یعنی بدن کی جو تدبیر کرتی تھی اُس کا ختم ہو جانا ، ورنہ روح بحال موت

میں ایک نئے میں بالبدن ہے

الطَّلَسْم [ت ص ۴۴۳] أَلْفَ بَيْنَهُمَا : أَوْقَعَ الْأُلْفَةَ [ق] وَجَمَعَ بَيْنَهُمَا بَعْدَ تَفَرُّقٍ وَوَصَلَهُمَا [ت] : يَكْبُرُ كَرْنَا ، مَلْنَا تَأَلَّفَ الْقَوْمُ : اجْتَمَعُوا [ت] : يَكْبُرُونَ الْيَتِيمُ بِالْكَسْرِ : أَخَذَ [أَخَذَ بِمَعْنَى رُقِيَّةِ

یعنی منتر کی جمع ت ص ۳۴۶] كَالسَّحَرِ وَلَيْسَ بِهِ انما هو تشبیه و تلبیس [ت ص ۴۹۷ ج ۳] الْمَعْدِن ، كَمَجْلِس :

مَنْبُتُ الْجَوَاهِرِ مِنْ ذَهَبٍ وَ نَحْوِهِ [ق] : كَان ، سَوْنًا وَغَيْرِهِ جَوَاهِرُ جِهَانِ پید ا ہوتے ہیں

الثالثة : قولہم : انّ هذه النفوس ، يستحيل عليها العدم ، بل هي اذا وجدت فهي أبدية ، سرمدية ،

لا يتصور فناؤها

الرابعة : قولہم : يستحيل ردُّ هذه النفوس الى الأجساد

وانما يلزم النزاع في الأولى ، من حيث انه ينبغي عليها اثبات المعجزات ، الخارقة للعادة ، من قلب العصا ، نُعباناً ، و احياء الموتى ، و شق القمر ، و مَنْ جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً ، أحالوا جميع ذلك ، وأولوا ما في القرآن ، من احياء الموتى ، وقالوا : أراد به ، إزالة موت الجهل بحياة العلم ، وأولوا تلقف العصا ، سحر السحرة ، بابطال الحجة الالهية ، الظاهرة على يدموسى ﷺ ، شبهات المنكرين ، وأما شق القمر ، فربما أنكروا وجوده ، وزعموا : أنه لم يتواتر .

قائم بنفسہ ہے و موجود مستقل ہے۔۔۔ فلسفیوں کو زعم ہے کہ وہ اسے دلیل عقلی سے جانتے ہیں۔

۳۔ تیسرا مسئلہ :- یہ قول فلسفی کہ۔۔۔ ”ان ارواح پر عدم طاری ہونا محال ہے ، بلکہ یہ جب وجود میں آگئیں تو اب ابدی سرمدی ہیں ان کی فنا ممکن و متصور نہیں۔“

۴۔ چوتھا مسئلہ :- یہ قول فلسفی کہ۔۔۔ ”ان روحوں کو دوبارہ 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 کو اڑدھا کر دینا ، مردوں کو زندہ اور چاند کو شق کر دینا۔ جو لوگ مواقعِ عادات [یعنی اسباب و مسببات مثلاً کھانے سے سیری پانی سے سیرابی آگ سے سوختگی وغیرہ] کو لازم بہ لزوم ضروری قرار دیتے ہیں ، وہ مذکور بالا امور کو محال جانتے ہیں ، اور قرآن کریم میں جو احياء موتی یعنی مردوں کو زندہ کرنا آیا ہے ، اُس کی تاویل کرتے اور کہتے ہیں کہ اس سے مراد ہے ، جہل کی موت سے نکال کر علم کی زندگی میں لے آنا ، اور عصا نے جو جادو گروں کے جادو کو نگل لیا ، اُس کی تاویل کرتے ہیں کہ حجت الہیہ جلّ و علا جو حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے دستِ پاک پر ظاہر ہوئی ، اُس نے منکرین کے شبہات کو باطل

السَّحَرَةُ : دَوَامُ الزَّمَانِ [ت] نیشکی الثُّعْبَانُ : الْحَيَّةُ الضَّخْمَةُ الطَّوِيلَةُ [ق] : بڑا موٹا سانپ ، مارِ بزرگ واژدہا [غ] مَوْتِي :

میت اور میت کی جمع [ق] شَقُّهُ (ن) شَقًّا : صَدَعَهُ [ق ت] ، شِكَافَتْنِ [غ] : چیرنا التَّلْقُفُ : الاِبتِلَاعُ [ت] : نکلنا السِّحْرُ

بالکسر [ق] : جادو ، السَّحَرَةُ : جمع الساحر [ت]

ولم یثبت الفلاسفہ من المعجزات الخارقة للعادات ، الا ثلاثة أمور :

أحدها : فی القوة المتخیلة ، فانهم زعموا أنها ، اذا استولت ، وقویت ، ولم تستغرقها الحواس بالاشتغال ، أطلعت علی اللوح المحفوظ ، فانطبعت فیها صور الجزئیات ، الكائنة فی المستقبل ، وذلك فی یقظة الأنبیاء۔ صلوات اللہ علیہم۔ ولسائر الناس فی النوم .

فهذه خاصية النبوة ، التي هی للقوة المتخیلة..... **الثانی :** فی القوة النظرية العقلية ، وهو راجع الى قوة الحدس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم ، فرب ذكی ، اذا ذكر له المدلول ، تنبه للدلیل ، واذا ذكر له الدلیل تنبه للمدلول ، من نفسه . وبالجمله اذا خطر له الحد الاوسط ، تنبه للنتیجة ، واذا حضر فی ذهنه حداً للنتیجة ، خطر به الحد الاوسط ، الجامع بین طرفی النتيجة .

کردیا۔ رہا چاند کو دو ٹکڑے کرنا تو اکثر اس کے وجود ہی کا انکار کر دیتے ہیں ، اور زعم کرتے ہیں کہ معجزہ شق القمر متواتر نہیں ہے

معجزات خارق عادات کے بارے میں فلاسفہ صرف تین چیزوں کا اثبات کرتے ہیں

① **ایک قوت متخیلہ میں** ، چنانچہ ان کے زعم میں قوت متخیلہ جب غالب قوی ہو جاتی ہے ، اور حواس کی طرف سے حسی باتوں میں مشغولی کے ذریعے اس 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 — یہ انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے لیے بیداری میں ہوتا ہے ، اور باقی لوگوں کے لیے خواب میں..... یہ نبوت کی وہ خاصیت ہے جو قوت متخیلہ کے اندر ہوتی ہے۔

② **دوسری چیز عقل کی قوت نظری میں** ، یہ قوت حدس کی طرف راجع ہے ، حدس کا معنی ہے — ”ادراک کا ایک معلوم سے فوراً دوسرے معلوم پر پہنچ جانا“ — چنانچہ بہت سے تیز فہم ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے سامنے مدلول کا ذکر کرو تو دلیل سے اپنے آپ باخبر ہو جاتے ہیں ، اور دلیل کا تذکرہ کرو تو مدلول خود ہی سمجھ جاتے ہیں ، خلاصہ یہ کہ جب انہیں حد اوسط کا خیال گذرتا ہے تو ان کا ذہن نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے ، اور جب نتیجہ کی دو حدیں [اصغر و اکبر] ان کے ذہن میں آتی ہیں تو ان

إِسْتِیْلَاءُ : تمام دست یافتن بر چیزے [ص] اِسْتَوْلَى عَلَى الْأَمْرِ : صَارَ فِي يَدِهِ [ت] : کسی چیز پر قابض و متصرف ہونا الذی صَرَحَ بِهِ

اَيَّمَّةُ اللُّغَةِ أَنَّ طَلَعَ (ن) عَلَيْهِ ، وَاطْلَعَ عَلَيْهِ وَاطْلَعَ بِمَعْنَى وَاحِدٍ [ت ۳۲۴ ج ۱۱] : کسی بات پر آگاہ ہونا حَضَرَ يَحْضُرُ (ن)

حَضَرَ يَحْضُرُ حُضُورًا : ضِدُّ غَابَ [ق ت] : موجود ہونا

والناس فی هذا منقسمون ، فمنهم مَنْ يتنبّه بنفسه ، ومنهم مَنْ يتنبّه بأدنی تنبیہ ، ومنهم من لا يُدرک مع التنبیہ ، الا بتعب كثير ، واذا جاز أن ينتهی طَرَف النقصان ، الی مَنْ لا حَدس له أصلاً ، حتی لا یتھیأ لفہم المعقولات ، مع التنبیہ ، جاز أن یتھی طَرَف القوة والزيادة الی أن یتنبہ ، لكل المعقولات أو لأکثرها ، وفي أسرع الأوقات وأقربها .

ويختلف ذلك بالکمية ، فی جميع المطالب ، أو بعضها ، وفي کیفیة ، حتی یتفاوت ، فی القرب والبعد ، فَرُبَّ نفس مقدسة صافية ، یستمر حَدسها فی جميع المعقولات ، وفي أسرع الأوقات ، فهو النبی الذی لَهُ معجزة ، من القوة النظرية ، فلا یحتاج فی المعقولات الی مُعَلِّم ، بل كأنه یتعلّم من نفسه ، وهو الذی وُصف بأنه : ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيُّءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ ۝﴾

طرفین نتیجہ میں ربط پیدا کرنے والی حد واسطہ بھی اُن کے ذہن میں آجاتی ہے۔

اس وصفِ حدث کے اعتبار سے لوگوں کی مختلف قسمیں ہیں ، چنانچہ بعض بلا واسطہ خود ہی آگاہ ہو جاتے ہیں ، بعض معمولی تنبیہ پر آگاہ ہوتے ہیں ، اور بعض تنبیہ کے باوجود بغیر کافی محنت مشقت کے آگاہ نہیں ہوتے — اور جب ممکن ہوا کہ جانب کی حدس کی اس حد کو پہنچے کہ آدمی کو بالکل ہی حدس نہ ہو ، حتی کہ تنبیہ پر بھی وہ فہم معقولات کے لیے کسی طرح تیار نہ ہو ، تو یہ بھی ممکن ہے کہ حدس کی جانب قوت و زیادت اس حد کو پہنچے ، کہ آدمی تمام یا اکثر معقولات کو نہایت جلد کم سے کم وقت میں جان لے یہ وصف کمیت و مقدار کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے ، کہ تمام معانی و مطالب میں ہو یا بعض میں ، اور کیفیت کے لحاظ سے بھی مختلف ہوتا ہے ، حتی کہ جلد اور بہ دیر کا فرق پڑ جاتا ہے ، چنانچہ بہت سے ایسے پاک و صاف نفوس ہیں جنہیں تمام معقولات میں اور نہایت کم وقت میں حدس ہو کر برقرار اور پائیدار رہتا ہے ، یہ نبی ہیں ، [عَلَى جَمِيعِهِمُ الصَّلَوةُ وَالتَّسْلِيمُ] 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 ہو جاتے ہیں ، یہی ہیں جن کی شان میں فرمایا گیا

يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيُّءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ ۝ [پ ۱۸ ع ۱۱ آیت ۳۵] | قریب ہے کہ اُس کا تیل بھڑک اُٹھے اگرچہ اُسے آگ نہ چھوئے نور پر نور ہے۔ [کنز الایمان]

③ تیسری چیز نفس کی قوتِ عملی میں ، چنانچہ وہ اس حد تک ترقی کر جاتی ہے کہ طبعی امور اُس سے متاثر اور اُس

الثالث : فی القوة النفسية العملية ، فقد تنتهی الى حد ، تتأثر بها الطبيعيات وتُتَسَخَّر .

ومثاله ، أن النفس منا ، متى توهمت شيئاً ، خدمتها الأعضاء ، والقوى التي فيها ، فتحركت الى الجهة المتخيلة المطلوبة ، حتى اذا توهمت شيئاً طيب المذاق تحلبت أشداقُه ، وانتهضت القوة المُلعبَة ، فباضة باللُّعَاب ، من معادنه ، واذا تصوّرت الوقاع انتهضت القوة ، فنشرت الآلة ، بل اذا مشى على جذع ممدود على فضاء ، طرافه على حائطين ، اشتدَّت توهمُهُ للسُّقوط ، فانفعل الجسم بتوهمه ، وسقط ، ولو كان ذلك على الأرض لمشى عليه ، ولم يسقط وذلك لأن الأجسام ، والقوى الجسمانية ، خلقت كمنحرف ہو جاتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ہمارا نفس جب کسی چیز کو سوچتا ہے تو اعضاء اور قوائے اعضاء نفس کے خادم ہو کر اُس متخیلہ 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 آ جاتا ہے اندرونی گوشہائے دہن رس پڑتے ہیں اور لعاب آ و قوت سرچشمہائے لعاب سے لعاب بار ہو کر اٹھ کھڑی ہوتی ہے ، اور خیال 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 دود یواروں 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 گرنا نہیں

وجہ یہ ہے کہ جسم اور قوائے جسمانی نفس کے خادم وزیر فرمان پیدا کیے گئے ہیں ، اور نفوس کی صفات و قوت میں کمی بیشی

تُسَخَّرُ تَسَخَّرُ : فرماں بردار کردن دیگرے را و رام کردن [ص] : کسی کو اپنے زیرِ حکم کرنا ، تابع بنانا تَوَهَّمُ الشَّيْءَ : تَخَيَّلَهُ وَتَمَثَّلَهُ : كان في الوجود او لم يكن [ت] : چیز کو سوچنا ذہن میں چیز کا نقشہ لانا وہ چیز وجود میں ہو یا نہ ہو خِدْمَةُ (ض، ن) [ق] : الجِهَةُ : الجانبُ والناحية [ق] : المتوجُّه اليها والمقصود بها [ت] : طرف، سمت، کنارہ، گوشہ ، یعنی وہ جگہ جس کی طرف رخ ہو اور جہاں کا قصد ہو طَابَ (ض) الشَّيْءُ طَيِّبًا : لَذَّ وَزَكَا [ق ت] : لذیذ و پاکیزہ ہونا طَعَامٌ طَيِّبٌ : سَائِعٌ فِي الْحَلْقِ [ت] : خوشگوار کھانا، بہ آسانی حلق سے اترنے والا الْمَذَاقُ : مصدر واسم [ت] : تَحَلَّبَ شِدْقُهُ : سَالَ [ت] : بہنا الشِّدْقُ بالكسر ويُفتح : طِفْطِفَةُ الفم من باطنِ الخدين جِ اشْدَاق [ق] : پہلوئے دہن جو رخسار کا اندرونی حصہ ہے اِنْتَهَضَ الرَّجُلُ : قَامَ [ت] : لَعَبَ (ف) الصَّبِيُّ : سَالَ لُعَابُهُ مِنْ فَمِهِ ، أَلْعَبَ الصَّبِيُّ : جَعَلَهُ يَلْعَبُهُ [م] : بچے کی رال بہانا جَذَعَ بالكسر : تنه درخت ج جذوع [ص] : الفَضَاءُ : السَّعَةُ [ت] : کشادگی، پھیلاؤ

للنبی - علیہ السلام - ولكنه انما یحصل ذلك ، فی هواء مُستَعِدِّ لِلْقَبُول ، ولا ینتہی الی أن ینقلب الخشب حیواناً وینقلب القمر ، الذی لا یقبل الانخراق .

فہذا مذہبہم فی المعجزات ، ونحن لا ننکر شیئاً مما ذکرہ ، وأنّ ذلك مما یكون للأنبیاء - صلوات اللہ علیہم وسلامہ - وانما ننکر اقتصارہم علیہ ، ومنعہم قلب العصا حیة ، واحیاء الموتی وغیرہ ، فلنرم الخوض فی هذه المسئلة ، لاثبات المعجزات ، ولأمر آخر ، وهو نصرة ما أطبق علیہ المسلمون ، من أنّ اللہ تعالیٰ قادر ، علی کل شیء ، فلنخص فی المقصود .

، اور اس 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۔ ان کی بیان کردہ تین چیزوں میں سے ہم کسی کے منکر نہیں ، یعنی وہ چیزیں ایسی ہیں کہ انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام 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 جلادینے وغیرہ کو محال قرار دیا ، صرف اس اقتصار و احالہ پر ہمیں انکار ہے ، تو اس مسئلہ میں غور و خوض 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 ”اللہ تعالیٰ ہر شئی پر قادر ہے اور سب کچھ کر سکتا ہے“۔ لہذا مقصود میں لگیں۔

الخشبۃ محرکۃ : ما غلظ من العیدان (جمع غود) موٹی لکڑی ، ج خشب محرکۃ و خشب بضم تین و خشب باسکان الشین [ق ت] انفلاق : انشقاق [ق] : شق ہونا ، چرنا اَطْبَقَ الْقَوْمُ عَلَى الْأَمْرِ : اَجْمَعُوا عَلَيْهِ [ق ت] : اتفاق کرنا ، ایک زبان ہونا

المسئلة السابعة عشر

فی ابطال قولہم باستحالة خرق العادات أو السببية

الاقتران بین ما یعتقد فی العادة سبباً و بین ما یعتقد مسبباً ، لیس ضروریاً عندنا ، بل کل شیئین ، لیس هذا ذاک ، ولا ذاک هذا ، ولا اثبات احدهما ، متضمناً لاثبات الآخر ، ولا نفيہ متضمناً لنفي الآخر . فلیس من ضرورة وجود احدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما ، عدم الآخر ، مثل الری والشرب ، والشبع والاکل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور و طلوع الشمس ، والموت و جز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، الى کل المشاهدات ، من المقترنات فی الطب والنجوم ، والصناعات والحرف .

مسئلہ سابع عشر

فلسفی کے اس قول کا ابطال کہ خرق عادت یا تحلف سمیت محال ہے

جو چیز از روئے عادت سبب مانی جاتی ہے ، اور جو مسبب مانی جاتی ہے ، اُن دو میں اقتران و اتصال 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 ، طلوع آفتاب سے روشنی ، گردن مارنے سے موت ، دوا پینے سے شفا و صحت ، مسهل کے استعمال سے اسہال شکم ، یونہی اُن تمام 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 — خرق (ن ض) : درانیدان [ص ق] : پھاڑنا چاک کرنا روى (س) من السماء واللبن ریباً بالكسر

والفتح [ق، ت] : سیراب شدن [ص] الشبع بالفتح والشبع كعنب (س) : ضد الجوع [ق] ، سیری از طعام و سیر شدن [ص] الجز (ن) : القطع [ق ت] : کاٹنا ، جز (ن) الصوف والشعر والزروع جزاً جزاً : قطعته [ت] : اون بال یا کھیتی کاٹنا الرقبة محركة : العنق ج رقاب [ق] : گردن تساوقت الابل : تتابع [ق ت] : اونٹوں کا ایک کے پیچھے ایک چلنا ، ایک قطار میں چلنا

فَإِنْ اقْتَرَانَهَا لِمَا سَبَقَ مِنْ تَقْدِيرِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ ، يَخْلُقُهَا عَلَى التَّسَاوُقِ لَا لِكَوْنِهِ ضَرُورِيًّا فِي نَفْسِهِ ، غَيْرَ قَابِلٍ لِلْفَرْقِ ، بَلْ فِي الْمَقْدُورِ خَلَقَ الشَّعْبَ دُونَ الْأَكْلِ ، وَخَلَقَ الْمَوْتَ دُونَ جَزْرِ الرَّقَبَةِ ، وَإِدَامَةَ الْحَيَاةِ مَعَ جَزْرِ الرَّقَبَةِ ، وَهَلَّمَ جَزًّا إِلَى جَمِيعِ الْمُقْتَرِنَاتِ وَأَنْكَرَ الْفَلَّاسِفَةُ امْكَانَهُ ، وَادَّعَوْا اسْتِحَالَتَهُ .

وَالنَّظَرُ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ الْخَارِجَةِ عَنِ الْحَصْرِ يُطَوِّلُ ، فَلْنُعَيِّنْ مَثَالًا وَاحِدًا ، وَهُوَ الْإِحْتِرَاقُ فِي الْقُطْنِ مَثَلًا ، عِنْدَ مِلَاقَاةِ النَّارِ ، فَاِنَّا نَجُوزُ وَقُوعَ الْمِلَاقَاةِ بَيْنَهُمَا دُونَ الْإِحْتِرَاقِ ، وَنَجُوزُ حُدُوثَ انْقِلَابِ الْقُطْنِ رَمَادًا مُحْتَرِقًا ، دُونَ مِلَاقَاةِ النَّارِ ، وَهَمَّ يَنْكُرُونَ جَوَازَهُ وَلِلْكَلامِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ ثَلَاثَةُ مَقَامَاتٍ :

المقام الأول : أَنْ يَدَّعَى الْخَصْمُ أَنَّ فَاعِلَ الْإِحْتِرَاقِ ، هُوَ النَّارُ فَقَطْ ، وَهُوَ فَاعِلٌ بِالطَّبْعِ لَا

بِالِاخْتِيَارِ ، فَلَا يُمْكِنُهُ الْكَفُّ عَمَّا هُوَ فِي طَبْعِهِ ، بَعْدَ مِلَاقَاتِهِ لِمَحَلِّ قَابِلٍ لَهُ .

کیونکہ یہ ربط یہ جوڑ ازی تقدیر الہی سے ہے ، کہ وہ ان چیزوں کو ایک کے پیچھے لگے ایک پیدا فرماتا ہے ، جَلَّ وَعَلَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى ، اس ربط کی وجہ یہ نہیں کہ یہ ربط فی نفسہ لازم اور ناقابل شکست ہے ، بلکہ اُس کے تحت 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 و علیحدگی بھی ممکن ، اور تحت قدرت الہی ہے۔ جَلَّ وَعَلَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى فلسفی اس امکان کے منکر ، اور اسباب و مسببات میں افتراق محال ہونے کے مدعی ہیں

ان لا تعداد چیزوں میں غور و فکر 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 ہوا اور جلنا نہ ہو ، یونہی یہ ممکن مانتے ہیں کہ روئی آگ کے چھوئے بغیر ہی جل کر خاکستر ہو جائے ، فلسفی اس امکان کے منکر ہیں اس مسئلے میں مقام اعتراض تین ہیں

مقام اول :- مخالف دعویٰ کرے کہ احتراق کا فاعل جو روئی میں جل اٹھنے کو پیدا کرے وہ صرف آگ ہے اور کوئی نہیں

تَغْيِيْنُ الشَّيْءِ : تَخْصِيصُهُ مِنَ الْجُمْلَةِ حُرَاقَةٌ وَحُرَاقٌ بِالضَّمِّ : سَوْنَةُ چَقْمَاقِ [ص] الرُّمَادُ : دُقَاقُ الْفَحْمِ مِنْ حُرَاقَةِ النَّارِ وَمَا هَبَا مِنَ الْجَمْرِ فَطَارَ دُقَاقًا [ت] : آگ سے جلا ہوا کوئلے کا چورا ، چنگاری جو بلند ہوا اور چورا ہو کر اڑ جائے ، خاکستر [ص] : راکھ۔ الْجَمْرُ : خُذْرُکِ آتَشِ [ص] اور حاشیہ میں ہے شرارہ آتش ہندی چنگاری۔ اور قرآن فرہنگِ صراح میں ہے ”خُذْرُکُ“ بالضم : شرارہ خرو آتش است چخدرہ بروزن مہرہ شرارہ آتش را گویند و کاف تصغیر است [ص ۶۰۹] — ایک نسخے میں لِلْقَوْتِ ہے

وہذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، بخلق السواد في القطن ، التفرق في أجزائه ، وجعله حُرَاقًا ، أو رَمَادًا ، هو الله تعالى ، اما بوساطة الملائكة ، أو بغير وساطة ، فأما النار وهي جماد ، فلا فعل لها . فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل ، الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة له سواها ، اذلا خلاف في أن انسلاک الروح والقوى المدركة والمحركة ، في نطفة الحیوانات ، ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ولا أن الأب فاعل ابنه ، بايداع النطفة في الرحم ، ولا هو فاعل ، اور آگ فاعل بالطبع ہے فاعل مختار نہیں ، تو جو بات آگ کی طبیعت میں ہے یعنی جلانا اُس سے خود کو روکنا اس کے لیے ممکن نہیں جب کہ جلنے کے قابل محل کو چھو چکی ہو یہ ایسی بات ہے جسے ہم نہیں مانتے ، بلکہ یہ مانتے ہیں کہ احتراق کا فاعل ، جو روئی میں سیاہی اور روئی کے اجزاء میں پراگندگی پیدا کرے ، اور اسے سوختہ یا خاکستر کر دے ، وہ بلا شرکت غیرے صرف اللہ تعالیٰ ہے ، یا تو بہ وساطت ملائکہ [مگر یوں نہیں کہ جعل وخلق میں انہیں شرکت ہو ، معاذ اللہ ، بلکہ یوں کہ وہ مظہر قدرت الہی ہوں] یا بلا واسطہ ۔ رہی آگ کہ ایک جماد ہے تو اُس کا اپنا کوئی فعل نہیں۔

تو اس پر کیا دلیل ہے کہ نہیں آگ ہی احتراق کا فاعل ہے؟ فلسفیوں کے پاس دلیل جو کچھ ہے صرف یہ مشاہدہ ہے کہ ”آگ سے مس ہونے پر روئی میں سختگی کا رونما ہونا دیکھنے میں آتا ہے“ حالانکہ یہ مشاہدہ صرف یہ بتاتا ہے کہ ”مس ہونے کے وقت جلنا ہوتا ہے“ یہ نہیں بتاتا کہ ”مس ہونے کے سبب جلنا ہوتا ہے ، اور مس ہونے کے علاوہ جلنے کی اور کوئی علت نہیں“۔

کیوں کہ اس بات میں کوئی خلاف نہیں کہ ”تمام ذی روح مخلوقات کے نطفے میں جان پڑنا ، ادراک کرنے اور حرکت دینے والی قوتیں آنا ، حرکت و برودت و رطوبت و یبوست ، یعنی گرمی و سردی و خشکی و تری ، ان گنتی کی چار طبیعتوں سے پیدا نہیں ، نہ باپ نطفہ سپرد رحم کر دینے سے اپنے بیٹے کا فاعل و جاعل ہے ، اور نہ اپنے بیٹے کی بینائی شنوائی زیست اور باقی صفات کا جو بیٹے میں ہوتی ہیں فاعل و موجد ہے“ حالانکہ معلوم ہے کہ یہ سب چیزیں نطفہ سپرد کر دینے پر وجود میں آتی

الانسلاک : مُطَاوَعُ سَلَكَ فِيهِ اى اَدْخَلَ [ت ۵۸۳ ج ۱۳] : کسی چیز کا کسی چیز میں داخل ہونا یبوسة (ح س) : خشکی [ص] رَحِمٍ رَحِم : زہ دادن [ص] ، بِيَتْ مَنِتِ الْوَلَدِ وَوَعَاءُهُ فِي الْبَطْنِ [ق ت] ، جائے کوک در شکم [غ]

حیاتہ ، وبصرہ و سمعہ ، وسائر المعانی التي هي فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم يقل أحدًا أنها موجودة به ، بل وجودها من جهة الأول ، إِمَّا بغير واسطة ، وامابواسطة الملائكة ، المؤكِّلين بهذه الأمور الحادثة . وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع ، والكلام معهم .

فقد تبين أن الوجود عند الشيء ، لا يدل على أنه موجود به .

بل نبين هذا بمثال ، وهو أن الأكمه ، لو كانت في عينيه غشاوة ، ولم يسمع من الناس ، الفرق بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهارًا ، وفتح أجفانه ، فرأى الألوان ، ظن أن الإدراك الحاصل في عينيه لصور الألوان ، فاعله فتح البصر ، وأنه مهما كان بصره سليمًا ومفتوحًا ، والحجاب مرتفعًا ، والشخص المقابل متلوَّنًا ، فيلزم لا محالة أن يُبصر ، ولا يُعقل أن لا يُبصر ، حتى اذا غربت الشمس ہیں ، اور کوئی 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 جلّ جلالہ و تعالیٰ شأنہ یا تو بلا واسطہ ، یا بواسطہ ملائکہ ، جو ان نوپیدا امور پر من جانب اللہ مقرر ہیں۔

یہ وہ بات ہے کہ صانعِ عالم کا اعتراف کرنے والے فلاسفہ اس پر یقین رکھتے ہیں ، اور ہماری گفتگو ان 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 اسے ایک مثال سے واضح کرتے ہیں ، کہ مادر زاد 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 و صورت کا ادراک جو میری آنکھوں میں حاصل ہوا ، وہ آنکھ کھولنے کی وجہ سے حاصل ہوا ، اس ادراک کا فاعل و موجد آنکھ کھولنا ہے ، اور جب میری آنکھ صحیح سالم اور کھلی ہوئی ہے ، اور پردہ اٹھا ہوا ہے ، اور سامنے جو جُتہ جوڈھانچہ ہے رنگ دار ہے ، تو مجھے دکھائی دینا لامحالہ لازم ہے ، اور نہ دکھائی دے یہ ممکن نہیں — حتی کہ جب آفتاب غروب اور فضا تاریک ہو جائے 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

الْغَمَّةُ مُحَرَّكَةً (س):

الْعَمَى الَّذِي يُؤَلِّدُ بِهِ الْإِنْسَانُ [ق، ت] اوعامٌ فِي الْعَمَى الْعَارِضِ ، نَائِبَاتِي مَادِرْزَادِي ، اَلْغَمَّةُ نَعَتْ مِنْهُ [ص] غِشَاوَةٌ : غِطَاءٌ [ق] ، پُوش [ص]: پردہ ، دُھکنا غُرُوبُ الشَّمْسِ (ن) [ت] الْبَحْفُنُ : غِطَاءُ الْعَيْنِ مِنْ أَعْلَى وَأَسْفَلِ ، جَ اجْفَانُ جُفُونُ [ق]: پلکِ چشم [ص]

، وأظلم الهواء ، عَلِمَ أن نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره ، فَمِنْ أَيْنَ يَأْمَنُ الْخَصْمُ أَنْ يَكُونَ فِي مَبَادِيءِ الوجودِ عِلْلٌ وأسباب تَفِيضٍ منها هذه الحوادث ، عند حصول ملاقاتها بينها ؟ إِلَّا أَنَّهَا ثابتة ليست تنعدم ، ولا هي أجسام متحركة فتَغيب ، ولو انعدمت أو غابت لَأَدْرَكْنَا التفرقة ، وفهمنا أَنَّ ثَمَّ سَبَبًا وراءَ مَا شاهدناه ، وهذا لا مَخْرَجَ منه على قِياسِ أصلهم .

ولهذا اتفق محققوهم ، على أن هذه الأعراض والحوادث ، التي تحضّل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام ، وعلى الجملة عند اختلاف نسبها ، إنما تَفِيضُ من عند واهب الصُّور ، وهو مَلَكٌ من الملائكة ، حتى قالوا : انطباعُ صُورِ الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور ، وإنما طلوعُ الشمس والحدقة السليمة ، والجسمُ المتلونُ مُعَدَّاتٌ ومُهَيَّئاتٌ ، لِقَبُولِ المحل لهذه الصور ، وطَرَدُوا هذا في كل حادث .

تو مخالف کو اس احتمال وامکان سے کہاں امن ہے کہ — ”ہو سکتا ہے کہ مبادی وجود میں ایسے علل و اسباب ہوں کہ اُن سے یہ حوادث صادر ہوتے ہوں ، جبکہ اُن علل و اسباب اور ان حوادث میں رابطہ ہوتا ہو ، مگر وہ علل و اسباب ثابتہ باقیہ ہوں ، چلتے حرکت کرتے اجسام نہ ہوں کہ غائب ہو جائیں اور چھپ جائیں ، [اس لیے صدور حوادث ہذا مثلاً آگ سے چھو جانے کے وقت جلنا ہمیشہ ہوتا ہے] اگر وہ علل و اسباب معدوم یا غائب ہو جاتے ، تو ان اسباب مشاہد [مثلاً ملنے] سے مُسَبِّبات [مثلاً جلنے] کا تحلّف اور علیحدگی ہم جان لیتے [جیسے آفتاب کے غروب ہونے پر آنکھ کھولنے اور اس میں تصویر اترنے کے بیچ افتراق و علیحدگی 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“ — 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 — ”یہ اعراض و حوادث جو اجسام کے باہم ملنے کے وقت وجود میں آتے ہیں ، قصّہ مختصر اجسام کی نسبتیں بدلنے کے وقت جو رونما ہوتے ہیں ، یہ محض واهب الصُّور کی جانب سے فیض وجود پاتے ہیں ، اور واهب الصور ایک فرشتہ ہے“ — یہاں تک کہا کہ — ”آنکھ میں مختلف رنگوں کی شکل کا چھپنا و واهب الصور کی طرف سے ہوتا ہے ، اور سورج کی چمک صحیح سالم آنکھ کی پتلی اور ذی رنگ جسم یہ سب مُعَدَّات ہیں کہ محل کو ان صورتوں سے متصف ہونے کے لیے تیار کرتے ہیں“ — اور اس نظریے کو ہر حادثہ کے لیے عام رکھا۔

أَمِنْ (س) أَمَانًا أَمِنًا أَمْنَةً أَمْنًا : ضِدُّ الخوف [ق] : بے خوف ہونا طَرَدَ (ن) الطَّاعِدَةُ وَالْحُكْمُ : أَرْسَلَهُ عَامًّا [م] : قاعدے یا حکم کو عام رکھنا

وبهذا تبطل دعوى مَنْ يدعى ، أن النار هي الفاعلة للاحراق ، والخُبْزُ هو الفاعل للشَّعْب ، والدواء هو الفاعل للصحة ، الى غير ذلك من الأسباب .

المقام الثانی : مع من یسلّم أن هذه الحوادث ، تفيض من مبادئ الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور ، یحصل بهذه الأسباب المُشاهدة الحاضرة ، الا أن تلك المبادئ أيضًا ، تصدر الأشياء منها ، بالضرورة والطبع لا على سبيل التروى والاختيار ، صدور النور من الشمس ، وانما افرقت المحال في القبول ، لاختلاف استعدادها ، فان الجسم الصَّقیل ، یقبل شعاع الشمس ویردّه حتى یستضیء به موضع آخر ، والمدّر لا یقبل ، والهواء لا یمنع نفوذ نوره ، والحجر یمنع ، وبعض الأشياء یلین بالشمس ، وبعضها اس سے اُن فلسفیوں کا دعویٰ باطل ہو جاتا ہے جنہیں ادعاء ہے کہ — ”آگ ہی جلانے والی اور سونگے کو وجود دینے والی ہے ، روٹی ہی سیری کو پیدا کرنے والی ، اور دوا ہی صحت و تندرستی کی موجد و فاعل ہے ، وغیرہ وغیرہ“۔

ثانی مقام اعتراض :- ان فلسفیوں سے متعلق ہے جو تسلیم کرتے ہیں کہ — یہ سیری و سیرابی و سونگے وغیرہ حوادث مبادی حوادث سے فیض وجود پاتے ہیں — لیکن کہتے ہیں کہ ان حادث صورتوں سے متصف ہونے کی استعداد و صلاحیت [روئی اور شکم وغیرہ میں] انہیں موجود و مشاہد اسباب [اکل و شرب و مس وغیرہ] سے حاصل ہوتی ہے ، ہاں وہ مبادی بھی ایسے ہیں کہ اُن سے ان صورتوں کا صدور و فیضان ، طبعی اور لزومی طور پر ہوتا ہے ، سوچ کر اور اختیاری و ارادی طور پر نہیں ، جیسا کہ آفتاب سے نور طبعاً و لزوماً صادر ہے ، محل جو اتصاف میں باہم مختلف ہوئے اپنی مختلف استعداد و صلاحیت 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 نور آفتاب کو نفوذ سے مانع نہیں ہوتی اور پتھر مانع ہوتا ہے ، بعض اشیاء آفتاب

— یعنی جس طرح اسباب ظاہری مثلاً آگ سے جلنے وغیرہ مسببات 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

تَرَوِیْ فِی الامرِ : نَظَرَ فِیْهِ وَتَفَكَّرَ [م ق ت] صَقْلَهُ (ن) صَقْلًا صَقَالًا : جَلَاهُ ، فَهُوَ مَصْقُوفٌ وَصَقِیْلٌ [ق ت] : صاف کرنا چکنا کرنا زنگ دور کرنا رَدُّهُ (ن) رَدًّا مَرَدًّا صَرَفَهُ وَرَجَعَهُ [ق ت] : لوٹانا پھیرنا الْمَدْرُ مُحَرَّكَةٌ : قِطْعُ الطِّينِ الْیَابِسِ الْمُتَمَاسِكِ [ق ت] ، کلوخ [ص] : مٹی کے ڈھیلے — وگا ہے کنایہ باشد از زمین [غ] مَنَعَهُ (ف) کذا مَنَعًا : ضِدُّ اعْطَاهُ [ق ت] : اُس کو یہ نہیں دیا ، اُسے محروم کیا لَیْنٌ بِالْکَسْرِ : نرمی ، لَیْنَةٌ مَصْدَرٌ مِنْهُ (ض) [ص] : نرم ہونا

یتصلّب ، وبعضہا یَبْیَضُ ، کثوب القَصَار ، وبعضہا یَسْوَدُ کوجہہ ، ، والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ، لا اختلاف الاستعدادات فی المَحَالّ .

فکذا مبادئ الوجود فیاضة ، بما هو صادر منها ، لا مَنع عندها ، ولا بُخل ، وانما التقصير من القوابل .
واذا کان كذلك ، فمهما فرضنا النار بصفتها ، و فرضنا قُطْنَتَین متماثلتین ، لآفتنا النار علی وَتيرة واحدة ، فکیف یُتصور أن تحترق احدهما دون الأخری ، و لیس ثَمَّ اختیار .

ومن هذا المعنی أنکروا وقوع ابراهیم۔ صلوات اللہ علیہ وسلامہ۔ فی النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار نارا ، وزعموا : أن ذلك لا یمکن ، الا بسلب الحرارة من النار ، وذلك یُخرجها عن كونها نارا ، أو بقلب ذات ابراهیم۔ علیہ السلام۔ وَرَدَّه حَجَرًا ، أو شَيْئًا لا تُؤثّر فیہ النار ، ولا هذا ممکن ، ولا ذاک ممکن .

والجواب له مسلکان :

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 مبادی وجود سے جو کچھ صادر ہوتا ہے اُس میں وہ فیاض 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 و صفات 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 و اختیار والی کوئی بات نہیں

اسی وجہ سے فلسفی اس کا انکار کرتے ہیں کہ — ”حضرت ابراہیم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والتسلیم آگ میں گئے اور نہیں جلے جب کہ آگ آگ ہی رہی“ — وہ سمجھتے ہیں کہ ایسا نہیں ہو سکتا ، مگر یوں کہ آگ سے حرارت سلب کر لی جائے ، اور اس سے آگ آگ نہیں رہ جائے گی ، یا حضرت ابراہیم صَلَوَاتُ اللہِ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَامُہ کی ذات میں قلبِ ماہیت کر کے حجر یا ایسی کوئی شے 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

البُخْلُ (س ک) : ضِدُّ الْکَرَمِ وَالْجُودِ [ق ت] التَّقْصِيرُ فِی الْأَمْرِ : التَّوَانِي فِيهِ [ت ص ۳۹۵ ج ۷] ، سُسْتِي کردن درکار [ص]

الأول : أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ، ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالارادة ، وقد فرغنا من ابطال دعواهم ، في ذلك ، في مسألة حدوث العالم ، واذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بارادته ، عند ملاقة القطنة النار ، أمكن في العقل ، ألا يخلق الاحتراق ، مع وجود الملاقة .

فان قيل : فهذه يجرّ الى ارتكاب مُحالات شنيعة ، فانه اذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت الى ارادة مُختَرِعِها ، ولم يكن للارادة أيضًا ، مَنهَجٌ مخصوص مُعَيَّن ، بل أمكن تفتُّنه ، وتنوُّعه ، فَلْيُجَوِّزْ كُلَّ واحدٍ منا ، أن يكون بين يديه ، سَبَاعٌ ضَارِيَّة ، ونيرانٌ مُشْتَعِلَةٌ ، وجبالٌ راسية ، وأعداءٌ مُستَعِدَّةٌ بِالأسلحة لقتله ، وهو لا يراها ، لأن الله تعالى ، ليس يخلق الرؤية له .

ومن وَضَعَ كتابًا في بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رُجوعه الى بيته ، غلامًا أَمْرَدَ ، عاقلاً مُتَصَرِّفًا
روشن اول جواب :- ”مبادئ کے افعال اختیاری نہیں اور فعل الہی جلّ و علا ارادی نہیں“ — یہ ہمیں تسلیم نہیں ، اس سلسلے میں فلسفی دعویٰ کے ابطال سے ہم مسئلہ حدوث عالم میں فارغ ہو چکے ، اور جب ثابت ہو گیا کہ فاعل اپنے ارادے سے سوختگی کو پیدا فرماتا ہے ، جب کہ روئی آگ سے ملتی ہے ، تو عند العقل یہ بھی ممکن ہوا کہ روئی کا آگ سے ملنا ہو ، اور وہ سوختگی کو پیدا نہ کرے۔

فلسفی :- اس عقیدے سے تو محالات شنیعہ کا ارتکاب لازم آئے گا ، کیونکہ جب اسباب سے مسببات لازم آنے کا انکار کر دیا جائے گا ، اور مسببات کو موجد کے ارادے سے مانا جائے گا ، حالانکہ ارادے کے لیے بھی کوئی مخصوص معین راہ نہیں ، بلکہ وہ ہر گونہ ہو سکتا ہے ، تو چاہئے کہ ہم میں ہر کوئی یہ امکان مانے ، کہ ہو سکتا 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 فرما رہا ہے [تو یہ یقین کرنا کہ میرے سامنے ان میں سے کچھ نہیں ہے محال ہو جائے گا]

فَرَعَ (ف س ن) مِنَ الشَّعْلِ فُرُوعًا فَرَاغًا [ق ت] : کام سے خالی ہونا ، چھٹی پانا الجُرُّ (ن) الجَذْبُ [ق] : کھینچنا الشَّيْعُ بضم الباء وَفَتَحَهَا ، وَشَكُونَهَا : الْمُفْتَرَسُ مِنَ الْحَيَوَانِ ، ج سَبَاع [ق] : چیرنے پھاڑنے والا جانور ، درندہ كَلْبٌ ضَارٍ بِالصَّيْدِ : مُتَعَوِّذٌ بِهِ [ت ۶۲۱ ج ۱۹] : شکاری کتا ، ضَرِي (س) ضِرَاوَةٌ ضَرًا [ق ت] : خونخوار ہونا رَسَا (ن) الْجَبَلُ رَسَوًا وَرُسُوًا : ثَبَّتَ أَصْلُهُ فِي الْأَرْضِ [ت] : پہاڑ کی جڑیں زمین میں جمی ہونا ، اٹل ہونا ، مضبوط ہونا ، اپنی جگہ سے نہ ٹلنا

، أو انقلب حيواناً..... ولو ترك غلاماً في بيته ، فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد ، فليجوز انقلابه مسكاً ، وانقلب الحجر ذهباً ، والذهب حَجَرًا ، وإذا سُئِلَ عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدري ما في البيت الآن ، وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس ، قد لَطَخَ بيت الكتب بِبَوْلِهِ وَرَوْتُهُ ، وإنني تركت في البيت جَرَّةً من الماء ، ولعلها الآن انقلبت شَجَرَةً تُفَاح ، فإن الله تعالى ، قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس ، أن يُخْلَقَ من النطفة ، ولا من ضرورة الشجرة ، أن تُخْلَقَ من البذر ، بل ليس من ضرورة الشجرة أن تُخْلَقَ من شيء ، فلعله خَلَقَ أشياء لم يكن لها وجود من قبل ، بل إذا نظر إلى انسان لم يَرَهُ ، إلا الآن ، وقيل له : هل هذا مولود ؟! فَلْيَتَرَدَّدْ ، وَلْيَقُلْ يحتمل أن يكون بعض الفواكه في الشوك ، قد انقلب انساناً ، وهو ذلك الانسان ، فإن الله تعالى قادر على كل شيء 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 امر دُرُکابن گئی ہو ، یا ذی روح ہو گئی ہو..... اور اگر گھر میں غلام کو چھوڑ کر جائے تو یہ سمجھے کہ ہو سکتا ہے وہ کتاب بن گیا ہو ، یا رکھ چھوڑ کر جائے تو یہ مانے کہ ہو سکتا ہے وہ مشک بن گئی ہو ، پتھر سونا اور سونا پتھر ہو گیا 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 ، ہو سکتا ہے اب وہ گھوڑا بن گئی ہو ، اور گھوڑے نے کتب خانے کو بول و براز سے آلودہ کر دیا ہو۔ اور میں نے گھر میں پانی کا گھڑا چھوڑا تھا شاید وہ اب سیب کا درخت بن چکا ہو ، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر شے 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 اُس 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 ہو سکتا ہے بازار میں کا کوئی پھل انقلابِ ماہیت سے انسان بن گیا ہو اور یہی وہ انسان ہو ، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر شے ممکن پر قادر ہے ، تو اس انسان سے متعلق شک سے چارہ نہیں۔ یہ امکانی تخیلات کا

لَطَخَهُ (ف) به لَطَخًا : لَوَّثَهُ بِهِ [ص ق م] : لَتَهِيْرُنَا ، لَطَخَهُ : مبالغه [م] جَرَّةٌ : اِنِيَّةٌ مِنْ خَزَفٍ ج جَرٌّ جَرَارٌ [ت] : سُبُوْءٌ [ص] : مُكَا ، گھڑا الشَّجَرُ محرَّكَةٌ وَالشَّجَرُ بكسرٍ ففتحٍ والواحدةُ بِهَاءٍ [ق ت] البذرُ يفتح فسكون [ت] : ثم [ص] : بیج

التردد فيه ، وهذا فن يتسع المجال في تصويره ، وهذا القدر كافٍ فيه .

والجواب : أن نقول : إن ثبت أن الممكن كونه (۱) ، لا يُجوز أن يُخلق للانسان علمٌ بعدم كونه ، لزم هذه المحالات ، ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتُموها ، فإن الله تعالى خَلَقَ لنا علماً ، بأن هذه الممكنات ، لم 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 امکان وجود ، اُس کے عدم کا علم و یقین ، 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 لباس وجود نہیں بخشا

(۱) المُمْكِن كَوْنُهُ: كَوْنُهُ: ممكن كفاعل ہے ، اور ضمیر مجرور ”هَاء“ کا مرجع وہ احتمالی صورتیں ہیں ، علی سبیل البدلیۃ ، جو فلسفی نے گنائیں ، تو معنی ہوا : ان صورتوں کا ممکن وجود

(۲) کہ مثلاً گھر میں کتاب چھوڑ کر آیا ہے ، تو یہ وقت واپسی یہ یقین کرنا محال ہوگا ، کہ وہ اب بھی کتاب ہی ہے — لیکن ان امکانات کے باوجود ، ان کے عدم وقوع کا علم و یقین ، ہمارے اندر من جانب اللہ تعالیٰ پیدا کیا جانا ، اگر ممکن ہو ، تو ہمیں گھر چھوڑ کر آئی کتاب کو اب بھی کتاب ہی یقین کرنا ، محال نہ ہوگا — اور ایسا علم و یقین ہم اپنے اندر موجود واقع پاتے ہیں ، تو اس علم و یقین کا خلق ضرور ممکن ہوا ، کہ وقوع... اقویٰ دلیل امکان ہے ، اور یہ علم و یقین... جاری عادتِ الہیہ جَلَّ وَعَلا کی راہ سے ہے ، جیسا کہ آگے آ رہا ہے ان مدعیانِ علم و عقل کی کیسی سخت جہالت و سفاہت ہے ، کہ مجرد امکان کو منافی یقین ٹھہرا رہے ہیں ، حالانکہ

[فن اصول میں جسے ادنیٰ مداخلت ہے ، اُس پر کمال شمس واضح ، کہ مجرد امکان منافی قطع و یقین بالمعنی الاعم نہیں ، جب تک احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو [فتاویٰ رضویہ ج ۳ ص ۵۲۶]

اسی طرح — قادرِ مطلق جَلَّ جَلَالُہ کے اردائے پر کوئی روک کوئی بندش نہیں — اسے ان سفہاء کا منافی یقین ٹھہرانا ، اور یہ لازم نکالنا کہ — ”نہیں معلوم ارادہ کس شی کا ہوا کتاب کو کتاب باقی رکھنے کا ہوا یا فرس وغیرہ کوئی شی دیگر کر دینے کا ہوا“ — یہ بھی ان لوگوں کی حماقت ہے ، کیوں کہ

فاعل مختار پر ہمارا ایمان ہے ، مگر بدایت 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 مَجَسُطی و مُسَلَّم الثبوت کا درس دے رہے ہوں ، قطعاً قادرِ مطلق عَزَّ مَجْدُہ کی قدرت اسے شامل ، مگر ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ایسا ہوتا نہیں [الکلمۃ الملمہ ص ۱۱۳، ۱۱۴]

اس لفظ کے متعلق دیکھیں شروع میں آئینہ تعاقب ص ۱۰

، وَلَمْ نَدَّعِ أَنَّ هَذِهِ الْأُمُورَ وَاجِبَةٌ ، بَلْ هِيَ مُمْكِنَةٌ ، يَجُوزُ أَنْ تَقَعَ ، وَيَجُوزُ أَلَّا تَقَعَ ، وَاسْتَمْرَارُ الْعَادَةِ بِهَا، مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى ، يُرْسِخُ فِي أَذْهَانِنَا، جَرَيَانَهَا عَلَى وَفْقِ الْعَادَةِ الْمَاضِيَةِ تَرْسِيخًا لَا تَنْفَكُ عَنْهُ

بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء - عليهم السلام - بالطُّرُقِ التي ذكروها ، أن فلانًا لا يقدّم من سفره ، اور ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ یہ امور (۱) واجب و لازم ہیں ، نہیں بلکہ وہ ممکن ہیں ، ہو بھی سکتے ہیں ، نہیں بھی ہو سکتے ہیں ، ان کا ہونا نہ ہونا دونوں ممکن ہے ، اور ان باتوں [مثلاً آگ سے مس ہونے پر روٹی کا جلنا ، آنکھ کھولنے پر سامنے کی اشیاء نظر آنا ، جو چیز گھر چھوڑ کر آئے اس کا وہی رہنا وغیرہ] سے متعلق ، بار بار لوگ تار جاری عادتِ الہیہ... (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 عَلَیْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ان کے بیان کردہ انہی 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 الہیہ جَلَّ وَعَلَا کی راہ سے ہمیں ، سب کو جان لینے پر مسبب کا علم و یقین حاصل ہوتا ہے۔

(۳) العلوم العادیة - كالعلم حال الغیبة عن جَبَلٍ عَهِدْنَاهُ حَجَرًا أَنَّهُ الْآنَ حَجَرٌ - داخلہ فی العلم القطعی ، وان أمکن فَرَضٌ غَیْرُهَا بِفَرَضِ خَرَقِ الْعَادَةِ ، اذْهُوَ الْجَزْمُ الْمَطَابِقُ لِلْوَاقِعِ ، وَالْمُوجِبُ لَهُ الْعَادَةُ الْقَاضِيَةُ الَّتِي لَمْ يَوْجَدْ قَطُّ خَرْمُهَا [المعتقد المنتقد ص ۲۰]

علوم عادیہ — 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 — یہاں خرقِ عادت... ممکن عقلی ہونے سے ، خلاف کا امکان عقلی اگرچہ باقی ہے — تاہم یہ علومِ 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

تو اتر میں بھی ، خلاف کا امکان ذاتی ہونے کے باوجود ، اسی عادتِ جاریہ کے سبب ، علمِ قطعی یقینی حاصل ہوتا ہے ، امام اہلسنت قدس سرہ فرماتے ہیں

ہم خمیرِ اہلِ تواتر کو دیکھتے ہیں ، تو وہ بالبداہتہ بروجر عادتِ دائمہ ابدیہ غیر متخلفہ ، علمِ قطعی یقینی جازم ثابت غیر محتمل انقیاض کو مفید ہوتی ہے ، جس میں عقل کسی طرح تجویزِ خلاف روا نہیں رکھتی ، اگرچہ بظرفِ نفس ذاتِ خبر و تجر [خلاف کا] امکانِ ذاتی باقی ہے کہ ان کا جمع علی الکذب قدرتِ الہیہ سے خارج نہیں [فتاویٰ رضویہ ج ۶ ص ۲۲۸]

غداً ، وقُدومه ممکن ، ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن

بل كما يُنظر الى العامّي ، فيُعَلِّم أنه ليس يَعْلَم الغيب ، في أمر من الأمور ، ولا يُدرِك المعقولات ، من غير تعليم ، ومع ذلك فلا يُنكر أن تتقوى نفسه وحَدْسُه ، بحيث يُدرِك ما يُدرِكُه الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - على ما اعترفوا بامكانه ، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع ، فان خرق الله العادة ، بايقاعها في زمانٍ ، تَخْرِق العادات فيها ، انسلت هذه العلوم عن القلوب ، ولم يخلُقها .

فلا مانع اذن من أن يكون الشيء ممكناً ، في مقدورات الله تعالى ، ويكون قد جرى في سابق علمه ، أنه لا يفعله مع امكانه ، في بعض الأوقات ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله ، في ذلك الوقت ، فليس في هذا الكلام الاتشنيع مُحْضٌ .

— ”فلان کل اپنے سفر سے نہ آئے گا“ — حالانکہ اُس کی واپسی فی نفسہ ممکن ہے ، اور امکان وقوعی رکھتی ہے ، تاہم وہ اُس ربط 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 — ”وہ کسی بھی چیز کے بارے میں علم غیب نہیں رکھتا ، اور نہ بے بتائے سکھائے اُسے معقولات کا علم آئے“ — حالانکہ عامی کی روح اور قوت حدس ایسی باقوت ہو جائے ، کہ وہ اُن باتوں کا ادراک کرے جن کا انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ 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 خرق عادت فرمائے ، اور ان ممکنات کو ایسے قلیل عرصے میں واقع فرمادے ، جس سے ان ممکنات میں جاری عادات کا خرق ہو جائے ، تو یہ علوم [جو ازراہ عادت قلوب میں پیدا کیے جاتے ہیں] قلوب سے محو ہو جائیں ، اور وہ ان علوم کو پیدا نہ فرمائے۔

لہذا یہ محال نہیں کہ — ”شی ممکن ہو اور تحت قدرت الہی ہو جَلَّ وَعَلَا ، اور اُس کے علم ازلی میں ہو ، کہ ممکن ہونے کے باوجود وہ اُس شی کو ایسے قلیل عرصے میں وجود نہ دے گا ، اور وہ ہم میں یہ علم پیدا فرمائے ، کہ ویسے قلیل عرصے میں اُس شی ممکن کو اس نے وجود نہ دیا“ — تو اس سلسلے میں فلسفیوں کا اعتراض تشنیع محض کے سوا کچھ نہیں (۱) یعنی امکان وجود ماننے کے

باوجود عدم وجود پر یقین رکھتے ہیں ، اور شک میں نہیں پڑتے ، تو اُن مذکورہ امکانی تخیلات میں یہی تو ہے ، پھر اعتراض کیا رہا؟ — تَخْرِق کی ہی ضمیر کا مرجع ایثار ہے ، جو کہ موصوف ہے ، اور جملہ تَخْرِق الخ صفت ہے۔ ۱۲ اِنْسَلٰی عَنْہُ اَللّٰہُ [ت]: اِنْکَشَفَ [ت]: غم زائل ہونا

المسلک الثانی : وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، وهو أنا نسلم ، أن النار خُلِقَتْ خَلْقَةً ، اذا لاقاها ، قُطِنَتَانِ مِثْلَتَانِ ، أُحْرِقْتُهُمَا ، وَلَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَهُمَا ، اذا تماثلتا من كل وجه ، ولكن مع هذا نُجَوِّزُ ، أن يُلْقَى نَبِيٌّ فِي النَّارِ ، فَلَا يَحْتَرِقُ ، اِذَا بَتَغْيِيرِ صِفَةِ النَّارِ ، او بَتَغْيِيرِ صِفَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَيَحْدُثُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى او مِنَ الْمَلَائِكَةِ ، صِفَةً فِي النَّارِ ، تَقْصُرُ سُخُونَتَهَا عَلَى جِسْمِهَا ، بِحَيْثُ لَا تَتَعَدَّاهُ ، فَتَبْقَى مَعَهَا سُخُونَتُهَا ، وَتَكُونُ عَلَى صُورَةِ النَّارِ وَحَقِيقَتِهَا ، وَلَكِنْ لَا تَتَعَدَّى سُخُونَتُهَا وَآثَرُهَا . او يَحْدُثُ فِي بَدَنِ النَّبِيِّ صِفَةً ، لَا تُخْرِجُهُ عَنْ كَوْنِهِ لَحْمًا وَعَظْمًا ، فَيُدْفَعُ آثَرُ النَّارِ فَانَّا نَرَى مِنْ يَطْلُبِي نَفْسَهُ بِالطَّلُقِ ، ثُمَّ يَقْعُدُ فِي تَنُورٍ

جواب بہ روش ثانی :- اس میں مذکورہ فلسفی تشنیعات سے نجات ہے ہے ، وہ یہ کہ مانا..... آگ پیدا ایسی ہی کی گئی ہے کہ جب روئی کے دوا یک جیسے ٹکڑے اس سے چھو جائیں تو دونوں کو جلا دے گی ، اور ان میں تفریق نہ کرے گی جب کہ وہ دونوں ہر طرح سے یکساں ہوں..... لیکن اس کے باوجود ہم اسے ممکن مانتے ہیں کہ — نبی کو آگ میں ڈالا جائے اور وہ نہ جلیں — اس طرح کہ یا تو آگ کی صفت میں تبدیلی کر دی جائے ، یا نبی کے وصف کو بدل دیا جائے ، چنانچہ من جانب اللہ بلا واسطہ یا بوساطت ملائکہ آگ میں ایسی صفت حادث ہو ، جس سے آگ کی گرمی اپنے ہی جسم پر اس طرح رُک رہے کہ نبی کے جسم تک نہ بڑھے ، تو آگ کے ساتھ اپنی گرمی باقی رہے گی ، اور وہ صورتِ حقیقہ ظاہرِ اوباطن ہر طرح آگ ہی رہے گی ، لیکن اُس کی گرمی اور اُس کا اثر متوازن نہ ہوگا — یا نبی کے بدن میں من جانب اللہ ایسا وصف نوپید ہو ، جس سے بدن رہے گوشت و استخوان ہی ، مگر آگ اُس پر اثر نہ کرے۔

چنانچہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بعض لوگ ابرک اپنے جسم پر مل کر دکھتے تئو ر میں بیٹھ جاتے ہیں اور آگ ان پر اثر نہیں کرتی ، **الْخَلْقَةُ بِالْكَسْرِ :** الْفِطْرَةُ الَّتِي فُطِرَ عَلَيْهَا الْإِنْسَانُ ، كَمَا الْخَلْقُ : فطرت یعنی وہ پیدائشی صفت و حالت جس پر انسان پیدا کیا گیا **قَصْرًا (ن)** منحصر و محدود کرنا ، يُقَالُ قَصَرْتُ الشَّيْءَ عَلَى كَذَا [ت ص ۳۹۲ ج ۷] : میں نے چیز کو اس پر روک دیا یعنی کسی اور کی طرف بڑھنے نہ دیا **الْأَثَرُ مُحَرَّكَةً :** بَقِيَّةُ الشَّيْءِ [ق] : چیز کا بقیہ — **الْآثَارُ :** الْأَعْلَامُ ، وَاحِدُهُ الْآثَرُ [ق ت] : نشان **طَلَى (ض)** الشَّيْءَ بِكَذَا طَلِيًّا : دَهْنَهُ بِمَا يَسْتُرُهُ [م] : چیز پر کسی اور چیز کی مل کر تہ چڑھا دینا — **طَلَى (ض)** الْبَعِيرَ الْهَنَاءَ وَالْهَنَاءَ طَلِيًّا : لَطَخَهُ بِهِ [ق ت] : اونٹ پر قطر ان [ایک دافع غارش تیل] ملنا **طَلَقَ** بفتح اول و سکون ثانی : نوعی از سنگ کہ سفید و براق و طبع بر طبق باشد آنرا ابرق نیز گویند ، و چون ابرق محلول را بر چیز بماند آتش آن چیز را نسوزد [غ] **التُّور :** الْكَائُونُ الَّذِي يُخْبَرُ فِيهِ [ت] : روئی پکانے کا چولھا

مُوقِدٌ ، ولا يتأثر بالنار ، والذي لم يُشاهد ذلك ينكره .

فانكار الخَصْمَ اشتمالَ القدرة على اثبات صفة من الصفات ، في النار أو في البدن تَمْنَعُ من الاحتراق ، كانكار مَنْ لم يشاهد الطُّلُقَ وأثره ، وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلم ينبغى أن ننكر امكانها ، ونَحْكُمَ باستحالتها؟!

وكذلك احياء الميت ، وَقَلْبُ الْعَصَا حَيَّةً ، يمكن بهذه الطريق ، وهو أن المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر ، يستحيل نباتاً ، ثم النبات يستحيل ، عند اكل الحيوان دماً ، ثم الدَّمُ يستحيل مَنِيّاً ، ثم المنيّ يَنْصَبُ في الرَّحِمِ ، فيتخلّق حَيَوَاناً ، وهذا بحكم العادة واقع في زمان مُتَطَاوِلٍ ، فلم يُحِيلِ الخَصْمُ أن يكون في مقدورات الله تعالى ، أن يدير المادة في هذه الأَطْوَارِ ، في وقتٍ أَقْرَبَ مِمَّا عَهِدَ فِيهِ؟! وإذا جاز في وقتٍ جس نے اس کا مشاہدہ نہیں کیا وہ اس کا انکار کر بیٹھے گا۔

تَوْخِصُہ کا اس امر سے انکار کہ — قدرتِ الہی سے آگ میں یا جسم میں ایسی صفت پیدا ہو سکتی ہے جو مانعِ احتراق ہو — ایسا ہی انکار ہے جیسے ابرک مالیدہ جسم پر آگ کے بے اثر ہونے کا انکار — حالانکہ مقدوراتِ الہی جَلَّ وَعَلَا میں بہت عجائب وغرائب ہیں ، سب کا ہم نے مشاہدہ نہیں کیا ، تو اُن کے امکان کا انکار کر دینا ، اور محال ہونے کا حکم لگا دینا ، بھلا کیا مناسب ہے۔ ایسے ہی مردے کو زندہ کرنا اور لاٹھی کو سانپ بنا دینا بھی اسی طریقے سے ممکن ہے ، یعنی مادے میں ہر چیز کی قابلیت ہے ، چنانچہ مٹی اور باقی عناصر سبزہ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں ، پھر سبزہ کو جب ذی روح کھا لیتا ہے وہ خون بن جاتا ہے ، پھر خون منی ہو جاتی ہے پھر منی رَحْمِ میں گرتی ہے تو ایک ذی روح کی تخلیق ہوتی ہے ، یہ سب بہ حکمِ عادت ایک زمانہ دراز میں ہوتا ہے — تو مادے کو معروف وقت سے کم میں ، ان تمام احوال و مراحل سے گردش گناں گزار دینے ، کے تحت قدرتِ الہی جَلَّ وَعَلَا 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

انْصَابُ : ریختہ شدن [ص]: گرنا تَطَاوُلُ : طال [ت ۴۳۸ ج ۱۵] : لمبا ہونا اَطْوَارُ : احوال [ت ۴۹ ج ۷] اَلْعَهْدُ :

اَلْاِلْتِقَاءُ ، وَالْمَعْرِفَةُ [ق] : ملاقات، جان پہچان — عَهِدَ (س) الشَّيْءَ عَهِدًا عَرَفَهُ [ت] : جانا، پہچانا — يُقَالُ مَتَى عَهِدُكَ بِفُلَانٍ : اُمی مَتَى رُؤُوسُكَ اِیاه [ت ۴۵ ج ۵] : تم نے فُلاں کو کب دیکھا؟ — عَهِدَ کی ضمیر نائب فاعل کا مرجع ہے ”اَنْ یُدیر“ یعنی

جس مدت میں مادے کو مذکورہ اطوار و احوال میں دورہ کرنا معروف و مشاہد ہے ، اُس مدت سے کم میں دورہ کرنا بھی تحتِ قدرت ہے

أَقْرَبَ ، فَلَا ضَبْطَ لِلْأَقْلَ ، فَيَسْتَعِجِلُ هَذِهِ الْقُوَى فِي عَمَلِهَا ، وَيَحْصُلُ بِهِ مَا هُوَ مُعْجَزَةٌ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ .

فان قيل : وهذا يصدر من نفس النبي؟! أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي عليه السلام!؟

قلنا : وما سَلَّمْتُمُوهُ من جواز نزول الأمطار ، والصَّواعِقِ ، وَتَزَلُّلِ الْأَرْضِ ، بِقُوَّةِ نَفْسِ النَّبِيِّ ،

يَحْصُلُ مِنْهُ أَوْ مِنْ مَبْدَأٍ آخَرَ؟ فَقَوْلُنَا فِي هَذَا كَقَوْلِكُمْ فِي ذَاكَ ، وَالْأَوَّلَى بِنَا وَبِكُمْ إِضَافَةٌ ذَلِكَ ، إِلَى اللَّهِ

تَعَالَى ، أَمَّا بَغَيْرِ وَاسِطَةٍ ، أَوْ بِوَاسِطَةِ الْمَلَائِكَةِ ، وَلَكِنْ وَقْتُ اسْتِحْقَاقِ حَصُولِهَا ، انْصَرَفَتْ هِمَّةُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ

السَّلَامُ ، إِلَيْهَا ، وَتَعَيَّنَ نِظَامُ الْخَيْرِ فِي ظُهُورِهَا لِاسْتِمْرَارِ نِظَامِ الشَّرْعِ ، فَيَكُونُ ذَلِكَ مُرْجَحًا جِهَةً الْوُجُودِ ،

وَيَكُونُ الشَّيْءُ فِي نَفْسِهِ مُمْكِنًا ، تو ہے نہیں ، لہذا وہ ان قوئی کو اپنے کام میں جلدی کرنے پر مامور فرمائے ،

اور اس سے نبی کا معجزہ ظہور میں آئے عَلَیْهِمُ الصَّلَوةُ وَالسَّلَامُ ، اس میں کیا استحالہ ہے

فلسفی :- یہ نبی کے نفس سے صادر ہوگا ، یا نبی کی چاہت پر کسی مبدأ دیگر سے؟..... عَلَیْهِمُ الصَّلَوةُ وَالسَّلَامُ

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 — البتہ ہمیں اور تمہیں

زیبا یہ ہے کہ ان امور کی نسبت خدائے تعالیٰ کی طرف کریں ، کہ وہی انہیں وجود دیتا ہے ، براہ راست یا بہ واسطتہ ملائکہ

، لیکن حالات جس وقت ان امور کے حصول کے مستحق و متقاضی ہوتے ، اور ان امور کا ہونا چاہتے ہیں ، اُس وقت نبی کی

ہمت ان امور کی جانب منعطف ہوتی ہے ، اور ان امور کی نظامِ شرع کے استحکام کی خاطر ظہور پذیری میں ، نظامِ فلاح و

بہبودی متعین و یقینی ہوتا ہے ، تو یہ مصلحت ان امور کی جہت وجود کو ترجیح دینے والی ہوتی ہے ۔ حالانکہ شئی فی نفسہ ممکن ہوتی ہے

[جس کی جہت وجود اور جہت عدم دونوں یکساں ممکن] **ضَبْطُهُ** (ن ض) **ضَبْطًا** : **حَفِظَهُ بِالْحَزْمِ** [ق ت م] : نگاہ داشتن چیزے را

بہوش [ص] : خوب حفاظت کرنا ، **ضَبَطَ** (ن ض) **الرَّجُلُ الشَّيْءَ ضَبْطًا** : **أَخَذَهُ أَخْذًا شَدِيدًا** [ت] : زور سے پکڑنا **إِسْتَعْجَلَهُ** :

حَشَّهْ وَأَمَرَهُ أَنْ يَعْجَلَ فِي الْأَمْرِ [ق ت] ، شتابانیدن [ص] : اکسانا اور کام میں جلدی کرنے کا حکم دینا **الْاِقْتِرَاحُ** : السُّؤَالُ بِلَا رَوِيَّةٍ

[ت] : اچانک سوال **الْهِمَّةُ** : **إِعْتِنَاءُ الْقَلْبِ بِالشَّيْءِ** [ت] ، قصد دل [ص] : دل کی کسی چیز کی طرف بھرپور توجہ **استمرار** :

برابر چلے آنا ، یعنی ایک طریقے پر جاری رہنا ، مضبوط و پختہ ہونا — استمرار : رواں شدن و ہمیشہ بودن [غ] ، **إِسْتَمَرَّ الشَّيْءُ** : مَضَى

— یعنی وہی امورِ خارقہ عادت

عَلَى طَرِيقَةٍ وَاحِدَةٍ ، **إِسْتَمَرَّ مَرِيرُهُ** : **إِسْتَحْكَمَ عَزْمُهُ** [ق ت ۷۳ ج ۷]

والمبدأ به سَمَحًا جَوَادًا ، ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجحت الحاجة الى وجوده، وصار الخير متعيناً فيه، ولا يصير الخير متعيناً فيه، الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه ، لا فاضة الخير فهذا اكله لائق بمساق كلامهم ، ولازم لهم ، مهما فتحوا باب الاختصاص للنبي عليه السلام ، بخاصة تخالف عادة الناس ، فإن مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل امكانه ، فلم يجب معه التكذيب ، لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه .

وعلى الجملة ، لما كان لا يقبل صورة الحيوان ، الا النطفة ، وانما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة ، التي هي مبادئ الموجودات عندهم ، ولم يتخلق قط من نطفة الانسان الا انسان ، ومن اورمبدأ اُس شئ کے افاضہ و ایجاد میں کریم و فیاض ، مگر مبدأ سے اُس شئ کا فیضان جہی ہوتا ہے کہ اُس شئ کے وجود کی حاجت ترجیح پالے ، اور فلاح و بہبودی اُس شئ میں متعین و یقینی ہو ، اور فلاح و بہبودی متعین و یقینی اُسی وقت ہوگی کہ نبی کو اپنی نبوت کی حقانیت ثابت کرنے میں ، اس خارق عادت شئی کی احتیاج ہو ، تاکہ اُن نفوسِ قدسیہ پر ایمان لا کر امت خیر و صلاح کے فیضان کی حامل بنے

یہ سب فلسفیوں کے مساقِ کلام کے لائق اور انہیں لازم ہے ، جب کہ انہوں نے اس بات کا فتح باب کیا ، اور یہ اعتراف کر لیا ، کہ ۔ نبی کو [عَلَى جَمِيعِهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ] انسانوں میں جاری عادت کے برخلاف امتیازی خصوصیت حاصل ہے ۔ اس لیے کہ اُس خصوصیت کا اندازہ کہ وہ کس کس قدر ہو سکتی 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 مبادی موجودات ہیں ، اور انسان کے نطفے سے ہمیشہ انسان ہی پیدا ہوتا ہے ، اور گھوڑے کے نطفے سے ہمیشہ گھوڑا ، اس لیے کہ نطفہ اسپ کا اسپ سے

أَهْلُ السَّمَاحَةِ [أَيُّ أَهْلِ الْجُودِ وَالْكَرَمِ] فَهُوَ سَمُوحٌ [ق ت]: کریم و سخّی و فیاض ہونا الْجَوَادُ: السَّخِيُّ [ق]، وقيل: هو الذي يُعْطَى بِلا مَسْأَلَةٍ صِيَانَةً لِلْإِخْدِ مِنْ ذُلِّ السُّؤَالِ [ت]: جو بے مانگے دے تاکہ لینے والا مانگنے کی ذلت میں نہ پڑے۔ الْجُودُ (ن) : إعطاء ما ينبغي ، الْجُودُ صِفَةٌ هِيَ مَبْدَأُ إِفَادَةٍ مَا يَنْبَغِي لِمَنْ يَنْبَغِي لَا لِعَوَضٍ [ت]: جس کے جو مناسب حال ہو اُسے وہ بلا عوض دینا

نطفۃ الفرس الا فرس ، من حیث ان حصولہ من الفرس ، اوجب ترجیحا ، لمناسبة صورة الفرس ، علی سائر الصور ، فلم یقبل الا الصورة المترجحة بهذا الطريق ، ولذلك لم ینبت قط من الشعیب حنطة ولا من بذر الكمثری تفاح ، ثم رأینا أجناسا من الحيوانات ، تتولد من التراب ، ولا تتوالد قط کالدیدان ، ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا ، کالفأرة والحیة والعقرب ، وكان تولدها من التراب ، ويختلف استعدادها لقبول الصور ، بأمر غابت عنا ، ولم یکن فی القوة البشرية الاطلاع علیها ، اذ لیس تفیض الصور عندهم ، من الملائكة بالتشهی ولا جزافا ، بل لا یفیض علی کل محل الا ما تعین قبوله له ، لكونه مستعدا فی نفسه ، و الاستعدادات مختلفة ، ومبادئها عندهم امتزاجات الکواکب ، واختلاف نسب الأجرام العلویة فی حرکاتها

حصول ، نطفے میں گھوڑے جیسی صورت بننے کو ، اور ساری صورتوں پر ترجیح دینے کا سبب ہوا ، تو نطفہ اسے اسی صورت کو قبول کرتا ہے جس نے اس راہ سے ترجیح پالی ، یہی وجہ ہے کہ بوسے کبھی گیسوں نہیں اگتا ، اور امرود کے بیج سے سیب نہیں پیدا ہوتی۔ پھر اس نظام اکثری کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانات کی بعض قسمیں مٹی سے پیدا ہوتی ہیں ، اور ان میں توالد و تناسل کبھی نہیں ہوتا جیسے کیڑے ، اور بعض وہ ہیں کہ اس طریقے سے پیدا ہونے کے باوجود ان میں توالد و تناسل بھی ہوتا ہے ، جیسے چوہے سانپ بچھو ، ان کی پیدائش بغیر تناسل مٹی سے ہوتی ہے ۔ ان کے مادے میں اتصاف 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 اکل سے ، بلکہ ہر محل پر اسی صورت کا فیضان ہوتا ہے ، جسے قبول کرنا محل کے لیے اس وجہ سے مخصوص و متعین ہو ، کہ محل اپنے اندر اس صورت کی استعداد و صلاحیت رکھتا ہے ، اور یہ صلاحیات باہم مختلف ہوتی ہیں ، اور فلسفیوں کے یہاں ان صلاحیات کے مبادی ہیں کواکب کے باہمی امتزاجات اور آپسی ملاپ ، نیز اجرام علویہ کی اپنی حرکات کے اعتبار سے نو پیدا نسبتوں میں اختلاف۔

بذر : بیج بذور بذار : بالضم وتشدید میم مفتوح وسکون ثائے مثلثة وفتح رائے مہملہ والفاء مقصورہ [غ] : اجصاص [ت] ص ۴۵۸ ج ۷ [غ] : الامرود [غ] : الدودة ج دود ديدان [ق] : کرم بالکسر [غ] : کیڑے : الجراف والمجازفة : الحدس والتخمين [ق] : ت : ظن وتجنين ، اندازہ وائل ، شہیہ (س ن) ، واشتهاه وتشتهاه : احبه ورغب فيه [ق] : دل سے چاہنا اور رغبت کرنا

فقد اتضح من هذا ، أن مبادئ الاستعدادات ، فيها غرائب و عجائب ، حتى توَصَّلَ أرباب الطَّلَسُمات ، من علم خواص الجواهر المَعْدِنِيَّة وعلم النُّجُوم ، الى مَزْج القوى السماوية ، بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أَشْكَالاً من هذه الأرضية ، وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوالع ، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم ، فربما دَفَعُوا الحَيَّةَ أو العَقْرَبَ ، عن بَلَدٍ ، والْبَقَّ عن بلد ، الى غير ذلك من أمور ، تُعَرَّف من علم الطَّلَسُمات فاذا خَرَجْتُ عن الضَّبْط مبادئ الاستعدادات ، ولم نَقِفْ على كُنْهها ، ولم يكن لنا سبيل الى حَصْرِها ، فَمِنْ أَيْنَ نعلم استحالة حصول الاستعدادات ، في بعض الأجسام ، للاستحالة في الأطوار ، في أقرب زمان ، حتى يستعد لقبول صورة ، ما كان يستعد لها من قبل ، وينتهض ذلك معجزةً.

ما انكار هذا الا لَصِيْقِ الحَوْصَلَةِ ، والأُنْسِ بالموجودات العالية ، والدُّهُولِ عن أسرار الله سبحانه

اس سے واضح ہو گیا کہ مبادی استعدادات میں بہت عجائب و غرائب ہیں ، حتیٰ کہ طَلَسُمات والے ، علم خواص جواہر معدنیہ اور علم نجوم کی مدد سے ، قوائے سماوی کی خواص معدنی کے ساتھ آمیزش کے ذریعہ ، انہی اجزائے ارضی سے مختلف شکلیں بناتے ہیں ، اور ان اشکال کے لیے مخصوص طالع ڈھونڈتے ہیں ، اور فن طلسمات کے ذریعہ عالم میں مُجَرِّعُ العُقُول امور انجام دیتے ہیں ، چنانچہ بسا اوقات کسی شہر سے سانپ بکھو بھگا دیتے ہیں ، کہیں سے چھردور کر دیتے ہیں ، ایسی ہی اور باتیں کہ فن طلسمات کی نسبت مشہور ہیں۔

توجب مبادی استعدادات ذہن انسانی کی گرفت سے خارج ہیں ، اور ہم اُن کنہ سے واقف نہیں ، نہ اُن کے حصر و احاطہ کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ تو — بعض اجسام میں یہ استعداد و صلاحیت آتی ، کہ وہ ایک تھوڑے سے وقت میں تمام مراحل سے گذر لیں ، 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 — اسے ہم کہاں سے اور کس دلیل سے محال جانیں گے؟

اس سے انکار نری پست حوصلگی ہے ، اور موجوداتِ عالیہ کے ساتھ انس کی تنگ دامنی ، اور خلقت و فطرت میں نہاں اسرار

إِلَى تَعَالَى شَأْنُهُ سَغْفَتٌ وَبَعْثٌ خَبْرِيٌّ۔ — حال — بَقَّةٌ : بَعُوضَةٌ ، يَشَّ ج بَقٌّ [ق ص] : مَجْمَرٌ وَقَفَ (ض) عَلَى

الْمَعْنَى : أَحَاطَ بِهِ [ت ۵۳۰ ج ۱] : مَعْنَى كَاحَاطَ كَرْنَا تَوَصَّلَ إِلَيْهِ : [إِنْتَهَى إِلَيْهِ وَبَلَغَهُ] : كَسَى تَكْ يَنْجِنَا

، فی الخَلْقَةِ وَالْفِطْرَةِ وَمَنْ اسْتَقْرَأَ عَجَائِبَ الْعُلُومِ ، لَمْ يَسْتَعِدْ مِنْ قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، مَا يُحْكِي مِنْ مَعْجَزَاتِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بِحَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ .

فان قيل : فنحن نُسَاعِدُكُمْ عَلَى أَنْ كُلَّ مُمْكِنٍ مُقَدَّرٌ لِلَّهِ تَعَالَى ، وَأَنْتُمْ تَسَاعِدُونَ عَلَى أَنْ كُلَّ مُحَالٍ ، فَلَيْسَ بِمُقَدَّرٍ ، وَمِنْ الْأَشْيَاءِ مَا تُعْرِفُ اسْتِحَالَتَهُ ، وَمِنْهَا مَا يَعْرِفُ امْكَانَهُ ، وَمِنْهَا مَا يَقِفُ الْعَقْلُ عِنْدَهُ ، فَلَا يَقْضِي فِيهِ بِاسْتِحَالَةٍ وَلَا بِامْكَانٍ .

فالآن ما حدّ المحال عندكم ، فان رجّع الى الجمع بين النفي والاثبات ، فى شيء واحد ، فقولوا : ان كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فلا يستدعى وجود أحدهما وجود الآخر ، وقولوا : ان الله تعالى يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ ارادة من غير علم بالمراد ، وخلق علم من غير حياة ، وَيَقْدِرُ عَلَى أَنْ يُحَرِّكَ يَدَ مَيِّتٍ ، جس شخص نے علوم کے عجائبات کا تتبع کیا ، وہ انبیائے کرام عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سے منقول معجزات کو کسی بھی حال میں قدرت الہی جلّ و علا سے بعید نہ جانے گا۔

فلسفی :- ہم تمہارے اس عقیدے کی تائید کرتے ہیں کہ ”ہر ممکن مقدور الہی ہے جلّ و علا“ — اور تم ہمارے اس اعتقاد کی تائید کرتے ہو کہ ”کوئی محال مقدور نہیں“ — 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 — ”ایک ہی چیز میں نفی اور اثبات دونوں کا جمع ہو جانا“ — تو کہو کہ — کوئی بھی دو چیزیں [مثلاً ارادہ اور علم 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)۔ اور کہو کہ — اللہ تعالیٰ قادر ہے ، کہ ارادہ کو مراد کے علم کے بغیر پیدا فرمائے

(۱) تو ”ایک کے بغیر دوسری شئی کا وجود“ — ”ایک ہی چیز میں نفی و اثبات کا اجتماع“ — نہ ہوگا۔ یعنی — ”شئی ہو بھی اور نہ بھی ہو“ — یہ نہ ہوگا — تو — ”ایک کے بغیر دوسری کا وجود“ — محال نہ ہوگا — مثلاً ”ارادہ“ ہو اور ”مراد کا علم“ نہ ہو تو یہ — ”ارادہ کا ہونا اور نہ ہونا“ — یعنی — ”ارادہ میں نفی و اثبات کا جمع ہونا“ — نہیں ہے ، اور جب نہیں ہے تو یہ محال نہیں ہوا کہ — ”ارادہ پیدا کیا جائے اور مراد کا علم نہ پیدا کیا جائے“ — حالانکہ یہ یقیناً محال ہے ، اس کا ممکن ہونا محال کی مذکورہ تعریف سے لازم آیا۔ جواب یہ ہے کہ ارادہ کو علم مراد لازم ہے ، اور لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی یقینی ، تو علم مراد کے بغیر ، ارادہ کا وجود ، ارادہ میں نفی و اثبات کا اجتماع ہے۔ ۱۲ الاستقراء : التَّبَعُ [ق] : تلاش

و یُقَعِدہ ، و یُکَتِب بیدہ مُجَلَّدَاتٍ ، و یتعاطی صناعات ، و هو مفتوح العین مُحَدِّق بَصَرِہ نَحْوہ ، و لکنہ لا یرى ولا حیاة فیہ ، ولا قدرۃ لہ علیہ ، و انما ہذا الأفعال المنظومۃ ، یخلُقہا اللہ تعالیٰ ، مع تحریک یدہ ، و الحَرَکَۃ من جہۃ اللہ تعالیٰ و بتجویز ہذا ، یسْطَل الفرق بین الحَرَکَۃ الاختیاریۃ ، و بین الرِّعْدَۃ ، فلا یدل الفعل المُحَكَّم ، علی العلم ، ولا علی قدرۃ الفاعل و ینبغی أن یقدر علی قلب الأجناس ، فیلْیَلِب الجوہرَ عَرَضًا ، و یقلِب العلم قدرۃ ، و السَّوَاد بَیَاضًا ، و الصَّوْت رَائِحَۃ ، کما اقتدر علی قَلْب الجَمَاد حَیَوَانًا ، و الحَجَر ذَهَبًا ، و یلْزَم علیہ أيضًا من المحالات ، ما لا حَصْر لہ .

والجواب ، أن المحال غیر مقدور علیہ ، و المحال اثبات الشیء مع نفیہ ، أو اثبات الأخص مع نفی الأعم ، أو اثبات الاثنين مع نفی الواحد ، و ما لا یرجع الی هذا ، فلیس بمحال ، و ما لیس بمحال ، فهو مقدور .

، اور کسی کے اندر حیات و زندگی پیدا کیے بغیر علم کو پیدا فرمائے ۔ نیز کہو کہ اس کے تحت قدرت ہے کہ — ”مردے کے ہاتھ کو حرکت میں لائے ، اُسے بٹھائے ، اس کے ہاتھ سے کتابوں کی کتابیں لکھوائے ، مختلف صنعتی 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 ان کاموں کی اُس میں سکت ہو ، یہ باقاعدہ باضابطہ منظم با ترتیب و ہموار افعال اللہ تعالیٰ ہی اُس کے ہاتھ کو حرکت دے کر پیدا فرمائے ، اور وہ حرکت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو اور اسے ممکن ٹھہراتے ہو تو ریشہ اور حرکت اختیاری میں فرق باطل ہو جائے گا ، تو ٹھوس بے غلغل افعال اپنے فاعل کی صفت علم اور صفت قدرت پر دلیل نہیں رہ جائیں گے

نیز ایسے میں چاہئے کہ جنسوں کو بدلنے پر بھی وہ قادر ہو ، جو ہر 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 کر دینے پر قادر ہے ، اور بھی بے شمار محالات مذکورہ امکان پر لازم آئیں گے

جواب:۔ محال غیر مقدور ہے تحت قدرت نہیں ، اور محال کی تعریف ہے — ”شیء کا اثبات اُس شیء کی نفی کے ساتھ ، یا اخص کا اثبات اعم کی نفی کے ساتھ ، یا دو کا اثبات ایک کی نفی کے ساتھ“ — اور جس مفہوم کا حاصل ان میں سے کچھ نہیں وہ محال نہیں ، اور جو محال نہیں وہ مقدور اور تحت قدرت ہے۔

— هذا : یعنی تحریک دست میت و کتاب وغیرہ التَّحْدِیق : شِدَّةُ النَّظَر [ق] : تیز نگریستن [ص] : گھورنا ، نظریں گاڑ دینا الرِّعْدَةُ بالكسر و یُفْتَحُ : ارتعاد بمعنی اضطراب کا اسم مصدر [ق] : لرزہ [ص] : کپکپی

أما الجَمْعُ بين السواد والبياض ، فمحال ، لأننا نفهم مع اثبات صورة السواد في المحل ، نفى ماهية البياض ووجود السواد ، فاذا صار نفى البياض مفهوماً ، من اثبات السواد ، كان اثبات البياض مع نفيه محالاً . وانما لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين ، لأننا نفهم من كونه في البيت ، عدم كونه في غير البيت ، فلا يمكن تقديره في غير البيت ، مع كونه في البيت ، المفهم لنفيه عن غير البيت .

وكذلك نفهم من الارادة ، طلب معلوم ، فان فرض طلب ولا علم ، لم يكن ارادة فكان فيه نفى ما فهمناه . والجماد يستحيل أن يُخلَق في العلم ، لأننا نفهم من الجماد ، ما لا يُدرِك ، فان خلق في ادراك ، فتسميته جماداً بالمعنى الذى فهمناه ، محال ، وان لم يُدرِك فتسمية الحادث علماً ، ولا يُدرِك به محلّه شيئاً محال ، فهذا وجه استحالته وأما قلب الأجناس ، فقد قال بعض المتكلمين : انه مقدور لله تعالى .

تفصيلاً بتاديس ، سیاہی و سفیدی 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

شخص واحد کا دو جگہ 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 — ”ایسی چیز کی چاہت جس کا ہمیں علم ہے“ — اب یہ فرض کریں کہ چاہت ہے اور علم نہیں ہے ، تو ارادہ بھی نہ ہوگا ، کیوں کہ اس فرض میں اُس علم کی نفی ہے جو ہم نے لفظ ”ارادہ“ سے سمجھی۔

اور جماد میں صفت علم کی تخلیق محال ہے ، کیوں کہ جماد سے ہم سمجھتے ہیں — ”وہ جسے ادراک نہیں“ — اب اگر جماد میں علم و ادراک پیدا کیا جائے ، تو لفظ جماد سے جو معنی ہم سمجھتے ہیں ، اُس معنی کرا سے ہماد نہیں کہہ سکتے ، اور اُس جماد کو اگر [اس پیدا کردہ علم و ادراک سے] کچھ ادراک نہ ہو ، تو اُس نو پیدا کو ، ایسی حالت میں کہ اُس سے اُس کے محل کو کچھ بھی ادراک نہیں ہو رہا ، علم نہیں کہہ سکتے ، یہ وجہ ہے جماد میں علم کی تخلیق محال ہونے کی۔

رہا قلب اجناس تو بعض متکلمین نے کہا — ”وہ تحت قدرت الہی ہے جلّ و علا

اور ہم کہتے ہیں : شئی کا شئی دیگر ہو جانا معقول نہیں ، اس لیے کہ سیاہی جب خاک کی رنگ بن جائے مثال کے طور پر ،

فنقول : مَصِيرُ الشَّيْءِ شَيْئًا آخَرَ ، غَيْرُ مَعْقُولٍ ، لِأَنَّ السَّوَادَ إِذَا انْقَلَبَ كُذْرَةً ، مَثَلًا ، فَالسَّوَادُ بَاقٍ أَمْ لَا ؟ ! فَإِنْ كَانَ مَعْدُومًا ، فَلَمْ يَنْقَلِبْ ، بَلْ عُذِمَ ذَاكَ ، وَوُجِدَ غَيْرُهُ ، وَإِنْ كَانَ مُوجُودًا ، مَعَ الْكُذْرَةِ ، فَلَمْ يَنْقَلِبْ ، وَلَكِنْ انْصَافٌ إِلَيْهِ غَيْرُهُ ، وَإِنْ بَقِيَ السَّوَادُ ، وَالْكُذْرَةُ مَعْدُومَةٌ ، فَلَمْ يَنْقَلِبْ ، بَلْ بَقِيَ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ . وَإِذَا قُلْنَا : انْقَلَبَ الدَّمُ مَنِيًّا ، أَرَدْنَا بِهِ أَنَّ تِلْكَ الْمَادَّةَ بَعَيْنَهَا ، خَلَعَتْ صُورَةً ، وَلَبَسَتْ صُورَةً أُخْرَى ، فَرَجَعَ الْحَاصِلُ ، إِلَى أَنَّ صُورَةَ عُذِمَتْ ، وَصُورَةُ حَدَثَتْ ، وَثُمَّ مَادَّةٌ قَائِمَةٌ ، تَعَاقَبَتْ عَلَيْهَا الصُّورَتَانِ . وَإِذَا قُلْنَا : انْقَلَبَ الْمَاءُ هَوَاءً بِالتَّسْخِينِ ، أَرَدْنَا بِهِ أَنَّ الْمَادَّةَ الْقَابِلَةَ لِلصُّورَةِ الْمَائِيَّةِ ، خَلَعَتْ هَذِهِ الصُّورَةَ ، وَقَبِلَتْ صُورَةً أُخْرَى ، فَالْمَادَّةُ مُشْتَرَكَةٌ ، وَالصُّورَةُ مُتَغَيِّرَةٌ .

وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْنَا : انْقَلَبَتِ الْعَصَا ثُعْبَانًا ، وَالتُّرَابُ حَيَوَانًا وَلَيْسَ بَيْنَ الْعَرَضِ وَالْجَوْهَرِ مَادَّةٌ مُشْتَرَكَةٌ ، وَلَا بَيْنَ السَّوَادِ وَالْكُذْرَةِ ، وَلَا بَيْنَ سَائِرِ الْأَجْنَاسِ مَادَّةٌ مُشْتَرَكَةٌ ، فَكَانَ هَذَا مُحَالًا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ .

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 پایا — اور اگر خاک کی رنگ کے ساتھ سیاہی موجود ہے ، تو سیاہی بدلی نہیں ، ہاں اس کے ساتھ دوسرا رنگ شامل ہو گیا — اور اگر سیاہی باقی اور خاک کی رنگ معدوم ہے ، تو بھی سیاہی بدلی نہیں ، بلکہ جوں کی توں باقی ہے اور جب ہم کہتے ہیں — ”خون بدل کر منی ہو گیا“ — تو ہماری مراد ہوتی ہے کہ — بعینہ اُس مادے نے ایک صورت کا جامہ اتار کر دوسری کا جامہ پہن لیا — تو حاصل یہ ہوا کہ ایک صورت معدوم ہوئی ، اور ایک صورت نوپید 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 — ”پانی گرم کر دینے سے ہوا بن گیا“ — تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مادہ جو صورتِ مائے سے متصف تھا اُس نے صورتِ مائے کا لبادہ اتار دیا اور ایک دوسری صورت سے متصف ہو گیا ، تو مادہ مشترک ہے ، صورت بدل رہی ہے۔ یہی مراد ہماری اُس صورت میں بھی ہوتی ہے ، جب ہم کہتے ہیں — ”عصا اڑدہا بن گیا ، اور مٹی جاندار ہو گئی“ —

[کہ مادہ مشترک ہے ، اور صورت میں تغیر ہو رہا ہے]

اور جو ہر عرض میں مادہ مشترک نہیں ، سیاہی اور رنگِ خاک کی میں مادہ مشترک نہیں ، یوں ہی باقی اجناس میں بھی ،

تو اس وجہ سے یہ [قلبِ اجناس] محال ہوا | کُذْرَ (س ک) کُذْرَةً بِالضَّم : نَقِیضُ صَفَا [ت م] : مِثْلًا هُونًا ، كَدَلًا هُونًا مِثْلًا هُونًا

وَأَمَّا تَحْرِيكُ اللَّهِ تَعَالَى يَدَ الْمَيِّتِ ، وَنَصْبُهُ عَلَى صُورَةٍ حَيٍّ يَقْعُدُ ، وَيَكْتُبُ حَتَّى تَحْدُثَ مِنْ حَرَكَةٍ يَدِهِ الْكِتَابَةُ الْمُنْظُومَةُ ، فَلَيْسَ بِمُسْتَحِيلٍ فِي نَفْسِهِ ، مَهْمَا أَحَلَّنَا الْحَوَادِثُ إِلَى ارَادَةٍ مُخْتَارٍ ، وَإِنَّمَا هُوَ مُسْتَنَكِرٌ لِطَرَادِ الْعَادَةِ بِخِلَافِهِ

وقولكم : تبطل به دلالة إحكام الفعل ، على علم الفاعل ، فليس كذلك ، فان الفاعل الآن هو الله تعالى ، وهو المُحَكِّم ، وهو عالم به .

وَأَمَّا قَوْلُكُمْ : إِنَّهُ لَا يَبْقَى فَرْقٌ بَيْنَ الرَّعْشَةِ وَالْحَرَكَةِ الْمُخْتَارَةِ ، فَنَقُولُ : إِنَّمَا أَدْرَكْنَا ذَلِكَ مِنْ أَنْفُسِنَا ، لَأَنَّا شَاهَدْنَا مِنْ أَنْفُسِنَا تَفَرُّقَ ضَرُورِيَّةٍ ، بَيْنَ الْحَالِيْنَ ، فَعَبَّرْنَا عَنْ ذَلِكَ الْفَرْقِ بِالْقُدْرَةِ ، فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَاقِعَ مِنَ الْقَسْمَيْنِ الْمُمْكِنَيْنِ ، أَحَدُهُمَا فِي حَالٍ ، وَالْآخَرُ فِي حَالٍ ، وَهُوَ إِيجَادُ الْحَرَكَةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهَا رَہائیہ کہ — ”اللہ تعالیٰ مردے کے ہاتھ کو جنبش میں لائے ، اُسے زندہ کی صورت پر اٹھا کر سیدھا بٹھا دے ، اور اُس سے لکھوائے حتیٰ کہ اس کے ہاتھ کی جنبش سے ایک باقاعدہ تحریر حادث ہو کر وجود میں آئے“ — تو یہ فی نفسہ محال نہیں ، جب کہ حوادث کو ہم ایک باختیار ذات کے ارادے کے حوالے کریں — اس پر تعجب محض اس وجہ سے ہوتا ہے ، کہ عادتِ الہیہ جَلَّ وَعَلَا اس کے برخلاف چلی آ رہی ہے

اور تمہارا یہ کہنا کہ — ”اس سے ٹھوس اور بے غلط افعال کی ، فاعل کے علم پر دلالت باطل ہو جائے گی“ — تو ایسا نہیں ہے ، کیونکہ فاعل اس وقت اللہ تعالیٰ ہے ، وہی تحریر وغیرہ کو خلل سے پاک اور باقاعدہ و باضابطہ بنانے والا ، اور اس باقاعدہ تحریر وغیرہ کا علم رکھنے والا ہے۔

اور تمہارا اعتراض کہ — ”اس سے رعشہ اور حرکتِ اختیاری میں فرق نہیں رہ جائے گا“ — اس 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 دو حالتوں میں فرق کرنے کا مشاہدہ ہوا ، لہذا اس فرق کو ہم نے لفظ ”قدرت“ سے ادا کیا ، تو ہم نے جانا کہ ان دو ممکن قسموں [رعشہ و حرکتِ مختارہ] 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 ، وَرَفَعَهُ ، فَهُوَ ضِدٌّ ، نَصَبًا [ق ت] : گرانا ، اٹھانا

إِطْرَادُ الْأَمْرِ : تَبَعَ بَعْضُهُ بَعْضًا وَجَرَى [ق] : یہ معاملہ برابر چلا آیا الرَّعْشَةُ وَالرَّعْشَةُ : الرَّعْدَةُ [م] : لرزہ [تراج] : کپکپی

فی حال ، وایجادُ الحركة دون القدرة فی حال أخرى .

وَأَمَّا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى غَيْرِنَا ، وَرَأَيْنَا حَرَكَاتٍ كَثِيرَةً مَنْظُومَةً ، حَصَلَ لَنَا عِلْمٌ بِقُدْرَتِهِ ، فَهَذِهِ عُلُومٌ يَخْلُقُهَا اللَّهُ تَعَالَى بِمَجَارِي الْعَادَاتِ ، نَعْرِفُ بِهَا وَجُودَ أَحَدِ قِسْمِي الْإِمْكَانِ ، وَلَا نُبَيِّنُ بِهِ اسْتِحَالَةَ الْقِسْمِ الثَّانِي ، كَمَا سَبَقَ (۱) .

اور دوسری حالت میں ہے..... بغیر اختیار دیے اُس حرکت کو پیدا کرنا

رہا دوسروں کی طرف نظر اٹھانے ، اور اُن میں بہت سی باقاعدہ نقل و حرکت دیکھنے پر ، اُن کے ذی اختیار ہونے کا ، جو ہم پتہ لگا لیتے ، اور انہیں صفتِ قدرت کا حامل ، جو ہم جان لیتے ہیں تو یہ وہ علوم ہیں ، جو اللہ تعالیٰ مواقعِ عادات میں پیدا فرماتا ہے ، ان کے ذریعے ہم جان لیتے ہیں ، کہ دو اقسام ممکنہ [مثلاً ریشہ 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، روش اول جواب کے تحت، اعتراض فلسفی کے جواب میں] گذر چکا (۱)

(۱) یعنی : استمرارُ العادة بها ، يُرْسَخُ فِي أَذْهَانِنَا ، جَرَيَانُهَا عَلَى وَفْقِ الْعَادَةِ الْمَاضِيَةِ الْخ

بَانَ (ض) بَيَانًا : اتَّصَحَّ ، فَهُوَ بَيِّنٌ [ق] : ظَاهِرٌ وَوَاضِحٌ هُوَا ، بِنْتُهُ بَيِّنَةٌ تَبَيَّنَتْهُ اِبْنَتُهُ اِسْتَبْتَتْهُ : اَوْضَحْتُهُ وَعَرَفْتُهُ ، فَبَانَ وَبَيَّنَ وَ تَبَيَّنَ وَابَانَ وَاسْتَبَانَ ، كُلُّهَا لَازِمَةٌ مُتَعَدِّيَةٌ [ق] اَبَانَ الشَّيْءُ : اِتَّصَحَّ [: چيز ظاہر و واضح ہوئی ، کھلی] ، اِبْنَتْهُ : اَوْضَحْتُهُ [: میں نے اس چیز کو واضح کیا] ، اِسْتَبَانَ الشَّيْءُ : ظَهَرَ وَاسْتَبْتَتْهُ : عَرَفْتُهُ [: میں نے یہ چیز بتائی] ، [ت ۸ ج ۱۸]

المسئلة الثامنة عشرة

فی تعجیزہم عن اقامة البرهان العقلي على أن النفس الانسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا منطبع في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه كما أن الله ليس خارج العالم ولا داخل العالم وكذا الملائكة عندهم والخوض في هذا يستدعي شرح مذهبهم ، في القوى الحيوانية ، والانسانية .

والقوى الحيوانية : تنقسم عندهم الى قسمين : مُحَرِّكة ومُدْرِكَة والمدركة قسمان : ظاهرة وباطنة . والظاهرة هي الحواس الخمس ، وهي معانٍ منطبعة في الأجسام ، أعني هذه القوى ، وأما الباطنة ، فثلاث : أحداها : القوة الخيالية ، في مُقَدِّم الدِّماغ ، وراء القوة المُبْصِرة ، وفيها تبقى صُورُ الاشياء المَرئية ،

مسئلہ ثامن عشر

فلسفی اس پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہیں ، کہ نفسِ انسانی ایک جوہر روحانی قائم بنفسہ ہے ، وہ کسی چیز میں نہیں ، جسم نہیں ، جسم میں منطبع نہیں ، نہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل — جیسے اللہ تعالیٰ نہ خارجِ عالم ہے نہ داخلِ عالم — یونہی فلسفی کے نزدیک ملائکہ

اس مسئلے میں غور و خوض اس بات کا طالب ہے کہ قوائے حیوانی و انسانی سے متعلق فلسفیوں کا کیا نظریہ ہے اسے کھول کر سامنے رکھ دیا جائے چنانچہ قوائے حیوانی ان کے نزدیک دو قسم کے ہیں ① مُحَرِّک کہ ② مُدْرِک — مدرکہ کی دو قسمیں ہیں ① ظاہرہ ② باطنہ۔

مُدْرِکہ ظاہرہ صرف حواسِ خمسہ ہیں ، یہ قوتیں وہ صفات ہیں جو اجسام میں منطبع ہوتی ہیں — اور مُدْرِکہ باطنہ تین ہیں ۱۔ پہلی قوتِ خیالی :- دماغ کے اگلے حصے میں ، قوتِ باصرہ سے پیچھے ، اسی قوت میں اشیائے مرئیہ کی صورتیں آنکھ بند کر لینے کے بعد باقی رہتی ہیں ، بلکہ پانچوں حواس کے مُدْرِکات و محسوسات اس میں چھپ کر جمع رہتے ہیں ، اسی لیے اس قوت کو حسنِ مشترک کہتے ہیں۔

بعد تغميض العين ، بل ينطبع فيها ، ما تُورده الحواس الخمس ، فيجتمع فيها ، وتسمى ((الحس المشترك)) لذلك ، ولولا له لكان مَنْ رَأَى الْعَسَلَ الْأَبْيَضَ ، ولم يدرك حلاوته الا بالذوق ، اذا رآه ثانية ، لا يدرك حلاوته مَالَمْ يَذُقْ كَالْمَرَّةِ الْأُولَى ، ولكن فيه معنى يحكم ، بأن هذا الأبيض هو الحلو ، فلا بد أن يكون عنده حاكم ، قد اجتمع عنده الأمران ، أعنى اللون والحلاوة ، حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

الثانية : القوة الوهمية ، وهى التى تُدرك المَعَانِي ، وكأنَّ القوة الأولى تدرك الصُّور ، والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة- أى جسم- والمراد بالمعاني ما لا يستدعى وجوده جسما ، ولكن قد يعرض له أن يكون فى جسم ، كالعداوة والموافقة ، فان الشاة تُدرك من الذئب لَوْنَه ، وشكله ، وهَيَاتَه ، وذلك لا يكون الا فى جسم ، وتُدرك ايضا كونه مخالفا لها ، وتُدرك السَّخْلَةَ شكل الأم ولونها ، ثم تدرك

یہ قوت خیالی اگر نہ ہوتی تو جس شخص نے سفید شہد دیکھا اور چکھ کر ہی اُس کی حلاوت و شیرینی 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 — ”یہ سفید وہی شیریں ہے“ — 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 کر دے [وہی صفت اور حاکم ، قوت خیالی ہے]

② دوسری قوت وہی :- جو معانی کا ادراک کرتی ہے ، گویا پہلی قوت صورتوں کا ادراک کرتی ہے ، صورتوں سے مراد ہیں وہ اشیاء جن کے وجود خارجی کے لیے مادہ ضروری ہے ، اور معانی سے مراد ہیں وہ اشیاء جن کا وجود 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 و شکل و ہیئت کا ادراک کرتی ہے ، اور یہ چیزیں کسی نہ کسی جسم میں ہی ہوتی ہیں ، [تو یہ ادراک صورت ہوا جو قوت خیالی سے ہے] نیز بھیڑیے کو اپنا دشمن بھی جانتی ہے ، [یہ ادراک معنی ہوا یعنی ادراک عداوت ، یہ قوت وہی سے ہوا]

اور بکری کا بچہ پہلے اپنی ماں کے رنگ اور شکل کا ادراک کرتا ہے ، پھر اپنے اوپر اُس کی شفقت و محبت کو جانتا ہے ، یہی وجہ ہے الْعَسَل ، مُحَرَّكَةً: لُعَابِ النَّحْلِ تُخْرِجُهُ مِنْ أَفْوَاهِهَا [ق ت] ، اُنْگِیْس [ص] : شَہِد ، یعنی شہد کی مکھی کا لعاب جو وہ اپنے منہ سے اُگلتی ہے السَّخْلَةُ : وَلَدُ الشَّاةِ ذَكَرًا كَانَ او اُنْثَى [ق ت] : بَرَّه [ص] : بچہ گوسفند- غ : بکری کا بچہ

موافقتہ ، وملاءمته ، ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الأم ، والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما ، أن تكونا في الاجسام ، لا كاللون والشكل ، ولكن قد يعرض لهما ، أن يكونا في الاجسام أيضا ، فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية ، وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ .

أما الثالثة : فهي القوة التي تسمى في الحيوانات ((مُتَخَيِّلَة)) وفي الانسان ((مُفَكِّرَة)) وشأنها أن تُرَكِّب الصور المحسوسة ، بعضها مع بعض ، وتُرَكِّب المعاني على الصور ، وهي في التجويف الأوسط ، بين حافظ الصور وحافظ المعاني ، ولذلك يقدر الانسان ، على أن يتخيل فرسا يطير ، وشخصا رأسه رأس انسان ، وبدنه بدن فرس ، الى غير ذلك من التركيبات ، وان لم يشاهد مثل ذلك ، والأولى أن تُلْحَق هذه القوة ، بالقوى المحركة كما سيأتي ، لا بالقوى المدركة .

وانما عُرِفَتْ مواضع هذه القوى ، بصناعة الطب ، فان الآفة اذا نزلت بهذه التجويفات ، اختلَّت هذه الأمور کہ بھیڑیے سے توبھاگتا ہے ، مگر ماں کے پیچھے پیچھے دوڑتا ہے — عداوت و محبت 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 — تو یہ قوت وہی پہلی قوت کے مابین ہے ، اور اس کا مستقر دماغ کا پچھلا جوف ہے۔

(۳) **تیسری قوت :-** وہ ہے جسے حیوانات میں مُتَخَيِّلَة اور انسان میں مُفَكِّرَة کہتے ہیں ، اس 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 ان دو کے بیچ — اسی 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 تگ بندیاں ، اگرچہ ایسا کبھی اُس کے مشاہدے میں نہ آیا ہو ، اور بہتر یہ ہے کہ اس قوت کو قوائے محرکہ کے خانے میں رکھا جائے جیسا کہ آرہا ہے ، قوائے مدبرکہ میں اس کا شمار نہ کیا جائے۔

ان قوتوں کے مستقر فن طب سے معلوم ہوئے ہیں ، کیوں کہ دماغ کے ان اگلے پچھلے اور درمیانی جوفوں پر جب کوئی آفت اترتی ہے تو ان 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 ،

ثم زعموا : أن القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات ، بالحواس الخمس ، تحفظ تلك الصور ، حتى تبقى بعد القبول ، والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل ، فان الماء يقبل ولا يحفظ ، والشمع يقبل برطوبته ، ويحفظ بيبوسته ، بخلاف الماء ، فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة ، فتسمى هذه ((قوة حافظة)) ، وكذا المعاني تنطبع في الوهمية ، وتحفظها قوة ، تسمى ((ذاكرة)) ، فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، اذا ضُم إليها المتخيلة ، خمسة ، كما كانت الظاهرة خمسة

وأما القوة المحركة ، فتقسم الى : محركة على معنى أنها باعثة على الحركة .

والى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة ، فاعلة .

والمحركة على أنها باعثة ، هي القوة النزوعية الشوقية ، وهي التي اذا ارتسمت في القوة الخيالية ، التي ذكرناها ، صورة مطلوب ، أو مهروب عنه ، بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك

ولها شعبتان : — شعبة تسمى 'قوة شهوانية' ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يقرب به من الأشياء

حتى کہ وہ صورتیں اس قوت کے انہیں قبول کر لینے کے بعد باقی رہتی ہیں ، اور کوئی شے کسی چیز کو 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 ہی کسی شکل کو اپنی رطوبت کی وجہ سے قبول کرتی اور پانی کے برخلاف اپنی بیوست کے سبب اُسے محفوظ رکھتی ہے ، تو اس اعتبار سے محفوظ رکھنے والی قوت قبول کرنے والی کے علاوہ ہوئی ، لہذا اس کا نام ”قوتِ حافظہ“ ہوا — اسی طرح معانی ، قوتِ وہمی میں چھپتے ہیں اور ایک قوت انہیں محفوظ رکھتی ہے جسے ”ذاکرہ“ کہتے ہیں ، تو اس اعتبار سے باطنی ادراکات جب کہ قوتِ متخیلہ کو ان میں شامل کر لیں پانچ ہو جاتے ہیں ، جیسا کہ ظاہری ادراکات پانچ تھے

رہی قوتِ محرکہ تو اس کی دو قسمیں ہیں — ① محرکہ بمعنی باعثِ حرکت ، یعنی حرکت پر ابھارنے والی — ② محرکہ بمعنی مباشرِ حرکت ، یعنی فاعلِ حرکت ، یعنی حرکت انجام دینے والی قوت

محرکہ بمعنی باعثِ شوق و آرزو والی قوت ہے ، قوتِ خیالی میں جس کا پہلے ہم نے تذکرہ کیا جب کسی مطلوب یا مہروب [یعنی من چاہی یا من بھگتی چیز] کی صورت چھپتی ہے ، تو وہ قوتِ محرکہ فاعلہ کو اُکساتی ہے کہ وہ اعصاب و عضلات کو حرکت میں لائے اس کے دو شعبے ہیں — شعبہ اول قوتِ شہوانی : — یہ وہ قوت ہے جو لذت کی طلب میں ایسی تحریک پر ابھارتی ہے

الْمُتَخِيلَةِ ، ضَرُورِيَّةٌ ، أَوْ نَافِعَةٌ ، طَلَبًا لِلذِّدَةِ وَشَعْبَةٌ تَسْمَى قُوَّةَ غَضَبِيَّةٍ ، وَهِيَ قُوَّةٌ تَبْعَثُ عَلَى تَحْرِيكِ ، يَذْفَعُ بِهِ الشَّيْءَ الْمُتَخَيَّلَ ، ضَارًّا أَوْ مُفْسِدًا ، طَلَبًا لِلْغَلَبَةِ .

وبهذه القوة، يَتِمُّ اِجْمَاعُ النَّامِّ عَلَى الْفِعْلِ الْمُسَمَّى ارَادِيًّا

وَأَمَّا الْقُوَّةُ الْمَحْرُكَةُ عَلَى أَنْهَا فَاعِلَةٌ : فَهِيَ قُوَّةٌ تَنْبُتُ فِي الْأَعْصَابِ وَالْعَصَلَاتِ ، مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تُشَنِّجَ الْعَصَلَاتِ ، فَتُجَذَّبَ الْأَوْتَارُ وَالرِّبَاطَاتُ الْمُتَصِلَةُ بِهَا لَا عِضَاءَ إِلَى جِهَةِ الْمَوْضِعِ الَّتِي فِيهَا الْقُوَّةُ ، أَوْ تُرَخِّجَهَا وَتَمُدُّهَا طَوَّلًا ، فَتَصِيرَ الْأَوْتَارُ وَالرِّبَاطَاتُ ، إِلَى خِلَافِ الْجِهَةِ .
فهذه قُوَّةُ النَّفْسِ الْحَيَوَانِيَّةِ ، عَلَى سَبِيلِ الْإِجْمَالِ ، وَتَرَكَ التَّفْصِيلَ .

فَأَمَّا النَّفْسُ الْعَاقِلَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ ، الْمَسْمُومَةُ عِنْدَهُمْ بِالنَّاطِقَةِ ، وَالْمُرَادُ بِالنَّاطِقَةِ ، الْعَاقِلَةُ ، لِأَنَّ

جس سے ذی روح اپنے خیال میں آئی ضروری یا مفید چیز سے نزدیک ہو جائے
شعبہ دوم قوتِ غصبی :- یہ وہ قوت ہے جو ایسی تحریک پر اُکساتی ہے جس سے ذی روح اپنی خیال میں آئی ضرر رساں یا فساد انگیز چیز کو دور کرے یہ اکسانا غلبہ حاصل کرنے کے لیے ہوتا ہے۔
اسی قوتِ محرکہ باعث سے اجماعِ کامل اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے ، کہ اب ذی روح سے جو فعل صادر ہوگا ، وہ باجماع عام و تمام ارادی اختیار کی کہلائے گا

رہی محرکہ بمعنی فاعل تو وہ ایسی قوت ہے جو اعصاب و عضلات یعنی نسوں اور نسوں پر مشتمل گوشت کے ٹکڑوں میں پھیلی ہوتی ہے ، اس قوت کی شان یہ ہے کہ یہ عضلات کو سکڑتی ہے تو اعضاء سے چمٹے ہوئے جو اوتار و رباطات ہیں [ریشہ اور بندھن] وہ اُس مقام کی سمت جہاں یہ قوت ہے کھینچ آتے ہیں ، یا عضلات کو ڈھیلا چھوڑتی اور پھیلا دیتی ہے تو اوتار و رباطات مقابل سمت کو چلے جاتے ہیں

یہ ہے نفسِ حیوانی کی قوتوں کا اجمالی ذکر ، اور تفصیل موجب تطویل **عَصَبَةٌ** بفتحین: پے [ص]: پٹھا [قراخ] ج اعصاب ، فیروز میں ہے پٹھا: بدن کے وہ ریشے جن کے ذریعے جسمانی اعضاء سکڑتے اور پھیلتے ہیں ، رگ ، نَسُ الْعَصَلَةُ مَحْرُكَةٌ: كُلُّ عَصَبَةٍ مَعَهَا لَحْمٌ غَلِيظٌ [ق]: پُر گوشت نس۔ كُلُّ لَحْمَةٍ مُجْتَمِعَةٍ مُكْتَبِرَةٍ فِي عَصَبَةٍ: [ت ص] گوشت پارہ باہیہ مرکب [قراخ غ]: نسوں پر مشتمل گوشت کا ٹکڑا الشَّجْجَ مَحْرُكَةٌ (س): تَقَبُّضٌ فِي الْجِلْدِ وَالْأَصَابِعِ وَغَيْرِهِمَا [ق ت]: جلد یا انگلی وغیرہ کا سکڑنا سَمْنًا۔ شَنْجُتُهُ: میں نے اسے سکڑا سَمِنًا

النُّطْقُ أَخَصُّ ثَمَرَاتِ الْعَقْلِ فِي الظَّاهِرِ ، فَنُسِبَتْ إِلَيْهِ .

فلها قوتان : قوة عالمة ، وقوة عاملة ، وقد تسمى كل واحد عقلاً ، ولكن باشتراك الاسم .

فالعامة : قوة هي مبدأ مُحَرِّكٌ لبدن الانسان ، الى الصناعات المُرتَّبة الانسانية المُستنبط

ترتيبها ، بالرؤية الخاصة بالانسان وأما **العامة** : فهي التي تسمى النظرية ، وهي قوة من شأنها ، أن

تدرك حقائق المعقولات ، المجردة عن المادة والمكان والجهة ، وهي القضايا الكلية ، التي يسميها

المتكلمون ((أحوالاً)) مرة ، و ((وجوداً)) أخرى ، ويسميها الفلاسفة ((الكليات المجردة)) .

فاذن للنفس قوتان ، بالقياس ، الى جنبتين ، القوة النظرية بالقياس الى جنبة الملائكة ، اذ بها تأخذ

من الملائكة ، العلوم الحقيقية ، وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول ، من جهة فوق .

والقوة العملية لها بالنسبة الى أسفل ، وهي جهة البدن وتدبيره ، واصلاح الأخلاق ، وهذه

رہا انسانی نفس عاقلہ جسے فلسفی ”ناطقہ“ کہتے ہیں ، کہ ناطقہ سے اُن کی مراد یہی عاقلہ ہے ، کیوں کہ نطق

بحسب الظاهر عقل کا مخصوص ترین ثمرہ ہے ، لہذا عاقلہ کو ناطقہ کہا

اس کی دو قوتیں ہیں ① عالمہ اور عاملہ ، ان 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 مبداء 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 حقائق معقولات کا ادراک کرنا ، جو مادہ و مکان و جہت سے مجرد ہیں

، یعنی قضائے کلیہ جنہیں متکلمین کبھی ”احوال“ کہتے ہیں اور کبھی ”وجوہ“ ۔ اور فلسفی انہیں ”کلیات مجردہ“ کہتے ہیں

لہذا انسانی نفس عاقلہ کی ، نظریہ جانبین دو قوتیں ہوں گی ، ایک تو ”قوت نظری“ جانب ملائکہ کو دیکھتے ہوئے ،

کہ نفس اسی کے ذریعے ملائکہ سے علوم حقیقیہ حاصل کرتا ہے ، اور چاہئے کہ اس قوت کا جہت بالا سے استفادہ دائمی ہو۔

نُطْقًا بِالْضَمِّ مَنْطِقًا كَمَوْعِدٍ (ض): تَكَلَّمَ بِصَوْتٍ [ق ت]: بُولَانَا نَسْبَهُ (ن) نَسْبَهُ بِالْكَسْرِ: عَزَاهُ [ق ت]: كَسَى كِي نَسْبَتُ كَرْنَا رَوِيَّةُ:

گہری سوچ ، طویل فکر، ترویث کا اسم مصدر ہے — رَوَّاهُ فِي الْأَمْرِ تَرْوِيَّةً تَرْوِيَّةً: نَظَرِيَّةً وَتَعَقُّبَهُ، اِي رَدَّدَ فِيهِ فِكْرَهُ ثَانِيًا ، وَالْأَسْمُ:

الرَّوِيَّةُ وَالرَّوِيَّةُ [ق ت ۱۶۶ ج ۱] ، الرَّوِيَّةُ: التَّفَكُّرُ فِي الْأَمْرِ [ت ۴۸۱ ج ۱۹] جَانِبٌ وَجَنِبَةٌ بِالتَّحْرِيكِ: كَرَانَهُ [ص]: كَنَارُهُ

القوة ينبغي أن تتسلط على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائر القوى ، متأدبة بتأديبها ، مقهورة دونها ، حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها ، بل تنفعل تلك القوى عنها ، لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية ، تسمى رذائل ، بل تكون هي الغالبة ، ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل .

فهذا ايجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية ، والانسانية ، وطولوا بذكرها ، مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية ، اذ لا حاجة الى ذكرها في غرضنا .

وليس شيء مما ذكره ، مما يجب انكاره في الشرع ، فانها أمور مُشاهدة أُجْرَى اللهُ تعالى العادة بها **وانما نريد أن نعرض الآن على دعواهم** ، معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه ، ببراهين العقل ، ولسنا نعرض على دعواهم ، اعتراض مَنْ يُعِدُّ ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر ، أن الشرع مُصَدِّق له ، ولكننا نذكر دعواهم ، دلالة مجرد

دوسری ”قوتِ عملی“ جانب زیریں کو دیکھتے ہوئے ، جانب زیریں بدن و تدبیر و انتظام بدن و اصلاح اخلاق کی جہت ہے ، چاہئے کہ اس قوت کا تمام قوائے جسمانی پر تسلط و غلبہ ہو ، اور تمام قوئیں اس کی تربیت سے باادب باسلیقہ اور اس کے آگے سرخمد ہوں ، حتیٰ کہ یہ اُن قوئیں سے منفعل و متاثر نہ ہو ، بلکہ وہ اس سے منفعل و متاثر 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 و انسانی 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 اس وقت صرف اُن کے اس دعوے پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں کہ — ”نفس کا یعنی روح کا جوہر قائم بنفسہ ہونا انہوں نے عقلی دلائل سے جانا ہے“ — اور ہمارا ان کے دعوے پر اعتراض ایسا نہیں ، کہ ہم روح کا جوہر قائم بنفسہ ہونا قدرت الہی جَلَّ و علا سے بعید جانتے ہوں ، یا یہ مانتے ہوں کہ شریعت میں اس کے خلاف آیا ہے ، بلکہ حشر و نشر کی تفصیل میں ہم کہیں کہیں

العقل عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه فَلنُطالِبُهُم بِالْأَدْلَةِ ، وَلَهُمْ فِيهَا بَرَاهِينُ كَثِيرَةٌ بِزَعْمِهِمْ .

البرهان الأول قولهم : ان العلوم العقلية ، تحلُّ النفوسَ الانسانية ، وهى محصورة ، وفيها آحاد لا تنقسم ، فلا بد أن يكون محلُّها أيضًا لا ينقسم ، وكل جسم ، فمنقسم ، فدلَّ على أن محلَّها شيء لا ينقسم ويمكن ايراد هذا على شرط المنطق بأشكاله ، ولكن أقرب به أن يقال ، إن كان محلَّ العلم جسمًا منقسمًا ، فالعلم الحال فيه أيضًا منقسم ، لكن العلم الحال غير منقسم ، فالمحل ليس جسمًا .

هذا ((قياس شرطى)) اُسْتُثْنِيَ فِيهِ ((نقيضُ التالى)) ، فُيُنْتِجُ ((نقيضُ المقدم)) بالاتفاق ، فلا نظر فى صحّة شكل القياس ، ولا نظر أيضًا فى المقدمتين ، فإن : **الأول** : قولنا : إنَّ كلَّ حالٍ فى منقسم ينقسم لا محالة بفرض القسمية فى محله ، وهو أوَّلَى لا يمكن التشكك فيه .

والثانى : قولنا إنَّ العلم الواحد يحل فى الآدمى ، وهو لا ينقسم ، لأنه لو انقسم الى غير نهاية ،

بتائیں گے کہ شریعت اس کی تصدیق کرتی ہے ۔ ہاں اُن کا دعویٰ کہ ۔ 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 بزعم فلسفی اس پر کثیر دلائل ہیں پہلی دلیل :- فلسفی کہتے ہیں : علوم 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 علوم عقلیہ کا محل وہی ہے جو تقسیم قبول نہیں کرتی

اس دلیل کو شرط منطق کے مطابق اشکالِ اربعہ پر پیش کیا جاسکتا ہے ، لیکن فہم سے قریب تر شکل یہ ہے کہ کہیں اگر علم کا محل جسم منقسم ہو تو علم بھی جو اُس جسم میں حلول کیے ہے منقسم ہوگا مگر علم جو حلول کیے ہے منقسم نہیں لہذا محل علم جسم نہیں یہ قیاس 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 ۔ ”تقسیم پذیری میں جو چیز بھی حلول کرے وہ لامحالہ تقسیم پذیر ہوگی ، جب کہ اُس کے محل کے بارے میں یہ فرض کر لیں کہ تقسیم پذیر ہے“ ۔ یہ مقدمہ ، بدیہیِ اوّلی ہے اس میں شک ممکن نہیں

اور دوسرا مقدمہ کہ ۔ ”وہ علم جو انسان میں حلول کرتا ہے واحد ہے ، اور وہ علم تقسیم قبول نہیں کرتا“ ۔ کیوں کہ وہ

لکان محالاً ، وان كانت له نهاية ، فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم ، وعلى الجملة نحن نعلم أشياء ، ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها ، وبقاء البعض ، من حيث أنه لا بعض لها .

والاعتراض على مقامين : **المقام الأول** ، أن يقال : بم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم ، وقد عُرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبقى بعده الا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها ، في جوهر فرد ، وتكون جميع الجواهر المُطَيِّفَة بها ، معطلةً وهي مُجاورة ؟!

والاستبعاد لا خير فيه ، اذ يتوجه على مذهبهم أيضاً ، أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً لا يتحيز ، ولا يُشار اليه ، ولا يكون داخل البدن ، ولا خارجة ، ولا متصلًا بالجسم ولا منفصلاً عنه ؟!

إلا أننا ، لا نُؤثر هذا المقام ، فان القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طویل ، ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها ، ومن جملتها قولهم : جوهر فرد ، بين جوهرين ، هل يلاقى أحد الطرفين منه غير متناهي تقسيم قبول کرے یہ محال ہے ، اور متناہی تقسیم قبول کرے تو ایسے آحاد پر مشتمل ہوگا جو لامحالہ تقسیم قبول نہ کریں ، خلاصہ یہ کہ ہم کئی چیزوں کو جانتے ہیں اور یہ فرض نہیں کر پاتے ، کہ اُن میں بعض زائل ہو گئیں ، 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 — ”علم کا محل وہ جوہر فرد ہے جو چیز میں ہوتا ہے اور تقسیم قبول نہیں کرتا“ — اور معلوم ہے کہ متکلمین ایسا ہی مانتے ہیں

اس کے بعد صرف یہ استبعاد رہ جاتا ہے کہ — ”تمام علوم ایک جوہر فرد میں حلول کر جائیں ، اور تمام جواہر بدن انسانی کہ علوم کے گردا گرد طواف گناں ہیں ، معطل رہیں ، حالانکہ وہ جواہر اُس ایک جوہر کے آس پاس ہی ہیں ، یہ بھلا کیسے ہوگا؟“ —

جواباً ہم کہہ سکتے ہیں کہ استبعاد میں اُن کا کیا فائدہ؟ کہ استبعاد تو اُن کے نظریے پر بھی وارد ہے کہ — ”نفس یعنی روح شی واحد ہو ، اور کسی چیز میں نہیں ، نہ قابل اشارہ حسیہ ، نہ بدن کے اندر نہ باہر ، نہ جسم سے متصل نہ منفصل“ — یہ بھلا کیسے ہوگا؟

مگر ہم اس جائے اعتراض کو اختیار نہیں کرتے ، کیوں کہ جزء لا يتجزأ کے مسئلے میں گفتگو طویل ہے ، اور اس سے متعلق فلسفی دلائل ہندسیہ پیش کرتے ہیں ،

اَطَافٌ بِهِ اَوْ عَلَيْهِ : طَاف : دَارَ [م] : گرد چکر لگانا اَقَرَّ : اِخْتَارَ [ق] : چُنا

عینَ ما یُلاقِیہ الآخرُ؟ أو غیرہ؟ فان کان عینہ فهو محال ، اذ یلزم منه تَلاقِی الطرفین ، فانَّ مُلاقِی المُلاقِی مُلاقٍ ، وان کان ما یلاقِیہ غیرہ ، ففيہ اثبات التعدد والانقسام ، وهذه شبهة یطول حلُّها ، وبنا غُنیة عن الخوض فیہا ، فَلَنَعْدِل الی مقام آخر

اُن پر اعتراض کا سلسلہ بھی دراز ہے ، منجملہ ان کے ایک فلسفی دلیل یہ ہے : جوہر فرد جوہروں کے بیچ میں ہو ، اُس کے اس طرف ایک جوہر ہو اور اُس طرف دوسرا جوہر ہو ، اور دونوں اس سے متصل ہوں ، تو کیا جہاں اُس طرف والا ملا ہے ، عین اُسی جگہ اس طرف والا بھی ملا ہے؟..... یا اس 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 ادھر اور ادھر 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 ، اس طرف والا ملا ، تو اس میں جوہر فرد کے لیے تعدد وانقسام 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..... جوہر فرد ہوگا ، جو طرف اول کے جوہر سے متصل ہے ، اور اس متصل سے طرف دیگر والا جوہر متصل ہے ، یعنی جوہر فرد جس میں شئی دون شئی یعنی دو جدا جدا حصے ہیں ہی نہیں ، تو جہاں ادھر والا ملا ، عین وہیں ادھر والا بھی ملا ، تو جوہر فرد بیچ میں حائل نہ رہا ، تو طرفین کے دونوں جوہر خود ہی آپس میں مل گئے (۲) — یعنی جوہر فرد بٹ گیا ، اور اس کے دو حصے ہو گئے ، ایک حصے سے ایک ، اور دوسرے سے دوسرا جوہر متصل ہوا ، تو جوہر فرد..... فرد نہ رہا ، حالانکہ مانا یہ گیا تھا کہ وہ فرد ہے (۳)۔ اس مقام پر علمائے حرم محترم حضرت شیخ احمد میرداد اور حضرت مولینا سید اسماعیل خلیل رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہما کے ارشاد حقیقت اعتراف

کَمْ تَرَکَ الْأَوَّلُ 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 علم کلام..... کہ جزء لا یتجزی باطل نہیں..... امام اہلسنت فُلسَفَہ نے اسے اپنے ناحن تدبیر سے کیسا حل فرمایا ، اور فلسفی کو کیسا بے زبان کیا ، اسے ملاحظہ کریں ،

الْكَلِمَةُ الْمُلْهِمَةُ فِي الْحُكْمَةِ الْمُحْكَمَةِ لَوْ هَاءُ فِلْسَفَةِ الْمَشْتَمَةِ كَمَا فِي مَقَامِ سِي وَكَيْم ۳۱ میں فرماتے ہیں

جُزْءٌ لَا يَتَجَزَّى بِاطِل نہیں:- یہ وہ مسئلہ علم کلام ہے جسے نہایت پست حالت میں سمجھا ، بلکہ اُس کے بطلان پر یقین کلی کیا جاتا ہے ، فلاسفہ اس کے ابطال پر چمک چمک کر دلائل ، حتی کہ بکثرت براہین ہندسیہ قائم کرتے ہیں ، عقلی تمسک میں بیان ہندی 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

لاجواب ہونا بتاتے ہیں ، تو گویا فریقین اس کے بطلان پر اتفاق کئے ہیں ، مگر بحمدہ تعالیٰ ہم واضح کر دیں گے ، کہ اس کے رد میں فلاسفہ کی تمام جُتھیں اور ہندسی برہانیں پادر ہوا ہیں ، و باللہ التوفیق ، یہ مقام چار موقفوں پر مشتمل ہے

موقف اول:- اس مسئلہ میں ابطالِ رائے فلسفی اور دربارہٴ جزء ہمارا مسلک

اقول وبربنا التوفیق — یہاں ہمارا مسلک فریقین سے جدا ہے — ① ہمارے نزدیک جزو لا یتجزیٰ باطل نہیں خلافًا للحکماء ، لیکن دو جزوں کا اتصال محال ہے ، خلافًا لظاہر ما عن جمهور المتکلمین [جمهور متکلمین کی نسبت منقول کلام کے ظاہر معنی کے برخلاف] — ظاہر ہے کہ اتصال ، غیر تداخل ہے ، تو وہ یوں ممکن ، کہ ہر ایک میں شے دون شے ، یعنی جدا اطراف ہوں ، دونوں ایک طرف سے باہم ملیں ، اور دوسری طرف سے جدا رہیں ، ورنہ تداخل ہو جائے گا ، اور جو میں شے دون شے محال ، تو وہ اپنی نفس ذات سے آپی اتصال — فلسفی کی تمام برہانیں ہندسیہ اور اکثر دیگر دلائل اس اتصال ہی کو باطل کرتی ہیں ، وہ خود ہمارے نزدیک نفس ملاحظہ معنی اتصال و جزو سے باطل ہے ، ان تطویلات کی کیا حاجت — اُمید کہ اتصال اجزاء ماننے سے ہمارے متکلمین کی مراد اتصال حسی ہو جیسا انہوں نے فنی دائرہ وغیرہ میں فرمایا ہے ، کہ یہ اتصال مرئی حس کی غلطی ہے ، اُن سے مُماسّت جو پر جو تفریعات منقول ہیں ، اسی پر محمول ہیں ، ورنہ اتصال حقیقی کا بطلان محتاج بیان نہیں

② ہمیں یہاں پر اصل مقصود ابطالِ ہیولی ہے ، کہ اس کی ظلماتیں قدّم عالم اگرچہ نوعی کے کُفریات لاتی ہیں ، اس کی گلیت کا ابطال یہاں ہے ، اور ابطال بالکلیہ بعونہ تعالیٰ مقام آئندہ میں ، تو ہم یہاں مقام منہج میں ہیں ، ہمیں ہیولی صورت کے سوا دوسری وجہ سے ترکیب جسم کا دعویٰ کرنے کی حاجت نہیں ، بلکہ اس بارے میں جو کچھ کہیں گے محض ابدائے احتمال ہوگا ، کہ تغلیس مدعی کے لیے اسی قدر کافی

③ ربّ عزّ و جلّ فاعل مختار ہے ، اُس کے ارادے کے سوا عالم میں کوئی شے مؤخّر نہیں ، رویت شئی نہ اجتماع شرائط 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 بلا شرط رویت ہو جائے ، جیسے بحمدہ تعالیٰ روز قیامت اُس کا دیدار ، کہ کیفیت وجہت ولون و وقوع و مَحَاذات و قُرب و بُعد مسافت وغیرہ ہا جملہ شرائط عادیہ سے پاک و منزّہ ہے

اب عادت یوں جاری ہے ، کہ نہایت باریک چیز کہ تنہا اصلاً قابلِ البصار 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 عموماً مستطیل ، وُسعتِ روزن کی قدر

یعنی فلسفی کا جوادعا ہے کہ ”ہر جسم ہیولی و صورت سے مرکب ہے“ — اس کا ابطال۔

عمیق محسوس ہوتا ہے ، یہ نہایت باریک باریک اجزائے مُتَفَرِّقہ کا مجموعہ ہے جن کو ہَبَاءٌ مُّنتَوِرٌ کہتے ہیں ، پراگندہ و نامتصل ، اُن میں کوئی جزویت 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 جزو 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 کثرت اجتماع بے اقتراں سے ایک جسم عمیق طویل عریض بشکل عمود محسوس ہوتا ہے — بلکہ دُخان و بخار کی بھی یہی حالت ہے ، وہ اجزائے ہوائیہ کے ساتھ اجزائے ارضیہ یا مائیہ ایسے ہی مُتَفَرِّق و باریک و مُتَوَرِّج ہیں ، کہ تنہا ایک نظر نہ آئے ، اور اجتماع سے یہ جسم دُخانی و بخاری نظر آتا ہے

بعینہ یہی حالت مُتَفَرِّقانہ اجتماعِ جواہرِ فردہ سے احساسِ جسم کی ہو سکتی ہے ، جسم انہیں متفرق اجزاء لا یتجزیٰ کے مجموعہ کا نام ہو ، جن میں کوئی دو جز متصل نہیں ، اور ان کا تَفَرُّق ، 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 جدا ہے ، اور مجموعہ ایک ، اکثر اجسام میں مَسَام محسوس ہوتے ہیں ، اور وحدتِ جسم میں مُخِل نہیں ہوتے ، مَسَام کا فُرجہ تمہارے نزدیک انقسامِ غیر متناہی رکھتا ہے ، تو ضرور اُس حدِ صغر کو پہنچے گا کہ مَسَام واقع میں ہوں ، اور جس میں نہ آئیں ، اگر کہئے جب کوئی دو جز 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

اَقُول ہاں ضرور خلا ہے ، اور ہم ثابت کر چکے کہ وہ محال نہیں۔
 (۷) ہمارا دعویٰ نہیں کہ سب اجسام یا فلاں خاص کا ترکیب اس طرح ہے ، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ، ممکن کہ بعض کا ترکیب اس طرح ہو — اس سے تین فائدے ہوئے ① فلاسفہ کا ادعا کہ جسم کا ترکیب اجزائے لا یتجزیٰ سے نہیں ہو سکتا ، باطل ہوا ② اُن کا گلیہ کہ ہر جسم بیہولی و صورت سے مرکب ہے باطل ہوا ③ وہ دلائل کہ ابطالِ ترکیب پر لائے تھے بیکار و ضائع گئے ، کما ستعرف ان شاء اللہ تعالیٰ [۱۰۵ تا ۱۰۸]

یہ ہے امام اہلسنت قُدس سرُّہ کی عظمتِ شان ، کہ چشمِ زدن میں فلاسفہ کے آسمان چھوتے دعووں کو تارِ عنکبوت کر دکھایا ، اور جو کھادہ فکرِ تازہ ، اور بہ القائے ربانی عطیہ نوتھا — اب موقفِ سوم کی ایک جھلک دیکھیں

موقفِ سوم :- ابطالِ دلائلِ ابطال :- ابطالِ جز کے لیے فلاسفہ کے شبہات کثیر ہیں ، اور بِحَمْدِہِ تَعَالٰی سب پا در ہوا۔
 شبہ :- کہ اُن کا نقلِ مجلس ہے ، اجزاء اگر باہم مُلاقا نہ ہوں گے ، نُحْم حاصل نہ ہوگا ، تو جسم نہ بنے گا ، اور مُلاقا ہوں گے

، تو اگر ایک جز دوسرے سے بالکل ملائی، یعنی متداخل ہو، جب بھی حجم نہ ہو، سب جز واحد کے حکم میں ہوئے، اور اگر ایسا نہ ہو، تو ضرور ایک حصہ ملا ہوگا، اور دوسرا جدا، تو جز منقسم ہو گیا

جواب — باختیارِ شق اول ہے، **اقول** اور حصولِ حجم کی صورت ہم بتا چکے [یعنی مثالِ ہباء منثورہ اور دُخان و بخار]

شبہ ۲: جس میں چاک اول کا رُفو چاہا ہے، اجزاء ملائی ہوں، جب تو وہی تداخل یا تقسام ہے، ورنہ اُن میں خلا ہوگا، یہ خلا کوئی وضعِ ممتاز رکھتا ہے، یعنی اس کی طرف اشارہ حسیہ اجزاء کی طرف اشارے کا غیر ہے، یا نہیں؟، بر تقدیرِ ثانی اجزاء میں تلاقِ ہوگئی، بر تقدیرِ اول یہ خلا عدمِ صرف نہیں، کہ ذی وضعِ ممتاز ہے، اب ہم اسے پوچھتے ہیں یہ اجزاء سے ملائی ہے، یا نہیں؟، اگر نہیں تو عدمِ صرف 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 ملائی، یعنی اجزاء کے ساتھ متداخل ہے، جب بھی حجم نہ ہو، اور بالبعض ملائی ہے، تو جز منقسم ہو گیا (سندِ بی علی الجونفوری)

اقول — اولاً خط اب اپنے دونوں نقطہ طرف ۱ و ۲ سے ملا ہے یا جدا؟، بر تقدیرِ ثانی، یہ نقطے اُس کی طرف کب ہوئے، کہ طرفِ شے، شے سے منفصل نہیں ہوتی، بر تقدیرِ اول بالکل ملائی، یعنی نقطوں سے متداخل ہے، تو خط کب ہوا، کہ اُس کو امتداد چاہئے، اور اگر بالبعض ملائی ہے، تو نقطہ منقسم ہو گیا **ثانیاً وَهُوَ الْحُلُّ** جہالت کے سر پر سینگ نہیں ہوتے، شقِ اخیر مختار ہے، یہ خلا ذو وضع ہے، اور اجزاء سے ملائی 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 نقطہ طرف، دونوں جز واقع فی الطرف پر منطبق ہیں، اور بیچ میں امتدادِ خطی، تو یہ خلا و خط منقسم ہیں، نہ کہ اجزاء و نقطہ۔

شبہ ۳: دوسرا رُفویوں چاہا کہ ہم اُس خلا کو اجزاء سے بھریں گے، اب تو تلاقِ اجزاء ہو جائے 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 جز سے کم کی جگہ رہے، تو جز منقسم (سندِ بی)

اقول — اولاً دو جزوں کا ملنا محال، تو بھرنے کا قصد قصہ محال — 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 تقسیم نقطہ ہے، اور بہر صورت تَتَّالٰی نَقَاطُ لَازِم — 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 تقسیم جسم ہونے سے واقع میں اُس کی تقسیم ہو جائے

، تو کیا ایسی ہی غیر تنہا ہی تقسیم مطلوب تھی؟ ، کہ جسم کا تائلف اجزائے لا یتجزیٰ سے ، اور اُن کے خلاؤں کے ذریعہ سے جسم کی تقسیم نا تنہا ہی؟ — لا تنہا ہی قسمت تو جُز سے بھاگنے کو لیتے تھے ، جب اجزاء موجود ، پھر لا تنہا ہی پر خوشی کا ہے کی؟

شبہ ۴:- اجزائے جسم میں جو چیز دو کے بیچ میں ہے ، وہ اُن کو تلاقی سے مانع ہے ، ورنہ داخل ہوگا ، حجم نہ بنے گا ، اور یہ ممانعت یوں ہی ہوگی ، کہ ایک طرف سے ایک جُز سے ملا ہو ، دوسری طرف سے دوسرے جُز سے ، تو ضرور یہ طرفین متنازعی 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 طرفین متنازعی الوضع ہیں ، تو ضرور اُس میں شے دون شے فرض کر سکتے ہیں ، تو انقسام ہو گیا اگرچہ وہما۔

اقول — یہ وہی شبہ اولیٰ عبارتِ آخری ہے ، اور جواب واضح ، نہ کوئی جُز دوسرے سے ملا ، نہ دو جُزوں کا مانع لقا ، بلکہ تھا مانع بیچ کا خلا ، جیسے نقطتین طرف کو امتدادِ خط۔

شبہ ۵:- ایک جُز دو جُزوں کے ملتی ہو سکتا ہے ، اور جب ایسا ہوگا ، جُز لا یتجزیٰ نہ ہوگا ، کہ ملتی ہوئے کے یہی معنی ، کہ اُس کا ایک حصہ ایک جُز پر ہے ، دوسرا دوسرے پر ، لیکن ملتی ہو سکتا ثابت ہے تو لا یتجزیٰ ہونا باطل

اقول — وہ تو باطل نہیں ، بلکہ ایک جُز کا دو کے ملنے پر ہونا ہی باطل ہے ، کہ اتصال جُزین محال۔

اس [ملتی ہوئے] کا امکان تین وجہ سے ثابت کرتے ہیں — ① جب مسافت اجزائے لا یتجزیٰ سے مرگب ہے ، اور ایک جُز (۱) اُس پر حرکت کرے ، یعنی اُس کے ایک جُز سے منتقل ہو کر دوسرے جُز پر آئے ، تو ظاہر ہے کہ یہ دونوں جُز اُس حرکت کے مبدء و منتہی ہوئے ، اور حرکت نہ مبدء میں ہوتی ہے ، نہ منتہی میں ، بلکہ بیسہما ، تو ضرور حرکت اُس جُز کے لیے اُسی وقت ہوئی ، جب ان دونوں کے بیچ میں تھا ، یہی ملتی ہوئے پر ہونا ہے

اقول — سب اعتراضوں سے قطع نظر ، مسافت کے دو جُز متصل ہونا محال ، بلکہ ہر دو جُز میں ایک امتدادِ موبہوم فاصل ہے ، جُز متحرک وقت حرکت اس امتداد میں ہوگا

② ایک خط اجزائے زوج مثلاً چھ جزاب ج ء د سے مرگب فرض کریں ، خط کے اوپر ا کے محاذی ایک جُز ح ہے ، اور خط کے نیچے د کے محاذی ایک جُز ط ، اس شکل پر ح اب ج ء د — 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 نقطہ ج پر ہوگی ، کہ جب تک ح

(۱) اقول۔ جُز کا ان اجزاء سے ملنا ہی محال ہے ، مگر حرکت بلا اتصال بہ تبدیل محاذات بھی ہو سکتی ہے ، لہذا ہم نے فرض پر کلام نہ کیا۔

نقطہ ج پر آئے گا ، ط نقطہء پر ہوگا ، ابھی محاذات تک نہ آیا ، نہ نقطہء پر ہوگی ، کہ جب ح نقطہء پر آئے گا ، ط نقطہ ج پر پہنچے گا ، محاذات سے گزر گیا ہوگا ، ضرور ج وء کے بیچ میں ہوگی ، تو اُس وقت ح ط دونوں ج وء کے ملتے پر ہوں گے

اقول — یہ بھی اتصالِ اجزاء پر مبنی ، اور وہ محال ، بلکہ ج وء میں امتدادِ موہوم ہے ، اُس کے منصف پر یہ محاذات ہوگی

(۳) ایک خطِ اجزائے طاق مثلاً پانچ جواب ج وء سے مرکب میں ، خط کے اوپر دو ج وء ط ہوں ، ایک ا پر دوسرا ہ

پر ، اور ایک دوسرے کی طرف ایک چال سے چلیں ، تو ضرور ج وء وسطانی ج پر آ کر ملیں گے ، تو ج اُن دونوں کے ملتے پر ہوا

اقول — 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 مجزئین ممکن نہیں — 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 — یہاں قبلِ تلاقی ، وقوف لازم ، کہ

اتصال محال ، بقائے میل موجبِ حرکت نہیں ، جبکہ کوئی مانع ہو ، اور لزوم محال سے بڑھ کر ، اور کیا مانع ، وہاں امتناعِ تداخل

نے تلاقی پر حرکت روک دی ، اگرچہ میل باقی ہو ، یہاں استحالہ اتصال ، قبلِ تلاقی روک دے گا

اگر کہئے کہاں روکے گا؟ جہاں رکیں ضرور اُن میں ایک امتدادِ موہوم فاصل ہوگا ، جس کی تقسیم نامتناہی ہو سکتی ہے ، تو

ممکن ہے ، کہ ابھی اور بڑھیں ، اور ہمیشہ یہی سوال رہے گا

اقول — 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 — اور اُس کا جواب تم یہی دیتے ہو ، کہ یہ انقسام بالفعل نہیں ، موجود بالفعل امتدادِ متناہی ہے ، کہ قطع ہو جائے گا —

وہی جواب یہاں ہے ، یوں نہ سمجھو تو یوں سہی ، آیا کبھی وہ وقت آئے گا ، کہ اب ان کی حرکت موجبِ تلاقی ہو ، یا بوجہ

لاتناہی تقسیم کبھی نہ آئے گا ، بر تقدیر ثانی غیر متناہی چلے جائیں گے ، اور کبھی نہ ملیں گے ، کہ کوئی جز اُن کے ملتے پر ہو ، اور بر

تقدیر اول جہاں وہ حرکت رہے گی ، کہ اب ملا دے ، وہیں رُک جانا واجب ہوگا — [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 براہین ہندسیہ نفی جز پر مبنی ، نہ اُن سے نفی جز ہو سکے ، اُن

کی بنا خطوطِ موہومہ پر ہے ، اگرچہ واقع میں اجزاء سے ترکب ہو ، عمارتوں میں اُن سے مدد لی جاتی ہے ، دیواروں و ستون کو کون

کہہ سکتا ہے کہ متصلِ وحدانی ہیں ، مگر وہی اتصالِ موہوم کام دیتا ہے ، اور نفی جز اُن سے یوں نہیں ہو سکتی ، کہ وہ وجودِ جز باطل

نہیں کرتیں ، بلکہ اتصال [کو باطل کرتی ہیں] اور وہ خود محال — [۱۲۵، ۱۲۶]

[پھر فلسفی کی ایک ایک دلیل کو جو درحقیقت شبہ تھی ، گنا کر مُتَاصِل کیا ، اور انیسویں شبہ کے ذیل میں فرمایا]

ثَمَّ اقُولُ — بحمدہ تعالیٰ یہ ردنی نفسہ ہر جگہ اُن کے ادعائے تقسیم نامتناہی بالقوہ کے رد کو بس ہے ، کہ یہاں قوت مستلزم فعلیت و وسعت 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 و معدود کی ہے ، تو قطعاً تقسیم نامتناہی لا تقفٰی بھی ممکن نہیں ، جب اُس حد تک پہنچے گی ، وقوف بالفعل واجب ہوگا ، کہ آگے وسعت نہیں ، تو لا تناہی لا تقفٰی کے لیے اُن تمام امتدادوں میں بالفعل غیر متناہی کی وسعت لازم ، اور وہ قطعاً باطل ، لاجرم لا تناہی بالقوہ بھی باطل — وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ

حق یہ کہ فلاسفہ کے پاس اس ادعائے باطل [یعنی تقسیم غیر متناہی] پر کوئی دلیل نہیں ، صرف جُز سے بھاگنے کے لیے اس کے مدعی ہوئے ہیں ، اور براہِ جہالت اُسے ہندسہ کے سرمنڈھتے ہیں ، حالانکہ ہندسہ اُن کے افتراء سے بری 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 باد بدستی ہے ، ہکذا ینبغی التحقیق ، وَاللّٰهُ تَعَالٰی وَلِیُّ التَّوْفِیْقِ ، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَافْضَلُ الصَّلٰوَةِ وَالسَّلَامِ عَلٰی الْجَوْہَرِ الْفَرْدِ الْمُبِیْنِ وَالْهٖ وَصَحْبِہٖ وَاٰلِہٖ وَجَزْبِہٖ اٰجَمَعِیْنَ ، اٰمِیْن

یہ ہے وہ جس پر زمین سر پر اٹھا رکھی تھی ، کہ جُز کا مسئلہ ایسا باطل ، اُس کے بطلان پر اتنے پرہان قاطع — بحمدہ تعالیٰ کھل گیا کہ وہ خاک بھی براہین قاطعہ نہیں ، بلکہ خود شبہاتِ مقطوعہ ہیں — یہ ۲۹/۱ ہی شبہ کتابوں میں ہماری نظر سے گزرے ، اور اُن میں بھی بہت متداخل ہیں ، ایک ایک کو کئی کئی کر کے دکھایا ہے ، جس کا اشارہ ہر جگہ گذرا ، اور اُن پر بحمد اللہ تعالیٰ رد وہ ہوئے کہ اگر ہزار شبہات اور ہوں ، تو ہر طالب علم جو ہمارے طریقے کو سمجھ گیا ہے ، ان کو ہباء منشور کر سکتا ہے۔ وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ — [۱۳۶، ۱۳۷]

[اس کے بعد اپنی رائے کو جلوہ دیا اور فرمایا]

موقف چہارم

دربارہٴ جسم ہماری رائے:۔ اَقُولُ وَ بِاللّٰهِ التَّوْفِیْقِ ہم نے روشن کر دیا ، کہ جُز لا یتَجَزّٰی ممکن ، بلکہ واقع ، اور اُس سے جسم کی ترکیب بھی ممکن — اگر بعض اجسام اس طرح مرکب ہوئے ہیں کچھ محذور نہیں ، مگر یہ کلیہ نہیں ، [کیوں] کہ اس طرح کے اجسام میں [باہم] تماس ناممکن ، کہ مَوْجِبِ اتصالِ دو جز ہے ، اور حجمِ حسی جس طرح ہم نے ثابت کیا ، یوہیں تماسِ حسی ماننا مشکل

ہے۔ **اولاً** جس بصر میں متقارب فضلوں کو اتصال سمجھنا معہود ہے، یوہیں اگرچہ بصر متقارب جسموں کو متماس گمان کرے، مگر تماس میں قوتِ لامسہ کا ادراک اس غلطی پر کیوں کر محمول ہو۔ **ثانیاً** انگشتی ایک انگلی میں ٹھیک، دوسری میں تنگ، تیسری میں ڈھیلی ہوتی ہے، یہ فرق تماسِ حقیقی ہی بتاتا ہے، کہ اگر انگشتی کے اجزاء کا انگلی کے اجزاء سے جدار ہنا واجب نہ ہو، توجدائی کی کمی بیشی یہ فرق نہیں لاسکتی۔ **ثالثاً** ہم نے اجزائے لا تتجزّی 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 بتوفیقہ تعالیٰ خود قرآنِ عظیم سے جُز کا ثبوت دیں۔ **فاقول**۔ قَالَ الْمَوْلَى سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ [پ ۲۲ ع ۸ آیت ۱۹] تمزیق پارہ پارہ کرنا، ہم نے ان کی کوئی تمزیق باقی نہ رکھی سب بالفعل کر دیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں تمزیق موجود مراد نہیں ہو سکتی، کہ تحصیل حاصل ناممکن، لاجرم تمزیق ممکن مراد، یعنی جہاں تک تجزیہ کا امکان تھا، سب بالفعل کر دیا۔ تو ضروریہ تجزیہ اُن اجزاء پر منتہی ہوا، جن کے آگے تجزیہ ممکن نہیں، ورنہ کُل مُمَزَّق نہ ہوتا، کہ ابھی بعض تمزیقین باقی تھیں، اور وہ اجزاء جن کا تجزیہ ناممکن ہو، نہیں مگر اجزائے لا تتجزّی، تو اس تقدیر پر (۱) حاصل یہ ہوا، کہ اُن کے اجسام کے تمام اتصالات جِسیہ، ہر حصے، اور ہر حصے کے حصے، باطل فرما کر اُن کے اجزائے لا تتجزّی دور دور بکھیر دیئے، کہ اب کسی جز کو دوسرے سے اتصال جِسی بھی نہ رہا

اگر کہتے مراد تقسیمِ کلی ہے، نہ وہی، یعنی خارج میں جتنے پارے ہو سکتے تھے، سب کر دیئے، اگرچہ پارہ پارہ وہم

میں غیر متناہی تقسیم سے منقسم ہو سکتا ہے، تو اجزائے لا تتجزّی لازم نہ آئے، کہ وہ وہما بھی قابلِ انقسام نہیں

اقول۔ 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 شے دون شے یعنی دو حصے متماز نہ ہوں، کلی وہی کافرق، انسانی علمِ قاصر و قدرتِ ناقصہ کے اعتبار سے ہے، شے جب غایتِ صغر کو پہنچ جائے گی، انسان کسی آلے سے بھی اس کا تجزیہ نہیں کر سکتا، بلکہ وہ اُسے

(۱) یعنی جب کہ ترُکب اجزاء سے فرض کریں، ورنہ اجزائے لا تتجزّی کی طرف تحلیل تو ضرور مُفادِ ارشاد ہے، کما

سیاتی۔ امام اہلسنت قدس سرہ

یعنی انگوٹھی اور انگلی دونوں، اگر اجزائے لا تتجزّی سے مرکب ہوں، تو جس طرح اُن کے اجزاء کا آپس میں اتصالِ حقیقی محال ہوگا، اُسی طرح انگوٹھی کے اجزائے لا تتجزّی کا..... انگلی کے اجزائے لا تتجزّی سے..... تماسِ حقیقی [جسے وہ اتصالِ حقیقی کہ ابھی گذرا لازم ہے]..... محال ہوگا، اور جدار ہنا واجب ہوگا، تو یہ تنگ ڈھیلی اور ٹھیک کافرق نہیں ہو سکے گا

محسوس ہی نہ ہوگی ، تجزیہ تو دوسرا درجہ ہے — لیکن مولیٰ عَزَّ وَجَلَّ کا علم محیط ، اور قدرت غیر متناہی — جب تک حصوں میں شے دون شے کا تمایز باقی ہے ، قطعاً مولیٰ عَزَّ وَجَلَّ اُن کے جدا فرمانے پر قادر ہے ، تو وہ جو تمیز بقا فرمائے ، اُس میں کُلِّ مُمَزَّق وہیں مُنتہی ہوگا ، جہاں واقع میں شے دون شے باقی نہ رہے ، اور وہ نہیں مگر جُز و لَا یَتَجَزَّی [الکلمۃ الملہمۃ ص ۱۰۹]

[اب] بعض اجسام کا متصل بلا انفصال ہونا بھی کتاب عزیز سے استفادہ کریں ، قَالَ عَزَّ وَجَلَّ

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ۖ [۱۵۴:۲۶] | کیا اپنے اوپر آسمان کو نہیں دیکھتے ہم نے اُسے کیسے بنایا اور آراستہ فرمایا اور اُس میں اصلاً رخنے نہیں

آسمان اگر اجزائے لَا تَتَجَزَّی سے مرکب ہوتا ، بلاشبہ اُس میں بیشمار رخنے ہوتے ، کہ کوئی جز دوسرے سے نہ مل سکتا ، تو ثابت ہوا کہ آسمان جسم متصل ہے ، اور عنقریب بِعَوْنِہِ تَعَالٰی مقام آئندہ میں آتا ہے ، کہ ہیولی صورت سے جسم کا ترگب باطل ، بلکہ جسم بسیط خود ہی متصل ، اور خود ہی قابل انفصال ہے ، یہاں تک کہ اشراقیین ہمارے ساتھ ہیں ، جن کا مسلک طوسی نے تجرید میں اختیار کیا

مگر ہم ثابت کر چکے ، کہ تقسیم غیر متناہی اگرچہ بالقوہ ہو ، باطل و محال ہے ، تو اجسام کی تحلیل اگر تاحد امکان کی جائے گی ، ضرور اجزائے لَا تَتَجَزَّی پر منتہی ہوگی ، جس طرح ہم نے موقف دوم میں آیۃ کریمہ سے استنباط کیا ، اور اب معنی آیت یہ ہوں گے کہ — ہم نے ان کے جسم کے اجزائے متصلہ کو اتار ریزہ ریزہ کر دیا ، کہ آگے تجزیہ ممکن نہیں

تو صحیح بعض اجسام میں امکان مذہب جمہور متکلمین ہے ، اور بعض میں وقوعاً مذہب محمد بن عبدالکریم شہرستانی — یہ اس مسئلے میں ہماری رائے ہے ، اور علم حق عَزَّ جَلَّ اَللّٰہُ کو۔

یہاں سے ظاہر ہوا ، کہ مذاہب خمسہ مشہورہ میں سب سے باطل مذہب نظام ہے ، پھر نہایت پوچ و باطل مسلک مشائخ (۱) ، پھر مشرب اشراقیین (۲) ، پھر مذہب جمہور متکلمین کی کلیت (۳) ، پھر مذہب شہرستانی میں کلیت پر جزم (۴) — اور صحیح یہ ہے جو

(۱) — اس کے تین جز ہیں ، نفی جز ، اور ہیولی سے ترگب ، اور انقسام نامتناہی ، اور تینوں باطل — امام اہلسنت قدس سرہ
(۲) — اس کے بھی تین جز ہیں ، اول وسوم وہی ، اور دونوں باطل ، دوم اتصال ہر جسم — اس کی کلیت پر جزم صحیح نہیں ، ممکن کہ بعض اجسام اجزائے لَا تَتَجَزَّی سے ہوں — امام اہلسنت قدس سرہ

(۳) — کہ ہر جسم اجزائے لَا تَتَجَزَّی سے ہے — حالانکہ یقیناً فلک وغیرہ بہت اجسام ان سے نہیں ، ہاں اثبات جز صحیح ہے —
(۴) — کہ سب اجسام متصل ہیں ، نیز نفی جز باطل ہے — امام اہلسنت قدس سرہ

بِتَوْفِيقِهِ تَعَالٰی ہم نے اختیار کیا ، ہم اگرچہ اس رائے میں محض رہیں ، مگر الحمد للہ آیات کریمہ و دلائل قویہ ہمارے ساتھ ہیں اس مسلک پر کہ — جسم متصل ہو ، اور تقسیم متناہی — مُتَشَدِّقِ جو نیوری کا اعتراض ، کہ اجزائے تخلیلیہ بدائتہ ایسے ہونا لازم ، کہ اگر موجود بالفعل مانے جائیں ، تو ان سے حجم حاصل ہو ، تو واجب کہ ایسے ہوں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں ، تو اجزائے لَا تَتَجَزَّی نہیں ہو سکتے

اقول — اولاً یہ بدائت وہیں تک مسلم ہے ، کہ تجزیہ اجزائے منقسمہ تک ہو ، یہی تم نے دیکھا ، اور یہی تمہارے ذہنوں میں جما ہوا ہے ، دربارہ جواہر تمہاری جتنی بدائتیں گذریں ، سب قیاس غائب علی الشاہد ، اور صریح حکم عقل کے خلاف ، اپنے الموفات کے دھوکہ پر بدائت وہم تھیں ، یہ بھی انہیں میں سے ہے ، اس وقت تو جسم کو حجم 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 حجم بن سکے گا ، لیکن جب تقسیم اُن اجزا پر منتہی ہو ، جن کا اتصال محال ، تو اُن سے دوبارہ تحصیل حجم باطل خیال — ہاں اتنا حکم رہے گا ، کہ اگر یہ بے متداخل مل سکتے ، تو ضرور ان سے وہی مقدارِ جسم حاصل ہوتی ، بس حکم بدائت اس قدر ہے ، نہ یہ کہ ان کا ملنا بھی ممکن — جس طرح عقل ، ہاں ہاں وہی بدائت قطعاً حکم کرتی ہے ، کہ اگر فلک کے ہزار ٹکڑے کئے جائیں ، اور وہ ٹکڑے انہیں اوضاع پر پھر ملا دیے جائیں ، دوبارہ یہی گرہ بن جائے گا — اس حکم بدائت سے تمہارے نزدیک یہ لازم نہیں آتا ، کہ فلک کے ٹکڑے ہو سکیں ، کہ خرق ہے ، پھر وہ ٹکڑے مل سکیں ، کہ التیام ہے

ثانیاً — علی اہلہا تجنی بواقش — اجزائے تخلیلیہ بالفعل مانے جائیں ، تو صالح ترکیب ہوں — اس سے جمیع اجزا مراد ، جہاں تک انقسام کی جسم میں صلاحیت ہے یا بعض؟ بر تقدیر ثانی ہم پر کیا اعتراض ، اُتنے انقسام ممکن ، ضرور اُن سے ترکیب ہو سکے گی — بر تقدیر اول تم اپنے جملہ انقسام موجود بالفعل مان کر صلاحیت ترکیب دکھاؤ ، ضرور ہے کہ جملہ انقسام ممکنہ موجود بالفعل فرض کئے ، تو وہ نہ ہوں گے مگر اجزائے لَا تَتَجَزَّی ، کہ اگر اُن میں کسی کا انقسام ہو سکے ، تو جمیع انقسام موجود بالفعل نہ ہوئے ، تو وہی آتش تمہارے کاسہ میں ہے — بہر حال اجزائے لَا تَتَجَزَّی پر انتہا واجب ، فرق اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک متناہی ہیں ، تمہارے نزدیک غیر متناہی — اور اجزا متناہی ہوں ، خواہ غیر متناہی ، کسی طرح اس قابل نہیں ، کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں ، اور اُن سے حجم و ترکیب حاصل ہو — تو اعتراض نہ تھا ، مگر جہالتِ خالصہ ، اب متشدد صاحب کو چاہئے ، کہ اجزائے دیمقراطیسیہ پر ایمان لائیں ، کہ انہیں تک تحلیل ہو کر پھر ترکیب بن پڑے گی ، یہ ہے ان کا تفلسف ، یہ ہے ان کا تشدد و تصلف — ہاں یہاں ایک شبہ رہے گا ، کہ جب بعض کفار کے جسم بعد موت اجزائے لَا تَتَجَزَّی فرما دیئے گئے ، جیسا کہ آیت کریمہ

المقام الثانی ، اُن نقول : مَا زَعَمْتُمُوہُ مِنْ اَنْ کُلِّ حَالٍّ فِی جِسْمٍ ، فِیَنْبَغِیْ اَنْ یَنْقَسِمَ ، بِاطْلٍ عَلَیْکُمْ ، بِمَا تُدْرِکُہُ الْقُوَّةُ الْوَحْمِیَّةُ ، الَّتِیْ فِی الشَّاةِ مِنْ عِدَاوَةِ الذَّنْبِ ، فَانْهَآ فِی حُکْمِ شَیْءٍ وَاحِدٍ ، لَا یَتَصَوَّرُ تَقْسِیْمُہَا ، اِذْ لَیْسَ لِلْعِدَاوَةِ بَعْضٌ ، حَتّٰی یُقَدَّرَ ادْرَاکُ بَعْضِہُ ، وَزَوَالُ بَعْضِہُ ، وَقَدْ حَصَلَ ادْرَاکُہَا فِی قُوَّةِ جِسْمَانِیَّةٍ عِنْدَکُمْ ، فَانْ نَفْسَ الْبَہَائِمِ مَنْطُوعَةٌ فِی الْاَجْسَامِ لَا تَبْقٰی بَعْدَ الْمَوْتِ ، وَقَدْ اِتَّفَقُوا عَلَیْہِ ،

مقام ثانی:- تمہارا زعم کہ ”جسم میں جوشی بھی حلول کرے چاہیے کہ وہ تقسیم قبول کرنے والی ہو“۔ اس کا بطلان تم پر تمہارے اس نظریے سے لازم ہے کہ ”بکری کی قوت وہمیہ [جو اس کے جسم یعنی پچھلے جوف دماغ میں طول کیے ہوتی ہے ، وہ بھیڑیے کو دشمن جانتی اور] بھیڑیے کی اُس کے ساتھ عداوت کا ادراک کرتی ہے“۔ کیوں کہ یہ عداوت شئی 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 اس عداوت کا ادراک تمہارے نزدیک یقیناً قوت جسمانی میں ہوتا ہے ،

سے گذرا ، اور اجزائے لا تتجزئی مل نہیں سکتے تو ان کا اعادہ کس طرح ہوگا

اقول — قدرت الہیہ کہیں عاجز نہیں ، ممکن کہ مولیٰ سُبْحَنَہُ وَتَعَالٰی نے اجزائے قوتِ نور کھی ہو ، روزِ قیامت اُن پر مینھ برسایا جائے گا ، جیسا کہ حدیث صحیح کا ارشاد ہے ، اس بارش سے اُن میں بارش ہو ، اور بالیدگی اُن کو اجسام قابلِ اتصال کر دے ، بعد امتزاج اُن سے وہی جسم متصل وحدانی حاصل ہو ، جیسے قطرات کے ملنے سے جسم آب ، اور بعد 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 — ممکن ، کہ سرکانے سے وتر میں تخیل ہو کر خود بڑھ جائے — یہ احتمال خود ہی مہمل تھا ، اُس پر رد کیا ، کہ تمہارے نزدیک تو مقدار انضمام اجزاء سے بڑھتی ہے ، یہاں وتر میں کون سا جز بڑھا ، اور اگر جز خود ہی بڑا ہو جائے ، تو جز کب رہا ، خط ہو گیا

اقول — یہ رد وہاں بھی جیسا تھا ، ظاہر ہے — **اولاً** متکلمین نے یہ کہا ، کہ انضمام اجزاء سے مقدار بڑھتی ہے ، یہ کب کہا ، کہ یوں ہی بڑھ سکتی ہے؟ — **ثانیاً** — بعد تخیل جز نہ رہا ، تو اُس کا جز رہنا کس نے واجب کیا تھا؟ غالباً اسی لیے اخیر میں فرمادیا ، فَافْہَمْ مَگر ہمارے کلام پر تو بفضلہ تعالیٰ اسے راساً و روئیس ، کَمَا لَا یَخْفٰی — یہ ہے وہ جس کی طرف ہماری نظر مودی ہوئی — وَالْعِلْمُ بِالْحَقِّ عِنْدَ رَبِّنَا وَهُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ وَعَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّآلِہٖ وَصَحْبِہٖ الصَّلٰوۃُ وَالتَّسْلِیْمُ اٰمِیْن وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ [الکلمۃ الملہمۃ ص ۱۳۸ ، ۱۳۹ ، ۱۴۰]

فان أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام ، في المدرّكات بالحواس الخمس ، وبالحس المشترك ، وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني ، التي ليس من شرطها أن تكون في مادة

فان قيل : الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة ، بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص ، مقروناً بشخصه وهيكله ، والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المواد والأشخاص .

قلنا : الشاة قد ادركت لون الذئب وشكله ، ثم عداوته ، فان كان اللون ينطبع في القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البصر ، فالعداوة بما ذا تدركها ؟ فان ادركتها بجسم ، فلينقسم ، وليت شعري ما حال ذلك الادراك اذا قسم ؟ وكيف يكون بعضه ؟ أهو ادراك لبعض العداوة ؟ فكيف يكون لها بعض ؟ أو كل قسم ادرك العداوة ؟ فتكون العداوة معلومةً مراراً ، بثبوت ادراكها في كل قسم 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 حافظہ صور کے مدرّکات تقسیم قبول کرتے ہیں ، تو بھی عداوت جیسے معانی جن کا کسی مادے میں ہونا لازم نہیں ، ان میں انقسام فرض کرنا فلسفیوں کے لیے ممکن نہیں

فلسفی :- بکری مطلق عداوت کا یعنی مادے سے قطع نظر ادراک نہیں کرتی ، بلکہ معین مشخص بھیڑ یا کہ اپنے ہیکل و قالب کے ساتھ ہو ، اُس کی عداوت کا ادراک کرتی ہے ، جبکہ قوتِ عاقلہ حقائق کا مادہ و اشخاص سے قطع نظر ادراک کرتی ہے [تو یہ ادراک تقسیم قبول نہیں کر سکتا ، اور بکری کا ادراک عداوت چون کہ مادے سے قطع نظر نہیں لہذا تقسیم قبول کر سکتا ہے]

اعترض :- 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 و مستقر [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 چاہیے کہ وہ ادراک تقسیم قبول کر لے 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 ٹکرا کیسا ہوگا ؟..... کیا وہ ایک جزِ عداوت کا ادراک ہوگا ؟..... تو عداوت کے لیے جز بھلا کیسے ہوگا ؟..... یا ادراک کا ہر جز عداوت کا ادراک کرے گا تو عداوت ایک بار نہیں بلکہ کئی بار معلوم ہوگی ، کہ محلِ ادراک یعنی جوفِ اخیر دماغ کے ہر ٹکڑے ہر جز میں

فاذن هذه شبهة مُشكِكة لهم في برهانهم ، فلا بد من الحل .

فان قيل : هذه مناقضة في المعقولات ، والمعقولات لا تُنقض ، فانكم مهما لم تَقْدِرُوا على الشك في المقدمتين ، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم ، لم يُمكنكُم الشك في النتيجة

والجواب ، أن هذا الكتاب ما صَنَّفناه الا لبيان التهاؤف والتناقض ، في كلام الفلاسفة ، وقد حصل ، اذ انتقض به أحد الامرين : إمّا ما ذكروه في النفس الناطقة وإمّا 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 — ”علم واحد منقسم نہیں ہوتا ، اور جو منقسم نہ ہو وہ جسم منقسم کے ساتھ قائم نہیں ہوتا“ — ان میں تم شک نہ کر سکتے تو نتیجے میں بھی تم شک نہیں کر سکتے

جواب :- اس کتاب کی تصنیف کا مقصود ہے ، صرف فلسفیوں کی باتوں میں باہمی تناقض اور ٹکراؤ دکھادینا ، اور وہ حاصل ہو گیا ، کیوں کہ مناقضہ بالا سے دو میں سے ایک بات ضرور نقض کی زد میں آجاتی ہے — یا تو وہ جو نفسِ ناطقہ سے متعلق فلسفیوں نے بیان کیا (۱) — یا وہ جو قوتِ وہمیہ کے بارے میں بیان کیا (۲)

(۱) کہ علوم عقلیہ چونکہ شی واحد غیر منقسم ہیں لہذا ان کا محل نفسِ ناطقہ ہے ، دیکھو عبارت ان العلوم العقلیة شیء لا ینقسم ، اور ہم نے دکھا دیا کہ عداوت و محبت معانی غیر منقسم ہیں ، اور ان کا محل ، جو فی اخیر دماغ ہے ، جو کہ قابلِ تقسیم ہے ، تو غیر منقسم منقسم میں سما گیا (۲) کہ عداوت و محبت جیسے معانی مقطوع النظر عن المادة کا ادراک قوتِ وہمیہ سے مانا ، دیکھو عبارت الثانية القوة الوهمية ، وہی النی تدرك المعانی ، والمراد بالمعانی ما لا يستدعی وجوده جسمًا كالعداوة والموافقة — اور جب ہم نے مقام ثانی میں اس پر اعتراض کیا کہ ، یہ تو غیر منقسم کی منقسم میں سمائی ہوگی ، تو اس کا رنو چاہا ، اور بکری کو جو عداوتِ ذنب کا ادراک ہے اُسے قابلِ تقسیم ثابت کرنے کی کوشش کی ، اور ہم نے اُس رنویں کہ — ”وہ عداوت یا ادراکِ عداوت ، قابلِ تقسیم چیز ہو“ — شک دکھایا ، تو اس احتمال پر کہ وہ قابلِ تقسیم چیز نہ ہو ، وہی غیر منقسم کی منقسم میں سمائی ہوگی

ثم نقول : هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع تلبیس فی القیاس ، ولعل موضع الالتباس قولهم : ان العلم منطبق فی الجسم ، انطباع اللون فی المتلون ، وينقسم اللون بانقسام المتلون ، فينقسم العلم بانقسام محله ، والخلل فی لفظ الانطباع ، اذ يمكن ألا تكون نسبة العلم الى محله ، كنسبة اللون الى المتلون ، حتى يقال : انه منبسط عليه ومنطبق فيه ومنتشر فی جوانبه ، فينقسم بانقسامه ، فلعل نسبة العلم الى محله ، على وجه آخر ، وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام ، عند انقسام المحل ، بل نسبته اليه ، كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ، ووجوه نسبة الأوصاف الى محالها ، ليست محصورة فی فن واحد ، ولا هي معلومة التفاصيل لنا ، علماً نثق به ، فالحكم عليه دون الاحاطة ، بتفصيل النسب حكم غير موثوق به وعلى الجملة لا ينكر أن ما ذكره ، مما يقوى الظن ، ويغلبه ، وانما ينكر كونه معلوماً يقيناً ، علماً

تاہم بتائے دیتے ہیں کہ یہ مناقضہ اس حقیقت کو بھی عیاں کر دیتا ہے کہ — قیاس بالا میں کہاں فریب دی ہے جس سے فلسفی غافل رہے — منشاء شبہ ان لوگوں کا یہی قول ہوگا کہ — ”جسم میں علم اسی طرح منطبق ہوتا ہے جس طرح رنگین چیز میں رنگ منطبق 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“ — یعنی قیاس بالا کا خلل و فساد لفظ ”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 — علم رنگ کی طرح اپنے محل پر بچھا ہوا ، اپنے محل میں منطبق یعنی سایا ہوا ، اور محل کے اطراف و جوانب میں پھیلا بکھرا ہوا ہے تو محل کے انقسام سے منقسم ہو جائے گا — بلکہ ہو سکتا ہے کہ علم کی اپنے محل کی طرف نسبت دوسری نوعیت کی ہو ، جس میں محل علم کے بٹنے پر علم کا بٹنا ممکن نہ ہو ، بلکہ علم کو اپنے محل سے لگاؤ ایسا ہو جیسا ادراک 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 علم 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 اس سے انکار نہیں کہ علم کا محل غیر قابل تقسیم چیز یعنی جوہر روحانی ہونے کے دعوے پر ، جو دلیل فلسفیوں نے دی وہ اُن کے دعوے کا غلبہ ظن کراتی ہے — ہاں اُس دلیل کا مفید علم یقینی ہونا ، جس میں غلطی کا امکان اور شک کی گنجائش نہ ہو ، یہ

لا يجوز الغلط فيه ، ولا يتطرق اليه الشك ، وهذا القدر مشكك فيه

دلیل ثان:۔ قالوا : ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي — وهو المعلوم المجرد عن المواد —

منطبعا في المادة ، انطباع الأعراض في الجواهر الجسمانية ، لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق ، وان لم يكن منطبعا فيها ، ولا منسبًا عليها

وان استُكرِه لفظ الانطباع ، فلنعدِل الى عبارة أخرى ، ونقول : هل للعلم نسبة الى العالم به ، أم لا ؟ ومحال قطع النسبة ، لانه ان قُطعت النسبة عنه ، فكونه عالمًا به ، لم صار أولى به ، من كون غيره عالمًا به ؟ وان كان له نسبة ، فلا يخلو من ثلاثة أقسام : إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل أو تكون لبعض أجزاء المحل دون بعض أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبةً اليه وباطل أن يقال : لا نسبة لواحد من الأجزاء ، فانه اذا لم يكن للاحاد نسبة ، لم يكن للمجموع نسبة ، فان المجتمع من المبانيات ، مبين .

ضرور منع کی زد میں ہے [جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ فلعل نسبة العلم الى محله الخ] اور اتنا ہی اُن کے دعوے کو مشکوک ٹھہرانے کے لیے کافی ہے

دوسری فلسفی دلیل:۔ معلوم واحد عقلی یعنی معلوم مجرد از مادہ کا علم مادے میں اس طرح منطبع ہو جیسے اعراض کا انطباع جواہر جسمانیہ میں ، تو بدہمت لازم آئے گا کہ جسم کے بننے سے وہ علم بھی بٹ جائے ، جیسا کہ دلیل اول میں گذرا ، اگرچہ وہ علم مادے میں منطبع اور مادے پر بچھا پھیلا نہ ہو

اور لفظ ”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 — یہ کہنا کہ — ”کسی بھی جز کو نسبت نہیں“ — باطل ہے ، کہ جب آحاد افراد کو نسبت نہیں ، تو مجموع کو بھی نسبت نہ ہوگی ، کیوں کہ مباینیت و علیحدگی رکھنے والے افراد کا جو مجموعہ ہو وہ بھی مباینیت و علیحدگی ہی رکھے گا

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ — ”بعض اجزاء محل کو علم سے نسبت ہے“ — کہ وہ جز جسے علم سے نسبت نہیں ، وہ

وباطل أن يقال : النسبة للبعض ، فان الذى لا نسبة له ، ليس هو من معناه فى شىء ، وليس كلامنا فيه وباطل أن يقال : لكل جزء مفروض نسبة الى الذات ، لأنه ان كانت النسبة الى ذات العلم بأسره ، فمعلوم كل واحد من الأجزاء ليس هو جزءاً من المعلوم ، بل هو المعلوم كما هو ، فيكون معقولاً مرات لا نهائية لها بالفعل ، وان كان كل جزء له نسبة أخرى ، غير النسبة التى للجزء الآخر الى ذات العلم ، فذات العلم اذن منقسمة فى المعنى ، وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه ، لا ينقسم فى المعنى ، وان كانت نسبة كل واحد ، الى شىء من ذات العلم ، غير مالىة نسبة الآخر ، فانقسام ذات العلم بهذه الطريقة أظهر ، وهو محال .

ومن هذا يتبين أن المحسوسات المنطبعة فى الحواس الخمس ، لا تكون الا أمثلة ، لصور جزئية منقسمة ، فان الإدراك معناه حصول مثال المدرك ، فى نفس المدرك ، ويكون لكل جزء من مثال المحسوس ، نسبة الى جزء من الآلة الجسمانية .

وصف علم سے زرا بیگانہ ہے ، اور ہماری بحث سے محض بے علاقہ ۔

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ — ”محل علم کے ہر ہر جزء مفروض کو ذات علم سے نسبت ہے“ — کیوں کہ پوری ذات علم سے اگر نسبت ہو ، تو ہر ہر جزء کو جو معلوم ہوگا ، وہ اس معلوم کا جو کہ واحد عقلی ہے ایک جز نہیں ہوگا ، بلکہ معلوم واحد عقلی اپنی حقیقت واقعیہ کے مطابق ہی ہر ہر جزء کو معلوم ہوگا ، تو وہ واحد عقلی بالفعل غیر متناہی بار معلوم و معقول ہوگا ۔

اور اگر ہر جزء کو ذات علم سے نسبت دیگر ہو ، یعنی جو نسبت ایک کو ہے دوسرے کو نہیں ، تو ایسے میں ذات علم از روئے وصف منقسم ٹھہرے گی ، حالانکہ ہم واضح کر چکے کہ جو معلوم ہر جہت سے ایک ہو ، اُس کا علم از روئے وصف بھی منقسم نہیں ہو سکتا

اور اگر محل علم کے ہر جزء کو نسبت ، ذات علم کے ایک ایسے حصے سے ہو ، جو اس حصے کے علاوہ ہو جس سے جز دیگر کو

نسبت ہے ، تو ذات علم کا انقسام اس صورت میں اور بھی ظاہر ہے ، اور انقسام محال ہے

اور اسی سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ حواسِ خمسہ میں جو محسوسات منطبع ہوتے ہیں وہ محض جزئیات منقسمہ کی صورتوں کی مثال و حکایت ہوتی ہے ، کیوں کہ ادراک کا معنی ہے — ”مذکر کی نقل و مثال کا مذکر کے نفس میں آنا“ — اور محسوس کی اُس مثال کے

ہر جزء کو آلہ جسمانیہ [یعنی مخصوص حصہ دماغ] کے ایک حصے سے نسبت ہوتی ہے

معناہ ای معنی العلم ای وصف العلم

والاعتراض على هذا ماسبق ، فان تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لا يَدْرءُ الشبهة ، فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكروه ، فانه ادراك لا محالة ، وله نسبة اليه ، ويلزم في تلك النسبة ما ذكرتموه ، فان العداوة ليست أمراً مقدراً ، له كميّة مقدارية ، حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر ، وتنتسب أجزاؤها الى أجزائه ، وكون شكل الذئب مقدراً ، لا يكفي ، فان الشاة أدركت شيئاً سوى شكله ، وهو المخالفة والمُضادة والعداوة ، والزيادة على الشكل من العداوة ، ليس لها مقدار ، وقد أدركتها بجسم مقدر فهذه الصورة مشككة في هذا البرهان ، كما في الأول

فان قال قائل : هَلَّا دَفَعْتُمْ هذه البراهين ، بأن العلم يُحَلّ من الجسم في جوهر مُتَحَيِّز لا يتجزأ ،

وهو الجوهر الفرْد !!

قلنا: لأن الكلام في الجوهر الفرْد ، يتعلق بأمور هندسية ، يطول القول في حلّها ، ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال

اعتراض:- اس پروہی 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 اس نظریے میں دکھایا تھا کہ — ”بکری کی قوت وہی میں بھیڑیے کی عداوت منطبع ہوتی اور ساتی ہے“ — شبہ یہ تھا کہ وہ انطباع عداوت لائحہ 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 جسم ذی مقدار میں منطبع ہو ، اور اُس کے ایک ایک جز کی جسم 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 شے ہے اُس کی کوئی مقدار نہیں ، اور اُس غیر مقداری کا بکری نے جسم ذی مقدار سے بقول تمہارے ادراک کیا لہذا یہ صورت اس فلسفی دلیل ثانی کو بھی اول ہی کی طرح مشکوک ٹھہراتی ہے

سائل:- تم ان دلائل کا دفع اس طرح کیوں نہیں کرتے کہ علم ایک ناقابل تجزیہ جوہر مُتَحَيِّز ، یعنی جوہر فرد میں حلول کرتا ہے **جواب:-** جوہر 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

،فانہ یلزم أن تكون القدرة والارادة ، أيضًا في ذلك الجزء ، فان للانسان فعلاً ، ولا يُتصور ذلك الا بقدرة و ارادة ، ولا تُتصور الارادة الا بعلم ، وقدرة الكتابة في اليد والأصابع ، والعلم بها ليس في اليد ، اذ لا يزول بقطع اليد ، ولا ارادتها في اليد ، فانه قد يُريدها بعد شَلِّ اليد ، وتتعذر لا لعدم الارادة ، بل لِعَدَم القدرة

دلیل ثالث :- قولهم : ان العلم لو كان في جزء من الجسم ، لكان العالم ذلك الجزء ، دون سائر أجزاء الانسان ، والانسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة الى محل مخصوص . وهذا هوس ، فانه يُسمّى مُبَصِّرًا وسامعًا و ذائقًا ، وكذا البهيمة تُوصف به ، وذلك لا يدل على أن ادراك المحسوسات ليس بالجسم ، بل هو نوع من التجوُّز ، كما يقال : فلان في ((بغداد 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 و ارادہ کے معقول نہیں ، اور ارادہ بغیر علم کے ممکن نہیں ، جب کہ کتابت کی قدرت و سکت 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 ہو جانے 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 و سکت نہیں ہے

تیسری فلسفی دلیل :- علم اگر جسم کے کسی جز میں ہو تو 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 جسم 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 — ”فلاں بغداد میں ہے“ — اگرچہ وہ شخص شہر بغداد کے جملہ حصّے میں سے کسی ایک حصّے میں ہوتا ہے ، نہ کہ پورے شہر میں ، لیکن اس کے ہونے کی نسبت پورے شہر کی طرف کی جاتی ہے

[ق] او الفساد فيها [ت] او ذهابها [ق] ، تبا شدن دست [ص] : ہاتھ کا خشک ہو جانا ، یا اُس میں خرابی آ جانا ، یا ہاتھ کا جاتا رہنا ، ہاتھ کا تباہ ہو جانا

هوس بالتحريك : نوع از جنون [ص] ، طَرَفٌ مِنَ الْجُنُونِ [ق] ، وقد يُطْلَقُ عَلَى الَّذِي بِهِ الْمَالِيَةُ وَالْوَسْوَاسُ [ت]

دلیل رابع : - ان کا علم یحل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلاً ، فالجہل ضده ، فینبغی أن یجوز قیامہ بجزء آخر من القلب أو الدماغ ، ویكون الانسان فی حال واحدة عالمًا و جاهلاً بشیء واحد ، فلمّا استحال ذلك ، تبین أن محلّ الجہل ، هو محلّ العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، یستحیل اجتماع الضدین فیہ ، فانه لو كان منقسمًا ، لمّا استحال قیام الجہل ببعضہ ، والعلم ببعضہ ، لأن الشیء فی محل لا یضادّہ ضده فی محل آخر ، كما یجتمع البلق فی الفرس الواحد ، والسواد والبیاض فی العین الواحدة ، ولكن فی محلین ولا یلزم هذا فی الحواس ، فانه لا ضد لادراکاتها ، ولكنه قد یدرک وقد لا یدرک ، فلیس بینہما إلا تقابل الوجود والعدم ، فلا جرّم نقول : یدرک ببعض أجزائه کالعین والأذن ، ولا یدرک بسائر بدنہ ، ولیس فیہ تناقض .

چوتھی فلسفی دلیل : - علم اگر مثلاً قلب یا دماغ کے ایک جز میں حلول کرے ، تو جہل جو علم کی ضد ہے چاہیے 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 — ”جہل کا محل وہی ہے جو علم کا ہے ، اور وہ محل ایک ہے ، اُس میں ضدین کا جمع ہونا محال ہے“ — 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 اہلقتی رنگ یعنی سیاہی و سفیدی ، 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 وغیرہ سامع یا مشاہدہ گناں وغیرہ مشاہدہ گناں 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 عدم ادراک میں محض تقابل وجود و عدم ہے ، لہذا ہم ضرور کہیں گے کہ — ”حساس اپنے بعض اجزاء مثلاً آنکھ یا کان سے ادراک کرتا ہے ، باقی جسم سے ادراک نہیں کرتا“ — اور اس میں تناقض نہیں

یعنی ”و متضاد احکام کالزوم“ جو کہ — ”یکون الانسان فی حال واحدة عالمًا و جاهلاً بشیء واحد سے ماخوذ ہے

ضادّہ : خالفہ [ق] : مزاحمت کرنا البلق محرکة : سواد و بیاض [ق] : سیاہی و سفیدی [ص]

ولا يُغْنِي عن هذا قولكم : ان العالمية مضادة للجاهلية ، والحكم عام لجميع البدن ، اذ يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلة ، فالعالم هو المحل الذي قام العلم به ، فان أُطلق الاسم على الجملة فبالمجاز ، كما يقال : هو في ((بغداد)) وان كان هو في بعضها ، وكما يقال : هو مبصر ، وإن كنا بالضرورة نعلم أن حكم الابصار لا يثبت للرجل واليد ، بل يختص بالعين ، وتضاد الأحكام كتضاد العلل ، فان الأحكام تقتصر على محل العلة .

ولا يُخْلِص من هذا قول القائل : ان المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الانسان واحد ، فيتضادان عليه ، فان عندكم أن كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ، ولم تشترطوا سوى الحياة ، اور اس دو متضاد احكام کے لزوم سے تم یہ کہہ کر نہیں بچ سکتے کہ ۔ ”عالم ہونا جاہل ہونے کی ضد ہے ، اور حکم ہذا [یعنی عالیت] پورے جسم انسانی کو عام و شامل ہے [تو علم کا حلول گو کہ ایک ہی چیز میں ہوتا ہم اس عموم و شمول کے سبب دیگر اجزائے جسم میں جہل کا قیام ناممکن ہوگا ، اور یک وقت انسان کا ایک ہی چیز سے باخبر اور بے خبر دونوں ہو سکتا لازم نہیں آئے گا]۔ اس لیے کہ جہاں علت نہیں [مثلاً علم نہیں] وہاں اُس علت کا حکم [مثلاً عالیت] ہونا محال ہے ، لہذا عالم وہی محل ہے جس میں علم کا قیام ہے ، اب اگر اسم عالم پورے مجموعہ پر بولا جا رہا ہے تو یہ بطور مجاز ہے ، جیسے کہتے ہیں ۔ ”وہ شخص بغداد میں ہے“ ۔ اگرچہ وہ بغداد کے ایک حصے میں ہوتا ہے ، اور جیسے کہتے ہیں ۔ ”وہ شخص دیکھ رہا ہے“ ۔ اگرچہ ہم بدایتہ جانتے ہیں کہ دیکھنے کا حکم و وصف ہاتھ پاؤں کے لیے نہیں ہے ، بلکہ خاص آنکھ کے لیے ہے ، اور احکام کا تضاد علتوں کے تضاد ہی کی طرح ہے ، کیوں کہ احکام محل علل ہی پر رک رہتے ہیں ، اُس سے تجاوز نہیں کرتے

نیز اجتماع ضدین کے امکان سے یہ کہہ کر بھی چھٹکارا حاصل نہیں کر سکتے کہ ۔ علم و جہل سے اتصاف کی استعداد والا محل انسان میں ایک ہی ہے ، تو یہ دونوں اس محل میں اجتماع ضدین ٹھہریں گے [لہذا علم کے ساتھ جہل کے اجتماع کا امکان جو ہم نے لازم بتایا تھا نہ رہے گا] ۔ اس میں تمہارے لیے خلاصی یوں نہیں ہے کہ تمہارے نزدیک ہر جسم ذی حیات قابل علم و جہل ہے ، اور حیات کے سوا کوئی اور شرط تم نے لگائی نہیں ، اور تمام اجزائے بدن تمہارے نزدیک علم کو قبول کرنے میں ایک نہج پر ہیں

مَا يُغْنِي عَنْكَ هَذَا : اى مَا يُجِدِي عَنْكَ وَمَا يَنْفَعُكَ [ص] : یہ تمہیں نفع نہ دے گا ، یہ تمہارے کام نہ آئے گا خَلَصَ فَلَانًا : نَجَاه [ق] كَاخْلَصَهُ [ت] : رہائی دینا ، تَخْلِيص : رہانیدن [ص]

شریطۃ أخرى ، وسائر أجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة .

الاعتراض : أن هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والارادة ، فان هذه الأمور تثبت للبهائم والانسان ، وهي معانٍ تنطبع في الجسم ، ثم يستحيل أن ينفرد عما يشاق اليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل الى شيء واحد ، بوجود الشوق في محل ، والنفرة في محل آخر ، وذلك لا يدل على أنها لا تحلّ الأجسام ، وذلك لأن هذه القوى وان كانت كثيرة ومُتَوَرِّعةً على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة وهي النفس ، وذلك للبهيمة والانسان جميعاً ، واذا اتحدت الرابطة ، استحالت الاضافات المتناقضة بالنسبة اليها ، وهذا لا يدل على كون النفس ، غير منطبعة في الجسم ، كما في البهائم .

دليل خامس : - قولهم : ان كان العقل يُدرك المعقول بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه ،

اعترض :- یہ دو متضاد احکام کا لزوم ، جو ایک جو جسم کو علم کا محل ٹھہرانے پر تم نے دکھایا ، الٹ کر تمہارے ہی اوپر پڑتا ، اور شہوت و شوق و ارادہ 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 و معانی ہیں جو جسم میں منطبع ہوتے ہیں ، پھر اس کے باوجود محال ہے کہ جس چیز کا شوق ہے اُسی سے نفرت بھی ہو ، اور ایک چیز کی رغبت اور نفرت انسان یا جانور میں جمع ہو جائے ، یوں کہ رغبت ایک محل میں ہو ، اور نفرت دوسرے محل میں ہو ۔ اور پھر یہ استحالہ اس پر دلیل نہیں کہ ، یہ چیزیں جسم میں حال اور منطبع نہیں ، کیوں کہ یہ شہوت و شوق و ارادہ کی قوتیں گو کہ کثیر التعداد ہیں ، اور مختلف آلات پر تقسیم کی گئی ہیں ، مگر انہیں مطلوب و مشتہی و مراد 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 ان قوتوں کی اپنی متعلقہ اشیاء سے متقاض اضافتیں یعنی متضاد نسبتیں محال ہو گئیں [مثلاً روح نے ایک چیز سے قوت رغبت کی نسبت و اضافت کر دی ، تو اب اس نسبت کی موجودگی میں اُسی چیز سے قوت نفرت کی نسبت و اضافت ، کہ پہلی نسبت و اضافت سے متقاض ہے ، نہیں کر سکتی] پھر یہ استحالہ اس پر دلیل نہیں کہ روح جسم میں منطبع نہیں ، دیکھو بہائم میں تمہارے نزدیک منطبع ہے

پانچویں فلسفی دلیل :- عقل اگر معقول کا آلہ 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 : انْقَبَضَتْ مِنْهُ

وَلَمْ أَرْضَ بِهِ [ت ۵۴ ، ج ۵۵۰] : کڑھنا اور ناپسند کرنا قَوْزُ غَوْهٍ فِيمَا بَيْنَهُمْ : تَقَسَّمُوهُ [ق ت] : اُسے لوگوں نے آپس میں بانٹ لیا

والتالی محال ، لأنه یعقل نفسه ، فالمقدم محال .

قلنا : مُسَلَّمٌ أن ((استثناء نقیض التالی)) ینتج ((نقیض المقدم)) ولكن اذا ثَبَتَ اللزوم بین التالی والمقدم ، بل نقول : لا یُسَلَّمُ لزوم التالی للمقدم ، وما الدلیل علیہ ؟!

فان قيل : الدلیل علیہ أن الابصار لَمَّا كان بجسم ، فلا یُصار لا یتعلق بالابصار ، فالرؤية لا تُرى ، والسمع لا یُسَمع ، وكذا سائر الحواس ، فان كان العقل أیضاً لا یدرك الا بجسم ، فلا یدرك نفسه ، والعقل كما یعقل غیره ، یعقل نفسه ، فان الواحد منّا ، كما یعقل غیره ، یعقل نفسه ، ویعقل أنه عقل غیره ، وأنه عقل نفسه

قلنا : ما ذکرتموه فاسد من وجهین

أحدهما : أن الابصار عندنا ، یجوز أن یتعلق بنفسه ، فیکون ابصاراً لغيره ولنفسه ، كما یکون العلم الواحد ، علماً بغيره ، وعلماً بنفسه ، ولكن العادة جاریة بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا جائز .

اعترض :- ”نقیض تالی کا استثناء ، نقیض مقدم کا نتیجہ دیتا ہے“ — یہ مسلّم ہے مگر کب؟..... جب کہ مقدم و تالی میں لزوم ثابت ہو ، یہ لزوم تمہاری تالی کا مقدم کے لیے قطعاً تسلیم نہیں ، تو بتاؤ اس لزوم پر کیا دلیل ہے؟

فلسفی :- اس پر دلیل یہ ہے کہ ابصار 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 ،

اعترض :- تمہاری یہ دلیل دو وجہ سے فاسد ہے

اول :- یہ کہ ابصار و مشاہدہ 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 جانا اور خود جاننے کو جانا دونوں ہوتا ہے ، لیکن عادت اس کے برخلاف جاری ہے [اس لیے خود مشاہدے کا مشاہدہ نہیں ہوتا] جبکہ خرق 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

والثانی : وهو أقوى ، أنا نسلم هذا في الحواس ، ولكن لم قلت : إذا امتنع ذلك في بعض الحواس ، يمتنع في بعض ؟! وأئى بُعِد في أن يفترق حكم الحواس في وجه الإدراك ، مع اشتراكها في أنها جسمانية ؟! كما اختلف البصر واللمس ، في أن اللمس لا يفيد الإدراك ، إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ، وكذا الذوق ، وبخالفها البصر ، فإنه يُشترط فيه الانفصال ، حتى إن الواحد إذا أُطبق أجفانه ، لم ير لون الجفون ، لأنها لم تبعد عنه .

وهذا الاختلاف ، لا يُوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم ، فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ، ما يُسمى عقلاً ، ويُخالف سائرهما ، في أنها تدرك نفسها

دلیل سادس :- قالوا: لو كان العقل يُدرك بآلة جسمانية ، كالإبصار ، لما أدرك آله ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يُدعى أنه آلة له ، فدل أنه ليس آلة له ولا محلاً ، والا لما أدركه سے کہتے ہو کہ خود اپنا ادراک بعض حواس [یعنی غصہ مذکورہ] میں محال ہوا ، تو بعض دیگر میں بھی محال ہوگا؟ اور کیا استحالہ ہے اس میں کہ — ”حواس کا حکم طرز ادراک میں باہم مختلف ، اور جسمانی ہونے میں باہم یکساں ہو“ — دیکھو بصر و لمس بعض باتوں میں باہم اختلاف رکھتے ہیں ، لمس ادراک کا فائدہ یوں ہی دیتا ہے کہ ملموس کا آلہ لامسہ سے اتصال اور نزدیکی ہو جائے ، یہی حال ذوق کا ہے ، اور بصر کا حال ان دونوں سے مختلف ہے ، اُس میں انفصال و دوری 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 و لمس کا یہ اختلاف ، جسم کی طرف ان کی احتیاج ، میں اختلاف کا موجب نہیں ، جسم کے دونوں یکساں محتاج ہیں ، تو کچھ بعید نہیں کہ حواس 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 قوت باصرہ کی طرح آلہ 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 ادّعائی طور پر عقل کا آلہ کہیں ، سب کا ادراک کرتی ہے ، یہ دلیل ہے کہ عقل کے لیے نہ کوئی جز جسم آلہ ہے اور نہ محل — اگر قلب ذہن یا کوئی اور

لمس (ض ن) : لمس [ق ت] : چھونا — لمس : ادراک بظاہر البشرة کاللمس [ت] : لمس اور لمس کا معنی ہے ظاہر جلد کے ذریعے ادراک کرنا

الاعتراض علیٰ هذا الکلام ، کالاعتراض علی الذی قبلہ ، فاننا نقول : لا یبُعدُ أن یُدْرکَ الإبصار محلُّه ، ولكنه جری علی العادة أو نقول : لِمَ یستحیل أن تَفترقَ الحواسُّ فی هذا المعنی؟! وان اشترکت فی الانطباع فی الاجسام کما سَبَقَ ، وَلِمَ قلتم : إن ما هو قائم فی جسم ، یستحیل أن یُدْرکَ الجسمَ الذی هو محله ، لِمَ یلزم أن یُحکمَ من جزئی معین ، علی کُلِّ مرسل؟!

وَمِمَّا عُرِفَ بالاتفاق بطلانُه ، وَذِکْرُ فی المنطق ، أن یُحکمَ بسبب جزئی أو جزئیاتٍ کثیرة ، علی کُلِّی ، حتی مَثَلُوه بما إذا قال الانسان : إن کل حیوان فإنه یُحرَّک عند المَضْغ فَکُهُ الأسفل ، لأننا استقرأنا الحیوانات کُلَّها فرأیناها کذلک ، فیکون ذلک لِغفلته عن ((التَّمساح)) فإنه یُحرَّک فَکُهُ الأعلى وهؤلاء لَمْ یَسْتَقْرِئُوا إِلَّا الحواسَّ الخمسَ ، فَوَجَدُوا علی وجه معلوم ، فحکموا علی الکُل به ،

عضو عقل کا آلہ محل ہوتا تو عقل اُس کا ادراک نہیں کرتی

اعتراض:- اس دلیل پر ویسا ہی ہے جیسا سابقہ دلیل پر تھا کہ ————— کچھ بعید نہیں کہ قوتِ باصرہ اپنے محل و مستقر کا ادراک کرے ، لیکن باصرہ کا ادراک عادتِ الہیہ جَلَّ وَعَلَا کے مطابق جاری ہے ————— یا حسب سابق ہم کہیں گے کہ کس دلیل سے محال ہے کہ ————— ”حواس اس وصف [یعنی ادراک محل خویش] میں باہم مختلف ہوں ، گو کہ انطباع فی الاجسام میں باہم شریک ہوں“۔؟..... اور کس دلیل سے کہتے ہو کہ ————— ”جس شی کا قیام جسم میں ہو ، یعنی ایک جسم اس کے لیے محل ہو ، تو وہ اُس جسم کا ادراک نہیں کر سکتی“۔؟..... جزئی معین سے کئی مرسل 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 ، حتی کہ اہل منطق نے اس کی یہ مثال دی کہ کوئی شخص دعویٰ کرے ————— ”ہر ذی روح چباتے وقت نیچے کے جبرے کو ہلاتا ہے“۔ اور دلیل یہ دے کہ ————— ”تمام ذوی الارواح کا ہم نے استقراء کیا تو سب کو ایسا ہی پایا“۔ تو یہ مگر مجھ سے اُس کی بے خبری پر مبنی ہوگا ، کیوں کہ مگر مجھ اپنے اوپر کے جبرے کو ہلاتا ہے

ان فلسفیوں نے صرف حواسِ خمسہ کا استقراء کیا ، انہیں ایک خاص صورت پر پایا [کہ وہ اپنے محل کا ادراک نہیں کرتے] ، نتیجہً کل حواس پر وہی حکم لگا دیا [کہ جو حواس بھی اجسام میں مطبوع ہوں وہ اپنے محل کا ادراک نہیں کر سکتے] **فَکَ** ، بالفتح وتشدید: یکے ازدوا استخوان کہ دندان درآں مرکوز اند

[غ:] جُزْأ مَضْغَةً مَضْغًا (ف) لَا کَهُ بِسِنَّہ طَعَامًا او غِیرَہ [ق ت]: خائِن [ص]: چبانا تِمْسَاح [ق ص]: نہنگ [ص]: مگر مجھ، گھڑیاں

فلعل العقل حاسة أخرى ، تَجْرِي من سائر الحواس ، مَجْرَى التَّمَسَّح من سائر الحَيَوَانَات ، فتكون إذن الحواس ، مع كونها جسمانية ، منقسمة إلى : ما تُدْرِك محلَّها ، وإلى ما لَا تُدْرِكُ ، كما انقسمت إلى ما يُدْرِك مُدْرَكه ، من غير مُماسَّة كالْبَصَر ، وإلى ما لَا يُدْرِك الا بالاتصال كالذُّوق واللَّمْس .

فما ذكروه أيضًا ، إنْ أُوْرِتْ ظَنًّا ، فلا يُورِث يقينًا موثوقًا به .

فإن قيل : لَسْنَا نُعَوِّل على مجرد الإستقراء للحواس ، بل نعَوِّل على البرهان ، و نقول : لو كان القلب أو الدماغ ، هو نفس الإنسان ، لكان لا يَعْزُب عنه إدراكُهما ، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعًا ، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه ، فإن أحدًا لا يعزُب ذاته عن ذاته ، بل يكون مُثَبَّتًا لنفسه ، في نفسه أبدًا ، والإنسان ما لم يَسْمَعْ حديث القلب والدماغ ، أو لم يشاهد هما بالتشريح ، من إنسان آخر ، لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما ، فإن كان العقل حَالًا في جسم ، فينبغي أن يعقل ذلك الجسم أبدًا ، أو لا يدركه أبدًا ،

تو یہ شاید تو یہاں لگا ہی ہوا ہے ، کہ عقل ہو سکتا ہے ایک الگ حاسہ ہو ، جس کی روش باقی حواس کی بہ نسبت ایسی ہی ہو ، جیسی مگر چمچ کی روش باقی ذوی الارواح کی بہ نسبت — تو اس امکان پر حواس کی ، جسمانی ہونے کے باوجود دو قسمیں ہوں گی ① ایک وہ جو اپنے محل کا ادراک کریں ② اور دوسرے وہ جو اپنے محل کا ادراک نہ کریں — جیسا کہ یہ دو قسمیں ہوتی ہیں کہ ① وہ حواس جو بغیر قرب و اتصال کے اپنے مُدْرَک کا ادراک کریں ، جیسے بَصَر ② اور وہ حواس جو بغیر قرب و اتصال کے ادراک نہ کریں جیسے ذوق و لمس تو فلسفیوں کی یہ دلیل بھی مُوَرِّث ظَن ہو تو ہو ، تاہم قابلِ اعتماد یقین اس سے حاصل نہیں **فلسفی :-** ہمارے اس دعوے کی [کہ اجسام میں منطج حواس اپنے محل کا ادراک نہیں کر سکتے] بنیاد، مجرد استقراءئے حواس نہیں ،

بلکہ ہمارا اعتماد برہان پر ہے ، اور وہ یہ کہ قلب یا دماغ ہی انسان کا نفس ہوں تو انسان سے ان 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 ان کا مشاہدہ نہ کیا ہو ، تو نہ انہیں جانے گا اور نہ انہیں موجود مانے گا — تو عقل اگر کسی عضو جسم میں حال ہو تو چاہئے کہ یا تو ہمیشہ

عَزَبَ (ن ض) عَنِّي فَلَانٌ [عَزُوبًا ق] : بَعْدَ وَغَابَ [ص] عَوَّلَ عَلَيْهِ مُعَوَّلًا : اِتَّكَلَّ وَاعْتَمَدَ [ق] الْحَدِيثُ : الْخَبَرُ [ق ص]

ولیس واحد من الأمرین بصحیح ، بل یعقل فی حالة ، ولا یعقل فی حالة وهذا تحقیق ، وهو أن الإدراک الحالّ فی محل ، إنما یدرک المحلّ لنسبة له إلى المحل ، ولا یتصور أن تكون له نسبة إليه ، سوى الحُلُولِ فیهِ ، فَلِیُدرکْهُ أبداً ، وإن كانت هذه النسبة لا تکفی ، فینبغی ألا یدرک أبداً؟ إذ لا یمکن أن تكون له نسبة أخرى إلیه ، كما أنه لَمَّا أن کان یعقل نفسه ، عَقَلَ نفسه أبداً ، ولم یغفل عنها بحال .

قلنا : الإنسان ما دام یَشْعُرُ بنفسه ، ولا یغفل عنها ، فإنه یَشْعُرُ بجسده وجسمه ، نعم لا یتعیّن له إسم القلب وصورته وشكله ، ولكنه یُثَبِتُ نفسه جسمًا ، حتی یُثَبِتَ نفسه فی ثیابه ، و فی بیته ، والنفس التي ذکروها ، لا تناسب البیت والثوب ، فإثباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله وإسمه ، كغفلته عن مَحَلِّ ((الشَّمِّ)) وأنهما زائدتان فی مُقَدِّمِ الدِّماغِ ، شَبِیهَتان بِحَلْمَتَيِ النَّدَى [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 کا تو اسی وجہ سے کہ اُسے اُس محل سے ایک نسبت ہے ، اور ادراک کی محل ادراک کے ساتھ حلول کے سوا کوئی نسبت معقول نہیں ، [اور یہ نسبت ہمیشہ ہے] تو چاہئے کہ ادراک ہمیشہ اپنے محل کو جانے ، اور اگر جاننے کے لیے یہ نسبت کافی نہیں تو چاہئے کہ کبھی کبھی نہ جانے ، کیوں کہ ادراک کی محل 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

اعترض: - 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 و تن کے ساتھ ہی جانتا ہے ، ہاں یہ تعین اُس کی نظر میں نہیں ہوتا کہ یہ دل ہے اسے 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 اصل جسم کا اثبات ، اثبات 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 و مقام سے غفلت ، کہ وہ دماغ کے اگلے حصے میں ابھرے ہوئے دو لٹھڑے ہیں سرِ پستان کے مانند — دیکھو ہر انسان جانتا ہے کہ میں بوکا اپنے جسم سے

فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك الرائحة بجسمه ، ولكن محل الإدراك لا يتشكّل له ولا يتعين ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس ، أقرب منه إلى العقب ، ومن جملة الرأس إلى داخل الأنف ، أقرب منه إلى داخل الأذن ، فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هويته التي بها قوامه ، إلى قلبه و صدره أقرب منها ، إلى رجله ، فإنه يُقدّر نفسه باقياً مع عدم الرجل ولا يُقدّر على تقدير نفسه ، باقياً مع عدم القلب .

فما ذكره من أنه يغفل عن الجسم تارة ، وتارة لا يغفل عنه ، فليس كذلك

دلیل سابع :- قالوا : القوى المدركة بالآلات الجسمانية ، يعرض لها من المُواظبة على العمل بإدامة الإدراك ، كلالاً ، لأن إدامة الحركة ، تُفسد مزاج الأجسام ، فتُكلّها

وكذلك الأمور القويّة الجليّة الإدراكية، تُوهنها، وربما تُفسدها، حتى لا تُدرك عقيبتها، الأُخفى والأضعف ادراك کر لیتا ہوں ، لیکن اس ادراک کے محل ومقام کی شکل وصورت اور اُس کا تعین 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 اس نفس کی ہستی جس سے کہ میرا قوام 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 کر لیتا ہے ، مگر قلب کے بغیر اپنے نفس کی بقا کا تصور اُس سے نہیں بن پڑتا۔

لہذا فلسفی نے جو کہا کہ ”انسان کبھی تو اپنے جسم سے بے خبر رہتا ہے اور کبھی باخبر“۔ تو ایسا نہیں ہے

ساتویں فلسفی دلیل :- آلات جسمانی کے ذریعے ادراک کرنے والے قوی 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 اسی طرح بھاری چیزیں جن کا ادراک کھلے طور پر ہوتا ہے تو اُن کے مُدِر کہ کو سُست اور بسا اوقات بیکار کر دیتی ہیں ،

العقب بالتسكين و ككتيف :

حتى کہ اُن کے بعد آنے والے اُن سے خفی اور ضعیف محسوسات کا وہ قوی ادراک

مُوَخَّرُ الْقَدَم [ت ۲۴۲ ج ۲] : ایڑی کلال کلالہ کَل (ض) : اعیاء [ق ۶۶۱ ج ۱۵] ، ماندہ شدن [ص] : تھکنا اِکْلال : تھکانا ۔ ماندہ کردن [ص] اَکَل الرَّجُلُ الْبَعِيرَ [ت ۶۶۵ ج ۱۵] : آدمی نے اونٹ کو تھکا دیا اَوْهْنَهُ وَ وَهْنَهُ : اَضْعَفَهُ [ق] ، سست کردن [ص]

، كالصوت العظيم للسمع ، والنور العظيم للبصر ، فإنهما ربما يُفسدان ، أو يَمْنَعان ، عقبيهما ، من إدراك الصوت الخفي ، والمرئيات الدقيقة ، بل مَنْ ذاق الحلاوة الشديدة ، لا يحسُّ بعدها بحلاوةٍ دونها .

والأمر في القوة العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات ، لا يُتعبها ، ودرك الضروريات الجلية يُقوّيها على درك النظريات الخفية ، ولا يُضعفها ، وإن عرّض لها في بعض الأوقات كلال ، فذلك لإستعمالها القوة الخيالية ، واستعانيتها بها ، فتضعف آلة القوة الخيالية ، فلا تخدم العقل .

وهذا من الطراز السابق ، **فإنا نقول** : لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية في هذه الأمور ، فليس ما يثبت منها للبعض ، يجب أن يثبت للآخر ، بل لا يبعد أن تتفاوت في الأجسام ، فيكون منها ما يُضعفها نوع من الحركة ، ومنها ما يُقوّيها نوع من الحركة ولا يوهنها ، وإن كان يؤثر فيها ، فيكون ثم سبب يُجدد

نہیں کر پاتے ، مثلاً چیخ سماعت کو اور تیز روشنی بصارت کو بسا اوقات بیکار کر دیتی ہے یا ان میں رکاوٹ ڈال دیتی ہے ، کہ اُن چیزوں کے بعد انسان مدہم آواز اور نگاہ کے سامنے موجود ہلکے پھلکے رنگ یا اجالے وغیرہ کو نہیں دیکھ سکتا ، بلکہ حس 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 قوت عقلیہ کا معاملہ اس کے برعکس ہے ، کہ معقولات میں غور و فکر کی مداومت قوت عقلیہ میں تکان نہیں پیدا کرتی ، اور ظاہر و روشن بدیہیات کا ادراک قوت عقلیہ کو خفی نظریات کے ادراک میں طاقت دیتا ہے ، کمزور نہیں کرتا ، اور بعض اوقات جو قوت عقلیہ کو تھوڑی بہت تکان عارض آجاتی ہے وہ اس وجہ سے کہ عقل قوت خیالی کو استعمال کرتی ، اور اُس سے مدد لیتی ہے ، جس کے نتیجے میں قوت خیالی کے آلہ کو ضعف لاحق ہو جاتا ہے ، لہذا وہ عقل کی خدمت گزاری نہیں کرنے پاتا

اعتراض :- یہ فلسفی دلیل بھی اُسی سابقہ طرز کی ہے ، اور اس کا رد ہماری طرف سے یہ ہے کہ ” کچھ بعید نہیں کہ جسمانی حواس ان جیسی باتوں [یعنی مداومت عمل سے تھک جانے ، یا قوی مدركات 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 وضعیف 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

— ایک نسخے میں بغیر فی کے تفاوت الاجسام ہے الطراز بالكسر: النمط [ق] : الطريقة [ق] ، روش و دستور [غ]

قوتہا ، بحیث لا تحس بالأثر فیہا .

فکل هذا ممکن ، إذ الحکم الثابت لبعض الأشياء ، لیس یلزم أن یتثبت للکل

دلیل ثامن : قالوا أجزاء البدن کلها تضعف قواها بعد منتهی النشوء ، والوقوف عند الأربعین

سنة فما بعدها ، فیضعف البصر والسمع وسائر القوى ، والقوة العقلية فی أكثر الأمور ، إنما تقوی بعد الأيام

ولا یلزم علی هذا تعذر النظر فی المعقولات عند حلول المرض فی البدن ، وعند الخرف بسبب

الشیخوخة ، فإنه مهما بان أنه یتقوی مع ضعف البدن فی بعض الأحوال ، فقد بان قوامه بنفسه ، فتعطله عند

تعطل البدن ، لا یوجب کونه قائماً بالبدن ، فإن استثناء ((عین التالی)) لا ینتج ، فإننا نقول :

کوحال اور تروتازہ 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 قوی ، جب اعضاء پروان کی آخری حد کو پہنچ جاتے ہیں اور چالیس

برس یا اس سے زائد میں ان کی نشوونما موقوف ہو جاتی ہے ، بتدریج کمزور ہوتے ہیں ، چنانچہ سماعت بصارت اور باقی قوتوں

میں ضعف آ جاتا ہے ، جب کہ قوت عقلیہ اکثر امور میں ان ایام کے بعد ہی قوی ہوتی ہے

اور اس دلیل پر یہ نقض کہ — ”جسم میں مرض سرایت کرنے یا بڑھاپے سے خرابی عقل لاحق ہونے پر معقولات میں

غور و فکر کرنا دشوار ہو جاتا ہے“ — وارد نہیں ہو سکتا ، اولاً تو اس لیے کہ جب یہ واضح ہو لیا کہ بعض احوال میں قوت عقلیہ ضعف

بدن کے باوجود قوی ہوتی ہے ، تو یہ بھی واضح ہو لیا کہ قوت عقلیہ قائم بنفسہ ہے ، اب کسی وقت جب کہ بدن معطل ہو اور قوت

عقلیہ میں بھی تعطل آ جائے ، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قوت عقلیہ کا قیام بدن سے ہے اور وہ قائم بنفسہ نہیں ہے ، کیوں

کہ عین تالی کا استثناء غیر منتج ہے ، چنانچہ ہم کہیں گے

حَسَسْتُ (ن) الشَّيْءَ أَحْسَهُ حَسًّا حَسًّا بِمَعْنَى : أَحْسَسْتُهُ بِمَعْنَى : عَلِمْتُهُ وَعَرَفْتُهُ وَشَعَرْتُ بِهِ [ق ت ۲۴۲ ج ۸] : جَانَا ، محسوس کرنا

نَشَأُ نَشْؤً بَفَتْحَيْنِ : گوالیدن [ص] : نشوونما پانا ، نَشَأْتُ (ف) فِي بَنِي فَلَانٍ نَشَأُ نَشْؤً : شَبَبْتُ فِيهِمْ [ت ۲۶۳ ج ۱] : میں فلاں

خاندان میں پلا بڑھا اور جوانی کو پہنچا تَعَدَّرُ : دشوار شدن کار ، تَعَدَّرَ عَلَيْهِ هَذَا [ص] الخَرْفُ : فَسَادُ الْعَقْلِ [ت ۱۶۳ ج ۱۲]

خَرْفٌ (س ن ک) الرَّجُلُ : فَسَدَ عَقْلُهُ مِنَ الْكِبَرِ فَهُوَ خَرْفٌ [ق ت ۱۶۲ ج ۱۲] الضَّعْفُ بِالْفَتْحِ وَيُضَمُّ ، وَالضَّمُّ اقْوَى

ضِدُّ الْقُوَّةِ [ق ت] : کمزوری ناتوانی۔ ضَعْفٌ (ک ن) ضَعْفًا ضَعْفًا — ایک نئے میں ایام کی بجائے ذلک ہے

إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعفُ البدن بكل حال ، والتالي محال ، فالمقدم محال ، وإذا قلنا التالي موجود في بعض الأحوال ، فلا يلزم أن يكون المقدم موجودًا .

ثم السبب فيه ، أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعقها عائق ، ولم يشغلها شاغل ، فإن للنفس فعلين : (ا) فعلاً بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له ، وتدبيره .

(ب) وفعلاً بالقياس إلى مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات .

وهما متممانعان متعاندان ، فمهما اشتغل بأحدهما ، انصرف عن الآخر ، وتعدّر عليه الجمع بين الأمرين .

وشواغله من جهة البدن ، الإحساس ، والتخيّل ، والشهوات ، والغضب ، والخوف ، والغم و

اگر قوت عقلیہ بدن سے قائم ہو تو بدن کا ضعف اس میں بہر حال 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 ضعف بدن قوت عقلیہ میں ضعف لاتا ہے] تو اس سے یہ نتیجہ کہ مقدم موجود ہو [یعنی قوت عقلیہ قائم بالبدن ہو] لازم نہیں

ثانیاً ہم بتائے دیتے ہیں کہ اس دشواری یا تعطل 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 ، لہذا نفس جب ان میں سے ایک کے ساتھ مشغول ہوتا ہے دوسرے سے روگرداں رہتا ہے ، دونوں کو جمع کرنا نفس پر دشوار ہے

نفس کو ادراک معقولات سے باز رکھنے والی چیزیں جو بدن کی طرف سے آتی ہیں ، وہ ہیں محسوسات کا احساس ، تخیل ، خواہشات ، غصہ ، خوف ، غم والہم — چنانچہ جب تم کوئی عقلی بات سوچنے لگتے ہو ، تو یہ سب دوسری چیزیں تم پر بند ہو جاتی ہیں

العَوَقُ : الْحَبْسُ وَالصَّرْفُ ، عَاقَهُ (ن) مَنْ كَذَا : حَبَسَهُ وَصَرَفَهُ [ق ت] : كَسَى امْرَأَةً رُكْنًا ، بِحَيْرِنَا الْعَوَقُ : الشَّيْطَانُ [تَشْيِيطُ]

مشغول کردن - ص [عَاقَهُ (ن) عَنِ الْوَجْهِ الَّذِي أَرَادَهُ عَائِقُ] [ق ت] : جو صورت اس نے چاہی تھی اُس سے ایک باز رکھنے والے نے اُسے باز رکھا۔

عَاقَهُ (ن) عَنْ الشَّيْءِ عَوَاقًا : مَنَعَهُ مِنْهُ وَشَغَلَهُ عَنْهُ فَهُوَ عَائِقُ [م] تَعَانَدَ الْحَصْمَانِ [ت ۱۳۳ ج ۵] : تَجَادَلَا : دُفِرِيقَا آفَسِ مِیں جھگڑنا

الْوَجْعُ ، فإذا أَخَذَتْ تُفَكِّرُ في معقول ، تعطلت عليك كل هذه الأشياء الأخر ، بل مجرد الحس قد يمنع من إدراك العقل ونظيره ، من غير أن يُصِيب آلة العقل شيءٌ ، أو يُصِيب ذاتها آفةٌ ، والسبب في كل ذلك إشتغال النفس بفعل عن فعل ، ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع ، والمرض والخوف ، فإنه أيضاً مَرَض في الدماغ وكيف يُستبعد التمانع في إختلاف جهتي فعل النفس ؟ وتعدُّد الجهة الواحدة ، قد يوجب التمانع ، فإن الفَرْق يُذهل عن الوجع ، والشهوة عن الغضب ، والنظر في معقول عن معقول آخر .

وآیۃُ أَنْ الْمَرَضَ الْحَالَ فِي الْبَدَنِ ، لیسَ یَتَعَرَّضُ لِمَحَلِّ الْعِلْمِ ، أَنَّهُ إِذَا عَادَ صَحِيحًا ، لَمْ یَفْتَقِرْ إِلَى تَعَلُّمِ الْعِلْمِ مِنْ رَأْسٍ ، بَلْ تَعُودُ هِیئَةُ نَفْسِهِ **كَمَا كَانَتْ** ، وَتَعُودُ تِلْكَ الْعِلْمِ كَمَا كَانَتْ بِعَيْنِهَا ، مِنْ غَیْرِ اسْتِثْنَاءٍ تَعَلَّمَ ، بَلْکَ خَالِیْ احْسَاسَ کبھی عقل کے فکر و ادراک کی راہ میں رکاوٹ بن جاتا ہے ، جب کہ نہ آلہ عقل کو کوئی تکلیف پہنچی ہوتی ہے نہ ذات عقل کو کوئی مصیبت — اِن 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 لازماً 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 — ”مرض جو بدن میں سرایت کرتا ہے محلِ علم سے تعرض نہیں کرتا“ — یہ ہے کہ جب آدمی بیمار سے شفا یاب ہوتا ہے تو اس سرِ تو 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:- تو اے انسانی میں اتار چڑھاؤ کے بے شمار اسباب ہیں ، چنانچہ **الفکر بالکسر ویُفْتَحُ: اِعْمَالُ النَّظْرِ فِی الشَّیْءِ .**

فَكَرَنَ فِيهِ وَفَكَّرَ وَتَفَكَّرَ [ق]: تَأَمَّلَ [ت] اسْتَبْعَدَ الشَّيْءَ: عَدَّهُ بَعِيدًا [ق]: دَوَّرَ شَمْرُونَ [ص]: بَعِيدَ سَجْهِنَا فَرَقَ بِالْشَّحْرِ بِيك

(س) ترسیدن [ص] اَذْهَلَهُ عَنْهُ [ت]: اُسے اُس سے غافل کر دیا ، اُسے وہ بات بھلا دی آیت: نشان — اصلہ اَوَیۡۃ [ص ۵۴۳]

النَّصُّ وَالنَّقْصَانُ بِالضَّم (ن): ذَهَابُ شَيْءٍ مِّنَ الشَّيْءِ بَعْدَ تَمَامِهِ [ت]: گھٹنا

حالت سابقہ ہوئی ، اور ہیئۃ نفسہ حالت موجودہ ، کما ظرف مستقر خبرے تعدؤ کی ۔ یعنی نفس کی موجودہ حالت سابقہ حالت جیسی ہو جاتی ہے

والاعتراض أن نقول : نقصان القوى وزيادتها ، لها أسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى بعض القوى ، في ابتداء العمر ، وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر ، وأمر العقل أيضاً كذلك ، فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب ولا بعد أن يختلف الشم والبصر ، في أن الشم يقوى بعد الأربعين ، والبصر يضعف ، وإن تساوى في كونهما حاليين في الجسم ، كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات ، فيقوى الشم في بعضها ، والسمع في بعضها ، والبصر في بعضها لا يختلف في أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف ، في حق الأشخاص ، وفي حق الأحوال ، ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر ، دون العقل أن البصر أقدم ، فإنه مبصر في أول فطرته ، ولا يتم عقله إلا بعد خمس عشرة سنة ، أو زيادة ، على ما يشاهد اختلاف الناس فيه ، حتى قيل : إن الشيب إلى شعر الرأس ، أسبق منه إلى شعر اللحية ، لأن شعر الرأس أقدم فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها ،

بعض قوتیں آغازِ عمر میں شاپر آجاتی ہیں ، بعض درمیانی عمر میں ، اور بعض آخرِ عمر میں — 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 — جیسا کہ حیوانات میں یہ قوتوں کی متفاوت ہوتے ہیں ، چنانچہ بعض میں سوگھنے کی قوت تیز ہوتی ہے ، بعض میں سننے کی ، اور بعض میں دیکھنے کی — اس تفاوت کا سبب ان کے مزاجوں کا وہ گونا گوں اختلاف ہے جس کی وسعت کا احاطہ کر لینا عقلِ انسانی کے بس کی بات نہیں

لہذا کچھ بعید نہیں کہ — ”آہائے ادراک کا مزاج بھی اشخاص و احوال کے اعتبار سے مختلف ہو [اور اس وجہ سے شامہ و باصرہ 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“ — 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 ، حتیٰ کہ کہا گیا ہے کہ سفیدی سر کے بالوں میں داڑھی سے پہلے آ جاتی ہے ، کیوں کہ سر کے بال پہلے اُگتے ہیں یہ وہ اسباب ہیں کہ غور کرنے والا اگر ان میں غور کرے ، اور ان اسباب و مسببات کو اس حقیقت کے کہ

وَلَمْ يَرُدْ هَذِهِ الْأُمُورَ إِلَى مَجَارِي الْعَادَاتِ ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَنْبَنِيَ عَلَيْهَا عِلْمًا مُوْتَوِّقًا بِهِ ، لِأَنَّ جِهَاتِ الْإِحْتِمَالِ فِيمَا تَزِيدُ بِهِ الْقُوَى أَوْ تَضْعُفُ ، لَا تَنْحَصِرُ ، فَلَا يُورِثُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ يَقِينًا .

دلیل تاسع : - كيف يكون الإنسان عبارةً عن الجسم مع عوارضه؟! وهذه الأجسام لا تزال تنحلّ ، والغذاء يسدّ مسدّدًا ما ينحلّ ، حتى إذا رأينا صبيًّا انفصل من أمّه ، يمرضُ مرارًا ثم يذبل ، ثم يسمن وينمو ، فيمكننا أن نقول : لم يبقَ فيه بعد الأبعين شيءٌ من الأجزاء التي كانت موجودةً عند الانفصال ، بل كان أول وجوده من أجزاء المنيّ فقط ، ولم يبقَ فيه شيءٌ من أجزاء المنيّ ، بل انحلّ كلّ ذلك وتبدّل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ، ونقول : هذا الإنسان ، هو عينُ ذلك الإنسان ، حتى إنه يبقى معه علومٌ من أول صباه ، ويكون قد تبدّل جميعُ أجسامه ، فدلّ أن للنفس وجودًا سوى البدن ، وأن البدن آله .

الاعتراض : أن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيسَتْ حالُ كبرهما بحال الصغّر ، فإنه يقال

_____ ”عادتِ الهية جَلَّ وَعَلَا بيها اِسى طرح اور وها اِسى طرح جارى ہے“ _____ سپرد نہ کرے ، تو ان اسباب پر علم یقینی کا دار و مدار رکھنا اُس کے لیے ممکن نہیں ہوگا ، کیوں کہ جن اسباب سے قُوئی میں عروج و زوال ہوتا ہے ، اُن اسباب میں بے شمار ستوں 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 بارہا بیمار پڑتا ہے پھر بدلا ہو جاتا ہے پھر موٹا ہوتا اور نشوونما 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 — حالانکہ ہم کہتے ہیں یہ انسان بعینہ 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 و ہتھیار ہے

اعتراض : - یہ دلیل جانوروں اور درختوں سے — جب کہ ان کی کبر سنی کی حالت کو ، صغریٰ کی حالت کے آئینے میں دیکھا ،

: اِنَّ هَذَا هُوَ ذَاكَ بَعِيْنُهُ ، كَمَا يُقَالُ فِي الْإِنْسَانِ ، وَلَيْسَ يَدُلُّ ذَلِكَ ، عَلَى أَنْ لَهُ وَجُودًا غَيْرَ الْجِسْمِ .
وَمَا ذُكِرَ فِي الْعِلْمِ يَطْلُ بِحِفْظِ الصُّوْرِ الْمَتَخَيَّلَةِ ، فَإِنَّهَا تَبْقَى فِي الصَّبِيَّانِ إِلَى الْكِبَرِ ، وَإِنْ تَبَدَّلَ سَائِرُ أَجْزَاءِ
الدِّمَاغِ..... فَإِنْ زَعَمُوا أَنَّهُ لَمْ يَتَبَدَّلْ سَائِرُ أَجْزَاءِ الدِّمَاغِ

فکذا سائر اجزاء القلب . وهما البدن ، فكيف يُتصور أن يتبدل الجميع ؟! **بل نقول** : الإنسان وإن عاشَ
مِائَةً سَنَةٍ مَثَلًا ، فَلَا بَدَأْنَ يَكُونُ قَدْ بَقِيَ فِيهِ أَجْزَاءُ مِنَ النُّطْفَةِ ، فَأَمَّا أَنْ تُمَحِيَ عَنْهُ فَلَا ، فَهُوَ ذَلِكَ الْإِنْسَانُ بِاعْتِبَارِ
مَا بَقِيَ كَمَا أَنَّهُ يُقَالُ : هَذَا ذَاكَ الشَّجَرُ ، وَهَذَا ذَاكَ الْفَرَسُ ، وَيَكُونُ بَقَاءُ الْمَنِيِّ مَعَ كَثْرَةِ التَّحَلُّلِ وَالتَّبَدُّلِ .
مثالہ ما إذا صُبَّ فِي مَوْضِعٍ رَطْلٌ مِنَ الْمَاءِ ، ثُمَّ صُبَّ عَلَيْهِ رَطْلٌ آخَرُ ، حَتَّى اخْتَلَطَ بِهِ ، ثُمَّ أُخِذَ مِنْهُ رَطْلٌ

اور حالتِ کبرسنی کا حالتِ صغرسنی سے موازنہ کیا جائے — ٹوٹ جاتی ہے ، کیونکہ جانور اور درخت کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ
— ”یہ یعنی وہی ہے“ — 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 [کیونکہ فلسفی جانوروں کے لیے تو روح قائم بنفسہ مانتے نہیں ، بلکہ جانوروں کی روح کو اُن کے جسم میں منطبع کہتے ہیں]
اور علم 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 ، نہ کہ جسم بدل جاتا ہے] یہ استدلال صُوَرِ مَخْتَلِیَّہ کی محفوظی سے باطل ہو جاتا ہے ، کہ صُوَرِ مَخْتَلِیَّہ عند
الفلسفی بچوں میں بڑے ہونے تک برقرار رہتی ہیں ، اگرچہ دماغ کے سارے اجزاء بدل چکے ہوتے ہیں
اب اگر فلسفی غلطاً کہیں کہ — ”دماغ کے سارے اجزاء نہیں بدل جاتے“ —

تو یہی استثنائی حالت قلب کی بھی مان لیں [کہ قلب کے بھی سارے اجزاء نہیں بدلتے] دونوں ہی جزو بدن ہیں ، تو سارے اجزاء
بھلا کیسے بدل سکتے ہیں؟

بلکہ ہم کہیں گے ، انسان گو سو سال مثلاً زندہ رہے تو بھی نطفے کے کچھ اجزاء ضرور اُس میں باقی رہیں گے ، سارے اجزائے
نطفہ انسان سے ختم نہیں کر دیئے جاتے ، تو اُنہی مابقی 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 گھٹنے 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

صَبًا بِالْكَسْرِ وَالْقَصْرِ: کودکی [ص]: بچپن مَحَاهُ يَمْحُوهُ وَيَمْحَاهُ (ن ف) مَحْوًا: اَذْهَبَ اَثْرَهُ فَمَحَا لازم و متعدّد [ق ت]: مٹانا، مٹا

، ثم صُبَّ عليه رطلٌ آخر ، ثم أخذ منه رطل ، ثم لا يزال يُفَعَّل ذلك ألفَ مرّةٍ ، فنحن في المرّة الأخيرة ، نحكم بأن شيئاً من الماء الأول باقٍ ، وأنه مامنٌ رطلٍ يُؤخذ منه ، إلا فيه شيء من ذلك الماء الأول ، أنه كان موجوداً في الكرّة الثانية ، والثالثة مرتبةً قريبة من الثانية ، والرابعة قريبة من الثالثة ، وهكذا إلى الأخير .

وهذا على أصلهم الزم ، حيث جوّزوا انقسام الأجسام ، إلى غير نهاية ، فانصباب الغذاء في البدن ، وإنحلال أجزاء البدن ، يُضاهي صب الماء في هذا الإناء ، واغترافه منه .

دلیل عاشر:- قالوا : القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالاً ،

فتدرك الإنسان المطلق ، عند مشاهدة الحس ، لشخص إنسان معين ، وهو غير الشخص المشاهد ، فإن المشاهد في مكان مخصوص ، ولون مخصوص ، ومقدار مخصوص ، ووضع مخصوص ، والإنسان

المعقول المطلق ، مجرد عن هذه الأمور ، بل يدخل 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 بھی 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 بارِ سوم بارِ دوم سے قریب کا مرتبہ ہے ، اور بارِ چہارم بارِ سوم 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 ،

تو غذا کا بدن میں اتنا اور اجزائے بدن کا تحلیل ہونا ، یہ برتن میں پانی ڈالنے اور پھر اُس سے چلو چلو نکالنے کے مترادف ہے

دسویں فلسفی دلیل:- قوت عقلی کلیات عامہ عقلیہ کا ، جنہیں متکلمین احوال کہتے ہیں ، ادراک کرتی ہے ، چنانچہ

جب حائے بصر ایک معین انسان کے قالب کا مشاہدہ کرتا ہے تو قوت عقلی ”انسان مطلق“ کا ادراک کرتی ہے ، اور انسان

مطلق قالبِ مشاہد 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 انسان مطلق ان چیزوں سے مجرد ہے ، بلکہ اُس انسان مطلق میں ضاہاۃ و ضاہاۃ

: شاکلہ [ق ت] ، شائبہ [م] : ہم شکل ہونا ، مانند ہونا اغترف الماء ومنه : اخذہ بیدہ [ق ت] ، بہشت آب برگرفتن [ص] : چلو میں پانی لینا

لونِ المشاہد و قَدْرہ و وضعہ ، و مکانہ ، بل الذی یمكن وجودہ فی المستقبل یدخل فیہ ، بل لو عُدِم الإنسان ، تبقى حقيقة الإنسان فی العقل مجردة عن هذه الخواص ، وهكذا كل شيء شاهده الحس مُشَخَّصًا ، فيحصل منه للعقل ، حقيقة ذلك الشخص كليًا مجردًا عن المواد والأوضاع حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي ، كالجسمية للشجر والحيوان ، والحيوانية للإنسان ، وإلى ما هو عرضي له كالبياض والطول للإنسان والشجر ، ويُحكم بكونه ذاتيًا وعرضيًا على جنس الإنسان والشجر وكل ما يُدرَك ، لا على الشخص المُشاهد

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 تجرّده عن الوضع والمادة ، بالإضافة إلى المأخوذ منه ، وهو محال ، فإن المأخوذ منه ، ذو وضع وأين ومقدار ، وإما أن يكون ہر اُس فرد کی سائی ہے جس پر نام انسان منطبق ہو ، گواہ کارنگ اُس کی مقدار اُس کی وضع اُس کا مکان اس 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 انسان مطلق میں داخل ہے ، بلکہ انسان اگر صفیہ ہستی سے ختم ہو جائے تو بھی انسان کی حقیقت ان خواص سے مجرد عقل میں باقی رہے گی یہی حال ہر اُس چیز کا ہے حاتمہ بصر جس کو شخص 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 — حتیٰ کہ شی کے اوصاف کی دو قسمیں ہوں گی ① اول وصف ذاتی ، جیسے شجر اور حیوان کے لیے جسمیت ، اور انسان کے لیے حیوانیت۔

② دوم وصف عرضی ، جیسے انسان اور شجر کے لیے سفیدی اور لمبائی — 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 ، شخص مشاہد پر نہیں

اس سے معلوم ہوا کہ کلی مجرد از قرائن محسوسہ انسان کو معلوم ہے اور انسان اُسے سمجھتا ہے ، اور وہ عقل انسانی میں ہوتی ہے اور اُس کلی معقول و معلوم کی طرف نہ تو اشارہ حسیہ کیا جاسکتا ہے ، اور نہ ہی اُس کی کوئی وضع اور کوئی مقدار ہے ، تو اُس کلی کا وضع و مادہ سے مجرد ہونا — 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 — یا آخذ کے اعتبار سے ہوگا ، اور آخذ ہے نفس عاقلہ ، تو چاہئے کہ نفس کی نہ وضع ہو نہ مقدار نہ اُس

بالإضافة إلى الآخذ ، وهو النفس العاقلة ، فينبغي ألا يكون للنفس وضع ، ولا إليه إشارة ، ولأله مقدار ، وإلا لو ثبت له ذلك ، لثبت للذی حلّ فيه .

الاعتراض : أن المعنى الكلى الذى وَضَعْتُمُوهُ حالاً فى العقل ، غير مُسَلَّم ، بل لا يحلّ فى العقل إلا ما يحلّ فى الحسّ ، ولكن يحلّ فى الحسّ مجموعاً ، ولا يقدر الحس على تفصيله ، والعقل يقدر على تفصيله .
ثم إذا فُصِّل ، كان المفصل المفرد عن القرائن ، فى العقل ، فى كونه جزئياً كالمقرون بقرائنه ، إلا أن الثابت فى العقل ، يُناسب المعقول وأمثاله ، مناسبة واحدة ، فيقال : إنه كلى على هذا المعنى ، وهو أن فى العقل صورة المعقول المفرد الذى أدركه الحس أولاً ، ونسبة تلك الصورة إلى سائر آحاد ذلك الجنس ، نسبة واحدة ، فإنه لو رأى إنساناً آخر ، لم تحدث له هيئة أخرى ، كما إذا رأى فرساً بعد إنسان ، فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان .

کی طرف اشارہ ہو سکے ، ورنہ یہ چیزیں اگر نفس کے لیے ہوں تو جو نفس میں حال ہے [یعنی کلى] اُس کے لیے بھی ہوں گی
اعتراض :- وہ معنی کلى 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 شے مجموعی طور پر حلول کرتی ہے ، اور حس کو اُس شے کی تفصیل پر قدرت نہیں ہوتی ، جبکہ عقل تفصیل پر قادر ہوتی ہے
پھر جب اس شے کی تفصیل کی جاتی ہے تو مفصل جو عقل میں قرائن سے خالی اور الگ تھلگ ہے ، اُسی طرح جزئی ہے جس طرح مقرون بہ قرائن شے جزئی ہے ، ہاں دونوں میں اتنا فرق ہے کہ عقل میں جو جزئی ہے وہ اُس معلوم اور معلوم کے نظائر و امثال سب سے یکساں نسبت رکھتی اور یکساں میل کھاتی ہے ، تو اس معنی کراُس ثابت فی العقل کو کلى کہہ دیا جاتا ہے
یعنی عقل میں ایک معقول و معلوم خالی از قرائن کی ، جس کا حس نے اولاً ادراک کیا تھا ، صورت ہے ، اور اُس صورت کی اُس جس حقیقت 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 آ جاتا ہے ، چنانچہ آدمی نے پانی دیکھا تو اُس کے خیال میں ایک صورت آئی

ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس ، فإن من رأى الماء حصل في خياله صورة ، فلو رأى الدَّم بعده ، حصلت صورة أخرى ، فلو رأى ماء آخر ، لم تحدث صورة أخرى ، بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء ، مثال لكل واحد من آحاد المياه ، فقد يُظَنُّ أنه كلي بهذا المعنى ، فكذلك إذا رأى اليد مثلاً حصل في الخيال وفي العقل ، وُضِعَ أجزائها ، بعضها مع بعض ، وهو انبساط الكَفِّ ، وانقسام الأصابع عليه ، وإنهاء الأصابع على الأظفار ، ويحصل مع ذلك صغرُه و كِبَرُه ، ولونه ، فإن رأى يدًا أخرى تماثلها في كل شيء ، لم تتجدد له صورة أخرى ، بل لا تؤثر المشاهدة الثانية ، في إحداث شيء جديد في الخيال ، كما إذا رأى الماء بعد الماء في إناء واحد ، على قَدَرٍ واحد ، وقد يرى يدًا أخرى تخالفها في اللون والقَدَر ، فيحدث له لون آخر وقَدَرٌ آخر ، ولا تحدث له صورة جديدة لليد ، فإن اليد الصغيرة السوداء ، تُشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء ، وتُخالفها في اللون والقدر ، فما تُساوى فيه الأولى لا تتجدد له صورته ، إذ تلك الصورة ، هي هذه الصورة بعينها ، وما تخالفها تتجدد صورته

، پھر اس 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 اس وجہ سے اُس صورت پر کبھی کلی ہونے کا گمان ہوتا ہے

اسی طرح آدمی جب مثال کے طور پر کوئی ہاتھ دیکھتا ہے ، تو ہاتھ کے اجزاء میں ایک کی دوسرے کے ساتھ وضع و نسبت 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 اور اس 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 شے 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 و مقدار میں پہلے سے مختلف ہوتا ہے ، تو آدمی کے خیال میں رنگ دیگر و مقدار دیگر کی صورت نو پیدا ہوتی ہے ، مگر ہاتھ کی کوئی نئی صورت پیدا نہیں ہوتی ، کیوں کہ چھوٹا سیاہ فام ہاتھ بڑے سفید فام ہاتھ کا

فہذا معنی الکلی فی العقل والحسّ جمیعاً ، فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان ، فلا يستفيد من الشجر صورةً جديدةً في الجسمية ، كما في المثال في إدراك صورة المُبائِن ، في وقتين ، وكذا في كل متشابهين ، وهذا لا يؤذن بثبوت کَلِّ لا وضع له أصلاً .

على أن العقل قد يحكم بثبوت شيء لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، كحكمه بوجود صانع العالم ، ولكن من أين أن ذلك لا يتصور قيامه بجسم ؟ وفي هذا القسم يكون المنتزع عن المادة هو المعقول في نفسه ، دون العقل والعقل ، فأما في المأخوذ من المواد ، فوجهه ما ذكرناه

وَضْعُ 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 بعینہ وہی سابقہ صورت ہے ، اور جس بات میں پہلے سے مختلف ہے اُس کی نئی صورت آتی ہے تو یہ ہے عقل اور جس دونوں میں کلی کا معنی ۔ کہ عقل جب ذی روح سے جسم کی صورت کا ادراک کر لیتی ہے ، تو شجر سے دربارہ جسمیت کسی نئی صورت کا ادراک واستفادہ نہیں کرتی ، جیسا کہ مثال 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 ”کلی مجرد از وضع بھی کوئی شئی ہے ، کہ اُس کے لیے وضع سرے سے نہ ہو ، مگر ہو وہ موجود“۔ علاوہ ازیں عقل کبھی یقین کرتی ہے کہ کوئی شئی ایسی بھی ہے جس کی طرف نہ اشارہ حسیہ ہو سکتا ہے اور نہ اُس کی کوئی وضع ہے۔ مثلاً یہ یقین کرتی ہے کہ ”عالم کا بنانے والا ہے“۔ 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 قسم ہذا میں مادے سے تجرد و پاکی 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 الہی تعالیٰ شانہ کی طرف سے وہ پاکی ہے ، انسانی عقل کی طرف سے نہیں ہے ۔ جیسا کہ معنی 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 بتالیا ۔ کہ معنی کلی عقل نے جس شئی سے اخذ کیا وہ شئی شخص معین جزئی ہے ، اور شخص معین جزئی مجرد از مادہ نہیں ، تو معنی کلی میں یہ تجرد از مادہ ، لا محالہ عقل کی طرف سے آیا ، تو عقل مجرد از مادہ ہوئی ، کیوں کہ مجرد از مادہ کا حلول مجرد از مادہ ہی میں ہوگا ۔ یہاں کیسے جزم کرو گے؟..... یہاں تو تجرد ، ذاتِ الہی جَلَّ وَعَلَا کی طرف سے ہے

ایذان: آگاہیدن [ص]: جتنا ، آذنتہ الامر وبالامر: اَعْلَمَهُ [ق]

المسئلة التاسعة عشرة

فی إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم

بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها

فُيُطَالَبُونَ بالدليل عليه ، ولهم دليلان : ——— أحدهما : قولهم إن عدمها لا يخلو : ——— إما أن يكون بموت البدن ——— أو بضدٍ يطرأ عليها ——— أو بقُدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ، فإن البدن ليس محلاً لها ، بل هو آلة تستعملها النفس بوساطة القوى التي في البدن ، وفساد الآلة لا يُوجب فساداً مُستعمل الآلة ، إلا أن يكون حلاً فيها منطبعاً ، كالنفوس البهيمية ، والقوى الجسمانية ولأن للنفس فعلاً بغير مُشاركة البدن ، وفعلاً بمُشاركته .
فالفعل الذي لها بمُشاركة البدن ، التخيّل والإحساس والشهوة والغضب ، فلا جرم يفسد بفساد

مسئلہ تاسع عشر

فلسفی کے اس قول کا ابطال کہ — نفوس وارواح انسانی پر وجود کے بعد عدم طاری ہونا

محال ہے وہ ابدی سرمدی ہیں اُن کی فنا ممکن و متصور نہیں

اُن سے اس دعوے پر دلیل مانگی جائے ، اُن کی دو دلیلیں ہیں

پہلی فلسفی دلیل :- روح انسانی کی فائین حال سے خالی نہیں ، کہ یہ فنا ① یا تو بدن انسان کی موت سے ہوگی

② یا روح پر [روح کی] کوئی ضد طاری ہونے سے ہوگی ③ یا خدائے قادر جلّ و علا کی قدرت سے ہوگی

① 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 وساطت سے کام میں لاتی ہے ، اور آلہ کی فنا سے آلہ استعمال کرنے والے کا فنا ہو جانا 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 روحوں اور جسم کی قوتیں ، کہ بدن میں حال و منطبع ہیں تو موتِ بدن سے فنا ہو جاتی 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۔ روح کا جو فعل بدن

کی روح کے ساتھ شرکت سے ہے ، وہ تخیل احساس خواہش اور غصہ ہے ، تو یہ فعل یقیناً بدن کی فنا سے فنا ہو جائے گا ، اور

البدن ، و یَقْوٰی بقوته

وفعلها بذاتها دُونَ مشاركة البدن ، إدراكُ المعقولات المجردة عن المواد ، ولا حاجة في كونها مُدْرِكةً للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يَعْوقُها عن المعقولات ، ومهما كان لها فعلٌ دون البدن ، ووجودٌ دون البدن ، لم تَفْتَقِرْ في قِوامها إلى البدن .

وباطل أن يقال : إنها تنعدم بالضد ، إذ الجواهر لا ضِدَّ لها ، ولذلك لا ينعدم في العالم إلا الأعراض والصور المُتَعاقِبَةُ على الأشياء ، إذ تنعدم صورة المائية بضدها ، وهي صورة الهوائية ، والمادة التي هي المحل ، لا تنعدم قَطُّ ، وكل جوهر ليس في محل ، فلا يُتصور عدمه بالضد ، إذ لا ضِدَّ لِمَا ليس في محل ، فإن الأضداد هي المُتَعاقِبَةُ على محل واحد .

وباطل أن يقال : تَفْنِيْ بالقدرۃ ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يُتصور وقوعه بالقدرۃ

بدن کے قوی ہونے سے قوی ہوگا — اور روح کا خود اپنا ذاتی فعل جس میں بدن کی شرکت نہیں ، وہ ہے معقولات مجرد از مادہ کا ادراک — 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 — ”روح کی فنا اس سبب سے ہوگی کہ روح پر روح کی کوئی ضد طاری ہو جائے“ — یہ بھی باطل ہے ، کیوں کہ جواہر کی کوئی ضد ہے ہی نہیں ، اور یہی وجہ ہے کہ عالم میں اعراض و صور کے سوا ، جو کہ چیزوں پر یکے بعد دیگرے طاری ہوتی ہیں ، کچھ فنا نہیں ہوتا ، کیوں کہ صورت مانیہ اپنی ضد یعنی صورت ہوائیہ کے طاری ہونے سے فنا ہوتی ہے ، اور مادہ جو کہ اُن اعراض و صور 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 — ”روح کی فنا قدرتِ قادر [جَلَّ وَعَلَا] سے ہوگی“ — کیوں کہ عدم یعنی فنا کوئی شئی نہیں ، حتیٰ کہ اس کا قدرت سے وقوع متصور ہو

عَدَمٌ بفتحيتين عَدَمٌ بالضم (س) : نیستی، گم کردن [ص] عَدِمَهُ (س) عُدِمًا بالضم وَعَدَمًا بالتحريك [ق] الْبَدَنُ محرکةً [ق]

قَالَ الْأَزْهَرِيُّ : يُطْلَقُ عَلَى جُمْلَةِ الْجَسَدِ كَثِيرًا [ت]

وہذا عینُ ما ذکرہ فی مسأله ابدیۃ العالم ، وقد قرّرناہ وتکلمنا علیہ والاعتراض علیہ من وجوہ :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالة في جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى ، فقد لا نسلم ذلك **الثاني :** أنه مع أنها لا تحلّ البدن عندهم ، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن ، وهذا ما اختاره ((ابن سينا)) والمحققون منهم ، وأنكروا على ((أفلاطون)) قوله إن النفس قديمة ، ويعرض لها الإشتغال بالأبدان ، بمسلك برهانيّ مُحقق .

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 مبنی ہے کہ ”بدن کی موت سے روح کی موت نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ روح جسم میں حال نہیں ہے“۔ اور اس مبنی کا مبنی اس سے پہلے والا مسئلہ ہے [یعنی مسئلہ ثامن عشر ۱۸ جس پر ہم منع وارد کر چکے] لہذا یہ مبنی ہمیں تسلیم نہیں

۲۔ اعتراض ثانی:- مانا کہ روح اُن کے نزدیک بدن میں حال نہیں ، تاہم روح کو بدن سے ایک علاقہ اور ایک لگاؤ تو ہے ، یہاں تک کہ ”بدن کے حادث ہونے ہی سے روح حادث ہوتی ہے“۔ یہی نظریہ ابن سینا اور ان کے محققین نے اپنایا بھی ، اور افلاطون کا جو ماننا تھا کہ ”روح [مَعَاذَ اللہ] قدیم ہے البتہ جسم کے ساتھ مشغولی اُسے عارض آجاتی ہے“۔ اس کا براہِ دلیل تحقیقی رد بھی کیا

(۱) دیکھو مسئلہ ثانیہ ، وہاں فلسفی نے کہا تھا ”وعندنا لا ينعدم الشيء

الموجود ، وانما معنى انعدام الاعراض طريانُ اضدادها ، التي هي موجودات ، لا طريانُ العدم المجرد الذي ليس بشيء ، فانّ ما ليس بشيء كيف يُوصَف بالطريان ؟ فاذا ابيضَّ الشعْرُ فالطاري هو البياض فقط ، وهو موجود ، ولا نقول : الطاري عدم السواد“۔ یعنی ہمارے نزدیک شی موجود معدوم نہیں ہوتی ، اور اعراض کے معدوم ہونے کا معنی صرف ہے اُن اعراض کی ضدوں کا طاری ہونا ، نہ کہ عدم مجرد کا۔ جو کہ کچھ ہے ہی نہیں۔ طاری 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 ، عدم سواد طاری نہیں۔ الخ۔ اس کے رد میں امام غزالی قدس سرہ العالی نے فرمایا تھا کہ طریان بیاض یقیناً عدم سواد کو متضمن ہے ، جس کا انکار مکابرہ ہے ، اور عدم سواد [متضمن] طریان بیاض [متضمن] کا غیر ہے ، کہ شی خود اپنے آپ کو متضمن نہیں ہوتی ، اور اُس عدم سواد پر ، متضمن ہونے اور حادث ہونے کا حکم ووصف۔۔۔ دلیل ہے کہ وہ عدم سواد معقول ہے ، تو اُس کی قدرتِ قادرِ جَلِّ وِعَلّا کی طرف نسبت بھی ممکن ہوئی ، یعنی یہ کہنا صحیح ہوا کہ۔۔۔ سواد کی فنا قدرتِ قادرِ جَلِّ وِعَلّا سے ہوئی

وہو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدة ، فكيف انقسمت ؟ وما لا حَجم له ولا مقدار ، لا يُعقل انقسامه ، وإن زعم أنها لم تنقسم فهو محال ، إذ يُعلم ضرورة أن نفس زيد ، غير نفس عمرو ، ولو كانت واحدة لكانت معلوماتُ زيد معلومةً لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة ، وإن كانت النفوس مُتكَثِّرة ، فبِمَاذَا تَكَثَّرَتْ ؟ وَلَمْ تَتَكَثَّرْ بالموادِّ ، ولا بالأماكن ، ولا بالآزمنة ، ولا بالصفات ، إذ ليس فيها ما يُوجب اختلاف الصفة ، بخلاف النفوس بعد موت البدن ، فإنها تتكَثَّر باختلاف الصفات ، عند مَنْ يَرى بقاءها ، لأنها استفادت من الأبدان هيئاتٍ مختلفةً ، لا تَمَثِّلُ نفسان منها ، فإنَّ هَيْئَاتِهَا تحَصُل من الأخلاق ، والأخلاق لا تَمَثِّلُ قُطْ ، كما أن الخلق الظاهر لا يتمثل قُطْ ، ولو تَمَثَّلَ لَا شُبَّهَ علينا زيدٌ بعمرو

العَلْقُ الخَلْقَةُ بالكسر: الْفِطْرَةُ الَّتِي فُطِرَ عَلَيْهَا الْإِنْسَانُ [ت ۲۴ ج ۱۳]: پیدائشی حالت

وہ دلیل تحقیقی یہ ہے کہ — 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 بدایہ 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 ذات روح کی صفات سے ہے ، اور ذات کی صفات ذات کی ہر نسبت و اضافت 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 بعد مرگ ابدان جو لوگ ارواح کو باقی مانتے ہیں ، اُن کے نزدیک ارواح میں صفات مختلفہ سے کثرت آتی ہے ، کیوں کہ روحیں متعدد جسموں سے مختلف ہیئتوں و حالتوں کا استفادہ کرتی ہیں ، اور ان میں سے کوئی دو روحیں ایک جیسی نہیں ہوتیں ، کیوں کہ ارواح کی ہیئیں اخلاق یعنی صفات 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 و عمرو 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 رحم میں نطفہ حادث ہوتا ،

ومہما ثبت بحکم هذا البرهان حدوث النطفة في الرحم ، واستعداد مزاجها لقبول النفس المدبرة ، ثم قبلت النفس ، لأنها نفس فقط ، إذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حال واحدة ، للقبول ، فيتعلق بهما نفسان ، تحدثان من المبدأ الأول بواسطة أو بغير واسطة ، ولا تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذاك ، ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا ، فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك البدن المخصوص ، وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين ، بقبول هذه النفس ، أولى من الآخر ، وإلا فقد حدثت نفسان معاً ، واستعدت نطفتان لقبول التدبير معاً ، فما المخصص ؟

اور نطفے کے مزاج میں روح مدبرہ کے قبول و اتصاف 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 رحم مادر میں اُن کے دو نطفے بہ یک وقت روح کو قبول کرنے کے قابل ہوتے ہیں ، تو اُن دو سے دو روحيں متعلق ہوتی ہیں ، جو من جانب مبداء اول بلا واسطہ یا بالواسطہ حادث ہوتی ہیں ، اور اس بدن کی روح ، اُس روح کے بدن کی تدبیر انجام نہیں دیتی ، اور نہ اُس بدن کی روح ، اس روح کے بدن کا نظم و نسق چلاتی ہے

تو اس روح کا اس بدن ، اور اُس روح کا اُس بدن کے ساتھ اختصاص ، یہ ضرور کسی خاص علاقے کے سبب ہے ، جو روح مخصوص اور اُس بدن مخصوص کے بیچ ہے ، ورنہ دو ہمزاد میں سے ایک کا بدن اس روح کو قبول کرنے کا ، دوسرے بدن سے زیادہ حقدار [تو تمہارے نزدیک] ہو گا نہیں ، کہ حقدار ہو تو دونوں روحيں تو ایک ساتھ حادث ہوئی ہیں ، اور دونوں نطفے ایک ساتھ تدبیر روح کو قبول کرنے کے صالح و قابل ہوئے ہیں ، تو وہ کونسا سبب ہے جس نے اس روح کی اس نطفے ، اور اُس روح کی اُس نطفے کے ساتھ تخصیص کر دی ؟

(۱) بلکہ اس وجہ سے کہ اُس روح کو اس نطفے کے ساتھ ایک علاقہ شوق ہے ، جیسا کہ کلام فلسفی میں آرہا ہے

الرَّحْمُ بالكسرو كَتِفٌ : بَيْتٌ مَنِيبٌ الْوَلَدِ وَوَعَاؤُهُ فِي الْبَطْنِ ، واقتصر الجوهرى على اللغة الثانية [ت ۲۷ ج ۱۶] : زه دان [ص] يُقَالُ لِلْوَاحِدِ تَوَآمٍ وَهُمَا تَوَآمَانٍ [ت ۶۹ ج ۱۶] : دو ہمزاد [ص] : دو ساتھ پیدا ہونے والے ما بينهما عَلاَقَةٌ بالفتح ، ای شےء یتَعَلَّقُ بہ احدهما على الآخر [ت ۵۳ ج ۱۳] : 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 ، عَلاَقَةُ الْخُصُومَةِ ، عَلاَقَةُ الْحُبِّ [ت ۳۵۰ ج ۱۳] : رشتہ عداوت ، رشتہ محبت

فإن كان ذلك المخصّص هو الانطباع فيه ، فيبطل بطلان البدن ، وإن كان ثم وجه آخر ، به العلاقة ، بين هذه النفس على الخصوص ، وبين هذا البدن على الخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطاً في حدوثه ، فأى بُعد في أن تكون شرطاً في بقائه ؟ فإذا انقطعت العلاقة ، انعدمت النفس ، ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيل البعث والنشور ، كما ورد به الشرع في المعاد

فإن قيل : أما العلاقة بين النفس والبدن ، فليست إلا بطريق نزوع طبيعي ، وشوق جبلي ، خلق فيها إلى هذا البدن خاصة ، يشغلها ذلك الشوق به عن غيره من الأبدان ، ولا يخليها لحظة ، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفة عن غيره .

وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن ، التي هي مشتاقة بالجبلّة إلى تدبيره . نعم قد يبقى ذلك الشوق

اگر وہ شخص اس روح کا اس بدن ، اور اس روح کا اس بدن میں انطباع ہے [یعنی یہ ای بدن میں منطبع و حال ہو کر حادث ہوئی ، اس انطباع و طول کے باعث اس بدن سے خاص ہوئی] تو روح ، بدن کے نیست ہونے سے نیست ہو جائے گی — اور اگر اس تخصیص میں انطباع کے علاوہ کوئی اور وجہ ہے ، جس کے سبب خاص اس روح اور خاص اس بدن کے بیچ علاقہ ہے ، حتی 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 بعد و استحالہ ہے؟..... لہذا جب علاقہ ٹوٹے گا روح فنا ہو جائے گی ، پھر دوبارہ وجود میں نہیں آئے گی ، مگر یوں کہ اللہ شہانہ و تعالیٰ بطور حشر و نشر روح کو دوبارہ وجود دے ، جیسا کہ دوبارہ معاد..... 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 اسی بدن کی جانب پیدا کیا گیا ہے ، وہ شوق روح کو دیگر ابدان سے روگرداں ، اور اس بدن کے ساتھ مشغول رکھتا ہے ، اور وہ شوق روح کو ایک لمحہ کے لیے بھی چھوڑتا نہیں ، لہذا روح اس شوق کے باعث ، مخصوص بدن کی پابند ہو کر رہ جاتی ہے ، اور کسی دوسرے بدن کی طرف التفات نہیں کرتی

بھی بن سکے ، یا پھر الٹی بدل ہے ہاء ضمیر کا جو فساد ہا میں مضاف الیہ ہے البعث (ف) الْإِحْيَاءُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لِلْمَوْتَى [ت] اللہ پاک کا روز قیامت مردوں کو زندہ فرمانا النشور (ن) : إَحْيَاءُ الْمَيِّتِ كَالنُّشُورِ [ق] : مردے کو جلانا وُرُود (ض) : آمدن : آنا ، إِيْرَاد : مُتَعَدِّ مِنْهُ : لانا [ص ت] أَوْرَدَ الشَّيْءَ ذِكْرَهُ [ت ۳۱۳ ج ۵] : بیان کرنا — وَرَدَ مَذْكُورٌ "باء" کے ذریعے متعدي ہے

بعد مُفَارَقَةِ البدن ، إن استحكّم فی الحیاة اشتغالُها بالبدن ، وإعراضُها عن كُسر الشّهوات ، وطلبِ المعقولات ، فتتأذى بذلك الشوق ، مع قُوات الآلة التي یصل بها الشوقُ إلى مُقتضاه .

وأما تعین نفس زید لشخص زید ، فی أول الحدوث ، فلسبب و مناسبة بین البدن والنفس لا محالة ، حتی یكون هذا البدن مثلاً ، أصلح لهذه النفس من الأخرى لمزید مناسبة بینهما ، فیترجح اختصاصه ، وليس فی القوة البشرية إدراكُ خصوص تلك المناسبات ، وعدمُ اطلاعنا علی تفصیلها ، لا یُشککنا فی أصل الحاجة إلى مُخصّص ، ولا یضرّنا أيضاً فی قولنا : إن النفس لا تَفنی بقاء البدن .

قلنا : مهما غابت المناسبة عنا ، وهی المُقتضیة للاختصاص ، فلا یبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة ، علی وجه یُخرج النفوس فی بقائها إلى بقاء البدن ، حتی إذا فسدت فسدت ، فإن المجهول

اور اس طرح کا علاقہ ہونے سے لازم نہیں آتا کہ بدن کی فنا سے روح بھی فنا ہو جائے ، جسے بدن کی تدبیر و انتظام میں فطری دلچسپی تھی — ہاں کبھی یہ دلچسپی جسم سے جدا ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہے ، اگر روح بحال حیات بدن کے ساتھ مشغولی میں جکڑ گئی ، اور کسرِ شہوات و طلبِ معقولات میں بے توجہی اُس کی عادتِ ثانیہ بن گئی ، تو شوقِ موجود اور آلہ [یعنی بدن] جس کے ذریعے شوق اپنی مراد کو پہنچے مفقود ، لہذا روح اذیت پاتی ہے

رہا آغازِ حدوث ہی میں زید کے قالب کے لیے روح زید کا تعین ، تو وہ لامحالہ جسم و روح کے بیچ کسی سبب و مناسبت سے ہے ، حتیٰ کہ مثلاً یہ بدن اس روح کا ، روح دیگر سے زیادہ صالح ہوگا ، کسی مزید مناسبت کے سبب ، جو ان ہی روح و بدن 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 مخصص کی بابت نہ ہمیں شک میں ڈالے ، اور نہ ہمارے اس نظریے میں کہ — ”روح فنائے بدن سے فنا نہیں ہوتی“ — ہمیں کچھ ضرر پہنچائے۔

اعتراض :- جب مناسبت ہماری نظرِ عقل سے اوجھل ہے ، اور وہی اس بدن کے لیے اس روح کے اختصاص کو مقتضی ہے ، تو کچھ بعید نہیں کہ وہ نامعلوم مناسبت اس طور پر ہو ، کہ روح کو اپنی بقا میں بدن کی بقا کا محتاج بنائے ، حتیٰ کہ بدن جب فنا ہو روح بھی فنا ہو جائے

لا يمكن الحكم عليه ، بأنه يقتضى التلازم أم لا ، فعمل تلك النسبة ضرورية فى وجود النفس ، فإن انعدمت انعدمت ، فلا ثقة بالدليل الذى ذكره .

الاعتراض الثالث : هو أنه لا يُعَدُّ أن يقال : تنعدم بقدره الله تعالى كما قرّناه فى مسألة سرمدية العالم .

الاعتراض الرابع : هو أن يقال : ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث فى العدم تنحسم ، وهو غير مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشيء لا يُتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث ؟ فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفي والإثبات ، فلا يُعَدُّ أن يزيد على الثلاث والأربع ، فعمل للعدم طريقاً رابعاً وخامساً سوى ما ذكرتموه ، فحصر الطرق فى هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان .

دليل ثان ، وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس فى محل ، فيستحيل عليه العدم ، بل البسائط لا تنعدم قطُّ

کیوں کہ نامعلوم پر حکم لگانا کہ — ”وہ مقتضی تلازم ہے ، یا نہیں ہے“ — یہ ممکن نہیں ، تو ہو سکتا ہے ہو مناسبت اس روح کی بقا کے لیے بھی ضروری ہو (۱) ، لہذا وہ مناسبت اگر فنا ہو (۲) ، تو روح بھی فنا ہو جائے ، تو فلسفیوں کی پیش کردہ یہ دلیل کچھ قابل اعتماد نہیں

اعتراض ثالث :- یہ ماننا کیا محال ہے کہ — ”روح کی فنا قدرت الہی جلّ و علا سے ہوگی“ — جیسا کہ تمہارے

مسئلہ ”ابدیت عالم“ میں ہم بیان کر چکے

اعتراض رابع :- تم جو بتاتے ہو — ”فنا ان تین طریقوں سے باہر نہیں جائے گی“ — یہ ہمیں تسلیم نہیں ، تو اس پر کیا دلیل ہے ، کہ شئی کی فنا ان تین میں سے کسی ایک طریقے کے سوا ممکن نہیں ؟ کیوں کہ تقسیم جب نفی و اثبات میں دائر نہ ہو ، تو اس تقسیم کے تین سے چار سے آگے بڑھنے میں کوئی استحالہ عقلی نہیں ، لہذا ہو سکتا ہے فنا کا کوئی چوتھا پانچواں طریقہ بھی ہو تمہارے بیان کردہ طریقوں کے سوا ، تو طریق فنا کا ان 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

(۲) یعنی جسم کے فنا ہو جانے پر

(۱) جیسا کہ اس روح کے تعین و اختصاص کے لیے تم نے ضروری مانی

حَسْمَةُ (ض) حَسْمًا [بُرْدِن - ص] فَانْحَسَمَ : قَطْعُهُ فَانْقَطَعَ [ق]

وہذا الدلیل یُثَبَّتُ فیہ أولاً أن انعدام البدن ، لا یُوجِبُ انعدام النفس لِمَا سَبَقَ ، فَبَعْدَ ذَلِكْ یَقَالُ : یَسْتَحِیْلُ أن ینعدم بسبب آخر ، لأن کل ما ینعدم بسبب مَّا — ائِ سَبَبٍ کان — ففیہ قوۃ الفساد ، قبل الفساد ، ائِ إمكانُ العدم سابقٌ علی العدم ، کما أن ما یَطْرَأُ وجودہ من الحوادث ، فیکون إمكان الوجود سابقاً علی الوجود ، و یُسَمَّى إمكانُ الوجود ، قُوَّةُ الوجود ، وإمكانُ العدم قوۃ الفساد ، وکما أن إمكان الوجود وصف إضافی ، لا یقوم إلا بشئ ، حتی یكون إمكاناً بالإضافة إلیہ ، فکذلک إمكانُ العدم ، ولذلک قیل : إن کل حادث مُفْتَقِرٌ إلی مادة سابقة ، یكون فیہا إمكان وجود الحادث وقوته ، کما سبق فی مسئلة قَدَمِ العالم .

فالمادة التي فیہا قوۃ الوجود ، قابلية للوجود الطاریء ، والقابل غیر المقبول ، فیکون القابل موجوداً مع المقبول عند طَرِیَانِهِ ، وهو غیرہ ، فکذلک قابل العدم ، ینبغی أن یكون موجوداً عند طَرِیَانِ العدم ، حتی اس دلیل میں اولاً تو وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ بدن کی فنا سے روح کی فنا لازم نہیں ، اس کی وجہ آغاز مسئلہ شق اول میں گذری ^ب [تو اس سے فنا سے 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 امکان فنا سابق ہے ، جیسے وہ حوادث جن کا وجود وجود طاری ہے ، اُن کے وجود پر امکان وجود سابق ہوتا ہے — امکان وجود کو قوت وجود کہتے ہیں ، اور امکان عدم کو قوت فساد۔

اور جس طرح امکان وجود وصف اضافی ہے ، جس کا وجود و قیام کسی شئی کے ساتھ ہی ہوتا ہے ، حتیٰ کہ امکان اُسی شئی کی طرف نسبت و اضافت سے امکان ہوتا ہے — تو ایسا ہی امکان عدم بھی ہے — اسی لیے فلسفیوں نے کہا کہ — ”ہر حادث محتاج ہے ایسے سابق مادے کا ، جس میں اس حادث کا امکان وجود ہو ، یعنی قوت وجود ، جیسا کہ فلسفی مسئلہ قَدَمِ عالم میں گذرا تو مادہ جس میں قوت وجود ہے ، وہ اس طاری ہونے والے وجود کو قبول کرتا ہے [یعنی اس 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 وجود طاری] کے ساتھ ، وجود کے طاری ہونے کے وقت ، وجود 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 و متصف سے کچھ معدوم ہو جائے ، جیسا کہ اُس میں کچھ موجود ہوا تھا — یعنی فان البدن لیس محلاً لہا

يُعَدُّ مِنْهُ شَيْءٌ ، كَمَا وَجِدَ فِيهِ شَيْءٌ ، وَيَكُونُ مَا عُدِمَ غَيْرَ مَا بَقِيَ ، وَيَكُونُ مَا بَقِيَ هُوَ الَّذِي فِيهِ قُوَّةُ الْعَدَمِ ، وَقَبُولُهُ وَإِمْكَانُهُ ، كَمَا أَنَّ مَا بَقِيَ عِنْدَ طَرَيَانِ الْوُجُودِ ، يَكُونُ غَيْرَ مَا طَرَأَ ، وَقَدْ كَانَ مَا فِيهِ قُوَّةُ قَبُولِ الطَّارِئِ .

فَيَلْزِمُ أَنَّ يَكُونُ الشَّيْءُ الَّذِي طَرَأَ عَلَيْهِ الْعَدَمُ ، مُرَكَّبًا مِنْ شَيْءٍ انْعَدَمَ ، وَمِنْ قَابِلٍ لِلْعَدَمِ بَقِيَ مَعَ طَرَيَانِ الْعَدَمِ ، وَقَدْ كَانَ هُوَ حَامِلَ قُوَّةِ الْعَدَمِ ، قَبْلَ طَرَيَانِ الْعَدَمِ ، وَيَكُونُ حَامِلَ قُوَّةِ الْعَدَمِ كَالْمَادَّةِ ، وَالْمُنْعَدِمُ مِنْهَا كَالصُّورَةِ .

ولكن النفس بسيطة ، وهى صورة مجردة عن المادة ، لا تركيب فيها ، فإن فرض فيها تركيب من صورة و مادة ، فنحن ننقل البيانَ إلى المادة ، التى هى السِّنْخُ والأصلُ الأول ، إذ لا بد أن ينتهى إلى أصل ، فنحيل العدمَ على ذلك الأصل ، وهو المسمى 'نفسًا' ، كما نُحيل العدمَ على مادة الأجسام ، فإنها أزلية أبدية ، وإنما تحدث عليها الصور ، وتعدم منها الصُّور ، وفيها قوة طَريان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام

، اور جو معدوم ہو وہ مابقی کا غیر ہو ، اور مابقی وہی ہوگا جس میں قوتِ عدم تھی ، یعنی عدم کی صلاحیت و استعداد ، یعنی عدم کا امکانِ استعدادی — جس طرح طریان وجود کے وقت مابقی اُس طاری ہونے والے کا غیر ہوتا ہے ، اور وہ مابقی وہی تھا ، جس میں اس طاری وجود کے قبول [یعنی اس طاری وجود سے انصاف] کی قوت و استعداد تھی

تو لازم آتا ہے کہ جس چیز پر عدم طاری ہو ، وہ دو شئی سے مرکب ہو ، قابل اور مقبول ، یعنی ایک وہ شئی جو معدوم ہوگئی ، اور دوسری وہ شئی جو عدم کو قبول کرے ، اور طرکِ یانِ عدم کے ساتھ باقی رہے ، اور وہی شئی ثانی طرِ یانِ 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 ہو جانا ضروری ہے ، لہذا ہم اُس اصل پر عدم محال ٹھہرائیں گے ، اور اُسی اصل کا نام نفس و روح 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 طرِ یانِ صورت کی قوت ہے اور طرِ یانِ انعدام صورت کی بھی ، کیوں کہ وہ

هـ قبول بمعنى اتصاف السِّنْخُ بالكسر: الْأَصْلُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ [ق ت]، نِخْ [ص ر ح]: جُرْ

الصور منها ، فإنها قابلة للضدين على السواء

وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحدى الذات ، يستحيل عليه العدم

ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهى أن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ، ولا يكون نفس قوة الوجود .

بيانه أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أى فيه قوة الإبصار ، ومعناه أن الصفة التى لا بد منها فى العين ، ليصح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخر الإبصار ، فلن تأخر شرط آخر ، فتكون قوة الإبصار للسواد مثلاً ، موجودة للعين قبل إبصار السواد بالفعل ، فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الإبصار ، فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجوداً بالقوة ، بل قوة الوجود ، لا تضام حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبداً .

ضدين کی یکساں استعداد و صلاحیت رکھتے ہیں

اس سے ظاہر ہو گیا کہ ہر موجود بلیط الذات پر عدم محال ہے

اس کی تفہیم دوسرے لفظوں میں بھی ہو سکتی ہے ، یوں کہ وجودی کی قوت (۱) ، اُس شئی کے وجود سے پہلے ہوتی ہے ، تو وہ قوت اس شئی کے علاوہ کسی اور میں ہوگی (۲) ، اور وہ شئی عین قوت وجود نہیں ہوگی (۳) اس کا ایضاً یہ ہے کہ صحیح سلامت نظر والے کے متعلق کہا جائے ، کہ وہ ناظر بالقوہ ہے ، یعنی اُس میں قوت البصار ہے ، تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ دیکھ سکنے کے لیے آنکھ میں جس صفت کا ہونا ضروری ہے وہ موجود ہے ، اب اگر دیکھنا مؤخر ہوگا تو شرط دیگر کے مؤخر ہونے سے ہوگا چنانچہ مثال کے طور پر سیاہی کو دیکھنے کی قوت ، سیاہی کو بالفعل دیکھنے سے پہلے آنکھ میں موجود ہوگی ، اب اگر سیاہی کو بالفعل دیکھنا پایا گیا ، تو اس مشاہدہ سواد کی موجودگی میں وہ قوت جو آنکھ میں اس سیاہی کو دیکھنے کی تھی موجود نہیں رہی گی ، کیوں کہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ”جب دیکھنا پایا گیا تو وہ اپنے

ضامٌ فلانٌ فلاناً : انضمام معاً فى أمرٍ واحدٍ [م] : فلاں ایک بات میں فلاں کے ساتھ ہو گیا

(۱) شئی مثلاً سفیدی اور قوت یعنی امکان استعدادی تو بالوں میں سفیدی کے وجود کا امکان استعدادی ، سفیدی کے وجود میں آنے سے پہلے ہوتا ہے (۲) مثلاً سفیدی کے علاوہ بال وغیرہ میں ہوگی (۳) مثلاً سفیدی عین قوت وجود سفیدی نہیں ہوگی

وإذا ثَبَتَتْ 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 واجب الوجود ، فهو ممكن الوجود ، ولا نَعْنِي بقوة الوجود إلا إمكان الوجود ، فيؤدّي إلى أن يجتمع في الشيء الواحد ، قوة وجود نفسه ، مع حصول وجوده بالفعل ، ويكون وجوده بالفعل ، هو عين موجود بالفعل होने کے باوجود موجود بالقوہ بھی ہے۔ ” بلکہ قوت وجود [یعنی مشاہدہ سوا دکان امکان استعدادی] بالفعل حاصل حقیقت وجود کے ساتھ جمع نہیں ہوتی

جب یہ مقدمہ ثابت ہو لیا تو اب ہم کہتے ہیں۔ شی 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 شی 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 اس سے لازم آئے گا کہ شی واحد میں ، خود اُس شی کی قوتِ وجود ، اُس شی کے وجود بالفعل کے ساتھ جمع ہو ، اور اُس شی کا وجود بالفعل ہی عین قوتِ وجود ہو

(۱) فهو ممکن الوجود :- ”شی بسیط کو قبلِ عدم..... امکانِ عدم حاصل رہنے سے..... سلبِ وجوب و وجود..... لازم“ یہ تو مسلم ہے ، اور گفتگو شی بسیط موجود میں ہے ، تو امکانِ وجود بھی اُس شی بسیط موجود کو حاصل رہنا لازم _____ مگر یہ امکان..... امکانِ ذاتی ہے ، اور یہاں گفتگو امکانِ استعدادی میں ہے ، جو وجود بالفعل کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا _____ ”قبول بمعنی اتصاف..... اور قوت یعنی امکانِ استعدادی..... یہ دونوں جمع نہیں ہوتے“ _____ [بدایہ الحکمت] امکانِ ذاتی تو جمع ہو سکتا ہے ، کہ ممکن..... بعدِ وجود..... واجب بالذات یا محال بالذات نہیں ہو جاتا ، 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 — تو بسیط کے لیے قبلِ عدمِ قوتِ عدمِ ثابت ماننے سے ، بہ حالِ وجود قوتِ وجود ثابت ماننا ، لازم نہیں آیا۔

اور فلسفی کے طور پر تو یہ بھی نہیں کہ — شئی بسیط کے لیے امکانِ عدم ثابت ماننے سے ، اُس شئی بسیط موجود کا حادث ہونا لازم ہو ، بلکہ وہ عندا لفلسفی قدیم بھی ہو سکتی ہے [حالانکہ اہل اسلام کے نزدیک یہ ہے ، کہ جس کی فائمن ، 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 — ”قوة الوجود للشیئ تكون قبل وجود الشئ: قوت وجودی ، قبل وجودی ہوتی ہے“۔

قوة الوجود ، وقد بينّا أن قوة الإبصار تكون في العين ، التي هي غير الإبصار ، ولا تكون في نفس الإبصار ، إذ يُؤدّى إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل ، وهما متناقضان ، بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ، ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة ، وفي إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم إثبات لقوة الوجود ـ في حال الوجود وهو محال

وهذا نفسه هو الذي قرّناه لهم في مصيرهم ، إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة عَدَمِها ، في مَسْئَلَتِي أزلية العالم ، وأبديته .

ومنشأ التلبیس وضعهم الإمكان وَضْعاً مُسْتَدْعِياً محلاً يقوم به ، وقد تكلمنا عليه ، بما فيه مَقْنَع ، فلا نعيده ، فإن المسئلة هي المسئلة ، ولا فرق بين أن يكون المُتَكَلِّم فيه جوهر مادة ، أو جوهر نفس

اور ہم او پر واضح کر چکے کہ 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 اس سے لازم آئے گا کہ شیء بالقوہ بھی ہو اور بالفعل بھی ، حالانکہ بالفعل اور بالقوہ باہم نقیضین ہیں ، بلکہ شیء جب بالقوہ ہوگی تو بالفعل نہیں ہوگی ، اور جب بالفعل ہوگی تو بالقوہ نہیں ہوگی ، اور بسط کے لیے قبلِ عدم قوتِ عدم ثابت ماننے میں ، بحال وجود قوتِ وجود ثابت ماننا لازم آتا ہے ، اور یہ محال ہے

رو:- یہ عین وہی دلیل ہے ، جسے ہم ان کے دو مسئلے ازلیت و ابدیتِ عالم میں ان کی طرف سے بیان کر چکے ، جہاں یہ لوگ اس طرف گئے تھے کہ ، مادہ و عناصر کا حادث ہونا محال ہے ، اور ان کی فنا بھی محال ہے

اور منشأ تلبیس یہ ہے کہ ، ان لوگوں نے امکان کو ایسا وصف ٹھہرایا ، جو مقتضی ہے ایک محل کا ، کہ اسی محل سے اس وصف کا وجود و قیام رہتا ہے ، ہم اس پر سیر حاصل نقد و جرح کر چکے [دیکھو مسئلہ اولی ص ۱۹۷ تا آخر] تو اب اسے دہرائیں گے نہیں ، کہ مسئلہ ہو بہو وہی ہے ، اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ، کہ جس میں گفتگو ہے ، وہ جوہر مادی ہے یا جوہر روحانی۔

دیکھو مسئلہ اولی دلیل رابع ، اور مسئلہ ثانیہ مسلک رابع اذا عُدِمَ العالم بقی امکان وجودہ الخ ص ۲۱۱

وَضْعاً :- یہ وَضْعاً نہیں بلکہ وَضْعاً ہوگا مَقْنَع ، مصدر می: قناعت ، تھوڑے پر بس کر لینا — بمعنی صفت بھی آتا ہے ، يُقَالُ: سَأَلْتُ فَلَانًا عَنْ كَذَا ، فَلَمْ يَأْتِ بِمَقْنَعٍ ، كَمَقْعَدٍ اى : بِمَا يُرْضَى [ت ۴۱۲ ج ۱۱] : میں نے فلاں سے ایک بات پوچھی ، تو اُس نے کوئی اطمینان بخش جواب نہیں دیا۔

المسألة العشرون

فِي بَعْثِ الْأَجْسَادِ

فِي إِبْطَالِ انْكَارِهِمْ لِبَعْثِ الْأَجْسَادِ وَرَدِّ الْأَرْوَاحِ إِلَى الْأَبْدَانِ ، وَ وُجُودِ النَّارِ الْجَسْمَانِيَةِ ،
وُجُودِ الْجَنَّةِ وَالْحُورِ الْعِينِ ، وَسَائِرِ مَا وَعَدَ بِهِ النَّاسُ . وَقَوْلِهِمْ : إِنَّ
كُلَّ ذَلِكَ أَمْثَلَةٌ ضُرِبَتْ لِعَوَامِّ الْخَلْقِ ، لِتَفْهِيمِ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ
رُوحَانِيَّيْنِ ، هُمَا أَعْلَى رُتْبَةٍ مِنَ الْجَسْمَانِيَّيْنِ
وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة ، فَلْنُقَدِّمُ تَفْهِيمَ مُعْتَقَدِهِمْ فِي الْأُمُورِ الْآخِرِيَّةِ ، ثُمَّ لَنَعْتَرِضَ
عَلَى مَا يُخَالِفُ الْإِسْلَامَ مِنْ جُمْلَتِهِ وقد قالوا : إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سَرْمَدِيًّا ، إِمَّا فِي لَذَّةٍ ،

مسئلہ عشرين

حشر اجساد

— ”جسم اٹھائے جائیں گے روحیں دوبارہ بدن میں ڈالی جائیں گی نارِ جسمانی ، جنت ، حورِ عین ،
اور وہ تمام چیزیں جن کا لوگوں سے وعدہ کیا گیا ، واقعی ہیں۔“ فلسفی اس 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۔ فلسفیوں کے اُس انکار

اور اس تحویل و تبدیل کا رد و ابطال

یہ انکار و تبدیل ، جمیع امتِ مسلمہ کے عقیدے کے خلاف ہے ، تو پہلے ہم یہ سمجھا دیں کہ امورِ آخرت سے متعلق ان
لوگوں کا کیا عقیدہ ہے ، پھر اُن کے جملہ عقائد میں سے جو عقیدہ اسلام کے خلاف ہے ، اُس پر اعتراض کریں
فلسفی کہتے ہیں روح بعد 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 احاطہ بیان سے باہر ہے ، پھر وہ دکھ کبھی ہمیشگی کا ہوتا

لا يُحِيط الوَصْفُ بها لِعَظَمِها ، وإِما في أَلَم لا يُحِيط الوَصْفُ به لِعَظَمِها ، ثم قد يكون ذلك الأَلَم مُخَلِّداً ، وقد يَنْمِجِي على طول الزمان

ثُمَّ تَتَفَاوَتْ طَبَقَاتُ النَّاسِ فِي دَرَجَاتِ الأَلَمِ واللَّذَّةِ ، تَفَاوُتًا غَيْرَ مُحْصُورٍ ، كما يَتَفَاوَتُونَ فِي المَرَاتِبِ الدُّنْيَوِيَّةِ ، وَلَذَاتِها ، تَفَاوُتًا غَيْرَ مُحْصُورٍ ، فَاللَّذَّةُ السَّرْمَدِيَّةُ لِلنَّفُوسِ الكَامِلَةِ الزَّكِيَّةِ ، والأَلَمُ السَّرْمَدِيُّ لِلنَّفُوسِ الناقِصَةِ الْمُطْلَخَةِ ، والأَلَمُ الْمُتَقَضِّي لِلنَّفُوسِ الكَامِلَةِ الْمُطْلَخَةِ ، فلا تَنالُ السَّعَادَةُ الْمُطْلَقَةُ ، إلا بِالْكَمالِ وَالتَّزَكِيَةِ وَالتَّطَهَّارَةِ ، وَالكَمالُ بِالْعِلْمِ ، وَالتَّزَكاءُ بِالْعَمَلِ .

ووجه الحاجة إلى العلم ، أن القوة العقلية ، غِذاؤها وَلذَّتُها في دَرَكَ المعقولات ، كما أن القوة الشَّهْوانِيَّةُ ، لَذَّتُها في نَيْلِ المُشْتَهَى ، والقوة البَصَرِيَّةُ لَذَّتُها في النَظَرِ إلى الصُّورِ الجميلة ، وكذلك سائر القوى .
وإنما يَمْنَعُها من الاطلاع على المعقولات ، البدنُ وشَواغِلُه ، وَحواسُّه وشَهْواتُه .

ہے ، اور کبھی عرصہ دراز گزرنے پر ختم ہو جاتا ہے

پھر اُس لذت واذیت کے درجات میں لوگوں کے طبقات بے حد مختلف ہیں ، جیسے دنیوی مراتب و لذات میں لوگوں کے طبقات بے حد مختلف ہیں ، تو لذتِ سرمدی کامل و پاکیزہ نفوس کے لیے ہے ، اور المِ ابدی نفوسِ ناقصہ کثیفہ کے لیے ہے ، اور وہ الم کہ ختم ہو جائے نفوسِ کاملہ کثیفہ کے لیے ہے ، تو روح کو سعادتِ مطلقہ نہیں ملے گی مگر کمال اور تزکیہ و طہارت 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 لذتِ ادراکِ معقولات میں ہے ، جس طرح کہ قوتِ شہوانی کی لذتِ مطلوب کو پانے میں ہے ، قوتِ باصرہ کی لذتِ خوشنما بناؤں کو دیکھنے میں ہے ، یہی حال باقی قوتوں کا ہے

عِظَم (ک) بڑائی۔ قَالَ الْأَصْبَهَانِيُّ: أَصْلُ عِظَمٍ: كِبَرُ عِظَمَةٍ [مرتبے میں بڑا ہونا] ، ثُمَّ اسْتُعِيرَ لِكُلِّ كَبِيرٍ ، فَأُجْرِيَ مَجْرَاهُ ، مَحْسُوسًا كَانَ أَوْ مَعْقُولًا ، عَيْنًا كَانَ أَوْ مَعْنًى [ت] وَصَف (ض) [ق]: بَيَانُ كَرْنَا ، ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذِبَ﴾ [پ ۱۳ع ۲۱ سُورَةُ النُّحْلِ آیت ۱۱۶] ﴿اور نہ کہو اُسے جو تمہاری زبانیں جھوٹ بیان کرتی ہیں﴾ [کنز الایمان] الطَّبَقَةُ: الْحَالُ جِ طَبَقَاتٍ ، وَالتَّطَبُّقَاتُ: الْمَنَازِلُ وَالْمَرَاتِبُ [ت ۲۸۸ج ۱۳] الدَّرَجَةُ: الرِّفْعَةُ فِي الْمَنْزِلَةِ: بَلَدِي رَتَبَةٍ ، دَرَجَاتُ الْجَنَّةِ: مَنَازِلُ أَرْفَعُ مِنْ مَنَازِلَ: اِیک کے اوپر اِیک منزل [ت ۳۶۵ج ۳] تَفَاوَتْ الشَّيْئَانِ: اِی تَبَاعَدَ مَا بَيْنَهُمَا تَفَاوُتًا مُثَلَّثَةً الْوَاوِ [ق ت]: دُو چیزوں کے بَیچ دوری ہونا ، فَرَقٌ وَاختِلَافٌ هُونا الزَّكَاةُ: پاکیزگی۔ زَكَا (ن) الرَّجُلُ زَكَاءً: صَلَحَ (ف ن ک) [ق ت]: نیک و صالح ہونا

والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا ، حَقُّهَا أَنْ تَتَأَلَّمَ بِفَوَاتِ لَذَةِ النَّفْسِ ، وَلَكِنْ الْإِشْتِغَالُ بِالْبَدَنِ ، يُنْسِيهِ نَفْسَهُ ، وَيُلْهِيه عَنْ أَلَمِهِ ، كَالْخَائِفِ لَا يَحْسُ بِالْأَلَمِ ، وَكَالْخَدِرِ لَا يَحْسُ بِالنَّارِ ، فَإِذَا بَقِيَتْ نَاقِصَةً ، حَتَّى انْحَطَّ عَنْهَا شُغْلُ الْبَدَنِ ، كَانَ فِي صُورَةِ الْخَدِرِ . إِذَا عُرِضَ عَلَى النَّارِ ، فَلَا يَحْسُ بِالْأَلَمِ ، فَإِذَا زَالَ الْخَدِرُ شَعَرَ بِالْأَلَمِ الْعَظِيمِ دَفْعَةً وَاحِدَةً هُجُومًا

والنفوس المدركة للمعقولات ، قَدْ تَلْتَذُّ بِهَا التَّنَادُّا خَفِيًّا ، قَاصِرًا عَمَّا تَقْتَضِيهِ طِبَاعُهَا ، وَذَلِكَ أَيْضًا لَشَوَاغِلِ الْبَدَنِ ، وَأُنْسِ النَّفْسِ بِشَهَوَاتِهَا

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 و الم بھلا دیتی ہے ، اور دردِ محرومی کی اُسے خبر نہیں رہتی ، جیسے ڈر جانے والے کو درد کی خبر نہیں رہتی ، اور جیسے جو عضو سُن ہو گیا 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 ہو جاتا ہے تو ایک دم اچانک اُسے بھی نیک 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۔

حَقِّ : سزاوار ، [ص] : لائق، زیبا، شایاں

ہو حقیق بہ وحق ای جَدِیْر [ق ت ۸۱ ج ۱۳] : وہ اس کے لائق ہے ، اُسے یہ زیبا ہے تَأَلَّمَ : دردیافتن [ص] : درد محسوس کرنا

أَنْسَاهُ اِيَاه [ق] : اسے وہ بات بھلا دی أَلْهَاهُ ذَلِكَ : شَغْلَهُ [ت ۷۰ ج ۲۰] أَلْهَاهُ اللَّعْبُ عَنْ كَذَا : شَغْلَهُ وَأَنْسَاهُ [م] : کھیل

نے اُسے یہ بات بھلا دی اور اس سے غافل و بے خبر کر دیا انْحِطاط : انحدر [ت ۲۱۹ ج ۱۰] : اترنا خَدَرَ بِالتَّحْرِيكِ :

سستی اَنَدَام [ص] : اعضاء کا سُن ہو جانا ، الْخَدَرُ : اِمْدِلَالٌ [ای اِسْتَرْخَاءٌ وَفُتُوْرٌ ص] يَغْشَى الْاَعْضَاءُ : ڈھیلا پڑ جانا ، سُن ہونا —

خَدَرَ (س) الرِّجْلُ فَهُوَ خَدِرٌ [ق ت ۳۳۲ ج ۳] : پیر سُن ہو گیا ، صفت خَدِرٌ : سُن قَصَرَ (ن) عَنِ الْاَمْرِ قُصُوْرًا : اِنْتَهَى :

رکنا باز رہنا ، قَصَرَ (ن) عَجَزَ عَنْهُ : عاجز و قاصر ہونا [ق ت ۳۹۵ ج ۷] طِبَاعٌ : طَبْعٌ وَطَبِيعَتٌ کی طرح واحد بھی ہے —

مُخْخَمٌ میں طِبَاع کو مَوْنُث کہا ، اور ابوالقاسم زَجَّاجی نے مذکر — اور طَبْع کی جمع بھی ہے [ق ت] الْأُنْسُ بِالضَّمِّ الْاَنْسُ

بالتحریرک: ضِدُّ الْوَحْشَةِ ، وَهُوَ الطُّمَأْنِينَةُ ، اَنْسٌ بِهِ (س ض ک) : کسی سے مانوس ہونا ، سکونِ قلب ہونا [ق ت ۱۸۸ ج ۸]

ومثاله مثال المريض ، الذى فى فيه مرارة ، يستبشع الشىء الطيب الحلو ، ويستهن الغداء ، الذى هو أتم أسباب اللذة فى حقه ، فلا يتلذذ به لما عرض له من المَرَض فالنفوس الكاملة بالعلوم ، إذا انحطت عنها أعباء البدن و شواغله بالموت ، كان مثاله مثال مَنْ عَرَضَ عليه الطعم الألد ، والدُّوق الأطيب ، وكان به عارضٌ مِنْ مَرَضٍ ، يمنعه من الإدراك ، فزال العارض ، فأدرك اللذة العظيمة دفعةً .

أو مثال مَنْ اشتدَّ عشقه فى حق شخص ، فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم ، أو مُغمى عليه أو سكران ، لا يحس به ، فيتنبه فجأةً ، فيشعر بلذة الوصال ، بعد طول الإنتظار دفعةً واحدة .

وهذه اللذات حقيرة ، بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية ، إلا أنه لا يمكن تفهيمها للإنسان ، إلا بأمثلة مما شاهدته الناس فى هذه الحياة .

اس روح کی مثال اُس مریض کی سی ہے جس کی زبان کا ذائقہ تلخ ہو گیا ، وہ لذیذ خوشگوار شیریں چیز کو بد مزہ 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 ہو لیں ، 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 ہو گیا 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 لذت وصال اپنی مشام جاں میں محسوس کیا

یہ لذتیں عقلی روحانی لذتوں کے بالمقابل ہیچ ہیں ، مگر انہیں فہم انسانی میں اتارنا ایسی ہی مثالوں سے ہو سکتا ہے ، جن کا اس

دنیوی زندگانی میں انسان نے مشاہدہ کیا ہو

مِرَارَةٌ (س): تلخی و تشنگی [ص] اَسْتَهْجَنُ فِعْلَكَ اَيَّ اَسْتَقْبِحُهُ [ق ت ۵۸۵ ج ۱۸]:

مِرَارَةٌ (س): تلخی و تشنگی [ص] اَسْتَهْجَنُ فِعْلَكَ اَيَّ اَسْتَقْبِحُهُ [ق ت ۵۸۵ ج ۱۸]:

مِرَارَةٌ (س): تلخی و تشنگی [ص] اَسْتَهْجَنُ فِعْلَكَ اَيَّ اَسْتَقْبِحُهُ [ق ت ۵۸۵ ج ۱۸]:

مِرَارَةٌ (س): تلخی و تشنگی [ص] اَسْتَهْجَنُ فِعْلَكَ اَيَّ اَسْتَقْبِحُهُ [ق ت ۵۸۵ ج ۱۸]:

وہذا کما أنا لو أردنا أن نفهم الصبى أو العین لذة الجماع ، لم نقدر عليه ، إلا بأن نمثله فى حق الصبى باللعب ، الذى هو الذ الأشياء عنده ، وفى حق العین ، بلذة الأكل الطیب ، مع شدة الجوع ، لیصدق بأصل وجود اللذة ، ثم یعلم أن ما فهمه بالمثل ، ليس یحقق عنده لذة الجماع ، وأن ذلك لا یدرک إلا بالذوق..... والدلیل على أن اللذات العقلية ، أشرف من اللذات الجسمانية أمران :

أحدهما : أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازیر من البهائم ، وليست لها اللذات الجسمية ، من الجماع والأكل ، وإنما لها لذة الشعور بجمالها وجمالها ، الذى خصت به نفسها ، فى إطلاعها على حقائق الأشياء ، وفقرها من رب العلمین فى الصفات ، لا فى المكان ورتبة الوجود ، فإن الموجودات ، حصلت یہ تفہیم ایسی ہی ہے جیسے ہم بچے یا عنین کو لذت جماع سمجھنا 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 شے ہے ، پھر انہیں بتایا جائے کہ مثال سے جو تصویر تمہارے ذہن میں آئی اُس سے وہ لذت واقعی تمہیں نہیں مل جائے گی ، اس کا دار و مدار تو برتنے پر ہے

لذات عقلیہ کے لذات جسمانی سے اشرف ہونے پر دلیل دو امور ہیں

امراؤل :- 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 العالمین کا قرب ملا ، جو قرب مکانی سے ورا ہے ، اور صفات و مرتبہ وجود میں ہے ، کیوں کہ موجودات کو وجود اللہ تعالیٰ سے ایک ترتیب کے مطابق اور واسطہ

در واسطہ ملا ہے (۱) ، تو جو وسائل اُس سے قریب ہیں اُن کا مرتبہ نیچے والوں سے لامحالہ اعلیٰ ہوگا (۱) یہ فلاسفہ کا شرک ہے

، خلق وإفاضة وجود میں ، کوئی مخلوق واسطہ نہیں ، نیست سے ہست کرنا ، صرف اُسی کی شان ہے ، اس میں عطائی کا پہلو ممکن نہیں ۔ ”عقل سلیم خود حاکم... کہ ممکن اپنے آپ وجود میں محتاج ہے ، دوسرے پر کیا افاضہ وجود کرے“۔ [الكلمة الملهمه لامام اهل السنة ص ۲۲]

الأكل بالضم : اسم المأكل [ت ۲۵ ج ۱۴] : کھانے کی چیز الخصوص (ن) : التفرد ببعض الأشياء مما لا تُشاركه فيه الجملة [ت ۲۶۹ ج ۹] : کسی چیز میں منفرد اکیلا ہونا یعنی اُس میں باقی تمام اس کے شریک نہ ہوں ، خصوصیت ، امتیاز ، خاص ہونا

من اللہ تعالیٰ، علی ترتیب، وبوسائط، فالذی یقرُب من الوسائط، رُتبتہ لا محالۃ، اعلیٰ ممّا دُونہا۔

والثانی: أن الإنسان أيضًا، قد یؤثر اللذات العقلیة، علی الجسمیة، فإنّ من یتممّن من غلبۃ عدوّہ والشّماتۃ بہ، یمجر فی تحصیلہا، ملاذّ الأنکحۃ والأطعمۃ، بل قد یمجر الأکل طولَ النهار، فی لذۃ غلبۃ الشّطرنج والنرد، مع خسۃ الأمر فیہما، ولا یحسّ بألم الجوع، وكذلك المتشوّف إلی الحشمة، إلی الرّئاسة، یتردّد، بین انخرام حشمتہ. و بین قضاء الوطر، من عشیقته، مثلاً، بحیث یعرفہ غیرہ،

امرثانی:- 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 اس فتح و شادمانی کی تحصیل میں عقد و طعام کے خوشتر لحات کو پس پشت ڈال دیتا ہے، بلکہ شطرنج اور زرد جیتنے کا چمکا ایسا ہے کہ اس کی خاطر سارے 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 لگتا ہے

یوں ہی عزت و وقار کا خواہاں اور حکومت و ریاست کا تمنائی و متضاد چیزوں کے بیچ کشمکش میں گھرتا ہے، ایک طرف

حشمت و ریاست اور دوسری طرف اپنی مطلوب سے راحت، مراد عشق پوری کرے

المَلَاذُ: جَمْعُ مَلَذٍ، وَهُوَ مَوْضِعُ اللَّذَةِ [ت ۳۹۲ ج ۵]: لذت کے مواقع الشّطرنج، کَسْرُ الشّینِ فیہ اَجُودُ [ت] وَلَا یَفْتَحُ أَوَّلُهُ [ق] مَا نَفَاهُ الْمَصْنَفُ مِنْ فَتْحِهِ، أَتَبَتَهُ غَیْرُهُ، وَجَزَمَ بِهِ الْحَرِیرَی وَغَیْرُهُ وَقَالُوا: الْفَتْحُ لَعْنَةٌ ثَابِتَةٌ [۵ ج ۳] نَرُدُّ بِالْفَتْحِ: نام بازیست در مقابلہ شطرنج [غ] تَرَدَّدَ فیہ: اِشْتَبَهَ فَلَمْ یُشَبِّهْ [م]: کسی چیز کے متعلق شک میں پڑ کر کچھ فیصلہ نہ کر پانا اِنْعَرَمَ ثَقْبُهُ: اِنْشَقَّ [ت ۲۰۲ ج ۱]: سوراخ کا پھٹ جانا الحِشْمَةُ بِالْکَسْرِ: الحِیَاءُ وَالْانْقِبَاضُ عَنْ أَحَیْکَ فِی طَلَبِ الْحَاجَةِ وَالْمَطْعَمِ: حاجت یا خوراک کا سوال کرنے میں شرم و ناگواری خاطر۔ حشمت بالکسر بمعنی دبدبہ و بزرگی [غ] قَضَى (ض) وَطَرَهُ: اَتَمَّهُ [اپنی حاجت پوری کی]، وَقِيلَ نَالَهٗ وَبَلَغَهُ [اپنی مراد کو پہنچا] [ق ت] الْوَطَرُ: الْحَاجَةُ مُطْلَقًا أَوْ حَاجَةٌ لَکَ فِیْهَا هَمٌّ وَعِنَايَةٌ [ق ت]: حاجت جیسی بھی ہو، یا وہ حاجت جس کے بارے میں تمہیں فکر و پروا ہو تَشَوُّفٌ اِلَى الْخَبَرِ وَغَیْرِهِ کا معنی ہے: تَطَّلُعٌ اِلَیْهِ [ق ت] — اور تَطَّلُعٌ اِلَیْهِ کا معنی ہے: رَغْبَتٌ وَمِیلَانٌ [ت ۳۲۳ ج ۱]، اور انتظار، تَطَّلَعْتُ اِلَى وُرُودِ کِتَابِکَ: اِنْتَظَرْتُ [ص] میں تمہارا خط آنے کا منتظر رہا..... اور تیسرا معنی ہے: اِسْتَشْرَافٌ یعنی بہت چاہت کا انتظار، اِسْتَشْرَافٌ: چشَمُ برداشتن تادیر چیزے نگر و دوست بر بالائے چشم داشتن، چنانکہ عادت نگر یستن است از دور [ص]: دیکھنے کے لیے نظر اٹھانا اور آنکھ کے اوپر ہاتھ کی آڑ کر لینا، جیسا کہ دور سے دیکھنا عادتاً ایسا ہی ہوتا ہے تَطَّلُعٌ اِلَى وُرُودِهِ أَوْ وُرُودِ کِتَابِهِ: اِسْتَشْرَفَ لَهُ [ق ت ۳۲۵ ج ۱]: اُس کی یا اُس کے مکتوب کی آمد کا ٹکٹی باندھے راستہ دیکھا — نیز تَطَّلُعٌ کا معنی ہے: رَغْبَتٌ وَکَشَشٌ، تَطَّلُعُ النَّفْسِ: تَشَوُّفُهَا وَمُنَازَعَتُهَا [۳۲۶ ج ۱] وَالْأَصْلُ فِی الْمُنَازَعَةِ: الْمُجَادَبَةُ [ت ۳۷۶ ج ۱]

وَيَنْتَشِرُ عَنْهُ ، فَيُؤَثِّرُ الْحِشْمَةَ ، وَيَتْرُكُ قِضَاءَ الْوَطْرِ ، وَيَسْتَحْقِرُ ذَلِكَ ، مُحَافِظَةً عَلَى مَاءِ الْوَجْهِ ، فَيَكُونُ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ أَلَدُّ عِنْدَهُ .

بل رُبَّمَا يَهْجُمُ الشُّجَاعُ ، عَلَى جَمِّ غَفِيرٍ مِنَ الشُّجْعَانِ ، مُسْتَحْقِرًا خَطَرَ الْمَوْتِ ، شَغَفًا بِمَا يَتَوَهَّمُهُ بَعْدَ الْمَوْتِ ، مِنْ لَذَّةِ الشَّاءِ وَالْإِطْرَاءِ عَلَيْهِ فَإِذَا لَذَاتِ الْعَقْلِيَّةِ الْآخِرِيَّةِ ، أَفْضَلَ مِنَ اللَّذَاتِ الْجَسْمِيَّةِ الدُّنْيَوِيَّةِ ، وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمَّا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى : «أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ ، مَا لَا أَعَيْنُ رَأَتْ ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ» (۱) وَقَالَ تَعَالَى : «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» (۲) فِهَذَا وَجْهُ الْحَاجَةِ إِلَى الْعِلْمِ .

تو ریاست کی بساط تارتا رہو ، اور ریاست کو اختیار کرے تو مطلوب کا دامن چھوٹے تعلق ٹوٹے اور غیر آشنا ہو ، تو اپنی حفظِ آبرو کے پیش 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 گن گائیں گے

لِهَذَا أُخْرَى لَذَاتِ عَقْلِيَّةٍ دُنْيَوِيَّةٍ لَذَاتِ جَسْمَانِيَّةٍ سَ بَلَدٌ وَبَالَا هُنَّ ، اِگَرُوه بَلَدٌ وَبَالَا نَهْ هُنَّ تَوَالِدُ رَسُوْلُ ﷺ يَنْفَرُ مَاتَ كَمَا اللهُ تَعَالَى فَرَمَاتَا هُ — ”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“ — اور ارشادِ الہی جَلَّ وَعَلَا هُ

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ | تو کسی جی کو نہیں معلوم جو آنکھ کی ٹھنڈک اُن کے لیے چھپا رکھی ہے

[کنز الایمان]

[پ ۲۱ ع ۱۵ آیت ۱۷]

یہ تو تھی اس کی وجہ کہ علم کی حاجت کیوں ہے؟

مَاءُ الْوَجْهِ : چہرے کی آب و تاب رونق چمک - مَا أَحْسَنَ مُوَهَّ

وَجْهُهُ : اِی مَاءُهُ وَرَوْنَقُهُ [ق ت ۹۸ ج ۱] الْجَمُّ : الْكَثِيرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ [ق تاج میں نہایت سے کلمہ حدیث پاک ”جَمُّ الْغَفِيرِ“ کی تفسیر میں ہے اِی جَمَاعَةٌ كَثِيرَةٌ [باب الرء ص ۳۱۶ ج ۷] اِطْرَاءُ : تَعْرِيفُ كَرْنَا ، تَعْرِيفُ كَرْنَا ، تَعْرِيفُ مِلَّيْ حَدَسَ بْهَجَانَا — اِخْتَلَفَتْ الْعِبَارَاتُ فِي الْإِطْرَاءِ ، فَمِنْهَا مَا يَدُلُّ عَلَى الشَّاءِ فَقَطْ ، وَمِنْهَا مَا يَدُلُّ عَلَى الْمُبَالَغَةِ ، وَمِنْهَا مَا يَدُلُّ عَلَى مُجَاوَزَةِ الْحَدِّ فِيهِ [ت ۶۳۲ ج ۱] خَطَرٌ (ض) بِالْتَحْرِيكِ : الْإِشْرَافُ عَلَى الْهَلَاقِ ، بَهْلَاكٌ زَدِيكٌ شَدْنٌ [ص ، ق ت ۵۸ ج ۳ ص ۶]

والنافع من جُمْلَتِہِ الْعِلْمُ الْعَقْلِيَّةِ الْمَحْضَةِ ، وَهِيَ الْعِلْمُ بِاللَّهِ تَعَالَى ، وَصِفَاتِهِ وَمَلَا ئِكَتِهِ ، وَكُتُبِهِ ، وَكَيْفِيَّةِ وَجُودِ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ ، وَمَا وَرَاءَ ذَلِكَ ، إِنْ كَانَ وَسِيلَةً إِلَيْهِ ، فَهُوَ نَافِعٌ لِأَجْلِهِ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَسِيلَةً إِلَيْهِ ، كَالنَّحْوِ وَاللُّغَةِ وَالشُّعْرِ ، وَأَنْوَاعِ الْعِلْمِ الْمَتَفَرِّقَةِ ، فَهِيَ صِنَاعَاتٌ وَحِرَفٌ ، كَسَائِرِ الصِّنَاعَاتِ .

وَأَمَّا الْحَاجَةُ إِلَى الْعَمَلِ وَالْعِبَادَةِ ، فَلِئَلَّا كَاءَ النَّفْسِ ، فَإِنَّ النَّفْسَ فِي هَذَا الْبَدَنِ مَصْدُودَةٌ عَنْ دَرَكِ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ ، لَا لَكُونِهَا مَنْطَبَعَةٌ فِي الْبَدَنِ ، بَلْ لِاشْتِغَالِهَا وَنُزُوعِهَا إِلَى شَهَوَاتِهَا ، وَشَوْقِهَا إِلَى مُقْتَضِيَّاتِهَا ، وَهَذَا النُّزُوعُ وَالشُّوْقُ ، هِيَئَةً لِلنَّفْسِ تَرَسَّخَ فِيهَا ، وَتَتِمَّكَّنَ مِنْهَا بِطُولِ الْمُوَاطَّأَةِ ، عَلَى اتِّبَاعِ الشَّهَوَاتِ ، وَالْمُثَابَرَةِ عَلَى الْأَنْسِ بِالْمَحْسُوسَاتِ الْمُسْتَلَذَّةِ ، فَإِذَا تَمَكَّنَتْ مِنَ النَّفْسِ ، وَمَاتَ الْبَدَنُ ، كَانَتْ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَتَمَكِّنَةً مِنَ النَّفْسِ ، وَمُؤَذِّيَةً مِنْ وَجْهَيْنِ :

اور جملہ علوم میں نفع بخش صرف وہ ہیں جو عقلی محض ہیں ، یعنی ذات و صفات الہی جل و علا کا علم ، اور اُس کے فرشتوں اور کتابوں کا علم ، اور اشیاء اُس سے کیسے وجود پاتی ہیں اس کا علم — ان کے علاوہ جو علم ہے وہ اگر ان تک رسائی کا وسیلہ ہو تو ان 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 تزکیہ نفس و طہارت روح کی خاطر ہے ، کیوں کہ روح اس بدن میں حقائق اشیاء کے ادراک سے محجوب ہے ، اس 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 و آرزو روح کی وہ حالت ہے جو بڑھ پکڑ لیتی ہے — اور روح ، اتباع خواہشات پر طول مداومت اور حسی لذائذ کے ساتھ انس و الفت کی طویل مواظبت سے ، اس شوق و آرزو کے ہاتھوں اسیر و محکوم ہو جاتی ہے ، اور جب یہ حالت شوق و آرزو روح پر اپنا قبضہ جمالے ، اور بدن موت کی نذر ہو جائے ، تو روح پر اتباع ہو اوا انس لذائذ کی صفت کا تسلط ہوگا ، اور یہ صفت دو وجہ سے اذیت رساں ہوگی

أَجَلَ ، بِفَتْحِ هَمْزِهِ وَسُكُونِ جِيمٍ [پ ۶ سورہ مائدہ آیت ۳۲] : سَبَبٌ [کنز الایمان] صَدَّ (ن) فَلَانًا عَنْ كَذَا صَدًّا : مَنَعَهُ وَصَرَفَهُ عَنْهُ [ق] : رَوَّكْنَا ، هَبَّنَا رَسَخَ (ف) الشَّيْءُ رُسُوخًا : ثَبَتَ فِي مَوْضِعِهِ [ق ت] جَمْنَا ، مَضْبُوطٌ هُونًا ، جَاغَزَيْسٌ هُونًا فَأَبَرَ عَلَى الْأَمْرِ : وَاطَّابَ وَدَاوَمَ [ق ت] : كَسَى شَيْءٌ كِسَاةً كَرْنَا ، قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ : الْمُشَابَرَةُ : الْحِرْصُ عَلَى الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ وَمُلَازِمَتُهَا [ت] كَسَى قَوْلُ فَعْلٍ كِسَاةً كَرْنَا : أَوْ عَدَّةٌ لَدِيدًا [ت ۳۹۳ ج ۵]

أحدهما : أنها تمنعها عن لذاتها الخاصة بها ، وهى الاتصال بالملائكة ، والإطلاع على الأمور الجميلة الإلهية ، ولا يكون معها البدن الشاغل ، فيُلْهِيها عن التألم ، كما قبل الموت **والثانى :** أنه يبقى معها الحرص والميل إلى الدنيا وأسبابها ولذاتها، وقد استلبت منها الآلة ، فإن البدن هو الآلة ، للوصول إلى تلك اللذات ، فتكون حاله كحال من عشيّق امرأة ، وألف رئاسة ، واستأنس بأولاده ، واستراح إلى مال ، وابتهج بحشمة ، فقتلت معشوقته ، وعزل عن رئاسته ، وسبى أولاده ونساؤه ، وأخذ أمواله أعداؤه ، وسقطت بالكلية حشمته ، فيُقاسى من الألم مالا يخفى ، وهو فى هذه الحياة ، غير منقطع الأمل ، عن عودة أمثال هذه الأمور ، فإن أمر الدنيا غادٍ ورائح ، فكيف اذا انقطع الأمل ، بفقدان البدن ، بسبب الموت ؟

ایک: تو یہ روح کو اُس کی مخصوص لذتوں یعنی اتصال بہ ملائکہ اور امور جمیلہ الہیہ جلّ و علا 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 ولذات کی حرص و رغبت 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 انسیت ، دولت سے چین حاصل کیا ، اور شان و شوکت پر شاداں و فرحاں تھا — اچانک اُس کی معشوقہ قتل کر دی گئی ، ریاست چھین لی گئی ، اہل و عیال کو قید میں ڈال دیا گیا ، مال و دولت دشمن لوٹ لے گئے ، حشمت و شوکت بالکل خاک میں مل گئی — اب کتنا صدمہ اُس کے دل کو ہوگا یہ بتانے کی ضرورت نہیں — حالانکہ اس زندگی میں اُس کی آس ٹوٹ نہیں جاتی بلکہ امید باقی رہتی ہے کہ ہو سکتا ہے یہ چیزیں پھر مل جائیں ، کیونکہ دنیا آتی جاتی رہتی ہے [کل کاراجا 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 **أَلْفَهُ** (س) أَلْفًا بالكسر والفتح [ق م] : أَنَسَ بِهِ وَاحِبَهُ [م] ، خُوْكَرَتْ وَدُوَّتِيْ كَرَفْتَنَ بَكْسَ وَبَجَائِ [ص] : کسی شخص یا جگہ کا خوگر ہونا، شخص یا جگہ سے محبت کرنا، مانوس ہونا **إِبْتَهَجَ** بالشیء وَلَهُ : اِمْتَلَأَ سُرُورًا بِهِ [م] اِبْتِهَاج : السُّرُورُ وَالْفَرَحُ [ق ت] : شادمانہ شدن [ص] **سَبَى** (ض) الْعَدُوَّ وَغَيْرَهُ سَبِيًّا وَسِبَاءً : أَسْرَهُ [ق ت] : قید کرنا **قَاسَاهُ** : كَابَدَهُ وَعَالَجَ شِدَّتَهُ [ق ت] ، رنج کشیدن [غ] : دُکھ چھیلنا **غَدَا** (ن) عَلَيْهِ غَدُوًّا غَدُوًّا [ق ت] : صبح کو جانا — ﴿أَنْ اَغْدُوا عَلٰی حَرْبِكُمْ﴾ [پ ۲۹ سورہ قلم آیت ۲۲]

﴿کہ تڑکے اپنے کھیتی کو چلو﴾ [کنز الایمان] **رَاحَ** (ن) فَلَانٌ رَّوَّاحًا : مِنْ ذَهَابِهِ اَوْ سِيرِهِ بِالْعَشِيِّ [ت ۶۷ ج ۴] : شام کو چلنا، جانا

وَلَا يُنْجَىٰ عَنِ التَّضَمُّنِ بِهَذِهِ الْهَيِّئَاتِ ، إِلَّا كَفُّ النَّفْسِ عَنِ الْهَوَىٰ ، وَالْإِعْرَاضُ عَنِ الدُّنْيَا ،
وَالْإِقْبَالُ بِكُنْهَةِ الْجِدِّ ، عَلَى الْعِلْمِ وَالتَّقْوَىٰ ، حَتَّى تَنْقَطِعَ عِلَاقَتُهَا عَنِ الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ ، وَهِيَ فِي الدُّنْيَا ، وَتُسْتَحْكِمُ
عِلَاقَتَهَا مَعَ الْأُمُورِ الْآخِرَوِيَّةِ ، فَإِذَا مَاتَ كَانَ كَالْمُتَخَلِّصِ مِنْ سِجْنٍ ، وَالْوَاصِلِ إِلَى جَمِيعِ مَطَالِبِهِ ، وَهُوَ جَنَّتُهُ
وَلَا يُمْكِنُ سَلْبُ جَمِيعِ هَذِهِ الصِّفَاتِ عَنِ النَّفْسِ ، وَمَحْوُهَا بِالْكَلِيَّةِ ، فَإِنَّ الضَّرُورَاتِ الْبَدَنِيَّةِ ،
جَاذِبَةٌ إِلَيْهَا ، إِلَّا أَنَّهُ يُمْكِنُ تَضْعِيفُ تِلْكَ الْعِلَاقَةِ ، وَلِذَلِكَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ
عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ إِلَّا أَنَّهُ إِذَا ضَعُفَتِ الْعِلَاقَةُ ، لَمْ تَشْتَدِّ نِكَايَةُ

روح کو ان دنیوی صفات میں تر

دامنی سے نجات یونہی مل سکتی ہے کہ نفس کو خواہش سے لگام دی جائے ، دنیا سے منھ موڑ کر ، ہر ممکن سعی سے علم و تقویٰ کا التزام
واہتمام کیا جائے ، حتیٰ کہ دنیا ہی میں امور دنیا سے روح کے رشتے ٹوٹ جائیں ، علائق منقطع ہو جائیں ، اور امور 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 ہرمن مانی مراد کو پہنچتا ہے ، یہی راحت و مسرت اُس کی جنت ہے
مگر روح سے ان تمام دنیوی صفات کا ازالہ یعنی انہیں بالکلیہ ختم کر دینا ممکن نہیں ، کیوں کہ بدن کے حوائج
و ضروریات روح کو اپنی جانب کھینچتے ہیں ، ہاں یہ ممکن ہے کہ امور دنیا یعنی حوائج بدنی سے تعلقات میں کمی لائی جائے ، اور ان
کے ساتھ رشتے کو کمزور کیا جائے ، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (۱)

وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا | اور تم میں کوئی ایسا نہیں جس کا گزردوزخ پر نہ ہو تمہارے
مَقْضِيًّا [پ ۱۶ ع ۸ آیت ۷۱] | رب کے ذمہ پر یہ ضرور ٹھہری ہوئی بات ہے [کنز الایمان]

(۱) کفار فلاسفہ اس آیت کا ترجمہ یہ کرتے ہوں گے کہ — ”ہر کسی کو ان دنیوی صفات پر گزرنا ضروری ہے“ — کیونکہ وہ جنت و دوزخ کے منکر
ہیں ، مگر اہل ایمان کے نزدیک ترجمہ وہ ہے جو مذکور ہوا الصَّمْعُ : لَطْخُ الْجَسَدِ بِالطَّيِّبِ حَتَّى كَأَنَّهُ يَقَطُرُ — تَضَمُّنٌ بِالطَّيِّبِ
[وَعِیْرِهِ م] : تَلَطَّخَ بِهِ [ق ت] ، آلودہ شد بوبے خوش [ص] : خوشبو سے تربہ تر ہونا اَقْبَلَ عَلَى الشَّيْءِ [عَلَى الْعَمَلِ وَنَحْوِهِ م] : بَوَّجَهُ : لَزِمَهُ وَآخَذَ
فِيهِ [ق ت ۶۰۱ ج ۱۵] : کسی چیز میں متوجہ ہو کر لگ جانا الْكُنْهُ : جَوْهَرُ الشَّيْءِ ، وَغَايَتُهُ وَنَهَائَتُهُ [ق ت] : شئی کی اصل و حقیقت ، شئی کی آخری حد —
يُقَالُ : بَلَغْتُ كُنْهَ هَذَا الْأَمْرِ : اِی غَايَتَهُ [ت] : میں اس معاملے کی آخری حد کو پہنچا عِلَاقَةُ : محبت کا لگاؤ محبت کا رشتہ — عِلَاقَتُهَا وَبِهَا (س) عِلَاقَةُ
بِالْفَتْحِ : هَوِيَّهَا : چاہنا — لَهَا فِي قَلْبِي عِلَاقَةٌ حُبٍّ : اس کے ساتھ میرے دل کو محبت و چاہت کا لگاؤ ہے [ق ت ۳۲۶ ج ۱۳] وَالْعِلَاقَةُ : الْحُبُّ اللَّازِمُ
لِلْقَلْبِ : دل میں جاگزیں محبت — ج علائق [ق ت ۳۵۰، ۳۴۹ ج ۱۳] نِكَايَةُ بِالْكَسْرِ : رَئِمَ [ق ص]

فَرِاقُهَا ، وَعَظْمُ الْإِلْتِذَاذِ بِمَا أُطْلِعَ عَلَيْهِ عِنْدَ الْمَوْتِ مِنَ الْأُمُورِ الْإِلَهِيَّةِ ، فَأَمَّا طَأْثَرُ مُفَارَقَةِ الدُّنْيَا ، وَالنُّزُوعِ إِلَيْهَا ، عَلَى قَرَبٍ ، كَمَنْ يُسْتَنْهَضُ مِنْ وَطَنِهِ ، إِلَى مَنْصِبٍ عَظِيمٍ ، وَمُلْكٍ رَفِيعٍ ، فَقَدْ تَرَقَّى نَفْسُهُ حَالَةَ الْفِرَاقِ ، عَلَى أَهْلِهِ وَوَطَنِهِ ، فَيَتَأَذَّى أَذًى مَآ ، وَلَكِنْ يَنْمَحِي بِمَا يَسْتَأْنِفُهُ مِنْ لَذَّةِ الْإِبْتِهَاجِ بِالْمُلْكِ وَالرَّئَاسَةِ .

وَلَمَّا لَمْ يُمْكِنْ سَلْبُ هَذِهِ الصِّفَاتِ ، فَقَدْ وَرَدَ الشَّرْعُ فِي الْأَخْلَاقِ ، بِالتَّوَسُّطِ بَيْنَ كُلِّ طَرَفَيْنِ ، مُتَقَابِلَيْنِ ، لِأَنَّ الْمَاءَ الْفَاتِرَ ، لَا حَارًّا وَلَا بَارِدَ ، فَكَأَنَّهُ بَعِيدٌ مِنَ الصِّفَتَيْنِ ، فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُبَالِغَ فِي إِمْسَاكِ الْمَالِ ، فَيَسْتَحْكِمَ فِيهِ الْجِرْصَ عَلَى الْمَالِ ، وَلَا فِي الْإِنْفَاقِ ، فَيَكُونَ مُبَذِّرًا ، وَلَا أَنْ يَكُونَ مَمْتَنِعًا عَنْ كُلِّ الْأُمُورِ ،

مگر جب امورِ دنیا سے رشتہ کمزور ہو جاتا ہے تو اُن کا بچھڑنا روح کے لیے زیادہ صدمہ رساں نہیں ہوتا ، اور موت کے وقت وہ جن الہی امور 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 ہو جاتا ہے ، اور اُس کی حالت اُس شخص کی سی ہوتی ہے ، جس سے کہا جائے کہ — اپنے وطن سے نکل کر ایک اونچے منصب یعنی عظیم بادشاہت کی طرف چل پڑو ، تو اُس کے دل میں اپنے اہل و عیال و وطن کے لیے ، جب کہ وہ بچھڑ چکے ہوں گے ، رقت آئے گی اور اُسے تھوڑا بہت ستائے گی ، لیکن سلطنت و شاہی کی لذتِ مسرت ، جو پہلی بار اُس کے مشامِ جاں میں پہنچ رہی ہوگی ، درِ فراق کے نقوش کو مٹا دے گی

ان دنی صفت کا بالکل ازالہ چوں کہ ممکن نہیں ، اس لیے اخلاق کی نسبت شرع میں توسط آیا ہے ، یعنی اس کنارے اور اس 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

أَمَطْتُ عنه : تَخَيَّتُ عنه : میں اُس سے دور ہوا ، أَمْطَلْتُهُ : نَحَيْتُهُ میں نے اُسے [کسی سے] دور کیا [ت۳۲ ج۱۰] **اسْتَئْهَضَ** فَلَانًا لِلْأَمْرِ : دَعَاہُ إِلَى سُرْعَةِ الْقِيَامِ بِہ [م] اسْتَئْهَضَهُ لِكَذَا مِنَ الْأَمْرِ : أَمَرَهُ بِالنُّهُوضِ (ف) لَهُ [ق ۷۵ ج ۱۰] : کسی کام کے لیے اٹھنے یا فوراً اٹھنے کو کہنا **الْمَنْصِبُ** ، لُغَةً : الْحَسَبُ وَالْمَقَامُ : وَيُسْتَعَارُ لِلشَّرَفِ ، وَمِنْهُ مَنْصِبُ الْوِلَايَاتِ السُّلْطَانِيَّةِ وَالشَّرْعِيَّةِ وَجَمْعُهُ : الْمَنَاصِبُ [ت۳۸ ج۲] : خاندانی شرافت، مقام و مرتبہ، بلندرتبہ، اور اسی معنی کر کہا جاتا ہے : وزارت سلطانی وغیرہ کا منصب ، قضائے شرعی وغیرہ کا منصب **رَقَّقْتُ لَهُ أَرْقًى رِقَّةً** بالكسر : رَجِمْتُهُ ، يقال : رَقَّقَ لَهُ قَلْبُهُ [ت۷۱ ج۱۳] : میرا دل اس کے لیے نرم ہو گیا **اسْتَأْنَفَ الشَّيْءَ** : ابْتَدَأَهُ ، وَقِيلَ : اسْتَقْبَلَهُ [ق ۹۶ ج ۱۲] : کسی چیز کی پہل کرنا ، کسی چیز کی طرف رخ کرنا **فَتَوَرَ** (ن) المَاءُ فَتَوَرَّا : سَكَنَ حَوْثُهُ فَهُوَ فَاتِرٌ بَيْنَ الْحَارِّ وَالْبَارِدِ [ق ۳۳۵ ج۷] : پانی کی گرمی بیچ گئی حرارت اتار گئی تو وہ فاتر ہے ، سرد و گرم دونوں کے بیچ **تَبَذَّلُوا الْمَالَ** : تَفَرَّقَتْهُ إِسْرَافًا وَافْسَادُهُ [ت] مال اڑانا برباد کرنا

فَيَكُونُ جَبَانًا ، وَلَا مِنْهُمْ كَمَا فِي كُلِّ أَمْرٍ ، فَيَكُونُ مَتَهَوِّرًا ، بَلْ يَطْلُبُ الْجُودَ ، فَإِنَّهُ الْوَسْطُ بَيْنَ الْبُخْلِ وَالتَّبَذِيرِ ، وَالشَّجَاعَةِ ، فَإِنَّهَا الْوَسْطُ بَيْنَ الْجُبْنِ وَالتَّهَوُّرِ ، وَكَذَا فِي جَمِيعِ الْأَخْلَاقِ .

وَعِلْمُ الْأَخْلَاقِ طَوِيلٌ ، وَالشَّرِيعَةُ بِالْغَثِّ فِي تَفْصِيلِهَا ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى تَهْذِيبِ الْأَخْلَاقِ ، إِلَّا بِمُرَاعَاةِ قَانُونِ الشَّرْعِ فِي الْعَمَلِ ، حَتَّى لَا يَتَّبِعَ الْإِنْسَانُ هَوَاهُ ، فَيَكُونُ قَدْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ، بَلْ يُقَلِّدُ الشَّرْعَ ، فَيُقَدِّمُ وَ يُحْجِمُ بِإِشَارَتِهِ ، لَا بِاخْتِيَارِهِ فَتَهَذَّبُ بِهِ أَخْلَاقُهُ مَنْ عَدِمَ هَذِهِ الْفَضِيلَةَ فِي الْخُلُقِ وَالْعِلْمِ جَمِيعًا ، فَهُوَ الْهَالِكُ ، وَلِذَلِكَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾

وَمَنْ جَمَعَ الْفَضِيلَتَيْنِ ، الْعِلْمِيَّةَ وَالْعَمَلِيَّةَ ، فَهُوَ الْعَارِفُ الْعَابِدُ ، وَهُوَ السَّعِيدُ الْمَطْلُوقُ .

حد سے بڑھنا مناسب ، کہ دولت اڑانے برباد کرنے والا ہو جائے گا ، یوں ہی نہ ہر معاملے سے دست کشی مناسب ، کہ بزدل ہو جائے گا ، اور نہ ہر معاملے میں کود پڑنا مناسب ، کہ اس سے تہور آئے گا یعنی حد سے زیادہ قوت غیظ و غضب ۔ بلکہ جو دو سخاوت کا خواہاں ہو ، یعنی جو کچھ دینا مناسب ہو وہ دے دے ، کہ یہی بخل و تبذیر 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 علم اخلاق طویل الذیل ہے ، اور شریعت نے اس کی کافی تفصیل فرمادی ہے ، اور تہذیب اخلاق کی کوئی سبیل نہیں سوا اس کے کہ عمل میں قانون 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 کر کے 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 ہو جائیں گے اور جس نے علم اور اخلاق دونوں میں یہ فضیلت کھودی وہ تباہ و برباد ہے ، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ۝

بیشک مراد کو پہنچا جس نے اُسے ستھرا کیا اور نامراد ہوا جس

نے اسے معصیت میں چھپایا [کنز الایمان]

[پ ۱۶۳۰]

اور جو علمی اور عملی دونوں فضیلتوں کا جامع ہو جَبَانٌ كَسَحَابٍ: هَيُوتٌ لِأَشْيَاءَ لَا يُقَدِّمُ عَلَيْهَا [ق ت]: جو چیزوں سے ہیبت کھا کر اقدام سے باز رہے

جَبْنٌ (ک) جَبَانَةٌ جُبْنًا جُبْنًا [ق]: بزدل ہونا تَهَوُّرَ الرَّجُلُ: وَقَعَ فِي الْأَمْرِ بِقِلَّةِ مُبَالَاةٍ وَفِي الْإِسَاسِ بَغَيْرِ فِكْرٍ: لا پرواہی سے کسی معاملے میں کود پڑنا،

اور غیاث اللغات میں ہے: تَهَوُّرٌ يَقُولُ فَلَانَسَفَ: افراط قوت غشی اَقْدَامُ: پیش درآمد [ص]: آگے آنا ، آگے بڑھنا أَحْجَمَ عَنْهُ: كَفَّ [ق]: باز رہنا

ومن له الفضيلة العلمية ، دون العملية ، فهو العالم الفاسق ، ويتعذب مدة ، ولكن لا يدوم ، لأن نفسه قد كملت بالعلم ، ولكن العوارض البدنية لَطَخَتْهُ تَلْطِخًا عَارِضًا ، على خلاف جوهر النفس ، وليس تتجدد الأسباب المجددة ، فيمنحى على طول الزمان .

ومن له فضيلة العملية دون العلمية ، فيُسَلَمَ وينجو عن الألم ، ولكن لا يحظى بالسعادة الكاملة . وزعموا : أن من مات فقد قامت قيامته .

وَأَمَّا مَا وَرَدَ فِي الشَّرْعِ ، مِنَ الصُّورِ الْحَسِّيَّةِ ، فَالْقَصْدُ بِهِ ضَرْبُ الْأَمْثَالِ ، لِقُصُورِ الْإِفْهَامِ عَنْ دَرْكِ هَذِهِ اللَّذَاتِ ، فَمَثَلُ لَهُمْ مَا يَفْهَمُونَ ، ثُمَّ ذَكَرَ لَهُمْ أَنَّ تِلْكَ اللَّذَاتِ فَوْقَ مَا وَصَفَ لَهُمْ ، فَهَذَا مَذْهَبُهُمْ .

ونحن نقول : أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع ، فإننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات ، أعظم من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن : ولكننا عرفنا 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 مدتِ 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 کر دیا ہے ، تاہم یہ آلودگی روح کی اصلیت کے برخلاف عارضی ہے ، اور اُسے تازہ کرنے والے اسباب نئے نئے وجود میں آئیں گے نہیں ، تو ایک عرصہ دراز گزرنے 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 حسی 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 — 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 حسی حِطِّي (س) بِالرِّزْقِ حُطْوَةٌ وَحِطَّةٌ : نَالَ حُطًّا مِنْهُ [م] : رِزْقٌ مِنْ حَصَبٍ پانا

إِذْ قَدْ وَرَدَ بِالْمَعَادِ ، وَلَا يُفْهَمُ الْمَعَادُ إِلَّا ببقاء النفس ، وإنما أنكرنا عليهم ، مِنْ قَبْلِ دَعْوَاهُمْ مَعْرِفَةَ ذَلِكَ بِمجرد العقل.....ولكن المخالف للشرع منها : • إنكار حشر الأجساد • وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة • وإنكار الآلام الجسمانية في النار • وإنكار وجود الجنة والنار ، كما وُصِفَ في القرآن .

فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين : الروحانية والجسمانية ، وكذا الشقاوة ؟!

وقوله تعالى ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ أى لا يعلم جميع ذلك .

وقوله ((أعددت لعبادى الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر))

لذتوں سے ارفع و اعلیٰ ہیں“ — نیز — ”روح ، بدن سے جدا ہو کر باقی رہتی ہے“ — اس کے بھی ہم منکر نہیں ، لیکن یہ سب ہم نے شرع سے جانا ہے ، کیوں کہ شرع نے معاد یعنی دوبارہ زندگی کی خبر دی ہے ، اور معاد یعنی لوٹنا بغیر بقائے روح کے معقول و ممکن نہیں

یہاں ہم فلسفیوں کے صرف اس دعوے کے مخالف ہیں کہ — ”یہ سب انہوں نے محض عقل سے جانا ہے“ —

ہاں فلسفیوں کی جو باتیں مخالف 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 و دوزخ کا جیسا وجود قرآن کریم نے بیان فرمایا ، اس سے انکار

ہم پوچھتے ہیں : دونوں قسم کی سعادت و شقاوت ، یعنی روحانی و جسمانی ، کے اجتماع میں بھلا کیا استحالہ ہے؟۔۔۔۔۔

اس کا انکار کرتے ہو..... آیت کریمہ جو تم نے پیش کی

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ [۱۵۴ آیت ۱۷]

کسی جی کو نہیں معلوم جو آنکھ کی ٹھنڈک ان کے لیے چھپا رکھی

ہے [کنز الایمان]

اس کا معنی یہ ہے کہ — ”ان نعمتوں کو تمہا کوئی نہیں جانتا“ —

یوں ہی حدیث قدسی

أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ ، مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ ، مَا لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ ، وَلَا خَطَرَ عَلَى 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 قلب بشر پر ان کا خطرہ گذرا

، فکذلک وجود هذه الأمور الشریفة ، لا یُدل علی نفی غیرها ، بل الجمع بین الأمرین اکمل ، والموعود به اکملُ الأمور ، وهو ممکن ، فیجب التصدیق به علی وَفْق الشرع .

فإن قيل : ما وَرَدَ فی الشرع ، أمثالُ ضَرِبَتْ ، علی حَدِّ أَفْهَامِ الْخَلْقِ ، كما أن الوارد من آیات التشبیہ وأخباره ، أمثالُ علی حَدِّ فَهْمِ الْخَلْقِ ، والصفاتُ الإلهیة مُقَدَّسَة ، عما یَتَخَيَّلُهُ عوامُ الناس .

والجواب : أن التسویة بینهما تحکُّم ، بل هما یفتَرِقان من وجهین :

أحدهما : أن الألفاظ الواردة فی التشبیہ ، تحتَمِلُ التأویل علی عادة العرب فی الاستعارة ، وما وَرَدَ فی وصف الجنة والنار ، وتفصیلِ تلك الأحوال ، بَلَّغَ مَبْلَغًا لا یَحْتَمِلُ التأویل ، فلا یبقی إلا حَمْلُ الکلام علی التلبیس ، بتخیلِ نقیض الحق ، لِمَصْلَحَةِ الْخَلْقِ ، وذلك ما یتقدَّس عنه مَنْصِبُ النُّبُوَّةِ

کا بھی یہی معنی ہے ان امورِ شریفہ یعنی لذاتِ روحانیہ کی موجودگی یہ نہیں بتاتی کہ دیگر لذتیں نہیں ہیں ، بلکہ روحانی و جسمانی دونوں طرح کی لذتوں کا جمع ہونا کامل تر سعادت ہے ، اور وعدہ کامل تر ہی کا ہے ، اور وہ ممکن ہے ، عندالعقل محال نہیں ہے ، لہذا 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 و احادیث تشبیہ جو وارد ہیں وہ مخلوق کے مبلغِ فہم کے مطابق مثالیں ہیں ، اُن کا جو معنی عام لوگوں کے وہم و خیال میں آتا ہے اُس سے صفاتِ الہیہ جَلَّ و علا پاک و برتر ہیں ۔

جواب :- جنت و نار و ثواب و عذاب سے متعلق آیات و احادیث اور آیات و احادیث تشبیہ ان 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 ۔ جب کہ جنت و نار 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 و متعین المعنی ہیں

اب تم انہیں اس معنی سے ہٹا کر دیگر معنی 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 جا رہا ہے

والثانی : أن أدلة العقول ، ذلّت على استحالة المكان ، والجهة ، والصورة ، ويد الجارحة وعين الجارحة ، وإمكان الانتقال ، والاستقرار ، على الله سبحانه وتعالى ، فوجب التأويل بأدلة العقول ، وما وعد به من أمور الآخرة ، ليس محالاً في قدرة الله تعالى فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذي هو صريح فيه **فإن قيل :** وقد دلّ الدليل العقلي على استحالة بعث الأجساد ، كما دلّ على استحالة تلك

الصفات على الله تعالى فُلْنُطَالِبُهُمْ بإظهار الدليل ولهم فيه مسلكان :

المسلك الأول : قالوا : تقدير العود إلى الأبدان ثلاثة أقسام :

(أ) إما أن يقال : الإنسان عبارة عن البدن ، والحياة التي هي عَرَضٌ قائم به ، كما ذهب إليه بعض المتكلمين ، وأما النفس التي هي قائمة بنفسها ، ومُدَبِّرَةٌ للجسم ، فلا وجود لها ، ومعنى الموت انقطاع الحياة ، أي امتناع الخالق عن خلقها ، فتعدم ، والبدن أيضاً يندعم ، ومعنى المعاد إعادة الله تعالى للبدن

، جو حق کے صریح خلاف ہے ، حالانکہ یہ دھوکہ دینا ہے ، اور منصب نبوت ایسی شناعیت سے پاک و مُنَزَّہ ہے ، **ثانی :** عقلی دلائل نے بتایا کہ ————— ”مکان جہت صورت جسمانی ہاتھ جسمانی آنکھ ہٹ سکنا ٹھہر سکنا ، یہ سب چیزیں اللہ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى پر محال ہیں“ — تو ان عقلی دلائل کی وجہ سے ، آیات و احادیث تشبیہ میں ، تاویل واجب ہوئی — جب کہ امور آخرت جن کا وعدہ کیا گیا ، وہ قدرتِ الہی تَعَالَى شائے سے محال نہیں ، لہذا امور آخرت کو ، انہی معانی پر محمول کرنا واجب ہے ، جو آیات و احادیث متعلقہ سے ظاہر ہیں ، بلکہ وہ آیات و احادیث انہی معانی میں صریح و متعین ہیں **فلسفی :-** اگر کہیں کہ ————— ”دلیل عقلی جس طرح یہ بتاتی ہے ، کہ ید و وجہ وغیرہ صفات بالا ، اللہ عَزَّ وَجَلَّ پر محال ہیں ، اُسی طرح یہ بتاتی ہے کہ بعثِ جسمانی محال ہے“ —

تو ہمیں حق ہے کہ اُن سے مطالبہ کریں ، وہ دلیل سامنے لائیں — استحالة حشرِ اجساد سے متعلق ان کی دو دلیلیں ہیں **پہلی فلسفی دلیل :-** جسم میں روح کے عود کرنے کی ممکنہ صورتیں تین ہیں

۱۔ صورتِ اول :- یا تو یہ کہ — انسان نام ہے جسم اور حیات کا ، جو کہ جسم کے ساتھ قائم ایک عرض ہے ، جیسا کہ بعض متکلمین اس طرف گئے ، اور ایسی روح کا جو قائم بنفسہ اور مُدَبِّرٌ بدن ہو کوئی وجود نہیں — اور موت کے معنی ہیں حیات کا انقطاع ، یعنی خالق کا حیات کو پیدا نہ فرمانا ، اس سے روح معدوم ہو جاتی ہے ، اور بدن بھی **فَحْوَى الكلام : مَعْنَاهُ [ق]**

الذى انعدم ، ورُدُّه إلى الوجود ، وإعادةُ الحياة التى انعدمت أُوَقَّال : مادةُ البدن تبقى تراباً ، ومعنى المعاد أن يُجمَعَ ويُركَّب على شكل آدميٍّ ، وتُخلَق فيه الحياة ابتداءً فهذا قسم .

(ب) وإما أن يقال : النفس موجودة ، وتبقى بعد الموت ، ولكن يُرَدُّ البدن الأول ، بجمع تلك الأجزاء بعينها وهذا قسم .

(ج) وإما أن يقال : تُرَدُّ النفس إلى بدن ، سواءً كان من تلك الأجزاء بعينها ، أو من غيرها ، ويكون العائد ذلك الإنسان ، مِنْ حَيْثُ إِنَّ النفس تلك النفس ، فأما المادَّة فلا التفات إليها ، إذ الإنسان ليس إنساناً بها ، بل بالنفس وهذه الأقسام الثلاثة باطلة .

أما الأول ، فظاهر البطلان ، لأنه مَهْمَا انعدمت الحياة والبدن ، فاستثناف خلقهما ، إيجاد لمثل ما كان ، لا لِعَيْنِ ما كان ، بل العود المفهوم ، هو الذى يُفَرَض فيه بقاء شىء ، وتجدُّد شىء ، كما يقال : فلان عاد إلى الإنعام ، أى أن المُنْعَم باقٍ ، وترك الإنعام ، ثم عاد إليه ، أى عاد إلى ماهو الأول بالجنس ، ولكنه غيره معدوم هو جاتا ہے — اور معاد کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ کا جسم کو دوبارہ پیدا کرنا اور عدم سے وجود کی طرف پھیرنا ، نیز حیات کو بھی جو کہ معدوم ہوگئی تھید دوبارہ پیدا کرنا — یا یہ کہ — مادہ جسم مٹی ہو کر باقی رہتا ہے — اور معاد کا معنی ہے اُس مٹی کو جمع کر کے اُسے آدمی کی شکل پر ترکیب دے کر اُس میں از سر نو حیات پیدا کرنا یہ پہلی صورت ہے

۲- صورت دوم:- یا یہ کہ — روح کا وجود مستقل ہے ، اور وہ موت کے بعد باقی رہتی ہے ، ہاں پہلا جسم اس کے بعینہ سابقہ اجزاء یکجا کر کے دوبارہ بنایا جائے گا یہ دوسری صورت ہے

۳- صورت سوم:- یا یہ کہ — روح جسم میں دوبارہ ڈالی جائے گی ، خواہ وہ جسم بعینہ اُنہی پہلے والے اجزاء سے ہو یا دیگر اجزاء سے ، اور یہ اعادہ پانے والا وہی انسان ہوگا ، اس 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 ہو گئے تو از سر نو ان کا پیدا کیا جانا موجود سابق کے مثل کی ایجاد ہوگی ، عین موجود سابق کی ایجاد نہ ہوگی ، بلکہ عود معقول وہی ہے جس میں یہ فرض کیا جاسکے کہ کچھ باقی رہا اور کچھ نیا ہوا — جیسے کہتے ہیں فلاں نے داد و ہش کی طرف پلٹا لیا ، یعنی نوازندہ باقی رہا ، نوازنا چھوڑ دیا تھا پھر نوازنا

بالعدَد ، فيكون عَوْدًا بالحقيقة إلى مثله ، لا إليه ، ويقال : فلان عاد إلى البلد ، أى بقى موجودًا خارج البلد ، وقد كان له كونٌ فى البلد ، فعاد إلى مثل ذلك ، فإن لم يكن شىءً باقىً ، وشيئان متعددان متماثلان ، يتخللهما زمان ، لم يَنَمَّ إسمُ العَوْد ، إلا أن يُسلَك مذهبُ المعتزلة ، فيقال : المعدوم شىء ثابت ، والوجود حال يعْرِضُ له مرّةً ، وينقطع تارة ، ويعود أخرى ، فيتحقّق معنى العود باعتبار بقاء الذات ، ولكنه رَفُعٌ للعدم المطلق ، الذى هو النفى المحض ، وهو إثباتٌ للذات مُستمرّة الثبات ، إلى أن يعود إليها الوجود ، وهو محال فإن احتالَ ناصرُ هذا القسم ، بأن قال : تُراب البدن لا يَفنى ، فيكون باقىً ، فتعاد إليه الحياة .

فنقول : عند ذلك يستقيم أن يقال : عاد الترابُ حيًا ، بعد أن انقطعت الحياة عنه مدّةً ، ولا يكون ذلك عَوْدًا للإنسان ، ولا رجوعَ ذلك الإنسان بعينه ، لأن الإنسان إنسان لا بمادّته والتراب الذى فيه ، إذ تَبَدَّل شروعُ كيا ، يعنى 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 — نیز کہتے ہیں فلاں شہر کو لوٹا — یعنی خارج 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 لفظ عَوْد کا اطلاق تام نہیں ہوگا ، مگر یہ کہ معتزلہ کا مذہب اختیار کریں اور کہیں کہ — ”معدوم ایک شىء 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“ — تو عود کا معنی پالیا جائے گا اس اعتبار سے کہ ذات باقی رہی ہے

لیکن اس نظریے میں عدم مطلق یعنی نفی محض کا رفع و سلب ہے ، یعنی یہ مانا گیا ہے کہ — ”ذات دائماً ثابت رہتی ہے ، یہاں تک کہ وجود دوبارہ اس کی طرف پلٹ کر آتا ہے“ — 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 — ”ایک عرصہ تک مردہ رہنے کے بعد مٹی دوبارہ جی اٹھی“ — لیکن وہ نہ تو انسان کا دوبارہ زندہ ہونا ہوگا ، نہ بعینہ اُس انسان کا پلٹنا ہوگا ، کیوں انسان جو انسان ہے وہ اپنے مادے اور اُس مٹی

عليه سائر الأجزاء ، أو أكثرها بالغذاء ، وهو ذاك الأول بعينه ، فهو هو ، باعتبار رُوحه و نفسه ، فإذا عُدِمَت الحياة والروح ، فما عُدِمَ لا يُعْقَل عَوْدُهُ ، وإنما يُسْتَأْنَف مثله ، ومهما خَلَقَ اللهُ تعالى حياةً إنسانيةً في تراب ، يحصل من بدن شَجَرٍ ، أو فَرَسٍ ، أو نبات ، كان ذلك ابتداءً خلقِ الإنسان .

فالمعدوم قَطُّ ، لا يُعْقَل عَوْدُهُ ، والعائد هو الموجود ، أى عاد إلى حالة كانت له مِنْ قَبْلُ ، أى إلى مثل تلك الحالة ، فالعائد هو التراب إلى صفة الحياة وليس الإنسان إنساناً ببدنه ، إذ قد يصير بدن الفَرَسِ غذاءً إنسان ، فتتخلَّق منه نطفةٌ ، يحصل منها إنسان ، فلا يقال : الفَرَس انقلب إنساناً ، بل الفرس فَرَسٌ بصورته ، لا بمادته ، وقد انعدمت الصورة ، وما بقى إلا المادة .

وأما القسم الثاني ، وهو تقدير بقاء النفس وَرَدَّهَا إلى ذلك البدن بعينه ، فهو لو تَصَوَّرَ لكان مَعَادًا ، أى عَوْدًا إلى تدبير البدن بعد مفارقتها ، لكنه محال ، إذ بدن المَيِّت يستحيل ترابًا ، أو تاكله الدِّيدان والطُّيور

سے نہیں جو اُس میں ہوتی ہے ، کیوں کہ اجزاء تو تمام یا اکثر ، غذاء کے ذریعے انسان میں ردوبدل ہو جاتے ہیں ، پھر بھی وہ بعینہ پہلا انسان رہتا ہے ، لہذا معلوم ہوا کہ انسان اپنی روح اور اپنے نفس سے انسان ہے ، اب حیات یعنی بقول شماروح معدوم ہوگئی ، تو جو معدوم ہو چکا اُس کا لوٹنا معقول نہیں ، ہاں از سر نو اُس معدوم [یعنی حیات یعنی روح] کے مثل کو وجود میں لانا ہو سکتا 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 از سر نو تخلیق ہوگی [عود و معاد نہیں ہوگا]

غرضیکہ معدوم کا عود کرنا کبھی ممکن نہیں ، لوٹنا 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 بعینہ اُسی جسم میں لوٹائی جاتی“ — یہ اگر ممکن ہو تو ضرور معاد قرار پائے گا ، یعنی بدن سے جدا ہونے کے بعد پھر بدن کی تدبیر و انتظام کی طرف عود کرنا صادق آئے گا ، لیکن یہ ممکن نہیں ہے ،

،وَيَسْتَحِيلُ دِمَاءٌ وَبُخَارًا وَهَوَاءً ، وَيَمْتَزِجُ بِهِوَءُ الْعَالَمِ ، وَبُخَارُهُ ، وَمَائُهُ امْتِزَاجًا يَبْعُدُ امْتِزَاجُهُ ، وَاسْتِخْلَاصُهُ .
ولكن إن فُرِضَ ذلك اتِّكَالًا عَلَى قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، فَلَا يَخْلُو ، إِمَّا أَنْ يَجْمَعَ الْأَجْزَاءَ الَّتِي مَاتَ عَلَيْهَا فَقَطْ ، فَيَنْبَغِي أَنْ يُعَادَ الْأَقْطَعُ ، وَمَجْدُوعُ الْأَنْفِ وَالْأُذُنِ ، وَنَاقِصُ الْأَعْضَاءِ ، كَمَا كَانَ ، وَهَذَا مُسْتَقْبَحٌ ، لَا سِيَّمَا فِي أَهْلِ الْجَنَّةِ ، وَهُمْ الَّذِينَ خُلِقُوا نَاقِصِينَ ، فِي ابْتِدَاءِ الْفِطْرَةِ ، فإِعَادَتُهُمْ إِلَى مَا كَانُوا عَلَيْهِ ، مِنْ الْهُزَالِ عِنْدَ الْمَوْتِ ، فِي غَايَةِ النَّكَالِ هَذَا إِنْ اقْتَصِرَ عَلَى جَمْعِ الْأَجْزَاءِ الْمَوْجُودَةِ عِنْدَ الْمَوْتِ .

وإن جُمِعَ جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عُمره ، فهو محال من وجهين :

ا - أحدهما ، أن الإنسان إذا تَغَذَّى بِلَحْمِ إِنْسَانٍ ، وَقَدْ جَرَتْ الْعَادَةُ بِهِ فِي بَعْضِ الْبِلَادِ ، وَيَكْثُرُ وَقُوعُهُ فِي أَوْقَاتِ الْقَحْطِ ، فَيَتَعَذَّرُ حَشْرُهُمَا جَمِيعًا ، لِأَنَّ مَادَّةَ وَاحِدَةٍ كَانَتْ بَدَنًا لِلْمَأْكُولِ ، وَصَارَتْ بِالْغَدَاءِ بَدَنًا لِلْأَكْلِ ، وَلَا يُمْكِنُ رَدَّ نَفْسَيْنِ إِلَى بَدَنِ وَاحِدٍ

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 بخارات عالم میں ایسا گھل جاتا ہے کہ اُسے خالص و بے آمیزش الگ کر لینا محال ہے لیکن قدرت الہی جلّ و علا کے بھروسے اسے بھی ممکن مانو ، تو یہ دو حال سے خالی نہیں

① 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 ، خصوصاً اہل جنت کے حق میں ۔ وہ ابتدائے آفرینش میں تو ناقص پیدا کیے گئے ، اب وقت مرگ کی لاغری پر انہیں دوبارہ جلا نا حد درجہ کی سزا ہوگی ۔ 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 وقتاً فوقتاً تمام عمر حاصل ہوتے رہے ، تو یہ دو وجہ سے محال ہے وجہ اول :- ایک انسان دوسرے انسان کا گوشت کھا لے ، اور بعض ممالک میں ایسا ہوتا ہے خصوصاً 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

إِنْتَزَعَ الشَّيْءَ : اِفْتَلَعَهُ وَاسْتَلَبَهُ [م] : اَكْثَرْنَا ، لَيْتَنَا اِسْتِخْلَصَهُ : اَصْفَاهُ وَنَقَّاهُ مِنْ شَوْبِهِ [م] : صَافٍ وَخَالِصٌ كَرْنَا ، آمِيزُش سے پاک کرنا

۲۔ **والثانی**، اُنہ یجب اُن یعاد جزء واحد، کبداً وقلباً، ویداً، ورجلاً، فإنه ثبت بالصناعة الطبیة، أن الأجزاء العضویة، یتغذى بعضها بفُضلة غذاء البعض، فیتغذى الكبِدُ بأجزاء القلب، وكذلك سائر الأجزاء، فنفرِض أجزاءً معینة، قد كانت مادةً لجملة من الأعضاء، فإلی أیِّ عُضْوٍ تُعاد؟! بل لا یُحتاج فی تقرير الاستحالة الأولى، إلی أكل الناس الناس، فإنک إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة، علمت بعد طول الزمان، أن ترابها جثث الموتى، قد تتربت وزُرِعَ فیها وُغِرِسَ، وصارت حباً وفاکهة، وتناولتھا اللدواب، فصارت لحمًا، وتناولناها فصارت أبداناً لنا، فما من مادة یُشار إلیها، إلا وقد كانت بدنًا لأناس کثیرین، فاستحالت وصارت ترابًا، ثم نباتًا، ثم لحمًا، ثم حیوانًا.

بل یلزم منه محال ثالث، وهو أن النفوس المُفارقة للأبدان، غیر متناهیة، والأبدان أجسام متناهیة

وجہ ثانی:- لازم آئے گا کہ ایک ہی جز قلب و جگر و دست و پاسب بنا کر اٹھایا جائے، کیوں کہ سن 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 معینہ 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 استحالة 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 عرصہ دراز گزرنے پر معلوم ہوگا کہ اُس کی مٹی اموات کو بالکلیہ کھا گئی، وہ مٹی ہو گئے ان میں زراعت و تخم 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 اس سے ایک تیسرا محال بھی لازم آتا ہے، وہ یہ کہ ابدان سے جدا ہونے

والی روحیں غیر متناہی ہیں، **صراح و قاموس و تاج و معجم میں صرف مجرد سے ہے، تفعیل سے نہیں معمور: آباد**

عَمَرَ (ن) اللہ بک منزلك عمارۃً بالكسر: جَعَلَهُ اَهْلًا [ق ت] الْجَنَّةُ (ن): اکھاڑنا۔ الْجَنَّةُ: الْقَطْعُ مطلقاً اَوْ اِنْزَاعُ الشَّجَرِ مِنْ اَصْلِهِ [ق ت]: کاٹنا، درخت جڑ سے اکھیڑنا، جَنَّةُ (ن): قَلْعُهُ [ص ت]: اکھاڑنا مِيتٌ بِالْخَفِيفِ وَمِيتٌ بِالْثَقِيلِ ج. اَمْوَاتٌ وَمَوْتٌ [ق ص] زُرِعَ (ف) زَرَعًا زِرَاعَةً: طَرَحَ الْبَذَرَ [ق ت]: بونا غُرِسَ (ض) الشَّجَرُ غَرْسًا: اَنْبَتَهُ فِي الْاَرْضِ [ق ت]: نشان دین درخت [ص]: درخت بٹھانا

والثاني: أن التراب لا يقبل تدبير النفس ، مابقى تراباً ، بل لابد أن تمتزج العناصر امتزاجاً ، يُضاهي امتزاج النطفة ، بل الخشب والحديد ، لا يقبل هذا التدبير ، ولا يمكن إعادة الإنسان ، وبدنه من خشب أو حديد ، بل لا يكون إنساناً إلا إذا انقسمت أعضاء بدنه إلى اللحم ، والعظم والأخلاق ، ومهما استعدّ البدن والمزاج لقبول نفس ، استحق من المبادئ الواهية للنفوس ، حدوث نفس ، فيتوارَد على البدن الواحد نفسان .

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

(۳) رہی تیسری صورت کہ — ”روح، انسانی جسم میں لوٹائی جائے ، وہ جسم خواہ کسی مادے اور کسی مٹی سے ہو“۔ یہ

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 مدبرانہ 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 ، بغم ، سودا ، صفرا] ، اور جب بدن اور مزاج روح کو قبول کرنے کا صالح ہوگا تو اس کا مستحق ہوگا کہ فیضانِ روح کرنے والے مبادی کی جانب سے ایک نئی روح حادث ہو ، تو لازم آئے گا کہ ایک ہی بدن پر ایک ساتھ دو روحوں آئیں [اور یہ محال ہے]

اور اسی وجہ سے نظریۂ تناسخِ باطل ٹھہرا ہے ، اور یہ مذہب

بعد خلاصہا من البدن ، بتدبیر بدن آخر ، غیر البدن الأول ، فالمسلك الذى يدل على بطلان التناسخ ، يدل على بطلان هذا المذهب .

الاعتراض ، أن يقال بَمُ تُنكرون على مَنْ يَخْتار القسم الأخير ، ويرى أن النفس باقية بعد الموت ، وهى جوهر قائم بنفسه ، فإن ذلك لا يُخالف الشرع ، بل دلّ عليه الشرع فى قوله تعالى : ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۚ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۚ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ ۚ أَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

بقوله - ﷺ - ((أرواح الصالحين ، فى حواصل طيور خضر ، مُعلّقة تحت العرش))

وبما ورد من الأخبار ، بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات وسؤال منكر و نكير ، وعذاب 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 ، توجہ دلیل عقلی بطلان 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 بعد مرگ باقی رہتی ہے ، اور وہ جوہر قائم بنفسہ ہے - کیوں کہ یہ اعتقاد شرع کے خلاف نہیں ، بلکہ اسے شرع نے بتایا ہے ، ارشاد باری تعالیٰ ہے

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۚ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۚ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ ۚ أَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

[۴۳: ۸۰-۸۱]

اور جو اللہ کی راہ میں مارے جائیں ہرگز انہیں مردہ خیال نہ کرو بلکہ وہ اپنے رب کے پاس زندہ ہیں روزی پاتے ہیں شاد ہیں اُس پر جو اللہ نے انہیں اپنے فضل سے دیا اور خوشیاں منارہے 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 ارشاد رسول اللہ ہے صَلَّی اللہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم

نیکیوں کی روحیں سبز پرندوں کے بھیس میں زیرِ عرش معلق ہیں

”ارواح الصالحین ، فى حواصل طيور خضر ،

معلقة تحت العرش“

فی حواصل طيور خضر : سبز پرندوں کے بھیس میں [فتاویٰ رضویہ ج ۳ ص ۱۲۳]

، وغیرہ ، وکل ذلك يدل على البقاء نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن ، وذلك ممكن ، بردها إلى بدن ، أى بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الأول ، أو من غيره ، أو من مادة استؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا ببدنه ، إذ تبدل عليه أجزاء البدن ، من الصغر إلى الكبر ، بالهزال والسمن ، وتبدل الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك ، وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقدور لله تعالى ، ويكون ذلك عودًا ، لتلك النفس ، فإنه كان قد تعذر عليها أن تحظى بالآلام واللذات الجسمية بفقد الآلة ، وقد أعيدت إليها آلة مثل الأولى ، فكان ذلك عودًا محققًا .

وما ذكرتموه :

من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية ، وكون المواد متناهية ، محال لا اصل له ، فإنه بناء على قدم العالم ، وتعاقب الأدوار على الدوام ، ومن لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المفارقة للأبدان عنده

نیز روایات میں آیا ہے کہ — ارواح کو صدقات و خیرات کی خبر ہوتی ہے ، منکر نکیر کے سوال پر وہ مطلع ہوتی ہیں ، اور عذاب قبر وغیرہ کا انہیں شعور و احساس ہوتا ہے — 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 بدن اول کے مادے سے ہو ، یا دیگر بدن کے مادے سے ، یا ایسے مادے سے جسے از سر نو پیدا کیا گیا ہو ، کیوں کہ انسان اپنی روح سے انسان ہے ، اپنے جسم سے نہیں ، کیوں کہ انسان پر اس کے جسم کے اجزاء ، بچپن سے لے کر بڑھاپے تک ، لاغری و فربہ سے نیز غذا میں تبدیل ہو کر بدلتے رہتے ہیں ، اور اس کے ساتھ ساتھ جسم کا مزاج بدلتا رہتا ہے ، اور پھر وہ بعینہ وہی انسان رہتا ہے ، [اور جب اعادہ روح مذکورہ تینوں صورتوں سے ممکن ہے] تو یہ اعادہ تحت قدرت الہی ہو اجل و علا و تبارک و تعالیٰ اور یہ اُسی روح کا عود ہوگا ، کیوں کہ روح پر اپنے آلہ سے محروم ہو کر جسمانی لذات و اذیت سے بہرہ ور ہونا دشوار ہو گیا تھا ، پہلے جیسا آلہ اُسے دوبارہ دے دیا گیا ، تو یہ حقیقی و واقعی عود ہوا [ابن ہریر زہد]

۱۔ وہ جو تم نے اس عود کے محال ہونے کی وجہ بتائی کہ — ”روحیں غیر متناہی ہیں اور مادے متناہی“ — تو یہ ایک نری بے بنیاد اور محال بات ہے ، کیوں کہ اس کا دار و مدار اس فلسفی مفروضے پر ہے کہ — ”عالم قدیم ہے اور افلاک ہمیشہ سے

متناہیہ ، وليست أكثر من المواد الموجودة ، وإن سلم أنها أكثر ، فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع ، وإنكاره ، إنكار لقدرة الله تعالى على الإحداث ، وقد سبق إبطاله في مسألة حدوث العالم .
 وأما إحالتكم الثانى ، بأن هذا تناسخ ، فلا مشاحة في الأسماء ، فما ورد الشرع به يجب تصديقه ، فليكن تناسخاً ، ونحن إنما ننكر التناسخ في هذا العالم ، وأما البعث فلا ننكره ، سمي تناسخاً ، أو لم يسم تناسخاً .
 وقولكم : إن كل مزاج استعداد لقبول نفس ، استحق حدوث نفس من المبادئ ، رجوع إلى أن حدوث النفوس ، بالطبع لا بالإرادة ، وقد أبطنا ذلك في مسألة حدوث العالم ، كيف !! ولا يبعد على مساق مذهبكم أيضاً ، أن يقال : إنما يستحق حدوث نفس ، إذا لم تكن نفس موجودة ، فتستأنف نفس .

فبقي أن يقال : فلم لم تتعلق بالأمزجة المستعدة في الأرحام قبل البعث والنشور ، بل في عالمنا هذا
فيقال : لعل الأنفس المفارقة ، تستدعى نوعاً آخر من الاستعداد ، ولا يتم سببها إلا في ذلك

گرددش میں ہیں۔۔۔ مگر جو عالم کو قدیم نہیں مانتا ابدان سے جدا ہونے والی روحيں اُس کے نزدیک متناہی ہیں ، اور مادہ ہائے موجودہ سے زائد نہیں ہیں ، اور ہوں بھی تو اللہ تعالیٰ مادے کو پیدا کرنے اور از سر نو بنانے پر قادر ہے ، اور اس کا انکار اللہ تعالیٰ کی قدرت تخلیق کا انکار ہے ، اور اس انکار کا ابطال مسئلہ حدوث عالم میں گزر چکا

۷ رہی تمہاری دوسری وجہ استحالہ کہ۔۔۔ ”یعنی دو 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 اس عالم میں تناسخ کا انکار کرتے ہیں ، رہا بعث و معاد تو اُس کے منکر نہیں ، چاہے اسے کوئی تناسخ کہے یا نہ کہے

۸ اور تمہارا کہنا کہ۔۔۔ ”ہر مزاج جو قبول روح کے قابل ہوا مبادی کی طرف سے حدوث 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 روش مذہب پر بھی یہ عین ممکن ہے ، کہ کوئی بھی مزاج حدوث 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 ارواح مفارقة از ابدان ، حشر و نشر سے پہلے ، اسی عالم دنیا میں ، اُن مزاجوں سے کیوں نہ متعلق ہو گئیں ، جو ارحام میں ہیں ، اور قبول روح کے قابل ہیں؟

الوقت ، ولا بعد فی أن یفارق الاستعداد ، المشر وطُ للنفس الكاملة المُفارقة ، الاستعداد المشروط للنفس الحادثہ ابتداءً التي لم تستفد کمالاً ، بتدبیر البدن مدة ، واللہ تعالیٰ أعلم بتلك الشروط ، وأسبابها وأوقات حضورها ، وقد ورد الشرع به ، وهو ممکن ، فیجب التصدیق به .

المسلک الثانی أن قالوا : ليس فی المقدور ، أن یقلب الحديد ثوباً منسوجاً بحيث تنعم به الأجسام ، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد ، إلى بسائط العناصر ، بأسباب تستولی علی الحديد ، فتحلله إلى بسائط العناصر ، ثم تجتمع العناصر ، وتدار فی أطوار فی الخلقه ، إلى أن تكتسب صورة القطن ، ثم یکتسب القطن صورة الغزل ، ثم الغزل یکتسب الانتظام المعلوم ، الذي هو النسج علی هیئۃ معلومة . ولو قيل : إن

جواب :- وہ روحیں کہ ابدان سے جدا ہو چکیں [اور امرجہ مستعدہ فی الارحام سے متعلق نہیں ہو رہی ہیں ، بہ وقت حشر اپنے ہی اجسام سابقہ سے متعلق ہوگی] شاید وہ کسی اور ہی طرح کی استعداد کا تقاضا کرتی ہوں ، جس کا سبب اُسی وقت بعث تکمیل کو پہنچنے والا ہو؟۔ اور اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ جو استعداد روح کامل مفارق کے لیے شرط ہو ، اُس استعداد سے مختلف ہو ، جواز سر 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 حشر ارواح مع اجساد شرع میں وارد ہے ، اور عقلاً ممکن ہے ، تو ہم پر اس کی تصدیق واجب ہے

دوسری فلسفی دلیل [حشر 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 متصرّف ہو کر اُسے بسیط عناصر میں تحلیل کر دیں ، پھر وہ عناصر جمع ہوں اور خلقت کے مختلف احوال و مراحل میں انہیں 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 طریقہ پر اُس مشہور نظم و ترتیب کا مرحلہ جھیلے ، جسے بنائی کہتے ہیں

التَّعْمُ [ق] : التَّزْفُہ [ق] ، تَنَاوُلُ مَا فِيهِ نَعْمَةٌ وَطَيْبٌ عِيش [ت] : خوش عیشی و آسودہ حالی ، ایسی چیز کو استعمال کرنا جس میں خوش عیشی ہو **أَطْوَارُ جَمْعِ**

طور : مختلف اقسام و احوال [ت] پ ۹۶ میں ہے ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ ﴿حالا نکلا اس نے تمہیں طرح طرح بنایا﴾ [کنز الایمان] ، اور ”أَطْوَار“ کی تفسیر میں خزائن العرفان میں ہے — کبھی نطفہ کبھی علقہ کبھی مضغہ یہاں تک کہ تمہاری خلقت کامل کی

قَلْبَ الحديدِ عِمَامَةً فُطْنِيَّةً ، ممكن من غير الاستحالة في هذه الأطوار ، على سبيل الترتيب ، لكان محالاً .
نعم يجوز أن يَحْطُرَ بِبَالِ الإنسان ، أن هذه الاستحالات يجوز أن تحْصُلَ كلها في زمان متقارب ،
لا يَحْسُ الإنسان بطوله ، فيظن أنه وقع فُجْأَةً دفعةً واحدة .

وإذا عُقِلَ هذا ، فالإنسان المبعوث المحشور ، لو كان بدنه من حَجَرٍ ، أو ياقوت ، أو دُرٍّ ، أو تُرابٍ
مَحْضٍ ، لم يكن إنساناً ، بل لا يُتَصَوَّرُ أن يكون إنساناً ، إلا أن يكون متشكلاً بالشكل المخصوص ، مركباً
من العظام والعروق ، واللحوم والغضاريف ، والأخلاط ، والأجزاء المفردة تتقدم على المركبة ، فلا
يكون البدن ، ما لم تكن الأعضاء ، ولا تكون الأعضاء المركبة ، ما لم تكن العظام ، واللحوم والعروق ، ولا
تكون هذه المفردات ، ما لم تكن الأخلاط ، ولا تكون الأخلاط الأربعة ، ما لم تكن مَوَادُّها من الغذاء ، ولا
يكون الغذاء ، ما لم يكن حيوان أو نبات ، وهو اللحم والحبوب ، ولا يكون حيوان ونبات ، ما لم تكن العناصر
الأربعة جميعاً ، ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة ، أكثر مما فصلنا جملتها .

، اب وہ کپڑا ہو سکے گا — لیکن اگر یہ کہا جائے کہ فولاد ان مراحل سے ترتیب وار گزرے بغیر ہی سوتی کپڑے کے ایک عمامہ
میں تبدیل ہو سکتا ہے تو یہ محال ہے

ہاں یہ ممکن ہے کہ — انسان کے خیال میں یہ طے مراحل سب کا سب اتنے کم عرصے میں ہو سکے ، کہ انسان اسے
ایک مدت دراز نہ محسوس کرے ، اور یہ سمجھے کہ فولاد پلک جھپکتے سوتی عمامہ بن گیا

پھر جب یہ سمجھ میں آگیا تو وہ انسان جسے زندہ کیا اور اٹھایا جائے گا ، اگر اُس کا بدن پتھر یا قوت 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 اعضا نہ ہوں ، اور اعضا نہ مرکبہ نہیں ہوں گے جب تک ہڈیاں گوشت اور رگیں نہ ہوں ، اور یہ مفردات
نہ ہوں گے جب تک اخلاط نہ ہوں ، اور اخلاط 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

الغُضْرُوفُ : الغُضْرُوفُ : اى كُلُّ عَظْمٍ لَيْنٍ جَ عَصَارِيْفٌ ، عَرَاصِيْفٌ [ق ت] : نرم ہڈی

فإذن لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان ، لِتَرَدَّ النفس إليه إلا بهذه الأمور ، ولها أسباب كثيرة .
 أفينقلب التراب إنساناً ، بأن يقال له كُنْ ؟ أو بأن تُمَهَّد أسباب انقلابه في هذه الأدوار ؟ وأسبابه هي إلقاء
 النطفة المستخرجة من لباب بدن الإنسان في رَحِمٍ ، حتى يستمد من دَمِ الطَّمْثِ ، ومن الغذاء مُدَّةً طويلة
 حتى يتخلق مُصْغَةً ، ثُمَّ عَلَقَةً ، ثُمَّ جَنِينًا ثُمَّ طِفْلاً ، ثُمَّ شَبًّا ، ثُمَّ كَهْلًا ، ثُمَّ شَيْخًا .

فقول القائل : يقال له : كُنْ ، فيكون ، غير معقول ، إذ التراب لا يُخاطَبُ ، وانقلابه إنساناً ، دون تَرَدُّده في
 هذه الأطوار ، محال ، وَتَرَدُّدُهُ في هذه الأطوار ، دُونَ جَرَيَانِ هذه الأسباب ، محال ، فيكون البُعْثُ محالاً

الاعتراض : أنا نُسَلِّمُ أن التَرَقِّيَ في هذه الأطوار ، لا بد منه ، حتى يصير بدن إنسان ، كما لا بد
 منه حتى يصير الحديد عِمَامَةً ، فإنه لو بقي حديدًا لَمَا كَانَ ثَوْبًا ، بل لا بد أن يصير قُطْنًا ، مَغْزُولًا ، ثم منسوجًا

أَنْ مَخْصُوصٌ وطويل شرطون پر باہمی امتزاج نہ ہو ، جو ہماری اجمالی تفصیل سے کہیں زیادہ ہیں — 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 — انسانی بدن کے لطیف اجزاء سے برآمد
 کردہ نطفہ کو رحم میں ڈالنا ، تاکہ وہ خون حیض اور غذا سے ایک طویل مدت استفاضہ کرے ، یہاں تک کہ گوشت کا ٹکڑا بن
 جائے ، پھر خون بستہ کا ٹکڑا پھر جنین پھر بچہ پھر ادھیڑ پھر بوڑھا؟۔

تو قائل کا قول کہ — ”مٹی سے کہا جائے گا ”کُنْ“ یعنی ہو جا ، تو وہ ہو جائے گی“ — اسے عقل تسلیم نہیں کرتی ،
 کیوں کہ مٹی قابلِ خطاب نہیں ، اور مٹی کا ان احوال میں گشت لگائے بغیر انسان بن جانا محال ہے ، اور گشت ان اسباب کے
 جاری ہوئے بغیر محال ہے ، تو بُعْثُ و حشر بھی محال ہوگا

اعتراض :- مانا کہ یہ منزلیں طے ہونا ضروری ہے ، تاکہ مٹی انسان کا بدن بن جائے ، جس طرح وہ ترقی
 ضروری ہے تاکہ لوہا عِمَامَہ بن جائے ، کیوں کہ لوہا اگر لوہا ہی رہے تو وہ کپڑا نہیں ہوگا ، بلکہ ضروری ہے کہ لوہا پہلے کاتی ہوئی

المُصْغَةُ بالضم : قِطْعَةٌ مِنْ لَحْمٍ [ق ت] ، گوشت پارہ [ص] تَرَدُّدٌ إِلَى : آمد و رفت رکھنا ، آنا جانا — هُوَ يَتَرَدَّدُ بِالْعَدَوَاتِ إِلَى مَجَالِسِ الْعِلْمِ
 وَيُخْتَلِفُ إِلَيْهَا [ت ۴۵۲ ج ۴] : [اختلاف: آمد و شد داشتن ، ص] : وہ ہر صبح علم کی محفلوں میں آتا جاتا ہے

، ولكن ذلك فى لحظة ، أو فى مدة ، ممكن ، ولم يُبين لنا أن البعث يكون فى أدنى ما يُقدَّر ، إذ يمكن أن يكون جَمْعُ العظام ، وإنشاءُ اللحم ، وإنباتُه ، فى زمان طويل ، وليس المناقشة فيه وإنما النظر فى أن الترقى فى هذه الأطوار ، يحصل بمجرد القدرة ، من غير واسطة ، أو بسبب من الأسباب ، وكلاهما ممكنان عندنا ، على ما ذكرناه فى المسئلة الأولى ، من الطبيعيات عند الكلام على إجراء العادات ، وأن المقترنات فى الوجود ، إقترانها ليس على طريق التلازم ، بل العادات يجوز خرقها ، فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور ، دون وجود أسبابها

وأما الثانى : فهو أن نقول : ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس من شرطه ، أن يكون السبب هو هذا المعهود ، بل فى خزانة المقدورات ، عجائب وغرائب لم يُطْلَع عليها ، يُنكر مَنْ يظن أن لا وجود إلا لما شاهده ، كما ينكر طائفة السحر ، والنارنجات ، والطلسمات ، والمعجزات ، والكرامات - وهى ثابتة - روى بنى ، پھر بنی ہوئی روى 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 ہو سکتا ہے ، اور اس میں نزاع نہیں ہے

دیکھنا صرف یہ ہے کہ — ان احوال میں ترقی جو محض قدرت الہی جلّ و علا سے ہوگی..... آیا سبب کے توسط کے بغیر ہوگی؟..... یا سبب کے توسط سے ہوگی؟ — 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 — سبب کے بعد مسبب کو پیدا کرنا ، جاری عادت الہیہ ہے جلّ و علا و تبارک و تعالیٰ ، اور وجود میں جو دو چیزیں ساتھ ساتھ ہوتی ہیں اُن میں اقتران بہ طور تلازم نہیں ہے [کہ ہر ایک دوسرے کو لازم ہو ، اور کوئی بغیر دوسرے کے نہ ہو سکے] بلکہ خرق عادت ممکن ہے ، تو بہ وقت خرق عادت یہ امور بغیر کسی سبب کی موجودگی کے ، قدرت باری تعالیٰ سے وجود میں آئیں گے

ثانیاً :- یہی سہی کہ یہ ترقی ، اسباب کے توسط سے ہوگی ، لیکن سبب ضروری نہیں کہ یہی ہو جسے تم جانتے پہچانتے ہو ، بلکہ خزانہ مقدورات میں بہت عجائب وغرائب ہیں ، جن پر عقل انسانی مطلع نہیں ، اُن کا انکار وہی کرے گا جو سمجھتا ہے

تاج العروس میں ہے: لَحْمَةٌ نَاشِزَةٌ مُرْتَفِعَةٌ عَلَى الْجِسْمِ: جسم پر ابھرا گوشت — ممکن کہ انشاء اسی معنی کا متعدی ہو

بالاتفاق - بأسباب غریبة لا يُطَّلَع عليها .

بل لو لم يرَ إنسان المغناطيس ، وجذبه للحديد ، وحكى له ذلك ، لا ستركه ، وقال : لا يتصور جذب الحديد ، إلا بخيط يُشدُّ عليه ، ويُجذب ، فإنه المُشاهد في الجذب ، حتى إذا شاهده تعجب منه ، وعلم أن علمه قاصر عن الإحاطة بعجائب القدرة

وكذلك الملاحدة المنكرون للبعث والنشور ، إذا بعثوا من القبور ، ورأوا عجائب صنع الله تعالى فيهم ، ندموا ندامة لا تنفعهم ، ويتحسرون على جحودهم تحسراً لا يُغنيهم ، ويقال ، لهم : ﴿ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ ﴾ كَالَّذِي يُكَذِّبُ بِالْخَوَاصِّ وَالْأَشْيَاءِ الْغَرِيبَةِ .

کہ..... موجود بس وہی ہے جس کو میں دیکھ رہا ہوں ، اس کے علاوہ کسی شئی کا وجود نہیں ہے جیسے کچھ لوگ سحر، پیرنجات، طلسمات ، اور معجزات و کرامات کے وجود سے انکاری ہیں ، حالانکہ باتفاق 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 دربارہ 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 عجائبات قدرت کے احاطے سے قاصر ہے

اسی طرح یہ ملحد بے دین حشرونشر کے منکرین جب اپنی قبروں سے اٹھائے جائیں گے ، اور نئی نرالی تخلیق الہی جلَّ وَعَلَا وَتَبَارَكَ وَتَعَالَى اپنے میں دیکھیں گے تو پچھتائیں گے ، وہ پچھتانا انہیں 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

هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ [۳۰: ۸ آیت ۱] | یہ ہے جسے تم جھٹلاتے تھے [کثر الایمان]

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 نطفہ ناگوار جس کے سب

قال الراغب: الصُّنْعُ: إِجَادَةُ الْفَعْلِ، وَكُلُّ صُنْعٍ فَعْلٌ وَلَيْسَ كُلُّ فَعْلٍ صُنْعًا وَلَا يُنْسَبُ إِلَى الْحَيَوَانَاتِ وَالْجَمَادَاتِ كَمَا يُنْسَبُ إِلَيْهَا الْفَعْلُ [ت]

بل لو خُلِقَ الإنسان عاقلًا ابتداءً ، وقيل له : إِنَّ هذه النطفة القَدِرة المتشابهة الأجزاء ، تنقسم أجزاؤها المتشابهة ، في رَحْمٍ آدَمِيَّةٍ ، إلى أعضاء مختلفة ، لَحْمِيَّةٍ ، وَعَصَبِيَّةٍ ، وَعَظْمِيَّةٍ وَعِرْقِيَّةٍ ، وَغُضْرُوفِيَّةٍ ، وَشَحْمِيَّةٍ ، فيكون منها العين ، على سبع طبقات مختلفة في المزاج ، واللِّسانُ ، والأسنانُ ، على تفاوتيهما ، في الرِّخاوة والصلابة ، مع تجاوزهما ، وهَلُمَّ جَرًّا ، إلى البدائع التي في الفِطْرَةِ - لكن إنكاره أشدُّ من إنكار الملاحدة ، حيث قالوا : ﴿إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً﴾

فليس يتفكر المنكر للبعث ، أنه من أين عرِفَ انحصار أسباب الوجود ، فيما شاهده ، ولمَّ يبعد أن يكون في إحياء الأبدان ، مِنْهَاجٌ غيرُ ما شاهده ، وقد وَرَدَ في بعض الأخبار : أنه يَغْمُرُ الأرضُ في وقت اجزاء یکساں ، عورت کے رحم میں پہنچ کر ، یہ ایک جیسے اجزاء مختلف اعضاء میں بٹ جاتے ہیں ، کچھ گوشت کچھ کھٹے کچھ ہڈی کچھ رگ کچھ نرم ہڈی اور کچھ چربی میں تبدیل ہو جاتے ہیں ، پھر اُن سے آنکھ بنتی ہے ، جس کی ایک کے اوپر ایک سات پرتیں ، اور سب کا مزاج الگ الگ ، زبان بنتی ہے ، دانت بنتے ہیں ، اور دونوں میں اتنا زیادہ فرق کہ ایک نرم دوسرا سخت ، حالانکہ ہیں دونوں ایک دوسرے کے قریب ، یوں ہی خلقت میں جو زالی نرالی باتیں ہیں ، سب اُس سے بیان کی جاتیں ، تو وہ اس سے زیادہ انکار کرتا ، جتنا یہ ملاحدہ آخرت کا کر رہے ہیں ، کہ بول رہے ہیں

ءَاِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ ؕ اِذْ كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً | کیا ہم پھر اُلٹے پاؤں پلٹیں گے کیا جب ہم گلی ہڈیاں ہو جائیں گے [کنز الایمان]

[پ ۳۰ ع ۳ آیت ۱۱]

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 کو دوبارہ 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

روز قیامت زمین کو ایسی بارش ڈھانپ لے گی ، جس کے قطرات نطفوں کے مشابہ ہوں گے ، اور وہ مٹی سے مخلوط ہو جائیں گے

قَدَرٌ بِالتَّحْرِيكِ پلیدی وَهُوَ ضِدُّ نَظَافَةٍ ، قَدَرٌ بِكَسْرِ الْوَسْطِ نَعْتُ مِنْهُ [ص] — امام ابلسنت قَدَسَ سِرُّهُ نے اپنے فتاویٰ کی جلد چہارم ص ۸۸ پر قَدَرٌ کا معنی فرمایا: گھن کی چیز — اور مثال دی — جیسے ناک کی آمیزش وغیرہ — اور تاج العروس ج ۷ ص ۳۸۶ میں حدیث پاک کا معنی بتاتے ہوئے کہا قَدَرْتُ :

كَوْهْتُ [ت ۳۸۶ ج ۷] : ناگوار رکھا — تَوَقَّدَرُ کا معنی ہوا : ناگوار — غَمَرَهُ (ن) الماءَ غَمَرًا : ڈھانپ لینا

البعث ، مَطَرٌ قَطْرَاتِهِ تُشْبِهُ النُّطْفَ ، وتختلط بالتراب ، فأىُّ بُعْدٍ فى أن يكون فى الأسباب الإلهية أمرٌ يُشْبِهُ ذلك ، ونحن لا نطلع عليه ، ويقتضى ذلك انبعاث الأجساد ، واستعدادها لقبول النفوس المحشورة ، وهل لهذا الإنكار مُسْتَنَدٌ ، إلا الاستبعاد المجرّد؟ .

فإن قيل : الفعل الإلهي له مَجْرَى واحدٌ مضروبٌ ، لا يتغير ، ولذلك قال الله تعالى ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ وقال تعالى ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ وهذه الأسباب التي تَوَهَّمْتُمْ إمكانها ، إن كانت فينبغي أن تَطْرُدَ أيضًا ، وتكرّر إلى غير نهاية ، وأن يبقى هذا النظام الموجود فى العالم ، من التوالّد والتوالّد إلى غير نهاية وبعد الاعتراف بالتكرّر والدور ، فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور ، فى كل ألف ألف سنة مثلاً ، ولكن يكون ذلك التبدل أيضًا دائماً أبداً ، على سَنَنٍ واحد ، فإن سنة الله تعالى ، لا تبدل فيها .

تو کیا بعید ہے کہ — اسباب الہیہ جَلَّ وَعَلَا میں اسی طرح کی کوئی چیز ہو ، اور ہم کو اُس پر اطلاع نہ ہو ، اور اُس سے اجسام دوبارہ اٹھ کھڑے ہوں ، اور اُن میں یہ صلاحیت آجائے کہ حشر دادہ ارواح کو قبول کر لیں — کیا اس امکان کے انکار پر کوئی دلیل ہے؟ سوا استبعادِ مجرد کے؟

فلسفی :- فعل الہی جَلَّ وَعَلَا کی ایک متعین روش ہے جس میں تبدیلی نہیں ہوتی ، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ [پ ۱۰۷۷] [معنی آیت اہل ایمان کے نزدیک یہ ہیں کہ ﴿اور ہمارا کام تو ایک بات کی بات ہے جیسے پلک مارنا﴾ کنز الایمان — یعنی جس چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ ہو وہ حکم کے ساتھ ہی ہو جاتی ہے [خزان العرفان] نیز فرمایا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا [پ ۵۷۲۲] | اور تم اللہ کا دستور ہرگز بدلتا نہ پاؤ گے [کنز الایمان] یہ اسباب جن کے امکان کا تم نے تو ہم کیا ، اگر ہیں ، تو چاہئے کہ برابر جاری و ظہور پذیر بھی ہوں ، اور ان کی غیر متناہی تکرار ہو ، اور کائنات میں جو توالّد و توالّد کا حالیہ نظام ہے ، اسے غیر متناہی بقا حاصل رہے

اور یہ دورہ و تکرار مان لینے پر ، عین ممکن ہوگا ، کہ امورِ آفرینش کا طور مثلاً ہر ایک لاکھ سال پر بدل جائے ، لیکن یہ تبدیلی بھی ہمیشہ ہمیش ایک ہی طرز پر ہوتی رہے ، کیونکہ سُنَّتِ الہیہ جَلَّ وَعَلَا میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور تبدیلی نہ ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ فعل الہی مشیّت الہی کے مطابق صادر ہوتا ہے ، اور مشیّت الہی میں تعدّدِ دہات نہیں

إِطْرَاد : لگاتار جاری رہنا ، إِطْرَادُ الْمَاءِ : تَتَابَعُ سَيْلَانُهُ [ت] : پانی برابر رواں رہا سَنَنٌ بفتحین : روش [ص] سُنَّةٌ بالضم : روش [ص]

وہذا إنما كان ، لأن الفعل الإلهي ، يصدر على المَشِيئَةِ الإلهية ، والمَشِيئَةِ الإلهية ، ليست متعدّدة الجهة ، حتى يختلف نظامها ، باختلاف جهاتها ، فيكون الصادر منها ، كَيْفَما كان ، منتظماً انتظاماً يَجْمَع الأول والآخِرَ ، على نَسَقٍ واحد ، كما نراه 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 القيامة والآخرة ، وما دل عليه ظواهر الشرع ، إذ يلزم عليه أن يكون ، قد تقدم على وجودنا هذا ، البعث كَرَّاتٍ ، وسيُعود كراتٍ ، هكذا على الترتيب .

وإن قلتم : إن السنة الإلهية ، بالكلية تتبدل إلى جنس آخر ، ولا تعود قَطُّ هذه السُّنة ، وتنقسم مدة هذا الإمكان ، إلى ثلاثة أقسام :

● قسم قبل خلق العالم ، إذ كان الله تعالى ولا عالم

● وقسم بعد خلقه على هذا الوجه

● وقسم به الاختتام ، وهو المنهاج البُعْثِي .

، کہ مشیت کی کئی مختلف جہتیں ہونے سے نظام مشیت کی طرح کا ہو جائے ، لہذا مشیت سے جو صادر ہوگا ، وہ جیسا بھی ہو ، تاہم ایسی ترتیب سے ہوگا جو اول و آخر کو ایک لڑی میں پرودے ، جیسا کہ یہی تمام اسباب و مسببات میں ہمارا مشاہدہ ہے اب تم اگر اسے ممکن ٹھہراؤ کہ ——— حالیہ مشاہدے ہی کے طریقے پر توالد و تناسل ہمیشہ جاری رہے گا ، یا یہ طریقہ زمانہ طویل کے بعد ہی سہی ہمیشہ دوہرا دوہرا کر پلٹتا رہے گا ——— تو یہ تمہاری طرف سے قیامت و آخرت کی نفی ہوگی ، اور ان چیزوں کی بھی جن پر ظواہر شرع دلالت کرتے ہیں ، کیوں کہ اس امکان پر لازم آئے گا کہ ، ہمارے وجود سے پہلے بارہا قیامت آچکی حشر و نشر ہو چکا ، اور آئندہ بھی بارہا ہونے والا ہے اور یوں ہی ترتیب وار ہوتا رہے گا

اور اگر کہو کہ سنّت الہیہ بالکل دوسری قسم کی ہو جائے گی ، اور یہ سنّت جو مشاہدہ ہے کبھی نہ لوٹے گی ، اور اس امکان کی مدت تین صورتوں میں منقسم ہوگی — ● پہلی صورت — پیدائش عالم سے پہلے جب کہ اللہ تعالیٰ عالم نہ تھا

● دوسری صورت — عالم کی موجودہ طریقے پر پیدائش کے بعد

● تیسری صورت — جس سے اس موجودہ طریقے کا اختتام ہو جائے گا اور وہ ہے طریقہ بعث و حشر

بَطْلُ الاتِّسَاقِ والانتظام ، وحصل التبدیل لسنة اللہ تعالیٰ ، وهو محال ، فَإِنَّ هَذَا إِنَّمَا يُمْكِنُ بِمَشِئَةِ
مُخْتَلِفَةٍ ، باختلاف الأحوال ، أما المَشِئَةُ الْأَزَلِيَّةُ ، فَلَهَا مَجْرَى واحدٌ مضروبٌ ، لا تتبدّل عنه ، لأن الفعل
مُضَاهٍ لِلْمَشِئَةِ ، وَالْمَشِئَةُ عَلَى سَنَنٍ واحد ، لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان

وزعموا أن هذا لا يناقض قولنا : إن الله تعالى قادر على كل شيء ، فإننا نقول : إن الله تعالى قادر
على البعث والنشور وجميع الأمور الممكنة ، على معنى أنه لو شاء ، لفعل ، وليس مِنْ شرط صدق قولنا
هذا ، أن يشاء ولا أن يفعل ، وهذا كما أننا نقول : إن فلاناً قادر على أن يَجُزَّ رَقَبَةً نفسه ، وَيَبْعَجَ بَطْنَ نفسه ،
وَيُصَدِّقَ ذلك ، على معنى أنه لو شاء لفعل ، وَلَكِنَّا نَعْلَمُ أنه لا يشاء ولا يفعل ، وقولنا : لا يشاء ولا يفعل ،
لا يُنَاقِضُ قولنا : إنه قادر ، بمعنى أنه لو شاء لفعل ، فَإِنَّ الْحَمَلِيَّاتِ لَا تُنَاقِضُ الشَّرْطِيَّاتِ ، كما ذكر في
المنطق ، إذ قولنا : لو شاء لفعل ، شرطٌ مُوجِبٌ ، وقولنا : ما شاء وما فعل ، حملتان سالبتان ، والسالبة
الحملية ، لا تناقض المُوجِبَةَ الشرطية .

تو نظم و ترتیب ختم ، اور سنت الہیہ جلّ و علا تبدیل ہو جائے گی ، اور یہ محال ہے ، کیوں کہ یہ ختم و تبدیل ایسی ہی
مشیت سے ممکن ہوگا جو احوال کے بدلنے سے بدل جائے ، رہی مشیت ازلی تو اُس کی ایک مقررہ روش ہے ، جس سے
اُسے بدلنا نہیں [تو وہ ختم ترتیب تبدیل 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 و نشر وغیرہ کا انکار طویل الذیل — اللہ تعالیٰ کو ہر شئی پر قادر
ماننے کے منافی نہیں ، کیوں کہ ہم جو کہتے ہیں — ”اللہ تعالیٰ بَعَثَ وَنَشَرَ اور تمام امور ممکنہ پر قادر ہے“ — تو اُس کا معنی ہمارے
نزدیک یہ ہے کہ — ”وہ اگر چاہے تو کرے“ — اور یہ معنی صادق ہونے کے لیے ”چاہنا ، کرنا“ کچھ لازم نہیں
ہمارا یہ قضیہ شرطیہ ایسے ہی ہے جیسے کہیں کہ — ”فلاں خود اپنی گردن مارنے یا اپنا پیٹ چاک کرنے پر قادر ہے“ —
یہ قضیہ اس معنی کر صادق مانا جاتا ہے کہ — ”وہ اگر چاہے تو ایسا کرے“ — لیکن ہم جانتے ہیں کہ وہ ایسا نہ چاہے گا ، اور نہ
کرے گا ، اور ہمارا کہنا کہ — ”نہ چاہے گا نہ کرے گا“ — یہ ہمارے پہلے قول کے برخلاف نہیں کہ — ”وہ قادر ہے ،

بَعَجَ (ف) الْبَطْنُ بِالْسَّكِينِ بَعْجًا : شَقَّه [ق ت] : چھری سے پیٹ پھاڑنا

فإذن الدليل الذي دَلَّنَا على أن مشيئته أزلية ، وليست متغيرة ، يَدُلُّنا على أن مَجْرَى الأمر الإلهي ، لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرار والعود ، وإن اختلف في آحاد الأوقات ، فيكون اختلافه أيضًا على انتظام واتساق ، بالتكرار والعود ، وأما غير هذا ، فلا يمكن .

والجواب : أن هذا استمداد من مسألة قَدَمِ العالم ، وأن المشيئة قديمة ، فليكن العالم قديمًا ، وقد أبطنا ذلك ، وبينا أنه لا يبعد في العقل ، وَضَعُ ثلاثة أقسام ، وهي :

أن يكون الله تعالى موجودًا ، ولا عالم

ثم يخلق العالم ، على النظام المشاهد

ثم يستأنف نظامًا ثانيًا ، وهو الموعود في الجنة .

یعنی اگر چاہے تو ایسا کرے۔۔۔ کیوں کہ حملیات، قضایائے شرطیہ کی نفیض نہیں ہوتے ، جیسا کہ منطق میں مذکور ہے چنانچہ ہمارا قول — ”چاہے تو کرے“ — شرطیہ موجبہ ہے ، اور ہمارا قول کہ — ”نہیں چاہا اور نہیں کیا“ — یہ دو جملیہ سالبہ ہیں ، اور سالبہ جملیہ موجبہ شرطیہ کی نفیض نہیں تو جو دلیل بتاتی ہے کہ — ”اُس کی مشیت ازلی ہے ، اُس میں تغیر نہیں ہوتا“ — وہ یہ بھی بتاتی ہے کہ — ”امرِ الہی ایک نظم و ترتیب پر ہوتا ہے ، کہ بار بار وہی عود کرتا ہے ، اور اگر مختلف افراد اوقات میں ، وہ مختلف طرح کا ہو ، تو اُس کا اختلاف بھی ایک نظم و ترتیب پر ہوگا ، کہ دوہرا دوہرا کروہی اختلاف عود کرے گا“ — رہی اس کے سوا کوئی صورت تو وہ ممکن نہیں

جواب :- اس تمام لاف و جزاف میں تم نے ، اپنے نظریہ قَدَمِ عالم سے مدد لی ، کہ مشیت قدیم ہے تو عالم کو بھی قدیم ہونا چاہئے — حالانکہ ہم نے اس نظریے کو باطل ثابت کر کے ، یہ واضح کر دیا ہے ، کہ عند العقل تین صورتیں فرض کرنا کچھ محال نہیں — یعنی

- اللہ تعالیٰ موجود ہو اور عالم نہ ہو
- وہ عالم کو زیر مشاہدہ نظام پر پیدا فرمائے
- ایک دوسرا نظام نو شروع فرمائے ، یعنی وہی جس کا وعدہ جنت میں ہے

ثم يُعَدِّمُ الكل ، حتى لا يبقى 'إلا الله تعالى' ، وهو ممكن ، لولا أن الشرع قد ورد بأن الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، لا آخر لها ،

وهذه المسألة كيفما دارت ، تنبئ على مسئلتين :

إحداهما : حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم

والثانية : خرق العادات ، بخلق المسببات ، دون الأسباب ، أو إحداث أسباب ، على منتهج آخر غير معتاد
وقد فرغنا من المسئلتين جميعاً ، والله تعالى أعلم .

پھر سب کو معدوم و نیست کر دے ، حتی کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی باقی نہ رہے ، یہ ممکن فی نفسہ ہے ، اور عقل اسے ممکن و قوی بھی جانتی اگر شرع نہ بتاتی کہ ثواب و عذاب ، اور جنت و نار ، کی کوئی نہایت نہیں ، وہ دائمی ابدی ہیں مسئلہ حشر اجساد [جو مسلمانوں کا قطعی دینی ضروری عقیدہ ہے] فلسفی اس میں وجہ استحالة نکالنے کے لیے اسے جس محور پر لے جائیں ، بہر حال اس کا دار و مدار دو مسئلوں پر ہے

اول یہ کہ عالم حادث ہے ، اور قدیم سے حادث کو وجود ملنا ممکن ہے

ثانی یہ کہ خرق عادت ممکن ہے ، یعنی یہ کہ وہ سبب کے بغیر ہی مسبب کو پیدا فرمائے ، یا ایسے اسباب کو وجود دے ، جو معتاد کے سوا کسی اور ہی طرز کے ہوں

اور ان دونوں مسئلوں سے ہم فارغ ہو چکے ہیں۔

— احداث :- خلق پر معطوف ہے

خاتمة الكتاب

فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتكفيرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟

قلنا : تكفيرهم ، لا بد منه في ثلاث مسائل :

(أ) إحداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة

(ب) والثانية : قولهم ، إن الله تعالى ، لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

(ج) والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تُلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدُها مُعْتَقَدُ كَذَبِ الأنبياء _ صلوات الله عليهم وسلامه _ وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيماً ، وهذا هو الكفر الصراح ، الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين .

خاتمة

سائل :- آپ نے ان فلسفیوں کے مذاہب کو پارہ پارہ کر دیا ، اب کیا آپ ان لوگوں کو قطعی یقینی کافر مانتے ، اور ان کے ہمنواؤں کو جزماً حتماً واجب القتل جانتے ہیں ؟

جواب :- فلسفیوں کی تین مسائل میں تکفیر ضروری ہے

پہلا مسئلہ قدم عالم ، اور ان لوگوں کا یہ قول کہ — جواہر سب قدیم ہیں — [معاذ اللہ]

دوسرا ان کا یہ قول کہ ، جزئیات حادثہ یعنی اشخاص نو پیدا کو ، علم الہی جلّ و علا محیط نہیں [معاذ اللہ]

تیسرا حشر اجساد سے ان کا انکار۔

یہ تین مسائل کسی طرح اسلام کے موافق نہیں ، ان کا مُعْتَقَدُ... حضرات انبیاء علیہم الصلوٰت والسلام والثناء کو [معاذ اللہ] جھوٹا مانتا ہے ، اور یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ — اُن حضرات نے جنت دوزخ اور امور آخرت کی جو کچھ تفصیل بیان کی ، براہ 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 اور اُن امور آخرت کی کوئی حقیقت نہیں

فَأَمَّا مَا عَدَا هَذِهِ الْمَسَائِلِ الثَّلَاثَ ، مِنْ تَصَرُّفِهِمْ فِي الصِّفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ ، وَاعْتِقَادِ التَّوْحِيدِ فِيهَا ، فَمَذْهَبُهُمْ قَرِيبٌ مِنْ مَذْهَبِ الْمُعْتَزَلَةِ ، وَمَذْهَبُهُمْ فِي تِلَاوُزِ الْأَسْبَابِ الطَّبِيعِيَّةِ ، هُوَ الَّذِي صَرَّحَ بِهِ الْمُعْتَزَلَةُ ، فِي التَّوَلَّدِ ، وَكَذَلِكَ جَمِيعُ مَا نَقَلْنَاهُ عَنْهُمْ ، قَدْ نَطَقَ بِهِ فَرِيقٌ مِنْ فِرْقِ الْإِسْلَامِ إِلَّا هَذِهِ الْأَصُولُ الثَّلَاثَةُ فَمَنْ يَرَى تَكْفِيرَ أَهْلِ الْبِدْعِ مِنْ فِرْقِ الْإِسْلَامِ ، يَكْفُرُهُمْ أَيْضًا بِهَا ، وَمَنْ يَتَوَقَّفُ عَنِ التَّكْفِيرِ ، يَقْتَصِرُ عَلَى تَكْفِيرِهِمْ بِهَذِهِ الْمَسَائِلِ الثَّلَاثِ

أَمَّا نَحْنُ فَلَسْنَا نُوْثِرُ الْآنَ الْخَوْضَ ، فِي تَكْفِيرِ أَهْلِ الْبِدْعِ ، وَمَا يَصِحُّ مِنْهُ وَمَا لَا يَصِحُّ ، كَمَا لَا يَخْرُجُ الْكَلَامُ عَنْ مَقْصُودِ هَذَا الْكِتَابِ ، وَاللَّهُ تَعَالَى الْمُؤَقِّقُ لِلصَّوَابِ .

فلسفیوں کا یہ اعتقاد ، کفر صریح ہے ، ایسا کسی فرقہ مسلمین کا عقیدہ نہیں رہا رہے ان تین کے ماسوا مسائل ، یعنی صفات الہیہ جَلَّ وَعَلَا سے متعلق ، ان کی جسارت و لب کشائی ، اور انہیں عین ذات ماننا ، تو ان کا یہ مذہب ، معتزلہ کے مذہب کے قریب ہے ، اور طبعی اسباب کے تلازم میں ان کا مذہب وہی ہے ، جس کی معتزلہ نے مسئلہ تولد میں تصریح کی ہے ، اسی طرح جو کچھ ہم نے فلسفیوں کی باتیں نقل کیں ، ان تین اصول کو چھوڑ کر ، سب ایسی ہیں کہ کسی نہ کسی فرقہ مسلمانان نے کہی ہیں تو جن علمائے اہلسنت کی رائے میں ، مبتدعین فرقہ 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 ان تین مسائل میں فلسفیوں کی تکفیر کریں گے رہے ہم ، تو مبتدعین کی تکفیر اور اس میں صحیح و خطا کی تحقیق کے لیے ، عنانِ قلم کو اس وقت رخصت جولان نہ دیں گے ، تاکہ گفتگو کتاب ہذا کے دائرہ مقصود سے باہر نہ ہو — اور اللہ تعالیٰ ہی صحیح و صواب کی توفیق دینے والا ہے

الصِّرَاحُ ، بِالْفَتْحِ وَالضَّمِّ وَالْكَسْرِ أَفْصَحُ : الْخَالِصُ [ق ت]

وَصَلَّى اللَّهُ تَعَالَى وَسَلَّم وَبَارَكَ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ

وَحُزْبِهِ وَابْنِهِ الْكَرِيمِ أَجْمَعِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

اسرار احمد نوری

پنجشنبہ ۲۸ / صفر المظفر ۱۴۳۲ھ مطابق ۲۳ / ۲ / ۲۰۱۰ء

لغات تھافت الفلاسفہ

۷۲	اجْتِواء : نفرت	۴۴۰/۷۸	إِبَانَة : کھولنا ، روشن کرنا ، ظاہر کرنا ، بتانا
۵۰۹	أَجَلَ ، بفتح ہمزہ وسکون جیم : سبب [م]	۴۴۰	إِبَانَة : ظاہر ہونا ، معلوم ہونا
	أَجَلَ بہ سکون جیم ، وفتح وکسر ہمزہ — مِنْ أَجْلِكَ :		إِبْتِهَاجٌ بِالْشَيْءِ : کسی چیز پر خوش ہونا ، خوشی سے
	از بہر تو [ص] : تیرے واسطے ، تیری وجہ	۵۱۰	بھرجانا
۵۰۹	سے ، تیرے لیے	۲۶۳	إِبْرَادٌ تَبْرِيدٌ : ٹھنڈا کرنا
		۲۹۸	إِبْعَادٌ فِيهِ : مبالغہ کرنا
		۱۶۵	إِبْصَارٌ : دیکھنا
۱۱۶	إِحْصَاءٌ : گننا	...	إِبْلَاغٌ تَبْلِيغٌ : ایصال [ق] : پہنچانا
...	إِحَالَةٌ : حوالہ کرنا [ص] : حوالے کرنا	۸۲	إِبْطِيلٌ : جمع باطل ، ضد حق ، یعنی بے حقیقت
...	إِحْتِياجٌ : نیاز مند شدن [ص] : حاجت مند ہونا		
۸۴	أَحْوَجٌ إِلَيْهِ : محتاج ہونا		
۸۴	أَحْوَجُهُ إِلَيْهِ غَيْرُهُ : محتاج بنانا	۷۴	إِتْرَابٌ : مانند ، ہم عمر توب کی جمع
...	أَحْقَادٌ : حَقْدٌ بمعنی کینہ کی جمع	۳۹۱	إِتْعَابٌ : کسی کو تھکانا
۳۱۹	إِحْتِرَازٌ : پرہیز کرنا	...	إِتِّبَاعٌ : درپے رفتن [ص] : پیچھے چلنا
۲۲۹	إِحْرَاقٌ : تحریق : جلانا	۳۹۲	إِتِّسَاعٌ : کشادہ ہونا
	إِحْتَالَ فُلَانٌ : طَلَبَ الشَّيْءَ بِالْحِيلَةِ [م] : حیلے		إِتِّسَقٌ : إِنْتَظَمَ [ق] : ترتیب سے ہونا ، ایک
...	سے کوئی چیز طلب کرنا	...	طریقے پر ہونا ، ہموار ہونا
۵۱۳	إِحْجَامٌ : پیچھے ہٹنا	۷۴	إِتِّفَاقٌ : اچانک پیش آنا
		...	إِتِّكَالٌ : اعتماد [ص] : بھروسہ
۷۸	أَخْسُ : حقیر تر		
۱۲۵	إِخْتِصَافٌ بِالْشَيْءِ : کسی کو کسی چیز کے ساتھ خاص کرنا	۸۴	إِثَارَةٌ : ابھارنا ، بھڑکانا
	إِخْتِصَافٌ بِالْشَيْءِ : کسی کا کسی چیز کے ساتھ خاص ہونا	۴۲۹	أَثَرٌ : نشان ، چیز کا بقیہ ج آثار
۲۶۱	کسی چیز میں منفرد و ممتاز ہونا	۳۱۹	أَثَرٌ : پیچھے

۹۰	اِسْتَرَابَ بِهِ : مشکوک سمجھنا	۴۶۹	اِخْلَاصَ تَخْلِيصُ : رہائی دینا
	اِسْتِلَاب : ربودن [ص] : اچک لینا ، لے بھاگنا	۱۸۳	اَحْمَصُ : تلوے کا وہ حصہ جو چلنے میں زمین سے نہیں لگتا
...	، زبردستی لے لینا	۸۰	اِحْتَبَطُوا : ٹیڑھا آڑا چلے
...	اِسْتِرَاحَة : آرام یافتن [ص] : آرام پانا	۴۰۲	اِخْلَاط ، خِلْط کی جمع : صفراء سودا خون بلغم
۹۴ / ۸۴	اِسْتَدْرَجَهُ : دھوکا دینا ، کسی کی ہلاکت چاہنا	۵۲۹	اِخْتِلَافِ اِلٰی : آنا جانا
۲۲۹	اِسْتِقْبَاح : بُرا یا بھونڈا سمجھنا	۸۵	اِخْتِلَال : کمزوری ، رکاکت ، کمزور ہونا [ت ج ص ۳۰۷]
۷۶	اِسْتِبْدَاد : تَفَرُّد : یکتا ہونا	۱۰۵	اَخِيْل : مغرور
	اِسْتَعَدَّ لَهُ : آمادگی کر دینا [ص] : کسی امر کے لیے		
۴۰۳	تیار ہونا	۴۸۰	اَذْهَلَهُ عَنْهُ : کسی کو کسی چیز سے غافل کرنا ، بھلانا
۴۸۰	اِسْتِبْعَاد : دور سمجھنا ، عقلاً بعید سمجھنا یعنی محال سمجھنا	۷۴	اَذْيَال : ذیل بمعنی دامن کی جمع
۲۶۳	اِسْعَاد : نیک بخت کرنا		
۵۰۹	اِسْتَلَذَّهُ : لذت پانا ، بالذکر سمجھنا	...	اِرْخَاءِ رِبَاطُ : رسی وغیرہ بندھن کو ڈھیلا کر دینا [ت]
...	اِسْتِحْقَار : خرد شمردن [ص] : چھوٹا سمجھنا	۲۱۱	اَرْصَاد : جمع رَصَد : رصد گاہ
۱۱۷	اِسْتِشْعَار : محسوس کرنا	۷۲	اِرْتِحَال : کوچ ، روانگی
	اِسْتَمَرَّ الشَّيْءُ : یہ چیز ایک ہی حالت پر برابر ہوتی	...	اَرْبَيْتُهُ : نَمِيْتُ [ت] : میں نے اسے بڑھایا زیادہ کیا
۴۳۱	چلی آئی	۱۷۸	اِرْعَوَى عَنِ الْقَبِيحِ : باز رہنا
//	اِسْتَمَرَّ مَرِيْرُهُ : اس کا عزم پختہ ہو گیا		
۲۶۲	اَسَد : شیر	۱۰۲	اِسْتِعْصَاء : تابع فرمان و زیر اثر نہ ہونا
...	اَسْر : سب ، تمام	۳۹۲	اِسْتِدْعَاء : طالب ہونا ، مقتضی مستلزم ہونا
	اِسْتَأْنَسَ بِهِ : اِنْسَ بِهِ [ت ۱۹۰ ج ۸] : کسی سے	۳۸۸	اِسْتِيْقَاء : پورا لینا
...	اپنائیت محسوس کرنا ، مانوس ہونا	۳۹۶	اِسْتِغْنَاء : مالدار ہونا
۵۲۱	اِسْتِخْلَاص : آمیزش سے پاک کرنا	۴۱۲	اِسْتِيْلَاءِ عَلٰی الْاَمْرِ : قابض و متصرف ہونا
۵۱۲	اِسْتِنْهَاض : اٹھنے کو کہنا	۴۳۵	اِسْتِقْرَاء : تلاش

۴۳۳	اِسْتَهَّأَ : خواہش و رغبت کرنا	۲۹۹	اِسْتَبْشَعَ : بے مزہ سمجھنا
۸۰	اِشْعَارَ : خبر دینا		اِسْتَأْنَفَ الشَّيْءَ : کسی چیز کی پہل کرنا ، چیز کی
	اِشْتِرَاطَ : تعلیق کردن چیزے بے چیزے [ص] :	۵۱۲	طرف رخ کرنا
...	ایک چیز کو دوسری پر معلق کرنا ، لٹکانا		اِسْتِشْرَافَ لَهْ : آنکھ کے اوپر ہاتھ کی آڑ کر کے دور کی
۲۳۰	اِشْبَاعَ : سیر کرنا	۵۰۷	چیز کو دیکھنا
...	اِسْتَعْلَ بِهْ وَشَغِلَ فَهوَ مَشْغُولٌ [ت] : مشغول ہونا	...	اِسْتَضْعَفَهُ : عَدَّهْ ضَعِيفًا [ق] : کمزور سمجھنا
			استنکاف : تکبر ، نفرت ، ننگ و عار ، کڑھ
۲۴۰	اِضْبَعَ : انگلی	۳۱۴/ ۷۶	کر باز رہنا ، کسی کام سے عار رکھنا
	اِضْطَرَّهْ اِلَيْهِ امْرُؤٌ : کسی معاملے کا کسی کو کسی بات پر	۳۱۷	اِسْتَعْرِقَ الشَّيْءَ : کسی چیز کو گھیر لینا
...	مجبور کرنا	۲۱۳	اِسْتَرْكَّهْ : کمزور پانا
		۳۳۹	اِسْتِیْصَالَ : جڑ سے اکھیڑنا
		۳۸۸	اِسْتِیْصَامًا : کامل کرنا ، کامل کردگی چاہنا
	اِطْرَآءُ : تعریف کرنا ، خوب تعریف کرنا ، حد سے	۴۰۲	اِسْتِحَالَهْ : پھرنا بدلنا
۵۰۸	زیادہ تعریف کرنا	۴۳۱	اِسْتَعْجَلْهْ : کام میں جلدی کرنے کا حکم دینا
۷۷	اِطْنَابَ : مبالغہ	...	اِسْتِحْكَامَ : استوار شدن [ص] : مضبوط ہونا ، ٹھوس ہونا
	اِطْرَاذُ : لگاتار جاری رہنا ، برابر چلے آنا ، اِطْرَدَ	۲۶۳	اِسْحَانَ تَسْخِیْنِ : گرم کرنا
	الامرُ : یہ چیز برابر چلی آئی ، اَلْاِنْهَارُ تَطَرُّدُ	...	اِسْتِهَانَ بِهْ : اِسْتَحْقَرَهُ [ص] : چھوٹا سمجھنا ، حقیر سمجھنا
۴۳۹	اِیْ تَجَوَّیْ [ت ۵۸۰] : نہریں رواں ہیں	۵۰۵	اِسْتِهْجَانِ : خراب ، برا سمجھنا
۵۲۷	اِطْوَارَ : مختلف اقسام و احوال	۴۴۰	اِسْتِیْبَانَهْ : کھولنا ، بتانا
	اِطْلَاعَ عَلَى الامرِ ، اِطْلَاعَ عَلَى الامرِ : آگاہ ہونا	//	اِسْتِیْبَانَهْ : کھلنا ظاہر ہونا
	، طَلَعَ (ن) عَلَیْهِ اِطْلَعَ عَلَیْهِ اِطْلَعَ عَلَیْهِ	...	اِسْتِیْکْرَاهَ : ناخوش شمردن [ص] : ناگوار رکھنا
۴۱۲، ۳۷۷	: کسی امر پر آگاہ ہونا	...	اِسْتِیْکْرَهَ الشَّيْءَ : کَرِهَهُ اِیْ خِلَافَ اَحَبِّهْ [م]
۳۹۰	اِطْلَعَهُ عَلَى السِّرِّ : بھیجی کسی پر کھولنا	۲۰۷	اِسْتَقْصَى الْمَسْئَلَهْ : مسئلے کی تہہ تک پہنچنا

۳۲۰	اِفْتِصَاحُ : رسوا ہونا	۴۴۹	اَطَافٌ بِهِ اَوْ عَلَيِّهِ : گرد گھومنا
۸۲	اِفْصَاحُ : کھولنا اجاگر کرنا	۴۱۶	اِطْبَاقٌ عَلَى الامرِ : اجماع کرنا ، کسی بات پر متفق ہونا
		...	اِطْبَاقٌ : ڈھانکنا ، اِطْبَاقُهُ : غطاء [ق] : پوشیدن توبہ برتو [ص]
۷۲	اِقْتِفَاءُ : پیروی		
۴۳۱	اِقْتِرَاحُ : اچانک سوال	۲۹۲	اِظْلَالٌ : سایہ ڈالنا
...	اِقْعَادُ : بٹھانا [ق م]		
۲۵۹	اِقْتِصَارٌ عَلَى الامرِ : کسی چیز پر رک رہنا		اِعْتَرَاهُ الامرُ : پہنچنا ، لاحق ہونا ، کسی کو کوئی
...	اَقْطَعُ : مرد دست بریدہ [ص] : ہاتھ کٹنا	۲۱۲	معاملہ پیش آنا
۴۰۵	اِقْبَالٌ عَلَى : کسی پر متوجہ ہونا	۲۰۷	اِعْتِنَاءُ : توجہ کرنا
۵۱۱	اَقْبَلَ عَلَى الشَّيْءِ : کسی چیز میں متوجہ ہو کر لگ جانا	۵۰۵	اَعْبَاءُ : عِبَاءٌ بمعنی بوجھ کی جمع
	اِقْتَحَمَ الامرَ العَظِيمَ : بے سوچے سمجھے بھاری		اِعْجَابٌ بِنَفْسِهِ ، اُعْجِبَ بِنَفْسِهِ : اپنے آپ پر
	معاملے میں کود پڑنا ، بغیر سوچے سمجھے خود	۳۶۰	گھمنڈ کرنا
۲۱۵	کو کسی بڑے معاملے میں ڈال دینا	۸۲	اِعْرَابٌ : کھولنا ، اجاگر کرنا
۵۱۳	اِقْدَامُ : آگے بڑھنا	۴۰۳	اِعْدَادٌ لَهُ ، اِسْتِعْدَادٌ لَهُ : کسی چیز کے لیے تیار ہونا
۳۱۴	اَقْدَمَ عَلَى الامرِ : کسی کام کی جرأت کرنا	...	اِعْتِذَارٌ : عذر خواستن : معذرت چاہنا [ص]
۸۴	اَقْوَمُ : زیادہ سکت رکھنے والا		اِعْرَاضُ : روئے گردانیدن از چیزے [ص] : کسی
۷۲	اَقَاصَى : جمع اَقْصَى نہایت بلند و بالا	...	چیز سے منہ پھیر لینا ، بے توجہ ہونا
		۴۶۹	اِعْنَاءُ : کام آنا ، نفع دینا
۹۵	اُكْرَ : جمع اُكْرَةٌ بالضم یعنی کرہ ، گولہ	۴۰۳	اِعْتَرَّ بكذا : کسی بات سے دھوکا کھانا
۴۷۶	اِكْلَالٌ : تھکانا	۸۰	اِعْمَارُ : نا تجربہ کار غم کی جمع
۴۲۰	اِكْمَةُ : اندھا ، مادرزاد اندھا	۴۸۴	اِعْتِرَافُ الْمَاءِ ، اِعْتِرَافٌ مِنَ الْمَاءِ : چلو میں پانی لینا
		۷۲	اِفَاضَةٌ : انڈیلنا

۷۸	اِنْتَدَبَ لِلْأَمْرِ: کمر بستہ ہونا	...	اِنْتِقاء: باہم شدن [غ]: یکجا ہونا ، یکجائی ، ملاپ
۴۳۰	اِنْصَبَاب: گرنا	۷۲	اِنْقَاء: پہنچانا
...	اِنْتَسَبَ اِلَى اَبِيهِ: اِنْعَتَزَى [ت]: منسوب ہونا	...	اَلْهَاهُ ذَلِك: کسی کو کسی بات سے غافل و بے خبر
۲۹۶	اِنْبِثَاث: بکھرنا ، پھیلنا	۵۰۴	کردینا، بھلا دینا
۲۹۵	اِنْبِعَاث: ابھرنا	۹۳	اَلْب: مجتمع متفق
...	اِنْسِلَاخ: نکلنا، سَلَخَ اللّٰهُ النَّهَارَ مِنَ اللَّيْلِ فَانْسَلَخَ: خَرَجَ مِنْهُ خُرُوجًا لَا يَبْقَى مَعَهُ شَيْءٌ مِنْ صَوْنِهِ [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	۴۱۴	اَلْعَاب: بچہ کی رال بہانا
۱۶۵	اِنْقِيَاد: خُضُوع ، گردن دادن [ت ص]: جھکنا ، غلامی	۲۹۸	اَلْتَدُّهُ ، اَلْتَدُّ بِهِ: لذیذ پانا ، لذیذ سمجھنا
...	اِنْسَ (س ض ک) بِهِ اُنْسًا: مانوس ہونا ، دلی چین	۵۱۰/۷۴	اَلْف (س): خوگر ہونا ، مانوس ہونا
۵۰۴	پانا	۴۰۵	اَلْمَا (س): دکھ ، دکھی ہونا
۱۱۶	اِنْقَاص: گھٹانا	۵۱۲	اَمَطْتُهُ عَنْهُ: دور کرنا
۷۲	اِنْخِفَاض: نیچے گرنا	۵۱۲	اَمَطْتُ عَنْهُ: دور ہونا
۹۳	اِنْتِهَاض: اٹھنا	...	اِمْتِدَاد: درازی [غ]: درازگی
۱۲۰	اِنْقِرَاضِ قَوْم: سب کا چلے جانا	...	اِمْطَار: مَطَر کی جمع ، بارش [ق]
۷۶	اِنْخِرَاط: پرویا جانا	...	اَمَلٌ بِالنَّحْرِيك: امید [ص]
۵۰۴	اِنْحِطَاط: اترنا	...	اَمْنٌ اَمِنَ اَمَان (س): بے اندیشہ ہونا ، مطمئن ہونا ، بے خوف ہونا
۴۰۲	اِنْضِغَاط: دبنا	۲۹۸/۴۲۱	...
...	اِنْخِدَاع: فریفتہ شدن [ص]: دھوکا کھانا	۸۳	اِنْتِقاء: چننا ، اپنانا ، اختیار کرنا
		۳۱۹	اِنْتِهَاء عَنْ: باز آنا ، رکنا
		۵۰۴	اَنْسَاہُ اَيَّاهُ: کسی کو کچھ بھلا دینا
		...	اِنْجَاء تَنْجِيَةً: رہانیدن [ص]: رہا کرنا

۴۴۰	بَانَ (ض) بَيَانًا : ظاہر ہونا واضح ہونا	۵۲۱	اِنْتِزَاع : اکھڑنا ، لے لینا
۷۸	بَسْرَاء : دم کٹی	۱۵۶	اِنْزِہَاق : نیچے گرنا
۳۶۴	بَثَّةٌ (ن) بَثًّا : بکھیرنا	۴۱۶	اِنْفِلَاق : چاک ہونا
۱۵۲	بَحْتُ : خالص ، بے آمیزش	۴۱۹	اِنْسِلَاک : داخل ہونا ، اندر آنا
	بَحْتُ (ف) عَنِ الشَّيْءِ : فَتَشْتُ عَنْهُ [ص] : میں نے اس چیز کی تفتیش کی ، چھان بین اور دریافت کی	۱۵۴	اِنْصِرَام : تَصَرُّم : فنا ہونا
...		...	اِنْتِظَام : پرویا جانا ، ترتیب پانا ، با ترتیب ہونا
	بَخِلَ (س ک) بَغْذًا بُخْلًا فَهُوَ بَخِيلٌ [ق ت] :	۴۹۶	اِنْحِسَام : کٹنا
۴۲۳	بخیل ہونا ، کنبوسی	۵۰۷	اِنْخِرَام : پھٹنا ، چاک ہونا
۱۸۶	بِدَايَةُ : پہل کرنا	۲۸۶	اِنْبَنَى عَلَيْهِ كَذَا : اس بات کا قرار اور جماؤ اس پر ہوا
	بِدْيَعٌ : مُبْتَدَعٌ [ق] ، أَمْرٌ يَدِيْعٌ : مُحَدَّثٌ	۴۲۸	اِنْسَلَى عَنْهُ اللَّهُمَّ : اس سے غم زائل ہوا
	عَجِيبٌ ، لَمْ يُعْرِفْ قَبْلَ ذَلِكَ [ت] :	...	أَوَلَجْتُهُ : أَذْخَلْتُهُ [ت] : میں نے اسے داخل کیا
...	انوکھی نرالی نو پیدا چیز جس کی ماضی میں مثال نہیں گزری	۴۷۶	أَوْهَنَهُ وَوَهْنَهُ : کمزور کرنا ، سست کرنا
۴۹۰	بَدَن : جسم	...	أَوَانِي : برتن یہ اِناء کی جمع یعنی اَنِيَّة کی جمع ہے [ق ت ص]
۳۵۸	بَذَّةٌ (ف) : کسی بات کا بغیر غور و فکر کے اچانک آنا	۴۹۴	اِيرَاد : لانا
...	بَذِيٌّ : بدیہی	۴۴۹ / ۷۷۲	اِيفَار : اپنانا ، ترجیح دینا ، اختیار کرنا
		۳۹۲	اِيدَاع : کسی کے پاس امانت رکھنا
		۴۸۸	اِيدَان : آگاہ کرنا ، جتاننا
			باب الباء
		۳۸	بَارِقَةٌ : چمک
		۸۲	بَاطِل : ضِدِّ حَقِّ یعنی بے حقیقت - ج اَبَاطِيل

...	بَعَثَهُ (ف) علی الامر بَعَثًا: اَثَارُهُ [ت]: برگشتن: ابھارنا	۴۳۳	بَدُرٌ: تخم: بیج ج بُدُورِ بَذار [ص ق]
۵۳۵	بَعَجَ (ف) البَطْنُ بالسَّكَنِ بَعْجًا: پھاڑنا، چیرنا	۳۹۷	الْبَذْلُ (ن ض): خوش دلی سے دینا، بخشش کرنا
۲۹۸	بُعْدَ (ک): دور ہونا		بَرَاءٌ: مصدر بمعنی بَرِئْتُ۔ واحد تثنیہ جمع اور مؤنث
۷۴	بَغَى (ض) الشَّيْءُ بُغْيَةً: کچھ چاہنا	۸۰	سب کے لیے یکساں
		//	بُرَاءٌ، بَرِئْتُ کی جمع: پاک بری
۳۸۷	بَقَاءُ (س): شی کا اپنی پہلی حالت پر رہنا	۲۳۰	بَرْدَةٌ (ن) بُرْدًا: ٹھنڈا کرنا
۴۳۴	بَقٌّ: چھھر، پسو، کھٹل [ق ت]	//	بَرَدَ (ن ک) الشَّيْءُ بُرْدًا بُرُودَةً: ٹھنڈا ہونا
		...	بَرَدٌ: سرما [ص]: ٹھنڈک
	بُلُوغُ بَلَاح (ن): منہ پائے مقصد کو پہنچنا، کمال	۳۹۷	بِرٌّ: بھلائی، بہتری، نیکی
۳۴	کو پہنچنا	۴۰۸	بَرَقٌ: چمک جو بادل میں ہوتی ہے
۴۶۸	الْبَلَقُ: سیاہی و سفیدی	۳۸	بَرَقَ (ن) الْبَرَقُ بُرُوقًا: بجلی چمکنا
۷۸	بُلَّةٌ: بے خبر، سادہ لوح۔ اَبْلَهٌ کی جمع ہے		
۴۰۸	بَلَى (س) الثَّوْبُ بَلَى [ق]: کپڑے کا پرانا ہونا	۹۱	بَسِيطٌ: بچھا ہوا، پھیلا ہوا
	بِنَانٌ بُنَانٌ: ٹھہرنے اقامت کرنے والے، بان	...	الْبَشْرَةُ: ظاہر الجِلْدِ [ت]: کھال کا اوپری حصہ
۱۵۵	اسم فاعل کی جمع		
۳۳۲	بُنَيَانٌ: عمارت	۹۲	بَصَلَةٌ: پیاز ج بَصَلٌ
		...	بَصَرٌ يَفْتَحِينَ: بینائی [ص]، حِسُّ الْعَيْنِ [ق ت]: قوتِ باصرہ
۲۹۸	بَهَاءٌ: خوبی		
۱۵۲	بَهْتٌ: جھوٹ، افترا، گڑھنت	۱۸۹	بُطْءٌ (ک): دھیمہ ہونا
۴۷	الْبَهْرُ (ف): روشن ہونا، غالب ہونا	۳۷۸	بَطْلٌ (ن) الشَّيْءُ بُطْلَانًا: چیز کا بے حقیقت ہونا
۳۲۰	بَهِيمَةٌ: چارپائے، جانور ج بَهَائِم	...	بَطْنٌ ج بَطُونٌ: شکم [ق ت]

۹۰	تَحَقُّقِ امر : کسی معاملے کی نسبت یقین ہونا	۴۴۰	بَيِّنَةُ : میں نے اس چیز کو ظاہر کیا ، بتایا
۲۲۹	تَحْرِيقِ احراق : جلانا	۴۴۰	فَبَيَّنَ : تو وہ چیز ظاہر ہو گئی معلوم ہو گئی
۹۴	تَحْصِيلِ : جمع کرنا		
۳۶۵/۴۸	تَحَدَّى بالامر : کسی بات کے مقابلے کی دعوت دینا		
			باب الناء
		...	تَأْيِيدُ : تَقْوِيَّةٌ وَتُصَرَّةٌ [ت]
۳۴۶	تَحْنِنَةٍ : چھپانا	...	تَأْدِيَّةٌ ، اَدَاةٌ : اَوْصَلَهُ [ق] : پہنچانا
...	تَحْلِيدِ اِخْلَاد : ہمیشہ باقی رکھنا ، ہمیشگی دینا [صت]	۴۱۰	تَأْلَفُ : ملنا ، جمع ہونا
۳۲۱	تَخْلُصُ : چھٹکارا پانا	۴۱۰	تَأْلِيفُ : ملانا ، جمع کرنا
	تَحْيِيلُ : ذہن میں کسی چیز کی صورت آنا ، تصویر اترنا	۵۰۴	تَأْلَمُ : دردیافتن [ص] : دکھ جھیلنا
۱۰۴	نقشہ کھینچنا		
۴۰۹	تَحْيِيلُهُ : ذہن میں کسی چیز کا نقشہ لانا	۲۶۳	تَبْرِيدُ : ٹھنڈا کرنا
	تَحْيِيلُ : کسی کے ذہن میں کچھ خیال ڈالنا ، کسی کو	۵۱۲	تَبْذِيرُ المال : مال برباد کرنا
۸۲	وہم دلانا	۲۰۰	تَبِعَهُ (س) تَبَعًا : پیچھے چلنا
۳۹۵	تَخَطُّی : گذرنا	...	تَبْلِغُ اِبْلَاح : اِیصال [ق] : پہنچانا
		۴۴۰	تَبَيَّنَ : کھلنا ، ظاہر ہونا
۸۳	تَدَا بَرُّوا : باہم دشمنی اور قطع تعلقات ہونا		تَبَيَّنَ الشَّيْءُ : ظَهَرَ : واضح ہونا ، کھلنا تَبَيَّنَتْهُ انا
...	تَدْبِيرُ : انتظام سرانجام دینا [خزان القرآن پ ۳۰ ع ۳ سورة النورعت]		میں نے چیز کو واضح کیا ، کھولا تَبَيَّنَ
۷۴	تَرُبُ : مانند ، ہم عمر - ج اُتْراب	۴۴۰	: واضح کرنا ، واضح ہونا [ت]
...	تُرَابٍ بالضم : خاک ج اُتْرِبَه تَرُبَان [ص]	...	تَجَاوَرُ : ہم سہاگی کردن [ص] : باہم پڑوسی ہونا
...	التُّرْبَةُ : الْقَبْرُ [م]	۲۴۰	تَجَوَّزَ فِي كَلَامِهِ : مجاز بولنا
۲۳۰	تَرَوِيَّةٌ (رَوَاءُ) : سیراب کرنا	۷۶	تَجَمَّلُ : آراستہ ہونا
۲۴۸	تُرَّهَةٌ : باطل ، جھوٹی بناوٹی بات	۴۱۴	تَحَلَّبَ شِدْقُهُ : اندرونی گوشہ دہن کا رُسنا
۵۲۹	تَرَدُّدِ الی : آنا جانا	۷۶	تَحْيِيزُ : جامنا
۵۰۷	تَرَدَّدَ فِيهِ : متردد ہونا	۴۳۶	تَحْدِيقُ : گھورنا

۴۰۰	تَشَوُّقٌ إِلَى الشَّيْءِ : کسی چیز کا آرزو مند ہونا	۷۶	تَوَفُّعٌ عَنْ : دوری ، برتری
۴۳۳	تَشَهُّيٌّ : جی کی چاہت و رغبت	...	تَوَكُّ (ن) چھوڑنا [ق]
۹۱	تَصْرِیح : صاف کھول دینا	۴۲۲	تَوَوَّى : تَفَكَّرُ
۳۹۳	تَصَرُّفٌ : کسی کام میں دخیل ہونا	...	تَوَكَّيْہ : پاک کردن [ص] : پاک کرنا
۲۳۱	تَصَدِّیقٌ - صَدَقَهُ صَدَقَ بِهِ : کسی بات کو سچ تسلیم کرنا	۳۸۹	تَسْفِيْہ : کسی کو نادان کہنا
۵۱۱	تَضَمَّنَ بِالطَّيِّبِ وَغَيْرِهِ : خوشبو وغیرہ سے تر بہ تر ہونا	۴۱۴	تَسْخِيْرٌ تَسْخُرُ : کسی کو اپنا فرمانبردار کرنا ، تابع بنانا
۳۵۵	تَضَرَّرَ بِهِ تَضَرَّرَ مِنْهُ : کسی سے نقصان پہنچنا	...	تَسْلِيْطٌ ، سَلَطَهُ عَلَيْهِمْ : اس نے فلاں کو ان پر غالب کیا
...	تَضْعِيْفٌ : ناتواں گردانیدن [ص] کمزور کرنا	...	تَسَلَّطٌ : وہ غالب ہوا ، مُسَلَّطٌ ہوا
۷۲	تَضَائُلٌ : پست ہونا	۷۸	تَسَارُعٌ إِلَى : جلدی کرنا
۴۱۵	تَطَلُّعٌ إِلَى : رغبت و میلان	۸۶	تَسْوِيْعٌ : جائز ٹھہرانا
۴۱۵/۵۰۷	تَطَلُّعٌ : شوق و رغبت و کشش ، انتظار	۴۱۷	تَسَاوُقٌ اِبِلٌ : اونٹوں کا ایک قطار میں چلنا
۴۳۰	تَطَاوُلٌ : لمبا ہونا	۲۰۹	تَسَاوُقٌ شَيْئَيْنِ : دو چیزوں کا ساتھ چلنا یا ساتھ ہونا
۹۳	تَظَاهَرُوا عَلَيْهِ : اس کے خلاف لوگوں نے آپس میں ایک دوسرے کا ساتھ دیا	۳۳۵	تَسْلَمٌ : لینا
۳۹۱	تَعَبٌ : [س] مشقت ، تھکاوٹ	۲۶۳	تَسْخِيْنٌ : گرم کرنا
۴۷۹	تَعَانَدٌ : آپس میں جھگڑنا	۳۹۷	تَشَعَّبَ الزَّرْعُ : پودے کا شاخوں دار ہونا
۷۴	تَعَبُدٌ : طاعت و بندگی کے لیے بلانا	...	تَشَبُّثٌ بِالشَّيْءِ : چمٹنا
۷۴	تَعَشَّرٌ : منہ کے بل گرنا	۲۶۷	تَشْوِيْشٌ : تتر بتر کرنا
۴۷۸	تَعَذَّرٌ : دشوار ہونا	...	تَشْخِيْصُ الشَّيْءِ : تَعْيِيْنُهُ [ت]
۳۵۵	تَعَرَّضَ لَهُ : درپے ہونا	۵۰۷	تَشَوُّفٌ : انتظارِ مشتاقانہ ، رغبت و میلان
		۲۶۶	تَشْقِيْقٌ : چیرنا

...	تَعَيَّنَ : تخصیص	۴۱۸	تَكْتَبُ : لکھنا [م]	...
۲۰۷	تَعَدَّى : چیز کا ایک سے گزر کر دوسرے تک پہنچنا ،	...	تَكْدِيرُ : میلا کرنا	۲۰۷
۷۶	کسی کا ایک چیز سے دوسری کی طرف بڑھنا	۴۰۴	تَكَايُسُ : نرم مزاجی	۷۶
...	تَغْطِيَّة : ڈھانکنا چھپانا	۳۹۶	تَكْلُف : مشقت جھیلنا	۲۱۳
...	تَغْيِيرُ : لتھیرنا گرد آلود کرنا	۲۰۷	تَلْقِيَّة : پہنچانا	۷۲
...	تَغْمِيزُ الْعَيْنِ : اغماض العین [ت ۱۱۵ ج ۱۰] :	...	تَلْطِیْخ : بہت آلودہ کرنا	۴۲۵
...	آنکھ بند کرنا	...	تَلَذُّذ : التَّذَاد [ت] : لذیذ پانا ، لذیذ سمجھنا	۲۸۹
...	تَفَاوَتْ الشَّيْئَانِ : دو چیزوں میں دوری ہونا ، فرق ہونا	۵۰۳	تَلَبَّسَ بِالْأَمْرِ وَبِالثُّوبِ : اِخْتَلَطَ [ق] : کسی	...
...	تَفَاح ، بالضم وتشدید فا : سیب [ع]	...	معاملے میں لگنا ، کپڑا پہننا	...
...	تَفَكُّيرُ تَفَكُّرِ فِيهِ : سوچنا	۴۸۰	تَلَاخِيْ أَخْبَار : ایک کے پیچھے ایک خبر آنا	۲۰۹
...	تَفَصَّى مِنْ : تنگی بلا وغیرہ سے رہائی	۲۱۵	تَلَوْنُ : رنگین ہونا [م]	...
...	تَقَرُّبُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالْصَّلَاةِ : نماز سے خدائے	...	تَلَوْنُ : رنگین کرنا [م]	...
...	تعالیٰ کی نزدیکی ڈھونڈنا	۳۸۴	تَمَازُج : برتری ، الگ تھلگ ہونا ، ممتاز ہونا	۷۴
...	تَقْوِيَّة : قوت دینا [ق]	...	تَمَهِّيدُ : درست و ہموار کرنا	۲۶۶
...	تَقَدَّرَ الثَّوْبُ عَلَيْهِ : جَاءَ عَلَى مَقْدَارِهِ : [ت ۳۷۴]	...	تَمَام (ص) : تمامی و تمام شدن [ص] : پورا ہونا	...
...	تَقَدَّرَ لَهُ الشَّيْءُ : تَهَيَّأَ [ق ت] : کسی کے لیے کچھ	...	تَمَارَى فِيهِ : شک کرنا	۸۴
...	تیار ہونا	...	تَنَوُّرُ : روٹی پکانے کا چولھا	۴۲۹
...	تَقْصِيرُ فِي الْأَمْرِ : کسی معاملے میں کمی کوتاہی کرنا	۴۲۳	تَنْقِصُ : گھٹانا	۱۱۶
...	تَقْوَى : طاقتور ہونا	۳۹۸	تَنْعَمُ : خوشحالی ، خوش عیشی ، ایسی چیز کا استعمال	...
...	...	...	جس میں خوب اچھے سے گزر بسر ہو	۵۲۷

...	ثَبَات (ن) برجائے بودن [ص]: سکون ، قرار ٹھہراؤ	۳۳۷	تَنَزُّه : بے داغ ہونا
۴۱۱	ثُعْبَان : بڑا موٹا سانپ ، اژدہا	۵۲۳	تَوَارُد : ایک ساتھ آنا
۲۴۲	ثَقَب (ن) : سوراخ کرنا	۴۰۸	تَوَالِد : ایک کا دوسرے سے پیدا ہونا
...	ثِقَّةٌ وَثُوقًا ، وَثِقَ (ح) بہ : اعتماد کردن [ق، ت، ص]	//	تَوَلَّدَ شَيْءٌ مِنْ شَيْءٍ : چیز کا کسی سبب سے پیدا ہونا
...	ثِقَلٌ (ک) بھاری ہونا ، ثَقُلَ بالكسر: بھاری ہو جھ	۴۷۰	تَوَزَّعُوهُ : تقسیم کرنا
...	ج اَثْقَالَ [ق]	۴۳۴	تَوَصَّلَ إِلَيْهِ : پہنچنا
۲۳۰	ثَلَج : برف	۷۴	تَوَقَّفَ : إعلام ، آگاہ کرنا
...	ثَمَرٌ بالنحرک : میوہ [ص] : پھل	۴۹	تَوَفَّقَ : دل میں بھلائی ڈالنا
۲۶۲	ثَوْر : بیل	۴۱۴	تَوَهَّم : خیال کرنا ، سوچنا
		۴۹۳	تَوَافَا : دو ایک ساتھ پیدا ہونے والے بچے
		۴۰۰	تَوَجَّهَ : روانہ ہونا
		۳۴۰	تَهَيَّأَ لِلْأَمْرِ : کسی بات کے لیے آمادہ و تیار ہونا
			تَهَذَّبَ : پاکیزہ کردن [ص] : صاف ستھرا کرنا
		۸۳	، ملاوٹ سے پاک کرنا ، سنوارنا
۱۳۷	جَانِب : کنارہ	۹۳	تَهَافُتٌ : تناقض ، آپسی ٹکراؤ
۴۴۶	جَانِبٌ جَنْبَةً : کنارہ		تَهَافُتَتِ الْأَرْأَاءُ : نَقَضَ بَعْضُهَا بَعْضًا [م] : رائیں
۴۰۲	جَانِب : پہلو	۹۴	باہم تناقض ہوئیں کہ ایک دوسری کو کاٹتی
۴۱۵	جُبَلَةٌ جِبَلَةً : فطرت ، طبیعت		تَهَوَّرَ : بے سوچے سمجھے کسی معاملے میں کود پڑنا ،
۵۱۳	جَبَانٌ : بزدل	۵۱۳	حد سے زیادہ غصہ
۵۱۳	جُبْنٌ جُبْنٌ (ک) : بزدل ہونا	۳۰۷	تَهَوَّيْل : مرعوب کرنا
		۸۲	تَهَوَّيْل : مرعوب کرنے والا ، نیرنگی

...	جَسَدٌ بالتحريك : تن [ص]	۵۲۲	الْبَحْتُ (ن) : اکھاڑنا
...	جَفَنُ : پلک جَ أَجْفَانُ جُفُون [ق]	...	جَحْدُ جُحُوْدٌ : منکر شدن با علم [ص] : جانتے ہوئے انکار کرنا
۲۲۰	جَلَا (ن) لِيَ الْخَبْرِ [جَلَاءٌ م] اِی وَضَحَ [ت ۲۸۹]	۸۰	جَحَدَ (ف) الامرَ وَبِهِ جَحْدًا جُحُوْدًا : اُنْكَرَهُ مَعَ عِلْمِهِ بِهِ [م] : باوجود آگاہی انکار کرنا
...	جَلَا ج ۱۹ : مجھ پر یہ خبر ظاہر ہوئی	...	الْجِدُّ بالكسر فی الامر (ن ض) : الاجتهاد فی الامر [ق ت] ، کوشیدن درکار [ص] : کسی کام میں کوشش کرنا
...	قَوْمٌ جِلَّةٌ بالكسر : عِظَمَاءُ سَادَةٌ خِيَارٌ ذُوُوْ اَخْطَارٍ [ق ت] : بڑے سربرآوردہ چنییدہ	۱۲۱	جَدُوْلٌ : چھوٹی نہر - جَ جَدَاوِلُ
...	اشراف لوگ	...	الْجَدْعُ (ف) : قَطْعُ الْاَنْفِ اَوْ الْاُذُنِ وَنَحْوِهِمَا [ق ت] : ناک کان وغیرہ کاٹنا
۲۲۲	جَلِيْدٌ : شبنم بستہ	...	جَذَبَهُ (ض) جَذْبًا : کشیدن [ص] : کھینچنا
۷۲	جَلال : عظمت ، بڑائی ، برتری	۴۱۴/۹۵	جَذَعٌ : شہتیر ، تنہ درخت جَ جُذُوْع
۲۲۲	جَلِيْدِيّ : آنکھ کی ایک رطوبت کا نام	۴۲۵	جَرَّةٌ : مٹکا گھڑا جَ جَرٌّ جَرَاؤُ
...	جَلِيّ : بَيْنٌ وَ وَاَضَحَ [ت ۲۸۹ ج ۱۹] : ظاہر آشکارا	۴۲۴	جَرَّةٌ (ن) جَرًّا : کھینچنا
...	جَمَادٌ بالفتح : موجودات کی تیسری قسم جن میں نہ روح حیوانی ہے نہ روح نباتی ، بلکہ حیوانی و نباتی سے نازل درجہ روح ہے	۲۴۵	الْجَرْمُ : الْجَسَدُ [ق] الْبَدَنُ [ت] جَ اَجْرَامُ جُرُوْم
۲۲۶	جَمْرٌ : چنگاری	۹۰	لَا جَرَمَ : ضرور ، یقیناً
۴۱۸	جَمال : خوبی صورت و سیرت	...	جَرِيَانٌ بالتحريك (ض) [ق] : بہنا
۷۶	جَمٌّ : جماعت	۴۱۷	الْجَزُّ (ن) کاٹنا
۵۰۸	جَنَبٌ : پہلو [ص]	۴۳۳	جَزَافٌ : اُكْلٌ ، اندازہ ، تخمینہ
...	جُنُوْحٌ بالضم (ف) : میلان جھکاؤ [ق ت]		
...	جَنِيْنٌ : بچہ کہ در شکم مادر باشد ، الْوَلَدُ مَا دَامَ فِي		

...	حَجَرٌ بفتحین: پتھر ج أَحْجار حجارة [ق]	...	البطن [ت ص]
۱۲۱	حَجَمٌ : ابھار ، جسامت ، ضخامت	۸۹	جَنِي (ض) علیہ جنایہ: کسی کو جرم میں گھسیٹنا ، مورد الزام ٹھہرانا
۴۷۴	حَدِیث : خبر	...	جُود (ن) بخشش ، جس کے جو مناسب حال ہو اسے وہ بلا عوض دینا ، بے مانگے دینا تاکہ حاجت مند کو مانگنے کی شرمندگی نہ اٹھانی پڑے
۱۰۳	حُدُوًّا حَدَاثَةً (ن): نوپید ہونا	۴۳۲	جَوَاد : نخی
۳۹۶	حَدَسٌ : ظن ، تخمینہ ، اندازہ	۴۳۲	الْجَوْرُ (ن) عَلٰی: ظلم کرنا
۳۷۴	حَدَقَةٌ : آنکھ کی درمیانی گول سیاہی	۵۰	جُوعٌ : بھوک
۲۵۳	حَذَرٌ حَذَرٌ (س): بچنا	۴۰۵	جُوع (ن) : بھوکا ہونا
۳۸۴	حَذَرَةٌ (س) حَذَرًا : ڈرنا	۴۰۵	جِهَةٌ : صورت ، سمت ، منزل مقصود
...	حَذَفَهُ (ض) حَذَفًا : اسْقَطَهُ [ت] : گرا نا	۲۵۷	جَهْلٌ جَهَالَةٌ (س): نہ جانتا
۳۵۲	حَرْفَةٌ : پیشہ، ذریعہ معاش ، ذریعہ رزق ج حَرْف	...	
۳۸۴	حَرَكَۃً بفتحین (ک): ہلنا		
۳۵۵	حَرَسَهُ (ن ض) حَرَسًا حِرَاسَةً : حفاظت کرنا		
۴۰۵	حِرْصٌ (ض س ن) علیہ : لالچ		
۴۱۸	حُرَاقٌ حُرَاقَةٌ : جلا ہوا		
۴۰۵	حَسَدٌ علیہ (ض ن): حسد کرنا ، کسی کا برا چاہنا		
۴۷۸	حِسٌّ حَسٌّ (ن): احساس ، شعور		
۴۹۶	حَسْمٌ (ض): کاٹنا		
...	حُسْنٌ (ک ن) حُسْنًا : اچھا ہونا ، خوب ہونا		
...	حُسْنٌ : نقیض قبح: یعنی خوبی جو خرابی کی ضد ہے		

باب الحاء

حَاد (ض) عنہ مَحِيدًا : ہٹنا ، الگ ہونا۔ مَالِك

۱۴۹ مَحِيدٌ عَنْ هَذَا : تمہیں اس سے مفر نہیں

۳۷۴ حَاجِزٌ : دو چیزوں کے بیچ کی آڑ ، ج حَوَاجِز

۲۹۸ حُبًّا حَبًّا (س): محبت کرنا

۹۲ حَبَّةٌ : دانہ ، ج حَبٌّ

۷۲ حُبُورٌ : خوشی ، خوش عیشی ، خوشی ظاہر الآثار

۴۰۰ حَجٌّ (ن) الْبَيْتِ حَجًّا : حج کرنا

...	حِنْطَة بالكسر : بُر ، گندم [ق ص]: گیہوں	۵۰۷	حِشْمَة بالكسر: وقار ، عزت نفس ، شان وشوکت
۷۸	حَوْلَاء : بھینگی ، احوال کا مَوْنِث	...	الحَشْرُ (ن ض) الحَجْمُ [ق] والسَّوْقُ [ت]: جمع
...	حَوَالَة : حوالے کرنا ، إِحَالَة کا اسم مصدر ہے ،	...	کرنا اور ہانکنا
...	أَحَال الغَرِيم [ای الذی له الدّین ، ص]	۸۳	حَشُو: بے فائدہ زائد بات ، بالائی بات ناقابل اعتماد
...	، [ق م]: قرض خواہ کو اپنے سے ہٹا کر	۲۴۵	حَشُو: بھرتی
۱۰۴	دوسرے قرضدار کے حوالے کرنا	۱۱۶	حَصْرَة (ن) حَصْرًا : گھیرنا
۵۲۴	حَوَاصِل : بھیس	۵۱	حَصْحَصَ الشَّيْءُ : چیز کا پوشیدگی کے بعد ظاہر ہو جانا
...	الحَيْلَة : الخَدِيعَة ج حَيْل [م]: فریب دہی	۴۱۲	حُضُور : (ن - هـ) موجودگی
...	حَيَّة : مار [ص]: سانپ	۵۱	حَظٌّ : بہرہ ، حصہ
۲۸۵	حِيَال : مقابل	۵۱۴	حَظِيَّ (س) بِالرِّزْقِ حُطُوءَ حِطَّةٍ : رزق سے حصہ پانا
		۹۳	حَقْدٌ : کینہ ج احقاد
		۵۰۴	حَقٌّ : سزاوار ، زیبا ، لائق ، مناسب
		۸۴	حُكْم (ن) فیصلہ کرنا
		...	حَلَاوَة : ضِدَّ مَرَاةٍ : شیرینی — حُلُوءٌ : ضِدَّ مُرٍّ [ق] ،
		...	ص: کڑوے کی ضد ، یعنی میٹھا
		...	الحَلْمَة محوكة : رَأْسُ الثَّوْدِي [ت]: سر پستان
		...	حَلٌّ (ن ض) المَكَانَ وَبِهِ حُلُوءًا : نَزَلَ بِهِ [ق ت]: اترنا
		...	حَلٌّ (ن): کشادہ گرہ [ص]: گرہ کھولنا
		۴۰۹	حُلْم : خواب
		...	حَلِيَّ (س) حَلَا (ن) حُلُوءٌ (ک) حَلَاوَة حُلُوءًا
		...	حُلُوءًا [ق]: شیریں ہونا
		۷۸	حَمَاقَة (ک): کم عقل ہونا
		۲۶۲	حَمَلٌ : دنبہ یا بھیڑ کا بچہ

باب الخاء

۵۰	خَالَ الشَّيْءَ يَخَالُ خَيْلًا : کسی چیز کا خیال و گمان کرنا
...	خَبَرٌ ، بفتحین [ص]: خبر
۲۵۲	خَبِرَ خُبْرٌ : علم و آگہی
...	خُبْرٌ بالضم : نان [ص]: روٹی
...	خَبَطَ (ض): ٹیڑھا آڑا چلنا ، شیطان کا کسی کو پاگل
۳۶۰	کردینا
۳۶۶	خَبَال (س): پاگل ہونا ، عقل میں خرابی ہونا
۷۸	خَبَالٌ : ذہن یا بدن یا عقل کی خرابی
۴۱۴	خِدْمَة (ن ض): خدمت کرنا
۵۰۴	خَدَرٌ : اعضاء کا ڈھیلا ہونا ، سُن ہونا

۹۱	سے جھک جانا	۴۷۸/۲۸۲	الْخَرَفُ : سٹھیا جانا
...	خَطًا خَطًا خَطَاءً [ق]: غلطی	۷۸	خُرُقُ : تدمزاجی ، ورشت خوئی ، حماقت
۵۰۸	خَطَرٌ (ض): ہلاکت کے قریب ہونا	۴۱۷	خُرُق (ن ض): پھاڑنا چاک کرنا
۷۲	خُطُورُ : دل میں خیال گذرنا	...	خَرَمَ (ض) الشَّيْءُ : قَطَعَهُ [م]، بُرِيدَن [ص]: کاٹنا
...	خُفٌّ بالضم : موزہ [ص]	...	الْخِرَازَةُ بالكسر : گنجینہ ، جہاں چیز ذخیرہ رکھی جائے [ق ت ص]
۳۹۶	خَفِيفٌ : ہلکا	...	خَزِي : ذلت و رسوائی ، بلا میں پڑنا مَخَازِي :
...	خَفِيَ (س) عَلَيْهِ الامر خَفَاءً [بافتح والمَد—ص]:	۳۱۵	خَزِي کی جمع برخلاف قِياس
...	لَمْ يَظْهَرْ ، فَهُوَ خَافٍ وَخَفِيَ [ق ت] ،	۷۸	خَسِيسٌ : حقیر
...	نہاں شدن [ص]: کسی سے کوئی بات	۸۸	خَسَفَ (ض) الْقَمَرُ خُسُوفًا : چاند میں گہن لگنا
...	اوجھل ہونا ، پوشیدہ ہونا	۴۱۵	خَسَفَ (ض) اللَّهُ بِفُلَانٍ الْأَرْضَ خَسْفًا : دھندلا دینا
۴۲۹/۴۹۲	خَلْقَةٌ خَلَقٌ : فطرت یعنی پیدائشی صفت و حالت	...	خَشَبَةٌ بفتحين : چوب [ص]: لکڑی
...	خَلَاصٌ بالفتح: رہائی [ص]: نجات ، چھٹکارا	۴۱۶	خَشَبَةٌ: موٹی لکڑی ج خُشْبٌ خُشْبٌ خُشْبٌ
...	خَلَطَ (ض) الشَّيْءُ خَلْطًا: مَزَجَهُ: آمیزش کرنا [ق ت]	...	...
۷۴	خَلَعَ (ف): اتارنا	...	...
...	خَلَفٌ : نَقِيضُ قُدَامٍ ، [یعنی پیچھے] تَكُونُ اسْمًا	...	خَصَّهُ (ن) بِالشَّيْءِ خُصُوصًا خُصُوصِيَّةً : کسی کو کسی بات میں دوسرے پر ترجیح دینا
...	و ظَرْفًا [ق ت]	۲۹۹	...
...	خَلَلَ بفتحين: رخنے [ص] چھید ، عیب ، خرابی	۵۰۶	خُصُوصٌ (ن): خاص ہونا ، منفرد ہونا
۸۳	خَوَضَ (ن): فکر میں ڈوبنا	...	الْخَصْمُ : الْمُخَاصِمُ : مقابلے میں لڑنے والا ، مخالف ، مقابل ج خُصُوم [ق]
۲۷۱	خَيَّاطٌ : درزی	...	مُخَاصِمَةٌ : باہم پیکار کردن [ص]: باہم جنگ کرنا
...	الْخَيْطُ : السِّلْكُ : دھاگا ، الْخَيْطَةُ :	...	خُصُومَةٌ : مُخَاصِمَةُ اسْمٌ مُصدر [ص]
...	الْحَبْلُ : رسی [ق]	...	خُصُوعٌ (ف): سرنگوں ہو جانا ، عاجزی انکساری

۷۶	دَهْمَاء : جماعت ، کثرت ، سوادِ عظم	الْخَيَال : صُورَةُ كُلِّ أَمْرٍ مُتَصَوِّرٍ [ت ۲۲۱ ج ۱۳] :
۷۲	ديباجة الكتاب : اول و آغا کتاب	کسی بھی چیز کی ذہن میں آئی ہوئی صورت ...
۴۳۳	دِيدَان : کیڑے ، دُوْدَةُ کی جمع	

باب الدال

۷۴	دُجِيَّة : تاریکی ج دُجِي	دُجِيَّة : تاریکی ج دُجِي
۲۰۷/۹۳	دُبَّأ (ن) عنه : دفاع کرنا ، حمایت کرنا	دَرْءٌ : دور کرنا — دَرَاءُهُ (ف) : دَفَعُهُ [ق ت] ، دور
۲۱۱	دُبُول (ن ک) : مرجھانا ، لاغر ہونا	کردن و دفع کردن [ص]
۱۹۱	ذراع : کہنی کے کنارے سے بیچ کی انگلی کے سرے تک	دَرَجَة : بلندی رتبہ
۷۴	ذَكَاء : تیزی فہم	دَرَج (ن) الرَّجُلُ دُرُوجًا : چلنا ، وَالشَّيْخُ
...	ذِكْرٌ (ن) : یاد کردن [ص] : چرچا کرنا ، تذکرہ کرنا ،	و الصَّبِيُّ دَرْجًا و دَرَجَانَا : آہستہ چلنا
...	بیان کرنا	دَرَج (ن) الشَّيْءُ دَرْجًا طَوِيًّا وَاذْخَلَهُ [ق ت] :
...	ذَنْبٌ وِرَاس : چوتھے آسمان میں ایک شکل کے دو	لیٹنا ، داخل کرنا
۳۶۲	کناروں کا نام	الدَّرَّةُ بالضم : اللُّوْلُوَةُ الْعَظِيمَةُ ج دُرٌّ دُرَّرٌ :
...	ذَوْق (ن) چشیدن [ص] : چکھنا	بڑا موتی [ق]
...	ذَهْلَةٌ و عنہ (ف س) ذُهُولًا : نَسِيَهُ لِشُغْلٍ [ق ت]	دَرْك : سمجھ ، فہم و ادراک
...	وہ کسی مشغولی کے سبب اُسے بھول گیا	دَفَعَ (ف) عَنْهُ الْاِذْيَ دَفْعًا : دور کردن [ق ص]
...	ذِهْنٌ ذَهْنٌ بالكسر و يفتحين : ذہن ج اَذْهَان [ق]	دِمَاغٌ بالكسر : مغز سر ج اَذْمَغَةٌ دُمُغ [ق ت ص]
۷۴	ذَيْل : دامن ج اَذْيَال	دَمٌ : خون ج دِمَاء [ص]

باب الراء

۵۱۰	رَائِحٌ : شام کو جانے والا	دُور ، دَوْرَان (ن) : گھومنا پھیرا لگانا
۳۶۲	رَاسٌ و ذَنْب : فلکِ قمر پر ایک شکل کے دو سروں کا نام	دُورٌ دَوْرَانٌ (ن) : گردیدن [ص] : پھرنا ، گھومنا
۴۰۶	رِئَاسَةٌ رِئَاسَةً (ف) : سردار و حاکم ہونا	دُونٌ : نیچے ، نزدیک
		الدَّهْرُ و تَفْتَحُ الهاء [ای الدَّهْرُ] ج دُھُورٌ :
		زمانہ طویل ، ابد دراز ، ابد غیر متناہی [ق ت]

۴۳۹	رَعْشَةٌ رَعْشَةٌ : لرزہ ، کپکپی	...	الرَّئِيسُ : سَيِّدُ الْقَوْمِ ج رؤساء [ق ت] سردارِ قوم
۴۰۸	رَعْدٌ : کڑک	۸۰	رَأَى : اعتقاد
۷۴	رَفُضٌ (ض ن) : چھوڑنا	۷۴	رَبَقَةٌ : رسی کا پھندہ
۴۱۷	رَقَبَةٌ : گردن ج رِقَاب	...	رِبَاطٌ بالكسر: رسی وغیرہ جس سے کسی چیز کو باندھیں [غ]
۵۱۲	رَقَقْتُ (ض) لَهُ رِقَّةً : میرا دل اس کے لیے نرم پڑ گیا	...	الرَّجْعُ (ض) الإِعَادَةُ [ت ۱۵۱ ج ۱]: لوٹنا
۳۰۹	رَكَ (ض) الشَّيْءُ رَكَاكَةً : کمزور ہونا	...	الرَّجْمُ (ن) : أَنْ يَتَكَلَّمَ الرَّجُلُ بِالظَّنِّ [ت]:
۱۰۵	رَكِيكٌ : کمزور	۲۶۱	رَجَمَ کا معنی ہے اٹکل سے بات کہنا قَالَ رَجَمًا اى
۴۱۸	رَمَادٌ : راکھ ، چنگاری جوار کمریزہ ریزہ ہو جائے	۲۶۱	ظَنًّا [ت]: اس نے یہ بات اٹکل سے کہی
۹۲	رُمَانٌ : انار	۲۶۱	رَجَمَ (ن) بِالظَّنِّ : رَمَى به [م]: اس نے ظن و تخمین
۲۸	رَمَى (ض) الشَّيْءَ وَبِالشَّيْءِ : ڈالنا ، پھینکنا	۲۶۱	اور اٹکل سے بات کہی
۴۴۶	رَوِيَّةٌ : طویل فکر ، گہری سوچ	۳۹۶	رَجُلٌ : پیر ج اَرَجُل
۴۱۷	رَوَى (س) مِنَ الْمَاءِ رِيًّا : پانی وغیرہ سے سیراب ہونا	۴۱۹/۴۹۳	رَجِمَ رَحْمًا : رحم مادر ، بچہ دانی
۷۴	رَهْطٌ رَهْطٌ : گروہ ، جماعت	...	رَخَوٌ (ک) رَخِيَ (س) رَخَاوَةً رَخْوَةً صَارَ رَخْوًا
۸۹	رِيَّةٌ : شک	...	: اى هشا : اى لَيْنًا [ق ت]: نرم ہونا
۴۰۸	رِيحٌ : ہوا ج رِيَّاح	۴۲۲	رَدَّةٌ (ن) رَدًّا مَرَدًّا : پھیرنا ، لوٹنا
		۷۶	رَدَانَةٌ [ک]: بھاری بھر کم ہونا [ت]
		۴۲۴	رَسَا (ن) الْحَبْلُ رَسَوًا رُسُوًا : اٹل ہونا
		۵۰۹	رُسُوخٌ (ف): جمنہ، مضبوط ہونا، گہرائی میں اُترا ہونا
		۲۱۱	رَصَدٌ ج اَرَصَادٌ : رصد گاہ
		...	رُطُوبَةٌ (ک): تری [ص]
		۴۳۶	رَغْدَةٌ رَغْدَةٌ : لرزہ ، کپکپی

۴۱۱	سِحْرًا (ف) کسی پر جادو کرنا	الزَّعِيمُ : سَيِّدُ الْقَوْمِ وَرِئِيسُهُمْ ، او رِئِيسُهُمْ
۳۸۴	سَخَطًا (س) سَخَطًا : ناراض ہونا ، غضب فرمانا	الْمُتَكَلِّمُ عَنْهُمْ ، ج زُعَمَاء [ق ت]
۴۴۲	سَخْلَةً : بکری کا بچہ	... قوم کا سردار ، یا وہ سربراہ جو پوری قوم کا ترجمان ہو
۳۵۷	سُخُونَةً (ن ک) : گرم ہونا	۳۸۰ زِقُّ : مَشْک ، وہ سلی ہوئی کھال جس میں پانی بھرا جاتا ہے
	هُوَ يَسُدُّ مَسَدًا أَبِيهِ : وہ اپنے باپ کا قائم مقام ہے ،	۵۰۳ زَكَاءُ (ن) : نیک ہونا ، پاکیزہ اوصاف ہونا
۳۷۰	جانشین ہے	زَلَلْتُ (ض) زَلَلْتُ (س) زَلَّ زَلِيلًا زَلَلًا : لغزیدن
۷۴	سَرَاب : نمائش آب [ص]	پائے در گل و زبان درخن [ق ت س] : پیر کا
۱۸۹	سُرْعَةً (ک) : تیزی	... مٹی میں اور زبان کا بات میں پھسل جانا
۷۲	سُرُور : خوشی ، اندرونی خوشی	... زُمُورَةٌ بِالضَّمِّ : گروہ مردم [ص] : لوگوں کی جماعت ، گروہ
۴۱۱	سَرْمَد : بیشکلی	۲۵۳ زَوْغٌ (ن) زَيْغٌ (ض) عن الطريق : راستے سے ہٹ جانا
...	سَطْح : چھت ، بالائی حصہ [ق]	...
...	سَعَادَةٌ : (س) : نیک بخت شدن [ص]	۴۹ زَهَرَ (ف) الْوَجْهَ زُهُورًا : چمکنا ، روشن ہونا
...	سَعِيدٌ : نیک بخت [ص]	... زِيَادَةٌ بِالْكَسْرِ (ض) : افزونی [ص ت] : بڑھوتری
۳۹۱	سُفْل سِفْل : نیچے	
۳۱۱	سَفَهٌ : (س) : جاہل نادان ہونا ، کم ظرف ہونا	
...	سَقَطَ (ن) الشَّيْءُ سَقُوطًا : گرنا	
	سُقُوطٌ (ن) عن : کسی سے کوئی چیز زائل ہو جانا اور	
۳۹۷	اس سے اس چیز کا رک جانا	
۲۳۰	سَقْمُونِيَا سَقْمُونِيَا : ایک دست آور دوا	
...	سُكْرَانٌ : مدہوش ، سُكْرٌ (س) مدہوشی	
۷۶	سِلْكٌ : جمع سِلْكَةٍ یعنی دھاگہ	
...	سُلُوكٌ (ن) [ق م] : چلنا [غ]	
	سَلِيمٌ (س) سَلَامَةً سَلَامًا مِنَ الْآفَةِ : نَجَا [ق ت] :	
		باب السین
		سَبَقَهُ (ض ن) سَبَقًا : تَقَدَّمَه [ق ت] : آگے ہونا
		سَبَقَ (ض ن) سَبَقًا : درگشتن [ص] : گذرنا ،
		... پہلے ہونا ، آگے ہونا
۴۲۴	السَّبْعُ بضمین : درندہ ج سَبَاعٌ أَسْبَعُ	
۵۱۰	سَبِيًا سَبَاءً (ض) : قید کرنا	
۷۸	سَجِيَّةٌ : عادت ، طبیعت	
۱۵۴	سِجْنٌ : زندان ، قید خانہ	
۴۱۱	سَحْرَةٌ : ساحر کی جمع ، جادوگر لوگ _ سِحْرٌ :	
	جادو ج اَسْحَارٌ سُحُورٌ	

...	شُبَّہ: شُبَّہ کی جمع [ت ۵۱ ج ۱۹]	...	آفت سے محفوظ رہا
...	شَجَاعَة کُکْرَامَة (ک) [ت]: بہادر ہونا — شَجَاع	...	سَمَانَة سِمْنًا (س) [ق]: موٹا ہونا
...	: شین کی تینوں حرکتوں کے ساتھ: بہادر	۴۳۲	سَمَح (ک) سَمَاحًا سَمَاحَة سَمَحًا: سخی ہونا
...	ج شُجْعَان بالضم والكسر [ق]	...	سَمَاع سَمَاعَة بفتح السين [ق]: سننا
۴۲۵	شَجَرٌ بالتحريك: درخت — واحد: شَجَرَة	۷۶	سَمْع: کان — واحد جمع سب کے لیے
۱۴۱	شُجُون، جمع شَجَن: شاخیں، حصے، ٹکڑے	۱۹۱	سَمَك: ارتفاع: بلندی
...	شَحْم ج شُحُوم [ت]: پیہ [ص]: چربی [غ]	...	سُنَّة بالضم: رُوش [ص]
۲۹۲	شَخْص: قالب، ڈھانچہ، انسان و حیوان کا بدن	...	السَّنَة: سال ج سُنُون
...	شَدَّة: (ن ض) شَدًّا بالفتح: اَوْثَقَهُ [ت]: مضبوط باندھنا	۴۰۹	سِنَخ: جڑ
...	شِدْق: شُجْدَتْن ج اَشْدَاق [ص]: منہ کا گوشہ	۴۹۸	سِنَد: تکیہ گاہ [ص]، دستاویز [م]
۴۱۴	شُدُوذ (ض ن): الگ تھلگ ہونا	...	سِنٌّ بالكسر: دندان ج اَسْنَان [ص]: دانت
۳۴۹	شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِقَبُولِ الْخَيْرِ شَرْحًا: اللہ پاک نے اُس کا سینہ بھلائی قبول کرنے کے لیے کھول دیا	...	سَنَنٌ بفتح السين: رُوش [ص]
۴۱	شِرْذِمَة: تھوڑے لوگوں کی جماعت	۸۰	سَوَاء: درمیانی، سیدھا
۸۰	شَرْط (ن ض): تعلیق کردن چیزے پچیرے [ص]:	۱۲۸	سَوَق (ن): چلانا، پہنچانا
...	ایک چیز کو دوسری پر معلق کرنا	۸۶	سَوَّغَة: رواٹھہرانا
۲۴۶	شَرْق (ک): بلندی و بزرگی، بزرگ و بلند رتبہ ہونا	...	سُوَّى بالكسر والضم: غیر [ت]
۴۰۸	شَرْق: مشرق	...	سَهْل (ک) سَهَالَة [ق]: آسان ہونا
۱۲۱	شَعَر (ن ک) به شَعْرًا شُعُورًا: باخبر ہونا	۷۲	سَهْم: تیر — ج سِهَام
۳۱۴	لَيْتَ شِعْرِي: کاش میں جانتا	...	
۲۲۰	شَعْرُ شَعْر، ج اَشْعَارُ شُعُور شعار: بال	۱۵۲	باب الشين
		۴۱۷	شَبَح: عکس، مثال، شبیہ
			الشَّبَعُ بالفتح الشَّبَعُ كَعَنْبٍ (س) سیر ہونا

...	شَعِيرٌ : جَنْسٌ مِنَ الْحُبُوبِ ، جو [تص]	...	شَمِئْتُهُ (س ن) شَمًا شَمِيمًا [ق] اَذْرَكَ رَائِحَتَهُ
...	شُعَاعٌ بالضم: سورج کی کرن ج اشعۃ [قص]	...	[م] : بویانا ، سوگھنا
۲۵۱	شَغَفَ (س) بِهٖ اَوْ بِحَبِّهِ شَغَفًا : اَحَبَّهُ وَاُولَعَ بِهِ	...	الشَّنَاعَةُ (ک) : قباحت ، برائی ، براہونا
...	[م] : والاوشیداہونا ، فریفتہ ہونا	...	شَوْقٌ : دلچسپی ، آرزومندشدن [ص]
۲۱۵	شُغْلٌ شُغْلٌ شُغْلٌ : ضِدُّ الْفَرَاغِ [] یعنی	...	شَهْوَةٌ (س ن) : چاہت ، رغبت ج شَهَوَات
...	مصرفیت [ج] اَشْغَالَ شُغُولٍ — شَغَلَهُ	...	شَيْبٌ : بَيَاضُ الشَّعْرِ [صت] : بال کی سفیدی
۱۹۱	شَغَلًا شُغْلًا [ق ت] : لگانا ، مشغول کرنا	...	شَيْخُوخَةٌ (ض) : بوڑھا ہونا [صق]
۴۰۵	شَغَلَ (ف) فَلَانًا عَنِ الشَّيْءِ شَغْلًا : پھیرنا اور غافل کرنا	...	
...	شِفَاءٌ بالكسر : مرض سے نجات [ت]	...	
...	شَقَاوَةٌ بالفتح (س) : بدبختی ، شَقِيٌّ : بدبخت [ص]	...	
۱۱۹	شَفَعٌ : جفت	...	
۴۱۱	شَقٌّ (ن) : چیرنا	...	
...	شَكٌّ (ن) فِي الْأَمْرِ شَكًّا [ق] : شک کرنا	...	
۴۶۷	شَلَّلٌ : ہاتھ کا مفلوج ہونا	...	
...	شَمِئَتْ (س) الرَّجُلُ شَمَاتًا شَمَاتَةً بِالْفَتْحِ فِيهِمَا :	...	صَدَّ (ن) فَلَانًا عَنْ كَذَا صَدًّا : روکنا ہٹانا
...	فَرَحَ بِبَلِيَّةِ الْعَدُوِّ [ق ت] ، شادشدن	...	صَدَرَ (ن) الشَّيْءُ عَنْ غَيْرِهِ صَدْرًا صُدُورًا : نَشَأَ [م] :
...	بِغَمٍّ دُشْمَنٍ [ص] : دشمن کے رنج و بلا پر خوش ہونا	...	...
...	شَمَعٌ [ق] شَمَعٌ شَمَعٌ [تص] : موم ، چراغ [قت]	...	...
...	شِمَالٌ : جَانِبُ قُطْبِ [غ] اُتْر	...	...
...	شَمِلَهُمْ (س ن) الْأَمْرُ شَمَلًا شُمُولًا : عَمَّهُمْ [ق] :	...	...
...	عام و شامل ہونا ، نصر سے قلیل ہے [ت]	...	...
...	الشَّمُّ : حِسُّ الْأَنْفِ [ق] : ناک کا احساس ، یعنی	...	...
...	سوگھنے کی قوت	...	...

باب الصاد

۴۰۸	صَاعِقَةٌ : بجلی
۴۸۳	صَبًا : بچپن
۹۶	صَبَّ (ن) الْمَاءَ وَنَحْوَهُ صَبًّا : انڈیلنا
...	صَحَّ يَصِحُّ (ض) صِحَّةً [ق]
۵۰۹/۷۴	صَدَّ (ن) فَلَانًا عَنْ كَذَا صَدًّا : روکنا ہٹانا
...	صَدَرَ (ن) الشَّيْءُ عَنْ غَيْرِهِ صَدْرًا صُدُورًا : نَشَأَ [م] :
...	...
۸۲	صَدَّرَ : شروعات کرنا ، ابتداء لانا
۷۲	صُدُورٌ (ن ض) : پلٹنا ، واپس ہونا
۲۲۱	صَدَقَ (ن) بَاتٍ كَادِلٍ اَوْ رَاقِعٍ دُونِیْ كَ مَطَابِقِ اِتْرَا
۲۳۱	صَدَقَهُ صَدَقَ بِهِ : اس کی بات کو سچ مانا
...	الصَّدِيقُ الْحَبِيبُ [ق] ، دوست [ص] : پیارا
۸۸	صَدُمَ (ض) : ٹکرانا

باب الضاد	۵۳۹	صِرَاحٌ صِرَاحٌ صِرَاحٌ : خالص
۴۸۴ ضَاهَاهُ ضَاهَاهُ : مانند ہونا ، ہم شکل ہونا	۳۹۷	صَرَفَ (ض) : پھیرنا
۴۹۹ ضَامٌّ مُضَامَّةٌ : ضم ہونا ، ملنا ، ساتھ ہونا	۱۰۳/۵۰	صِرَفٌ : خالص بے آمیزش
۴۲۴ ضَارِيٌ : شکاری خونخوار ، ضِرَاوَةٌ ضَرًّا (س)	۱۹۶	صِغَرٌ (ک) : چھوٹا ہونا
ضَبُطٌ (ن ض) الشیء : خوب حفاظت کرنا ،	...	صَفَاءٌ بِالْفَتْحِ وَالْمَدِّ (ن) [ت] : میل کچیل یا بُری
۴۳۱ مضبوطی سے پکڑنا	...	خصلت وغیرہ سے صاف ستھرا ہونا
...	۴۲۲	صَقِيلٌ : چکنا صاف شفاف
۴۷۸ ضَعْفٌ ضَعْفٌ (ک ن) : کمزوری	...	صَلْبٌ : سخت ، ٹھوس
۱۹۰ ضِعْفُ الشیء : چیز کا دو یا کئی گنا	۳۹۲	صَلَابَةٌ (ک س) : ضِدُّ اللَّيْنِ [ت] : سخت شدن [ص]
ضَلَالٌ ضَلَالَةٌ (ض س) : ضِدُّهُدًى وَرَشَادٌ [ت]	...	صَلَحَ (ن) الشیء صَلَاحًا صَلُوحًا : فائدہ مند ہونا
...	۱۴۱	، لائق و مناسب ہونا [م]
...	...	صَلَحَ (ن) صَلَاحًا صَلُوحًا [ت] : نیک ہونا
: گمراہ ہونا	...	اچھا ہونا
باب الطاء	...	اچھا ہونا
۴۱۴ طَابَ (ض) طَيِّبًا : لذیذ و پاکیزہ ہونا	۳۵۲	صِنَاعَةٌ ، بکسرِ صاد : پیشہ ، ذریعہ معاش
۴۱۴ طَيِّبٌ : لذیذ و پاکیزہ ، خوشگوار	۳۵۲/۱۱۸	صُنْعَةٌ : کرنے بنانے والے کا کام
...	۲۲۴	صُنْعٌ : کام
...	۲۲۴	صَنَعًا صُنْعًا (ف) : کرنا بنانا
۵۰۳ طَبَقَةٌ : حالت ، مرتبہ	...	صَوَابٌ : راست [ص] : درست ، ٹھیک
۵۰۴ طِبَاعٌ : طبیعت ، واحد ہے اور طَبْعٌ کی جمع بھی ہے	۷۴	صَوْبٌ : سمت
...	۴۰۱	صَوْبٌ : مقصد
۳۰۴ طَرَحَهُ وَه (ف) طَرَحًا : دور پھینکنا	...	صَوْبٌ : مقصد
۴۲۱ طَرَدَ (ن) القاعدة : قاعدے کو عام رکھنا	...	صَوْبٌ : مقصد

طُہُورًا : تَبَيَّنَ ، وَالطُّهُورُ : بُدُو الشَّيْءِ	۴۷۷	طراز : طریقہ ، روش ، دستور
... الْمَخْفِيَّ [ق ت ۷۰ ج ۷]: پوشیدہ چیز کا ظاہر ہونا	۱۳۷	طَرَف : کنارہ
باب العين	۸۳	طُرُق: جمع طریق بمعنی راستہ، اور استعارۃ بمعنی منک
عَافِيَةٌ : دِفَاعُ اللَّهِ عَنِ الْعَبْدِ ، وَهُوَ اسْمٌ مِّنَ		طَعَنَ (ف) فِيهِ طَعْنًا : ثَلَبَهُ وَعَابَهُ ، وَاعْتَرَضَ
الْإِعْفَاءِ وَالْمُعَافَاةِ [ق ت] مِّنْ جَانِبِ اللَّهِ	...	عَلَيْهِ [م] ، طعن کردن درکے [ص] :
بندے کی حفاظت ، بندے کے واسطے	۵۰۵	کسی کو عیب لگانا ، کسی پر اعتراض کرنا
... حَفَظْتُ الْبَيْتَ حَلًّا وَعَلَا		طَعْمٌ : مزہ
عَائِقُ : شَاغِلٌ	۴۲۹	طَلَاةُ اِيَاهِ وَبِهِ (ض) طَلِيًا : ملنا چپوڑنا
۴۷۹	۳۸۰	طَلَبًا (ن) : چاہنا
عَبَاءٌ : بَوَهِجَ اَعْبَاءُ	۴۱۲/۳۷۷	طُلُوع (ن)، اِطْلَاع ، اِطْلَاعُ عَلَى الْأَمْرِ : آگاہ ہونا
۵۰۵	۴۲۹	طَلَّقَ : ابرک
عَبْرَةٌ : تَجِبُ خِزْبَات	۴۱۰	طَلَسُم : ایک قسم کا شعبہ
۷۸	...	طَمْتُ : حِيض [ت]
عَبْرَةٌ : ماضی سے سبق لینا نصیحت پکڑنا	۲۶۹	طَمَعٌ (س) : امید اور لالچ
۷۸	۹۳	طَوْرٌ : کبھی ، ایک بار
عَبْرَةٌ : نصیحت	...	طُولٌ بِالضَّم (ک) : درازی و دراز شدن [ص]
العَثْرَةُ (ن) : پھسلنا		باب الظاء
عُثُور (ن): اِطْلَاع آگاہی		ظَفَرٌ ظُفْرٌ : ناخن [ق]
۲۵۹	۷۲	ظُلْمَةٌ : تاریکی ، ج ظُلُمَات ظُلُمَات
عَجَبٌ (س) مِنْهُ عَجَبًا : کسی پر تعجب کرنا	...	ظِلٌّ بِالْكَسْرِ : سایہ ج ظِلَال
۳۶۰	۳۱۵	ظَنٌّ (ن) : گمان کرنا
العَجَبُ : تعجب خیز		ظَهَرَ (ف) الْأَمْرُ ظُهُورًا [ت ۶۹ ج ۷] ظَهَرَ الشَّيْءُ
۷۸		
عَجْزٌ (ض) : عاجز ہونا ، سکت نہ رکھنا		
۱۰۴		
عَدُّ (ن) : الشَّيْءَ عَدًّا تَعْدَادًا عِدَّةً : گننا [ق ت]		
...		
عَدَدٌ (ن) : گننا — نیز بمعنی معدود یعنی گنا ہوا		
۲۷۱		
عَدَلٌ (ض) اِلَيْهِ عُدُولًا : رَجَعَ [ق] : لوٹنا واپس آنا		
...		
عَدَلٌ (ض) عُدُولًا : حَادٌ [ق] : ہٹنا پھرنا		

۲۵۲	العَظْمَةُ : بڑائی	...	عُدُول عَنْ (ض): برگشتن از راه [ص]: راہ سے پھرنا ہٹنا
۳۲۸	عَظِيمَةٌ : سخت مصیبت ج عَظَائِم	۴۹۰	عَدِمَةٌ (س) عُدْمًا عَدَمًا : نیست ہونا ، گم کرنا
...	عَظُمَ : استخوان جَ أَعْظُمَ عِظَامٌ عِظَامَةٌ [ص ق]: ہڈی	۱۳۸	عَرَضٌ : جو دوسرے کے سہارے موجود ہو جَ اغراض
۲۶۲	عِظْمٌ (ک) صِغَر کی ضد ، یعنی لمبائی چوڑائی اور ذل میں بڑا ہونا	۲۶۲	عَرَضٌ : چوڑائی
...	عَظُمَ (ک) عِظْمًا عِظَامَةً : کَبُر [ق ت]: بڑا ہونا	...	عَرَضٌ (ض) لَهُ عَارِضٌ مِنَ الْحُمَى عَرِضًا عُرُوضًا
۵۰۳	عِظْمٌ (ک) : مرتبہ کی بڑائی	...	: أَصَابَهُ [م]: لاحق ہونا پہنچنا
...	عَظَائِم : عَظِيمَةٌ : کی جمع ، بڑی	۵۰۵	عَرَضٌ (ض) عَلَيْهِ أَمْرٌ كَذَا عَرِضًا : دکھانا
۴۷۶	عَقَبَ عَقِبَ : ایڑی	۴۰۲	عَرَقٌ : پسینہ
...	عَقْرَبٌ : کثردم [ص]: بچھو	۷۸	عِرْقٌ : رگ جَ عُرُوقٌ [ق]
۲۵۱	العَقْل (ض): جاننا	۴۷۴/۳۱۴	عَزُوبٌ : (ن، ض): غائب ہونا اوجھل ہونا
...	عَلَاقَةُ : وجہ ربط ، رشتہ	...	عَزَلَهُ (ض) عَنِ الْعَمَلِ عَزْلًا : نَحَاہ [ق]: برطرف کرنا
۴۹۳/۲۰۲	عَلَقَها، عَلِقَ بها (س) عَلَاقَةٌ : محبت، چاہت، لگاؤ ہونا	۱۱۵	عَزَمٌ (ض): کسی کام کو کرنے کا پختہ ارادہ
۵۱۱	عَلَقٌ : خون بستہ ، جما ہوا خون ، عَلَقَةٌ : پارہ از	۹۴	عُسْرٌ (ک): تنگی ، سختی ، دشواری ، پریشانی
...	وے : اس کا ایک ٹکڑا [ص]	۴۴۲	عَسَلٌ : شہد
...	عُلُوٌّ (ن): بلندی [ص ق]	۲۹۹	عِشْقٌ (س): حد سے زیادہ محبت کرنا
۴۰۸	عُلُوٌّ عُلُوٌّ عَلَوُ الشَّيْءِ : چیز کی بلندی	...	عَصَبَةٌ : پے پٹھا رگ نس جَ اَعْصَاب - کہتے ہیں: رگ و پے ، رگ : عِرْق ہے جو جو فدا رہتی ہے ، اور پے : اَعْصَاب
...	الْعِمَامَةُ بِالْكَسْرِ : مَا يُلَفَّ عَلَى الرَّأْسِ وَاسْتَارُ سِر	۲۹۵/۴۴۵	ہیں جو بے جوف ہوتے ہیں
...	جَ عِمَائِمَ عِمَامٍ [ص ق]	۹۴	عَصَوًا : سخت ہونا
...	عَمُودٌ : گھر کا ستون ، وہ لکڑی جو خیمہ کے بیچ کھڑی	۴۴۵/۲۹۵	عَصَلَةٌ : گوشت اور پٹھے کا مجموعہ
۴۰۱	کی جاتی ہے	...	عُضْوٌ بِالضَمِّ وَالْكَسْرِ : اِنْدَام جَ اَعْضَاءُ [ص]: جسم
...	عَمَرُ عُمُرٍ عُمُرٌ ، بِالْفَتْحِ وَالضَّمِّ وَبِضْمَتَيْنِ : حیات [ق]		

۲۰۸	غُوبٌ : مغرب	...	زندگانی [ص]: عمر ، زندگی
۲۲۰	غُرُوبٌ (ن): ڈوبنا	۲۶۲	عَمَقٌ عُمُقٌ عُمُقٌ : گہرائی
۳۶۷	غَرِيْزَةٌ : اصل فطرت ، پیدائشی حالت	۷۸	عَمِيٌّ (س): ناپیدائشی
۲۵۳/۷۲	غُرُورٌ : دھوکا دینا		
۷۲	غُرُورٌ : دھوکا دینا یعنی جھوٹی امید دلانا	۷۸	عَوْرَةٌ : شگاف ، خلل
۷۲	غُرُورٌ : دھوکا باز	...	الْعَوْدُ الْعَوْدَةُ الْمَعَادُ (ن) : الرَّجُوعُ [ق] : لوٹنا
۵۲۲	عَرَسٌ (ض): درخت بٹھانا	۴۷۹	عَوَقٌ (ن) من کذا، عن کذا: روکنا ، پھیرنا ، ہٹانا
۷۲	عَرَضٌ ، بفتحتین : فائدہ جو کسی چیز سے مقصود ہو	۲۰۶	عَوَّلَ عَلَيْهِ مُعَوَّلًا : بھروسہ کرنا ، تکیہ کرنا ، ٹیک لگانا
۳۶۰	عَرُوْ : تعجب	۴۳۰	عَهْدٌ (س): ملاقات کرنا جاننا پہچاننا
		...	عِيَاذٌ ، بالكسر (ن) : پناہ مانگنا
۷۶	غَزَاةٌ : کثرت	...	الْعَيْنُ : الْعَافِيَةُ [ت۱۸ج۳۱] : اللہ پاک کا بندے کو
...	غَزُلٌ بالفتح: بمعنی مُغْزُولٌ یعنی کاٹا ہوا ج غُزُولٌ [قت]		مرض و بلا سے بچانا
...	غَزَلًا (ض) الْقَطْنُ : رشتن : روئی کا تنا [قت ص]		
۲۲۰	غِشَاوَةٌ : پردہ ڈھکنا		
۲۰۵	غَضَبٌ (س) علیہ : کسی پر غصہ ہونا ، ناراض ہونا		
۵۲۸	غَضَارِيفٌ : غَضْرُوفٌ کی جمع ، نرم ہڈی	...	باب الغین
...	غَفْلَةٌ (ن) : بے خبری [ص]	۵۱۰	غَابَ (ن) عَنِ الْأَمْرِ غَيْبَةً بِالْفَتْحِ : بَطَنَ [قت]:
			اوجھل ہونا
۸۰	غُلُوءٌ غُلُوءٌ : افراط ، حد سے تجاوز	۹۴	غَادٍ : صبح کو جانے والا
...	الْعَلْبَةُ مُحَرَّكَةٌ (ض) : الْقَهْرُ [قت م] : بالادتی		غامض : پیچیدہ
...	الْعَلَطُ مُحَرَّكَةٌ [ق] : غلط	۷۸	غَبَاوَةٌ : گند و ہنسی
۷۶	غَمَارٌ : انبوہ ، بھیڑ	۷۲	غِبْطَةٌ : خوش حالی ، خوشی
۵۳۲	غَمْرَةٌ (ن) الْمَاءُ غَمْرًا : ڈھانپ لینا	۲۹۹	غِبْطَةٌ (ض) رشک کرنا
		...	غِذَاءٌ بِالْمَدِّ وَالْكَسْرِ : خورش پرورش [ص]

www.nafseislam.com

۳۶۹	قُدُوم (س) مِنْ سَفَرِهِ : سفر سے واپس آنا	۴۷۳	فَكُّ : جبراً
۲۴۲	قُدُوم : بسولہ	۴۸۰	فِكْرُ فِكْرٍ (ن) : سوچنا
	الْقَدَمُ كَعَنْبٍ : ضِدُّ الْحُدُوثِ ، وَهُوَ مَصْدَرٌ	...	فَلَك ، بفتحین : آسمان
...	الْقَدِيم [ق ت] : جانب ماضی میں پیشگی ، ہمیشہ سے ہونا	۳۸۵/۱۸۴	فَنَاء (س، ف) : ختم ہو جانا - فَتَحَ سے نادر ہے
۸۰	قَذَف (ض) : تہمت لگانا		فُنُون : اقسام ، فن کی جمع - حیرت انگیز چیز ، انوکھی چیز
۷۶	قَرَع (ف) : کھٹکھٹانا	۱۰۶/۷۸	أَفَانِيْنُ الْكَلَامِ : کلام کے انداز طور طریقے
...	قِسْمَةٌ : اِفْتِسَامَ بمعنی بانٹنے کا اسم مصدر [ت]		الْفَهْرُسُ بِالْكَسْرِ : الكتاب الذي تُجْمَعُ : فيه
...	قِسْمَةٌ (ض) قِسْمًا وَقِسْمَةً : جَزَاءٌ [ق] : بانٹنا	...	الْكُتُبُ ، مُعَرَّبٌ فَهْرُسْتُ [ق ت ۴۰۴ ج ۸]
...	قَصْدُهُ وَلَهُ وَإِلَيْهِ (ض) قَصْدًا [ق] : ارادہ کرنا	۲۶۱	فَيْصَل : حاکم ، قاضی
	قَصَرَ (ن) الشَّيْءَ عَلَى كَذَا : چیز کا اسی پر حصر کیا ،		
۴۲۹/۴۰۳	چیز کو اسی پر روک دیا ، یعنی محدود و منحصر کرنا		
	قَصَرَ (ن) عَنِ الْأَمْرِ قُصُورًا : باز رہنا ، عاجز رہنا ،		
۱۸۷/۵۰۴	عاجز و قاصر ہونا		
	قُصُور (ن) تَقْصِيرٌ فِي الْأَمْرِ : کسی کام میں کاہلی		
۱۰۲	کرنا ، کوتاہی کرنا		
۳۸۷	قُصُوعٌ : دور کی حد		
	قَضَاءٌ (ض) : حکم ، حکم کردن [ص] - قَضِيَّةٌ :		
۱۹۹	حکم ج قضایا [ص]		
۵۰۷	قَضَى (ض) الْوَطْرَ قَضَاءً : حاجت پوری کرنا ، مراد کو پہنچنا		
۸۰	قُطْب : مدارِ کار		
		۴۷۳	قَدَح (ف) الشَّيْءُ فِي صَدْرِي قَدَحًا (ف) : اثر کرنا
		۱۲۷	قَدَحٌ : پیالہ
		...	قَدْرٌ قَدَرٌ : مقدار [ق]
			قَدِمَ (س) عَلَى الْأَمْرِ ، أَقْدَمَ عَلَى الْأَمْرِ : کسی
		۳۱۴	کام کی جرات کرنا

باب القاف

۵۱۰	قَاسَاهُ مُقَاسَاةً : کسی کا غم دکھ بھیلنا
۷۲	قَبْض (ض) : امساک ، روکنا
۵۰	الْقُبْحُ (ک) : خراب ہونا ، برا ہونا
۷۸	قَبُولٌ قُبُولٌ (س) : قبول کرنا ، ماننا
...	الْقَحْطُ (ف) اِحْتِبَاسُ الْمَطَرِ [ق] : بارش کا رک جانا
	قُدْرَةٌ بِالضَّم (ض) : تَوَاسُتَن ، تَوَانَاي [ص] : طاقت
...	، سَكَّتْ ، سَكَتَ رَكْهَنًا ، كَرَسَكْنَا
۹۵	قَدَحَ (ف) الشَّيْءُ فِي صَدْرِي قَدَحًا (ف) : اثر کرنا
۱۲۷	قَدَحٌ : پیالہ
...	قَدْرٌ قَدَرٌ : مقدار [ق]
	قَدِمَ (س) عَلَى الْأَمْرِ ، أَقْدَمَ عَلَى الْأَمْرِ : کسی
	کام کی جرات کرنا

۸۸	كُسُوف (ض) الشمس : سورج کا گھن زدہ ہونا	۸۰	قُطْب قُطْب : کھڑی کیل جس پر چکی گھومتی ہے
۸۰	كُشِف (ض) : کھولنا ، پردہ اٹھانا	۱۷۷	قُطْر : کنارہ
۴۰۰	كِفَايَة (ض) : کافی ہونا ، بس ہونا	۲۳۰	قَطْع (ف) : کاٹنا
۸۰	كَفَّ (ن) عَنْهُ كَفًّا : وہ اس سے رکا	۳۹۵	قُطْن قُطْن : روئی
۸۰	كَفَفْتُهُ (ن) عَنْهُ كَفًّا : میں نے اسے اس سے روکا		قَلْبُهُ (ض) قَلْبًا : حَوْلَهُ عَنْ وَجْهِهِ [ق ت] : پھیرنا
۴۷۶	كَالَال (ض) : تھکنا	...	، پلٹنا ، الٹنا
		۲۵۲	قَنَاعَة (س) : راضی ہو جانا ، تھوڑے پر بس کر لینا
۳۵۵	كَمَال (ن ك ض) : تَكْمُل : کامل ہونا	۴۰۸	قَوْسُ قُزَح : کمان دار دھاریاں جو آسمان پر نکلتی ہیں
۱۹۱	كَم : مقدار	۳۹۸	قَوَى (س) قُوَّةً وَتَقَوَّى : طاقتور ہونا
۴۲۰	كَمَّة (س) : مادر زاد اندھا ہونا	...	القَهْرُ (ف) : الغَلْبَةُ [ق]
۴۳۳	كُمُثْرَى : امرود		
۳۹۶	كَنَز : خزانہ ، مال مدفون		
۵۱۱	كُنْه : اصل و حقیقت ، حد و نہایت		
	كُنِيَ بِهِ عَنْ كَذَا (ض ن) كِنَايَةً : اُس نے اس لفظ	۱۱۶	كَابِرٌ قُلَانٌ قُلَانًا : برتری جتنا
۳۸۵	سے اس معنی کا کنایہ کیا ، یعنی غیر صریح تعبیر کی	۱۷۷	كَاعَ (س) عَنْ الشَّيْءِ : کسی چیز سے ڈر کر پیچھے ہٹ جانا
...	كَهْلٌ بِالْفَتْح : مرد میانہ سال [ص] یعنی نہ جوان نہ پیر [غ]	۱۹۶	كَبِرَ (ك) : بڑا ہونا
		...	كَبِدٌ كَبِدٌ : جگر ج اکباد
		...	كَتَبَهُ : جَعَلَهُ يَكْتُبُ [م] : لکھانا
		...	كَثُرَ (ك) الشَّيْءُ كَثْرَةً كَثَارَةً [ق ت] : زیادہ ہونا
۱۳۲	لَا سِيَمًا : کلمہ استثناء بمعنی خصوصًا	۴۳۸	كُدْرَة (س ك) : ٹیلا ہونا ، میلا ہونا ، گدلا ہونا
	لَا مُشَاحَاةً فِي الْأَصْطِلَاح : کسی گروہ کے عرف و	۲۲۱	كَذَب : جھوٹ
۱۲۸	اصطلاح میں کیا جھگڑنا	۹۱	كُرَّة : گولہ ج كُرَى كُرَات
۲۵۳/۹۰	لَا جَوْمَ : یقیناً ، ضرور لامحالہ	۳۹۳	كُرُوبِيُونٌ كُرُوبِيُونٌ : سرداران ملائکہ ، ملائکہ مقررین
۸۰	لَا يُعْبَأُ بِهِمْ : ان کا کچھ وزن نہیں یعنی کچھ عزت و وقار نہیں	...	كُسْر : شکستن [ص] : توڑنا

باب الکاف

باب اللام

...	لَعَبٌ لَعِبْتُ (س) : بازی [ص ت] : کھیل	۸۰	لَا يُؤْبَهُ لَهُمْ : ان کی پروا نہیں کی جاتی
۴۷۲	لَمَسَ (ض ن) : چھونا	۲۶۰	لَا عَرُوْ : کوئی تعجب نہیں
...	الْلَوْنُ: هَيْئَةٌ كَالسَّوَادِ وَالْحُمْرَةِ ج ألْوَان [ق ت]: رنگ	۴۶۹	لَا يُغْنِي : نفع نہ دے گا
۲۲	لَهَجَ (س) بِالْأَمْرِ لَهَجًا : کسی بات پر لٹو ہونا	۷۴	لَامِع : روشن چمکدار
۳۱۴	لَيْتَ شِعْرِي : کاش میں جانتا	...	الْلَوْلُو : الدَّر [ق]: موتی
۴۲۲	لَيْئَنَ (ض): نرم ہونا	...	الْلَوْلُوَّة : ایک موتی ج الَّلَالِيء [ت]
باب الميم		۲۵۳	لُبَاب : خلاصہ نچوڑ
۴۶۹	مَا يُغْنِي عَنْكَ هَذَا : یہ تمہیں فائدہ نہ دے گا	...	لِبَنَات : اینٹیں ، لِبَنَةٌ بفتح لام و کسر باء ، لِبَنَةٌ
۵۰۸	مَاءُ الْوَجْهِ: چہرے کی آب و تاب ، رونق ، چمک	...	لِبْنٌ بِالْكَسْرِ فِيهِمَا : نَحْشَت [ص]
...	مَوُونَةٌ : قُوَّت ، گذارہ زندگانی ، وہ خوراک جس	۳۰۴	لُبْس : شبہ
۳۸۹	سے سدِ رفق ہو سکے	۳۰۴	لَبَسَ (ض) عَلَيْهِ الْأَمْرَ لَبَسًا: کسی پر کوئی معاملہ مشتبہ کر دینا
...	مُوَدِّي مُوَدِّي : پہنچانے والا [ق]	...	لَبَسَ (س) لُبْسًا بِالضَم : پوشیدن جامہ [ص]: کپڑا پہننا
۱۸۶	مَبْدَأُ : مقام شروع ، جہاں سے ابتداء ہو	...	لِحْيَةٍ بِالْكَسْرِ : ریش ج لِحْيٍ لِحْيٍ [ص]: داڑھی
۲۲۷	مُبَاشَرَةٌ : بلا واسطہ ، خود کسی کام میں لگنا	...	لَحْظَةً وَ لَحْظَةً إِلَيْهِ (ف) لَحْظًا بِالْفَتْح : نَظَرٌ بِمُؤَخَّرٍ
۲۲۷	مُبَالَاة : پروا کرنا	...	عَيْنِيهِ [ق ت]: گوشہ چشم سے دیکھنا
۳۵۷	مَتَانَةٌ : زور و پختگی	...	لَحْظَةً ، جَلَسْتُ عِنْدَهُ لَحْظَةً ، أَيْ كَلَحْظَةً
۸۴	مُتَابَعَةٌ : اتباع ، موافقت	...	الْعَيْن [ت]: میں اس کے پاس لحظہ بھر بیٹھا
۵۰۷/۱۲۸	مُتَشَوِّف : مشتاقانہ منتظر ، تمنائی ، نہایت آرزو مند	...	یعنی جتنی دیر میں گوشہ چشم سے ایک بار
۴۳۰	مُتَطَاوِل : لمبا	...	دیکھا جائے
۲۴۲	مُتَقَب : برما	...	لَحْمٌ بِالْفَتْح وَ يُحَرَّكُ : گوشت [ق ت ص]
۵۰۹	مُتَابَرَةٌ : کسی چیز کو بہت چاہنا اور پابندی سے کرنا	۴۲۵	لَطُخَ (ف): لتھیرنا ، تلطیخ : بہت لتھیرنا

۱۸۸	مُقَاوَمَة : برابری کرنا	۳۷۴	مُشَفِّ : شفاف کردہ
۸۳	مُقَدِّمَة مُقَدَّمَة : کسی بھی چیز کا شروع	۱۱۹	مُشْتَرِی : سات مشہور ستاروں میں سے ایک
۲۷	مِقْلَاد : کنجی ، خزانہ	۳۹۶	مَشْی (ض) : چلنا
۲۳۵/۱۳۹	مُقَعَّر : گہری جگہ ، کرہ کی داخلی جوفدار سطح	...	مَصْلَحَة : صلاح ج مَصَالِح [قت] : نیکی ،
۵۰۱	مَقْنَع : مَا يُرَضَى : جو راضی کر دے ، کافی ،	۳۳۳	مَصِير (ض) : پلٹنا
۳۶۳	اطمینان بخش ، سیر حاصل	۵۰۵	مُضَاجَعَة : ساتھ سونا
...	مُكْت (ن) : انتظار میں کسی جگہ رکے رہنا	۴۶۸	مُضَادَّة : مخالفت
۳۹۰	مَلَكُوت : بادشاہی اللہ تعالیٰ کی	۴۹۹	مُضَامَّة : ضم ہونا ، ایک دوسرے کے ساتھ ہونا
۳۰۹	مَلَاذِمَة : چپے رہنا	۴۸۴	مُضَاهَاة مُضَاهَاة : ماستن [ص] : مشابہ ہونا
۴۰۹	مِلَّة : شریعت ، مذہب ج مِلل	۷۸	مُضْحَكَة : جس پر ہنسی آئے ج مَضَاحِك
۵۰۷	مَلَاذُ : موقعہائے لذت ، مَلَذُّ کی جمع	۵۲۹	مُضْعَة : گوشت کا ٹکڑا
...	مُلْك بِالضَم : بادشاہی [ص]	...	مَطَرٌ بفتحین : باراں ج اَمَطَار [صق] : بارش
۷۶	مِلَل : جمع مِلَّة یعنی شریعت یا دین	...	المُعْضِلَة : الْمَسْئَلَةُ الْمُشْكِلَةُ [م]
۳۸۰	مَلَائِمَة : موافقت	۴۰۳	مُعَدُّ وَمُهَيَّءٌ : آمادہ و درست کرنے والا
۵۱۲	مَنْصِبٌ : خاندانی شرافت ، مرتبہ ، بلند مرتبہ	۵۲۲	مَعْمُورٌ : آباد
۵۰۷	مُنَازَعَة : کشش	۹۴	مَعْرَضٌ : جہاں کوئی چیز پیش کی جائے
۲۱۷	مُنَاكَرَة : جنگ	...	مَعْزِلٌ : موضع کنارہ کشی ، جہاں آدمی کنارہ اختیار
۲۵۳	مَنْدُوحَة : گنجائش ، آزادی	۷۸	کر کے چلا جائے
۳۵۷	مَنْهَجٌ بِالْفَتْح مِنْهَاجٌ بِالْكَسْرِ : واضح راستہ ، شاہراہ	۴۷۴	مُعَوَّلٌ ، عَوَّلَ عَلَيْهِ مُعَوَّلًا : بھروسہ کرنا
۲۴۲	مِنْشَار : آری	۴۱۰	مَعْدِنٌ : کان سونا چاندی وغیرہ جواہر کی
۲۶۳	مَنْحَسٌ : سببِ نحوست	۵۱۰	مُقَاسَاة : دکھ غم جھیلنا

...	سے اُگے [غ]	۳۳۴	مَنْبُعُ الْمَاءِ : پانی پھوٹنے کی جگہ ، سرچشمہ
...	نَبَاتًا نَبَاتًا (ن) [ت] : اُگنا	۴۲۲	مَنْعُ (ف) روکنا ، نہ دینا ، محروم کرنا
۷۸	نَبْضُ (ض) : رگ پھڑکنا	۱۸۶	مُنْقَطِعُ : مقام ختم
...	نَجَاةُ (ن) من کذا : خَلَصَ مِنْهُ [ق ت] : چھٹکارا پانا	۴۰۲	مُوَاَزَاةُ : آمنے سامنے ہونا
۲۴۲	نَحْتُ (ض) : الشَّيْءُ نَحْتًا : چھیلنا تراشنا	...	مُوَاطَاةُ عَلَى الشَّيْءِ : مداومتہ علیہ [ت] ،
۷۶	نَحْلُ : نَحْلَةٌ بمعنی دین کی جمع	...	پیوستہ بودن بر کارے [س] : کسی چیز پر بیشگی کرنا
...	نَدِمَ (س) علیہ نَدَمًا نَدَامَةً : اَسِفَ [ق] ، پشیمانی	۴۰۹	مَوَالِيدُ : مَوْلُود کی جمع ، جمادات نباتات حیوانات
...	[ص] : بچھٹانا	۴۱۱	مَوْتِي : مَيِّت کی جمع ، مردہ
۴۱۵/۷۶	نُزُوعُ عَنْ (ض) : باز رہنا نُزُوعُ الِی (ض) : مشتاق ہونا	۷۲	مُوفِي : زائد ، بڑھا ہوا
۲۸۲	نِسْبَةُ (ن) : مناسب ہونا	۴۰۳	مُهِیْءٌ وَمُعَدُّ : ہموار و تیار کرنے والا
۴۴۶	نِسْبَةُ (ن) : نسبت کرنا	۷۸	مَهْوَاةُ : گہرا کنواں
...	نَسْجُ الثَّوْبِ (ض ن) : بافتن جامہ [ق ت س] : کپڑا بننا	۲۸	المُهْجَةُ : روح
۲۷۱	نَسَاجُ : کپڑا بننے والا	۵۲۲	مَيِّتٌ مَيِّتٌ : مردہ ج اَمَوَاتٌ مَوْتِي
...	نَسَقَ (ن) الْكَلَامَ نَسَقًا : عَطَفَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ ، النَّسَقُ : نَسَقُ الشَّيْءِ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ [ق ت] : کلام کو جوڑنا ، ترتیب دینا	۲۲۶	مَيْلُ الِی (ض) : جھکنا
...	نَسَقُ بِالْسَّكُونِ (ن) : تخیل رابریک سیاق و سباق راندن [ص] :		
...	نَسَقُ : کلام کو ایک طرز ایک انداز پر چلانا		
۴۷۸/۷۴	نَشَأَ (ف) النَّشْأُ نَشْأًا : پروان چڑھنا		
۲۴۲	نَشَرَ (ن) الْحَشَبَةَ نَشْرًا : لکڑی چیرنا		
۴۹۴	نَشْرُ (ن) : مردے کو چلانا		

باب النون

نَابَ (ض) عَنْهُ نَوْبًا مَنَابًا : جائے کسے ایستادن [ص]

... : کسی کی جگہ کھڑے ہونا

۱۳۷ نَاحِيَةٌ : کنارہ

۳۲۰ نَاهِيكَ : تمہیں کافی

۵۰ نَاصِعٌ : خالص

۲۱۷ نَبَا (ن) الْبَصَرُ نُبُوًا : نگاہ کارو گرداں و گریزاں ہونا

نَبَاتٌ بَفَتْحٍ : گھاس سبزہ درخت وغیرہ جو بھی زمین

۸۶	نَقِیْصَة : عیب	۴۳۹	نَصَب (ض): گرانا ، اٹھانا
۸۴	نَقِی : ستھرا	...	نُطْفُ جَمْعُ النُّطْفَةِ [ق]
		۴۴۶	نُطِق (ض): بولنا
۲۵۳	نَكَبًا (ن) نَكَبًا (س): راستے سے ہٹ جانا	۸۰	نُظَار: اہل نظر و مناظرہ — ناظر کی جمع ہے
	نَکِی (ض) العَدُوُّ وَفِی الْعَدُوِّ نِکَايَةٌ: زخمی کرنا ،	۷۴	نَظَر: کسی چیز کا اندازہ لگاتی سوچ
...	قتل کرنا [ت ص]	...	نَظَرْتُ (ن س) الیٰ کذا: دیکھنا [ت]
۸۰	نَکَس (ن): اوندھا کرنا	...	نَظَرْتُ (ن س) فی کذا: غور کرنا [ت]
...	نَکَال بِالْفَتْح: عقوبت [ص]: سزا	۷۴	نَظِير: مانند ج نُظَرَاء
۳۱۹	نَلْتُهُ (ض س) نَيْلًا: کسی تک پہنچنا	۷۲	نَعْمَةٌ، تَنْعَمُ کا اسم مصدر: خوش عیشی
...	نَمًا (ن) الْأَمَالُ وَغَيْرُهُ نُمُوًا: زَادَ [ت]: بڑھنا	//	نَعْمَةٌ: خوشگوار حالت ، فضل و احسان ج نَعَم
۳۵۲	نَمَطٌ: قِسْم ، طَور ، طَرِيقَہ	//	نَعِيمٌ: فضل و احسان
۷۶	نَوَامِيس: جمع ناموس: جال ، مکرو فریب	۴۷۰	نُفُورِ نِفَار (ض): نفرت کرنا
۷۲	نَهَايَة: غایت ، آخر		نُفُورٌ بِالضَم نِفَارٌ بِالْكَسْرِ (ض ن): رمیدن [ص]:
	نَهَجٌ يَفْتَحُ فُسْكُونٌ: الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ الْبَيِّنُ [ت]:	...	بھاگنا ، پدکنا
...	صاف واضح راستہ	...	نَفْس: روح [ق]
۱۰۳	نَهَضَ نُهُوضٌ (ف): اٹھنا		
		۲۸	نَقَذٌ (ن): چھٹکارا دینا
	باب الواو	//	نَقَذٌ (س): چھٹکارا پانا
۱۱۹	وَتَرٌ: طاق	۱۱۶	نَقْص (ن) انْقَاصٌ تَنْقِیْصٌ: گھٹانا
	وَتَرٌ بَفَتْحِین: زہ کمان [ص] کمان کا چلہ یعنی تانت	۴۸۰	نَقْصٌ نُقْصَان (ن): گھٹنا
...	ج اَوْتَار [ق]	۳۱۱	نَقْض (ن) الْبِنَاءِ: بنیاد ڈھانا
۳۹۴	وَتِيرَة: طَور طَرَز طَرِيقَہ رُوش رَکھ رَکھاؤ		نَقْل: از جائے بجائے بردن [ص]: ایک جگہ سے
...	وَتِيقٌ يَتَّقِي بِهِ وَتُوقًا: کسی پر بھروسہ کرنا [ت ص]	...	دوسری جگہ لے جانا

...	سے کچھ وعدہ کرنا ، کسی کو کسی بات کا وعدہ دینا	۳۸۲	وَجِيزٌ : مختصر
۱۹۵	وَفُقٌ : موافق مطابق	...	وَجْعٌ (س) رنجوری و درمندی [ص]
...	وَقَفَ (ض) وَقَفًا وَقُوفًا : دَامَ قَائِمًا [ق ت] :	۳۳۵	وَجْهٌ : معنی
...	کھڑے رہنا ، ٹھہرنا	۷۲	وُرُود (ض) : آنا ، پہنچنا
...	وَقَفَ (ض) عَلَى الْمَعْنَى : أَحَاطَ بِهِ [ت] : معنی کا احاطہ کرنا	...	وَسَاطَةُ: میانجی [ص] : دو کے بیچ درمیانی یعنی واسطہ ہونا
۴۳۴	وُقُوف (ض) عَلَى الْمَعْنَى : معنی کا احاطہ ذہن میں آنا	...	وُسْعَةٌ بِالضَّم : فراخی [ص غ]
۲۲۶	وَقَعًا وَقُوعًا (ف) : پڑنا	...	وَسَطُ الشَّيْءِ مُجَرَّكَةً : مَا بَيْنَ طَرَفَيْهِ [ق] وَهُوَ
...	وَقَعَ (ف) وَقَعًا وَقُوعًا ، وَقَعَ فِي قَلْبِي السَّفَرُ	...	إِسْمٌ [ت] : متوسط ، چیز کے دو کناروں
...	[۱۱۵۲۲، ۵۲۸] : میرے دل میں سفر گھر کر گیا	...	کے بیچ میں جو ہو ، یہ اسم ہے
	باب الہاء	...	وَسَطٌ ، فَإِذَا سَكَنَتِ السَّيْنُ كَانَتْ ظَرْفًا [ق]
۴۰۸	هَالَةٌ : چاند کے اطراف کا دائرہ	...	درمیان ، یہ ظرف ہے
۷۶	هَانِلَةٌ : پرہیز	۵۰۳	وَصَفٌ (ض) : بیان کرنا
۴۱۵	هَبُوبٌ رِيح (ن) : ہوا کا جوش میں آنا ، آندھی اٹھنا		وُصُولٌ (ض) : رسیدن [ص] : پہنچنا
۸۴	هَجَرٌ (ن) : کسی چیز کو چھوڑنا اور اس سے منہ پھیر لینا		
۹۶	هَجْرٌ : یہودہ بات		
۴۱۵	هَجُومٌ (ن ض) عَلَى : اچانک آپڑنا	...	وُضُوح (ض) : ظہور [ت] : ظاہر و روشن ہونا
۲۰۷	هَدَمٌ : ڈھانا	...	وَضَعَ (ف) الشَّيْءَ وَضْعًا : اخْتَلَقَهُ [ت] : گرھنا
۹۵	هَدْيَانٌ (ض) : بکواس کرنا	۳۱۶	الْوَضْعُ : موضوع ، یعنی اصطلاح
۳۸۰	هَرَبًا (ن) : بھاگنا	۵۰۷	وَطَرٌ : حاجت ، اہم حاجت
...	هَزَلٌ هُزَالًا بِالضَّم : لاغری ، لاغر ہونا [ق ص]	۷۴	وِظِيفَةٌ : مقررہ مقدار کسی چیز کی ج و ظائف
۳۶۴	هَلَمَّ جَرًّا : یہ سلسلہ یہاں تک آگے بڑھاتے آؤ	۷۴	وِظِيفَةٌ : فرض
۴۰۵	هَمٌّ : غم		وَعَدَةٌ (ض) الْأَمْرُ وَالْأَمْرُ عِدَّةٌ وَعَدًا [ق] : کسی

باب الیاء

۴۰۴	یأس (س) : ناامیدی
۴۱۹	یُؤْسَةُ (ح س) : خشکی خشک ہونا [ق ت]
۷۲	يَتَضَائِلُ : پست ہے
۸۰	يَسِيرُ : قلیل
۱۳۵	يَسْتَقِيمُ لَهُمْ قَوْلُهُمْ : اُن کے تئیں اُن کا یہ کہنا ٹھیک ہے
۴۶۹	مَا يُغْنِي عَنْكَ هَذَا : یہ تمہارے کام نہ آئے گا
۳۹۷	يَقْطَعُ (ک س) : بیداری
۷۲	يُنْخَفِضُ : پست ہے

هَمَّةٌ هَمَّةٌ : 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 ۴۰۶/۴۳۱

الْهَوَاءُ : الْجَوُّ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ، وَكُلُّ

فَارِغٍ هَوَاءٌ [ق ت ۳۳۵ ج ۲۰] : فضائے آسمانی ، خلا ...

هَوَسٌ : ایک طرح کا جنون ، امید مستبعد ۴۶۷/۲۵۶

هَوَلٌ : دہشت اور گھبراہٹ ۷۶

هَوَلٌ (ن) : دہشت طاری کرنا ۷۶

هَوَلَةٌ : مرعوب کرنا ، دہشت میں ڈالنا ۳۰۷

هَوْنًا (ن) : آسان ہونا ۹۱

هَوَى (ض) : الشَّيْءُ هَوِيًّا : اوپر سے نیچے گرنا ۲۲۶

هَيَّا تَهِيَّةً تَهِيَّةً : أَصْلَحَهُ [ق ت] : بنانا،

سنوارنا ، قابل بنانا ...

هَيْكَلٌ : قالب، بدن [ص] ...

رحمة الملكوت

لامام اهل السنة قُدّس سرُّه

بر

فواتح الرّحموت

للعامة بحر العلوم عبد العلى قُدّس سرُّه

کے قلمی منقول نسخے سے ص ۴ تا ۱۰ اور ص ۱۳ اور ص ۱۵ تا ۱۷

کا عکس

عبد الرحمن تہاے لا قیل الا اهل الذم فانما یقعدوا فی تقدیر اللہ عزوجل علی
شیء من افعال المرء تہاے نہمانی صقنا علیہ الذم اذا ذکرنا فی المسئلة العنقہ
الی فی ہذا النوع مع انما الذمیرۃ داخرہ فی فیض رسالتی معاف الحدید
علی خدا عینطق الجہید ذکر کرتا ہوں کہ فی المسئلۃ انصار اللہام السفی فی
الحدیث ذکر کرتا ہوں کہ ترجیبا علی سلمہ دما مان قلبی برحق بہ کما انشئت فیہ
الیہ وقد عمد فی المرء والکرم بجاہ حبیبہ صلواتہ تہاے علیہ وسلم الی اذا
انقول علی امر فی اصلاح ذریعہ فرما بترق نزل بارتہ فی الرضا او
فی الذم اب الی المسئلۃ فی العلاقات فتنسلف المسائلۃ بحمدہ تہاے
منیادنا فی لیلیٰ ہذہ للیلین بقیا من ذکر القصدۃ المرام المسئلۃ
فی صلاۃ الوتر اذ برزت بارقۃ الفضل بحمدہ تہاے ثلث رات فی کل
رکعتہ مرة والقرت عقیقتی ان الحق فی الاموال مع الاثمۃ الذمیرۃ
رحمہ اللہ تہاے ان اللہ تہاے لا یقبح منہ شیء معلوم قطعا ان خلقہ العالم
حکمتہ عظیمۃ بالغۃ ولولم یخلق لم یلزم سفہ والالزم الاستیال بالانیر
تہاے منہ وعن کل نقص علو البراد ذلک لا یولم یخلق بمخالف
الحکمتہ وخلد فیما سفہ والعیاذ باللہ تہاے والفسفہ نقص معلوم یخلق
لربہ لا یسقطان سفہ وبالخلق دفع النقص تہاے عنہ عن کل لا
لشأنہ وہ الذمیرۃ آت الخیالات ولذا انی کل عمل یفرضونہ
علی خدوف الحکمتہ لنعذب الطائم والتکلیف بالمال دیر ذلک
مان قلت انما دفع النقص بارادۃ تہاے بالظاہر الحکمتہ دان
لزماد وقوع المراد فلیس المال المراد بل بالارادۃ وہی صفۃ سبحۃ لا عنہ
والغیرہ فلا یجوز سفہ تہاے قلت الارادۃ الی ہی صفۃ صفۃ

فہرست تصانیف امام احمد رضا (رجسٹرڈ)

ذاتیہ قائمہ بہ تعالیٰ متعالیہ من الاضافات دیباذخ النقص بحی
 من قبل ارادۃ الخلق والایثار ای من جہ تعلق الارادۃ بالمرادۃ تعلق
 ارادہ تعالیٰ بالعالم دان کان ازلیا علی التحقیق علی من صفاتہ الذاتیہ
 بل الاضافیہ والاضافات غیرہ تعالیٰ تعلقا بمنزہ الاستکمال بالغرہ والایثار
 بالہ تعالیٰ تعلقا از کان تعلق ارادہ تعالیٰ قد یا دیو غیرہ لزوم
 قدم غیر تعلق لیس التعلق قد یا من اطلاق علیہ القدم فقد تجوز بل ہو
 از لے و ذلک لان القدم موجود و التعلق اضافۃ و الاضافۃ لا وجود
 لها فی الدعیان و اما لقال ازلیہ کما قال امکان کل شے ازلی مانجلی
 الصبح و لمحمد و استقر عرض التحقیق ان الحکمۃ من صفاتہ الکیانیہ
 و عدمها نقص و العیاز بالہ تعالیٰ اما القیمۃ بما دبر اما و فی الاضاح
 فلا یزید تعالیٰ اصلا بل ہوا لا یرید و لا نقص الا اعتراض
 و لا یفصح نہ شے اصلہ فلو قرب اہل السموات و الارض لعذبہم و ہو غیر
 عالم لیم کافی الحدیث و لذا انہ تعالیٰ لا یحب علیہ شے لا لطف و لا
 عین و لا اصلح و لا اتانیہ طبع و لا توفیق ابلذم و لا دلا و لا علم ان
 قولہ تعالیٰ یفعل الیہ ما یشاء و قولہ تعالیٰ ان الہ عظیم ما یرید علو صرافہ
 بسببہ و محو قسۃ الخلق لا لیسئل عما یفعل و ہم لیسألون و ہم لیسئلون فی
 ما قرعہ الاملاۃ البحر و ما قد لیس من بعض کما فی فی اللہ من الجنہ فی
 السالۃ الے مراعاتہ بعض مالا عشا و لا تربیہ بہا فقد رجعت عنہ و الفرج
 صدری محمد الہ تعالیٰ ان ربی لا حکم علیہ و لا یفصح نہ ما فعل بما فعل و ایا
 ان یظن فیہ اقرار عن سوء لا و الذین الذین یقولون تجوز الذنب علیہما
 عما یقولون علو ان الذنب فی العلم و العلم صلوۃ و ہذا العلم فی

ادارہ تحقیقات امام احمد رضا (رجسٹری)

الفعل والخلق فلا یفصح منه توائمه ما فعل ولا ما خلق كما انما كان الحمد لله
 الذي به لنا البقاء وما لنا لنبتدى لولا ان به لنا الله لقد جاءت رسل ربنا
 بالحق والحمد لله رب العلمين ثم رايت في اليهود نيت وابعوا بهر الله و
 الرباني عبد الوهاب الشيرازي قدس سره النوراني قال المجتهد الساجد
 المستنير في بيان ان افعال الحق تعالى كلها عين الحكمة ولا يقال اننا با
 الحكمة نعلم ان الحكمة موجبة له فيكون محكوما عليه لانه تعالى اعلم الخا
 لميس فاعلم انه لا ينبغي ان قلل افعال الحق بالحكمة اهد ثم افعل من الشئ
 الاكبر رضي الله تعالى عنه انه قال في الفتوحات خلقه تعالى لا يعمل
 بالحكمة فيكون معلوما له وبنو عيسى بالهني ربنا الحمد ثم اقول بهذا في
 الحكم الكلي اى بل يجوز تعلق الارادة الالهية بالحكمة فاما الحكم
 على شئ من الجزئيات بوجوبه وادتنائه نظر الى الحكمة فلا سبيل الى قطع
 قطعا بل كل فعل او ترك بوجوبه لظن بحكم الحكمة ما هو انه حكم العقل
 الربوبى القاصر للحكمة اذ ليس سبحانه الا انا لقطع ان لا حكمه في خلافه
 اصلا اذ لو كان الحكمة في كل الطرفين لما وجب اجماعا وما يدري الانسان
 بهذا فحال ان يحيط العقل القاصر بفعل حكمه فلعلى بالظن ان لا حكمه فيه
 حكمه اصل واسبى مما طينا له فيه فليس الحكم الله حكما الا ترى ان ايجاب
 ان لا يذير الله تعالى احد ابد او تحريم ان يشكر الله تعالى احد ابد او
 لا لظن فيه حكمه ثم ابدى فيها المحقق ان السماء والارضان ان لو
 واما كان فيها حكمه بالهنة الظاهر السائرة فلا وجه لافضل من
 قال في المسألة فتاوى (صاحب الكفار) واقع فيكون ملودم
 الحكم منه به

اداره تفتيش امام احمد رضا (در فقه)

للعهد من دسونايت في الشاهد حيث ثبت في الوفا مناسبة قتل الملك
بعده اذ ظفوه وعفوه عنه المار الحمد اللغات اليه تحفيرة الشانه
ثم قال هذا الذي ذكرنا برحمته الى امر الله في الدنيا فلا نزاع في وقوع
اللائم بل في الجواب لموضع باعتباره والحنوفه لا يوجبونه (على الوجه
ما قاله الشاعر) خلافا للمختزله وينقدون فيه حكمه له سبحانه فقد
ترك ركه ركه تظن ركه لانه ترك كما في البهايم ونحوها فيحكم بحسبه
تطعا ويمتد فيه حكمه فخرنا من دركها فيجب التسليم له واعترفا والحقيقة
في منكر وترك الاعتراض به الحكم والامر لا لبال كما يفعل بحكم ربوبية
وكمال علمه وحكمه الباهرة التي قد يقصر عن دركها عقول النمل واليه يعلم
وانهم لا يعلمون انه ملتفظا وقال السلامة في شرح المقاصد ص ١٠٤
حصل اصحابنا تكليف بالالطاف لمن فروع مسئلة الحسن واليقين والاطلاق
القول بانه مقيح منه شيء ويجب عليه فعل او ترك لان العلم باليقين انما
يكون في ذلك على ان تكليف بالالطاف سفه والفعل العالي من الغرض
عسيت وكله بما توجب لا يتيق بالحكم والمعتزلة نسيم من انبته بقياس الشاهد
على الشاهد فان العقلاء حتى المنكرين لم يشترعوا ليقضوا تكليف
الموالي عبدهم بالالطافونه ويدينونهم على ذلك والجواب ان دينه
من جهة تلح المستحقين بان افعال العباد معللة بالاعراض وان مثل
ذلك مناف لغرض التعبد وعلية العالم ذلك تكليف علام الغيوب
اما التره افعالهم من الغرض اما المقصود علما ومصالح المتبدي اليها
اليعقول فان قيل كذا في تكليف التحقيق والمواقفة على الترك لا في
التكليف لا سيما في كذا في التعمد على ما عرفت افعالها انما فخر افعال السرا

مردود على دليل انما الرضا بالاعراض
اداره تعقيقات امام احمد رضا (رجس شرف)

راجع فی ذلک التکلیف و فی تثبیت استحقاق العقاب اھ مختصراً
 ثم اتول و ففنی رلی لوجہ اخرا از در داخه و ہر انما قول نعم لیسجل ان لھد
 منہ تعالیٰ فعل او ترک لا حکمہ فیہ دسیر ذلک ان الحکمۃ حاکمۃ علیہ تعالیٰ
 فیقتضیٰ لو ارد ان یخار او موافقاً لہا ارادہ و اللام یکن ان یرید کما زعم
 صاحبہ عن ذلک بل کما ان الحکمۃ لازمتہ لارادۃ بہ بما یرید فان قلت
 لہ امانت الحکمۃ بجمیع الوجوہ منحصرۃ فی فعل شئ غیرہ خالیاً عما نہ
 اصلاً فان اراد ترکہ بلزم الخلو عنہا و کذا ان افترضت ترکا بحیث لا وجہ
 للحکم فی الفعل فاراد فعلہ قلت فرض بالحل و نقد بر سیمیل فان جمیع وجوہ
 الحکمۃ المحصورۃ الحقولہ لکم و للعلمین جمیعاً ان انقضت فی احد الطرفين
 ففی الطرف الاخر وجہ باہر فامردہو الاستغناء و انما ارادہ فی فعل بالیادادہ
 ہر انفی الحمد و انہ فعل التماہرید و انہ لا سبیل عما الفعل فیہ وجہ عام عام
 لیسجل کل ما یتوال خالیاً من الحکمۃ اصلاً فیدعی کوہ سفا و اعتباراً و دفع شئ
 فی غیر محلہ تثبیت الحمد ان الحکمۃ لازمتہ لارادۃ تعالیٰ نہ در معہا حیث
 رادہ و انہ لیسجل ان یکون شئ من السوء و العیب و الجور و الظلم و البغی
 ساغ اصلاً الی شئ من افعالہ من جملہ فرید ما یرید باقتضارہ المطلق اتمام
 الصرف الناصح الذی لا یفسد علیہ من جہۃ شئ اصلاً متناہی الحکمۃ و لہ
 فیہ نعماً کان و نہا لک حصص الحق ساداتنا الاشعریہ و استبان کا
 شمس و السیل انہ لا یفج نہ شئ کا لا یجب علیہ شئ فان ہذہ القویۃ
 الاخیرہ قد راجعت علیہا ساداتنا انما یرید بہ و الاشعریہ و بالحکمۃ و
 ہر انہ جمیعاً بلزم ما النفسیۃ اللادی لہ و ما نبیا اذ لو قبح نہ شئ لوجب
 علیہ ترکہ انہ لیسجل ان لا یفج نہ شئ کا لا یجب علیہ شئ اجاباً

اداره تحقیقات اسام احیاء رضا (رجسٹرڈ)

فوجب ان لا یفصح منه شیء اجماعا و لدلالتہ الحجۃ السامیۃ و لدلالتہ فی ذلک عقلیۃ
الحسن و الفصح کما علیہ امتناعا لدرجہ ہر خان الانصاف حاصل عقلیۃ
لفظیۃ السببہ لدلالتہ لا یفصح من الوجہ انعام الہدی ذکرناہ
افعالہ تعالیٰ و دیو الاستغناء و الاختیار ان لا حکم علیہ لاحد فاعمالہ فی جلالہ
کلہا حسنۃ عقلیۃ و شرعا جزا و قسطا طاعت و سعادت لہ الحمد ۱۲

قوله وجوب الارادة لا جل الملكة - اقول هذا وجوب سابق و هو باطل و دنیا
فی الاختیار بل یفصح و حصولہ یفصح بسبب سببہ الی تعالیٰ منہ للزوم منہ تنفیذ
بالحکمة حکموا بانہ لا یستطیع خلطہ ۱۲

قوله وجوب لکونہ ازلیا کسائر الصفات - اقول غاویں کیوں من لوازم و لذات
کسائر الصفات فلا یسکن الباری تعالیٰ مشاہدہ ان یرید خلطہ و ہذا
بجو شوب الجبر تعالیٰ منہ ۱۲

قوله وقد انكشف لك الفرق بين الاختياري - اقول لا محصل انما انہ فی
ما ذکرہ الصنف ان الوجوب بالاختیار لا یوجب الا ضطرار عند الضرورة ۱۲

قوله والایجاب منہ تعالیٰ - اقول یفصل الكلام الی ذلک الایجاب بل ہو
بارادتہ تعالیٰ و اختیارہ اولان کما ان الثانی الی التیوب بالجبر تعالیٰ
منہ علما کبریا ان کما الاول فصل الكلام الی ذلک الاختیار منہ لزم اما
التسلل فی السببہ و الشوب المہرب منہ و لا حول و لا قوۃ الا بالہ

العلی العظیم ۱۲
قوله يجب خبرته له تعالیٰ - فہم و لک ہو الوجوب اللدحق از عظیم الوجوب
السابق ۱۲

قوله من غیر وجوب الایجاب الی الایادة واجب و عدمہ ہو

ادارة تحقیقات اسلام احمد رضا (رجسٹرڈ)

قوله واللازم قدم الحادث - ان لم تنصف قط ۱۱
 قوله او الاستحالة - ان فرض انتفاء ما في شئ من الازمنة لا
 الصادر بطريق الاحجاب للزم وانتفاء اللازم انتفاء المدبوم ۱۲
 قوله على سبيل الوجوب - بل على وجه الصحة ۱۳
 قوله واما الحالة - لدنيا من الموجودات وقد تقدم ان الموجود
 بحسب عند وجوده ۱۴

قوله كما ياتي في المقدمة الرابعة ۱۵
 قوله اما لترجيح اصلا - اقول لاحاجة الى هذا الشق لان الكلام في
 الترجيح ۱۶ ذلك الحين لا عند وجوده والسنة
 قوله واللازم اثبات الثابت - اقول كان وجهه انه تعالى في
 السلسلة الثامنة دانتم العلوم في السلسلة الفاعلية فان الارادة الله
 زمنية اذ التلقت بوجود الحادث في الحين الفلاني كان فما يتوقف
 عليه وجوده اتيان ذلك الحين لعدم امكان ان يتقدم فيوجد من
 دون ايجاد لان الموجد لم يقض وجوده قبل ذلك الحين واذا بان
 الحين الفيا داخله فما يتوقف عليه وجوده كان هو الحيز والاخير
 سلة الثامنة فلم يجب الممكن الا عند وجوده ۱۷

قوله واللازم اثبات الثابت - اقول الكلام في ترجيح احد السادس
 اد المرجح الى الترجيح من دون داع الى الترجيح اد على خلاف ذلك
 فمعنى الراجح ما ترجحه داع من خارج وجه تخالف الشق الثاني ولقول من
 الراجح اي ما ترجحه داع ولا يلزمه اثبات الثابت لان الداعي لا
 يثبت بل يدعى الحين الى اثباته من ادعاء الحق ان هذه المقدمة ثابته كما

الا لایطالع مدعاک بعلم بطلانہ ^۱ اقول بیننا تعلیقہ انشا بقدرۃ
 ارادۃ تعلیقاً ولا شک ان الوی فی قوائمه لایعلق کل شیء بقدرۃ
 وارادۃ تعلیقاً فان تعلق الایجاب القائل بہ السفسفہ الفاسفی
 ثم لا شک فی صحۃ الترک بالنظر فی القدرۃ لا لستار تعلیقاً فی
 الطرفین وکذا تک بالنظر فی ذات الارادۃ لان شأنا تفصیل
 احدا المقدارین فلما خصصت دفع کذا تک بالنظر فی نفس
 تعلق الارادۃ غیر ذلک فی طرف بعینه فایمور ولا تفصیل الارادۃ
 لاحدینا ولا تعلیق الارادۃ لاحدینا ^۲ شیء فیما فیما تعلق المطلق
 انما یستوی بالنسبۃ الی الطرفین وکذا تک بالنظر فی التعلق بغير
 المخل عنی ای فی دفعه بطرف فان الوجه الثانی فی الواقع لیس
 الاطلاق تعلیقاً لا تنزل وقت الخصوص التعلق اما لشرط التعلق یا
 لفصل التعلیم لایصح الترک ^۳ ویکب ان لا یصح ازواج یصل تخلف المراد
 عن ارادۃ فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^۴ فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^۵ فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^۶ فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^۷ فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^۸ فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^۹ فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۱۰} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۱۱} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۱۲} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۱۳} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۱۴} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۱۵} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۱۶} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۱۷} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۱۸} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۱۹} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۲۰} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۲۱} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۲۲} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۲۳} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۲۴} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۲۵} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۲۶} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۲۷} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۲۸} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۲۹} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۳۰} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۳۱} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۳۲} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۳۳} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۳۴} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۳۵} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۳۶} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۳۷} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۳۸} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۳۹} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۴۰} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۴۱} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۴۲} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۴۳} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۴۴} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۴۵} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۴۶} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۴۷} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۴۸} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۴۹} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۵۰} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۵۱} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۵۲} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۵۳} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۵۴} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۵۵} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۵۶} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۵۷} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۵۸} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۵۹} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۶۰} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۶۱} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۶۲} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۶۳} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۶۴} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۶۵} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۶۶} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۶۷} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۶۸} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۶۹} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۷۰} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۷۱} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۷۲} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۷۳} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۷۴} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۷۵} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۷۶} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۷۷} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۷۸} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۷۹} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۸۰} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۸۱} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۸۲} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۸۳} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۸۴} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۸۵} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۸۶} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۸۷} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۸۸} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۸۹} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۹۰} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۹۱} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۹۲} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۹۳} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۹۴} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۹۵} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۹۶} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۹۷} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۹۸} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم ^{۹۹} فاعلم الترک لشرط التعلق بالفصل ^{۱۰۰} فخص عظیم یجب
 فیہ تعلیم

ادوارہ تعلقات امام احمد رضا (رحمہ اللہ)

ادنت صدور التخصيص عن الإرادة كان التعلق الآخر فلا جوب ولا
شائبة جبر وله الحمد حمد الكثر طيبا مباركا فيه كما يجب ربنا ويرضى و
صلواتنا على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه أبا آ من والحمد
له رب العلمين والحمد لله رب العلمين والحمد لله رب العلمين عدد
خلقه وزنة عرشه وهداه كلماته وارضى نفسه ١٢
قوله أے الغیر دکل علی مولاه کیف تقدر۔ العکل بمجر التحق والاشاع
العلل استعمل بمعنی المحتاج وهو علی خلاف اللغو وآیه نماے
متعال انیکون احد کلام علیہ ١٢

٢٢ قوله دال على ان - المتضمنه - دد ان المنسوخه ١٢

قوله زانا مستقلة بملذات الاعتباريات - اقول اى ماضية ولو
تامة بغيرها كمالا غير ان النقص ١٢
قوله غير محلل - اى اذا علمت من الخلق انه افاضه بغيره الوجه
قوله يجب تخصيص القصد الصميم - هذا هو الذى اختاره الامام ابن الهمام
في المسألة ودرع العلل ابن الى شريف في المسألة انه هو محصل
قول القاضى الى بكر الباقلي ١٣
قوله والحق لا يجاوز ما قلنا - راجع ما قلنا على المسألة قد علم انه الحق
قوله بوضحة في الفعل - في الموضحة الفعل القدرة وانما شان الإرادة
التخصيص كما في المسألة وغيرها ١٤

التخصيص كما في السائرة وغيره ١٢
 في قوله لكن التعلق حادث في العالم قبل مجده - اقول ان كان اخلق حادثا
 وجب ان يكون مخلوقا له تعالى مسبوقا بتعلق ارادة ويحرك العلم
 في ذلك التعلق بالشيء المخلوق له في المبدء واما

دیگر مطبوعات نوری دارالافتاء

- ★ حسام الحرمین مع تابش شمشیر حرمین
- ★ تحقیق جمیل در لزوم کفر اسمعیل
- ★ اعلام بہ لزوم والتزام
- ★ لمعات برسوالات
- ★ لمعات نور
- ★ کشف نوری از کفر کف لسان ادیبی
- ★ نور ارشاد برائے دفع ظلمت اختلاط
- ★ نور ہدایت

ملنے کا پتہ

دارالعلوم نوری

نوری نگر، گدرہوا، ۳۱۹، بلرامپور، یوپی۔ ۲۷۱۲۰۱

E-mail: reza.kashif786@gmail.com

Mob.: 9838599786

Rs. 300/-

Noori Darul Ifta

Darul Uloom Noori (Noori Nagar)
319, Gadarahwa, Balrampur, U.P.
Pin-271201