

فتاویٰ رضویہ

مع ترجمان و ترجمہ عربی عبارات

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ

۲۷

رضا فاؤنڈیشن

جامع نظامیہ رضویہ

اندرون لوہاری دروازہ لاہور

پاکستان (۵۲۰۰۰)

فتاویٰ رضویہ

مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ

رضا فاؤنڈیشن

جامعہ نظامیہ رضویہ

اندرون لوہاری دروازہ لاہور

پاکستان (۵۲۰۰۰)

اجمالی فہرست

۵	پیش لفظ
۱۳	فہرست مضامین مفصل
۳۵	فہرست ضمنی مسائل
۴۱	فوائد حدیثیہ
۸۹	فوائد فقہیہ
۹۳	فلسفہ و طبیعیات و سائنس و نجوم
۵۷۷	مناظرہ و ردّ بد مذہبیاں

فہرست رسائل

۶۱	○ الفضل الموهبی
۱۰۵	○ مقامع الحدید
۱۹۵	○ نزول آیات فرقان
۲۲۹	○ معین مبین
۲۲۳	○ قوتر مبین
۳۸۳	○ الكلمة الملہمة
۵۸۱	○ النیر الشہابی
۵۹۷	○ السہم الشہابی
۶۲۱	○ دفع نذیغ زاع
۶۲۳	○ اطائب الصیّب



پیش لفظ

الحمد لله! اعلیٰ حضرت امام المسلمین مولانا الشاہ احمد رضا خاں فاضل بریلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے قرآن علیہ اور ذخائر فقہیہ کو جدید انداز میں عصر حاضر کے تقاضوں کے عین مطابق منظر عام پر لانے کے لئے دارالعلوم جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں رضا فاؤنڈیشن کے نام سے جو ادارہ مارچ ۱۹۸۸ء میں قائم ہوا تھا وہ انتہائی کامیابی اور برق رفتاری کے ساتھ مجوزہ منصوبہ کے ارتقائی مراحل کو طے کرتے ہوئے اپنے ہدف کی طرف بڑھ رہا ہے، اب تک یہ ادارہ امام احمد رضا کی متعدد تصانیف شائع کر چکا ہے جن میں بین الاقوامی معیار کے مطابق شائع ہونے والی مندرجہ ذیل عربی تصانیف خاص اہمیت کی حامل ہیں:

- (۱) الدولة المکیة بالمادة الغیبیة (۱۳۲۳ھ)
- مع الفیوضات المکیة لسحب الدولة المکیة (۱۳۲۶ھ)
- (۲) انباء الحی ان کلامہ المصون تبیاناً لکل شیء مع التعلیقات حاسم المفتری علی السید البری (۱۳۲۸ھ)
- (۳) کفل الفقیہ الفاہم فی احکام قرطاس الدراہم (۱۳۲۴ھ)
- (۴) صیقل الرین عن احکام مجاورۃ الحرمین (۱۳۰۵ھ)
- (۵) ہادی الاضحیۃ بالشاة الہندیۃ (۱۳۱۲ھ)
- (۶) الصافیۃ الموجیۃ لحکم جلود الاضحیۃ (۱۳۰۷ھ)

(۷) الاجازات المتينة لعلماء بكة والمدينة (۲۲۳ ۱۵)

مگر اس ادارے کا عظیم ترین کارنامہ العطايا النبوية في الفتاوى الرضوية المعروف بہ فتاوى رضويہ کی تخریج و ترجمہ کے ساتھ عمدہ و خوبصورت انداز میں اشاعت ہے۔ فتاویٰ مذکورہ کی اشاعت کا آغاز شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ / مارچ ۱۹۹۰ء میں ہوا تھا اور بفضلہ تعالیٰ جل مجدہ و بعنايت رسولہ اکريم تقريباً چودہ سال کے مختصر عرصہ میں ستائیسویں جلد آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ اس سے قبل شائع ہونے والی چھبیس جلدوں کے مشمولات کی تفصیل سنین اشاعت، کتب و ابواب، مجموعی صفحات، تعداد سوالات و جوابات اور ان میں شامل رسائل کی تعداد کے اعتبار سے حسب ذیل ہے:

جلد نمبر	عنوانات	اسلمہ رسالہ جوابات	تعداد دل	سنین اشاعت	صفحات
۱	کتاب الطہارۃ	۲۲	۱۱	شعبان المعظم ۱۴۱۰ — مارچ ۱۹۹۰	۸۳۸
۲	"	۳۳	۷	ربیع الثانی ۱۴۱۲ — نومبر ۱۹۹۱	۷۱۰
۳	"	۵۹	۶	شعبان المعظم ۱۴۱۲ — فروری ۱۹۹۲	۷۵۶
۴	"	۱۲۵	۵	رجب المرجب ۱۴۱۳ — جنوری ۱۹۹۳	۷۶۰
۵	کتاب الصلوٰۃ	۱۴۰	۶	ربیع الاول ۱۴۱۴ — ستمبر ۱۹۹۳	۶۹۲
۶	"	۴۵۷	۴	ربیع الاول ۱۴۱۵ — اگست ۱۹۹۴	۷۳۶
۷	"	۲۶۹	۷	رجب المرجب ۱۴۱۵ — دسمبر ۱۹۹۴	۷۲۰
۸	"	۳۳۷	۶	محرم الحرام ۱۴۱۶ — جون ۱۹۹۵	۶۶۴
۹	کتاب الجنائز	۲۷۳	۱۳	ذیقعدہ ۱۴۱۶ — اپریل ۱۹۹۶	۹۴۶
۱۰	کتاب الزکوٰۃ، کتاب الصوم، کتاب الحج	۳۷۶	۱۶	ربیع الاول ۱۴۱۷ — اگست ۱۹۹۶	۸۳۲
۱۱	کتاب النکاح	۴۵۹	۶	محرم الحرام ۱۴۱۸ — مئی ۱۹۹۷	۷۳۶
۱۲	کتاب النکاح، کتاب الطلاق	۳۲۸	۳	رجب المرجب ۱۴۱۸ — نومبر ۱۹۹۷	۶۸۸
۱۳	کتاب الطلاق، کتاب الایمان، کتاب اللہود و التعزیر	۲۹۳	۲	ذیقعدہ ۱۴۱۸ — مارچ ۱۹۹۸	۶۸۸
۱۴	کتاب الیوم	۳۳۹	۷	جمادی الاخریٰ ۱۴۱۹ — ستمبر ۱۹۹۸	۷۱۲
۱۵	"	۸۱	۱۵	محرم الحرام ۱۴۲۰ — اپریل ۱۹۹۹	۷۴۴

سے استشارہ واستفسار کے بعد راکین ادارہ نے فیصلہ کیا تھا کہ بیسویں جلد کے بعد والی جلدوں میں فتاویٰ رضویہ قدیم کی ترتیب کے بجائے ابواب فقہ کی معروف ترتیب کو بنیاد بنایا جائے نیز اس سلسلہ میں بحر العلوم حضرت مولانا مفتی محمد عبد المنان صاحب اعظمی دامت برکاتہم العالیہ کی گرانقدر تحقیق انیق کو بھی ہم نے پیش نظر رکھا اور اس سے بھرپور راہنمائی حاصل کی۔ عام طور پر فقہ و فتاویٰ کی کتب میں کتاب الاضحیہ کے بعد کتاب الحظروالاباحۃ کا عنوان ذکر کیا جاتا ہے اور ہمارے ادارے سے شائع شدہ بیسویں جلد کا اختتام چونکہ کتاب الاضحیہ پر ہوا تھا لہذا اکیسویں جلد سے مسائل حظرواباحت کی اشاعت کا آغاز کیا گیا۔ کتاب الحظروالاباحۃ (جو چار جلدوں ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴ پر مشتمل ہے) کی تکمیل کے بعد ابواب اینا، اشربہ، رہن، قسم، وصایا اور قرآن پر مشتمل چھ بیسویں جلد بھی منصوبہ شہود پر آچکی ہے۔ باقی رہے مسائل کلامیہ و دیگر متفرق عنوانات پر مشتمل مباحث و فتاویٰ اعلیٰ حضرت جو فتاویٰ رضویہ قدیم کی جلد نہم و دوازدہم میں غیر مہیوب و غیر مرتب طور پر مندرج ہیں ان کی ترتیب و تبویب اگرچہ آسان کام نہ تھا مگر رب العالمین عزوجل کی توفیق، رحمۃ اللعالمین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ واصحابہ اجمعین کی نظر عنایت، اعلیٰ حضرت اور مفتی اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہما کے روحانی تصرف و کرامت سے راقم حقیر نے یہ گھائی بھی عبور کر لی اور کتاب الحظروالاباحۃ کی طرح ان بکھرے ہوئے موتیوں کو ابواب کی لڑی میں پرو کر مرتب و منضبط کر دیا ہے واللہ الحمد۔

اس سلسلہ میں ہم نے مندرجہ ذیل امور کو بطور خاص ملحوظ رکھا،

- (ا) ان تمام مسائل کلامیہ و متفرقہ کو کتاب الشتی کا مرکزی عنوان دے کر مختلف ابواب پر تقسیم کر دیا ہے۔
- (ب) تبویب میں سوال و استفادہ کا اعتبار کیا گیا ہے۔
- (ج) ایک ہی استفادہ میں مختلف ابواب سے متعلق سوالات مذکورہ ہونے کی صورت میں ہر سوال کو مستفی کے نام سمیت متعلقہ ابواب کے تحت داخل کر دیا ہے۔
- (د) مذکورہ بالا دونوں جلدوں (نہم و دوازدہم قدیم) میں شامل رسائل کو ان کے عنوانات کے مطابق متعلقہ ابواب کے تحت داخل کر دیا ہے۔
- (ه) رسائل کی ابتداء و انتہاء کو ممتاز کیا ہے۔
- (و) کتاب الشتی کے ابواب سے متعلق اعلیٰ حضرت کے بعض رسائل جو فتاویٰ رضویہ قدیم میں شامل نہ ہو سکے تھے ان کو بھی موزوں و مناسب جگہ پر شامل کر دیا ہے۔
- (ز) تبویب جدید کے بعد موجودہ ترتیب چونکہ سابق ترتیب سے بالکل مختلف ہو گئی ہے لہذا مسائل کی مکمل فہرست موجودہ ابواب کے مطابق نئے سرے سے مرتب کرنا پڑی۔

(ح) کتاب الشتی میں داخل تمام رسائل کے مندرجات کی مکمل و مفصل فہرستیں مرتب کی گئی ہیں۔

ستائیسویں جلد

یہ جلد ۳۵ سوالوں کے جوابات اور مجموعی طور پر ۶۸۴ صفحات پر مشتمل ہے، اس جلد کی عربی و فارسی عبارات کا ترجمہ راقم الحروف نے کیا ہے سوائے رسالہ "اطائب الصیب" کے کہ اس کے مترجم حضرت مولانا مولوی سید محمد عبدالحکیم قادری مجیدی علیہ الرحمہ ہیں۔ رسالہ "الکلمۃ الملہمہ" کے چند عربی حواشی جو کہ ادق فنی مباحث پر مشتمل تھے اور مس پرنٹنگ کی وجہ سے انھیں پڑھنے میں بہت دشواری پیش آرہی تھی استاذی المکرم شرف الملت شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری دامت برکاتہم العالیہ نے علالت شدیدہ کے باوجود انتہائی عرق ریزی سے ان حواشی کو از سر نو نقل فرمایا اور محنت شاقہ سے ان کی تصحیح و ترجمہ کر کے ہماری مشکل گٹائی فرمائی، جس پر ہم تہہ دل سے ان کے شکر گزار ہیں اور ان کی صحت و درازی عمر کیلئے دعا گو ہیں۔

پیش نظر جلد بنیادی طور پر کتاب الشتی (حصہ دوم) کے چند ابواب فوائد حدیثیہ، فوائد فقہیہ، فلسفہ، طبعیات، سائنس، نجوم، مناظرہ اور ردّ بد مذہبیاں پر مشتمل ہے، تاہم متعدد و دیگر عنوانات سے متعلق کثیر مسائل ضمناً زیر بحث آئے ہیں، لہذا مذکورہ بالا بنیادی عنوانات کے تحت مندرج مسائل و رسائل کی مفصل فہرست کے علاوہ مسائل ضمنیہ کی الگ فہرست بھی قارئین کی سہولت کے لئے تیار کر دی گئی، انتہائی وقیع اور گرانقدر تحقیقات و تدقیقات پر مشتمل مندرجہ ذیل رسائل بھی اس جلد کی زینت ہیں:

(۱) الفضل الموهبی فی معنی اذا صح الحدیث فهو مذہبی المسمی بنام تاریخی

اعز النکات بجواب سوال ارکات (۱۳۱۳ھ)

اقسام حدیث کی صحت اثری و عملی اور مولوی تذیر حسین دہلوی کی جہالت کا بیان

(۲) مقام الحدید علی خد المنطق المجدید (۱۳۰۴ھ)

مولوی محمد حسن سنبلہ کی خرافات فلسفہ پر مشتمل کتاب "المنطق المجدید لناطق النالہ الحدید" کا ردّ بلیغ۔

(۳) نزول آیات فرقان بسکون زمین و آسمان (۱۳۳۹ھ)

قرآنی آیات سے زمین و آسمان کے ساکن ہونے کا ثبوت

(۴) معین مبین بہرہ و شمس و سکون زمین (۱۳۳۸ھ)

امریکی منجم پروفیسر البرٹ ایف پورٹا کی پیشگوئی کا رد

(۵) فوز مبین در رد حرکت زمین (۱۳۳۸ھ)

حرکت زمین کے نظریہ کا دلائل عقلیہ و براہین فلسفیہ سے زور دار رد۔

(۶) الکلمۃ الملہمۃ فی المحکمۃ المحکمۃ لوہاء فلسفۃ المشئمۃ (۱۳۳۸ھ)

فلسفہ قدیمہ کے نظریات کا رد بلیغ

(۷) النیر الشہابی علی تدلیس الوہابی (۱۳۰۹ھ)

غیر مقلد و باہیوں کی تدلیس و تذلیل اور مسئلہ تقلید کی تحقیق و تفصیل

(۸) السہم الشہابی علی خداع الوہابی (۱۳۲۵ھ)

مولوی رحیم بخش غیر مقلد کی مکاریوں اور غیر مقلدین کو اہل حدیث قرار دینے کا مدلل رد۔

(۹) دفع زیغ زاغ ملقب بلقب تاریخی "رامی زاغیاں" (۱۳۲۰ھ)

چالیس سوالات شرعیہ جو مصنف علیہ الرحمہ نے مولوی رشید احمد گنگوہی کو حلتِ غراب

کے بارے میں ارسال کئے جن کے جوابات سے وہ عاجز رہے۔

(۱۰) اطائب الصیّب علی ارض الطیب (۱۳۱۸ھ)

تقلید کے ضروری ہونے کا ثبوت اور غیر مقلدین کا رد۔

رسالہ "فوز مبین در رد حرکت زمین" کی قلمی نسخہ سے تبیض حضرت علامہ مولانا عبد النعم

عزیزی (علیگ) بلراپوری نذیر مجیدہ کا قابل قدر کارنامہ ہے اور جانشین مفتی اعظم ہند علیہ الرحمہ

حضرت علامہ مولانا مفتی محمد اختر رضا خاں ازہری دامت برکاتہم العالیہ نے ادارہ "سنی دنیا"

بریلی سے پہلی بار اس کی اشاعت کا اہتمام فرمایا جو اب علم و دانش پر آپ کا احسانِ عظیم ہے۔

رسالہ "مقام الحدید" کی اصل قلمی نسخہ سے تبیض و تصحیح اور اس کی اشاعت اول حضرت

علامہ مولانا محمد احمد مصباحی دامت برکاتہم العالیہ کی مرہونِ منت ہے۔ اس رسالہ کے چند

مقامات پر مولانا نواب سلطان احمد خان بریلوی علیہ الرحمہ اور علامہ مصباحی مدظلہ العالی نے

حواشی بھی تحریر فرمائے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان اکابر علمائے اہلسنت کی عظیم کاوشوں اور مساعی جمیلہ

کو قبول فرماتے اور انھیں اس پر اجر جزا عطا فرمائے آمین۔ ان رسائل کو شائع ہوتے عرصہ دراز گزر گیا ہے اور اب تقریباً یہ نایاب ہو چکے ہیں ہم نے انھیں فتاویٰ رضویہ میں شامل اشاعت کر دیا ہے تاکہ یہ ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائیں اور مسلسل شائع ہوتے رہیں۔

ضروری بات

گو مفتی اعظم علیہ الرحمہ کے وصال پر ملال سے جامعہ نظامیہ رضویہ کو ناقابل برداشت صدمہ سے دوچار ہوتا پڑا، مگر یہ اس سرِ ایا کرامت وجود باجود کا فیضان ہے کہ ان کے فرزند ارجمند حضرت علامہ مولانا محمد عبد المصطفیٰ ہزاروی مدظلہ جو علوم دینیہ و عصریہ کے مستند فاضل اور حضرت مفتی اعظم کی علمی و تجرباتی وسعت و فراست کے وارث و امین ہیں، نہایت صبر و استقامت کا مظاہرہ فرماتے ہوئے تمام شعبہ جات کی ترویج و ترقی کیلئے شب و روز ایک کئے ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ موصوف نے جامعہ کے طلباء کی تعداد میں خاصاً اضافہ ہونے کے باعث مزید متعدد تجربہ کار مدرسین مقرر کئے ہیں اور فتاویٰ رضویہ جدید کی اشاعت و طباعت میں بھی بدستور مفتی اعظم علیہ الرحمہ کے نقوش جمیلہ پر گامزن ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حسب معمول سالانہ دو جلدوں کی اشاعت باقاعدگی سے ہو رہی ہے۔ بس آپ حضرات سے درخواست ہے کہ دعاؤں سے نوازتے رہتے تاکہ حضرت مفتی اعظم علیہ الرحمہ کے مشن کو ان کے جسمانی و روحانی نائبین بحسن و خوبی ترقی سے ہمکنار کرنے میں اپنا کردار سرانجام دیتے رہیں، فقط۔

حافظ محمد عبدالستار سعیدی
ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ
لاہور، شیخوپورہ (پاکستان)

جمادی الاخریٰ ۱۴۲۵ھ
اگست ۲۰۰۴ء

فہرست مضامین مفصل

	<u>فوائدِ حدیثیہ</u>
۴۳	کتاب کس دن شروع کی جائے۔
۴۴	مصنف علیہ الرحمہ کی تواضع اور کسبِ نفسی
۴۴	نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اسم شریف
۴۴	حدیث میں لفظ راس حسب محاورہ عرب ضرور
۴۴	کریم المخرج کو نسبی حدیث کے موافق ہے۔
۴۴	حدیث "من قطع میراث وارثہ قطع اللہ
۴۴	بمعنی آخر ہے۔
۴۵	میراثہ من الجنة يوم القيامة" صحیح ہے۔
۴۵	مجدد مائتہ کی نشانی
۴۵	حدیث "من زوی میراثا عن وارثہ زوی
۴۵	اشیائے متوالیہ میں حد فاصل ایک آن مشترک
۴۵	اللہ عنہ میراثہ من الجنة" بطور محذو
۴۵	ہوتی ہے۔
۴۵	اس کی سند میں کلام ہے مگر اس کے معنی
۴۶	عند العلماء مقبول ہیں۔
۴۶	صدی کے مجدد کو مجدد مائتہ ماضیہ کہا جائے
۴۶	یا مجدد مائتہ حاضرہ۔
۴۶	اضرار وصیت کے چند طریقے۔
۴۶	بشمول کے روزِ ہیبت آنے کا تذکرہ۔
۴۶	قصہ حرمان و رثہ حرام ہے۔
۴۶	انھوں نے خلقِ آدم علیٰ صورتہ حدیث ہے
۴۶	قبول علماء کے لئے شانِ عظیم ہے کہ اس کے
۴۶	بعد ضعف اصلاً مضر نہیں رہتا۔
۴۶	جمال کو حدیث میں گفتگو سزاوار نہیں۔
۴۶	جہاد کے صحابہ کرام کو کہا جاتا ہے۔

- حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کھڑے ہو کر
 ۴۸ امام ابوحنیفہ کو جگہ دی، اس کا کیا مطلب ہے ۵۷
- شانِ امام ابوحنیفہ میں وارد ہونے والی حدیث
 ۴۹ کو شارحین ہدایہ نے موضوع کیوں کہا۔ ۵۸
- رسالہ الفضل الموهبی فی معنی
 ۴۹ اذا صحح الحدیث فهو مذہبی
 ۴۹ (اقسام حدیث، حدیث کی صحت اثری و صحت
 عملی اور نذیر حسین دہلوی کی جہالتوں کا بیان) ۶۱
- کوئی حنفی المذہب حدیث صحیح غیر منسوخ
 ۴۹ غیر متروک پر عمل کرے تو کیا وہ مذہب حنفی سے
 ۵۰ خارج ہو جاتا ہے یا حنفی ہی رہتا ہے۔ ۶۱
- ردالمحتار، مقامات مظہری اور عقد الجید کی
 ۵۱ عبارات کے بارے میں استفسار۔ ۶۱
- صحت حدیث علی مصطلح الاثر اور صحت حدیث
 ۵۱ لعل المجتہدین میں نسبت۔ ۶۲
- کبھی صحت حدیث عمل پر متفرع ہوتی ہے نہ کہ
 ۵۲ عمل صحت حدیث پر۔ ۶۲
- عباراتِ ائمہ سے مسئلہ کی تائید۔ ۶۲
- حدیث ضعیف حجت نہیں ہوتی مگر فضائل اعمال
 ۵۲ میں اس پر عمل ہوتا ہے۔ ۶۲
- بارہ حدیث صحیح ہوتی ہے مگر امام مجتہد اس پر عمل
 ۵۲ نہیں کرتا جس کی متعدد وجوہ ہیں۔ ۶۵
- مجرد صحت مصطلح اثر صحت عمل مجتہد کے لئے
 ۵۵ ہرگز کافی نہیں۔ ۶۶
- امیر المؤمنین عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے
 ۵۵
- حرمان ورثہ والی حدیث میں وعید کس معنی پر
 محمول ہے۔
- روایت حدیث کے دو طریقے ہیں، روایت
 باللفظ اور روایت بالمعنی۔
- حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے
 تحدیث بالمعنی کی اجازت فرمائی ہے۔
- قرآن عظیم میں نقل بالمعنی جائز نہیں۔
- اولیت خلق سے متعلق چار حدیثیں اور ان پر
 گفتگو۔
- حدیث کو موضوع کب کہا جائے گا۔
- بارہ خلفاء قریش سے متعلق حدیث کے بارے
 میں سوال کا جواب۔
- من مات الخ، ولو کان سالماً، ومن اتاکم الخ
 احادیث ہیں یا نہیں۔
- معرفت فرع وجود ہے۔
- جب امام موجود ہو تو اسے امام نہ جاننا باعث
 موت جاہلیت ہے۔
- حدیث متواتر کے مقابل احاد سے استناد
 سخت جہالت ہے۔
- اجماع کے رد میں بعض اشارات سے اپنے
 استنباط پر اعتماد اشد ضلالت ہے۔
- حدیث سے بہتر حدیث کی کیا تفسیر ہوگی۔
- حدیث اول الرسل کس کتاب میں ہے۔
- قولِ حماد رضی اللہ تعالیٰ عنہ "ترکت الحدیث"
 کا مطلب۔

- ۷۱ تام کرنا۔
- ۷۶ منزل سوم، علل خفیہ وغوامض دقیقہ پر نظر کرنا۔
- ۷۵ منزل چہارم
- ۷۶ جو شخص ان چار منزلوں سے گزر جائے وہ مجتہد فی المذہب ہے۔
- ۷۶ مناقب امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ۔
- ۷۷ فضیلت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ابن شحنہ اہل اختیار میں سے نہیں۔
- ۷۸ البہنسی اصحاب تصحیح میں سے نہیں۔
- ۷۸ صاحب نہر الفائق اہل ترجیح میں سے نہیں۔
- ۷۹ دہلوی مجتہد کی حدیث دانی اور ایک ہی مسئلہ میں اتنی گل فسانی۔
- ۷۰ امام ربانی مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ کے ایک مکتوب کا حوالہ اور اس سے استدلال۔
- ۸۲ حضرت مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ کے رسالہ مبداء و معاد سے استدلال۔
- ۸۲ کلام مجدد الف ثانی سے پانچ وجوہ سے استدلال۔
- ۸۳ مجدد صاحب کے کلام کے دس فوائد۔
- ۷۰ فوائد فقہیہ و افتاء و رسم لمفتی
- ۷۰ ائمہ مجتہدین کا اختلاف علت و حرمت کے بارے میں کس طرح درست و حق ہے۔
- ۸۹ کچھ امام شافعی کے صحیح مذہب میں بھی
- حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ دربارہ تیمم جنب عمل نہ کیا۔
- یوں ہی حدیث فاطمہ بنت قیس دربارہ عدم النفقہ والسکنی للبتوتہ پر عمل نہ کیا۔
- ضابطہ مذکورہ کی متعدد مثالیں۔
- مجرد صحت اثری صحت عملی کو مستلزم نہیں بلکہ محال ہے کہ مستلزم ہو ورنہ ہنگام صحت متعارضین قول بالمتناہین لازم آئے گا۔
- بالیقین اقوال مذکورہ سوال اور ان کے امثال میں صحت حدیث سے صحت عملی اور خبر سے وہی خبر واجب العمل عند المجتہد مراد ہے۔
- کوئی حدیث مجتہد نے پائی اور کسی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا تو وہ حدیث اس امام کا مذہب نہیں ہو سکتی۔
- کسی حدیث کو بزعم خود مذہب امام کے خلاف پا کر دعویٰ کر دینا کہ مذہب امام اس کے مطابق ہے دو امر پر موقوف ہے۔
- احکام رجال و متون و طرق احتجاج و وجوہ استنباط اور ان کے متعلقات اصول مذہب پر احاطہ تامہ کے لئے چار دشوار گزار منزلیں پیش آتی ہیں۔
- منزل اول: نقد رجال
- منزل دوم: صحاح و سنن و مسانید و جوامع و معاجم و اجزاء و غیرہ کتب احادیث میں اس کے طرق مختلفہ و الفاظ متنوعہ میں نظر

- ۸۹ کسی سے ابطالِ نفس مجز نہیں ہوتا۔ ۹۴
- دلائلِ فلاسفہ سے دو جزو کا اتصالِ محال نکلتا ہے جو نہ ہمارے قول کے منافی اور ۸۹
- ۹۰ نہ جسم کے اتصالِ حسی کے نافی۔ ۹۴
- ۹۰ مسئلہ کی تائید میں متعدد مثالیں۔ ۹۴
- ۹۰ گواکبِ ثابتہ کے لئے اختلافِ منظر کیوں نہیں۔ ۹۴
- ۹۱ اہل سنت کے نزدیک ہر چیز کا سبب اصلی محض ارادۃ اللہ عزوجل ہے۔ ۹۵
- ۹۱ زلزلہ کا سبب اصلی ارادۃ اللہ، عالم اسباب میں باعث اصلی بندوں کے معاصی اور وجہ وقوع کوہ قاف کے ریشہ کی حرکت ہے۔ ۹۶
- ۹۶ کوہ قاف کیا ہے۔ ۹۶
- ۹۲ زلزلے کے بارے میں فلاسفہ کے نظریے کا مولانا روم علیہ الرحمہ کی طرف سے رد۔ ۹۷
- ۱۰۰ بادل و ہوا کی بنیاد کیا ہے۔ ۱۰۰
- ۹۳ عورتوں کو مردوں سے سو حصے زیادہ شہوت دی گئی لیکن اللہ تعالیٰ نے ان پر حیا ڈال دی۔ ۹۴
- ۹۴ 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 حقیقتاً اس کا سبب گردشِ آفتاب ہے ۱۰۲

حرام ہے۔
متروک التسمیہ عمدًا اور ضرب کے بارے میں اختلاف ہے۔

مجتہد کی شان
امیر اور میر میں کچھ فرق نہیں۔
فقط میر صاحب نے سے میر محلہ نہیں ہوتا۔
میر محلہ کی تعریف
فتوے کئی قسم کے ہوتے ہیں۔
جوہر استفتاء کا جواب دے مجنون ہے
مجموعہ فتاویٰ عبدالحی کے بارے میں سوال کا جواب۔

مرشد کے فتویٰ کے رد پر تصدیق کرنے والا بیعت سے خارج ہوتا ہے یا نہیں۔
بعض فتوؤں کا رد کفر ہوتا ہے
بعض کا ضلالت، بعض کا جہالت، بعض کا حماقت اور بعض کا حق۔

فلسفہ و طبیعیات و نجوم وغیرہ

بجلی کیا شے ہے۔
زلزلہ آنے کا کیا باعث ہے۔
عوام میں معروف سببِ زلزلہ محض بے اصل ہمارے نزدیک ترکیبِ اجسام جو اہر فردہ ہے اور ان کا اتصالِ محال ہے۔
کاسہ لیسانِ فلاسفہ نے جس قدر دلائلِ ابطالِ جزو لای تجزیٰ پر لکھے ان میں سے

زائچہ نکالنے کے بارے میں ایک سوال کا جواب۔

○ رسالہ مقامع الحدید علی خدا المنطق الجدید۔

(غیر اسلامی اور خالص فلسفیانہ نظریات پر مشتمل مولوی محمد حسن صاحب سنہیل کی کتاب "المنطق الجدید لناطق النالہ الحدید" کا زور دار عقلی و نقلی دلائل و براہین سے رد)

استفتاء از مولانا نواب سلطان احمد خان صاحب بریلوی۔

خلاصہ اقوال فلسفید مع حکم جواب از مستفتی

قول اول تحقیق یہ ہے کہ تمام طبیعتیں مجرد محض نہیں ہیں لیکن تجرد و مادیت کے اعتبار سے طبائع مطلقہ کے کئی مرتبے ہیں۔

عالم کے متعدد خالق رسالہ "القول الوسیط" کی عبارت میں مسئلہ کی تحقیق۔

کیا علت جاعلہ کا واجب الوجود ہونا واجب ہے یا وہ ممکن ہے۔

قول دوم "کل حادث مسبوق بالعدم" یہ قاعدہ حادث زمانی کے ساتھ مختص ہے اور مادہ حادث ذاتی ہے۔

قول سوم صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ حوادث

۱۰۲ زمانہ میں سے ہیں۔

قول چہارم عقول عشرہ اور نفوس قدیم ہیں۔

قول پنجم حیوان مطلق امکان ذاتی کے سبب سے مستحق وجود ہے جبکہ حیوان خاص جزئی

کا توقف اپنے وجود میں استعداد، مادہ اور اس کے متعلقات پر ہوتا ہے لہذا

مطلق کلی فیضان وجود کا احق ہوگا۔

قول ششم مفہوم کے کلی و جزئی کی طرف منقسم ہونے

پر اعتراض اور اس کا جواب عقول عشرہ ہر عیب سے پاک ہیں اور عالم

کے کسی ذرہ کا کسی وقت ان سے غائب ہونا محال ہے۔

قول ہفتم اعدام لاحقہ زمانیہ در حقیقت اعدام نہیں۔

عدم لاحقی غیوبت زمانی کا نام ہے۔ عدم حقیقی فقط صفو واقع سے مرتفع ہونے

کا نام ہے۔ قول ہشتم فلسفی مصنف کا اپنی کتاب کے بارے

میں قول کہ یہ فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گر ہے۔

- اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں فاضل بریلوی
علیہ الرحمہ کی طرف سے تحقیقی و مفصل
جواب۔
- ۱۱۲ انارہ عالم کرتا ہے (حاشیہ) ۱۲۱
- ۱۱۳ لفظ "مجازی" جس طرح حقیقت کے مقابل ۱۱۳
- ۱۱۴ بولتے ہیں یونہی بمقابل ذاتی بلاغت۔ ۱۲۲
- ۱۱۴ چاند گرہن اور سورج گرہن کے بارے میں ۱۲۲
- ۱۱۴ فلاسفہ کا نظریہ منقوض ہے (حاشیہ) ۱۲۲
- ۱۱۴ حاشیہ لہذا اللہ کے سوا کوئی خالق بالذات ۱۲۲
- ۱۱۴ نہ ہرگز ہرگز اس نے منصب ایجاد عالم کسی کو ۱۲۲
- عطا فرمایا کہ قدرت مستفادہ سے خالقیت ۱۲۲
- ۱۱۴ کیا کرے۔ ۱۲۲
- ۱۱۴ بالجملہ باری تبارک و تعالیٰ کو کسی شئی کی تدبیر و ۱۲۲
- ۱۱۵ تصرف سے بے تعلق، یا اس کے غیر کو ۱۲۲
- خالق جو ہر خواہ ایجاد باری تعالیٰ کا متمم ۱۲۲
- ۱۱۶ کہنا قطعاً جرم کفریات خالصہ میں سے ہے۔ ۱۲۵
- ۱۲۵ تنبیہ ۱۲۵
- ۱۲۵ بلا اکراہ کلمہ کفر بولنا خود کفر ہے اگرچہ دل میں اس ۱۲۵
- ۱۲۵ پر اعتقاد نہ رکھتا ہو۔ ۱۲۵
- ۱۱۶ عبارات ائمہ و علماء سے مسئلہ کی تائید۔ ۱۲۵
- ۱۱۸ کلمات کفر کو بطور حکایت نقل کرنے کا ۱۲۵
- ۱۱۸ حکم شرعی۔ ۱۲۵
- ۱۱۸ عبارات علماء ۱۲۵
- ۱۱۸ حدیث موضوع کی روایت ہے ذکر رد و انکار ۱۲۵
- ۱۱۸ ناجائز ہے۔ ۱۲۹
- ۱۲۰ رد اہل بدعت بوقت حاجت اہم فالص ہے ۱۳۰
- ۱۱۲ جواب۔
- ۱۱۳ جواب قول اول۔
- ۱۱۴ شنوائی اور نگاہوں کا مالک اللہ ہے ۱۱۴
- اللہ نہ چاہے تو صور کی آواز بھی کان تک ۱۱۴
- نہ جائے۔
- ۱۱۴ وہ نہ چاہے تو روشن دن میں بلند پہاڑ ۱۱۴
- نظر نہ آئے۔
- ۱۱۴ سر بدن میں اللہ تعالیٰ کے کام اور انسان ۱۱۴
- کی تخلیق کے مرحلے۔
- ۱۱۴ اللہ چاہے تو کروڑوں انسان پتھر سے نکالے ۱۱۴
- یا آسمان سے برسالے۔
- ۱۱۴ مصنف علیہ الرحمہ کی طرف سے ایک آیت کریمہ ۱۱۴
- کی مختصر تفسیر۔
- ۱۱۴ سفہائے فلسفہ، نظرائے ہیننہ سے کیا ۱۱۴
- جائے شکایات کہ وہ افعال متقنہ تصور جنین ۱۱۴
- کو نفس حیوانی بلکہ قوت غیر شاعرہ کی طرف ۱۱۴
- مستند کرنے میں بھی باک نہیں رکھتے۔ (حاشیہ) ۱۱۴
- خالقیت عقول کا کفر بواح ہونا خود ایسا بین ۱۱۴
- کہ محتاج بیاں نہیں۔
- ۱۱۴ آیات کریمہ سے مسئلہ کی تائید۔ ۱۱۴
- عقول عشرہ کو تخلیق و ایجاد میں شرط و واسطہ ۱۱۴
- ماننا ایک کفر نہیں بلکہ معدن کفر ہے۔ ۱۱۴
- ۱۲۰ قول وسیط کی تقریر پر گرفت ۱۱۴

۱۴۷	اس قول پر لازم آنیوالی شناعیتِ شدیدہ	۱۳۰	جب صحابہ کرام کو سب و شتم کیا جائے تو اہل علم کو اپنا علم ظاہر کرنا چاہئے۔
۱۴۷	خدیجہ سے خارج ہے۔	۱۳۱	قول دوم و سوم و چہارم کا جواب۔
۱۴۷	پہلی شناعیت (اولاً)	۱۳۱	ہیولی، صورتِ جسمیہ، صورتِ نوعیہ، عقول عشرہ اور نفوس کو قدیم زمانی ماننا کفر ہے
۱۴۷	نصوصِ صریحہ قرآنیہ کی خلاف ورزی	۱۳۱	ائمہ دین فرماتے ہیں جو کسی غیر خدا کو ازلی کہے یا جماعِ مسلمین کافر ہے۔
۱۴۹	اہلسنت کا اجماع ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر حمل کئے جائیں۔	۱۳۱	حوالہ جات از عباراتِ ائمہ
۱۴۹	دوسری شناعیت (ثانیاً)	۱۳۱	متکلمین کا اس پر اتفاق ہے کہ قدیم کو فاعل کی طرف منسوب کرنا محال ہے۔
۱۴۹	لازم آیا کہ حضرت حق جل و علا کسی موجود کو معدوم نہ کر سکے۔	۱۳۵	حدوث تمام اجسام و صفاتِ اجسام پر تمام اہل ملل کا اتفاق ہے۔
۱۵۰	تیسری شناعیت (ثالثاً)	۱۳۷	معدنِ ضلالت قولِ پنجم کا جواب
۱۵۱	چوتھی شناعیت (رابعاً)	۱۳۷	اس قول کی متعدد شناعیاتِ عظیمہ کا بیان
۱۵۱	لازم کہ کافر بحالتِ کفر داخلِ جنت ہو۔	۱۳۷	پہلی شناعیت (اولاً)
۱۵۱	پانچویں شناعیت (خامساً)	۱۳۸	دوسری شناعیت (ثانیاً)
۱۵۱	لازم کہ عالمِ ایجاد کا ذرہ ذرہ ازلی ابدی ہو۔	۱۳۹	تیسری شناعیت (ثالثاً)
۱۵۱	اگر صرف وجودِ علمی وجودِ واقعی ہو تو متنوعات کے سوا کوئی معدوم نہ رہے۔	۱۳۹	چوتھی شناعیت (رابعاً)
۱۵۲	تنبیہ	۱۳۹	حاصلِ مذہبِ اہلسنت یہ ہے کہ تمام مقدورات اس جناب رفیق کے حضور یکساں ہیں کوئی اپنی ذات سے کچھ استحقاق نہیں رکھتا کہ ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح کہیں۔
۱۵۲	ایک مشکلِ علمی مسئلہ	۱۴۰	حوالہ جات
۱۵۷	قولِ ہشتم کا جواب	۱۴۰	قولِ ہشتم کا جواب
۱۵۷	قولِ مذکور کی پہلی خرابی (اولاً)	۱۴۲	قولِ ہفتم کا جواب
۱۵۸	کافروں کے کسی کام کی تحسین کرنے والا کافر ہے	۱۴۷	قولِ ہفتم کا جواب
۱۵۸	دوسری خرابی (ثانیاً)		
۱۵۸	فاسق کی تعریف سے عرشِ خدا بل جاتا ہے		
۱۵۹	تیسری خرابی (ثالثاً)		
۱۵۹	استحلالِ کبیرہ کفر ہے۔		

۱۵۹	حضرت مولانا وصی احمد محدث سورتی کی عظمت۔	۱۶۰	حرام قطعی کی تعریف و تحسین کفر مبین ہے۔
۲۰۰	شریعت اسلامیہ کے نزدیک زمین و آسمان دونوں ساکن ہیں۔	۱۶۰	جو تھی خسرابی (سابعاً)
۲۰۰	اجمال	۱۶۰	علماء فرماتے ہیں ملائکہ سے تشبیہ دینا نہ چاہئے اور اس پر اصرار موجب کفار ہے۔
۲۰۱	ایک آیت کریمہ کی تفسیر	۱۶۰	حوالہ جات
۲۰۱	حضرت حذیفہ بن الیمان صاحب بررسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں۔	۱۶۲	کتاب "المنطق الجدید لناطق النالہ
۲۰۲	قرآن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے کہ	۱۶۲	المحدید" کے نام پر مصنف علیہ الرحمہ کی فاضلانہ گرفت۔
۲۰۲	قرآن پاک چار شخصوں سے پڑھو۔	۱۶۶	بر تقدیر اضافت
۲۰۲	جو مسئلہ تمام مسلمانوں میں مشہور و مقبول ہے مسلمان اسی پر اعتقاد لائے۔	۱۷۰	وجہ دوم
۲۰۲	تفصیل	۱۷۰	وجہ سوم
۲۰۵	زوال کے معنی	۱۷۱	بر تقدیر توصیف
۲۰۵	قرآن عظیم نے آسمان و زمین کے متحرک ہونے کی نفی فرمائی ہے۔	۱۷۱	تنبیہ التبیہ
۲۰۶	امساک کے معنی	۱۷۵	حکم اخیر
۲۱۲	فعل قوۃ نکرہ میں ہے اور نکرہ حیرت نفی میں عام ہوتا ہے۔	۱۸۳	خاتمہ چند تنبیہات زکیات میں۔
۲۱۳	قرآن پاک کے مطلق کو مقید، عام کو مخصوص بنانا جائز نہیں۔	۱۸۶	تنبیہ اول
۲۱۳	اجلہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے مطلق حرکت کو زوال مانا۔	۱۸۶	تنبیہ دوم
۲۱۶	تنبیہ	۱۸۸	تنبیہ سوم (واجب الملاحظہ نافع الطلبة)
۲۱۶	کعب اجارہ تابعین اخیار سے ہیں۔	۱۸۸	○ رسالہ نزول آیات فرتان
۲۱۶		۱۹۵	لسکون زمین و آسمان۔
			(زمین و آسمان کے سکون و حرکت کے بارے میں حضرت مولانا حاکم علی صاحب کے ایک مفصل استفتاء کا انتہائی مدلل جواب) مصنف علیہ الرحمہ نے ازراہ شفقت مستفتی کو مجاہد اکبر قرار دیا۔

- ۲۳۱ ۲۱۷ نصابی پہلے سکونِ ارض کے قابل تھے۔
قرآن مجید سے ثبوت کہ زمین و آسمان دونوں ساکن ہیں۔
- ۲۳۱ ۲۱۸ ۱۷ دسمبر ۱۹۱۹ء کو کوکاب کے حقیقی مقامات
وجہ تسمیہ مطرد نہیں ہوتی۔
- ۲۳۱ ۲۱۹ کا نقشہ۔
جو جبر کی وجہ تسمیہ کے بارے میں ایک حکایت
- ۲۳۲ ۲۱۹ تیسرا رد۔
حکرت یومیہ حرکت شمس سے ہے نہ کہ حرکت
- ۲۳۲ ۲۲۲ پر کلام۔
زمین۔
- ۲۳۲ ۲۲۲ چوتھا رد۔
زمین کی حرکت محوری و مداری دونوں باطل
- ۲۳۲ ۲۲۳ ۱۷ دسمبر ۱۹۱۹ء کو واسط کوکاب کا
ہیں۔
- ۲۳۲ ۲۲۴ نقشہ۔
بیشک مسلمان پر فرض ہے کہ حرکت شمس و
- ۲۳۲ ۲۲۴ آفتاب کوکاب سے ہزاروں درجے بڑا ہے
سکون زمین پر ایمان لائے۔
- ۲۳۲ ۲۲۴ پانچواں رد۔
علماء نے تشبیہ مہد سے بھی زمین کا سکون
- ۲۳۲ ۲۲۵ مریخ زحل سے بہت چھوٹا ہے۔
ہی ثابت کیا ہے۔
- ۲۳۳ ۲۲۶ چھٹا رد؛ عطار دسب سے چھوٹا ہے۔
”فوز مبین“ فلسفہ جدید کے رد میں بہترین
- ۲۳۳ ۲۲۶ غیب کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے اور اسکی
کتاب ہے۔
- ۲۳۳ ۲۲۶ عطا سے اس کے حبیب صلی اللہ تعالیٰ
یورپ والوں کو طریقہ استدلال ہرگز
- ۲۳۳ ۲۲۶ علیہ وسلم کو ہے۔
نہیں آتا۔
- ۲۳۳ ۲۲۶ ساتواں رد۔
رسالہ معین مبین بہر دور شمس و
- ۲۳۳ ۲۲۹ آفتاب و زمین کے درمیان کس قدر
سکون زمین۔
- ۲۳۳ ۲۲۹ فاصلہ ہے۔
(امریکی منجم پروفیسر البرٹ ایف پورٹا کی
- ۲۳۳ ۲۳۰ بعدِ بعد اور بعدِ اقرب کے درمیان
پیشگوئی کا سترہ وجہ سے رد)
- ۲۳۳ ۲۳۰ تفاوت کتنا ہے۔
پہلا رد
- ۲۳۴ ۲۳۰ مقررآت تازہ (حاشیہ)
زمین کا مرکز ثقل مرکز عالم ہے اور سب
- ۲۳۵ ۲۳۰ تشبیہ ضروری
کوکاب اور شمس اس کے گرد دائر ہیں۔
- ۲۳۵ ۲۳۰ آفتاب کو مرکز ساکن اور زمین کو اس کے
آیات کریمہ سے تائید۔

گرد و آبرمانناصراً حتماً آیات قرآنیہ کا انکار ہے۔

بیان منجم پر شترہ مواخذات پر اکتفا کی

۲۲۲

۲۳۵

○ رسالہ فوز زمین در رد حرکت زمین

آفتاب خود متحرک ہے نہ کہ حرکتِ فلک سے۔

(۲۳۵) حرکت زمین کے بارے میں فلاسفہ اور

قرآن و حدیث سے حوالہ جات۔

۲۳۵) ہیئات جدیدہ کے نظریات کا عقلی دلائل

سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ

۲۲۳

۲۳۵

(سے رد)

افقہ الصحابہ بعد الخلفاء الاربعہ ہیں۔

۲۲۵

ترتیب کتاب

حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ

۲۲۵

مقدمہ

صاحب سیر رسول اللہ تعالیٰ علیہ

۲۳۵) امور مسلمہ ہیئات جدیدہ اور ان کی اغلاط

وسلم ہیں۔

۲۲۵

۲۳۶) پر تنبیہ۔

آٹھواں رد۔

ہر جسم میں دوسرے کو اپنی طرف کھینچنے کی ایک

جاذبیت کے بطلان پر دوسرا شاہد عدل

۲۳۶) قوت طبعی ہے جسے جاذبیت کہا جاتا ہے۔

قر ہے۔

۲۳۶) اجسام میں اصلاً کسی طرف اٹھنے کرنے نہ کرنے

نواں رد۔

کا میل ذاتی نہیں بلکہ ان میں بالطبع قوت

لطف یہ ہے کہ اجتماع کے وقت قمر آفتاب

۲۳۶) ماسکہ ہے کہ حرکت کی مانع اور تاثیر قاصر

سے قریب تر اور مقابلہ کے وقت دور تر۔

۲۳۷) کی تا حد طاقت مدافع ہے۔

دسواں رد۔

۲۳۷) قوت نافرہ و ہار بہ و دافعہ و محرکہ نافریت

لطیفہ (حاشیہ)

جب کوئی جسم کسی دائرے پر حرکت کرے

مصنف علیہ الرحمہ کی نو عمری کا ایک دلچسپ

۲۳۷) اس میں مرکز سے نفرت ہوتی ہے۔

واقعہ۔

۲۳۷) حرکت دور کیسے پیدا ہوتی ہے۔

شمس و ستارہ کا قطر۔

۲۳۸) ستاروں کی حرکت کا سبب۔

گیارہواں رد۔

۲۳۸) تنبیہ۔

آفتاب کا کلفت یعنی داغ۔

۲۵۰) ہر مدار میں نافرہ و جاذبہ برابر رہتی ہیں۔

بارہواں، تیرہواں، چودھواں اور

۲۴۰) نافرہ بمقدار جذب ہے اور سرعت حرکت

پندرہواں رد۔

۲۵۰) بمقدار نافرہ۔

سولہواں اور سترہواں رد۔

۲۶۲	جسے جوار بھانا کہتے ہیں۔	۲۵۱	اجسام اجزائے دمیقا طیبیہ سے مرکب ہیں
	مصنف علیہ الرحمہ کی تحقیق کہ مد کا جذب	۲۵۱	فائدہ، ثقل و وزن میں فرق۔
	قر سے ہونا اگرچہ نہ ہم کو مضر نہ اس کا		ہر جسم کا مادہ ہے جسے ہیولی و جسمیہ کہتے ہیں
	انکار ضرور، مگر برسیل ترک ظنون و طلب	۲۵۲	مادہ کیا چیز ہے۔
۲۶۲	تحقیق وہ بوجہ مخدوش ہے۔		جاذبیت بحسب مادہ سیدھی بدلتی ہے اور
۲۶۲	وجہ اول	۲۵۲	بحسب مربع بعد بالقلب۔
۲۶۳	سمندر کی گہرائی۔	۲۵۳	تقیح
۲۶۳	قر کا بعد۔	۲۵۳	تنبیہ جلیل
۲۶۳	زمین کا قطر۔		طبعی قوت جذب ہر شے کی طرف یکساں
۲۶۳	وجہ دوم۔	۲۵۳	متوجہ ہوتی ہے۔
۲۶۴	کشش قر سے مد کس وقت ہوتا ہے۔	۲۵۴	جذب بحسب مادہ مجذوب ہے۔
۲۶۴	اصول ہیئت کے دو حیلے۔	۲۵۴	تنبیہ
۲۶۶	وجہ سوم۔	۲۵۵	ثانیاً تنبیہ
	کشش ماہ سے مد چھوٹے پانیوں میں	۲۵۵	تنبیہ ضروری
۲۶۶	کیوں نہیں ہوتا۔	۲۵۵	جذب کی تبدیلی تین ہی وجہ سے ہے۔
۲۶۶	اصول ہیئت نے ہتھیار ڈال دئے۔		جذب اگرچہ باختلاف مادہ مجذوب مختلف
۲۶۶	وجہ چہارم	۲۵۵	ہوتا ہے مگر جاذب واحد۔
۲۶۶	کیا آفتاب پانی کو جذب نہیں کرتا۔		جب کوئی جسم دائرے میں دائرہ ہو تو مرکز سے
۲۶۷	وجہ پنجم		نافرہ اور مرکز کی طرف جاذبہ، مربع سرعت
۲۶۷	وجہ ششم	۲۵۷	بے نصف قطر دائرہ کی نسبت سے بدلتی ہے
۲۶۷	وجہ ہفتم		آفتاب زمین کو کھینچتا ہے اور زمین قر کو،
۲۶۸	وجہ ہشتم	۲۵۸	ان دونوں کششوں میں نسبت کیا ہے۔
	موسم سرما میں صبح کا مد کیوں زیادہ ہوتا ہے		وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے اور اس کے
۲۶۸	اور گرما میں شام کا۔	۲۵۹	اختلاف سے گھٹتا بڑھتا ہے۔
۲۶۸	وجہ نہم		ہر شبانہ روز سمندر میں دو بار مد و جزر ہوتا ہے

۲۷۸	مدکی چال تجدداً مثال سے ہے۔	۲۷۸	میل کی زمانہ اقلیدس میں۔
	وجہ دہم	۲۷۸	مرکز شمس تحت حقیقی ہے۔
	مدکی چال	۲۷۸	زہرہ و عطارد کو سفلیین اور مریخ وغیرہ کو
۲۷۹	جذبِ قمر میں اختلاف کیوں ہے۔	۲۷۹	علویات کیوں کہتے ہیں۔
	ہمارے نزدیک ہر حادثہ کی علت محض ارادۃ اللہ	۲۸۱	خلاء ممکن بلکہ واقع ہے۔
	جل و علا ہے۔	۲۸۱	کرۃ زمین کی مساحت
	سمندر کے نیچے آگ ہے۔	۲۸۲	تنبیہ لطیف۔
۱۰۵۶ء	میں بحر الکامل سے سون بکھلنے کا واقعہ	۲۷۹	آسمان فضائے خالی نامحدود و
	طوفانِ آب کا ایک سبب۔	۲۷۹	غیر متناہی ہے۔
	جاذبیت مرکز سے نکل کر اس کے اطراف		تمام مباحث ہیئت کی اہمات دوائر
	میں خطِ مستقیم پھیلتی ہے اور مرکز ہی		دو دائرے ہیں معدل النہار اور دائرۃ
	کی طرف کھینچی ہے۔	۲۷۹	البروج۔
	ہوا، پانی، مٹی سب مل کر ایک کرۃ زمین ہے	۲۷۹	معدل النہار اور دائرۃ البروج کا تقاطع
	ہوا اڑنے سے زمین سے ۲۵ میل بلندی تک ہے	۲۷۹	تناصف پر ہے۔
	ہوا کا وزن۔	۲۷۹	گلوب کسے کہتے ہیں۔
	عجیب منطق۔	۲۸۰	تین بدیہی نتیجے۔
	کرۃ بخار و عالم نسیم۔	۲۸۱	فوائد
	غلطی وہیں مانی جاتی ہے جہاں دلیل سے		معدل النہار اور دائرۃ البروج دونوں
	خلاف ثابت ہو بلا دلیل تغلیط حس سے		دائرۃ شخصیہ ہیں۔
	امان اٹھا دیتا ہے۔	۲۸۸	قطبین جنوبی و شمالی ساکن نہیں۔
	ہوا خفیف ہے اس کو ثقیل ماننا باطل ہے	۲۸۹	ہیئت جدیدہ ہمیشہ معکوس گوئی کی
	ہوائے تجارت اور اس کا سبب۔	۲۸۹	عادی ہے۔
	زمین خطِ استوار پر اونچی اور قطبین کے		ہر سیارے کے اپنے محور کے گرد گھومنے
	پاس چھٹی ہے۔	۲۹۰	کا سبب۔
	مبادرت اعتدال کیا ہے۔	۲۹۱	تنبیہ۔

عقلیات میں اہل ہیأتِ جدیدہ کی بضاعت	چال میں تیزی و سُستی کا اختلاف دوسرے
۲۹۳ قاصر یا قریب صفر ہے، وہ نہ طریقی	مرکز کے لحاظ سے ہے۔
۳۰۱ استدلال جانیں نہ دابِ بحث۔	فصل اول
مطلقاً جذب کا انکار نہیں بلکہ جاذبیت	نافریت کا رد اور اس سے بطلانِ حرکت
۳۰۱ شمس و ارض کا رد مقصود ہے۔	زمین پر بارہ دلیلیں۔
۳۰۴ بارے کا بے سرو پا حیلہ۔	نافریت بے دلیل ہے اور دعویٰ بے دلیل
۳۰۷ توضیحِ جواب۔	باطل و علیل ہے۔
۳۱۱ چاند کا زمین کو اٹھالینا برا ہڈیان ہے۔	دو مساویوں میں سے ایک کا اختیار کرنا
۳۱۱ زمین کا وزن۔	عقل و ارادہ کا کام ہے۔
۳۱۳ فائدہ۔	ترجیح بلا مرجح باطل ہے۔
۳۱۶ تشبیہ۔	فائدہ
۳۲۰ دلائل نیوٹن ساز جاذبیت گزار۔	ظاہر ہے نفرت جذب سے ہے اور جذب
۳۲۱ دلائل بر بنائے اتحاد و اثر جذب۔	جمع جہات شمس سے یکساں اور جتنا
۳۲۳ دلائل بر بنائے جذبِ کلی۔	جذب اتنی نفرت۔
۳۲۴ پانی اور تیل کا وزن۔	فائدہ
۳۲۶ ہوا میں تابِ مزاحمت نہیں۔	نافریت جاذبیت سے دست و گریباں
۲۹۷ جتنا مادہ زائد، ماسکہ زائد تو مقاومت	ہو کر کوئی مدار بنا ہی نہیں سکتی۔
۳۲۶ زائد تو اثر جذب کم۔	ہر غیر مجنون جانتا ہے کہ نافریت کا اثر
۳۰۰ جذب مان کر جانبِ اسفل حرکت کو جذب	دور کرنا اور جاذبیت کا اثر قریب کرنا ہے
۳۲۸ سے نہ ماننا سخت عجیب ہے۔	انتفائے لازم کو انتفائے ملزوم لازم ہے
۳۰۱ صدمہ کے لئے دو چیزیں درکار ہیں؛ شدت	فصل دوم
۳۲۸ ثقل متصادم اور اس کی قوتِ رفتار۔	جاذبیت کا رد اور اس سے بطلانِ حرکت
۳۳۰ دلائل قدیمہ۔	زمین پر پچاس دلیلیں۔
۳۳۱ تزیل۔	اہل ہیأتِ جدیدہ کی ساری مہارت ریاضی
۳۳۲ فصل سوم۔	و ہندسہ و ہیأت میں منہمک ہے۔

- ۳۳۵ - ۳۳۴ میں تمام بروج میں ہو آتا ہے۔
- ۳۳۶ دائرہ میلہ کسے کہتے ہیں۔
- ۳۳۸ چند مقدمات نافعہ
- ۳۳۹ فوق و تحت نسبت واقعہ سے ہے۔
- ۳۴۱ اہل ہیئت جدیدہ وجود افلاک کے قائل نہیں
- ۳۴۲ جہات ستہ میں چپ و راست، پس و پیش پہلو بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔
- ۳۴۲ حرکت موجب سخونت و حرارت ہے۔
- ۳۴۴ زمین کی حرکت یومیہ کا سبب
- ۳۴۳ حرکت وضعیہ میں قطب سے قطب تک تمام اجزا اور محور ساکن ہوتے ہیں۔
- ۳۴۵ اجزا زمین میں تدافع ہے۔
- ۳۴۳ چند احکام جو اصول ہیئت جدیدہ پر یقیناً ثابت ہیں۔
- ۳۴۵ بعض اجزا ارض کا مقابل شمس اور بعض کا حجاب میں ہونا قطعی ہے۔
- ۳۴۳ مقابلہ زمین قرب و بعد اور خطوط و اصلہ کا عمود منحرف ہونے کا اختلاف یقینی ہے۔
- ۳۴۵ اختلافات مذکورہ سے جاوہیت میں اختلاف اور اس سے نافریت میں کمی بیشی اور اس کی بیشی سے چال میں تفاوت حتیٰ ہے اور اس تفاوت سے اجزا میں تلاطم و اضطراب ضروری ہے۔
- ۳۴۶ پانی زمین سے لطیف تر ہے۔
- ۳۴۶ دلائل و تدبیر
- ۳۳۲ حرکت زمین کے ابطال پر اور ۳۳۴ دلائل تمام عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل النهار اور منطقۃ البروج دونوں مساوی دائرے ہیں، معدل و منطقہ کا مرکز ایک ہے، معدل و منطقہ کا تقاطع تناصف پر ہے، معدل و منطقہ دونوں گزرتے سماوی حقیقی یا مقدّم کے دائرہ عظیمہ ہیں، معدل و منطقہ دائرہ شخیصہ ہیں اور بارہ برج متساوی ہیں۔
- ۳۳۳ مقدمہ نمبر ۱
- ۳۳۳ دو متساوی دائروں میں جب ایک دوسرے کے مرکز پر گزرا ہو تو واجب ہے کہ وہ دوسرا بھی اس کے مرکز پر گزرے۔
- ۳۳۳ تساوی و اتحاد مرکز میں عموم و خصوص من وجہ ہے۔ (حاشیہ)
- ۳۳۳ تناصف اور تساوی و اتحاد مرکز میں عموم و خصوص مطلق ہے۔
- ۳۳۴ مقدمہ نمبر ۲
- ۳۳۴ جب متساوی دائرے ایک دوسرے کے مرکز پر گزرے ہوں ان کا تقاطع تثلیث ہوگا۔
- ۳۳۴ تمام عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ مبادرت اعتدالیں ایک بہت خفیف حرکت ہے اور یہ کہ مدار پر دورہ کرنے والا (شمس ہو یا زمین) سال بھر

۳۶۱	دفع ششم	طبیعیات جدیدہ میں قرار پا چکا ہے کہ ہوا
۳۶۱	کثیف منجمد کے اجزاء حرکت میں برقرار	اوپر اٹھنے کی مقاومت کرتی ہے۔
۳۶۲	رہتے ہیں۔	ابطال حرکت وضعیہ زمین پر جو سات دلائل
۳۶۳	دفع ہفتم و ہشتم	ہیں وہی حرکت اینیہ کے ابطال پر بھی
۳۶۳	جواب دوم	ہو سکتے ہیں۔
۳۶۳	ہیاتیات جدیدہ کا ایک ادعائے باطل۔	ہیاتیات جدیدہ کے دو جواب
۳۶۳	مخالفت کی طرف سے چھ مثالیں اور مصنف	جواب اول
۳۶۴	کی طرف سے ان کا رد جامع و قانع۔	مستدل کو عدم لزوم کافی نہیں لزوم عدم
۳۶۴	(تذیل) رد دیگر دلائل فلسفہ قدیمہ میں۔	چاہئے، مخالفت کو جواز بس ہے۔
۳۶۵	دش تعلیلیں۔	ملازمت جسم للجسم ملازمت وضع للوضع کو
۳۶۵	تعلیل اول	مستلزم نہیں۔
۳۶۶	تعلیل دوم و سوم	ہمارے نزدیک افلاک متحرک نہیں۔
۳۶۸	تعلیل چہارم و پنجم	حرکت عرضیہ میں متحرک بالعرض خود ساکن
۳۶۹	تعلیل ششم	ہوتا ہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف
۳۸۰	تعلیل ہفتم	منسوب ہوتی ہے۔
۳۸۱	تعلیل ہشتم و نہم	حتی یہ ہے کہ حرکت وضعیہ میں حرکت عرضیہ کی
	○ الكلمة الملہمة فی الحکمة	کوئی تصویر پایہ ثبوت تک نہ پہنچی۔
	المحکمة لوہاء فلسفہ المشئمة	این موہوم سے کیا مراد ہے۔
۳۸۳	(فلسفہ قدیمہ کے نظریات کا رد بلیغ)	من ادعی فعلیہ البیان
۳۸۵	تقدیم	دفع دوم
۳۸۶	تقریب کتاب	فلک الافلاک سے متصل صرف فلک ثابت ہے
۳۸۶	مقام اول	دفع سوم و چہارم
۳۸۷	اللہ عزوجل فاعل مختار ہے۔	مخالفت کی طرف سے مولانا عبدالعلی صاحب
۳۸۸	ہر فلک کی شکل، حرکت، جہت اور پرزے۔	کے تین جوابات اور ان کا رد۔
۳۸۸	فلک اطلس	دفع پنجم

۴۲۱	مقام ہفتم	۳۸۸	فلک ثوابت
۴۲۱	فلک الافلاک میں میل مستقیم ہے۔	۳۸۹	فلک زحل
۴۲۲	مقام ہشتم	۳۸۹	فلک مشتری
۴۲۲	فلک میں مبدء میل مستقیم نہیں۔	۳۸۹	فلک مریخ
۴۲۲	مقام نہم	۳۸۹	فلک شمس
۴۲۲	جسم میں کوئی نہ کوئی مبدء میل ہونا کچھ	۳۸۹	فلک زہرہ
۴۲۲	ضرور نہیں۔	۳۸۹	فلک عطارد
۴۲۳	مقام دہم	۳۹۰	فلک قمر
۴۲۳	حرکت وضعیہ کا طبعیہ ہونا محال نہیں۔	۳۹۱	سوالات
۴۲۸	مقام یازدہم	۴۰۳	مقام دوم
۴۲۸	حرکت وضعیہ فلک بھی طبعیہ ہو سکتی ہے۔	۴۰۳	اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے
۴۲۹	مقام دوازدہم	۴۰۳	فلاسفہ اور عقول عشرہ
۴۲۹	طبیعت کا دائم اپنے کمال سے محروم رہنا	۴۱۰	مقام سوم
۴۲۹	محال نہیں۔	۴۱۰	فلک محدود جہات نہیں۔
۴۳۲	مقام سیزدہم	۴۱۱	فلسفہ قدیمہ کے وجود فوق پر دو دلیلیں۔
۴۳۲	حرکت فلک قسریہ ہو سکتی ہے۔	۴۱۱	اول
۴۳۲	فلاسفہ کی طرف سے چند شبہات اور مصنف	۴۱۲	دوم
۴۳۳	کی طرف سے جوابات۔	۴۱۳	مقام چہارم
۴۳۶	مقام چہار دہم	۴۱۳	قمر کے لئے مقسور میں کوئی میل طبعی ہونا کچھ
۴۳۶	فلک کی حرکت ارادیہ ہونا ثابت نہیں۔	۴۱۳	ضرور نہیں۔
۴۳۶	فلاسفہ کے دو شبہات اور مصنف علیہ الرحمہ	۴۱۴	مقام پنجم
۴۳۶	کی طرف سے جواب۔	۴۱۴	خلا محال نہیں۔
۴۳۷	مقام پانزدہم	۴۱۸	مقام ششم
۴۳۷	بلکہ افلاک کی حرکت قسریہ ہونا ثابت	۴۱۸	حیز، شکل، مقدار کا جسم کے لئے طبعی ہونا
۴۳۷	مذکورہ بالا دعویٰ پر دو دلیلیں۔	۴۱۸	ضرور نہیں۔

۴۵۹	مقام لبست و یکم	۴۳۷	حجت اولیٰ
	در حرکت مستقیمہ کے بیچ میں سکون لازم	۴۳۸	حجت ثانیہ
۴۵۹	نہیں۔	۴۳۸	مقام شانزدہم
۴۵۹	گروہ ارسطو کے دو شعبے۔	۴۳۸	فلک پر فرق و التیام جائز ہے۔
۴۶۲	مقام لبست و دوم	۴۳۸	نیچری منکر معراج کیوں ہیں۔
	امور غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آجانا	۴۴۷	تنبیہ
	مطلقاً محال مجتمع ہوں خواہ متعاقب ہوں	۴۵۱	مقام ہفتم
۴۶۲	یا غیر مرتب۔	۴۵۱	فلک بسیط نہیں۔
۴۶۳	برہان تطبیق و تضایف۔		فلسفی کے چار شعبے اور مصنف علیہ الرحمہ
۴۶۵	مقام لبست و سوم۔	۴۵۱	کے جوابات۔
۴۶۵	قدیم نوعی محال ہے۔	۴۵۲	اصول فلسفہ پر حجت قطعیہ
	فلاسفہ کے نزدیک بہت سی اشیاء کے	۴۵۳	مقام ہجدهم
۴۶۵	افراد حادث ہیں مگر طبیعت کلیہ قدیم ہے۔		فلک کا قابل حرکت مستدیرہ ہونا ثابت
۴۶۵	نظریہ مذکورہ کے رد پر چھ جہتیں۔	۴۵۳	نہیں۔
۴۶۸	تنبیہ	۴۵۴	مقام نوزدہم
۴۶۹	مقام لبست و چہارم	۴۵۴	فلک کی حرکت ثابت نہیں۔
	قوت جسمانیہ کا غیر متناہی پر فتا در ہونا		ریاضیوں نے کواکب کی نو حرکات مختلفہ
۴۶۹	محال نہیں۔	۴۵۴	دیکھیں۔
۴۶۹	ابن سینا کی دلیل کی تلخیص اور اس کا رد۔	۴۵۵	ثبوت حرکت افلاک میں تین شبہات۔
۴۷۱	تکملہ	۴۵۸	مقام ہستم
۴۷۲	مقام لبست و پنجم		بلکہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ
۴۷۲	آن سیال کوئی چیز نہیں۔	۴۵۸	بلکہ مطلقاً جنبش یکسر باطل۔
	ارسطو اور ابن سینا کے نزدیک حرکت کے		کسی چیز کو باطل کہنا دو طور پر ہوتا ہے؛
۴۷۲	دو اطلاق۔	۴۵۸	ایک بطلان ثبوت، دو ثبوت بطلان۔
		۴۵۸	بطلان حرکت مستدیرہ پر سات دلیلیں۔

۵۱۰	متعدد جوابات۔	۴۸۵	مقام بست و ششم
۵۳۵	مقام سی و یکم	۴۸۵	زمانے کا وجود خارجی اصلاً ثابت نہیں۔
۵۳۵	جزرہ لائبریری باطل نہیں۔		متشدد (صاحب شمس بازغہ) کے
۵۳۶	موقف اول	۴۸۶	تناقضات۔
	اس مسئلہ میں ابطال رائے فلسفی اور	۴۹۰	ابطال دلائل وجود حرکت بمعنی القطع۔
۵۳۶	در بارہ جزرہ میں ہمارا مسک۔	۴۹۱	ابطال دلائل وجود زمانہ۔
۵۳۹	موقف دوم	۴۹۱	چند شبہات اور ان کے جوابات۔
۵۳۹	اثبات جزرہ لائبریری	۴۹۶	تنبیہ جلیل
۵۴۰	موقف سوم		حدیث میں ہے کہ ایام و مشہور و محصور
۵۴۰	ابطال دلائل ابطال	۴۹۶	ہوں گے۔
۵۵۵	شہادت بہ براہین ہندیہ	۴۹۷	مقام بست و ہفتم
۵۷۱	موقف چہارم		زمانے کے لئے خارج میں کوئی منشاء
۵۷۱	در بارہ جسم ہماری رائے۔	۴۹۷	انزاع بھی نہیں۔
		۴۹۸	تنبیہ نافع۔
	مناظرہ و ردِ بد مذہبیاں	۴۹۹	مقام بست و ہشتم
	ایک سابق ناظم ندوہ کے عقیدہ کے بارے		زمانہ موجود ہو خواہ موہوم کسی حرکت کی
۵۷۷	میں سوال۔	۴۹۹	مقدار نہیں ہو سکتا۔
	پیر طریقت، جامع شرائط صحت بیعت سے	۴۹۹	مقام بست و نہم
	بلاوجہ شرعی انحراف ارتداد طریقت ہے		زمانہ کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا تو کسی طرح
	اور شرعاً معصیت کہ بلاوجہ ایذا و احتقار	۴۹۹	ثابت نہیں۔
۵۷۷	مسلم ہے اور وہ دونوں حرام۔	۵۰۲	مقام سیم
	بلاوجہ مسلمان کی تکفیر کر نیوالے خود اپنے	۵۰۲	زمانہ حادث ہے۔
۵۷۸	اسلام کی خیر منائیں۔	۵۰۲	دعویٰ مذکورہ پر دلائل
		۵۰۵	کشف معضلہ
			قدیم زمانہ پر فلاسفہ کی مایہ ناز دلیل کے

○ رسالہ النیر الشہابی علی تالیس

الوہابی۔

(غیر مقلد و ہابیوں کی تالیس و تضلیل اور

مسئلہ تقلید کی تحقیق و تفصیل)

۵۸۱

زید مقلدین ائمہ مجتہدین کو رافضی و خارجی بتاتا ہے اور ترک تقلید کو تمام دین محمدی پر

عمل کرنا قرار دیتا ہے۔ اسکے بارے میں حکم شرعی کیا ہے؟

۵۸۲

امر اول

تقلید شخصی کے بارے میں شاہ ولی اللہ

۵۸۳

محدث دہلوی کی گواہی۔

دوسری صدی ہجری کے بعد ایک امام معین

۵۸۳

کی تقلید اہل اسلام پر واجب ہو گئی۔

اہلسنت کا گروہ ناجی اب چار مذاہب

۵۸۳

میں مجتمع ہے۔

چو چاروں مذہبوں سے باہر ہے وہ بدعتی

۵۸۳

جہنمی ہے۔

ابن عبد الوہاب نجدی اپنے موافقان کے

۵۸۳

علاوہ تمام عالم کے مسلمانوں کو کافر و

مشرک کہتا تھا۔

۵۸۳

شیخ نجدی اور اس کے پیروکاروں کے

۵۸۳

بارے میں علامہ شامی کا بیان۔

علامہ سید احمد زینی دحلان مکی قدس سرہ

۵۸۵

کا وہابیہ کے بارے میں مفصل تبصرہ۔

ہندی وہابیوں کے عقائد وہی ہیں جو

نجدی وہابیوں کے ہیں، جو کچھ امام نجدی

نے لکھا وہی کچھ ان کے امام ہندی نے

۵۸۹

لکھ دیا۔

۵۹۱

امر دوم

زید کے اس دھوکے کا رد کہ چاروں

اماموں کے مسائل لینے میں کل دین محمدی

پر بخوبی عمل ہو سکتا ہے اور ایک کی تقلید

۵۹۱

میں یہ ناممکن ہے۔

۵۹۲

پہلا رد (اول)

۵۹۲

مثال سے وضاحت

۵۹۲

دوسرا رد (ثانیاً)

۵۹۳

تیسرا رد (ثالثاً)

۵۹۳

چوتھا رد (رابعاً)

۵۹۴

پانچواں رد (خامساً)

○ رسالہ السہم الشہابی علی خداع

الوہابی۔

(مولوی رحیم بخش غیر مقلد کی مکاریوں اور

غیر مقلدین کو اہل سنت قرار دینے کا

۵۹۴

مدلل رد)

غیر مقلد مولوی مذکور کی کتاب سے نقل کردہ

۵۹۴

چند عبارات پر مشتمل استفتاء۔

۶۰۰

جواب از مصنف علیہ الرحمہ۔

مولوی رحیم بخش صریح غیر مقلد وہابی ہے،

حنفیوں کا صریح مخالف و بدخواہ، اور

اس کی کتاب مذکور (اسلام کی پہلی کتاب،

دوسری کتاب، تیسری کتاب وغیرہ) گمراہی

۶۰۰	کے علم سے زیادہ بتایا، پھر کوتے کی حلت کا غوغا بلند کیا (۶۰۰	فساد پھیلانے والی ہے۔
۶۲۲	نقل مفاوضہ اول العلیٰ حضرت بنام مولوی رشید احمد گنگوہی۔	۶۰۰	مصنف مذکور کے غیر مقلد وہابی اور دشمن احناف ہونے کے دلائل۔
۶۲۵	چالیس سوالات مرسلہ از امام اہلسنت	۶۰۲	پہلی دلیل (اولاً)
۶۲۶	بنام مولوی رشید احمد گنگوہی صاحب	۶۰۲	دوسری دلیل (ثانیاً)
۶۳۲	تنبیہ	۶۰۳	تیسری دلیل (ثالثاً)
۶۳۲	نقل کارڈ مولوی گنگوہی صاحب جواب مفاوضہ اول	۶۰۳	چوتھی دلیل (رابعاً)
۶۳۲	مفاوضہ دوم العلیٰ حضرت در رد کارڈ گنگوہی صاحب۔	۶۰۳	پانچویں دلیل (خامساً)
۶۳۴	بعض جگہ اکابر کو ضرب المثل بنانا سونے ادب اور قابل مستحق تعزیر شدید ہے	۶۰۳	مصنف مذکور عیار نے نادان مسلمانوں اور ان کے بے سمجھ بچوں کو سخت فریب دیا۔
۶۳۴	قاضی عیاض علیہ الرحمہ کی تصنیف حلیل شفا شریف سے مسئلہ مذکورہ کی تائید۔	۶۰۳	پچاس غلط مسائل کا بیان جن میں مصنف مذکور اور اس کے حمایتی جتنے ہیں مذہب حنفی کے دشمن اور بدخواہ ہیں مسلمانوں پر ان سے احتراز فرض ہے۔
۶۳۴	○ رسالہ اطائب الصیب علیٰ ارض الطیب۔	۶۰۳ تا ۶۱۸	○ رسالہ دفع زلیخ زاع ملقب بلقب تازیخی رامی زانغیاں۔
۶۴۳	(تعلیق کے ضروری ہونے کا ثبوت اور غیر مقلدین کا رد)		(وہ چالیس سو آٹھ العلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے حلت غراب کے بارے میں مولوی رشید احمد گنگوہی صاحب کو بھیجے جن کے جواب سے وہ عاجز رہے)
۶۴۳	خطہ و مقدمہ		تمہید اور پس منظر از مولوی محمد سلطان الدین سلمیٰ۔
۶۴۶	خط اول عرب صاحب بنام نامی العلیٰ حضرت مدظلہ السامی۔	۶۲۱	
۶۴۶	مفاوضہ اول از العلیٰ حضرت مدظلہ الاکمل	۶۲۲	
۶۴۶	بجواب خط اول۔		
۶۵۶	خط دوم عرب صاحب بقبول ہدایت اولیٰ واستفادہ مسئلہ آخری۔		
			مولوی رشید احمد گنگوہی نے پہلے مسئلہ امکان کذب نکالا، پھر ابلیس لعین کے علم کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

وہ سوالات کہ عرب صاحب سے کئے گئے	۶۵۸	اور انہوں نے جواب نہ دئے اور انہیں	۶۵۸	خط دوم۔	مفاوضہ دوم اعلحضرت مدظلہ بجاواب
بار بار مطلع کر دیا ہے کہ بے ان کے جواب	۶۶۸	کے آپ کی خارجی باتیں مسموع نہ ہوں گی۔	۶۶۸	خط سوم عربت تبدیل رنگ و اظہار خشم	بے درنگ۔
تنبیہ	۶۶۸		۶۶۸	خط سوم۔	مفاوضہ چہارم اعلحضرت دام ظلہ بجاواب
تنبیہ	۶۶۸		۶۶۸	خط سوم۔	مفاوضہ پنجم اعلحضرت دام ظلہ باعلام
عرب صاحب کی تہذیب	۶۸۰		۶۸۰	تمامی حجت۔	زیادت افادت
عرب صاحب کی عربی دانی	۶۸۱		۶۸۱	زیادت افادت	نامی نامہ مولانا واعظ الدین صاحب بجاواب
لطیفہ	۶۸۱		۶۸۱	ہماں خط سوم عرب صاحب۔	خاتمہ
عرب صاحب کا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ	۶۸۱		۶۸۱		
علیہ وسلم پر اقرار یہ مجتہد صاحب تو نیچری	۶۸۱		۶۸۱		
کافر نس کے رکن رکین نکلے۔	۶۸۱		۶۸۱		

فہرست ضمنی مسائل

- ۵۴ باعث موت جاہلیت ہے۔
 اہلسنت کے نزدیک ہر چیز کا سبب اصلی
 ۹۵ محض ارادۃ اللہ عزوجل ہے۔
 ۱۱۶ زلزلہ کا سبب اصلی ارادۃ اللہ، عالم اسباب
 ۱۱۸ میں باعث اصلی بندوں کے معاصی اور
 ۹۶ وجہ وقوع کوہ قاف کے ریشہ کی حرکت ہے
 دن رات کی تبدیلی گردش ارضی سے ماننا
 ۱۲۱ قرآن عظیم کے خلاف اور نصاریٰ کا مذہب ہے
 ۲۰۱ اور گردش سماوی بھی ہمارے نزدیک باطل
 ۱۰۲ ہے حقیقتاً اس کا سبب گردش آفتاب ہے
 ۲۰۶ کیا علت جاعلہ کا واجب الوجود ہونا واجب
 ہے یا وہ ممکن ہو سکتا ہے۔
 ۱۰۶ شنوائی اور نگاہوں کا مالک اللہ ہے
 ۱۱۴ اللہ نہ چاہے تو صورت کی آواز بھی کان تک نہ جائے۔
 ۱۱۴

فوائد تفسیریہ

- مصنف علیہ الرحمہ کی طرف سے ایک آیت کریمہ
 کی مختصر تفسیر۔
 آیات کریمہ سے مسئلہ کی تائید۔
 آیت کریمہ "جعل الشمس ضیاء والقمر
 نوراً" نص واضح ہے کہ قمر مستنیر ہو کر
 انارۃ عالم کرتا ہے (حاشیہ)
 ایک آیت کریمہ کی تفسیر۔
 قرآن عظیم نے آسمان و زمین کے متحرک ہونے
 کی نفی فرمائی ہے۔

معاذ و کلام

جب امام موجود ہو تو اسے امام نہ جاننا

- وہ نہ چاہے تو روشن دن میں بلند پہاڑ
نظر نہ آئے۔
- ۱۱۲ اس جناب رفیق کے حضور یکساں ہیں کوئی اپنی
ذات سے کچھ استحقاق نہیں رکھتا کہ ایک کو
راج اور دوسرے کو مرجوح کہیں۔ ۱۲۰
- ۱۱۳ کافروں کے کسی کام کی تحسین کرنے والا
کافر ہے۔ ۱۵۸
- ۱۱۵ استحلال کبیرہ کُفر ہے۔ ۱۵۹
- ۱۱۹ حرام قطعی کی تعریف و تحسین کُفر مبین ہے۔ ۱۵۹
- ۱۱۹ علماء فرماتے ہیں ملائکہ سے تشبیہ دینا نہ چاہئے
اور اس پر اصرار موجب الکفار ہے۔ ۱۶۰
- ۱۲۲ شریعت اسلامیہ کے نزدیک زمین و آسمان
دونوں ساکن ہیں۔ ۲۰۰
- ۱۲۲ بیشک مسلمان پر فرض ہے کہ حرکت شمس و سکون
زمین پر ایمان لائے۔ ۲۲۲
- ۱۲۵ غیب کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے اور اس کی
عطا سے اس کے حبیب صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم کو ہے۔ ۲۳۳
- ۱۲۵ اللہ عز و جل فاعل مختار ہے۔ ۳۸۷
- ۱۲۵ اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے ۴۰۳
- ۱۲۵ بلا وجہ مسلمان کی تکفیر کرنے والے خود اپنے
اسلام کی خیر منائیں۔ ۵۷۸
- فضائل سید المرسلین**
- ۱۳۰ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا
اسم شریف کریم المخرج کون سی حدیث
کے موافق ہے۔ ۴۴
- ۱۳۱ ہر بدن میں اللہ تعالیٰ کے کام اور انسان کی
تخلیق کے مرحلے۔
- اللہ چاہے تو کروڑوں انسان پتھر سے نکالے
یا آسمان سے برسائے۔
- عقول عشرہ کو تخلیق و ایجاد میں شرط و واسطہ
ماننا ایک کفر نہیں بلکہ معدن کفر ہے۔
- حاشا للہ! نہ اللہ کے سوا کوئی خالق بالذات
نہ ہرگز ہرگز اس نے منصب ایجاد عالم کسی کو
عطا فرمایا کہ قدرت مستفادہ سے خالقیت
کیا کرے۔
- بالجملہ باری تبارک و تعالیٰ کو کسی شئی کی تدبیر و
تصرف سے بے تعلق یا اس کے غیب کو
خالق جو اہر خواہ ایجاد باری تعالیٰ کا متمم کہنا
قطعاً جزاً کفریات خالصہ میں سے ہے۔
- بلا اکراہ کلمہ کفر بولنا خود کفر ہے اگرچہ دل میں اس
پر اعتقاد نہ رکھتا ہو۔
- عبارت ائمہ و علماء سے مسئلہ کی تائید۔
- کلمات کفر کو بطور حکایت نقل کرنے کا حکم شرعی
رد اہل بدعت بوقت حاجت اہم فرائض
سے ہے۔
- ائمہ دین فرماتے ہیں جو کسی غیر خدا کو ازلی کے
باجامع مسلمین کافر ہے۔
- حاصل مذہب اہلسنت یہ ہے کہ تمام مقدورات

فوائد اصولیہ

- ۶۵ بار ہا حدیث صحیح ہوتی مگر امام مجتہد اس پر عمل نہیں کرتا جس کی متعدد وجوہ ہیں۔
- ۶۶ مجرد صحت مصطلحہ اثر صحت عمل مجتہد کے لئے ہرگز کافی نہیں۔
- ۴۱ مجرد صحت اثری صحت عملی کو مستلزم نہیں بلکہ محال ہے کہ مستلزم ہو ورنہ ہنگام صحت
- ۴۷ متعارضین قول بالمتناہین لازم آئے گا۔
- ۷۰ کوئی حدیث مجتہد نے پائی اور کسی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا تو وہ حدیث اس امام کا مذہب نہیں ہو سکتی۔
- ۵۰ احکام رجال و متون و طرق احتجاج و وجوہ استنباط اور ان کے متعلقات اصول مذہب پر احاطہ تامہ کے لئے چار دشوار گزار منزلیں پیش آتی ہیں۔
- ۷۰ حدیث موضوع کی روایت بے ذکر رد و انکار ناجائز ہے۔
- ۱۲۹ اہلسنت کا اجماع ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر حمل کئے جائیں۔
- ۱۵۹ جو مسئلہ تمام مسلمانوں میں مشہور و مقبول ہے مسلمان اسی پر اعتقاد لائے۔
- ۲۰۴ قرآن پاک کے مطلق کو مقید، عام کو مخصوص بنانا جائز نہیں۔
- ۲۱۳ وجہ تسمیہ مطرد نہیں ہوتی۔
- ۲۱۹ مستدل کو عدم لزوم کافی نہیں لزوم عدم چاہئے، مخالف کو جواز بس ہے۔
- ۳۵۳
- اشیائے متوالیہ میں حد فاصل ایک آن مشترک ہوتی ہے۔
- قبول علماء کے لئے شانِ عظیم ہے کہ اس کے بعد ضنعت اصلاً مضر نہیں رہتا۔
- جہاں کو حدیث میں گفتگو سزاوار نہیں۔
- روایت حدیث کے دو طریقے ہیں: روایت باللفظ اور روایت بالمعنی۔
- قرآن عظیم میں نقل بالمعنی جائز نہیں۔
- حدیث کو موضوع کب کہا جائے گا۔
- معرفت فرع وجود ہے۔
- حدیث متواتر کے مقابل احاد سے استناد سخت جہالت ہے۔
- اجماع کے رد میں بعض اشارات سے اپنے استنباط پر اعتماد شد ضلالت ہے۔
- کوئی حنفی المذہب حدیث صحیح غیب فسوخ مغیر متروک پر عمل کرے تو کیا وہ مذہب حنفی سے خارج ہو جاتا ہے یا حنفی ہی رہتا ہے۔
- صحت حدیث علی مصطلح الاثر اور صحت حدیث لعل المجتہدین میں نسبت۔
- کبھی صحت حدیث عمل پر متفرع ہوتی ہے نہ کہ عمل صحت حدیث پر۔
- حدیث ضعیف حجت نہیں ہوتی مگر فضائل اعمال میں اس پر عمل ہوتا ہے۔

ملازمت جسم للجسم ملازمت وضع للوضع کو مستلزم نہیں ۳۵۴ حضرت حذیفہ بن الیمان صاحبِ سرِ رسول ﷺ

۲۰۲ من ادعی فعلیہ البیان - ۳۵۷ صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں۔

۲۱۴ کسی چیز کو باطل کہنا اور طور پر ہوتا ہے ایک بطلان کعب اجبار تا بعین اختیار سے ہیں۔

۲۱۷ ثبوت، دوسرا ثبوت بطلان۔ ۴۵۸ نزاری پہلے سکونِ ارض کے قائل تھے۔

۲۱۹ تجریر کی وجہ تسمیہ کے بارے میں ایک حکایت۔

تاریخ و تذکرہ و اسما الرجال

۲۳۷ عماد لہ ثلثہ کن صحابہ کرام کو کہا جاتا ہے۔ ۴۳ مصنف علیہ الرحمہ کی نو عمری کا ایک دلچسپ

۲۳۷ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کھڑے ہو کر واقعہ۔

۲۳۷ امام ابو حنیفہ کو جبکہ دی، اس کا کیا مطلب ہے ۵۷

۲۸۶ امیر المؤمنین عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تناقضات۔

۲۸۶ حدیثِ عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ در بارہ تہتم

۶۶ جنب عمل نہ کیا۔

۵۸۴ یوں ہی حدیثِ فاطمہ بنتِ قیس در بارہ عدم

۶۶ النفقہ والسکنی للبتوتہ پر عمل نہ کیا۔

۷۸ ابن شحتمہ اہل اختیار میں سے نہیں۔

۷۸ البہنسی اصحابِ صحیح میں سے نہیں۔

۷۸ صاحبِ نہر الفائق اہل ترجیح میں سے نہیں

۶۰۰ امام ربانی مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ کے

۸۲ ایک مکتوب کا حوالہ اور اس سے استدلال

۶۲۲ حضرت مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ کے سالہ

۸۴ مبداء و معاد سے استدلال۔

۸۶ کلامِ مجدد الف ثانی سے پانچ وجوہ استدلال

۹۲ مجدد صاحب کے کلام کے دس فوائد۔

۹۲ مصنف علیہ الرحمہ نے ازراہ شفقتِ مستفی

۲۰۰ کو مجاہدِ اکبر قرار دیا۔

۲۰۲ حضرت حذیفہ بن الیمان صاحبِ سرِ رسول ﷺ

۲۱۴ کعب اجبار تا بعین اختیار سے ہیں۔

۲۱۷ نزاری پہلے سکونِ ارض کے قائل تھے۔

۲۱۹ تجریر کی وجہ تسمیہ کے بارے میں ایک حکایت۔

۲۳۷ مصنف علیہ الرحمہ کی نو عمری کا ایک دلچسپ واقعہ۔

۲۳۷ متشدد (صاحبِ شمسِ بازغہ) کے

۲۸۶ تناقضات۔

۲۸۶ ابن عبد الوہاب نجدی اپنے موافقان کے علاوہ تمام عالم کے مسلمانوں کو کافرو مشرک کہتا تھا۔

۵۸۴ مولوی رحیم بخش صریح غیر مقلد و ہابی ہے، حنفیوں کا صریح مخالف و بدخواہ تھا اور اس کی کتاب مذکور (اسلام کی پہلی کتاب، دوسری کتاب، تیسری کتاب وغیرہ) گمراہی و فساد پھیلانے والی ہے۔

۶۰۰ تمہید اور پس منظر از مولوی محمد سلطان الدین سلہٹی۔

تصوف و طریقت

۹۲ مرشد کے فتویٰ کے رد پر تصدیق کرنا بیوا لا بیعت سے خارج ہوتا ہے یا نہیں۔

۲۰۰ پیر طریقت، جامع شرائط صحت بیعت سے

میراث و وصیت

حدیث "من قطع میراث وارثہ قطع
اللہ میراثہ من الجنة یوم القیمة" ۵۷۷

صحیح ہے۔ ۴۵

حدیث "من زوی میراثاً عن وارثہ
نروی اللہ عنہ میراثہ من الجنة"

بطور محدثین اس کی سند میں کلام ہے

مگر اس کے معنی عند العلماء مقبول ہیں ۴۶

آثار و وصیت کے چند طریقے۔ ۴۶

قصہ حرمان و رثہ حرام ہے۔ ۴۷

علم و تعلیم و تعلم

کتاب کس دن شروع کی جائے۔ ۴۳

جب صحابہ کرام کو سب و شتم کیا جائے تو

اہل علم کو اپنا علم ظاہر کرنا چاہئے۔ ۱۳۰

لغت

حدیث میں لفظ را اس حسب محاورہ عرب ۲۰۲

بمعنی آخر ہے۔ ۴۱

امیر اور میر میں کچھ فرق نہیں۔ ۹۰

فقط میر صاحب ہونے سے میر محلہ ۲۳۵

نہیں ہوتا۔ ۹۰

میر محلہ کی تعریف۔ ۹۰

زوال کے معنی۔ ۲۰۵

بلا و جبہ شرعی انحراف ارتداد و طریقت
ہے اور شرعاً معصیت کہ بلا و جبہ
ایذار و احتقارِ مسلم ہے اور وہ
دونوں حرام۔

فضائل و مناقب

شان امام ابوحنیفہ میں وارد ہونے والی
حدیث کو شارحین ہدایہ نے موضوع
کیوں کہا۔ ۵۸

مناقب امام ابو یوسف رحمۃ اللہ
تعالیٰ علیہ۔

فضیلت امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ
تعالیٰ عنہ۔

مجتہد کی شان۔ ۷۷

حضرت مولانا وصی احمد محدث سورتی
کی عظمت۔ ۲۰۰

فرمان نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
ہے کہ تیرا آن پاک چار شخصوں سے
پڑھو۔

سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ
عنہ افضل الصحابہ بعد الخلفاء۔

الاربعة ہیں۔

حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ
عنہ صاحب برتر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم ہیں۔

۲۳۵

امساک کے معنی۔

آداب

۶۳۷

تغزیر شدید ہے۔

۲۱۲

بلاغت

۱۲۲

لفظ "مجازی" جس طرح حقیقت کے

مقابل بولتے ہیں یونہی بمقابل ذاتی۔

فعل قوۃ نکرہ میں ہے اور نکرہ حیرت نفی

۲۱۳

میں عام ہوتا ہے۔

* * *

مصنّف علیہ الرحمہ کی تواضع اور کسر نفسی۔

عورتوں کو مردوں سے سو حقے زیادہ شہوت

دی گئی لیکن اللہ تعالیٰ نے اُن پر حیا ڈالی۔

بعض جگہ اکابر کو ضرب المثل بنانا

سوئے ادب ہے اور قائل مستحق

فوائد حدیثیہ

سائلہ از ریاست عثمان پور ضلع بارہ بنکی مرسلہ مولوی محمد مظہر الحق صاحب نعمانی رومولوی
نائب ریاست مذکور ، ربیع الآخر شریف ۱۳۲۱ھ
(سوال اصل میں مذکور نہیں)

الجواب

مولانا المکرم اکرم اللہ تعالیٰ! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ ، فقیر حقیر حاشی اللہ اس لفظ
گراں مایہ مہین پایہ کے ہزارویں لاکھویں حصے کے لائق نہیں ولا حول ولا قوۃ الا باللہ حضرات علمائے کرام
اہلسنت اپنے کرم سے جن الفاظ عالیہ سے چاہتے ہیں نوازتے ہیں مگر تحقیق لفظ کے لئے گزارش ہے کہ
حدیث میں رأس حسب محاورہ عرب ضرور معنی آخر ہے۔ ولہذا علمائے کرام ارشاد فرماتے ہیں مجدد
کے لئے ضروری ہے ان تہضیٰ علیہ المائۃ وهو عالم مشہور مفید (اس پر صدی گزرے
اس حال میں کہ وہ مفید مشہور عالم ہوتے) لیکن ایسی اشیائے متوالیہ میں حد فاصل ایک آن مشترک ہوتی
ہے کہ وہ جس طرح اول کے آخر ہے یونہی آخر کے اول ، اور عمل تجدید مجدد ہرگز ختم صدی سے ختم
و غنتی نہیں ہو جاتا بلکہ وہ آخر اول و اول آخر دونوں میں ہوتا ہے تہضیٰ علیہ المائۃ و ہو کذا
(اس پر صدی گزرے اس حال میں کہ وہ ایسا ہوتے) ہی اس پر دلیل ہے اور تمام مجددین
معدودین لمانۃ کو ملاحظہ فرمائیں کہ آخر صدی ماضی و اول صدی حاضر دونوں میں ان کی تجدید اسلام

الجواب

یہ حدیث صحیح ہے اور اضافت شرف کے لئے ہے، جیسے بیعتی (میرا گھر) اور ناقۃ اللہ (اللہ کی اونٹنی) یا ضمیر آدم کی طرف ہے یعنی آدم کو ان کی کامل صورت پر بنایا، طولہ ستون ذراعاً ان کا قد ساٹھ ہاتھ کا بخلاف اولاد آدم کہ بچہ چھوٹا پیدا ہوتا پھر بڑھ کر اپنے کامل قد کو پہنچتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ از ملک بنگال ضلع فریدپور موضع پٹورا کاندے مرسلہ شمس الدین صاحب
 "عبادہ ثلاثہ" محققین کی اصطلاح میں کن کو کہتے ہیں؟

الجواب

ابنائے عمر و عباس و عمرو ابن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہم،
 لا شتر اکہم فی الزمان فی الزمان واقترا بہم
 فی الاسنان اما افضل العبادۃ عبد اللہ
 ابن مسعود فوق الكل و شیخ الكل رضوان
 اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔
 ان کے ایک زمانے میں مشترک ہونے اور عمروں
 میں قریب قریب ہونے کی وجہ سے۔ ان سب
 میں افضل عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ
 ہیں جو ان سب سے فائق اور سب کے شیخ
 ہیں رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔ (ت)

ہاں ہماری اصطلاح فقہی میں بجائے ثالث یہ اول الكل ہیں، کافی فتح القدر۔ واللہ
 تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ از صاحب گنج مستولہ چراغ علی صاحب ۲۵ ربیع الاول شریف ۱۳۳۱ھ
 کسی حدیث یا اقوال مشائخ وغیرہ سے ثابت ہے کہ چہار شنبہ کو عصر کے وقت عربی کتاب جو
 شروع کرتے ہیں یا نہیں؟ اکثر لوگ چہار شنبہ عصر کے بعد نماز عربی کی کتاب اور جمعہ کے دن کو کسی وقت
 فارسی کی کتاب شروع کرنے کی عادت رکھتے ہیں، یہ کیسا ہے؟

الجواب

حدیث میں نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں،

صحیح البخاری کتاب الانبیاء باب خلق آدم و ذریئہ قیدی کتب خانہ کراچی ۴۶۸/۱
 صحیح مسلم کتاب الجنۃ " " " " " " " " " " ۳۸۰/۲

ما من شئ بدأ يوم الأربعاء الا قسم۔ جو چیز بدھ کے دن شروع کی جاتی ہے وہ اتمام کو پہنچتی ہے۔

مگر بعد نماز عصر کی تخصیص ثابت نہیں بلکہ ظہر و عصر کے درمیان مناسب ہے کہ بدھ کے دن یہ وقت ساعت اجابت ہے کما فی حدیث احمد عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما (جیسا کہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی حدیث احمد میں ہے۔ ت) ابتداء فارسی کے لئے جمعہ کی تخصیص بے اصل ہے اور نہ اس بارے میں کچھ وارد، بلکہ صدر اول میں تو فارسی سے مخالفت تھی کہ وہ اس وقت کفار کی زبان تھی۔ امیر المؤمنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

ایاکم و رطانة الاعاجم فانه یورث النفاق (عجمیوں کی زبان سے بچو کہ یہ نفاق پیدا کرتی ہے۔ ت) واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ مستولہ مولوی عبد الحمید صاحب از بنارس محلہ پتر کندہ متصل تالاب

۱۸ ربیع الاول شریف ۱۳۳۲ھ

ہمارے سنی حنفی علماء اکثر ہم اللہ تعالیٰ کیا فرماتے ہیں کہ کتاب مستطاب "دلائل الخیرات"

مطبوع مطبع نظامی ۱۲۷۹ھ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اسمائے شریفہ کے اخیر میں ایک اسم شریف "کریم المخرج" بھی لکھا ہے، اس کے متعلق حاشیہ پر یہ عبارت لکھی ہے:

قال الشيخ هذا نرائد لیس بداخل الكتاب لكن جرت العادة بقراءته لانه موافق للحديث الخ

شیخ نے کہا یہ زائد ہے کتاب میں داخل نہیں، لیکن اس کے پڑھنے کی عادت جاری ہے کیونکہ یہ حدیث کے موافق ہے الخ (ت)

پس وہ حدیث شریف جس کے یہ موافق ہے کون سی ہے اور کس کتاب میں ہے؟ اور اس اسم شریف کا مفصل مطلب کیا ہے؟ بتیو اور جو۔

الجواب

یہ نام نامی "دلائل الخیرات" کی بعض روایت میں داخل ہے اور اس کا بلفظ کسی جنس میں آنا

عہ فی الاصل هكذا اظنه "حدیث"۔ عبد المنان اعظمی

۱۶۳/۲ دارالکتب العلمیہ بیروت تحت حدیث ۲۱۸۹

۲۳۴/۹ السنن الکبریٰ کتاب الجزیة باب کراہیة الدخول علی اهل الذمۃ الخ دار صادر بیروت

معلوم نہیں۔ مطالع المسرات میں اس پر کوئی حدیث نہ لکھی، مواہب اللدنیہ و سیرت شامی و زرقانی میں اس نام کا ذکر نہیں، معنی واضح ہیں مخرج جائز طور پر کہ نسب و مولد و محل اشتہار و غلبہ یعنی حرمین طیبین کو شامل ہے اور حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بہمہ و جوہ کریم ہیں، خود کریم، نسب کریم، مولد کریم، مہاجر کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

۲۸ ذوالقعدہ ۱۳۲۱ھ

مسئلہ

ذیل میں جو حدیث تحریر کی جاتی ہے اس کی صحت اور غیر صحت کی نسبت اختلاف ہے۔ لہذا علمائے دین محمدی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگر حدیث مذکور صحیح ہے تو اپنے مہر و دستخط فرمائیں، اور جو شخص منکر اس حدیث کا ہو اس کی نسبت شرع شریف میں کیا حکم ہے؟ بیٹو اتوجروا۔

عن انس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من قطع ميراث وارثه قطع الله ميراثه من الجنة يوم القيامة۔ رواه ابن ماجه والبيهقي في شعب الايمان۔

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے اپنے وارث کو میراث سے کاٹا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن جنت سے اس کی میراث کو کاٹے۔ اس کو ابن ماجہ اور بیہقی نے شعب الايمان میں روایت کیا (ت)

الجواب

یہ حدیث ابن ماجہ نے اپنی سنن ابواب الوصایا باب الحیف فی الوصیۃ میں یوں روایت کی : حد ثنا سوید ابن سعید ثنا عبد الرحیم ابن نرید العننی عن ابیہ عن انس ابن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من فر من میراث وارثه قطع اللہ میراثه من الجنة يوم القيامة۔

سوید ابن سعید عبد الرحیم ابن زید سے حدیث بیان کرتے ہیں کہ وہ اپنے باپ سے وہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جو آدمی اپنے وارث کی میراث سے بھاگے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن جنت سے اس کی میراث سے کاٹے۔

مشکوٰۃ المصابیح باب الوصایا الفصل الثالث ص ۲۶۶ لے ابن ماجہ کتاب الوصایا ۲/۹۰۲
سنن ابن ماجہ کتاب الوصایا باب الحیف فی الوصیۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/۹۰۲

اور دہلی نے مسند الفردوس میں انھیں انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بایں الفاظ روایت کی؛
من زوی میراثا عن وارثہ نردی اللہ
عنه میراثہ من الحجۃ لہ

بطور محدثین اس کی سند میں کلام ہے؛

زید ضعیف ہیں اور ان کے لڑکے شدید ضعیف۔
اسی لئے امام سخاوی نے اس حدیث کو مقاصد حسنہ
میں نقل کرنے کے بعد فرمایا یہ حدیث بڑی ضعیف
ہے۔ اور مناوی نے تیسیر میں اور عزیزی نے
سراج منیر میں منذری کے حوالے سے اس کو
ضعیف کہا۔

فزید یضعف وابنہ شدید الضعف
لاجرم ان قال السخاوی للحديث بعد
ایرادہ فی المقاصد الحسنہ ہو ضعیف
جداً وقال المناوی فی التیسیر والعزیزی
فی السراج المنیر ضعفہ المنذری۔

مگر اس کے معنی عند العلماء مقبول ہیں۔ مشکوٰۃ میں اسے بروایت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سنن ابن ماجہ
اور بروایت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ شعب الایمان سے ”مذکور فی السؤال“ کا لفظ نقل کیا اور شرح نے
اس کی توجیہات لکھیں، اور ابن عادل نے اپنی تفسیر میں اسے بصیغہ جرم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم کی طرف نسبت کر کے اس سے تحریم اضرار فی الوصیۃ پر استدلال کیا اور آیت کریمہ سے اس کی تاکید
کی۔ حیث قال:

الاضرار وصیۃ میں چند طریقہ پر ہوتا ہے (۱) ثلث
سے زائد وصیۃ کرے (۲) اجنبی کے لئے
مال کا اقرار کرے (۳) یا فرضی قرض کا اقرار
کرے (۴) وہ قرض جو دوسرے پر تھا اس کو
وصول کر چکا ہو (۵) کسی چیز کو سستا بیچ دے
(۶) مہنگا خریدے (۷) ثلث کی وصیۃ کرے

الاضرار فی الوصیۃ علی وجہ ان یوصی
بأكثر من الثلث أو یقر بما لہ لاجنبی،
أو علی نفسه بدین لاحقیقہ لہ، أو بان
الدین الذی کان لہ علی فلان استوفاه،
أو یبیع بثمان سخیص، أو
یشتری بغال، کل ذلک لانی لا یصل

۱۔ الفردوس بما ثور الخطاب حدیث نمبر ۵۷۱۳ دارالکتب العلمیہ بیروت ۵۲۸/۳

۲۔ المقاصد الحسنہ تحت حدیث ۱۱۲۸ " " " " ص ۴۱۳

۳۔ التیسیر شرح الجامع الصغیر " " ۸۸۸۶ مکتبۃ الامام الشافعی ۲۳۳/۲

السراج المنیر شرح الجامع الصغیر " " من فرمن میراث وارثہ المطبعة الازہریۃ المصریۃ مصر ۳۲۵/۳

مگر رضائے الہی کے لئے نہیں ورثہ کو ضرر دینے کے لئے کہ میرے بعد مال انھیں نہ ملے، تو یہ سب وصیت میں اضرار کی صورتیں ہیں، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ حصہ کو قطع کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کا حصہ جنت سے قطع کر دے گا۔ اس کے بعد الیٰ آیت بھی اس کی تائید کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ اللہ کے حدود ہیں اہل مخلصاً۔

المال الی الورثۃ، آیوصی بالثلث لا لوجه اللہ لکن لتتقیص الورثۃ، فهذا هو الاضرار فی الوصیۃ و قال علیہ افضل الصلوٰۃ والسلام من قطع میراثا فرضہ قطع اللہ میراثہ من الجنۃ ویدل علی ذلک قوله تعالیٰ بعد هذه الایۃ ملک حدود اللہ اہل مخلصاً۔

امام ابن حجر مکی نے زواج عن الکبائر میں اسی تمسک و تائید کو مقرر رکھا۔ اور قصد حرمان ورثہ کو حرام بتایا نیز تیسیر میں زیر حدیث فرمایا : افادان حرمان الوارث حرام وعدہ بعضهم من الکبائر۔

پتہ چلا کہ وارث کو محروم کرنا حرام ہے اور بعض علمائے اس کو گناہ کبیرہ بتایا۔

عزیزی میں ہے :

فاذا حرمان الوارث حرام۔ وارث کو محروم کرنا حرام ہے۔

منکر حدیث مذکور اگر ذی علم ہے اور بوجہ ضعف سند مکدم کتابہ فی نفسہ اس میں حرج نہیں مگر عوام کے سامنے ایسی جگہ تضعیف سند کا ذکر ابطال معنی کی طرف منجر ہوتا ہے اور انھیں مخالفت شرع پر جبری کر دیتا ہے، اور حقیقتہً "قبول علماء" کے لئے شانِ عظیم ہے کہ اس کے بعد ضعف اصلاً مضر نہیں رہتا۔ کما حققناہ فی الہدایۃ الکافیۃ فی حکم الضعاف (جیسا کہ اس کی تحقیق ہم نے اپنے رسالہ "الہدایۃ الکافیۃ فی حکم الضعاف میں کر دی ہے۔ ت)

اور اگر جاہل ہے بطور خود جاہلانہ برسر پیکار ہے تو قابل تاویب و زجر و انکار ہے کہ جہاں کو حدیث میں گفت گو کیا سزاوار ہے۔ وعید حدیث اپنی اخوات کی طرح زجر و تہدید یا حرمان دخول جنت

۴۴۰/۱	دار الفکر بیروت	۴۴۳/۲	مکتبۃ الامام الشافعی ریاض	۳۴۵/۳	المطبوعۃ الاذہریۃ المصریۃ مصر

مع السابقين يا صورت قصد مضاررت بمضادت شریعت پر محمول ہے،

والأخراحب الی والاولوسط وسطاوالاول
لا یعجبنی یطلع علی ذلک من راجع کلام
الامام البزازی فی الوجیز فیما ینکر
الفقهاء من الکفار۔

آخری مجھے سب سے زیادہ پسند ہے، درمیان والا
متوسط ہے اور پہلا مجھے پسند نہیں۔ اس پر وہ
شخص مطلع ہوگا جو امام بزازی کے کلام کی طرف
رجوع کرے جو انہوں نے وجیز میں کفار سے متعلق
اقوال فقہاء ذکر کئے ہیں (ت)

اقول یا یہ کہ وہ قصور جنال کہ بر تقدیر اسلام کفار کو ملتے اور ان سے خالی رہ کر مومنین کو
بطور مزید عطا ہوں گے ان سے حرمان مراد ہو، وهذا ان شاء اللہ تعالیٰ احسن وامکن وایین و
انزین (اور ان شاء اللہ تعالیٰ یہ سب سے بہتر، سب سے مضبوط، سب سے واضح اور
سب سے خوبصورت ہے۔ ت) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مسئلہ ۹ مسئلہ حکیم عبدالشکور صاحب از ڈاکخانہ قسطنطنیہ ضلع بلیا ۲ ربیع الآخر ۱۳۳۵ھ
کیا فرماتے ہیں علمائے دین سوالات مندرجہ ذیل میں:

(۱) زید کہتا ہے کہ اس پر ائمہ مجتہدین و علمائے کاملین و حضرات محدثین کا اتفاق ہو چکا ہے کہ ان
صحاح ستہ میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے دہن مبارک کے ارشاد فرمائے ہوئے
کلمات بعینہ اس حدیث میں موجود نہیں بلکہ صحابہ نے معنی مرادی ہی کو اختیار فرما کر اس پر
حدیث کا حکم دے دیا ہے۔ زید کا یہ قول صحیح ہے یا غلط؟ اور ایسے شخص پر آپ کا کیا فتویٰ
ہے جو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حدیث لفظی کو رد کرتا ہے؟

(۲) حدیث اول ما خلق اللہ نوری
واول ما خلق اللہ العقل
اول ما خلق اللہ القلم و اول
ما خلق اللہ العرش۔

سب سے پہلے اللہ تعالیٰ نے جس چیز کو پیدا فرمایا
وہ میرا نور ہے، اور سب سے پہلے اللہ تعالیٰ نے
جس چیز کو پیدا فرمایا وہ عقل ہے، اور سب سے
پہلے اللہ تعالیٰ نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ قلم ہے

اور سب سے پہلے اللہ تعالیٰ نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ عرش ہے (ت)

۱۷	المواہب اللدنیۃ	اول المخلوقات	المکتب الاسلامی بیروت ۱/۲۲
۱۸	اتحاف السادة المتقين	كتاب العلم باب شرف العقل	دار الفکر بیروت ۱/۲۵۳
۱۹	المستدرک للحاکم	كتاب التفسیر سورة الجاثیة	" " " " ۲/۲۵۲
۲۰	مرقاة المفاتیح	كتاب الایمان باب الایمان بالقدر	الفصل الثانی المکتبۃ الجیبیۃ کوئٹہ ۱/۲۹۱

یہ چار حدیثیں ہیں ان میں سے کون صحیح ہے اور کون موضوع؟ زید کہتا ہے کہ حدیث اول ما خلق الله
نومی بالمعنی صحیح ہے اگرچہ اس کے الفاظ کتابوں میں مذکور نہیں۔ اب علماء سے سوال یہ ہے
کہ جس حدیث کے الفاظ کتب احادیث میں مذکور نہیں اس کو موضوع کہیں گے یا نہیں؟ اور اسکے
مراد کون حدیث ہے جس کے اعتبار سے کہا جائے کہ یہ حدیث بالمعنی صحیح ہے اور حدیث کے
موضوع ہونے کے لئے کیا شرط ہے، الفاظ اور معنی دونوں یا صرف الفاظ معنی نہیں؟ جو اب مفصل
فرمائیے مع حوالہ کتب۔ بیوا تو جروا۔

الجواب

(۱) روایت حدیث کے دونوں طریقے ہیں: روایت باللفظ و روایت بالمعنی۔ خود حضور اقدس
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حدیث بالمعنی کی اجازت فرمائی ہے، قرآن عظیم کے نظم کریم و حکم عظیم دونوں کے
ساتھ تعبّد ہے اس میں نقل بالمعنی جائز نہیں حدیث کے حکم کے ساتھ تعبّد ہے جو الفاظ کریمہ جوامع الکلم سے
ارشاد ہوئے ہیں وہ بعینہا منقول ہیں اور باقی میں لفظ پر اقتصار موجب ضیق و عسر تھا۔ اور اللہ عز و جل
فرماتا ہے:

ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔ تم پر دین میں کچھ تشنگی نہ رکھی۔

اور وہ یقیناً حدیث ہے اُسے یہ کہنا کہ صحابہ نے اس پر حدیث کا حکم دے دیا ہے ایک بہت برا پہلو
رکھتا ہے بادشاہ فرمائے زید سے کہو کہ ابھی آئے اس پر حکم پہنچانے والا زید سے جا کر کہے کہ ظل سبحانی
نے فرمایا ہے فوراً حاضر ہو تو بیشک اس نے بادشاہ ہی کا حکم پہنچایا اور بادشاہ ہی کی بات نقل کی۔

(۲) عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں جابر بن عبد اللہ انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت
کی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

یا جابر ان اللہ تعالیٰ قد خلق قبل الاشیاء نور۔ اے جابر! بے شک اللہ تعالیٰ نے تمام عالم
نَبِیْكَ مِنْ نُوْرٍ۔ سے پہلے تیرے نبی کے نور کو اپنے نور سے پیدا کیا۔

یہ اس معنی میں نص صریح ہے اور قلم و عقل کے بارے میں بھی احادیث ذکر کی جاتی ہیں جن میں
سے احادیث عقل غایت درجہ ضعف میں ہیں۔ حدیث کے جب معنی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ

لہ القرآن الکریم ۲۲/۷۸

مکتبہ المواہب اللدنیہ اول المخلوقات المکتبہ الاسلامیہ بیروت ۱/۷۱

اشارہ یہ عبارت کتاب سے نقل کر دی ہے مجھ کو عربی لکھنے پڑھنے کی مہارت نہیں ہے لہذا یہ کام اہل علم کا ہے کہ وہ ذرا سے اشارہ سے سمجھ لیں۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ بموجب اس حدیث شریف کے وہ کون سے بارہ خلیفہ قریش میں سے آں سرور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد جانشین یا ولیعہد یا نائب منجانب خدا و رسول اُمتِ محمدیہ میں قابل شمار ہیں چونکہ خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے لیں تو پوری تعداد ہوگی، اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے لیں تو اصحابِ ثلاثہ رہ جاتے ہیں، غرض کو کسی وہ صورتِ حق ہے جو اس حدیث شریف کا مصداق ہے؛ یا یہ حدیث ہی ماننے کے قابل نہیں ہے؛ اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر عنایت کرے، جواب سے ممنون فرمائیے۔

الجواب

حدیث ہے، اور صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہی شمار لینا لازم کہ اسی حدیث کی ایک روایت میں ہے،

يكون بعدى اثنا عشر خليفة ابوبكر الصديق
لا يلبث الا قليلا
میرے بعد بارہ خلیفہ ہوں گے ابوبکر تھوڑے ہی دن رہیں گے۔

اس میں مراد وہ خلفاء ہیں کہ والیانِ اُمت ہوں اور عدل و شریعت کے مطابق حکم کریں، ان کا متصل مسلسل ہونا ضرور نہیں، نہ حدیث میں کوئی لفظ اس پر دال ہے، ان میں سے خلفائے اربعہ و امام حسن مجتبیٰ و امیر معاویہ و حضرت عبداللہ بن زبیر و حضرت عمر بن عبدالعزیز معلوم ہیں اور آخر زمانہ میں حضرت سیدنا امام مہدی ہوں گے رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین، یہ تو ہوئے باقی تین کی تعیین پر کوئی یقین نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ از سینا پور تاسکنگ کوٹھی حضرت سید شاہ محمد صادق صاحب مرسلہ حضرت مولانا سید شاہ محمد صاحب قادری مدظلہ ۹ جمادی الاخریٰ ۱۳۳۷ھ

حضرت مولانا المعظم والمکرم دامت برکاتہم العالیہ۔ پس از آداب و تسلیمات معروض کہ تحریر حامد علی کا جواب ابھی کچھ دینے کا ارادہ نہیں مگر اس میں جو من مات الخ ولو کان سالماً الخ ومن اتاکم الخ مذکور ہیں ان کی نسبت اسی قدر دریافت طلب ہے کہ یہ احادیث ہیں اور ہیں تو کیسی؟ جواب سے جلد معزز ہوں۔

سائل معترض نے براہِ خطا وضع کی ہے، نہ سالم حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے مولیٰ تھے نہ حذیفہ کا کوئی مولیٰ سالم۔ لغرض صحت قطعاً اس کی وہی مراد ہے جو حدیث ابن ام عبد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے۔

(۴) "من اتاکم وامرکم جمیع صحیح مسلم میں ہے مگر یوں؛

ستكون هنات وهنات فمن اراد ان یفرق امر هذه الامة وهی جمیع قاضیوں بالسيف کائنا من کان یایوں؛

من اتاکم وامرکم جمیع علی رجل واحد یرید ان یشق عصاکم او یفرق جماعتکم فاقتلوه یہ

جب تم ایک شخص کی امامت پر متفق ہو جاؤ تو جو شخص تمہارے اتحاد کی لاکھی کو توڑنے یا تمہاری جماعت میں تفریق ڈالنے کی کوشش کرے تو اس کو قتل کر دو۔ (ت)

لمعات میں ہے؛

ادفعوا من خرج علی الامام بالسيف و ان کان اشرف و افضل و ترونه احق و افضل یہ

جو شخص امام کے خلاف خروج کرے تو تلوار کے ساتھ اس کا دفاع کرو اگرچہ وہ خروج کر نیوالا اشرف و افضل ہو اور تم اس کو زیادہ حقدار اور افضل سمجھتے ہو۔ (ت)

تو کلام خروج علی الامام میں ہے؛

ثبت العرش ثم القش۔ جہاں امام نہ ہو اسی صحیح مسلم میں حکم یہ ہے؛

کمال تحقیق ثابت ہو گئی اور گردوغبار چھٹ گیا۔ (ت)

صحیح مسلم کتاب الامارة باب حکم من فرق امر المسلمین وهو مجتمع قیدی کتب خانہ کراچی ۱۲۸/۲

لمعات التتبع شرح مشکوٰۃ المصابیح

مسئلہ از سینا پور محلہ تاسن گنج کوٹھی حضرت سید محمد صادق صاحب وکیل علیہ الرحمۃ
مرسلہ حضرت مولینا مولوی سید محمد میاں صاحب دامت برکاتہم ۱۷ رمضان المبارک ۱۳۳۷ھ
حضرت مولانا المعظم والمکرم دامت برکاتہ العالیہ، پس از آداب و تسلیمات معروض۔ حدیث
اول الرسل الخ کس کتاب احادیث میں مروی ہے؟ اور حکیم ترمذی نے اسے اپنی کس کتاب میں
روایت کیا ہے؟

الجواب

حضرت بابرکت دامت برکاتہم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ یہ حدیث سیدنا ابو ذر علیہ الرضوان
سے مسند احمد میں یوں ہے:

قلت یا رسول اللہ ای الانبیاء کان اول
قال آدم، قلت یا رسول اللہ ونبی کان
قال نعم نبی مکلم لہ
میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! کون سا نبی
سب سے اول ہوا؟ آپ نے فرمایا آدم ہیں
نے کہا وہ نبی تھے؟ آپ نے فرمایا وہ نبی تھے
جن سے کلام کیا گیا ہے۔ (ت)

اور نوادر الاصول تصنیف امام حکیم الامتہ ترمذی کبیر میں ان سے مرفوعاً یوں ہے:
اول الرسل آدم و آخرہم محمد علیہ
وعلیہم افضل الصلوٰۃ والسلام لہ
رسولوں میں اول آدم اور ان میں آخر محمد ہیں،
آپ پر اور سب رسولوں پر بہترین درود و سلام
ہو۔ (ت)

والانامہ کل یکشنبہ کو بعد روانگی ڈاک ملا ورنہ کل ہی جواب حاضر کرتا۔ والتسلیم۔

مسئلہ از شہر ربلی مدرسہ منظر الاسلام مسؤلہ مولوی محمد افضل صاحب کابل ۲۸ شوال ۱۳۳۷ھ
قول حماد رضی اللہ تعالیٰ عنہ ترکت الحدیث الخ
مرابفہا یند۔
حضرت حماد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے قول میں نے
حدیث کو چھوڑ دیا" کا مطلب مجھے سمجھا دیں (ت)

عہ تمام عبارت مذکورہ سوال این ست
سمعت عبد الحکم بن میسرۃ یقول
عہ سوال میں مذکور کلم عبارت یہ ہے؛ میں نے
عبد الحکم بن میسرہ کو کہتے ہوئے سنا (باقی بر صفحہ آئندہ)

مسند احمد بن حنبل عن ابی ذر رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱۷۸/۵
الجامع الصغیر بحوالہ الحکیم عن ابی ذر " حدیث ۲۸۴۶ دار المکتب العلمیۃ بیروت ۱۶۹/۱

الجواب

در مناقب خوارزمی و در مناقب کہ در ری ہر دو از حاکم صاحب مستدرک آورده اند کہ مرادش احادیث موضوعہ و مخالف کتاب ست اقول ای بقول او عليك بالسرای و قول حماد تركت الحديث نمی چسپد و آنچه بخاطرم ریختند کہ لام در حدیث برائے عہدست حدیثی بودہ باشد کہ حماد روایتش میکرد و بواقع صحیح نبود امام حماد با اعتمادش در مسئلہ قیاس صحیح میکرد و تقدیماً للحدیث علی الراي حضرت امام اورا تنبیہ نمود کہ ای حدیث صحیح نیست و اعتماد را نشاید دریں مسئلہ ہم برائے عمل کن عبدالحکم را

مناقب خوارزمی اور مناقب کہ در ری دونوں میں بحوالہ امام حاکم صاحب مستدرک وارد ہے کہ اس سے مراد موضوع حدیثیں ہیں جو کتاب اللہ کے مخالف ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہ معنی امام صاحب کے قول کہ ”تجھ پر لازم ہے کہ قیاس پر عمل کر“ اور حضرت حماد کے قول کہ ”میں نے حدیث کو چھوڑ دیا ہے“ پر منطبق نہیں ہوتا۔ اور میرے دل میں القا ہوا ہے کہ حدیث پر الف لام عہدی ہے، اس سے مراد کوئی خاص حدیث ہے جس کو حضرت حماد علیہ الرحمہ روایت کرتے تھے اور واقع میں وہ حدیث صحیح نہ تھی جبکہ آپ اس پر اعتماد کرتے ہوئے اور حدیث کو قیاس پر مقدم جانتے ہوئے کسی خاص مسئلہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کہ میں حضرت حماد بن امام ابوحنیفہ کی خدمت میں حاضر ہوا جبکہ آپ نے حدیث بیان کرنا بند کر دیا تھا، میں نے ان سے کہا کہ مجھے حدیث بیان فرمائیں، تو انھوں نے کہا کہ میں نے حدیث کو ترک کر دیا ہے کیونکہ میں نے خواب میں اپنے والد گرامی کو دیکھا گویا کہ میں ان سے کہہ رہا ہوں کہ آپ کے پروردگار نے آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے تو وہ مجھے فرماتے ہیں کہ تجھ پر افسوس ہے قیاس پر عمل کرو، یہ تین بار فرمایا۔ اور حدیث کو چھوڑ دو، یہ تین مرتبہ فرمایا (ت)

ایت حماد بن ابی حنیفہ وقد کان امسك عن الحديث فسألتہ ان یحدثنی و ذکر ت لہ مجتبی ایاه فقال تركت الحديث فانی رأیت ابی فی المنام کافی اقول لہ ما فعل بك سربك فيقول هيهات هيهات عليك بالرای ثلاث مرات ودع الحديث ودع الحديث ثلاث مرات ۱۵۔

از حاد ایں حدیث بواسطہ رسیدہ بود خواست
حاضر و از حاد شنود پس اورا سوال کرد حاد
فرمود من آن حدیث را ترک کرده ام و آن خواب
بیان کرد و ترک حدیث نہ بر بنائے مجرد خواب
باشد بلکه یہ تنبیہ امام متوجہ شدہ و علت قادم
در آن بروز ظاہر گشتہ باشد۔ واللہ تعالیٰ اعلم
ہو کہ حضرت حاد سے یہ حدیث سننے کی خواہش کی
کیا جس پر حضرت حاد نے فرمایا کہ میں نے اس کو چھوڑ دیا ہے، اور خواب مذکور کو بیان کیا۔ اس
حدیث کو چھوڑنا محض خواب کی بنیاد پر نہیں تھا بلکہ حضرت حاد علیہ الرحمہ خواب میں امام صاحب کی
تنبیہ فرمانے پر متوجہ ہوئے تو اس حدیث میں علت قادم آپ پر ظاہر ہوگئی ہوگی۔ اور اللہ تعالیٰ
خوب جانتا ہے۔ (ت)

میں قیاس صحیح کے خلاف عمل کرتے تھے۔ حضرت
امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر
تنبیہ فرمائی کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور اعتماد کے
لائق نہیں ہے لہذا اس مسئلہ میں بھی قیاس پر
عمل کرو۔ عبدالحکم کو حضرت حاد کی یہ حدیث کسی
اور کے واسطہ سے پہنچی تھی۔ آپ نے خود حاضر
چنانچہ ان سے حدیث سنانے کا مطالبہ
کیا جس پر حضرت حاد نے فرمایا کہ میں نے اس کو چھوڑ دیا ہے، اور خواب مذکور کو بیان کیا۔ اس
حدیث کو چھوڑنا محض خواب کی بنیاد پر نہیں تھا بلکہ حضرت حاد علیہ الرحمہ خواب میں امام صاحب کی
تنبیہ فرمانے پر متوجہ ہوئے تو اس حدیث میں علت قادم آپ پر ظاہر ہوگئی ہوگی۔ اور اللہ تعالیٰ
خوب جانتا ہے۔ (ت)

مسئلہ از شہر ربلی مدرسہ منظر الاسلام مسئلہ مولوی محمد افضل صاحب کابلی ۲۸ شوال ۱۳۳۷ھ
قام علیا رضی اللہ تعالیٰ عنہ و امکان لہ
وہاب منہ و بجملہ چہ معنی دارد؟
حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کھڑے ہو کر امام ابو حنیفہ
کو جگہ دی ان کو محتشم جانا اور ان کی تعظیم کی،
اس کا کیا معنی ہے؟ (ت)

الجواب

بسیارے از خواب ماول یا شد نہ کہ برہر ظاہر
بہت سے خواب ایسے ہوتے ہیں جو ظاہر کے خلاف

عہ تمام عبارت این ست قال صالح
بن الخلیل رأیت النبی صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم و علیا معہ
رضی اللہ تعالیٰ عنہ فجاء ابو حنیفہ رضی اللہ
تعالیٰ عنہ فقام علیا رضی اللہ تعالیٰ
عنہ و امکان لہ وہاب منہ و
بجملہ
عہ پوری عبارت یوں ہے؛ صالح بن خلیل نے
کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں
دیکھا حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ساتھ تھے امام
ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ وہاں آئے تو حضرت علی رضی اللہ
کھڑے ہوئے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ
کو جگہ دی، ان کو محتشم ٹھہرایا اور ان کی
تعظیم کی۔ (ت)

ہوتے ہیں یعنی ظاہر پر محمول نہیں ہوتے۔ اور بڑوں کا اپنے سے چھوٹوں کی تعظیم کر کے ان کی عظمت کا اظہار کرنا کوئی بعید نہیں۔ خود سید عالم علیہ السلام نے اپنے سے بڑے کو تعظیم کرنے سے منع فرمایا۔ اور حضرت بتول زہرا رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے لئے کھڑے ہوتے، ان کا ہاتھ چومتے اور ان کو اپنی مسند پر بٹھاتے اور ہیبت یہاں (سوال میں) بمعنی احتشام ہے یعنی اسی معاملہ کیسا ہی معاملہ کیا جیسا کسی ہیبت ناک شخص کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے۔ (ت)

محمول و تعظیم اکابر خوردان خود را برائے اظہار عظمت ایشان دور نیست سید عالم علیہ وسلم برائے حضرت بتول زہرا قیام فرمودے و دست اورا بوسہ دادہ بر جائے خود نشانہ و ہیبت اینجا بمعنی احتشام است یعنی اورا محتشم داشت و عامل معہ معامله المہائب۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ از شہر ربلی مدرسہ نظر الاسلام مسئلہ مولوی محمد افضل صاحب کابل ۲۸ شوال ۱۳۳۷ھ وہ حدیث جو امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شان میں متعدد طرق سے وارد ہے۔ بہت علماء و حفاظ نے اس کو قبول کیا ہے اور وہ فقہ شافعی میں بھی مذکور ہے۔ تو پھر ہدایہ کے شارحین نے اس کے موضوع ہونے کا قول کیا ہے۔ اس جگہ ضروری ہے کہ اس کو موضوع قرار دینے والے ثبوت فراہم کریں ورنہ ان کا قول مقبول نہیں ہوگا۔ (ت)

حدیث کہ در شان امام صاحب رضی اللہ تعالیٰ عنہ وارد دست بسیار طرق و بسیار علماء الحفاظ اورا قبول کردہ اند و فقہ شافعی نیز مذکور است شرح ہدایہ چہر ابوضع وے قول کردہ اند دریں جامی باید کہ قول از واضعین وی ثبوت رسانند و اگر نہ قول ایشان مقبول نیست۔ قرار دینے والے ثبوت فراہم کریں ورنہ ان کا قول مقبول نہیں ہوگا۔ (ت)

اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عنقریب میری امت سے ایک مرد کامل ہوگا جس کو ابو حنیفہ کہا جائیگا وہ قیامت تک میری امت کا چراغ ہوگا۔ (ت)

عہ لفظ آن حدیث این است قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سیکون فی امتی رجل یقال له ابو حنیفۃ النعمان وهو سراج امتی الی یوم القیامۃ۔

۱/۲۱ لہ مناقب الامام الاعظم رضی اللہ عنہ للکوردی العاشر منہم عائشہ بنت عجر مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ

الجواب

شارحین ہدایہ نے اس حدیث کی سند میں حدیثیں
گھڑنے والے کذابوں کو پایا ہے۔ امام حافظ
جلال الدین سیوطی علیہ الرحمہ کی کتاب "اللائی المصنوعہ"
کی طرف رجوع کرو۔ اور شیخ قاسم حنفی نے بھی
ان کی پیروی کی ہے۔ ردالمحتار کو دیکھنا چاہئے۔
واللہ تعالیٰ اعلم (ت)

در سندش کذابین وضاعین یافتہ اند اسراجع
الی اللالی المصنوعۃ للحافظ السیوطی
و شیخ قاسم حنفی نیز پیروی ایشان کرد،
ردالمحتار باید دید۔ واللہ تعالیٰ اعلم

رسالہ

الفضل الموهبی فی معنی اذا صح الحدیث فهو مذہبی

(فضل (الہی) کا عطیہ (امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے اس قول کے معنی میں کہ جب کوئی حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا مذہب ہے)

ملقب بلقب تاریخی

اعزاز الثکات بجواب سوال ارکات

مسئلہ از گڑا میور علاقہ نارنگہ ارکات مرسلہ کا کا محمد عسر ۱۳ رجب ۱۳۱۳ھ
کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس امر میں کہ کوئی حنفی المذہب حدیث صحیح غیر منسوخ
میں جس پر کوئی ایک امام ائمہ اربعہ وغیرہم سے عمل کیا ہو۔ جیسے آمین بالجہر اور رفع یدین قبل الروع و
پس اور ترمین رکعتیں ساتھ ایک قعدہ اور ایک سلام کے ادا کرے تو مذہب حنفی سے خارج
یا حنفی ہی رہتا ہے۔ اگر خارج ہو جاتا ہے کہیں تو ردالمحتار میں جو حنفیہ کی معتبر کتاب ہے
میں اپنی الشرح سے نقل کیا:

اذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب
عمل بالحديث ويكون ذلك مذاهب و
لا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به
فقد صح عنه انه قال اذا صح الحديث
فهو مذاهبي وحكى ذلك ابن عبد البر
عن ابي حنيفة وغيره من الائمة انتهى.

جب صحت کو پہنچے حدیث اور وہ حدیث خلاف پر
مذہب امام کے رہے عمل کرے وہ حنفی اس حدیث
پر اور ہو جائے وہ عمل مذہب اس کا ، اور
نہیں خارج ہوتا ہے مقلد امام کا حنفی ہونے سے
بسبب عمل کرنے اس حدیث پر ، اس لئے کہ مکرر
صحت کو پہنچی یہ بات امام ابو حنیفہ سے کہ انھوں
نے فرمایا کہ جب صحت کو پہنچے حدیث پس وہی مذہب میرا ہے۔ اور حکایت کیا اس کو ابن عبد البر نے
امام ابو حنیفہ اور دوسرے اماموں سے بھی، انتہی۔

اور کتاب مقامات مظہری میں حضرت مظہر جانانا حنفی کے سولہویں مکتوب میں ہے :

اگر کوئی شخص حدیث صحیح پر عمل کرے تو وہ امام اعظم
ابو حنیفہ کے مذہب سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ
قول امام "جب حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا
مذہب ہے" اس باب میں نص ہے۔ اور اطلاع
کے باوجود حدیث صحیح پر عمل نہ کرے تو امام اعظم
علیہ الرحمہ کے اس قول کی خلاف ورزی کرنے والا
ہوگا کہ "رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حدیث کے سامنے میرے قول کو چھوڑ دو۔" انتہی (ت)

اگر بحدیث ثابت عمل نماید از مذہب امام بر نمی آید،
چرا کہ قول امام اذا صح الحديث فهو
مذہبی نص است دریں باب و اگر باوجود
اطلاع بر حدیث ثابت عمل نکند این قول امام را
اترکوا قولی بخبر الرسول (صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم) خلاف کرده باشد انتہی۔

اور بھی اسی مکتوب میں ہے :

جو شخص یہ کہتا ہے کہ حدیث پر عمل کرنا مذہب امام
سے خارج کر دیتا ہے، اگر اس کے پاس اس
دعویٰ کی کوئی دلیل ہے تو پیش کرے (ت)

ہر کہ میگوید عمل بحدیث از مذہب امام بر می آرد۔
اگر رہانے بریں دعویٰ دارد بیار دیکہ

اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی حنفی نے اپنی کتاب عقد الجید میں فرمایا :

۴۶/۱	دار احوار التراث العربی بیروت	مقدمۃ الکتاب	لہ رد المحتار
۲۹	مطبع مجتہبی دہلی	فصل دوم در مکاتیب حضرت مرزا صاحب مکتوب	کلمات طیبات
"	"	"	"
"	"	"	"
"	"	"	"
"	"	"	"

لا سبب لمخالفة حديث النبي (صلى الله
تعالى عليه وسلم) الاتفاق خفي او حمو
جلی یہ

پوشیدہ منافقت یا واضح حماقت کے بغیر حدیث رسول
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مخالفت کا کوئی
سبب نہیں (ت)

ان سبب بزرگوں کے ان اقوال کا کیا جواب اگر مذہب امام سے نہیں خارج ہوتا ہے کہیں تو اس پر
طعن و تشنیع کرنا گناہ اور بے جا ہے یا نہیں؟ بیٹو اتوجروا (بیان فرمائیے اجر دیئے جاؤ گے۔ ت)

الجواب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انزل الفرقان فيه تبيان
لكل شئ تميزا الطيب من الخبيث
وامر نبيه ان يبينه للناس بما اراه الله فقرن
القران ببيان الحديث والصلوة والسلام
على من بين القران واقام المظان واذت
للمجتهدين باعمال الازهان فاستخرجوا
الاحكام بالطلب المحثيث فلو
لا الائمة لم تفهم السنة
ولو لا السنة لم يفهم
الكتاب ولو لا الكتاب
لم يعلم الخطاب فيا لها
من سلسلة تهدي و
تغيث وعلو اله وصحابته
ومجتهدى ملته وساثر
امته الح يوم التوريت۔

سبب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے حق و باطل
میں فرق کرنے والی کتاب نازل فرمائی اس میں ہر چیز
کا واضح بیان ہے سُحقرے کو گندے سے الگ کرنے
کے لئے۔ اور اس نے اپنے نبی کو حکم دیا کہ وہ لوگوں
کے لئے بیان فرمائیں جو کچھ اللہ تعالیٰ نے آپ کو
دکھایا۔ چنانچہ اس نے قرآن کو بیان حدیث کے
ساتھ مقترن فرمایا اور درود و سلام ہو اس پر
جس نے قرآن کی وضاحت فرمائی اور اصول قائم
فرمائے اور مجتہدین کو اذن بخشا کہ وہ ذہنی صلاحیتوں
کو بروئے کار لاکر قیاس و اجتہاد کریں۔ چنانچہ انھوں
نے بھرپور طلب کے ساتھ احکام مستنبط کئے۔ اگر
ائمہ مجتہدین نہ ہوتے تو سنت رسول صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم نہ سمجھی جاتی، اور سنت نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ
کا خطاب نہ سمجھا جاتا۔ لہذا ایک راہنما اور معاون
سلسلہ مہیا فرمادیا نیز آپ کی آل، صحابہ، آپ کی
امت کے مجتہدین اور قیامت تک آپ کی امت پر

درود و سلام ہو۔ (ت)

میں اُس پر عمل کریں گے۔ اور احکام میں اس پر عمل سے باز رہیں گے۔ مگر جبکہ اس کی سندیں کثیر ہوں یا عمل علماء کے ملنے یا کسی شاہد صحیح یا ظاہر قرآن کی موافقت سے قوت پائے۔

فی فضائل الاعمال ویتوقف عن العمل به فی الاحکام الا اذا كثرت طرقه او عضده اتصال عمل او موافقة شاهد صحيح او ظاهر القرآن.

امام محقق علی الاطلاق فتح القدير باب صفة الصلوة میں فرماتے ہیں:

ضعيف کے یہ معنی نہیں کہ واقع میں باطل ہے بلکہ یہ کہ اُن شرطوں پر ثابِت نہ ہوئی جو محدثین کے نزدیک معتبر ہیں، واقع میں جائز ہے کہ صحیح ہو تو ہو سکتا ہے کہ کوئی قرینہ ایسا ملے جو اس جواز کی تحقیق کر دے اور بتا دے کہ ضعیف راوی نے یہ خاص حدیث ٹھیک روایت کی ہے تو اس کی صحت پر حکم کر دیا جائے گا۔

ليس معنى الضعيف الباطل في نفس الامر بل ما لم يثبت بالشروط المعتبرة عند اهل الحديث مع تجويز كونه صحيحا في نفس الامر فيجوز ان تقترن قرينة تحقق ذلك وان الراوى الضعيف اجاد في هذا المتن المعين فيحكم به.

بَار ہا حدیث صحیح ہوتی ہے اور امام مجتہد اُس پر عمل نہیں فرماتا خواہ یوں کہ اس کے نزدیک یہ حدیث نامتواتر نسخ کتاب اللہ چاہتی ہے، یا حدیث احاد زیادت علی الکتاب کر رہی ہے، یا حدیث موضع تکرر وقوع و عموم بلوی یا کثرت مشاہدین و تو فردواعی میں احاد آئی ہے، یا اس پر عمل میں تکرار نسخ لازم آتی ہے، یا دوسری حدیث صحیح اس کی معارض اور وجہ کثیرہ ترجیح میں کسی وجہ سے اس پر ترجیح رکھتی ہے، یا وہ بحکم جمع و تطبیق و توفیق بین الادلہ ظاہر سے مصروف و موول ٹھیری ہے، یا بحالت تساوی و عدم امکان جمع مقبول و جہل تاریخ بعد تساقط ادلہ نازلہ یا موافقت اصل کی طرف رجوع ہوتی ہے، یا عمل علماء اس کے خلاف پر ماضی ہے، یا مثل مخابره تعامل امت نے راہ خلاف دی ہے، یا حدیث مفسر کی صحابی راوی مخالفت کی ہے، یا علت حکم مثل سهم مؤلفہ القلوب وغیرہ اب فتفی ہے، یا مثل حدیث لا تمنعوا اماء الله مساجد الله (اللہ کی بندوں کو مسجدوں سے مت روکوت) بنانے

۸۰/۱

دارالامام الطبری

القسم الثاني الحسن

له فتح المغیث

۲۶۶/۱

مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر

باب صفة الصلوة

فتح القدير كتاب الصلوة

۱۸۳/۱

صحیح مسلم کتاب الصلوة

۱۲۳/۱

صحیح البخاری کتاب الجمع قیدی کتب خانہ کراچی

حکم حال عصر یا عرف مصر تھا کہ یہاں یا اب منقطع و فہمی ہے، یا مثل حدیث شہادت اب اُس پر عمل ضیق شدید و حرج فی الدین کی طرف داعی ہے، یا مثل حدیث تغریب عام اب فتنہ و فساد ناشی ہے، یا مثل حدیث مجمعہ فجر و جلسہ استراحت منشاء کوئی امر عادی یا عارضی ہے، یا مثل جہر بآیۃ فی الظہر اخیانا و جہر فاروق بدعائے قنوت حامل کوئی حاجت خاصہ نہ تشریح دائمی ہے، یا مثل حدیث عليك السلام تحیتۃ الموتی (علیک السلام) مردوں کا سلام ہے۔ (ت) مقصود مجرد اخبار نہ حکم شرعی ہے،

الی غیر ذلک من الوجوه التي يعرفها النبيه ولا يبلغ حقيقة كنهها الا المجتهد الفقيه۔ اس کے علاوہ دیگر وجوہ جن کو باخبر لوگ پہچانتے ہیں، اور سوائے مجتہد عالم کے ان کی حقیقت تک کسی کی رسائی نہیں (ت)

تو مجرد صحت مصطلحہ اثر صحت عمل مجتہد کے لئے ہرگز کافی نہیں۔ حضرات عالیہ صحابہ کرام سے لے کر پچھلے ائمہ مجتہدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین تک کوئی مجتہد ایسا نہیں جس نے بعض احادیث صحیحہ کو مؤول یا مرجوح یا کسی نہ کسی وجہ سے متزوک العمل نہ ٹھیرایا ہو۔

امیر المؤمنین عمر فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ دربارہ تمیم جنب پر عمل نہ کیا۔ اور فرمایا:

اتق الله يا عمار كما في صحيح مسلم۔ اے عمار! اللہ سے ڈر۔ جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے۔ (ت)

یونہی حدیث فاطمہ بنت قیس دربارہ عدم النفقة والسكنى للمبتوتہ پر۔ اور فرمایا:

لانتوك كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري لعنتها حفظت ام نسيت رواه مسلم ايضا۔ ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ایک ایسی عورت کے قول سے نہیں چھوڑینگے جس کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ اس نے یاد رکھا یا بھول گئی۔ اسکو بھی مسلم نے روایت کیا۔ (ت)

یوں ہی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حدیث مذکورہ تمیم پر اور حضرت

۱۔ المصنف لعبد الرزاق باب كيف السلام والرود حدیث ۱۹۲۳۲ المجلس العلمی بیروت ۳۸۴/۱
۲۔ صحیح مسلم کتاب الحيض باب التيمم قديمی کتب خانہ کراچی ۱۶۱/۱
۳۔ کتاب الطلاق باب المطلقة البائن لانفقة لها " " " ۲۸۵/۱

ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا ،
اولم ترعمر لم یقنع بقول عمار کما
فی الصحیحین ۱۰

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ
نے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول پر
قناعت نہیں کی جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ (ت)

یونہی حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حدیث مذکورہ فاطمہ پر اور فرمایا ،
مالفاطمۃ الاتقی اللہ ، رواہ البخاری ۱۰
فاطمہ کو کیا ہے ، کیا وہ اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتی ۔
اس کو بخاری نے روایت کیا۔ (ت)

یونہی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ،
الوضوء مما مست النار (اس چیز کی وجہ سے وضو لازم ہے کہ جس کو آگ نے چھوا۔ ت) پر اور
فرمایا :

انتوضاء من الدهن انتوضاء من الحمیم
رواہ الترمذی ۱۰
کیا ہم تیل کی وجہ سے وضو کریں گے ، کیا ہم گرم پانی کی
وجہ سے وضو کریں گے۔ اس کو ترمذی نے روایت
کیا ہے۔ (ت)

یونہی حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حدیث عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما :

انہ لانتلم ہذین الرکنین ۱۰
ہم ان دو رکنوں کو بوسہ نہیں دیتے۔ (ت)
پر اور فرمایا ،

لیس شیء من البیت مہجوسا کما فی
البخاری ۱۰
بیت اللہ شریف میں سے کچھ بھی چھوڑنے کے لائق
نہیں۔ جیسا کہ بخاری میں ہے۔ (ت)

۵۰/۱	۱۶۱/۱	۸۰۲/۲	۱۲/۱	۱۲/۱	۲۱۸/۱
صحیح البخاری	صحیح مسلم	صحیح البخاری	جامع الترمذی	صحیح البخاری	صحیح البخاری
باب التیمم	باب الحیض	باب الطلاق	باب الوضوء مما غیرت النار	باب المناسک	باب المناسک
باب اذا خاق الجنب علی نفسه المرضی الخ	باب التیمم	باب قصۃ فاطمہ بنت قیس	باب الوضوء مما غیرت النار	باب من لم یستلم الا الرکنین الیمانیین	باب من لم یستلم الا الرکنین الیمانیین
قدیمی کتب خانہ کراچی	قدیمی کتب خانہ کراچی	قدیمی کتب خانہ کراچی	امین کمپنی دہلی	قدیمی کتب خانہ کراچی	قدیمی کتب خانہ کراچی

نقل هذه الاقوال الخمسة الامام
ابوعبدالله محمد بن الحجاج العبدري
المكي المالكي في مدخله في فصل النعوت
المحدثة وفيه في فصل في الصلوة على
الميت في المسجد ما ورد من ان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم صلى على سهيل
بن بيضاء في المسجد فلم يصبه العمل
والعمل عند مالك رحمه الله
اقوى الخ -

ان پانچوں اقوال کو امام ابو عبد اللہ محمد بن الحجاج
العبدري مکی مالکی نے اپنی کتاب المدخل کی فصل
فی النعوت المحدثة میں نقل فرمایا، اور اسی
کتاب میں مسجد کے اندر نماز جنازہ سے متعلق
فصل میں مذکور ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وآلہ وسلم کے مسجد کے اندر سہیل بن بیضاء رضی اللہ
تعالیٰ عنہ کی نماز جنازہ کے بارے میں جو وارد ہے
عمل (علماء) اس کی موافقت نہیں کرتا۔ اور
امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک عمل زیادہ
مستحکم ہے الخ۔ (ت)

خود میاں نذیر حسین صاحب دہلوی معیار الحق میں لکھتے ہیں،

”بعض ائمہ کا ترک کرنا بعض احادیث کو فرع تحقیق ان کی کی ہے کیونکہ انہوں نے ان احادیث

کو احادیث قابل عمل نہیں سمجھا، بدعویٰ نسخ یا بدعویٰ ضعف اور امثال اس کے الخ۔“

اس امثال کے بڑھانے نے کھول دیا کہ بے دعویٰ نسخ یا ضعف بھی ائمہ بعض احادیث کو قابل عمل نہیں سمجھتے۔ اور
بیشک ایسا ہی ہے خود اسی معیار میں حدیث جلیل صحیح بخاری شریف حتیٰ ساوی الظل التلؤل (یہاں تک کہ
شاید ٹیلوں کے برابر ہو گیا۔ ت) کو بعض مقلدین شافعیہ کی ٹھیٹھ تقلید کر کے بحلیہ تاویلات بارودہ کا سدھ
ساقط فاسدہ متروک العمل کر دیا اور عذر گناہ کے لئے بولے کہ جمعاً بین الأدلۃ (دلائل میں مطابقت
پیدا کرنے کے لئے۔ ت) یہ تاویلیں حقہ کی گئیں۔ اور اس کے سوا اور بہت احادیث صحاح کو محض
اپنا مذہب بنانے کے لئے بدعویٰ باطلہ عاطلہ ذاہلہ زائلہ بے دھڑک واہیات و مردود بتا دیا جس کی
تفصیل جلیل فقیر کے رسالہ حجاز البحرین^{۱۳} الواقع عن جمع الصلاتین^{۱۴} میں مذکور، یہ رسالہ صرف ایک

۱۳ المدخل لابن الحجاج فصل فی ذکر الصلوة علی المیت فی المسجد دار الکتب العربیہ بیروت ۲۸۹/۲

۱۴ معیار الحق مکتبہ نذیریہ لاہور ص ۱۵۱

۱۵ صحیح البخاری کتاب الاذان باب الاذان للمسافر اذا کانوا جماعة قیدی کتب خانہ کراچی ۸۸/۱

۱۶ معیار الحق مکتبہ نذیریہ لاہور ص ۳۵۴

۱۷ رسالہ حجاز البحرین الواقع ”فناوی رضویہ مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن لاہور کی جلد پنجم ص ۱۵۹ پر ملاحظہ ہو۔“

مسئلہ میں ہے اس کے متعلق حضرت کی ایسی کارروائیاں وہاں شمار میں آئیں، باقی مسائل کی کارگزاریاں کس نے کیں اور کتنی پائیں صح

قیاس کن زگلستان او بہار شرا

(اس کے باغ سے اس کی بہار کا اندازہ کر لے۔ ت)

بالجملہ موافق مخالف کوئی ذی عقل اس کا انکار نہیں کر سکتا کہ مجرد صحت اثری صحت عملی کو مستلزم نہیں بلکہ محال ہے کہ مستلزم ہو، ورنہ ہنگام صحت متعارضین قول بالمتناہین لازم آئے، اور وہ عقلاً ناممکن تو بالیقین اقوال مذکورہ سوال اور ان کے امثال میں صحت حدیث سے صحت عملی اور خبر سے وہی خبر واجب العمل عند المجتہد مراد پھر نہایت اعلیٰ بیہات سے ہے کہ اگر کوئی حدیث مجتہد نے پائی اور براہ تاویل خواہ دیگر وجہ سے اس پر عمل نہ کیا تو وہ حدیث اس کا مذہب نہیں ہو سکتی ورنہ وہی استحالہ عقلی سامنے آئے کہ وہ صراحتاً اس کا خلاف فرما چکا تو آفتاب سے روشن تر و جہر پر ظاہر ہوا کہ کوئی حدیث بزعم خود مذہب امام کے خلاف پاکر حکم اقوال مذکورہ امام دعویٰ کر دینا کہ مذہب امام اس کے مطابق ہے، دو امر پر موقوف،

اولاً یقیناً ثابت ہو کہ یہ حدیث امام کو نہ پہنچی تھی کہ بحال اطلاع مذہب اس کے خلاف ہے،
ثانیاً اس کے موافق۔

لاجرم علامہ زرقانی نے شرح موطا شریف میں تصریح فرمائی:

قد علم ان کون الحدیث مذہبہ محلہ
اذا علم انه لم یطلع علیہ اما
اذا احتمل اطلاعه علیہ وانه حملہ
علی محمل فلا یكون
مذہبہ۔

یعنی ثابت ہو چکا ہے کہ کسی حدیث کا مذہب مجتہد
ہونا صرف اس صورت میں ہے جبکہ یقین ہو کہ
یہ حدیث مجتہد کو نہ پہنچی تھی ورنہ اگر احتمال ہو کہ اس نے
اطلاع پائی اور کسی دوسرے محل پر حمل کی تو یہ اس کا
مذہب نہ ہوگی۔

ثانیاً یہ حکم کرنے والا احکام رجال و متون و طرق احتجاج و وجوہ استنباط اور ان کے
متعلقات اصول مذہب پر احاطہ تامہ رکھنا ہو۔ یہاں اسے چار منزلیں سخت شوار گزار پیش آئیں گی جن میں
ہر ایک دوسری سے سخت تر ہے،

منزل اول؛ نقد رجال کہ ان کے مراتب ثقف و صدق و حفظ و ضبط اور ان کے بارے میں ائمہ شان کے

۱ شرح الزرقانی علی موطا الامام مالک

اقوال و وجوہ طعن و مراتب توثیق و مواضع تقدیم جرح و تعدیل و حوامل طعن و مناشی توثیق و مواضع تحامل و تساہل و تحقیق پر مطلع ہو، استخراج مرتبہ اتقان راوی بنقد روایات و ضبط مخالفت و ادہام و خطیاتیات وغیرہا پر قادر ہو، اُن کے اسامی و القاب و کئی و النسب و وجوہ مختلفہ تعبیر و رواة خصوصاً اصحاب تدلیس شیوخ و تعیین مبہمات و متفق و متفرق و مختلف مؤلف سے ماہر ہو۔ اُن کے موالید و وفیات و بلدان و رحلات و لقاء و سماعات و اساتذہ و تلامذہ و طرق تحمل و وجوہ ادا و تدلیس و تسویہ و تغیر و اختلاط و آخذین من قبل و آخذین من بعد سامعین عالیین و غیرہا تمام امور ضروریہ کا حال اس پر ظاہر ہو۔ اُن سب کے بعد صرف سند حدیث کی نسبت اتنا کہہ سکتا ہے صحیح یا حسن یا صالح یا ساقط یا باطل یا متصل یا مقطوع یا مرسل یا متصل ہے۔

منزل دوم: صحاح و سنن و مسانید و جوامع و معاجم و اجزاء وغیرہا کتب حدیث میں اُس کے طرق مختلفہ و الفاظ متنوعہ پر نظر تمام کرے کہ حدیث کے تواریخ یا شہرت یا فردیت نسبت یا غرابت مطلقہ یا شد و ذیانت و اختلافات رفع و وقف و قطع و وصل و مزید فی متصل الا سانیہ و اضطرابات سند و متن وغیرہا پر اطلاع پائے، نیز اس جمع طرق و احاطہ الفاظ سے رفع ابہام و دفع ادہام و ایضاً خفی و اظہار شکل و ابانت مجمل و تعیین محتمل ہاتھ آئے۔ ولہذا امام ابو حاتم رازی فرماتے ہم جب تک حدیث کو تھوڑے سے نہ لکھتے اس کی معرفت نہ پاتے۔ اُس کے بعد اتنا حکم کر سکتا ہے کہ حدیث شاذ یا منکر، معروف یا محفوظ، مرفوع یا موقوف، فرد یا مشہور کس مرتبہ کی ہے۔

منزل سوم: اب علل خفیہ و غوامض دقیقہ پر نظر کرے جس پر صد ہا سال سے کوئی قادر نہیں، اگر بعد احاطہ وجوہ اعلال تمام علل سے مرتزہ پائے تو یہ تین منزلیں طے کر کے طرف صحت حدیث بمعنی مصطلح اثر پر حکم لگا سکتا ہے۔ تمام حفاظ حدیث و اجلہ نقادنا و اصلان ذرورہ شامخہ اجتہاد کی رسائی صرف اس منزل تک ہے۔ اور خدا انصاف دے تو مدعی اجتہاد و ہمہ سری ائمہ امجاد کو ان منازل کے طے میں اصحاب صحاح یا مصنفان اسما الرجال کی تقلید جامد سخت بے حیائی نری بے غیرتی ہے بلکہ اُن کے طور پر شرک جلی ہے۔ کس آیت و حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ بخاری یا ترمذی بلکہ امام احمد و ابن المدینی جس حدیث کی تصحیح یا تخریح کر دیں وہ واقع میں ویسی ہی ہے۔ کون سا نص آیا کہ نقد رجال میں ذہبی و عسقلانی بلکہ نسائی و ابن عدی و دارقطنی بلکہ کئی قطان و یحییٰ بن معین و شعبہ و ابن مہدی جو کچھ کہ دیں وہی حق جلی ہے۔ جب خود احکام الہیہ کے پہچاننے میں اُن اکابر کی تقلید نہ ٹھیری جو ان سے بدرجہا رفیع و اعلیٰ و اعلم و اعظم تھے جن کے یہ حضرات اور ان کے امثال مقلد و تبع ہوتے جن کے

درجات رفیعہ امامت انھیں مسلم تھے تو ان سے کم درجہ امور میں ان کا بر سے نہایت پست مرتبہ اشخاص کی ٹھٹھٹ تقلید یعنی چہ جرح و تعدیل وغیرہ جملہ امور مذکورہ جن جن میں گنجائش رائے زنی ہے محض اپنے اجتہاد سے پایہ ثبوت کو پہنچائیے، اور این و آن و فلان و بہمان کا نام زبان پر نہ لائیے۔ ابھی ابھی تو کھلا جاتا ہے کہ کس برتے پہ تپا پانی سے

ما اذا اخاضك يا مغرور في الخطر حتى هلكت فليت التمل لم تطر

(اے مغرور! تجھے کس شے نے خطرے میں ڈالا یہاں تک کہ تو ہلاک ہو گیا، کاش!

چوٹی نہ اڑتی۔ ت)

خیر کسی مسخرہ شیطان کے منہ کیا لگیں۔ برادران با انصاف انھیں منازل کی دشواری دکھیں

جس میں ابو عبد اللہ حاکم جیسے محدث جلیل القدر پر کتنے عظیم شدید مواخذے ہوئے۔ امام ابن جان جیسے ناقد بصیر تساہل کی طرف نسبت کئے گئے۔ ان دونوں سے بڑھ کر امام اجل ابو عیسیٰ ترمذی صحیح و تحسین میں تساہل ٹھہرے، امام مسلم جیسے جبل رفیع نے بخاری و ابو ذر عہ کے لوہے مانے، کہا و ضحنا فی رسالتنا مدارج طبقات الحدیث (جیسا کہ ہم نے اپنے رسالہ "مدارج طبقات الحدیث میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔ ت) پھر پوچھی منزل تو فلک چہارم کی بلندی ہے جس پر نور اجتہاد سے آفتاب منیر ہی ہو کہ رسالتی ہے۔ امام ائمہ الحدیثین محمد بن اسمعیل بخاری سے زیادہ ان میں کون منازلِ ثلاثہ کے ملتہی کو پہنچا۔ پھر جب مقام احکام و نقص و ابرام میں آتے ہیں وہاں صحیح بخاری و عمدۃ القاری وغیرہا بنظر انصاف دیکھا چاہئے۔ بکری کے دودھ کا قصہ معروف و مشہور ہے۔ امام عیسیٰ بن ابان کے اشتغالِ حدیث پھر ایک مسئلہ میں دو جگہ خطا کرنے اور تلامذہ امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ملازم خدمت بننے کی روایت معلوم و ماثور ہے۔ ولہذا امام اجل سفین بن عیینہ کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ و امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے استاذ اور امام بخاری و امام مسلم کے استاذ الا استاذ اور اجلہ ائمہ محدثین و فقہائے مجتہدین و تبع تابعین سے ہیں رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ارشاد فرماتے ہیں:

الحديث مضية الا للفقهاء۔

حدیث سخت گمراہ کرنے والی ہے مگر مجتہدوں کو۔

علامہ ابن الحاج مکی مدخل میں فرماتے ہیں:

۱

یرید ان غیرہم قد یحمل الشئ علی ظاہرہ ولہ تاویل من حدیث غیرہ اودلیل یخفی علیہ اومتروک اوجب ترکہ غیرشئ مما لا یقوم بہ الا من استبحر وتفقدہ۔

یعنی امام سفین کی مراد یہ ہے کہ غیر مجتہد کبھی ظاہر حدیث سے جو معنی سمجھ میں آتے ہیں ان پر جم جاتا ہے حالانکہ دوسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ یہاں مراد کچھ اور ہے، یا وہاں کوئی اور دلیل ہے جس پر اس شخص کو اطلاع نہیں، یا متعدد اسباب ایسے ہیں جن کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جائے گا۔ ان باتوں پر قدرت نہیں پاتا مگر وہ جو علم کا دریا بنا اور منصب اجتهاد تک پہنچا۔

خود حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

نصر اللہ عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها واداهما فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الـ من هو افقه منه۔ اخرجہ امام الشافعی والامام احمد والدارمی وابوداؤد والترمذی وصححه وابن ماجه والضياء في المختارة والبيهقي في المدخل عن زید بن ثابت والدارمی عن جبیر بن مطعم ونحوه احمد والترمذی وابن جبان بسند صحيح

اللہ تعالیٰ اس بندے کو سرسبز کرے جس نے میری حدیث سن کر یاد کی اور اسے دل میں جگہ دی اور ٹھیک ٹھیک اوروں کو پہنچا دی کہ بہتیروں کو حدیث یاد ہوتی ہے مگر اس کے فہم و فقه کی لیاقت نہیں رکھتے، اور بہتیرے اگرچہ لیاقت رکھتے ہیں۔ دوسرے ان سے زیادہ فہیم و فقیہ ہوتے ہیں (امام شافعی، امام احمد، دارمی، ابوداؤد اور ترمذی نے اسکی تخریج کی اور اس کو صحیح قرار دیا نیز اس کی تخریج کی ابن ماجہ، ضیاء نے مختارہ میں اور بیہقی نے مدخل

۱۲۳ و ۱۲۲ / ۱	دارالکتاب العربی بیروت	فصل فی ذکر النعوت	لہ المدخل لابن الحاج
۸۲ / ۴	المکتب الاسلامی بیروت	حدیث جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ	لہ مسند احمد بن حنبل
۶۵ / ۱	دار المحاسن قاہرہ	حدیث ۲۳۴	سنن الدارمی باب الاقتداء بالعلماء
۱۵۹ / ۲	آفتاب عالم پریس لاہور	باب فضل نشر العلم	سنن ابی داؤد کتاب العلم
۹۰ / ۲	امین کمپنی دہلی	باب ما جاء فی الحث علی تبلیغ السماع	جامع الترمذی ابواب العلم
ص ۲۱	ایچ ایم سعید کمپنی دہلی	باب من بلغ علماء	سنن ابن ماجہ
ص ۳۵	مطبع مجتہاتی دہلی	الفصل الثانی	مشکوٰۃ المصابیح کتاب العلم

میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے، اور دارمی و احمد نے جبیر بن مطعم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے، اور ترمذی و ابن جبان نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے۔

عن ابن مسعود والدارمی عن
ابن الدرداء رضی اللہ تعالیٰ
عنہم اجمعین۔

اللہ تعالیٰ ان سب پر راضی ہو۔ (ت)

فقط حدیث معلوم ہو جانا فہم حکم کے لئے کافی ہوتا تو اس ارشاد اقدس کے کیا معنی تھے!

امام ابن حجر مکی شافعی کتاب الخیرات الحسان میں فرماتے ہیں امام محدثین سلیمان اعمش تابعی جلیل القدر سے کہ اجلہ ائمہ تابعین و شاگردان حضرت سیدنا انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہیں کسی نے کچھ مسائل پوچھے اُس وقت ہمارے امام اعظم سیدنا ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی حاضر مجلس تھے، امام اعمش رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وہ مسائل ہمارے امام سے پوچھے، امام نے فوراً جواب دیئے۔ امام اعمش نے کہا: یہ جواب آپ نے کہاں سے پیدا کئے؟ فرمایا: اُن حدیثوں سے جو میں نے خود آپ ہی سے سنی ہیں، اور وہ حدیثیں مع سند روایت فرمادیں۔ امام اعمش رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا:

بس کھجے جو حدیثیں میں نے سو دن میں آپ کو سنائیں
آپ گھڑی بھر میں مجھے سنائے دیتے ہیں، مجھے
معلوم نہ تھا کہ آپ ان حدیثوں میں یوں عمل کر دیتے
ہیں۔ اے فقہ والو! تم طبیب ہو اور محدث لوگ
عطار ہیں یعنی دوائیں پاس ہیں مگر ان کا طریقی استعمال
تم مجتہدین جانتے ہو۔ اور اے ابو حنیفہ! تم نے
توفیق و حدیث دونوں کنارے لئے۔

اور تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو کل جہانوں
کا پروردگار ہے، یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے جس کو
چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ عظیم
فضل والا ہے۔ (ت)

حسبك ما حدثك به في مائة
يوم تحدثني به في ساعة واحدة
ما علمت انك تعمل بهذه الاحاديث
يا معشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن
الصيادلة وانت ايها الرجل
اخذت بكل الطرفين

والحمد لله رب العالمين ۞ ذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء، والله
ذو الفضل العظيم۔

اب باقی رہی منزل چہارم ، اور تُو نے کیا جانا کیا ہے منزل چہارم ، سخت ترین منازل دشوار ترین مراحل ، جس کے سارے نہیں مگر اقل و شلال ، اُس کی قدر کون جانے !
 گدائے سخاک نشینی تو حافظا مخروش کہ نظم مملکت خویش خسرواں دانستہ
 (اے حافظا ! تو خاک نشین گداگر ہے شور مت مچا ، کیونکہ اپنی سلطنت کے نظام کو بادشاہ ہی جانتے ہیں ۔ ت)

اس کے لئے واجب ہے کہ جمع لغات عرب و فنون ادب و وجہ تخطیب و طرق تفہیم و اقسام نظم و صنوف معنی و ادراک عقل و تنقیح مناط و استخراج جامع و عرفان مانع و موارد تعدیہ و مواضع قصر و دلائل حکم آیات و احادیث ، و اقوال صحابہ و ائمہ فقہ قدیم و حدیث و مواقع تعارض و اسباب ترجیح ، و مناسج توفیق و مدارج دلیل و معارف تاویل ، و مسالک تخصیص و مناسک تقیید و مشارع قیود ، و شوارع مقصود و غیر ذلک پر اطلاع تام و وقوف عام و نظر غائر و ذہن رفیع ، و بصیرت ناقدہ و بصر نلیع رکھتا ہو ، جس کا ایک ادنیٰ اجمال امام شیخ الاسلام زکریا انصاری قدس سرہ الباری نے فرمایا کہ :

ایاکم ان تبادروا الی الانکار علی قول مجتہد
 او تخطئتمہ الابد احاطتکم بآدلة
 الشریعة کلہا و معرفتکم بجمیع
 لغات العرب التی احتوت علیہا
 الشریعة و معرفتکم بمعانیہا و طرقتہا۔
 خبر دار مجتہد کے کسی قول پر انکار یا اُسے خطا کی طرف
 نسبت نہ کرنا جب تک شریعت مطہرہ کی تمام دلیلوں
 پر احاطہ نہ کر لو جب تک تمام لغت عرب جن پر
 شریعت مشتمل ہے پہچان نہ لو ، جب تک ان کے
 معانی ان کے راستے جان نہ لو۔

اور ساتھ ہی فرمادیا و ائی لکم بذلک بھلا کہاں تم اور کہاں یہ احاطہ نقلہ الامام العارف
 باللہ عبد الوہاب الشعرانی فی المیزان (اس کو خدا شناس امام عبد الوہاب شعرانی نے میزان میں
 نقل فرمایا ۔ ت)۔ ردالمحتار جس کی عبارت سوال میں نقل کی خود اسی ردالمحتار میں اسی عبارت کے متصل اس
 کے معنی فرمادیئے تھے کہ وہ سائل نے نقل نہ کئے ، فرماتے ہیں :

لے دیوان حافظ ردیف شین معجم سب رنگ کتاب گھر وہلی ص ۳۵۸
 لے میزان الشریعۃ الکبریٰ فصل فان ادعی احد من العلماء ذوق هذه المیزان دارالکتب العلمیۃ بیروت ۳۹/۱
 ف : دستیاب دیوان حافظ کے نسخہ میں اس شعر کے الفاظ یہ ہیں :
 رموز مصلحت ملک خسرواں دانستہ گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش

ولا يخفى ان ذلك لمن كان اهلاً للنظر
في النصوص ومعرفة محكمها من
منسوخها فاذا نظر اهل المذهب في
الدليل وعملوا به صح نسبتہ الى
المذاهب

یعنی ظاہر ہے کہ امام کا یہ ارشاد اُس شخص کے حق
میں ہے جو نصوص شرع میں نظر اور اُن کے محکم و
منسوخ کو پہچاننے کی لیاقت رکھتا ہو۔ تو جب
اصحاب مذہب دلیل میں نظر فرما کر اُس پر عمل کریں
اُس وقت اُس کی نسبت مذہب کی طرف صحیح ہے۔

اور شک نہیں کہ جو شخص ان چاروں منازل کو طے کر جائے وہ مجتہد فی المذہب ہے، جیسے مذہب
مذہب حنفی میں امام ابو یوسف و امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہما بلا شبہ ایسے ائمہ کو اُس حکم و دعویٰ کا
منصب حاصل ہے اور وہ اُس کے باعث اتباع امام سے خارج نہ ہوتے کہ اگرچہ صورتاً اُس جزیئہ میں
خلاف کیا مگر معنی اذن کلی امام پر عمل فرمایا پھر وہ بھی اگرچہ ماذون بالعلل ہوں۔ یہ جزیئہ دعویٰ کہ اس حدیث کا مفاد
خواہی تو اہی مذہب امام ہے نہیں کر سکتے، نہایت کار ظن ہے۔ ممکن کہ ان کے مدارک عالیہ امام سے
قاصر رہے ہوں۔ اگر امام پر عرض کرتے وہ قبول فرماتے تو مذہب امام ہونے پر یقین تام وہاں بھی نہیں۔
خود اجل ائمہ مجتہدین فی المذہب قاضی الشرق والغرب سیدنا امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ جن کے
مدارج رفیعہ حدیث کو موافقین و مخالفین مانے ہوئے ہیں۔ امام مزنی تلمیذ جلیل امام شافعی علیہ الرحمۃ
نے فرمایا:

هو اتبع القوم للحديث^۱ (وہ سب قوم سے بڑھ کر حدیث کے پیروکار ہیں۔ ت)

امام احمد بن حنبل نے فرمایا:

منصف في الحديث^۲ (وہ حدیث میں منصف ہیں۔ ت)

امام نجی بن معین نے بآں تشدد شدید فرمایا:

ليس في اصحاب الراي اكثر حدیثا و

لا اثبت من ابی یوسف۔

اصحاب رائے میں امام ابو یوسف سے بڑھ کر کوئی
محدث نہیں اور نہ ہی ان سے بڑھ کر کوئی مستحکم ہے۔ (ت)

۱۔ رد المحتار مقدمۃ الكتاب دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۶/۱

۲۔ تذکرۃ الحفاظ الطبقة السادسة ترجمہ ۲۶۳-۲۶۴ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۲۱۴/۱

میزان الاعتدال ترجمہ یعقوب بن ابراہیم ۹۷۹۴ دار المعرفۃ بیروت ۲۲۶/۴

۳۔ تذکرۃ الحفاظ الطبقة السادسة ترجمہ ۲۶۳-۲۶۴ دار الکتب العلمیۃ ۲۱۴/۱

۴۔ میزان الاعتدال ترجمہ یعقوب بن ابراہیم ۹۷۹۴ دار المعرفۃ بیروت ۲۲۶/۴

تذکرۃ الحفاظ الطبقة السادسة ترجمہ ۲۶۳-۲۶۴ دار الکتب العلمیۃ بیروت ۲۱۴/۱

نیز فرمایا،

صاحبِ حدیث و صاحبِ سُنَّة۔

وہ صاحبِ حدیث و صاحبِ سُنَّت ہیں (ت)

امام ابنِ عدی نے کامل میں کہا،

لیس فی اصحاب الرّأی اکثر حدیثاً منه۔

اصحابِ رائے میں امام ابو یوسف سے زیادہ بڑا
کوئی محدث نہیں۔ (ت)

امام عبداللہ ذہبی شافعی نے اُس جناب کو حُفَاطِ حَدِیْث میں شمار اور کتاب تذکرة الحفّاظ میں
بعنوان الامام العلامة فقیہ العراقین (امام بہت علم والا عراقیوں کا فقیہ۔ ت) ذکر کیا۔

یہ امام ابو یوسف بایں جلالتِ شان حضور سیدنا امامِ اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نسبت فرماتے ہیں،
ماخالفتہ فی شیء قط قد برتہ الا
سأیت مذہبہ الذی ذہب الیہ انجی
فی الآخرة وکنت سبما ملت الی الحدیث
فکان هو البصر بالحدیث الصحیح
متی یہ

کبھی ایسا نہ ہوا کہ میں نے کسی مسئلہ میں امامِ اعظم
رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا خلاف کر کے غور کیا ہو، مگر یہ کہ
انھیں کے مذہب کو آخرت میں زیادہ و جہ نجات
پایا، اور بار بار ہوتا کہ میں حدیث کی طرف جھکتا پھر
تحقیق کرتا تو امام مجھ سے زیادہ حدیث صحیح کی نگاہ
رکھتے تھے۔

نیز فرمایا، امام جب کسی قول پر جزم فرماتے ہیں کوفہ کے محدثین پر دورہ کرتا کہ دیکھوں اُن کی تقویتِ قول
میں کوئی حدیث یا اثر پاتا ہوں، یا رہا دو تین حدیثیں میں امام کے پاس لے کر حاضر ہوتا اُن میں سے کسی کو
فرماتے صحیح نہیں کسی کو فرماتے معروف نہیں۔ میں عرض کرتا حضور کو اس کی کیا خبر حالانکہ یہ تو قولِ حضور کے
موافق ہیں۔ فرماتے، میں اہل کوفہ کا عالم ہوں۔ ذکر کئے الامام ابن حجر فی الخیرات
الحسان (یہ سب کچھ امام ابن حجر نے "الخیرات الحسان" میں ذکر فرمایا ہے۔ ت)

۲۱۴/۱	دارالکتب العلمیہ بیروت	۲۲-۲۴۳	۴	لہ تذکرة الحفّاظ الطبقة السادسة ترجمہ
۲۴۴/۴	دار المعرفہ بیروت	۹۷۹	۴	لہ میزان الاعتدال ترجمہ لعقوب بن ابراہیم
۲۱۴/۱	دارالکتب العلمیہ بیروت	۲۲-۲۴۳	۴	لہ تذکرة الحفّاظ الطبقة السادسة ترجمہ
۱۴۳	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی			لہ الخیرات الحسان الفصل الثلاثون

بالجملہ نابالغان رتبہ اجتہاد نہ اصلاً اس کے اہل، نہ ہرگز یہاں مراد، نہ کہ آج کل کے مدعیان خامکار
جاہلان بیوقار کہ من و تو کا کلام سمجھنے کی لیاقت نہ رکھیں؛ اور اساطین دین الہی کے اجتہاد پر کھیں۔ اسی
ردالمحتار کو دیکھا ہوتا کہ انھیں امام ابن الشحنة و علامہ محمد بن محمد البہنسی استاد علامہ نور الدین علی قادری
باقانی و علامہ عمر بن نجیم مصری صاحب نہر الفائق و علامہ محمد بن علی دمشقی حصکفی صاحب درمختار وغیرہم
کیسے کیسے اکابر کی نسبت صریح کی کہ مخالفت مذہب درکنار روایات مذہب میں ایک کو راجح بتانے کے
اہل نہیں۔ کتاب الشهادات باب القبول میں علامہ سائحانی سے ہے؛

ابن الشحنة لم یکن من اهل الاختیار لہ
ابن شحنة اہل اختیار میں سے نہیں تھا (ت)

کتاب الزکوٰۃ صدقہ فطر میں ہے؛

البہنسی لیس من اصحاب التصحیح لہ
البہنسی اصحاب تصحیح میں سے نہیں (ت)

کتاب الطلاق باب الحضانہ میں ہے؛

صاحب النہر لیس من اهل الترجیح لہ
صاحب نہر الفائق اہل ترجیح میں سے نہیں (ت)

کتاب الرهن میں ایک بحث علامہ شارح کی نسبت ہے؛

لا حاجة الى اثباته بالبحث والقياس
اس کو بحث و قیاس کے ساتھ ثابت کرنے کی

الذی لسنا اهلہ لہ
ضرورت نہیں جس کے ہم اہل نہیں ہیں (ت)

ان کی بھی کیا گنتی خود اکابر اہل مذہب اعظم اجلہ رفیع الرتب مثل امام کبیر خصاف و امام اجل

ابو جعفر طحاوی و امام ابو الحسن کرخی و امام شمس الامم حلوانی و امام شمس الامم سرخسی و امام فخر الاسلام

بز دوی و امام فقیہ النفس قاضیخان و امام ابوبکر رازی و امام ابو الحسن قدوری و امام برہان الدین

فرغانی صاحب ہدایہ وغیرہم اعظم کرام ادخلہم اللہ تعالیٰ فی دار السلام (اللہ تعالیٰ ان کو

سلامتی والے گھر میں داخل فرمائے۔ ت) کی نسبت علامہ ابن کمال با شرحہ اللہ تعالیٰ سے

تصریح نقل کی؛

۱۔ ردالمحتار کتاب الشهادات باب القبول وعدمہ دار احوار التراث العربی بیروت ۳۸۳/۴

۲۔ کتاب الزکوٰۃ باب صدقہ الفطر " " " " ۷۶/۲

۳۔ کتاب الطلاق باب الحضانہ " " " " ۹۳۷/۲

۴۔ کتاب الرهن " " " " ۳۱۳/۵

انہم لا یقدرون علی شئ من المخالفة وہ اصلاً مخالفت امام پر قدرت نہیں رکھتے، نہ اصول
لا فی الاصول ولا فی الفروع میں نہ فروع میں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ کے حضور جانا اور اسے منہ دکھانا ہے۔ ایک ذرا دیر منہ زوری، ہماہمی،
ڈھٹائی، ہٹ دھرمی کی نہیں سہی۔ آدمی اپنے گریبان میں منہ ڈالے اور ان اکابر ائمہ عظام کے حضور اپنی لیاقت
قابلیت کو دیکھے بھالے تو کہیں تحت الثریٰ تک بھی پتا چلتا ہے۔ ایمان نہ نکلے تو ان کے ادنیٰ شاگردان
شاگرد کی شاگردی و کفش برداری کی لیاقت نہ نکلے۔ خدارا جوش کار ان شیرانِ شرزہ کی جست سے باہر
ہو لو مڑیاں گیدڑ اس پر ٹہکنا چاہیں۔ ہاں اس کا ذکر نہیں جسے ابلیس مرید اپنا مرید بنائے۔ اور اپنی
تقلید سے تمام ائمہ امت کے مقابل انا خیر منہ (میں اس سے بہتر ہوں۔ ت) سکھائے۔
جانِ برادر! دین سنبھالنا ہے یا بات پالنا۔ چند منٹ تک خفگی، جھنجھلاہٹ، شوخی، تمللاہٹ کی
نہیں بدی ذرا لیاقتی دعووں کے آثار تو ملاحظہ ہوں۔ تمام غیر مقلدانِ زمانہ کے سر و سرگروہ سب سے اونچی
چوٹی کے کوہ پر شکوہ سب سے بڑے محدث متوعد سب میں چھٹے امام متفرد علامۃ الدہر مجتہد الدہر العصر
جناب میاں نذیر حسین صاحب دہلوی ہدایہ اللہ تعالیٰ الی الصراط السوی ہیں۔ انھیں کی لیاقت و قابلیت
کا اندازہ کیجئے۔ فقیر نے بضرورت سوال سائلین جو اسی ماہ رواں میں صرف ایک مسئلہ جمع بین الصلوٰتین کے
متعلق حضرت کی حدیث دانی کھولی۔ ماشاء اللہ وہ وہ نزاکتیں پائیں کہ بایں گردش و کہن سالی آج تک
پیر فلک کو بھی نظر نہ آئیں۔ تفصیل درکار ہو تو فقیر کا رسالہ مذکورہ حاجز البحرین ملاحظہ ہو۔
یہاں اجمالاً معروض :

دہلوی مجتہد کی حدیث دانی اور ایک ہی مسئلہ میں اتنی گل فشانی

- (۱) حضرت کو ضعیف محض متروک میں تمیز نہیں۔
- (۲) تشیع و رخص میں فرق نہیں۔
- (۳) فلان یغریب و فلان غریب الحدیث میں امتیاز نہیں۔

لے ردالمحتار مقدمۃ الکتاب دار احیاء التراث العربی بیروت ۵۳/۱
لے رسالہ حاجز البحرین الواقع عن جمع الصلاۃین فتاویٰ رضویہ جلد پنجم مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن،
لاہور میں صفحہ ۱۵۹ پر ملاحظہ ہو۔

(۴) غریب و منکر میں تفرقہ نہیں۔

(۵) فلان یہم کو وہی کہنا جائیں۔

(۶) لہ اوہام کا یہی مطلب مانیں۔

(۷) حدیث مرسل تو مردود و مخذول و عنعنہ مدلس ماخوذ و مقبول۔

(۸) ستم جہالت کہ وصل متاخر کو تعلق بتائیں، مثلاً محدث کہے:

رواہ مالک عن نافع عن ابن عمر

حدثنا بذلك فلان عن فلان

عن مالک۔

اس کو امام مالک نے نافع سے اور انہوں نے

ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا، ہم کو

ایسے ہی حدیث بیان کی فلاں نے فلاں سے اور

اس نے امام مالک سے۔ (ت)

حضرت اسے معلق ٹھیرائیں اور حدیثنا بذلك کو ہضم کر جائیں۔

(۹) صحیح حدیثوں کو زری زبان زوریوں سے مردود و منکر و واہیات بتائیں۔

(۱۰) حدیث ضعیف جس کے منکر و معلول ہونے کی امام بخاری وغیرہ اکابر ائمہ نے تصریح کی محض بیگانہ

تقریروں سے اسے صحیح بنائیں۔

(۱۱) ضعیف حدیث کو ضعیف روایہ پر مقصور جائیں۔ ہنگام ثقہ روایہ علل قواعد کو لاشی مانیں۔

(۱۲) معرفت رجال میں وہ جوش تیز کہ امام اجل سلیمان عمش عظیم القدر جلیل الفخر تابعی مشہور معروف کو

سلیمان بن ارقم ضعیف سمجھیں۔

(۱۳) خالد بن الحارث ثقہ ثبت کو خالد بن مخلد قطوانی کہیں۔

(۱۴) ولید بن مسلم ثقہ مشہور کو ولید بن قاسم بنالیں۔

(۱۵) مسئلہ تقویٰ طرق سے زے غافل۔

(۱۶) راوی مجروح و مرجوح کے فرق بدیہی سے محض جاہل۔

(۱۷) متابع و مدار میں تمیز دو بھر صاف صاف متابعت ثقات وہ بھی باقرب و جوہ پیش نظر، مگر بعض طرق

میں بزعم شریف وقوع ضعیف سے حدیث سخیف۔

(۱۸) جا بجا طرق جلیلہ موضیۃ المعنی مشہور و متداول کتابوں خود صحیحین و سنن اربعہ میں موجود۔ انہیں تک

رسائی مجال۔ باقی کتب سے جمع طرق و احاطہ الفاظ اور مبانی و معانی کے محققانہ لحاظ کی کیا مجال۔

(۱۹) صحیح و ضعیف میں قول ائمہ بھی مقبول کہ خود ان کی تصانیف میں مذکور و منقول، ورنہ نقل ثقات

مردود و مخدول۔

(۲۰) اجلہ رواۃ بخاری و مسلم بے وجہ و جہہ و دلیل ملزم کوئی مردود و خبیث کوئی متروک الحدیث مثل امام بشر بن بکر تنیسی و محمد بن فضیل بن غزوان کوئی و خالد بن مخلد ابو الہیثم نجفی۔ بھلا یہ تو بخاری و مسلم کے خاص خاص رجال بے مساخ و مجال پر فقط منہ آئے۔ اس سے بڑھ کر سنیے کہ حضرت کی حدیث ذاتی نے صحاح ستہ کے رد و ابطال کو قواعد سب سے وضع فرمائے کہ جس راوی کو تقریب میں صدوق رمی بالمشیح یا صدوق متشیع یا ثقہ یغرب یا صدوق یخطی یا صدوق بہیم یا صدوق لہ اوہام لکھا ہو وہ سب ضعیف و مردود الروایت و متروک الحدیث ہیں حالانکہ باقی صحاح درکنار خود صحیحین میں ان اقسام کے راوی دوچار نہیں دس بیس نہیں سینکڑوں ہیں۔ چھ قاعدے تو یہ ہوتے (۷) جس سند میں کوئی راوی غیر منسوب واقع ہو، مثلاً حدثنا خالد عن شعبۃ عن سلیمان، اُسے برعایت قرب طبقہ و روایات مخرج جو ضعیف راوی اُس نام کا ملے رجماً بالغیب جزماً بالترتیب اُس پر حمل کر لیجئے، اور ضعف حدیث و سقوط روایت کا حکم کر دیجئے۔

مسلمانو! حضرت کے یہ قواعد سب سے پیش نظر رکھ کر بخاری و مسلم سامنے لائیے اور جو حدیثیں ان مخترع محدثات پر رد ہوتی جائیں کاٹتے جاتیے، اگر دونوں کتابیں آدھی تھائی بھی باقی رہ جائیں تو میرا ذمہ، خدا نہ کرے کہ مقلدین ائمہ کا کوئی متوسط طالب علم بھی اتنا بوکھلایا ہو۔ معاذ اللہ! جب ایک مسئلہ میں یہ کو تک تو تمام کلام کا کمال کہاں تک، العظمتہ للہ! جب پرانے پرانے چوٹی کے سیانے جنھیں طائفہ بھر اپنی ناک مانے، اونچے پائے کا مجتہد جانے، اُن کی لیاقت کا یہ اندازہ کہ نری شیخی اور تین کانے۔ تو نسبی امت چھٹ بھوں کی جماعت کس گنتی شمار میں، کس شمار قطار میں! لا فی العیر ولا فی النفیور والعیاذ باللہ من شر الشیور (نہ غیر میں اور نہ ہی نفیر میں) نہ تین میں نہ تیرہ میں) شریر کے شر سے اللہ تعالیٰ کی پناہ۔ ت) مرزا صاحب و شاہ صاحب کیا عیاذاً باللہ ان جیسے بد عقل و عیلم الشعور تھے کہ اثبات احکام شریعت الہی و فہم احادیث رسالت پناہی صلوات اللہ تعالیٰ و سلامہ علیہ کی باگ ایسے بے مہاروں بیخرد نا بکاروں کے ہاتھ میں دیتے۔ اُن کا مطلب بھی وہی ہے کہ جو اس کا اہل ہو اُسے عمل کی اجازت بلکہ ضرورت نہ کہ کو دن نا اہل بکھاری، ترجمی، مسکوۃ کے ترجمے میں ہلدی کی گرہ پائیں اور پفساری بن جائیں یا بنگالی بھوپالی کسی مذہب کو اپنے زعم میں خلاف حدیث بتائیں، تو اللہ عزوجل تقلید ائمہ حرام کر کے فرض فرمادے کہ بھوپالی بنگالی پر ایمان لے آئیں۔ جان برادر! یہ بودی تقلید تو اب بھی رہی۔ ابو حنیفہ و محمد کی توثیق ہوئی، بھوپالی بنگالی کی سہی۔ وائے بے انصافی کہ شاہ صاحب و مرزا صاحب کے کلام کے یہ معنی

مانیں اور انھیں معاذ اللہ دائرہ عقل سے خارج جانیں، حالانکہ ان دونوں صاحبوں کے ہادی بالامر شہد اعلیٰ دونوں صاحبوں کے آقائے نعمت مولائے بیعت دونوں صاحبوں کے امام ربانی جناب شیخ مجدد الف ثانی صاحب اپنے مکتوبات جلد اول مکتوب ۳۱۲ میں فرماتے ہیں :

اے مخدوم گرامی! احادیث نبوی (ان کے مصدر پر درود و سلام ہو) تشہد میں اشارہ سببہ کے جواز کے باب میں بہت وارد ہوئی ہیں اور اس باب میں فقہ حنفی کی بھی بعض روایات آئی ہیں جو کہ ظاہر مذہب کے غیر ہیں۔ اور وہ جو امام محمد شیبانی نے کہا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انگلی شہادت سے اشارہ کرتے تھے اور ہم بھی اسی طرح اشارہ کرتے ہیں جس طرح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کرتے تھے“ پھر امام محمد نے فرمایا یہی میرا قول اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قول ہے روایات نوادر میں سے ہے نہ روایات اصول میں جبکہ معتبر روایات میں اشارے کی حرمت واقع ہو چکی ہے اور اشارے کے مکروہ ہونے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ ہم مقلدوں کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ حدیث کے مقتضا کے مطابق عمل کر کے اشارہ کرنے کی جرأت کریں۔ حنفیہ میں سے اشارہ سببہ کا ارتکاب کرنے والا دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان علمائے مجتہدین کے لئے جواز اشارہ میں معروف احادیث کا علم تسلیم نہیں کرتا یا ان کو ان احادیث کا عالم جانتا ہے۔ لیکن ان بزرگوں کے لئے ان احادیث کے مطابق عمل جائز تسلیم نہیں کرتا۔ اور خیال یہ کرتا ہے کہ ان بزرگوں نے اپنے خیالات

مخدوم! احادیث نبوی علی مصدر یا الصلوٰۃ والسلام در باب جواز اشارت سببہ بسیار وارد شدہ اند و بعضے از روایات فقہیہ حنفیہ نیز دریں باب آمدہ، و غیر ظاہر مذہب است، و آنچه امام محمد شیبانی گفتہ کات رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یشیر و نصنع کما یصنع النبی علیہ و علیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام ثم قال هذا قولی و قول ابی حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما از روایات نوادر است نہ روایات اصول، ہر گاہ در روایات معتبرہ حرمت اشارہ واقع شدہ باشد، و بر کراہت اشارت فتوای دادہ باشند، ما مقلدان را نمی رسد کہ بمقتضائے احادیث عمل نموده جرأت در اشارت نمایم، مرتکب این امر از حنفیہ یا علمائے مجتہدین را علم احادیث معروفہ جواز اشارت اثبات نمی آید یا انگارہ کہ اینها بمقتضای آراء خود برخلاف احادیث حکم کرده اند، ہر دو شوق فاسد است تجویز نہ کند آنرا مگر سفیہ یا

کے مطابق احادیث کے خلاف حرمت اور کراہت کا حکم صادر فرمایا ہے یہ دونوں شقیں فاسد ہیں انھیں وہی جائز قرار دے گا جو یہ قوف ہو یا ضدی۔ ان اکابر کے ساتھ ہمارا احسن ظن یہ ہے کہ اس باب میں جب تک ان پر حرمت یا کراہت کی دلیل ظاہر نہیں ہوتی حرمت یا کراہت کا انھوں نے حکم نہیں لگایا۔ زیادہ سے زیادہ اس باب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں اس دلیل کا علم نہیں ہے اور یہ معنی اکابر میں کسی عیب کو مستلزم نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص کہے کہ ہم اس دلیل کے خلاف علم رکھتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ علت و حرمت کے اثبات میں مقلد کا علم معتبر نہیں ہے بلکہ اس باب میں مجتہد کے ظن کا اعتبار ہے۔ یہ اکابر حدیث کو قریب زمانہ نبوی، زیادتی علم اور ورع و تقویٰ سے آراستہ ہونے کی وجہ سے ہم دور افتادوں سے بہتر جانتے تھے اور احادیث کی صحت و سقم اور ان کے نسخ و عدم نسخ کو ہم سے زیادہ پہچانتے تھے۔ انھیں ضرور کوئی معتبر دلیل ملی ہوگی تب ہی انھوں نے احادیث علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے مقتضی کے مطابق عمل نہیں کیا۔ اور وہ جو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ ”اگر کوئی حدیث میرے قول کے مخالف پاؤ تو میرے قول کو چھوڑ دو اور حدیث پر عمل کرو۔“ تو اس حدیث سے مراد وہ حدیث ہے جو حضرت امام کو نہ پہنچی ہو۔ اور اس حدیث کو نہ جاننے کی بنا پر

معاند حسن ظن ماہرین اکابر آنست کہ تا دلیل برایشان ظاہر نشدہ است حکم بحرمت یا کراہت نہ کردہ اند غایت مافی الباب مارا علم باں دلیل نیست۔ وایں معنی مستلزم قدح اکابر نیست۔ اگر کسی گوید کہ ما علم بخلاف آن دلیل داریم، گوئیم کہ علم مقلد در اثبات حل و حرمت معتبر نیست۔ دریں باب ظن بہ مجتہد معتبر است احادیث را این اکابر بواسطہ قرب عمد و وفور علم و حصول ورع و تقویٰ از ما دور افتادگان بہتر سے دانستند۔ و صحت و سقم و نسخ و عدم نسخ آنہا را بیشتر از ما می شناختند البتہ وجہ موجب داشتہ باشند در ترک عمل۔ بمقتضای احادیث علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام و آنچہ از امام اعظم منقول است کہ اگر حدیثی مخالف قول من بیابند بر حدیث عمل نمایند۔ مراد از ان حدیثیست کہ بحضرت امام نرسیدہ است، و بنا بر عدم علم این حدیث حکم بخلاف آن فرمودہ است، و احادیث اشارت از ان قبیل نیست، اگر گویند کہ علمائے حنفیہ بر جواز اشارت نیز فتوای دادہ اند۔ بمقتضای فتاوائے معارضہ بہر طرف عمل مجوز باشد گوئیم اگر تعارض

درجواز و عدم جواز واقع شود۔ ترجیح عدم جواز
راستاً و ملتقطاً۔

اس کے خلاف حکم فرمایا ہے اور اشارے کی
حدیث اس قبیلہ سے نہیں۔ اگر کہیں کہ علمائے
حنفیہ نے جواز اشارہ کا فتویٰ دیا ہے۔ لہذا متعارض فتاویٰ کے مطابق جس بات پر بھی عمل کر لیا جائے
جائز ہے، ہم کہتے ہیں کہ اگر جواز و عدم جواز اور حلت و حرمت میں تعارض واقع ہو تو تعارض کی صورت
میں ترجیح عدم جواز اور جانب حرمت کی ہوتی ہے اہ التقاط۔ (ت)

نیز جناب موصوف کے رسالہ مبداء و معاد سے منقول،

مدتے آرزوئے آل داشت کہ وجہی پیدا شود
در مذہب حنفی تا در خلف امام قرارت فاتحہ
نمودہ آید۔ اما بواسطہ رعایت مذہب بے اختیاراً
ترک قرارت مے کرد۔ و این ترک را از قبیل
ریاضت مے شمرد۔ آخر الامر اللہ تعالیٰ برکت
رعایت مذہب کہ نقل از مذہب الحادست،
حقیقت مذہب حنفی در ترک قرارت ماموم
ظاہر ساخت و قرارت حکمی از قرارت حقیقی در
نظر بصیرت زیبا تر نمودیہ

مجھے ایک عرصہ تک آرزو رہی کہ امام کے پیچھے
سورۃ فاتحہ پڑھنے کی مذہب حنفی میں کوئی وجہ
ظاہر ہو جائے، مگر بواسطہ رعایت مذہب
بے اختیاراً ترک قرارت کرتا رہا اور اس ترک کو
ریاضت کے قبیلے سے شمار کرتا رہا آخر اللہ تعالیٰ
نے رعایت مذہب کی برکت سے (کیونکہ مذہب
کی مخالفت الحاد ہے) مقصدی کی ترک قرارت
کے بارے میں مذہب حنفی کی حقانیت ظاہر
فرمائی، اور قرارت حکمی کو نظر بصیرت میں
قرارت حقیقی سے خوب تر دکھایا۔ (ت)

ہاں صاحب! ان بزرگوں کے اقوال کی خبریں کہتے۔ ان بزرگوں کے بزرگ، بڑوں کے بڑے،
اماموں کے امام کیا کچھ فرما رہے ہیں۔ ادعائے باطل عمل بالحدیث پر کیا کیا بجلیاں توڑتے گھنگھور بادل
گرم رہے ہیں،

اولاً تصریحاً تسلیم فرمایا کہ التحیات میں انگلی اٹھانا سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی
بہت حدیثوں میں وارد۔
ثانیاً وہ حدیثیں معروف و مشہور ہیں۔

لے مکتوبات امام ربانی مکتوب ۳۱۲ نوکشور ۲۴۸ تا ۲۵۱
لے مبداء و معاد

ثالثاً مذہب حنفی میں بھی اختلاف ہے۔ روایت نوادر میں خود امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اشارہ فرماتے تھے ہم بھی کریں گے۔

سابعاً صاف یہ بھی فرمادیا کہ یہی قول امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے۔

خاصاً نہ فقط روایت بلکہ علمائے حنفیہ کا فتویٰ بھی دونوں طرف ہے۔ بائینہم صرف اس وجہ سے کہ روایات اشارہ ظاہر الروایۃ نہیں۔ صاف صاف فرماتے ہیں کہ ہم مقلدوں کو جائز نہیں کہ حدیثوں پر عمل کر کے اشارے کی جرات کریں۔ جب ایسی سہل و نرم حالت میں حضرت امام ربانی صاحب کا یہ قاہر ارشاد ہے تو جہاں فتوے حنفیہ مختلف نہ ہو۔ جہاں ہرے سے اختلاف روایت ہی نہ ہو وہاں خلاف مذہب امام حدیث پر عمل کرنے کو کیا کچھ نہ فرمائیں گے۔

کیوں صاحبو! کیا انھیں کو شاہ ولی صاحب نے کہا تھا کہ کھلا احمق ہے یا چھپا منافق۔ استغفر اللہ استغفر اللہ! ذرا تو شرماء، ذرا تو ڈرو، شاہ صاحب کی بزرگی سے جیا تو کرو۔ اُن کی تو کیا مجال تھی کہ معاذ اللہ وہ جناب مجددیت مآب کی نسبت ایسا گمان مردود و نامحذور رکھتے۔ وہ تو انھیں قطب الارشاد و ہادی و مرشد و دافع بدعات جانتے ہیں اور اُن کی تعظیم کو خدا کی تعظیم، اُن کے شکر کو اللہ کا شکر مانتے ہیں کہ اپنے مکتوب ہفتم میں لکھتے ہیں:

شیخ اس دور کے قطب ارشاد ہیں، ان کے ہاتھ پر تکبر و بدعت کی گراہی میں مبتلا بہت سے افراد نے ہدایت پائی، شیخ کی تعظیم خالق کائنات کی تعظیم ہے اور شیخ کی نعمت کا شکر اس نعمت کو عطا کرنے والے اللہ کا شکر ہے۔ اللہ تعالیٰ انھیں عظیم اجر عطا فرمائے۔ (ت)

شیخ قطب ارشاد ایں دورہ است و بردست وے بسیارے از گمراہاں بادیہ صبیعت و بدعت خلاص شدہ اند۔ تعظیم شیخ تعظیم حضرت مدوّر ادوار و مکون کائنات است، و شکر نعمت مفیض اوست اعظم اللہ تعالیٰ لہ الاجور۔

ہاں شاید میاں نذیر حسین صاحب دہلوی کی چوٹ حضرت مجدد صاحب ہی پر ہے کہ معیار الحق میں

لکھتے ہیں:

”آج کل کے بعض لوگ اسی تقلید معین کے التزام سے مشرک ہو رہے ہیں کہ مقابل میں روایت کیدانی کے اگر حدیث صحیح پیش کرو تو نہیں مانتے۔“

کلمات طیبات فصل چہارم در مکتوبات شاہ ولی اللہ دہلوی مطبع مجتہبائی دہلی ص ۱۶۳
معیار الحق بحث تلفیق مکتبہ نذیریہ چناب بلاک اقبال ٹاؤن لاہور ص ۱۸۳

اسی مسئلہ اشارہ میں روایت کیدانی پیش کی جاتی ہے۔ جناب مجدد صاحب نے فتاویٰ غرائب و جامع الرموز و خزائن الروایات وغیرہا پیش کیں، وہ بات ایک ہی ہے، یعنی فقہی روایت کے مقابل حدیث نہ ماننا۔ اب دیکھ لیجئے حضرت مجدد کا روایت فقہی لانا اور ان کے سبب صحیح حدیثوں پر عمل نہ فرمانا، اور میاں جی صاحب دہلوی کا بے دھڑک شرک کی جڑ جاننا۔ خدا ایسے شرک پسندوں کے سائے سے بچائے۔ خیر یہ تو میاں جی جانیں اور ان کا کام۔ کلام جناب مجدد صاحب کے فوائد سنئے؛

اول: بڑا بھاری فائدہ تو یہ ہوا۔

دوم: حضرت موصوف نے یہ بھی فرمادیا کہ اقوالِ امام کے مقابل ایسی معروف حدیثیں جیسی رفع یدین و قرابت مقتدی وغیرہا میں آئیں کہ کسی طرح احادیث اشارہ سے اشتہار میں کم نہیں وہی پیش کرے گا جو زاگادوی کو دن بے عقل ہو یا معاند مکابر ہٹ دھرم کہ نہ وہ حدیثیں امام سے چھپ رہنے کی تھیں نہ معاذ اللہ امام اپنی رائے سے حدیث کا خلاف کرنے والے، تو ضرور کسی دلیل قوی شرعی سے ان پر عمل نہ فرمایا۔

سوم: یہ بھی فرمادیا کہ ہمیں جواب احادیث معلوم ہو جانا کچھ ضرور نہیں۔ اس قدر اجمالاً جان لینا بس ہے کہ ہمارے عالموں کے پاس وجہ موجود ہوگی۔

چہارم: یہ بھی فرمادیا کہ ہمارے علم میں کسی مسئلہ مذہب پر دلیل نہ ہونا درکنار اگر صراحتاً اس کے خلاف پر ہمیں دلیل معلوم ہو جب بھی ہمارا علم کچھ معتبر نہیں اسی مسئلہ مذہب پر عمل رہے گا۔

پنجم: یہ بھی فرمادیا کہ ہمارے علمائے سلف رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو جیسا علم حدیث تھا جیسا وہ صحیح و ضعیف و منسوخ و ناسخ پہچانتے تھے بعد کے لوگ ان کی برابر ہی نہیں کر سکتے کہ نہ انہیں ویسا علم نہ یہ اس قدر زمانہ رسالت سے قریب۔ جب حضرت مجدد اپنے زمانہ کو ایسا فرمائیں۔ تو اب تو اس پر بھی تین سو برس گزر گئے، آج کل کے اُلٹے سیدھے چند حرف پڑھنے والے کیا برابر ہی ائمہ کی لیاقت رکھتے ہیں۔

ششم: اس شرط کی بھی تصریح فرمادی کہ امام کے وہ اقوال منقولہ سوال خاص اسی حدیث کے باب میں ہیں جو امام کو نہ پہنچی، اور اس سے مخالفت بر بنائے عدم اطلاع ہوتی نہ یہ کہ اصول مذہب پر وہ بوجہ مذکورہ کسی وجہ سے مرجوح یا مؤول یا متروک العمل تھی کہ یوں تو بحال اطلاع بھی مخالفت ہوتی۔

کمالاً یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت)

ہفتم: جناب مجدد صاحب کی شان علم سے تو ان حضرات کو بھی انکار نہ ہوگا۔ یہی مرزا جانناں صاحب

جنہیں بزرگ مان کر ان کے کلام سے استناد کیا گیا۔ جناب موصوف کو قابلِ اجتہاد خیال کرتے اور اپنے ملفوظ میں لکھتے ہیں:

عرض کروم یا رسول اللہ! حضرت درحقِ مجدد
الف ثانی چه فرمایند؟ فرمودند مثل ایشاں در
امت من دیگر کیست!

عرض کی یا رسول اللہ (صلی اللہ علیک وسلم)!
آپ حضور حضرت مجدد الف ثانی کے بارے میں
کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے فرمایا میری امت میں اسکی
مثل دوسرا کون ہے۔ (ت)

جب ایسے بزرگانِ بزرگ فرمائیں کہ ہم مقتدوں کو قولِ امام کے خلاف حدیثوں پر عمل جائز نہیں، جو اس کا
مترکب ہو وہ احمق بیہوش یا ناحق و باطل کوش ہے، تو پھر آج کل کے جھوٹے مدعی کس گنتی میں رہے۔
یہ سائے فائدے عبارتِ مکتوبات میں تھے۔

ہشتم: اگرچہ قولِ امام کی حقانیت اپنے خیال میں نہ آئے مگر عمل اسی پر کرنا لازم۔ یہی اللہ عزوجل
کو پسند و موجبِ برکات ہے۔ دیکھو ایک مدت تک مسئلہ قرار تہ مقصدی میں حقانیتِ مذہبِ
حنفی جناب مجدد صاحب پر ظاہر نہ تھی قرار تہ کرنے کو دل چاہا مگر بپاسِ مذہب نہ کر سکے یہی ہونڈتے
رہے کہ خود حنفی مذہب میں کوئی راہ جواز کی ملے۔

نہم: اس سوال کا بھی صاف جواب دے دیا کہ ایک مسئلہ بھی اگر خلافِ امام کیا اگرچہ اسی بنا پر
کہ اس میں حقانیتِ مذہب ظاہر نہ ہوتی تاہم مذہب سے خارج ہو جائے گا کہ اسے نقل از مذہب
فرماتے ہیں۔

دہم: یہ سخت اشد و قاہر حکم دیکھئے کہ جو ایسا کرے وہ ملحد ہے۔ آپ حضرات اپنے ایمان میں جو
مناسب جائیں مانیں، چاہے حضرت مجدد صاحب کے نزدیک معاذ اللہ شاہ صاحب و مرزا صاحب کو
سفیہ و معاند و ملحد قرار دیں چاہے ان دونوں صاحبوں کے طور پر حضرت مجدد کو مدعی باطل و مخالفِ امام
اور عیاذ باللہ کھلا احمق یا چھپا منافق ٹھیرائیں، ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم (گناہ سے
بچنے اور نیکی کرنے کی توفیق نہیں مگر بلندی و عظمت والے معبود کی توفیق سے۔ ت) لاجرم یہ دونوں صاحب
اسی صحتِ عملی میں کلام کر رہے ہیں جس پر اطلاع فقہائے اہل نظر و اجتہاد فی الذہب کا کام، اب نہ یہ
کلام باہم متخالف نہ ان میں کوئی حرف ہمارے مخالف، ہکذا ینبغی التحقیق واللہ ولی التوفیق

کلماتِ طیبات ملفوظات مرزا مظہر جانجاناں مطبعِ مجتہبائی دہلی ص ۷۷

(یوں ہی تحقیق ہونی چاہئے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق عطا فرمانے والا ہے۔ ت) یہ بحث بہت طویل الاذیال تھی جس میں بسط کلام کو دفتر ضخیم لکھا جاتا، مگر مائل و کفی خیر مما کثروا الہی (جو مختصر اور جامع ہو وہ اس سے بہتر ہے جو کثیر اور لغوی) حضرات ناظرین خاص بحث مستول عنہ پر نظر رکھیں، خروج عن المبحث سے کہ صنیع شنیع جہلم و عاجزین ہے حذر رکھیں۔

اے ہمارے رب! ہم میں اور ہماری قوم میں حق فیصلہ کر، اور تیرا فیصلہ سب سے بہتر ہے۔ اور درود نازل فرمائے اللہ تعالیٰ رسول کے سردار محمد مصطفیٰ پر اور آپ کی تمام آل و اصحاب پر (ت)

ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین، و صلی اللہ تعالیٰ علی سید المرسلین محمد و آلہ و صحبہ اجمعین۔

مناسب کہ ان مختصر سطور کو بلحاظ مضامین الفضل الموهبی فی معنی اذا صح الحدیث فہو مذہبی (اللہ تعالیٰ کا عطا کردہ فضل اس قول (امام اعظم) کے معنی میں کہ جب کوئی حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا مذہب ہے۔ ت) سے مستثنیٰ کیجئے، اور بنظر تاریخ اعزاز النکات بجواب سوال امرکات (مضبوط ترین نکات علاقہ ارکاٹ سے بھیجے ہوئے سوال کے جواب میں۔ ت) لقب دیجئے۔

اے ہمارے رب! ہم سے قبول فرما، بے شک تو سننے والا جاننے والا ہے۔ آمین! اور سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے اور اللہ خوب جانتا ہے وہ پاک اور بلند ہے، اس کی بزرگی جلیل اور اس کا علم تام و مستحکم ہے۔ (ت)

ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم
امین، والحمد لله رب العلمین،
والله سیخنہ و تعالیٰ اعلم و علمہ
حیل مجبده اتم واحکم۔

کتبہ عبده المذنب احمد رضا البویلوی
عفی عنہ بحمد المصطفیٰ النبی الامی صلی اللہ تعالیٰ

علیہ و آلہ وسلم

محمدی سنی حنفی قاد سر
عبد المصطفیٰ احمد رضا خان

۲ القرآن الکریم ۱۲۷/۲

۱ القرآن الکریم ۸۹/۷

فوائد فقہیہ و افکار و رسم المفتی

۱۴ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

مسئلہ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ ہمارا ایمان ہے کہ ائمہ اربعہ برحق ہیں۔ پھر ایک چیز معین پر انہی اماموں نے فرمایا ہے کہ حلال ہے اور حرام ہے۔ مثلاً کچھو کہ ہمارے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حرام ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حلال ہے، اور یہ محال ہے کہ ایک ہی چیز حرام بھی ہو اور حلال بھی ہو، اور ہم دونوں کو برحق کہیں۔ بیتوا بالدلیل وتوجسروا من الجلیل (دلیل کے ساتھ بیان کرو، جدالت والے اللہ کی بارگاہ سے اجر پاؤ گے۔ ت)

الجواب

سائل نے کچھوے کی مثال صحیح نہیں لکھی۔ کچھو امام شافعی کے صحیح مذہب میں بھی حرام ہے۔ ہاں اور اشیا ہیں کہ ان کے نزدیک حلال ہمارے نزدیک حرام ہیں۔ جیسے متروک التسمیہ عمدہ اور ضرب، اور بعض شافعیہ کے نزدیک کچھو ابھی۔ بہر حال دونوں برحق ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہر امام مجتہد کا اجتہاد جس طرف مودی ہو اس کے اور اس کے مقلدوں کے حق میں اللہ تعالیٰ کا وہی حکم ہے۔ شافعی مذہب اگر متروک التسمیہ عمدہ کھائے گا اس کی عدالت میں فرق نہ آئے گا نہ دنیا میں اسے تعزیر دی جائے نہ آخرت میں اس سے اس کا مواخذہ ہو۔ اور حنفی مذہب کہ اسے حرام جانتا ہے اور اس کا ارتکاب

کرے گا تو اس کی عدالت بھی ساقط ہوگی اور دنیا میں مستحق تعزیر اور آخرت میں قابل مواخذہ ہوگا۔
یونہی بالعکس جو چیز ہمارے نزدیک حلال ہے اور ان کے نزدیک حرام۔ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ
عنه فرماتے ہیں:

كل مجتهد مصیب و الحق عند الله
واحد و قد یصیبه و قد لا

ہر مجتہد مصیب ہے، لیکن عند اللہ حق ایک ہی
ہے جس کو مجتہد کبھی پہنچتا ہے اور کبھی نہیں پہنچتا۔

امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

احد به و اقبل شہادته یرید شارب
المثلث نقلها فی فواتح الرحموت۔ و الله

میں مثلث پینے والے پر حد بھی جاری کروں گا اور
گواہی دے تو اس کی گواہی بھی قبول کروں گا۔
اسے فواتح الرحموت میں نقل کیا گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ ۱۸ از گورکھپور محلہ دھمال مسؤلہ سعید الدین
۱۹ سوال ۱۳۳۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ان مسئلوں میں کہ:

(۱) امیر محلہ کا لفظ جو بعض کتب فقہ میں آیا ہے اور امیر محلہ ان دونوں لفظوں میں کچھ شرعاً و عرفاً فرق
ہے یا نہیں؟

(۲) ہندوستان میں عام طور پر سید کو میر صاحب کہتے ہیں تو کیا اس کہنے سے فی الواقع وہ امیر محلہ
بن سکتے ہیں یا امیر محلہ کے احکام اس پر عائد ہو سکتے ہیں؟ بیٹو اتوجروا (بیان فرمائیے
اجر دیئے جاؤ گے۔ ت)

الجواب

(۱) امیر اور میر میں کچھ فرق نہیں، میر اسی کا مخفف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(۲) فقط میر صاحب ہونے سے میر محلہ نہیں ہوتا میر محلہ وہ ہے جو علم دینی میں سب اہل محلہ سے

زائد ہو یا جسے سلطان یا مسلمانوں نے میر محلہ بنایا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ ۲۰

حامی دین متین ماحی البدعۃ والشرک محی الدین جناب مولانا زاد اللہ شرفہ۔ بعد ہدیہ سلام و

لہ فواتح الرحموت بذیل المستصفیٰ فصل فی آداب المناظرۃ منشورات الرضی قم مصر ۳۸۱/۲

۷ " " " " الاصل الثانی السنۃ مسئلہ مجہول الحال " " " " ۱۳۸/۲

سنت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام معلوم فرمائیں ایک فتویٰ جس میں چند سوال ہیں آنجناب کی خدمت میں پیش کرنے کا قصد ہے اگرچہ مدارس اسلامیہ و جائے افتاء تو ہندوستان میں کثیر ہیں و لیکن بندہ کی خوشی یہ ہے کہ آنجناب کی لسان ترجمان فیض رسان و کلک سے جواب ظہور میں آئے اس وقت چونکہ رمضان شریف ہے روزہ کی وجہ سے شاید جواب میں وقت و کلفت ہو بدیں خیال مقدم یہ جوابی خط ارسال کر کے آنجناب کی مرضی مبارک حال کیجاتی ہے کہ اگر فتویٰ اس وقت رمضان شریف میں بھیجا جائے تو کیا اس وقت جواب مل سکتا ہے یا کہ بعد رمضان شریف؟ اگر بعد رمضان شریف فتویٰ بھیجا جائے تو سوال کی کتنی تاریخ تک بھیجا جائے؟ آپ کے جواب کا انتظار ہے، جیسا آپ فرمائیں گے ویسا کیا جائے گا۔ فقط زیادہ والسلام، جوابی خط ارسال ہے۔

الجواب

جناب من سلمکم وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، رمضان مبارک میں بھی فتاویٰ لکھے جارہے ہیں آپ نے استفانہ بتایا کس مضمون کا ہے، بعض ضروری و فوری ہوتے ہیں بعض مہلت و فرصت کے، بعض ایسے کہ جواب دینا ہی بیکار یا ضروریات کے آگے ناقابل اعتبار۔ غرض فتاویٰ کہ پوچھے جاتے ہیں ان کی حالتیں بہت مختلف ہیں، لوگ گمان کرتے ہیں کہ ہمارے ہر فتویٰ کا جواب ملنا شرعاً لازم ہے اور وہ بھی تحریری، اور حضرت سیدنا ابن مسعود علیہ الرضوان فرماتے ہیں:

من افتی فی کل ما استفتی فہو مجنون
جو ہر استفنا کا جواب دے مجنون ہے۔
یہ اس لئے لکھ دیا کہ اگر آپ نوعیت سوال سے مطلع فرماتے تو جواب لا و نعم و دیر و شتاب معین ہو سکتا۔ والسلام۔

مسلّمہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، من جانب احقر العباد ملک محمد امین جانندھر شہر۔
مجموعہ فتاویٰ عبدالحی صاحب اہلسنت وجماعت کے مطابق ہے یا کچھ گڑبڑ ہے؟ اطلاع بخشئی جائے۔

الجواب

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، اس میں بہت مسائل میں فرق ہے خصوصاً پہلی اور

دوسری جلد میں جس کی کچھ کچھ اصلاح خود انہوں نے اپنی طرف سے سوالات قائم کر کے کی ہے والسلام
 مسئلہ ۲۲ از بریلی مدرسہ منظر الاسلام مسؤلہ مولوی نور محمد صاحب طالب علم
 ۹ ربیع الآخر، ۱۳۳۳ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ ایک شخص اپنے مرشد کے فتوے کے رد پر
 تصدیق کرے یہ بیعت سے خارج ہوا یا نہیں؟

الجواب

بعض فتووں کا رد کفر ہوتا ہے بعض کا ضلالت، بعض کا جہالت، بعض کا حماقت، بعض کا
 حق ایک حکم نہیں ہو سکتا، کیا فتویٰ تھا اور کیا رد، سائل مفصل لکھے اور یہ بھی کہ تصدیق کرنے والے
 کو اس کے خلاف اپنے مرشد کا فتویٰ معلوم تھا یا نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فلسفہ طبیعیات، سائنس، نجوم، منطق

مسئلہ ۲۳ مرسلہ مولوی احمد شاہ ساکن موضع سادات
بجلی کیا شے ہے ؟

الجواب

اللہ تعالیٰ نے بادلوں کے چلانے پر ایک فرشتہ مقرر فرمایا ہے جس کا نام سعد ہے، اس کا قد بہت چھوٹا ہے، اور اس کے ہاتھ میں ایک بہت بڑا کوڑا ہے، جب وہ کوڑا بادل کو مارتا ہے اس کی تری سے آگ جھڑتی ہے اس کا نام بجلی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ ۲۴ مرسلہ احمد شاہ مذکور

زلزلہ آنے کا کیا باعث ہے ؟

الجواب

اصلی باعث آدمیوں کے گناہ ہیں، اور پیدا یوں ہوتا ہے کہ ایک پہاڑ تمام زمین کو محیط ہے اور اس کے ریشے زمین کے اندر اندر سب جگہ پھیلے ہوئے ہیں جیسے بڑے درخت کی جڑیں دور تک اندر اندر پھیلتی ہیں، جس زمین پر معاذ اللہ زلزلہ کا حکم ہوتا ہے وہ پہاڑ اپنے اس جگہ کے ریشے کو جنبش دیتا ہے زمین ہلنے لگتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ ۲۵ از ضلع کھیری ڈاک خانہ موند اکوٹھی مجیب نگہ مرسلہ سردار مجیب رحمان خاں ۲۶ صفر ۱۳۲۷ھ
جناب مولوی صاحب معظم مکرم منہل الطاف و کریم الاخلاق عمیم الاشفاق زاد مجدکم و فیوضکم۔ پس از تسلیم
مسنون، نیاز مشحون و تمنائے لقائے شریف عرض خدمت والا ہے۔ نسبت زلزلہ مشہور ہے کہ زمین ایک
شاخ گاؤ پر ہے کہ وہ ایک مچلی پر کھڑی رہتی ہے، جب اُس کا سینگ تھک جاتا ہے تو دوسرے سینگ پر بدل کر
رکھ لیتی ہے، اس سے جو جنبش و حرکت زمین کو ہوتی ہے اس کو زلزلہ کہتے ہیں۔ اس میں استفسار یہ ہے کہ
سطح زمین ایک ہی ہے اس حالت میں جنبش سب زمین کو ہونا چاہتے، زلزلہ سب جگہ یکساں آنا چاہتے۔
گزارش یہ ہے کہ کسی جگہ کم کسی مقام پر زیادہ، کہیں بالکل نہیں آتا۔ بہر حال جو کیفیت واقعی اور حالت صحیح ہو
اس سے معزز فرمائیے۔ بعید از کرم نہ ہوگا۔ زیادہ نیاز و ادب۔

راقم آتم سردار مجیب رحمان خاں عطیہ دار علاقہ مجیب نگہ

الجواب

جناب گرامی دام مجدکم السامی، وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔
زلزلہ کا سبب مذکورہ زبان دعوام محض بے اصل ہے اور اس پر وہ اعتراض نظر بظاہر صحیح و
صواب۔ اگرچہ اس سے جواب ممکن تھا کہ ہمارے نزدیک کیب اجسام جو ہر فردہ سے ہے اور ان کا اتصال محال
صدر او غیرہ میں کا سہ لیسانِ فلاسفہ نے جس قدر دلائل ابطال جزر لای تجزی پر لکھے ہیں ان میں کسی سے ابطال
نفس جز نہیں ہوتا۔ ہاں دو جز کا اتصال محال نکلتا ہے، یہ نہ ہمارے قول کے منافی نہ جسم کے اتصال حسی کا
نافی۔ دیوار جسم وحدانی سمجھی جاتی ہے حالانکہ وہ اجسام متفرقہ ہے، جسم انسان میں لاکھوں مسام مثبت افتراق ہیں
اور ظاہر اتصال۔ خوردبین سے دیکھنا بتاتا ہے کہ نظر جسے متصل گمان کرتی ہے کس قدر منفصل ہے، پھر ان شیشوں
کی اختلاف قوت بتا رہی ہے کہ مسام کی باریکی کسی حد پر محدود نہیں ٹھہرا سکتے جو شیشہ ہمارے پاس اقویٰ سے
اقویٰ ہو اور اس سے بعض اجسام مثل آہن وغیرہ میں مسام اصل نظر نہ آتیں ممکن کہ اس سے زیادہ قوت والا
شیشہ انھیں دکھادے۔ معہذا نظر آنے کے لئے دو خط شعاعی میں کہ بھر سے نکلے زاویہ ہونا ضرور۔ جب شے
غایت صغیر پہنچتی ہے دونوں خط باہم منطبق منظنون ہو کر زاویہ رویت معدوم ہو جاتا اور شے نظر نہیں آتی ہے یہی
سبب ہے کہ کواکب ثابتہ کے لئے اختلاف منظر نہیں کہ بوجہ کثرت بعد وہاں نصف قطر زمین یعنی تقریباً چار ہزار
میل کے طول و امتداد کی اصلاً قدر نہ رہی دونوں خط کہ مرکز ارض اور مقام ناظر سے نکلے باہم ایک دوسرے
پر منطبق معلوم ہوتے ہیں زاویہ نظر باقی نہیں رہتا تو مسام کا اس باریکی تک پہنچنا کچھ دشوار نہیں بلکہ ضرور ہے کہ
کوئی قوی سے قوی خوردبین انھیں امتیاز نہ کر سکے اور سطح بظاہر متصل محسوس ہو، اور جب زمین اجزائے متفرقہ کا

نام ہے تو اس حرکت کا اثر بعض اجزاء کو پہنچنا بعض کو نہ پہنچنا مستبعد نہیں کہ اہل سنت کے نزدیک ہر چیز کا سبب اصلی محض ارادۃ اللہ عزوجل ہے۔ جتنے اجزاء کے لئے ارادۃ تخریک ہو انہیں پر اثر واقع ہوتا ہے و بس۔ سواران دریا نے مشاہدہ کیا ہے کہ ایام طوفان میں جو بلاد شمالیہ میں حوالی تحویل سرطان یعنی جون جولائی اور بلاد جنوبیہ میں حوالی تحویل جدی یعنی دسمبر جنوری ہے۔ ایک جہاز ادھر سے جاتا اور دوسرا ادھر سے آرہا ہے دونوں مقابل ہو کر گزرے اس جہاز پر سخت طوفان ہے اور اسے بالکل اعتدال و اطمینان، حالانکہ باہم کچھ ایسا فصل نہیں۔ ایک وقت ایک پانی ایک ہو اور اثر اس قدر مختلف، تو بات وہی ہے کہ ما شاء اللہ کانت و ما لم یشاء لہ یکن جو خدا چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا نہیں ہوتا، مگر اس جواب کی حاجت ہم کو اس وقت ہے کہ وہ بیان عوام شرع سے ثابت ہو، اس کے قریب قریب ثبوت صرف ابتدائے آفرینش زمین کے وقت ہے جب تک پہاڑ پیدا نہ ہوئے تھے۔ عبدالرزاق و فریابی و سعید بن منصور اپنی اپنی سنن اور عبد بن حمید و ابن جریر و ابن المنذر و ابن مردویہ و ابن ابی حاتم اپنی تفاسیر اور ابوالشیخ کتاب العظمہ اور حاکم بافادہ تصحیح صحیح مستدرک اور ہیثمی کتاب الاسمار اور خطیب تاریخ بغداد اور ضیائے مقدسی صحیح مختار میں عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی:

قال ان اول شیء خلق الله القلم فقال له: اکتب، فقال يارب وما اکتب؟ قال اکتب القدر فجرى من ذلك اليوم ما هو كائن الى ان تقوم الساعة ثم طوى الكتاب ارتفع القلم وكان عمر شه على الماء فارتفع بخار الماء ففتقت منه السموات ثم خلق النون فبسطت الارض عليه والارض على ظهر النون فاضطرب النون فمادت الارض فابنت بالجبال

كما قال تعالى والجبال اوتادا
وقال تعالى والقي في الارض سواسي

فرمایا، اللہ عزوجل نے ان مخلوقات میں سب سے پہلے قلم پیدا کیا اور اس سے قیامت تک کے تمام مقادیر لکھوائے اور عرش الہی پانی پر تھا پانی کے بخارات اُٹھے ان سے آسمان جدا جدا بنا گئے، پھر مولیٰ عزوجل نے مچھلی پیدا کی اس پر زمین بچھائی، زمین پشت ماہی پر ہے، مچھلی تڑپتی، زمین جھونکے لینے لگی، اس پر پہاڑ جا کر بوجھل کر دی گئی۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور پہاڑوں کو منخیں بنایا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا، اور اس نے زمین میں لنگر

ان تیسرا بکریہ

ڈالے کہ کہیں تمہیں لے کر نہ کانپے۔ (ت)

مگر یہ زلزلہ ساری زمین کو تھما، خاص خاص مواضع میں زلزلہ آنا، دوسری جگہ نہ ہونا، اور جہاں ہونا وہاں بھی شدت و خفت میں مختلف ہونا، اس کا سبب وہ نہیں جو عوام بتاتے ہیں، سبب حقیقی تو وہی ارادۃ اللہ ہے، اور عالم اسباب میں باعث اصلی بندوں کے معاصی۔

ما اصابکم من مصیبة فہما کسبت ایدیکم
ويعفو عن کثیرہ

تمہیں جو مصیبت پہنچتی ہے تمہارے ہاتھوں کی
کما تیوں کا بدلہ ہے، اور بہت کچھ معاف

فرمادیتا ہے۔ (ت)

اور وجہ وقوع کوہ قاف کے ریشہ کی حرکت ہے۔ حق سبحنہ و تعالیٰ نے تمام زمین کو محیط ایک پہاڑ پیدا کیا ہے جس کا نام قاف ہے۔ کوئی جگہ ایسی نہیں جہاں اس کے ریشے زمین میں نہ پھیلے ہوں۔ جس طرح پیڑ کی جڑ بالائے زمین مٹوڑی سی جگہ میں ہوتی ہے اور اس کے ریشے زمین کے اندر اندر بہت دور تک پھیلے ہوتے ہیں کہ اس کے لئے وجہ قرار ہوں اور آندھیوں میں گرنے سے روکیں، پھر پیڑ جس قدر بڑا ہوگا اتنی ہی زیادہ دور تک اس کے ریشے گھیریں گے۔ جبل قاف جس کا دور تمام کورہ زمین کو اپنے پیٹ میں لئے ہے اس کے ریشے ساری زمین میں اپنا جال بچھاتے ہیں، کہیں اوپر ظاہر ہو کر پہاڑیاں ہو گئے، کہیں سطح تک آ کر ختم رہے جسے زمین سنگلاخ کہتے ہیں، کہیں زمین کے اندر ہے قریب یا بعید ایسے کہ پانی کی چوٹ سے بھی بہت نیچے۔ ان مقامات میں زمین کا بالائی حصہ دور تک نرم مٹی رہتا ہے جسے عربی میں سہل کہتے ہیں۔ ہمارے قرب کے عام بلاد ایسے ہی ہیں مگر اندر اندر قاف کے رگ و ریشہ سے کوئی جگہ خالی نہیں۔ جس جگہ زلزلہ کے لئے ارادۃ الہی عزوجل ہوتا ہے والعیاذ برحمنہ ثم برحمة رسولہ جل و علا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم (اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی پناہ اس کی رحمت کے ساتھ اور اس کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رحمت کے ساتھ۔ ت) قاف کو حکم دیتا ہے کہ وہ اپنے وہاں کے ریشے کو جنبش دیتا ہے، صرف وہیں زلزلہ آئے گا جہاں کے ریشے کو حرکت دی گئی، پھر جہاں خفیف کا حکم ہے اس کے محاذی ریشہ کو آہستہ ہلاتا ہے اور جہاں شدید کا امر ہے وہاں بقوت۔ یہاں تک کہ بعض جگہ صرف ایک دھکا سا لگ کر ختم ہو جاتا ہے، اور اسی وقت دوسرے قریب مقام کے در و دیوار جھونکے لیتے، اور تیسری جگہ زمین پھٹ کر پانی نکل

لہ القرآن الکریم ۱۶/۱۵

۳۰/۴۲

آتا ہے، یا عنف حرکت سے مادہ کبریتی مشتعل ہو کر شعلے نکلنے ہیں چٹخوں کی آواز پیدا ہوتی ہے والعیاذ باللہ تعالیٰ (اللہ تعالیٰ کی پناہ۔ ت) زمین کے نیچے رطوبتوں میں حرارت شمس کے عمل سے بخارات سب جگہ پھیلے ہوئے ہیں اور بہت جگہ دُغانی مادہ ہے، جنبش کے سبب منافذ زمین متسع ہو کر وہ بخار و دُخان نکلنے ہیں، طبیعیات میں پاؤں تلے کی دیکھنے والے انھیں کے ارادہ خروج کو سبب زلزلہ سمجھنے لگے حالانکہ اُن کا خروج بھی سبب زلزلہ کا مستبب ہے۔ امام ابو بکر ابن ابی الدنیا کتاب العقوبات اور ابوالشیخ کتاب العظمہ میں حضرت سیدنا عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی :

قال خلق الله جبلا يقال له قاف محيط
بالعالم وعروقه الى الصخرة التي عليها
الارض فاذا اراد الله ان يزلزل قرية
امر ذلك الجبل فحرك العرق الذي
يلي تلك القرية فيزلزلها ويحركها
فمن ثم تحرك القرية دون القرية له

اللہ عزوجل نے ایک پہاڑ پیدا کیا جس کا نام "ق" ہے، وہ تمام زمین کو محیط ہے اور اس کے ریشے اس چٹان تک پھیلے ہیں جس پر زمین ہے جب اللہ عزوجل کسی جگہ زلزلہ لانا چاہتا ہے اس پہاڑ کو حکم دیتا ہے وہ اپنے اس جگہ کے متصل ریشے کو لرزش و جنبش دیتا ہے، یہی باعث ہے کہ زلزلہ ایک بستی میں آتا ہے دوسری میں نہیں۔

حضرت مولوی محنوی قدس سرہ الشریف مثنوی شریف میں فرماتے ہیں :۔

- | | | |
|------|-----------------------------|-----------------------------|
| (۱) | رفت ذوالقرنین سوئے کوہ قاف | دید کہہ را کہ ز مرد بود صاف |
| (۲) | گم و عالم گشتہ آں محیط | ماند حیراں اندراں خلق بسیط |
| (۳) | گفت تو کو ہی دگر با چستند | کہ بہ بیش عظم تو باز ایستند |
| (۴) | گفت رگہائے من انداں کوہا | مثل من نبوند در حسن و بہا |
| (۵) | من بہر شہرے رگے دارم نہاں | بر عروقم بستہ اطراف جہاں |
| (۶) | حق چو خواہد زلزلہ شہرے مرا | امر فرماید کہ جنباں عسرق را |
| (۷) | پس بجنباںم من آں رگ را بقہر | کہ بدان رگ متصل گشت است شہر |
| (۸) | چوں بگوید بس شود ساکن رگم | ساکنم وز رونے فعل اندر تگم |
| (۹) | ہمچو مرہم ساکن و بس کارکن | چوں خرد ساکن وزو چنباں سخن |
| (۱۰) | نزد آنکس کہ نداند عقلش ایں | زلزلہ ہست از بخارات زمین |

ملہ الاسرار المرفوعہ بحوالہ ابن ابی الدنیا و ابی الشیخ حدیث ۱۲۲۹ دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۳۲۱

(۱۱) سمجھ لے کہ یہ زمین کے بخارات نہیں ہیں اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس بھاری پہاڑ کی وجہ سے ہے۔

(۱۲) ایک چھوٹی سی چوٹی نے کاغذ پر قلم کو دیکھا، تو اس نے دوسری چوٹی سے بھی یہ راز کہہ دیا۔

(۱۳) کہ اس قلم نے عجیب نقشے کھینچے ہیں، جیسے نازبو، سوسن کا کھیت اور گلاب کا پھول۔
(۱۴) اس چوٹی نے کہا اصل میں یہ سارا کام کرنے والی انگلی ہے، یہ قلم تو عمل میں اس انگلی کے تابع ہے اور اس کا اثر ہے۔

(۱۵) تیسری چوٹی نے کہا کہ وہ بازو کی وجہ سے ہے کیونکہ کمزور انگلی نے اپنی طاقت سے یہ نقش و نگار نہیں کیا ہے۔

(۱۶) بات اسی طرح اوپر چلتی گئی، یہاں تک کہ چوٹیوں کی ایک سردار جو کچھ سمجھا رہی تھی۔
(۱۷) اس نے کہا اس کو جسم کا ہنر مت سمجھو کیونکہ وہ تو نیند اور موت میں بے خبر ہو جاتا ہے۔
(۱۸) جسم تو لباس اور لاپٹی کی طرح ہے۔ عقل اور جان کے بغیر یہ نقش نہیں بن سکتے ہیں۔ (ت)

بحر العلوم قدس سرہ فرماتے ہیں :

یہ فلاسفہ پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ بخارات زمین میں محسوس ہوتے ہیں اور طبعی طور پر خروج کی طرف میلان کرتے ہیں، چنانچہ ان بخارات کے ٹکراؤ کی وجہ سے زمین کے اجزائے متصلہ میں تفرق پیدا ہوتا ہے اور زمین حرکت کرنے لگتی ہے اور یہی زلزلہ ہے۔ چنانچہ مولوی قدس سرہ اس قول کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زمین کا قیام تو پہاڑوں کے سبب ہے ورنہ یہ مسلسل حرکت کرتی رہتی۔ لہذا وہ پہاڑ اللہ تعالیٰ کے حکم سے زمین کو حرکت دیتا ہے۔ (ت)

ایں ردست بر فلاسفہ کہ میگوبند بخارات در زمین محسوس ہوندا بطبع میل خروج کنند و از مصادمت این اجزہ تفرق اتصال اجزائے زمین ہست و زمین در حرکت می آید و اینست زلزلہ۔ پس مولوی قدس سرہ رد این قول می فرمایند کہ قیام زمین از کوہہاست ورنہ در حرکت میماند ہمیشہ پس آں کوہ جنبش ہست و بد زمین را بامر اللہ تعالیٰ۔

چوٹیوں کی حکایت سے بھی ان سفہا کی تنگ نظری کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ جس طرح قلم کی حرکت انگلیوں سے انگلیوں کی قوت بازو سے بازو کی طاقت جان سے ہے تو نقش قلم سے بنتے ہیں جان

بناتی ہے مگر احمق چیونٹیاں اپنی اپنی رسائی کے موافق ان کا فاعل قلم انگلیوں بازو کو سمجھیں، یوں ہی ارادۃ اللہ سے کوہ قاف کی تحریک ہے اس کی تحریک سے بخارات کا نکلنا زمین کا ہلنا ہے، یہ احمق چیونٹیاں تھیں فلسفی یا طبیعی والے کہتے صدمہ بخارات کو سبب زلزلہ سمجھ لیجئے، بلکہ نظر کیجئے تو یہ ان چیونٹیوں سے زیادہ کو دن و بد عقل ہیں۔ انہوں نے سبب ظاہری کو سبب سمجھا، انہوں نے سبب کے دو سببوں سے ایک کو دوسرے کا سبب ٹھہرایا۔ وباللہ العصمۃ، واللہ سبحنہ وتعالیٰ اعلم (حفاظت اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ خوب جانتا ہے۔ ت۔)

مسئلہ ۶ از سورتیاں ضلع بریلی مرسلہ امیر علی صاحب قادری ۱۲ رجب ۱۳۳۱ھ
بادل، ہوا کی کیا بنیاد؟ کس جگہ سے شروع ہوتے ہیں؟ اور تمام جگہ یکساں ہوا چلتی ہے
زمین میں مقام ہے یا آسمان پر؟

الجواب

ہو ارتب العزت تبارک وتعالیٰ کی ایک پرانی مخلوق ہے کہ پانی سے بنائی گئی اور اس کے لئے علم الہی میں ایک فرقہ ہے جس پر دروازہ لگا ہوا ہے اور وہ بند ہے اور فرشتہ اس پر موکل ہے، جتنی ہوا اس میں سے رب العزت بھیجنا چاہتا ہے فرشتہ کو حکم دیتا ہے کہ اس میں سے بمقدار حکم ایک بہت خفیف حصہ روانہ کرتا ہے۔ جب قوم عاد پر اللہ تعالیٰ نے ہوا کا طوفان بھیجنا چاہا جو سات راتیں اور آٹھ دن متواتر ان پر رہا، ان سب کو ہلاک کر دیا۔ اُس وقت اُس فرشتہ کو حکم ہوا تھا کہ عاد پر ہوا بھیج۔ اس نے عرض کی اتنا سوراخ کھولوں جتنا بیل کا نتھنا۔ فرمایا تو چاہتا ہے کہ ساری زمین کو اُلٹ دے بلکہ چھلے برابر کھول۔ اور یوں ہوا ہر وقت زمین اور آسمانوں سب میں بھری ہے اور انسان اور اکثر حیوانات کی اس پر زندگی ہے۔

اور بادل بخارات سے بنتے ہیں۔ جب رطوبت میں حرارت عمل کرتی ہے بھاپ پیدا ہوتی ہے، ہی سجاز ہوا بھیجتا ہے کہ وہ اس کو جمع کرتی ہے پھر تہہ بہ تہہ اس کے بادل بناتی ہے پھر جہاں حکم ہوتا ہے اسے لیجاتی ہے اور بحکم الہی حرارت کے عمل سے وہ گھیل کر پانی ہو کر گرتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ ۲ مستولہ محمد اسماعیل صاحب محمڈ آبادی امام مسجد چھاؤنی بریلی، ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

کیا یہ بات معتبر حدیث سے ثابت ہے کہ عورتوں کو نسبت مرد کے فوجہ شہوت زیادہ دی گئی ہے؟
اگر ہے تو شریعت مطہرہ میں چار عورت تک نکاح جائز ہے، ماسوائے اس کے لونڈیاں الگ۔ تو ایک غاوند باوجود ہونے ایک حصہ شہوت کے کیونکہ چار عورتوں اور لونڈیوں کی خواہش پوری کر سکے گا؛ یعنی اس میں کیا حکمت ہے؟ براہ کرم تفصیل جواب عنایت ہوتا کہ دشمنان اسلام کو اس شہوت کے بارے میں جواب

دے سکیں۔ مگر آنکہ چار عورتوں تک کے حکم میں بہت سی حکمتیں ہیں مگر اس سوال میں فقط شہوت کی نسبت جواب طلب ہے۔

الجواب

عورتوں کی شہوت فقط نوحۃ نہیں بلکہ شوحۃ زائد ہے ولکن اللہ القی علیہن الحیاء لیکن اللہ تعالیٰ نے ان پر جیادال دی ہے۔ آدمی جب اپنے سے کسی ذرا زائد عقل والے کا کام دیکھتا ہے اور سمجھ میں نہیں آتا تو کہتا ہے کہ اس کی عقل زائد ہے اس نے کچھ سمجھ کر کیا ہے۔ پھر رب العزت حکیم وخبیر جل جلالہ کے افعال میں کیوں خدشا پیدا کرتا ہے کہ اس میں ایک سہل سی حکمت یہ ہے کہ فعل جماع میں مرد کا تعلق صرف لذت کا ہے اور عورت کو صد ہا مصائب کا سامنا ہے، نو مہینے پیٹ میں رکھتی ہے کہ چلنا پھرنا، اٹھنا، بیٹھنا دشوار ہوتا ہے۔ پھر پیدا ہوتے وقت تو ہر جھٹکے پر موت کا پورا سامنا ہوتا ہے۔ پھر اقسام اقسام کے درد میں نفاس الی کی نیند اڑ جاتی ہے۔ اسی لئے فرماتا ہے؛

حملتہ امہ کرہا ووضعتہ کرہا وحملہ
وفصالہ ثلثون شہراً۔
اس کی ماں نے اس کو پیٹ میں رکھا تکلیف سے
اور جناس کو تکلیف سے، اور اس کو اٹھانے

پھرنا اور اس کا دودھ چھڑانا تینس مہینہ میں ہے (ت)

تو ہر بچہ کی پیدائش میں عورت کو کم از کم تین برس بامشقت جیل خانہ ہے تو اگر اس قدر کثیر وغالب نہ رکھی جاتی ایک بار کے بعد پھر کبھی پاس نہ آتی، انتظام دنیا تباہ ہو جاتا۔ مرد کے پیٹ سے اگر ایک دفعہ بھی چوہے کا بچہ پیدا ہوتا تو عمر بھر کو کان پکڑ لیتا۔ یہ حکمت ہے جس کے سبب وہ ان تمام مصائب کو بھول جاتی ہے۔
واللہ تعالیٰ اعلم

۲۸ مسئلہ از ڈاکخانہ دہاموں کے تحصیل ڈسکہ ضلع سیالکوٹ مرسلہ محمد قاسم صاحب قریشی

مدرس مدرسہ مورخہ ۲۷ ذیقعدہ ۱۳۳۵ھ

سوال رفع اشتباہ کے لئے مطلع فرمادیں کہ دن رات کی تبدیلی کا موجب گردش ارضی ہے یا سماوی؟ جواب تفصیل سے مشکور فرمائیں، اللہ تعالیٰ جزائے خیر و توفیق نیک عطا فرماتے۔

ملہ المقاصد الحسنہ کتاب النکاح و ابواب من متعلقاتہ حدیث ۶۰۵ دارالکتب العربیہ بیروت ص ۳۰۲
ملہ القرآن الکریم ۱۵/۲۶

الجواب

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 حقیقہً اس کا سبب گردش آفتاب ہے۔
قال اللہ تعالیٰ؛

والشمس تجری لمستقر لہا ذلک تقدیر
العزیز العظیم لی واللہ تعالیٰ اعلم۔
اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھراؤ کے لئے، یہ
اندازہ ہے زبردست علم والے کا۔ واللہ تعالیٰ
اعلم۔ (ت)

مسئلہ ۲۹ مستولہ مولوی ظفر الدین صاحب

زائچہ نکالنے میں پہلا خانہ طالع وہ جزو فلک البروج کا ہوتا ہے جو وقت ولادت مولود طلوع کر رہا ہے یا وہ جزو فلک البروج جس میں کوئی ستارہ سیارہ ہو تو اُس وقت طلوع کر رہا ہے یا بعد کو طلوع کرے گا۔ ولادت عزیزہ رزینہ خاتون سلمہا تقریباً، بجے صبح کے وقت ہوئی تھی اور ولادت عزیزہ ریسہ خاتون شب جمعہ ۳ بجے۔ کیا زائچہ ان دونوں کا یہی ہو گا یا دوسرا؟

الجواب

طالع وہ نقطہ فلک البروج ہے جو کسی وقت میں مطلوب میں جانب شرق افق حقیقی بعدی پر ہی زائچہ ولادت میں لیا جاتا ہے اور یہی زائچہ سال میں بھی جملہ اعمال میں، اور یہ معنی کہ وہ برج طالع فی الحال یا فی الاستقبال جس میں وقت مطلوب کوئی سیارہ ہو ہرگز سیاست رنج مجیم مکرم جفر وغیرہ کسی علم یا کسی ذی علم کی اصطلاح نہیں، یوں ہر شخص کو اختیار ہے کہ اپنی اصطلاح جو چاہے مقرر کرے مگر وہ اسی حد تک محدود رہے گی کسی علم یا فن میں ملحوظ نہیں ہو سکتی طالع اگرچہ غیر متجری ہے جیسا کہ اس کے موجب میں ظاہر ہوا مگر اہل تنجیم و فن تنجیم اُس سے وہ درجہ مراد لیتے ہیں جو وقت مطلوب افق شرقی پر بلدی پر ہو اور اس کا باعث یہ ہے کہ ان کے نزدیک احکام زائچہ متبدل نہیں ہوتے جب تک درجہ طالع نہ دے دے، اور اس میں تین چار منٹ تک کی غلطی کا تحمل بھی ہے کہ منٹ سکند بابلے صبح وقت ولادت معلوم ہونا نادر ہے، بہر حال اس میں تین چار منٹ کی تخمین کے اندر از رای محاسبہ جو نقطہ وقت ولادت خاص جائے ولادت کے افق شرقی پر ہو اسے طالع کہتے ہیں پھر حسب قواعد مقررہ اُس سے وہاں دیگر بیوت معلوم کرتے ہیں،

پھر تسویۃ البیوت کے تین قاعدوں میں (جن میں بحسب مرکز طالع فلک البروج یا معدل النهار یا اول البیوت کے بارہ حصے مساوی کئے جاتے ہیں اور یہ فقیر کے نزدیک بحسب دلائل مختار تقسیم اول السموات ہے) بیوت دوازہ نگانہ کے مبادی و مقاطع معلوم کر کے زاویہ درست کرتے ہیں اب وقت مطلوب پر جو کچھ تقویم سیارات سببہ و راس و ذنب ہوا استخراج کر کے ہر ایک کو اس کے جہت میں رکھتے ہیں، اور ہر کوکب کے ۵ ضعف ۶۶ نوموں اور اس کے مراتب سے نتیجہ حاصلہ قوت یا ضعف مع تعیین مرتبہ نکالتے ہیں۔ اس کے بعد استخراج اسہام، جس میں سهم السعادة سهم الغیب ضروری سمجھے جلتے ہیں اس کے بعد احکام بکنے کا وقت ہے جو محض جہل و جزاف ہے۔

قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب
 الا اللہ العلیم
 تم فرماؤ غیب نہیں جانتے جو کوئی آسمانوں اور زمین میں ہیں مگر اللہ۔ (ت)

آپ کی خوشی کے لئے استخراج طالع و مراکز بیوت و تسویۃ البیوت کر کے میں بھیج سکتا ہوں ان شاء اللہ تعالیٰ مگر وقت ولادت کا دقیقہ ساعت اور موضع ولادت کے طول و عرض کا علم ضروری ہے اس سے اطلاع دیجئے اور جب تک آپ تقویم کو اکب سببہ اس وقت حاضر کے لئے استخراج کر کے مجھے بھیج دیجئے کہ اس کی جانچ کر لوں تقویمات نکالنے کے متعدد برہان و طریقہ میرے رسالہ مسفر المطالع فی التقویم الطالع میں ہیں۔ سہل تر طریقہ یہ ہے کہ:

(۱) المنک میں ہر مہینہ کے صفحہ چہارم خانہ اول سے اس تاریخ آفتاب کی تقویم اور خانہ سوم سے اس کا لوگارٹم بعد اٹھائے پھر ختم جدول سال النیرین کے بعد جو خمسہ متحرک کے جدول میں دیتا ہے المنک حاصل میں ۱۲۶ سے جدول عطار د ہے ۱۵۴ سے جدول زہرہ و ہذا اس میں تاریخ مطلوب تین اخیر خانوں سے طول کوکب بمرکزیت شمس و عرض کوکب بمرکزیت شمس و لوگارٹم بعد کوکب اٹھائے یہ اسی ترتیب پر لکھے ہیں پھر تقویم شمس پر چھ برج اٹھا کر تقویم کوکب بمرکزیت شمس سے تفریق کیجئے باقی کا نام زاویۃ الشمس رکھئے مفروق منہ کم ہو تو اس پر دوڑ بڑھالیجئے زاویۃ الشمس کے نصف کا ربع دور حصہ سے تفاضل لے کر اس کا نام محفوظ رکھئے محفوظ کا نطل لوگارٹمی لیجئے۔

(۲) عرض کوکب بمرکزیت شمس حیت التمام لوگارٹمی لیجئے پھر علویات یعنی زحل و مشتری و مریخ میں اس لوجم کو لو بعد کوکب میں جمع کر کے لو شمس اس سے تفریق کر دیجئے اور سفلیات یعنی زہرہ و عطارد میں لو بعد شمس سے

اس مجموعہ نجوم و لو بعد کو کب کو تفریق کیجئے، بہر حال جو بچے اسے جدول ظل لوگارٹھی میں مقوس کر کے قوس حاصل سے ۴۵ درجے گھٹا کر باقی کا ظل لوگارٹھی لیجئے۔

(۳) اسی ظل محفوظ کو جمع کیجئے اور سفلیان میں محفوظ سے تفریق اس حاصل یا باقی کا نام زاویۃ الارض رکھئے۔ پس اگر زاویۃ الشمس نصف دور قف جہ سے کم ہے تقویم شمس سے زاویۃ الارض کم کر لیجئے ورنہ تقویم شمس و زاویۃ الارض کو جمع کر لیجئے، یہ باقی یا حاصل تقویم کو کب اس نصف النہار مرصدی کے لئے ہوگی۔ اسی طرح دوسرے نصف النہار مرصدی کی تقویم لیجئے جب دو نصف النہار مرصدی مکتنف بوقت مطلوب کی تقویم معلوم ہوگئی تعدیل مافی طرفین سے تقویم کو کب بوقت مطلوب معلوم ہو جائے گی۔

تنبیہ: یہ جو ہم نے دو نصف النہار مکتنف بوقت مطلوب کی تقویم نکالنے کو کہا اور ابتداءً وقت مطلوب کی تقویم لینا نہ کہا ان سے تطویل نہ سمجھا جائے بلکہ بہت تخفیف مونت اور تین فائدوں پر مشتمل ہے: (۱) یوں تقویم و لو بعد شمس و تقویم کو کب بمرکزیت شمس و عرض کو کب کڈک و لو بعد کو کب بعینہا لکھے ملیں گے ورنہ پانچوں میں تعدیل مابین السطریں کرنی ہوگی۔

(۲) دو نصف النہار مکتنف تقویض کے لینے سے کاراجح کو کب واقف مستقیم ہونا معلوم ہو جائے گا۔

(۳) اس دن کے ہرنٹ کی تقویم اس سے معلوم ہو سکے گی اگر بعد کو تحقیق ہو کہ مثلاً وقت ولادت اتنے منٹ آگے یا پیچھے تھا تو ادراک تقویمات کے لئے تجدید انحال کی حاجت نہ ہوگی۔

رسالہ

مقام الحدید علیٰ خد المنطق الجدید

۱۳

۰۴

(لوہ کے گرز منطق جدید کے رُخسار پر)

مسئلہ از بریلی منجانب نواب مولوی سلطان احمد صاحب یکم رجب ۱۳۰۴ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

رائے بیاضیائے حضرات علمائے دین ادا م اللہ بركاتہم الی یوم الدین (اللہ تعالیٰ قیامت تک ان کی برکتوں کو دوام بخشے۔ ت) پر واضح ہو کہ ان روزوں (دنوں) زید فلسفی نے کہ اپنے آپ کو کُستی کہا بلکہ اعلم علمائے اہلسنت جانتا، اور اپنے سوا اور علماء کو بہ نگاہ تحقیر و اہانت دیکھتا ہے، ایک کتاب منطق میں تالیف کی اور اسے جا بجا ذکر ہیولی و قدیم اشیا و عقول عشرہ و مزعموۃ فلاسفہ و غیر ذلک مسائل فلسفیہ سے مملو و مشحون کیا۔

یہ خادم سنت بہ نظر حمایت ملت اس سے چند اقوال التقاط کر کے مشہد الطار عالیہ علمائے دین میں حاضر کرتا ہے:

عہ خلاصہ اقوال فلسفیہ مع حکم جواب از مستفتی

قول اول: اللہ تعالیٰ کے سوا عالم کے دس خالق اور ہیں۔ (باقی بر صفحہ آئندہ)

تحقیق یہ ہے کہ تمام طبیعتیں مجرد محض نہیں ہیں لیکن
تجرد و مادیت کے اعتبار سے طبائع مطلقہ کے
کئی مرتبے ہیں (یہاں تک کہ اس نے کہا) ساتھ

قول اول : التحقیق أنها ليست الطبائع
كلها مجردة محضة لكن للطبائع
المرسلة في باب التجرد والمادية مراتب (الی ان قال)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الجواب : یہ عقیدہ کفر ہے۔

قول دوم : مادة اجسام قدیم ہے۔

الجواب : یہ قول کفر ہے۔

قول سوم : صورت جسمیہ نوعیہ قدیم ہیں۔

الجواب : یہ کفر ہے۔

قول چہارم : عقول عشرہ و نفوس قدیم ہیں۔

الجواب : یہ کفر ہے۔

قول پنجم : بعض چیزیں خود زیادہ استحقاق ایجاد رکھتی ہیں، اگر اللہ تعالیٰ انہیں نہ بنائے تو
بخیل ٹھہرے اور ترجیح مرحوح لازم آئے۔

الجواب : یہ قول بدعت و ضلالت و مستلزم کفر ہے۔

قول ششم کی دلیل میں نقل کیا کہ یہ عقول عشرہ ہر عیب و نقصان سے پاک و منزہ ہیں اور محال ہے کہ
تمام عالم میں کوئی ذرہ کسی وقت ان کے علم سے غائب ہو۔

الجواب : یہ کفر سے تمسک ہے۔

قول ہفتم حدوث و تغیر۔ نہ کوئی شے نابود تھی نہ کبھی نابود ہو بلکہ جسے ہم کہتے ہیں اب تک نہ تھی وہ
فقط پوشیدہ تھی اور جسے کہتے ہیں اب نہ رہی وہ صرف مخفی ہو گئی، حقیقتاً ہر چیز ہمیشہ سے موجود
ہے اور ہمیشہ رہے گی۔

الجواب : یہ کفر ہے اور بہت سے کفروں کو مستلزم۔

قول ہشتم : میری یہ کتاب نہایت تحقیق کے پایہ پر اور فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گد ہے۔

الجواب : یہ قول نہایت سخت گناہ عظیم اور بہت جاہل روایات کی رو سے کفر ہے۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔

مرتبہ ان ماہیتوں کا ہے جو کئی طور پر مجر د ہیں ، اُن کا مادہ کے ساتھ تقویم ، حلول یا تدبیر و تصرف کا کوئی تعلق نہیں اور نہ ہی تعلقِ خلق و ایجاد کے سوا ان کا کوئی اور تعلق ہے ، اور وہ حقائقِ مفارقاتِ قدسیہ ہیں جیسے معقبِ قدسی ، عقولِ عشرہ اور حقیقتِ واجبہ اہل مطلقاً ص ۲۵۰ تا ۲۵۱۔

السابعة مرتبة الماهيات المجردة بالكلية، لا تعلق لها بالمادة تعلق التقويم او الحلول او التدبير والتصرف، ولا تعلق لها الا تعلق الخلق والايجاد مثلاً وهي حقائق المفارقات القدسية كالمعقب القدسي وسائر المعقول العشرة والحقيقة الواجبة اهل مطلقاً من ص ۲۵۰ الى ۲۵۱۔

دوسرے رسالہ ”القول الوسيط“ میں اس مسئلہ کی تحقیق یوں لکھی ہے:

کیا علتِ جاعلہ کا واجب الوجود ہونا واجب ہے یا اس کا ممکن ہونا جائز ہے؟ مشہور حکما میں قول ثانی ہے، لیکن ان میں سے محققین نے صراحت کی ہے کہ علتِ مؤثرہ بالذات فقط باری تعالیٰ ہے اور عقولِ تاثیرِ واجبی کے ان کے غیر کے ساتھ متعلق ہونے کے لئے واسطوں اور شرطوں کی طرح ہیں، کیوں نہ ہو حالانکہ ماہیت ممکنہ کا وجود تو واجب سے مستعار ہے چنانچہ وجودوں کا بالذات معطی واجب الوجود ہی ہے، کیونکہ مستعیر کا کسی کو عطا کرنا درحقیقت اس کا عطا کرنا نہیں بلکہ وہ مالک کی طرف سے عطا کرنا ہے، جیسا کہ عالم کو روشن کرنے کی نسبت چاند کی طرف کرنا حقیقت کے اعتبار سے نہیں بلکہ ظاہر کے اعتبار سے ہے درحقیقت اضاربتِ عالم سورج کی طرف منسوب ہے، چاند تو اس کی روشنی کو عالم کی طرف منتقل کرنے کا محض واسطہ ہے۔ لہذا بالذات روشن کرنے والا سورج ہے نہ کہ چاند۔ چنانچہ

العلّة الجاعلة هل يجب كونها واجبة الوجود او يمكن كونها ممكنة؟ المشهور الثاني فيسا بين الحكماء، لكن المحققين منهم تصورات العلة المؤثرة بالذات هو الباري، والعقول كالوسائط والشروط لتعلق التأثير الواجب بغيرها كيف الماهية الامكانية اما وجودها بالاستعارة عن الواجب، فهو المعطى بالذات الوجودات، فان اعطاء المستعير ليس اعطاء حقيقة وانما هو اعطاء من تلقاء المالك كما ان استناد اضاء العالم الى القمر ليس حقيقة بل بحسب الظاهر، وانما هو مستند الى الشمس والقمر واسطة محضه لانتقال ضوئها الى العالم، فالمنير بالذات هي لا هو، فعلية الممكن للممكن ظاهريّة محتملية، فهذا الوجود الضعيف

ممکن کا ممکن کے لئے علت ہونا ظاہری و مجازی ہے، تو یہ ضعیف وجود اس معنی میں علت ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ یہ واسطہ، شرط، متمم اور آلہ ہے نہ کہ حقیقتاً مفید وجود ہے۔ اس کی پوری تحقیق اپنے مقام پر کر دی گئی ہے اہل ملخصاً ص ۲ (ت) یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر حادث مسبوق بالعدم ہوتا ہے یہ مسئلہ حادث زمانی کے ساتھ مختص ہے اور مادہ حادث ذاتی ہے اہل (مختصر صفحہ ۲۵۵) صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ بھی حوادث ذاتیہ میں سے ہیں۔ ص ۲ (ت)

سرمذیات (جن کی نہ ابتداء ہونہ انتہاء) اور ثابتات دہریہ جیسے عقول اور نفوس قدیمہ اہل۔ (التقاط ص ۱۵)

تو جان لے کہ میر باقر نے اس پر یوں استدلال کیا کہ بیشک حیوان مطلق کی طبیعت بالذات کسی مادہ و مدت سے متعلق نہیں ہوتی تو وہ امکان استعدادی کے ساتھ وجود کی مرہون نہ ہوگی چنانچہ امکان ذاتی یہاں پر فیضان وجود کی بنیاد ہوگا، پس جب یہ حیوان جو کہ مادہ سے متعلق ہے وجود کا فیضان کرنے والا ہے تو حیوان مطلق امکان ذاتی کے استحقاق کی وجہ سے فیضان وجود کا زیادہ حقدار ہوگا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حیوان مطلق امکان ذاتی کے سبب سے

یصلح علّة بمعنى الواسطة و الشرط و المتمم و الالة لا مفيدة لا وجود حقيقة و قد استوفى هذا التحقيق في مقامه اہل ملخصاً ص ۲۔

قول دوم؛ المسئلة القائلة بان كل حادث مسبوق بالعدم مخصوصة بالحادث الزماني، و المادة حادث ذاتي اہل مختصراً ص ۲۵۵

قول سوم؛ الصورة الجسمية و النوعية ايضا من الحوادث الذاتية ص ۲۔

قول چہارم؛ السرمدیات و الثابتات الدہریة كالعقول و النفوس القدیمة اہل ملتقطاً ص ۱۵۔

قول پنجم؛ کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے پر لکھا: اعلم ان الباقر استدلال علی هذا بان طبيعة الحيوان المرسل ليس متعلق الذات بمادة و مدة، فلا يكون مرهون الوجود بالامكان الاستعدادی، فالامكان الذاتي هناك ملاك فيضان الوجود، فاذا كانت هذا للحيوان المتعلق بالمادة فائض الوجود كان المرسل احق بالفيضان لاستحقاق الامكان الذاتي - و حاصله ان الحيوان المطلق مستحق

عہ کذا فی المخطوطة المنقولة، ولعل فی الاصل لا مفيدة وجود حقیقتاً ۱۲ محمد احمد

لوجود بامكانه الذائق، والحيوان
المخاص الجزئي يتوقف في وجوه على استعداد
ومادة وغواشيها، فالمطلق الكلي احق
بفيضان الوجود۔

فلا يرد ما اوردہ بعض الكتاب بان
الامكان علة اقتصار، لاعلة الجعل۔
فاحقية الفيض لا يستلزم الفعلية۔ لم
لا يجوز ان الطبيعة لقصورها وعدم
قابليتها للوجود الخارجي، ما استفاض
الوجود۔ انتهى۔

ثم هذا القول مردود بوجوه:

الاول ان احقية الفيض مستلزمة
للفعلية لانه لا بخل من جانب المبدء
الفياض، فلولم يوجد الاحق واستفاض
منه غير الاحق لزم ترجيح
المرجوح۔ اور باختصار ص ۳۲۹۔

مستحق وجود ہے جبکہ حیوان خاص جزئی کا توقف
اپنے وجود میں استعداد، مادہ اور اس کے متعلقات
پر ہوتا ہے لہذا مطلق کلی فیضان وجود کا احق
(زیادہ حقدار) ہوگا۔

چنانچہ اس پر بعض مصنفوں کا یہ اعتراض وارد
نہ ہوگا کہ امکان تو علت اقتصار ہے نہ کہ علت
جعل۔ لہذا فیضان وجود کا احق ہونا اسکی فعلیت
کو مستلزم نہیں۔ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ
طبیعت اپنے قصور اور وجود خارجی کی عدم
قابلیت کی وجہ سے مستفیض وجود نہ ہوتی ہو۔ انتہی
پھر یہ قول کئی وجوہ سے مردود ہے،

پہلی وجہ یہ ہے کہ فیضان وجود کا احق ہونا اسکی
فعلیت کو مستلزم ہے کیونکہ مبدء فیاض کی جانب
سے کوئی بخل نہیں، لہذا اگر وہ احق کو وجود نہ بخشے
اور غیر احق اس سے مستفیض ہو جائے تو مرجوح
کو ترجیح دینا لازم آئے گا (اختصار ص ۳۲۹)

قول ششم: فلا سفہ نے مفہوم کی تقسیم جزئی و کلی کی طرف کی۔ اس پر اعتراض ہوا کہ،

عہ اقول اللہ جل جلالہ کو مبدء فیاض کہنے میں نظر ہے۔

اولاً لفظ مبدء شرع سے ثابت نہیں، بلکہ مبدءی جو باب اکرام سے ہے۔
ثانیاً مبدء ایک جانب کم متصل یا منضل کو کہتے ہیں جہاں سے مثلاً حرکت یا شمار آگے چلے تو لفظ
مؤم ہے۔

ثالثاً یوں ہی فیاض غیر ثابت۔

رابعاً حق تعالیٰ پر اطلاق صیغہ مبالغہ سماع پر موقوف۔

خاصاً اس لفظ کے دوسرے معنی بھی ہیں کہ جناب باری پر محال۔ فیض ہلاک شدن۔ فیاض بسیار ہلاک ۱۳

سلطان احمد خان۔

الجزئی المجرّد لا یدرک الا بعنوان کلی ، والمادی لا یکن ارتسامه فی العقل المجرّد ، والمفہوم ما حصل فی العقل۔

زید نے اسے طویلہ عبارت طویلہ میں بیان کر کے لکھا:

الجواب انا لا نسلم ان الجزئی المادی یدرک بعنوان کلی ، بل ذلك هو التحقيق عندنا لان العقول العشرة عندهم مبرأة عن جميع شوائب النقص والقبح ومقدسة منزّهة عن سائر القبائح والنقائص ، والجهل اشد القبائح ، فلا يعزب عن علمها ذرّة من ذرات الموجود في العالم كلياً وجزئياً ته و مادياته ومجرداته ، فلا يمكن ان لا يعلم العقل الاول مثلاً تشخصات الموجودات والالزم الجهل فيه اه بقدم المقصود ص ۲۰۶۔

قولہ منقسم : المذهب المحقق عند المحققين ان الاعدام اللاحقة الزمانية

جزئی مجرد کا ادراک عنوان کلی کے بغیر نہیں کہا جاسکتا اور جزئی مادی کا عقل مجرد میں مرسم ہونا ممکن نہیں ، اور مفہوم وہ ہے جو عقل میں حاصل ہو۔ (ت)

جواب : بیشک ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جزئی مادی کا ادراک عنوان کلی سے ہوتا ہے بلکہ ہمارے نزدیک یہی تحقیق ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک عقول عشرہ نقصان اور برائی کے تمام نشانیوں سے بری اور تمام نقائص و قبائح سے پاک و صاف ہیں جبکہ جہالت تمام قباحتوں سے بڑی قباحت ہے ، چنانچہ موجودات عالم کے ذرات میں سے کوئی ذرہ عقول عشرہ کے علم سے پوشیدہ نہیں ہو سکتا چاہے کلیات ہوں یا جزئیات ، چاہے مجردات ہوں یا مادیات۔ لہذا یہ ممکن نہیں کہ عقل اول مثلاً موجودات کے تشخص کو نہ جانے ورنہ اس میں جہل لازم آئیگا،

اه ، بقدر مقصود ص ۲۰۶۔

محققین کے نزدیک مذہب محقق یہ ہے کہ لاحق ہو ہوا اعدام زمانیہ درحقیقت اعدام نہیں بلکہ عدم لاحق

لہ اقول لا يخفى قلق العبارة ههنا۔ ومقصوده ... ان الجزئی المادی لا تدرک العقول بوجه جزئی ، بل ذلك الخ ۱۲ سلطان احمد۔

عہ لا یبدأ ما ههنا فی الاصل۔ لعلہ (ان یقول۔ و نحوه) والمعنی تام بدون ذلك ایضاً ۱۲ محمد احمد غفرلہ۔

تو غیوبت زمانی کا نام ہے۔ اس بات پر بنا کرتے ہوئے کہ وجود دہر میں سے جو کچھ ثابت ہے اسکو نفس الامر اور واقع سے تعبیر کیا جاتا ہے جو کہ ہر موجود کو شامل ہے۔ اور اس بنیاد پر وہ اعدام جو وجود پر سابق ہیں جب وجود زمانے کی کسی چیز میں متحقق ہو تو وہ بھی غیوبت زمانیہ ہیں۔ اور عدم حقیقی تو فقط صفحہ واقع سے مرتفع ہونے کا نام ہے۔ چنانچہ اجزاء زمانہ میں سے ہر چیز سے منتفی ہونے سے عدم نہ ہوگا، جیسا کہ سرمدیات میں جو زمان و تغیر سے ماوراء ہیں۔ اور مختصر یہ کہ اس تحقیق کی بنیاد پر زمانیات واقع سے معدوم نہیں ہوتیں بلکہ اس کے وجود کے وقت سے معدوم ہوتی ہیں اھ التقاط ۱۵۔

(ت)

قول ششم؛ خود اسی کتاب کی تعریف میں لکھا ہے؛
 ”یہ کتاب فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گر ہے۔ اور صیقل ذہن کے لئے عجب اکیر اعظم و نافع کبیر ہے۔“

۱۔ اقول هذا مستغنى عنه بعد ذكر السبقة على الوجود، كما لا يخفى ۱۲ س۔
 ۲۔ اقول هذا جهل عظيم، فان الزمان لا يوجد الا في الزمان، فان خلا عنه الزمان بجميع اجزائه خلا عنه الواقع البتة۔ وقبده بالمكان ان خلت عنه الامكنة باسرها كانت معدوما في نفس الامر، والا لم يكن المكاني مكانيا۔ هفت۔ ۱۲ س عفى عنه۔
 ۳۔ اقول هذا اعظم جهلا، فان الزمان ايضا بما فيه موجود في الدهر وكذلك كون الزمان في الزمان، فلا يمكن على القول بالدهر ان ينعدم الزمان عن وقت وجوده، وهل هذا الا كالقول بالنقيضين۔ ۱۲ س عفى عنه۔

اور خطبہ کتاب میں اُس کے مضامین کو "اِکْتِنَاهُ حَقَائِقُ وَتَدْقِيقُ نَفْصِیْحٍ وَتَحْقِیْقُ صَرِیْحٍ" سے تعبیر کیا۔ ص ۲۔
 اور اس کا نام "الْمَنْطِقُ الْجَدِیدُ لِنَاطِقِ النَّالِہِ الْحَدِیدِ" رکھا۔ — لوح میں نام یونہی مطبوع ہوا
 مگر متن میں بجائے لِنَاطِقِ، من ناطق ہے۔
 آیا یہ اقوال شرعاً صحیح یا باطل؟ — اور یہ مدحِ علیہ صواب سے مُتَحَلِّیٰ یا عاقل؟ — اور
 اس نام میں کوئی محذور شرعی ہے یا نہیں؟ بتینواتوجروا۔

الجواب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے ہمارے
 لئے اسلام کو بطور دین پسند فرمایا، اور ہمیں
 فلاسفہ کے جھاگ سے واضح طور پر بے نیاز کر دیا
 اور ہمارے نبی کو ہدایت و دینِ حق کے ساتھ بھیجا
 تاکہ وہ اُسے تمام دینوں پر غالب کرے۔ چنانچہ
 اس نے دلیل کو تام اور راستے کو واضح فرمایا۔ اور
 چھوٹے بڑے حق کو کھلم کھلا بیان کر دیا۔ اللہ تعالیٰ
 آپ پر درود و سلام بھیجے اور برکتیں نازل فرمائے
 اور آپ کی آل اور آپ کے صحابہ پر جو سنتوں کے
 محافظ اور فتنوں کو مٹانے والے ہیں۔ اور ہر اُس
 شخص پر جو آپ کا محبوب و پسندیدہ ہے۔ ایسا
 درود جو باقی رہنے والا اور دائمی ہے بادشاہ
 حق و قیوم کے دوام کے ساتھ، اور میں گواہی دیتا
 ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ
 اکیلا ہے اور خلق و تدبیر، امر و تقدیر، وجود قدیم
 اور علم محیط میں اس کا کوئی شریک نہیں، اور یہ
 کہ ہمارے آقا و مولیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ رَضِیْ لَنَا الْاِسْلَامَ دِیْنًا
 وَ اِغْنَانًا عَنْ شَقَا شِقِ الْفَلَا سِفَةِ غِنَا
 مَبِیْنًا وَا مَّرْسَلِ نَبِیْنًا بِالْهُدٰی و
 دِیْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَ عَلٰی الدِّیْنِ كَلِمَةَ
 فَاطِمَةَ الْحَجَّةِ، وَاَوْضَحَ الْمَحْجَةَ، وَصَدَعَ
 بِالْحَقِّ دِقَّةً وَجِبِلَّةً فَصَلِّ
 اللّٰهُ تَعَالٰی عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَبَارِكْ
 عَلَیْهِ، وَعَلٰی اٰلِهِ وَصَحْبِهِ
 حُمَاةَ السَّنَنِ، وَمُحَاةَ الْفِتَنِ،
 وَكُلِّ مَحْبُوْبٍ وَ مَرْضٰی لَدِیْهِ،
 صَلَاةً تَبْقٰی وَ تَدُوْمُ بِدَوَامِ
 الْمَلِكِ الْحَقِّ الْقِیُوْمِ وَا شْهَدُ
 اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِیْكَ
 لَهٗ فِی الْخَلْقِ وَالتَّدْبِیْرِ
 وَالْاَمْرِ وَالتَّقْدِیْرِ، وَالْوَجُوْدِ الْقَدِیْمِ
 وَ الْعِلْمِ الْمَحِیْطِ وَاَنْ سَیْدَنَا وَ مَوْلَانَا مُحَمَّدًا
 عَبْدَهُ وَرَسُوْلَهُ، الْاَقْب

يَدْبِرُ الْأَمْرَ طَفِيْقًا لَوْ أَنَّ اللَّهَ جَفَلَ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۝

تو فرما کون تمہیں روزی دیتا ہے آسمان سے (میزہ اتار کر) اور زمین سے (کھیتی لگا کر) یا کون مالک ہے شہزادی اور ننگا ہوں کا۔ (کہ مسببات کو اسباب سے ربطِ عادی دیتا ہے۔ اور قرع سے ہوا کو صوت کا حامل کرتا، پھر اُسے اذنِ حرکت دیتا، پھر اُسے عصبِ مفروشہ تک پہنچاتا، پھر اس کے بچنے کو محض اپنی قدرتِ کاملہ سے ذریعہ ادراک فرماتا ہے۔ اور اگر وہ نہ چاہے تو صورت کی آواز بھی کان تک نہ جائے۔ یونہی جو چیز آنکھ کے سامنے ہو اور موانع و شرائطِ عادیہ مرتفع و مجتمع۔ واللہ اعلم ان ذلک بالانطباع او خروج الشعاع، کما قد شاع، او کیفما ماشاء (اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ وہ انطباع کے ساتھ ہو یا شعاع کے نکلنے سے ہوا جیسا کہ مشہور ہے یا جیسے اس نے چاہا۔ ت) اُس وقت ابصار کا حکم دیتا ہے۔ اور اگر وہ نہ چاہے روشن دن میں بلند پہاڑ نظر نہ آئے) اور وہ کون ہے جو نکالتا ہے زندے کو مردے سے (کافر سے مومن، لطفہ سے انسان، اٹے سے پند) اور نکالتا ہے مرد کو زندے، اور کون تدبیر فرماتا ہے ہر کام کی۔ (آسمان میں اس کے کام، زمین میں اس کے کام۔ ہر بدن میں اس کے کام، کہ غذا پہنچاتا ہے۔ پھر اُسے روکتا ہے۔ پھر ہضم بخشتا ہے۔ پھر سہولتِ دفع کو پاپس دیتا ہے۔ پھر پانی پہنچاتا ہے۔ پھر اس کے غلیظ کو رقیق، لزج کو منزلق کرتا ہے۔ پھر ثقل کثیفوس کو اتماع کی طرف پھینکتا ہے۔ پھر ماسار یقا کی راہ سے، خالص کو جگر میں لے جاتا ہے۔ وہاں کیموس دیتا ہے۔ پھٹ کا سودا، جھاگوں کا صفرا، کچے کا بلغم، پکے کا خون بناتا ہے۔ فضلہ کو مشانہ کی طرف پھینکتا ہے۔ پھر انھیں بائ الکید کے راستہ سے عروق میں بہاتا ہے۔ پھر وہاں سترہ بارہ پکاتا ہے۔ بے کا کو پسینہ بنا کر نکالتا ہے۔ عطر کو بڑی رگوں سے جد اول، جد اول سے سواقی، سواقی سے باریک عروق، پیچ در پیچ تنگ بڑنگ راہیں چلاتا ہوا، رگوں کے دہانوں سے اعضاء پر اُٹھتا ہے۔ پھر یہ محال نہیں کہ ایک عضو کی غذا دوسرے پر گرے۔ جو جس کے مناسب ہے اسے پہنچاتا ہے۔ پھر اعضاء میں چوتھا طبع دیتا ہے کہ اس صورت کو چھوڑ کر صورتِ عضویتہ لیں۔ ان

حکمتوں سے بقائے شخص کو مایتَحَلَّل کا عوض بھیجتا ہے۔ جو حاجت سے بچتا ہے اُس سے بالیدگی دیتا ہے۔ اور وہ ان طریقوں کا محتاج نہیں، چاہے تو بے غذا ہزار برس چلائے اور نمازِ کامل پر پہنچائے۔ پھر جو فضلہ رہا اُسے منی بنا کر صلب و زراتب میں رکھتا ہے۔ عقد و انعقاد کی قوت دیتا ہے۔ زن و مرد میں تالیف کرتا ہے۔ عورت کو باوجود مشقتِ حمل و صعوبتِ وضعِ شوقِ بخشا ہے۔ حفظِ نوع کا سامان فرماتا ہے۔ رحم کو اذنِ جذب دیتا ہے۔ پھر اس کے امساک کا حکم کرتا ہے۔ پھر اُسے پکا کر خون بناتا ہے۔ پھر طبخ دے کر گوشت کا ٹکڑا کرتا ہے۔ پھر اس میں کلیاں، کنجھیاں نکالتا ہے۔ قسم قسم کی ہڈیاں، ہڈیوں پر گوشت، گوشت پر پوست، سیکڑوں رگیں، ہزاروں عجائب۔ پھر جیسی چاہے تصویر بناتا ہے۔ پھر اپنی قدرت سے رُوح ڈالتا ہے۔ بے دست و پا کو ان ظلمتوں میں رزق پہنچاتا ہے۔ پھر قوت آنے کو ایک مدت تک روکے رہتا ہے۔ پھر وقتِ معین پر حرکت و خروج کا حکم دیتا ہے۔ اُس کے لئے راہ آسان فرماتا ہے۔ مٹی کی مورت کو پیاری صورت، عقل کا پتلا، چمکتا آرا، چاند کا ٹکڑا کر دکھاتا ہے۔ فَتَبْرُكُ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ (تو بڑی برکت والا ہے اللہ سب سے بہتر بنانے والا۔ ت) اور وہ ان باتوں کا محتاج نہیں، چاہے تو کروڑوں انسان پتھر سے نکالے، آسمان سے برسالے۔

ہاں بتاؤ وہ کون ہے جس کے یہ سب کام ہیں؟ فسیقولون اللہ اب کہا چاہتے ہیں کہ اللہ۔ تو فرما پھر ڈرتے کیوں نہیں؟

امتا باللہ و حداء (ہم ایک اللہ پر ایمان لائے۔ ت) — آہ! آہ! اے مُتَفَلِّسُ مُسْكِيْن! کیوں اب بھی یقین آیا یا نہیں کہ تدبیر و تصرف اسی حکیمِ علیم کے کام ہیں؟ جَلَّ جَلَالُهُ و عَمَّ نَوَالُهُ۔

فَبَاَعَتْ حَدِيْثَ بَعْدَهُ يَوْمَ مَوْتِكَ (پھر اس کے بعد کون سی بات پر ایمان لائیں گے۔ ت)

۱۲ / ۲۳	القرآن الکریم	۱۱
۳۱ / ۱۰	" "	۱۲
۸۲ / ۲۰	" "	۱۳
۵۰ / ۴۴	" "	۱۴

فقیر غفر اللہ تعالیٰ لہ نے اس آیت کریمہ کی تفسیر میں یہ دو حرف مختصر بقدر ضرورت ذکر کئے، ورنہ روزِ اول سے اب تک جو کچھ ہوا، اور آج سے قیامت، اور قیامت سے ابد الابد تک جو کچھ ہوگا وہ سب کا سب ان دو لفظوں کی شرح ہے کہ :

يُدَبِّرُ الْأُمُورَ (وہ تمام کاموں کی تدبیر کرتا ہے۔ ت)

سُبْحَانَ مَا عَظَّمَ شَانَهُ (وہ پاک ہے اور کتنی عظیم اس کی شان ہے۔ ت)

مسلمان غور کرے کہ یہ عظیم حکیم کام جن کے بحر سے ایک قطرے، اور صحرا سے ایک ذرے کی طرف ہم نے اجمالی اشارہ کیا، شبانہ روز انسان کے بدن میں ہوا کرتے ہیں اور لاکھوں کروڑوں نفوسِ ناطقہ کی زمین کو ان کی خبر نہیں ہوتی۔ ہزاروں میں دو ایک، سا لہا سال کے ریاض و تعلیم میں، ان میں سے اقل قلیل پر بقدر قدرت اطلاع پاتے ہیں۔ اس پر جو کل بگڑی بنائے نہیں بنتی۔ جو ڈور اُلجھے سلجھائے نہیں سلجھے۔ پھر کیسا سخت جاہل ہے جو تدبیرِ ابدان، نفس کے سر دھرے۔ اچھا مدبّر اور اچھے معتقد! اضعف الطالب والمطلوب (کتنا کمزور چاہنے والا اور وہ جس کو چاہا۔ ت)

سُبْحَانَ اللَّهِ! اگر یہی بات واقعی ہے، اور ہمارے رب تعالیٰ کو ان امور سے اصلاً علاقہ نہیں،

ع مگر سُفْهَاءَ فِلْسَفَةٍ، نَظَرَائے ہَبْلَنَقَّةً سے کیا جائے شکایت کہ وہ افعالِ مُتَقَنَّةً... تصویر جنین کو نفسِ حیوانی بلکہ قوتِ غیر شاعرہ کی طرف مستند کرنے میں بھی باک نہیں رکھتے صر
ما عَلَىٰ مِثْلِهِمْ يُعَدُّ الْخَطَاءُ
(ان جیسوں پر خطا شمار نہیں کی جاتی۔ ت)

سبحان اللہ! خالقِ مختارِ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ کی طرف بلا واسطہ تمام کائنات کے استناد میں ان کیلئے وہ زہر گھلا ہے کہ یہ حقِ ناصح کسی طرح قبول نہیں۔ اور ایسی بدیہی خرافتیں منظور و مقبول، وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ (اور جسے اللہ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت)
۱۲ منہ (من المصنف قدس سرہ)

۲۲/۳۳ لے القرآن الکریم

۱۰/۳۱ لے القرآن الکریم

۲۳/۳۰ " " لے

جیسا کہ اِس مُتَفَلِّسِف نے اِدْعَا کیا تو اے جہالت! نفس ہی کو نہ پوجے! جو ایسی قاہر قدرت رکھتا ہے اور بہ طورِ خود اپنے بدن کی یہ جلیل تدبیر کیا کرتا ہے۔ — وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ (اور ہمارے رب رحمن ہی کی مدد و درکار ہے ان باتوں پر جو تم بتاتے ہو۔ ت)

زید کے اِس قول میں ایک کُفْرِ جلی تو یہ ہے۔ — ثُمَّ اَقُولُ (میں پھر کہتا ہوں۔ ت) ناظر عارف، مناظر منصف آگاہ و واقع کہ سوچ عبارت سے خالقیّت عقول تباہ و منکشف۔ اور قائلانِ عقول کا یہ مسلک ہونا اِس کا اقویٰ مُشید و مرصّف۔ اگرچہ پائے مکار رنگ، نہ مجالِ مناقشہ تنگ۔ اور اگر نہ سہی، تاہم تعادلِ کفّین میں اشتباہ نہیں۔ اور نہ بھی مانو تو ایہامِ شدید سے بچنے کی راہ نہیں۔ اور ایسی جگہ مجرّد ایہامِ حکمِ شرعِ ممنوع و حرام ہے، کہا سیاتی۔

عہ اقول فقیر ایک مثال واضح ذکر کرتا ہے کہ منصف کو کافی ہو اور مُتَعَسِّف کو دفتر بس نہیں۔ — مثلاً اگر کہا جائے کہ قرآن مجید سے علاقہ رکھنے میں لوگ مختلف رنگ پر ہیں۔ کوئی بہ قوتِ اجتہاد اِس سے استنباطِ احکام کرتا ہے، کوئی بہ خزنم و احتیاط اُس کی تفسیر لکھتا ہے، کوئی حافظ ہے کوئی قاری، کوئی سامع کوئی تالی، ایک معلم دوسرا متعلم۔ یہ سب لوگ اُس سے سچا علاقہ رکھتے ہیں۔ اور بعض وہ جن کے لئے ان علاقوں میں سے کچھ نہیں، اور انھیں قرآن سے تعلق نہیں مگر مثلاً علاقہ عداوت و تکذیب جیسے مصنفِ منطقِ الجدید و مجوس و ہنود و نصاریٰ و یہود۔

ایمان سے کہنا اِس کلام سے صاف صاف ہی سمجھا جائے گا یا نہیں کہ قائل نے مصنفِ منطقِ الجدید کو بھی دشمن و مکذّب قرآن بتایا۔ اگرچہ لفظ ”مثلاً“ میں اتنی گنجائش ہے کہ یہ علاقہ مذکورین مابعد کے لئے سمجھیں اور مصنفِ مسطور کے لئے اور کچھ تصور کر لیں۔ مثلاً فال کھولنا یا تجارت کرنا۔ — تقصیرِ معاف! اِس نہج خاص پر وضعِ مثال اظہارِ حق کے لئے ہے کہ آدمی اپنے مقابلہ میں خواہی نہ خواہی ظاہر تباہِ در پر جاتا ہے اور وہاں دوسرے کی طرف سے ابدائے عذر کو احتمالاتِ بعیدہ تلاش نہیں کرتا۔ اب اِس مثال کو اپنی عبارت سے ملا کر دیکھ لیجئے کہ بعینہ اُسی رنگ کی ہے یا نہیں؟ — پھر جب یہاں یہ تباہِ در تو وہاں سے اِدْعَاے خالقیّتِ عقول کیونکر ظاہر نہ ہوگا؟ واللہ تعالیٰ الہادی ۱۲ عبیدہ سلطان احمد خان غفرلہ علیہ یہ سب تنزیلات بہ لحاظِ مجادلین ہیں ورنہ اصل کار وہی تباہِ درِ خالقیّت ہے کہا بیتاً ۱۲ اس عفی عنہ۔

بہر حال اگر یہی مقصود ہے، تو اس کا کفر بواح ہونا خود ایسا بتین کہ محتاج بیان نہیں۔ رب تبارک و تعالیٰ فرماتا ہے:

هل من خالق غير الله
اور ارشاد فرماتا ہے عَزَّ وَجَلَّ:

اے لوگو! ایک کہاوت بیان کی گئی اسے کان لگا کر سنو، بیشک وہ تجھیں تم اللہ کے سوا معبود ٹھہراتے ہو ہرگز ایک مکھی نہ بنائیں اگرچہ اس پر ایسا کر لیں۔

يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له
ان الذين تدعون من دون الله لن
يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له۔

اور فرماتا ہے جَلَّتْ عِزَّتُهُ:

الاله الخلق والامر تبارك الله رب
العلمين۔

سن لو! خاص اسی کے کام ہیں خلق و تکوین، برکت والا ہے اللہ مالک سارے جہان کا۔

اور فرماتا ہے تعالیٰ شانہ:

الله الذي خلقكم ثم منكم ثم يبييتكم
ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل
من ذلكم من شئ سبحانه و تعالیٰ عما
يشركون۔

اللہ وہ ہے جس نے تمہیں بنایا، پھر روزی دی، پھر مارے گا، پھر چلائے گا۔ تمہارے شرکوں میں کوئی ایسا ہے جو ان کاموں میں سے کچھ کرے؛ پاکی اور برتری ہے اُسے ان کے شرک سے۔

عَلَمَ كَمَا هُوَ الظاهر المتبادر وان انكر المكاره ۱۲ اس عفی عنہ۔

عَلَمَ یہاں خلق سے مراد مادہ سے بنانا جیسے آدمی نطفہ سے۔ اور تکوین سے مراد امر کُن سے موجود فرمادینا جیسے ارواح کی پیدائش ۱۲ سلطان احمد خاں بریلوی عفا عنہ المولى القوی

۱	القرآن الکریم	۳/۳۵
۲	" "	۴۳/۲۲
۳	" "	۵۴/۷
۴	" "	۴۰/۳۰

اور سورہ لقمان میں افلاک و عناصر و جمادات و حیوانات و آثارِ علویہ و نباتات سب کی طرف اجمالی اشارہ کر کے ارشاد فرماتا ہے تَقْدَسَ اسْمُهُ؛

یہ سب تو خدا کا بنایا ہوا ہے وہ مجھے دکھاؤ کہ اس کے سوا اوروں نے کیا بنایا، بلکہ نا انصاف لوگ صریح گمراہی میں ہیں۔

ہذا خلق اللہ فارونی ماذا خلق الذین من دونہ بل الظالمون فی صلل میں ہے۔

صدق اللہ سبحانه۔ یہاں تک کہ اس امر کا باری عزت اسْمُهُ سے خاص ہونا مدارکِ مشرکینِ عرب میں بھی مرسوم تھا۔ قال جل ذکرہ؛

ولئن سألتم من خلق السموات والارض ليقولن اللہ نے بنائے، ضرور کہیں گے اللہ نے۔

یہ سخافتِ جلیہ و خرافتِ علیہ جس نے انھیں اُمیرِ الخیر بنایا عقلائے فلسفہ کا حصہ تھی۔ قاتلہم اللہ ائی یؤفکون (اللہ انھیں مارے کہاں اوندھے جاتے ہیں۔ ت)

سکنا کہ زید کا یہ مطلب نہیں، نہ وہ عقولِ عشرہ کو خالق بالذات و موجدِ مستقل مانے بلکہ انھیں صرف شرط و واسطہ جانتا، اور باری تعالیٰ کی تاثیر و فاعلیت کا منہم مانتا ہے تو گویا "مثلاً" اسی تنویح کی طرف مشیر، کہ علاقہ برخلی ہو یا وساطت فی الخلق۔ اور اس قدر سے اُسے انکار کی گنجائش نہیں کہ دوسرے رسالہ میں خود اُس کا اقرار کیا اور اسے مذہبِ محقق و مشربِ حق قرار دیا۔ تو یہ خود کفرِ واضح و ارتدادِ واضح ہونے میں کیا کم ہے کہ اس میں صراحتاً اُس قادرِ ذوالجلال، غنی مُتعالِ تبارک و تعالیٰ کو خلق و ایجاد میں غیر کافی، اور دوسری چیز کے توسط و آلیت کا محتاج اور صاف صاف اس قدر مجید عز و جل کو فاعلیت میں ناقص، اور عقولِ عشرہ کو اُس کا کامل و تام کرنے والا مانا۔ وَاٰی کُفْرًا فَحَسْبُ مِنْ هٰذَا؟ (اور کون سا کفر اس سے بدتر ہے؟ ت)۔ یہ ایک کفر نہیں بلکہ معدنِ کفر ہے۔

باری کا عجز ایک کفر۔ دوسرے کی طرف نیاز و کفر۔ آپ ناقص ہونا تین کفر۔ غیر سے تکمیل پانا چار کفر۔ خالقِ مستقل نہ ہونا پانچ کفر۔

۱۱/۳۱

۳۸/۳۹ و ۲۵/۳۱

۲/۶۳ و ۳۰/۹

فَكَفَرُفُوقَ كُفْرٍ فُوقَ كُفْرٍ
كَمَاءٍ اسْتَجِبَ فِي نَتَنِ دَفْرٍ

كَانَ الْكُفْرُ مِنْ كَثْرَةٍ وَفْرٍ
تَتَابَعُ قَطْرَةٌ مِنْ ثَقْبٍ كُفْرٍ

(وہ ایک کُفر ہے اوپر کُفر کے اوپر کُفر کے۔ گویا کہ کُفر اس کی کثرت و بہتات سے ہے۔
جیسے گندہ بدبو دار متعفن پانی، جس کے قطرے بڑے پہاڑ کے سوراخ سے پے در پے
نکل رہے ہیں۔ ت)

ولا حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم۔

ثُمَّ اَقُولُ (پھر میں کہتا ہوں۔ ت) استقصاء کیجئے تو ہنوز تعدد خالق کے لواحق، کلام زید

سے علانیہ لائح۔ قول و سبط کی تقریر۔ اس میں چاند سورج کی تنظیم۔ قید بالذات کی بار بار تکریر صاف
صاف بتا رہی ہے کہ عقول سے صرف خالقیت ذاتیہ منتفی ماننا ہے۔ نہ خالقیت مستفادہ۔ اور اس
قدر واقع و نفس الامر میں صدق خالق کا منافی نہیں۔ یوں تو علم و سمع و بصر و حیات بلکہ نفس و جود تمام عالم
منتفی اور حضرت حق جل و علا سے خاص۔ پھر بایں ہمہ اِنَّهٗ لَذُو عِلْمٍ (بیشک وہ صاحب علم ہے۔ ت)
فَجَعَلْنٰهٗ سَمِیْعًا بَصِیْرًا (ہم نے اسے سنا دیکھتا کر دیا۔ ت) و بَلْ اَحْیَاہٗ عِنْدَ رَبِّہُمْ (بلکہ وہ
اپنے رب کے پاس زندہ ہیں۔ ت) و فَاَنْتَبَا یَقُولُ لَہٗ کُنْ فِیْکُوْنُ (تو اس سے یہی فرماتا ہے کہ ہو جا

عہ فیہ توجیہان: الاول اَنْ من بما بعدہ متعلق بالشرط الاقی، و خبر کان قولہ کماء الخ، فمن علیٰ ہذا
للتعلیل۔ والثانی انہا ہی الخبر بعد تعلقہا بما خود او نحوہ۔ واللام فی الکفر للعہد۔ ای کان کفرہ
ہذا ما خود من اکثر الوفر باسقاط بعض الحروف منها ۱۲ س۔

عہ ماء اسن متغیر الطعم والرائحة۔ نتن گندہ شدن و گندگی۔ دفر بدل مہملہ مفتوحہ بوسے بغل ۱۲
عہ کفر بالفتح کوہ بزرگ۔ تتابع پے در پے آمدن ۱۲ س۔

۶۸ / ۱۲	عہ العشر آن الکریم
۲ / ۶۶	” ” ”
۱۶۹ / ۳	” ” ”
۱۱۶ / ۲	” ” ”

تو وہ فوراً ہو جاتی ہے۔ (ت) قضایاے حق صادقہ ہیں۔ اور حقائق الاشیاء ثابتہ^{طہ} (اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں۔ ت)۔

پہلا عقیدہ خود اپنی ہی نظیر میں دیکھے کہ نورِ قمر تابِ آفتاب سے مستفاد ہونا جعل الشمس ضیاء والقمر نوراً (اس نے سورج کو جگمگاتا بنایا اور چاند چمکتا۔ ت) کے مخالف نہ ٹھہرا۔

عہ آیتِ کریمہ نص واضح ہے کہ قمر مستنیر ہو کر انارہ عالم کرتا ہے۔

هو الراجح من جهة العقل ايضا و اليه جنح المحققون منهم الامام الرازي۔ عقل کے اعتبار سے بھی وہی راجح ہے اور محققین کا میلان بھی اسی کی طرف ہے جن میں امام فخر الدین رازی علیہ الرحمہ بھی شامل ہیں۔ (ت)

نہ یہ کہ بے استنارہ صرف ضویر شمس کا تادیہ کرے کما ظنہ بعض الفلاسفة (جیسا کہ بعض فلاسفہ نے اس کا گمان کیا ہے۔ ت)

رہا یہ کہ وہ خود نورانی نہیں بلکہ پر تو مہر سے روشن ہوتا ہے اقول اس کی نہ ہم نفی کریں لعدم ورود السمع بتکذیبہ (اس کی تکذیب پر دلیل نقلی وارد نہ ہونے کی وجہ سے۔ ت) نہ اُس پر جزم ضرور ہے لعدم قیام البرهان علی تصویبہ (اس کی درستگی پر برہان قائم نہ ہونے کی وجہ سے۔ ت) والدوران لیس فی شئی من البرہان۔ اور دوران برہان میں سے کچھ نہیں، اگرچہ ان کا گمان یہ ہے کہ یہ بدیہی ہے حدس سے ثابت ہے، یہ کیسے ہوگا، حالانکہ چاندوں کے بارے میں ابن ہشیم کے قول کے ابطال کا کوئی قاطع نہیں ہے، اور چاند گرہن کے بارے میں جو حدیث انھوں نے ذکر کی تو ایسا ہونا ممکن ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جب چاہے چاند کا نور سلب فرمادے بغیر اس کے کہ سورج اور چاند کے درمیان (باقی بصفحہ آئندہ)

اور لفظ "مجازی" جس طرح "حقیقت" کے مقابل بولتے ہیں، یونہی بہ مقابلہ ذاتی اطلاق، اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

زمین حائل ہو جو کہ چاند گرہن کا موجب ہے اور معیت مفید علیت نہیں، بلکہ یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے یہی ظاہر حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے، اور بیشک فلاسفہ کا جھوٹ ہم نے دیکھ لیا اس سورج گرہن میں جو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ اقدس میں دس شوال کو واقع ہوا، باوجودیکہ ان کے قاعدہ کا تقاضا یہ ہے کہ سورج گرہن صرف مہینہ کے آخر میں واقع ہو سکتا ہے کیونکہ تقارنت اسی وقت ہوتی ہے جب ہمارے لئے سورج گرہن میں "ران" کا ٹوٹ جانا ظاہر ہو گیا ہے تو چاند گرہن میں بھی ظاہر ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں اس باب میں اور بھی کئی احتمال ہیں جن میں کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں۔ خلاصہ یہ کہ جس کے بارے میں خبر نہیں دی گئی ہم اُسے قیامت تک یوں ہی مضطرب دیکھیں گے۔ اس سے فائدہ حاصل کر کیونکہ یہ بہت اہم ہے۔

ہاں امام عبد الوہاب شعرائی علیہ الرحمۃ نے میزان الشریعہ الکبریٰ میں افادہ فرمایا کہ نور قر کے نور شمس سے مستفاد ہونے پر اہل کشف کا اجماع ہے۔ اسی وجہ سے ہم اس کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے ۱۲ منہ (یعنی مصنف علیہ الرحمۃ کی طرف سے) (ت)

الحیلولة هي الموجبة له - والمعينة لا تفيد العلية - بل هذا الذي ذكرنا هو المستفاد من ظواهر الاحاديث - وقد رأينا كذبهم في كسوف وقع على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لعشر خلون من شوال - مع ان قاعدتهم تقضي بان لا يقع الا آخر الشهر، اذ المقارنة لا تكون الا اذ ذاك - فلما ظهر لنا انتقاض الدوران في الكسوف عسى ان يظهر ايضا في الخسوف - على ان في الباب احتمالات اخر لا يتكافئها الدليل - وبالجملة ما لم يخبر عنه نراه مضطربا هكذا الى يوم القيامة. فاستفده فانه مهم - نعم افاد الامام عبد الوهاب الشعرائي في مييزات الشريعة الكبرى اجماع اهل الكشف على ان نور القمر مستفاد من نور الشمس فمن هذا الوجه نحن نقول به - والله تعالى اعلم ۱۲ منہ (ای من المصنف قدس سرہ)

لہ میزان الشریعہ الکبریٰ

ذاتی کو بہ لفظ حقیقت خاص کرتے ہیں۔ ہماری بلک بلک مجازی ہے یعنی بہ عطاءے الہی، نہ اپنی ذات سے۔ نہ یہ کہ حقیقت و نفس الامر میں باطل ہے۔

قال تعالیٰ: فہم لہما مالکون (تو یہ اُن کے مالک ہیں۔ ت) وقال تعالیٰ: ما ملکت ایما نہم (وہ جس کے مالک ہوئے ان کے دائیں ہاتھ۔ ت)

ولہذا واسئل القریۃ (اور اس بستی سے پوچھو۔ ت) مجاز ہوا کہ علم و سماع و قدرت علی الجواب جو مُصَحَّح استفسار حقیقی میں وہاں مُسَلُوب و معدوم۔ اور سلہم ایہم بذلک ترعیم (تم اُن سے پوچھو ان میں کون سا اس کا ضامن ہے۔ ت) قطعاً حقیقت کہ ثبوت یقینی۔ اگرچہ عطائی ہے۔ ہر عاقل جانتا ہے کہ مدار حقیقت ثبوت فی الواقع پر ہے۔ اور وہ ذاتی و مستفاد دونوں سے عام۔ ص

ہذا الذی تعرف البطحاء واطأته
(یہ وہی ہے جس کے روندنے کو وادی بطحا پہانتی ہے۔ ت)

اور۔ ص

العرب تعرف من انکرت والعجم

(جس کا تو نے انکار کیا اس کو عرب و عجم پہانتے ہیں۔ ت)

میں جو فرق استعمال ہے عاقل پرستور نہیں۔ یہاں اگر حقیقت منوط بہ ذاتیت ہو تو لازم آئے کہ معاذ اللہ خلق اشیا حقیقہ جناب باری سے مسلوب بلکہ محال ہو، اور اس کا اثبات فقط مجازی خیال۔ کہ جب حقیقہ افاضہ وجود نہ ہوا تو واقع میں کچھ نہ بنا۔ اعطی کل شیء خلقہ (اس نے ہر چیز کو اُس کے لائق صورت دی۔ ت) کیونکہ صادق آئے و قدس علیٰ ہذا سنانم اُخری (اسی پر دوسری برائیوں کو قیاس کر لو۔ ت)

۱۱	۳۶	۱۱	۳۶
۱۱	۱۶	۱۱	۱۶
۸۲	۱۲	۸۲	۱۲
۳۰	۶۸	۳۰	۶۸
۵۰	۲۰	۵۰	۲۰

لاجرم ایسی مجازیت صدق حقیقی کی نافی، نہ ثبوتِ واقعی کے منافی — تو زید کا یہ بیان علی الاعلان
 منادی کہ عقولِ عشرہ سے صرف خالقیت ذاتیہ منفی، ورنہ حقیقتاً وہ خالقِ عالم ہیں۔ جیسے چاند منیر زمین
 اگرچہ یہ خالقیت حق جلی و علا سے مستعار، جس طرح شمس سے قمر کے انوار۔

قرآن و اہل قرآن سے پوچھ دیکھئے کہ یہ عقیدہ انکے نزدیک کس درجہ بطلان پر ہے۔ حاشا للہ انہ اللہ
 کے سوا کوئی خالق بالذات، نہ ہرگز ہرگز اس نے منصبِ ایجادِ عالم کسی کو عطا فرمایا کہ قدرتِ مستفادہ سے
 خالقیت کیا کرے۔ سبحنہ و تعالیٰ عما یشرکون (اسے پاکی اور برتری ہے ان کے شرک سے)

بے شک میں تمہارے لئے مٹی سے پرندہ کی کسی
 صورت بناتا ہوں کسی عقلمند پر پوشیدہ نہیں کہ یہ
 جسم تعلیمی کی تبدیلی ہے نہ کہ جسمِ طبعی کی ایجاد،
 بلکہ یہ بھی یعنی بعض ابعاد کا زوال اور دوسرے
 ابعاد کا حدوث بھی ان حکما کے طریقہ پر ہے
 جو کم متصل کے قائل ہیں۔ رہے متکلمین تو ان کے
 نزدیک گارے میں کوئی ایسی شے پیدا نہیں ہوتی
 جو پہلے نہ تھی اور نہ کوئی شے زائل ہوتی جو پہلے
 وہاں نہ تھی۔ بلکہ فقط جو اہر فردہ کا طول سے عرض
 یا عرض سے طول کی طرف انتقال ہوا جیسا کہ موم
 کے بارے میں انہوں نے تصریح کی۔ ماں کے پیٹ
 میں موکل فرشتے کے جنین کی صورت بنانے کا بھی
 یہی معنی ہے۔ یہ تو محض اجزاء جسم کو ایک ہیئت
 دینا ہے نہ کہ گوشت، چربی اور ہڈیوں کو موجود
 کرنا۔ اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے ۱۲ منہ
 (قدس سرہ)

عہ اتی اخلقکم من الطین کہیئة الطیر۔
 فلا یخفی علی ذی لبّ ان فیہ تبدیل
 الجسم التعلیمی، دون ایجاد الطبعی،
 بل ذلک ایضاً۔ اعنی زوال ابعاد و حدوث
 اُخری۔ انما هو علی طریقۃ الحکماء
 القائلین بالکم المتصل واما المتکلمون
 فلم یحدث عندہم فی الطین شیء
 لم یکن، ولم یزل عنہ شیء قد
 کان۔ وانما انتقلت الجواہر الفردۃ
 من طول الی عرض او بالعکس مثلاً کما
 صرحوا بہ فی الشمعۃ۔ وهذا هو
 معنی تصویر الملک الموکل بالرحم الجنین
 فیہا۔ فلیس الا ابداء ہیئات لاجزاء
 الجسم، لا ایجاد لحم او شحم
 او عظم۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منہ (قدس سرہ)

بالجملہ باری تبارک و تعالیٰ کو کسی شئی کی تدبیر و تصرف سے بے تعلق، یا اس کے غیر کو خالقِ جواہر خواہ ایجادِ باری تعالیٰ کا متمم کہنا قطعاً جزماً کفریاتِ خالصہ۔ اور یہ سب مسائل اعلیٰ ضروریاتِ دین سے ہیں۔ بلکہ ان میں بھی ممتاز۔ اور اپنے کمال و وضوح میں بخشیم ایضاًح سے غنی و بے نیاز۔

(تنبیہ) ہاں عجب نہیں کہ زید کو سرگرمی و ساوس ان عذرِ بارد پر لائے کہ میں ان امور کا دل سے معتقد نہیں، یہ تو میں نے فلاسفہ کے طور پر لکھ دیا ہے۔

اقول (میں کہتا ہوں۔ ت) لا تعدم الخوقاء حیلۃ (کوئی مکار عورت حیلہ سازی سے خالی نہیں ہوتی۔ ت)۔ یقین و واضح کہ یہاں کوئی صورتِ اکراہ نہ تھی، اور بلا اکراہ کلمہ کفر بولنا خود کفر، اگرچہ دل میں اس پر اعتقاد نہ رکھتا ہو۔ اور عامرہ علماء فرماتے ہیں کہ اس سے نہ صرف مخلوق کے آگے بلکہ عند اللہ بھی کافر ہو جائے گا کہ اس نے دین کو معاذ اللہ کھیل بنایا اور اس کی عظمت خیال میں نہ لایا۔

امام علامہ فقیہ النفس فخر الدین اوزجندی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ خانیہ میں فرماتے ہیں:

رجل کفر بلسانہ طائعا و قلبہ علی الایمان
یکون کافراً، ولا یکون عند اللہ مومناً

جس شخص نے زبان سے بخوشی کلمہ کفر کہا حالانکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے تو وہ کافر ہو جائیگا اور وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن نہ ہوگا۔

حاوی میں ہے:

من کفر باللسان و قلبہ مطمئن بالایمان
فہو کافر، و لیس بمؤمن عند اللہ

جس نے زبان سے کفر بکا اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے تو وہ کافر ہے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ مومن نہیں ہے۔ (ت)

مجمع الأنهر و جواہر الاطلاعی میں ہے۔ — وهذا لفظ المجمع (اور یہ لفظ مجمع کے ہیں۔ ت)؛

من کفر بلسانہ طائعا و قلبہ مطمئن بالایمان فہو کافر و لا ینفعہ ما فی قلبہ، لان الکافر یعرف بما ینطق بہ بالکفر فاذا نطق بالکفر

جس نے بخوشی زبان سے کفر بکا حالانکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے تو وہ کافر ہے اور جو کچھ اس کے دل میں ہے وہ اس کو نفع نہ دے گا کیونکہ کافر تو منہ سے بولے ہوئے کفر سے پہچانا جاتا ہے، جب اس نے

۱۔ فتاویٰ قاضیخان کتاب السیر باب ما یکون کفراً من المسلم وما لا یکون الخ نوکشور لکھنؤ ۸۸/۴
۲۔ من الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر بحوالہ الحاوی مطلب فی ایراد الالفاظ المکفرۃ مصطفیٰ البابی مصر ص ۱۶۵

کان کافراً عندنا وعند اللہ تعالیٰ

زبان سے کفر قبول دیا تو وہ ہمارے نزدیک اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک کافر ہو گیا۔ (ت)

بحر الرائق میں ہے :

والمحاصل ان من تكلم بكلمة الكفرها زلاً
او لاعباً كفر عند الكل، ولا اعتبار باعتقاده،
ومن تكلم بها خطأ او مكرها لا يكفر عند
الكل، ومن تكلم بها عالماً عامداً كفر
عند الكل

خلاصہ یہ کہ جس شخص نے بطور ہزل اور بطور کھیل
کلمہ کفر بکا وہ سب کے نزدیک کافر ہو گیا،
اس کے اعتقاد کا کوئی اعتبار نہیں۔ جس نے خطاً
یا مجبوراً کلمہ کفر کہا وہ سب کے نزدیک کافر ہوگا
اور جس نے جان بوجھ کر قصداً کلمہ کفر کہا وہ سب
کے نزدیک کافر ہو گیا۔ (ت)

طریقہ محمدیہ و حدیقہ ندیہ میں ہے :

التكلم بما يوجب (اي الكفر) طائعا من
غير سبق اللسان عالماً بانه كفر (كفر)
بالاتفاق، وكذا الفعل ولو هن لا ومزاحاً
بلا اعتقاد مدلوله، بل مع اعتقاد
خلافه (بقلبه) فانه يكفر عند الله تعالى
ايضاً فلا يفيد (في عدم الكفر) اعتقاد
الحق (بقلبه) لان ذلك جعل كفراً
في الشرع، فلا تعمل النية في
تغييره اهـ ملخصاً۔

موجب کفر کے ساتھ تکلم جبکہ بخوشی بغیر سبقت لسانی
کے ہو اور متکلم جانتا ہو کہ یہ کلمہ کفر ہے بالاتفاق
کفر ہے۔ یہی حکم فعل کفر کا ہے اگرچہ ہزل و مزاح
کے طور پر ہو اور اس کے مدلول کا اعتقاد
نہ رکھتا ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی کافر
ہوگا اور دلی طور پر حق کا معتقد ہونا اس کے
عدم کفر میں مفید نہ ہوگا کیونکہ اس کو شرع میں
کفر قرار دیا گیا ہے لہذا نیت اس کی تبدیلی میں
عمل نہیں کر سکتی اھ تلخیص۔ (ت)

رہا یہ کہ فلاسفہ کے طور پر کہا، اقول سچ ہے، ہم کب کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے طور پر کہا۔
آخر جو کلمہ کفر کہا جائے گا والعیاذ باللہ تعالیٰ (اللہ تعالیٰ کی پناہ۔ ت) وہ غالباً کسی نہ کسی فرقہ کافرہ

۱۔ مجمع الانهر شرح ملحق الابکر کتاب السیر باب المرتد دار احیاء التراث العربی بیروت ۶۸۸/۱
۲۔ البحر الرائق باب احکام المرتدین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱۲۵/۵
۳۔ الحدیقہ الندیة شرح الطریقہ المحمّیة الخلق الخمس مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۲۵۰/۱

کے طور پر ہوگا۔ پھر کیا اس قدر اُس حکم سے نجات دے سکتا ہے؟ — حاشا وکلاً (ہرگز ہرگز نہیں۔ ت) زید متفلسف سے استفسار کیجئے، بعلااُ سے کفر تو جانتا تھا کہیں اس عبارت میں اُس کے رد یا اُس سے تبری کی طرف بھی اشارہ کیا؟ — کسی کلمہ، کسی حرف سے کراہت ونا پسندی کی بوجہ آتی ہے؟ — ہیہات ہیہات! انہ ہرگز ہرگز کوئی لفظ ایسا لکھا جس سے معلوم ہوتا کہ دوسرے کا قول نقل و حکایت کرتا ہے، بلکہ اس سب کے برعکس اسے لفظ التحقیق کے نیچے داخل کیا، اور قولِ وسیط میں هذا التحقیق کہا جس نے رہا سہا بھرم کھول دیا فان الله وانا اليه راجعون (بے شک ہم اللہ ہی کے لئے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں۔ ت)

ائمہ دین، یہاں تک کہ خود مُنقِّحِ مذہب حضرت امام ربانی ابو عبد اللہ محمد بن حسن شیبانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تصریح فرماتے ہیں کہ:

”جو شخص اپنی زبان سے المسيحُ ابنُ اللہ (مسیح اللہ تعالیٰ کا بیٹا ہے۔ ت) کہے اور کوئی لفظ ایسا کہ حکایت قولِ نصاریٰ پر دلیل ہو ذکر نہ کرے، اگرچہ قصدِ حکایت کا دعویٰ کرتا ہے، ہرگز سچا نہ ٹھہرائیں گے اور عورت نکاح سے نکل جانے کا حکم دیں گے۔“

علامہ بدر الدین رشید حنفی رسالۃ الفایظِ مُکفِرہ میں فتاویٰ صغریٰ وغیرہا سے ناقل؛
 لو قالت للقاضی سمعت نرجی يقول
 المسيحُ ابنُ اللہ — فقال انما قلت
 حکایة عمن يقولہ ، فانه اقرّ انه
 لعوتکلم الا بهذہ الکلمة بانتم
 امراتہ لہ
 اگر کسی عورت نے قاضی کے پاس آکر کہا کہ میں نے
 اپنے شوہر کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ ”مسیح اللہ
 کا بیٹا ہے“ اس پر شوہر نے کہا کہ میں نے یہ
 کلمات اس شخص کی طرف سے نقل کرتے ہوئے
 کہے جو اس کا قائل ہے اور شوہر نے اقرار کیا
 کہ اس نے یہی کلمات کہے ہیں تو اس کی عورت بائنتہ ہو جائے گی۔ (ت)
 اسی میں ہے:

قال محمد ان شهد الشهود انهم
 سمعوه يقول المسيح ابن اللہ ، و
 امام محمد علیہ الرحمہ نے فرمایا اگر گواہ گواہی دیں کہ
 انہوں نے شوہر کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ

منع الروض الا زہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی الکفر صریحاً وکناية مصطفیٰ ابابنصر ص ۱۹۴

لم یقل غیر ذلک، یفرق القاضی بینہما
ولا یصدقہ لہ

”مسیح اللہ تعالیٰ کا بیٹا ہے، اور اس کے علاوہ
کوئی کلمہ اس نے نہیں کہا تو قاضی اس شوہر

اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دے گا اور شوہر کی تصدیق نہیں کرے گا۔ (ت)

سبحان اللہ! جب اس مسئلہ میں۔ جہاں قرین قیاس کہ اس نے لفظ حکایت کہا ہو اور
اور زن و شہود نے نہ سنا۔ حکم بینونت دیتے ہیں تو آدمی کفر صریح سے کتاب کو گنہہ کر کے اور اسے
وہذا التحقیق کے زیور پہنا کے کیونکہ سبیل نجات پاسکتا ہے! ونسأل اللہ العافیۃ (ہم
اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگتے ہیں۔ ت)

سیدنا امام اجل، عالم المدینہ مالک بن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک شخص کی نسبت سوال ہوا کہ
اس نے رین عظیم کو مخلوق کہا۔ فرمایا: کافر ہے، قتل کر دو۔ اس نے عرض کی: میں نے تو اوروں کا قول ذکر
کیا ہے۔ فرمایا: ہم نے تو تجھ سے سنا ہے۔

اعلام بقواطع الاسلام میں ہے:

ایک شخص نے امام مالک سے اس شخص کے بارے
میں سوال کیا جو کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔ آپ
نے فرمایا: وہ کافر ہے اس کو قتل کر دو۔ اس
شخص نے کہا: میں نے تو دوسروں کی بات نقل
کی ہے۔ تو آپ نے فرمایا: ہم نے تو تجھ ہی سے
یہ سنا ہے۔ (ت)

سأل رجل مالکاً عن یقول القرآن مخلوق
فقال مالک: کافر، اقتلوه۔ فقال: انما
حکیتہ عن غیری۔ فقال مالک: انما
سمعناہ منک۔

بلکہ علمائے دین تصریح فرماتے ہیں کہ ایسی باتیں بہ تصریح حکایت بیان کرنا بھی حرام و ناروا، اور
حکایت کنندہ مستحق سزا، جب تک غرض محمود و مہم عند الشرع۔ مثل تحذیر خلق و اظہار حق و ابطال باطل
— یا دار الحکم میں دعویٰ و شہادت بہ غرض قتل و عقوبت قائل و غیرہا ضرورات دینیہ پر مبنی و مشتمل، اور
علانیہ اظہار بیزاری و کراہت و تبری سے مقرون و متصل نہ ہو۔

امام علامہ قاضی عیاض مالکی قدس سرہ شفا شریف اور علامہ شہاب الدین احمد خفاجی حنفی

۱۔ منہج الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی الکفر صریحاً و کنایۃً مصطفیٰ البابی مصر ص ۱۹۴
۲۔ اعلام بقواطع الاسلام الفصل الثالث مکتبۃ الحقیقۃ استنبول ترکی ص ۳۸۵

رحمہ اللہ تعالیٰ اس کی شرح نسیم الریاض میں فرماتے ہیں :

امّا ذکرها علی غیر هذا (الوجه من الردّ
والإبطال ونحوہ متامراً) علی وجه
الحکایات والخوض فی قیل وقال وما لا یعنی
فکل هذا (المخکی) ممنوع (غیر جائز
شرعاً) وبعضه اشدّ فی المنع والعقوبة
من بعض - فما كان من قائله الحاکمی له
(عن غیره) علی غیر قصدٍ و معرفة
بمقدار ما حکاه ، ولم یکن عادیته (حکایتہ
وانما وقع منه نادراً) ولم یکن الکلام
(الذی حکاه) من البشاعة حیث هو،
ولم یظهر علی حاکیه استحسانه واستصوابه
نرجز (وؤیبت) ونہی عن العود الیہ -
وان قوّم ببعض الادب فهو مستوجب
له - وان كان لفظه من البشاعة حیث
هو، كان الادب اشدّ اہملاً ملخصاً -

ان کلمات کفریہ کو رد و ابطال وغیرہ وجوہ مذکورہ کے
علاوہ بطور حکایت نقل کرنا یا لایعنی قیل وقال
کے طور پر ذکر کرنا سب ممنوع اور شرعاً ناجائز ہے،
اور ممانعت و عقوبت میں بعض کلمات بعض سے
شدید تر ہیں۔ چنانچہ جو کچھ ناقل نے بلا قصد تحقیر حکایت
کیا جبکہ وہ اس کی شاعت کی حد سے بے خبر ہے
اور وہ ایسا کلام نقل کرنے کا عادی بھی نہیں بلکہ محض
نادراً اس سے ایسے کلام کا صدور ہوا، اور وہ
کلام بھی حد درجے کا قابل اعتراض نہیں اور
یہ بھی ظاہر نہیں ہوا کہ ناقل نے اس کلام کو
مستحسن و پسندیدہ سمجھا ہے تو اس کو زجر و توبیخ
کی جائے گی اور ایسے کلام کے اعادہ سے منع
کیا جائے گا۔ اگر اس کو کچھ سزا دی جائے تو
وہ اس کا مستحق ہے۔ اور اگر اس کے الفاظ زیادہ
قابل اعتراض ہیں تو ناقل کو سزا بھی زیادہ سخت
دی جائے اہملاً ملخصاً (ت)

اقول اور کیونکہ حرام نہ کہیں گے حالانکہ علماء تصریح فرماتے ہیں کہ حدیث موضوع کی روایت بے ذکر
رد و انکار ناجائز ہے۔ وهذا ما أخذ به علی الحافظین المعاصرين اخی نعیم وابن منذر
(اور اسی وجہ سے دو معاصر حنفیوں ابو نعیم اور ابن منذر کا مواخذہ کیا گیا۔ ت) اور یہاں مجرد بیان سند
سے برائت عہدہ نہیں۔ صرح به الشمس الذہبی وغیرہ من ائمة الشان (امام شمس الذہبی
اور دیگر عظیم الشان ائمہ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ ت) - توجب وہاں یہ حکم ہے باآں کہ صدہا

لہ الشفاء بتعريف حقوق المصطفى فصل الوجه السادس المطبعة الشركة الصحافية ۲ / ۳۶ - ۲۳۵
نسیم الریاض فی شرح شفا القاضی عیاض مرکز اہلسنت برکات رضا گجرات ہند ۴ / ۲۲۲ تا ۲۲۴

احادیثِ موضوعہ کے مضمون حق و نافع ہوتے ہیں، تو ان اختلافاتِ ملعونہ کی مجرد حکایت کیونکر حلال ہوگی جو صریح مخالفِ اسلام و مہلبکِ بائبل و مُضَرِّ عظیم و ستمِ قاتل ہیں۔ نَسَّالُ اللّٰهُ الْعَافِيَّةَ (ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت کا سوال کرتے ہیں۔ ت)

بلکہ بہت ائمہِ نا صحیحین رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَيْهِمْ اَجْمَعِينَ تو بوجہ رُود و اِبْطال بھی ایسی بلکہ ان سے بدرجہا کم خرافات کی اشاعت پسند نہیں کرتے۔ اور ایک یہ وجہ بھی ہے جس کے سبب کلامِ مُتَاخِرِينَ پر ہزاروں ہزار طعن و انکار فرماتے ہیں، کَمَا فَصَّلَ بَعْضُهُ الْفَاضِلُ عَلِيُّ الْقَارِي فِي شَرْحِ الْفَقْهِ الْاَكْبَرِ (جیسا کہ اس میں سے بعض کی تفصیل امام فاضل ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں کی ہے۔ ت) حتیٰ کہ سیدنا امام بہام عماد السنہ احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سیدنا عارف باللہ امام الصوفیہ عارفِ مُحَاسِبِي رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ سے اس وجہ پر ملاقات ترک کر دی اور فرمایا:

ويحك ، الست تحكى بدعتهم اولاً ثم
تروى عليهم، الست تحمل الناس
بتصنيفك على مطالعة البدعة، والتفكر
في الشبهة ، فيدعوهم ذلك الى
السرائي والبحث والفتنة
تجھ پر افسوس، کیا تو پہلے ان کی بدعات کو نقل
نہیں کرتا پھر ان کا رد کرتا ہے، کیا تو اپنی تصنیف
کے ذریعے لوگوں کو بدعت کے مطالعہ اور شبہات
میں غور کرنے پر برانگیختہ نہیں کرتا ہے؟ چنانچہ
یہ بات ان کو رائے، بحث اور فتنہ کی طرف
دعوت دیتی ہے۔ (ت)

اگرچہ ہے یوں کہ رُوِ اِہْلِ بَدْعَتِ وَقْتِ حَاجَتِ اِہْتَمَّ فَرَأَى سَعْدَ
رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ نِي رُوِّ جَمِيَّةٍ فِي كِتَابِ تَصْنِيْفِ فَرَمَاتِي۔ وَفِي حَدِيْثٍ عِنْدَ الْخَطِيْبِ وَغَيْرِهِ
اِنَّهٗ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰی عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ (خَطِيْبٍ وَغَيْرِهِ كَيْ تَزِيْدُكَ اِيْكَ حَدِيْثٍ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ
تَعَالٰی عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِي فَرَمَا يَا:۔ ت)

اِذَا ظَهَرَتْ عَنِ الْفِتَنِ اَوْ قَالَ الْبِدْعِ
وَسَبَّ اَصْحَابِي فليظهر العالم
جب فتنے ظاہر ہوں یا فرمایا جب بدعتیں ظاہر ہوں
اور میرے اصحاب کو سب و ستم کیا جائے تو

عہ اقول فانظر الى قوله "ظَهَرَتْ" يظهر لك الماخذ ان - والله تعالى اعلم ۱۲ منہ (قدس سرہ)

علمه ، فمن لم يفعل ذلك فعليه لعنة الله
والملائكة والناس اجمعين ، لا يقبل الله
منه صرفاً ولا عدلاً

۱۳۱ اہل علم کو اپنا علم ظاہر کرنا چاہئے۔ جس نے ایسا نہ کیا
اس پر اللہ تعالیٰ، تمام فرشتوں اور تمام لوگوں کی
لعنت ہو۔ اللہ تعالیٰ اس کے فرض و نفل کو
قبول نہیں کرے گا۔ (ت)

باجملہ اس میں شک نہیں کہ زید کی دونوں عبارتیں صریح کلمہ کفر — اور انھیں یوں داخل کتب
کرنے میں کوئی عذر قابل قبول نہیں، واللہ المستعان (اور اللہ تعالیٰ ہی سے مدد طلب کی جاتی ہے۔ ت)

قول دوم و سوم و چہارم

کا بھی بعینہ ہی حال کہ ان میں ہیولی و صورت جسمیہ و صورت نوعیہ و عقول عشرہ و بعض نفوس کو قدیم زمانی
مانا۔ اور یہ سب کفر ہیں۔

ائمہ دین فرماتے ہیں، جو کسی غیر خدا کو ازلی کہے یا جماع مسلمین کا فر ہے۔ شفا و نسیم میں فرمایا:
من اعترف بالہیة اللہ تعالیٰ و وحدانیتہ
لکنہ اعتقد قدیمًا غیرہ (ای غیر
ذاتہ و صفاتہ، اشارہ الی ما ذهب
الیہ الفلاسفہ من قدیم العالم و
العقول) او صانعاً للعالم سواہ (کالفلاسفہ
الذین یقولون ان الواحد لا یصدر
عندہ الا واحد) فذلک کلمہ کفر
(و معتقدہ کافر باجماع المسلمین)

جس نے اللہ تعالیٰ کی الوہیت و وحدانیت کا اقرار
کیا لیکن اللہ تعالیٰ کے غیر کے قدیم ہونے کا اعتقاد
رکھا (یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے علاوہ،
یہ فلاسفہ کے مذہب یعنی عالم و عقول کے قدیم
ہونے کی طرف اشارہ ہے) یا اللہ تعالیٰ کے
سوا کسی کو صانع عالم مانا (جیسے فلاسفہ جو کہ
کہتے ہیں واحد سے نہیں بنا اور ہوتا مگر واحد)
تو یہ سب کفر ہے (اور اس کے معتقد کے کافر

عہ اقول توضیح لا توجیہ۔ فان صفاتہ
سبحنہ و تعالیٰ لیست عندنا غیرہ کما
ہی لیست عنہ ۱۲ منہ۔

میں کہتا ہوں یہ توجیہ نہیں بلکہ توضیح ہے کیونکہ اللہ سبحنہ و
تعالیٰ کی صفات ہمارے نزدیک اس کا غیر نہیں ہے
جیسا کہ اس کا عین بھی نہیں ۱۲ منہ (ت)

۳۲۱/۱
۲۱۶/۱

دارالکتب العلمیہ بیروت

حدیث ۱۲۷۱

لہ الفردوس بما ثور الخطاب

۱۷۹/۱ و حدیث ۲۹۱۴
نو کشور کھنؤ
ص ۱

تذکرہ العمال بحوالہ ابن عساکر حدیث ۹۰۳
رسالہ در رد روافض امام ربانی

میں سے بعض اس کے غیر کی طرف گئے ہیں۔ اہل شرع نے اس قول کی وجہ سے ان کی تکفیر کی ہے کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ، اس کے رسولوں اور اس کی کتابوں کو جھٹلانا لازم آتا ہے) یہاں تک کہ فرمایا ان کے کفر میں قطعی، اجماعی اور سمعی طور پر کوئی شک نہیں اھ التقاط (ت)

لغیرہ۔ وقد كفرهم اهل الشرع بهذا، لما فيه من تكذيب الله ورسوله وكتبه) الى ان قال فلا شك في كفر هؤلاء قطعاً اجماعاً وسعياً اھ ملتقطاً۔

علامہ ابن حجر مکی، بیہمی اعلام میں فرماتے ہیں :
اعتقاد قدیم العالم او بعض اجزائہ کفر،
كما صرحوا به ۲

عالم یا اس کے بعض اجزاء کے قدیم ہونے کا اعتقاد کفر ہے جیسا کہ مشائخ نے اس کی تصریح کی ہے۔ (ت)

اسی میں ہے :

کلمہ کفر کے ساتھ کلمہ کافر بنادینے والی چیزوں میں سے ہے چاہے اس کو اعتقاد کے طور پر صادر کرے یا ضد

من المكفرات القول الذي هو كفر، سواء
اصدر عن اعتقاد او عناد او استهزاء، فمن
(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جہل مرکب ہے اور جالینوس کا جہل بسیط ہے۔ جب جہل مرکب حکیم کی حکمت کے منافی نہیں تو بسیط بدرجہ اولیٰ اس کے منافی نہ ہو گا مگر یہ کہ یوں کہا جائے کہ فلسفی وہ ہے جو خجانت میں انتہا کو پہنچا ہوا ہو اور ایسا جہل مرکب ہوتا ہے ۱۲ منہ (ت)

فان كانت مثل الجہل لا ینافی حکمة
الحکیم فالبسیت اولیٰ به۔ الا ان یقال
ان الفلسفی هو المتناهی فی الخجاشة
وذلك فی المركب ۱۲ منہ۔

عہ کذا فی المخطوطة، ویخالف صدری ان العبارة "مثل ذا الجہل او أمثل الجہل"۔ ویصح
"مثل الجہل" ایضاً یجعل اللام للعہد لکن السیاق یتدعی مقابلة البسیت ۱۲ محمد احمد المصباحی۔

لے نسیم الریاض فی شرح شفاہ القاضی عیاض فصل فی بیان ماہومن المقالة کفر مرکز اہلسنت برکارضا ج ۱ ص ۵۰۹
الشفاہ بتعریف حقوق المصطفیٰ
" " " " " " المطبعة الشركة الصحافیہ ۲/ ۲۶۸ و ۲۷۱

لے اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاة الفصل الاول مکتبة الحقيقة دار الشفقة استنبول ترکی ص ۳۷۵

ذلك اعتقاد قدم العالم اهد ملققاً -
استہزار کے طور پر، عالم کے قدیم ہونے کا اعتقاد بھی
ان ہی میں سے ہے اھ ملققاً۔ (ت)

طوالح الانوار من مطالع الانظار میں ہے،
القول بالذوات القديمة ككفر^۱۔
شرح مواقف میں ہے؛

اثبات المتعدد من الذوات القديمة
هو الكفر اجماعاً^۲۔
متعدد ذوات قدیمہ کو ثابت کرنا بالاجماع
کفر ہے۔ (ت)

شرح فقہ اکبر میں ہے؛
من يؤول النصوص الواردة في حشر الاجساد
وحدوث العالم و علم الباري بالجزئيات
فانه يكفر^۳۔
جو شخص حشر اجساد، حدوث عالم اور اللہ تعالیٰ
کے علم جزئیات کے بارے میں وارد ہونے والی
نصوص میں تاویل کرے وہ کافر ہو جاتا ہے۔

بحر الرائق میں جمع الجوامع اور اس کی شرح سے منقول؛

من خرج بسدعته من اهل القبلة كمنكري
حدوث العالم، فلا نزاع في كفرهم
لانكارهم بعض ما علم مجئ الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم به
ضرورة اھ مختصراً۔
جو کوئی بد عقیدگی کی وجہ سے اہل قبلہ سے خارج
ہو جائیں ان کے کفر میں کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ
بعض ایسی چیزوں کے منکر ہیں جن کو لے کر رسول اللہ
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا تشریف لانا بالبدت
معلوم ہے اھ مختصراً (ت)

رد المحتار میں شرح تحریر علامہ ابن الہمام سے منقول؛

لا خلاف في كفر المخالف في ضروريات
الاسلام من حدوث العالم وحشر الاجساد
ضروريات اسلام کے مخالف کے مخالف کے کفر میں کوئی اختلاف
نہیں جیسے حدوث عالم، حشر اجساد اور (باری تعالیٰ کے)

۱۔ اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاة الفصل الاول مكتبة الحقيقة دار الشفقة استنبول ترکی ص ۲۵۶

۲۔ طوالح الانوار من مطالع الانظار

۳۔ شرح المواقف المرصد الثالث في الوجوب الخ المقصد الخامس فحشوات الشرف الرضی ۱۹۸/۳

۴۔ من الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر الايمان هو التصديق والاقرار مصطفى البابی مصر ص ۸۶

۵۔ البحر الرائق کتاب الصلوة باب الامامة ایچ ایم سعید پبلی کراچی ۳۵۶/۱

ونفى العلم بالجزئیات، وان كان من اهل
القبلة المواظب طول عمره على الطاعات.

علم جزئیات کا منکر ہونا اگرچہ وہ اہل قبلہ میں سے ہو اور
تمام عمر عبادات کی پابندی کرنے والا ہو۔ (ت)

اور اسی طرح امام ابو زکریا یحییٰ نووی نے روضہ اور فاضل سید احمد طحاوی نے حاشیہ در مختار میں نقل کیا۔
غرض تصریحیں اس کی کتب ائمہ میں بکثرت ہیں۔ ولا مطمع فی الاستقصا (او اعاطہ مقصود نہیں۔ ت)۔ حتیٰ کہ
اہل بدعت بھی اس میں مخالف نہیں۔ کہا یرشدک الیہ قوله "باجماع المسلمین" (جیسا کہ اس کا قول
"اجماع مسلمین" اس کی طرف تیری راہنمائی کرتا ہے۔ ت)

امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ تعالیٰ محصل میں فرماتے ہیں،

اتفق المتکلمون علی ان القیم یرتدیل
متکلمین کا اس پر اتفاق ہے کہ قدیم کو فاعل کی

علہ اقول هكنا وقع في الكتاب - والصواب
اسقاط النفي - فانه هو الكفر اجماعاً ،
والضروري هو الاثبات - وكاتة رحمه الله
تعالى لما اساد تمثيل مخالفة الضروريات
وكان اليه سبيلان : احداهما
بتعديد المخالفات ، والاخرى بذكر
الضروريات فالتبست في البيان احداهما
بالاخرى - فسلك الاخرى في الاولين ،
والاولى في الاخر - والامر واضح ،
فليتنبه ۱۲ منه -

علہ ہوں لفظ یرتدیل جمع النظار من اهل
القبلة، المقترین علی اثبات عقائدہم

میں کہتا ہوں کتاب میں یونہی واقع ہوا جبکہ صحیح یہ ہے
کہ لفظ "نفي" کو ساقط کیا جائے کیونکہ علم جزئیات
کی نفی ہی بالاجماع کفر ہے، اور ضروری اس علم کا
اثبات ہے گویا کہ مصنف علیہ الرحمہ نے جب ضروریات
اسلام کی مثال ذکر کرنے کا ارادہ فرمایا تو اس کے
دو طریقے تھے: پہلایہ کہ مخالفات کو گنوائے، اور
دوسرا یہ کہ ضروریات کو ذکر کرتے تو بیان میں دونوں
ایک دوسرے سے خلط ملط ہو گئے، چنانچہ مصنف علیہ الرحمہ
نے پہلی دونوں مثالوں میں دوسرے طریقے کو
جبکہ تیسری مثال میں پہلے طریقے کو اختیار کیا معاملہ
واضح ہے، آگاہ ہونا چاہئے ۱۲ منہ۔ (ت)

یہ لفظ اہل قبلہ میں سے تمام اہل نظر کو شامل ہے جو
اپنے عقائد کو جس کے ذریعے انھیں اللہ تعالیٰ کا
(باقی اگلے صفحہ پر)

التي انوابها الله تعالى، بايراد الحُجَج
وإدحاض الشُّبُهَة - سواء كانوا مُصْبِئِينَ
كمعشراهل السنة والجماعة حفظهم
الله تعالى او خاطئين كمن عداهم - كما
صرح به في المواقف وغيرها - فالحاصل
"اتفق المسلمون" - ۱۲ منه -

علہ اقول یعنی الفاعل المختار، اذ لفاعل
مُوجِبًا - عندنا - وهذا هو الذي
قالوا: انه اجمع عليه المتكلمون - اما ان
القديم لا يمكن اسنادة الى الفاعل مطلقا حتى
الموجب لو كان ، فمسلكٌ خاص
للامام الرازي - لم يوافقوه
عليه كثيرون - حتى قالوا، ان القول بقدم
العالم انما ساغ للفلاسفة لقولهم بالفاعل
الموجب ولولا ذلك وامنوا بالفاعل المختار -
لَا دُعُوًا بحدوث العالم عن آخره - و
كذا ايجاب المسلمين حدوث كل مخلوق
لقولهم بالفاعل المختار - ولولا ذلك
لقالوا بالقدم قلت المقصود نفي الاجماع
على التعميم - وهو حاصل - وان كان
في الكلام كلام - والله سبحانه وتعالى
اعلم بآمنه -

قرب حاصل ہوتا ہے ایراد دلائل وازالہ شبہات کے
ساتھ ثابت کرنے کی طاقت رکھتے ہیں چاہے وہ
صحیح ہوں جیسے اہلسنت کا گروہ - اللہ تعالیٰ انکی
حفاظت فرمائے، یا وہ غلط ہوں جیسے اہلسنت و
جماعت کے علاوہ دیگر گروہ - جیسا کہ مواقف وغیرہ
میں صراحت کر دی گئی ہے - حاصل اس کا یہ ہے
کہ "تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے ۱۲ منہ (د ت)
اقول، فاعل سے مراد فاعل مختار ہے کیونکہ
فاعل موجب یعنی غیر مختار نہیں ہوتا - اسی موقف
کے بارے میں مشائخ نے کہا ہے کہ اس پر متکلمین
کا اجماع ہے - رہی یہ بات کہ قدیم کی نسبت مطلقاً
فاعل کی طرف نہیں ہو سکتی چاہے فاعل موجب ہو
اگر وہ موجود ہو تو یہ خاص امام رازی کا مسلک ہے
اس میں اکثریت نے ان کی موافقت نہیں کی یہاں تک
کہ مشائخ نے کہا فلاسفہ کا قدم عالم کا قول اسی
صورت میں بزعم خویش درست ہو سکتا ہے کہ وہ
فاعل موجب کے قائل ہیں، اگر وہ فاعل مختار کا یقین کر لیں تو
تمام عالم کے حدوث کا یقین کر لیں اور اسی طرح مسلمانوں کا ہر مخلوق کو
حادث قرار دینا اس لئے ہے کہ وہ فاعل مختار کے
قائل ہیں - اگر وہ اس کے قائل نہ ہوں تو قدم عالم
کا قول کر لیں - قلت مقصد تو تعمیم پر اجماع کی
نفی ہے اور وہ حاصل ہے اگرچہ کلام میں کلام ہے
اللہ سبحانہ و تعالیٰ خوب جانتا ہے ۱۲ منہ (د ت)

بلکہ حدوثِ تمام اجسام و صفاتِ اجسام پر تمام اہلِ ملّٰی کا اتفاق ہے۔ یہود و نصاریٰ تک اس میں خلاف نہیں رکھتے۔ فی شرح المواقف :

الاجسام محدثۃ بذواتها الجوهریۃ، و صفاتها العرضیۃ و هو الحق، و بہ قال الملیون کلمہم من المسلمین و الیہود و النصاریٰ و المجوس ی

اجسام اپنی ذوات جوہریہ اور صفات عرضیہ کے ساتھ حادث ہیں، اور یہی حق ہے۔ اور یہی کہا تمام ملتوں نے مسلمانوں، یہودیوں، نصاریٰ اور مجوسیوں میں سے۔ (ت)

اور بیشک زید کا ان مضامین کفریہ کو مقامِ رد و استدلال میں لانا، اور ان پر اختیارِ مذاہب و تحقیقِ مشارب کی بنا رکھنا، صراحتاً ان کی رضا و قبول پر دال۔ اور بالفرض نہ ہو تو بلاِ اِکراہ ایراد میں کیا مقال !

و تذکر کل ما قد منامت الکلام علی القول الاول، تجد هنالک ما فیہ الغناء و علیہ المعول۔

قولِ اول پر جو گفتگو ہم نے مقدم کی اس کو یاد کر لے، اس میں تو غناء پائے گا اور اسی پر بھروسہ ہے۔ (ت)

معدن ضلالت قولِ پنجم

یہ قول متعدد ضلالتوں، متکثر جہالتوں کی طرف معجون، بلکہ معجونِ فلاسفہ قرۃ العیون ہے۔ — زید مسکین نے تشدقِ بقری کو علیٰ نفیس جان کر امتنا بہ تو کہہ دیا مگر نہ دیکھا کہ اس پر کیا کیا شناعاتِ عظیمہ ہائیکہ وارد۔ فاقول و بحول اللہ تعالیٰ اصول (چنانچہ میں کہتا ہوں اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے حملہ آور ہوتا ہوں۔ ت)

اوّلاً تمام انواع کا قدم لازم کہ جب طبائعِ مرسلہ میں مجرد امکانِ ذاتی بلاکِ فیضان۔ اور امکانِ ذاتی یعنی دائرہ قدرت میں داخل ہونا، قطعاً ازلی۔ و اّلا لزم الانقلاب (ورنہ انقلاب لازم آئے گا۔ ت)۔ اور جانبِ مبندی تبارک و تعالیٰ میں قطعاً بخل نہیں۔ تو واجب ہوا کہ ہر نوعِ قدیم ہو۔

عہ مؤلف المنطق الجدید تمسک ہنا بما تفویہہ الباقر و هذا اللفظیشیوالیہ ۱۲ محمد احمد

۲۲- / شرح المواقف المرصد الثانی فی عوارض الاجسام منشورات الشریف الرضی قم ایران

اور یہ امر اصولِ باطلہ فلسفہ پر قدم بیٹولی و قدم صورت جسمیہ و قدم صورت نوعیہ، و قدم جمیع اشخاصِ منحصرہ فیہا الانواع، و قدم بعض افرادِ انواع باقیہ، و قدم انواع و اشخاصِ اعراضِ لازمہ علی التفصیل المشارِ الیہ (اس تفصیل کی بنیاد پر جس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ ت) کو مستلزم، کہا لایخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت)۔ پورا پورا مذہب نامذہب فلسفہ مزخرفہ کا ثابت ہو گیا۔

فلسفی تبوع کا مطلب بمادہ و مدہ سے نکلتا تھا۔ متفلسف تابع نے مستلزمہ للفعلیہ صاف لکھ دیا، بیہات! اس تبوع سے کیا جائے شکایت کہ وہ حضرت تو قدیمًا و حدیثًا سفہائے سفسطہ کے فضلہ خوار رہے ہیں۔ و من لم یستغن بالقرآن فلا اغناہ اللہ (جو قرآن کے ذریعے استغنا حاصل نہ کرے اللہ تعالیٰ اس کو غنی نہیں کرتا۔ ت)۔ مگر اس تابع مدعی سنن کا تلون و لفتن قابلِ تماشائے نسأل اللہ الثبات علی الایمان و السنۃ (ہم اللہ تعالیٰ سے ایمان و سنت پر ثابت قدمی طلب کرتے ہیں۔ ت)

ثانیاً اور اشد و اعظم قباحت لازم کہ اس تقدیر پر قدرت الہیہ صرف انواع موجودہ میں منحصر ہوتی جاتی ہے۔ اور جو نوع نہ بنی اس کے یہ معنی کہ حق جل و علا کو اس پر قدرت ہی نہ تھی کہ اگر مقدور ہوتی تو ممکن ہوتی۔ اور طبیعتِ مطلقہ میں نفس امکان مستلزم فیضان۔ تو انتقائے لازم انتقائے ملزوم پر دلیل جازم۔ و لاحول و لا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

یہ شاعتِ خبیثہ تو ایسی ہے کہ جس طرح اسلامیوں کے نزدیک کفر تو نہیں شاید فلسفیوں کو بھی مقبول نہ ہو کہ وہ بھی تقاسیم کلی میں کلی معدوم الافراد کو تقسیم ممتنع الافراد کی قسم بتاتے ہیں۔ کما صرح بہ فی اسفارہم (جیسا کہ انکی متعدد کتابوں میں اس کی تصریح کی گئی ہے۔ ت)

یا للتعجب! اگر باقر غافل تھا "متبقر" تو عاقل تھا۔ و لکن صدق ربنا تبارک و تعالیٰ (لیکن ہمارے رب تعالیٰ نے صدق فرمایا۔ ت) :

انہا لا تعی الابصار و لکن تعی القلوب التي فی الصدور
آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں بلکہ وہ دل اندھے ہوتے
ہیں جو سینوں میں ہیں۔ (ت)

عہ باقر داماد شیعی ۱۲م

عہ ای بمعنی فرد منتشر ۱۲م

لہ القرآن الکریم ۲۲/۲۶

ثالثاً تابع و مقبوع کا یہ قول کہ جانب مبدیہ میں نُجَل نہ ہونا مستلزم فیضان ہے " اصول سنت سے محض مباین۔ اہل سنت کا ایمان ہے کہ مبدی تبارک و تعالیٰ جواد، کریم، اکرم الاکرمین ہے جَلَّ جَلَالُهُ وَ تَقَدَّسَ فَعَالُهُ۔ مگر بایں ہمہ کوئی شے اس پر واجب نہیں مانتے۔ عالم جب تک نہ بنایا تھا وہ جب بھی جواد تھا، اور اگر کبھی نہ بناتا تاہم جواد ہوتا۔ نہ اس نے بنانے سے کوئی عیب اُسے لگتا نہ کوئی نقصان اس کے کمالِ اکمل میں آتا۔ کسی شے کا ایجاد و اعدام کچھ اس پر ضرور نہیں۔

قال تعالیٰ: فعال لما یوید (تمہارا رب جو چاہے کرے۔ ت) وقال تعالیٰ: یفعل اللہ ما یشاء و یحکم ما یوید (اور اللہ جو چاہے کرے اور وہ حکم فرماتا ہے جو چاہے۔ ت) وقال تعالیٰ: لا یسئل عما یفعل و ہم یسئلون (اس سے نہیں پوچھا جاتا جو وہ کرے اور ان سب سے سوال ہوگا۔) و هذا واضع جلی عند کل من نور اللہ بصیرتہ (اور یہ واضح اور خوب روشن ہے ہر اس شخص پر جس کی بصیرت کو اللہ تعالیٰ نے منور فرمایا۔ ت) — ومن لم یجعل اللہ له نوراً فما له من نور (اللہ تعالیٰ فرمان ہے: جسے اللہ تعالیٰ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت)

تویہ استلزام بھی اسی فلسفہ ملعونہ پر مبنی کہ قادر مختار تعالیٰ شانہ کو فاعل موجب اور ایجاد عالم کو اُس کے کمال کا سبب جانتے ہیں۔ تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً (اللہ تعالیٰ اس سے بہت بلند ہے جو ظالم کہتے ہیں۔ ت)

سابعاً متفلسف تابع نے شطرنج میں یغلہ اور طنبور میں ایک نغمہ اور زائد کیا کہ "اگر غیر احق صادر اور احق غیر صادر ہو تو ترجیح مرجوح لازم آئے گی۔"

سُبْحٰنَ اللّٰهِ اِنَّهٗ وَاٰنِہٖ اَھٰقٌ، نَہٗ قَادِرٌ حَمِیدٌ، فَعَالَ لِمَا یُویدُ پَر تَمَّھَارِی عَقُولِ سَخِیْفَہٗ حَاکِمٌ۔ نہ ہمارے نزدیک اُس کے ارادہ کے سوا کوئی مُرْتَجِح۔ اور ہو بھی تو اس پر کچھ اعتراض نہیں۔

قال تعالیٰ: اِنَّ الْحُكْمَ اِلَّا لِلّٰهِ (حکم نہیں مگر اللہ کا۔ ت)۔ وقال تعالیٰ: واللہ یحکم لامعقب لحکمہ (اور اللہ حکم فرماتا ہے اس کا حکم صحیحے ڈالنے والا کوئی نہیں۔ ت)

۲۴/۱۴	۱۷/۸۵ و ۱۰۰/۱۱	۱۷/۸۵ و ۱۰۰/۱۱	۱۷/۸۵ و ۱۰۰/۱۱
۲۳/۲۱	۱/۵	۱/۵	۱/۵
۲۰/۱۲	۲۰/۲۴	۲۰/۲۴	۲۰/۲۴
	۲۱/۱۳	۲۱/۱۳	۲۱/۱۳

وقال تعالى:

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ
سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ

اور تمہارا رب پیدا کرتا ہے جو چاہے اور پسند فرماتا ہے
ان کا کچھ اختیار نہیں، پاکی اور برتری ہے اللہ کو ان
کے شرک سے۔ (ت)

واضح تر کہوں۔ حاصل مذہب اہل سنت یہ ہے کہ تمام مقدمات اس جناب رفیع کے حضور یکساں
ہیں۔ کوئی اپنی ذات سے کچھ استحقاق نہیں رکھتا کہ ایک کو رائج دوسرے کو مرجوح کہیں۔

علامہ سنوسی شرح جزائریہ میں فرماتے ہیں:

ان الذی اوقع المعتزلة في الضلالت، كايجاب
الثواب وفعل الصلاح والاصلاح على الله،
اعتمادهم في عقائدِهِم على التحسين
والتقبيح العقليين، وقياسهم افعال
الله تعالى واحكامه على افعال المخلوقين
واحكامهم، من غير ان يكون في ذلك جامع
يقتضى التسوية في الاحكام، والذى
اجمع عليه اهل الحق ان الافعال كلها
مستوية بالنسبة الى تعلق قدرة الله تعالى
وارادته بها الخ۔

جس چیز نے معتزلہ کو اللہ تعالیٰ پر ثواب اور فعل
صلاح و اصلاح کے واجب قرار دینے جیسی گمراہیوں
میں ڈالا وہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے عقائد میں
حسن و قبح کے عقلی ہونے پر اعتماد کیا اور اللہ تعالیٰ
کے افعال و احکام کو مخلوق کے افعال و احکام پر
قیاس کیا حالانکہ کوئی ایسا امر جامع موجود نہیں
جو احکام میں برابری کا مقتضی ہو، اور جس پر اہل حق
کا اجماع ہے وہ یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ کی
قدرت و ارادہ کے ساتھ متعلق ہونے میں تمام
افعال برابر ہیں۔ (ت)

یعنی وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے اور جو چاہتا ہے
اس کے ارادہ سے پہلے کوئی ترجیح نہیں، ترجیح
تو فقط اس کے ارادہ کی وجہ سے ہوتی ہے۔
(باقی بر صفحہ آئندہ)

عہ ای فيقدر على كل شئ ويفعل
ما يريد۔ لا ترجيح قبل امرادته وانما
الترجیح بامرادته فهمی موجبة

لہ القرآن الکریم ۶۸/۲۸

لہ الحدیقة النذیة شرح الطریقة المحمدیة الباب الثانی فی الامور المهمة فی الشریعة مکتبة نوریہ رضویہ فیصل آباد ۱۵۰/۲۵۰

وہاں صرف ترجیح اس قدر مجیدہ مجذہ کے ارادہ سے ہے۔ جس چیز کے ایجاد سے اس کا ارادہ متعلق ہو گیا اسی نے ترجیح پالی۔ شرح طوابع میں ہے:

تخصیص بعض المقدورات بالتحصیل،
 وبعضها بالتقدیم والتاخير لا بد له من
 مخصیص۔ لان نسبة جميع المقدورات
 الى ذاته متساوية وليس هو نفس العلم،
 فانه تابع للمعلوم، ولا القدره فان
 نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة۔
 فلا بد من صفة اخرى من شأنها
 التخصیص۔ وهي الاسرادة^{لہ} اھ ملخصاً۔

بعض مقدورات کے تحصیل اور بعض کے تقدیم و تاخیر
 کے ساتھ خاص کرنے کے لئے کسی مخصیص کا ہونا ضروری
 ہے کیونکہ تمام مقدورات کی نسبت اللہ تعالیٰ کی
 ذات کی طرف مساوی ہے۔ اور وہ مخصیص نفس علم
 نہیں کیونکہ وہ تو معلوم کے تابع ہوتا ہے اور نہ ہی
 وہ قدرت ہے کیونکہ اس کی نسبت سب کی طرف
 ایک جیسی ہے لہذا کسی اور صفت کا ہونا ضروری ہے
 جس کی شان تخصیص ہے اور وہ ارادہ ہے اھ
 ملخصاً۔ (ت)

اور بفرض باطل اگر یہاں کوئی مرتج ہو بھی تو اس کا اتباع مولیٰ مقدر جل جلالہ پر ضرور نہیں۔ اسے
 اختیار ہے چاہے راجح کو کبھی نہ کرے اور مرجوح کو خلعت وجود عطا فرمائے۔ زہار اس پر اعتراض نہیں
 ہو سکتا۔

شرح مواقف میں ہے:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

چنانچہ ارادہ موجب رجحان ہے نہ کہ رجحان محرک
 ارادہ۔ اس مقام کو یوں ہی سمجھنا چاہئے، اور تحقیق
 ہم نے اس کی تصدیق پیاسے کے دو پیالوں او
 چلنے والے کے دو راستوں میں دیکھی ہے۔ پس
 اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارادہ اس کے لئے
 اولے ہے ۱۲ منہ (ت)

الرجحان لاهو محرك الاسرادة۔ هكذا
 ينبغي ان يفهم هذا المقام۔ وقد رأينا
 تصديق ذلك، في قعبي العطشان و
 طريقى السالك، فإرادة الله سبحانه
 اولى بذلك ۱۲ منہ۔

شرح طوابع الانوار من مطالع الانظار

اعلوان الامّة قد اجمعت اجماعاً مرکباً
 على ان الله تعالى لا يفعل القبيح و لا
 يترك الواجب - فلا شاعرة من جهة انّه
 لا قبيح منه ولا واجب عليه - واما المعتزلة
 فمن جهة انّه ما هو قبيح يتركه وما يجب
 عليه يفعله - ونحن قد بينا فيما تقدم انّه
 تعالى الحاكم فيحكم بما يريد ويفعل
 ما يشاء - لا وجوب عليه كما لا وجوب عنده
 ولا استقباح منه اه ملقطاً -

تو جان لے کہ اُمت کا اس پر اجماع مرکب ہو چکا ہے
 کہ بے شک اللہ تعالیٰ فعل قبیح نہیں کرتا اور نہ واجب
 کو ترک فرماتا ہے۔ اشاعرہ تو اس جہت سے کہتے
 ہیں کہ جو کچھ اس کی طرف سے ہو وہ قبیح نہیں اور اس
 پر کچھ واجب نہیں۔ اور معتزلہ اس جہت سے کہ
 جو قبیح ہے وہ اس کو ترک کرتا ہے اور جو واجب ہے
 وہ اُس کو کرتا ہے۔ اور بیشک ہم ماقبل میں واضح
 کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حاکم ہے جو چاہتا ہے حکم
 فرماتا ہے اور جو چاہتا ہے کرتا ہے اس پر کچھ

واجب نہیں جیسا کہ اس سے کچھ واجب نہیں اور نہ ہی اس کی طرف سے کچھ قبیح ہے اھ التقاط۔ (ت)

مولیٰ ناصح محمد آفندی بر کلی طریقہ محمدیہ و سیدی عارف باللہ عبد الفتی نابلسی اس کی شرح حدیقہ نذیریہ

میں فرماتے ہیں :

اللہ تعالیٰ پر فعل صلاح یا اصلح یا فساد یا افسد میں
 سے کچھ بھی لازم نہیں بلکہ وہ فاعل، عادل، مختار ہے۔
 اور جو چاہتا ہے پیدا فرماتا ہے اور پسند فرماتا ہے اھ
 اختصار۔ (ت)

لا يلتزم عليه تعالى شئ من فعل صلاح او
 اصلح ، او فساد او افسد بل هو الفاعل
 العدل المختار ، و يخلق الله ما يشاء و
 يختار اھ مختصراً -

شرح عقائد نسفی میں ہے :

کاش میرا علم حاضر ہو۔ اللہ تعالیٰ پر کسی شئی کے
 واجب ہونے کا کیا معنی ہے اس لئے کہ یہاں یہ
 معنی تو ہو نہیں سکتا کہ اس کا تارک ذم و عقاب
 کا مستحق ہے اور وہ ظاہر ہے۔ اور نہ ہی یہ معنی
 ہو سکتا ہے کہ اُس واجب کا صدور اللہ تعالیٰ

لینت شعری ما معنی وجوب الشئ على
 الله تعالى ، اذ ليس معناه استحقاق
 تاركه الذم والعقاب ، وهو ظاهر ،
 ولا لزوم صدوره عنه تعالى بحديث
 لا يتمكن من التوك بناء على استلزامه

۱۹۵-۹۶ / ۸ منشورات الشریف الرضی قم ایران
 ۲۳۹ / الفصل الاول المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ فیصل آباد

مُحَالاً مَنْ سَفِهَ أَوْ جَهَلَ أَوْ عَثَّ أَوْ بَخَلَ أَوْ
 نَحَرَ ذَلِكَ - لِأَنَّهُ رَفَضَ لِقَاعِدَةَ الْاِخْتِيَارِ
 وَمِيلَ إِلَى الْفَلْسَفَةِ الظَّاهِرَةِ الْعَوَامِرِ
 سے لازم ہے بایں طور کہ اس کے ترک پر قادر نہیں
 اس بنیاد پر یہ محال کو مستلزم ہے یعنی سفہ، جہل،
 عثت، بخل یا اس کی مثل کوئی اور قباحت لازم
 آئے گی۔ یہ معنی اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اس سے مختار ہونے کے قاعدے کا ٹوٹ جانا اور اس سے
 فلسفہ کی طرف میلان لازم آتا ہے جس کا عیب ظاہر ہے۔ (ت)

دیکھو اس عبارت میں اس فلسفی کے الزام بخل کا بھی زد ہے۔ وَلِلَّهِ الْحُجَّةُ السَّامِيَّةُ (اور
 اللہ تعالیٰ ہی کی حجت بلند ہے۔ ت)۔ اور یہ سب مطالب کہ علمائے افادہ فرماتے فرذاً فَرْدًا اُنْ آيَاتِ كَرِيمَةٍ
 سے کہ فقیر نے تلاوت کیں، ثابت۔ اور اگر کچھ نہ ہوتا سو آیہ کریمہ "ان اللہ علی کل شیءٍ قَدِيرٌ" (بے شک
 اللہ سب کچھ کر سکتا ہے۔ ت) کے، تو بس تھی، کہ مرجوح بھی ایک شے ہے اور ہر شے مقدور۔ اور معنی
 قدرت نہیں مگر صحتِ فعل و ترک، یعنی کرے یا نہ کرے دونوں یکساں، اور کسی تقدیر پر کچھ حرج و نقصان نہیں۔
 طالع میں ہے،

القادر هو الذي يصح منه ان يفعل
 المقذور ان لا يفعل اهـ
 قادر وہ ہے جس سے مقدور کو کرنا اور نہ کرنا دونوں
 صحیح ہوں اھ۔ (ت)

پھر ترجیح مرجوح کا الزام کیسا!۔ اور قادر مختار پر یہ تَقْوُ كَاتٍ كَسْ شَرْعِيَّةٍ مِثْلِ رَوَا!
 ثم اقول بعبارة اخصر (پھر میں مختصر عبارت کے ساتھ کہتا ہوں۔ ت) ہم پوچھتے ہیں
 قول زيد "لِزِمَ تَرْجِيحُ الْمَرْجُوحِ" (مرجوح کو ترجیح دینا لازم آیا۔ ت) سے کیا مقصود؟۔ آیا استحالہ
 ذاتیہ؟۔ تو یقیناً البطلان کہ وہ ہماری قدرتِ فانیہ زائلہ، قاصرہ باطلہ کے تحت میں داخل۔ نہ کہ قدرتِ
 باقیہ تامہ، کاملہ دائمہ۔ یا یہ کہ خدا کو عیب لگے گا؟۔ تو یہ وہی اس غنی حمید کو بندوں پر قیاس کرنا،
 اور صدہا نصوصِ قرآنیہ سے منہ پھیرنا ہے۔

ہمارے فعل بھلے بڑے سب طرح کے ہیں اور وہ جو کچھ کرے سب اچھا۔ وہی کام ہم کریں ہم پر اعتراض
 ہو۔ وہ کرے اس پر اصلاً اعتراض نہیں۔ یقیناً نہ آئے تو کافر کی حمایت میں کسی مسلمان کو قتل کر دیکھو۔

شرح عقائد النسفی دار الاشاعرة العربیة قندھار افغانستان ص ۶۶
 طہ القرآن الکریم ۲/۲۰ و ۲/۱۰۶ و ۲/۱۰۹ و ۲/۱۳۸ و ۲/۲۵۹
 طہ طوابع الانوار من مطالع الانظار

اور اُس نے بارہا کفار کو مسلمین پر غلبہ دیا۔

واللہ! یہ وہ جگہ ہے کہ مومن کا دل اپنے مولیٰ کی محبت سے چھلکے، العظمةُ للہ (عظمت اللہ کے لئے ہے) جمیل کی ہر بات جمیل۔ (ہیہات ہیہات، بلا تشبیہ) میلے کپڑے کہ بد صورت پر سخت بد نما ہوں کسی حسین کو پہننے دیجئے، دیکھئے کتنی بہار دیتے ہیں، واللہ المثل الاعلیٰ (اور اللہ ہی کے لئے ہے سب سے برتر شانیت) عیاذُ باللہ (اللہ کی پناہ۔ ت) اگر وہ اپنے بندہ مسلمان کو دوزخ میں ڈالے (اور اُسی کے وچریم کی پناہ)۔ اُس وقت اُس مومن سے پوچھیے تیرے رب نے یہ کام کیسا کیا؟ — واللہ! یہی کہے گا کہ بہت اچھا، نہایت خوب، کمال بجا، ولكن عافیتک اوسعُ لی (لیکن تیری عافیت میرے لئے زیادہ وسعت والی ہے۔

بالجملہ زید کا یہ قول انواعِ انواعِ ضلالت و جہالات کا مجمع — اور صریح فلسفہ و اعتراف اُس کا منبع — تسأل اللہ العافیة، ولا حول ولا قوة الا باللہ العزیز الحکیم (ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگتے ہیں، اور گناہ سے بچنے کی طاقت اور نیکی کرنے کی قوت نہیں مگر اللہ عزت والے حکمت والے کی توفیق سے۔ ت)۔

قول ششم

میں کہ عقولِ عشرہ کا تمام نقائص و قبائح سے مقدس و مُنَزَّہ، اور اُن کے علم کا تام و محیط باحاطہ تامہ ہونا نقل کیا۔ یہاں تک کہ کوئی ذرہ ذراتِ عالم سے اُن پر محض رہنا ممکن نہیں۔ یہ خاص صفت حضرت عالم الغیب والشہادہ کی ہے جَلَّ وَ عَلَا۔
قال تعالیٰ :

وما یُعزَّبُ عن ربک من مثقالِ ذرَّةٍ فی الارض ولا فی السماء
نہیں چھپتی تیرے رب سے ذرہ برابر چیز زمین میں اور نہ آسمان میں۔

اور اس کا غیر خدا کے لئے ثابت کرنا قطعاً کفر العزّةُ للہ (عزت اللہ کے لئے ہے۔ ت) اس عَدَمِ امکان کو مسلمان غور کرے کہ کیسا کفر و اشکاف، اور کتنے صریح نصوص قرآنیہ کا خلاف ہے۔
قال تعالیٰ : وما یعلم جنود ربک الا هو۔ کوئی نہیں جانتا تیرے رب کے لشکروں کو

اس کے سوا۔

وقال تعالیٰ، الیہ یرد علم الساعة۔ اسی کی طرف پھیرا جاتا ہے علم قیامت کا۔

وقال تعالیٰ، ویقولون متى هذا الوعد ان کنتم صدقین ہ قل انما العلم عند اللہ وانما اننا نذیر مبین لکم کافر کتے ہیں یہ قیامت کا وعدہ کب ہے اگر تم سچے ہو۔ تو فرما اس کا علم تو خدا ہی کو ہے، اور میں تو یہی ڈر سنانے والا ہوں صاف صاف۔

وقال تعالیٰ، لایحیطون بشئی من علمہ الا بما شاء۔ نہیں گھیرتے اُس کے علم سے کچھ، مگر جتنا

وہ چاہے۔

وقال تعالیٰ حکایۃً عن ملککتمہ، سُبْحٰنَکَ لَاعِلْمِ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا انک انت العلیم الحکیم پاکی سے تجھے ہمیں کچھ علم نہیں مگر جتنا تو نے ہمیں سکھایا۔ بیشک تو ہی ہے دانا، حکمت والا۔

سبحن اللہ! متفلسفہ کہتے ہیں کہ ”عقولِ عشرہ“ ملئکہ سے عبارت ہے۔ اگرچہ یہ بات محض غلط ہے کہ جو امور وہ بے عقول، ان دس عقول کے لئے ثابت کرتے ہیں، صفات ملئکہ سے اصلاً علاقہ نہیں رکھتے۔ ولا اکذب متن کذبہ القرآن (اس سے بڑھ کر کوئی جھوٹا نہیں جس کو قرآن نے جھوٹا قرار دیا۔ ت) بلکہ یہ صرف اُن سفہاء کے اوہام تراشیدہ ہیں جن کی اصل نام کو نہیں۔

ان ہی الا اسماء سیتموها انتم و اباؤکم وہ تو نہیں مگر کچھ نام کہ تم نے اور تمہارے باپ دادوں نے رکھ لئے ہیں۔ اللہ نے ان کی کوئی سند

ما انزل اللہ بہا من سلطنہ

نہیں اتاری۔ (ت)

تاہم اگر مان لیں، اور یوں سمجھیں کہ مشرکین عرب نے شانِ املاک (فرشتے) میں غلو کے ساتھ تفریط بھی کی کہ انھیں عورتیں ٹھہرایا۔ کفار یونان نے وہ افراطِ خالص بنایا کہ اوصافِ خلق سے متعالی بتایا۔ تو اب اس آیتِ کریمہ سے اُن عقول کی حالتِ ادراک کیجئے۔

کس طرح ان احمقوں کو جھٹلاتے، اور اپنے مالک کے حضور اپنے عجز و بے علمی کا اقرار لاتے، اور پاکی و قدوسی اُس کے وجودِ کریم کے لئے خاص ٹھہراتے ہیں۔ صدق اللہ تعالیٰ،

۱۱/۲۷ القرآن الکریم

۲۶ و ۲۵/۶۷

۲۲/۲

۲۷/۲۱

۲۵۵/۲

۲۳/۵۳

قولِ مبہم

میں اس کفرِ بواح کو خوب چمکایا اور رُفے ریا سے پردہ حیا اٹھا کر حقِ مبین و قولِ محققین کھڑا کیا۔ صاف لکھا کہ:

عدمِ زمانی حقیقتاً عدم نہیں جس نے کسی وقت میں خلعتِ وجود پایا یا پائے گا، وہ نہ معدوم تھا، نہ معدوم ہو۔ بلکہ یہ فقط پردہ و حجاب ہیں۔ پہلے نہ تھا، یعنی پوشیدہ تھا۔ اور اب نہ رہا، یعنی چھپ گیا۔ ورنہ حقیقتاً وہ واقع و نفس الامر میں وجود سے مُنْفک نہیں۔

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (بے شک ہم اللہ کے مال ہیں اور ہم کو اسی طرف پھرنا ہے۔ ت۔)

اس قولِ شنیع پر جو شاعاتِ شدیدہ لازم، حِدِّ عَدَّة سے خارج۔ وَلٰكِن مَّا لَإِيْدُرٰكَ كَلٰهٗ لَا يُتْرٰكُ كَلٰهٗ (لیکن جو چیز مکمل طور پر پائی نہ جا سکتی ہو وہ مکمل طور پر چھوڑی نہ جائیگی۔ ت)

فَاَقُوْلُ وَبِاللّٰهِ التَّوْفِیْقِ (تو میں کہتا ہوں، اور اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے توفیق ہے۔ ت)؛

اَوَّلًا نَفْوَصٍ صَرِيحَةٍ قُرْآنِيَةٍ كَاخْتِلَافِ، اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَرَمَاتَا هِيَ؛

اَوَّلَآئِدُ كُوَالِاِنْسَانِ اِنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلِ كِيَا اَدَمِي يَاد نَهِيْسُ كَرْتَا كِهْ هِم نِي اَسِي بِنَايَا اِسِي سِي

وَلَمَّ يَكْ شَيْئًا لِهْ

پہلے، اور وہ کچھ نہ تھا۔

زَيْدٌ مُتَفَلِّسٌ كَمَا هِيَ؛ تَهَا كِيُوْنُ نَهِيْسُ؛ اَلْبَتَّةُ پُوشِيْدِه تَهَا۔ حَقِّ جَلِّ ذُو عَلَا فَرَمَاتَا هِيَ؛

وَإِنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَىٰ وَثَمُودَ فَمَا أَبْقَىٰ

اللّٰهُ نِي هَلَاكُ كَر دِيَا اَكَلِي قَوْمِ عَادُ كُو اَوْر ثَمُودُ كُو، سُو

ان میں کوئی باقی نہ رکھا۔

زَيْدٌ مُتَفَلِّسٌ كَمَا هِيَ؛ بَاقِي كَيْسِي نَهِيْسُ؛ وَاقِعٌ وَنَفْسُ الْاَمْرِ مِي رُوْحِيْنِ بَدَنِ سِي مُتَعَلِقٌ هِيْسُ، هَا

نگاہوں سے چھپ گئے۔

رَبِّ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ فَرَمَاتَا هِيَ؛

حل من علیہا فان وسیعاً وجہ سربك
ذوالجلال والاکرام۔
جتنے زمین پر ہیں سب فنا ہونے والے ہیں اور باقی رہے گا
تیرے رب کا وجہ کریم عظمت و تکریم والا۔

زید متفلسف کہتا ہے: باقی تو سبھی رہیں گے مگر۔ اور پردہ میں، اور تو ظاہر۔

اسی طرح صد ہا آیات و احادیث میں جن سے زہار زید کو جواب ممکن نہیں۔ مگر یہ کہ جہاں جہاں قرآن
حدیث میں غلتی و ایجاد و ابداع و تکوین واقع ہوئے ہیں، انہیں بمعنی ظہور، اور امانت و اہلاک و افنا و اعدام
کو بمعنی تغیب۔ اور عدم و فنا و موت و ہلاک کو بمعنی غیبت (کے مع)

اور پُر ظاہر کہ یہ تاویل نہیں، تبدیل ہے، کہ ہرگز لغت و عرف کچھ اس کے مُسأد نہیں۔
اشقیائے فلاسفہ قرآن عظیم میں یوں ہی تکریم معنوی کرتے ہیں۔ جنت کیا ہے؟ لذت نفسانی
نار کیا ہے؟ اَلْمُروحانی۔ تَطْلَعُ عَلٰی الْاَفْسَادِ (وہ آگ جو دلوں پر چڑھ جائے گی۔ ت) دیکھا فی عمید
ممداء (لبے لبے ستونوں میں اُن پر بند کر دی جائے گی۔ ت) سے کام نہیں۔ عِیَادًا بِاللهِ (اللہ تعالیٰ
کی پناہ۔ ت)۔

وہ دن قریب آتا ہے کہ: یدعون الی نار جہنم دعاً (جس دن جہنم کی طرف دھکا دے کر دھکیے
جائیں گے۔ ت) جہنم میں دھکا دے کر پُوچھا جائے گا: افسحوا لهذا امر انتم لا تبصرون کیوں بھلا یہ جادو
ہے یا تمہیں سُوجھتا نہیں؟۔ اُس وقت ان تاویلوں کا مزہ آئے گا۔ فانظر و اراقی معکم من المنتظرین
(تو راستہ دیکھو میں بھی تمہارے ساتھ دیکھتا ہوں۔ ت)۔

اور ایک انہیں پر کیا ہے، دنیا بھر کے بدعتی نصوصِ شرع کے ساتھ یوں ہی کھیلے ہیں۔ خود
اصل بدعت و منشاء ضلالت اسی قسم کی تاویلیں ہیں۔ معزولہ کہتے ہیں:
والوزن یومئذ الحق قول اُس دن حق ہے۔ یعنی جانچ ہوگی، میزان کچھ نہیں۔

عہ سقط من نسختنا المخطوطة ولا بد منه او من نحوه ۱۲ محمد احمد

۴/۱۰۴	۵۵	القرآن الکریم	۲۷/۲۶
۱۳/۵۲	۵۳	" "	۹/۱۰۴
۱۰۲/۱۰ و ۲۰/۱۰ و ۴۱/۴	۵۵	" "	۱۵/۵۲
	۵۷	" "	۸/۴

وجوه يومئذ ناضرة ۵ الی رہتا ناظرۃ ۶

کچھ منہ اس دن تروتازہ ہوں گے اپنے رب کی طرف دیکھتے۔

یعنی اُس کی رحمت کی اُمید رکھتے رُویت الہی ہوئے، الی غیر ذلك من الجہالات الکثیفة والضلالت الخیفة (اس کے علاوہ بھاری جہالتوں اور ذلیل گراہیوں سے۔ ت۔)

پھر کیا یہ تاویلیں اُن کے کام آئیں اور اُنھیں بدعتی ہونے سے بچالیا؟ — تاہم وزن سے جانچ اور منہ دیکھنے سے امیدواری مراد ہونا اتنا بعید نہیں جس قدر بے لگاؤ تحریفیں اس متفلسف کو کرنی پڑیں گی۔ کمالا یخفی۔ واللہ الہادی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ اور اللہ ہی ہادی ہے۔ ت۔)

شفا شریف میں باطنیہ وغیرہم غلّاة کو ذکر کر کے فرماتے ہیں :

ترعموان ظواہر الشرع لیس منها شیء
علی مقتضی و مفہوم خطا بہا۔ وانما
خاطبوا بہا الخلق علی جہة المصلحة
لہم اذ لم یکنہم التصریح، لقصور
افہامہم۔ فمضمن مقالاتہم
ابطال الشرائع و تکذیب الرسل
والامتیاب فیما اتّوا بہ ۱
ملخصاً۔

انہوں (باطنیہ) نے گمان کیا کہ نصوص شرع اپنے ظاہری الفاظ و خطاب کے مقتضی پر نہیں، رسولوں نے تو مخلوق کو محض ان کی مصلحت کے اعتبار سے خطاب کیا کیونکہ مخلوق کی کم فہمی کی وجہ سے رسولوں کے لئے تصریح کرنا ممکن نہ تھا۔ ان لوگوں (باطنیہ) کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ احکام شرع باطل ہو جائیں، رسولوں کی تکذیب ہو جائے اور رسولوں کے لئے ہونے والے احکام میں شک و شبہ پیدا ہو جائے اور انھیں (ت۔)

اہل سنت کا اجماع ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر حمل کئے جائیں، اور اُن میں پھیر پھار حرام و ناپہ کار۔ کما صرح بہ فی کتب العقائد متناً و شرحاً (جیسا کہ کتب عقائد چاہے متن ہوں یا شرح میں اسکی تصریح کر دی گئی ہے۔ ت۔)

ثانیاً جب وعائے دہر میں باقی رہنا حقیقتہً وجود مٹھرا اور اُعدامِ زمانیہ محض حجاب و خفا، تو لازم آیا کہ حضرت حق جل و علا کسی موجود کو معدوم نہ کر سکے۔ اور اُس کی مخلوق پر اُس کا قابو نہ رہے کہ

۱۔ القرآن الکریم ۵، ۲۲ و ۲۳

۲۔ الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ فصل فی بیان ما حو من المقالات کفر المکتبۃ الشریکۃ الصحافیہ ۲/۲۶۹

غایت درجہ اُمخیں غائب کر سکتا ہے، صفحہ دہر سے مٹانا کیونکر ممکن؟ کہ ہوتی ان ہوتی کبھی نہ ہوگی —
وہذا بیتٌ جداً (اور یہ خوب ظاہر ہے۔ ت)۔

والحاصل أن عدم الحقیقی علی هذا هو الارتفاع عن صفحة الدھر، كما اعترف به، وكل ما وجد أو وجد فانه مرتسم فیہا۔ واما المرتفع ما لم يتناول اسم الوجود من انزال الانزال الى ابدال الابد۔ فما دخل في الكون ولو انا قد تناول اسم الوجود — لا يمكن ان يصير التناول لاتناولا، فاستحال عدم الحقیقی۔ والعياذ بالله تعالى۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس نظریے کی بنیاد پر عدم حقیقی، صفحہ دہر سے مرتفع ہونے کا نام ہے جیسا کہ زید نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ جو شے بھی پائی گئی پائی جائے گی کہ وہ اس میں مرتسم ہے۔ مرتفع تو فقط وہ ہے جو ازل سے ابد تک اسم وجود سے موسوم نہ ہو۔ لہذا جوشی کون میں ایک آن کے لئے بھی داخل ہوئی اسم وجود اس کو تناول ہو گیا اور تناول کا لاتناول ہونا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ عدم حقیقی محال ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ کی پناہ۔ (ت)

ثالثاً جو مسلمان بہ شفاعت سید الشافعیین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا بہ محض رحمت ارحم الراحمین جلت عظمتہ، جہنم سے نکل کر جنت میں جائیں اس مذہب پر لازم کہ وہ واقع و نفس الامر میں جہنم میں ہوں، اور اس نکلنے کا صرف یہ حاصل کہ ان کا دوزخ میں ہونا مخفی ہے۔

یوں ہی ابلیس قبل انکار سجد جنت میں تھا۔ قال تعالیٰ :

فأهبط منها فما يکون لك ان تتکبر
فیہا۔
اور جنت سے کہ تیرے لئے یہ نہ ہوگا کہ تو اس میں غرور کرے۔

تو لازم کہ واقع و نفس الامر میں وہ جنت میں ہے، اور یہ نکالنا فقط اس امر کا چھپا ڈالنا۔

اگر کہتے ان مسلمانوں کو عذاب و عقاب کی تکلیف تو نہ رہے گی۔ ہم کہیں گے تمہارے طور پر بیشک رہے گی۔ نہایت یہ کہ چھپے چوری۔ واستغفر اللہ العظیم (میں عظمت والے اللہ سے مغفرت چاہتا ہوں۔ ت)
اسی طرح شیطان کا التذاذ۔

غرض یہ کہ کسی قدر کوشش کیجئے خفا۔ و ظہور سے بڑھ کر کوئی بات نہ نکلے گی۔ اور کام واقع و نفس الامر

سے ہے۔

س ابعاً لازم کہ کافر بحالت کفر داخل جنت ہو۔ مثلاً زید کافر تھا اب اسلام لایا تو اس کے کفر پر صرف عدم زمانی طاری ہوا جس کا محصل اختفا سے زیادہ نہیں۔ وجود حقیقی کی نفی نہیں کر سکتا۔ اور کفر طبیعت ناعیتیہ ہے کہ اپنے قیام کو طالب موضوع۔ اور تبدیل موضوع بہ اجماع عقلاً ممنوع:

فان القائم بهذا غير القائم بذالك۔ اس لئے کہ جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ اور ہے اور جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ اور ہے (ت)

تو بالضرور وہ کفر کہ واقع و نفس الامر میں موجود ہے، زید ہی کی ذات سے قائم۔ اور قیام مبذر صدق مشق کو مستلزم۔ تو حقیقہً وہ کافر بھی ہے۔

اور ہر کافر کہ مسلمان ہو جائے بہ حکم شرع داخل جنت ہوگا، تو بالضرور لازم کہ یہ کافر باوصف کفر داخل جنت ہو۔ نہایت کاریہ کہ وہ کفر اس کا بہ وجہ عدم زمانی پوشیدہ ہے اور اسلام آشکار۔

خاصاً جب سابق و لاحق اعدام زمانیہ سب احتجاب و خفا تو لازم کہ عالم ایجاد کا ذرہ ذرہ ازلی ابدی ہو۔ زید کل تک نہ تھا، یعنی پوشیدہ تھا۔ پرسوں نہ رہے گا یعنی چھپ جائے گا۔ وجود حقیقی دائم و سرمدی۔ اس سے بڑھ کر کون سا کفر ہوگا!

اس کی تقریر یہ ہے کہ جو قدم ہم اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات عالیہ کے ساتھ منحصر کرتے ہیں اس کا یہ معنی نہیں کہ کوئی زمانہ نہیں گزرتا مگر وہ اس میں ہوتا ہے یا یہ کہ اجزاء زمانہ میں سے کوئی جز اس سے خالی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اللہ سبحنہ و تعالیٰ زمان سے برتر ہے۔ اس پر زمان کا مرور نہیں ہو سکتا جیسا کہ مکان اس کا احاطہ نہیں کر سکتا، چنانچہ وہ ہر زمان کے ساتھ ہے لیکن ہر زمان میں نہیں ہے۔ یونہی اس کی صفات جلیلہ ہیں۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ فلاسفہ نے عقول کو قدیم کہا تو ہم نے

تقریرہ ان القدم الذی نخصہ بالملک العزیز جبل جلالہ و صفاتہ العلیٰ لیس بمعنی ان لا یموت زماناً الا وهو فیہ ، او لا یخلوعنہ جزء من اجزاء الزمان ، فانه سبحانه و تعالیٰ متعال عن الزمان ، لا یموت علیہ زماناً کما لا یحیط بہ مکان ، فهو مع کل زمان لکن لیس فی الزمان ، و كذلك صفاتہ جلّت اسماءہ ، الا تورک ات الفلاسفة قالوا بقدم العقول

عقول ہی لازم کہ مسلمان باوصف اسلام مخلد فی النار ہو کما فی الامتداد، والعیاذ باللہ والبیان البیان (جیسا کہ الامداد میں ہوتا ہے۔ اور اللہ کی پناہ۔ جو بیان تمہارا وہی بیان ہمارا۔ ت) ۱۲ منہ

فأفكرناهم ، مع انهم لا يعتقدون قدمها
 بالمعنى المذكور لانها ايضا ليست
 عندهم من الزمانيات ، فاذن
 لاعتنى به الا أن الشئ لا بداية لوجوده
 كما نقصد بالابدية ان لانهاية
 لخلوده ، وهذا ظاهر جلي ،
 وقد صرح به ائمة
 الكلام كالامام الرازي وغيره -
 واذ كانت الامر كما وصفنا لك والاعدام
 الزمانية لا تزيد عندك على
 غيبة وخفاء فاذن ما تظنه ان
 الحدوث وان الفناء ليسا بهما
 ولا بهما بداية الوجود ونهايته ،
 وانما هما انا بداية الظهور
 وانتهائه - اما الوجود الواقعي
 فلا اول له ولا آخر ، اذ ليس في
 الدهر على القول به امكان
 يسع " يكون وقد كان " -
 فما خلت عنه الصفحة لا يرتسم
 فيها ابدا ، وما ارتسم فيها
 مرة لا يتحقق عنها اصلا - فلا بد
 ان كل موجود كان مستقرا فيها
 من الازل ، ويبقى مستمرا الى الابد ،
 فثبت ان لا بداية لوجود العالم ولا نهايته ،
 وهذا ما اردنا الالزام به - يقول العبد الضعيف

انہیں کافر قرار دیا باوجودیکہ وہ معنی مذکور کے ساتھ
 عقول کے قدیم ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے ، کیونکہ
 ان کے نزدیک عقول بھی زمانیات میں سے نہیں
 ہیں ۔ تو اب قدیم ہونے سے ہماری مراد فقط یہ ہے
 کہ شئی کے وجود کی ابتداء نہ ہو جیسا کہ ہم ابدیت
 سے اس معنی کا قصد کرتے ہیں کہ اس کے خلود کی
 انتہا نہ ہو ۔ اور یہ خوب ظاہر ہے ۔ تحقیق اس کی
 تصریح فرمائی ہے ائمہ کلام نے جیسے امام رازی وغیرہ ۔
 اور جب معاملہ ایسا ہی ہے جیسا ہم نے تیرے لئے
 بیان کیا اور اعدام زمانیہ تیرے نزدیک حجاب و
 خفا سے بڑھ کر نہیں ہیں تو اس صورت میں لازم
 آئے گا کہ جس کو ہم آنِ حدوث اور آنِ فنا مکان
 کرتے ہیں وہ آنِ حدوث و آنِ فنا نہ ہوں اور
 نہ ہی ان سے وجود کی ابتداء و انتہا ہو بلکہ وہ تو
 ظہور کی آنِ بدایت و آنِ نہایت ہوں گی ۔ رہا
 وجود واقعی تو اس کا نہ اول ہے نہ آخر ، کیونکہ
 اس قول کی بنیاد پر دہر میں کوئی امکان نہیں جو
 ہو سکتا ہو اور ہو چکا ہو ۔ چنانچہ جس شئی سے
 صفحہ دہر خالی ہے وہ کبھی بھی صفحہ دہر میں مرتسم
 نہیں ہوگا اور جو اس میں ایک مرتبہ مرتسم ہو گیا ہے
 وہ کبھی بھی اس سے نہیں مٹے گا ۔ لہذا ضروری ہے
 کہ ہر موجود اس میں ازل سے مستقر ہو اور ابد تک
 مسلسل باقی رہے ، تو ثابت ہو گیا کہ وجود عالم
 کی نہ ابتداء ہے نہ انتہا ۔ اور یہ ہی وہ الزام
 ہے جس کا ہم نے ارادہ کیا تھا ۔ عبد الضعیف کاتب

اللہ مہربان اس پر مہربانی فرمائے کہ اگر ہم اس
 محال کو باطل کرنے میں کلام کو وسعت دیں تو اللہ
 تعالیٰ کی مہربانی سے ہمارے پاس ایسی چمکدار بجلیاں
 ہیں جو بلند بادل پر غالب آجائیں اور ایسی تیز برسے
 والی بدلیاں ہیں جو خون برسا دیں۔ اور اگر ہم اپنے
 قریب بزرگی والے رب کی بارگاہ میں فریاد کریں
 تو مزید کی امید ہے اور ہم بعید کو بھی پالیں لیکن جس
 قدر ہم نے ذکر کیا ہے اس میں سمجھداروں کے لئے
 کفایت ہے اور اچھی ہدایت پر اللہ تعالیٰ کیلئے تمام
 حمدیں ہیں۔ (ت)

لُطْفٌ بِهِ الْمَوْلَى اللطيف : انا لَوَاوَسَعْنَا الْمَقَالَ
 فِي اِبْطَالِ هَذَا الْمُحَالِ ، فَعِنْدَنَا
 بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى شَوَارِقُ بَوَارِقٍ تَبْهَرُ
 الْعَمَاءَ ۞ وَسَحَابٌ قَوَاضٍ تُمْطِرُ الدَّمَاءَ ،
 وَلُثْفٌ تَضْرَعُنَا إِلَى الْقَرِيبِ الْمَجِيدِ ۞ لِرَجُونَا
 الْمُرِيدِ ۞ وَتَلْنَا الْبَعِيدَ ۞ وَلَكِن فِيمَا
 ذَكَرْنَا كَفَايَةٌ ۞ لِأَهْلِ الدَّرَايَةِ ۞ وَالْحَمْدُ
 لِلَّهِ عَلَى حَسَنِ الْهُدَايَةِ ۞

اے مسکین! البتہ یہ شان ہمارے نزدیک علم باری عزت مجدہ کی ہے کہ ازلا وابدًا تمام کواکب ماضیہ
 و آتیہ کو محیط، اور زمانہ سے منزہ —
 لَا يَغْرِبُ عَنْهُ شِقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَ
 لَا فِي الْأَرْضِ ۞
 اس سے غائب نہیں ذرہ بھر کوئی چیز آسمانوں میں اور
 نہ زمین میں۔ (ت)

عالم جب تک نہ بنا تھا ذرہ ذرہ اس کے علم میں تھا، اب کہ بنا، اب بھی بدستور ہے۔ جب فانیات پر
 وعدہ الہیہ آئے گا اُس وقت بھی ہر چیز اُس کے علم میں ہوگی۔ عالم بدلتا ہے اور اُس عالم کا علم نہیں بدلتا۔
 شے پر تین حال گزرے، عدم، حدوث، فنا۔ وہ اُسے ان تینوں حالوں پر تفصیلاً ازل سے جانتا ہے اور
 ابد تک جانے گا۔ معلوم میں تغیر آیا اور علم میں اصلاً تغیر نہ ہوا۔ البتہ صرف ہماری زبان میں کہ دائرہ زمان
 سے باہر قدم نہیں رکھ سکتی۔ اُس علم سے تعبیریں متعدد ہوں گی، یعنی: يُوجَدُ، موجود، کان وُجِدًا۔
 غرض یہی ہے وہ نحو وجود جس میں تبدل کو راہ نہیں۔ اب چاہے اسے تم اپنی اصطلاح میں ”وعائے دہر“
 کہو، یا ”حاق واقع“ یا کچھ اور۔ مگر حاشا کہ یہ اشیاء کا وجود حقیقی ذاتی نہیں، نہ اس میں حصول شے کو فی نفسہ

عہ هو اللجاج لانہم قلیلا ما یتہون ۱۲ منہ

طہ القرآن الکریم ۳/۳۴

موجود کہیں، ورنہ وہی استحالے لازم آئیں۔

زمانیات کا وجود و عدم حقیقتاً یہی ہے جسے زید ظہور و خفا کہتا ہے۔ کافر مسلمان ہوا، قطعاً اُس کا کفر نفس الامر میں مُتَعَدِم ہو گیا کہ وہ زہار اب اُس کی ذات سے قائم نہیں، اور اس کا کون فی نفسہ نہیں مگر کون فی الموضوع۔ مسلمان دوزخ سے نکلا، یقیناً وہ حالت معدوم ہو گئی کہ یہ بھی عرض ہے اور بعد زوال باطل و مرفوع — وعلیٰ ہذا القیاس۔

یا ہذا! اگر صرف وجود علمی، وجود واقعی ہو تو ممکنات کے سوا کوئی معدوم نہ رہے کہ علم میں حُجْر نہیں۔ موجود و معدوم سب سے متعلق ہوتا ہے — مَعَ هَذَا ہر عاقل جانتا ہے کہ علم عالم میں وجودِ شے سے شے کو موجود نہیں کہہ سکتے۔ طوفانِ نوح مفقود ہے اور ہمارے علم میں موجود۔ قیامت ہنوز معدوم ہے اور ہمارے ذہن کو معلوم۔ ولن یقاس العلم بالواقع، فاین الحکایة من المحکی عنہ (علم کا اندازہ واقع سے نہیں لگایا جاتا تو کہاں حکایت اور کہاں محکی عنہ۔ ت)۔

اے نادان! یہ دقتیں جو تجھے پیش آئیں اس سفاہت کا ثمرہ تھیں کہ اُس وعائے مُتَضَرِّع کا نفس الامر نام رکھ کر اُس میں بقا و استمرار کو حقیقتاً وجودِ اشیاء مانا اور اعدام سابقہ و لاحقہ زمانیہ کو محض اِحْتِجَاب و خفا جانا

عَ فَلَيْتَ النَّمْلَ لَمْ تَطْبُرْ

(کاش! چوٹی نہ اڑتی۔ ت)

اور اُس پر طرہ یہ ہے کہ وعائے دہر کو ظرفِ حقیقی جُدا گانہ ٹھہرایا۔ اور زمانیات کا وجود دہری وجودِ زمانی سے علیحدہ بتایا، یہاں تک کہ تمام اجزائے زمان سے اِنْعَادام پر بھی بقا باقی رکھی۔ اور اس تقریر پر مُنْجِعِ عَقْلِ سے بھی جو استحالات قائم، مُشْتَعِلَانِ فِلْسَفِہِ وَ کَلَامِہِ وَ مُعْتَادَانِ جِدَالِہِ وَ خِصَامِہِ پر مُخْتَفِی نہیں۔ مگر ہم ان میں اطاعت سے اِضَاعَتِ اَوْقَاتِ نہ کریں گے کہ شانِ فتویٰ و اِحْبَابِ الْاِعْظَامِ نہ یہ چپقلش ہمارا کام۔ وَ مِثْلُ حُسْنِ اِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَعْينُهُ (آدمی کے اسلام کا حُسن یہ ہے کہ وہ لایعنی باتوں کو چھوڑ دے۔ ت)۔

تنبیہ: قد علمنا انّ الکلام ہہنا سینجرٌ تحقیق ہمیں معلوم ہے کہ کلام ایک مشکل علمی مسئلہ کی

۱ جامع الترمذی ابواب الزہد باب ماجاء من تکلم بالکلمۃ لیضحک الناس امین کمپنی دہلی ۵۵/۲
سُنن ابن ماجہ ابواب الفتن باب کف اللسان فی الفتنہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۹۵
مسند احمد بن حنبل عن حسین رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۲۰۱/۱

الی مسئلة عویصة فی العلم۔ وکنتها انما
تقتاص علی الذین جعلوا قلوبهم
وراء ظنونهم، وَاِغْتَادُوا الْحَبْدَالَ
وَقِيلَ وَقَالَ ۞ وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ ۞ وَرُكُضُ
الْبَغَالِ ۞ فِي مَضِيقِ الْمَجَالِكِ ۞ اَمَّا اَهْلُ
السَّنَةِ فَهَمَّ بِحَمْدِ اللَّهِ اَمْنُونَ فَرِحُونَ ۞
بِفَضْلِ اللَّهِ مُتَبَشِّرُونَ، لَا يَصْعَبُ عَلَيْهِمْ
شَيْءٌ مِنْ مَسَائِلِ الذَّاتِ ۞ وَدَقَائِقِ الصِّفَاتِ ۞
كَيْفَ وَانْتَهَمُوا اصْلًا فِي اَصُولِ الدِّينِ ۞
فَهُوَ وَرَدَهُمْ وَهُوَ صَدْرُهُمْ فِي كُلِّ حِينٍ ۞
وَذَلِكَ اَنْ مَا اثْبَتَهُ الشَّرْعُ فَسَمِعُوا
طَاعَةَ، وَمَارَدَهُ فَاَلَيْكَ عَنَّا،
وَمَالٍ يَخْبِرُ فَعَلِمَهُ اَللَّهُ
— وَهُمْ لَا يَجْزُونَ التَّقْوَلِ
عَلَى اَللَّهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى مِنْ
دُونِ ثَبَتِ اَوْ اِشَارَةِ مِنْ عِلْمِ
— سَبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا
اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۞

طرف بڑھے گا۔ لیکن وہ مسئلہ ان لوگوں پر دشوار
اور پیچیدہ ہوگا جنہوں نے اپنے دلوں کو گمانوں کے
پتھے کر دیا۔ یا وہ جھگڑے، قیل و قال، کثرتِ سوال اور
تنگ میدان میں خجروں کو اڑانگانے کے عادی ہیں۔
رہے اہل سنت و جماعت تو وہ بحمد اللہ ایمان لائے،
خوش ہوئے اور اللہ تعالیٰ کے فضل پر خوشیاں
منانے والے ہیں۔ ان پر مسائل ذات اور دقائق
صفات میں سے کچھ بھی دشوار نہیں، کیسے دشوار ہو سکتا
ہے جبکہ خود انہوں نے دین کے اصول بیان کئے
ہیں اور دین میں وہی گھاٹ ہے جس پر ہر وقت ان کا
آنا جانا ہے۔ اور یہ اس لئے کہ جس کو شرع نے
ثابت کیا ہم اسی کو سنت اور مانتے ہیں۔ اور جس کو
شرع نے رد کر دیا تو وہ ہماری طرف سے تیری طرف
لوٹا اور جس کی خبر شرع نے نہ دی تو اس کا علم
اللہ تعالیٰ کو ہے۔ وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے بارے
میں دلیل و علم کے بغیر گفتگو کو روا نہیں رکھتے۔
پاکی ہے تجھے، ہمیں کچھ علم نہیں مگر جتنا تو نے ہمیں
سکھایا، بیشک تو ہی علم و حکمت والا ہے۔ (ت)

بطور خاص اس کا ذکر کیا کیونکہ یہ کروفر کی صلاحیت نہیں رکھتا

۱۲ منہ (ت)

علہ خصہا بالذکر لانہا لا تصلم لکرو لاقرف ۱۲ منہ

(قدس سرہ)

عہ کذا فی نسختنا المخطوطة (لا یجزون) یصح معناه ایضاً۔ لکن یخالج صدری اند
لا یجیزون وسقطت الباء من قلم الناسخ، فان الاخطاء وقعت منه کثیرا و صوبنا
باصعوبات یطول ذکرها ۱۲ محمد احمد المصباحی۔

۳۲/۲ القرآن الکریم

وَأَخْرَجَ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَابْنُ عَدِيٍّ
وَالْبَيْهَقِيُّ وَغَيْرُهُمْ عَنْ ابْنِ عَمْرِو
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللَّهِ ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي
اللَّهِ ۚ

وَأَخْرَجَ أَبُو نَعِيمٍ فِي الْمَحَلِيَّةِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا
فِي اللَّهِ ۚ

وَأَخْرَجَ أَبُو الشَّيْخِ فِي الْعِظْمَةِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ
تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي
ذَاتِ اللَّهِ ، فَإِنَّ بَيْنَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ إِلَى
كُرْسِيِّهِ سَبْعَةَ أَلْفِ نُوْرٍ ، وَهُوَ فَوْقَ
ذَلِكَ ۚ

وَأَخْرَجَ الْإِسْحَاقُ عَنْ أَبِي ذَرٍّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى
اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَلْفَظَ الْمَحَلِيَّةِ وَنَرَادُ
"فَتَهْلِكُوا" ۚ نَسَأَلَ اللَّهُ الْعَفْوَ وَ
الْعَافِيَةَ -

طبرانی نے اوسط میں، ابن عدی نے اور بیہقی وغیرہ
نے سیدنا ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اور
انہوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے
روایت فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں غور کرو
اور اللہ تعالیٰ کی ذات میں غور مت کرو۔ (ت)
ابو نعیم نے علیہ میں سیدنا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ
عنہما سے اور انہوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم سے روایت کیا کہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق
میں غور کرو اور اللہ تعالیٰ کی ذات میں مت غور
کرو۔ (ت)

ابو الشیخ نے عظمت میں ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ
عنہما سے روایت کیا کہ ہر شئی میں غور کرو اور اللہ
تعالیٰ کی ذات میں مت غور کرو، اس لئے کہ
ساتویں آسمان اور اس کی کرسی کے درمیان
سات ہزار نور ہیں اور وہ اس سے فوق ہے، (ت)
نیز اس نے ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اور
انہوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے
علیہ کے لفظوں کی مثل روایت کی اور اس میں
یہ لفظ بڑھایا "فتملکوا" یعنی تم ہلاک ہو جاؤ گے۔
ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت طلب کرتے ہیں۔ (ت)

۱۴۲/۷	مکتبۃ المعارف ریاض	حدیث ۶۳۱۵	المعجم الاوسط
۱۳۹/۱	دار الکتب العلمیۃ بیروت	۱۲۰	شعب الایمان
۲۵۵۶/۷	دار الکفر بیروت		الکامل لابن عدی ترجمہ وازغ بن نافع لعقیلی
۱۰۶۳	کشف الخفاء حدیث ۱۰۰۳ وکنز العمال حدیث ۵۷۰۴	۲۷۸/۱	کشف الخفاء حدیث ۱۰۰۳
۱۰۸/۳	موسستہ الرسالہ بیروت	۵۷۰۵	کنز العمال حدیث ۵۷۰۵

قول، شتم

کی شاعت اقوال سب سے سابقہ کے حکم سے خود ہی روشن ہو گئی ہے
قیاس کن زگلستان او بہار ش را
(اس کے گلستان سے اسکی بہار کا اندازہ کرو۔ ت)

یہ کفریات تھے جن پر اس قدر ناز ہے۔ یہ مگر ایسی تھیں جن کا اتنا وقار و اعزاز ہے۔ اور
ہر مسلمان پر واضح کہ ایسی چیز کی مدح و ستائش کس اعلیٰ درجہ خباثت پر ہوگی۔
وَإِنْ بَغَيْتَ التَّفْصِيلَ فَاَقُولُ وَعَلَى اللَّهِ التَّعْوِيلُ (اگر تو تفصیل چاہتا ہے تو میں کہتا ہوں
اور اللہ تعالیٰ ہی پر بھروسہ ہے۔ ت)

اولاً وہ اس کتاب کو تدقیق فصیح و تحقیق صریح و اکتناہ حقائق کہتا ہے۔ اور یہ الفاظ تصحیح مضامین کتاب
میں نص صریح۔ اور معلوم کہ وہ مذاہب مکفرہ فلاسفہ سے مشحون۔ اور علماء فرماتے ہیں، جو مذاہب کفار سے
کسی مذہب کی تصحیح کرے خود کافر۔ اگرچہ مذہب اسلام کا معتقد و مقرر، اور علی الاعلان اس کا منظر ہو۔
شفا شریف میں ہے:

نکفر من دان بغير ملة المسلمين من
الملل او وقف فيهم او شك او صحح
مذاهبهم۔ وان اظهر مع ذلك الاسلام واعتقداً
ابطال كل مذاهب سواه۔ فهو كافر
باظهار ما اظهر من خلاف ذلك۔
ہم اس شخص کی تکفیر کرتے ہیں جس نے
ملت مسلمین کے علاوہ کوئی دین
اختیار کیا یا ان کے بارے میں توقف کرے یا شک
کرے یا ان کے مذہب کو صحیح قرار دے اگرچہ وہ
اسلام کو ظاہر کرے اور اس کا اعتقاد رکھے اور
اُس کے سوا ہر مذہب کے باطل ہونے کا معتقد ہو، تو وہ کافر ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اظہار کیا
جو اسلام کے مخالف ہے۔ (ت)

اسی طرح امام اجل ابو زکریا نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے روضہ میں نقل فرمایا اور مقرر رکھا، بلکہ فرماتے
ہیں، جو کافروں کے کسی امر کی تحسین کرے بالاتفاق کافر۔
علامہ سید احمد حموی عز العیون میں فرماتے ہیں،

لہ الشفا بتعريف حقوق المصطفى فصل في بيان ما هو من المقالات كفر المكتبة الشركة الصحافية ۲۷/۲

اتفق مشايخنا من رأى امر الكفار حسناً
فقد كفر، حتى قالوا فى رجلٍ قال "ترك
الكلام عند اكل الطعام حسناً من
السجوس، اوتوك المضاجعة عند هم
حال الحيض حسناً" فهو كافر آه، ومثله
فى البحر الرائق وغيره۔

ہمارے مشائخ کا اس پر اتفاق ہے کہ جو کافروں
کے کسی کام کی تحسین کرے وہ کافر ہے، یہاں تک
انہوں نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ وہ کافر
ہے جس نے یوں کہا کیا مجوسیوں کا کھانے کے وقت
کلام کو ترک کرنا حسن ہے یا حالت حیض میں ان کا
بیوی کے ساتھ ہم بستری کو ترک کرنا حسن ہے۔
بحر الرائق وغیرہ میں اس کی مثل ہے۔ (ت)

اعلام میں ہمارے علماء سے کفر متفق علیہ کی فصل میں منقول :

او صدق كلام اهل الاهواء او قال عندى
كلامهم كلامٌ معنوى او معناه صحيح
او حسن رسوم الكفار آه۔

یا اُس نے بد مذہبوں کے کلام کی تصدیق کی یا کہا کہ
میرے نزدیک ان کا کلام بامعنی ہے یا اس کا
معنی صحیح ہے یا کافروں کی رسموں کی تحسین کی (ت)
امام حجر نے بد مذہبوں کو ان لوگوں پر محمول کیا ہے جن کو
ان کی بدعات کی وجہ سے ہم کافر قرار دیتے ہیں۔ میں
کہتا ہوں کہ ایسا ہی ہے جیسا امام حجر نے افادہ
فرمایا۔ اور اس شخص کے قول پر تخریج درست
نہ ہوگی جو ہر اہل بدعت کو مطلقاً کافر کہتا ہے کیونکہ
کلام اُس کفر میں ہے جو متفق علیہ ہے۔ خبردار ہونا چاہئے۔

وحمل العلامة ابن حجر اهل الاهواء على
الذيت تكفرهم ببدعتهم، قلت وهو
كما افاد، ولا يستقيم التخریج على قول
من اطلق الكفار بكل بدعة، فان الكلام
فى الكفر المتفق عليه، فلينبه۔

ثانياً ابوبکر بن ابی الدنیا کتاب ذم الغیبة اور ابو یعلیٰ اپنی مسند اور بیہقی شعب الایمان میں

سیدنا انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ اور ابن عدی کامل میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی

حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں :
اذا مدح الفاسق غصیب
الرب واهتز لذلك

جب فاسق کی تعریف کی جاتی ہے رب غضب
فرماتا ہے اور اس کے سبب عرش خدا

لے غزعیون البصائر مع الاشباه والنظائر الفن الثانی کتاب السیر والردۃ ادارة القرآن کراچی / ۲۹۵
اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاة الفصل الاول کتبہ الحقیقۃ دار الشفقتہ استنبول ترکی ص ۳۷۱

العرش

بل جاتا ہے۔

علمًا فرماتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ رب تبارک و تعالیٰ نے اُس سے بچنے اور اُسے دُور کرنے کا حکم فرمایا۔ افادۃ المُنَادِی۔ خلاصہ یہ کہ وہ شرعاً مستحقِ اہانت ہے اور مدح میں تعظیم۔

وهناك فليقطع قلوب المتمردين - اور یہاں سے جسارت کرنے والوں کے دلوں کو

دُھل جانا چاہئے۔ (ت)

کہ جب فاسق کی مدح بہ وجہ اشتہالِ معاصی اس درجہ سخت ٹھہری تو وہ کتاب جو صریح کفریات کو متضمن ہو اُس کی مدح کس قدر غضبِ الہی کی سزاوار اور عرشِ رحمن کی ہلانے والی ہوگی۔ اول تو وہاں گناہ، یہاں کفر۔ دوسرے وہاں اِتِّصاف، یہاں تَغْتَمُن۔ یعنی گناہ فاسقوں کے جزوِ بدن یا داخلِ روح نہیں ہوتے، اور یہ کفریات تو اس کتاب کے اجزا اور اُس کے مضمون و مفہوم و قرارت و کتابت سب میں داخل ہیں۔

— ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم۔

ثالثاً ہم پوچھتے ہیں زید ان کفریات کو کفر جانتا ہے یا نہیں؟ اگر کہے نہ، تو خود اپنے کفر کا مُقَر۔ اور کہے ہاں۔ تو اس تالیف و تحریر، اور اس کی طبع و تشہیر کو بہ وجہ اشتہالِ کفریات و اشاعتِ ضلالت، لا اقل حرامِ قطعی مانتا ہے یا نہیں؟ اور اگر کہے نہ، تو وہ ایسے اشدّ الکبائر کا مستعمل ہوا، اور استحلّالِ کبیرہ کُفر۔ اور کہے ہاں، تو اُس نے ایسے حرامِ شدید التَّحْرِيم کی مدح و تکریم کی۔ اب اس پر وہ مسائل فقہ و وارد ہوں گے کہ حرامِ قطعی کی تعریف و تحسین کفرِ مبین۔ والعیاذُ باللہ سببِ التَّعْلِيمِ (اللہ رب العالمین کی پناہ۔ ت)

امام عبدالرشید بخاری تلمیذ امام علامہ ظہیری و امام فقیہ النفس قاضی رحمہم اللہ تعالیٰ خلاصۃ الفناوی

میں فرماتے ہیں،

من قال احسنت لما هو قبيح شرعاً، او قبيح شرعی پر کہا کہ تُو نے اچھا کیا یا تُو نے خُوب کیا جَوَدت کُفریّے تو کافر ہو گیا۔ (ت)

عہ کما مرانفا من الشفاء ۱۲ منہ (جیسا کہ ابھی بحوالہ شفا رگزرہ ۱۲ منہ۔ ت)

لہ شعب الایمان حدیث ۲۸۸۶ دار الکتب العلمیہ بیروت ۲۳۰/۴

الکامل لابن عدی ترجمہ سابق بن عبد اللہ الرقی دار الفکر بیروت ۱۳۰۴/۳

لہ التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث اذا مدح الفاسق مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۱۲۹/۱

لہ منج الرض الا زھر شرح الفقہ الاکبر بحوالہ الخلاصۃ فصل فی الکفر صریحاً و کنایۃً مصطفیٰ البابی مصر ص ۱۸۵

اب نہ باقی رہا مگر نام کتاب

جس کے حکم سے بعض مُخَلَّص اِعْوَزَهُ كَانَ حِفْظُ اللَّهِ لَهُ نَصِيرًا حَسَنًا (اللہ تعالیٰ کی حفاظت اس کے لئے اچھی مددگار ہو۔ ت) نے اس مسئلہ کے وُرُود سے پیشتر سوال کیا تھا۔ ت)

فاقول وبعون اللہ اجول (چنانچہ میں کہتا ہوں اور اللہ تعالیٰ کی مدد سے گھومتا ہوں۔ ت) اُس میں

بہ اعتبار اختلافِ اصناف و توصیف لفظ "ناطق" احتمالات عدیدہ پیدا۔ مگر کوئی محذور شرعی سے خالی نہیں۔

بر تقدیر اصناف۔ عام ازاں کہ نام میں لام ہو یا من۔ ظاہر و متبادر "ناطق التَّالَهُ الحَدِيد" سے

جناب الہی ہے تعالیٰ و تقدس۔ کہ اس کا صریح ترجمہ اَلتَّالَهُ الحَدِيد کہنے والے کا منطلق جدید۔ یا۔

اس کی طرف سے منطلق جدید۔ اور پُر ظاہر کہ اس کلام کا فرمانے والا کون ہے؟ ہمارا مولیٰ تبارک و تعالیٰ۔

اس تقدیر پر متعدد شناعاتِ شدیدہ لازم،

أولاً مضامین کتاب کو حضرت عزت تبارک مجدہ کی طرف نسبت کرنا، کہ جناب الہی جل ذکرہ پر کھلا افرآ۔

حق عزّ من قائل فرماتا ہے:

ان الذین یفترون علی اللہ الکذب
لا یفلحون لہ

اور فرماتا ہے:

فمن اظلم ممن افتری علی اللہ کذبا لہ

یہاں تک کہ جمہور علماء ایسے شخص کو مطلقاً کافر کہتے ہیں۔ شرح فقہ اکبر میں ہے:

فی الفتاوی الصغری من قال "یعلم اللہ
انی فعلت هذا" وکان لم یفعل کفر، ای لانه
کذب علی اللہ ہے

فتاویٰ صغریٰ میں ہے جس نے کہا اللہ تعالیٰ جانتا ہے
کہ میں نے یہ کام کیا ہے حالانکہ اس نے وہ کام
نہ کیا ہو تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ
پر جھوٹ باندھا ہے (ت)

لہ القرآن الکریم ۶۹/۱۰

لہ " " " " ۱۳۳/۶ و ۳۴/۷ و ۱۴/۱۰ و ۱۵/۱۸

ص ۱۹۱

لہ منخ الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی الکفر صریحاً و کنایۃً مصطفیٰ ابابا مصر

مخبط میں ہے :

فمن قيل له يا احمر قال خلقتني الله من
سويق التفاح ، وخلقك من الطين او
من الحماة وهي ليست كالسويق كقوله

جس شخص کو کہا گیا اے احمر، تو اس نے کہا مجھے
اللہ تعالیٰ نے سیب کی شراب سے بنایا جبکہ
مجھے کھڑیا گارے سے بنایا ہے اور وہ شراب کی
مثل نہیں تو کافر ہو جائے گا۔ (ت)

فاضل علی قاری نے فرمایا :

ای لا فترائه على الله تعالى - مع احتمال
انه لا يكفر بناء على انه كذب في دعواه

یعنی وہ اللہ تعالیٰ پر اقرار باندھنے کی وجہ سے کافر
ہو جائے گا باوجودیکہ یہ احتمال موجود ہے کہ وہ کافر نہ ہو
اس بنیاد پر کہ وہ اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہے۔ (ت)

دور مختار میں ہے :

هل يكفر بقوله "الله يعلم او يعلم الله انه
فعل كذا"، او لم يفعل كذا " كاذبا؟ قال
الذاهدي الاكثر نعم ، وقال الشمني الاصح
لا

کیا کوئی شخص جھوٹ بول کر یہ کہنے سے کافر ہو جاتا
ہے کہ اللہ جانتا ہے میں نے یہ کام کیا ہے یا اللہ
جانتا ہے کہ میں نے یہ کام نہیں کیا۔ زاہدی کا کہنا ہے
کہ اکثر نے کہا ہے ہاں (یعنی کافر ہو جائے گا) اور
شمنی نے کہا، اصح یہ ہے کہ کافر نہیں ہوگا۔ (ت)

رد المحتار میں ہے :

ونقل في نور العين عن الفتاوى تصحيح
الاول

نور العين میں فتاویٰ سے پہلے قول کی تصحیح
منقول ہے۔ (ت)

ثانياً يهود نصارى سے کامل مشابہت - قال تعالى :

۱۸۲	مصطفیٰ البابی مصر ص	فصل في الكفر صريحاً وكنائياً	منح الروض الازهر شرح الفقه الاكبر بحواله المحيط
"	"	"	"
"	"	"	"
۲۹۲/۱	مطبع مجتہبائی دہلی	دار اجبار التراث العربی بیروت	کتاب الایمان
۵۶/۳			رد المحتار

سو خرابی ہے ان کے لئے جو اپنے ہاتھوں کتاب لکھتے ہیں پھر کہتے ہیں یہ اللہ کے پاس سے ہے تاکہ اس کے بدلے تھوڑی قیمت لیں۔ سو خرابی ہے انھیں ان کے ہاتھوں کے لکھے سے۔ اور خرابی ہے انھیں اس چیز سے جو کماتے ہیں۔

فویل للذین یکتبون الکتب بایدیہم ثم یقولون هذا من عند اللہ لیشتروا بہ ثمنًا قلیلًا فویل لہم مما کتبت ایدیہم وویل لہم مما یکسبون!

جو کسی قوم سے مشابہت پیدا کرے وہ انھیں میں سے ہے۔ (احمد، ابوداؤد، ابویعلیٰ اور طبرانی نے معجم کبیر میں اسناد حسن کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے تخریج کی۔ اور خ نے اس کو بطور تعلق بیان کیا۔ اور طبرانی نے معجم اوسط میں اسناد حسن کے ساتھ حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے تخریج کی ہے۔ ت)

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں :
مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ۔ اخرجہ احمد و ابوداؤد و ابویعلیٰ و الطبرانی فی الکبیر عن ابن عمر بإسناد حسن، وعلقہ خ۔ و اخرجہ الطبرانی فی الاوسط بإسناد حسن عن حذیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔

ثالثاً علماء فیض منطوق کے لئے فرماتے ہیں : جو اُسے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تعلیم بتائے

کافر ہے کہ اس نے علم اقدس حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تحقیر کی۔ حدیقہ ہدیہ میں ہے، صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی یہ شان نہیں تھی کہ وہ خود کو ایسے چھلکوں میں مشغول کرتے جن کو فلاسفہ نے گھڑا ہے بلکہ جو شخص یہ اعتقاد رکھے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو یہ جھاگ اور منطوق کی نامعقول باتیں سکھاتے تھے وہ کافر ہے کیونکہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

کافر ہے کہ اس نے علم اقدس حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تحقیر کی۔ حدیقہ ہدیہ میں ہے، صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی یہ شان نہیں تھی کہ وہ خود کو ایسے چھلکوں میں مشغول کرتے جن کو فلاسفہ نے گھڑا ہے بلکہ جو شخص یہ اعتقاد رکھے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو یہ جھاگ اور منطوق کی نامعقول باتیں سکھاتے تھے وہ کافر ہے کیونکہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

۱۔ القرآن الکریم ۷۹/۲

۲۔ سنن ابی داؤد کتاب اللباس باب فی لبس الشہرة آفتاب عالم پریس لاہور ۲۰۳/۲
۳۔ المعجم الاوسط حدیث ۸۳۲۳ مکتبۃ المعارف ریاض ۱۵۱/۹

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

عليه وسلم کے علم کی تحقیق کی۔ (ت)

سُبْحَانَ اللَّهِ! پھر یہ منطوق مُزْعِفُفٌ کہ صد ہاوساوس ابا لسه و دسائس فلا سفہ پر مشتمل، اسے اللہ جل جلالہ کی طرف سے ٹھہرانا کیونکہ جناب الہی کی تحقیر و اہانت نہ ہوگی! والعیاذ باللہ تعالیٰ۔

سابعاً حضرت حق جل و علا کو "ناطق" کہنا جائز نہیں کہ یہ لفظ شرع سے ثابت نہ ہوا۔ اسمائے الہیہ توقیفیہ ہیں، یہاں تک کہ اللہ جل جلالہ کا جو اد ہونا اپنا ایمان مگر اُسے سخی نہیں کہہ سکتے کہ شرع میں وارد نہیں۔

مسئلہ مشہور ہے، اور کتابوں میں لکھا ہوا ہے اور کبھی یوں اس کی مثال دی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو شافی کہنا جائز اور طیب کہنا جائز ہے کیونکہ شرع میں اُس کے لئے طیب وارد نہیں ہوا۔

میں کہتا ہوں حدیث میں آیا ہے اللہ طیب ہے اور تورق ہے، اور سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ طیب نے مجھے بیماری میں مبتلا کیا۔ اس کو لکھنا چاہئے۔ اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے۔ (ت)

والمسئلة شهيرة في الكتب سطر - وقد يمثل بجواز الشافي دون الطيب لعدم الورد اقول ولكن قد ورد في الحديث: الله الطيب، وانت الرفيق - وعن ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه: الطيب امرضني - فليحرره - والله تعالى اعلم -

خامساً اس کے اطلاق پر ایہاں نقص بھی ہے کہ نطق کلام با حروف و آواز کو کہتے ہیں قاموس میں ہے:

نطق ينطق نطقاً كما معنى ہے کہ اُس نے آواز و حروف کے ساتھ تکلم کیا جن حروف کا معنی پہچانا جاتا ہے۔ (ت)

نَطَقَ يَنْطِقُ نَطْقًا، تَكَلَّمَ بِصَوْتٍ وَحُرُوفٍ تُعْرَفُ بِهَا الْمَعَانِي

- ۱/ ۳۳۸ / المكتبة النورية الرضوية فيصل آباد
 ۲/ ۱۶۳ / المكتبة الاسلامي بيروت
 ۱۰/ ۱۳۹ / دراجبار التراث العربي بيروت
 ۳/ ۲۵۹ / مصطفی البابی مصر

الحاجة اليه (كالكذب على الزوجة و بين
الاشين وفي الحرب وما الحق بذلك) ويكوه
(كراهة تحريم) بدونها اهل ملخصاً.

بیوی کی دلجوئی کے لئے، دو شخصوں کے درمیان صلح
کرانے کے لئے، جنگ اور اس کے ملحقات
کے لئے۔ اور بلا ضرورت ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے
تلمخیص (ت)

نہ کہ ایسی جگہ جس کا ظاہر وہ کچھ مجمع آفات ہو۔

ثانیاً مجرد ایہام، منع میں کافی — رد المحتار میں ہے،

مجرد ایہام المعنی المحال کافی فی المنع
عن التلقظ بهذا الكلام وان احتمل
معنی صحیحاً۔ ولذا علق المشايخ بقولهم
لانه يوههم الخ۔ ونظيره ما قالوا في
انا مؤمن ان شاء الله، فانهم كبرهوا
ذلك وان قصد التبرك دون التعليق،
لما فيه من الايهام، كما قرره العلامة
التفتازاني في شرح العقائد، وابن الهمام
في المسابرة۔

محض معنی محال کا ایہام اس کلام کے ساتھ تلفظ سے
ممانعت کے لئے کافی ہے۔ اسی لئے مشائخ
نے علت ممانعت بیان کرتے ہوئے کہا اس لئے
کہ وہ وہم میں ڈالتا ہے الخ اور اس کی نظیر وہ ہے،
جو مشائخ نے کسی ایسے شخص کے بارے میں کہا
جو کہ میں مومن ہوں اگر اللہ چاہے، کیونکہ انہوں نے
اس قول کو ناپسند جانا اگرچہ تبرک کا ارادہ کرے
نہ کہ تعلیق کا۔ اس لئے کہ اس میں ایہام ہے
جیسا کہ علامہ تفتازانی نے شرح العقائد اور علامہ
ابن الہمام نے مسابرة میں اس کی تقریر فرمائی ہے۔

نہ کہ معنی ممنوع متبادر ہوں۔

ثالثاً ہنوز نجات نہیں — اب وہ ملائبت پوچھی جائے گی کہ حق جل جلالہ کے اس کلام
پاک سے، جس میں وہ اپنے ایک نبی جلیل کو اپنی قدرتِ کاملہ سے ایک مُعْجِزَةٌ عَظِيمَةٌ عطا فرمانا، ارشاد
کرتا ہے — تجھے کیا مناسبت و ملائبت ہے جس کے سبب یہ اضافت روا ہوئی!
اگر کہے کہ میں نے مضامین مُغْلَقَةٌ کو ”حدید“ اور اُن کی توضیح کو ”الانت“ سے تشبیہ دے کر ایسا کہا
تو — سخت مغرور۔ اور مقام رفیع و منصب رفیع نبوت پر جرتی و جسور۔

۱۔ الحدیقة النذیة شرح الطریقة المحمدیة النوع الخامس المكتبة النوریة الرضویة فیصل آباد ۲/۲۱۶
۲۔ رد المحتار کتاب المحظور والاباۃ فصل فی البیع دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/۲۵۳

سُبْحٰنَ اللّٰهِ ! کہاں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا اعجاز اور کہاں یہ ناپاک مضامین مجمع ہر گونہ
انجاس و ارجاز،

ع چ نسبت خاک را با عالم پاک

(مٹی کو عالم پاک سے کیا نسبت ہے۔ ت)

ع وَاَيُّ الثَّرِيَا وَاَيُّ الثَّرَى

(کہاں ثریا اور کہاں کچڑ۔ ت)

ع وَمَا التَّنَاسُبُ بَيْنَ الْبَوْلِ وَالْعَسَلِ

(پیشاب اور شہد میں کیا مناسبت ہے۔ ت)

ملائکہ سے تشبیہ کا حکم اوپر گزرا — پھر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام تو ان سے افضل ہیں —
ائمہ دین تصریح فرماتے ہیں کہ ایسا شخص توقیر نبوت و تعظیم رسالت سے برکراں، اور مستحق زبرد نیکر و ضرب و تعزیر
و قیدگراں ہے۔

اور فرماتے ہیں: یہ احمق ایسی باتوں کو سہل سمجھتے ہیں و بوجہ گناہ کبیرہ ہونے کے اللہ جل جلالہ کے نزدیک
شدید ہیں اگرچہ قائل کو اہانت نبی منظور نہ ہو۔

شَفَاةُ عِيَاضٍ وَسِيمِ الرِّيَاضِ مِيْنُ هِيَ؛

الوجه الخامس ان لا يقصد نقصا و
لا يذکر عيبًا ولا سبًا ولكنّه ينزع بذاکر
بعض اوصافه صلى الله تعالى عليه
وسلم على طريق التشبه به او على سبيل
التمثيل وعدم التوقير لنبیته صلى الله
تعالى عليه وسلم (لتشبيه نفسه به واین
الثريا واین الثرى) يحسونه هیتنا و
هو عند الله عظیم (لانه من الكبار) فان
هذه وان لم تتضمن سبًا، ولا اضافة
الى الملئكة والانبیاء نقصًا، ولا قصد
قائلها انزراء و لا غصًا،

پانچویں وجہ یہ کہ متکلم نقص کا ارادہ نہ کرے اور نہ ہی
عیب اور سب و شتم کو ذکر کرے لیکن نبی کریم صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم کے بعض اوصاف بطور تشبیہ یا
بطور تمثیل و عدم توقیر ذکر کرے تاکہ اپنی ذات کو
آپ کے ساتھ تشبیہ دے کر (کہاں ثریا اور
کہاں کچڑ) وہ اسے ہلکا جانتے ہیں حالانکہ
اللہ تعالیٰ کے ہاں وہ بہت عظیم ہے (کیونکہ
وہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے) اس لئے کہ یہ
مثالیں اگرچہ سب و شتم کو متضمن نہیں اور نہ ہی
انہوں نے ملائکہ و انبیاء کی طرف کسی نقص کی نسبت
کی اور ان کے قائل نے بھی جسارت و تنقیص کا

فما وقر النبوة ولا عظم الرسالة ، حق
شبهه من شبهه في كرامة نالها او ضرب
مثل بمن عظم الله خطره ، و شرف
قدره ، والنزوم توقيه و برة - فحق هذا
(القائل) ان درى عنه القتل ،
الأذب (بضرب اولوم او نرجير)
والسجن - ولم يزل المتقدمون
(من السلف وكبار الاثمة)
ينكرون مثل هذا امتن جاء به
(فليحذر من ارتكاب هذه
القبائح الشديدة الوثور،
العظيمة الاثم ، فانها ربما
جرت الى الكفر فعوذ بالله
من ذلك) وقد انكر
الرشيد على ابي نواس
في قوله : فان عصا موسى
بكف خصيب (خصيب عبد
للرشيد ولاء مصر ، استعمار
عصا موسى لسياسة حاكمهم
وقمع ظلمهم - فقيه
استعارة وتبئية بديع -
لكن فيه سوء ادب -
لما فيه من جعل العصا
التي هي معجزة لرسول
يكف عبدا من عبيد الخلفاء

ارادہ نہیں کیا۔ مگر اس کے باوجود اُس نے نبوت کی توقیر
اور رسالت کی تعظیم کا حقہ نہ کی، یہاں تک کہ کسی
تشبیہ دینے والے نے اپنے مدوح کو کسی کرامت
کے حاصل ہونے کی وجہ سے یا بطور ضرب المثل
اُس عظیم الشان شخصیت سے تشبیہ دے دی جس کی
شان کو اللہ تعالیٰ نے معظم اور اس کی قدر و منزلت
کو مشرف کیا، اس کی توقیر اور اس کے ساتھ نیکی
کرنے کو لازم قرار دیا، چنانچہ اس قائل کو اگر قتل کی
سزا نہ بھی دی جائے مگر وہ مار پیٹ، ملامت اور
زیر و تو بیخ کے ساتھ تعزیر اور قید کا حقدار ہے،
(اسلاف و ائمہ کبار میں سے) متقدمین ایسی مثالوں
میں ان کے قائل پر سخت ناراضگی و ناپسندیدگی کا
اظہار کرتے تھے (لہذا اس قسم کی قبیح مثالوں سے
بچنا چاہئے جن کا وبال شدید اور گناہ عظیم ہے
کیونکہ بسا اوقات یہ کفر تک پہنچا دیتی ہیں۔ ہم
اس سے اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں) تحقیق
رشید نے ابو نواس پر ناراضگی کا اظہار کیا جب
ابو نواس نے یہ کہا کہ بے شک عصا موسیٰ خصیب کے
ہاتھ میں ہے (خصیب رشید کا ایک غلام تھا
جس کو رشید نے مصر کا حاکم بنا دیا تھا۔ ابو نواس
نے اہل مصر کے حاکم کی سیاست اور ان سے ظلم
کو مٹانے کے لئے عصا موسیٰ کا استعارہ کیا۔
اُس کے کلام میں عمدہ تشبیہ اور استعارہ ہے لیکن
اس میں بے ادبی ہے کیونکہ اُس نے عصا موسیٰ کو
خلفاء کے غلاموں میں سے ایک غلام کے ہاتھ میں

وجعل ذلك العبد كرسول من اولي العزم) وقال له (اي الرشيد لاجب نواس) يا ابن اللخناء) هذا مما تشتم به العرب، واللخنا هنا امه من اللخن، وهو النتن فاستعير للفاحشة او للمرأة التي لم تختن۔ اي يادني الاصل ولثيم الام) التهنئي بعصا موسى (وهي معجزة نبى عظيم) وَاَمْرًا بِاخْرَاجِهِ مِنْ عَسْكَرِهِ مِنْ لَيْلَتِهِ اِهْ مَلْتَقَطًا۔

قرار دیا حالانکہ وہ عصا ایک عظیم الشان رسول کا معجزہ ہے اور اُس نے غلام مذکور کو اولو العزم رسولوں میں سے ایک رسول کی مثل قرار دیا) اس نے کہا (یعنی رشید نے ابو نواس کو کہا) اے لخنار کے بیٹے (اس کلمہ کے ساتھ اہل عرب گالی دیتے ہیں، یہاں لخنار سے مراد اس کی ماں ہے۔ یہ لفظ لخن بمعنی بدبو سے مشتق ہے۔ یہ لفظ فاحشہ یا غیر محترمانہ عورت کے لئے بطور استعارہ بولا جاتا ہے (یعنی ایک گھٹیا نسب یا کمینہ ماں والے) کیا تو عصا موسیٰ کا مذاق اڑاتا ہے (حالانکہ وہ ایک عظیم نبی کا معجزہ ہے) اور رشید نے اسی رات ابو نواس کو اپنے لشکر سے نکالنے کا حکم دے دیا اھ التقاط۔ (ت)

بالجملہ کون مسلمان گوارا کرے گا کہ وہ آیت جس میں ایک نبی کریم کی مدح بیان فرمائی ہو تشبیہ و تمثیل کے زور لگا کر اپنے اوپر ڈھال لائے، اور سلطان عظیم القدر جلیل الشان کا تاج لے کر ایک چمار کو پہنائے۔ نسأل اللہ العافیة (ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگتے ہیں۔ ت)

وجہ سوم: ہمیں سے ظاہر ہو گیا کہ اس ناطق سے کہ بر تقدیر لام، اور لوگ مثلاً طلبہ منطق و ناظرین کتاب مراد لینا بھی نجات نہ دے گا کہ یہ تشبیہ جیسے اپنے نفس کے لئے ناجائز ہے یونہی ان کے لئے۔ کمالاً مخفی۔

وجہ چہارم: ہاں اگر یوں جان بچایا چاہے کہ میں نے ناطق اَلنَّالِہِ لِحَدِیْسِہِ سے خود جناب سیدنا داؤد علیہ الصلوٰۃ والسلام کو مراد لیا ہے۔ تو بے شک اس صورت میں یہ اضافت نہایت حسن و بجا۔ مگر اب وہ آفتیں رَجَعَتْ قَمَقَرِیْ کریں گی کہ نبی اللہ پر تہمت رکھی اور اُس کے علم عزیز کی تحقیر کی۔ کہا یَطْرَهُ مَسْمَا قَرَدًا نَا انفا (جیسا کہ اُس تقریر سے ظاہر ہوتا ہے جو ہم نے ابھی ابھی کی ہے۔ ت)۔ اگر تہمت سے یوں بچے کہ حقیقت نسبت مقصود نہیں، بلکہ اس طور پر کہا جیسے بے باک لوگ خوش آوازوں کے گانوں کو "نغمہ داؤدی" یا "الحان داؤد" کہتے ہیں۔ تو اب وہ بلائے تشبیہ، جگر دوزی و جاں گدازی کو بس ہے۔

غرض کوئی شکل مفر کی نہیں۔ والعیاذ باللہ سبحانه و تعالیٰ (اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی پناہ۔ ت)

لے نسیم الریاض فی شرح سفار القاضی عیاض فصل الوجہ الخامس مرکز المسند برکات رضا ۴/۲۰۳ تا ۲۱۱
السفار بتعریف حقوق المصطفیٰ
المطبوعۃ الشرکۃ الصحافیۃ بیروت ۲/۲۲۸ تا ۲۳۱

اب بر تقدیر تو طیف چلے، یعنی ناطق کو تنزیہ دے کر۔ اس صورت میں من تو اصلاً
 چپاں نہیں، مگر بہ ارتکاب تمحل، کہ تعلیلیہ ٹھہرائیں اور لاجل کے معنی میں لے کر ناطق کے قریب لے جائیں۔
 بہر حال اس ترکیب میں النالہ الحدید کی ضمیر متکلم سے ذات مصنف مراد ہوگی، کہا لایخفی (جیسا
 کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) اور ناطق سے وہی طلبہ و نظار۔ اور حدید سے مطالب غوثیہ۔ اور ان کی الاثت سے
 ایضاح و ابانت۔ حاصل یہ کہ ”منطق جدید اس ناطق کے لئے، جس کے واسطے ہم نے مطالب مشککہ حل کر دیے۔“
 اس معنی میں ناواقف کو کوئی محذور نظر نہ آئے مگر بہات میں یہاں محذور شدید باقی ہے۔
 کلام الہی تعالیٰ عظمتہ (جس کی عظمت بلند ہے۔ ت) کا اپنے کلام کے عوض ایسا استعمال شرعاً حرام و
 وبال و نکال۔ یہاں تک کہ بہت فقہائے کرام نے حکم کفر دیا، والعیاذ باللہ سبحنہ و تعالیٰ (اور اللہ
 سبحنہ و تعالیٰ کی پناہ۔ ت) اور وجہ تحریم ظاہر و واضح۔

ذرا اپنے رب تبارک و تعالیٰ کی عظمت پیش نظر رکھ کر خیال کرے کہ النالہ الحدید کس نے فرمایا؟ اور
 ضمیر نا سے کون سی ذات پاک مراد؟ اور لہ میں کس جلیل القدر کی طرف ضمیر، اور مضمون جملہ کس امر عظیم سے
 تعبیر؟۔ اب اسی کلام کو کون شخص کس طرح اپنے استعمال میں لانا، اور ضمیر نا سے خدا کے عوض کس ذلیل
 حقیر کو مراد لیتا۔ اور کنایہ لہ نبی اللہ کے بدلے کس کی طرف پھیرتا۔ اور اس عزت والی بات کو، جس کی قدر
 خدا و رسول ہی خوب جانتے ہیں، کس بیودہ بات پر ڈھالتا ہے؟

صحر حقا کہ تاج شاہی کناں س رانہ زیب

(حق یہ ہے کہ بادشاہ کا تاج جھاڑ و پھرنے والے کے سر پر زیب نہیں دیتا)

یا ہذا، حق بات اپنے مقابل کم سمجھ میں آتی ہے کہ نفس آمادہ دفع و انتصار ہوتا ہے۔ دوسروں پر
 خیال کر کے دیکھو۔ مثلاً زید عسمر و کو مال کثیر دے کر کہے کہ انا اعطینک الکوترا (اے محبوب! ہم نے
 تمہیں بے شمار خوبیاں عطا فرمائیں۔ ت) کیا نہ کہا جائے گا کہ اس نے خدا و کلام خدا اور رسول خدا کی قدر
 نہ جانی۔ حاشا للہ! کہاں خدا، کہاں زید۔ کجا حضور، کجا عمرو۔ کہاں کوثر، کہاں زر۔!
 یا عمرو نے زید کو کہیں بھیجا۔ بگرنے پوچھا کس کے حکم سے گیا تھا؟ عمرو بولا: امرؤ من عندنا اتا
 کنا مرسلین (ہمارے پاس کے حکم سے بے شک ہم بھیجنے والے ہیں۔ ت)

عہ لا یبدو ما ہنا فی المخطوطة صافیا ۱۲ محمد احمد

لہ القرآن الکریم ۴/۵

لہ القرآن الکریم ۱۰۸/۱

وعلى هذا قياس غير ذلك من اس اجيف جهلة الناس (اس کے علاوہ جاہل لوگوں کی منگھڑت باتوں کو اسی پر قیاس کر لو۔ ت)

ہاں ہاں قطعاً اس طرح کا استعمال مستلزم کفر و استخفاف - پھر جس نے الزام بہ لازم کیا کافر کہا۔ اور محققین نے عدم التزام پا کر صرف حرام ٹھہرایا۔

اس کو نچتر کرے کیونکہ یہ مفید ہے۔ اس مقام کی تحقیق مزید کا تقاضا کرتی ہے۔ اور اس کے لئے قوت و لطف والے مولیٰ تعالیٰ کے فضل سے عبد ضعیف کے پاس تنقیح و تفصیل اور توضیح و ضبط ہے۔ اُس کو اور اس کی مثال کو ان شاء اللہ تعالیٰ ہمارے بابرکت مجموعے "العطایا النبویہ فی الفتاویٰ الرضویہ" سے طلب کیا جاسکتا ہے۔ اس قدر سے معاملہ کی وضاحت ہو گئی۔ اور اس کے درمیان اور تفسیر کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا کیونکہ اکثر کے نزدیک وہ جائز ہے اگرچہ کچھ لوگ اس کے حرام ہونے کی طرف گئے ہیں۔ اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ حق کو خوب جانتا ہے۔ (ت)

سائقن هذا فانه مفيد و تحقيق المقام يقتضى المزيد و انت له عند العبد الضعيف و بفضل المولى القوى اللطيف و تنقيحاً و بسطاً و توضيحاً و ضبطاً يُطلب هو و امثاله من مجموعنا المبارك ان شاء الله تعالى : العطايا النبوية في الفتاوى الرضوية - و بهذا القدر ، و ضح الامر - و بان الفرق بينه و بين التضمين ، فانه سائغ عند الاكثرين ، و ان ذهب ناس الى التحريم و الله سبحانه بالحق عليم -

فتاویٰ ہندیہ میں ہے :

کسی نے شہروالوں کو جمع کیا اور کہا فجمعنہم جمعاً (تو ہم ان سب کو اکٹھا کر لائیں گے) یا کہا و حشرنہم فلم تغادر منہم احداً (اور ہم

جمع اہل موضع و قال : فجمعنہم جمعاً
اد قال : و حشرنہم فلم تغادر منہم
احداً کفر اھ ملتقطاً۔

ان کو جمع کر دیں گے تو ہم ان میں سے کسی کو نہیں چھوڑیں گے) تو وہ کافر ہو گیا اھ التقاط۔ (ت) اسی میں ہے :

جب دو برے شخص کو کہا کہ گھر کو توڑنے ایسا پاک

اذا قال لغیره خانہ چاں پاک کر وہ کہ چوں

لأنه وضع القرات في موضع كلامه. اس لئے کہ اس نے قرآن مجید کو اپنے کلام کی جگہ رکھا۔ (ت)

إعلام میں ہمارے علماء سے کفر اتفاقی میں منقول ،
 او ملأ قدحا فعال ، كاسًا دهاقًا ه اوفرغ
 شرابا فعال ؛ فكانت سرايا ه اوقال بالاستهزاء
 عند الوزن او الكيل ؛ واذا كالوهم او وزنوهم
 يخسرون ه الخ۔
 یا پیالہ بھرا اور کہا کاسًا دھاقا (چھلکتا جام)
 یا شراب کو انڈیلا اور کہا فكانت سرايا (تو
 ہو جائیں گے جیسے چمکتا رہتا) یا ناپ اور وزن کتنے
 وقت بطور استہزاء کہا واذا كالوهم او وزنوهم
 يخسرون (اور جب انھیں دیں ناپ کر یا تول کر گھٹا کر
 دیں)۔ (ت)

باجملہ جہاں تک نظر کی جاتی ہے ، اس نام میں کوئی احتمال قابل قبول ارباب عقول ایسا نہیں جو واضح
 نام کو ارتکاب گناہ سے بچالے۔ اور واقعی ایسی کتاب کو ایسا ہی نام چھبنا تھا۔
 الخبيث للخبيثين والخبيثون للخبيثين
 نسأل مولينا العفو والعافية ؛ والنعمة
 الوافية ؛ والرحمة الكافية ؛ والهداية ؛
 الشافية ؛ والعيشة الصافية ؛ انه هو
 الغفور الرحيم ؛ ولا حول ولا قوة الا بالله
 العلي العظيم ؛ وصلى الله تعالى على سيدنا
 ومولينا محمد وآله وصحبه اجمعين
 آمين !
 گنہگاروں کے لئے اور گنہگاروں کیلئے (ت)
 ہم اپنے مولیٰ سے مانگتے ہیں درگزر اور عافیت ،
 بھرپور نعمت ، کفایت کرنیوالی رحمت ، شافی
 ہدایت اور سُتھری زندگی۔ بیشک وہی بخشنے والا
 مہربان ہے۔ نہ گناہ سے بچنے کی طاقت اور نہ ہی
 نیکی کرنے کی قوت ہے مگر بلندی و عظمت والے
 معبود کی توفیق سے۔ اللہ تعالیٰ درود نازل فرمائے
 ہمارے آقا و مولیٰ محمد مصطفیٰ اور آپ کے تمام
 آل و اصحاب پر۔ اے سائبہ! ہماری دعا قبول فرما (ت)

۱۔ منہج الروض الاذہر شرح الفقه الاکبر
 ۲۔ اعلام بقواطع الاسلام مع سبیل النجاة
 ۳۔ القرآن الکریم ۲۴/۲۶
 فصل فی القراة والصلوة مصطفیٰ البابی مصر ص ۱۶۸
 الفصل الاول مکتبة الحقیقة دار الشفقت استنبول ترکی ص ۳۶۹

تنبيه النبیه (عظیم الشان تنبیہ)

اعلم، اكرمنى الله تعالى
واياك، ووقانا جميعا مواقع الهلاك.
ان هذا الكلام النفس الموجز كان متعلقا بنفس
الاقوال، والآن ان ان تكلم على المتكلم الردى الحال.
فاقول وعلى الله الوكول بان لك مما
بيئات اقوال تزيد وان لم تخرج
بحد افيوها عن دائرة الاكفاس واشدا
البواس، لادقها ولاجلتها ولاكثرها و
لاقلها۔ فاما منها من قال ولا قيل: إلا و
لكفر اليه سبيل، لكنها في تنوع الموارد: اذ
لم يكن نسجها على منوال واحد،
فمنها ما تنازعت فيه اراء العلماء، ويرد
مورده كفر لا يعطيه منطوق المقال، وانما
يتطرق اليه من جهة اللزوم كالذى
الزمناء على القول السابع من خلوم
الكافر المتلبس بكفرة في
الجنة۔

تو جان لے اللہ تعالیٰ مجھے اور تجھے عزت عطا فرمائے
اور ہمیں ہلاکت کی جگہوں سے بچائے کہ بیشک یہ عمدہ
مختصر کلام نفس اقوال سے متعلق ہے، اب وقت آ گیا ہے
کہ ہم رومی حال والے متکلم پر گفتگو کریں۔

چنانچہ میں کہتا ہوں اور اللہ تعالیٰ ہی پر بھروسہ ہے،
ہمارے بیان سے تجھ پر عیاں ہو گیا کہ اگر زید کے
چھوٹے، بڑے، کثیر و قلیل تمام اقوال دائرہ تکفیر
اور شدید ترین ہلاکت سے خارج نہیں، ان میں
کوئی قیل و قال ایسی نہیں جس کا کفر کی طرف راستہ
نہ ہو لیکن ان کے مواضع استعمال مختلف انواع
کے ہیں کیونکہ ان کو ایک ہی سانچے پر نہیں بنا گیا۔
ان میں سے بعض ایسے اقوال ہیں جن میں علماء کی
آراء باہم مختلف ہیں۔ ان پر نفس کلام سے کفر
وارد نہیں ہوتا مگر اس سے کفر لازم آتا ہے جیسے
ہم نے قول ہفتم پر اُسے الزام دیا کہ اس سے کافر کا
کفر کے ساتھ تلبس ہوتے ہوئے ہمیشہ جنت میں
رہنا لازم آتا ہے۔

یہ ان اقوال میں سے ہے جن پر مہجر ائمہ کرام سے
کفر کی نفی و اثبات دونوں وارد ہیں، چنانچہ
جس نے اُس کو کلام کے موجب سے الزام دیا
اس نے کافر قرار دے دیا اور جس نے ایسا
نہیں کہا اُس نے کافر قرار نہیں دیا جیسا کہ امام
قاضی عیاض کی تصنیف الشفا اور اس کی شرح

فہذا مما يتوارى عليه النفي والاثبات
من الائمة الاثبات۔ فمن الزمه بموجب
كلامه كفر، ومن لافلا
كما في الشفاء للامام
قاضي عياض، و شرحه
سليم السيابي: من قال من

لسیم الریاض میں ہے، اہل سنت میں سے جس نے اس کے کلام کے مال کو دیکھا اس نے اسے کافر قرار دے دیا انہوں نے (تکفیر کر نیوالے کے نزدیک) اس مال کی تصریح کی جس کی طرف قائلین کا کلام پہنچاتا ہے۔ اور جس نے مال کلام کی بنیاد پر مؤاخذہ کو روانہ سمجھا اس نے ان کی تکفیر نہ کی (کیونکہ بظاہر معنی ایمان انہیں شامل ہے) اس نے کہا عدم تکفیر کی وجہ یہ ہے کہ جب انہیں مال کلام سے آگاہ کیا جائے تو وہ کہتے ہیں کہ ہم اس قول سے انکاری ہیں جس کا الزام تم نے ہمیں دیا۔ اور ہم اور تم اس کو کفر جانتے ہیں۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے قول کی جو بنیاد رکھی ہے اس اعتبار سے ہمارے قول کا مال وہ نہیں (جو تم نے بتایا)۔ ان دو مآخذوں کی بنیاد پر لوگوں (یعنی علماء ملت و اہلسنت) میں اہل تاویل کی تکفیر میں اختلاف واقع ہوا۔ اور (محققین کے نزدیک) درست یہ ہے ان کی تکفیر نہ کی جائے لیکن مارپیٹ، سخت ڈانٹ ڈپٹ اور بائیکاٹ کے ذریعے ان کو سزا دی جائے یہاں تک کہ وہ اپنی بدعتوں سے رجوع کر لیں۔ یہ طریقہ ان کے بارے میں صدر اول (عہد صحابہ و تابعین و تبع تابعین) میں تھا۔ صدر اول کے مسلمانوں نے اہل تاویل کو نہ تو قبروں سے محروم کیا اور نہ ہی میراث سے منقطع کیا لیکن ان سے قطع تعلق کیا اور ان کے حالات کے مطابق مارپیٹ، جلا وطنی اور قتل کے ذریعے انہیں سزائیں دیں کیونکہ وہ فاسق، گمراہ اور اہل بدعت ہیں، اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے اور التقاطات)

اہل السنۃ) بالمال لما یثودیه الیہ
 قولہ کفرہ — فکانہم صرّحوا
 (عند المکفرلہم) بما ادّعی
 الیہ قولہم — ومن لم یراخذہم
 بمال قولہم لم یراکفارہم (لشمول
 معنی الایمان لہم بحسب الظاہر)
 قال لانہم اذا وقفوا علیٰ هذا قالوا
 نحن ننتفی من القول الذی الزمتموہ
 لنا و نعتقد نحن وانتم انه کفر —
 بل نقول ات قولنا لایثول الیہ علی
 ما اصلناہ — فعلیٰ ہذین الماخذین
 اختلف الناس — من علماء الملتۃ
 و اهل السنۃ) فی افسار اهل
 التاویل — والصواب (عند
 المحققین) ترک افسارہم لکن
 یغلظ علیہم بوجیع الادب، و
 شدید الزجر والہجر، حتی یرجعوا
 عن بدعتہم — و ہذہ
 کانت سیرۃ الصدر الاول (من الصحابۃ
 و التابعین و من قرب منہم) فیہم ما ازاحوا
 لہم قبراً، ولا قطعوا لہم میراثاً،
 لکنہم ہجروہم و ادبوہم بالضرب و
 النفیء و القتل علی قدر احوالہم، لانہم
 فساق ضلّال (اہل بدع، واللہ الموقر)
 اہ ملتقطاً۔

لہ الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ ۲/ ۷۹-۷۸ و نسیم الریاض برکات رضا گجرات، ہند ۲/ ۵۲۸ تا ۵۳۱

ومنها ما لا امتراء في كونه كفرا — لكن
نشأ في مطاوع المقال ما اخرج عن
حد الافصاح ؛ ووقع به التجاذب
في اعطاء الكفر البواح ؛ كلفظة "عندهم"
في القول السادس — فر بما جاء
للتبوي ، وان كان الظاهر ثمة خلاف
ذلك ، عند العارف باساليب الكلام —
وهذان القسمان لا الكفار بهما عند
المحققين -

اما الثاني ، فواضح ، لان من يشهد
بالشهادتين فقد ثبت اسلامه بيقين ،
واليقين لا يزول بالشك^ل — وقد روى
ذلك عن ائمتنا ، كما في حاشية
السيد احمد الطحطاوي عن البحر الرائق
عن جامع الفصولين عن الامام
الطحطاوي عن الاجلة الاصحاب رضی اللہ
تعالیٰ عنہم -

واما الاول فلما صرح الائمة الاثبات
ان التكفير امر عظيم ، وخطر جسيم -
كلحم جمل غشه على من جبل
وعر ، لاسهل فيرتقى ، ولا سمين
فينتقى — مسالكه عسيرة
ومهالكه كثيرة — فالذي

اور بعض اقوال ایسے ہیں جن کے کفر ہونے میں کوئی
شک نہیں لیکن اثنائے کلام میں کوئی ایسا قرینہ پایا گیا
جو اس کو کفر صریح کی حد سے خارج کر دیتا ہے اور
اس کی وجہ سے قائل پر ظاہری کفر کا حکم لگانے میں
باہم کشمکش واقع ہو جاتی ہے جیسے قول ششم میں
لفظ "عندہم"۔ بسا اوقات یہ لفظ برابرت
کے لئے آتا ہے اگرچہ اسالیب کلام کے ماہر کے
نزدیک وہاں بظاہر اس کے خلاف ہے۔ ان
دونوں قسموں پر محققین کے نزدیک تکفیر نہیں کی جاتی۔
قسم ثانی تو واضح ہے کیونکہ جو توحید و رسالت کی
شہادت دے دے اس کا اسلام یقینی طور پر
ثابت ہو جاتا ہے۔ اور یقین شک کے ساتھ زائل
نہیں ہوتا۔ تحقیق ہمارے ائمہ کرام سے یہی مروی
ہے جیسا کہ سید احمد طحطاوی کے حاشیہ میں البحر الرائق
سے بحوالہ جامع الفصولین مذکور ہے، جامع الفصولین
نے امام طحاوی سے اور انہوں نے جلیل القدر صحابہ
کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت کیا ہے۔
رہی قسم اول تو وہ اس لئے کہ تہجرتہ کرام نے تصریح
فرمائی ہے کہ بیشک تکفیر ایک عظیم اور بہت زیادہ
ہلاکت میں ڈالنے والا معاملہ ہے۔ جیسے لائونٹ
کا گوشت دشوار گزار پہاڑ کی چوٹی پر پڑا ہو، نہ آتے
آسان کہ چرھا جائے اور نہ ہی وہ گوشت طاقتور
کہ اس کے لئے مشقت اٹھائی جائے، اس کے

يحتاط لدينه لا يتجاسر عليه الا بدلائل
كشموس بل اجلى، حتى ان المسئلة
ان كانت لها وجهه الى الاسلام و
تسع وتسعون وجهه الى الكفر فعلى
المفتي ان يبيل الى الوجهه الاولى،
فان الاسلام يعكس ولا يعلى — و
ان كان هذا لا ينفع القائل عند
الله تعالى ان كان اراد وجهه
اخرى -

وقد قال المولى العلامة نرين بن نجيم
المصرى فى البحر: والذى نحرر
انه لا يفتى بتكفير مسلم امكن حمل كلامه
على محمل حسن، او كان فى كفره اختلاف
ولو رواية ضعيفة — قال رحمه الله
تعالى — فعلى هذا اكثر الفاظ التكفير
المذكورة لا يفتى بالتكفير بها -
ولقد لزم نفسى ان لا افنى بشئ
منها اهـ -

قال الحبر الخبير الرملى، اقول ولو
كانت الرواية لغير مذهبنا - ويدل
على ذلك اشتراط كون ما يوجب الكفر
مجمعا عليه اهـ — تابعه عليه

راستے دشوار اور اس کی ہلاکتیں کثیر ہیں۔ جو شخص اپنے
دین میں محتاط ہے وہ تکفیر پر جسارت نہیں کرتا جب تک
سووج کی مثل بلکہ اس سے بھی زیادہ روشن دلائل موجود
نہ ہوں، یہاں تک کہ اگر کسی مسئلہ میں ایک جہت اسلام
کی اور ننانویں جہتیں کفر کی نکلتی ہوں تو مفتی پر لازم ہے
کہ وہ پہلی جہت کی طرف میلان کرے کیونکہ اسلام
غالب ہوتا ہے مغلوب نہیں ہوتا اگرچہ یہ قائل کئے
عند اللہ نافع نہیں اگر اس نے دوسری جہت یعنی
جہت کفر کا ارادہ کیا ہے۔

مولانا علامہ زین بن نجیم مصری نے البحر الرائق میں فرمایا،
اور وہ جسے ہم تحریر کرتے ہیں یہ ہے کہ کسی ایسے مسلمان
کی تکفیر کا فتویٰ نہ دیا جائے جس کے کلام کو اچھے معنی
پر محمول کرنا ممکن ہو یا جس کے کفر میں اختلاف پایا جائے
اگرچہ ضعیف روایت کی وجہ سے ہو۔ علامہ مصری
علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اسی وجہ سے مذکورہ الفاظ
تکفیر میں سے اکثر پر تکفیر کا فتویٰ نہیں دیا جاسکتا،
اور میں نے خود پر لازم کر لیا ہے کہ ان میں سے کسی
کے ساتھ کفر کا فتویٰ نہیں دوں گا اھ۔

عالم صالح خیر الدین رملی نے فرمایا، میں کہتا ہوں
اگرچہ وہ روایت ہمارے مذہب کے غیر کی ہو،
اور موجب کفر کے متفق علیہ ہونے کی شرط لگانا
اس پر دلالت کرتا ہے اھ۔ ابو السعود نے

۱۲۵/۵

ایچ ایم سعید پبلیشرز کراچی
دار احیاء التراث العربی بیروت

۲۸۹/۳

لے البحر الرائق کتاب السیر باب احکام المرتدین
لے رد المحتار کتاب الجہاد باب المرتد

ابو السعود فی شرح الاشباہ -

وقد فصل الكلام ، في هذا السراج تاج
المحققين ، سراج المدققين ، سيدنا
الوالد قدس سره الماجد في بعض
فتاواه التي شدد فيها النكير على
بعض اعلام عصره فلم يردوا شيئاً ، و
كانوا له مدعين -

ومنها وهو الاكثر مما لا عذر فيه لزيد ،
ولامهلا ولا سرويد ، كالاقوال الاربعة
الاول وغيرها ، فانه قد ناضل فيها
ضروريات الدين ، وخلع من سرقبته
سابقة اليقين واتى بما لا تغسله البحار و
لا تساعد الحيل والاعذار - - - و
قد علمت انه اذا كانت عن علم وعمد
وطوع - ولا سريب في وجودها ههنا -
فلا تنفع العزائم ولا تمنع التماائم ،
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم -

واعلم ان العبد الضعيف لطف به
المولى اللطيف ، لتما وصل المح
هذا المقام ، وحان اوان الحكم
على المتكلم بذاك الكلام ، تعرضت له
حقيقة كلمة الاسلام ، فاستعظم الجزم بالاكفاس

شرح اشباہ میں اس کی متابعت کی ہے۔
تحقیق اس مقصد میں کلام کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے
میرے والد ماجد قدس سرہ نے جو محققین کے تاج اور
مدققین کے چراغ ہیں اپنے ان بعض فتاویٰ میں جن
میں آپ نے اپنے معاصر مشاہیر پر سخت تنقید کی تو
انہوں نے کوئی جواب نہ دیا اور وہ آپ کی اطاعت
کرنے والے تھے۔

اور بعض اقوال جو کہ اکثر ہیں ایسے ہیں کہ ان میں زید
کے لئے عذر نہیں ، نہ ان میں کوئی مہلت ہے نہ ڈھیل
جیسے پہلے چار اقوال وغیرہا۔ کیونکہ ان میں اس نے
ضروریات دین پر تیر اندازی کی اور یقین کا پھندہ اپنی
گردن سے اتار پھینکا ، اور ایسے غلیظ کلمات و
اقوال لایا کہ انہیں کئی سمندر بھی نہیں دھو سکتے اور
نہ ہی حیلے بہانے اس کی موافقت کرتے ہیں۔ تحقیق
تو جان چکا ہے کہ اگر وہ اقوال جانتے بوجھتے بخوشی
کہے گئے جیسا کہ یہاں ان امور کی موجودگی میں کوئی
شک نہیں تو نہ ارادے نفع دے سکتے ہیں اور
نہ ہی تعویذات دفاع کر سکتے ہیں ، اور نہیں ہے
برائی سے بچنے کی طاقت اور نہ ہی نیکی کرنے کی قوت
مگر بلندی و عظمت والے معبود کی توفیق سے۔

تو جان لے کہ عبد ضعیف (اس پر مہربان مولى مہربانی
فرمائے) جب اس مقام پر پہنچا اور اس کلام کی وجہ سے
متکلم پر حکم لگانے کا وقت آیا تو اسے کلمہ اسلام
کی عظمت و جلالت دامنگیر ہوئی۔ چنانچہ اس نے
تکفیر کو بہت ہی عظیم معاطہ سمجھا اس بات کا خوف

اَيُّ اسْتَظَامَ ۞ فَرَقًا مِّنْ اَنْ تَكُوْنَ هُنَاكَ
 دَقِيْقَةً عَمِيْقَةً لَّمْ يَصِلْهَا فَهْمِي ، اَوْ
 شَاذَّةً فَاذَّةً لَّمْ يَحِطْ بِهَا عِلْمِي ۞
 فَاسْتَخَرْتُ الْمَوْلَى سَبِيْحَهُ وَتَعَالَى ، وَ
 جَعَلْتُ اِسْرَاجَ الْكُتُبِ وَاقْلِبُ الْاَدْوَارَ ۞
 حَتَّى اَكْمَلْتُ الْمَجْدَ وَاَنْهَيْتُ الْجُهْدَ حَسْبَ
 مَا يَطَاقُ ۞ وَصَرَفْتُ فِيْهِ يَوْمِيْنَ
 كَامِلِيْنَ ۞ فَلَمْ اَسْثِيْثًا تَقْرُبْ بِه
 الْعِيْنَ ۞ بَلْ كَلَّمَا تَوَغَّلْتُ فِي تَتَبِعِ
 الْاِسْفَاسَ ۞ تَتَابِعِ الْاَقْوَالَ تَوَيَّدِ الْاِكْفَارَ ۞
 اِلَى اَنْ وَقَفْتُ عَلَى مَعْظَمِ الْمَسْأَلِ ۞
 وَعَامَّةِ الْفُرُوْعِ فِي كُتُبِ الْاِمَاثِلِ ۞
 مِنْ اَصْحَابِنَا الْحَنْفِيَّةِ ۞ وَعَمَّا ئدِ الشَّافِعِيَّةِ ۞
 وَتَرَعَائِمِ الْمَالِكِيَّةِ ۞ وَالَّذِي تَيْسَّرُ مِنْ كَلِمَاتِ
 الْحَنْبَلِيَّةِ ۞ فَاِذَا هِيَ جَمْعًا كَمَا هِيَ عَلْمًا ۞
 كَانَهَا تَرْمِي عَنْ قَوْسٍ وَّاحِدَةً ۞ فَاَيَقْنَتُ اَنْ
 لَيْسَ لِلرَّجُلِ مَحِيصٌ ۞ وَلَا عِنَ الْحَكْمِ
 بِالْاِكْفَاسِ مَفِيصٌ ۞ اَللّٰهُمَّ اِلَاحْكَايَةَ
 ضَعِيْفَةً عَنْ بَعْضِ عِلْمَانِنَا فِي
 الْجَامِعِ الْاَصْغَرِ ، اَنْتَ عَقْدَ الْخُلْدِ
 هُوَ الْمَعْتَبَرُ ۞ اَوْ رَدَّهَا ثُمَّ رَدَّهَا
 ثُمَّ رَدَّهَا — وَلَكِنْ نَزِدَتْ بِهَا
 تَلْعَثُهَا ۞ وَوَدِدْتُ الْوُقُوْفَ هُنَاكَ تَأْتِيْهَا
 عِلْمًا مَّتَى بَانَ الْخِلَافُ وَاِنْ كَانَ ضَعِيْفًا ، هُنَا
 كَافِيًا — فَاَمَعْنَتِ النَّظْرَ ۞ وَانْعَمْتَ

کرتے ہوئے کہ ہو سکتا ہے یہاں گہرا باریک علمی نکتہ ہو
 جس تک میری دانش نہ پہنچی ہو یا کوئی الگ تھلگ علمی
 بات جس کو میرا علم حاوی نہ ہوا ہو، تو میں نے مولے
 سبحانہ و تعالیٰ سے استخارہ کیا اور کتابوں کی طرف
 مراجعت اور ورق گردانی کرنے لگا یہاں تک کہ
 میں نے اپنی پوری کوشش کر لی اور مقدمہ و رہبر انتہائی
 محنت و مشقت کو بروئے کار لایا۔ اور اس میں پورے
 دو دن صرف کر دیئے۔ اس کے باوجود میں نے کوئی
 ایسی شے نہ پائی جس سے آنکھ ٹھنڈی ہوتی بلکہ جب
 بھی کتابوں کی تلاش میں منہمک ہوا، پے در پے تکفیر
 کے مؤید اقوال ہی پائے، یہاں تک میں نے حنفی،
 شافعی، مالکی اور حنبلی فقہاء کرام اور علماء عظام کی
 کتب میں بہت سے عظیم مسائل اور عام فروع پر
 واقفیت حاصل کی تو وہ مجموعی طور پر بھی ایسے ہی ہیں
 جیسے الگ الگ گویا کہ وہ سب ایک ہی لکان سے
 تیر اندازی کرتے ہیں۔ چنانچہ میں نے یقین کر لیا کہ
 اُس شخص کے لئے کوئی جائے فرار نہیں اور نہ ہی
 حکم تکفیر سے ہٹنے کی کوئی گنجائش ہے۔ اے اللہ!
 مگر ایک ضعیف روایت جو ہمارے بعض علماء سے
 جامع اصغر میں منقول ہے وہ یہ کہ ارادہ قلبی معتبر ہے،
 جامع اصغر میں اس کو وارد کیا پھر اُس کا خوب
 رد کیا۔ لیکن میں نے اُس میں زیادہ سوچ بچار کی
 اور گناہ سے بچنے کے لئے توقف کو پسند کیا
 یہ سمجھتے ہوئے کہ مخالفت اگرچہ کمزور ہے مگر یہاں
 کافی ہے۔ چنانچہ میں نے گہری نظر ڈالی اور فکر میں

مبالغہ کیا یہاں تک کہ مولے تبارک و تعالیٰ نے مجھ پر آشکارا فرما دیا کہ تکفیر پر اجماع ہے۔ نزاع توقف کفر میں ہے۔ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ جس نے بخوشی جان بوجھ کر بقائم ہوش و حواس کلمہ کفر بولا وہ ہمارے نزدیک قطعی طور پر کافر ہے۔ اس میں دو بکریاں سینگ نہیں لڑائیں گی۔ ہم اُس پر مرتد ہونے کے احکام جاری کریں گے۔ اُس کی بیوی پر حرام ہوگا کہ وہ خود کو اس کے قابو میں دے اور اس کیلئے جائز ہوگا بغیر طلاق جس کے ساتھ چاہے نکاح کر لے اور کلمہ کفر کہنے والے کو ہم بطور استیجاب تین دن مجبوس رکھیں گے اور اُس کو مہلت دیں گے تاکہ اُسے توبہ کی توفیق ملے۔ اگر اُس نے توبہ کر لی تو ٹھیک ورنہ قتل کر کے اس کے لاشہ کو کتے کے لاشہ کی طرح غسل، کفن، نماز جنازہ اور دفن کے بغیر پھینک دیں گے۔ مسلمان مورثوں سے اس کی میراث منقطع کر دیں گے اور اس کی حالت ارتداد کی کماٹی کو تمام مسلمانوں کے لئے غنیمت بنا دیں گے۔ اسی طرح اس کے علاوہ دیگر احکام جاری کریں گے جو کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

الفکر ۛ حتی فتح المولى تبارك و
تعالى ات الكفار عليه الإجماع ۛ و
انما وقع في الكفر النزاع ۛ فلا شك
ولا ارياب ات من تكلم بكلمة الكفر
طائعا عالما عمدا صاحبا فهو كافر
عندنا قطعاً، لا ينتطح فيه عزائم، و
نجوى عليه احكام الردة، و يحرم على
امراته ان يمكنه من نفسها، و يجوز
له ان تنكح من دون طلاق من
تشاء، والقائل نجسه ثلاثاً ندباً،
ونمهله ليرزق توباً، فان تاب و
القتل و رمى بجيفة كجيفة الكلاب،
من دون غسل ولا كفن ۛ ولا صلوة
ولا دفن ۛ و قطعنا ميراثه عن مورثيه
المسلمين ۛ وجعلنا كسب سرقته
فيما لجميع المؤمنين ۛ الى
غير ذلك من الاحكام المشرحة
في الكتب الفقهية۔

أمانه هل يكفر بذلك فيما بينه
وبين ربّه تبارك و تعالیٰ فقيل
مالم يعقد الضمير عليه، لان التصديق

مگر جب وہ مہلت طلب کرے تو پھر ظاہر الروایہ
میں واجب ہے ۱۲ منہ (ت)

عہ الا اذا استمهل فيجب في ظاهر الرواية ۱۲
منه۔

محل دل ہے۔ یہی وہ حکایت ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے جبکہ عام علماء کرام اور جمہور اُمّانے کہا ہے کہ وہ کافر ہو جائے گا اگرچہ دلی طور پر عزم نہ پایا جائے کیونکہ وہ دین کے ساتھ کھیلنے والا ہے اور یہ یقیناً کفر ہے۔

تحقیق اللہ تعالیٰ نے فیصلہ فرما دیا ہے کہ اس جیسے فعل کا ارتکاب صرف وہی کرے گا جس کے دل سے اللہ تعالیٰ ایمان سلب کر لیتا ہے۔ اللہ سبحنہ و تعالیٰ کی پناہ!

اللہ تعالیٰ نے فرمایا، اور اے محبوب! اگر تم ان سے پوچھو تو کہیں گے کہ ہم تو یونہی ہنسی کھیل میں تھے۔ تم فرماؤ کیا اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول سے ہنستے ہو، بہانے نہ بناؤ تم کا فر ہو چکے ہو مسلمان ہو کر۔

اور یہی صحیح و راجح ہے جو تصحیح کے نقض و نگار سے مزین ہے۔ تو یہاں سے ہی میں نے ایک خوبصورت جلیل القدر رسالہ بنا دیا جو چمکدار فوائد اور بڑے بڑے موتیوں پر مشتمل ہے، میں نے اس کا نام "البارقة اللعانی سوء من نطق بکفر طوعاً" (۱۳۰۴) رکھا تاکہ نام سے رسالہ کی تاریخ تصنیف کا علم ہو جائے، ہمارے اُس رسالے کی طرح جس میں اب ہم مشغول ہونے والے ہیں اُس کا نام ہم نے "مقامع الحديد علی خد المنطق الجدید" رکھا

محلہ القلب — وهذه هي الحكاية التي اشرنا اليها — وقال عامة العلماء و جُمهُورُ الْأُمْنَاءِ : نَعَمْ ، وَإِنْ لَمْ يَعْقِدْ — لِأَنَّهُ مُتَلَوِّعٌ بِالذِّينِ ، وَهُوَ كُفْرٌ بَيِّنٌ -

وقد قضى الله تعالى أنّ مثل ذلك لا يُقَدِّمُ عَلَيْهِ إِلَّا مَنْ نَزَعَ اللَّهُ الْإِيمَانَ مِنْ قَلْبِهِ — عَوْذًا بِهِ سَبَّحْنَهُ وَتَعَالَى -

قال تعالى : وَلَنْ سَأَلْتَهُمْ لِيَقُولْتَ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ، قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ لَاتَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ

وهذا هو الصحيح الرجح المذيل بطراز التصحيح — فهناك عملت في ذلك رسالة جليّة و عجاّلة جليّة تشتمل على غرر الفوائد والدّرر الفرائد ، ستيتها "البارقة اللعانی سوء من نطق بکفر طوعاً" ليكون العلم علماً على التاريخ كرسالتنا هذه التي نحن الآن مقيضون فيها سيناها "مقامع الحديد علی خد المنطق الجدید" (۱۳۰۴)

تجہ پر اُس رسالہ (البارقة اللعنا) کا مطالعہ لازم ہے کیونکہ میں نے اس میں تحقیق کی ہے کہ برضا و رغبت کفر یہ کلمہ بولنے والے کی تکفیر پر اجماع ہے اُس میں کوئی نزاع نہیں، میں نے اس پر ایسے بلند دلائل قائم کئے ہیں جنہیں جھکایا نہیں جاسکتا اور ایسے قطعی براہین قائم کئے ہیں جن میں کمی نہیں کی جاسکتی۔ دل مطمن، معاملہ ثابت، دستگی ظاہر اور حجاب منکشف ہو گیا۔ اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے

فعلیک بہا۔ فانی حقت فیہا انت کفاس الطائع هو الاجماع من دون نزاع۔ واقمت علی ذلك دلائل ساطعة لاترام و براہین قاطعة لاتضام و فسن الصدر و استقر الامر و بان الصواب و انکشف الحجاب و الحمد لله رب العالمین۔

تمام جہانوں کا۔ (ت)

بالجملہ حکم اخیر یہ ہے

کہ زید کے اقوال مذکورہ بعض حرام و گناہ — اور بعض بدعت و ضلالت — اور اکثر خاص کلمات کفر والعیاذ باللہ تعالیٰ (اور اللہ تعالیٰ کی پناہ۔ ت)

اور زید یہ حکم شرع فاسق، فاجر، مرتکب کبائر — بدعتی خاہر، گمراہ غادر — اس قدر پر تو اعلیٰ درجہ کالیقین — اس کے سوا اُس پر حکم کفر و ارتداد سے بھی کوئی مانع نظر نہیں آتا — حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ سب کے کلمات — بلکہ صحابہ و تابعین سے لے کر اس زمانہ تک کے افتاء و قضیات، بالاتفاق یہی افادہ کرتے ہیں — کما یتناہ فی "البارقة اللعنا" (جیسا کہ اُس کو ہم نے "البارقة اللعنا" میں بیان کر دیا۔ ت)

بالفرض اگر بہ ہزار دقت کوئی بچتی ہوئی صورت نکل بھی سکی تو یہ بالجرم بتین و مبین و صریح و ظاہر کہ وہ اپنے ان اقوال کے سبب عامۃ علمائے دین و جماہیر ائمہ کاملین کے نزدیک کافر، اور اُس پر احکام ارتداد جاری — اور بے توبہ مرے تو جہنمی ناری — والعیاذ باللہ القدیر الباری (اور اللہ کی پناہ جو قدرت والا پیدا کرنے والا ہے۔ ت)

الْعَظْمَةُ لِلَّهِ! (بڑائی اللہ کے لئے ہے۔ ت) اس قدر کیا کم ہے!

عہ الضمیر یرجع الی "البارقة اللعنا" فانہا التی اشبع فیہا الکلام حول ذالک الموضوع ۱۲۔
محمد احمد

اعلام میں فرماتے ہیں :

اگر کوئی معلمین کی مشابہت اختیار کرتے ہوئے
تحت پر بیٹھا اور لوگ مثل بچوں کے اس کے ارد گرد
بیٹھ گئے اور غسی مذاق کرنے لگے تو وہ کافر ہو جائیگا۔
روضہ میں یہ اضافہ کیا کہ درست بات یہ ہے کہ
کافر نہ ہوگا۔ اور تجھے یہ بات دھوکے میں نہ ڈالے
اس لئے کہ ایک بڑی جماعت کے قول پر وہ مرتد
ہو جائیگا اور اُسے یہ خسارہ و نقصان کافی ہے اھ التعلات

لو تشبہ بالمعلمین فاخذ خشبة و جلس
القوم حوله كالصبيان فضحكوا واستهزؤوا
كفر — مراد فی الروضة : الصواب
لا۔ ولا یغتر بذلك فانه یصیر مرتدا
على قول جماعة ، وكفى بهذا خسارا
وتفريطا اھ ملتقطا۔

مع ہذا، شفا شریف سے ، اوپر منقول ہوا کہ :

بعض اقوال اگرچہ فی نفسہ کفر نہیں مگر بار بار تکرار ان کا صدور دلیل ہوتا ہے کہ قائل کے
قلب میں اسلام کی عظمت نہیں۔ اُس وقت اُس کے کفر میں زہار شک نہ ہوگا۔
سبحن اللہ! پھر کفریات خالصہ کا بہ این زور و شور، صدور کیونکر کفر قائل پر زبانِ کامل نہ ہوگا! —

لا حول ولا قوة الا بالله العزيز الحكيم۔

زید پر ہر فرض سے بڑھ کر فرض کہ از سر نو مسلمان ہو اور ان کفریات و ضلالت سے علی الاعلان توبہ
کرے ، اور صرف بہ طور عادت کلمہ شہادت زبان پر لانا ہرگز کافی نہ ہوگا کہ اس قدر تو وہ قبل از توبہ بھی بجالاتا
تھا ، بلکہ اس کے ساتھ تصریح کرے کہ وہ کلمات کفریہ تھے اور میں نے ان سے توبہ کی۔ اُس وقت اہل اسلام
کے نزدیک اُس کی توبہ صحیح ہوگی۔ اور ایمان لائے کہ اللہ جل جلالہ کے سوا کوئی خالق نہیں ، نہ اس کا
غیر قدم کے لائق — اور ایمان لائے کہ وہ تمام عالم کا مدبّر اور ہر چیز پر قادر ہے ، اور عقولِ مختصرۃ
فلاسفہ باطل — الی غیر ذلك مما ینظر بالمرآة الى ما قد منا من المسائل (اس کے علاوہ
جو کچھ ظاہر ہوتا ہے ان مسائل کی طرف رجوع کرنے سے جن کو ما قبل میں ہم نے بیان کیا ہے۔ ت)
بحر الرائق میں ہے :

اتى بالشهادتين على وجه العادة بطور عادت شہادتین کو لایا (کلمہ شہادت پڑھا) تو

۱۔ اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاة الفصل الاول مكتبة الحقيقة دار الشفقة ترکی ص ۳۶۲
۲۔ الشفا بتعريف حقوق المصطفى فصل واما من تكلم من سقط الخ المكتبة الشركة الصحافية ۲۸۳/۲

ینفعه مالہ یرجع عما قال ، اذ لا یوتقع
بہما کفرہ - کذا فی البزازیة و
جامع الفصولین ۱۰۰

اُس کو نفع نہ دے گا جب تک اپنے قول سے رجوع
نہ کرے کیونکہ ایتیان شہادتین سے اُس کا کفر مرتفع نہ ہوگا۔
بزازیہ اور جامع الفصولین میں یونہی ہے ۱۰۰ (ت)

اور ضرور ہے کہ جس طرح کتاب چھاپ کر ان کفریات و ضلالت کی اشاعت کی یوں ہی ان سے تبری اور اپنی
توبہ کا اعلان کرے کہ آشکارا گناہ کی توبہ بھی آشکارا ہوتی ہے۔ امام احمد کتاب الزہد، اور طبرانی معجم کبیر میں
سیدنا معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی، حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا عملت سیئۃ فاحدث عندھا توبۃ، السر
بالسر والعلائیۃ بالعلائیۃ ۱۰۰

جب تو کوئی گناہ کرے تو فوراً توبہ بجالا، پوشیدہ کی پوشیدہ
اور ظاہر کی ظاہر۔

قلت واسنادہ حسنٌ علی اصول الحنفیۃ۔
میں کہتا ہوں اصول حنفیہ کے مطابق اس کا اسناد
حسن ہے (ت)

اور اس کتاب تباہ خراب کی نسبت میں وہ نہیں کہتا جو بعض علمائے حنفیہ و شافعیہ کتب منطقیہ کی نسبت
فرماتے ہیں کہ ان کے جو ورق نام خدا و رسول سے خالی ہوں ان سے استنجار روا۔
شرح فقہ اکبر میں ہے:

لو کان الکتاب فی المنطق ونحوہ، تجوز اہانتہ
فی الشرعیۃ، حتی افتی بعض الحنفیۃ و کذا
بعض الشافعیۃ بجواز الاستنجاء بہ اذا
کان خالیاً عن ذکر اللہ تعالیٰ مع الاتفاق
علی عدم جواز الاستنجاء بالورق الابيض
الخالی عن الکتابۃ ۱۰۰ ملخصاً۔

اگر منطق وغیرہ میں کوئی کتاب ہو تو شریعت میں اسکی
توہین کرنا جائز ہے یہاں تک کہ بعض حنفیوں نے
یوں ہی بعض شافعیوں نے اس کے ساتھ
استنجار کے جواز کا فتویٰ دیا ہے بشرطیکہ وہ اللہ
تعالیٰ کے ذکر سے خالی ہو یا جو دیکہ کتاب سے خالی
سفید کاغذ کے ساتھ استنجار کے عدم جواز پر
اتفاق ہے ۱۰۰ تلخیص (ت)

۱۲۸/۵	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	باب احکام المرتدین	کتاب السیر	لے البحر الرائق
ص ۴۹	دار الکتاب العربی بیروت	حدیث ۱۴۱	عزیز اللہ	لے الزہد للامام احمد بن حنبل
۱۵۹/۲۰	المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت	۳۳۱	معجم الکبیر	لے المعجم الکبیر عن معاذ بن جبل
ص ۱۷۴	مصطفیٰ البابی مصر	فصل فی العلم والعلما	منح الروض	لے منح الروض الاذہر شرح الفقہ الاکبر

ہاں اتنا ضرور کہوں گا کہ اب اس کی اشاعت سے باز رہے۔ اور جس قدر جلدیں باقی ہوں جلا دے اور حتی الوسع اُس کے انخار و نار و امانتِ اذکار میں سعی کرے کہ منکر باطل اسی کے قابل۔ قال اللہ تعالیٰ،

ان الذین یُحِبُّونَ ان تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي
الذین آمنوا لهم عذابٌ الیمُّ فی الدنیا
والآخرة والله یعلم وانتم لا تعلمون

بے شک جو لوگ چاہتے ہیں کہ بے حیائی پھیلے مسلمانوں
میں، اُن کے لئے دُکھ کی مار ہے دُنیا و آخرت میں۔
اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

سُبْحَانَ اللَّهِ اِشَاعَتِ فَاحِشَةٍ پَرِیْہِ ہَاثِلٌ وَعِیدٌ — پھر اشاعتِ کفر کس قدر شدید — والعیاذ
باللہ العلیٰ الحمید! بلندی والے سرا ہے ہوئے معبود کی پناہ۔ ت

حاکمہ رَزَقَنَا اللَّهُ حُسْنَهَا (اللہ تعالیٰ ہیں اچھا خاتمہ عطا فرمائے۔ ت) چند تشبیہات کیا ہیں

تشبیہ اول: اے عزیز! آدمی کو اس کی انا نیت نے ہلاک کیا، گناہ کرتا ہے، اور جب اس سے کہا جائے
توبہ کر، تو اپنی کسرِ شان سمجھتا ہے۔ عقل رکھتا تو اصرار میں زیادہ ذلت و خواری جانتا۔

یا ہذا۔ ہرگز منصبِ علم کے منافی نہیں کہ حق کی طرف رجوع کیجے، بلکہ یہ عین مقتضائے علم ہے
اور سخن پروری ہر جہل سے بدتر جہل — وہ بھی کا ہے میں؛ کفریات میں۔ والعیاذ باللہ (اللہ کی پناہ۔ ت)
یا ہذا۔ صغیرہ پر اصرار اُسے کبیرہ کر دیتا ہے — کفریات پر اصرار کس قدر ناریں پہنچائے گا!
یا ہذا۔ تیرا رب ایک شخص کی مذمت کرتا ہے،

واذا قیل لہ اتق اللہ اخذتہ العزۃ بالاثم
فحسبہ جہنم ولبئس المہاد

یعنی جب اس سے کہا جائے خدا سے ڈر، تو اُسے
غزور کے مارے گناہ کی ضد چڑھتی ہے۔ سو کافی
ہے اُسے جہنم، اور بیشک کیا بُرا ٹھکانا ہے۔

لہ! اپنی جان پر رحم کر، اور اس شخص کا شریکِ حال نہ ہو۔

یا ہذا۔ تیرا مالک ایک قوم پر زور فرماتا ہے،

واذا قیل لہم تعالوا یتغفر لکم
رسول اللہ لتووا من ووسم و

جب اُن سے کہا جائے اُو تمہارے لئے بخشش چاہو
خدا کا رسول، تو اپنے سر پھیر لیتے ہیں اور تو انہیں

لہ القرآن الکریم ۱۹/۲۴

۲۰۶/۴

سَأَيْتَهُمْ لِيَصَّدَّقُوا وَهُمْ يَسْتَكْبِرُونَ ۝

دیکھے کہ بازرہتے ہیں تکبر کرتے ہوئے۔

ہاں میں بھی تجھے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف بلاتا ہوں، خدا کو مان، اور منہ نہ پھیر۔
یا ہذا۔ تو سمجھتا ہے، اگر میں تسلیم کر لوں گا تو لوگوں کی نگاہ میں میری قدر گھٹ جائے گی اور میرے
علم فلسفی میں بٹانگے۔ حالانکہ یہ محض وسوسہ شیطان ہے۔ لا حول پڑھ، اور خدا کی طرف جھک، کہ
اس سے اللہ کے یہاں تیری عزت ہوگی، اور خلق میں بے قدری بھی غلط، بلکہ وہ تجھے منصف و حق پسند
جائیں گے، اور نہ مانے گا تو متکبر و شریر و لؤنڈ۔

یا ہذا۔ کیا یہ ڈرتا ہے کہ مان جاؤں گا تو اس مجیب کا علم مجھ سے زیادہ ٹھہرے گا؟ — حاش اللہ!
واللہ کہ اگر کوئی بندہ خدا میرے ذریعہ سے ہدایت پائے تو اس میں میری آنکھ کی ٹھنڈک اُس سے ہزار درجہ
زائد ہے کہ میرا علم کسی سے زیادہ ٹھہرے۔

ہاں! ہاں! اگر تو اعلانِ توبہ کرے تو میں اپنے جہل اور تیرے فضل کا نوشتہ لکھ دوں۔
یا ہذا۔ اک ذرا تعصب سے الگ اور تنہائی میں بیٹھ کر سوچ کہ کفریات پر اصرار کی شامت تیرے
حق میں بہتر ہے یا بعد رجوع و توبہ بعض جہال کی تحقیر و ملامت؟

ہیہات، ہیہات! اللہ کا عذاب بہت سخت ہے۔ — وَإِنَّهٗ لَآتٍ (اور وہ بلاشبہ آنے والا
ہے۔ ت) — میں تیرے بھلے کی کہتا ہوں، عار پر نار کو اختیار نہ کرنا۔

الہی! میرے بیان میں اثر بخش! اور اپنے اس بندہ کو ہدایت دے، اور ہمارے قلوب دینِ حق پر
قائم رکھ۔

یا واعد، یا ماجد، لا تزل عنی نعمۃ
انعمتھا علی، بجاہ من ارسلتہ
رحمۃ للعلمین، واقمتہ شفیعاً
للمذنبین المتلوثین الخطائین
الہالکین، صل علی اللہ تعالیٰ علیہ و
علیٰ آلہ وصحبہ اجمعین۔ آمین!

اے محب، اے کمال بزرگی والے! جو نعمت تو نے
مجھے عطا فرمائی ہے وہ مجھ سے سلب نہ فرما، اس کے
صدقے میں جسے تو نے تمام جہانوں کے لئے رحمت
بنا کر بھیجا ہے۔ اور تو نے اُسے ہلاکت میں پڑنے
والے خطاکاروں اور لتھرے ہوئے گنہگاروں کیلئے
شفیع بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ پر، آپ کی آل پر اور
آپ کے تمام اصحاب پر رحمت نازل فرمائے۔ آمین (ت)

تنبیہ دوم؛ مبادا اگر رگِ تعصبِ جوش میں آئے۔ اور خدا ایسا نہ کرے۔ تو اس قدر یاد رہے کہ عقائد اسلام و سنت کے مقابل، ہم پر فلاں ہندی و بہانِ ہندی کسی کا قول سند نہیں۔ نہ احکام شرعیہ شخصِ دُون شخص سے خاص۔ اَلْعِزَّةُ لِلَّهِ (عزت اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔ ت) شرع سب پر حجت ہے۔ وہ کون ہے جو شرع پر حجت ہو سکے؟۔ اس قسم کی حرکت جس سے صادر ہوگی وہ بقدر اپنے سیتہ کے حکم کا مستحق ہوگا۔ کسے باشد، کائِنَا مَنَّ كَان (جو بھی ہو۔ ت)۔

ایں و آل سے ہمیں موافقت اسی وقت تک ہے جب تک وہ دینِ حق سے جدا نہیں۔ اور اس کے بعد، عیاذ باللہ (اللہ کی پناہ۔ ت) ع

سایہ اش دور باد از ما دور

(اس کا سایہ ہم سے دور ہو۔ ت)

جس کا قول ہم اسلام و سنت کے موافق پائیں گے تسلیم کریں گے۔ نہ اس لئے کہ اُس کا قول ہے، بلکہ اس لئے کہ صراطِ مستقیم سے مطابقت ہے۔ اور جس کی بات خلاف پائیں گے، زید ہو یا عمرو، خالد ہو یا بکر، دیوار سے مار کر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رکاب سے لپٹ جائیں گے۔ اللہ ان کا دامن ہم سے نہ چھڑائے دُنیا میں نہ عقبی میں۔ آمین! الہی آمین! اے

محمد عربی کا برفے ہر دوسراست کسے کہ خاکِ درش نیست خاکِ بر سر او

(محمد عربی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دونوں جہانوں کی آبرو ہیں، جو ان کے در اقدس کی

خاک نہیں ہے اس کے سر پر خاک ہو۔ ت)

تنبیہ سوم؛ وَاجِبُ الْمُلَاحَظَةِ نَافِعُ الطَّلَبِ (جس کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے وہ طلبہ کے لئے نفع بخش ہے۔ ت)

ان اَعصَارِ وَأَمصَارِ کے طلبہ علمِ چشمِ عبرت کھولیں اور تُوغُلِ فلسفہ کی آفتِ جاں گزا غور سے دیکھیں۔ زید کہ جس کے اقوال سے سوال ہے آخر اس حال کو کا ہے کی بدولت پہنچا۔ اور فلسفہ کی دبی آگ نے بے خبری میں بہ تدریج سُلگ کر دفعہٴ بھڑکی تو کہاں تک پھونکا؟

اے عزیز! شیطان اول دھوکا دیتا ہے کہ مقصود بالذات تو علمِ دین ہے۔ اور علومِ عقلیہ وسیلہ و

آلہ۔ پھر ان میں اشتغال کس لئے بے جا؟

ہیہات! اگر یہ امر اپنے اطلاق پر مسلم بھی ہو تو اب اپنے حالات پر غور کرو کہ آلہ و مقصود کی شان

ہوتی ہے؟۔ شب و روز آلہ میں غرق ہو گئے، مقصود کا نام تک زبان پر نہ آیا۔ اچھا تو نسل ہے

بوقت صبح شود پچھو روز معلومت کہ باکہ باختہ عشق در شب دیکور
صبح کے وقت تجھے روز روشن کی طرح معلوم ہو جائے گا کہ تاریک رات میں تو نے کس کے
ساتھ عشق بازی کی ہے۔ ت)

عزیزو! اگر علم آخرت کے لئے سیکھتے ہو تو واللہ کہ فلسفہ آخرت میں مضر — اور دنیا کے لئے؟
تو یہاں وہ بھی بخیر — اس سے تو بہتر کہ ڈل پاس کرو کہ دنس روپیہ کی نوکری پاسکو۔
عزیزو! اللہ انصاف! مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حدیث میں علم کو ترکہ انبیاء اور علماء کو ان کا
وارث قرار دیا — ذرا دیکھو تو وہ علم ہی ہے جس میں تم سر اپا منہمک، یا وہ جسے تم بایں بے پرواہی واستغنا
تارک؟ — بھلا ایمان کے دل پر ہاتھ رکھ کر دیکھو کہ مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا وارث بننا اچھا یا ابن سینا
وفارابی کا فضلہ خوار؟ ع

بہیں تفاوت رہ از کجا ست تا بہ کجا

(ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ت)

عزیزو! شیطان اس قوم کے کان میں پھونک دیتا ہے کہ، عمر صرف کرنے کے قابل یہی علوم فلسفہ ہیں
کہ ان کے مدارک عمیق اور مساکد دقیق۔ جب یہ آگے تو علوم دینیہ کیا ہیں، ادنیٰ توجہ میں پانی ہو جائیں گے۔
حالانکہ واللہ محض غلط — تمہیں ان علوم ربانیہ کا مزہ ہی نہیں پڑا — ورنہ جانتے کہ علم یہی ہیں، اور
جو غموض و دقت و لطف و نزاکت ان میں ہے ان کا ہزارواں حصہ وہاں نہیں — مگر کیا کیجئے کہ ع
النَّاسُ اَعْدَاءُ لِمَا جَرَّهَلُوا

(لوگ اُس چیز کے دشمن ہوتے ہیں جس سے وہ جاہل ہوتے ہیں۔ ت)

اچھا نہ سہی — مگر کیا نفس تدقیق، عمدہ تحقیق ہے کہ ہزاراں برس گزرے آج تک کوئی بات مُنقح نہ ہوئی
— لوگ کہتے ہیں تلاحق آراء سے علم نضج پاتے ہیں — وہاں اس کے خلاف ع

شد پریشاں، خوابِ شاں از کثرت تعبیر ہا

(زیادہ تعبیروں کی وجہ سے ان کا خواب پریشان ہو گیا۔ ت)

سلف خلف میں جسے دیکھتے کیا چمک چمک کر تقریریں کرتا ہے گویا حق ناصح اس کی بغل سے نکل کر
کہیں گیا ہی نہیں — جب دوسرا آیا اُس نے نئی ہانک سُنائی، اگلے کی عقل اوندھی بتائی — یوں ہی
سلسلہ پے تیزی لا قف عند حدہ قبل یوم القیمة (قیامت سے پہلے یہ سلسلہ کسی حد پر نہیں

رُکے گا۔ ت) چلا جاتا ہے اور چلا جائے گا۔ کچھ محقق ہو سکا نہ ہرگز ہو
 ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت رفت و منزل بہ دیگرے پرداخت
 (جو بھی آیا اس نے نئی عمارت بنائی، چلا گیا اور عمارت دوسرے کے حوالے کر دی۔ ت)
 کہتے پھر اس "کاو، کاو" کا کیا محفل نکلا؟ اور کون سا نتیجہ دامن میں آیا؟ — دم مرگ جب
 دیکھتے تو ہاتھ خالی ہے

جہل تھا جو کچھ کہ سیکھا، جو پڑھا افسانہ تھا
 ایک فلسفی نزع میں ہاتھ ملتا اور کہتا تھا، عمر کھوئی کچھ تحقیق نہ ہو پایا سوا اس کے کہ: ہر ممکن محتاج
 ہے اور امکان امرِ عدی — دُنیا سے چلا اور کچھ نہ ملا۔
 اور دوسرا امر، یعنی علومِ دینیہ اس کے ذریعہ سے خود آجانا — ایسا باطلِ فصح ہے جس کی وقعت
 تمہارے اذہان کے سوا کہیں نہ ملے گی — حاش اللہ! کام پڑے دام کھلتے ہیں — دس مسائلِ دینی
 پوچھے جائیں اور کوئی فلسفی صبا اپنے تفسیر کے زور سے ٹھیک جواب دے دیں تو جانیں — یوں تو
 زبان کے آگے بارہ ہل چلتے ہیں

کس نگوید کہ دُوغِ من ترش است

(اپنی لسی کو کھٹا کوئی نہیں کہتا۔ ت)

عزیزو! یہ درس کہ ان بلاد میں راج، احمق اُسے منہ تائے علم سمجھتے ہیں — حاشا کہ وہ ابتدائی
 علم بھی نہیں — اس سے استعداد آنا منظور ہے — رہا علم! — ہیہات ہیہات! ہنوز دئی
 دُور ہے

بسیار سفر باید تا نختہ شود خاے

(بہت سفر چاہئے تاکہ کچا پکا ہو جائے۔ ت)

طالبِ علم بے چارہ شفا، اشارات سب لپیٹ گیا اور یہ بھی نہ جانا کہ "اصولِ دین" کو کیونکر سمجھوں!
 اور خدا و رسول کی جناب میں کیا اعتقاد رکھوں! — اگر کچھ معلوم ہے تو سنی سنائی تعلیمی — پھر حلال و
 حرام کا تو دوسرا درجہ ہے۔

افسوس واضح درس نے کتبِ دینیہ گنتی کی رکھیں کہ طلبہ خوض و غور کے عادی ہو جائیں اور ازاں جا کہ

ابھی عقل نچتے نہیں، لہذا ایسی چیز میں مشق ہو جس کی اُلٹ پُلٹ نقصان نہ دے۔ مگر وہ ہو رہی اُلٹی۔ کہ انھیں
لَعْدَوْلَانَسَلُو (کیوں؟ اور ہم نہیں مانتے۔ ت) کی آفت چرگئی۔ اور جڑ تسلیمی پر کہ مدار ایمان سے
قیامت گزرگئی۔

عزیزو! احمد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ابن جہان، حاکم، بیہقی، عبد بن حمید لغوی باسائید
صحیحہ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی، سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں،
إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَخْطَا خَطِيئَةً نَكَلَتْ فِي قَلْبِهِ
مَكْتَةٌ سَوْدَاءٌ فَإِنَّهُ نَزَعٌ وَاسْتَفْغَرَ وَتَابَ
صَقَلَ قَلْبُهُ - وَإِنْ عَادَ نَزَعَتْ فِيهَا حَتَّى تَعْلُوَ
عَلَى قَلْبِهِ - وَهُوَ الرَّأْيُ الَّذِي ذَكَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى
كَلَّا بَلْ رَأَىٰ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ
یہی ہے وہ زنگ جس کا اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا کہ: یوں نہیں بلکہ زنگ چرٹھادی ہے اُن کے دلوں پر
اُن کے گناہوں نے کہ وہ کرتے تھے۔

دیکھو ایسا نہ ہو کہ یہ فلسفہ مُزخرفہ تمہارے دلوں پر زنگ جمادے کہ پھر علومِ حقہ صادقہ ربانیہ کی
گنجائش نہ رہے گی۔ کہتے یہ ہو کہ: اس کے آنے سے وہ خود آجائیں گے۔ حاشا! جب یہ دل میں پیر گیا وہ ہرگز
سایہ تک نہ ڈالیں گے کہ وہ محض نور ہیں، اور نور نہیں چمکتا مگر صاف آئینہ میں۔

عزیزو! اسی زنگ کا ثمرہ ہے کہ منہمکانِ تغلسفِ علومِ دینیہ کو حقیر جانتے، اور علمائے دین سے
استہزاء کرتے۔ بلکہ انھیں جاہل، اور لقبِ علم اپنے ہی لئے خاص سمجھتے ہیں۔

اگر آئینہ دل روشن ہوتا تو جانتے کہ وہ مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وارث و نائب ہیں۔ وہ
کیسی نفیس دولت کے حامل و صاحب ہیں جس کے لئے خدا نے کتابیں اتاریں، انبیاء نے تفسیم میں عمریں
گزاریں۔ وہ اسلام کے رکن ہیں۔ وہ جنت کے عماد ہیں۔ وہ خدا کے محبوب ہیں۔

لے کنز العمال برمز حم، ت، ہ، حب، ن، حب عن ابی ہریرہ حدیث ۱۰۱۸۹ موسۃ الرسالہ بیروت ۲/ ۲۱۰
جامع الترمذی ابواب التفسیر سورۃ ویل للطفین امین کینی دہلی ۲/ ۱۶۸ و ۱۶۹
حوارد النظم کتاب التفسیر " " " حدیث ۱۷۷۰ المكتبة السلفیہ ص ۲۳۹
" " کتاب التوبہ باب ما جاز فی الذنوب " ۲۲۲۸ " ۹۰۷

وہ جانِ رشاد ہیں۔ رہا اُن کے ساتھ استہزاء، اُس کا مزہ آج نہ کھلا تو کل قریب ہے۔ وسیع علم الذین ظلموا اَتَىٰ مَنقَلَبٍ مِّنْ مَّنْقَلَبَاتٍ (اور اب وہ جانا چاہتے ہیں ظالم کس کروٹ پر پلٹا کھائیں گے۔ ت) عزیزو! نفسِ خودی پسند آزادانہ اَقُولُ کا مزہ پا کر پھول گیا۔ اور قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں جو دل کا سرور اور آنکھوں کا نور ہے اُسے بھول گیا۔

ہنہات! کہاں وہ فن جس میں کہا جائے ”میں کتا ہوں“، یا نقل بھی ہو تو: ابن سینا گفت (ابن سینا نے کہا۔ ت) اور وہ فن جس میں کہا جائے ”خدا فرماتا ہے، مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں“ جتنا میں اور مصطفیٰ میں فرق ہے اتنا ہی اس اَقُولُ و قال اور دونوں علموں میں۔ کیا خوب فرمایا عالم قریش سیدنا امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے: ہ

كُلُّ الْعُلُومِ سِوَى الْقُرْآنِ مَشْغَلَةٌ
الْعِلْمُ مَا دُنَىٰ فِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا
وَمَا سِوَى فِئَسُو سِوَى الشَّيَاطِينِ
(قرآن کے علاوہ تمام علوم ایک مشغلہ ہیں سوائے حدیث کے اور سوائے فقہ کے دین میں۔ علم تو وہ ہے جس میں کوئی شخص کئے کہ ہمیں حدیث بیان کی اور اس کے ماسوا شیطانوں کا وسوسہ ہے۔ ت) ہ

انچہ قال اللہ و نئے قال الرسول
(وہ کہ اللہ نے فرمایا نہ رسول نے، فضلہ ہوگا فضلہ پڑھتا ہے اے فضول۔ ت)
عزیزو! خدا را غور کرو! قبر میں، حشر میں تم سے یہ سوال ہوگا کہ عقائد کیا تھے اور اعمال کیسے؟ یا یہ کہ:
کلی طبعی خارج میں موجود ہے یا معدوم؟ اور زمانہ غیر قار و حوکہ بمعنی القطع کائن فی الاعیان ہیں، یا
آن سیال و حرکت بمعنی التوسط سے موہوم؟

عزیزو! میں نہیں کہتا کہ منطقِ اسلامیات، ریاضی، ہندسہ وغیرہ اجزائے جائزہ فلسفہ۔ نہ پڑھو۔
پڑھو مگر بقدر ضرورت۔ پھر اُن میں انہماک ہرگز نہ کرو۔ بلکہ اصل کارِ علوم دینیہ سے رکھو۔ راہ یہ ہے۔
اور آئندہ کسی پر جبر نہیں۔ واللہ یرہدی من یشاء الی صراط مستقیم (اور اللہ تعالیٰ جسے چاہے سیدھی راہ

۱۰ القرآن الکریم ۲۶/۲۲۴

۱۱ اجد العلوم المقدمتہ فی بیان اسرار العلوم الخ المکتبۃ القدوسیۃ لاہور ۶/۶

۱۲ القرآن الکریم ۲/۲۱۳

(کھائے۔ ت)

س بنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من
لذاتك رحمة ط انك انت الوهاب

اے رب ہمارے دل ٹیڑھے نہ کر کہ تو نے ہمیں ہدایت
دی اور ہمیں اپنے پاس سے رحمت عطا کر بے شک
تو ہی بڑا دینے والا ہے (ت)

ان اوراق کے مسودہ سے فراغت ماہ ہفتم کی سات
تاریخ کو ہوئی جبکہ تمام جہانوں کے سورج، تمام مخلوق
کے امام، نرمی والے نبی، علم حق رکھنے والے حکیم ربانی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ہجرت اقدس کو تیرہ سو چار
سال گزر چکے ہیں (یعنی، رجب ۱۳۰۴ھ) اللہ تعالیٰ
کی رحمتیں اور سلام ہو آپ پر، آپ کی آل پر، آپ کے
صحابہ پر اور ہر ایسے شخص پر جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام
کا مشتاق ہے۔ تیری رحمت کے ساتھ اے بہترین
رحم فرمانے والے۔ اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو
سب جہانوں کو پالنے والا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ خوب
جانتا ہے اور اس کا علم تام و مستحکم ہے۔ (ت)

وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق
لسبع خلوت من الشهر السابع، من
العام الرابع، من المائة الرابعة، من
الالف الثاني من هجرة سراج الافق،
امام الخلق، نبى الرفق، ذى العلم الحق،
الحكيم الربانى. صلوات الله تعالى وسلامه
عليه وعلى اله وصحبه وكل مشتاق
اليه. بروحمتك يا ارحم الراحمين،
والحمد لله رب العالمين و
الله تعالى اعلم، وعلمه جل مجداً
اتم واحكم۔

کتب عبده المذنب احمد رضا البریلی
عفی عنہ بحمد المصطفیٰ النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم



عہ یعنی ہفتم شہر رجب ۱۳۰۴، ہجریہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتحیۃ ۱۲

سلطان احمد خان عفا عنہ اللہ تعالیٰ

لے القرآن الکریم ۸/۳

للہ درالمجیب حیث اتی بتحقیق انیق
نمۃ العبد المذنب الاذیہ محمد لطف اللہ

بلاشبہ مضامین رسالہ منطق الجدید جو مجیب مصیب
نے نقل کئے اس پر خلاف شرع شریف اور مخالف
عقائد حقہ اہل اسلام سلفاً و خلفاً ہیں۔ اور مجیب مصیب نے
قباحتیں اور شناختیں اس کی بروجہ احسن بیان فرمائیں
جزاہ اللہ سبحانہ عن المسلمین احسن الجزاء۔



محمد احمد مسعود
ارشاد حسین

رسالہ

نزول آیات فرقان بسکون زمین و آسمان

زمین اور آسمان کے ساکن ہونے کے بارے میں حق و باطل کے درمیان فرق کر نیوالی (قرآن مجید کی) آیتوں کا نازل ہونا

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ

مسئلہ از موتی بازار لاہور مستولہ مولوی حاکم علی صاحب ۱۴ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۹ھ
یا سیدی اعلیٰ حضرت سلمک اللہ تعالیٰ، السلام علیکم ورحمة اللہ وبرکاتہ۔

اما بعد هذا من تفسیر جلالین (ان اللہ
یسک السموات والارض ان تنزولا)
ای مینعہما من النزوال، وایضا (اولم
تکونوا اقسمتم) حلفتن من
قبل، فی الدنیا (مالکم
بعد ازیں یہ تفسیر جلالین کی عبارت ہے) بیشک
اللہ تعالیٰ رو کے ہوئے ہے آسمانوں اور زمین کو
کہ جنبش نہ کریں) یعنی ان کو زوال سے رو کے
ہوئے ہے۔ یہ بھی اس میں ہے (تو کیا تم پہلے
قسم نہ کھا چکے تھے) دنیا میں (نہیں ہے تمہیں)

۱۴ تفسیر جلالین تحت آیت ۲۵/۴۱ مطبع مجتہبائی دہلی حصہ دوم ص ۳۶۵

تفسیر حسینی کی عبارت (ان الله) بیشک اللہ تعالیٰ
 (بمسك السموات والارض) محفوظ رکھتا ہے
 آسمانوں اور زمین کو (ان تزولا) اس واسطے کہ اپنی
 جگہوں سے زائل نہ ہو جائیں کیونکہ ممکن کیلئے حالت بقا
 میں کسی محافظ کا ہونا ضروری ہے۔ منقول ہے کہ
 جب یہود و نصاریٰ نے حضرت عزیر اور حضرت عیسیٰ
 علیہما السلام کو اللہ تعالیٰ کا بیٹا قرار دیا تو آسمان و
 زمین پھٹنے کے قریب ہو گئے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ
 میں اپنی قدرت کے ساتھ ان کو محفوظ رکھتا ہوں تاکہ
 یہ زوال نہ پائیں یعنی اپنی جگہ سے ہٹ نہ جائیں۔
 اسی میں ہے (اولم تکنونوا اقسما من قبل)
 ان کے جواب میں فرشتے بطور مبالغہ کہیں گے کہ
 کیا تم نے اس سے پہلے دنیا میں قسمیں نہیں کھائی
 تھیں کہ تم دنیا میں ہمیشہ رہو گے اور سوتے رہو گے
 (مالکم من زوال) تمہارے لئے کوئی زوال نہیں
 ہوگا۔ مراد یہ ہے کہ وہ کہتے تھے کہ ہم دنیا میں ہمیشہ
 رہیں گے اور دوسرے جہاں میں منتقل نہیں ہوں گے۔
 اور اسی میں ہے (وان کان مکروہم) یقیناً ان کا
 مکروہی و ہولناکی میں اس حد تک بڑھا ہوا تھا کہ
 (لتزول منه الجبال) اس کی وجہ سے پہاڑ اپنی جگہ
 سے ہٹ جاتے۔ (ت)

السموات والارض) نگاہ میدارد
 آسمانها و زمین را (ان تزولا)
 برائے آنکہ زائل نہ شوند از اماکن خود چہ
 ممکن را در حال بقا ناچار است
 از نگاہ دارندہ آوردہ اند کہ چون یہود و نصاریٰ
 عزیر و عیسیٰ را بعسر زندگی حق سبحانہ
 نسبت کردند آسمان و زمین نزدیک
 بآں رسید کہ شکافتہ گردد حق تعالیٰ فرمود
 کہ من بقدرت نگاہ می دارم ایشان را
 تا زوال نیابند یعنی از جائے خود نزولہ ایضاً
 (اولم تکنونوا) در جواب ایشان گویند
 فرشتگان آیا نبودید شما کہ از رفتے مبالغہ
 (اقسام من قبل) سو گندے خوردید پیش ازین
 در دنیا کہ شما پابندہ و خوابیدہ بودید (مالکم
 من زوال) نباشد شمارا ہیچ زوالے مراد
 آنست کہ می گفتند کہ ما در دنیا خواہیم بود و
 بسرائے دیگر نقل نخواہیم نمود، و ایضاً (وان
 کان مکروہم) و بدرستیکہ بود مکروہ ایشان
 در سختی و ہول ساختہ پڑاختہ (لتزول) تا از جائے
 برود (منہ الجبال) زان مکر کوہ ہا۔

ص ۷۰۵	مطبع محمدی واقع بمبئی انڈیا	۲۱/۳۵	تحت آیت ۳۵/۲۱	تفسیر حسینی قادری
ص ۲۱۹	"	۲۳/۱۴	"	"
"	"	۲۶/۱۴	"	"

اے محبوب و محب فقیر اید کہ اللہ تعالیٰ فی کل حال (اللہ تعالیٰ ہر حال میں آپ کی مدد فرمائے۔ ت) جب کافروں کے زوال کے معنی ان کا اس دنیا سے دارالآخرۃ میں جانا مسلم ہوا تو معاملہ صاف ہو گیا کیونکہ کافر زمین پر پھرتے چلتے ہیں اس پھرنے چلنے کا نام زوال نہ ہوا کہ یہ ان کا چلنا پھرنا اپنے اماکن میں ہے کہ جہاں تک اللہ تعالیٰ نے ان کو حرکت کرنے کا امکان دیا ہے وہاں تک ان کا حرکت کرنا ان کا زوال نہ ہوا، یہی حال پہاڑوں کا ہوا کہ ان کا اپنے اماکن سے زائل ہو جانا ان کا زوال ہوا، جب یہ حال ہے تو زمین کا بھی اپنے اماکن سے زائل ہو جانا اس کا زوال ہو گا اور اپنے اماکن میں اس کا حرکت کرنا زوال نہیں ہو سکتا۔ شکر ہے اس پروردگار کا کہ کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی مجھے گریز نہ ہوا اور میری مشکل بھی از بارگاہ حل المشکلات حل ہو گئی بרכת کلام کریم،
ومن یتق اللہ يجعل له مخرجاً ويرزقه اور جو اللہ سے ڈرے اللہ اس کے لئے نجات کی راہ من حیث لا یحتسب لہ

نکال دے گا اور اسے وہاں سے روزی دے گا

جہاں اس کا گمان نہ ہو۔ (ت)

اور یہ اس طرح ہوا کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آسمان کے سکون فی مکان کی تصریح فرمادی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہ فرمایا یعنی آسمان کی تصریح کی طرح تصریح نہ فرمائی یعنی خاموشی فرمائی۔ قربان جاؤں احسن الخالقین تبارک و تعالیٰ کے اور باعث خلق عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اور حضرت معلم النجات رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کہ سائنس کی سرکوبی کے لئے زمین کے زوال اس کے اماکن سے کے معنی آپ کے اس تابعدار مجاہد کبیر پر عیاں فرمائے کہ زمین کے زوال نہ کرنے کے یہ معنی ہیں کہ جن اماکن میں اللہ تعالیٰ نے اس کو امساک کیا ہے اس سے یہ باہر نہیں برک سکتی مگر ان اماکن میں اس کو حرکت امر کردہ شدہ عطا فرمائی ہوتی ہے جیسے کہ اس پر کافر چلتے پھرتے ہیں اور یہ ان کا زوال نہیں ہے، اسی طرح سے اپنے مدار میں اور سورج کی ہمراہی میں امساک کردہ شدہ ہے اور جاذبہ اور رفتار کیا ہے صرف اللہ پاک کے امساک کا ایک ظہور ہے اور کچھ نہیں، اب چاہیں تو جاذبہ اور رفتار دونوں کو معدوم کر دیں اور ہر چیز کو اس کے چیز میں ساکن فرمادیں اس سے زائل نہیں ہو سکتی جیسے کہ سورج و الشمس تجری لمستقر لہما (اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے۔ ت) کی رو سے اپنے بحرے میں امساک کیا گیا ہوا ہے اور

لے القرآن الکریم ۶۵/۲۰۲

۳۸/۳۶

اپنے مجرے میں چل رہا ہے مگر اس کے اس چلنے کا نام زوال نہیں بلکہ جریان ہے تو زمین کا بھی اپنے مدار میں اور سورج کی ہمراہی میں چلنا اس کا جریان ہے نہ کہ زوال۔

ذٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۗ
فَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالشُّكْرُ وَالْمِنَّةُ۔
یہ اللہ کا فضل ہے جسے چاہے دے۔

اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے
تمام جہانوں کا اور اس کا شکر اور احسان ہے (ت)

غریب نواز! کرم فرما کر میرے ساتھ متفق ہو جاؤ تو پھر ان شاء اللہ تعالیٰ سائنس کو اور سائنسدانوں کو مسلمان کیا ہوا ہاں اللہ نجعل الارض مہاداً (کیا ہم نے زمین کو بچھونا نہ کیا۔ ت) کے بجائے الذی جعل لکم الارض مہدّاً الخ (وہ جس نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا کیا۔ ت) درج فرمادیں دیباچہ میں، سب کو سلام سنون قبول ہو۔

الجواب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس کے حکم سے آسمان و زمین قائم ہیں، اور درود و سلام ہو روزِ قیامت شفاعت کرنے والے پر اور ان کی آل، اصحاب، اولاد اور تمام امت پر۔ آمین! (ت)

الحمد لله الذي بامرہ قامت السماء والارض والصلوة والسلام على شفيع يوم العرض واله وصحبه وابنه و حزيه اجمعين، آمين!

مجاہد کبیر، مخلص فقیر، حق طلب حق پذیر سلم اللہ القدير! وعلیکم السلام ورحمة اللہ و برکاتہ۔ دسواں دن ہے آپ کی ربٹری آئی میری ضروری کتاب کہ طبع ہو رہی ہے اس کی اصل کے صفحہ ۱۰۸۸ تک کاتب لکھ چکے اور صفحہ ۱۰۹۰ کے بعد سے مجھے تقریباً چالیس صفحات کے قدر مضامین بڑھانے کی ضرورت محسوس ہوئی، یہ مباحث جلیدہ دقیقہ پر مشتمل تھی، میں نے ان کی تکمیل مقدم جانی کہ طبع جاری رہے، ادھر طبیعت کی حالت آپ خود ملاحظہ فرمائے ہیں وہی کیفیت اب تک ہے اب بھی اسی طرح چار آدمی گرسی پر بٹھا کر مسجد کو لے جاتے لاتے ہیں، ان اوراق کی تحریر اور ان مباحث جلیدہ غامضہ

لہ القرآن الکریم ۶/۸

لہ القرآن الکریم ۲۱/۵

لہ " " ۱۰/۲۳

کی تنقیح و تقریر سے مجاہدِ تعالیٰ رات فارغ ہوا اور آپ کی محبت پر اطمینان تھا کہ اس ضروری دینی کام کی تقدیم کو ناگوار نہ رکھیں گے۔

آپ نے اپنا لقب مجاہدِ کبیر رکھا ہے مگر میں تو اپنے تجربے سے آپ کو مجاہدِ اکبر کہہ سکتا ہوں۔ حضرت مولانا الاسد الاسد المولوی محمد وصی احمد صاحب محدث سورتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا لہجہ جلد سے جلد حق قبول کر لینے والا میں نے آپ کے برابر نہ دیکھا اپنے جیسے بوسے خیال سے فورا حق کی طرف رجوع لے آنا جس کام میں بارہا آپ نے تجربہ کر چکا نفسِ جہاد اور نفسِ جہادِ اکبر ہے تو آپ اس میں مجاہدِ اکبر ہیں باسراک اللہ تعالیٰ و تقبل امین۔ امید ہے کہ بعونہ تعالیٰ اس مسئلہ میں بھی آپ ایسا ہی جلد از جلد قبول حق فرمائیں گے کہ باطل پر ایک آن کے لئے بھی اصرار میں نے آپ سے نہ دیکھا و لہذا الحمد۔

اسلامی مسئلہ یہ ہے کہ زمین و آسمان دونوں ساکن ہیں کو اکب چل رہے ہیں کھل فی فلک یسبحون ہر ایک ایک فلک میں تیرتا ہے جیسے پانی میں ٹھیل۔ اللہ عزوجل کا ارشاد آپ کے پیش نظر ہے: ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ۝ ولئن زالتا ان امكهما من احد من بعده انه كان حليما غفورا ۝

بیشک اللہ آسمان و زمین کو روکے ہوئے ہے کہ نہ کئے نہ پائیں اور اگر وہ نہ کہیں تو اللہ کے سوا انھیں کون روکے، بے شک وہ علم والا بخشنے والا ہے۔ (ات)

میں یہاں اولاً اجمالاً چند حرف گزارش کروں کہ ان شاء اللہ تعالیٰ آپ کی حق پسندی کو وہی کافی ہوں پھر قدرے تفصیل۔

اجمال یہ کہ افقہ الصحابہ بعد الخلفاء الاربابہ سیدنا عبد اللہ ابن مسعود صاحبِ برہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس آیت کریمہ سے مطلق حرکت کی نفی مانی، یہاں تک کہ اپنی جگہ قائم رہ کر محور پر گھومنے کو بھی زوال بتایا (دیکھئے نمبر ۲)۔

حضرت امام ابوہکیم تابعی ثقہ جلیل تلمیذ حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے زوال کو مطلق حرکت سے تفسیر کیا۔ (دیکھئے آخر نمبر ۲)

ان حضرات سے زائد عربی زبان و معانی قرآن کجھے والا کون!

۱۰ القرآن الکریم ۲۱/۲۳

۱۱ - - - ۲۵/۲۱

علامہ نظام الدین حسن نیشاپوری نے تفسیر غرائب الفرقان میں اس آیت کریمہ کی تفسیر فرمائی: (ان تزلزلن کراہة نزل الہما عن مقرہما و مرکزہما یعنی اللہ تعالیٰ آسمان و زمین کو روکے ہوئے ہے کہ کہیں اپنے مقر و مرکز سے ہٹ نہ جائیں۔ مقر ہی کافی تھا کہ جائے قرار و آرام ہے، قرار سکون ہے منافی حرکت۔ قاموس میں آتا ہے، قرسکن۔ مگر انھوں نے اس پر اکتفا نہ کیا بلکہ اس کا عطف تفسیری مرکزہما زائد کیا مرکز جائے مرکز۔ مرکز گاڑنا، جمانا۔ یعنی آسمان و زمین جہاں جمے ہوئے گڑے ہوئے ہیں وہاں سے نہ ہریں۔ نیز غرائب القرآن میں زیر قولہ تعالیٰ: الذی جعل لکم الارض فراشا (اور جس نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔ ت) فرمایا:

لا یتم الا فتراش علیہا ما لم تکن ساکنۃ و یکفی فی ذلک ما عطاہا خالقہا و مرکز فیہا من المیل الطبیعی الی الوسط الحقیقی بقدرتہ و اختیارہ ان اللہ یمسک السموات و الارض ان تزلزلن۔

زمین کو بچھونا بنانا اس وقت تک تام نہیں ہوتا جب تک وہ ساکن نہ ہو۔ اور اس میں کافی ہے وہ جو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت و اختیار کے ساتھ اس میں وسط حقیقی کی طرف میل طبعی مرکز فرمایا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: بیشک اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ ہریں نہ پائیں۔ (ت)

اسی آیت کے نیچے تفسیر کبیر امام فخر الدین رازی میں ہے:

اعلم ان کون الارض فراشا مشروط بکونہا ساکنۃ، فالارض غیر متحرکۃ لا بالاستدارۃ ولا بالاستقامۃ، و سکون الارض لیس الامن اللہ تعالیٰ بقدرتہ و اختیارہ ولہذا قال اللہ تعالیٰ ان اللہ یمسک السموات و الارض ان تزلزلن ملقطاً۔

جان لے کہ زمین کا بچھونا ہونا اس کے ساکن ہونے کے ساتھ مشروط ہے۔ لہذا زمین نہ تو حرکت مستدیرہ کے ساتھ متحرک ہے اور نہ ہی حرکت مستقیمہ کے ساتھ۔ اور اس کا ساکن ہونا محض اللہ تعالیٰ کی قدرت و اختیار سے ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا، بے شک اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ ہریں نہ پائیں۔ (ت)

لہ غرائب القرآن (تفسیر نیشاپوری) تحت آیت ۳۵ / ۴۱ مصطفیٰ البابی مصر ۸۴ / ۲۲
لہ قاموس المحيط باب الارض فصل القاف " " " ۱۱۹ / ۲
لہ غرائب القرآن (تفسیر نیشاپوری) تحت آیت ۲۲ / ۲ " " " ۱۹۳ / ۱
لہ مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) " " " ۲۲ / ۲ المطبعة المصریۃ بمیدان الازہر ۱۰۲ - ۱۰۳

قرآن عظیم کے وہی معنی لینے ہیں جو صحابہ و تابعین و مفسرین معتمدین نے لئے ان سب کے خلاف وہ معنی لینا جن کا پتا نصرانی سائنس میں ملے مسلمان کو کیسے حلال ہو سکتا ہے، قرآن کریم کی تفسیر بالرائے اشد کبیرہ ہے جس پر حکم ہے:

فلیتبو مقعداً من النار لے وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لے۔

یہ تو اُس سے بھی بڑھ کر ہو گا کہ قرآن مجید کی تفسیر اپنی رائے سے بھی نہیں بلکہ رائے نصاریٰ کے موافق و العیاذ باللہ، یہ حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما وہ صحابی جلیل القدر ہیں جن کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے اسرار سکھائے ان کا لقب ہی صاحب سر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے امیر المؤمنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان سے اسرار حضور کی باتیں پوچھتے، اور عبد اللہ تو عبد اللہ ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ یہ جو فرمائیں اسے مضبوط تھا مومتسکوا بعہد ابن مسعود (ابن مسعود کے فرمان کو مضبوطی سے تھامو۔ ت) اور ایک حدیث میں ارشاد ہے:

راضیت لامتی ما رضی لہا ابن ام عبد
وکرہت لامتی ما کرہ لہا ابن ام عبد
میں نے اپنی امت کے لئے پسند فرمایا جو اس
کے لئے عبد اللہ ابن مسعود پسند کریں اور میں نے
اپنی امت کے لئے ناپسند رکھا جو اس کے لئے
ابن مسعود ناپسند رکھیں۔

اور خود ان کے علم قرآن کو اس درجہ ترجیح بخشی کہ ارشاد فرمایا:

استقر أو القرآن من اربعة من
عبد اللہ ابن مسعود الحدیث۔
قرآن چار شخصوں سے پڑھو۔ سب میں پہلے عبد اللہ
ابن مسعود کا نام لیا۔

یہ حدیث صحیح بخاری و صحیح مسلم میں بروایت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضرت اقدس صلی اللہ تعالیٰ

۱۱۹/۲	امین کمپنی دہلی	جامع الترمذی ابواب التفسیر باب ماجاء فی الذی لیس القرآن براہ
۲۲۱/۲	امین کمپنی دہلی	جامع الترمذی باب المناقب مناقب عبد اللہ بن مسعود
۱۲۸/۱	دارالکتب العربی بیروت	حلیۃ الاولیاء ذکر عبد اللہ بن مسعود
۲۹۰/۹	" " "	مجمع الزوائد کتاب المناقب مناقب عبد اللہ بن مسعود
۵۳۱/۱	قدیمی کتب خانہ کراچی	صحیح البخاری " " " " " " " " " " " "
۲۹۳/۲	" " "	صحیح مسلم کتاب الفضائل فضائل " " " " " " " " " " " "

علیہ وسلم ہے۔

اور عجائب نعمائے الہیہ سے یہ کہ آیہ کریمہ ان تزولا کی یہ تفسیر اور یہ کہ محور پر حرکت بھی موجب زوال ہے چہ جائے حرکت علی المدار۔ ہم نے دو صحابی جلیل القدر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی، دونوں کی نسبت حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو بات تم سے بیان کریں اس کی تصدیق کرو۔ دونوں حدیثیں جامع ترمذی شریف کی ہیں۔ اول:

ما حدثکم ابن مسعود فصدقوا۔
جوبات تم سے ابن مسعود بیان کرے اس کی تصدیق کرو۔ (ت)

دوم:

ما حدثکم حدیفة فصدقوا۔
جوبات تم سے حدیفة بیان کرے اس کی تصدیق کرو۔ (ت)

اب یہ تفسیر ان دونوں حضرات کی نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اسے مانو اس کی تصدیق کرو والحمد للہ رب العالمین ہمارے معنی کی تو یہ عظمتِ شان ہے کہ مفسرین سے ثابت، تابعین سے ثابت، اجلہ صحابہ کرام سے ثابت، خود حضور سید الانام علیہ افضل الصلوٰۃ والسلام سے اس کی تصدیق کا حکم۔

اور عنقریب ہم بفضل اللہ تعالیٰ اور بہت آیات اور صدہا احادیث اور اجماع امت اور خود اقرار مجاہد کبیر سے اس معنی کی حقیقت اور زمین کا سکون مطلق ثابت کریں گے وباللہ التوفیق۔ آپ نے جو معنی لئے کیا کسی صحابی، کسی تابعی، کسی امام، کسی تفسیر، یا جانے دیجئے چھوٹی سے چھوٹی کسی اسلامی عام کتاب میں دکھا سکتے ہیں کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ زمین گردِ آفتاب دورہ کرتی ہے اللہ تعالیٰ اسے صرف اتنا روکے ہوئے ہے کہ اس مدار سے باہر نہ جائے لیکن اس پر اسے حرکت کرنے کا امر فرمایا ہے۔ حاشا للہ! ہرگز کسی اسلامی رسالہ، پرچے، رقعہ سے اس کا پتا نہیں دے سکتے سوا سائنس نصاریٰ کے۔ آگے آپ انصاف کر لیں گے کہ معنی قرآن وہ لئے جائیں یا یہ۔ مجاہد مخلص! وہ

لے جامع الترمذی ابواب المناقب مناقب عمار بن یاسر امین کمپنی دہلی ۲۲۱/۲
مسند احمد بن حنبل حدیث حدیفة بن الیمان المکتب الاسلامی بیروت ۳۸۵/۵ و ۴۰۲
لے جامع الترمذی ابواب المناقب النبی صلی اللہ علیہ وسلم مناقب حدیفة بن الیمان امین کمپنی دہلی ۲۲۲/۲

صحابہ کی یہ کیا عظمت ہوئی اگر ہم خیال کریں کہ جو معنی قرآن عظیم انہوں نے سمجھے غلط ہیں ہم جو سمجھے وہ صحیح ہیں ، میں آپ کو اللہ عزوجل کی پناہ میں دیتا ہوں اس سے آپ کے دل میں ایسا خطرہ بھی گزرے —
 فاللہ خیر حافظا و هو ارحم الراحمین۔ (تو اللہ تعالیٰ سب سے بہتر نگہبان اور وہ ہر مہربان سے بڑھ کر مہربان ہے۔ ت)۔

میں امید و اتنی رکھتا ہوں کہ اسی قدر اجمالِ جمیل آپ کے انصافِ جزیل کو بس۔ اب قدرے تفصیل بھی عرض کروں :

(۱) نزوال کے اصلی معنی سرکنا، ہٹنا، جانا، حرکت کرنا، بدلنا ہیں۔ قاموس میں ہے :
 النزوال الذہاب والاستحالة۔
 نزوال کا معنی ہے جانا اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا۔ (ت)

اُسی میں ہے :

کل ما تحول فقد حال واستحال۔
 ہر وہ جس نے جگہ بدلی تو بیشک اس نے حال بدلا اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہوا۔ (ت)

ایک نسخہ میں ہے : کل ما تحرك او تغير (ہر وہ جس نے حرکت کی یا تبدیل ہوا۔ ت)
 یوں ہی عجباب میں ہے : تحول او تحرك (بدلایا حرکت کی۔ ت)
 تاج العروس میں ہے :

انزال اللہ تعالیٰ نزوالہ ای اذہب اللہ حرکتہ
 و نزال نزوالہ ای ذہبت
 (انزال اللہ) اللہ تعالیٰ نے اس کے زوال کا ازالہ فرمایا یعنی اس کی حرکت کو ختم فرما دیا۔ اور

۴۰۲/۳	مصطفیٰ البابی مصر	تحت لفظ "النزوال"	فصل الزار باب اللام	۳۳/۴۰	لہ القرآن الکریم
۳۶۴/۳	" " "	الحول	" " "	" " "	لہ القاموس المحیط
۲۹۴/۴	" " "	دار احیاء التراث العربی بیروت	فصل الحار	" " "	لہ تاج العروس
" " "	" " "	" " "	من باب اللام تحت لفظ "الحول"	" " "	بجوال العباب

اس کا زوال زائل ہوا یعنی اس کی حرکت ختم ہوگئی۔ (ت)

نہایہ ابن اثیر میں ہے :

فی حدیث جنذب الجهنی "والله لقد خالطه
سهی ولو كانت نائلة لتحرك الزائلة
كل شئ من الحيوان يزول
عن مكانه ولا يستقر، و كانت هذا
المرمی قد سكن نفسه لا يتحرك لئلا
يحس به فيجهن عليه ۛ

جنذب جہنی کی حدیث میں ہے بخدا میرا تیرا اس میں
پیوست ہو گیا، اگر اس میں حرکت کی طاقت
ہوتی تو وہ حرکت کرتا۔ "زائلہ" اس حیوان کو
کہتے ہیں جو اپنی جگہ سے ہٹ جائے اور تیار
نہ پکڑے۔ جس کو تیر لگا تھا اس نے اپنے آپ
کو حرکت سے روک لیا تاکہ اس کے بارے میں
پتہ نہ چل سکے اور اس کو ہلاک نہ کر دیا جائے (ت)

(ا) دیکھو زوال بمعنی حرکت ہے اور قرآن عظیم نے آسمان و زمین سے اس کی نفی فرمائی تو حرکت
زمین و حرکت آسمان دونوں باطل ہوئیں۔

(ب) "زوال" جانا اور بدلنا ہے حرکت محوری میں بدلنا ہے اور مدار پر حرکت میں جانا بھی، تو
دونوں کی نفی ہوئی۔

(ج) نیز نہایہ و درتھیر امام جلال الدین سیوطی میں ہے :

الزویل الاتزعاج بحيث لا يستقر على
المكان وهو الزوال بمعنى ۛ

"زویل" کا معنی بے قراری ہے اس طور پر کہ کسی ایک
جگہ قرار نہ پکڑے۔ زویل اور زوال کا معنی
ایک ہی ہے۔ (ت)

قاموس میں ہے :

نزعجه واقلقه وقلعه من مكانه
كانزعجه فانزعجه ۛ

اس کو بے قرار و مضطرب کیا اور اس کو اپنی
جگہ سے ہٹایا، جیسے اس کو بے قرار کیا تو
وہ بے قرار ہو گیا۔ (ت)

۱۔ تاج العروس فصل الزای من باب اللام داراجار التراث العربی بیروت ۳۶۲/۷
۲۔ نہایہ فی غریب الحدیث والاثار باب الزار مع الواو تحت لفظ زوال "مکتبۃ الاسلامیہ بیروت ۳۱۹/۲
۳۔ قاموس المحیط فصل الزار والزای باب الحیم تحت لفظ زعج "مصطفیٰ البیابی مصر ۳۲۰/۲
۱۹۸/۱

لسان میں ہے :

الانزعاج نقیض الاقرار بلہ
انزعاج (بے قرار کرنا) اقرار (ایک جگہ ٹھہرنے)
کی ضد ہے۔ (ت)

تاج میں ہے :

قلق الشئ قللاً هو ان لا يستقر في مكان
واحد بلہ
قلق الشئ قللاً کا معنی یہ ہے کہ شے ایک جگہ
میں قرار نہ پکڑے۔ (ت)

مفردات امام راغب میں ہے :

قر في مكانه يقر قراراً ثبت ثبوتاً جامداً
واصله من القر وهو البرد وهو
يقضي السكون والمحريقضي الحركة بلہ
قر فی مکانہ یقر قراراً ثبت ثبوتاً جامداً
و اصلہ من القر وهو البرد و هو
یقضي السكون والمحريقضي الحركة بلہ

قاموس میں ہے :

قرباً للمكان ثبت وسكن كاستقرار بلہ
قرباً للمكان کا معنی ٹھہرنا اور ساکن ہونا جیسا کہ
استقر کا معنی بھی یہی ہے (ت)

دیکھو زوال انزعاج ہے، اور انزعاج قلق اور قلق مقابل قرار اور قرار سکون ہو تو زوال مقابل
سکون ہے اور مقابل سکون نہیں مگر حرکت تو ہر حرکت زوال ہے۔ قرآن عظیم آسمان و زمین کے زوال
سے انکار فرماتا ہے، لاجرم ان کی ہر گونہ حرکت کی نفی فرماتا ہے۔

(د) صراح میں ہے :

زائله جنبیہ و روندہ و آئندہ بلہ
زائلہ کا معنی جنبش کرنیوالا، جانیوالا اور آئیوالا ہے۔ (ت)

۲۸۸/۲	دارصادر بیروت	تحت لفظ "زعج"	لسان العرب
۵۸/۷	دار احیاء التراث العربی بیروت	تحت لفظ "القلق"	تاج العروس فصل القاف
ص ۲۰۶	نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی	مع الراء	المفردات فی غراب القرآن القاف مع الراء
۱۱۹/۲	مصطفیٰ البابی مصر	باب الراء	قاموس المحيط فصل القاف
ص ۳۲۳	نوٹکشور لکھنؤ	باب اللام	صراح فصل الزار

زمین اگر محور پر حرکت کرتی جنبیدہ ہوتی اور مدار پر تو آئندہ دروندہ بھی بہر حال زائلہ ہوتی اور قرآن عظیم اُس کے زوال کو باطل فرماتا ہے، لاجرم اس سے ہر نوع حرکت زائل۔

(۲) کریمہ وان کان مکرھم لتزول منہ الجبال ان کا کراتنا نہیں جس سے پہاڑ جگہ سے ٹل جائیں، یا اگرچہ ان کا مکر ایسا بڑا ہو کہ جس سے پہاڑ ٹل جائیں، یہ قطعاً ہماری ہی موید اور ہرگز نہ حرکت جبال کی نفی ہے۔

(۱) ہر عاقل بلکہ غیبی تک جانتا ہے کہ پہاڑ ثابت ساکن و مستقر ایک جگہ جمے ہوئے ہیں جن کو اصلاً جنبش نہیں۔ تفسیر عنایۃ القاضی میں ہے؛
ثبوت الجبل يعرفه الغیبی والذکی لہ
پہاڑ کے ثبوت و قرار کو کُنْذِہن اور تیز ذہن والا
دونوں جانتے ہیں۔ (ت)

قرآن عظیم میں ان کو سوا سوا فرمایا، سوا سوا ایک جگہ جما ہوا پہاڑ، اگر ایک انگل بھی سرک جائیگا قطعاً نزال الجبل صادق آئے گا نہ یہ کہ تمام دنیا میں لڑھکتا پھرے۔ اور نزال الجبل نہ کہا جائے ثبات و قرار ثابت رہے کہ ابھی دنیا سے آخرت کی طرف گیا ہی نہیں زوال کیسے ہو گیا۔ اپنی منقولہ عبارت جلالین دیکھتے پہاڑ کے اسی ثبات و استقرار پر شراعیح اسلام کو اُس سے تشبیہ دی ہے جن کا ذرہ بھر ہلاتا ممکن نہیں۔
(ب) اسی عبارت جلالین کا آخردیکھتے کہ تفسیر دوم پر یہ آیت و تخر الجبال ہذا کے مناسبت ہے یعنی ان کی ملعون بات ایسی سخت ہے جس سے قریب تھا کہ پہاڑ ڈھک کر گر پڑتے۔ یوں ہی معالم التنزیل میں ہے؛

وہو معنی قوله تعالیٰ و تخر الجبال ہذا۔
اور یہی معنی ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کا "اور
پہاڑ ڈھک کر گر پڑتے۔ (ت)

یہ مضمون ابو عبیدہ و ابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی حاتم نے عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا نیز جویر ضحاک سے راوی ہوئے؛ کقولہ تعالیٰ و تخر الجبال ہذا (جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول

لہ القرآن الکریم ۲۶/۱۴

۱۷ عنایۃ القاضی و کفایۃ الراضی حاشیۃ الشہاب تحت آیت ۲۶/۱۴ دار صادر بیروت ۲۷۷/۵

۱۸ معالم التنزیل (تفسیر البغوی) تحت آیت ۹۰/۱۹ دار الکتب العلمیہ ۳۲/۳

۱۹ جامع البیان عن الضحاک (تفسیر ابن جریر) " " ۱۶/۱۴ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۹۰/۳

’اور وہ پہاڑ گر جائیں گے ڈھکے۔‘ (ت) اسی طرح قتادہ شاگرد انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا، ظاہر ہے کہ ڈھکے کرنا اُس جنگل سے بھی اُسے نہ نکال دے گا جس میں تھا نہ کہ دنیا سے۔ ہاں جما ہوا ساکن مستقر نہ رہے گا تو اسی کو زوال سے تعبیر فرمایا اور اسی کی نفی زمین سے فرمائی تو وہ ضرور جی ہوئی ساکن مستقر ہے۔

(ج) رب عزوجل نے سیدنا موسیٰ علی نبینا الکریم وعلیہ الصلوٰۃ والسلام سے فرمایا،
 لن ترانی ولكن انظر الى الجبل فان
 استقر مکانہ فسوف ترانی لہ
 تم ہرگز مجھے نہ دیکھو گے ہاں پہاڑ کی طرف دیکھو
 اگر وہ اپنی جگہ ٹھہرا رہے تو عنقریب تم مجھے دیکھ
 لو گے۔

پھر فرمایا،

فلما تجلی مرتبہ للجبل جعلہ دکا وخر
 موسیٰ صعقا۔
 جب ان کے رب نے پہاڑ پر تجلی فرمائی اسے ٹکڑے
 کر دیا اور موسیٰ غش کھا کر گرے۔

کیا ٹکڑے ہو کر دنیا سے نکل گیا یا ایشیا یا اُس ملک سے۔ اس معنی پر تو ہرگز جگہ سے نہ ٹلا، ہاں وہ خاص
 محل جس میں جما ہوا تھا وہاں نہ جمار ہا، تو معلوم ہوا اسی قدر عدم استقرار کو کافی ہے۔ اور اوپر گزرا کہ
 عدم استقرار عین زوال ہے زمین بھی جہاں جی ہوئی ہے وہاں سے سرکے، تو بیشک زائلہ ہوگی اگرچہ
 دنیا یا مدار سے باہر نہ جائے۔

(د) اس آیت کریمہ کے نیچے تفسیر ارشاد العقل السلیم میں ہے،

وان کان مکروہم فی غایۃ المتانۃ و
 الشدۃ معدا لانزالۃ الجبال عن
 مقارہا۔
 اگرچہ ان کا مکروہ مضبوطی اور سختی کی زیادتی کے سبب
 سے پہاڑوں کو اپنی جگہوں سے ہٹانے کی
 صلاحیت رکھتا تھا۔ (ت)

غیشاپوری میں ہے، انزالۃ الجبال عن اماکنہا (پہاڑوں کو ان کی جگہوں سے ہٹانا۔ ت)

لہ القرآن الکریم ۱۴۳/۷

لہ القرآن الکریم ۱۴۳/۷

لہ ارشاد العقل السلیم (تفسیر ابی السعود) تحت آیت ۱۴/۲۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۵۸/۵
 غرائب القرآن و رغائب القرآن تحت آیت ۱۴/۲۶ مصطفیٰ البانی مصر ۱۳/۱۳۲

خازن میں ہے؛ نزول عن اماکنہا (پہاڑ اپنی جگہوں سے ہٹ جائیں۔ ت)، کشاف میں ہے؛ تنقلع عن اماکنہا (پہاڑ اپنی جگہوں سے اکھڑ جائیں۔ ت)، مدارک میں ہے؛ تنقطع عن اماکنہا (پہاڑ اپنی جگہوں سے جدا ہو جائیں۔ ت)، اسی کے مثل آپ نے کمالین سے نقل کیا یہاں بھی مکان و مقر سے قطعاً وہی قرار ہے جو کریمہ فان استقر مکانہ میں تھا ارشاد دکارشاد مقارہا جائے قرار اور کشاف کا لفظ تنقلع خاص قابل لحاظ ہے کہ اکھڑ جانے ہی کو زوال بتایا۔

(۵) سعید بن منصور اپنے سنن اور ابن ابی حاتم تفسیر میں حضرت ابو مالک غزوہ وان غفاری کوئی استاذ امام سدی کبیر و تلمیذ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی؛
وان کانت مکروہم لتزول منه الجبال
قال تحرکت ۛ
اگرچہ ان کا مکروہ اس حد تک تھا کہ اس نے پہاڑ
ٹل جائیں۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے
فرمایا اس کا معنی یہ ہے کہ حرکت کریں۔ (ت)
انہوں نے صاف تصریح کر دی کہ زوال جبال ان کا حرکت کرنا جنبش کھانا ہے۔ اسی کی زمین سے نفی ہے
وللہ الحمد۔

(۳) اوپر گزرا کہ زوال مقابل قرار و ثبات ہے اور قرار و ثبات حقیقی سکون مطلق ہے دربارہ
قرار عبارت امام راعب گزری۔ اور قاموس میں ہے؛
المثبت کمکرم من لاجراک بہ من المرض
و بکسر الباء الذی ثقل فلم یبرح الفراش
وداء ثبات بالضم معجز عن
الحركة ۛ
ہو گیا۔ اور داء کا معنی ثبات ہوا، ثار پر ضمہ کے ساتھ، یعنی حرکت سے عاجز کر دینے والا مرض۔ (ت)

۱۷	باب التاویل فی معانی التنزیل (تفسیر خازن)	تحت آیت ۱۴/۴۶	مصطفیٰ البابی مصر ۴/۵۳
۱۸	الکشاف	تحت آیت ۱۴/۴۶	مکتب الاعلام الاسلامی قم ایران ۲/۵۶۶
۱۹	مدارک التنزیل (تفسیر نسفی)	دار الکتاب العربی بیروت	۲/۲۶۶
۲۰	القرآن الکریم ۱۴۳/۷		
۲۱	تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)	تحت آیت ۱۴/۴۶	مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز ۷/۲۲۵۲
۲۲	القاموس المحیط فصل النار والثار	باب النار	مصطفیٰ البابی مصر ۱/۱۵۰

مگر تو شعراً قرار و ثبات ایک حالت پر بے قرار کو کہتے ہیں اگرچہ اس میں سکون مطلق نہ ہو تو اس کا مقابل زوال اسی حالت سے انفصال ہوگا۔ یونہی مقر و مستقر و مکان ہر جسم کے لئے حقیقہ وہ سطح یا بعد مجرد یا موہوم ہے جو جمع جو انب سے اس جسم کو حاوی اور اس سے ملاصق ہے۔ یعنی علمائے اسلام کے نزدیک وہ فضائے متصل جسے یہ جسم بھرے ہوئے ہے ظاہر ہے کہ وہ دبے سرکنے سے بدل گئی لہذا اس حرکت کو حرکت اینہ کہتے ہیں یعنی جس سے دہم این کہ مکان و جائے کا نام ہے بدلتا ہے یہی جسم کا مکان خاص اور اسی میں قرار و ثبات حقیقی ہے اس کے لئے یہ بھی ضرور کہ وضع بھی نہ بدلے، کرہ کہ اپنی جگہ قائم رہ کر اپنے محور پر گھومے مکان نہیں بدلتا مگر اسے قار و ثابت و ساکن نہ کہیں گے بلکہ زائل و حائل و متحرک۔ پھر اسی توسع کے طور پر بیت بلکہ دار بلکہ محلے بلکہ شہر بلکہ کثیر ملکوں کے حاوی حصہ زمین مثل ایشیا بلکہ ساری زمین بلکہ تمام دنیا کو مقر و مستقر و مکان کہتے ہیں، قال تعالیٰ:

ولکم فیہا مستقر و متاع الیٰ حین ۱۰
اور تمہیں ایک وقت تک زمین میں ٹھہرنا اور
برتنا ہے (ت)

اور اس سے جب تک جدائی نہ ہو اسے قرار و قیام بلکہ سکون سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ ہزاروں حرکات پر مشتمل ہو لہذا کہیں گے کہ موتی بازار بلکہ لاہور بلکہ پنجاب بلکہ ہندوستان بلکہ ایشیا بلکہ زمین ہمارے مجاہد کبریا کا مسکن ہے وہ ان میں سکونت رکھتے ہیں وہ ان کے ساکن ہیں حالانکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ سکون و حرکت مقابلاً نگر یہ معنی مجازی ہیں لہذا جائے اعتراض نہیں۔ لاجرم محل نفی میں ان کا مقابل زوال بھی انھیں کی طرح مجازی و توسع ہے اور وہ نہ ہوگا جب تک ان سے انتقال نہ ہو کفار کی وہ قسم کہ مالنا من زوال اسی معنی پر تھی یہ قسم نہ کھاتے تھے کہ ہم ساکن مطلق ہیں چلتے پھرتے نہیں، نہ یہ کہ ہم ایک شہر یا ملک کے پابند ہیں اس سے منتقل نہیں ہو سکتے بلکہ دنیا کی نسبت قسم کھاتے تھے کہ ہمیں یہاں سے آخرت میں جانا نہیں ان ہی الا حیاتنا الدنیا نموت نخیاً و ما نحن بسعوثین ۱۱ (وہ تو نہیں مگر ہماری دنیا کی زندگی کہ ہم مرتے جیتے ہیں اور ہمیں اٹھنا نہیں۔ ت) مولیٰ تعالیٰ فرماتا ہے:

واقسموا باللہ جہدا یمانہم لا یبعث اللہ
من یموت ۱۲
اور انھوں نے اللہ کی قسم کھائی اپنے حلف میں حد
کی کوشش کی کہ اللہ تعالیٰ مرنے نہ اٹھائے گا۔ (ت)

لَا جَرَمَ تیسری آیت کریمہ میں زوال سے مراد دنیا سے آخرت میں جانا ہو، نہ یہ کہ دنیا میں اُن کا چلنا پھرنا زوال نہیں قطعاً حقیقی زوال ہے جس کی سندیں اُوپر سُن چکے اور عظیم شافی بیان آگے آتا ہے، مگر یہاں اُس کا ذکر ہے جس کی وہ قسم کھاتے تھے اور وہ نہ تھا مگر دنیا سے انتقال یعنی مجازی کے لئے قرینہ درکار ہوتا ہے یہاں قرینہ اُن کے یہی اقوال بعینہ ہیں بلکہ خود اسی آیت صدر میں قرینہ صریح مقالید موجود کہ روزِ قیامت ہی کے سوال و جواب کا ذکر ہے فرماتا ہے :

وانذار الناس یوم یا تیہم العذاب فیقول الذین ظلموا سبتنا اخرنا الی اجل قریب نجب دعوتک و نبتع الرسل اولم تکنوا اقستم من قبل مالکم من زوال لہ

اور لوگوں کو اس دن سے ڈراؤ جب اُن پر عذاب آئے گا، تو ظالم کہیں گے اے ہمارے رب تھوڑی دیر ہیں مہلت دے کہ ہم تیرا بلانا مانیں اور رسولوں کی غلامی کریں۔ تو کیا تم پہلے قسم نہ کھا چکے تھے کہ ہمیں دنیا سے ہٹ کر کہیں جانا نہیں (ت)

لیکن کریمہ ان اللہ یمسک السموات والارض ان تزولا (بے شک اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو روکے ہوتے ہے کہ کہیں جنبش نہ کریں۔ ت) میں کوئی قرینہ نہیں تو معنی مجازی لینا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا بلکہ قطعاً زوال اپنے معنی حقیقی پر رہے گا یعنی قرار و ثبات و سکون حقیقی کا چھوڑنا، اُس کی نفی ہے تو ضرور سکون کا اثبات ہے ایک جگہ معنی مجازی میں استعمال دیکھ کر دوسری جگہ بلا قرینہ مجاز مراد لینا ہرگز حلال نہیں۔

(۴) نہیں نہیں بلا قرینہ نہیں بلکہ خلاف قرینہ۔ یہ اور سخت تر ہے کہ کلام اللہ میں پوری تحریف معنوی کا پہلو دے گا رب عزوجل نے یمسک فرمایا ہے اور امساک روکنا، تھامنا، بند کرنا ہے۔ ولہذا جو زمین کے پانی کو بہنے نہ دے روک رکھے اسے مسک اور مساک کہتے ہیں انہار و ابجار کو نہیں کہتے حالانکہ اُن میں بھی پانی کی حرکت وہیں تک ہوگی جہاں تک احسن الخالقین جل وعلا نے اُس کا امکان دیا ہے قاموس میں ہے :

امسکہ حبسہ المسک محرکة الموضع یمسک الماء کالمساک کسحاب یمسک
امسکہ کا معنی ہے اسکو روکا، المسک (س) پر حرکت کے ساتھ) اُس جگہ کو کہتے ہیں جو پانی کو روکے، جیسے مساک بروزن سحاب۔ (ت)

لہ القرآن الکریم ۴۴/۱۴

۳۲۹/۳

مصطفیٰ البابی مصر

لہ القرآن الکریم ۴۴/۱۴

لہ القرآن الکریم ۴۴/۱۴

یوں تو دنیا بھر میں کوئی حرکت کبھی بھی زوال نہ ہو کہ جہاں تک احسن الخالقین تعالیٰ نے امکان دیا ہے اُس سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔

(۵) اگر ان معنی کو مجازی نہ لیجئے بلکہ کہتے کہ زوال عام ہے مکان و مستقر حقیقی خاص سے برکنا اور موقع عام اور وطن عام و اعم از اعم سے جدا ہونا سب اُس کے فرد میں تو ہر ایک پر اس کا اطلاق حقیقت ہے جیسے زید و عمرو و بکر و غیر ہم کسی فرد کو انسان کہنا تو اب بھی قرآن کریم کا مفاد زمین کا وہی سکون مطلق ہو گا نہ کہ اپنے مدار سے باہر نہ جانا۔ تزولا فعل ہے اور محل نفی میں وارد ہے اور علم اصول میں مصرح ہے کہ فعل قوۃ نکرہ میں ہے اور نکرہ تیز نفی میں عام ہونا ہے، تو معنی آیت یہ ہوئے کہ آسمان و زمین کو کسی قسم کا زوال نہیں نہ موقع عام سے نہ مستقر حقیقی خاص سے، اور یہی سکون حقیقی ہے ولله الحمد۔

یہی وجہ ہے کہ ہمارے مجاہد کبیر کو اپنی عبارت میں ہر جگہ قید بڑھانی پڑی زمین کا اپنے اماکن سے زائل ہو جانا اس کا زوال ہو گا۔ زائل ہو جانا قطعاً مطلقاً زوال ہے، زائل ہو جانا زوال کا ترجمہ ہی تو ہے مکان خاص سے ہو خواہ اماکن سے، مگر اول کے اخراج کو اس قید کی حاجت ہوتی یونہی فرمایا زمین کا زوال اس کے اماکن سے، پھر فرمایا: جن اماکن میں اللہ تعالیٰ نے اُس کو امساک کیا ہے اس سے باہر سرک نہیں سکتی۔ پھر فرمایا: اپنے مدار میں امساک کردہ شدہ ہے اس سے زائل نہیں ہو سکتی۔ اور نفی کی جگہ فرمایا: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آسمان کے سکون فی مکانہ کی تصریح فرمادی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہیں فرمایا۔ یہاں جمع اماکن کا ظاہر کر دیا مگر رب عزوجل نے تو ان میں سے کوئی قید نہ لگائی مطلقاً یمسک فرمایا ہے اور مطلقاً ان تزولا۔ اللہ آسمان و زمین ہر ایک کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائے، یہ نہ فرمایا کہ اس کے مدار میں روکے ہوئے ہے، یہ نہ فرمایا کہ ہر ایک کے لئے اماکن عدیدہ ہیں ان اماکن سے باہر نہ جانے پائے، تو اُس کا بڑھانا کلام الہی میں اپنی طرف سے پیوند لگانا ہو گا از پیش خویش قرآن عظیم کے مطلق کو مقید، عام کو مخصوص بنانا ہو گا۔ اور یہ ہرگز روا نہیں۔ اہل سنت کا عقیدہ ہے جو ان کی کتب عقائد میں مصرح ہے کہ النصوص تحمل علی ظواہرہا (نصوص اپنے ظاہر پر معمول ہوتی ہیں۔ ت) بلکہ تمام ضلالتوں کا بڑا پھانک ہی ہے کہ بطور خود نصوص کو ظاہر سے پھیریں مطلق کو مقید عام کو مخصوص کریں، مالک من زوال (تمہارے لئے زوال نہیں۔ ت) کی تخصیص واضح سے ان تزولا

شرح عقائد نسفیہ دارالاشاعت العربیہ قندھار افغانستان ص ۱۱۹

مکمل القرآن الکریم ۱۴/۲۲

کو بھی مخصوص کر لینا اس کی نظیر یہی ہے کہ ان اللہ علیٰ کل شیء قدير (بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔ ت) کی تخصیص دیکھ کر ان اللہ بکل شیء علیم (بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔ ت) کو بھی مخصوص مان لیں کہ جس طرح وہاں ذات و صفات و محالات زیر قدرت نہیں یوں ہی معاملہ صاف ہو گیا کہ ذات و صفات و محالات کا معاذ اللہ علم بھی نہیں۔ زیادہ تشفی مجھہ تعالیٰ نمبرہ میں آتی ہے جس سے واضح ہو جائے گا کہ اللہ و رسول و صحابہ و مسلمین کے کلام میں یہاں یعنی خاص محل نزاع میں زوال سے مطلقاً ایک جگہ سے سرکنا مراد ہوا ہے اگرچہ اماکن معینہ سے باہر نہ جائے یا زوال کفار کی طرح دنیا خواہ مدار چھوڑ کر الگ بھاگ جانا، فانظرو (چنانچہ انتظار کر۔ ت)

(۶) لاجرم وہ جنہوں نے خود صاحب قرآن صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے قرآن کریم پڑھا، خود حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس کے معانی سیکھے انہوں نے آیہ کریمہ کو ہر گونہ زوال کی نافی اور سکون مطلق حقیقی کی مثبت بتایا۔ سعید بن منصور و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن المنذر نے حضرت شقیق ابن سلمہ سے کہ زمانہ رسالت پائے ہوئے تھے روایت کی اور یہ حدیث ابن جریر بسند صحیح برجال صحیحین بخاری و مسلم ہے،

ہیں ابن بشار نے حدیث بیان کی کہ ہم کو عبد الرحمن نے حدیث بیان کی کہ ہم کو اعمش نے بوالہ ابو اہل حدیث بیان کی ابو اہل نے کہا کہ ایک صاحب حضرت سیدنا عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حضور حاضر ہوئے فرمایا: کہاں سے آئے؟ عرض کی: شام سے۔ فرمایا: وہاں کس سے ملے؟ عرض کی: کعب سے۔ فرمایا: کعب نے تم سے کیا بات کی؟ عرض کی: یہ کہا کہ آسمان ایک فرشتے کے شانے پر گھومتے ہیں۔ فرمایا: تم نے اس میں کعب کی تصدیق کی یا تکذیب؟

حدثنا ابن بشار ثنا عبد الرحمن ثنا سفین عن اعمش عن ابي وائل قال جاء رجل الى عبد الله رضى الله تعالى عنه فقال من ايت جئت؟ قال من الشام. فقال من لقيت؟ قال لقيت كعباً. فقال ما حدثك كعب؟ قال حدثني ان السموات تدور على منكب ملك. قال فصدقتة او كذبتة؟

لہ القرآن الکریم ۲۰/۲
لہ " " ۴۵/۸

اور مشکوک کہ جب تک اپنی شریعت سے اس کا حال نہ معلوم ہو حکم ہے کہ اس کی تصدیق نہ کرو ممکن کہ ان کی تحریفات یا خرافات سے ہونے تکذیب کرو ممکن کہ توریت یا تعلیمات سے ہو اسلام لا کر قسم اول کا حرف حرف قطعاً ان کے دل سے نکل گیا، قسم دوم کا علم اور مستعمل ہو گیا، یہ مسئلہ قسم سوم بقایا سے علم یہود سے تھا جس کے بطلان پر آگاہ نہ ہو کر انہوں نے بیان کیا اور صحابہ کرام نے قرآن عظیم سے اس کا بطلان ظاہر فرمادیا یعنی یہ نہ توریت سے ہے نہ تعلیمات سے بلکہ ان خبیثوں کی خرافات سے۔ تابعین صحابہ کرام کے تابع و خادم ہیں مخدوم اپنے خدام کو ایسے الفاظ سے تعبیر کر سکتے ہیں اور مطلب یہ ہے جو ہم نے واضح کیا ولہ الحمد۔

(۷) اس ساری تحریر میں مجھے آپ سے اس فقرے کا زیادہ تعجب ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود

رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آسمان کے سکون فی مکانہ کی تصریح فرمادی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہ فرمایا خاموشی فرمائی، اسے آپ نے اپنی مشکل کا حل تصور کیا، کعب اجبار نے آسمان ہی کا گھومنا بیان کیا تھا اور یہود اسی قدر کے قائل تھے زمین کو وہ بھی ساکن مانتے تھے بلکہ ۱۵۳۰ء سے پہلے (جس میں کوپرنیکس نے حرکت زمین کی بدعت ضالہ کو دو ہزار برس سے مردہ پڑی تھی جلایا) نصاریٰ بھی سکون ارض ہی کے قائل تھے، اسی قدر یعنی صرف دورہ آسمان کا ان حضرات عالیات کے حضور تذکرہ ہوا اس کی تکذیب فرمادی، دورہ زمین کہا کس نے تھا کہ اس کا رد فرماتے، اگر کوئی صرف زمین کا دورہ کہتا صحابہ اسی آیت کریمہ سے اس کی تکذیب کرتے، اور اگر کوئی آسمان و زمین دونوں کا دورہ بتاتا صحابہ اسی آیت سے دونوں کا ابطال فرماتے۔ جواب بقدر سوال دیکھ لیا یہ نہ دیکھا کہ جس آیت سے وہ سند لائے اس میں آسمان و زمین دونوں کا ذکر ہے یا صرف آسمان کا، آیت پڑھئے صراحتاً دونوں ایک حالت پر مذکور ہیں دونوں پر ایک ہی حکم ہے، جب حسب ارشاد صحابہ آیت کریمہ مطلق حرکت کا انکار فرماتی ہے اور وہ انکار آسمان و زمین دونوں کے لئے ایک نسق ایک لفظ ان تزیلا میں ہے جس کی ضمیر دونوں کی طرف ہے تو قطعاً آیت نے زمین کی بھی ہر گونہ حرکت کو باطل فرمایا جس طرح آسمان کی۔ ایک شخص کے حضرت سیدنا یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام نے آفتاب کو اپنے لئے سجدہ کرتے نہ دیکھا تھا اس پر عالم فرمائے وہ جھوٹا ہے آیت کریمہ میں ہے:

انی ما آیت احد عشر کوکبا والشمس والقمر
ما یتھم لی ساجدین لہ
میں نے گیارہ ستاروں اور سورج اور چاند کو
اپنے لئے سجدہ کرتے دیکھا۔

لہ القرآن الکریم ۱۲/۴

اس کے بعد ایک دوسرا اٹھے اور چاند کو ساجد دیکھنے سے منکر ہو اور کہے قربان جائیے۔ عالم نے سورج کے سجدہ کی تصریح فرمائی مگر چاند کے بارے میں ایسا نہ فرمایا خاموشی فرمائی اُسے کیا کہا جائیگا اب تو آپ نے خیال فرمایا ہوگا کہ قائل حرکت ارض کو اجلہ صحابہ کرام بلکہ خود صاف ظاہر نص قرآن عظیم سے گریز کے سوا کوئی چارہ نہیں، اور یہ معاذ اللہ خسرانِ مبین ہے جس سے اللہ تعالیٰ ہمیں اور آپ اور سب اہلسنت کو بچائے۔ آمین !

(۸) عجب کہ آپ نے آفتاب کا زوال نہ سنا، اسے تو میں نے آپ سے بالمشافہ کہہ دیا تھا۔
 (۱) حدیثوں میں کتنی جگہ نہالت الشمس (سورج ڈھل گیا۔ ت) ہے بلکہ قرآن عظیم میں ہے،
 اقم الصلوة لدلوك الشمس
 نماز قائم کرو سورج ڈھلتے وقت۔ (ت)
 تفسیر ابن مردودہ میں امیر المؤمنین عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے لدلوك الشمس کی تفسیر میں فرمایا، لزوال الشمس۔ ابن جریر نے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا،
 اتانی جبرئیل لدلوك الشمس حیث
 نہالت فصلی بی الظهر
 میرے پاس جبرائیل آئے جب سورج ڈھل گیا
 تو آپ نے میرے ساتھ نمازِ ظہر پڑھی۔
 نیز ابو بزرہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے :

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
 یصلی الظهر اذا نہالت الشمس، ثم تلا
 اقم الصلوة لدلوك الشمس
 رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ظہر کی نماز
 اس وقت پڑھتے جب سورج ڈھل جاتا۔ پھر
 ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ آیت کہ
 پڑھی کہ سورج ڈھلتے وقت نماز قائم کرو۔ (ت)
 نیز شل سعید ابن منصور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے، دلوکھانہ والہا (سورج کے دلوک کا معنی

۱۰۸/۸

۱۱۰/۸

۱۱۱/۸

۱۱۲/۸

۱۱۳/۸

اس کا زوال ہے۔ ت۔)

بزار و ابوالشیخ و ابن مردویہ نے عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے : دلوک الشمس زوالہا
(سورج کے دلوک کا معنی اس کا زوال ہے۔ ت۔)

عبدالرزاق نے مصنف میں ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے :

دلوک الشمس اذا زالت عن بطن السماء
سورج کا دلوک یہ ہے کہ جب وہ آسمان کے بطن سے
دھل جائے (ت۔)

مجمع بحار الانوار میں ہے :

زاعت الشمس حالت و زالت عن اعلى درجات ارتفاعها۔
زاعت الشمس کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنی بلندی کے
اعلیٰ درجے سے دھل گیا۔ (ت۔)

فقہ میں وقتِ زوال ہر کتاب میں مذکور اور عوام تک کی زبانوں پر مشہور۔ کیا اس وقت آفتاب اپنے
مدار سے باہر نکل جاتا ہے اور احسن الخلقین جل وعلا نے جہاں تک کی حرکت کا اسے امکان دیا ہے اس
سے آگے پاؤں پھیلاتا ہے ؛ حاشا ! مدار ہی میں رہتا ہے اور پھر زوال ہو گیا ، یونہی زمین اگر دورہ
کرتی ضرور اسے زوال ہوتا اگرچہ مدار سے نہ نکلتی ، اس پر اگر یہ خیال جائے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ
برکنا تو آفتاب کو ہر وقت ہے پھر ہر وقت کو زوال کیوں نہیں کہتے ، تو یہ محض جاہلانہ سوال ہوگا ، وجہ تسمیہ
مطرد نہیں ہوتی۔ کتب میں یہ مشہور حکایت ہے کہ مطرد ماننے والے سے پوچھا جبرجیر یعنی چھینے کو کہ ایک
قسم کا اناج ہے جبرجیر کیوں کہتے ہیں ، کہا لانه يتجر جبر على الارض اس لئے کہ وہ زمین پر جنبش کرتا ہے ،
کہا تمھاری اڑھی کو جبرجیر کیوں نہیں کہتے یہ بھی تو جنبش کرتی ہے۔ قارورے کو قارورہ کیوں کہتے ہیں ، کہا
لان الماء يقرفيها اس لئے کہ اس میں پانی ٹھہرتا ہے ، کہا تمھارے پیٹ کو قارورہ کیوں نہیں
کہتے اس میں بھی تو پانی ٹھہرتا ہے۔ یہاں تین ہی موضع ممتاز تھے افق شرقی وغربی و دائرہ نصف النہار ،
ان سے سرکنے کا نام طلوع وغروب رکھا کہ یہی النسب و وجہ تمایز تھا اور اس سے تجاوز کو زوال کہا
اگرچہ جگہ سے زوال آفتاب کو بلاشبہ ہر وقت ہے کریمہ و الشمس تجری لمستقر لہا میں

لہ الدر المنثور بحوالہ البزار و ابی شیخ و ابن مردویہ تحت آیت ، ۸/۱ ، دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۸۰/۵

لہ مصنف عبدالرزاق حدیث ۲۰۴۰ المکتب الاسلامی بیروت ۵۳۸/۱

مجمع بحار الانوار باب الزام مع الیاء مکتبہ دار الایمان مدینہ منورہ ۲۵۶/۲

عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قرأت ہے لا مستقر لہا یعنی سورج چلتا ہے کسی وقت اُسے قرار نہیں۔ اوپر گزرا کہ قرار کا مقابل زوال ہے، جب کسی وقت قرار نہیں تو ہر وقت زوال ہے اگرچہ تسمیہ میں ایک زوال معین کا نام زوال رکھا، غرض کلام اس میں ہے کہ احادیث مرفوعہ سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم و آثار صحابہ کرام و اجماع اہل اسلام نے آفتاب کا اپنے مدار میں رہ کر ایک جگہ سے سرکنے کو زوال کہا اگر زمین متحرک ہوتی تو یقیناً ایک جگہ سے اُس کا سرکنا ہی زوال ہوتا اگرچہ مدار سے باہر نہ جاتی لیکن قرآن عظیم صاف ارشاد میں اُس کے زوال کا انکار فرمایا ہے تو قطعاً واجب کہ زمین اصلاً متحرک نہ ہو۔

(ب) بلکہ خود یہی زوال کہ قرآن و حدیث و فقہ و زبانِ جملہ مسلمین سب میں مذکور وقت تِلانِ دورۂ زمین سے زمین ہی کا زوال کہیں گے کہ وہ حرکتِ یومیہ اُسی کی جانب منسوب کرتے ہیں یعنی آفتاب یہ حرکت نہیں کرتا بلکہ زمین اپنے محور پر گھومتی ہے جب وہ حصہ جس پر ہم ہیں گھوم کر آفتاب سے آڑ میں ہو گیا رات ہوتی، جب گھوم کر آفتاب کے سامنے آیا کہتے ہیں آفتاب نے طلوع کیا، حالانکہ زمین یعنی اُس حصہ ارض نے جانبِ شمس رُخ کیا جب اتنا گھوما کہ آفتاب ہمارے سروں کے محاذی ہو یعنی ہمارا دائرہ نصف النہار مرکزِ شمس کے مقابل آیا دوپہر ہو گیا جب زمین یہاں سے آگے بڑھی دوپہر ڈھل گیا کہتے ہیں آفتاب کو زوال ہوا حالانکہ زمین کو ہوائیہ اُن کا مذہب ہے اور صراحۃً قرآن عظیم کا مکذّب و مکذّب ہے۔ مسلمین تو مسلمین، بیروت وغیرہ کے سفہائے قابلانِ حرکتِ ارض بھی جن کی زبانِ عربی ہے اس وقت کو وقتِ زوال اور دُھوپ گھڑی کو مزولہ کہتے ہیں یعنی زوال پہچاننے کا آلہ۔ اور اگر اُن سے کہتے کیا شمس زوال کرتا ہے؟ کہیں گے نہیں بلکہ زمین۔ حالانکہ وہ مدار سے باہر نہ گئی۔ تو آپ کی تاویل موافقین و مخالفین کسی کو بھی مقبول نہیں۔

(ج) اوروں سے کیا کام، آپ تو بفضلہ تعالیٰ مسلمان ہیں، ابتدائے وقتِ ظہر زوال سے جانتے ہیں، کیا ہزار بار نہ کہا ہو گا کہ زوال کا وقت ہے زوال ہونے کو ہے، زوال ہو گیا۔ کا ہے سے زوال ہوا، دائرہ نصف النہار سے۔ کس کا زوال ہوا، آپ کے نزدیک زمین کا کہ اُسی کی حرکت محوری ہوا حالانکہ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ زمین کو زوال نہیں اب خود مان کر کہ زمین متحرک ہو تو روزانہ اپنے مدار کے اندر ہی رہ کر اُسے زوال ہوتا ہے دنیا سے، زوال کفارِ پیش کرنے کا کیا موقع رہا، انصاف شرط ہے، اور قرآن عظیم کے ارشاد پر ایمان لازم و باللہ التوفیق۔

(د) یہاں سے بجدہ تعالیٰ حضرت معلم التیمات رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اُس ارشاد کی خوب

توضیح ہوگی کہ صرف حرکتِ محوری زوال کو بس ہے۔

(۹) بحمد اللہ تین آیتیں یہ گزریں :

آیت ۱: ان الله يسك

آیت ۲: ولئن نزلنا

آیت ۳: لدلوك الشمس

آیت ۴: فلما اقلت (پھر جب وہ ڈوب گیا۔ ت)

آیت ۵: وسبح بحمد ربك قبل

طلوع الشمس وقبل الغروب

آیت ۶: وسبح بحمد ربك قبل طلوع

الشمس وقبل غروبها

اور اپنے رب کی تعریف کرتے ہوئے اس کی پاکی

بولو سورج چمکنے سے پہلے اور ڈوبنے سے پہلے (ت)

اور اپنے رب کو سراہتے ہوئے اس کی پاکی بولو

سورج چمکنے سے پہلے اور اس کے ڈوبنے سے

پہلے۔ (ت)

یہاں تک کہ سورج نکلنے کی جگہ پہنچا اُسے ایسی قوم

پر نکلتا پایا جن کے لئے ہم نے سورج سے کوئی

آڑ نہیں رکھی۔ (ت)

آیت ۷: حتی اذا بلغ مطلع الشمس

وجدھا تطلع علی قوم لم نجعل لهم

من دونہا سترا

اور ان سب سے زائد آیت ۸ :

وترى الشمس اذا طلعت تزاور عن

كھفہم ذات اليمين واذا غربت تقرضہم

ذات الشمال وهم في فجوة منه ذلك من

آیت اللہ

تو آفتاب کو دیکھے گا جب طلوع کرتا ہے ان کے غار

سے دہنی طرف مائل ہوتا ہے اور جب ڈوبتا ہے

اُن سے بائیں طرف کترا جاتا ہے حالانکہ وہ غار کے

کھلے میدان میں ہیں یہ قدرتِ الہی کی نشانیوں سے (ت)

۵ القرآن الکریم ۳۵/۴۱

۶ " " ۶/۷۸

۷ " " ۲۰/۱۳۰

۸ القرآن الکریم ۳۵/۴۱

۹ " " ۱۶/۷۸

۱۰ " " ۵۰/۳۹

۱۱ " " ۱۸/۹۰

۱۲ " " ۱۸/۱۶

یونہی صدہا احادیث ارشاد سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خصوصاً حدیث صحیح بخاری ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے :

قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
لابی ذر حین غربت الشمس اتدری این
تذهب قلت اللہ ورسولہ اعلم قال
فانہا تذهب حتی تسجد تحت العرش
فتسأذن فیؤذن لہا ویوشک ان
تسجد فلا یقبل منہا وتسأذن
فلا یؤذن لہا یقال لہا ارجعی من حیث
جئت فتطلع من مغربہا فذلک قولہ
تعالیٰ والشمس تجری لمستقر لہا
ذلک تقدیر العزیز العلیم

سجدہ کرنے کی اجازت نہ دی جائے اور اسے کہا جائے کہ تو لوٹ جا جہاں سے آیا ہے، پھر وہ مغرب سے طلوع ہوگا۔ یہی معنی ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد کا "اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے، یہ حکم ہے زبردست علم والے کا۔" (ت)

یونہی ہزار ہا آثار صحابہ عظام و تابعین کرام و اجماع امت جن سب میں ذکر ہے کہ آفتاب طلوع و غروب کرتا ہے آفتاب کو وسط سماء سے زوال ہوتا ہے آفتاب کی طرح روشن دلائل ہیں کہ زمین ساکن محض ہے بدیہی ہے اور خود مخالفین کو تسلیم کہ طلوع و غروب و زوال نہیں مگر حرکت یومیہ ہے تو جس کے یہ احوال ہیں حرکت یومیہ اسی کی حرکت ہے تو قرآن عظیم و احادیث متواترہ و اجماع امت سے ثابت کہ حرکت یومیہ حرکت شمس ہے نہ کہ حرکت زمین، لیکن اگر زمین حرکت محوری کرتی تو حرکت یومیہ اسی کی حرکت ہوتی جیسا کہ مزعوم مخالفین ہے تو روشن ہوا کہ زعم سائنس باطل و مردود ہے۔ پھر شمس کی حرکت یومیہ جس سے طلوع و غروب و زوال ہے نہ ہوگی مگر یوں کہ وہ گرد زمین دورہ کرتا ہے، تو قرآن و حدیث و اجماع سے ثابت ہوا کہ آفتاب حول ارض دائرہ ہے، لایچرم زمین مدار شمس کے جوف میں ہے،

۱/۵۴ صحیح البخاری کتاب بد الخلق باب صفة الشمس والقمر بحسان الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۴

تفسیر ابن عباس میں دونوں جگہ ہے: (مہدًا) فراشاً^۱ (یعنی بچھونا پات)، نیز یہی مضمون قرآن عظیم کی بہت آیات میں ارشاد ہے، فرماتا ہے:

الم نجعل الارض مہادًا^۲
 فرماتا ہے:

والارض فرسٹھا فنعم الماہدون^۳ اور زمین کو ہم نے فرش کیا تو ہم کیا ہی اچھا بچھانے والے ہیں (ت)

فرماتا ہے: واللہ جعل لکم الارض بساطًا^۴ اور اللہ نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔ (ت)

فرماتا ہے: الذی جعل لکم الارض فراشًا^۵ جس نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔ (ت)

اور قرآن کی بہتر تفسیر وہ ہے کہ خود قرآن کریم فرماتے۔

(ب) بچھے ہی کا مہد ہو تو وہ کیا اس کے بچھونے کو نہیں کہتے۔ جلالین سورہ زخرف میں ہے: (مہادًا) فراشًا کالمہد للصبی^۶۔ (مہادًا) بچھونا جیسے بچھے کے لئے گوارہ۔ (ت)

لاجرم حضرت شیخ سعدی و شاہ ولی اللہ نے مہدًا کا ترجمہ لٹھ میں فرش اور زخرف میں بساط ہی کیا اور شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر نے دونوں جگہ بچھونا۔

(ج) گوارہ ہی تو اس سے تشبیہ آرام میں ہوگی نہ کہ حرکت میں، ظاہر کہ زمین اگر بفرض باطل جنبش بھی کرتی تو اس سے نہ ساکتوں کو نیند آتی ہے نہ گرمی کے وقت ہوا لاتی ہے تو گوارہ سے اسے بحیثیت جنبش مشابہت نہیں۔ ہے تو بحیثیت آرام و راحت ہے۔ خود گوارہ سے اصل مقصد یہی ہے نہ کہ ہلانا، تو وجہ تشبیہ وہی ہے نہ یہ۔ لاجرم اسی کو مفسرین نے اختیار کیا۔

(د) لطف یہ کہ علماء نے اس تشبیہ مہد سے بھی زمین کا سکون ہی ثابت کیا بالکل نقیض اس کا جو آپ

۱۹۵	مکتبہ سرحد مردان	تحت آیہ ۵۳/۲۰ و ۱۰/۴۳	تفسیر ابن عباس
۳۰۴	۲۸/۵۱	۳ القرآن الکریم	۶/۷۸
	۲۲/۲	۵۰	۱۹/۷۱
	نصف دوم ص ۲۰۴	مطبع مجتہبائی دہلی	تحت آیت ۱۰/۴۳

چاہتے ہیں، تفسیر کبیر میں ہے :

زمین کا گوارہ ہونا اس کے ٹھہرنے اور ساکن ہونے کی وجہ سے حاصل ہوا، اور جب گوارہ پتے کے لئے راحت کی جگہ ہے تو زمین کو اس لئے گوارہ قرار دیا گیا کہ اس میں کئی طرح متعدد راحتیں موجود ہیں۔ (ت)

کون الارض مهدا انما حصل لاجل كونها واقفة ساكنة ولما كان المهد موضع الراحة للصبى جعل الارض مهدا لكثرة ما فيها من الراحة

خازن میں ہے :

(تمہارے لئے زمین کو گوارہ بنایا) اس کا معنی ہے کہ وہ ٹھہری ہوئی پرسکون ہے جس سے نفع اٹھانا ممکن ہے۔ جبکہ گوارہ پتے کے لئے راحت کی جگہ ہے تو اسی لئے زمین کا نام گوارہ رکھا گیا کیونکہ اس میں مخلوق کے لئے کثیر راحتیں موجود ہیں۔ (ت)

(جعل لكم الارض مهدا) معناہ واقفة ساكنة يمكن الانتفاع بها ولما كانت المهد موضع راحة الصبي فلذلك سمي الارض مهدا لكثرة ما فيها من الراحة للمخلوق

خطیب شریانی پھر فتوحات الہیہ میں زیرِ کریمہ زخرف ہے :

یعنی اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو زمین کو متحرک بناتا جس سے نفع حاصل کرنا ممکن نہ ہوتا۔ نفع تو اس سے اس صورت میں حاصل ہوا کہ وہ ہموار، قرار پکڑنے والی اور ساکن ہے۔ (ت)

ای لو شاء لجعلها متحركة فلا يمكن الانتفاع بها فالانتفاع بها انما حصل لكونها مسطحة قارة ساكنة

اس ارشادِ علماء پر کہ زمین متحرک ہوتی تو اس سے انتفاع نہ ہوتا، کاسر لیسان فلسفہ جدیدہ کو اگر یہ شبہ لگے کہ اس کی حرکت محسوس نہیں، تو ان سے کہئے یہ تمہاری ہوس خام ہے۔ "فوزمبین" دیکھئے ہم نے خود فلسفہ جدیدہ کے مسلماتِ عدیدہ سے ثابت کیا ہے کہ اگر زمین متحرک ہوتی جیسا وہ مانتے ہیں تو یقیناً اس کی

- ۱۔ مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) تحت آیت ۱۰/۴۳ المطبعة البهية المصرية مصر ۱۹۶/۲۷
 ۲۔ باب التاویل فی معانی التنزیل (تفسیر الخازن) تحت آیت ۱۰/۴۳ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۰۶/۴
 ۳۔ الفتوحات الالہیہ (جمل) " " " " مصطفیٰ البابی مصر ۷۷/۴

حرکت ہر وقت سخت زلزلہ اور شدید آندھیاں لاتی، انسان حیوان کوئی اس پر نہیں سکتا۔ زبان سے ایک بات ہانک دینا آسان ہے مگر اس پر جو قاہرہ ہوں ان کا اٹھانا ہزار ہا بائس پیرا ہے۔

(۱۱) دیا چہ میں جو آپ نے دلائل حرکت زمین کتب انگریزی سے نقل فرمائے الحمد للہ ان میں کوئی نام کو تمام نہیں سب پا در ہوا ہیں، زندگی بالآخر ہے تو آپ ان شاء اللہ تعالیٰ ان سب کا ردّ بلیغ فقیر کی کتاب فوز صبین کی فصل چہارم میں دیکھیں گے بلکہ وہ آٹھ سطریں جو میں نے اول میں لکھ دی ہیں کہ یورپ والوں کو طرز استدلال اصلاً نہیں آتا انھیں اثبات دعویٰ کی تمیز نہیں، ان کے ادہام جن کو بنام دلیل پیش کرتے ہیں یہ علتیں رکھتے ہیں، منصف ذی فہم مناظرہ داں کے لئے وہی ان کے رد میں بس ہیں کہ دلائل بھی انھیں علتوں کے پابند ہو س ہیں اور بفضلہ تعالیٰ آپ جیسے دیندار و سنی مسلمان کو تو اتنا ہی سمجھ لینا کافی ہے کہ ارشاد قرآن عظیم و نبی کریم علیہ افضل الصلوٰۃ والتسلیم و مسئلہ اسلامی اجماع امت گرامی کے خلاف کیونکر کوئی دلیل قائم ہو سکتی، اگر بالفرض اس وقت ہماری سمجھ میں اس کا رد نہ آئے جب بھی یقیناً وہ مردود اور قرآن و حدیث و اجماع سچے۔ یہ ہے مجد اللہ شان اسلام۔

محب فقیر! سائنس یوں مسلمان نہ ہوگی کہ اسلامی مسائل کو آیات و نصوص میں تاویلات دور از کار کر کے سائنس کے مطابق کر لیا جائے۔ یوں تو معاذ اللہ اسلام نے سائنس قبول کی نہ کہ سائنس نے اسلام، وہ مسلمان ہوگی تو یوں کہ جتنے اسلامی مسائل سے اُسے خلاف ہے سب میں مسئلہ اسلامی کو روشن کیا جائے دلائل سائنس کو مردود و پامال کر دیا جائے جا بجا سائنس ہی کے اقوال سے اسلامی مسئلہ کا اثبات ہو سائنس کا ابطال و اسکات ہو، یوں قابو میں آئے گی، اور یہ آپ جیسے فہیم سائنس داں کو باذنہ تعالیٰ دشوار نہیں آپ اُسے بخشم پسند دیکھتے ہیں صر

وعین الرضاء عن کل عیب کلیلۃ

(رضامندی کی آنکھ ہر عیب کو دیکھنے سے عاجز ہوتی ہے۔)

اُس کے معائب مخفی رہتے ہیں مولیٰ عزوجل کی عنایت اور حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اعانت پر بھروسہ کر کے اس کے دعاوی باطلہ مخالفہ اسلام کو بنظر تحقیر و مخالفت دیکھئے اُس وقت ان شاء اللہ العزیز القدير اس کی طمع کاریاں آپ پر کھلتی جائیں گی اور آپ جس طرح اب دیوبندیہ مخذولین پر مجاہد ہیں یونہی سائنس کے مقابل آپ نصرت اسلام کے لئے تیار ہو جائیں گے کہ صر

فیض القدير شرح الجامع الصغير تحت الحديث دارالکتب العلمیۃ بیروت ۳/۲۸۸

ولكن عين السخط تبدى المساويا
(لیکن ناراضگی کی آنکھ عیبوں کو عیاں کرتی ہے۔ ت)

مولوی قدس سرہ المعنوی فرماتے ہیں : ہ

دشمنِ راہِ حنہ را خوار دار دزد را منبر منہ بردار دار

(اللہ تعالیٰ کے راستے کے دشمن کو ذلیل رکھ، چور کے لئے منبر مت بچھا بلکہ اسکو سولی پر لکھ۔ ت)

ربِّ کریم بجاہِ نبی روف رحیم علیہ فضل الصلوٰۃ والتسلیم ہمیں اور آپ اور ہمارے بھائیوں اہل سنت
خادمانِ ملت کو نصرتِ دینِ حق کی توفیق بخشے اور قبول فرمائے، آمین!

اے معبودِ برحق! ہماری دُعا قبول فرما، اور ہمیں معاف
فرما دے اور بخش دے اور ہم پر رحم فرما۔ تو ہمارا
مولیٰ ہے۔ تو کافروں پر ہمیں مدد دے۔ اور تمام
تعریفیں اللہ ربِّ العالین کیلئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ دزد
نازل فرمائے ہمارے آقا محمد مصطفیٰ اور آپ کی آل،
اصحاب، اولاد اور تمام اُمت پر۔ آمین۔ اور
اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے۔ (ت)

اللہ الحق آمین واعف عنا واغفر لنا
واسرحمنا انت مولینا فانصرنا
على القوم الکفرین ۰ والحمد
للہ ربِّ العالمین ۰ وصلى اللہ تعالیٰ
على سیدنا ومولینا محمد و آلہ
وصحبہ و ابنہ و حزبہ اجمعین ۰ آمین
واللہ تعالیٰ اعلم۔

رسالہ

نزول آیات فرقان بسکون زمین و آسمان

ختم ہوا

۱۔ فیض القدر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث ۳۶۶۳ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۳/۴۸۸
۲۔ شہنوی معنوی رجوع بکجایت ذاہد با غلام امیر و قریبیم مؤسسۃ انتشار اسلام لاہور ۳۵۱

معین مبین بہر دور شمس و سکون زمین

۱۳

ھ

۳۸

(سورج کی گردش اور زمین کے ساکن ہونے کیلئے مددگار)

(امریکی منجم پروفیسر البرٹ ایف، پورٹا کی پیشگوئی کا رد)

مسئلہ ۳۲

دارالافتاء میں ملک العلماء جناب مولانا ظفر الدین صاحب بہاری (رحمۃ اللہ علیہ) از تلامذہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے بانگی پور کے انگریزی اخبار "ایکسپریس" ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۹ء کے دوسرے ورق کا صرف پہلا کالم تراش کر بغرض ملاحظہ و استصواب حاضر کیا جس پر امریکہ کے منجم پروفیسر البرٹ کی ہولناک پیشگوئی ہے۔ جناب نواب وزیر احمد خاں صاحب جناب سید اشتیاق علی صاحب رضوی نے ترجمہ کیا جس کا خلاصہ یہ ہے:

"۱۷ دسمبر کو عطارو، مریخ، زہرہ، مشتری، زحل، نیپچون، یہ چھ سیارے جن کی طاقت سب سے زائد ہے قرآن میں ہوں گے آفتاب کے ایک طرف ۲۶ درجے کے تنگ فاصلہ میں جمع ہو کر اُسے بقوت کھینچیں گے، اور وہ ان کے ٹھیک مقابلہ میں ہوگا اور مقابلہ میں آتا جائے گا۔ ایک بڑا کوب یورینیس سیاروں کا ایسا اجتماع تاریخ ہیئت میں کبھی نہ جانا گیا۔ یورینیس اور ان چھ میں متناطیسی لہر آفتاب میں بڑے بھالے کی طرح سوراخ کرے گی۔ ان چھ بڑے سیاروں کے اجتماع سے چوبیس صدیوں سے نہ دیکھا گیا تھا ممالک متحدہ کو دسمبر میں بڑے خوفناک طوفان آب سے صاف کر دیا جائے گا۔ یہ داغ شمس، اوسمیر کو ظاہر ہوگا جو بغیر آلات کے آنکھ سے دیکھا جائے گا۔ ایسا داغ کہ بغیر آلات کے دیکھا جائے آج تک ظاہر نہ ہوا اور ایک وسیع زخم آفتاب کے ایک جانب میں ہوگا یہ داغ شمس کورہ ہوا میں تزلزل ڈالے گا۔ طوفان، بجلیاں اور سخت مینہ اور بڑے زلزلے ہونگے

زمین ہفتوں میں اعتدال پر آئے گی۔“

محسن ملت اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب حسب ذیل ارشاد فرمایا،

یہ سب اوہامِ باطلہ و ہوساتِ عاقلہ ہیں، مسلمانوں کو ان کی طرف اصلاً التفات جائز نہیں۔
(۱) منجم نے ان کی بنا کو اکب کے طول وسطی پر رکھی جسے ہیأت جدیدہ میں طول بفرض مرکزیت شمس کہتے ہیں، اس میں وہ چھ کو اکب باہم ۲۶ درجے ۲۳ دقیقے کے فصل میں ہوں گے مگر یہ فرض خود فرض باطل و مطرود اور قرآن عظیم کے ارشادات سے مردود ہے، نہ شمس مرکز ہے نہ کو اکب اُس کے گرد متحرک، بلکہ زمین کا مرکز ثقل مرکز عالم ہے اور سب کو اکب اور خود شمس اُس کے گرد دائر۔ اللہ تعالیٰ عز و جل فرماتا ہے،

والشمس والقمر بحسبان ۱۰

سورج اور چاند کی چال حساب سے ہے۔

اور فرماتا ہے،

والشمس تجری لمستقر لہا ذلک تقدیر
العزيز العليم ۱۱

سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے، یہ
سادھا ہوا ہے زبردست علم والے کا۔

اور فرماتا ہے،

کلّ فی فلك یسبحون ۱۲

چاند سورج ایک ایک گھیرے میں تیرے ہیں۔

اور فرماتا ہے،

وسخرکم الشمس والقمر داثبین ۱۳

تمہارے لئے چاند اور سورج مسخر کئے کہ دونوں
باقاعدہ چل رہے ہیں۔

اور سورہ رعد میں فرماتا ہے،

وسخر الشمس والقمر کل یجری لاجل
مسمى ۱۴

اللہ نے مسخر فرمائے چاند سورج، ہر ایک ٹھہرائے
وقت تک چل رہا ہے۔

بعینہ اسی طرح سورہ لقمان، سورہ ملک، سورہ زمر میں فرمایا۔ اس پر جو جاہلانہ اختراع پیش کرے

۱۲ القرآن الکریم ۳۶/۳۸

۱۳ " " ۱۴/۳۳

۱۰ القرآن الکریم ۵/۵۵

۱۱ " " ۳۶/۴۰

۱۲ " " ۳۵/۱۳

اس کے جواب کو آیہ کریمہ تمہیں تعلیم فرمادی ہے:
 اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللطيفُ
 الخبيرُ

کیا وہ نجانے جس نے بنایا اور وہی ہے پاک
 خبردار۔

تو پیش گوئی کا سرے سے مبنی ہی باطل ہے۔

(۲) یہ جسے طول بفرض مرکزیت شمس کہتے ہیں حقیقہً کو اکب کے اوساط معدلہ بتعدیل اول ہیں جیسا
 کہ واقف علم زیجات پر ظاہر ہے اور اوساط کو اکب کے حقیقی مقامات نہیں ہوتے بلکہ فرضی۔ اور اعتبار
 حقیقی کا ہے۔ ۱۷ دسمبر کو کو اکب کے حقیقی مقام یہ ہوں گے:

کو کب	تقوم	برج	درجہ	دقیقہ
نیپچون	اسد	۱۱	۱۵	
مشری	"	۱۷	۵۴	
زحل	سنبلہ	۱۱	۳۹	
مریخ	میزان	۹	۱۰	
زہرہ	عقرب	۹	۱۹	
عطارد	قوس	۳	۳۰	
شمس	"	۲۴	۳۰	
یورینس	دلو	۲۸	۲۶	

ظاہر ہے کہ ان چھ کا باہمی فاصلہ نہ ۲۶ درجے میں محدود بلکہ ۱۱۲ درجے تک محدود، یہ تقویم اس دن تمام
 ہندوستان میں ریلوے وقت سے ساڑھے پانچ بجے شام اور نیویارک ممالک متحدہ امریکہ میں بجے صبح اور لندن
 میں دوپہر کے ۱۲ بجے ہوں۔ یہ فاصلہ ان تقویمات کا باہمی بعد اس سے قلیل مختلف ہوگا کہ عرض کی تو سب
 چھوٹی ہیں اس کے استخراج کی حاجت نہیں کہ کہاں ۲۶ اور کہاں ۱۱۲۔

(۳) یہ کلام اسلامی اصول پر تھا، اب کچھ عقلی بھی لیجئے۔ یہ کہنا کہ دو ہزار برس ایسا اجتماع نہ دیکھا گیا بلکہ جب سے کو اکب کی تاریخ شروع ہوئی ہے نہ جانا گیا محض جوائف مدعی اس پر دلیل رکھتا ہے تو پیش کرے ورنہ روز اول کو اکب در کنار دو ہزار برس کے تمام زیجات بالاستیعاب اس نے مطالعہ کئے اور ایسا اجتماع نہ پایا، یہ بھی یقیناً نہیں، تو دعویٰ بے دلیل باطل و ذلیل۔ اور یونیس اور نیچوں تو اب ظاہر ہوتے۔ اگلے زیجات میں ان کا پتہ کہاں مگر یہ کہ اوساط موجودہ سے بطریق تفریق ان کے ہزاروں برس کے اوساط نکالے ہوتے بھی ظاہر النعی اور دعویٰ محض ادعا۔

(۴) کیا سب کو اکب نے آپس میں صلح کر کے آزار آفتاب پر ایسا کر لیا ہے؟ یہ تو محض باطل ہے بلکہ مسئلہ جاذبیت اگر صحیح ہے تو اس کا اثر سب پر ہے اور قریب تر پر قوی تر اور ضعیف تر پر شدید تر۔ اور ۱۷ دسمبر کو اوساط کو اکب کا نقشہ یہ ہے:

کوکب	وسط	
	درجہ	دقیقہ
مشرقی	۱۲۹	۲۰
نیچوں	۱۲۹	۵۳
زہرہ	۱۴۲	۲۲
عطارد	۱۵۳	۵۰
مریخ	۱۵۴	۱۷
زحل	۱۵۵	۲۳
یونیس	۳۳۰	۵۷

اور ظاہر ہے کہ آفتاب ان سے ہزاروں درجے بڑا ہے، جب اتنے بڑے پر ۶ کی کھینچ تان اس کا منہ زخمی کرنے میں کامیاب ہوگی تو زحل کہ اس سے نہایت صغیر و حقیر ہے، پانچ کی کشاکش اور ادھر سے یونیس کی مارا مار یقیناً اس کو فنا کر دینے کے لئے کافی ہوگی اور اس کے اعتبار سے ان کا فاصلہ اور بھی تنگ صرف ۲۵ درجے۔

(۵) مریخ زحل سے بھی بہت چھوٹا ہے اور اس کے لحاظ سے فاصلہ اور بھی کم، فقط ۱/۲۲ درجے

تو یہ پانچ ہی مل کر اسے پاش پاش کر دیں گے۔

(۶) عطارد تو سب میں چھوٹا اور اس کے حساب سے باقی ۱۳ ہی درجہ کے فاصلہ میں ہیں تو ۲۶ کا آدھا ہے تو یہ تین عظیم ہاتھی مع یورنیس اس چھوٹی سی چڑیا کے ریزہ ریزہ کر دینے کو بہت ہیں۔ منجم نے اسی مضمون میں کہا کہ ”دو سیارے ملے ہوئے کافی ہیں ایک چھوٹا داغ شمس میں پیدا کرنے اور ایک چھوٹا طوفان برپا کرنے میں اور تین ان میں سے بڑا طوفان اور بڑا داغ اور چار فی الحقیقت ایک بہت بڑا طوفان اور بہت بڑا داغ۔“ جب آفتاب میں تین اور چار کا یہ عمل ہے تو بیچارے عطارد و مریخ چار اور پانچ کے آگے کیا حقیقت رکھتے ہیں اور زحل پر اکٹھے چھ جمع ہیں تو جو نسبت ان کو آفتاب سے ہے اسی نسبت سے ان پر اثر زیادہ ہونا لازم واجب تھا کہ کھینچنے والوں سے چمٹ جائیں لیکن ان میں تا فریت بھی رکھی ہے وہ انھیں تھرپر لائے گی جس کا صاف نتیجہ ان کا ریزہ ریزہ ہو کر جو اذب میں گم جانا۔ جیسا کہ ہمیشہ مشہود ہے کہ کمزور چیز نہایت قوی قوت سے کھینچی جائے۔ اگر دوسری طرف اس کا تعلق ضعیف سے کھینچ آئے گی ورنہ ٹکڑے ہو جائے گی۔ یہ سب اگر نہ ہو گا تو کیوں؟ حالانکہ آفتاب پر اثر ضرب شدید کا مقتضی یہی ہے اور ہو گا تو غنیمت ہے کہ آفتاب کی جان چھوٹی وہ آپس میں کٹ مکر فنا ہوں گے، نہ آفتاب کے اس طرف رہیں گے نہ اس کے زخم آئے گا۔ بالجملہ پیشگوئی محض باطل و پادر ہوا ہے۔ غیب کا علم اللہ عزوجل کو ہے، پھر اس کی عطا سے اس کے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے خلق میں جو چاہے کرے۔ اگر اتفاقاً بمشیت الہی معاذ اللہ ان میں سے بعض یا فرض کیجئے کہ سب باتیں واقع ہو جائیں جب بھی پیشگوئی قطعاً یقینی چھوٹی ہے کہ وہ جن اوضاع کو اکب پر مبنی ہیں وہ اوضاع فرضی ہیں اور اگر فرض غلط واقع بھی ہو تو نتائج جن اصول پر مبنی ہیں وہ اصول محض بے اصل منکر گھٹ ہیں جن کا مہل و بے اثر ہونا خود اسی اجتماع نے روشن کر دیا، اگر جاذبت صحیح ہے تو یہ اجتماع نہ چاہئے اور اگر یہ اجتماع قائم ہے تو جاذبت کا اثر غلط ہے، بہر حال پیشگوئی باطل، واللہ یقول الحق وهو یهد السبیل۔

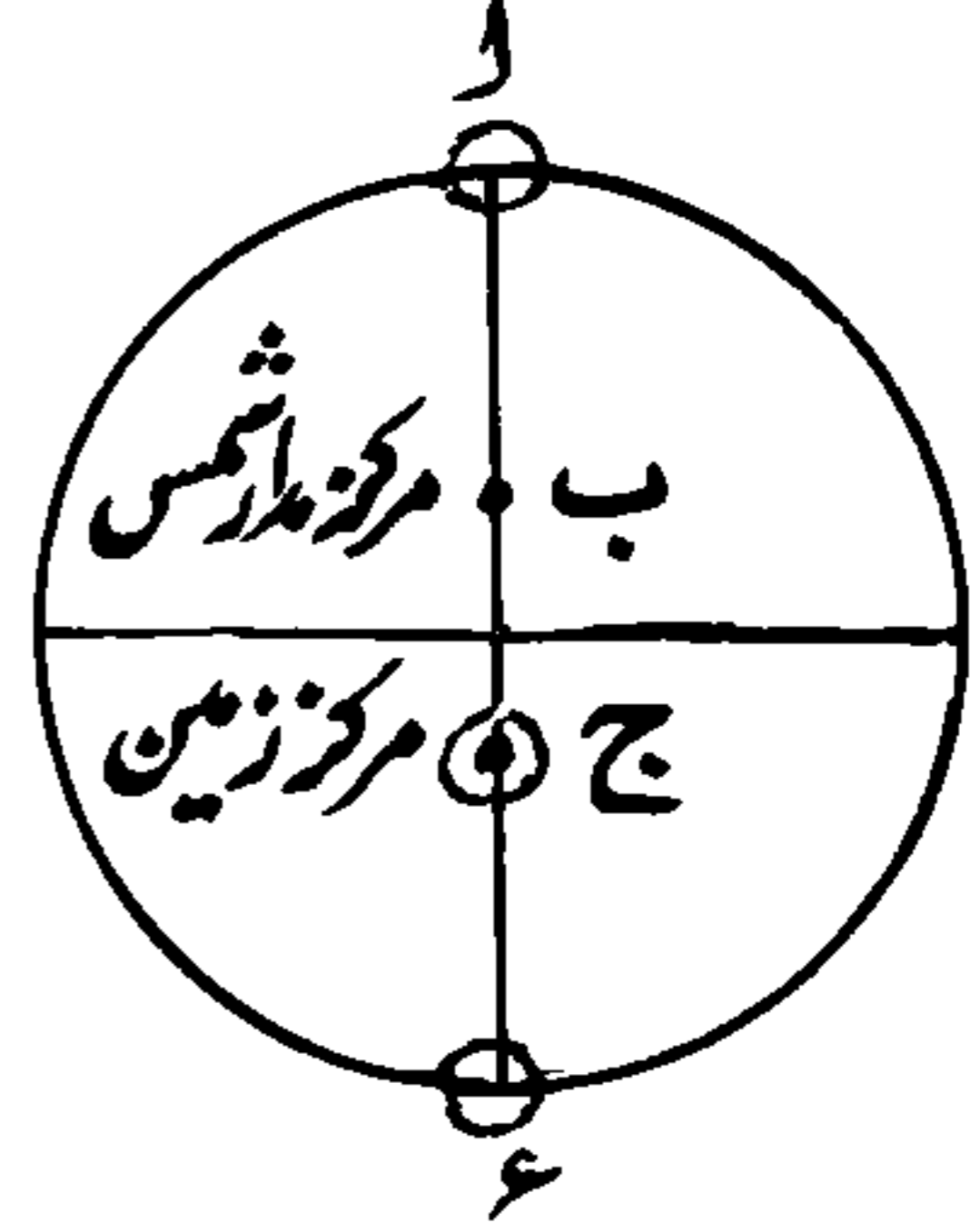
(۷) جاذبت پر ایک سہل سوال اوج و حضیض شمس سے ہوتا ہے جس کا ہر سال مشاہدہ ہے نقطہ اوج پر کہ اُس کا وقت تقریباً سوم جولائی ہے، آفتاب زمین سے غایت بعد پر ہوتا ہے اور نقطہ حضیض پر کہ تقریباً سوم جنوری ہے غایت قرب پر یہ تفاوت اکتیس لاکھ میل سے زائد ہے کہ گفتیش جدید میں بعد اوسط نو کروڑ اکتیس لاکھ میل بتایا گیا ہے اور ہم نے حساب کیا مابین المرکزین دو درجے پنیائیس شانے یعنی ۲۶۰۵۲۱۲ ہے تو بعد بعد ۲۶۰۵۲۵۸۰۲۶ میل ہوا اور بعد قرب

۹۷، ۲۱، ۱۳، ۹ میل تفاوت ۰.۵۲، ۱۶، ۳۱ میل اگر زمین آفتاب کے گرد اپنے مدار یعنی پرگھومتی ہے جس کے مرکز اسفل میں آفتاب ہے جیسا کہ ہیأت جدیدہ کا زعم ہے۔ اول تو نافریت ارض کو جاذبیت شمس سے کیا نسبت کہ آفتاب حسب بیان اصول علم الہیات ہیأت جدیدہ میں بارہ لاکھ پتالیس ہزار ایک سو تیس زمینوں کے برابر ہے اور ہم نے بر بنائے مقررات تازہ اصل کروی پر حساب کیا تو اس سے بھی زائد آیا یعنی آفتاب تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپن زمینوں کے برابر ہے بعض کتب جدیدہ میں ۱۲ لاکھ ہے وہ جرم کہ اس کے بارہ تیرہ لاکھ کے حصوں میں سے ایک کے بھی برابر نہیں اس کی کیا مقاومت کر سکتا ہے تو کرو و دورہ کرنا نہ تھا بلکہ پہلے ہی دن کھینچ کر اس میں بل جانا، کیا بارہ تیرہ لاکھ آدمی مل کر ایک کو کھینچیں تو وہ کھینچ نہ سکے گا بلکہ ان کے گرد گھومے گا۔

ثانیاً جب کہ نصف دورے میں جاذبیت شمس غالب آکر اکتیس لاکھ میل سے زائد زمین کو قریب کھینچ لاتی تو نصف دوم میں اُسے کس نے ضعیف کر دیا کہ زمین پھر اکتیس لاکھ میل سے زیادہ دور بھاگ گئی حالانکہ قرب موجب قوت اثر جذب ہے تو حسیض پر لاکر جاذبیت شمس کا اثر اور قوی تر ہونا اور زمین کا وقتاً فوقتاً قریب تر ہوتا جانا لازم تھا نہ کہ نہایت قرب پر اُس کی قوت سست پڑ کر اور اس کے نیچے سے چھوٹ کر پھر اتنی دور ہو جائے، شاید جولائی سے جنوری تک آفتاب کو راتب زیادہ ملتا ہے قوت تیز ہو جاتی ہے، اور جنوری سے جولائی تک بھوکا رہتا ہے کمزور پڑ جاتا ہے۔ دو جسم اگر برابر کے ہوتے تو یہ کہنا ایک ظاہری لگتی ہوتی بات ہوتی کہ نصف دورے میں یہ غالب رہتا ہے نصف میں وہ، نہ کہ وہ جرم کہ زمین کے ۱۲ لاکھ امثال سے بڑا ہے اُسے کھینچ کر ۳۱ لاکھ میل سے زیادہ قریب

۷ وہ مقررات تازہ یہ ہیں قطر مدار شمس اٹھارہ کروڑ اٹھاون لاکھ میل قطر معدل زمین ۶۰۸۶۰۱۳۶ میل قطر اوسط شمس دقائق محیطیہ سے ۳۲ دقیقے ۴ ثانیے، پس اُس قاعدے پر کہ ہم نے ایجاد اور اپنے فتاویٰ جلد اول رسالہ الہندی التمیذ میں ایراد کیا ۰۴۵۷۰۲۶۹۔ ۸۶۲۶۹ لوامیال قطر مدار + ۰۶۲۹۷۱۲۹۹ = ۸۶۷۹۱۹۵۶ لوامیال محیطیہ۔ ۲۶۳۳۲۵۵۳۸ لو دقائق محیطیہ = ۲۶۳۳۱۷۲۱۸ لو دقائق محیطیہ + ۰۵۲۹۰۵۲۹ = ۱۶۵۰۹۰۵۲۹ دقائق قطر شمس = ۵۶۹۳۷۷۹۵۷ لوامیال قطر شمس۔ ۳۶۸۹۸۳۲۵۹ لوامیال قطر زمین = ۲۶۰۹۲۲۹۸ لو نسبت قطرین ما × ۳ کہ کہ : قطر : قطر مثلثہ بالتکریہ = ۲۶۹۴۲۹۸ ۶۶۱۱۸ ۳۲۹۴ = ۱۳۱۳۲۵۹۲۹ وهو المقصود یعنی محیط فلک شمس اٹھاون کروڑ پنتیس لاکھ آٹھ ہزار میل ہے اور ایک دقیقہ محیطیہ ۵۲۳۶۰۲۳۶ میل اور قطر شمس ۲۶۲۵۵۸۶۵ میل اور وہ قطر زمین کے ۱۰۹۶۵۰۹ مثل ہے اور جرم شمس تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپن زمینوں کی برابر۔ اور علم حق اس کے خالق جل وعلا کو ۱۲ منہ مدظلہ العالی۔

اکتیس لاکھ سولہ ہزار باون میل باہر ہے اگر مرکز متحد ہوتا زمین سے آفتاب کا بُعد ہمیشہ کیسا رہتا مگر بوجہ خروج مرکز جب آفتاب نقطہ ۱ پر ہوگا مرکز زمین سے اس کا فصل ۱ ج ہوگا یعنی بقدر ۱ ب نصف قطر مدار شمس + ب ج مابین مرکزین اور جب نقطہ ۲ پر ہوگا اس کا فصل ج ۲ ہوگا یعنی بقدر ب ۲ نصف قطر مدار شمس۔ ب ج مابین مرکزین دونوں فصلوں میں بقدر دو چند مابین مرکزین فرق ہوگا یہ اصل کروی پر ہے لیکن وہ بعد اوسط اصل بیضی پر لیا گیا ہے اس میں بعد اوسط منتصف



مابین مرکزین پر ہے تو بعد اوسط ۱/۲ نصف مابین مرکزین = بعد البعد، - نصف مذکور = بعد اقرب لاجرم بقدر مابین مرکزین فرق ہوگا اور یہی نقطے اس قرب و بعد کے لئے خود ہی متعین رہیں گے۔ کتنی صاف بات ہے جس میں نہ جاذبیت کا جھگڑا نہ نافریت کا بکھیڑا۔ ذلک تقدیر العزیز العظیم

یہ سادھا ہوا ہے زبردست جاننے والے کا، جل و علا و صلے اللہ تعالیٰ علی سیدنا و آلہ وصحبہ وسلم۔

۱۹ صفر ۱۳۳۸ھ ۱۲ نومبر ۱۹۱۹ء

(۸) اقول جاذبیت کے بطلان پر دوسرا شاہد عدل قمر ہے۔ ہیئات جدیدہ میں قرار پا چکا ہے کہ اگرچہ زمین قمر کو قریب سے کھینچتی ہے اور آفتاب دور سے، مگر جرم شمس لاکھوں درجے جرم زمین سے بڑا ہونے کے باعث اس کی جاذبیت قمر پر زمین کی جاذبیت سے $\frac{1}{2}$ گنی ہے، یعنی زمین اگر چاند کو پانچ میل میں کھینچتی ہے تو آفتاب گیارہ میل۔ اور شک نہیں کہ یہ زیادت ہزاروں برس سے مستمر ہے تو کیا وجہ کہ چاند زمین کو چھوڑ کر اب تک آفتاب سے نہ جا بٹا یا کم از کم ہر روز یا ہر مہینے اس کا فاصلہ زمین سے زیادہ اور آفتاب سے کم ہوتا جاتا مگر مشاہدہ ہے کہ ایسا نہیں تو ضرور جاذبیت باطل و محل خیال ہے اور یہاں یہ عذر کہ آفتاب زمین کو بھی تو کھینچتا ہے عجب صدائے بے معنی ہے زمین کو کھینچنے سے قمر پر اس کی کشش کیوں کم ہوگئی۔ ایک اور $\frac{1}{2}$ کی نسبت اسی حالت موجودہ ہی پر تومانی گئی ہے جس میں شمس زمین کو بھی جذب کر رہا ہے پھر اس قرار یافتہ مسلم کا کیا علاج ہوا۔

(۹) لطف یہ کہ اجتماع کے وقت قمر آفتاب سے قریب تر ہو جاتا ہے اور مقابلہ کے وقت دور تر حالانکہ قریب وقت اجتماع آفتاب کی جاذبیت کہ $\frac{1}{14}$ ہے صرف $\frac{1}{2}$ ہی عمل کرتی ہے کہ قمر شمس وارض

عہ ماہنامہ "الرضا" بریلی صفر ۱۳۳۸ھ

لہ القرآن الکریم ۳۶/۳۸

کہ چھ کروڑ چاند سے بھی لاکھوں حصے بڑا ہے اس پر تو چار کے اجتماع سے وہ ظلم ہوتا تھا۔ قمریچارے کی کیا ہستی۔ یہ اس کھینچ تان میں پُزے پُزے ہو جانا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس پر حرف آنا درکنار اسکی منضبط چال میں اصلاً فرق نہیں آنا۔ تو منجم کے ادہام اور جاذبیت کے تخیلات سب باطل ہیں۔

(۱۱) اس کے بعد بفضلہ تعالیٰ جاذبیت کے ردنا فریت کے رد حرکت زمین کے رد میں اور مضامین نفیہ کہ آج تک کسی کتاب میں نہ ملیں گے۔ خیال میں آئے اُن کا بیان موجب طول تھا لہذا انھیں انشاء اللہ العزیز ایک مستقل رسالہ میں تحریر کرینگے۔ یہاں بقیہ کلام منجم کی طرف متوجہ ہوں۔ آفتاب کا کلف جسے داغ کہا بارہا نظر آیا۔ ۷ ادا سمبر والا اگر ہو تو انھیں میں کا ایک ہوگا جو بارہا گزر چکے۔

(۱) قدیم زمانے میں شمیر نامی ایک عیسائی راہب نے اپنے رئیس سے کہا میں نے سطح آب پر ایک داغ دیکھا اس نے اعتبار نہ کیا اور کہا میں نے اول تا آخر اسطو کی کتابیں پڑھیں ان میں کہیں داغ شمس کا ذکر نہیں۔

(ب) علامہ قطب الدین شیرازی نے تحفہ شاہیہ میں بعض قدما سے نقل کیا کہ صفحہ شمس پر مرکز سے کچھ اوپر محور قمر کی مانند ایک سیاہ نقطہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نقطہ کہ مهندس نے محض نظر سے دیکھا کتنا بڑا ہوگا۔ کم از کم اس کا قطر ۲۲۵۲ میل ہوگا کہا یعلہ متاسیاتی (جیسا کہ معلوم ہو جائیگا اس لیل سے جو عنقریب رہی ہے) (ج) ابن ماجہ اندلسی نے طلوع کے وقت روتے شمس پر دو سیاہ نقطے دیکھے جن کو زہرہ و عطارد گمان کیا۔

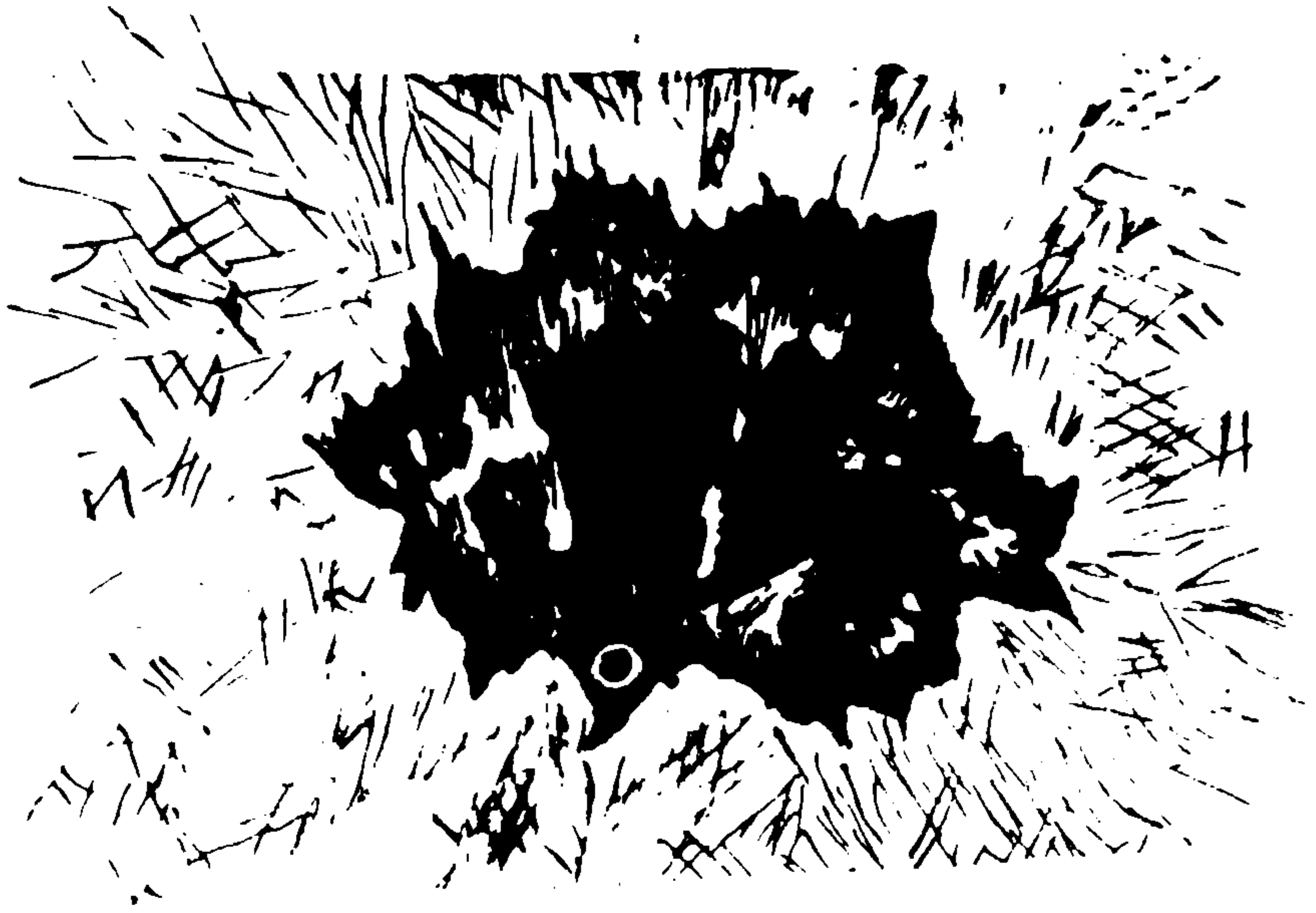
(د) ہرشل دوم نے ایک داغ دیکھا جس کی مساحت تین ارب اٹھتر کروڑ میل بتائی۔ اقول یعنی اگر وہ شکل دائرہ تھا تو اس کا قطر ۵۷۳۷۹ میل۔

(۵) یورپ کے ایک اور مهندس نے ایک اور داغ دیکھا جس کا قطر ایک لاکھ چالیس ہزار میل حساب کیا۔

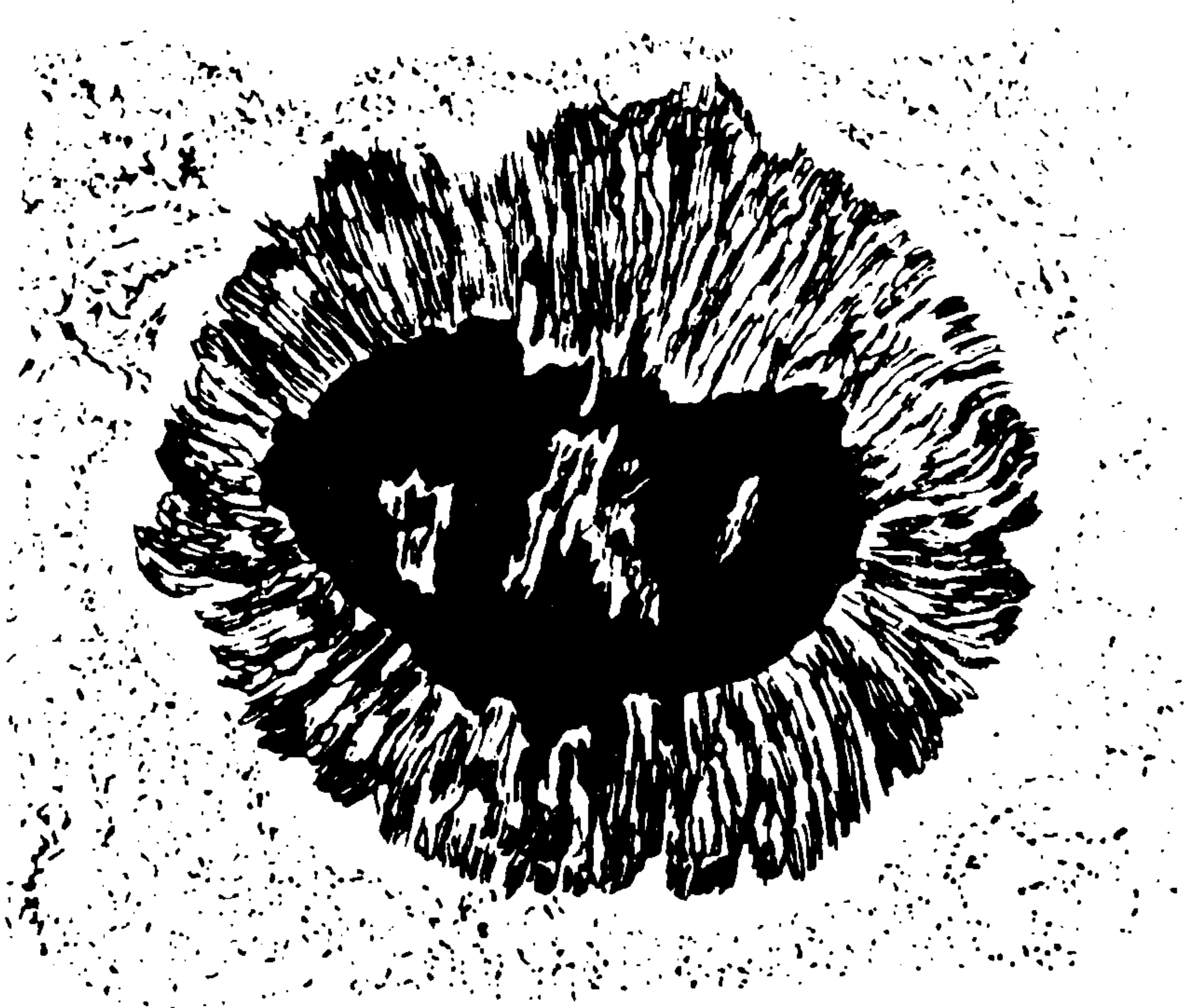
اقول یعنی اگر دائرہ تھا تو اس کی مساحت پندرہ ارب انتالیس کروڑ اڑتیس لاکھ میل۔

(اگلا صفحہ ملاحظہ ہو)

(و) ۲۹ جولائی ۱۸۰۷ء میں سمٹ نے اس شکل کا داغ دیکھا۔



(ن) ۱۸۶۵ء میں کوسکی نے اس صورت کا داغ دیکھا۔



(ح) قرار پا چکا ہے کہ جو کلف قطر شمس کے پاس شانے سے زائد ہوگا بے آراء نظر آئے گا، ہاں آفتاب پر نگاہ جمنے کے لئے لطیف بخارات ہوں یا رنگین شیشے کی آڑ۔

(۱۲) کہا گیا ہے کہ یہ کلفت قطبین شمس کے پاس اصلاً نہیں ہوتی اور اس کے خط استوار کے پاس کم وہاں سے ۳۰، ۳۵ درجے شمال جنوب کو بکثرت ان میں بھی شمال کو زائد جنوب کو کم، اگر یہ ستران و مقابلہ سیارات کا اثر ہے تو یہ تخصیصیں کس لئے ہیں شمس کے جس حصہ کو ان سے مواجد ہو وہاں ہوں۔

(۱۳) ان کا حدوث آفتاب کی جانب شرقی اور زوال جانب غربی سے شروع ہوتا ہے۔ اثر

قرانات میں یہ خصوصیت کیوں؟

(۱۴) بعض کلفت دیرپا ہوتے ہیں کہ قرص شمس پر دورہ کرتے ہیں جانب شرقی سے باریک خط کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں، پھر جتنا اوپر چڑھتے ہیں چوڑے ہوتے جاتے ہیں مرکز شمس تک اپنی انتہا کو پہنچتے ہیں جب آگے بڑھے گھٹنا شروع کر دیتے ہیں۔ کنارہ غربی پر پھر بشکل خطرہ کر غائب ہو جاتے ہیں پھر کنارہ شرقی سے اسی طرح چمکتے ہیں۔ ان کے دورے کی ایک مقرر میعاد خیال کی گئی ہے کہ پونے چودہ دن میں صفحہ شمس کو قطع کرتے ہیں اور پہلے ظہور شرقی سے ۲۷ دن ۱۲ گھنٹے ۲۰ دن کے بعد دوبارہ ظاہر ہوتے ہیں لیکن اکثر داغوں میں آنا فنا بادلوں کے سے تغیرات ہوتے ہیں جن سے متاخرین یورپ نے گمان کیا ہے کہ یہ کرۂ آفتاب کے سحاب ہیں بعض اوقات دفعہ پیدا ہوتے ہیں اور بعض اوقات دیکھتے دیکھتے غائب ہو جاتے ہیں، ہرشل کم دورین سے داغوں کا ایک گچھا دیکھ رہا تھا لحظہ بھر کے لئے نگاہ ہٹاتی اب جو دیکھے ایک داغ بھی نہیں کبھی آفتاب کی جانب غربی سے ایک داغ زائل ہوا ہی تھا کہ معاً جانب شرقی میں نیا پیدا ہو گیا۔ ابھی ایک داغ دیکھ ہی رہے ہیں متوڑی دیر میں وہ پھٹ کر چند داغ ہو جاتا ہے، چند داغ ہیں اور ابھی مل کر ایک ہو گئے۔ راجر لانک نے ایک گول داغ دیکھا جس کا قطر ۸۰۰۰ میل تھا دفعہ وہ متفرق ہو کر دو داغ ہو گیا اور ایک ٹکڑا دوسرے سے بہت دور دراز مسافت پر چلا گیا اکثر یہ ہے کہ اگر چند داغ بتدریج پیدا ہوتے ہیں ویسے ہی چند بتدریج فنا ہو جاتے ہیں اور اگر کئی داغ دفعہ چمکے ویسے ہی کئی دفعہ جاتے رہے ان کا کوئی وقت بھی مقرر نہیں۔ ایک بار وٹسا میں تیس سال کامل ان کی رصد بندی کی گئی۔ بعض برسوں میں کوئی دن بھی داغ سے خالی نہ تھا بعض میں صرف ایک دن خالی گیا بعض میں ایک سو ترانوے دن صاف ان تمام حالات کو قرانات کے سر ڈھالنا کس قدر بعید ہے۔

(۱۵) داغ پیدا کرنے کے لئے اقران کی کیا حاجت ہے، سیارے آفتاب کے نزدیک ہمیشہ رہتے اور تمھارے زعم میں اُسے ہمیشہ جذب کرتے ہیں، تو چاہتے کہ آفتاب کا گیس مدام اڑتا رہے اور آتش فشانی سے کوئی وقت خالی نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہو گا کہ اور وقت ان کا اثر جرم شمس پر متفرق ہوتا ہے جس سے آفتاب متاثر نہیں ہوتا بخلاف قران کے

دو یا زائد مل کر موضع واحد پر اثر ڈالتے ہیں۔ اس سے یہ آگ بھڑکتی ہے ایسا ہے تو جب ۲۶۵۹ درجے ۲۳ دقیقے کے فاصلہ میں منتشر ہیں اب بھی ان کا اثر آفتاب کے متفرق مواضع پر تنہا ہے نہ مجموعی ایک جگہ پر پھر آفتاب کیوں متاثر ہوگا، یہ فاصلہ کہ تھوڑا سمجھے مرکز شمس سے فلک نیچون تک ہر سیارے کے مرکز پر گزرتے ہوئے خط کھینچے جائیں تو معلوم ہو کہ سو کروڑ میل سے زائد کا فاصلہ ہے۔ شمس سے نیچون کا بعد زمین کے تیس گنے سے زیادہ ہے۔ اگر تیس ہی رکھیں تو دو ارب اٹھتر کروڑ ستر لاکھ میل ہو اور اس کے مدار کا قطر پانچ ارب ستاون کروڑ چالیس لاکھ میل اور اس کا محیط ستر ارب اکیاون کروڑ بارہ لاکھ میل سے زائد اور اس کے ۲۶ درجے ۲۳ دقیقے ایک ارب اٹھتیس کروڑ ۳۳ لاکھ ۴۶ ہزار میل سے زیادہ ایسے شدید بعید فاصلہ میں پھیلا ہوا انتشار کیا مجموعی قوت کا کام دے گا۔ یہ بھی اس حالت میں ہے کہ ان کے اختلاف عرض کا لحاظ نہ کیا اور اگر ضرر سانی شمس کے لئے سب کو سب سے قریب تر فلک عطارد پر لا ڈالیں تو بعد عطارد : بعد ارض :: ۱ : ۶۳۸۷ : ۱ تو شمس سے بعد عطارد ۳۵۹۵۲۳۰۰ میل ہوا تقریباً تین کروڑ ساٹھ لاکھ میل اور قطر مدار ۴۱۹۰۰۰۰ میل اور سات کروڑ ۱۹ لاکھ میل سے زائد اور محیط ۲۲ کروڑ ۵۸ لاکھ ۹۵ ہزار میل اور ۲۶ درجے ۲۳ دقیقے ایک کروڑ ۹۵ لاکھ ۵۵ ہزار ۷۳۰۰ میل، یہ فاصلہ کیا کم ہے بلکہ بالفرض سب دُوریاں اٹھا کر تمام سیاروں کو خود سطح آفتاب پر لا رکھیں جب بھی یہ فاصلہ دو لاکھ میل ہوگا یعنی ۱۹۹۵۱۴ کہ قرص شمس کا دائرہ ۲۷ لاکھ ۲۲ ہزار ۳۶۱ میل ہے۔

(۱۶) اگر آفتاب کا جسم ایسا ہی کمزور مسام ناک ہے کہ اس قدر شدید متفرق نہ دسرایت کر کے اس کے موضع واحد پر ہو جاتی ہے تو چاکس ساٹھ یا ستر اسی یا سو درجے کے فاصلہ پر پھیلے ہوئے ستارے کہ اکثر اوقات گردش شمس رہتے ہیں ان کی مجموعی زد ہمیشہ کیوں نہیں عمل کرتی اگر اتنا فاصلہ مانع ہے تو دو سیاروں کا مقابلہ کیوں عمل کرتا ہے جبکہ ان میں غایت درجے کا فصل ۸۰ درجے ہے خصوصاً ایسا فرضی مقابلہ جیسا یہاں یوریس کو ہے کہ تحقیقی کسی سے نہیں جس پر خط واحد کا مہمل عذر ہو سکے۔

(۱۷) بالفرض یہ سب کچھ سہی پھر آفتاب کے داغوں کو زمین کے زلزلوں، طوفانوں، بجلیوں، بارشوں سے کیا نسبت ہے۔ کیا یہ احکام منجموں کے لئے بے سرو پا خیالات کے مثل نہیں کہ فلاں گرہ یا جوگ یا پتھر کے اثر سے دُنیا میں یہ حادثات ہوئے جس کو تم بھی خرافات سمجھتے ہو اور واقعی خرافات ہیں، پھر آفتاب کیا امریکہ کی پیدائش یا وہیں کا ساکن ہے کہ

اُس کی مصیبت خاص ممالک متحدہ کا صفایا کر دے گی۔ کل زمین سے اس کو تعلق کیوں نہ ہوا، بیانِ منجم پر اور مواخذات بھی ہیں مگر ۱۷ دسمبر کے لئے، اپر ہی اکتفا کریں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

رسالہ

معین مبین بہرہ و شمس و سکون زمین

ختم ہوا

عہ ماہنامہ "الرضا" بریلی ریح الاول ۱۳۳۸ھ

رسالہ

فوزِ مبین در ردِّ حرکتِ زمین

(زمین کی حرکت کے رد میں کھلی کامیابی)

اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان رحمت والا ہے ہم اس کی حمد بیان کرتے ہیں اور اس کے رسول پر درود بھیجتے ہیں۔ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو روکے ہوئے ہے آسمانوں اور زمین کو کہ جنہیں نہ کریں، اور اگر وہ ہٹ جائیں تو انھیں کون روکے اللہ کے سوا، بے شک وہ علم والا بخشنے والا ہے، اور اس نے تمہارے لئے کشتی کو مسخر کیا کہ اس کے حکم سے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
نَحْمَدُهٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِهٖ
الْکَرِیْمِ ط الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ
یَمْسُکُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ اِنْ
تَزُولَاہِ وَلَئِنْ تَرَآلْتَآ
اِنَّا مَسْکُوْمٰتَا مِنْ اَحَدٍ
مِّنْۢ بَعْدِہٖ اِنَّہٗ کَانَ حَلِیْمًا غَفُوْرًا ۝ وَنَحْرُ
مُکْرَ الْفَلَکِ لِتَجْرِیَ فِی الْبَحْرِ

باصرة و سخر لكم الانهر ۵ و سخر
 لكم الشمس والقمر دأبين و
 و سخر لكم اليل والنهار و سخر
 الشمس والقمر كل يجرى لاجل
 مستى الا هو العزيز الغفار ۵
 ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك
 فقنا عذاب النار قلت و
 قولك الحق والشمس تجري
 لمستقر لها ذلك تقدير العزيز
 العليم ۵ والقمر قدرته منازل
 حتى عاد كالعرجون القديم ۵
 فصل وسلم و بارك على
 شمس اقسام النبوة و
 الرسالة ۵ ما راج معارج
 اوج القرب والجلالة ۵ بحيث
 لم يبق لاحد صرحى ۵ ان
 الحى ربك المنتهى ۵ وعلى
 اله وصحبه وابنه و
 حرته ما طلعت شمس و كان
 اليوم بين غد وامس ۵
 آمين !

دریا میں چلے اور تمہارے لئے ندیاں مسخر کیں، اور
 تمہارے لئے سورج اور چاند مسخر کئے جو برابر چل
 رہے ہیں، اور تمہارے لئے رات اور دن مسخر
 کئے، اور اس نے سورج اور چاند کو کام پر
 لگایا ہر ایک ایک ٹھہرائی ہوئی میعاد کے لئے
 چلتا ہے، سُنتا ہے وہی صاحب عزت،
 بخشنے والا ہے۔ اسے رب ہمارے اتونے یہ
 بیکار نہ بتایا۔ پاکی ہے تجھے تو ہمیں دوزخ کے
 عذاب سے بچالے تو نے فرمایا اور تیرا فرمان
 حق ہے اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ
 کے لئے یہ حکم ہے زبردست علم والے کا۔
 اور چاند کے لئے ہم نے منزلیں مقرر کی ہیں
 یہاں تک کہ پھر ہو گیا جیسے کھجور کی پرانی ڈال۔
 درود و سلام اور برکت نازل فرما نبوت و
 رسالت کے چاندوں کے سورج پر جو قرب و
 بزرگی کی بلندی کی سیڑھیوں کا روشن چمکدار
 شعلہ ہے اس طور پر کہ کسی کے لئے تیر پھینکنے
 کی جگہ نہ رہے۔ بے شک تمہارے رب ہی
 طرف انتہا ہے۔ اور آپ کی آل، آپ کے
 اصحاب اور آپ کے بیٹے پر۔ اور حفاظت
 خدا جب تک سورج طلوع ہوتا رہے
 اور گزشتہ کل اور آئندہ کل کے درمیان
 آج رہے۔ آمین !

الحمد لله وہ نور کہ طور سینا سے آیا اور جبل ساعیر سے چمکا اور فاران مکہ معظمہ کے پہاڑوں سے فالق اللؤلؤ

اُچھلا کیونکہ اس کے سوا اس کا کوئی سبب ہو سکتا ہی نہ تھا۔ اس کی پوری بحث تو فصل دوم میں آتی ہے۔ ۱۶۶۵ء تک ہزاروں برس کے عقلا سب اس فہم سے محروم گئے تو گئے تعجب یہ کہ اس سیب سے پہلے نیوٹن نے بھی کوئی چیز زمین پر گرتے نہ دیکھی یا جب تک اس کا کوئی اور سبب خیال میں تھا جسے اس سیب نے گر کر توڑ دیا۔

(۲) اجسام میں اصلاً کسی طرف اٹھنے گرنے ہرکنے کا میل ذاتی نہیں بلکہ ان میں بالطبع قوتِ ماسکہ ہے کہ حرکت کی مانع اور تاثیر قاسر کی تا حد طاقت مدافع ہے۔ یہ قوت ہر جسم میں اس کے وزن کے لائق ہوتی ہے و لہذا ایک جسم سے کوئی حصہ جدا کر کے دوسرے میں شامل کر دیں وزن کی نسبت پر اول میں گھٹ جائے گی اور دوسرے میں بڑھ جائے گی۔

اقول اولاً خود جسم میں یہ قوت ہونے پر کیا دلیل ہے، اگر کہئے تجربہ کہ ہم جتنے زیادہ وزنی جسم کو حرکت دینا چاہتے ہیں زیادہ مقابلہ کرتا اور قوی طاقت مانگتا ہے۔

اقول ثانیاً جذب زمین کہ ہر جہلیا زمین اُسے کھینچ رہی ہے تم اُسے جدا حرکت دینی چاہتے ہو اُس کی روک کا احساس کرتے ہو یہ تمہارے طور پر ہے اگرچہ یقیناً باطل ہے جس کا بیان فصل دوم میں آتا ہے اور ہمارے نزدیک جسم کا میل طبعی اپنے خلاف جہت میں مزاحمت کرتا ہے مطلقاً حرکت سے ابا۔ یہ تو تمہارا تخیل ہے اور فلسفہ قدیم اس کے عکس کا قائل ہے کہ ہر ایک جسم میں کوئی نہ کوئی میل مستقیم خواہ مستدیر ضرور ہے وہ اپنے خلاف میل کی مدافعت کرے گا اور موافق کی مطاوعت جیسے پتھر اوپر پھینکنے اور نیچے گرانے میں، اس کا رد بھی بعونہ تعالیٰ تذیل فصل سوم میں آتا ہے۔ ہمارے نزدیک اجسام مشہودہ میں میل ہے سب میں ہونا کچھ ضرور نہیں ماسکہ کسی میں پائی نہ گئی اور ہو تو کچھ مخدور نہیں۔

ثانیاً یہ اخیر فقرہ ایسا کہا ہے جس نے تمام ہیئیاتِ جدیدہ کا تسلسلہ لگانا رکھا، جس کا بیان آتا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ تمہاری اپنی نہیں بلکہ نیوٹن صاحب کی اپنی جاذبیت پر عنایت ہے کہ نمبر ۸ میں آتی ہے۔

(۳) ہر جسم بالطبع دوسرے کے جذب سے بھاگتا ہے اس قوت کا نام نافرہ، بارہ، دافعہ، محرکہ نافریت ہے۔

اقول جاذبہ تو سیب کے گرنے سے پہچانی، یہ کاہے سے جانی۔ شاید سیب گرتے میں نیچے دیکھا تو

لے ح یعنی حدائق النجوم ص ۲۳

لے ط ص ۱۱

ط سے مراد اصول علم طبعی ہے۔ عزیز

زمین تھی اُس کا جذب خیال میں آیا اور دیکھا تو سبب شاخ سے بھاگتا پایا یوں نافرہ کا ذہن لڑایا حالانکہ نیچے لانے کو ان میں ایک کافی ہے دو کس لئے۔ حدائق النجوم میں کہا برابر سطح پر گولی پھینکیں تو باطن خط مستقیم پر جاتی ہے، یہ نافرہ ہے۔

اقول پھینکیں میں اس کا جواب ہے آہستہ رکھیں کہ جنبش نہ ہو تو بال بھر نہ سر کے گی، ہاں سطح پوری لیول میں نہ ہو تو ڈھال کی طرف ڈھلے گی۔ پھر کہا کنکلیا میں پتھر باندھ کر اڑائیں سیدھا زمین پر آئے گا۔ یہ نافرہ ہے۔

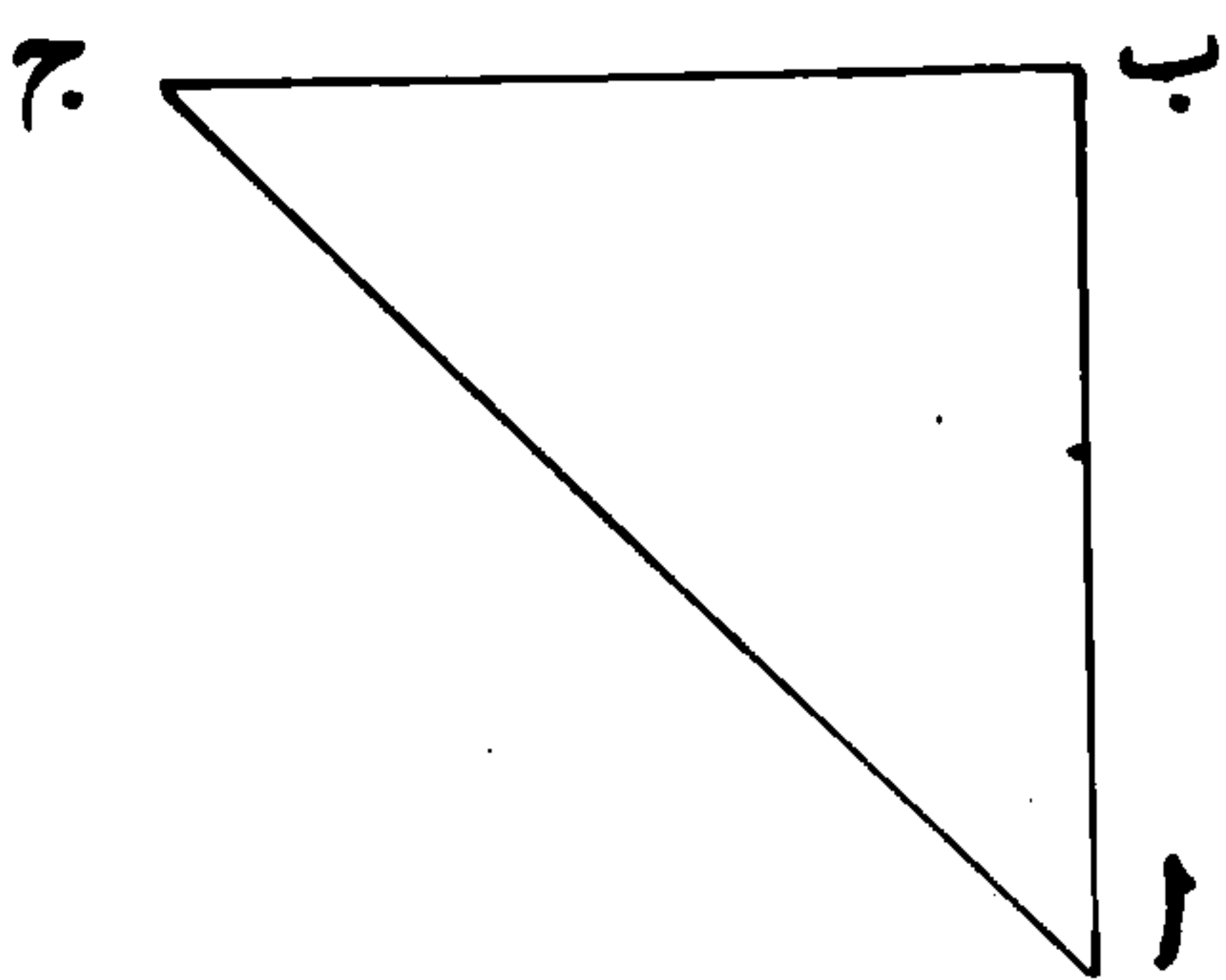
اقول وہی بات آگئی جو ہم نے ان کی دانش پر گمان کی تھی کہ نیچے دیکھا تو جذب سمجھے اوپر نگاہ اٹھی تو اُسے بھول گئے، فرار پر قرار ہوا۔

(۴) جب کوئی جسم کسی دائرے پر حرکت کرے اس میں مرکز سے نفرت ہوتی ہے۔ پتھر تسی میں باندھ کر اپنے گرد گھاؤ وہ چھوٹنا چاہے گا اور جتنے زور سے گھاؤ گے زیادہ زور کرے گا، اگر چھٹ گیا تو سیدھا چلا جائے گا، اور جس قدر قوت سے گھمایا تھا اتنی دُور جا کر گرے گا۔ یہ مرکز سے پتھر کی نافریت ہے۔

اقول نافریت بے دلیل اور پتھر کی تمثیل، نری علیل، پتھر کو انسان یا مرکز سے نفرت نہ رغبت جانب خلاف جو اس کا زور دیکھتے ہو تمہاری دافعہ کا اثر ہے نہ کہ پتھر کی نفرت تحقیق مقام کے لئے ہم ان قوتوں کی قسمیں استخراج کریں جو باعتبار حرکت کسی جسم پر قاسر کا اثر ڈالتی ہیں۔

فاقول وہ تقسیم اول میں دو ہیں، محرکہ کہ حرکت پیدا کرے اور حاصرہ کہ حرکت کو بڑھنے نہ دے، مثلاً ڈھلکے ہوئے پتھر کو ہاتھ سے روک لو۔ پھر محرکہ دو قسم ہے:

جاذبہ کہ محرکہ کو قاسر کی سمت پر لائے، جیسے پتھر کو اپنی طرف پھینکے خواہ اس میں قاسر سے دور کرنا ہو کہ ظاہر ہے یا قریب کرنا، مثلاً اس شکل میں



آمقام انسان ہے، ج پتھر کا موضع۔ آدمی نے لکڑی مار کر پتھر کو ج سے ب پر پھینکا تو یہ جذب نہیں کہ انسان کی سمت خط آج تھا اس پر لانا تو جذب ہوتا، وہ خط ب ج پر گیا کہ سمت غیر ہے لہذا

لے ص یعنی اصول علم الیاء ۱۰۳ وغیرہ۔

ج ص ۳۸ ط ص ۳۸ ن یعنی نظارہ عالم ص ۲۳ ۱۲ منہ

دفع ہی ہوا، اگرچہ پتھر پہلے سے زیادہ انسان سے قریب ہو گیا کہ آبِ ضلع قائمہ آج وتر سے چھوٹی ہے پھر یہ دونوں باعتبار اتصال و انفصال زمین دو قسم میں رافعہ کہ حرکت میں زمین سے بلند ہی رکھے۔

ملصقہ مثلاً پتھر کو زمین سے بلا بلا اپنی طرف لا دیا آگے سرکاؤ، اور باعتبار نقص و کمال دو قسم ہیں،
منہیہ کہ متحرک کو منہتائے مقصد تک پہنچائے۔
قاصرہ کہ کمی رکھے۔

اور باعتبار وحدت و تعدد و خط حرکت دو قسم ہیں، مثبتہ کہ ایک ہی خط پر رکھے، ناقلہ کہ حرکت کا خط

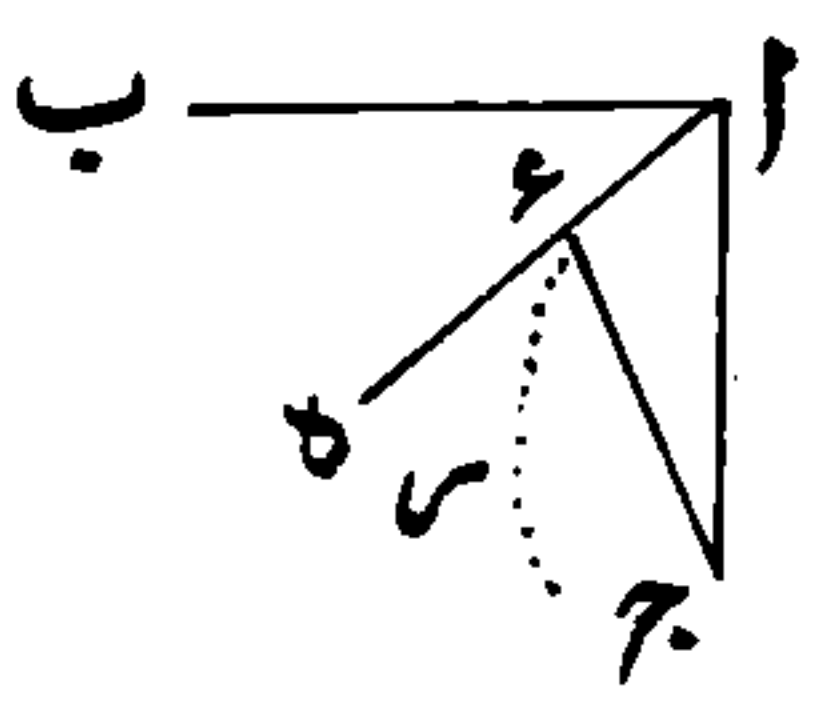
بدل دے مثلاً اس شکل میں پتھر آ سے ج کی طرف پھینکا جب ب پر پہنچا لکڑی مار کر
ا کی طرف پھیر دیا یہ دافعہ ناقلہ ہوتی۔ اس حرکت میں جب د تک پہنچا تو اس کی طرف
کھینچ لیا یہ جاذبہ ناقلہ ہوتی۔ اور اگر ج کی طرف پھینک کر ب سے آ کی طرف کھینچ لیا تو
ب تک دافعہ مثبتہ تھی کہ اسی خط پر لئے جاتی تھی ب سے واپسی میں جاذبہ مثبتہ ہوتی

کہ اسی خط پر لائی۔ یہ کل ۱۳ قسمیں ہیں ان میں سے پتھر گرد سر گھمانے میں جاذبہ کا تو کچھ کام نہیں کہ اپنی سمت پر لانا
مقصود نہیں ہوتا بلکہ منصر مقصود ہے باقی سات میں سے چار قوتیں یہاں کام کرتی ہیں حاصرہ اور تین دافعہ یعنی منہیہ
رافعہ ناقلہ۔ پتھر کو پورا دور پھینکو کہ رسی خوب تن جائے یہ منہیہ ہوتی۔ ہاتھ اٹھائے رکھو کہ زمین پر گرنے نہ پائے یہ
رافعہ ہوتی۔ ہاتھ گرد سر پھراتے جاؤ کہ خط حرکت ہر وقت بدلے یہ ناقلہ ہوتی۔ یہ قوتیں ہر وقت برقرار ہیں کہ نہ رسی میں
جھول آنے پائے نہ زمین کی طرف لائے، نہ ایک سمت کھینچ کر رک جائے۔ پھر یہ دافعہ کہ یہاں عمل کر رہی ہے اس کا
کام خط مستقیم پر حرکت دینا ہے تو دفع اول سے اسی سمت کو جاتا اور ہر نقل سے اسی کی سیدھی سمت لیتا لیکن
رسی جسے منہیہ تانے اور رافعہ اٹھائے اور ناقلہ بدل رہی ہے۔ کسی وقت اپنی مقدار سے آگے بڑھنے نہیں دیتی
ناچار ہر دفع و نقل اسی حد تک محدود رہتے ہیں اور انسان کہ یہاں مثل مرکز ہے ہر جانب اس سے فاصلہ اسی قدر
رہتا ہے یہ حاصرہ ہوتی جس کا کام رسی کی بندش سے لیا گیا۔ اس نے شکل دائرہ پیدا کر دی اسے جاذبہ سمجھنا
جیسا کہ نصرانی بیروٹی سے نمبر ۱۳ میں آتا ہے، جہالت و نافرہی ہے، یہاں جاذبہ کو اصلاً دخل نہیں، نہ پتھر میں
کوئی نافرہ ہے بلکہ حاصرہ و دافعہ کام کر رہی ہے جتنے زور سے گھاؤ گے اتنی ہی قوت کا دفع ہو گا پتھر اتنی ہی طاقت
سے چھوٹا گمان کیا جائے گا حالانکہ یہ نہ اس کا تقاضا ہے نہ اس کا زور بلکہ تمہارے دفع کی قوت ہے جسے نافرہ سے
پتھر کی نافرہ سمجھ رہے ہو۔

ع ایک حاصرہ تھی اور چھ چھ جاذبہ و دافعہ۔ جاذبہ کی چھ نقل کر سات رہیں ۱۲ منہ غفرلہ

تنبلیہ : یہاں اُن لوگوں کا کلام مضطرب ہے عام طور پر اس قوت کو نافذ عن المرکز کہا۔ ص ۶۶ کی تقریر میں مرکز دائرہ ہی سے تنفر لیا مگر جابجا جذب مثلاً شمس سے تنفر رکھا اور ص ۱۸ میں شمس ہی کو وہ مرکز بتایا۔
 اقول اُن کے طور پر حقیقت امر یہی چاہئے اس لئے کہ جسم بوجہ ماسکہ اثر جذب سے انکار کرے گا تو جاذب سے تنفر ہوگا اور انھیں دو کے اجتماع سے اس کے گرد دورہ کرے گا جس کا بیان نمبر آئندہ میں ہے، جب تک دورہ نہ کیا تھا مرکز تھا ہی کہاں جس سے تنفر ہوتا، وہ تو اس کے دورے کے بعد مشخص ہوگا مگر ہم اُن لوگوں کے اضطراب سخن کے سبب فصل اول میں مرکز و شمس دونوں پر کلام کریں گے۔

(۵) انھیں جاذبہ و نافذہ کے اجتماع سے حرکت دوریہ پیدا ہوتی ہے تمام سیاروں کی گردش شمس کی جاذبہ



اور اپنی باربہ کے سبب ہے۔ فرض کرو زمین یا کوئی سیارہ نقطہ آ پر ہے اور آفتاب ج پر، شمس کی جاذبہ اسے ج کی طرف کھینچتی ہے اور نافذہ کا قاعدہ ہے کہ خط مماس پر لے جانا چاہتی ہے یعنی اُس خط پر کہ خط جاذبہ پر عمود ہو جیسے آ ج پر آ ب دونوں اثروں

کی کشاکش کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زمین نہ ب کی طرف جاسکتی ہے نہ ج کی جانب، بلکہ دونوں کے بیچ میں ہو کر ج پر نکلتی ہے یہاں بھی وہی دونوں اثر ہیں جاذبہ آ سے ج کی طرف کھینچتی ہے اور نافذہ کا کی طرف لیجانا چاہتی ہے۔ لہذا زمین دونوں کے بیچ میں ہو کر ج کی طرف بڑھتی ہے، اسی طرح دورہ پیدا ہوتا ہے، یہ مدار جو اس حرکت سے بنا بظاہر مثل دائرہ خط واحد معلوم ہوتا ہے اور حقیقتہً ایک لہر دار خط ہے جو بکثرت نہایت چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوں سے مرکب ہوا ہے جن میں ہر خط گویا ایک نہایت چھوٹی شکل متوازی الاضلاع کا قطر ہے۔

اقول یہ جو یہاں ہے کہ نافذہ سے دورہ پیدا ہوتا ہے یہی اُن کے طور پر قرین قیاس ہے اور وہ جو اُن کا زبان زد ہے کہ دورے سے نافذہ پیدا ہوتی ہے بے معنی ہے مگر ہیئت جدیدہ الہیٰ کہنے کی عادی ہے جس کا ذکر تذیل فصل سوم میں ہوگا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تنبلیہ : یہ جو یہاں مذکور ہوا کہ جاذبہ و نافذہ مل کر دورہ بناتی ہیں یہی ہیئت جدیدہ کا مزعوم ہے۔ تمام مقامات پر انھیں کا چرچا انھیں کی دعوم ہے ط ص ۹۳ پر بھی یہی مرقوم ہے ص ۵۶ پر اس نے ایک

۱۲ ص ۱۰۲ وغیرہ ط ح وغیرہ ۱۲

۱۰۶ ص ۱۰۶ وغیرہ

۱۰۶ ص ۱۰۶

۳۸ ص ۱۰

۳۸ ص ۱۰

۵۸ ص ۱۰

۱۲ ص ۶۳

۱۰۲ ص ۱۰۲ ط ص ۱۰۲ ن ص ۱۲

۱۰۲ ص ۱۰۲

شاخسانہ بڑھایا کہ فرض کرو وقت پیدائش زمینِ خلا میں پھینکی گئی تھی کوئی شے حامل نہ ہوتی تو ہمیشہ اُدھر ہی کو چلی جاتی راستے میں آفتاب ملا اور اس نے کھینچنا شروع کی۔

اقول واقعات کا کام فرضیات سے نہیں چلتا، مدعی کا مطلب "شاید" اور "ممکن" سے نہیں نکلتا۔ یہ لوگ طریقہ استدلال سے محض نابلد ہیں، اگر کوئی شے مشاہدہ یا دلیل سے ثابت ہو اور اس کے لئے ایک سبب متعین، مگر اس میں کچھ اشکال ہے جو چند طریقوں سے دفع ہو سکتا ہے اور ان میں کوئی طریقہ معلوم الوقوع نہیں، وہاں احتمال کی گنجائش ہے کہ جب فہم متحقق اور اس کا یہ سبب متعین تو اشکال واقع میں یقیناً مندرج، تو یہ کہنا کافی کہ شاید یہ طریقہ ہو لیکن نا ثابت بات کے ثابت کرنے میں فرض و احتمال کا اصلاً محل نہیں کہ یوں تو ہمارے اس فرض کی تابع ہوتی، یوں فرض کریں تو ہو سکے نہ کریں نہ ہو سکے اس سے مدعی کے لئے وہی کافی مانے گا جو مجنون ہو۔ پھر اگر شے ثابت و متحقق ہے اور یہ سبب متعین نہیں تو دفع اشکال پر بنائے احتمال ایک مجنونانہ خیال۔ اور اگر سرے سے شے ہی ثابت نہیں، نہ اس کے لئے یہ سبب متعین، پھر اس میں یہ اشکال، تو کسی احتمال سے اس کا علاج کر کے شے اور سبب دونوں ثابت مان لینا دوہرا جنون اور پورا ضلال۔ پھر اگر علاج کے بعد بھی بات نہ بنے جیسا کہ یہاں ہے جب تو جنونوں کی گنتی ہی نہ رہی۔ یہ نکتہ خوب یاد رکھنے کا ہے کہ بعض جگہ مخالف دعو کا نہ دے سکے (۶) ہر مدار میں جاذبہ و نافرہ دونوں برابر رہتی ہیں، ورنہ جاذبہ غالب ہو تو مثلاً زمین شمس سے جا ملے، نافرہ غالب ہو تو خطِ مماس پر سیدھی چلی جائے دورہ کا انتظام نہ رہے۔

اقول بتاتے یہ ہیں اور خود ہی اس کے خلاف کہتے ہیں اور حقیقتاً تناقض پر مجبور ہیں جس کا بیان فصل اول سے لے کر تیسرے تعالے ظاہر ہوگا۔

(۷) نافرہ بمقدار جذب ہے اور سرعت حرکت بمقدار نافرہ۔ جذب جتنا قوی ہوگا نافرہ زیادہ ہوگی کہ اس کی مقاومت کرے اور نافرہ جتنی بڑھے گی چال کا تیز ہونا ظاہر ہے کہ وہ نتیجہ نفرت ہے ولہذا سیارہ آفتاب سے جتنا بعید ہے اتنا ہی اپنے مدار میں آہستہ حرکت کرتا ہے سبب سے قریب عطارد ہے کہ ایک گھنٹہ میں ایک لاکھ پانچ ہزار تین سو تیس میل چلتا ہے اور سب سے دور نیپچون ایک گھنٹہ میں گیارہ ہزار نو سو اٹھاون میل۔

اقول یہ قرین قیاس ہے، اور وہ جو نمبر ۱۲ میں آتا ہے کہ جاذبہ و نافرہ بحسب سرعت بدلتی ہیں معکوس گوی پر مبنی ہونا ضرور نہیں بلکہ مقصود نسبت بتانا ہے۔

(۸) اجسام اجزائے ویمقراطیہ سے مرکب ہیں۔ نیوٹن نے تصریح کی کہ وہ نہایت چھوٹے چھوٹے جسم ہیں کہ ابتدائے آفریش سے بالطبع قابل حرکت و ثقیل و سبخت و بے جوف ہیں، اُن میں کوئی حس میں تقسیم کے اصلاً لائق نہیں اگرچہ وہم اُن میں حصے فرض کر سکے۔

اقول اولاً یہ من وجہ ہمارے مذہب سے قریب ہے ہمارے نزدیک ترکب اجسام جو ہر فردہ یعنی اجزائے لایتجزی سے ہے کہ ہر ایک نقطہ جوہری ہے جن میں عرض طول عمق اصلاً نہیں وہم میں بھی اُن کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ فلسفہ قدیمہ جسم کو متصل و حدانی مانتا ہے جس میں بالفعل اجزاء نہیں اور بالقوہ تقسیم غیر متناہی کا قائل ہے۔ ثانیاً نیوٹن کی تصریح کہ وہ سب اجزاء بالطبع قابل حرکت ہیں بظاہر نمبر ۲ کے مناقض ہے کہ جسم بالطبع حرکت سے منکر ہے اور اثر قاسر سے قبول حرکت اُس کے فقط بالطبع کے خلاف ہے مگر یہ کہا جائے کہ طبیعت ہی میں قبول اثر قاسر کی استعداد رکھی گئی ہے کہ یہ صلاحیت نہ ہوتی تو قاسر سے بھی حرکت ناممکن ہوتی اور طبیعت ہی کو اپنے وزن و ثقل طبعی کے باعث حرکت سے انکار ہے یہ قوت ہے جس کا کام فعل کرنا ہے یعنی محرک کی مزاحمت اور وہ صلاحیت ہے جس کی شان قبول اثر ہے۔ حاصل یہ کہ اپنے وزن کے سبب ممانعت کرتی ہے اور قوت قاسر کے باعث قبول کر لیتی ہے تو تعارض نہیں۔

اقول ثالثاً یہ سب سہی مگر یہ قول ایسا صادر ہوا کہ ساری ہیات جدیدہ کا خاتمہ کر دیا جس کا بیان ان شار اللہ آتے، معلوم نہیں نیوٹن نے کس حال میں ایسا لفظ ثقیل لکھ دیا جس نے اُسی کے ساختہ پر داختمہ قواعد جاذبیت کو خفیف کر دیا۔

فائدہ: ہمارے علمائے متکلمین ثقل و وزن میں فرق فرماتے ہیں وہ بلحاظ نوع ہے یہ بلحاظ فرد۔ وہ ایک صفت مقضائے صورت نوعیہ ہے جس کا اثر طلب سفلی ہے اُسے حجم و وزن و کثرت اجزاء سے تعلق نہیں لٹھے میں لوہے کی چٹنگی سے وزن زائد ہے مگر لوہا لکڑی سے زیادہ ثقیل ہے اور حدائق النجوم میں کہا ثقل ہمیشہ جسم کو نیچے کھینچتا ہے پھر نقل کیا کہ ثقل وہ میل طبعی ہے کہ سب اجسام کو کسی مرکز کی طرف ہے۔

اقول یہ مسامحت ہے ثقل میں میل نہیں بلکہ سبب میل ہے جیسا خود آگے کہا کہ وہ دو قسم ہے، اول مطلق یعنی نفس ثقل جس کے سبب جملہ اجسام اپنے مرکز مجموعہ کی طرف میل کرتے ہیں، جیسے ہمارے کرہ کے عنصریات جانب مرکز زمین یہ ہمیشہ مقدار مادہ جسم کے برابر ہوتا ہے جس میں اُس کی جسامت کا اعتبار نہیں تو لکڑی اور لوہا دونوں کا ثقل مطلق برابر ہے۔

اقول^{۱۸} اوکلا یہ کہنا تھا کہ دونوں ثقل مطلق میں برابر ہیں یعنی میل بمرکز زمین دونوں کی طبیعت میں ہے مطلق میں موازنہ کی گنجائش کہاں۔

ثانیاً^{۱۹} اسی وجہ سے مطلق کو مقدار مادے کے مساوی ماننا جہل ہے کیا مقدار مادہ کی کمی بیشی سے مطلق بدلے گا۔

ثالثاً^{۲۰} یہ جو تفاوت مادے سے کم بیش ہوتا ہے محال ہے کہ لوہے اور لکڑی میں مساوی ہو۔ جسم جتنا کثیف تر اس میں مادہ یعنی وہی اجزائے دیمقراطیسیہ کما سیاتی (جیسا کہ آگے آئے گا۔ ت) بیشتر لوہے کی کثافت لکڑی کہاں سے لائے گی، یہ لوگ جب اس میدان میں آتے ہیں ایسی ہی ٹھوکریں کھاتے ہیں، پھر کس دوسرا ثقل مضاف یعنی ایک جسم کو دوسرے کی نسبت سے یہ باختلاف انواع مختلف ہوتا ہے۔ ایک ہی حجم کی دو چیزوں میں ان کے مادوں کی نسبت سے مختلف ہوتا ہے

ایک انگل مکعب لوہا بھی لوہا اور لکڑی بھی لوہا زیادہ بھاری ہوگا کہ مساوی جسامت کے لوہے میں لکڑی سے مادہ زائد ہے۔

اقول^{۲۱} فرق کیا ہوا، ثقل مطلق بھی موافق مقدار مادہ تھا جس کے یہی معنی کہ مادے کی کمی بیشی سے بدلے گا یہی مضاف میں ہے کمی بیشی کا لحاظ وہاں بھی بے لحاظ تعدد و نسبت و شے ممکن نہیں، اگر یہ فرض کر لو کہ شے واحد میں مادہ اس سے کم ہو جائے تو ثقل کم ہوگا اور زائد تو زائد تو کیا یہ دو چیزوں اور ان کی نسبت کا اعتبار نہ ہوا۔ بالکل ان کے یہاں مدار ثقل کثرت اجزاء پر ہے کم اجزائے کم زائد میں زائد، اور یہ نہیں مگر وزن تو ان کے یہاں ثقل و وزن شے واحد ہے۔ ہم آئندہ غالباً اسی پر بنائے کلام رکھیں گے۔

(۹) ہر جسم کا مادہ جسے ہیولی و جسم بھی کہتے ہیں وہ چیز ہے جس سے جسم اپنے مکان کو بھرتا اور دوسرے جسم کو اپنی جگہ آنے سے روکتا ہے۔

اقول^{۲۲} یہ وہی اجزائے دیمقراطیسیہ ہوتے اور ان کی کمی بیشی جسم تعلیمی یعنی طول عرض عمق کی کمی بیشی پر نہیں بلکہ جسم کی کثافت پر ایک حجم کے دو جسم ایک دوسرے سے کثیف تر ہوں جیسے آہن و چوب یا طلا و سیم کثیف تر ہیں اجزاء زیادہ ہوں گے، کبھی زیادہ حجم میں کم جیسے لوہا اور روٹی۔

(۱۰) جاذبیت بحسب مادہ سیدھی بدلتی ہے اور بحسب مربع بُعد بالقلب۔

اقول^{۲۳} یہاں مادے سے مادہ جاذب مراد ہے اور تبدل سے طاقت جذب کا تفاوت یعنی

جاذب میں جتنا مادہ زائد اتنا ہی اس کا جذب قوی۔ یہ سیدھی نسبت ہوتی اور بعد مجذوب کا مجذور، جتنا زائد اتنا ہی اس کا جذب ضعیف، گز بھر بعد پر جو جذب ہے دو گز پر اس کا چہارم ہوگا، ولس گز پر اس کا سوواں حصہ یہ نسبت معکوس ہوتی کہ کم پر زائد، زائد پر کم۔

نتیجہ: (ا) کشیف ترکہ جذب اشد۔

(ب) قریب تر پر اثر اکثر۔

(ج) خط عمود پر عمل اقوی۔

تنبیہ جلیل: اقول یہ قاعدہ دلیل روشن ہے کہ طبعی قوت جذب ہر شے کی طرف یکساں متوجہ ہوتی ہے مجذوب کی حالت دیکھ کر اس پر اپنی پوری یا آدھی یا جتنی قوت اس کے مناسب جانے صرف کرنا اس کا کام ہے جو شعور و ارادہ رکھے طبعی قوت ادراک نہیں رکھتی کہ مجذوب کی حالت جانچے اور اس کے لائق اپنے گل یا حصے سے کام لے وہ تو ایک ودیعت رکھی قوت بے ارادہ و بے ادراک ہے نہ اس میں جدا جدا حصے ہیں شے واحد ہے اور اس کا فعل واحد ہے اس کا کام اپنا عمل کرنا ہے مقابل کوئی شے کیسی ہی ہو بھیگا ہوا کپڑا دھوپ میں پھیلا دو جس کے ایک حصے میں خفیف نم ہو اور دوسرا حصہ خوب تر۔ حرارت کا کام جذب رطوبات ہے، اس وقت کی دھوپ میں جتنی حرارت ہے وہ دونوں حصوں پر ایک سی متوجہ ہوگی، ولہذا نم کا حصہ جلد خشک ہو جائے گا اور دوسرا دیر میں کہ اتنی حرارت اس خفیف کو جلد جذب کر سکتی تھی اور اگر یہ ہوتا کہ طبعی قوت بھی مقابل کی حالت دیکھ کر اسی کے لائق اپنے حصے سے اس پر کام لیتی تو واجب تھا کہ نم بھی اتنی ہی دیر میں سوکھتی جتنی میں وہ گہری تری کہ ہر ایک پر اسی کے لائق جذب آتا، نم پر کم اور تری پر زائد، حالانکہ ہرگز ایسا نہیں بلکہ دھوپ اپنی قوت جذب کا پورا عمل دونوں پر کرتی ہے ولہذا کم کو جلد جذب کر لیتی ہے یوں ہی مقناطیس لوہے کے ذروں کو ریزوں سے جلد جذب کرے گا اگر ہر ایک کے لائق جذب کرتا تو جس قوت سے ریزوں کو کھینچتا تھا عام ازیں کہ کل قوت تھی یا بعض جو نسبت ذروں کو ان ریزوں سے ہے اسی نسبت کے حصہ قوت سے ذروں کو کھینچتا دونوں برابر آتے۔ نہیں نہیں بلکہ قطعاً سب کو اپنی پوری قوت سے کھینچا جس نے ہلکے پر زیادہ عمل کیا، یوں ہی بعد کے بڑھنے سے جذب کا ضعیف ہوتا جانا قطعاً اسی بنا پر ہے کہ وہی قوت واحد ہر جگہ عمل کر رہی ہے، ظاہر کہ قریب پر اس کا عمل قوی ہوگا اور جتنا بعد بڑھے گا گھٹتا جائے گا، اور اگر بعد کے لائق مختلف حصے کام کرتے تو ہرگز بعد بڑھنے سے جذب میں ضعف نہ آتا جب تک ساری طاقت ختم نہ ہو چکی کہ ہر حصہ بعد پر طبیعت اپنی قوت کے حصے پڑھاتی جاتی اور نسبت یکساں رہتی جب آگے کوئی حصہ نہ رہتا تو اب بعد بڑھنے سے گھٹتی کہ اب عمل کرنے کو یہی قوت واحد معینہ رہ گئی بالکل بڑھنے سے ضعف آنے کو لازم ہے کہ ہر جگہ ایک ہی قوت معینہ عامل ہو اور وہ کوئی حصہ نہیں ہو سکتی کہ

حصوں کی تقسیم غیر متناہی یہ حصہ معتین ہوا وہ کیوں نہ ہوا ترجیح بلا مرجح ہے لہذا واجب کہ طبعی جاذب ہمیشہ اپنی پوری قوت سے عمل کرتا ہے۔ یہ حلیل فائدہ یا اور کھنے کا ہے کہ بعونہ تعالیٰ بہت کام دے گا۔

تنبیہ: اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ مثلاً زمین کا پورا کرہ اپنی ساری قوت سے ہر شے کو کھینچتا ہے بلکہ مجذوب کے مقابل جتنا ٹکڑا ہے جیسے اس کپڑے کو شرق تا غرب پھیلی ہوئی ساری دھوپ نے نہ سکھایا تھا بلکہ اسی قدر نے جو اس کے محاذی تھی۔

(۱۱) جذب بحسب مادہ مجذوب ہے، دنس جز کا جسم جتنی طاقت سے کھینچے گا تنوجز کا اس کی وہ چند سے۔ اگر تم ایک سیر اور دوسرے دنس سیر کے جسم کو برابر عرصے میں کھینچنا چاہو تو کیا دنس سیر کو دس گنے زور سے نہ کھینچو گے۔

اقول یہ بجائے خود ہی صحیح رکھتا تھا جب اس میں مجذوب پر نظر ہو اور اس کے دو محل ہوتے، اول طلب کا تبدل یعنی ہر مجذوب اپنے مادے اور بعد کے لائق طاقت مانگے گا جاذب میں اتنی قوت ہے کھینچ لے گا ورنہ نہیں۔ یوں یہ دونوں نسبتیں مستقیمہ ہیں کہ مجذوب میں مادہ خواہ بعد جو کچھ بھی زائد ہو اتنی ہی طاقت چاہے گا۔

دوم مجذوب پر اثر کا تبدل، یوں یہ دونوں نسبتیں معکوس ہیں کہ مجذوب میں مادہ خواہ بعد جس قدر زائد اسی قدر اس پر جذب کا اثر کم اور جتنا مادہ یا بعد کم اتنا ہی زائد۔ مگر اس صحیح بات کو غلط استعمال کیا ہے اس میں جاذب پر نظر رکھی کہ وہ مادہ وزن مجذوب کے لائق اس پر اپنی قوت صرف کرتا ہے یہ بھی صاحب ارادہ طاقت کے اعتبار سے صحیح تھا مگر اسے قوتِ طبعیہ پر ڈھالا کہ مجذوب میں جتنا مادہ ہو گا زمین اُسے اتنی ہی طاقت سے کھینچے گی۔ اب یہ محض باطل ہو گیا۔ اولاً اس کا بطلان ابھی سن چکے اور انسان سے تمثیل جہالت، انسان ذی شعور ہے زمین صاحب ادراک نہیں کہ مجذوب کو دیکھے اور اس کی حالت جانچے اور اس کے لائق قوت کا اندازہ کرے تاکہ اتنی ہی قوت اس پر خرچ کرے۔

تنبیہ: اگر یہ ہے تو وہ پہلا قاعدہ جس پر ساری ہیئت جدیدہ کا اجماع اور سردار فلسفہ جدیدہ نیوٹن کا اختراع ہے صاف غلط ہو جائے گا جب زمین مجذوب کے مادوں کا ادراک کرتی ہے اور ان کے قابل اپنی قوت کے حصے چھانٹتی ہے تو کیوں نہ اس کے بعد کا ادراک کرے گی اور ہر بعد کے لائق اپنی قوت کا حصہ چھانٹے گی تو ہر بعد پر جذب یکساں رہے گا۔

ثانیاً تنبیہ اقول ملاحظہ نمبر ۲ سے یہاں ایک اور سخت اعتراض ہے نمبر ۱۵ میں آتا ہے کہ تمہارے نزدیک اختلاف وزن اختلاف جذب پر متفرع ہے اور ہم ثابت کر دیں گے کہ ہیئت جدیدہ کو اس اقرار پر قائم رہنا لازم ورنہ ساری ہیئت باطل ہو جائے گی۔ اب یہاں اختلاف جذب اختلاف وزن پر متفرع کیا کہ دس سیر کا جسم دس گنی طاقت سے کھینچے گا۔ یہ کھلا دور ہے اگر کہتے اختلاف وزن پر نہیں اختلاف مادے پر متفرع کیا اختلاف وزن سے مثال دی ہے کہ ہمارے جذب سے پہلے جذب زمین نے وزن پیدا کر دیا ہے۔

اقول مختلف قوت جذب چاہنا اختلاف وزن سے ہوتا ہے مادے میں جب پیش از جذب کچھ وزن ہی نہیں تو بے وزن چیز قلیل ہو یا کثیر مختلف قوت چاہے گی۔ اگر کہتے اختلاف مادے سے ماسکہ مختلف ہوگی لہذا مختلف جذب درکار ہوگا۔

اقول ماسکہ بحسب وزن ہی تو ہے (ع۱) پھر اختلاف وزن ہی پر بنا آگئی اور دور قائم رہا مگر صاف انصاف یہ کہ نمبر ۲ نیوٹن کے قول نمبر ۲ پر معنی اور ہیئت جدیدہ کا بنیاد ہے جسے وہ کسی طرح تسلیم نہیں کر سکتی بلکہ جا بجا اس کا رد کرتی ہے جس کا بیان نمبر ۱۵ میں آتا ہے۔ ہیئت جدیدہ کے طور پر صحیح یہ ہے کہ ماسکہ بر بنائے وزن نہیں بلکہ نفس مادے کی طبیعت میں حرکت سے انکار ہے تو جس میں مادہ زیادہ ماسکہ زائد تو انکار افزون تو اس کے جذب کو قوت زیادہ درکار۔ یہ تقریر یاد رکھئے اور اب یہ اعتراض یکسر اٹھ گیا۔

تنبیہ: ہیئت جدیدہ نے اس تناقض کی بنا پر ایک اور قاعدہ اس سے بھی زیادہ باطل تراشا جسے اپنے مشاہدے سے ثابت بتاتی ہے بھلا مشاہدے سے زیادہ اور کیا درکار ہے۔ وہ اس سے اگلا قاعدہ ہے۔

تنبیہ ضروری: اقول یہ دونوں قاعدے متناقض صحیح مگر ان سے اتنا کھل گیا کہ جذب کی تبدیلی تین ہی وجہ سے ہے مادہ جذب مادہ مجذوب بعد، جن میں قابل قبول صرف دو ہیں۔ مادہ مجذوب اس نمبر ۱۱ نے طنز میں لغز اور شطرنج میں بغلہ بڑھایا، بہر حال مجذوب واحد پر بعد واحد سے جاذب واحد کا جذب ہمیشہ یکساں رہے گا وہ جو نمبر ۱۳ میں آتا ہے کہ جاذبیت بحسب سرعت بدلتی ہے، نمبر ۱۱ میں گزرا کہ اصل میں سرعت بحسب جاذبیت بدلتی ہے۔

(۱۲) جذب اگرچہ با اختلاف مادہ مجذوب مختلف ہوتا ہے مگر جاذب واحد مثلاً زمین کے جذب کا اثر تمام مجذوبات صغیر و کبیر پر یکساں ہے سب ہلکے بھاری اجسام کہ زمین سے برابر فاصلے پر ہوں ایک ہی رفتار سے ایک ہی آن میں زمین پر گرتے کہ ان میں آپ تو کوئی میل ہے نہیں جذب سے گرتے اور اس کا اثر سب پر

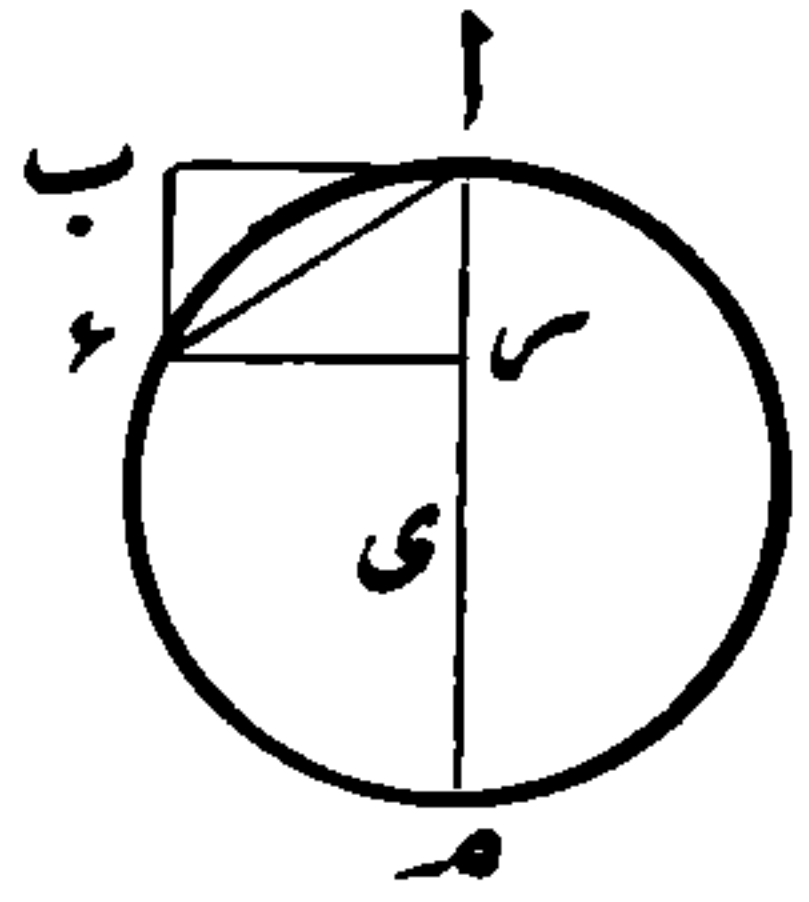
برابر ایک حصہ مادے کو زمین نے ایک قوت سے کھینچا اور دوسرے حصے کو وہ چند قوت سے، تو حاصل وہی رہا کہ ہر حصہ مادہ کے مقابل ایک قوت، لہذا اثر میں اصلاً فرق نہ ہوتا مگر ہوتا ہے بھاری جسم جلد آتا ہے اور ہلکا دیر میں، اس کا سبب بیچ میں ہوائے حال کی مقاومت ہے بھاری جسم سے جلد مغلوب ہو جائے گی کم رو کے گی جلد آئیگا، ہلکے سے دیر میں متاثر ہوگی، زیادہ رو کے گی دیر لگائے گا۔ اس کا امتحان آلہ ایریپ سے ہوتا ہے جس کے ذریعہ ہوا برتن سے نکال لیتے ہیں۔ اس وقت روپیہ اور روپے برابر کاغذ یا پر ایک ہی رفتار سے زمین پر پہنچتے ہیں۔ حاصل ہے اس کا جو چار صفحاتوں سے زائد میں لکھا۔

اقول اولاً اس سے بڑھ کر عاقل کون کہ لفظ کے اور معنی نہ سمجھے جس میں وزن زیادہ ہے وہ مقاوت ہو اور جلد غالب آتا ہے، زیادہ وزن کے کیا معنی، یہی ناکہ وہ زیادہ جھکتا ہے یہ اس کی اپنی ذات سے ہے تو اسی کا نام میل طبعی ہے جس کا ابھی تم نے انکار مطلق کیا اور اگر زمین اسے زیادہ جھکاتی ہے تو یہی تفاوت اثر جذب ہے اس پر زیادہ نہ ہوتا تو زیادہ کیوں جھکتا۔

ثانیاً زیادت وزن کا اثر صرف یہی نہیں کہ مقاوت پر جلد غالب آئے بلکہ اس کا اصل اثر زیادہ جھکنا ہے مقاوت پر جلد غلبہ بھی زیادہ جھکنے سے پیدا ہوتا ہے اگر پہاڑ اگر معلق رہے نیچے نہ جھکے ہوا کو ذرہ بھرتی نہ کرے گا۔
تمھاری جہالت کہ تم نے فسرع کو اصل سمجھا اور

اصل کو یک لخت اڑا دیا۔ مقاوت پر اثر ڈالنا زیادہ جھکنے پر موقوف تھا لیکن زیادہ جھکنا کسی مقاوت کے ہونے نہ ہونے پر موقوف نہیں وہ نفس زیادت وزن کا اثر ہے تو ہوا بالکل نکال لینے پر بھی یقیناً رہے گا اور روپیہ ہی جلد پہنچے گا بلکہ ممکن کہ اب پہلے سے بھی زیادہ کہ اس وقت اس کی جھونک کو ہوا کی روک تھمی اب وہ روک بھی نہیں۔ اہل انصاف دیکھیں کسی صریح باطل بات کہی اور مشاہدے کے سر تھوپ دی، یہ حالت ہے ان کے مشاہدات کی، یہ دیگ کا چاول یاد رہے کہ آئندہ کے اور خلاف عقل دعویٰ کی بانگی ہے اور اس کا زیادہ مزہ فصل دوم میں کھلے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہمارے نزدیک حقیقت امر یہ ہے کہ ہر ثقل میں ذاتی ثقل اور طبعی میل سفلی ہے کہ زیادت وزن زائد ہوتا ہے تو ہلکی خود ہی کم جھکے گی اگرچہ ہوا حامل نہ ہو، اور حامل ہوتی تو اسے شق بھی کم کرے گی تو بھاری چیز کے جلد آنے کا ایک عام سبب ہے اس میں میل فزوں ہونا خواہ کوئی حامل ہو یا نہ ہو، اور در صورت حیولت زیادت وزن کے باعث حامل کو زیادہ شق کرنا تو بغرض غلط، ہوا برتن سے بالکل نکال بھی لی جائے روپیہ پھر بھی پر سے یقیناً جلد آئے گا اگرچہ چند انگل کی مسافت میں تمھیں فرق محسوس نہ ہو۔

(۱۳) جب کوئی جسم دائرے میں دائرہ ہو تو مرکز سے نافرہ اور مرکز کی طرف جاذبہ (اذانجا کہ



دونوں برابر ہوتی ہیں) مربع سرعت بے نصف قطر دائرہ کی نسبت سے بدلتی ہیں۔ آء سرعت ہے یعنی وہ مسافت کہ جسم نے مثلاً ایک سیکنڈ میں قطع کی نافرہ کی دلیل آء ہے یعنی وہ ا سے یہاں تک پھینکتی ہے تو سیدھا اسی طرف جاتا مگر جاذبہ آء نے آء کی مرکز کی طرف کھینچا تو جسم آء سے آء کی طرف پھر گیا، چھوٹی قوس اور اس کے وتر میں فرق کم ہوتا ہے،

لہذا قوس آء کی جگہ وتر آء لو اور جاذبہ کوح اور سرعت کو س فرض کرو : اس : اء :: اء یعنی ح : س :: س : قطر یعنی ح = $\frac{س}{\text{قطر}}$ یعنی جاذبہ $\frac{س}{\text{قطر}}$ کی نسبت پر بدلے گی اور دائرے پر حرکت میں جاذبہ و نافرہ برابر ہوتی ہیں اور ایک دائرے میں نصف قطر کی قیمت محفوظ ہے لہذا جاذبہ و نافرہ مربع سرعت کی نسبت بدلیں گی مثلاً ڈور میں گیند باندھ کر گھاؤ جب سرعت دو چنڈ ہوگی ڈور پر زور چہار چنڈ ہوگا تو ڈور یعنی جاذبہ کی مضبوطی بھی چہار چنڈ ہونی چاہئے۔

اقول یہ سب تلبیس و تدلیس ہے۔

اولاً آء جاذبیت کھی کہ سہم قوس آء ہے اور آء واقعیت مساوی س آء جیب قوس مذکور ہے اور جیب سہم سوار ربع دو روسہ ربع دور کے کبھی مساوی نہیں ہو سکتے ربع اول و چہارم میں ہمیشہ جیب بڑی ہوگی اور دوم و سوم میں ہمیشہ سہم اور بوجہ صغر قوس قلت تفاوت کا عذر مردود ہے۔

ثانیاً آء دافیت نہیں بلکہ وہ مسافت جس تک اس دفع کے اثر سے جاتا خود بھی اسے دلیل نافرہ کہا یہاں دافع کہا جب اتنا اثر ہے تو جاذبہ کے تجاذب سے اگر گھٹے نہیں تو بڑھنا کوئی معنی ہی نہیں رکھتا تو جسم یہاں اسی قدر مسافت پر جا سکتا ہے۔ وہ قوس آء رکھی پھر وتر آء تو واجب کہ آء و اء یعنی جیب وتر مساوی ہوں اور یہ قطعاً ہمیشہ محال ہے اس آء قائم الزاویہ میں آء دونوں قائمے ہوئے یا قائمہ مساوی حادہ اور عذر صغر پہلے رد ہو چکا۔

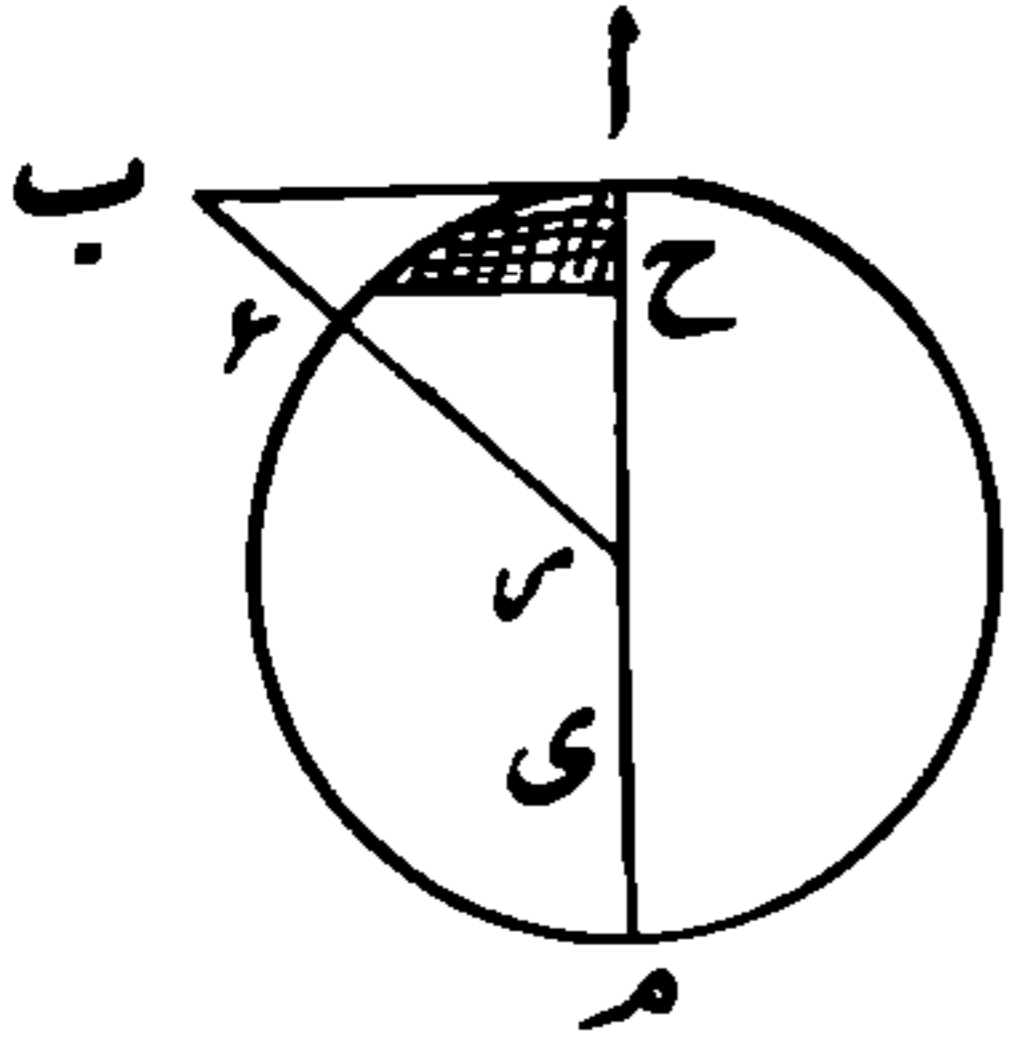
ثالثاً آء سہم و آء وتر بھی مساوی ہو گئے اور یہ بھی محال ہے اب مثلث اس آء قائم الزاویہ مختلف الاضلاع ہو گیا اور قائمہ ۶۰ درجے کا رہ گیا اور ایک ثانیہ ۱۸۰ درجے ایک ثانیہ یہ ہوا کہ س آء محیطیہ ایک ثانیہ پر پڑا ہے اور س آء محیطیہ ایک ثانیہ کم نصف دور پر اور دونوں مساوی ہیں کہ دونوں کے وتر

۶۰ تو یہ نصف ثانیہ ہوا اور س آء ۹۸۹۵۹۵۰ اور دونوں مساوی ہیں اور نسبت اضلاع مثل نسبت

انصاف ہے (اقلیدس ۵ مقالہ شکل ۱۵) تو ایک ثانیہ ۹۱۷۹۵۹۵۹ کے برابر ہوا، یعنی ۱ = ۹۹۹۹۹۹۹

۶۴۷۹۹۸ یہ بھی تحقیقات جدیدہ ۱۲ منہ غفرلہ

مساوی ہیں (مامونی) تو دونوں قوسیں مساوی ہیں (مقالہ ۳ شکل ۲۵) بالکل اس پر بے شمار استحالے ہیں۔
 سر آبعاً یہ ضرور ہے کہ مہندسین نہایت صغیر قوسوں میں ان کے وتر ان کی جگہ لے لیتے ہیں جیسے اعمال
 کسوف و خسوف میں، مگر اسے تو حکم عام دینا ہے، ہر جگہ یہ ٹھوکیے چلے گا، دیکھو نصف دو ۱۸۰ درجے محیطیہ
 اور اس کا وتر کہ قطر ہے صرف ۱۲۰ درجے، وہ بھی قطریہ کہ محیطیہ کے ۱۱۵ سے بھی کم ہوئے فرض کرو قوس ۶۱
 ۶۰ درجے ہے تو درجات قطریہ سے اس سم صرف ۳۰ ہے اور ۶۱ جیب تقریباً ۵۲ ۵۱ قوس تقریباً ۶۳
 مجنون ہے جو ان سب کو مساوی کہے۔



خامساً تساوی قوتین پر شکل وہ نہ ہوگی بلکہ یہ اب دلیل واقعہ ہے آ کو
 مرکز مان کر بُعد ب پر قوس ب س کھینچی جس نے محیط کو ۶۰ پر قطع کیا اور قطر کو س پر
 تو ۶۰ مسافت و اثر دافیت ہوئی اور اس اثر جاذبیت اب اس سم قوس ۶۱
 نہیں بلکہ اس کا سم اح ہے بگم شکل مذکور اقلیدس
 اح بحسب مربع ۶۰ بدلے گا نہ کہ جاذبیت اس۔

سادساً دعویٰ میں جاذبہ نافرہ دونوں تھیں اور بغرض باطل اس دلیل سے ثابت ہوا تو جاذبہ کا بحسب
 مربع مسافت بدلنا جسے بنا دانی مربع سرعت کہا سرعت مسافت نہیں بلکہ مسافت مساویہ کو زمانہ اقل میں قطع کرنا
 نافرہ کے دعویٰ کو تساوی جاذبہ و نافرہ پر حوالہ کیا اور اسے خود شکل میں بگاڑ دیا کہ جاذبہ سہم رکھی اور دافیت جیب،
 بلکہ وتر، بلکہ قوس۔ اہل انصاف دیکھیں یہ حالت ہے ان کی اوہام پرستی کی، اپنے باطل خیالات کو کیسا زبردستی
 برہان ہندسی کا لباس پہنا کر پیش کرتے ہیں۔

(۱۴) ہر دائرے میں جاذبہ ہو یا نافرہ بحسب نصف قطر بنہ مربع زمانہ دورہ ہے اس سے معلوم
 ہو سکتا ہے کہ آفتاب جو زمین کو کھینچتا ہے اور زمین قمر کو ان دونوں کششوں میں کیا نسبت ہے نصف قطر مدار
 قمر کو ایک فرض کریں تو نصف قطر مدار زمین ۴۰۰ ہوگا اور اس کی مدت دورہ ۲۵۶۳۲۵ دن ہے اور اس کی

۱ یعنی ۱۱۲ درجے ۳۵ دقیقے ۲۹ ثانیے ۳۶ ثالثے ۴۷ رابعے ۱۲ منہ غفرلہ
 ۲ یعنی ۵۱ درجے ۵۴ دقیقے ۱۴ ثانیے ۲۹ ثالثے ۱۲ رابعے ۱۲ منہ غفرلہ
 ۳ یعنی ۶۲ درجے ۴۹ دقیقے ۵۴ ثانیے ۲۰ ثالثے ۲۲ رابعے ۱۲ منہ غفرلہ
 ۴ ص ۱۲
 ۵ ص ۱۲

۳۶۵۶۲۵ دن = انجذاب قمر بہ شمس : انجذاب قمر بہ ارض :: $(\frac{1}{244832})^2 : (\frac{1}{345625})^2 :: 1 : 262$ یعنی شمس اگرچہ دور ہے قمر کو $\frac{1}{2}$ زمین سے زیادہ کھینچتا ہے انتہی۔

اقول منتسبین بدل گئے یوں کہنا تھا کہ انجذاب قمر بہ ارض : انجذاب قمر بہ شمس :: الخ اور اختصار میں $\frac{1}{2}$ چاہئے تھا کہ حاصل ۲۶۲۲۷ ہے کہ ربع سے قریب ہے پھر بغرض صحت اس سے ثابت ہوتی تو وہ نسبت جو قمر کو زمین اور زمین کو شمس کی کشش میں ہے جیسا کہ ابتداءً دعویٰ کیا تھا اور نتیجہ میں رکھی وہ نسبت جو قمر کو کشش زمین و شمس میں ہے خیر اسے کہہ سکیں کہ بوجہ قلت تفاوت دورہ و بُعد زمین دورہ و بعد قمر رکھا مگر اس کے بیان میں اس دلیل کا مبنیٰ یہی قاعدہ نمبر ۱۴ ہے اور اس کا مبنیٰ قاعدہ نمبر ۱۳ جس کے شدید البطلال ابھی سن چکے۔

(۱۵) وزن جذب سے پیدا ہوتا اور اس کے اختلاف سے گھٹتا بڑھتا ہے اگر جسم پر جذب اصلانہ ہو یا سب طرف سے مساوی ہونے کے باعث اس کا اثر نہ رہے تو جسم میں کچھ وزن ہوگا ہم اگر مرکز زمین پر چلے جائیں تمام ذرات زمین ہم کو برابر کھینچیں گے اور اثر کشش جاتا رہے گا ہم بے وزن ہو جائیں گے۔

اقول یہ نری بے وزن بدیہی البطلان بات کہ جسم میں خود کچھ وزن نہیں جذب سے پیدا ہوتا ہے ہیآت جدیدہ کی کثیر تصریحات سے واضح و آشکار ہے ا کثافت عطار دسونے کے قریب زمین سے دو چند ہے مگر اس کے صغر کے سبب اس کی جاذبیت جاذبیت زمین کی $\frac{1}{2}$ ہے اسی نسبت سے اوزان اُس کی سطح پر گھٹتے ہیں جو چیزیں زمین پر من بھرے عطار دپر رکھ کر تولیں تو صرف چوبیس سیر ہوگی۔ ب سطح آفتاب پر جسم کا وزن سطح زمین سے ۲۸ گنا ہوتا ہے یعنی یہاں کا من وہاں کا ٹن ہو جائے گا وہاں کا ٹن یہاں من رہے گا اس کا رد فصل ۲ رد ۱۴ سے روشن ہوگا، ج جو چیز سطح زمین سے تین ہزار چھ سو رطل کی ہے کہ اُس کے بُعد مرکز سے بقدر نصف قطر زمین ہے اگر سطح زمین نصف قطر کی دوری پر رکھیں ۹ سو رطل رہ جائے گی اور پورے قطر کے بعد پر چار ہی سو اور ڈیڑھ قطر کے فاصلے پر سو اور دو قطر کے فاصلے پر ایک سو چوبیس ہی رطل رہے گی کہ مربع بُعد جتنے بڑھتے ہیں جاذبیت اتنی ہی کم ہوتی ہے تو ویسا ہی وزن گھٹتا جائے گا یعنی ساڑھے چار قطر کے بعد پر ۳۶ ہی رطل رہے گا اور ساڑھے پانچ پر صرف ۲۵، اور ساڑھے نو پر ۹ ہی رطل، اور ساڑھے چودہ پر چار رطل، اور ساڑھے آٹیس

علمہ کہا قال فی اول هذه النمرة ۱۲۰۹ ان القمر بدو رجول الشمس على معدل بعد الارض وفي نفس مدة دوران الارض حولها الخ ۱۲ منه۔

۱۲ ص ۲۶۶

۱۲ ط ص ۸۳

۱۲ ط ص ۱۲

۱۵ ح ص ۳۸

۱۳ ص ۱۳۲

پر ایک ہی رطل رہے گا، تین ہزار پانچ سو ننانوے رطل اڑ جائیں گے و علیٰ ہذا القیاس ۶ زمین پر خط استوا کے پاس شے کا وزن کم ہوگا اور جتنا قطر کی طرف ہٹو بڑھتا جائے گا کہ خط استوا کے پاس جاذبیت کم ہے اور قطب کے پاس زیادہ۔ ولیم ہرشل نے کہا نجیات پر یعنی مریخ مشتری کے درمیان آدمی ہو تو ساٹھ فٹ اونچا بے تکلف جست کر سکے۔

اقول تو یورینس پر جا کر تو خاصا کچھیرو ہو جائے گا جدھر چاہے اڑتا پھرے گا۔ پھر کہا اور ساٹھ فٹ بلندی سے اُن پر گرے تو اس سے زیادہ ضرر نہ دے جتنا ہاتھ بھر بلندی سے زمین پر گرنا۔

اقول تو نیپچون پر جا کر تو روٹی کا گالا ہو جائے گا کہ ہزاروں گز بلندی سے سخت پتھر پر گرے کچھ ضرر نہ ہوگا۔ یہ ہیں ان کی خیال بندیاں، اور انھیں ایسا بیان کریں گے گویا عطار دو آفتاب پر کچھ رکھ کر تول لائے ہیں نجیات پر بیٹھ کر کود آئے ہیں ان تمام خرافات کا بھی ما حاصل وہی ہے کہ جسم میں فی نفسہ کوئی وزن نہیں ورنہ ہر گز ہر مقام ہر بعد پر محفوظ رہتا جاذبیت کی کمی بیشی سے صرف اس پر زیادت میں کمی بیشی ہوتی، ظاہر ہے کہ جو کچھ بھی وزن مانو اس سے زیادہ بعد پر بقدر مربع بعد گھٹے گا اور بعد ہیئت جدیدہ میں غیر محدود ہے تو کمی بھی غیر محدود ہے۔ پہاڑ کا وزن رانی کے دانے کا ہزارواں حصہ رہے گا پھر اس پر بھی نہ رُکے گا تو کوئی وزن کہیں محفوظ نہیں جسے اصلی ٹھہرائیے مگر اس جبری بہادر طآنے سے اور بھی کھلے لفظوں میں کہہ دیا اس کی عبارت یہ ہے جس سبب سے کہ چپیزیں زمین پر گر پڑتی ہیں اسی سبب سے اُن میں وزن بھی پیدا ہوتا ہے یعنی کشش ثقل ان کو بھاری کرتی ہے بوجھ اشیاء میں موافق مقدار کشش کے ہوگا۔ یہ ہے فلسفہ جدیدہ اور اس کی تحقیقات ندیدہ کہ پہاڑ میں آپ کچھ وزن نہیں وہ اور رانی کا ایک دانہ ایک حالت میں ہیں۔

اقول حقیقت امر اور اختلاف جذب سے اُن کے دھوکے کا کشف یہ ہے کہ ہر جسم ثقل لقیلاً اپنی حد ذات میں وزن رکھتا ہے۔ پہاڑ اور رانی ضرور مختلف ہیں ہشی میں جتنا وزن ہو اس کے لائق دباؤ ڈالے گی پھر اگر اُس کے ساتھ کوئی جذب بھی شریک کرے تو دباؤ بڑھ جائے گا اور جتنا جذب بڑھے اور بڑھے گا بیس میر کا پتھر آدمی سر پر رکھے وہ دباؤ گے گا اور اس میں رستیاں باندھ کر دو آدمی نیچے کو زور کریں دباؤ بڑھے گا۔ چار آدمی چاروں طرف سے کھینچیں اور بڑھے گا لیکن جذب کی کمی بیشی اصل وزن پر کچھ اثر نہ ڈالے گی جذب کم ہو

لے ط ص ۱۲ ص ۲۹ ص ۳۵ دیکھو ص ۱۲

۳۵ اقول بعد دیگر ستارہ دیگر کے جذب سے اور وزن ہلکا ہوگا زمین کے خلاف جہت کھینچا اور بفرض غلط ہو بھی تو کام نہ دے گا کہ وہ بھی عارضی ہوا کلام وزن اصلی میں ہے ۱۲ منہ مغزلہ

یا زائد یا اصلاً نہ ہو وہ بدستور رہے گی، ہاں اگر اوپر کی جانب کوئی جاذب یا چاری کی طرح اُدھر سے سہارا دے یا کمافی کی لچک کی طرح اوپر اُچھالے تو ان صورتوں میں وزن کا احساس کم ہوگا یا اصلاً نہ ہوگا فی نفسہ وزن اصلی اب بھی برقرار ہے گا مگر جذب زیریں کی کمی یا نفی احساس اصلی میں بھی فرق نہیں کر سکتی کہ نیچے جذب نہ ہونا نہ اوپر کو کھینچتا ہے نہ سہارا نہ اُچھال تو اصلی وزن کا دباؤ کم ہونا محال۔ بالجلہ جذب مؤید تھا نہ کہ مولد، لیکن انہوں نے جذب کو وزن کا مولد مانا اور واقعی اُن کو اس مکابرے کی ضرورت ہے کہ وزن ذاتی میل طبعی کو ثابت کرے گا اور اس کا ثبوت جاذبیت کا خاتمہ کر دے گا کما سیاتی (جیسا کہ آئے گا۔ ت) اور اس کے ختم ہوتے ہی ساری ہیآتِ جدیدہ کی عمارت ڈھج جائے گی کہ اس کی بنیاد کا یہی ایک پتھر ہے تو قطعاً اس کا مذہب یہی ہے جیسا کہ اُس کی تصریحات کثیرہ سے آشکار۔ نیوٹن کا قول نمبر ۶ جسے ماننا ہو پہلے ہیآتِ جدیدہ کا سارا دفتر اور خود نیوٹن کے قواعد جاذبیت سب دریا برد کر دے ظاہراً وہ نیوٹن نے ۱۶۶۵ء سے پہلے کہا ہو جیت تک سیب نے گر کر جاذبیت نہ سمجھائی تھی اور اسی پر نادانستہ نمبر ۲ مبنی ہوا بہر حال کچھ ہو ہم سب ان کی ان تصریحات متناقضہ سے کام لے سکتے ہیں کہ انہیں کے اقوال میں لیکن ان کو اس نمبر ۵ سے کوئی مفر نہیں وہ ہیآتِ جدیدہ کی بنی رکھنی چاہیں تو اس کے ماننے پر مجبور ہیں کہ کسی جسم میں خود کوئی وزن نہیں بلکہ جذب سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ بات خوب یاد رکھنے کی ہے کہ آئندہ دھوکا نہ ہو ہم اس پر اُس سے زیادہ کیا کہیں جو کہ چلے کہ یہ بداہتہ باطل ہے، ہاں وہ جو گروں پر اختلافِ وزن بتایا ہے اس سے سہل تر انہیں بتادیں۔

فاقول ہیآتِ جدیدہ سے کہے کیوں خط استوا سے قطب تک دوڑے یا عطار دو آفتاب تک پھلانگتی پھرے اس کا زعم سلامت ہے تو خود اس کے گھر میں ایک ہی جگہ رکھے رکھے شے کا وزن گھٹتا بڑھتا رہے گا آج سیر بھر کی ہے کل سوا سیر ہو جائے گی پرسوں تین پاؤرہ جائے گی پھر ڈیڑھ سیر ہو جائے گی، کوئی عاقل بھی اس کا قائل ہے وجہ یہ کہ سیارات و اقمارات و نجیحات (وہ مشابہ بسیارہ سوا سو سے زائد اجرام کہ مریخ و مشتری کے درمیان ابھی انیسویں صدی میں ظاہر ہوئے ہیں جن میں جو نو و وسطا و سیرس و پلاس زیادہ مشہور ہیں) اگرچہ کثافت و بُعد میں مختلف ہوں جاذبیت رکھتے ہیں اور قطعاً مجموعہ تفاضل کے برابر نہیں ہو سکتا، اب جس وقت ان کا اجتماع زمین کی جانب مقابل ہو کہ شے اُن کے اور زمین کے بیچ میں ہو تو زمین کی جاذبیت تو شے میں وزن پیدا کرے گی اور ان سب کی جاذبیت کہ جانبِ مخالف ہے ہلکا کرے گی، غلبہ جذب زمین کے باعث وزن بقدر تفاضل رہے گا اور جب اُن کا اجتماع زمین کے اس طرف ہو کہ شے

بلکہ یہ مدت و مدت تنظیر ہے نہ کہ تحدید ۱۲ منہ غفرلہ

سے زمین اور وہ سب ایک طرف واقع ہوں تو وہ اور زمین سب کی مجموعی جاذبیت اس میں وزن پیدا کر کے بہت بھاری کر دے گی اور جب کچھ ادھر کچھ ادھر ہوں وزن بین بین ہوگا جو ہر اختلاف اوضاع پر بدلے گا اگر کئے اختلاف وزن کیونکہ معلوم ہو سکے گا، جس چیز سے تو لاتھاؤہ بھی تو اتنی ہی بھاری یا ہلکی ہو جائے گی۔
اقول قطب و خط استوا پر اختلاف وزن کیونکہ جانا، اب کہو گے سا قول سے، ہم کہیں گے یہاں بھی اسی سے۔

(۱۶) ہر شبانہ روز میں دو بار سمندر میں مد و جزر ہوتا ہے جسے جوار بھانا کہتے ہیں۔ پانی گڑوں یہاں تک کہ خلیج فونڈی میں نیز شہر بستول کے قریب جہاں نہر سفرن سمندر میں گرتی ہے ستر فٹ تک اونچا اٹھتا پھر بیٹھ جاتا ہے اور جس وقت زمین کے اس طرف اٹھتا ہے ساتھ ہی دوسری طرف بھی یعنی قطر زمین کے دونوں کناروں پر ایک ساتھ مد ہوتا ہے یہ جذب قمر کا اثر ہے ولہذا جب قمر نصف النہار پر آتا ہے اس کے چند ساعت بعد حادث ہوتا ہے آفتاب کو بھی اس میں دخل ہے ولہذا اجتماع و مقابلہ نیرین کے ڈیڑھ دن بعد سب سے بڑا مد ہوتا ہے مگر اثر شمس بہت کم ہے، حدائق النجوم میں جذب قمر سے $\frac{3}{11}$ کہا اصول ہیئت میں $\frac{1}{5}$ یا $\frac{23}{58}$ جاڑوں میں صبح کا مد شام کے مد سے زیادہ بلند ہوتا ہے اور گرمیوں میں بالعکس چھوٹے سمندروں اور بڑی نہروں اور ان پانیوں میں جن کو خشکی محیط ہے جیسے دریائے قزبین و دریائے ارال و بحر متوسط و بحر بالطین و جیحون و سیحون و گنگ و جمن وغیرہ میں نہیں ہوتا۔

اقول مد کا جذب قمر سے ہونا اگرچہ نہ ہم کو مضر نہ اس کا انکار ضرور، مگر بسبب ترک ظنون و طلب تحقیق وہ بوجہ مخدوش ہے: **وجہ اول**؛ چاند تو زمین کے ایک طرف ہوگا دوسری طرف پانی کس نے کھینچا، یہ تو جذب

ص ۲۶۳ میں ۲۴ گھنٹے ۵۰ منٹ کے نیز ص ۲۶۲ و ح ۲۰۵ میں ۲۴ ص ۱۰۶ ط ۱۰۶ ص ۱۰۶
 ۵ تعریبات شافیہ جز ثانی ص ۳۸ ط ۲۴ ا ۵ جغرافیا طبعی ص ۱۹ ط ۲۴ ۵ بہر حال ہر یوم قمری میں دو مد ہیں یونہی جزر ۱۲ منہ غفرلہ۔

ص ۲۶۳ ح ۲۰۵ ط ۱۰۶

ص ۲۶۲
 ص ۲۶۵ ح ۲۰۵ ط ۱۰۹

کے حدائق النجوم ص ۲۰ میں اس کی اصل مقدار تین گھنٹے بتائی اگرچہ عوارض خارجیہ سے تفاوت ہوتا ہے۔

ص ۲۶۴ شافیہ جلد دوم ص ۳۹ ص ۲۰۵ و ۲۰۶ ص ۲۶۶

ص ۲۰۵ ح ۲۰۵ و ۲۰۶ و ۲۰۷ ح ۲۰۶

نہ ہوا دفع ہوا۔ اصول علم الہیات وغیرہ سب میں اس کا یہ جواب دیا کہ بعید پر جذب کم ہوتا ہے سمتِ مواجہہ قمر میں پانی قمر سے قریب اور زمین بعید ہے، لہذا اس پانی پر زمین سے زیادہ جذب ہوا اور بہ نسبت زمین کے چاند سے قریب تر ہو گیا یوں ارتفاع ہوا ادھر کا پانی قمر سے بعید اور زمین سے قریب ہے، لہذا زمین پر پانی سے زیادہ جذب ہوا اور ادھر کا حصہ زمین چاند سے بہ نسبت آب قمر سے قریب تر ہو گیا تو وہ پانی مرکز زمین سے دور ہو گیا اور مرکز زمین سے دوری بلندی ہے ادھر لوئی ارتفاع ہوا۔

اقول اولاً جس طرح قرب و بعد سے اثر جذب میں اختلاف ہوتا ہے یونہی مجزوب کے ثقل و خفت سے بھاری چیز کم کھینچے گی اور ہلکی زیادہ سمت متقابل کا پانی بہ نسبت زمین کیا ایسا بعید ہے کہ زمین سے متصل ہے اور سمندر کی گہرائی زیادہ سے زیادہ پانچ میل بتائی گئی ہے قمر کا بعد اوسط ۳۳۸۸۳۳ میل ہے اور زمین کا قطر معدل ۷۹۱۳ میل تو اس جانب کے اجزائے ارضیہ کا قمر سے بعد ۶۶۶۶۶۶ میل ہوا اس کثیر بعد پر چار پانچ میل کا اضافہ ایسا کیا فرق دے گا لیکن پانی بہ نسبت زمین بہت ہلکا ہے زمین کی کثافت پانی سے چھ گنی کے قریب ہے یعنی ۶۶۶۶۶۶ تو اگر تفاوت بعد اس کے جذب میں کچھ کمی کرے تفاوت ثقل اس کمی پر غالب آئے گا یا نہ سہی پوری تو کر دے گا۔ اور زمین و آب پر جذب یکساں رہ کر پانی زمین سے ملا ہی رہے گا تو مد نہ ہوگا بخلاف سمت مواجہہ قمر کہ ادھر کا پانی قرب لطافت دونوں وجہ کا جامع ہے تو اسی طرف مد ہونا چاہئے۔

ثانیاً نمبر ۱۸ میں آتا ہے ہوا و آب و خاک مجموعہ تمہارے نزدیک کرۂ زمین ہے اور قسم مجموع کو جذب کر رہا ہے تو سب ایک ساتھ اٹھیں نہ کہ ادھر کا پانی زمین کو چھوڑ جائے اور ادھر کی زمین پانی کو چھوڑ آئے، دیکھو تمہارے زعم میں جذب شمس سے زمین گھومتی ہے تو تینوں جز خاک و آب و باد کو ایک ساتھ یکساں متحرک مانتے ہونہ کہ سب ایک دوسرے سے جدا ہو کر چلیں۔

لے ص ۲۶۴ ط ص ۱۰۵ ح ص ۲۰۵ و ص ۲۰۶ اس کے اخیر میں اُسے جاہلانہ بیان کیا اور ط میں متحیرانہ اقرار کر کے کہ اس کا بیان بہت پیچیدہ ہے اور بات صاف نہ کہہ سکا، ح کا کلام بھی مضطرب مشتبہ سا رہا، ص نے صاف بیان کیا لہذا ہم نے اُسی سے نقل کیا ۱۲ منہ غفرلہ

۱۵ نظارہ عالم میں براہِ جہالت اُسے یوں لکھا کہ دوسری جانب کا پانی بعد کے باعث ساکن رہتا ہے لیکن زمین جو اس پانی کے اندر ہے کھینچتی ہے۔

۱۳ جغرافیہ طبعی ص ۱۹-۱۲

۱۴ حدائق میں گزرا ۳ گھنٹے بعد۔

ثالثاً اگر ایسا ہوتا سمت مواجہ کی ہو اور قمر کا جذب ادھر کے پانی سے بھی زائد ہوتا کہ اقرب بھی اور الطف بھی، اور ادھر کی ہو اور تمہارے زعم باطل پر ادھر کا پانی چھوڑ آتا جس طرح اُس پانی کو ادھر کی زمین چھوڑ گئی تو لازم تھا کہ مد کے وقت دونوں طرف نہ سطح زمین پر پانی ہوتا نہ سطح آب پر ہوا، بلکہ ہر دو کے بیچ میں خلا ہوتا، یہ بدابہت باطل ہے، اطراف کے پانی کا آکر اس جگہ کو بھرنا کیوں یہ حرکت نہ ان پانیوں کے مقتضائے طبع ہے نہ زمین کا اثر نہ استحالة خلا کی ضرورت، نمبر ۲۵ میں آتا ہے کہ خلا تمہارے نزدیک محال نہیں، پھر بلا وجہ اور پانی کیوں چل کر آئیں گے۔

وجہ دوم: کششِ قمر سے مد ہوتا تو اُس وقت ہوتا جب قمر عین نصف النہار پر سیدھے خطوں میں پانی کو کھینچتا ہے لیکن پانی وہاں کا اٹھتا ہے جہاں نصف النہار سے گزرے قمر کو گھنٹے ہو چکے ہیں۔ اصول ہیأت میں اس کے دو حیلے گھڑے، یکم پانی کا سکون اسے فوراً جذب قبول نہیں کرنے دیتا انتہی یعنی جسم میں حرکت سے انکار ہے حتی الامکان محرک کی مقاومت کرے گا اس لئے پانی فوراً نہیں اٹھتا۔

اقول اولاً: قمر صرف سیدھے خط پر کھینچتا ہے یا ترچھے پر بھی بر تقدیر اول کس قدر باطل صریح ہے کہ جس وقت جذب ہو رہا تھا پانی نہ ہلا، جب جذب اصلاً نہ رہا گزروں اٹھا یعنی وجود مسبب وجود سبب سے نہیں ہوتا بلکہ سبب معدوم ہونے کے گھنٹوں بعد۔ بر تقدیر ثانی قمر جس وقت افق شرقی پر آیا اُس وقت سے اس پانی کو کھینچ رہا تھا تو ٹھیک دوپہر کو اٹھنا فوراً اثر قبول کرنا نہ تھا بلکہ چھ گھنٹے بعد عجب کہ دوپہر کامل جذب ہوا اور وہ بھی اس طرح کہ ہر لمحہ پہلے سے قوی تر ہوتا جائے یہاں تک کہ نصف النہار پر غایت قوت پر آئے اور پانی کو اصلاً خبر نہ ہو جب جذب ضعیف پڑے اور آنا فنا زیادہ ضعیف ہوتا جائے تو گھنٹوں کے بعد اب اثر پیدا ہوا اور یہیں سے حدائق النجوم کے جواب کا رد ہو گیا کہ امتداد سبب اشتداد سبب سے زیادہ مؤثر ہے۔

اقول ہاں گرمی کے سہ پہر کو دوپہر سے زیادہ گرمی ہوتی ہے جاڑے کی سحر کو شب سے زیادہ سردی ہوتی ہے مگر زیادت کا فرق ہوتا ہے نہ یہ کہ مدتِ مدید تک بڑھتا ہوا اشتداد امتداد رکھے اور اثر اصلاً نہ ہو جب وقتاً فوقتاً بڑھتے ہوئے ضعف کا امتداد ہو اس وقت آغاز اثر ہو یعنی جون، جولائی کی دوپہر کو اصلاً گرمی نہ ہو تیسرے پہر کو پیدا ہو۔ دسمبر جنوری کی آدھی رات کو سردی نام کو نہ ہو سحر کے وقت شروع ہو، ایسا لٹا اثر ہیأتِ جدیدہ میں ہوتا ہوگا۔

ثانیاً محرک کی قوت اگر جسم پر غالب نہ ہو اصلاً حرکت نہ کرے گا، من بھر کے پتھر میں رستی باندھ کر

ایک بچہ کھینچے کبھی نہ کھینچے گا اور اگر اس درجہ غالب ہو کہ اسے تابِ مقاومت نہ ہو فوراً متحرک ہوگا مزاحمت کا اثر اصلاً ظاہر نہ ہوگا جیسے ایک مرد گیند کو کھینچے اور اس کی مقاومت اس کی قوت کے سامنے قیمت رکھتی ہے تو البتہ فوراً اثر نہ ہوگا اسے قوت بڑھانی پڑے گی زیادت قوت کے وقت اثر ہوگا نہ یہ کہ منہائے قوت تک زور کر کے تھک جائے اور نہ ہلے اب کہ ضعیف زور رہ جائے اور لحظہ بہ لحظہ گھٹتا جائے تو اس گھٹی ہوئی قوت کو مانے۔ پانی کی مقاومت قمر کی قوت کے آگے اول تو قسم دوم کی ہونی چاہئے جو ساری زمین کو کھینچ لے جاتا ہے اس کے سامنے اتنا پانی ایسا کتنے پانی میں ہے کہ گھنٹوں نام کو نہ ہلے اور نہ سہی قسم سوم ہی مانے تو انتہائے قوت کے وقت اثر ظاہر ہونا تھا نہ کہ تھک رہنے کے بعد مری ہوئی طاقت سے۔

ثالثاً جب پانی اتنی مقاومت کرے واجب ہے کہ زمین اس سے بدرجہا زائد مزاحم ہو تو جس وقت پانی اثر لے زمین اس سے بہت دیر بعد متاثر ہو، اور اس طرف کے پانی کا اٹھنا خود نہ تھا بلکہ زمین کے اٹھنے سے تو واجب کہ ادھر کے پانی میں جب مد ہو ادھر کے پانی میں سکون ہو ادھر کے پانی میں مدتوں بعد جب زمین اثر مانے مد ہو اس وقت ادھر کے پانی میں کب کا ختم ہو چکا ہو حالانکہ دونوں طرف ایک ساتھ ہوتا ہے۔

سابعاً رات دن میں دو ہی مد ہوتے ہیں اب لازم کہ چار ہوں دو پانی کے اپنے اور دو جب زمین متاثر ہو کر اٹھے۔

خامساً جانب مواجہ قمر میں چار مد ہوں اور طرف متقابل میں دو کہ باتباع زمین ہیں اور اس کے دو ہی تھے۔ غرض یہ لوگ اپنے ادہام بنانے کے لئے جو چاہیں منہ کھول دیتے ہیں، اس سے غرض نہیں کہ اوندھی پڑے یا سیدھی اور پڑتی اوندھی ہی ہے۔ جیلہ دوم قعر دریا میں اور کناروں پر پانی کی حرکت بھی اثر جذب میں دیر کی معین ہوتی ہے۔

اقول سمندر کے قعر میں پانی کی حرکت کیسی، سمندر میں نہروں کا سا ڈھال نہیں، ولہذا دھار نہیں، نہ قعر میں ہوا ہے نہ اوپر کی ہوا کا اثر قعر تک پہنچتا ہے کیسی ہی آندھی ہوتی ہو تو فٹ کے بعد پانی بالکل ساکن رہتا ہے۔ کناروں کی حرکت ہوا سے ہے جہات اربعہ سے ایک جہت مثلاً مشرق کو حرکت قمر کی طرف حرکت صاعده کے لئے کیا منافی ہے کہ تاخیر اثر میں معین ہوگی دیکھو تمہارے نزدیک زمین مشرق کو جاتی ہے اور اسی آن میں جذب شمس سے مدار پر چڑھتی ہے دونوں حرکتیں ایک ساتھ ہوتی ہیں۔

وجہ سوم: کشش ماہ سے مد ہوتا تو چھوٹے پانیوں میں کیوں نہیں ہوتا، چاند جس پانی کے سامنے آئیگا اسے کھینچے گا اس کے جواب میں اصول الہیات نے تو ہتھیار ڈال دیئے، کہا یہ کسی مقامی سبب سے ہے۔

اقول یہی کہنا تھا تو وہاں کہنا چاہئے تھا کہ جذر و مد کا کوئی مقامی سبب ہے جس کے سبب یہ قاہر ایرادنہ ہوتے۔ حدائق النجوم نے اس پر دو مہل حیلے تراشے، یکم مد کے لئے اجزائے آب کا اختلاف چاہئے کہ بعض کو قمر کھینچے بعض کو نہیں تو جسے کھینچا وہ اٹھتا معلوم ہو یہ پانی چھوٹے ہیں قمر جب ان کی سمت الراس پر آتا ہے سارے پانی کو ایک ساتھ کھینچتا ہے لہذا مد نہیں ہوتا۔

اقول ادکا جہالت ہے اگر سارا پانی ایک ساتھ اٹھے تو کیا اس کا بڑھنا اور کناروں پر پھیلنا اور پھر گھٹنا اور کناروں سے اتر جانا محسوس نہ ہوگا، عقل عجب چیز ہے۔

ثانیاً تمہارے نزدیک تو قمر سارے کرہ زمین کو کھینچتا ہے نہ کہ بڑے سمندر میں ایک حصہ آب کو کھینچے باقی کو نہیں۔ کچھ بھی ٹھکانے کی کہتے ہو، حیلہ دوم قمر کی قوت تاثیر صرف اُس وقت ہے کہ نصف النہار پر گزرتے اور وہ تھوڑی دیر تک ہے یہ پانی کم پھیلے ہوئے ہیں ان کی سمت الراس سے قمر جلد گزر جاتا ہے لہذا اثر نہیں ہونے پاتا۔

اقول بڑے سمندروں میں قمر سمت الراس پر بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا بلکہ مختلف حصوں پر مختلف وقتوں میں آئے گا اور ہر حصے سے اُتنا ہی جلد گزر جائے گا جتنا جلد چھوٹے سمندروں سے گزرا تھا تو چاہئے کہیں بھی مد نہ ہو اور اگر قبل و بعد کے ترچھے خطوط پر جذب یہاں کام دے گا تو وہاں کیا نصف النہار سے گزر کر جذب نہیں ہوتا طلوع سے غروب تک ترچھے خطوط پر برابر پانی کو جذب کرتا ہے تو سب میں مد لازم حتیٰ کہ جھیلوں تالابوں بلکہ کھوڑے کے پانی میں جبکہ طلوع قمر سے غروب تک کھلے میدان میں رکھا ہو۔

وجہ چہارم: سوائے وقت اجتماع و مقابلہ پانی پر نیرین کا گزر ہر روز جدا ہوتا ہے کیا آفتاب پانی کو جذب نہیں کرتا حالانکہ وہ حرارت اور یہ رطوبت ہے اور حرارت جاذب رطوبت ہے۔ شمس اگر بہ نسبت قمر بعید تر ہے تو دونوں کے مادے کی نسبت تو دیکھو بعد شمس بعد قمر کا ۳۳، ۳۶، ۳۷ ہی مثل ہے اور مادہ شمس تو مادہ قمر کا تقریباً ڈھائی کروڑ گنا یا اس سے بھی زائد ہے تو اسی حساب سے جذب شمس زائد ہونا تھا اور رات دن میں چار مد ہوتے ہیں دو قمر و شمس سے، حالانکہ دو ہی ہوتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ جذب شمس نہیں

لے اصول ہیات ص ۲۹۴ میں ۲۴۲۹۰۰۰۰ کا اور ص ۱۵۶ پر ۲۵۱۸۰۰۰۰ کہ ڈھائی کروڑ سے زائد ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

تو جذبِ قمر بلاولے نہیں اس کے دو جواب دئے گئے، یکم حدائق النجوم میں اس پر صرف وہی تفاوت بعد کا عذر سنا کر کہا پانی کو جذبِ شمس جذبِ قمر کا $\frac{1}{2}$ ہے۔

اقول اولاً اُس کا رد نفس تقریر سوال میں گزرا کہ بعد کی نسبت دیکھی مادوں کی تو دیکھو۔

ثانیاً $\frac{1}{2}$ ہی سہی جب بھی چار مدوں سے کہ ہر مفر قمر سے دو بار شتر فٹ اٹھے شمس سے دو بار اکیس فٹ دوم اصول الہیاء میں اس پر وہ مہل سا مہل راگ گایا کہ تذکرہ کرتے بھی کاغذ کے حال پر رحم آئے کہ اُس سے کیوں سیاہ کیا جائے۔ کہتا ہے مد تو یوں ہوتا ہے کہ زمین کی دونوں جانب جاذبیت کا اثر بیش ہو جتنا تفاوت ہوگا مد زیادہ ہوگا بالعکس آفتاب کا زمین سے بعد قطر زمین کے گیارہ ہزار پانچ سو ستتیس مثل ہے تو دونوں جانب کے پانیوں کا آفتاب سے بعد $\frac{1}{1153}$ کا فرق رکھے گا تو جذبِ دونوں طرف تقریباً برابر ہوگا لیکن قمر کا زمین سے بعد قطر زمین کے تیس ہی مثل ہے لہذا دونوں طرف کا فرق $\frac{1}{11}$ ہوگا تو جذب میں تفاوت بین ہوگا اور اسی پر مد کا توقف ہے اور بالآخر نتیجہ یہ دیا کہ قمر شمس :: $\frac{1}{11} : \frac{1}{2}$ ۔

اقول اولاً موج مد کو تفاوت جذبِ جانبیں ارض پر موقوف ماننا کیسا جہل شدید ہے جب ایک جانب جذب ہو بہا ہتہ ارتفاع ہوگا خواہ دوسری جانب جذب اس سے کم یا زائد یا برابر ہو یا اصلاً نہ ہو۔

ثانیاً اب بھی چار مد بدستور رہے قمر سے دو بار شتر فٹ اٹھے تو شمس سے دو بار اٹھائیس فٹ۔

وجہ چہم: کہتے ہیں اجتماع یا مقابلہ نیرین کے وقت مد اعظم یوں ہوتا ہے کہ دونوں جذب معاً عمل کرتے ہیں۔

اقول مقابلہ میں اثر واحد مقتضائے ہر دو جاذبہ نہ ہوگا بلکہ متضاد کہ ہر ایک اپنی طرف کھینچے گا اس کی صورتوں کی تفصیل اور نتائج کی تحصیل اور یہاں جو کچھ ہیأت جدیدہ نے کہا اس کی تفتیح و تذلیل موجب تطویل سے جانے دیجئے مگر تصریح ہے کہ مد اعظم اجتماع و استقبال کے ڈیڑھ دن بعد ہوتا ہے وہاں تو پانی نے ۹ ہی گھنٹے اثر نہ لیا تھا یہاں ۳۶ گھنٹے نذر اگر اثر اجتماع دو جذب تفاوت اجتماع پیدا ہوتا نہ کہ بارہ پر گزار کر۔

وجہ ششم: یوں ہی تربعین میں بھی مد اقصیٰ ۳۶ گھنٹے بعد ہے۔

وجہ ہفتم: اقول اگر یہ جذبِ قمر ہوتا تو ہمیشہ دائرۃ الارتفاع قمر کی سطح میں رہتا تو بحرین شمالی و جنوبی میں جن کایل میل قمر سے ناند ہے جب قمر افق شرقی پر ہوتا مد جانبِ مشرق چلتا شمالی میں جنوب کو مائل جنوبی

میں شمال کو۔ پھر جتنا قمر ترفع ہوتا شمالی کا جنوب جنوبی کا شمال کو مائل ہو جاتا، جب نصف النہار پر پہنچتا شمالی کا ٹھیک جنوبی جنوبی کا ٹھیک شمالی ہو جاتا، جب غرب کی طرف چلتا دونوں جانب غرب متوجہ ہوتے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مد کی حرکت مغرب سے مشرق کو مشاہدہ ہوتی ہے اس کی توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ مد سیر قمر کا اتباع کرتا ہے۔

اقول مجذوب کو موضع جاذب کا اتباع لازم ہے اس کی طرف کھینچنے، نہ یہ کہ چال میں اس کی نقل کرے قمر اپنی سیر خاص سے جس میں رو بمشرق ہے دو گھنٹے میں کم و بیش ایک درجہ چلتا ہے اور اتنی ہی دیر میں زمیں تمہارے نزدیک ۳۰ درجے مشرق ہی کو چلتی ہے تو ہر گھنٹے پر ساڑھے چودہ درجے مغرب کو پیچھے رہتا ہے تو مد کو لازم کہ جانب جاذب یعنی مشرق سے مغرب کو جائے نہ کہ اس کی چال کی نقل اتارنے کو اسے پیٹھ کر کے اپنا منہ بھی مشرق کو لے کر جتنا چلے جاذب سے دور پڑے۔

وجہ ہشتم: اقول موسم سرما میں صبح کا مد کیوں زیادہ بلند ہوتا ہے اور گرما میں شام کا، کیا سردی میں چاند صبح کو پانی سے زیادہ قریب ہوتا ہے شام کو دور ہو جاتا ہے اور گرمی میں بالعکس۔

وجہ نہم: اقول مد کی چال تجد و امثال سے ہے نہ یہ کہ وہی پانی جو یہاں اٹھا تھا کسی طرف منہ کر کے سطح آب کی سیر کرتا ہے اثر قمر سے سب اجزائے آب پر باری باری ہے تو سب متاثر ہوں گے نہ کہ ایک ہی اثر لے کر دوڑتا پھرے باقی چکے پڑے رہیں اس کی نظیر سایہ ہے جب آدمی چلتا ہے دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے کہ سایہ اُس کے ساتھ چل رہا ہے، ایسا نہیں بلکہ جب آدمی یہاں تھا آفتاب یا چراغ سے یہ جگہ مجذوب تھی اس پر سایہ تھا جب آگے بڑھا یہ جگہ حجاب میں نہ رہی یہ سایہ معدوم ہو گیا اب اگلی جگہ حجاب میں ہے اس پر سایہ پیدا ہوا، اسی طرح ہر چیز پر حرکت پر ایک سایہ معدوم اور دوسرا حادث ہوتا ہے، سلسلہ پے در پے بلا فصل ہونے سے گمان ہوتا ہے کہ وہی سایہ متحرک ہے یہی حال یہاں ہونا لازم تو اوقیانوس شمالی میں جہاں قمر پانی سے جنوب کو ہے ضرور ہے کہ پانی کا جنوبی حصہ پہلے اٹھے پھر جو اس سے شمالی ہے کہ اقرب فالاقرب کا سلسلہ بھی یہی ہے اور ہر قریب تر پر خط جذب بھی استقامت سے قریب ہے تو مد کی چال جنوب سے شمال کو ہو اور اسی دلیل سے اوقیانوس جنوبی میں شمال سے جنوب کو، حالانکہ ہوتا عکس ہے۔ شمالی میں موج جنوب کو جاتی ہے جنوبی میں شمال کو۔

وجہ دہم: مد کی چال بحر اطلانتک یعنی اوقیانوس غربی میں فی ساعت سات سو میل ہے

۱۲ ج محل مذکور ۱۲

۱۲ ص ۲۴۳

۱۲ ج ص ۲۰۶

۱۲ ص ۲۲۶

جزائرِ غریبہ و آئرلینڈ کے درمیان ۵۰۰ میل کہیں ۶۰ میل کہیں ۶۰ کہیں ۳۰ ہی میل جذبِ قمر میں یہ اختلاف کیوں۔ بالکل جذبِ قمر راست نہیں آتا رہا دوران یعنی وجود و عدم میں دو شے کی معیت ایک کے لئے دو شخصری کی علیت پر دلیل نہیں نہ کہ بعیدیت ہاں ان مشاہدات سے اتنا خیال جائے گا کہ علت کو ان اوقات سے کچھ خصوصیت ہے اگر کئے علت کیا ہے اقول اولاً ہمارے نزدیک ہر حادث کی علت محض ارادۃ اللہ جل و علا ہے مسببات کو جو اسباب سے مربوط فرمایا ہے سب کا جان لینا ہمیں کیا ضرور، بلکہ قطعاً نامقدور کون بتا سکتا ہے کہ سوزن مقناطیس کا جدی الفرقہ سے کیا ارتباط ہے، ابھی گزرا کہ اصول ہیأت میں بحیرات و انہار میں مدنیہ ہونا سبب مجہول کی طرف نسبت کیا اسی طرح اماکن مختلفہ سے اختلاف مدت حدوث مدکو۔

ثانیاً ہمارے یہاں تو ثابت ہی تھا کہ سمندر کے نیچے آگ ہے۔ قرآن عظیم نے فرمایا،
والبحر المسجور (اور قسم ہے سلگائے ہوتے سمندر کی۔ ت)

حدیث میں ہے،

ان تحت البحر ناراً (بیشک سمندر کے نیچے آگ ہے۔ ت)

ہیأت جدیدہ بھی اسے مانتی ہے ۱۰۵۶ء میں بحر الکاہل سے دُھواں نکلتا شروع ہوا اور مادہ آتشی کہ قعرِ دریا سے نکلا تھا مجتمع و منجمد ہو کر سطحِ آب پر شکلِ جزیرہ ہو گیا اس میں سوراخ تھے جن سے ایسے شعلے نکلتے کہ دس میل تک روشن کرتے۔ طوفانِ آب کے اسباب سے ایک سببِ دریا کے اندر بخار و دُھان پیدا ہونا ہے۔ ایسے ہی بخارات اندر سے آتے اور پانی کو اٹھاتے ہوں یہ مد ہوا جیسے جوش کرنے میں پانی اونچا ہوتا ہے اُن کے منتشر ہونے پر پانی بیٹھتا ہو یہ جزر ہوا، جاڑوں میں صبح کا مد زیادہ ہونا بھی اس کا موبد ہے، سرما میں صبح کو تالابوں سے بکثرت بخارات نکلتے ہیں، گنوں کا پانی گرم ہوتا ہے، سطحِ ارض پر استیلائے برد کے سبب حرارت باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور رات بڑی اس طویل عمل حرارت سے ادھر بخارات زیادہ اُٹھے ادھر پانی میں زیادہ بلند ہونے کی استعداد آگئی واللہ بكل خلقٍ علیم۔

۱۵ القرآن الکریم ۶/۵۲

۱۶ المستدرک للحاکم کتاب الاحوال ان البحر هو جهنم

دار الفکر بیروت ۵۹۶/۴

۱۷ ج ۲ ص ۱۲

۱۸ ج ۲ ص ۱۲ سے مراد جعینی یا جعینی ہے۔ عبدالنعیم عزیزی

۱۹ القرآن الکریم ۲۴/۳۵

۲۰ ص ۱۲ وغیرہ ۱۲

(۱۷) جاذبیت مرکز سے نکل کر اس کے اطراف میں خطِ مستقیم پر پھیلتی اور مرکز ہی کی طرف کھینچتی ہے۔
 اقول یہاں تک کہہ سکتے تھے کہ جاذبیت کا آغاز مرکز سے ہے، نہ یہ کہ مرکز ہی جاذب ہے، مگر نمبر ۱۵ میں گزرا کہ
 حدائق میں مجذوب کا بُعد مرکز زمین سے لیا اور اُس کے اختلاف پر وزن گھٹایا، یوں ہی اصول الہیات میں مرکز زمین
 سے بُعد لیا اس کا مفاد یہ ہے کہ مرکز ہی جاذب ہے لیکن اولاً یہی لوگ قائل ہیں کہ ہر شے میں جذب ہے۔
 ثانیاً یہ کہ جذب بحسب مادہ جاذب ہے (نمبر ۱۷) مرکز میں اختلاف مادہ کہاں!
 ثالثاً اختلاف کثافت سے اختلاف قوت مرکز قدر قرین قیاس تھی حجم کرہ کا مرکز پر کیا اثر، مگر بالعکس
 ہے۔ کثافت عطار و زمین سے زائد ہے مگر بوجہ صغر جاذبیت کے کثافت زمین شمس سے چوگنی ہے مگر جاذبیت
 $\frac{1}{28}$ (نمبر ۱۵)۔

سابعاً یہی کہتے ہیں جو زمین کے اندر چلا جائے اُس کے اوپر کے اجزائے زمین اُسے اوپر کھینچیں گے
 اور نیچے کے نیچے کو اور خاص مرکز پر سب طرف کوشش اجزا ایکساں ہوگی اور یہی ان کے قواعد سے
 موافق تر ہے۔

(۱۸) ہوا، پانی، مٹی سب مل کر ایک کرہ زمین ہے، یہ سب ثقیل ہیں، ہوا روئے زمین سے
 ۳۵ میل بلندی تک ہے اور اتنی بھاری ہے کہ ایک انچ مربع جگہ پر اس کا بوجھ ۱۵ پونڈ ہے ہر میاں قد آدمی
 پر ۳۹۲ من کے قریب بوجھ ہے یہاں سے صرف ۳ میل بلندی تک ہوا کا وزن من ہے
 یہ ہیات جدیدہ کے تخیلات ہیں ہمارے نزدیک عنصر چار ہیں نار و ہوا خفیف و طالب علو اور آب و خاک ثقیل و
 و طالب سفلی۔ ہیات جدیدہ نے ثقل ہوا پر یہ دلیل پیش کی کہ بوتل کو تو لو پھر بذریعہ آلہ اسے ہوا سے خالی کر کے تو لو
 اب ہلکی ہوگی، چھ انچ مکسر بوتل کا وزن ہوا نکال کر تولنے سے دو گرین یعنی
 $\frac{1}{16}$ ارتی گھٹ جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ معتدل گرمی کی حالت میں چھ انچ مکعب ہوا کا وزن دو گرین ہے معتدل
 کی قید اس لئے کہ زیادہ گرمی سے ہوا رقیق ہو کر وزن گھٹ جائے گا۔

اقول بلکہ تمھاری نا فہمی، یہ ہوا کا وزن نہیں زمین سے قریب ہوا میں اجزا ارضیہ اجزا بخاریہ و اجزا آدھانیہ
 وغیرہ مخلوط ہیں ان کا وزن ہے۔ یہ تو ان کی دلیل کا ابطال ہوا۔ دعوے کی ابطال کی کیا ضرورت ہر شخص اپنے

۱۲ ص ۲۶۶

۱۲ ط ص ۱۱۴

۱۲ ح ص ۳۸

۱۲ ط ص ۱۳۴

۱۲ ح ص ۱۵۲

۱۲ ط ص ۸۳

اور ح ص ۲۱۶، ۲۱۷ میں $\frac{1}{2}$ پونڈ کا ۱۲ منہ غفرہ ۱۲ ط ص ۱۱۴ ۱۲ ص ص ۱۱۴ ۱۲ ط ص ۱۳۴

وجدان سے جانتا ہے کہ اسے اپنے سر پر ماشہ بھر بھی بوجھ نہیں معلوم ہوتا، نہ کہ ۳۹۲ من انسان تو انسان ہاتھی کی بھی جان نہ تھی کہ اتنا بوجھ سہارے، اور سہارنا کیسا محسوس تک نہ ہو، اس کے دو جواب دیتے ہیں، اول یہ کہ آدمی کے اندر بھی ہوا ہے باہر کی ہوا انسان کو دباتی اور اندر کی ہوا اُبھارتی ہے یوں مساوات رہتی ہے اور بوجھ محسوس نہیں ہوتا، باہر کی ہوا نہ ہوتی تو اندر کی جسم کو چاک کر کے نکل جاتی، بیرونی ہوا کے دباؤ میں ضرر کی جگہ نفع دیا۔

اقول اولاً کہاں یہ جو فِ بشر کی دو چار ماشے ہوا اور کہاں وہ ۳۹۲ من پختہ کا انبار، کچھ بھی عقل کی کہتے ہو، زمین کی نافریت اپنے تیرہ لاکھ گنا آفتاب کی جاذبیت پر غالب آتی ہے، سب ستارے مل کر کہ چاند سے کروڑوں حصے زیادہ قوی ہوئے اُسے کھینچتے ہیں اور وہ نہیں ہرکتا، چاند کا جذب اپنے سے مہاسنکھوں زائد جذب زمین پر غالب آکر پانی بلکہ خود سارے کرہ زمین کو کھینچ لے جاتا ہے، دو ماشے ہوا چار سو من ہوا کا بوجھ برابر کرتی ہے کوئی بات بھی ٹھکانے کی ہے!

ثانیاً وہ اپنی بوتل کہاں بھلاتی، جب ہوا سے خالی کر اندر کا اُبھار گیا اور اوپر سے منوں کا بوجھ، بوتل ٹوٹ کیوں نہ گئی، تمہارے تولنے کو کیوں باقی رہی۔

ثالثاً اندر کی ہوا کیا بیرونی ہوا کی غیر جنس ہے اُس میں دباؤ اس میں اُبھارنا کیوں ہے۔
رابعاً جب ہوا ثقیل ہے اندر کی بھی ثقیل ہے بلکہ آمیزش رطوبات سے ثقیل تر، ثقیل اپنے سے ہلکے کو اُبھارتا ہے، جسم انسانی ہوا سے کہیں بھاری ہے اسے اُبھارنا کیا معنی! واجب تھا کہ اندر کی ہوا بھی جذب زمین سے متاثر ہو کر نیچے کو دباتی مگر اقرار کرتے ہو کہ اوپر کو اُبھارتی ہے تو معلوم ہوا کہ جذب زمین بھی باطل اور ہوا کا ثقل بھی باطل، بلکہ وہ خفیف و طالبِ علو ہے۔

دوم یہ کہ ہوا کا یہ بوجھ اجزائے جسم پر مساوی تقسیم ہے لہذا محسوس نہیں ہوتا۔

اقول اولاً یہ عجیب منطق ہے کہ ایک طرف سے دباؤ تو بوجھ معلوم ہوا اور سب طرف سے صد ہا من کے دباؤ میں پیس تو رتی بھر بھی محسوس نہ ہو، ایک گولہ کو صرف اوپر سے ہتھیلی رکھ کر دباؤ تو وہ پچک جائے گا اور مٹھی میں لے کر چاروں طرف سے دباؤ تو سُر مہ ہو جائے گا۔

ثانیاً مساوی تقسیم بھی غلط، ہم نے اپنے محاسبات ہندسیہ میں ثابت کیا ہے کہ ہوا جسے کرہ بخار و عالم نسیم کہتے ہیں اس کا دل سر کی جانب صرف ۴۵ میل اور دہنے بائیں آگے پیچھے چھ سو میل کے قریب ہے،

تو ایک طرف سے اگر ۳۹۲ من بوجھ ہے اور اطراف سے ۵۲۲ من ہے پھر مساوات کہاں !
 ثالثاً سب اجزائے جسم پر تقسیم بھی غلط، کھڑے ہونے میں تلووں پر ہوا کا کیا بوجھ ہے اور لیٹنے میں ایک
 جانب سر سے پاؤں تک کچھ نہیں۔

سابعاً بالفرض سہی تو ایک انسان کے سر کی سطح بالا کہ نیم سطح بعضی کے قریب ہے کم و بیش اسی اونچ
 ہے اور تمہارے نزدیک ایک اونچ کی سطح پر ہوا کا بوجھ ۷ سیر تو صرف سر پر ۱۵ من بوجھ ہو ایہ تو اور اجزا
 پر تقسیم نہیں، کیا انسان کا سر ۱۵ من بوجھ اٹھا سکتا ہے، کیا وہ پس کر نہ رہے گا، نہ کہ اصلاً
 محسوس تک ہو۔ اس جواب دوم کو پانی کی مثال سے واضح کیا جاتا ہے کہ دیکھو دریا میں غوطہ لگاؤ تو صد ہا من پانی
 اوپر ہے مگر بوجھ نہ معلوم ہوگا، اس کی وہی وجہ ہے کہ سب طرف سے دباؤ مساوی ہے۔

اقول ہزار ہا تھ گہرے کنویں میں غوطہ لگا کر تھ تک پہنچے جب بھی بوجھ محسوس نہ ہوگا حالانکہ سارا پانی
 سر ہی پر ہے کروٹوں پر صرف بالشت دو بالشت پاؤں پر کچھ نہیں تو وجہ یہ نہیں بلکہ وہ جس کی طرف ابھی ہم نے
 اشارہ کیا کہ ثقیل اپنے حیز میں اپنے سے ہلکے کو ابھارتا ہے جس کا خود ہیات جدیدہ کو اعتراف ہے و لہذا
 غوطہ خور کو نیچے جانے میں پانی کے ساتھ زور کرنا پڑتا ہے اور اوپر بسہولت اٹھتا ہے اور جو خود ابھارے اس
 دباؤ پڑنا کیا معنی۔ بخلاف ہوا کہ جسم انسان سے ہلکی ہے یہ اگر ثقیل ہوتی تو اس صد ہا من بوجھ سے ضرور انسان کو
 پیس ڈالتی۔ اگر کئے زمین کے قریب ہوا میں ابھی تم نے بھی وزن تسلیم کیا پھر کچھ تو محسوس ہو۔

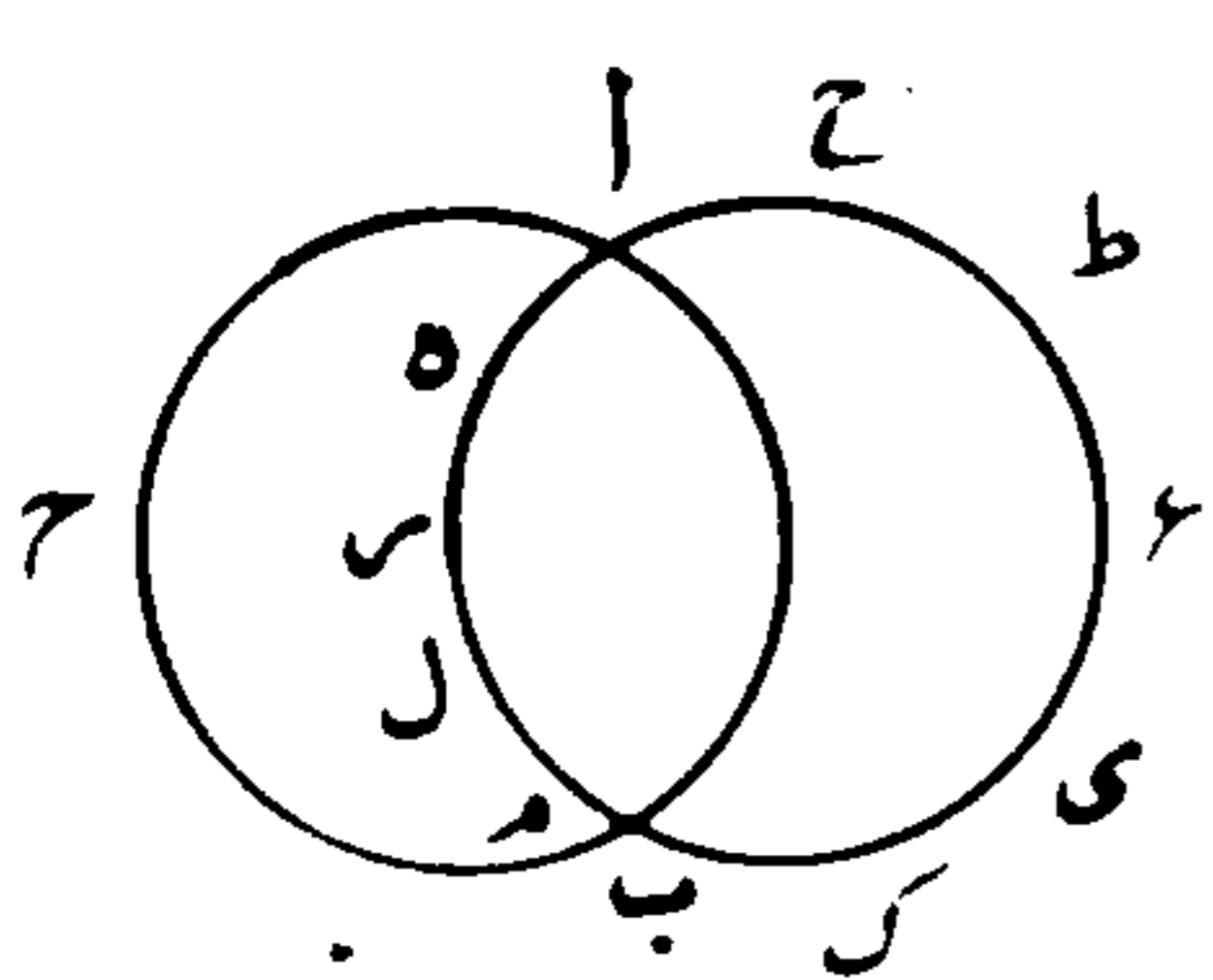
اقول وہ اجزائے غبار و بخار و دخان وغیرہا نہایت باریک باریک ہوا میں متفرق ہیں تو انسان
 کے سر سے گنتی کے جڑ متصل ہوتے ہیں جن سے زیادہ گرد اڑ کر سر پر پڑنے میں ہوتے ہیں جن کا بار اصلاً محسوس
 نہیں ہوتا۔ ان دونوں جوابوں کی غلطی ظاہر ہو گئی۔

اقول یہاں اور مباحث و انظار دقیقہ ہیں جن کی تفصیل موجب تطویل، نہ ہم کو ضرورت نہ دلیل
 ابطال کی حاجت، کہ ہم ابطالی دلیل کر چکے زود دعویٰ کو اسی قدر بس ہے کہ دعویٰ بے دلیل باطل و
 ذلیل۔ رہا حقیقت ماننا اس کے لئے شہادت حس کافی ہے کہ کس قدر کثیر حجم کی سروں پر موجود ہے اور
 بار نہیں ڈالتی بلا دلیل اس شہادت کو غلط نہیں کہہ سکتے جیسے حس بصر میں اغلاط ہوتے ہیں، مگر غلطی وہیں
 مانی جاتی ہے جہاں دلیل سے خلاف ثابت ہو بلا دلیل تغلیط حس سے امان اٹھا دینا ہے تو روشن ہوا
 کہ ہوا کو خفیف ہی کہا جائے گا اور اس کا ثقیل ماننا باطل۔

اسی کو شروع حدیقہ سوم میں تمام سیارات پر یوں ڈھالا کہ حرکت وضعیہ قطبین پر اصلاً نہیں ہوتی پھر پڑھتی جاتی ہے اور منطقہ پر سب سے زائد تیز ہوتی ہے اور طبعیات میں ثابت ہے کہ حرکت موجب حرارت جاذب رطوبات تو ضرور ہوا کہ قطبین سے اجزا منتقل ہو کہ منطقہ پر جمع ہو جائیں اور قطر استوائی محور سے بڑا ہوا، یہ تقریر نافریت سے دور اور قبول سے نزدیک ہے اگر سیارات کا سیال ہونا ثابت ہوتا۔

(۲۲) دونوں نقطہ اعتدال ہر سال مغرب کو ۵۰۶۲ ہٹتے جاتے ہیں اسے مبادرت اعتدالین کہتے

ہیں، یہ ہٹنا صحیح ہے جس کی وجہ ہیئت قدیمہ میں فلک البروج کا برخلاف معدل مشرق کو آنا ہے یہ نقطہ تقاطع مغرب میں رہ جاتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا نقطہ قائم ہوتا ہے۔ لہذا نقطہ تقاطع معدل النهار سے شخصی ہے اور فلک البروج سے نوعی کہ منطقہ کی حرکت شرقی کے سبب معدل کے اُس نقطہ پر منطقہ کے

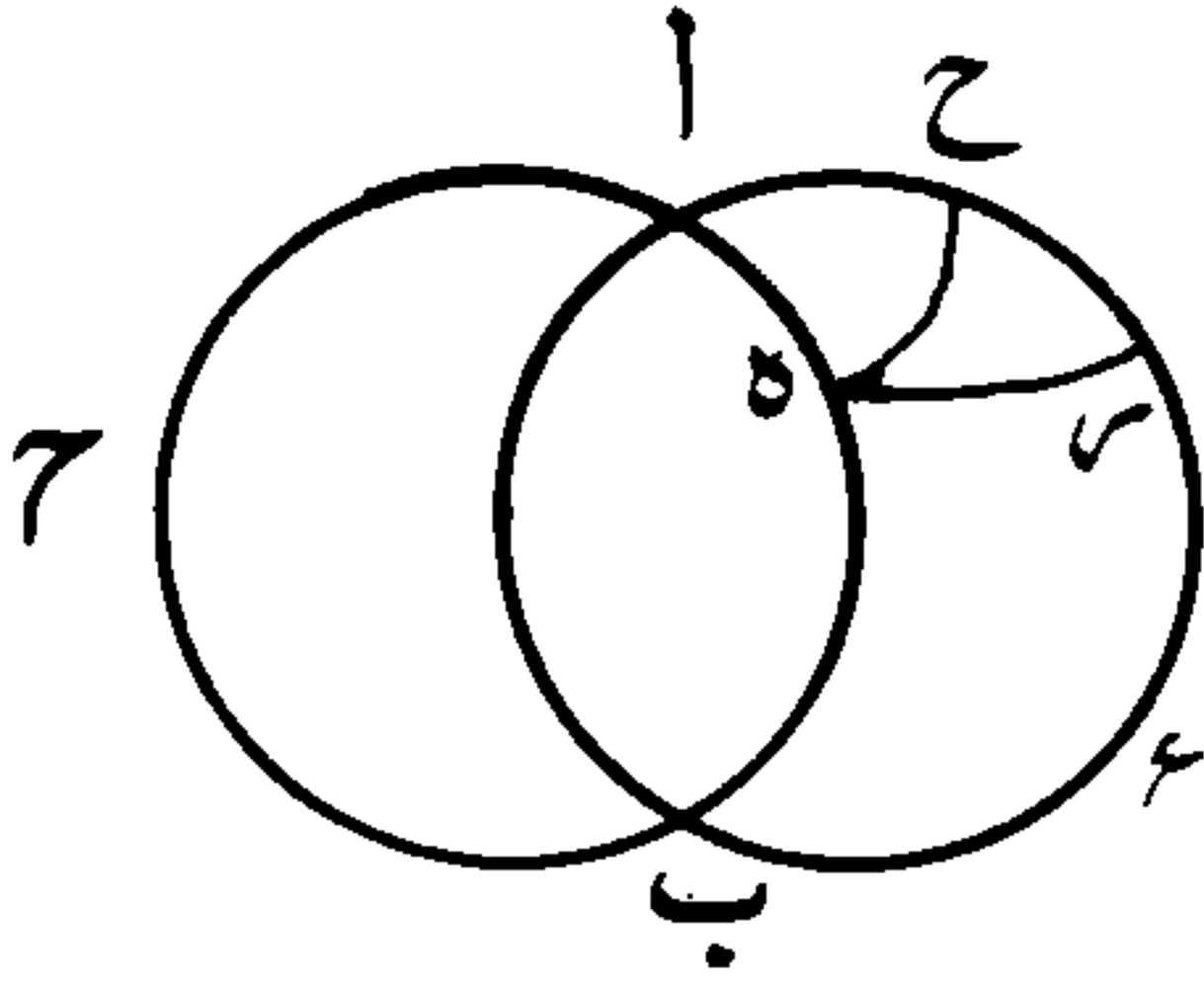


مختلف نقطے آتے رہتے ہیں ا ح ب معدل النهار ا ب فلک البروج معدل کی حرکت کہ شرق سے غرب کو ہے اس میں تو منطقہ بھی اُس کا تابع ہے اس سے کوئی تفاوت نہ ہوگا لیکن منطقہ اپنی ذاتی حرکت خفیفہ مغرب سے مشرق کو رکھتا ہے ا ج تقاطع نقطتین ا ب پر ہے

اب منطقہ کا نقطہ ا حرکت کر کے ہ پر آیا تو ضرور نقطہ ح کہ اس سے مغرب کو تھا ا کی جگہ آئے گا ا ب ح پر تقاطع ہوگا جو ا سے مغرب کو تھا جب ح چل کر ہ کی جگہ آئے گا ط کہ اس سے مغرب ہے محل تقاطع پر آئے گا یونہی جب ا محل ہ پر آیا ضرور ہے کہ ب بڑھ کر ک کی جگہ آیا اور ا ب ۶ کہ اُس سے مغرب کو تھا ب کی جگہ تقاطع پر آیا جب یہ ک کی طرف بڑھا لے کہ اس سے مغرب کو تھا تقاطع کیا یوں ہر روز تقاطع منطقہ کے عربی نقطوں پر منتقل رہے گا جس کی مقدار روزانہ تقریباً دسٹلٹا لٹے بتائی گئی ہے کتنی صاف وجہ ہے جس پر عقلاً کچھ غبار نہیں لیکن ہیئت جدیدہ کو تو ہر چیز جاذبیت کے سر منڈھنی بنے خواہ نہ بنے اسکی وجہ یہ بتائی ہے کہ زمین خط استوا پر پھولی ہوئی ہے تو شمس و قمر کا بہ نسبت اور اجزائے زمین کے اس پہلے پر بوجہ قرب جذب زائد ہے آفتاب اس کے ہر جز کو منطقہ البروج کی طرف کھینچتا ہے اور وہ جز زمین کی حرکت محوری سے اسی چھلے کے ساتھ جانا چاہتا ہے، لاجرم دونوں سمتوں کے بیچ میں بڑھتا ہے اور سارا چھللا کسی کشمکش میں ہے لہذا منطقہ البروج سے تقاطع کے نقطے اب آگے مغرب کو پڑتے ہیں لہذا یہ فعل مستمر رہتا ہے مگر جب آفتاب نقطتین اعتدال پر ہو جیسے مارچ ستمبر میں کچھ دیر تو اتنی دیر البتہ فعل

باطل ہوگا کہ خط استوا یہاں خود ہی دائرۃ البروج سے متحد ہے تو ایک دوسرے کی طرف کھینچے گا کیا؟ اور سب سے زائد اس وقت ہوگا جب آفتاب مدارین میں ہو یعنی راس السرطان و راس الجدی پر اور اس میں بوجہ قرب قمر کا فعل شمس سے زائد ہے یعنی $\frac{1}{2}$ اور چند سطر بعد کہا تقریباً $\frac{1}{5}$ مجموع جذب نیرین سے اعتدالین ۱۴۰۶.۵ ہر سال ہٹتے ہیں مگر اور سیاروں کی جاذبیت ان کے فعل کی ضد ہے وہ مبادرت کو ۲۱.۶ گھٹاتی ہے لہذا ۲۰.۶۲ رہتی

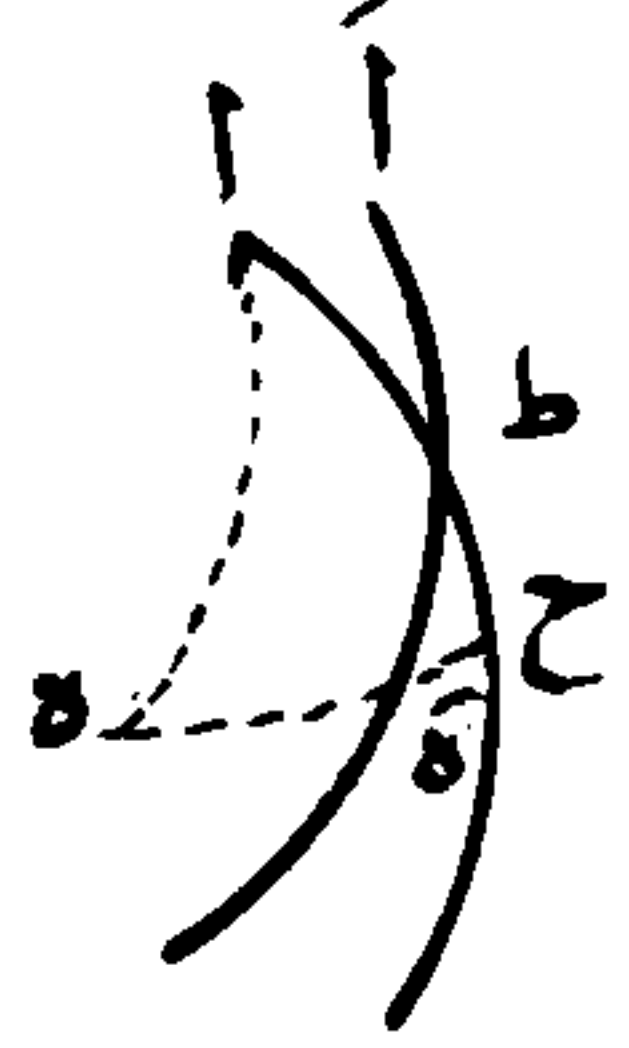
اب ۶ منطقہ پر اس محل شمس ہے وہ احب اپنی طرف جذب کرتا ہے لیکن وہ زمین کی حرکت احب پر جانب ا جانا چاہتا ہے دونوں وہ نہ اس کی طرف جائے گا نہ ا کی، بلکہ دونوں



مبادرت کی تصویر یہ ہے
معدل کے مثلاً نقطہ ۴ کو
محوری سے اسی دائرہ
تقاضوں کے تجاذب سے

کے بیچ میں ہو کہ ح کی طرف بڑھے گا اور اب ا کی جگہ اور نقطہ کہ اس سے مغربی تھا نقطہ تقاطع ہو جائیگا۔
اقول یعنی ۴ کا ح کی طرف بڑھنا یوں تو نہ ہوگا کہ ۴ چھٹے سے نکل کر خط ۴ اح پر بڑھ جائے بلکہ سارا ہی چھٹا اس طرح بڑھے گا کہ ۴ ادھر سے قریب ہو جائے اور ادھر ح سے تو ا اپنی اس جگہ سے باہر نکل جائے گا اور اس کی جگہ اس کے بعد کا نقطہ ح کی طرف قریب کے نقطہ سے مل کر تقاطع پیدا کرے گا ممکن نہیں کہ معدل کا وہی نقطہ ہٹ کر تقاطع کرے کہ ۴ جذب کے سبب جست کر کے اونچا ہو گیا ہے تو یہاں ا ۴ کے قابل فاصلہ نہ رہا، لاجرم ا آگے نکل گیا اور اس کے پیچھے کا نقطہ محل تقاطع ہوا اور اب یہ شکل ہوگی

اپنے نقطہ تقاطع تھا جب ۴ بڑھ کر ۴ کی جگہ آیا خط استوا کا حصہ ا ۴ اب حصہ آ ۴ ہوا
آ موضع تقاطع سے آگے نکل گیا اور تقاطع منطقہ کے نقطہ ا سے پیچھے ہٹ کر مغرب کو پڑا تو اب ط نقطہ تقاطع ہوا کہ ح سے بہ نسبت س پہلے تقاطع کے قریب ہے
تو ان کے طور پر تقاطع دائرۃ البروج و معدل النہار یعنی خط استوا دونوں سے نوعی



ہے اس کا نوعی ہونا تو ظاہر کہ تقاطع منطقہ کے اجزائے مغربیہ پر منتقل ہے اور اس کا یوں کہ اسے جاذبیت نے بڑھایا اور پہلے نقطے کو قائم نہ رہنے دیا ان کے طور پر مغربیت کیوں ہوتی۔

اقول اسے ہم اپنے طریقے پر توضیح کریں اگرچہ دونوں نصف بالائے افق و زیر افق کے اعتبار سے مشرق و مغرب کی تعبیر بدلتی ہے۔ ہمارا مشرق امریکہ کا مغرب ہے اور ہمارا مغرب اس کا مشرق، مگر تو الی بروج متبدل نہیں اور وہ ہر جگہ مشرق سے مغرب کو ہے۔ محل جہاں ہو تو اس سے مشرق میں ہے کہ اس کے بعد طالع و غارب ہوگا

۱۲ ص ۱۹ دونوں میں $\frac{1}{4}$ کافرق ہے ۱۲ منہ غفرلہ

اور حوت مغرب میں کہ پہلے یونہی ہر جگہ میزان سے عقرب شرقی اور سنبلہ غربی تو جو چیز توالی بروج پر انتقال کرے مثلاً حمل سے ثور میں آئے یا راس الحمل سے حمل کے دوسرے درجے میں وہ مغرب سے مشرق کو جاتی ہے اور جو چیز خلاف توالی متحرک ہو مثلاً حمل سے حوت کے ۳۰ سے ۲۹ میں وہ مشرق سے مغرب کو چلتی ہے۔ اس شکل میں اگر ا مشرق پر راس الحمل ہے تو ضرور اطح س الخ حوت، دلو، جدی الخ ہیں خواہ اس قوس بالائے افق ہو کہ یہ اس سے پہلے طلوع کرتے ہیں یا قوس زیر افق کہ اب ا کہ ادھر کا مشرق ہی ہمارا مغرب ہے اور حوت دلو جدی الخ اس سے پہلے غروب کرتے ہیں اور اگر مشرق پر راس میزان ہے تو ضرور بوجہ مذکور دونوں صورتوں میں اطح س الخ سنبلہ اسد سرطان الخ ہیں اب کہ ا کی جگہ نقطہ تقاطع ہوا، پہلی صورت میں راس الحمل اپنی جگہ سے ہٹ کر حوت سابق کا کوئی حصہ راس الحمل ٹھہرا اور دوسری صورت میں راس میزان ہٹ کر سنبلہ سابقہ کا کوئی نقطہ راس میزان ہوا یہر حال نقطہ اعتدال خلاف توالی پر بڑھا تو مغرب کو ہٹا، وھو المقصود۔

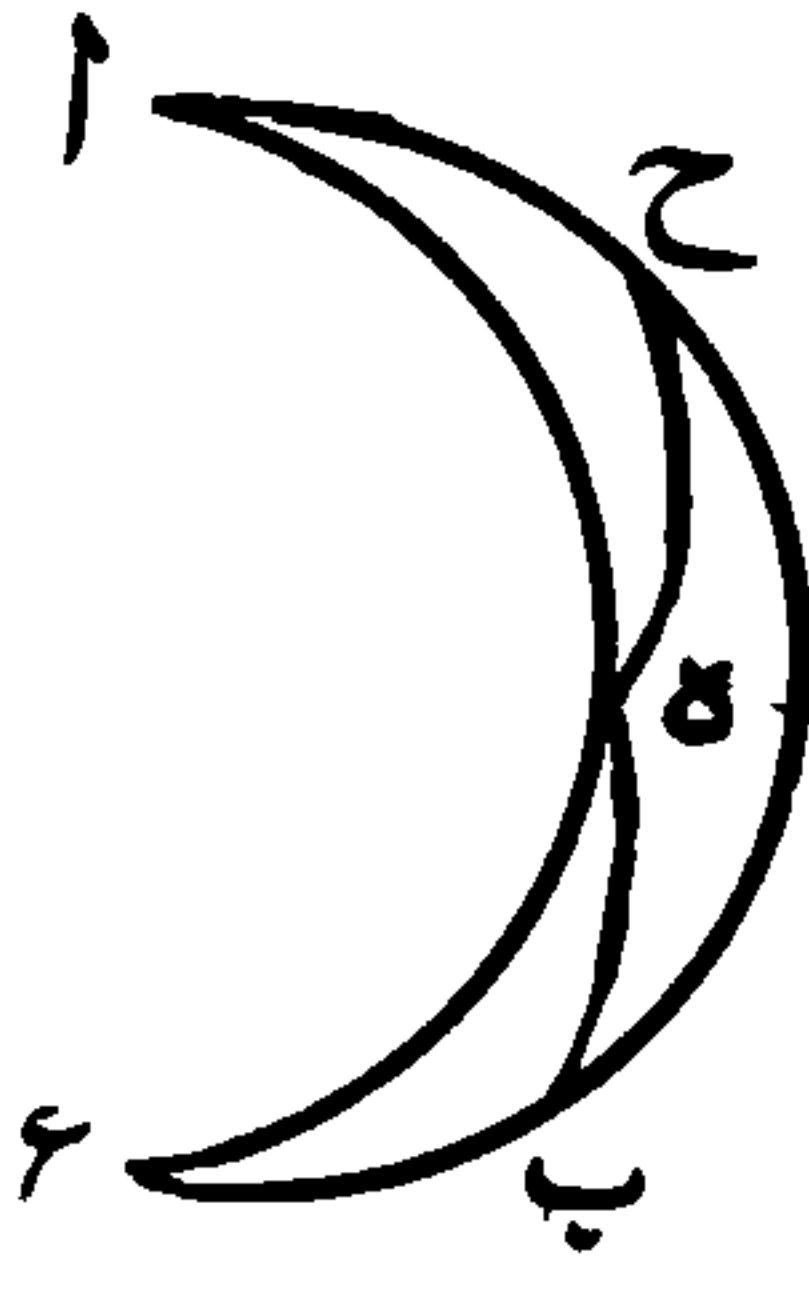
تم سمجھے کہ یوں جاذبیت کے ہاتھوں مبادرت بن گئی، اب ردِ سننے؛

فاقول اولاً ایک سہل سوال تو پہلے ہی ہے کہ شمس کا جذب صرف خط عمود پر نہیں بلکہ تمام اجزائے مقابلہ پر ہے اگرچہ موقع عمود پر زائد، اور ظاہر ہے کہ چھلنے کے اجزاء اگرچہ ایک سمت میں نہیں کہ قوس کے ٹکڑے ہیں مگر ان کی سمتیں قوس انتظام میں منتظم ہیں ان پر جذب کے جو خطوط آئیں گے ان کی سمتوں کا اختلاف اور رنگ کا ہوگا اور مختلف زاویے بناتے آئیں گے ہر جز اپنے زاویے کے بیچ میں نکلے گا جو قوسی انتظام میں منتظم نہیں تو کیا وجہ کہ اجزاء متفرق ہو جائیں اس کا ثبوت تمہارے ذمہ ہے کہ ان کا نکلنا ایسے ہی تناسب پر ہوگا کہ چھلا بدستور برقرار رہے۔

ثانیاً جب عمود منحرف کا بھی فرق اور قرب بھی مختلف، لاجرم جذب مختلف تو نافریت مختلف تو چال مختلف تو اجزاء متفرق اور چھلا منتشر۔

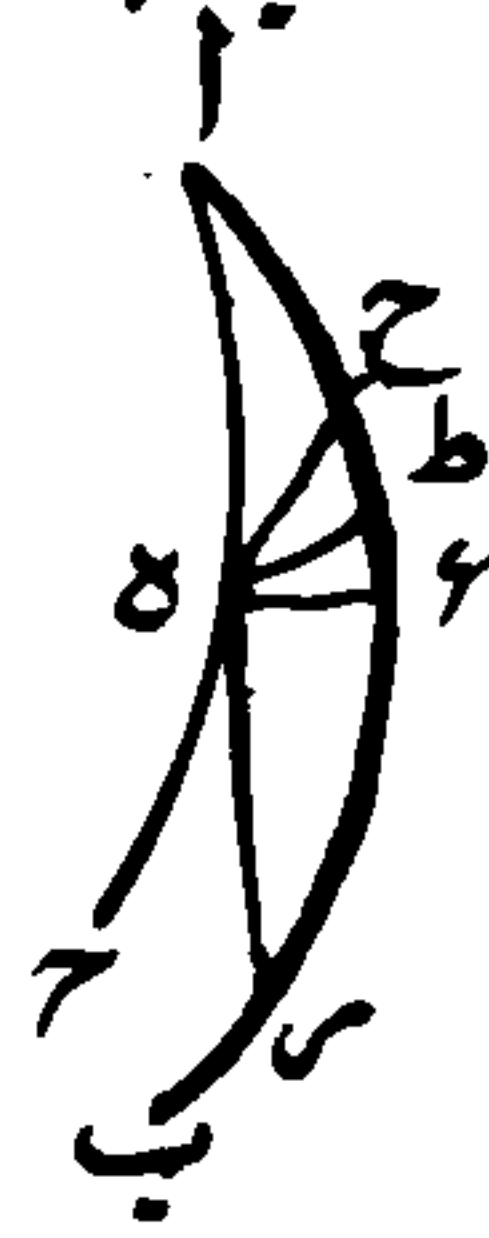
ثالثاً وسط کے جز پر سب سے زیادہ جذب ہے اور دونوں پہلوؤں پر بتدریج تناقص تو واجب کہ چھلے کا جز۔ اوسط سب سے زیادہ اپنے محل سابق سے تجاوز کرے اور دونوں طرف کے اجزاء اخیر تک بترتیب کم تو موضع تقاطع کے دونوں جز اپنے محل سابق سے بہت کم ہٹے ہوں اور باقی کا بعد بڑھتا جائے یہاں تک کہ جز اوسط سب سے زیادہ اپنی پہلی جگہ سے دور ہو جائے مگر یہاں یہ ناممکن بلکہ اس کا عکس واجب کہ جب دونوں داروں کا نقطہ تقاطع پیچھے ہٹا ہے تو خط استوا کی اب جو وضع ہوگی وہ پسلی وضع سے قطعاً وسط میں متقاطع ہوگی۔

راس الحمل ح پر ہوا تو واجب کہ
کرنے والی قوس یقیناً قوس سابق اب
کہ محل تقاطع کے اجزا اپنی جگہ سے
یہاں تک کہ وسط پر اصلاً نہ رہا
تھا تو جاذبیت سے مبادرت ماننا



مثلاً راس الحمل ب راس المیزان تھا اب
راس المیزان ۶ پر ہو ح ۶ کو وصل
سے وسط میں تقاطع کرے گی تو ثابت
بہت زیادہ ہے اور پھر بعد گھٹتا گیا ،
بالکل اُس کا عکس جو جاذبیت کا مقتضی
جہل محض ہے ۔

سابقاً جذب نیرین کا اثر ہمیشہ متوافق ماننا جہاں ہے بلکہ کبھی متوافق ہوگا جیسے اجتماع میں اور
اُس وقت مبادرت بہت سریع ہونا چاہئے کہ دسوں حصے ایک طرف کھینچ رہے ہیں اور کبھی متخالف ہوگا کبھی
متعارض جیسے اس شکل میں
اب منطقہ اح خط استواء شمس سے قمر نقطہ ۶ خط
اسے ۶ پر کھینچتا ہے تو اس کا مقتضی خط ۵ ح پر
کہتا ہے اس کا مقتضی خط ۵ ط پر جانا ہوگا۔ اب اگر
۶ سے جو ان کے جذبوں میں ہے زائد ہے قمر کا اثر
سست ہوگا برابر ہے تو دونوں اثر مساوی ہوں گے بہر حال

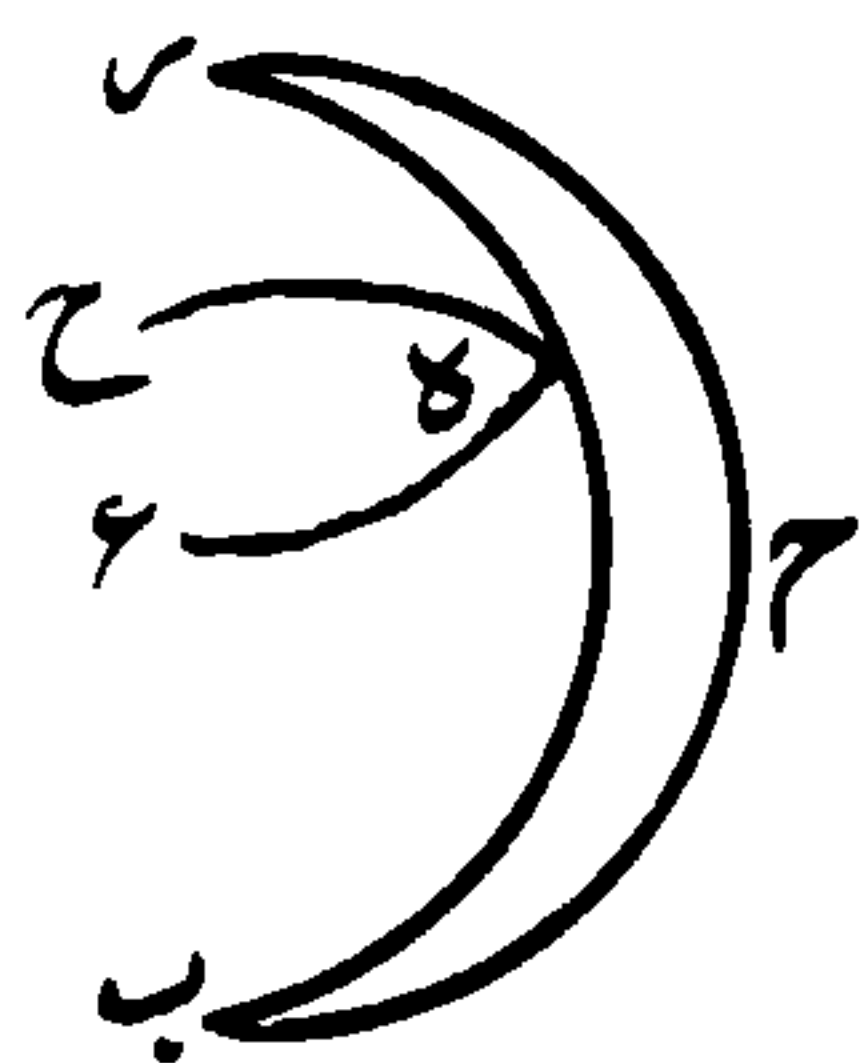


اس پر تین مختلف اثر ہیں بحال تعارض اگر جذب نیرین ساقط ہو سیدھا ا ۵ پر جائے گا مبادرت ہوگی ہی نہیں
بحال تخالف اگر سست معتد بہ نہ رہے اگر وہ اثر شمس ہے ۵ ط پر جائے اور اثر قمر تو ۵ ح پر ورنہ ان تینوں
کے سوا چوتھا خط نکالے گا بہر طور مبادرت کی چال ہرگز منتظم نہ ہوگی حالانکہ باتفاق ارضاء منتظم ہے۔
خامساً جاذبیت دیگر سیارات کا مبادرت کو گھٹانا یونہی ہو سکتا ہے کہ نیرین اعتدالین کو جانب
غرب بڑھاتے اور یہ جانب شرق پھینکتے یا مطلقاً حرکت سے روکتے ہوں ثانی تو بداہتہ باطل کو روکنا کار جاذبیت
نہیں اور اول یعنی تقاطع کا کسی ایسے نقطہ منطقہ پر لے جانا جو پہلے نقطے سے مشرق کو ہو اسی حالت میں مقصود
کہ وہ نصف شمالی میں خط استواء سے جنوب کو ہوں یا نصف جنوبی میں شمال کو کہ اس صورت میں سیارہ ۶
معدل کے نقطہ ۵ کو اپنی طرف کھینچے گا اور
۵ ح پر نکل کر منطقہ سے دور ہوگا اور آ
بیان سابق کے مطابق توالی بروج پر
سیارات میں ایسا نہیں نصف شمالی میں
ہوتا ہے اور برعکس بھی ہو تو نادر تو اکثر

اس پر تین مختلف اثر ہیں بحال تعارض اگر جذب نیرین ساقط ہو سیدھا ا ۵ پر جائے گا مبادرت ہوگی ہی نہیں
بحال تخالف اگر سست معتد بہ نہ رہے اگر وہ اثر شمس ہے ۵ ط پر جائے اور اثر قمر تو ۵ ح پر ورنہ ان تینوں
کے سوا چوتھا خط نکالے گا بہر طور مبادرت کی چال ہرگز منتظم نہ ہوگی حالانکہ باتفاق ارضاء منتظم ہے۔
خامساً جاذبیت دیگر سیارات کا مبادرت کو گھٹانا یونہی ہو سکتا ہے کہ نیرین اعتدالین کو جانب
غرب بڑھاتے اور یہ جانب شرق پھینکتے یا مطلقاً حرکت سے روکتے ہوں ثانی تو بداہتہ باطل کو روکنا کار جاذبیت
نہیں اور اول یعنی تقاطع کا کسی ایسے نقطہ منطقہ پر لے جانا جو پہلے نقطے سے مشرق کو ہو اسی حالت میں مقصود
کہ وہ نصف شمالی میں خط استواء سے جنوب کو ہوں یا نصف جنوبی میں شمال کو کہ اس صورت میں سیارہ ۶
معدل کے نقطہ ۵ کو اپنی طرف کھینچے گا اور
۵ ح پر نکل کر منطقہ سے دور ہوگا اور آ
بیان سابق کے مطابق توالی بروج پر
سیارات میں ایسا نہیں نصف شمالی میں
ہوتا ہے اور برعکس بھی ہو تو نادر تو اکثر

خامساً جاذبیت دیگر سیارات کا مبادرت کو گھٹانا یونہی ہو سکتا ہے کہ نیرین اعتدالین کو جانب
غرب بڑھاتے اور یہ جانب شرق پھینکتے یا مطلقاً حرکت سے روکتے ہوں ثانی تو بداہتہ باطل کو روکنا کار جاذبیت
نہیں اور اول یعنی تقاطع کا کسی ایسے نقطہ منطقہ پر لے جانا جو پہلے نقطے سے مشرق کو ہو اسی حالت میں مقصود
کہ وہ نصف شمالی میں خط استواء سے جنوب کو ہوں یا نصف جنوبی میں شمال کو کہ اس صورت میں سیارہ ۶
معدل کے نقطہ ۵ کو اپنی طرف کھینچے گا اور
۵ ح پر نکل کر منطقہ سے دور ہوگا اور آ
بیان سابق کے مطابق توالی بروج پر
سیارات میں ایسا نہیں نصف شمالی میں
ہوتا ہے اور برعکس بھی ہو تو نادر تو اکثر

وہ آ کی طرف جانا چاہے گا اور خط
کے بدلے س پر تقاطع ہوگا جو ہائے
آ کے آگے اور اس سے شرقی ہے
ان کا میل شمالی اور جنوبی میں جنوبی
اوقات سیارات اس میں نیرین کے



معدل کے نقطہ ۵ کو اپنی طرف کھینچے گا اور
۵ ح پر نکل کر منطقہ سے دور ہوگا اور آ
بیان سابق کے مطابق توالی بروج پر
سیارات میں ایسا نہیں نصف شمالی میں
ہوتا ہے اور برعکس بھی ہو تو نادر تو اکثر

موافق ہی ہوں گے نہ کہ صد نقطہ خط استوا کے آگے بڑھنے میں کچھ رکاوٹ پیدا کرنا مبادرت کو غربی سے شرقی کرنا چاہئے گا کہ وہ منطقہ سے قریب ہوتا ہوا جتنا بھی بڑھے بہر حال مبادرت کو غربیہ ہوگی۔


سادسا فرض کیجئے کہ یہ نادر نہیں تو ہمیشہ کے لئے ہمیشہ عکس ہی لازم کہ نصف شمالی میں اُن کا میل دایما جنوبی ہو، اور جنوبی میں دایما شمالی، اور یہ قطعاً باطل۔

سابعاً قرب قر سے اس کی جاذبیت اقوی ہونے کا رد ابجاثِ مد کی وجہ چہارم میں گزرا۔
ثامنًا مدارین پر عمل اقوی ہونا عجیب ہے یعنی غایت بعد پر جذب اقوی اور جتنا قرب ہوتا جائے اضعف۔

تاسعًا حلقہ استوائی کا بوجہ ارتفاع اقرب ماننا بھی عجیب ہے ایسا کہ تفرق ارتفاع ہے قطب سے خط استوا تک تقریباً ۱۳ میل کا تفرق ہے اور مدار سے خط استوا تک ۲۳ درجے ۲۴ دقیقے ہیں کہ ۲ کروڑ ۸۳ لاکھ میل سے زیادہ ہوئے شمس جب مدارین میں ہوگا قریب کے مداروں کو کھینچے گا یا پونے تین کروڑ میل سے زائد بیچ میں چھوڑ کر صرف ۱۳ میل بلندی کو جا پکڑے گا۔

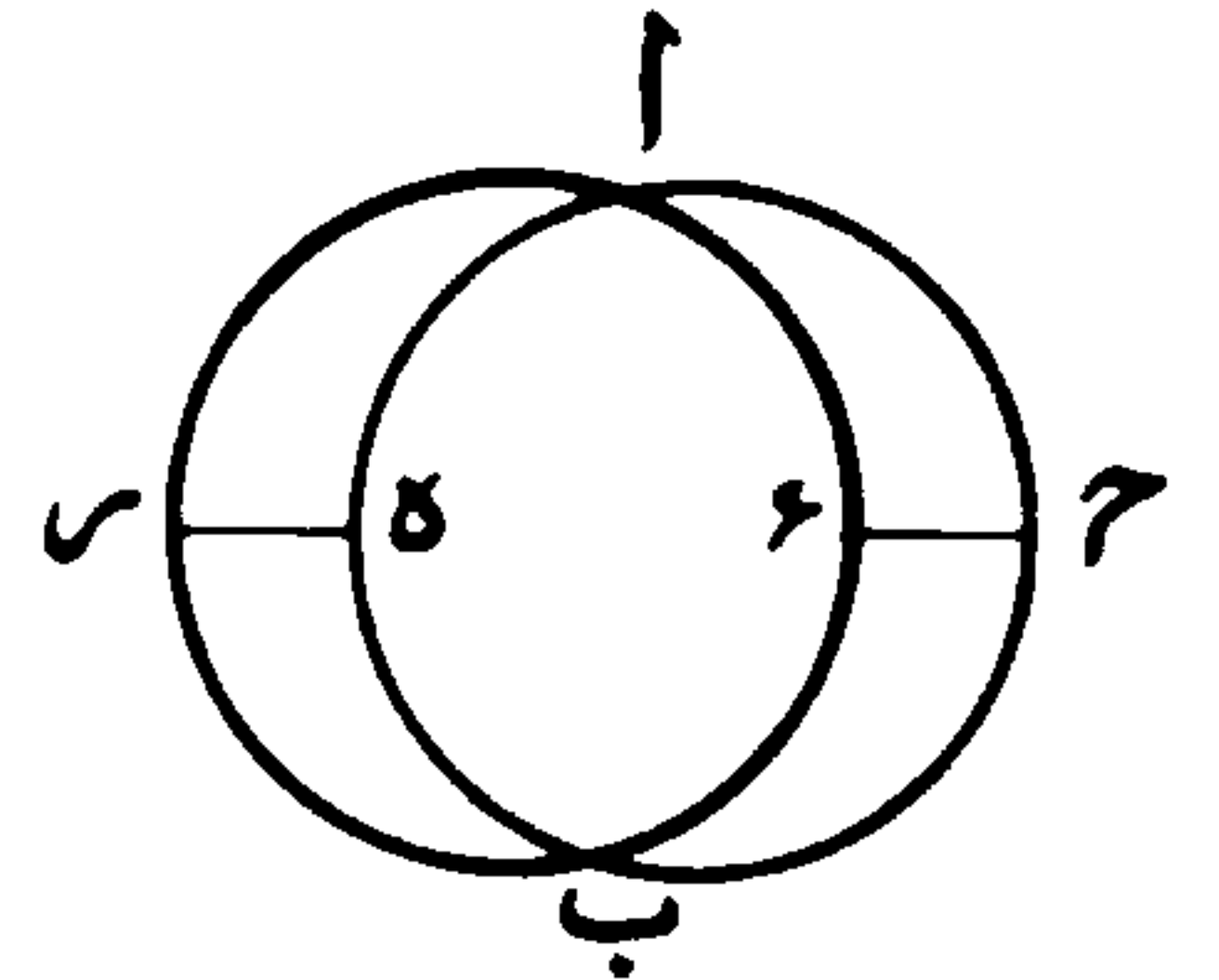
عاشراً اب واجب ہے کہ جب شمس مدار صیفی میں ہو تمام مدارات کو کہ اُس سے جانب جنوب ہیں شمالی ہوں خواہ جنوبی مع خط استوا سب کو جانب شمال کھینچے اور باقی تمام مدارات یعنی قطب شمالی تک ان کے موازی داروں کو جانب جنوب۔ یوں ہی جس مدار پر منتقل ہو اُسے چھوڑ کر اس سے شمالیوں کو جنوب اور جنوبیوں کو شمال کی طرف جذب کرے یہاں تک کہ خط استوا پر آئے اب اسے چھوڑ کر تمام شمالیات کو جنوب اور جمیع جنوبیات کو شمال کی طرف لائے جب اس سے جنوب کو چلے سب شمالیات و خط استوا کو جانب جنوب کشش کرے باقی کو جانب شمال، غرض نہ خط استوا بلکہ زمین کا ہر چھلّا اس کے موازی ہے جانب شمس کھینچے مدار صیفی سے باہر جتنے چھلے ہیں سب ہمیشہ جنوب کو بڑھیں اور مدار شستوی سے جتنے باہر ہیں سب ہمیشہ شمال کو تو زمین قطبین پر سے روز بروز خالی ہوتی جائے اور مدارین کے اندر چھلے ہیں وہ ہمیشہ برود مات میں رہیں کبھی جنوب کو ہٹیں کبھی شمال کو، دیکھو کیا اچھی مبادرت اعتدالین بنی۔

حادی عشر خط استوا پر فعل باطل ہونے کے کیا معنی، اب منطقہ کی طرف نہ کھینچے اپنی طرف تو کھینچے گا تو لازم کہ تقاطع کا نقطہ تقاطع چھوڑ کر نہ صرف آگے بڑھے بلکہ اونچا ہو جائے۔
ثانی عشر یہ اپنی طرف کھینچتا خط استوا ہی پر نہیں بلکہ ہر مدار پر ہوگا دن کو ادھر کے نقطے کو اونچا

کرے گا زرات کو ادھر کے نقطے کو تو لازم کہ مابین المدارین زمین بہت اونچی ہو جاتی اور قطر استوائی پر سال زیادہ ہوتا جاتا اور شکل زمین برور زماں یہ ہوتی  یہ ہے تمہاری جاذبیت اور اس کے ہاتھوں نظم مبادرت۔

(۲۳) میل کلی ہمیشہ کم ہوتا جاتا ہے زمانہ اقلیدس میں ۲۴ درجے تھا اس لئے اُس نے مقالہ رابعہ میں دائرے میں ۱۵ ضلع کی شکل بنانے کا طریقہ لکھا اور اب ۲۷۲۳ ہے اس کی وجہ بھی وہی بتائی کہ آفتاب خط استوا کے چھتے کو منطقہ کی طرف کھینچتا ہے اصول الہیاء میں اس پر یہ طرہ بڑھایا کہ نصف چھتے کو جو آفتاب سے قریب ہے منطقہ سے نزدیک کرتا ہے اور دوسرے نصف کو دور۔ مگر اُس کی دُوری اُس کی نزدیکی سے کم ہے لہذا قُرب ہی بڑھتا ہے اور پھر گھٹے گا بھی، ان نصفوں میں فاصل وہ خط ہے کہ دونوں نقطہ اعتدال میں داخل ہے وہ اس دوری کا محور ہے۔

اقول اولاً جب دو عظیمی مثلاً ا س ب، ا ح ب متقاطع ہوں اور ا ن کا تقاطع نہ ہوگا مگر نصف پر ہر نصف منصف پر ان میں غایت بُعد ہوگا جسے میل کلی و بُعد اعظم کہتے ہیں جیسے ح ۶، ۷ ا س اور یہ قوس اس زاویہ آ یا ب کا قیاس ہوگی اور بدایتہً دونوں زاویے ا ح ۶، ۷ ا س متساوی ہیں تو وجوباً ح ۶، ۷ ا س دونوں قوسیں برابر ہیں تو محال ہے کہ ایک نصف مثلاً ا ح ب کو ا ۶ ب سے قریب کرے اور دوسرے نصف ا ۷ ب کو ا س ب سے بعید بلکہ جتنا ایک ادھر کے نصف سے قریب ہوگا وجوباً اتنا ہی دوسرے نصف دوسرے نصف سے قریب تر ہو جائے گا ورنہ دائرے کے دو ٹکڑے ہو جائیں گے۔



ثانیاً اس قریب و بعید کرنے میں تفاوت کے کیا معنی !
ثالثاً چھتے کے دونوں نصف ہر روز آفتاب سے قُرب و بُعد بدلتے ہیں دن کو جو نصف قریب ہے شب کو بعید ہوگا و بالعکس تو دن کا عمل رات میں باطل، رات کا عمل دن میں زائل، اور سال بسال میل کی کمی غیر حاصل۔

سابعاً کیا دلیل ہے کہ عمل کب و یک زمانے کے بعد منعکس ہوگا اور میل کہ گھٹتا جاتا ہے، پھر بڑھنے لگے گا یا جو منہ پر آیا دعویٰ کر ڈالا یہاں تک کہ لکھ دیا کہ ابد الابد تک یونہی کبھی گھٹتا کبھی بڑھتا رہے گا۔

حصہ ۱۸۶ و ۱۹۰ نیز ح ۱۷۹۔

حصہ ۱۵۰ ۱۲۔

خاصاً کیونکہ مبادرت دونوں متلازم اور ایک علت کے معاذل ہیں جب کہ برعکس ہوگا اور میل بڑھے گا ضرور خط استوا منطقہ سے دور ہوتا جائے گا اور تقاطع غرب سے شرق کو آئے گا کبھی ایسا سنا یا قدیم و جدید میں کسی کا ایسا زعم ہوا یا تحکمت بے سرو پا ہی کا نام تحقیق جدید ہے۔

(۲۴) مرکز شمس تحت حقیقی ہے جو اس سے قریب ہے نیچے ہے اور بعید اوپر۔

اقول یہ مضمون ہیأت جدیدہ سے بوجہ ثابت،

اولاً صاف تصریح کہ شمس ہی ثقیل حقیقی ہے باقی سب اضافی، ہر ایک بقدر اپنے ثقل کے مرکز شمس سے قُرب چاہتا ہے اور اُس سے زیادہ قُرب سے بھاگتا ہے مع اس اقرار کے ثقل کا کام جانب زیریں کھینچنا ہے، تو روشن ہوا کہ مرکز شمس ہی تحت حقیقی ہے۔

ثانیاً ہماری طرح یہ بھی زہرہ و عطارد کو سفلیین اور مریخ و مافوقہ کو علویات کہتے ہیں ہمارے طور پر تو اس کی وجہ صحیح و ظاہر ہے کہ مرکز زمین تحت حقیقی ہے زہرہ و عطارد اُس سے قریب ہیں اگرچہ اپنے بعد بعد ہوں اور مریخ و مافوقہ بعید اگرچہ بعد اقرب پر ہوں لیکن ان کے طور پر یہ نہیں بنتی کہ ہیأت جدیدہ کے زعم میں بارہا مریخ زمین سے قریب اور زہرہ و عطارد دور ہوتے ہیں زیجات سنویہ یعنی امکانوں میں دیکھئے گا

کہ جا بجا کتنے کتنے دن زمین سے بعد مریخ کے لوگ ارض میں عدد صحیح ۹ ہے کہ کسر محض ہوئی اور زہرہ و عطارد میں صفر کہ احاد صحاح کا مرتبہ ہوا۔ سب میں زیادہ تفاوت کا مقام وہ ہے کہ دونوں شمس کے ساتھ قرآن اعلیٰ

ظاہر ہے کہ اس وقت مریخ زمین سے

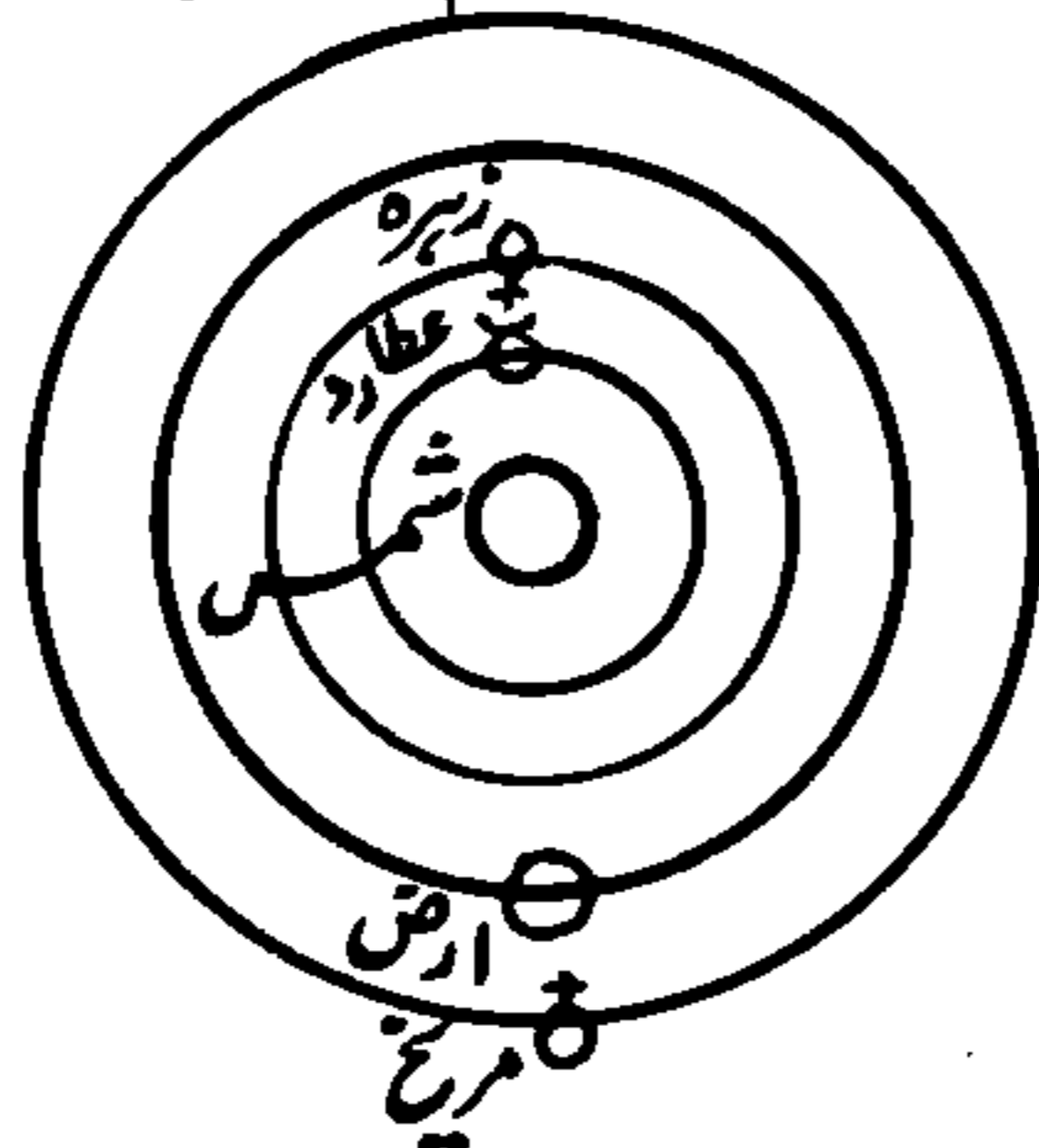
جدیدہ نے اس وقت زمین سے

سے زائد اور زہرہ کا

اور مریخ کا بعد اقل

نہیں تو اگر مرکز زمین تحت حقیقی

یہاں سے زائد اور زہرہ کا



میں ہوں اور مریخ مقابلے میں اس صورت پر

قریب ہوگا اور زہرہ و عطارد دور ہیأت

عطارد کا بعد اعظم ۱۳۵۶۳۱۰۴۹ تیرہ کروڑ میل

۱۵۹۵۵۱۴۳۶ سولہ کروڑ میل کے قریب

۲۶۳۸۸۹۸۵ کہ پونے تین کروڑ میل بھی

ہو تو لازم کہ بارہا مریخ نیچا اور زہرہ و عطارد اوپر ہوں، حالانکہ ایسا نہیں، لاجرم مرکز شمس کو تحت حقیقی لیا

کہ زہرہ و عطارد ہمیشہ اس سے قریب ہیں اور مریخ بعید۔

ثالثاً صاف تصریح ہے کہ زہرہ و عطارد کا مدار مدار زمین کے اندر ہونے کے سبب ان کو سفلیین

کہتے ہیں اور مریخ وغیرہ کا مدار مدارِ ارض سے باہر ہونے کے باعث اُن کو علویات - ظاہر ہے کہ یہ علو و سفلی اضافی ہیں یعنی زہرہ و عطارد کا مدار اندر ہونے کے سبب تحت حقیقی سے بہ نسبت مدارِ ارض نزدیک تر ہے اور مریخ وغیرہ کا دور تر کھل گیا کہ اُن کے نزدیک مرکزِ شمس ہی تحت حقیقی ہے یہ ہے ہیأتِ جدیدہ اور اُس کی تحقیقاتِ جدیدہ تمام عقلائے عالم کے خلاف اس نمبر کا پورا مزہ فصل سوم میں کھلے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(۲۵) خلا ممکن بلکہ واقع ہے بذریعہ آلہ کسی طرف یا مکان کو ہوا سے بالکل حالی کر لیتے ہیں۔

اقول یہ ان کا مزعوم جا بجا ہے، آلہ ایئر پیپ کا ذکر نمبر ۱۸ میں گزرا، فلسفہ قدیمہ خلا کو محال مانتا ہے، ہمارے نزدیک وہ ممکن ہے مگر زراقات و ستراقات وغیرہ کی شہادت سے عادتاً محال اور ہوا بہت متخلخل جسم ہے کیا دلیل ہے کہ بذریعہ آلہ بالکل نکل جاتی ہے جو قلیل متخلخل ہو کہ سارے مکان کو بھر دیتا ہے جو بوجہ قلت قابلِ احساس نہیں ہوتا۔ نیوٹن نے لکھا اگر زمین کو اتنا دبائے کہ مسام بالکل نہ رہتے تو اُن کی مساحت ایک انچ مکعب سے زیادہ نہ ہوتی جب یہ عظیم کرہ جس کی مساحت دو کرب انسٹھ ارب تینتالیس کروڑ چھیانوے لاکھ ساٹھ ہزار

عہ زراقتہ پچکاری، ستراقہ نیچورا۔ اس کا تنگ منہ اور نیچے باریک سوراخ پانی بھر کر اوپر انگوٹھے سے دبا لو پانی نیچے نہ گرے گا کہ ہوا کے جانے کی کوئی جگہ نہ ہوگی پانی گرے تو خلا لازم آئے، انگوٹھا اٹھا لو تو اب گرے گا کہ نیچے سے جتنا پانی نکلے گا اوپر سے اتنی ہوا داخل ہوگی، ڈاٹ پچکاری کے نچھنے تک دبا کر پانی پر رکھ کر کھینچو پانی چڑھ آئے گا کہ ڈاٹ کے نکلنے سے جگہ خالی ہوگی اس خلا کو بھرے اور جب پانی بھر جائے اور ڈاٹ سے منہ بند ہو جھکانے سے پانی نہ گرے گا جیسے نیچورے سے نہ گرتا تھا کہ خلا نہ لازم آئے، مدت ہوئی میں ایک مشہور طبیب کے یہاں مدعو تھا گرمی کا موسم تھا حقہ بھر کر آیا نے خشک تھی دھواں نہ دیا میں نے اسے کہا تازہ کرو۔ اب دھواں دینے لگا۔ میں نے حکیم صاحب سے وجہ پوچھی، کچھ نہ بتائی، میں نے کہا جب نے خشک تھی مسام کھلے ہوتے تھے پینے کے جذب سے جتنی ہوائی کے اندر سے منہ میں آتی اُس کے قریب باہر کی ہوا مسام کے ذریعہ سے نئے کے اندر آجاتی جگہ بھر جاتی اور دھوئیں تک جذب کا اثر نہ پہنچا تازہ کرنے سے مسام بند ہو گئے اندر کی ہوا پینے سے کھینچی اور باہر کی آندہ سکی لاجرم خلا بھرنے کو دھواں نئے میں آیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

لے ط ص ۲۱ ۱۲

لے ص ص ۲۶۶ میں اس سے بھی زائد بتائی دو کرب ساٹھ ارب اکیسٹھ کروڑ تیس لاکھ میل گرمی نے مقررات جدیدہ پر حساب کیا تو اسی قدر آتی ہم نے اپنے رسالہ الہنی النیور میں ذکر کیا ہے کہ (باقی بر صفحہ آئندہ)

فت رسالہ الہنی النیور فی الماء المستدیر فاوی رضویہ جلد ۴ مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن لاہور میں ہے۔

کرہ زمین ایک انچ ہوتا اسکا قطر تقریباً سوا انچ ہوتا یعنی ۰.۰۰۹ - ۰.۰۰۹۶۲۴ جس میں بال کی نوک کے برابر ذرے صرف
۵۹۶۵۵۳۶۴۵ ہو سکتے پورے ساٹھ سمجھئے، بس یہ کائنات قطر زمین کی ہوتی اور اب ایک انچ طول کی خاک
میں گن لیجئے اتنے ذرے فی الحال موجود ہیں تو باقی ۸ ہزار میل کا خط کہاں سے بنا!

ثانیاً جب قطر میں ساٹھ ہی ذرے ہوئے اور وہ ہے ۱۲۰ درجے اور زمین کا درجہ قطر یہ ۶۶ میل کے
قریب ہے یعنی ۶۵۶۹۴۲۳ میل کہ نصف قطر معدل ۵۴۳ ۶۵۶۹۴۲۳ میل ہے تو سبب اُس سمٹنے کے بعد
پھیل کر حالت موجودہ پر آتی ہر ذرہ دوسرے سے ۱۳۲ میل کے فاصلے پر ہوتا تو زمین محسوس ہی نہ ہو سکتی۔

ثالثاً اگر بفرض غلط یہ منزلوں کے فاصلے پر ایک ایک ذرہ دوسرے سے جدا نظر بھی آتا تو کوئی مجنون ہی
اسے جسم واحد گمان کرتا۔

سابعاً زمین پر انسان حیوان کا بسنا چلنا درکنار کوئی مکان تعمیر ہونا محال ہوتا کہ ہر دو ذرے کے بیچ
میں ۱۳۲ میل کا خلا ہے۔

خاصاً اگر لوگ ہوا میں معلق بستے بھی تو امریکہ کے ہندوستان سے دکھائی دیتے اور ہندوستان کے
مریکہ سے، اور شمس و قمر کو اکب کا طلوع غروب سب باطل ہوتا کہ منزلوں کے خلا میں متفرق ذرے کیا حاجب
ہوتے۔ یہ سب حالتیں زمین کی حالت موجودہ میں لازم ہیں کہ یہ وہی حالت تو ہے جو سمٹ کر پھیلنے کے بعد
ہوتی۔ سمٹنے سے اجزاء کم و بیش نہیں ہو جاتے تو اب بھی قطر زمین وہی ۶۰ ذرے بھر ہے اور سارے گُرے

الہ اس لئے کہ حکم تکلیس و مساحت کرہ = $\frac{164189986}{3}$ = لو قطر یہاں مساحت ایک ہے نہ صفر۔ عدد مذکور =

۰۰۱۳۰۶۲۸۱۰۰۱۳ ÷ ۳ = ۰۶۰۹۶۳۶۷۱۳ عددش ۰۰۹۶۲۴۰۰۰۹ یعنی ایک انچ مع کسر مذکور کہ قریب ربع ہے۔

فائدہ: اقول یونہی گُرہ جس مقدار میں ایک فرض کیا جائے گا اُس کا قطر تقریباً سوا یا ہوگا اور قطر جس مقدار میں

ایک فرض کیا جائے کہ وہ اس سے $\frac{13}{25}$ یعنی $\frac{13}{25}$ ہوگا اور بالتدقیق ۰۶۵۲۳۵۹۸۹ کہ جب قطر ایک ہے

اس کا لوگارٹم اور سہ چند لوگارٹم سب صفر ہوا تو لو مساحت کرہ صرف ۱۶۷۱۸۹۹۸۶ آ رہا جس کا عدد وہی مذکور

ہے اور اس ۱۳۴ سے مقدار قطر کی گُرہ پر زیادت متنوہم نہو کہ قطر میں اُس مقدار کی پہلی قوت ہوگی اور گُرے میں

تیسری۔ یہیں دیکھتے کہ قطر میں ۶۰ ذرے ہوتے یعنی ایک انچ میں ۴۸، اور گُرے کی ایک انچ میں ۱۱۰۵۹۲ کہ

۴۸ کی مکعب ہے اس کی تصدیق یوں ہو سکتی ہے کہ سوا انچ قطر میں ذرے ۵۹۶۵۵۳۶۴۵ لوگارٹم ۰۸۳۷۷۹۰۸۳، ۱۶۷۷۷۹۰۸۳

۳ × = ۵۱۳۲۲۷۲۲۹ + ۱۶۷۷۷۹۰۸۳ = ۵۲۰۰۲۳۷۲۳۵ = لو مساحت انچ مکعب اس کا

عددش ۱۱۰۵۹۲ عدد ذرات گُرہ ۱۲ منہ غفرلہ۔

میں کل جمع ۱۱۰۵۹۲ ذرے۔ اگر کتے اجزائے دیمقراطیسیہ بال کی نوک سے چھوٹے ہیں تو وہ قطر میں ۶۰ نہیں بہت ہیں۔
 اقول ایسے کتے بہت ہیں ایسے کتے چھوٹے ہیں ذہنی تقسیم میں کلام نہیں جس پر کہیں روک نہیں، ایک
 نشخاش کے دانہ پر دائرہ عظیمہ لے کر اس کے ۳۶۰ درجے، ہر درجے کے ۶۰ دقیقے، ہر دقیقے کے ۶۰ ثانیے۔
 یوں ہی عاشرے اور عاشرے کے عاشرے تک جتنے چاہتے حساب کر لیجئے، کیا یہ جس میں متمايز ہو سکتے ہیں،
 یہ فلک شمس جسے تم مدار زمین کہتے ہو جس کا محیط دائرہ ۵۸ کروڑ میل سے زائد ہے۔ ہم فصل اول میں ثابت کرینگے
 کہ اس کا عاشرہ ایک بال کی نوک کے سوا لاکھ حصوں سے ایک حصہ ہے تقسیم حسی میں کلام ہے جس کا انتفا
 اجزاء دیمقراطیسیہ میں لیا گیا ہے اور شک نہیں کہ بال کی نوک کا پچاسواں حصہ بھی حتماً جدا نہیں ہو سکتا تو
 جز دیمقراطیسی زیادہ سے زیادہ ایک ذرے میں پچاس رکھ لیجئے، نہ سہی ہر بال کی نوک میں ۱۳۲ فرض
 کیجئے اب تو کوئی گلہ نہ رہا اور کاسے میں آتش بدستور، جب ہر ذرہ دوسرے سے ۱۳۲ میل کے فاصلے پر تھا
 اب ہر جز دوسرے سے میل میل بھر کے فاصلے پر ہوا، اب کیا اس کا قطر بال کی ۶۰ نوک سے بڑھ جاتا ایک نوک کے
 حصے کتے ہی ٹھہرا لواتے زمین محسوس ہو سکتی، اب کیا جسم احد بھی جاتی، اب کیا اس پر کھڑا ہونا یا مکان ممکن ہو جاتا اب کیا ادھر کی
 آبادی ادھر نظر نہ آتی، اب کیا چاند سورج یا کوئی تارا غروب کر سکتا ہر دو جز میں ایک میل کا فاصلہ کیا
 کم ہے، ملاحظہ ہو یہ ہیں ان کی تحقیقات جدیدہ اور یہ ہیں ان کے اتباع کی خوش اعتقادات کہ متبوع کیسی
 ہی بے عقلی کا ہڈیاں لکھ جائے یہ امتنا کہنے کو موجود۔

انہی میں پہلی گزارش تو یہ ہے کہ صحت کی تمام تر کوشش کے باوجود

(۲۶) آسمان کچھ نہیں فضائے خالی نامحدود و غیر متناہی ہے ایک پتھر کہ پھینکا جائے اگر جذب
 زمین و مزاحمت ہوا وغیرہ نہ روکیں تو ہمیشہ یکساں رفتار سے چلا جائے کبھی نہ ٹھہرے زمین کو کشش آفتاب
 حاصل نہ ہوتی تو ہمیشہ مساوی حرکت سے سیدھی ایک طرف چلی جاتی۔ یہ ان کی خام خیالیاں ہیں۔ آسمان پر
 ایمان ہر آسمانی کتاب ماننے والے پر لازم اور بعد موجود قطعاً محدود لا متناہی البعاد دلائل قاطعہ سے مردود۔
 (۲۷) اگلے تو غلطی میں پڑ کر وجود فلک کے قائل ہوئے اور ہم پچھلے (یعنی) ہیأت جدیدہ والے
 اگرچہ آسمان نہیں مانتے پھر بھی حسابی غلطیوں اور ہندسی خطاؤں کے رفع کے لئے ان تمام حرکات و دوائر
 کو اگلوں کی طرح ایک کڑہ کے مقعر میں مانتے ہیں جو منہائے نظر اصد پر ہے اور اس کا مرکز مرکز زمین۔

صفحہ ۲۴ وغیرہ ط ص ۱۲۔ ل ط ص ۵۶ ۱۲

صفحہ ۲۶ اور اسی کا اشارہ ص ۲۳ میں ہے ۱۲

اقول اولاً یہ اقرار غنیمت ہے کہ بے آسمانی کُرہ مانے حساب میں غلطی اور ہندسی اعمال میں خطا پڑتی ہے مگر یہ منطقی نرالی ہے کہ وہی غلط ہے جس کے ماننے سے غلطیاں رفع ہوتی ہیں۔

ثانیاً تمام عقلاً تو ان دوائر کو آسمانی کُرہ کی محذب پر مانتے ہیں مگر یہ انھیں کیونکر راست آتا کہ فضائے نامحدود کا محذب کہاں، لہذا مقعر لیا اب اس کو بھی تجدید درکار، وہ انتہائے نظر را صد سے لی، تجدید تو اب بھی نہ ہوتی، را صدوں کی نظریں مختلف ہیں، اور سب سے تیز نظر کا لیا جائے تو آگے آلات ہیں اور ان کی قوتیں مختلف، سب سے قوی قوت کا لیا جائے تو اُس کی بھی حد نہیں، روز نئے آئے ایجاد ہوتے ہیں۔ نگاہ مجرد ہو یا مع آلہ اس کی اپنی انتہا اس سقف نیلی پر ہے جسے ہیاتِ قدیمہ نہایت عالم نسیم کُرہ بخار کہتی ہے اور جدیدہ ایک محض مہوم حد نظر اور حقیقت میں وہ اس آسمانِ دنیا یعنی فلکِ قمر کا مقعر ہے، اس کے بعد روشن اجرام نہ ہوتے تو کچھ نظر نہ آتا اور روشن اجرام زاویہ بالبصار بننے کے لائق بعد پر کتنے ہی دور لئے جائیں نگاہ ان تک پہنچے گی واقع میں کوئی حد نہیں، ہاں یہ کہتے کہ کل جب تک یہ آلات نہ نکلے تھے جہاں تک نگاہ پہنچتی تھی اُس بعد پر یہ مقعر و دوائر بنتے تھے آلات بن کر ان سے زائد پر ہوئے اور جو آلہ قوی تر ایجاد ہوتا گیا یہ کُرہ عالم اونچا ہوتا گیا اور آئندہ یوں ہی ہوتا رہے گا حد بندی کچھ نہیں کیونکہ حساب و ہندسہ کی غلطیاں رفع کرنے کو ایک غلط بات ماننا درکار ہے جیسی بھی ہو۔

ثالثاً سماوی کُرہ واقعی خواہ فرضی بالطبع ایسا ہونا لازم کہ تحت حقیقی سے اُس تک بعد ہر جانب سے برابر ہوا، اس کے کوئی معنی نہیں کہ یہ مقعر ایک طرف زیادہ اونچا ہے دوسری طرف کم، تو اسے مرکز شمس پر لینا تھا کہ وہی تمہارے نزدیک تحت حقیقی ہے ۲۷ مگر مجبوری سب کچھ کراتی ہے وہ حسابی و ہندسی غلطیاں یونہی رفع ہوتی ہیں کہ با تباعِ قدام مرکز عالم مرکز زمین پر لیا جائے۔

سابعاً مرکز زمین ہو یا مرکز شمس یا کوئی ایک مرکز معین ہیاتِ جدیدہ سب دوائر کو جن سے ہیاتِ کا نظام بنتا ہے ایک مرکز پر مان سکتی ہی نہیں جس کا بیان عنقریب آتا ہے اور بے ایک مرکز پر مانے ہیاتِ کا نظام سب درہم و برہم، غرض بیچارے ہیں مشکل میں، دوائر اور ان کے مسائل سب قدام سے سیکھے اور انھیں کی طرح ان سے بحث چاہتے ہیں مگر جدید مذہب والا بننے کو اصولِ معکوس لئے اب نہ وہ بنتے ہیں نہ یہ چھوٹے ہیں، سانپ کے منہ کی چھو نہ رہیں۔ آسمان گما کر سورج تھا کہ جاذبیت کے مثل ہاتھوں ستیاریے گما کر چار طرف ہاتھ پاؤں مارتے ہیں اور بنتی کچھ نہیں۔ بعونہ تعالیٰ یہ سب بیان عیاں ہو جائے گا وباللہ التوفیق۔

(۲۸) زمین کے خط استوا کو جب مقعر سماوی تک لے جائیں تو ایک دائرہ عظیمہ پیدا ہوگا کہ

کڑھ فلک کے دو حصے مساوی کر دے۔ یہ خط اعتدال یا آسمانی خط استوا یعنی مُعدل النہار ہے دائرہ عظیمہ وہ دائرہ ہے کہ کڑھ کے دو برابر حصے کر دے۔

اقول اتنی قدما سے سیکھ کر ٹھیک کہی مگر ہیأت جدیدہ ہرگز اسے ٹھیک نہ رکھے گی جس کا بیان بعون تعالیٰ عنقریب آتا ہے۔ حادثی نے اس میں ایک مہمل اضافہ کیا کہ منطقہ حرکت یومیہ زمین کو قاطع عالم فرض کرنے سے عالم علوی میں مُعدل النہار اور زمین پر خط استوا پیدا ہوتا ہے۔

اقول خط استوا ہی تو وہ منطقہ ہے اُسے قاطع عالم ماننے سے خود اس کا پیدا ہونا عجیب ہے۔ (۲۹) تمام مباحث ہیأت کی امہات دو دائرہ دو دائرے ہیں مُعدل النہار کہ گزرا، دوسرا دائرہ البروج اس کی تعیین ہیأت جدیدہ کے اضطراب دیکھے، سیکھا اسے بھی قدما سے، اور بے اس کے ہیأت کے کام احکام چل نہیں سکتے۔ ناچار ابجاث و احکام میں بھی قدما کی تعلیم کی مگر بخبر کہ ہیأت جدیدہ کے غلط اصول ان کا تھل بڑا نہ رکھیں گے نہ تمہیں دائرہ البروج کی صحیح تعریف کرنے دیں گے۔ اصول علم الہیأت میں کہا زمین اپنے دورہ سالانہ گردش سے جو دائرہ عظیمہ بناتی ہے وہ دائرہ البروج ہے اس کی سطح مُعدل پر ۲۳ درجے، ۲۴ دقیقے کچھ ثانیے مائل ہے یہ بارہ برج مساوی پر تقسیم ہے جن میں چھ خط استوا سے شمال کو ہیں چھ جنوب کو، ہر برج ۳۰ درجے حادثی میں کہا یہ دائرہ مدار زمین کو قاطع عالم فرض کرنے سے فضائے علوی میں حادث ہوتا ہے۔

اقول اولاً یہ سب غلط ہے بلکہ مدار شمس (جسے یہ مدار زمین کہتے ہیں) مرکز عالم سے جدا مرکز پر واقع ہے تو اُس کے قطر کا ایک نقطہ مرکز عالم سے غایت بُعد پر ہے جسے اوج کہتے ہیں دوسرا غایت قُرب پر جسے حقیض، جن کی تصویر ۳۳ میں آتی ہے مرکز عالم پر اوج کی دوری سے دائرہ کھینچیں کہ منطقہ و مثل ہے اس دائرے کو قاطع عالم لیں محدب فلک الافلاک پر اس کے موازی جو دائرہ بناوہ دائرہ البروج ہے جس کا مرکز مرکز عالم ہے ہمارے بیان کا حق اور اُن کے مزعوم کا باطل ہونا بھی خود اُن کے اقراروں سے گھلا جاتا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ثانیاً اس سے قطع نظر ہو تو طریق علمی سے مشابہ وہی ہے جو حادثی میں کہا کہ نفس مدار کو دائرہ البروج ماننا جس سے اوپر ڈیڑھ سو کے قریب مدار موجود ہیں اور سب کی مبانیست اس سے لی جاتی ہے جو اسے مقعر سماوی سے اتنا نیچا لینے پر نہیں بن سکتی۔

ثالثاً مدار زمین تو بیضی مانتے ہو دائرہ البروج دائرہ کیسے ہوا اور مجاز کا دامن تھا مناکام نہ دے گا کہ میل و عرض ہما کے متواتر علم مثلث کروی پر مبنی اور وہ دو دائرہ نامہ ہی میں جاری۔

(۳۰) مُعدل النہار دو دائرہ البروج کا قاطع تناصف پر ہے یعنی نقطتین اعتدال سے دونوں کی تنصیف کروی ہے، ہیأت جدیدہ میں بھی جتنے کُڑے بنتے ہیں سماوی خواہ ارضی جن کو گلوب کہتے ہیں سب

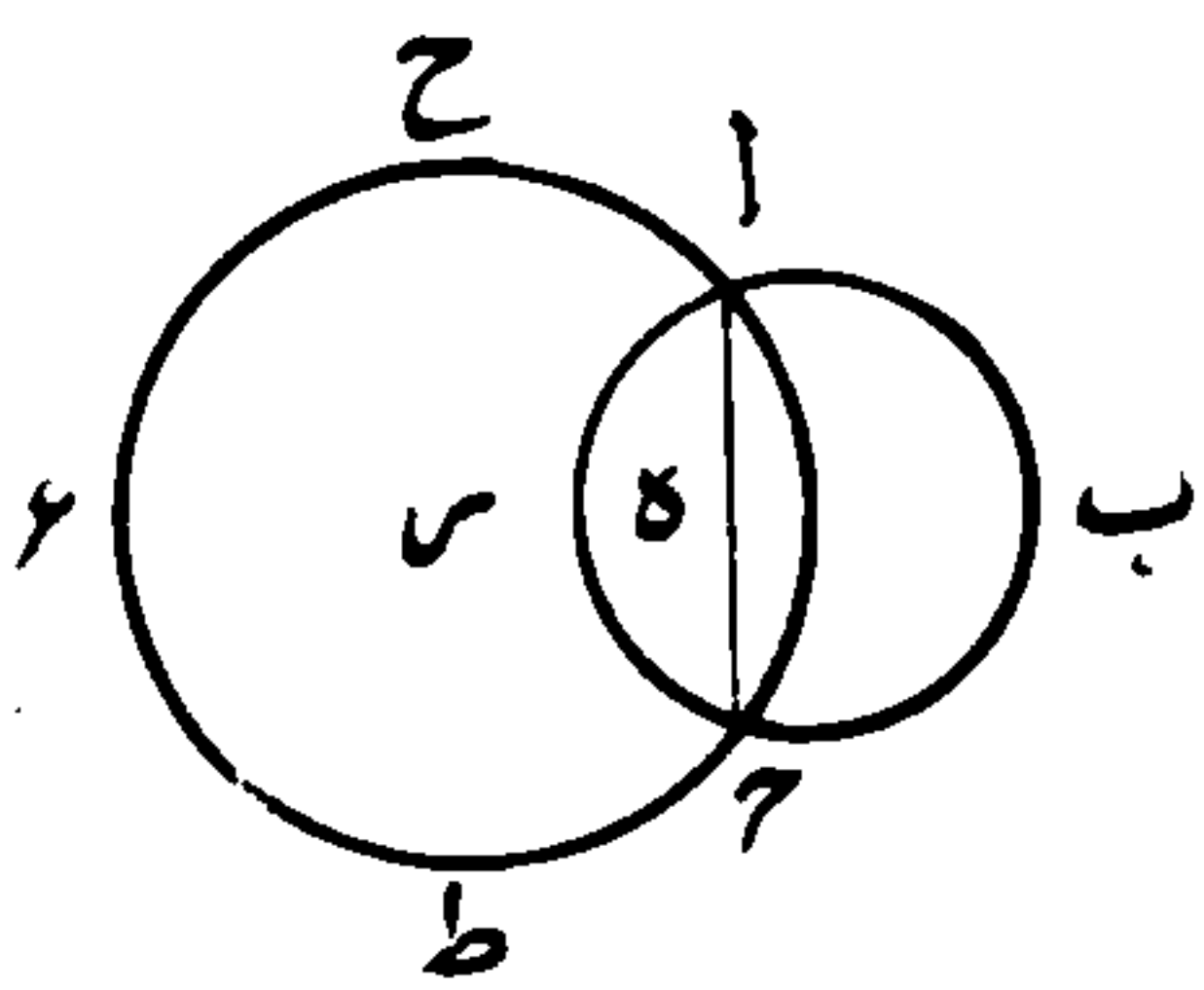
میں دیکھ لو دونوں دائرے متناصف ملیں گے اور یہ ایک ایسی بات ہے جس سے ہر جہتہ آگاہ ہے جس نے قدیم خواہ جدیدہ کسی ہیئت کے دروازے میں پہلا قدم رکھا ہو۔ نیز ابھی نمبر ۲۹ میں اصول علم الہیات سے گزرا کہ ایک نقطہ اعتدال سے دوسرے تک دائرۃ البروج کے ۱۸۰ درجے ہیں یہ اس کی تنصیف ہوئی اور اور اسی سے نمبر ۲۳ میں گزرا کہ خط استوا کے نصفین کی تحدید انھیں دو نقطہ اعتدال سے ہے، نیز اسی کے نمبر ۵۹ میں ہے کہ یہ دونوں عظیمیے ایک دوسرے کو دو نقطہ متقابل پر قطع کرتے ہیں ظاہر ہے کہ دائرے پر متقابل نقطے وہی ہوتے ہیں جن میں نصف دور کا فصل ہو اور سب سے صاف تر ۱۵۷ میں کہا کہ دونوں نقطہ اعتدال میں مطالع یعنی مُعدّل کی قوس ۱۸۰ درجے ہے۔ پھر کہا یعنی دائرۃ البروج خط استوا کو دو نقطہ متقابل پر قطع کرتا ہے جن میں فصل ۱۸۰ درجے ہے۔ پھر کہا یہ برہان ہے اس پر کہ دائرۃ البروج دائرۃ عظیمہ ہی ہے کہ سوا عظیمہ کے کوئی دائرہ خط استوا یعنی مُعدّل کو اس طرح قطع نہیں کر سکتا غرض یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر ہیئت جدیدہ وجملہ عقلائے عالم سب کا اتفاق ہے۔

اقول اب اسے تین نتیجے بدیہی طور پر لازم :

(۱) یہ دونوں دائرے متساوی ہیں۔

(ب) دونوں مرکز واحد پر ہیں۔

(ج) دونوں ایک گزے کے دائرۃ عظیمہ ہیں۔



ظاہر ہے کہ چھوٹے بڑے دائروں کا تناسف ممکن نہیں ورنہ جزو کل مساوی ہو جائیں دائرہ ا ح ۶ نے چھوٹے دائرہ ا ب ح کی نقطتین ا ح پر تنصیف کی ا ح وصل کیا ضرور ہے کہ ا ب ح کے مرکز سے ۵ پر گزرا اور اس کا قطر ہوا، اب انھیں نقطوں پر دائرہ ا ح ۶ کی بھی تنصیف مانو تو اگر یہی ا ح اُس کا بھی قطر ہو تو دونوں دائرے مساوی ہو گئے اور اگر اُس کا قطر ح ط ہوا تو قوس ا ح ۶ بھی اُس کی نصف ہوئی اور ح ۶ ط بھی بہر حال جزو کل برابر ہو گئے۔ یونہی دو مساوی دائروں کا مرکز مختلف ہو تو ان کا تناسف محال۔

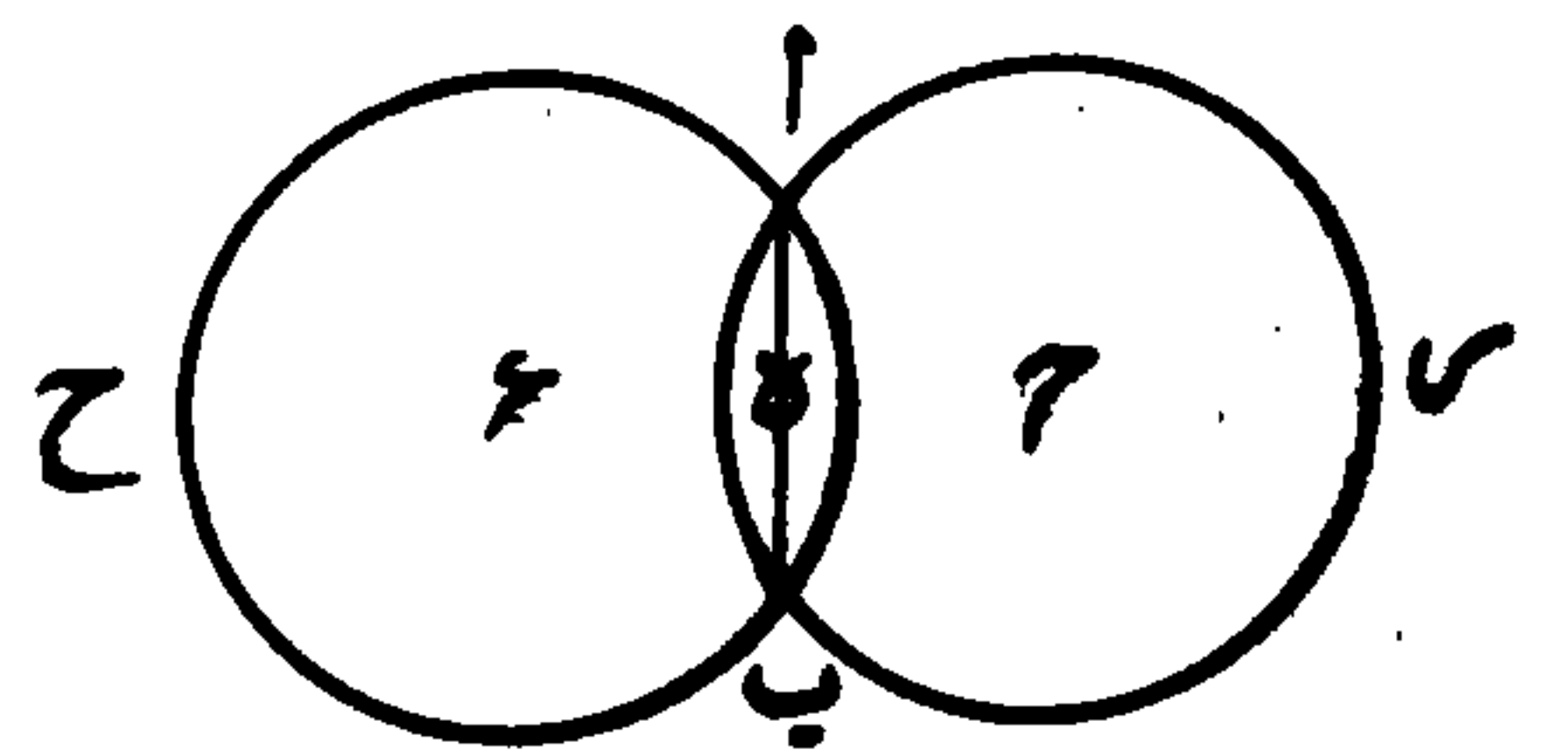
دائرہ ا س ب کا مرکز ح ہے اور ا ح ب کا ۶، اور نقطتین

ا ب پر تناسف، ا ب وصل کیا ضرورہ ہر ایک کا قطر ہوا کہ

اس کے نصفین میں فاصل ہے تو قطعاً دونوں کے مرکز پر گزرا

کہ ۵ ہے تو ہر دائرے کے دو مرکز ہو گئے اور یہ محال ہے ورنہ

جزو کل مساوی ہوں اور جب یہ دونوں عظیمیے مساوی دائرے مرکز واحد پر ہیں تو یقیناً گزے واحد کے عظام سے



ہیں، بالکل یہ تینوں نتیجے متفق علیہ ہیں اور خود جملہ کرات ارضی و سماوی کہ اب تک ہیئت جدیدہ میں بنتے ہیں ان کی صحت پر شاہد عادل۔

فوائد: ۱ سطح مستوی میں کبھی دو دائرے تناصف نہیں کر سکتے کہ اس کے لئے اتحاد مرکز لازم، اور وہ اس کے متقاطع دائروں میں محال (اقلیدس مقالہ ۳ شکل ۵) ، ب دائرۃ البروج کی تعریف کہ حدائق میں کی باطل ہے کہ مُعدّل سے مرکز بدل گیا، ج اصول الہیات کی تعریف اس سے باطل تر ہے کہ مرکز بھی مختلف اور دائرے بھی چھوٹے بڑے۔ اور حق وہ ہے جو ہم نے کہا۔ ۶ جب ان کے مرکز مختلف تو دونوں عظیم کیسے ہو سکتے ہیں کہ عظیمہ کا مرکز نفس مرکز کرہ ہونا لازم (دیکھو مثلث گروی باب اول نمبر ۳) حدائق نے سنی سنائی یا اسی ہوشیاری سے سب دائرہ کو ایک مقعر سماوی پر لیا جس کا مرکز زمین ہے مگر بھلا کہ تمہارے نزدیک تو وہ مدار زمین ہے یا مقعر فلک پر اس کا موازی، بہر حال اس کا مرکز مرکز مدار زمین مرکز زمین ہونا کیسی صریح جنون کی بات ہے۔ دائرۃ البروج کو اپنے مرکز پر رکھ کر مقعر سماوی پر لیا ہے تو نہ وہ عظیمہ ہو سکتا ہے نہ مُعدّل النہار اُس کا تناصف ممکن اور اگر اُسے مرکز زمین کی طرف منتقل کر لیا تو دائرہ ہی وہ نہ رہا، نہ اس کی جگہ وہ رہی نہ اب اس جدید دائرے اور مُعدّل کا غایت بعد کہ میل کلی کہلاتا ہے دائرۃ البروج کا میل ہو سکتا ہے، غرض تمام نظام ہیئت تو بالا ہے، تقلیدی باتیں کہتے چلے گئے اور خبر نہیں کہ ان کے اصول کی شامت لگ گئی۔

(۳۱) مُعدّل النہار دو دائرۃ البروج دونوں دائرہ شخصیہ ہیں یعنی ہر ایک شخص واحد معین ہے کہ اختلاف لحاظ سے نہ اس کا محل بدلے نہ حال بخلاف دو دائرہ نوعیہ کہ مختلف لحاظوں سے مختلف پڑتے ہیں جیسے دائرہ نصف النہار کہ ہر طول میں جدا ہے اور دائرہ افق کہ ہر عرض و ہر طول میں نیا ہے۔

۱۱ اقلیدس نے ایک شکل یہ رکھی چھٹی یہ کہ دو متماس دائروں کا ایک مرکز نہیں ہو سکتا اور ایک شق باقی رہی کہ دو متباہن غیر متوازی دائروں کا مرکز ایک ہو ممکن نہیں، مناسب یہ تھا کہ ایک شکل ان تینوں کو حاوی رکھی جاتی کہ دو غیر متوازی دائروں کا مرکز ایک ہونا ممکن خواہ متقاطع ہوں یا متماس کہ جب مرکز ایک ہے تو اس سے ہر دائرے تک ہر طرف بُعد مساوی ہے اور مساویوں سے مساوی ساقط کر کے مساوی رہیں گے تو دونوں دائروں کا ہر طرف فصل مساوی ہوا تو متوازی ہو گئے اور فرض کئے تھے نامتوازی ۱۲ منہ غفرلہ۔

اقول بلاشبہ حق یہی ہے اور خود ہیئتِ جدیدہ کے سماوی وارضی کُرے اُس پر شاہد کہ دونوں دائروں کو غیر متبدل بناتے ہیں بخلاف اُفتی و نصف النہار کہ اُن کی تبدیل حسب موقع کا طریقہ رکھتے ہیں مگر ہیئتِ جدیدہ کا یہ اقرار اور قولاً وفعلاً اظہار بھی نرا تقلیدی ہے جس نے اُس کے اصول کا خاتمہ کر دیا علیٰ اہلہا تجسنی بواقش (براقش اپنے ہی اہل پر مصیبت لاتی ہے) دائرۃ البروج کا حال تو ابھی گزرا کہ تھا مرکز مدار پر اور لیتے ہیں مرکز زمین پر، تو وہ شخص کیسا، وہ نوع ہی بدل گئی اور مُعدل کا حال ابھی آتا ہے۔

(۳۲) قطبین جنوبی و شمالی ساکن نہیں بلکہ قطبین دائرۃ البروج کے گرد گھومتے ہیں مبادرتِ اعتدالین کے باعث ۲۵۸۱۷ برس میں قطب بروج کے گردان کا دورہ پورا ہوتا ہے مبادرت ہر سال ۵۰۶۲ ہے اور ہر دائرے میں ۱۲۹۶۰۰ اثنائے ان کو ۵۰۶۲ پر تقسیم کئے سے ۲۵۸۱۷ حاصل ہوتے۔

اقول ہیئتِ جدیدہ کہ ہمیشہ معکوس گوئی کی عادی ہے جس کا کچھ بیان بعونہ تعالیٰ آتا ہے اس پر مجبور ہے کہ قطبین عالم کو متحرک مانے کہ زمین اُس دائرے پر حرکت کرتی ہے جس کا قطر ۱۹ کروڑ میل کے قریب ہے اور اس کا مدار ایک دائرہ ثابتہ ہے تو قطبین مدار تو ساکن ہیں اور قطبین جنوب و شمال کہ قطبین عالم و قطبین اعتدال ہیں اور زمین کے محور متحرک کے دونوں کناروں پر ہیں ضرور اس کی حرکت سے کروڑوں میل اوپر اٹھیں گے اور کروڑوں میل نیچے گریں گے مگر اولاً اب مُعدل النہار دائرۃ شخصیکب رہا بلکہ ہرآن نیا ہے کہ ہرآن اس کے مرکز کا مقام جدا ہے۔

ثانیاً وہ فرض کئے ہوئے مقعر سماوی کو بھی دم بھر چین نہ لینے دے گا کہ اس مقعر کا مرکز بھی مرکز زمین مانا ہے ۲۷، اور وہ کروڑوں میل اُٹھنے گرنے میں ہے تو یونہی ہرآن مقعر سماوی بدلے گا اور اگر وہ بحال رہے تو دائرہ اس پر کب رہا کروڑوں میل اس کے اندر جائے گا اور دوسری طرف خلا چھوڑے گا پھر دوسری طرف کروڑوں میل اندر جائے گا، اور اُدھر خلا چھوڑے گا، اسی کو کہا تھا کہ یہ سب دائرہ ایک مقعر سماوی پر لیتے ہیں۔

ثالثاً بفرض باطل دائرۃ البروج کو بھی اسی مقعر و مرکز پر لے لیا اور یہ ہرآن متبدل ہیں تو دائرۃ البروج بھی ہرآن بدلے گا تو شخصیکب رہا، یا وہ تنہا خواہ مع مقعر سماوی برقرار رکھا جائے گا کہ اُس کا مرکز ثابت ہے تو اس کی تبدیل کی وجہ نہیں تو میل اور صد ہا مسائل کا کیا ٹھکانا رہے گا، غرض بات وہی ہے کہ

دارالاشاعت کراچی ص ۱۱۶

ص ۳۳۷ و ۱۸۲ و ۱۹۰ ۱۲

۳۵ یعنی ۳۳۳ و ۲۵۸۱۶۶۷ باسقاط خفیف ۱۲ منہ غفرلہ

تقلیداً معدل النهار و دائرة البروج کا نام سن لیا اور اُدھر اُن احکام کی تقلید کی جو اصولِ قدما پر مبنی تھے ادھر اپنے اصول کا گندہ بروزہ ملایا وہ ایک مہمل معجون باطل ہو کر رہ گیا۔ یہ ہے ہیأتِ جدیدہ اور اسکی تحقیقاتِ نذیہ (۳۳) زمین وغیرہ ہر سیارے کا اپنے محور پر گھومنا اس سبب سے ہے کہ طبعیات میں ثابت ہوا ہے کہ ہر چیز بالطبع آفتاب سے نور و حرارت لینا چاہتا ہے اگر سیارے حرکتِ وضعیہ نہ کریں جمع اجزا کو نور و حرارت نہ پہنچے۔

اقول یہ وجہ موجب نہیں اولاً اجزا میں جاذبہ و ماسکہ و نافذہ کے علاوہ ایک قوتِ شائقہ ماننی پڑے گی اور اس کا کوئی ثبوت نہیں۔

ثانیاً زمین سے ذرے اور ریگ کے دانے خفیف چھونک سے جدا ہو جاتے ہیں ان کا یہ شوق طبعی کیا اتنی بھی قوت نہ رکھے گا کہ زمین سے بے جدا کئے ان کو گھمائے پھر ایک ایک ذرہ اور ریتے کا دانہ آفتاب میں اپنے نفس پر حرکت مستدیرہ کیوں نہیں کرتا اُس کا جو حصہ مقابل آفتاب ہے سو برس گزر جائیں جب تک ہٹایا نہ جائے وہی مقابل رہتا ہے دوسرا حصہ کہ آفتاب سے حجاب میں ہے کیوں نہیں طلب حرارت و نور کے لئے آگے آتا۔

ثالثاً زمین میں مسام اتنے ہیں کہ پوری دبائیں تو ایک انچ کی رہ جائے (۲۵) تو ظاہر ہے کہ اس کا کوئی جزو دوسرے سے متصل نہیں سب ایک دوسرے سے بہت فصل پر ہیں تو ہر جزو اپنے نفس پر کیوں نہ گھوما کہ اس کے سب اطراف کو روشنی و گرمی پہنچتی صرف گڑ کے محور پر گھومنے سے ہر جزو پورے انتفاع سے محروم رہا۔

سابعاً گڑ کی حرکتِ وضعیہ سے سطح بالا ہی کے سب اجزا ر فی الجملہ مستفید ہوں گے اندر کے جملہ اجزا اب بھی محروم مطلق رہے تو جمع اجزا کا استفادہ کب ہو اندر کے اجزا طلب نور و حرارت کے لئے اوپر کیوں نہیں آتے، اگر کئے اوپر کے اجزا جگہ روکے ہوئے ہیں۔

اقول اولاً غلط۔ انچ بھر کی زمین جب پونے تین کھرب میل میں پھیلی ہوئی ہے اس میں کس قدر وسیع مسام ہوں گے (نمبر ۲۵) اُن سوراخوں سے باہر کیوں نہیں آتے۔

ثانیاً اوپر کے اجزا میں جو آفتاب سے حجاب میں اُن کی جگہ اگلے اجزا ر کے ہوئے ہیں جو مقابل شمس ہیں، پھر حرکتِ وضعیہ کیونکر ہوتی ہے۔

ثالثاً آفتاب بھی تو اپنے محور پر گھومتا ہے وہ کس نور و حرارت کی طلب کو ہے۔ بالجملہ یہ وجہ یہودہ ہے بلکہ اصول ہیأت جدیدہ پر اس کی وجہ ہم بیان کریں ،
اقول اس کا سبب بھی جاذبہ و نافرہ ہے جذب قُرب و بُعد سے مختلف ہوتا ہے و لہذا خط عمود پر سب سے زیادہ ہے کلیت سیارہ مثلاً ارض کے لئے جاذب سے تنفر کا جواب مدار پر جانے سے ہو گیا مگر اب بھی اس کے اجزاء پر جذب مختلف ہے خاص وہ اجزاء کہ مقابل شمس میں اُن پر جذب اقویٰ ہے اور اُن میں بھی جو بالخصوص زیر عمود ہے پھر جتنا قریب ہے (غنا) یہ اجزاء اس سے بچنے کے لئے مقابلہ سے ہٹتے اور بالضرورت اپنے اگلے اجزاء کو اپنے لئے جگہ خالی کرنے کو دفع کرتے ہیں وہ اپنے اگلوں کو وہ اپنے اگلوں کو یوں محور پر دورہ پیدا ہوتا ہے اب جو اجزاء پہلے اجزاء سے مقابلہ کے پیچھے تھے مقابل آئے اب یہ مقابلہ سے بچنے کو اپنے اگلوں کو ہٹاتے ہیں اور وہی سلسلہ چلتا ہے یوں دورہ پر دورہ مستمر رہتا ہے۔ اگر کہتے زمین بوجہ کثرت بُعد و قلت حجم آفتاب کے آگے گویا ایک نقطہ ہے و لہذا آفتاب کا اختلاف منظر ۹ ثانیے بھی نہیں تو اس کے اجزاء پر مقابلہ و حجاب کا اختلاف نہ ہوگا بلکہ گویا سب مقابل ہیں۔

اقول اولاً نظر ظاہر میں تو یہی کافی کہ ایسا ہے تو تقریباً نصف کُرۃ زمین میں ہمیشہ رات کیوں رہتی ہے سب ہی روشن رہا کرے کہ سب مقابل شمس ہے۔

ثانیاً آخر کچھ نہیں تو اختلاف منظر کیوں ، جب نصف قطر کی یہ مقدار ہے کل سطح کی اکثر و اکبر ہے۔ اسی قدر اختلاف جذب کو بس ہے۔

ثالثاً بالفرض سب ہی مقابل سہی عمود و منحرف کا فرق کہہ جائے گا۔ یوں بھی اختلاف حاصل ، بالجملہ یہ تقریر اُن مقدمات پر مبنی ہے جو ضرور ہیأت جدیدہ کے اصول مقررہ ہیں تو یہی اسے واجب التسليم ہے اگرچہ حقیقۃً اعتراض سے خالی نہ یہ نہ وہ ، بلکہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ فصل سوم میں روشن کریں گے کہ دونوں وجہیں باطل محض ہیں اور کیوں نہ ہو کہ اصول باطلہ ہیأت جدیدہ پر مبنی ہیں پھر بھی یہ اس سے اسلم اور اصول جدیدہ پر تو نہایت محکم ہے۔

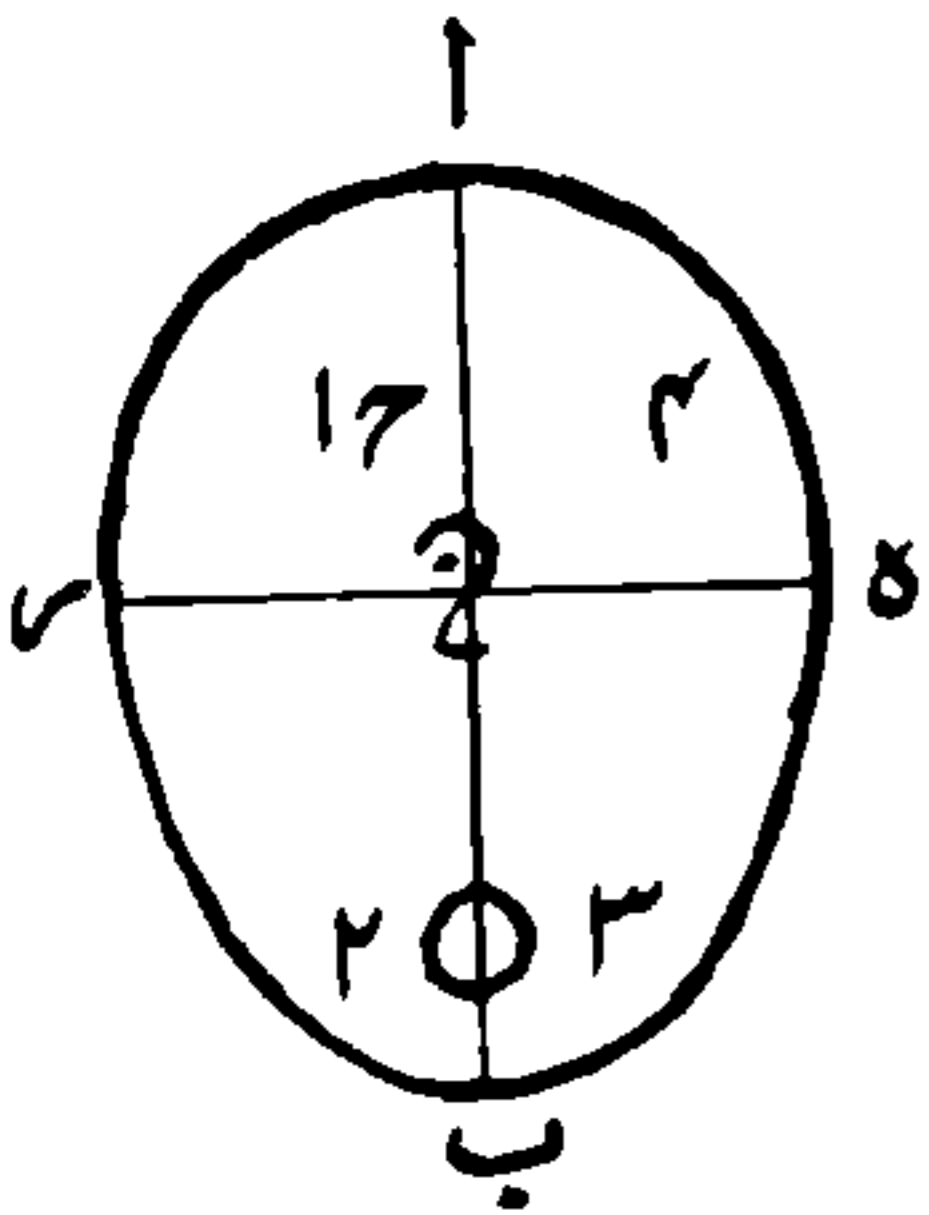
تنبیہ : اقول وجہ یہ ہو خواہ وہ بہر طور زمین کی حرکت مستدیرہ حقیقۃً حرکت وضعیہ یعنی

۱۵ یہ وجہ شمس کو بھی شامل ہے کہ وہ بھی اور سیاروں کے جذب سے بچنے کو اپنے محور پر گھومتا ہے۔ جع ص ۱۲۱ ۱۲ منہ غفرلہ

۱۶ اس سے ایک تدقیق دقیق کی طرف اشارہ ہے جسے ہم نے اپنے رسالہ صبح میں روشن کیا ۱۲ منہ غفرلہ

رسالہ صبح سے مراد ہے درء القبح عن درك وقت الصبح (زبان اردو فن توحیت) از علامہ عبد النعیم عزیزی

مجموع کُره کی حرکت واحدہ محور یہ نہیں بلکہ کثیر متوالی حرکات ایتیہ اجزاء کا مجموعہ جبہ اول پر پچھلے اجزاء اگلے اجزاء کو خود مقابل آنے کے لئے ہٹاتے ہیں پھر ان سے پچھلے ان کو ان سے پچھلے ان کو اسی طرح آخر تک اور وجہ دوم پر اگلے اجزاء مقابلہ سے ہٹنے کے لئے اپنے اگلوں کو ہٹاتے ہیں، وہ اپنے اگلوں یہ اپنے اگلوں کو، یونہی آخر تک، بہر حال یہ حرکت خاص اجزاء سے پیدا ہو کر سب میں یکے بعد دیگرے بتدریج پھیلتی ہے نہ کہ مجموع کُره حرکت واحدہ سے متحرک ہو۔ وجہ اول پر تمام اجزاء کے لئے نوبت یہ نوبت طبعی بھی ہے اور قسری بھی، جو اجزاء حجاب میں ہیں ان کے لئے طبعی اور جو مقابل ہیں ان کے لئے قسری کے پچھلے اجزاء ان کے حاصل شدہ مقتضائے طبع سے ہٹاتے ہیں جب یہ بالقسم مقابلہ سے ہٹ جائیں گے بالطبع حرکت چاہیں گے اور تازہ مقابلہ والوں کو قسری کریں گے اور وجہ دوم پر سب کے لئے قسری کہ جاذبہ سے پیدا ہوئی اگرچہ نافرہ طبعی ہو، فافہم۔



(۳۴) اس ب کا بیضی مدار زمین ہے اس، س، ب، ب، ۵، ۱۵

چاروں نطاق ہیں اب قطر ا طول ہے اس کے دونوں کناروں پر مرکز ح سے پورا بعد ہے اس قطر ا قصر۔ اس کے دونوں نقطوں پر ح سے بعد اقرب ح، ۶ دونوں فوکز یعنی محترق ہیں جن کے اسفل پر شمس مستقر ہے آنقطہ اوج شمس سے غایت بعد پر ہے اور ب حنیض غایت قرب پر

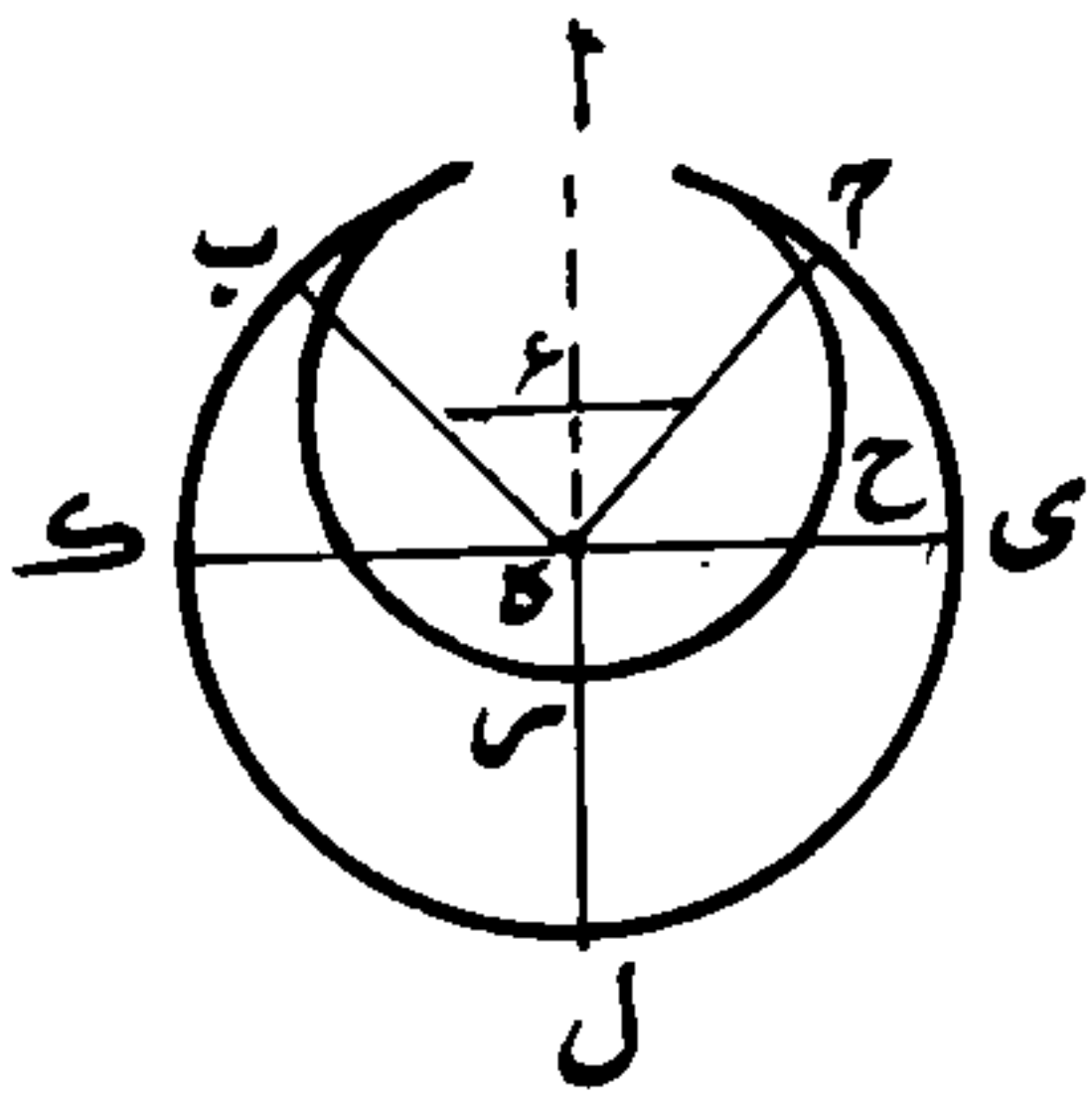
زمین آ پر مرکز و شمس دونوں سے نہایت دوری پر ہوتی ہے یہاں سے چلتے ہی اس نطاق اول میں دونوں سے قریب ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ س پر مرکز سے غایت قرب میں ہوتی ہے س ب نطاق دوم میں مرکز سے دور ہونا شروع کرتی ہے لیکن شمس سے اب بھی قرب ہی بڑھاتی ہے یہاں تک کہ ب حنیض مرکز سے دوبارہ غایت بعد پر ہو جاتی ہے اور شمس سے نہایت قرب پر آتی ہے اس نصف حنیضی اس ب میں شمس سے قرب ہی بڑھتا اور چال بھی برابر متزاید رہتی ہے تیزی کی انتہا نقطہ ب پر ہوتی ہے پھر انھیں قدموں پر سست ہوتی جاتی ہے ب کا نطاق سوم میں زمین مرکز سے قریب اور شمس سے دور ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ کا پر دوبارہ مرکز سے کمال قرب پر آ جاتی ہے کا نطاق چہارم میں مرکز و شمس دونوں سے دور ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ آ پر دونوں سے کمال بعد پاتی ہے اس

لے قرب و بعد مرکز کے سبب یہاں نطاق لئے ہمارے نزدیک خط کا س منصف مابین المرکزین پر لیتے ہیں کہ یہاں بعد اوسط ہے یا مرکز عالم پر کہ یہاں سیر اوسط ہے ۱۲ منہ غفرلہ

نصف اوجی ب ۱۵ میں شمس سے بعد ہی بڑھتا اور چال برابر متناقص رہتی ہے سُستی کی انتہا نقطہ آ پر ہوتی ہے پھر وہی دورہ شروع ہوتا ہے۔ یہ سب مسائل عام کتب میں ہیں اور خود مشہور اور قُرب و بُعد شمس و مرکز کی حالت ملاحظہ شکل ہی سے مشہور۔ اور ہمارے نزدیک بھی قطروں کے خلاف اور مرکز سے قُرب و بُعد کے سوا اصل گروی میں ناممکن یہ سب باتیں یوں ہی ہیں جبکہ مدار شمس لو اور نقطہ ۶ پر مرکز زمین اور اگر مدار بیضی مان لیں تو یہ سارا بیان متفق علیہ ہے صرف شمس کی جگہ زمین اور زمین کی جگہ شمس کہا جائے۔

(۳۵) چال میں تیزی و سُستی کا اختلاف دوسرے مرکز کے لحاظ سے ہے واقع میں اس کی چال نہ کبھی

تیز ہوتی ہے نہ سُست ہمیشہ یکساں رہتی ہے اور مساوی وقتوں میں مساوی قوسین قطع کرتی ہے۔ قواعد کپلر سے دوسرا قاعدہ یہی ہے اقول یہ بھی مجمع علیہ ہے لہذا طویل الذیل برہان ہندسی کی حاجت نہیں۔



پہلے ہی کے لئے ہمارے طور پر اس کا تصور اس تصویر سے ظاہر اس ط مدار شمس مرکز خارج ۶ پر ہے اور اکل ی دائرۃ البروج مرکز عالم ۶ پر ا ط، ط س، س ح، ح ا خارج مرکز یعنی مدار شمس کے چار مربع مساوی ہیں جن کو وہ برابر مدت میں قطع کرتا ہے لیکن ان کے مقابل دائرۃ البروج کی مختلف قوسیں ہیں جب شمس آ سے ط پر آیا مرکز عالم ۶ سے اس پر خط ۶ ب گزرا تو

اس مدت میں اس پر قوس اب قطع کی جو ربع سے بہت یعنی بقدر ب ک چھوٹی ہے جب ط سے س تک آیا اس ربع کے مقابل دائرۃ البروج کی قوس ب ل ہوتی جو ربع سے بہت بڑی ہے یونہی دو ربع باقی میں تو با آنکہ شمس واقع میں ہمیشہ ایک ہی چال پر ہے دائرۃ البروج کے اعتبار سے اُس کی چال تیز و سُست ہوتی ہے ط س ح کی ششماہی میں ب ل ح قطع کرتا ہے کہ نصف سے بہت زائد ہے اور ح ا ط کی ششماہی میں ح ا ب چلتا ہے کہ نصف سے بہت کم ہے لہذا تیز و سُست نظر آتا ہے حالانکہ واقع میں اُس کی چال ہمیشہ یکساں ہے یہی حال ہیاتِ جدیدہ کے نزدیک زمین کا ہے۔ الحمد للہ مقدمہ ختم ہوا، وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وآله ابدًا۔

جاندار ذی عقل نہیں جسے ہر گونہ ارادے کا اختیار ہے اور جب ۵ ب پر جائے گی دورہ محال ہوگا۔ اگر نافریت غالب آئے گی ب سے قریب ہو جائے گی اور جاذبیت تو اسے اور برابر رہیں تو ۶ پر رہے گی کسی طرف نہ ہو جائیگی بہر حال دورہ نہ کرے گی۔

رد سوم؛ اقول نہیں نہیں بلکہ واجب ہے کہ ۵ ہی پر رہے کہ تمہارے نزدیک نافریت و جاذبیت برابر ہیں (عقل) اور دائرہ پر حرکت میں اختلاف سرعت سے جذب و نفرت باہم کم و بیش ہوں تو ابتدائے آفرینش میں جبکہ زمین پہلے نقطہ ۵ پر ہے کہاں دائرہ اور کہاں حرکت اور کہاں اختلاف سرعت۔ لاجرم اس وقت دونوں کانٹے کی تول برابر ہیں تو واجب کی زمین جہاں اول پیدائش میں بنی تھی اب تک وہی ٹھہری ہوئی ہے اور وہیں ٹھہری رہے گی تو تمہاری نافریت و جاذبیت ہی نے زمین کا سکون مبرہن کر دیا۔ اللہ الحمد۔

رد چہارم؛ اقول معلوم ہو لیا نافریت نہیں ہے نہ اس کا مقتضی ہرگز خطِ مماس پر لے جانا اور بے اس کے زمین کی حرکت دوریہ گردش منظم نہیں ہو سکتی تو ضرور کوئی واقعہ ناقلاً درکار ہے کہ اسے ہر وقت خطِ مماس پر واقع کرے اور شمس اپنی طرف کھینچنے دونوں کا اوسط دائرے پر گردش نکلے ایک دفعہ کا دفع کافی نہیں۔ زمین میں کیل گاڑ کر اس میں ڈورا اور ڈورے میں گیند باندھو اور ایک بار اسے مارو ڈورا تن جائے گا، گیند ایک ہی ضرب سے کیل کے گرد دورہ نہ کرے گی تو ہر وقت دفع و نقل کی حاجت ہے یہ شمس کا اثر ہو نہیں سکتا کہ وہ تو اس کے خلاف جذب چاہ رہا ہے تو ضرور کوئی اور ستارہ چاہئے جو زمین کو مماس پر جذب کرے اور ہر وقت زمین کے ساتھ پھرے نہ نقل کا کام دے وہ ستارہ کہاں ہے اور بفرض ہو تو اسے کس نے گردش دی اس کے لئے اور ستارہ درکار ہوگا اور اسی طرح غیر متناہی سلسلہ چلا جائے گا اور تسلسل محال، لاجرم زمین کی گردش محض باطل خیال۔

رد پنجم؛ اقول دو مسایوں میں ایک کا اختیار کرنا عقل و ارادہ کا کام ہے، نہ طبیعت غیر شاعر کا، ظاہر ہے کہ نقطہ ۵ سے ۶ اور ۷ دونوں طرف قائمہ اور یکساں حالت ہے، اور ظاہر ہے کہ زمین صاحب شعور و ارادہ نہیں، اب اگر بفرض باطل زمین میں نافریت ہے اور بفرض باطل نافریت مماس پر چھینکتی یعنی جاذبیت پر قائمہ بناتی ہے، مگر نافریت کا اس طرف کے مماس سے کوئی رشتہ ہے جس سے زمین کو اکب سرطان جوڑا، ثور میں جاتی تو ایک طرف کو لینا دوسری کو چھوڑنا کس بنا پر ہوا، یہ ترجیح بلا مرجح ہے اور وہ باطل، اور بالفرض ایک بار جزا فاقا ایک سمت لی ہمیشہ اس کا التزام کس لئے، کیوں نہیں ہوتا کہ ایک بار نقطہ ادج پر آکر پھر انھیں قدموں کی پچھ پلٹ جائے کہ جاذبیت و نافریت کے اقتضایوں بھی بحال ہیں بالجلہ یہ

حکمت کسی طرح نافریت کے ماتھے نہیں جاسکتی۔

ردِ ششم : یہ سب محض ہے دلیل ٹھکان لیجئے تو نافریت قائم ہی پر تو لے جائیگی (ع) حادہ پر لانا تو اور مرکز سے قریب کرنا ہے تو نفرت نہ ہوئی بلکہ رغبت لیکن ہیأت جدیدہ مدار زمین دائرہ نہیں مانتی بلکہ بیضی اور اس میں طرفین قطر کے سوا باقی سب زاویے حادے بنیں گے جس کا خود ان کو اعتراف ہے، تو نافریت باطل اور رغبت حاصل۔

قائدہ : اس دلیل کو چاہے ابطال نافریت و ابطال حرکت زمین پر کر لو چاہے ابطال بیضیت مدار پر، اول تو یوں ہیں جو ابھی مذکور ہوا کہ نافریت ہوتی تو مدار بیضی نہ ہوتا۔ لیکن وہ بیضی ہے اور نافریت باطل تو حرکت زمین باطل اور آخر یوں ہوا کہ مدار اگر بیضی ہوتا تو نافریت نہ ہوتی تو دورہ نہ ہوتا اور دورہ نہ ہوتا تو مدار نہ ہوتا، نتیجہ یہ کہ مدار اگر بیضی ہوتا تو مدار نہ ہوتا شے خود اپنے نفس کی مبطل، لہذا بیضیت باطل۔ اب ہیأت جدیدہ کو اختیار ہے جس کا ابطال چاہے قبول کرے مگر یاد رہے کہ بیضیت وہ چیز ہے کہ شروع سترھویں صدی عیسوی میں کپلر نے آٹھ سال رصد بندی کی جانکاہ محنت کی اور مدار کو دائرہ مان کر ۱۹ طریقے فنا کئے کوئی نہ بنا اس کے بعد مدار بیضی لیا اور سب حساب بن گیا اور اسی پر قواعد کپلر کی بنا ہوئی جس بیضیت اور قواعد کپلر پر تمام یورپ کا ایمان ہے اسے باطل مان لینا سہل نہ ہوگا، لہذا راہ یہی ہے کہ حرکت زمین سے ہاتھ اٹھائیں کہ ان تمام فرشتوں سے نجات پائیں۔

ردِ ہفتم : اقول ظاہر ہے کہ نفرت جذب سے ہے اور جذب جمیع جہات شمس سے یکساں اور جتنا جذب اتنی ہی نفرت (ع) تو واجب کہ ہر طرف نافریت یکساں ہو اور جتنی نافریت اتنا ہی بعد، تو لازم کہ سب طرف شمس سے بعد یکساں ہو آفتاب عین مرکز مدار ہو لیکن وہ مرکز سے ۲۱ لاکھ میل فاصلہ پر فوکرز اسفل میں ہے تو نافریت باطل کہ وہ ایسی چیز چاہتی ہے جو امر واقع و ثابت کے خلاف ہے۔

اے اگر کئے ارادۃ الہیہ نے ایک سمت معین کر دی اگرچہ اس کہنے کی تم سے امید نہیں کہ طبیعات والے اسے بالکل بھولے بیٹھے ہیں، ہر بات میں طبیعت و مادہ کے بندے ہیں، یوں کہتے تو جاذبیت و نافریت کا سارا گورکھ دھندہ اٹھا رکھے ارادہ الہیہ خود سب کچھ کر سکتا ہے اور جب رجوع الی اللہ کی ٹھہری تو ہیأت جدیدہ کا تھل بیڑہ نہ لگا رہے گا اس کا ارادہ وہ جانے یا تم کتب الہیہ آسمانوں کا وجود بتائیں گی اور آفتاب کی حرکت جیسا کہ بعونہ تعالیٰ خاتمہ میں آتا ہے اس پر ایمان لانا ہوگا ۱۲ منہ غفرلہ۔

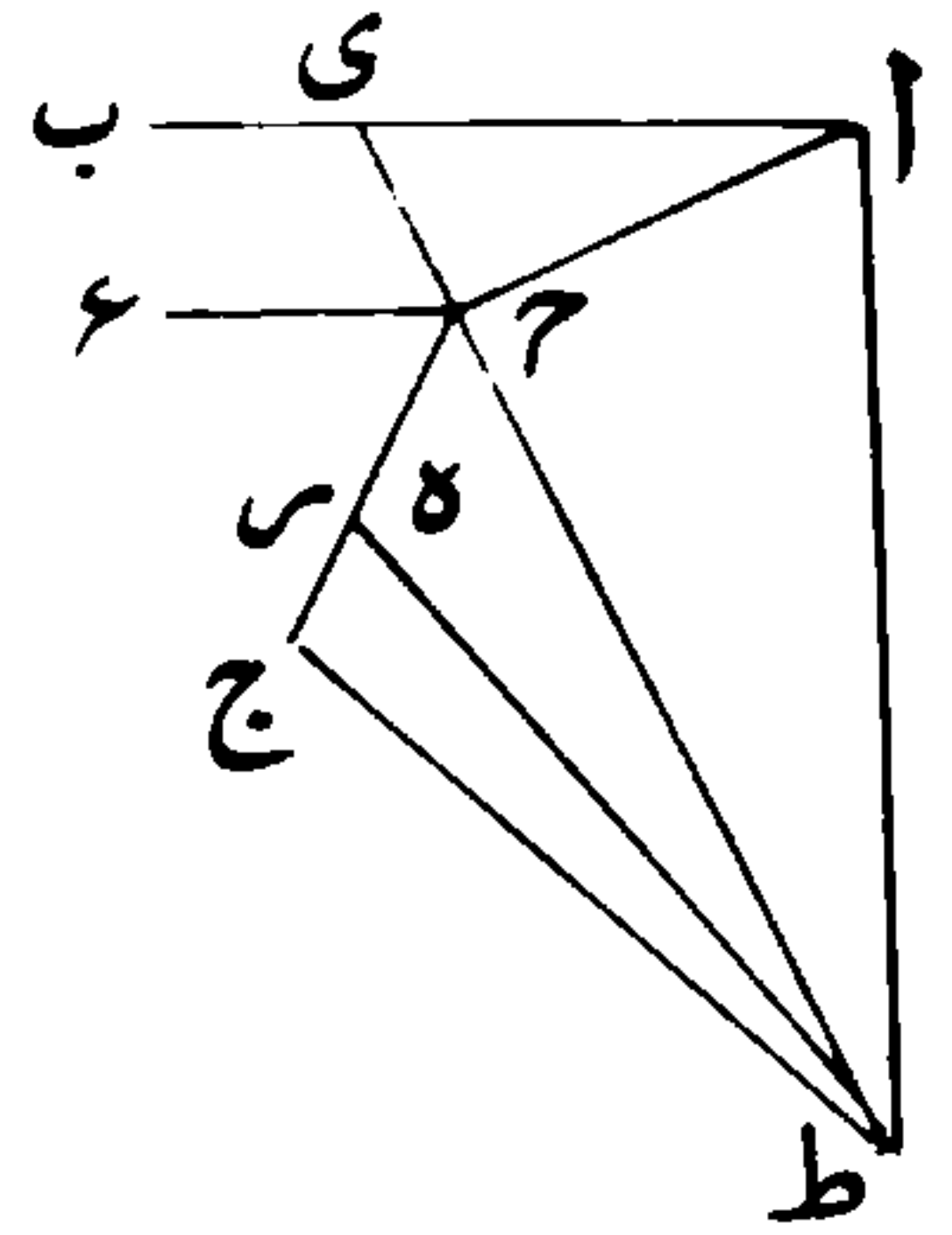
۱۲ ط ۵۹

۱۲ ص ۱۷

فائدہ : اسی دلیل سے بیضیت زد ہو سکتی ہے کہ جب ہر طرف بعد برابر تو ضرور مدار دائرہ تمامہ ہو گا نہ بیضی لیکن وہ بیضیت سے انکار کر سکتے ہیں، نہ کوئی عاقل شمس کو عین مرکز پر مان سکتا ہے کہ مشاہدہ ہر سال سے باطل ہے لاجرم نافریت و حرکت زمین کو رخصت کرنا لازم۔

ردِ ششم : اقول نافریت جاذبیت سے دست و گریبان ہو کر کوئی مدار بنا ہی نہیں سکتی، نمبر ۳۴ میں سن چلے کہ زمین کو نصف حقیقی میں قُرب زیادہ ہوتا جاتا ہے اور نصف اوجی میں بعد اور نطق اول و سوم میں مرکز سے قُرب بڑھتا جاتا ہے اور دوم و چہارم میں بُعد۔ یہ مسائل مسلمہ میں جن میں کسی کو مجال سخن نہیں لیکن نافریت و جاذبیت کا تجاذب ہرگز یہ کھیل نہ بنا رکھے گا۔

اَط کوئی سا قطر فرض کر لیجئے اور آ اس کا کوئی سا کنارہ اور ط مرکز خواہ شمس کی جاذبیت نے زمین کو آ سے ط اور نافریت نے ب کی طرف قائمہ پر پھینکنا چاہا اور تعادل قوتین نے کہ جاذبیت اور نافریت کو مساوی مانا ہے (ع) اسے کسی طرف نہ جانے دیا بلکہ زاویہ آ کی تنصیف کرتا ہوا خط آح پر ح تک لایا۔ اب آ سے زمین کا بُعد طح ہوا زاویہ اَط ایک عاشرہ یا اس سے بھی خفیف تر کوئی حصہ مانئے تاکہ وہ لہر دار متفرق مستقیم خطوط جن کو چھوٹے چھوٹے



مستطیلوں کے قطر کہا جو ہر جزوہ حرکت پر جذب و نفرت سے بچ کر بیچ میں پڑتے اور ایک لہر دار منحنی کثیر الزوایا شکل بناتے ہیں غایت صغر کے سبب ان کے زاویے اصلاً کسی آلے سے بھی قابل احساس نہ رہیں اور ایک منتظم گولائی لئے ہوئے شبیہ بہ دائرہ یا بیضی پیدا ہو مثلث اَط ج میں آنصف قائمہ ہوگا، اور ط وہ خفیف کا عدم زاویہ اور ح منفرجہ کہ ۱۳۵ درجے سے صرف بقدر ط چھوٹا ہے لاجرم طح کہ عادیہ کا وتر ہے، اَط سے چھوٹا ہوگا یعنی ط سے زمین کا بُعد کم ہوا۔ اب ح پر وہی کشمکش ہے جاذبیت آ سے ط کی طرف کھینچتی ہے اور نافریت ۶ کی طرف قائمہ پر پھینکتی اور تعادل قوتین دونوں سے بچا کہ طح ۶ قائمہ کے منصف ح ۶ پر ۶ تک لانا اور پھر تا اور ح ط ۶ اتنا ہی خفیف بنا اور ط ۶ وتر عادیہ طح وتر منفرجہ سے چھوٹا ہوتا ہے یعنی ط سے اور قریب ہوئی، یونہی ۶ پر وہی معاملہ پیش آئے گا اور طح طح سے چھوٹا ہوگا ہمیشہ یہی حالت رہے گی، تو زمین کو ط سے ہر وقت قُرب ہی بڑھے گا تو اس کا کوئی مدار بنانا اصلاً ممکن نہیں دائرہ ہو تو وہ ہر طرف بعد برابر چاہے گا اور یہاں ہر وقت مختلف ہے اور بیضی، اہلیجی، شلمی کوئی شکل ہو تو ایک قطر ا طول ایک اقصر رہے جس میں دو نطق مرکز سے قریب کریں گے تو دو بعید ایک نصف شمس سے قریب کرے گا تو دوسرا بعید، حالانکہ یہاں ہر وقت قُرب ہی بڑھ رہا ہے تو زمین اگر گردش شمس

۸ حاصل ہوا یعنی اس مدار عظیم کا عاشرہ ایک بال کی نوک سو لاکھ حصوں سے ایک حصہ ہے کیا جاذبیت اتنا ہی کھینچ سکی باقی سارا ماثر نافریت لے گئی، لاجرم واجب کہ ج ۵ ح سب منفرد آئیں اور بعد ہمیشہ گھٹتا جائے بلکہ انصافاً اگر نصف قائلے سے فرق کرے گا بھی تو قلیل اور ح وغیرہ ۱۲۵ درجے سے کچھ ہی کم ہوں گے اور قرب بین فرق سے دائماً بڑھتا جائے گا یہاں تک کہ زمین آفتاب سے لپٹ جائے، اب مدار بنانے کی خبریں کہتے۔

ردِ دہم: اقول اینہم بر علم تو یہاں بعد کی کمی بیشی ایک ہی چیز تو نہیں بلکہ مرکز سے نطاق اول کم ہوتا گیا، دوم میں زیادہ، سوم میں پھر کم، چہارم میں پھر زیادہ، اور شمس سے نصف حقیقی میں کم ہوتا گیا نصف اوجی میں زیادہ (۳۲) کیا وجہ ہے کہ نافریت یہ مختلف ثمرے لاتی ہے وہ قوت شاعرہ نہیں کہ تم سے مشورے لے کہ جس نطاق میں جیسا تم کہو ویسا مختلف کام کرے اور اپنے اثر بدلتی رہے۔ اگر کہتے کہ نطاق اول و سوم میں نافریت ضعیف ہوتی جاتی ہے اس کا اثر کہ بعید کرنا تھا گھٹتا جاتا ہے۔ نطاق دوم و چہارم میں قوی ہوتی جاتی ہے اس کا عمل بڑھتا جاتا ہے۔

اقول یہ محض ہوس ہے اولاً اس کے اس اختلاف قوت و ضعف کا کیا سبب ہے۔

ثانیاً کیوں انہیں نطا قوں پر اس کا تعین منظم مرتب ہے۔

ثالثاً نطاق دوم میں مرکز سے بعد بڑھتا ہے شمس سے قرب کیا وہی نافریت مرکز کے حق میں قوی ہوتی اور شمس کے حق میں ضعیف ہوتی جاتی ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چال برابر بڑھ رہی ہے جو تمہارے طور پر دلیل قوت نافریت ہے۔

سابعاً نطاق سوم میں مرکز سے قرب بڑھتا ہے اور شمس سے بعد کیا وہی نافریت اب یہاں اُلٹی ہو کر مرکز کے حق میں کمزور پڑتی اور شمس کے لئے تیز ہوتی جاتی ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چال برابر سست پڑتی جاتی ہے جو دلیل ضعف نافریت ہے مگر یہ کہتے کہ نافریت ایک ذی شعور اور سخت احمق ہے اسے مرکز و شمس دونوں سے نفرت ہے لیکن وہ اپنی حماقت سے دشمن کے گھر میں سوتی رہتی ہے اور جب سر پر آگتی ہے اس وقت جاگتی ہے مگر پھر بھی غالباً ایک اسی آنکھ سے جس طرف کی زد سر پر آگئی دوسری آنکھ سے اس وقت بھی سوتی رہتی ہے یوں آپ کا نظام پائے گا دیکھو شکل مذکور ۳۲ نقطہ آ یعنی اوج پر نافریت دونوں آنکھوں سے سوتی غافل پڑی خواتے لے رہی ہے اور اس کی دشمن جاذبیت اپنا کام کد ہی ہے زمین کو چپکے چپکے مرکز و شمس دونوں سے قریب لارہی ہے سیدہ حایوں نہیں کھینچتی کہ نافریت ہاگ اٹھے گی لہذا بچتی کتراتی میر بھری بجاتی لارہی ہے یہاں تک کہ نقطہ م یعنی ایک کنارہ قطر اقص

پر لے آئی جہاں مرکز سے غایت قرب ہے اب نافریت کی وہ آنکھ جو مرکز کی طرف ہے کھلی کہ اسی طرف سے
 زد آتی تھی زمین کو مرکز سے لے کر بھاگی اور دُور کرنا شروع کیا مگر شمس کی طرف والی آنکھ سے اب سو
 رہی ہے اسے خبر نہیں کہ شمس سے دُور کرتی تو مرکز سے تو قریب لا رہی ہوں یہاں تک کہ نقطہ ۸ پر دوبارہ مرکز
 سے غایت قرب میں آئی البتہ اب اس کی دونوں آنکھیں کھلیں اور زمین کو دونوں سے دُور لے کر بھاگی یہاں تک
 کہ نقطہ ۹ پر پہنچی کھینچ تان کی محنت بہت اٹھائی تھی سال پُورا دوڑتے دوڑتے ہو گیا یہاں آ کر چاروں شانے
 چت دونوں آنکھوں سے ایک ساتھ سو گئی اور پھر وہی دورہ شروع ہوا، یہ فسانہ عجائب یا بوستان خیال
 تم تسلیم کرو کوئی عاقل تو بے دلیل اسے مان نہیں سکتا۔

رُڈِ یازدہم : اقول یہاں سے ایک اور رُڈ کا دروازہ کھلا ہر غیر مجنون جانتا ہے کہ نافریت کا اثر
 بعید کرنا ہے جیسے جاذبیت کا اثر قریب کرنا اور تم خود کہتے ہو کہ جتنی جاذبیت قوی ہوگی اتنی نافریت زور پکڑے گی
 کہ اس کی مقاومت کر سکے (۷) اتنی قرین قیاس ہے آگے کہتے ہیں کہ جتنی نافریت قوی ہوگی چال تیز
 ہوگی (۸) یہ بھی قرین قیاس تھی اگر وہ چال تیز ہوتی جو بعید کرے لیکن نافریت کی بدقسمتی سے چال وہ تیز
 ہوتی ہے جو زمین کو شمس سے قریب کرے یعنی نصف حسیضی میں اور مرکز سے لو تو نطق اول رد کو حاضر کہ جتنی
 چال تیز ہوتی ہے اتنا مرکز سے قرب بڑھتا ہے یہ الٹی نافریت کیسی !

رُڈِ دوازدہم : اقول جانے دو کیسی بھی چال سہی نری اوندھی مگر جاذبیت اگر کوئی شے ہو تو نصف
 حسیضی میں اس کی قوت ہر وقت بڑھنا آنکھوں دیکھ رہے ہیں کہ ہر روز آفتاب قریب سے بڑھتا جاتا
 ہے تو اگر نافریت ہوتی واجب کہ وہ بھی واقعی بڑھتی جس طرح جاذبیت فی الواقع بڑھی نہ کہ محض برائے
 گفتن اور اس کے واقعی بڑھنے کو لازم تھا کہ چال حقیقت میں تیز ہو جاتی لیکن تمام عقلاء کا اتفاق
 اور تمہیں خود مسلم ہے کہ شمس کو یا زمین اس مدار پر دورہ کرنے والے کی چال ہمیشہ متشابہ ہے کبھی نہ سست
 ہوتی ہے نہ تیز، ہمیشہ مساوی وقتوں میں مساوی تو سین قطع کرتی ہے اگرچہ دوسرے دائرے کے
 اعتبار سے دیکھنے والوں کو تیز و سست نظر آئے (دیکھو ۲۵) تو ثابت ہوا کہ نافریت باطل ہے کہ انتفائے
 لازم کو انتفائے ملزوم لازم ہے یعنی ترقی جاذبیت تو مشاہدہ ہے اگر نافریت واقع میں ہوتی تو اس وقت ضرور
 بڑھتی اور اس کے بڑھنے سے چال واقعی تیز ہوتی لیکن اصلاً نہ ہوتی تو نافریت تو ضرور غلط ہے تو گردش زمین باطل
 ہے کہ بے نافریت اس کا پتہ ڈھلکے گا یا یوں کہتے کہ اس کی گردش دو پیسے ہیں نافریت و جاذبیت ایک کے گر جانے
 نے زمین کی گاڑی زمین میں گاڑی کہ ہل نہیں سکتی، ولہ الحمد۔

فصل دوم

جاذبت کا رد اور اس بطلان حرکت میں پرچائش دلیلیں

ردِ اول: اقول اہل ہیأت جدیدہ کی ساری مہارت ریاضی و ہندسہ و ہیأت میں منہمک ہے عقلیات میں ان کی بفاعت قاصر یا قریب صفر ہے وہ نہ طریقی استدلال جانتے ہیں نہ داب بحث، کسی بڑے مانے ہوئے کی بے دلیل باتوں کو اصول موضوعہ ٹھہرا کر ان پر بے سرو پا تفریعات کرتے چلے جاتے ہیں اور پھر وثوق وہ کہہ گیا آنکھوں سے دیکھی ہیں بلکہ مشاہدہ میں غلطی پڑ سکتی ہے ان میں نہیں ان کے خلاف دلائل قہر ہوں تو سننا نہیں چاہتے، سنیں تو سمجھنا نہیں چاہتے، سمجھیں تو ماننا نہیں چاہتے۔ دل میں مان بھی جاتیں تو اس لکیر سے پھرنا نہیں چاہتے۔ جاذبت ان کے لئے ایسے ہی مسائل سے ہے اور وہ اس درجہ اہم ہے کہ ان کا تمام نظام شمسی سارا علم ہیأت اس پر مبنی ہے وہ باطل ہو تو سب کچھ باطل، وہ لڑکوں کے کھیل کے برابر برابر کھڑی ہوئی اینٹیں ہیں کہ ایک گراؤ سب گرجائیں، ایسی چیز کا روشن قاطع دلیل پر مبنی ہونا تھا نہ کہ محض خیال نیوٹن پر، ایک سیب ٹوٹ کر گرتا ہے وہ اس سے یہ انکل دوڑاتا ہے کہ زمین میں کشش ہے جس نے کھینچ کر لیا مگر اس پر دلیل کیا ہے جو اب ندارد۔

اولاً عقلائے عالم اثقال میں میل سفلی مانتے ہیں کیا وہ میل اس کے گرانے کو کافی نہ تھا یا میل خبانہ یوں نہ سمجھ سکتا تھا کہ ثقل کے استقرار کو وہ محل چاہتے جو اس کا بوجھ سہارے سیب وہی ٹوٹے گا جس کا علاقہ شاخ سے ضعیف ہو جائے وہ کمزور تعلق اب اس کا بوجھ نہ سہار سکے ورنہ سمجھی نہ ایک ساتھ ٹوٹ جاتیں، ادھر تو ضعیف علاقہ کے سبب شاخ سے چھوٹا ادھر اس سے نرم تر ملا۔ ہوا کا ملا۔ اسے کیا سہارتی لہذا

لے تبلیغہ: مطلقاً جاذبت سے انکار نہیں کہ کوئی شے کو جذب نہیں کرتی مقناطیس و کھریا کا جذب مشہور ہے بلکہ جاذبت شمس و ارض کا رد مقصود ہے اول کا لذاتہ کہ اسی کی بنا پر حرکت زمین ہے اور دوم کا اس لئے کہ اس کا دیکھ کر اس میں بلا دلیل جذب مانا ہے ۱۲ منہ غفرلہ

اس سے کثیف تر ملا۔ درکار ہوا کہ زمین ہو یا پانی کیا اتنی سمجھ نہ تھی یا بطلان میل پر کوئی قطعی دلیل قائم کر لی اور جب کچھ نہیں تو جاذبیت کا خیال محض ایک احتمال ہو یا محتمل مشکوک بے ثبوت بات پر علوم کی بنا رکھنا کارِ خرد منداں نیست (عقل مندوں کا کام نہیں ہے۔ ت)

ثانیاً لطف یہ کہ یہی ہیأت جدیدہ والے جا بجا ثقیل میں میل سفلی مانتے خفیف میں میل علوی کھجاتے ہیں اور نہیں جانتے کہ یہ میل جاذبیت کا سا را میل کاٹ دے گا جب ثقیل اپنے میل سے گرتا سیب کا ٹوٹنا جاذبیت پر کہاں دلالت کرتا ہے یہ یقین و احتمال و طریق استدلال و منصب مدعی و سوال سے ان کی ناواقفی ہے معلول کے لئے علت درکار ہے جب ایک کافی و وافی علت موجود اور تمہیں بھی مستم ہے تو اسے چھوڑ کر دوسری بے ثبوت کی طرف اسے منسوب کرنا کون سی عقل ہے۔ بالفرض اگر علت کا فیہ معلوم نہ ہوتی بلا دلیل کسی شئی کو علت بتا دینا مردود ہوتا ہے وہاں یہ کہنا تھا کہ علت ہمیں معلوم نہیں، نہ یہ کہ کافی علت موجود و مسلم ہوتے ہوئے اس سے فرار اور دوسری بے دلیل قرار جاذبیت کے رد کو ایک ہی بس ہے یہاں سے ظاہر ہوا جاذبیت پر ایمان بالغیب انہیں مجبورانہ میل طبعی کے انکار پر لانا ہے اگرچہ وہ نادانی سے کہیں مقرر ہوں اگرچہ وہ بے دلیل مستکر ہوں (۲۱۱ ع ۱) اور میل طبعی کا ثبوت بلکہ احتمال ہی جاذبیت کو باطل کرتا ہے کہ جب میل ہے جاذبیت کی کیا حاجت اور اس کے وجود پر کیا دلیل، یہ تقریر بعض دلائل آئندہ میں ملحوظ خاطر رہے۔

رد دوم: اقول فرض کہ دم کہ سیب گرنے سے زمین پر جاذبیت کا آسیب آیا مگر اس سے شمس میں جاذبیت کیسے سمجھی گئی جس کے سبب گردش کا طومار باندھ دیا گیا اس پر بھی کوئی سیب گرتے دیکھا یا یہ ضرور ہے کہ جو کچھ زمین کے لئے ثابت ہو آفتاب میں بھی ہو۔ زمین بے نور ہے آفتاب سے منور ہوتی ہے آفتاب بھی بے نور ہوگا کسی اور سے روشن ہوگا یونہی یہ قیاس اس ثالث کو نہ چھوڑے گا اس کے لئے

۱۷ ح ۲۴ ثقل ہمیشہ اجسام کو جانب اسفل کھینچتا ہے۔ ص ۲۳ اجسام کو جانب پائیں مائل کرتا ہے۔ ص ۲۹ اجسام بقدر ثقیل مطلق سے قرب کے طالب پانی ہمیشہ باطبع بلندی سے پستی کی طرف میل کرتا ہے۔ ص ۲۱۲ بخارجتنا ہلکا ہوگا زیادہ بلند ہوگا۔ ص ۲۱۴ بخارجہوا سے زیادہ لطیف و خفیف لہذا میل علوی کرتا ہے۔
۱۸ ص ۲۱۴ حرارت آفتاب کے سبب اجزائے آب ہلکے ہو کر قصد بالا کرتے ہیں یونہی زمین کے جلے ہوئے اجزاء حرارت وقت کے باعث۔ ص ۲۱۵ برعکس ثقل یا لطافت نیچے یا اوپر حرکت کرتا ہے۔ ط ۱۱۵ منجمد اجسام کے تمام اجزاء مل کر زمین کی طرف میل کرتے ہیں اور سیال اجسام کا ہر جز جدا میل زمین کرتا ہے ص ۱۴۱ ص ۲۱۴ ہوا گرمی سے ہلکی ہو کر بالا صعود کرتی ہے، یونہی جمع ص ۹ میں ہے ۱۲ منہ غفر لہ۔

رابع درکار ہوگا۔ اور اسی طرح غیر قنایہ چلا جائے گا یا واپس آئے گا۔ مثلاً شمس ثالث سے روشن اور ثالث شمس سے وہ تسلسل تھا یہ دور ہے اور دونوں محال یہ منطق الطیر اسی بے بضاعتی کا نتیجہ ہے جو ان لوگوں کو علوم عقلیہ میں ورنہ ہر عاقل جانتا ہے کہ شاہد پر غائب کا قیاس محض وہم اور وسواس ہے۔

رد سوم: اقول تم جاذبیت کے لئے نافریت لازم مانتے ہو کہ وہ ہو اور یہ نہ ہو تو کھینچ کر وصل ہو جائے اور ہم نافریت باطل کر چکے تو جاذبیت خود ہی باطل ہو گئی کہ بطلان لازم بطلان ملزوم ہے۔

رد چہارم: اقول جاذبیت کے بطلان پر پہلا شاہد عدل آفتاب ہے اس کے مدار میں جسے وہ مدار زمین سمجھتے ہیں ایک نقطہ مرکز زمین سے غایت بُعد پر ہے جسے ہم اوج کہتے ہیں اور دوسرا نہایت قرب پر جسے حضیض ان کا مشاہدہ ہر سال ہوتا ہے تقریباً سوم جولائی کو آفتاب زمین سے اپنے کمال بُعد پر ہوتا ہے اور سوم جنوری کو نہایت قرب پر یہ تفاوت اکتیس لاکھ میل سے زائد ہے تفتیش جدیدہ میں شمس کا بعد اوسط نو کروڑ اکتیس لاکھ میل بتایا گیا اور ہم نے حساب کیا مابین مرکزین دو درجے ۴۵ ثانیے یعنی ۲۶۵۲۱۲ ہے تو بعد البعد ۲۶۵۸۰۲۶ میل ہو اور بعد قرب ۹۴۱۳۲۱۹۴ میل تفاوت ۳۱۱۶۰۵۲ میل اگر زمین آفتاب کے گرد اپنے مدار بیضی پر گھومتی ہے جس کے فوکز اسفل میں شمس ہے جیسا کہ ہیأت جدیدہ کا زعم ہے تو اول ان کی سمجھ کے لائق یہی سوال ہے کہ زمین اتنے قوی عظیم شدید متدیر ہزار سال کے متواتر جذب سے کھینچ کیوں نہ گئی۔ ہیأت جدیدہ میں آفتاب ۱۲ لاکھ ۳۵ ہزار ۱۳۰ زمینوں کے برابر اور بعض نے دس لاکھ بعض نے چودہ لاکھ دس ہزار لکھا اور ہم نے مقررات جدیدہ پر بنائے اصل کروی حساب کیا تو تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپن زمینوں کے برابر آیا۔

۱۲

۱۲ ص ۱۲۵۹ (پھر) ۱۳۰ ہی کہا، ۲۶۶ غائب ۱۳۴۵۱۲۶۶۳۶۱ یہ اس کی عادت ہے کہ ہر جگہ مختلف کے ۱۲ منہ۔

۱۲ ص ۱۲۵۹ ہیأت ص ۱۲

۱۲ ص ۱۲۵۹ نظارہ عالم ص ۱۲

۱۲ وہ مقررات تازہ یہ ہیں قطر مدار شمس ۸ کروڑ ۵۸ لاکھ میل قطر معدل زمین ۶۰۸۶ ۹۱۳۶ میل قطر اوسط شمس دقائق محیطیہ سے ۳۲ دقیقے ۴ ثانیے پس اس قاعدہ پر کہ ہم نے ایجاد اور اپنے فتاویٰ میں جلد اول رسالہ الہنی التیخیر فی الماء المستدیر میں ایراد کیا ۴۵۰۲۶۹۰۴۵۰ لوائیال قطر مدار ۱۲۹۹۰۱۲۹۹۰۶۴۹۰ =

(باقی بر صفحہ آئندہ)

بدرجہ غایت ہے کہ چال سب سے زیادہ تیز ہے تو جاذبیت بھی بحد کمال ہے کہ قریب شمس سب جگہ سے زائد ہے نافریت جاذبیت سے چھینے تو جب کہ اس پر غالب آئے برابر سے چھین لینا کیا معنی !
 ثانیاً اگر مساوی قوت دوسری پر غالب آسکتی ہے تو یہاں خاص نافریت کیوں غالب آتی جاذبیت بھی تو مساوی تھی وہ کیوں نہ غالب ہوئی یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

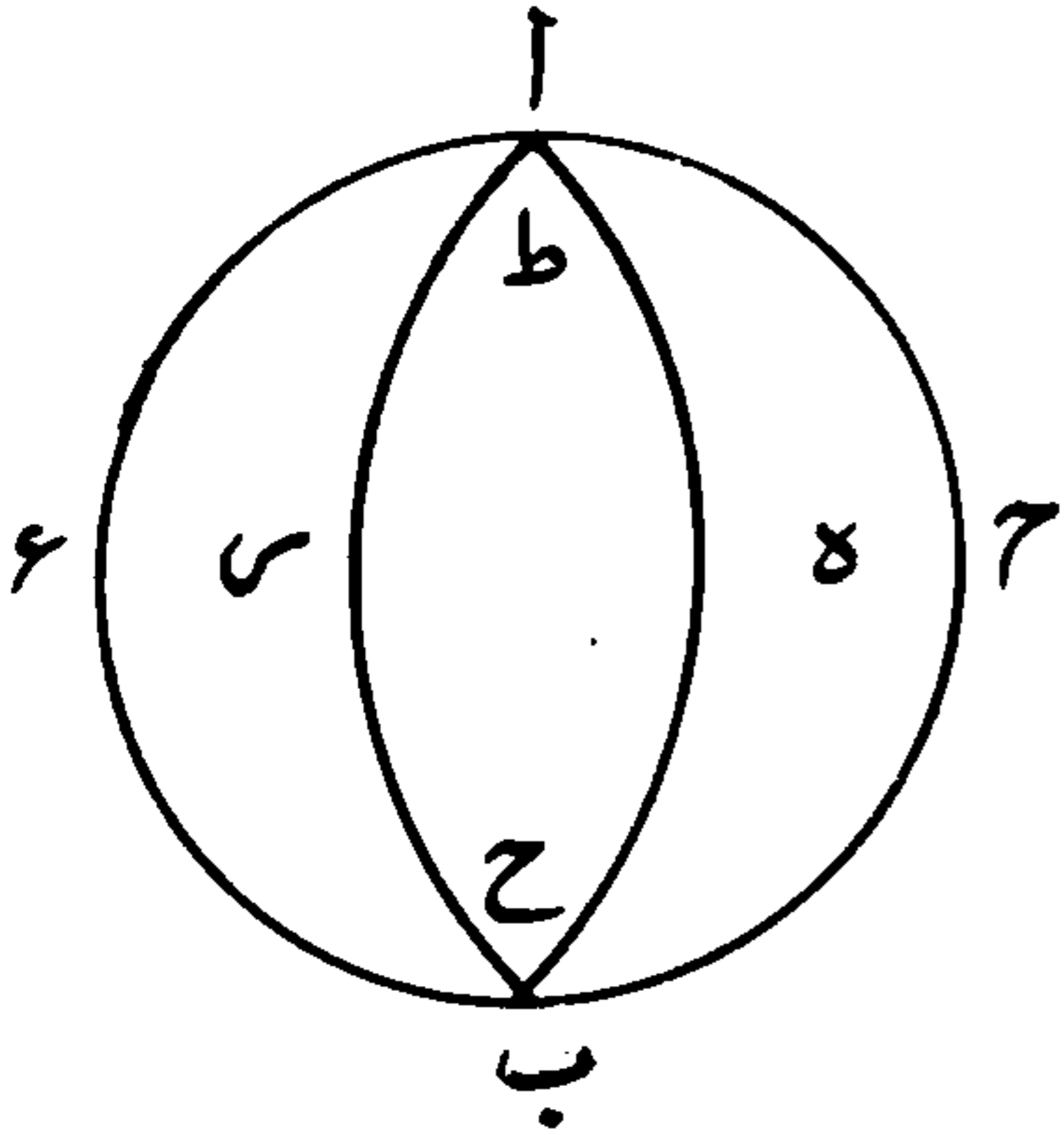
ثالثاً اگر نافریت ہی میں کوئی ایسا طرہ ہے کہ بحال مساوات وہی غالب آئے تو اسے مساوات تو روز اول سے تھی اور نقطوں پر کیوں نہ غالب آتی اسی نقطے کی تعیین کیوں ہوئی۔
 سابعاً ہمیشہ اسی کا التزام کیوں ہوا۔

خاصاً مساوات تو تم بگھار رہے ہو ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ نقطہ اوج سے نقطہ حقیض تک جاذبیت غالب آرہی ہے قوت کا غلبہ اس کے اثر سے ظاہر ہوتا ہے جاذبیت قرب کرنا چاہتی ہے اور نافریت دور پھینکنا مگر وہاں سے یہاں تک برابر شمس سے قرب ہی بڑھتا جاتا ہے نافریت اگرچہ بیچارے برابر ہی کے درجے پر متواتر چال تیز کر رہی ہے لیکن اس کی ایک نہیں چلتی اور جاذبیت ہی کا اثر علی الاتصال غالب آ رہا ہے پھر کیا معنی کہ عین شباب غلبہ پر دفعۃً مغلوب ہو جائے۔

سادساً نافریت اگر بڑھی ہے تو خاص نقطہ حقیض پر، یہاں تو اُس نے زمین کو آفتاب سے بال بھر بھی نہ چھینا کہ غایت قرب پر ہے چھینے گی۔ آگے بڑھ کر اس نقطے سے چل کر شمس سے بعد بڑھتا جائے گا مگر اس نقطے سے سرکتے ہی نافریت بھی تیزی پر نہ رہے گی ہر آن ضعیف ہوتی جائے گی کہ قدم قدم پر چال سست ہوگی ، عجب کہ اپنی کمال قوت پر تو نہ چھین سکی جب ضعیف پڑی چھین لی گئی۔

سابعاً طرفہ یہ کہ جتنی ضعیف ہوتی جاتی ہے اتنی ہی زیادہ چھین رہی ہے کہ جس قدر چال سست ہوتی ہے اتنا ہی بعد بڑھتا ہے یہاں تک کہ ا پر کمال سُستی کے ساتھ نہایت بعد ہے کیا عقل سلیم ان معکوس باتوں کو قبول کر سکتی ہے ، ہرگز نہیں ، عاجزی سب کچھ کراتی ہے۔ اصول علم الہیاء نے اس پر عند گھڑا کہ مرکز شمس کے گرد دائرہ ہے اوج میں زمین کا راستہ اس دائرے کے اندر ہو کر ہے لہذا شمس کی طرف آتی ہے اور حقیض میں اس دائرے سے باہر ہے لہذا نکل جاتی ہے۔

اقول اوّلًا کون سا دائرہ یہاں ایک دائرہ معدل المسیر لیا جاتا ہے کہ مرکز شمس کے گرد نہیں مرکز بعضی کے گرد ہے اور دونوں نقطہ اوج و حقیض پر یکساں گزرا ہوا ہے اس شکل سے

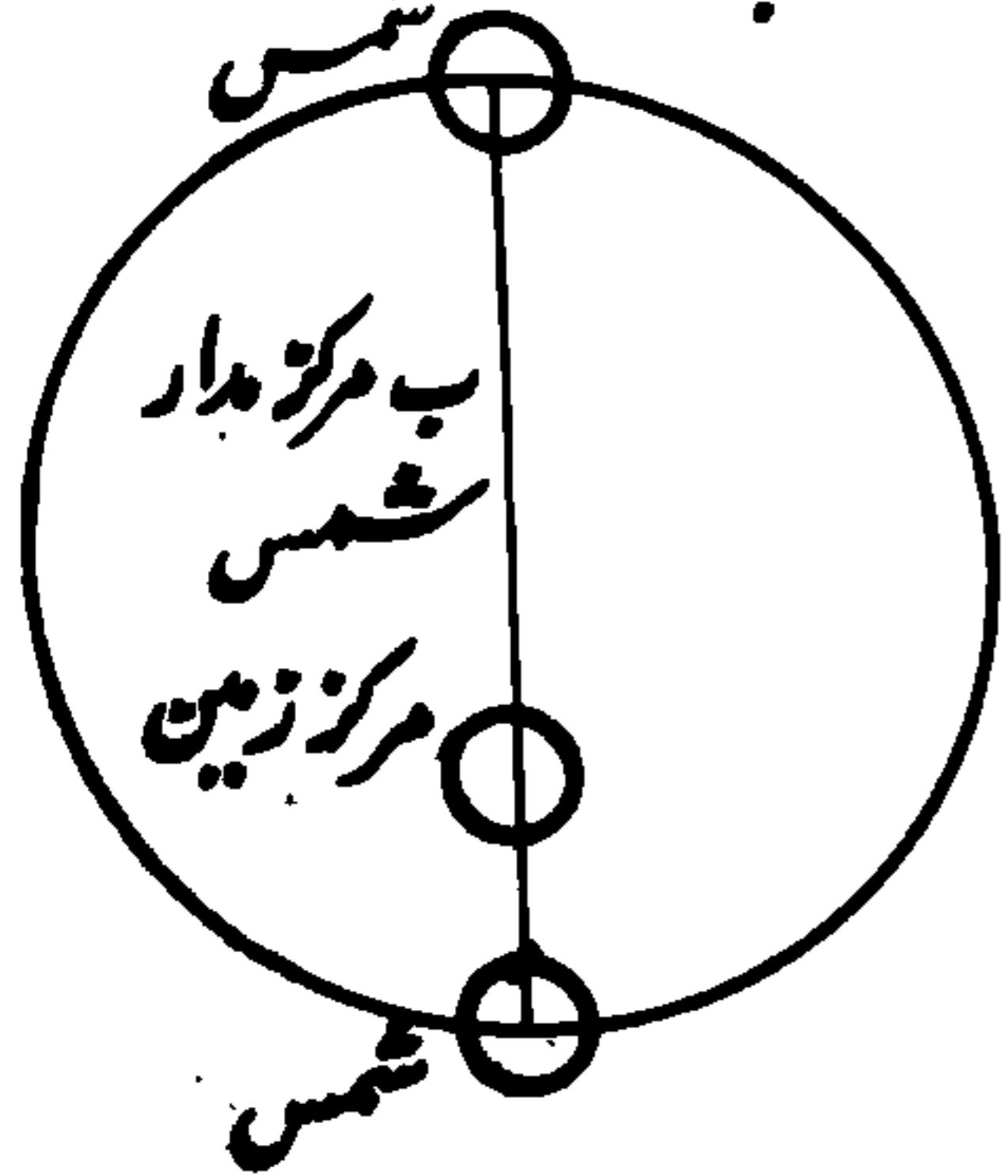


اے سب مدار بیضی ہے مرکز ط شمس اس کے نیچے نقطہ ح پر
 اوج ب حسیض مرکز ط پر بعد ا ط یا ط ب سے کہ مساوی
 ہیں دائرہ ا ب ح ء معدل المسیر ہے اور اگر یہ مراد کہ مرکز شمس
 پر اوج کی دوری سے دائرہ کھینچیں ظاہر ہے کہ زمین اوج میں
 اس دائرے پر آئے گی اور حسیض میں اس سے باہر ہوگی
 یعنی اس پر نہ ہوگی اس کے اندر ہوگی تو اس کے تعین کی کیا
 علت ، کیوں نہ مرکز شمس پر حسیض کی دوری سے دائرہ کھینچے کہ

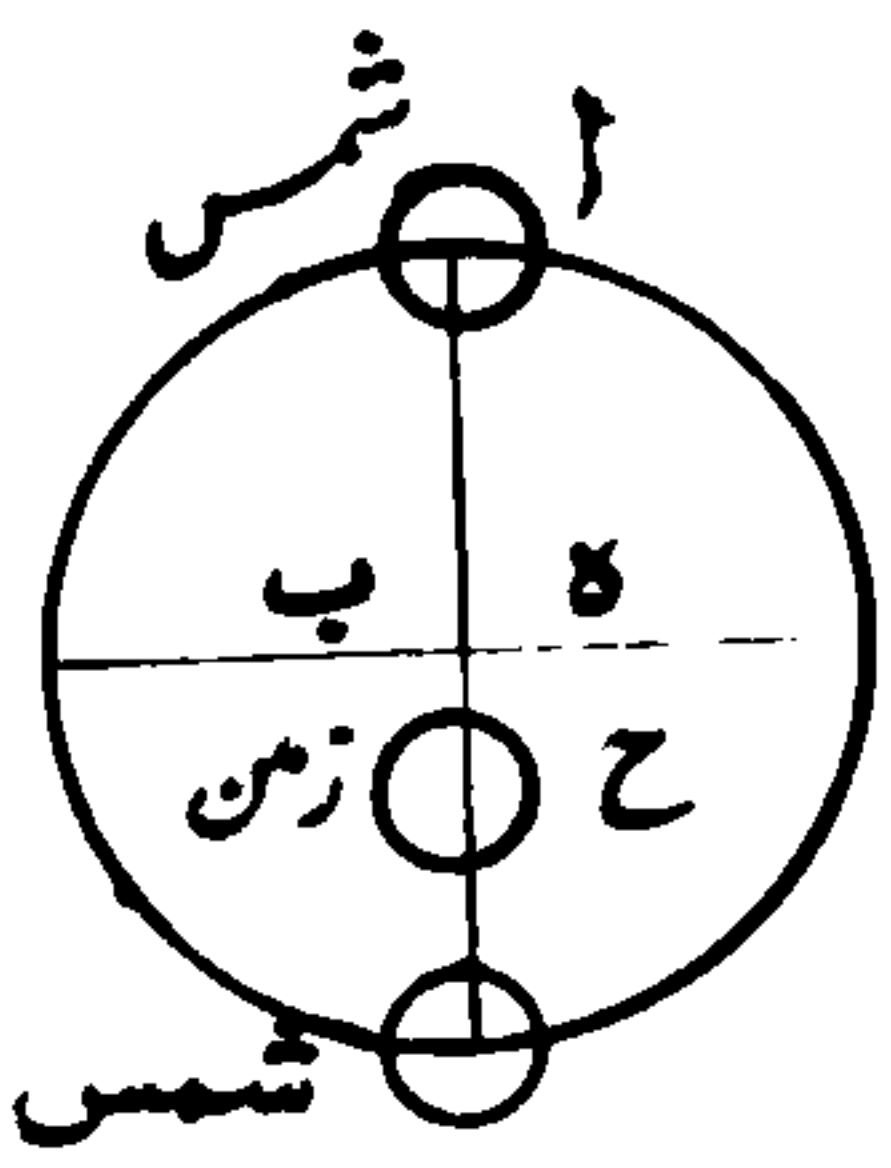
زمین حسیض میں اس پر ہو اور اوج میں نہ اس پر نہ اندر حقیقہً باہر معتبر و ملحوظ دائرہ معدل المسیر ہی کیوں
 نہیں لیا جاتا کہ دونوں میں اس پر گزے۔

ثانیاً اس دائرے پر آنے کو شمس کی طرف لائے اور اس سے جدائی کو شمس سے لیجانے میں کیا
 دخل ہے لانا جذب ہے اور کجیب قرب ہے تو دور سے لانا اور قریب بھگانا الٹی منطق ہے شاید نقطہ اوج
 میں لاسا لگا ہے کہ طائر زمین کو پھانس لاتا ہے نقطہ حسیض پر کھٹکھٹا بندھا ہے کہ بھگا دیتا ہے۔

ثالثاً اس دائرے ہی میں کچھ وصف ہے تو زمین صرف حلول نقطہ اوج ہی کے وقت وہ ایک
 آن کے لئے اس پر ہوگی یہ آدھے سال آنا اور آدھے سال بھاگنا کیوں ، غرض یہ کہ بنائے نہیں بنتی ،
 ظاہر ہوا کہ جیلے بہانے محض اسکو لی لڑکوں کو بہلانے کے لئے مغالطے ہیں جاذبت و نافریت کے ہاتھوں
 ہرگز مدار بن نہیں سکتا بخلاف ہمارے اصول کے کہ زمین ساکن اور آفتاب اس کے گرد ایک ایسے
 دائرے پر متحرک جس کا مرکز مرکز عالم سے اکتیس لاکھ سولہ ہزار باون میل باہر ہے اگر مرکز متحد ہوتا زمین سے
 آفتاب کا بعد ہمیشہ یکساں رہتا مگر بوجہ خروج مرکز جب آفتاب نقطہ آ پر ہوگا مرکز زمین سے اس کا فصل
 ا ح ہوگا یعنی بقدر ا ب نصف قطر مدار شمس ب ح مابین مرکز زمین اور جب نقطہ ۶ پر ہوگا اس کا فصل



۶ ح ہوگا یعنی بقدر ب ء نصف قطر مدار شمس مابین مرکز زمین دونوں
 فصلوں میں دو چہند مابین مرکز زمین فرق ہوگا۔ یہ اصل گروی پر
 ب ح ہے لیکن وہ بعد اوسط پر لیا گیا ہے۔ ۴ مرکز مدار شمس
 ب فوکز اعلیٰ ح فوکز اسفل جس پر زمین ہے اس میں شمس
 اس مابین مرکز زمین ب ح مابین الفوکزین جانتے ہیں اور مابین مرکز زمین
 ۴ ح اس کا نصف کہ بعد اوسط آج متصف مابین الفوکزین پر ہے



تو بعد اوسط نصف مابین الفوکوزین = بعد البعد ، نصف مذکور بعد اقرب لاجرم شمس بقدر مابین الفوکوزین وضعف مابین المرکزین حسب یہ فرق ہوگا اور یہی نقطے اس قرب و بعد کے لئے خود ہی متعین رہیں گے ، کتنی صاف بات ہے جس میں نہ جاذبیت کا جھگڑا نہ نافریت کا بکھیرا۔

ردِ چشم : جاذبیت کے بطلان پر دوسرا شاہد عدل قمر ہے ، اصول علم الہیاء ۲۰۹ میں خود ہیئۃ جدیدہ پر ایک سوال قائم کیا جس کی توضیح یہ کہ اگر چہ زمین قمر کو قرب سے کھینچتی ہے اور آفتاب دور سے مگر جرم شمس لاکھوں درجے زمین سے بڑا ہونے کے باعث اس کی جاذبیت قمر پر زمین کی جاذبیت سے $\frac{1}{8}$ ہے یعنی زمین اگر چاند کو پانچ میل کھینچتی ہے تو آفتاب گیارہ میل ، اور شک نہیں کہ یہ زیادت ہزاروں برس سے مستمر ہے تو کیا وجہ ہے کہ چاند زمین کو چھوڑ کر اب تک آفتاب سے نہ جا ملا ، تو معلوم ہوا کہ جاذبیت باطل و مہمل خیال ہے اور اس کا یہ جواب دیا کہ آفتاب زمین کو بھی تو کھینچتا ہے کبھی قمر سے کم کبھی زیادہ جیسا ان کا بعد آفتاب سے ہو تو شمس جتنا قمر کو کھینچتا ہے زمین اپنا چاند بچانے کو اس سے پوری جاذبیت کا مقابلہ کرنے کی محتاج نہیں بلکہ صرف اتنی کا جس قدر جاذبیت مذکورہ زمین کو جاذبیت شمس سے زائد ہے اور یہ اس جاذبیت سے کم ہے جتنی زمین کو قمر پر ہے لہذا قمر آفتاب سے نہیں ملتا۔

اقول توضیح جواب یہ ہے کہ قمر کا شمس سے جا ملنا اس جذب پر ہے جو قمر کو زمین سے جدا کرے ، جذب شمسی زمین و قمر دونوں پر ہے ، تو جہاں تک وہ مساوی ہیں اس جذب کا اثر زمین سے جدائی قمر نہ ہوگی کہ وہ بھی ساتھ ساتھ بنی ہے ، ہاں قمر پر جتنا جذب زمین پر جذب سے زائد ہوگا وہ موجب جدائی قمر ہوتا لیکن زمین اس قدر سے زیادہ اسے جذب کر رہی ہے تو جدائی نہ ہوگی۔ فرض کر و شمس قمر کو ۹۹ گز کھینچتا ہے اور زمین سے اسے ۴۵ گز کہ جذب شمس سے $\frac{1}{11}$ ہے اور آفتاب زمین کو ۹ گز کھینچے تو ۹۰ گز تک تو زمین و قمر مساوی ہیں قمر پر ۹ ہی گز جذب شمس زائد ہے لیکن زمین کا جذب اس پر ۴۵ گز ہے تو جذب شمس سے بچکنا ہے لہذا شمس سے ملنے نہیں پاتا۔

اقول خوب جواب دیا کہ قمر کو بڑے سفر سے بچالیا ، چھوٹا ہی سفر کرنا پڑا ، اب کہ جذب زمین اس پر زیادہ ہے زمین پر کیوں نہیں آگرتا ، سوال کا منشا تو جذبوں کا تفاوت تھا وہ اب کیا مٹا قمر شمس پر نہ گرا زمین پر ہی۔

ردِ چشم : اقول لطف یہ کہ اجتماع کے وقت قمر آفتاب سے قریب ہو جاتا ہے اور

مقابلہ کے وقت دُور تر حالانکہ قریب وقت اجتماع آفتاب کی جاذبیت کہ مجموع ہر دو جذب کی ۱۱ ہے صرف ۳ ہی عمل کرتی ہے کہ قمر شمس و ارض کے درمیان ہوتا ہے زمین اپنی طرف پانچ حصے کھینچتی ہے اور شمس اپنی طرف گیارہ حصے، تو بقدر فصل جذب شمس ۱۱ جانب شمس کھینچا، نہیں نہیں، بلکہ بہت ہی خفیف، جیسا کہ ابھی رُو پنجم میں واضح ہوا اور قریب وقت مقابلہ جاذبیت کے سب ۱۶ حصے قمر کو جانب شمس کھینچتے ہیں کہ ارض شمس و قمر کے درمیان ہوتی ہے دونوں مل کر قمر کو ایک ہی طرف کھینچتے ہیں، غرض وہاں تفاضیل کا عمل تھا یہاں مجموع کا کہ اس کے سہ چند کے قریب بلکہ بدرجہا زائد ہے تو واجب کہ وقت مقابلہ قمر شمس سے بہ نسبت اجتماع قریب تو آجائے حالانکہ اس کا عکس ہے تو ثابت ہوا کہ جاذبیت باطل ہے۔ اصول الہیات ۲۱ میں اس قُرب و بُعد کی یوں تقریر کی کہ اجتماع کے وقت زمین قمر کو شمس سے چھین لے جاتی ہے اور وہ دور ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ مقابل شمس آتا ہے اس وقت شمس و زمین دونوں اسے ایک طرف کھینچتے ہیں تو آفتاب سے قریب ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ اجتماع میں آتا رہتا ہے۔

اقول کیا زمین وقت مقابلہ سے وقت اجتماع تک نیرین کے بیچ ہی میں رہتی ہے کہ وہ سلسلہ آفتاب سے قریب کرنے کا مسلسل رہتا ہے یا زمین تو مقابلے کے بعد ایک کنارے کو گئی اور جب سے اجتماع ہونے تک بہت خلاف شمس کھینچتی رہی اور اس کا جذب جذب شمس سے بدرجہا زائد ہے جیسا کہ ابھی رُو پنجم میں گزرا، پھر بھی چاند ہے کہ شمس ہی کی طرف کھینچتا ہے شاید مقابلہ کی خفیف ساعت میں زمین نے اس کے کان میں پھونک دیا تھا کہ چاہے میں کہیں ہوں چاہے میں کسی طرف کھینچوں اور کتنے ہی غالب زور سے کھینچوں مگر تو اسی وقت کے اثر پر رہنا آفتاب ہی سے قریب ہوتا جانا میری ایک نہ ماننا کیونکہ وہ بڑا بوڑھا ہے اس کا لحاظ واجب ہے اور چاند ایسا سعادت مند کہ اسی پر کاربند جب کھینچتے وہ آفتاب کی گود کے پاس پہنچتا یعنی اجتماع میں آتا ہے اس وقت زمین اپنی نصیحت پر پریشان ہوتی ہے اور بڑھ کر وہ ہاتھ لگاتی ہے کہ شمس کی گود سے اُسے چھین کر آدھے دورے میں نہایت دوری پر لے جاتی ہے یہاں آکر پھر بھول جاتی اور وہی انچھ چاند کے کان میں پھونکتی ہے ایسی پاگل زمین ہیاتِ جدیدہ میں ہوتی ہوگی، غرض دنیا بھر کے عاقلوں کے نزدیک علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے اور وہ علت فنا ہو کہ علت خلاف پیدا ہو تو فوراً خلاف ہو جاتا ہے لیکن ہیاتِ جدیدہ کے نزدیک علت کو فنا ہوئے مدتیں گزریں اور خلاف کی علتیں برابر روزانہ ترقی پر ہیں مگر معلول اسی مُردہ علت کا جاگ رہا ہے اور ان زندہ علتوں کا معلول فنا ہے یعنی ادھر تو علت معدوم اور معلول قائم اور ادھر علت موجود و مترقی اور معلوم معدوم۔

رُو پنجم؛ اقول پھر وہ پانچ و گیارہ کی نسبت تو مزعوم ہیاتِ جدیدہ تھی جس میں خود قاعدہ نیوٹن سے کہ جاذبیت بحسب مربع بعد بالقلب بدلتی ہے عدل تھا، اس کا رُو نمبر ۱۴ میں گزرا یہ قاعدہ نیوٹن اگر

اقول ہزاروں بار ہوتا ہے کہ سب سیارے مع زمین ایک طرف ہوتے ہیں اور تنہا قمر دوسری جانب اور ثوابت کا اثر جذب نہ مانا گیا ہے نہ ماننے کے قابل ہے کہ وہ سب طرف محیط ہیں تو داب یکساں ہو کر اثر صفر رہا، اب قمر کیوں نہیں گرتا۔ یہ تمام عظیم ہاتھی جمع ہو کر اپنی پوری طاقت سے اس چھوٹی سی چڑیا کو کھینچنے کھینچنے پلکان ہوئے جاتے ہیں اور چڑیا ہے کہ بال بھر نہیں سکتی اس کی تیوری پر میل تک نہیں آتا یہ کیسی جاذبیت ہے لاجرم جاذبیت محض غلط ہے۔

ردّ ششم : اقول نافریت کی گندم پہلے کاٹ چکے ہیں اور بفرض باطل ہو بھی تو یہ قرار داد ہے کہ وہ بقدر جاذبیت بڑھتی ہے اور چال بقدر نافریت (نمبر) تو واجب تھا کہ جب سیارے گرد قمر متفرق ہوتے اس کی چال کم ہوتی کہ ان کی جاذبیت باہم معارض ہو کر قمر پر اثر کم پڑ رہا ہے اور جب سیارے قمر سے ایک طرف ہوتے اس کی چال ہمیشہ سے بہت زائد ہو جاتی کہ اسے مجموع جاذبیتوں کا مقابلہ کرنا ہے لیکن ایسا کبھی نہیں ہوتا بلکہ والقمر قدس نہ مناتال (اور چاند کی ہم نے منزلیں مقرر کیں۔ ت) کے زیر دست محکم انتظام نے اسے جس روش پر ڈال دیا ہے ہمیشہ اسی پر رہتا ہے وہ سیاروں کے اجتماع کی پرواہ کرتا ہے نہ تفرق کی، تو قطعاً ثابت ہوا کہ جاذبیت محض وہی گھرت ہے۔

ردّ دہم : اقول ان سب سے بڑھ کر بطلان جاذبیت پر شاہد بجاوقیانوس کا مدوجور ہے، ہر روز دوبار پانی گزوں حتی کہ ۷ فٹ تک اونچا اٹھتا اور پھر بیٹھ جاتا ہے اسے جاذبیت قمر کے سرڈ حالنا جاذبیت ارض کو سلام کرنا ہے اگر قمر کو اس کے بعد اقرب ۱۹، ۲۲۵ میل پر رکھئے اور زمین کی جاذبیت اس کے مرکز سے لیجئے کہ پانی کو اس سے ۳۹۵۶۶۵ میل بعد ہو تو حسب قاعدہ نیوٹن اگر زمین و قمر میں قوت جذب برابر ہوتی پانی پر دونوں کے جذب کی نسبت یہ ہوتی جذب قمر: جذب ارض :: (۳۹۵۶۶۵)² = (۳۵۵۷۱۹)² ثانی کو ایک فرض کریں تو سوم: چہارم = جذب قمر ہوتا یعنی $\frac{15653892625}{50929066941}$ = ۲۳۵۹۔۳۰۰۰۰۔۶۔۔۔۔۔ لیکن قمر میں قوت جذب قوت زمین کی ۱۵۰ ہے لہذا اسے ۶۰۵ میں ضرب دیا حاصل ۲۶۰۰۰۰۔۶۔۔۔۔۔ یعنی پانی پر جذب قمر اگر ۲۳ ہے تو جذب زمین پانچ لاکھ یا قمر اگر ایک قوت سے جذب کرتا ہے تو زمین ۳۹، ۲۱۷ قوتوں سے پھر کیونکر ممکن پانی بال برابر بھی اٹھنے پائے،

۱۷ القرآن الکریم ۳۶/۳۹

۱۸ اصول ہر دو صفحہ مذکورہ

۱۹ اصول ص ۲۶ ۱۲

ہم نے نمبر ۱ کے اعمال حوص کے لحاظ سے پانی کا بعد مرکز زمین سے لیا اور نہ زمین سے تو اسے اصلاً بعد نہیں اور ہم ثابت کر آئے کہ جذب اگر ہے تو ہرگز خاص مرکز نہیں تمام کُره جذب ہے۔

ہاں انتہائے جذب جانب مرکز ہے تو جب تک جسم و اصل مرکز نہ ہو زیر جذب رہے گا و لہذا زمین پر رکھا ہو پتھر بھی بھاری ہے اور وزن نہیں ہوتا مگر جذب سے تو ثابت ہوا کہ زمین میں جذب ہے تو ضرور ثقیل متصل کو بھی جذب کرتی ہے بلکہ سب سے اقوی کہ جاذبیت قرب سے بڑھتی ہے (۱۰) اور یہ نہایت قرب سے، اب تو جذب قمر کو جذب زمین سے کوئی نسبت ہی نہیں ہو سکتی ہے اور اگر اس سے بھی درگزر کر کے تسلیم کر لیں کہ جذب کے لئے فصل ضرور ہے تو ایک فصل معتد بہ مثلاً ایک انگل رکھنے بفرض غلط قبول کر لیں کہ قمر نے ایک انگل پانی زمین سے جدا کر لیا اب محال ہے کہ بال کا ہزارواں حصہ اور بڑھے نہ کہ شتر فٹ تک قمر کا بعد اوسط ۲۳۸۸۲۳ میل ہے، ہر میل ۶۰ گز، ہر گز اڑتالیس انگل، تو بعد قمر ۲۰۱۷۶۶۱۶۱۸۴۰ بیس ارب انگل مع زیادات ہوا۔ ایک انگل کا مربع ایک کہ جذب فتر ہو اور اس بعد کا مربع ۶۰۰ ۲۸۱۸۵۶۰۰ ۲۰ ۲۳۲۵۳۲۵۶۶۵۹۵۰۰ کہ جذب ارض ہوتا اگر قوت جذب دونوں گروں میں مساوی ہوتی لیکن فتر میں ۶۱۵ ہے تو اس عدد کو ۱۵ء پر تقسیم کیا جذب ارض۔

۲۰۰۰ ۴۰۰۰ ۹۰۰۰ ۱۸۰۰۰ ۲۲۸۰۰ ۲۲۸۰۰ ۱۱۰۰ ۱۳۹۷۰ ۲۷۱۳۹۷۰ ہوا یعنی پانی پر جذب فتر کی ایک قوت ہے تو جذب زمین کی دوسوا کتر مہا سنگھ سے بھی سنگھوں زائد ہے تو مد محال قطعی ہوتا ہے لیکن واقع ہے تو یقیناً زمین میں جاذبیت نہیں، اگر کہتے ہیات جدیدہ والے تو یہ کہتے ہیں کہ چاند سارے کُره زمین کو گزوں اونچا اٹھا لیتا ہے تو پانی کا شتر فٹ اٹھا لینا کیا دشوار ہے۔

اقول چاند کا زمین کو اونچا اٹھا لینا براہیمان ہے زمین کا وزن۔

..... ۱۶۹۹۳۲۰۰۰۰۰ سولہ ہزار نو سو ترانوے مہا سنگھ من اور بیس سنگھ من ہے وہ قمر سے انچاس حصے بڑی ہے بلکہ اس کا جرم جرم فتر کا وزن میں ۵۱۷۵ مثل ہے، کیا چھٹکی ڈیڑھ چھٹانک پانچ سیر نچتہ وزن پر غالب آ کر اسے کھینچ لے گی یا قمر کو جرتھتیل کی کوئی کل دی گئی ہے، اس کے پاس ایک کل ہوگی تو زمین کے پاس انچاس کہ قبیل اس کے کہ وہ اسے بال بھراٹھا سکے یہ اسے کھینچ کر گالے گی اور اگر بالفرض فتر زمین کو اٹھا بھی لے تو زمین چاہے سو گز نہیں سو میل

۱۲ صفحہ ۱۲۰

۱۲ صفحہ ۲۱

۱۲ اصول ہر دو صفحہ مذکورہ ہوا

۱۲ صفحہ ۱۹

کھینچ جائے پانی کا ذرہ بھرا ٹھٹھا ممکن نہیں زمین کے اس طرف چاند کے خلاف کوئی دوسرا حامل اقوی نہ تھا جس سے چاند سے نہ چھین سکتا اور پانی کو زمین مہا سنگھوں زیادہ زور سے کھینچ رہی ہے چاند سے کیونکر کھینچ سکے گا، اس کی نظیر یہ ہے کہ مثلاً سیر بھروزن کے ایک گولے میں لوہے کا پتر نہایت مضبوط کیلوں سے جڑا ہوا ہے تم اس گولے کو ہاتھ سے کھینچ سکتے ہو لیکن اس پتر کو گولے سے جدا نہیں کر سکتے جب تک وہ کیلیں نہ نکالو یہاں پانی پر وہ کیلیں صد ہا سنگھوں طاقت سے جذب ہے جب تک یہ معدوم نہ ہو پانی ہزاروں چاندوں کے ہلائے ہل نہیں سکتا لیکن ہلتا کیا گزروں اٹھتا ہے تو ضرور جذب زمین معدوم ہے وہو المقصود۔ اگر کہتے ضرور اس سے زمین کی جاذبیت تو باطل ہوگی لیکن قمر کی تو مستم رہی۔

اقول اوّلًا مقصود ابطال حرکت زمین ہے وہ جاذبیت شمس پر مبنی اور اوپر گزرا کہ زمین ہی میں جاذبیت گمان کے شمس کو اس پر بلا دلیل قیاس کیا ہے جب یہی باطل ہوگی قیاس کا دریا ہی جل گیا شمس میں کہاں سے آئے گی یا یوں کہتے کہ ہیأت جدیدہ کا وہ کلیہ کہ ہر جسم میں بقدر مادہ جاذبیت ہے جس کی بنا پر شمس میں اس کے لائق جاذبیت اور اس کے سبب زمین کی حرکت مانی تھی باطل ہو گیا اور جب معلوم ہو گیا کہ بعض اجسام میں جذب ہے بعض میں نہیں تو جذب شمس پر دلیل نہ رہی ممکن کہ شمس انھیں اجسام سے ہو جن میں جذب نہیں۔

ثانیاً مد کا جذب قمر سے ہونا بھی بوجہ کثیرہ مخدوش ہے جن کا بیان نمبر ۱۶ میں گزرا۔

ردّ یازدہم : اقول جو دوسری طرف کی مد کی توجیہ کی کہ زمین اٹھتی ہے اور ادھر کے پانی کو چھوڑ آتی ہے۔ جاذبیت ارض کی نفی پر دلیل روشن ہے سمت مواجہہ کے پانی پر تو ارض و قمر کا تجاذب تھا یہ غلط مان لیا کہ قمر غالب آیا، سمت دیگر کے پانی کو تو دونوں جانب زمین ہی کھینچ رہی ہے اسے زمین نے کیونکر چھوڑا قمر کا جذب اس پر کم تو زمین کا جذب تو بقوت اتم ہے اور یہاں اس کا معارض نہیں پھر چھوڑ دینے کے کیا معنی!

ردّ دوازدہم : اقول یہ جو ہیأت جدیدہ نے اقرار کیا کہ جذب قمر میں پانی زمین کا ملازم نہیں رہتا قمر کی جانب مواجہہ میں بوجہ لطافت و قرب آب پانی زمین سے زیادہ اٹھتا ہے اور دوسری طرف بوجہ بُعد آب زمین پانی سے زیادہ اٹھتی ہے یہ بڑے کام کی بات ہے اس نے زمین پر جاذبیت شمس کا قطعی خاتمہ کر دیا اگر وہ صحیح ہوتی تو جب جذب قمر سے یہ حالت ہے جو انتہا درجہ صرف ہے، ہی فٹ اٹھا سکتا ہے تو جذب شمس کہ زمین کو ۳۱ لاکھ میل سے زیادہ کھینچ لاتا ہے واجب تھا کہ پانی پر اسی ۷۰ فٹ اور ۳۱ لاکھ ۱۶ ہزار باون میل کی نسبت سے اشد و اقوی ہوتا سامنے کے پانی زمین کو چھوڑ کر

لاکھوں میل چلے جاتے زمین نری سوکھی رہ جاتی یا قوت جذب کے سبب قوت نافریت پانی کو زمین سے بہت زیادہ جلد تر گھاتی یا تو ساری زمین پانی میں ڈوب جاتی اگر پانی پھلتا یا ہر سال سارے جنگل اور شہر غرقاب ہو کر سمندر ہو جاتے اور تمام سمندر چھیل زمین ہو جایا کرتے اگر پانی اتنی ہی مساحت پر رہتا۔

ردِ سیزدہم: اقول ہوا تو پانی سے بھی لطیف تر ہے اور بہ نسبت آب آفتاب سے قریب بھی زیادہ تو اس پر جذب شمس اور بھی اقوی ہوتا اور روئے زمین پر ہوا کا نام و نشان نہ رہا ہوتا یا نافریت آڑے آتی تو ہوا کو زمین سے بہت زیادہ گھاتی، اب اگر ہوا بھی مثل زمین مشرق کو جاتی تو تمہارے طور پر لازم تھا کہ پتھر جو سیدھا اوپر پھینکا جاتا بہت دور مشرق میں جا کر گرتا کہ ہوا کی تیزی زمین سے دو چند ہی ہوتی اور پتھر مثلاً ۲ سیکنڈ میں ۶۰ فٹ اوپر چڑھتا اور ایک سیکنڈ میں نیچے اترتا تو اس تین سیکنڈ میں زمین ۱۵۱۹۶۲ گز چلتی لیکن ہوا کہ ان سیکنڈوں میں پتھر جس کا تابع رہا ۳۰۳۸۶۴ گز جاتی تو پتھر ۱۵۱۹۶۲ گز دور جا کر اترتا حالانکہ جہاں سے پھینکا تھا وہیں اترتا ہے اور اگر ہوا غرب کو جاتی تو پتھر ۴۵۵۸ گز دور غرب میں گرتا کہ تین سیکنڈ میں زمین کا وہ موضع جہاں سے پتھر پھینکا تھا ۱۵۱۹۶۲ گز مشرق کو چلا اور پتھر باتباع ہوا وہاں سے ۳۰۳۸۶۴ گز غرب کو گیا مجموع ۴۵۵۸ گز ڈھائی میل سے زیادہ کا فاصلہ ہو گیا لیکن وہاں کا وہیں گرتا ہے تو یقیناً جذب شمس و حرکت زمین دونوں باطل۔

ردِ چار دہم: اقول کتنی واضح و فیصلہ کن بات ہے کاغذ کا تختہ دو برابر حصے کر کے ایک ویسا ہی پھیلا ہوا ایک پلے میں رکھو اور دوسرا گولی بنا کر کہ پہلے سے مساحت میں دسواں حصہ رہ جائے اگر جاذبیت ہے واجب کہ اس کا وزن گولی سے دس گنا ہو جائے کہ جذب بحسب مادہ جاذب بدلے گا (مثلاً) اور مادہ مجذوب و بعد یہاں واحد ہیں اور اول کے مقابل زمین کے دس حصے ہیں تو اس پر دس جذب ہیں اور گولی پر ایک اور وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے (مثلاً) تو واجب کہ اس کا وزن گولی وہ گنا ہو حالانکہ بداہتہ باطل ہے تو جذب قطعاً باطل بلکہ ان کا جھکنا اپنے میل طبعی سے ہے اور نوع واحد میں میل بحسب مادہ ہے اور یہاں مادہ مساوی لہذا میل برابر لہذا وزن یکساں۔

فائدہ: اقول یہاں سے ظاہر ہوا کہ وہ جو مختلف گروں پر شستی کا وزن مختلف ہو جانا بتایا

تھا (مثلاً) سب محض تراشیدہ خیال باطل تھے ورنہ جیسے وہاں جذب شمس وارض میں ۱ و ۲۸ کی نسبت تھی یہاں بھی دونوں حصے زمین میں اور ۱۰ کی نسبت ہے اور ۱ و ۲۸ اور ۱ و ۱۰ کی ہو سکتی ہے۔

ردِ پانزدہم: اقول واجب کہ وہ تختہ اور گولی دونوں ایک مسافت سے ایک وقت میں

زمین پر اتریں کہ اگر تختہ پر ہوا کی مزاحمت وہ چند ہے تو اس پر زمین کا جذب بھی تو وہ چند ہے۔ بہر حال مانع و مقتضی کی نسبت دونوں جگہ برابر ہے تو اترنے میں مساوات لازم حالانکہ قطعاً تختہ دیر میں اترے گا تو ثابت ہوا کہ مقتضی جذب نہیں بلکہ ان کا طبعی میل کہ دونوں میں برابر ہے تو مقتضی مساوی ایک پر مانع وہ چند لاجرم دیر کرے گا۔

رَدِّ شَانِزْدِهِم : اَقْوَل ملا جتنا کثیف تر جاذبیت بیشتر (عنا) تو وزن اکثر (عنا) تو پانی میں یہ نسبت ہوا وزن بڑھنا چاہئے حالانکہ عکس ہے استاذ ابوریحان بیرونی نے سو مشقال سونا ہوا میں تول کر سونے کا پتلہ پانی میں رکھا اور باٹ کا ہوا میں، $\frac{3}{4}$ ۹۴ مشقال رہ گیا۔ بیسویں حصے سے زیادہ گھٹ گیا۔ ہم نے سونے کے کڑے کہ ہوا میں ایک چھٹانک چار روپے ایک چونی ڈیڑھ ماشے بھر سونا تھے پانی میں تولے سونے کا پتلہ سطح آب سے ملتے ہی ہلکا پڑا وزن کا پتلہ ہوا میں جھکا جب سونے کا پتلہ پانی کے اندر پہنچا وزن صرف ایک چھٹانک تین روپے بھر رہ گیا دسویں حصے سے زیادہ گھٹ گیا، یہ کمی اختلاف آب و ہوا و موسم سے بدلے گی۔ ابوریحان نے جیون کا پانی لیا اور خوارزم میں فصل خریف میں تول اور ہم نے کنویں کا پانی اپنے شہر میں موسم سرما میں میل طبعی پر، اس کی وجہ ظاہر ہے میل بقدر وزن جھکاتا ہے اور جس ملا میں حجم ہے وہ بقدر کثافت مزاحمت کرتا ہے وزن دونوں پتلوں کا برابر ہے ہوا میں دونوں کا مزاحم بھی برابر تھا برابر رہے جب ایک پانی سے ملا جھکنے کا مقتضی کہ میل ہے اب بھی بدستور برابر ہے مگر جھکنے کا مزاحم اس پتلے پر بہت قوی ہے کہ پانی ہوا سے بدرجہا کثیف تر ہے لاجرم یہ کم جھکا اور ہوا کا پتلہ زیادہ، فافہم و تامل لیکن بر بنائے جاذبیت یہ اصلانہ بن سکے گا کہ جس کثافت آب نے مزاحمت بڑھاتی ہے اسی کثافت نے اسی نسبت پر وزن بھی بڑھایا ہے تو مانع و مقتضی برابر ہو کر حالت بدستور رہنی لازم تھی اور ایسا نہیں تو ضرور جاذبیت باطل ہے اصول طبعی میں کہا سبب اس کا یہ ہے کہ پانی اوپر کی طرف زور کرتا ہے لہذا سونے کو سہارا دے کر وزن کم کرتا ہے۔

اَقْوَل اَوَّلًا اگر اس سے صرف نیچے جانے کی مزاحمت مراد تو ضرور صحیح ہے اور اس کا جواب بھی سُن چکے اور اگر یہ مقصود کہ پانی سونے کو اوپر پھینکتا ہے جیسا کہ اوپر کی طرف زور کرنے سے ظاہر تو عجیب جہل شدید ہے پانی اپنے سے ہلکی چیز کو اوپر پھینکتا ہے کہ خود اس سے زیادہ اسفل کو چاہتا ہے اپنے سے بھاری کو سہارا دے تو لوہا بلکہ کوئی چیز پانی میں نہ ڈوبے۔

ثانیاً ایسا ہو تو یہ جذب زمین پر تازہ رد ہو گا جب پانی اپنے سے ہلکی بھاری ہر چیز کو پھینکتا ہے تو تو معلوم ہوا کہ اس کی طبیعت میں وضع ہے اور دفع ضد جذب ہے تو اس کی طبیعت میں جذب نہیں اور وہ زمین ہی کا جز ہے تو زمین میں نہیں تو شمس میں کس دلیل سے آئے گا اور حرکت زمین کا انتظام کدھر جائے گا۔

رد ہضم، اقول ایک بڑی مشک اور ایک مشکیزہ ہوا سے خوب بھر کر منہ باندھ کر پانی میں بیٹھانا چاہو تو مشک زیادہ طاقت مانگے گی اور دیر میں بیٹھے گی اور بٹھا کر چھوڑ دو تو مشکیزہ سے جلد اوپر آئے گی اور ایک بڑا پتھر اور ایک چھوٹا اوپر حد واحد تک پھینکو تو بڑا زیادہ طاقت چاہے گا اور دیر میں جائے گا اور چھوٹے سے جلد تر آئے گا، پانی کا دباؤ اگر مشکوں کو اٹھاتا اور زمین کا جذب پتھروں کو گراتا تو قسرا قوی پر ضعف ہوتا ہے اور اضعف پر اقوی چھوٹا پتھر اور مشکیزہ جلد آتا ہے، اور بڑا پتھر اور مشک دیر میں۔ ہاں ہاں یہ کہتے کہ بڑے کا دافع بڑا ہے زیادہ دفع کرے گا تو وہ مدفوع بھی تو بڑا ہے کم دفع ہوگا تو غایت یہ کہ نسبت برابر ہے دونوں برابر اٹھیں مشک پر زیادہ کیوں، یونہی جذب میں اگر کہتے مشک اور بڑے پتھر نے یوں جلدی کی کہ بیچ میں جو ملا حائل ہے بڑی چیز اس کے پھرنے پر زیادہ قادر ہے تو اولاً بڑے کا حائل بھی بڑا ہے تو نسبت برابر رہی۔ یہ وجہ کہ بڑی چیز اثر قسرم قبول کرتی ہے تو پانی کے دباؤ سے مشک کیوں جلد اٹھی اور زمین کے جذب سے بڑا پتھر کیوں جلد آیا، اگر کہتے جذب بحسب مادہ ہے بڑے پتھر میں مادہ زائد تھا اس پر جذب زمین زیادہ تھا لہذا دیر میں اوپر گیا اور جلد نیچے آیا۔

اقول اولاً یہ مردود ہے دیکھو ۱۱۔

ثانیاً خود اس قول کو تفاوت اثر سے انکار ہے (۱۲)

ثالثاً یہ وہی بات ہے کہ جاذبیت کا تھل پیرا لگار کھے گی تمھارے یہاں وہی اجزائے دیمقراطیسہ ثقیل بالطبع ہیں (۱۳) تو جذب کیوں ہو وہ اپنی طبیعت سے طالب سفلی ہوں گے۔

سابعاً بڑی مشک کی ہوا میں بھی مادہ زیادہ ہے اور ہیأت جدیدہ میں ہوا بھی ثقیل مانی گئی ہے (۱۴) تو بلاشبہ بڑی مشک پر جذب زمین زائدہ ہے پھر یہ دیر میں نیچے کیوں بیٹھی اور جلد اوپر کیوں آئی، اگر کہتے پانی اس سے زیادہ ثقیل ہے لہذا زمین اسے زیادہ جذب کرتی ہے اس لئے یہ اوپر منفع ہوتی ہے۔

اقول اولاً یہ وہی قول مردود ہے کہ جذب بحسب مجذوب ہے۔

ثانیاً دفع بحسب نسبت ثقل ہو گا پانی اس مشک سے اقل ہے اور مشک یہ مشکیزہ سے تو مشک پر جذب زمینی مشکیزہ سے زائد ہوا اور دفع مشکیزہ سے

کم تو واجب کہ مشک جلد بیٹھے اور مشکیزہ جلد اٹھے حالانکہ امر بالعکس ہے یا بدستور بلحاظ نسبت تساوی رہے۔ مگر کوئی کل ٹھیک نہیں بیٹھتی اور اگر جذب کو چھوڑ کر میل طبعی مانو تو سب موجد ہیں ہوا کا میل فوق اور جہر کا تحت ہے مشک پر باد کا بیٹھنا اور پتھر کا اوپر جانا خلاف طبع تھا، اس لئے اکبر نے زیادہ مقاومت کی اور دیر ہوئی اور مشک کا اٹھنا اور پتھر کا گرنا مقتضائے طبع تھا لہذا اکبر نے جلدی کی۔

ردِ ہیز دہم : اقول شے واحد پر بعد واحد سے جاذب واحد کا جذب مختلف ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

تنبیہ : بعد (علاء) پتھر یا میٹر کا پارہ ہوا تے معتدل میں ایک جگہ پر قائم ہے اس پر جذب زمین کی ایک مقدار معین محدود ہے جو ان کے مادوں اور اس کے بعد معین کا تقاضا ہے اب اگر ہوا گرم ہوئی پارہ اوپر چڑھے گا کیا جذب زمین کم پڑے گا، کیوں کم ہوا، اس وقت بھی تو زمین و زیتق انھیں مادوں پر تھے وہی بعد تھا، گرمی نے زمین یا پارے میں سے کچھ کتر نہ لیا یہاں آکر پارہ ٹھہرے گا جب تک اسی گرمی پر ہے، اب ہوا سرد پڑی پارہ نیچے اترے گا اور خط اعتدال پر بھی نہ ٹھہرے گا۔ کیا جذب زمین بڑھے گا کیوں، اب بھی تو ارض و سیلاب کے وہی مادے وہی بعد تھا سردی نے زمین یا پارے میں کوئی پیوند جوڑ نہ دیا یہ اختلاف ہوا کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا کہ پارہ ہوا سے ہمیشہ اٹقل ہے۔ گرمی ہوانے اگر اس میں کچھ خفت پیدا کی تو اس سے پہلے ہوا میں اس سے زیادہ پیدا ہو چکی بلکہ لطافت و کثافت ہوا کا عکس ہے، لاجرم جذب غلط ہے بلکہ برودت موجب ثقل ہے، اور ثقل طالبِ سفلی، اور حرارت موجب خفت ہے، اور خفت طالبِ علوی۔

ردِ لوز دہم : اقول بخارات پیدا ہوتے ہی اوپر جاتے ہیں ان کا مرکب اجزائے مائتہ و ہوائیہ سے ہے اور ان کے نزدیک ہوا بھی ثقیل ہے (علاء) اور پانی اٹقل کہ ہوا سے سات سو ستر یا آٹھ سو گنا یا آٹھ سو انیس مثل بھاری ہے اور ظاہر ہے کہ جو ثقیل و اٹقل سے ایسا مرکب ہو وہ اس ثقیل سے اٹقل ہوگا تو بخار ہوا سے بھاری ہے تو یہاں وہ عذر نہیں چلتا جو پانی کے تیل کو پھینکنے میں ہوتا کہ بھاری چیز ہلکی کو پھینکتی ہے کہ ہلکی بھاری کو، پھر ان کے جانے کی کیا وجہ ہے، زمین اگر انھیں جذب کرتی تو کون چیز انھیں زمین سے پھین کر اوپر لے جاتی، کیا کوئی سیارہ تو شب کا وہ وقت لیجئے کہ کوئی سیارہ

کے ح ص ۱۲

کے ط ص ۱۲

لے تعریبات شافیہ جز ثانی ص ۱۲

کے یعنی جس میں مزاج و استحکام ترکیب نہیں ورنہ نسبت اجزاء کا تحفظ ضرور نہ رہے گا جیسے سونا کہ زیتق و کبریت سے مرکب ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

نصف النہار بلکہ افق پر اصلاً نہ ہو جیسے وہ زمانہ کہ سیارات و قمر نور سے سنبلا تک ہوں اور طالع راس محل یا ثوابت تو مہاسنکھوں میل دور سے اجزائے زمین کو خاص اس کی گود سے اچک لیتے، تو چاہتے کہ تمام دنیا کے ریگستانوں میں ریت کا ٹیلہ نہ رہا ہوتا سب کو ثوابت اڑالے گئے ہوتے زمین کہ ان کو جذب کر رہی ہے محال ہے کہ وہی دفع کرتی کہ دو ضدین مقضائے طبع نہیں ہو سکتیں، تو ثابت ہوا کہ جذب زمین غلط ہے بلکہ ہوا خفیف ہے اور ان میں جو اجزائے ہوائیہ ہیں گرمی کے سبب اور لطیف ہو گئے اور اجزائے مائیکہ کہ ان میں محسوس ہیں ان میں بوجہ حرارت خفت آگئی جوش دینے میں پانی کے اجزا اوپر اٹھتے ہیں لہذا اجزائے ہوائیہ انھیں اڑا لے گئے کہ حقیقت طالب علو ہے تو بالضرورة ثقیل طالب سفلی ہے کہ الضد بالضد ہی میل طبعی ہے تو جاذبیت مہمل، یہ اسی دلیل میں دوسری وجہ سے رد جاذبیت ہوا، اگر کہتے اس حقیقت نے ہمیں کیوں نہ فائدہ دیا، حرارت نے اجزائے آب و ہوا کو ہلکا کیا لہذا ان پر جذب کم ہوا اور برابر کی ہوا نے جس جذب زائد سے ان کو اوپر پھینکا جیسے پانی نے تیل کو۔

اقول اولاً کیا بخار اسی وقت اٹھتا ہے جب مثلاً پانی جہاں گرم ہوا تھا وہاں سے ہٹا کر ٹھنڈی جگہ لے جاؤ جہاں کہ ہوا کو اثر گرمی نہ پہنچا حاشا بلکہ وہ پیدا ہوتے ہی معاً اٹھتا وہ حرارت کہ اس ہوا کو گرم کر بیگی کیا اس کے برابر والی کو گرم نہ کرے گی خصوصاً تیزی شمس کے پانی سے بخار اٹھنا کہ آفتاب نے قطعی برابر والی ہوا کو بھی اتنا ہی گرم کیا جتنا اسے پھر اس میں اجزائے مائیکہ ہونے سے وزن زائد۔

ثانیاً بالکل الٹی کہی تمہارے نزدیک تو جتنا جذب کم اتنا وزن کم (۵۱) تو خفت قلت جذب سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ قلت جذب خفت سے۔

ثالثاً وہی جو اوپر گزرا کہ مادہ بدستور بعد بدستور پھر حرارت سے جذب میں کیوں فتور، کیا سبب ہوا کہ گرمی نے ہلکا کر دیا، اگر کہتے کہ حرارت بالطبع طالب علو ہے، ولہذا نار و ہوا اوپر جاتی ہیں اور بروقت بالطبع طالب سفلی ہے ولہذا آب و خاک نیچے جھکتے ہیں تو ضرور حرارت سے خفت پیدا ہوگی مگر یہ میل طبعی کا اقرار اور جاذبیت پر تلوار ہوگا۔

رابعاً جو ثانی کے رابعہ میں گزرا کہ جذب زمین ہے تو اندر کی ہوا کا اوپر کو ابھارنا کیا معنی اولاً وہ اس قوت سے کہ صد ہا من کے بوجھ کو سہارا دے نہیں نہیں فنا کر دے کہ محسوس ہی نہ ہو۔

رہباً ویکم : اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ رات کا دانہ پہاڑ کے کروڑوں حصے کے بھی ہم وزن نہیں ہو سکتا نہ کہ سارے پہاڑ سے کانٹے کی تول برابر، مگر مسئلہ جاذبیت صحیح ہے تو یہ ہو کہ ہے گا، بلکہ رات کا دانہ پہاڑ سے بھی زیادہ وزنی ہوگا۔ ظاہر ہے کہ پتے کا جھکنا اثر جذب ہے، جس پر

حیرت وہی ہے کہ یہاں اس کی تحقیق سے غرض نہیں، تو حاصل یہ ٹھہرا کہ جب راتی اور پہاڑ دونوں قمر وارض سے ایسے فاصلے پر ہوں کہ قمر کی طرف قطاراض کا ۳۶۹ ہو اور زمین کی طرف ۲۶۶۱ کہ ارض و قمر میں بُعد قطر زمین کا تین گنا ہے۔ اس وقت ان دونوں پر قمر وارض دونوں کی جاذبیت مساوی ہوگی تو دونوں اسی خط پر رہیں گے، نہ کوئی قمر کی طرف جاسکے گا نہ زمین کی طرف جھکے گا تو واجب ہے کہ اگر یہ کسی ترازو کے پلڑوں میں ہوں تو دونوں پلڑے کا نٹے کی تول برابر رہیں، اور اگر راتی کا پلڑا ایک خفیف مقدار پر اس خط مساوی سے زمین کی طرف مائل ہو اور پہاڑ کا اسی خط پر تو پہاڑ وہیں قائم رہے گا اور راتی کا پلڑا اور جھکے گا کہ جذب زمین بقدر قرب بڑھے گا، پہاڑ کا پلڑا ایک خفیف مقدار پر جانب قمر مائل ہو اور راتی کا اسی خط پر، تو راتی یہیں قائم رہے گی اور پہاڑ کا پلڑا اونچا ہوگا کہ اس پر جذب فستہ بڑھے گا۔ اور اگر راتی کا پلڑا خط سے اس طرف اور پہاڑ کا اس طرف ہو واجب تو راتی کا پلڑا اچھکنے اور پہاڑ کا پلڑا اونچا ہونے کی کوئی حد ہی نہ ہوگی۔ زیادت کی ان صورتوں میں اگر کوئی عذر ہو تو راتی اور پہاڑ کے ہم وزن ہونے میں تو کلام کی گنجائش ہی نہیں، کیا عقل سلیم اسے قبول کر سکتی ہے؟ اگر کہئے جذب مساوی رہی پہاڑ خود ٹوٹی ہے لہذا اسی کا پلڑا اچھکے گا۔

اقول اولاً دیکھو پھر بولے تمہارے یہاں وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے (۱۵) جب دونوں طرف جذب مساوی ہو کر اثر جذب کچھ نہ رہا، پہاڑ میں وزن کہاں سے آیا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

۲۱۶۳۵ = ۱۳۴۶۱۶۳۰۸۰ = لا = ۱۳۴۶۱۶۳۰۸۰ = لا = ۶۶۲۰۴۱۸۹ = لا = ۶۴۲۱۳۶
 ۸۶۳۴۵ = ی = کس قدر فرق ہے کہاں تین مثل قطر کہاں آٹھ مثل، ڈھائی لاکھ میل سے کم بعد میں چالیس ہزار میل کا تفاوت، جاذبیت قمر اگر ۱۵ء تھی واجب کہ مادہ فستہ بھی اتنا ہوتا نہ کہ $\frac{1}{5}$ اور مادہ $\frac{1}{5}$ تھا تو واجب کہ جاذبیت بھی اسی قدر ہوتی نہ کہ ۱۵ء کہ جاذبیت بحسب مادہ ہے، اگر کہئے $\frac{1}{5}$ فقط مثال کے لئے فرض کر لیا ہے اقول ہرگز نہیں $\frac{1}{5}$ پر جو جدول دی ہے اس میں مادہ قمر مادہ زمین کا ۶۰۱۲۸ بتایا ہے کہ تقریباً یہی $\frac{1}{5}$ ہوتا ہے۔ $\frac{1}{5}$ = ۰۶۰۱۳ = ۰۶۰۱۲۸ بھی ۰۶۰۱۳ ہے اور بفرض غلط اگر فرض غلط تھا تو واقعیت معلوم ہوتے ہوئے غلط فرض کیا معنی کیا واقع سے مثال نہ ہو سکتی مگر ہے یہ کہ واقعی نہ یہ نہ وہ، ان لوگوں کی خیال بندیاں ہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔


☆ اقول وغیرہ پر جو نمبر یعنی ہندسہ ہے وہ یہاں سے ختم ہے قلمی نسخہ میں اس طرح نہیں ہے۔ عبد النعمیم عزیز

ثانیاً اگر پہاڑ خود وزنی ہے تو کیا اس کا اور رائی کے دانے کا اتنا ہی فرق ہے کہ اس کا پلڑا اُٹھکے نہیں، نہیں وہ یقیناً اپنے وزن ہی سے زمین پر پہنچے گا، اور جس طرح وہاں جھکنے میں جذب کا محتاج نہ تھا زمین تک آنے بھی جذب کا محتاج نہ ہوگا بلکہ اس کے اپنے ذاتی وزن کی نسبت ہے اُسے زمین پر لائیگی تو ثابت ہوا کہ جذب باطل ہے ورنہ رائی کا دانہ پہاڑ سے بھاری ہوا، یہ جاذبیت کی خوبی ہے اور میل لیجے تو چاہے رائی اور پہاڑ کو آسمان ہفتم پر رکھ دیجئے ہمیشہ اُن میں وہی نسبت رہے گی جو زمین پر ہے کہ ان کا میل ذاتی نہ بدلے گا۔

ردِ بستی دوم: اقول دونوں ہی باتوں کے اتفاق سے اعتدالین کی مغرب کو حرکت منتظم ہے اور ہم نمبر ۲۲ میں دلائل قاطعہ سے روشن کر چکے کہ وہ جاذبیت سے بن سکنا درکنار جاذبیت ہو تو ہرگز منتظم نہ رہے گی۔

ردِ بستی سوم: اقول میل کلی ہر سال منتظم روش پر رُو بگی ہے اسے بھی جاذبیت مختل کر دے گی۔ (۲۳)

ردِ بستی و چہارم: اقول جاذبیت ہو تو زمین کے چھلوں کا نظام مختل ہو جائے اور ہر سال قطبین پر زمین زیادہ خالی ہوتی جائے۔

ردِ بستی و پنجم: اقول تقاطع اعتدالین کا نقطہ تقاطع چھوڑ کر اونچا ہو جائے۔
ردِ بستی و ششم: اقول ہر سال قطر استوائی بڑھے۔
ردِ بستی و ہفتم: اقول زمین کی یہ شکل ہو جائے  یہ سب مطالب نمبر ۲۲ میں واضح ہوئے۔

دلائل نیوٹن ساز جاذبیت گداز

ردِ بستی و ہشتم: جب ترکیب اجسام اجزائے ثقیلہ بالطبع سے ہے اور اس کی تصریح خود نیوٹن ساز نے کی (۷۵) تو قطعاً جسم ثقیل بلا جذب جاذب خود اپنی ذات میں ثقیل ہے اور ثقیل نہیں مگر وہ کہ جانب ثقل جھکنا چاہے دو چیزوں میں جو زیادہ جھکے اُسے دوسری سے ثقیل تر کہیں گے، تو ثابت ہوا کہ یہ اجسام بذاتِ خود بے جذب جاذب ثقل ہے، اس سے زیادہ میل طبعی کا ثبوت اور جاذبیت کا ابطال کیا درکار ہے جس کا خود مختار جاذبیت نیوٹن کو اقرار ہے۔

ردِ بستی و نہم: اقول ظاہر ہے کہ جذب زمین اگر ہو تو وہ نہیں مگر ایک تحریک قسری اور

ہر جسم میں قوتِ ماسکہ ہے جسے حرکت سے ابا ہے اور اس کا منشا جسم کا ثقل وزن ہے (ع۳) تو زمین جسے جذب کرے گی اُس کا وزن جذب کی مقاومت کرے گا تو ضرور وزن ذات جسم میں ہے اور وزن ہی وہ شے ہے جس سے پلڑا جھکتا ہے تو میل ثقل طبیعت کا مقتضی ہے تو جذب لغو و بے معنی ہے، و بعبارة اخری بداہتہ معلوم کہ اجسام اپنے جذب کو مختلف قوت چاہتے ہیں، پہاڑ اس قوت سے نہیں کھینچ سکتا جس سے رانی کا دانہ، یہ اختلاف ان کی ثقل کا ہے، جسم جتنا بھاری ہے اس کے جذب کو اتنی ہی قوت درکار ہے (ع۴) کہ ثقل خود جسم میں ہے قوتِ جذب سے پیدا نہیں بلکہ قوتِ جذب کا اختلاف اس پر متفرع ہے، یہی میل طبعی ہے۔

دلائل بر بنائے اتحاد و اثر جذب

نمبر ۱۲ میں گزرا کہ چھوٹے بڑے، ہلکے بھاری تمام اقسامِ اجسام پر اثر جذب یکساں ہے، اگر موافقت ہو نہ ہوتی تو سب جسم ایک ہی رفتار سے اترتے اور ہیئت جدیدہ کو اس پر اتنا وثوق ہے کہ اسے مشاہدہ سے ثابت بتاتی ہے، مشاہدہ سے زیادہ اور کیا چاہئے، یہ دلائل اسی نمبر کی بنا پر ہیں۔

رؤسیم : اقول اجسام کا نیچے آنا جذب سے ہو اور اس کا اثر سب پر یکساں ہو، اور وزن اسی سے پیدا ہوتا ہے (ع۵) تو لازم ہے کہ تمام اجسام کا وزن برابر ہو، رانی اور پہاڑ ہم وزن ہوں۔ کانٹے، ترازو، باٹ سب آلاتِ وزن چھوٹے ہو جائیں، بازاروں کا نظام درہم برہم ہو جائے۔ اگر کئے وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے اور جذب بحسب مادہ مجذوب ہے (ع۶) تو جس میں مادہ زیادہ اُس پر جذب زیادہ اور جس پر جذب زیادہ اس کا وزن زیادہ۔

اقول اولاً ع۶ مردود محض ہے کما تقدم۔

ثانیاً واسی وزنوں سے کام نہیں چلتا۔ وزن زیادہ ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ نیچے زیادہ جھکے جو زیادہ نہ جھکے جسم میں کتنا ہی بڑا ہو وزن میں زیادہ نہیں ہو سکتا، جیسے لوہے کا پتھر اور پان سیر روتی کے گالے۔ اور زیادہ جھکنا تیزی رفتار کو مستلزم۔ ظاہر ہے کہ مثلاً دس گز مسافت سے نیچے اترنے والی دو چیزوں میں جو زیادہ جھکے گی اس مسافت کو زیادہ طے کرے گی کہ یہ مسافت جھکنے ہی سے قطع ہوتی ہے جس کا جھکنا زیادہ اس کا قطع زیادہ، تو اسی کی رفتار زیادہ اور ہیئت جدیدہ کہ چکی کہ جذب پر چھوٹے بڑے ہلکے بھاری میں مساوی رفتار پیدا کرتا ہے کہ خارج سے روک نہ ہو تو باقتضائے جذب سب برابر آئیں تو جذب سب کو یکساں جھکاتا ہے اور یہی حامل وزن تھا تو روشن ہو کہ جذب سب میں یکساں وزن

پیدا کرتا ہے اور وزن نہیں مگر جذب سے، تو قطعاً تمام اجسام رانی اور پہاڑ ہم وزن ہوتے اس سے بڑھ کر اور کیا سفسطہ ہے۔ لاجرم جذب باطل بلکہ اجسام میں خود وزن ہے اور وہ اپنے میل سے آتے ہیں جو بڑے ہیں چھوٹے سے زائد، لہذا اُس کی رفتار زائد۔

رَدّی وکیم؛ اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ نیچے اترنے والے جسم کا ہوا کو زیادہ چیرنا زیادہ جھکنے کی بنا پر ہوگا، اگر اصلانہ جھکے اصلانہ چیرے گا کہ جھکے کم شق کرے گا زیادہ تو زیادہ لیکن ثابت ہو چکا کہ جذب سب اجسام کو برابر جھکاتا ہے تو سب ہوا کو برابر شق کریں گے پھر ہوا سے اختلاف کرنا دھوکا ہے تو واجب کہ رانی اور پہاڑ ایک ہی چال سے اتریں اور یہ جنون ہے۔ ہلکا بھاری کہنا محض مغالطہ ہے۔ بھاری وہ زیادہ جھکے، جب کوئی آپ نہیں جھکتا سب کو جذب جھکاتا ہے اور وہ سب کو برابر جھکاتا ہے۔ تو نہ کوئی ہلکا ہے کہ ہوا پر کم دباؤ ڈالے نہ بھاری کہ زیادہ۔

رَدّی و دوم؛ ہر عاقل جانتا ہے کہ مزاحمت طلب خلاف سے ہوتی ہے جو چیز نیچے جھکنا چاہے اور تم اُسے اوپر اٹھاؤ کہ مزاحمت کرے گی اور جو جتنا زیادہ جھکے گی زیادہ مزاحم ہوگی، اور دو چیزیں کہ برابر جھکیں مزاحمت میں بھی برابر ہوں گی کہ مخالف مساوی ہے اور ابھی ثابت ہو چکا کہ نیچے جھکنے میں تمام اجسام برابر ہیں تو کسی میں دوسرے سے زائد مزاحمت نہیں تو جس طاقت سے تم ایک پتھر اٹھا لیتے ہو اسی خفیف زار سے پہاڑ کیوں نہ اٹھا لو، اور اگر پہاڑ نہیں اٹھتا تو کنکری کیسے اٹھا لیتے ہو، اُس پر بھی تو جذب زمین کا ویسا ہی اثر ہے جیسا پہاڑ پر، یہاں تو ہوا کی روک کا بھی کوئی جھگڑا نہیں اور وزن کی گند اوپر کٹ چکی کہ اس میں وزن کے سوا کچھ باقی نہیں۔

رَدّی و سوم؛ اقول گلاس میں تیل، ہوا اور پانی ڈالو۔ تیل کیوں اوپر آتا ہے اور جذب کا اثر تو دونوں پر ایک سا ہے، اگر دھار کے صدمہ سے ایسا ہوتا ہے تو پانی پر تیل ڈالنے سے پانی کیوں نہیں اوپر آجاتا۔

رَدّی و چہارم؛ اقول کنکری ڈوبتی ہے، لکڑی تیرتی ہے۔ یہ کس لئے؟ اثر تو یکساں ہے۔

رَدّی و پنجم؛ اقول اب بخار جاذبیت سے بخار نکالے گا اور دھواں اُس کے دھوئیں بکھیرے گا یہ اوپر کیوں اُٹھتے ہیں، ہوا انھیں دباتی ہے یہ ہوا کیوں نہیں دباتے، اثر تو سب پر برابر ہے۔ واجب کہ بخار و دھان زمین سے لپٹے رہیں بال بھر نہ اٹھیں۔

رَدّی و ششم؛ اقول پہاڑ گڑے تو دور تک زمین کو توڑتا اس کے اندر گھس جائیگا

یہ پہاڑ کی نہ اپنی طاقت ہے کہ اُس میں میل نہیں نہ اپنا وزن کہ وزن تو جذب سے ہوا، جذب کا اثر جیسا اُس پر ویسا ہی تم پر، تم اوپر سے گر کر زمین میں کیوں نہیں دھنس جاتے۔ اگر کہتے اس کا سبب صدمہ ہے کہ پہاڑ سے زیادہ پہنچتا ہے۔

اقول صدمہ کو دو چیزیں درکار، شدت ثقل و قوت رفتار۔ اثر جذب کی مساوات دونوں کو اس میں برابر کر چکی کہا عرفت (جیسا کہ تو جان چکا ہے۔ ت) پھر تفاوت کیا معنی! بالجمہ ہزاروں استحالے ہیں۔

یہ ہیں تحقیقاتِ جدیدہ اور ان کے مشاہداتِ حتم دیدہ۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

دلائل بر بنا بر جذب کُلّی

ہم نمبر ۱۰ و ۱۱ میں روشن کر آئے کہ جاذبِ طبعی پر مجذوب کو اپنی پوری قوت سے جذب کرتا ہے اور یہ کہ قوت غیر شاعرہ کا جذب بحسب زیادت کافی کہ مجذوب زائد ہونا محض جہالتِ سفسطہ ہے اور ہیأتِ جدیدہ کے نزدیک ہر جسم میں اس کے مادے کے لائق ماسکہ ہے جس کو حرکت سے ابا ہے وہ اسی قدر محرک کی مزاحمت کرتا ہے۔ دلائل آئندہ کی انھیں روشن مقدمات پر بنا ہے اور وہیں ان کی آسانی کو تسلیم کر لیا ہے کہ ہر شے کو کُلّ کرہ جاذب نہیں بلکہ مرکز تک اُس کا جتنا حصہ سطحِ مجذوب کے مقابل ہو کہ ساری زمین اپنی پوری قوت سے ہر شے کو جذب کرے تو اُن پر اور بھی مشکل ہو، ولہذا التساوی قوت جذب کیلئے مجذوبات کی سطح مواجہ زمین کی مساوات لی۔

ردسی و مفہم: اقول بداہتہ معلوم اور ہیأتِ جدیدہ کو بھی اقرار کہ ہو اور پانی اُن میں اترنے والی چیزوں کی ان کے لائق مزاحمت کرتے ہیں، پر اور کاغذ کی زائد اور لوہے اور پتھر کی کم۔ یہ دلیل قاطع ہے کہ ان کا اترنا اپنا فعل ہے یعنی میل طبعی سے نہ فعل زمین کے اس کے جذب سے اس لئے کسی فعل میں مزاحمت جس پر فعل ہو رہا ہے اُس کی مخالفت نہیں، بلکہ جو فعل کر رہا ہے اس کے مقابلہ ہے۔ اب چار صورتیں ہیں۔

مزاحم اگر فاعل سے قوی ہو اور فعل خلاف چاہے فعل واقع کرے گا اور صرف روک چاہے یا فاعل سے قوت میں مساوی ہو تو فعل ہونے نہ دے گا اور خفیف ہو مگر معتد بہ تو دیر لگائے گا یعنی فعل تو حسبِ خواہش فاعل ہو مگر بدیر اور معتد بہ کو اصلاً اثر مزاحمت ظاہر نہ ہوگا۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ زمین سے گز بھراونچی ہوا آدھا گزہ بلکہ انگل بھر ہی اونچا پانی اجسام کی مزاحمت کرتے ہیں۔ کہاں ان کی ہستی اور کہاں ان کے مقابل

چار ہزار میل تک زمین جس کا ایک ٹکڑا کہ ان کے برابر کا ہوان سے کثافت و طاقت میں درجوں زائد ہے نہ کہ وہ پورا حصہ، یقیناً یہ اس کے سامنے محض کا عدم ہیں۔ ہرگز اس کے فعل میں نام کو مزاحم نہیں ہو سکتے تو روشن ہوا کہ اجسام کا اثرنا زمین کا فعل نہیں بلکہ خود ان کا جن کی نسبت سے ہوا اور پانی چاروں قسم کے ہو سکتے ہیں۔

ردسی و ششم : اقول مقناطیس کی ذرا سی بیٹیا اور کبربار کا چھوٹا سادانہ لوہے اور تنکے کو کھینچ لیتے ہیں اگر جذب زمین ہوتی تو ان سے مقابل چار ہزار میل پر جو حصہ زمین ہے یہ خود ان جاذبوں کو اور ان سے ہزاروں حصے زائد کو یہ نہایت آسانی سے کھینچ لے جائے۔ اس کے سامنے ان کی کیا حقیقت تھی کہ یہ اس سے چھین کر اپنے سے ملا لیتے۔ لاجرم قطعاً یہ زمین سے اتصال لوہے اور تنکے کا اپنا فعل تھا جس پر مقناطیس و کبربار کی قوت غالب آگئی۔

ردسی و نهم : اقول پتھریب ٹپک پڑتا ہے اور کچا اگرچہ حجم میں اس سے زائد ہو نہیں گرتا، اور شک نہیں کہ لوہے کا ستون جس کی سطح مواجہ اس سیب کے برابر ہو اگرچہ دس ہزار من کا ہو زمین اسے کھینچ لے گی، یہاں جس طاقت سے دس ہزار من لوہے کا ستون با آسانی کھینچ آئے گا کچے سیب کا شاخ سے تعلق نہ چھوٹ سکے گا تو واجب کہ کچے پتھے پھل سب یکساں ٹوٹ پڑیں، لیکن ایسا نہیں ہوتا، تو یقیناً جذب زمین باطل، بلکہ سب اپنے میل سے آتا ہے۔ پتھے کا میل اس کے ضعیف تعلق پر غالب آیا تو ٹوٹ پڑا کچے کا اس کے قوی تعلق پر غالب نہ آسکا اور بنا رہا۔

رد چہلم : اقول آدمی کے پاؤں کی اتنی سطح ہے اس مسافت کا ستون آہنی دس ہزار گز ارتفاع کا آدمی کیا باطنی کی قوت سے بھی نہ ہل سکے گا اور بوجہ مساوات سطح مواجہ آدمی پر بھی جذب زمین اتنا ہی قوی ہے، تو واجب کہ انسان کو قدم اٹھانا محال ہو دوڑنا تو بڑی بات۔ یونہی ہر جانور کا چلنا، پرند کا اڑنا سب ناممکن ہوا لیکن واقع ہیں تو جذب باطل۔

رد چہل و یکم : پانی اور تیل ہوزن لے کر گلاس میں تیل ڈالو اوپر سے پانی کی دھار، پانی نیچے آجائیگا۔ خود ہیئت جدیدہ کو مسلم کہ اس کی وجہ پانی کا وزن ہونا ہے۔ یہ کلمہ حق ہے کہ بے سمجھے کہہ دیا اور جاذبیت کا خاتمہ کر لیا بربنائے جاذبیت ہرگز یہ پانی تیل سے وزنی نہیں، وزن جذب سے ہوتا ہے تو وزنی جس پر جذب زیادہ ہو وہ اس پانی پر کم ہے کہ ایک کو وہ نسبت روغن زمین سے دور جسے تم نے نمبر ۱۶ میں کہا تھا کہ ادھر کا پانی اگرچہ زمین سے متصل ہے نسبت زمین قمر سے دور ہے دوسری دھار کی مساحت اس گلاس میں

پھیلے ہوئے تیل سے کم تو اس کا جاذب چھوٹا کثرت مادہ سے وزنی بتاتے اس کا علاج ہموزن لینے نے کر دیا بلکہ وہ پورا پانی پڑنے سے بھی نہ پائیکا تو تیل کو اچھال دے گا تو ہر طرح پانی ہی کم وزنی ہے اور تیل پہلے پہنچا تو اس پر واجب تھا کہ پانی اوپر ہی رہتا مگر جاذبیت ابطال کو نیچے ہی جاتا ہے۔ اب کوئی سبیل نہ رہی کہ سو اس کے کہ اپنے مزعوم نمبر یعنی اتحاد ثقل و وزن کو استعفیٰ دو اور کہو کہ اگرچہ پانی ہم وزن بلکہ کم وزن ہو ثقل طبعی میں تیل سے زائد ہے۔ لہذا اُس سے اسفل کا طالب ہے اور اُسے اعلیٰ کی طرف دافع اب ٹھکانے سے آگے اور ثابت ہوا کہ جاذب باطل و مہمل اور میل طبعی مستحل۔

ردّ چہل و دوم؛ اقول جذب زمین ہو تو واجب کہ جسم میں جتنا مادہ کم ہو اسی قدر وزن زائد ہو اور جتنا زائد اسی قدر کم مثلاً گز بھر مربع کاغذ کے تختے سے گز بھر مکعب لوہے کی سیل بہت ہلکی ہو اور وہ سیل جس کی سطح مواجہ ایک گز مربع اور ارتفاع سو گز ہے اور زیادہ خفیف ہو اور جتنا ارتفاع زائد اور لوہا کثیر ہوتا جائے اتنا ہی وزن ہلکا ہوتا جائے یہاں تک کہ کاغذ کا تختہ اگر تولہ بھر کا تھا تو وہ عظیم لوہے کی سیل رتی بھر بھی نہ ہو نہ رتی کا ہزار واں لاکھواں حصہ ہو، وجہ سننے جسم میں جتنا مادہ زیادہ ماسکہ زیادہ اور جتنی ماسکہ زیادہ جاذب کی مزاحمت زیادہ اور جتنی مزاحمت زیادہ اتنا ہی جذب کم اتنا ہی وزن کم کہ وزن تو جذب ہی سے پیدا ہوتا ہے جو کم کھینچے گا کم جھکے گا اور کم جھکنا ہی وزن میں کمی ہونا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جتنا مادہ زیادہ اتنا ہی وزن کم۔ بالجلہ ہر عاقل جانتا ہے کہ قوی پر اثر ضعیف ہوتا ہے اور ضعیف پر قوی، جب دو چیزوں کے جاذب مساوی ہوں ان کی قوتیں مادی ہوں گی اور مساوی قوتوں کا اثر اختلاف مادہ مجذوب سے بالقلب بدلے گا یعنی مجذوب میں جتنا مادہ زائد اتنا اُس پر جذب کم ہوگا لاجرم اتنا ہی وزن کم ہوگا اس سے بڑھ کر اور کیا استحالہ درکار ہے۔ بقیہ کلام ردّ چہالیس میں آتا ہے۔

ردّ چہل و سوم؛ اقول جذب جس طرح اوپر سے نیچے لانے کا سبب ہوتا ہے نیچے سے اوپر اٹھانے کا مزاحم ہوتا ہے کہ جاذب کے خلاف پر حرکت دینا ہے۔ پہلوان اور لڑکے کی مثال ردّ اٹالیس میں آتی ہے۔ اور ثابت ہو چکا کہ جتنا مادہ کم اتنا ہی جذب قوی تو واجب کہ ہزار گز ارتفاع والی لوہے کی سیل ایک چٹکی سے اٹھ آئے، جیسے کاغذ کا تختہ، اور کاغذ کا تختہ سو پہلوانوں کے ہلاتے نہ ہلے۔ جیسے وہ لوہے کی سیل۔ غرض جاذبیت سلامت ہے تو زمین و آسمان تہ و بالا ہو کر رہیں گے، تمام نظام عالم منقلب ہو جائے گا۔

ردّ چہل و چہارم؛ اقول واجب کہ وہ کاغذ کا تختہ اُس ہزار گز ارتفاع والی لوہے کی سیل سے بہت جلد اترے کہ جتنا مادہ کم اتنا ہی جذب زائد اتنا ہی جھکنا زائد، اور جتنا جھکنا زائد اتنا ہی اترنا جلد

حالانکہ قطعاً اس کا عکس ہے۔ تو واضح ہوا کہ اثرنا جذب سے نہیں بلکہ ان کی اپنی طاقت سے جس میں مادہ زائد میل زائد تو جھکنا زائد تو اثرنا جلد، رہا مزاحمت ہوا کا عذر (۱۲) اقول اولاً ابھی ہم ثابت کر چکے کہ ہوا میں اصلاً تابِ مزاحمت نہیں۔

ثانیاً بالفرض ہو تو وہ باعتبار سطح مقابل ہوگی جس کا ہیئت جدیدہ کو اعتراف ہے اور سطح مقابل مساوی دونوں پر مزاحمت ہوا یکساں اور کاغذ پر جذب اُس سل سے ہزاروں حصے زائد تو اُس کا جلد اثرنا واجب، اگر کئے جذب سے وزن بحسب مادہ پیدا ہوتا ہے جس میں جتنا مادہ زائد اُسی قدر اس میں وزن زیادہ پیدا ہوگا اُسی قدر زیادہ جھکے گا کہ وزن موجب تسفل ہوگا۔ یہاں سے نمبر ۲۲ تا ۲۴ کا جواب ہو گیا۔ اقول یہ محض ہوس خام ہے، اولاً کہ وزن جذب سے پیدا ہوگا اس کی خفیف نہیں، مگر جھکنا کہ بلا واسطہ جذب کا اثر ہے نہ یہ کہ جذب مادہ میں کوئی صفت جدید پیدا کرے جس کا نام وزن ہو اور حسب مادہ پیدا ہو اور اب وہ صفت جھکنے کا اقتضا کرے، وہاں صرف چار چیزیں ہیں مادہ اور اس کے ماسکے اور اس کے موافق مزاحمت اور چوتھی چیز مطاوعت یعنی اثر جذب سے متاثر ہو کر جھکنا۔ پہلی تین چیزیں جذب سے نہیں صرف یہ چہارم اثر جذب ہے اور بلاشبہ خود جذب ہی کا اثر ہے نہ کہ جذب نے تو نہ جھکایا بلکہ اس سے کوئی اور پانچویں چیز پیدا ہوتی وہ جھکنے کی مقتدی ہوتی ایسا ہوتا اور وہ پانچویں جسے اب وزن کہتے ہو اثر جذب سے بحسب مادہ پیدا ہوتی تو یہاں دو سلسلے قائم ہوتے:

اول جتنا مادہ زائد ماسکے زائد تو مقاومت زائد تو اثر جذب کم ان میں کوئی جملہ ایسا نہیں جس میں کسی عاقل کو تامل ہو سکے، اور اب یہ ٹھہرا جتنا مادہ زائد وزن زائد تو جھکنا زائد۔
دوم جتنا مادہ کم ماسکے کم تو مقاومت کم تو اثر جذب زائد، اور اب یہ ہوا کہ جتنا مادہ کم وزن کم تو جھکنا کم۔

نتیجہ یہ ہوا کہ جتنا مادہ زائد اثر جذب کم اور جھکنا زیادہ، اور جتنا مادہ کم اثر جذب زائد اور جھکنا کم، تو جھکنا اثر جذب کا مخالف ہوا کہ اس کے گھٹنے سے بڑھتا اور بڑھنے سے گھٹتا ہے۔ کوئی عاقل اسے قبول کر سکتا ہے؟ اثر جذب جھکنے کے سوا اور کس جانور کا نام تھا۔ اُس کا اثر شستی کو اپنی طرف لانا اور قریب کرنا ہے تو زیادت قرب اس کی زیادت ہے۔ اور کمی کمی اور جب مجذوب اوپر ہو تو قرب نہ ہوگا مگر جھکنے سے

لے طصلاً ہوا اجسام کو اترتے وقت موافق انداز سے ان کی مقدار کا مقابلہ کرتی ہے نہ کہ موافق ان کے وزن کے مزاحمت ایک قد کی گیند چڑے کی یا لوسے کی ہو برابر ہوگی ۱۲

تو زیادہ جھکنا ہی اُس کی زیادت ہے۔ اور کم جھکنا بھی اس کی کمی نہ کہ عکس کہ بڑا ہتہ باطل ہے۔

ثانیاً فرض غلط ایسی بدیہی بات باطل مان لی جائے تو اب بھی اُن تینوں نمبروں سے رہائی نہیں، اب نمبر ۴۲ کی یہ تقریر ہوگی کہ کاغذ کا تختہ اور وہ دس ہزار گز ارتفاع والی لوہے کی سل (تول کا نٹے کی) ہموزن ہوں۔

اقول وجہ یہ کہ جذب اختلاف مادہ مجذوب سے بالقلب بدلے گا، یعنی جتنا مادہ زائد جذب کم، کما تقدم، اور وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے (۱۵) اور مادہ جسم سے بالاستقامت بدلے گا یعنی جتنا مادہ زائد وزن زائد، جذب وزن کا سبب ہے۔ سبب جتنا ضعیف ہوگا مستبب کم اور مادہ وزن کا محل ہے، محل جتنا وسیع ہوگا حال زیادہ۔ تو بحال اتحاد جاذب پر دو جسم میں وزن برابر رہے گا اگرچہ ماقے کتنے ہی مختلف ہوں۔ لوہے کی سل میں بتقاضائے کثرت مادہ جتنا وزن بڑھنا چاہئے بتقاضائے ضعف جذب اتنا ہی گھٹنا لازم اور کاغذ کے تختے میں بوجہ قلت مادہ جتنا وزن گھٹنا چاہئے بوجہ قوت جذب اتنا ہی بڑھنا لازم کہ یہ ضعف و قوت اور وہ کثرت و قلت دونوں بحسب مادہ ہیں۔ اسے دو رنگتوں سے سمجھو کہ ایک دوسرے سے دس گنا گہری ہے۔ گہری میں ایک گز کپڑا ڈبویا اس پر دس گنا رنگ آیا ہلکی میں دس گز کپڑا ڈالا اس پر گنا رنگ آیا لیکن ہر گز پر ایک حصہ ہے تو مجموع پر دس حصے ہوا کہ اول کے برابر ہے۔ یونہی فرض کرو ایک حصہ جذب سے ایک حصہ مادہ میں ایک اس پر وزن پیدا ہوتا ہے تو دس حصے جذب سے ایک حصہ مادہ میں دس سیر ہوگا اور ایک حصہ جذب سے دس حصے مادہ میں بھی دس سیر کہ حصہ جذب سے ہر حصہ مادہ میں ایک سیر ہے تو ایک حصہ مادہ میں دس جذب اور دس حصے مادہ میں ایک جذب سے حاصل دونوں میں دس سیر وزن ہوگا اور نمبر ۴۳ میں یہ کہا جائے گا کہ جس آسانی سے کاغذ کے تختے کو زمین سے اٹھا لیتے ہو اُس ہزاروں گز ارتفاع والی آہنی سل کو بھی اُسی آسانی سے اٹھا سکو جس طرح وہ سل ہزار آدمیوں سے ہل بھی نہیں سکتی کاغذ کا تختہ بھی جنبش نہ کھاسکے گا کہ دونوں کا وزن برابر ہے اور نمبر ۴۴ میں یہ کہ کاغذ اور وہ آہنی سل دونوں برابر تریں اور لوازم سب باطل ہیں، لہذا جاذبیت باطل۔ غرض یہاں دو نظریے ہوئے، ایک حقیقت پر بنائے جاذبیت کہ جسم میں جتنا مادہ زائد اتنا ہی وزن کم۔ دوسرے اُس باطل کے فرض پر یہ کہ جب جاذب مساوی ہوں تو سب چھوٹے بڑے اجسام ہموزن ہوں گے اور دونوں صریح باطل ہیں تو جاذبیت باطل۔

ردِ چیل و پنجم؛ اقول مساوی سطح کی تین لکڑیاں بلندی سے تالاب میں گرتی ہیں، ایک روئے آب پر رہ جاتی ہے، دوسری جیسے عود غرق تہ نشین ہوتی ہے، تیسری پانی کے نصف عمق تک ڈوب کر پھر اُپر آتی اور تیرتی رہتی ہے، یہ اختلاف کیوں؟ اس کا جواب کچھ نہ ہوگا مگر یہ کہ ان کے مادوں کا اختلاف

جس میں مادہ سب سے زائد تھا تا نشین ہوئی، جس میں سب سے کم تھا روئے آب پر رہی، اور متوسط متوسط، مگر بنائے جاذبیت اس جواب کی طرف راہ نہیں، حتیٰ خفیف پر تو عکس لازم تھا کہ جس میں مادہ زائد اس پر جذب کم اور اسی کا وزن کم تو اس کو روئے آب پر رہنا چاہئے تھا اور جس میں مادہ سب سے کم اُس کا تا نشین ہونا اور اُس فرض باطل پر کہنا جائے گا کہ مختلف مادوں پر مساوی جذب وی پیدا کرے گا پھر اختلاف کیوں؟

ردِ پہل و ششم: اقول تیسری لکڑی کا نصف عمق سے آگے نہ بڑھنا کیوں؟ زمین جس قوت سے اُسے کھینچ کر لاتی تھی اب بھی اُسی قوت سے کھینچ رہی ہے کہ ہنوز منہی تک وصول نہ ہو املاً آب کی مقاومت ردِ سیم میں باطل ہو چکی اور ہو بھی تو وہ سطح آب سے ملتے ہی تھی، جب جاذب واحد مقاوم واحد بلکہ اب جذب اقویٰ ہے کہ زمین سے قرب بڑھ گیا اور مقاومت کم ہے کہ ملاء آب ادھارہ گیا تو آگے شق نہ کرنا کیا معنی۔ اگر کئے اس کا پانی کے اندر جانا جذب زمین سے نہ تھا بلکہ اُس صدمہ کا اثر جو اس کے گرنے سے پانی کو پہنچا پہلی لکڑی نے پانی کو اتنا صدمہ نہ دیا کہ اسے شق کرتی۔ دوسرے نے پورا صدمہ دیا اور تہ تک پہنچی۔ تیسری متوسط تھی متوسط رہی۔

اقول اولاً جذب مان کر جانب اسفل حرکت کو جذب سے نہ ماننا سخت عجب ہے۔ صدمہ اس حرکت ہی نے تو دیا کہ زمین اُسے بقوت کھینچ کر لاتی تھی اُسی قوت نے نصف پانی شق کیا آگے کیوں تھک رہی۔ اگر زمین میں یہیں تک لانے کی قوت تھی تو دوسری لکڑی کو کیسے تہ تک لے گئی۔

ثانیاً صدمہ کے لئے دو چیزیں درکار شدت ثقل متصادم اور اس کی قوت رفتار پتے کو کتنی ہی قوت سے زمین پر مارو یا کیسے ہی بھاری گولے کو زمین پر آہستہ سے رکھ دو صدمہ نہ دے گا لیکن اگر گولے کو قوت سے زمین پر پٹکو صدمہ پہنچائے گا اور اس میں قوت رفتار کو شدت ثقل سے زیادہ دخل ہے بندوق کی گولی جو کام دے گی اُس سے دس گنا سیسا ہاتھ سے پھینک کر مارو وہ کام نہیں دے سکتا۔ صورت مذکورہ میں جاذبیت کی بد نصیبی سے قوت رفتار و شدت ثقل دونوں میل طبعی کے ہاتھ بکے ہوئے ہیں۔ جب اجسام اپنی ذات میں ثقل رکھتے اور اپنی قوت سے نیچے آتے ہیں اور وہ مختلف ہیں تو جس میں ثقل زائد اس میں میل زائد، اُسی کی رفتار تیز، اسی کا صدمہ قوی، اور کم میں کم، اوسط میں اوسط، اور بر بنائے جاذبیت حتیٰ حقیقت لیجئے تو پہلی میں مادہ سب سے کم تو اس پر جذب سب سے زائد، تو اسی کی رفتار قوی، اور وہی زیادہ بھاری، تو اس سے صدمہ سب سے پہلے اقویٰ پہنچا تھا اور دوسری میں مادہ سب سے زائد تو جذب سب سے کم تو رفتار سب سے ضعیف اور وزن سب سے ہلکا تو اسی سے صدمہ نہ پہنچا تھا اور اُس فرض باطل پر سب پر اثر برابر پھر اختلاف صدمہ یعنی چہر۔

ردِ چہل و مہمتم: اقول تو اس تیسری لکڑی کا ڈوب کر اچھلنا کیوں؟ اس میں خود اوپر آنے کی میل نہیں (۷) ورنہ لکڑیاں اُڑتی پھرتیں نہ یہ زمین کا دفع ہے کہ وہ توجذب کر رہی ہے نہ کسی کو کب کا جذب کہ وہ ہوتا توجذب اس سے قریب اور زمین سے دُور تھی اور اس وقت گرنے نہ دیتا نہ کہ اُسی وقت خاموش بیٹھا رہا جب زمین کھینچ کر اسے نصف آب تک لے گئی اور جا ذبیت ارض بوجہ قرب زیادہ ہو گئی اس وقت جاگا اور اپنی مغلوب جا ذبیت سے اوپر لے گیا اور ایسا ہی تھا تو پہلی لکڑی اوپر کیوں نہیں اٹھالیتا۔ پانی کے چہرے سے ہوا کا چہرنا آسان ہے، غرض کہ کوئی صورت نہیں سو اس کے کہ پانی نے اسے اچھالا اور اپنے محل سے دفع کر کے اوپر لا ڈالا۔ پانی نہ ہوتا تو زمین تینوں کو کھینچ کر اپنے سے ملا لیتی۔ اب سوال یہ ہے کہ پانی بھی تو زمین ہی کا جز ہے (۷) تو وہ بھی جاذب ہوتا نہ کہ دفع، اگر کہتے یہ دفع صدمہ کا جواب ہے۔ جسم کا قاعدہ ہے کہ دوسرا جسم جب اس سے مقاومت کرتا ہے یہ اس کو اتنی ہی طاقت سے دفع کرتا ہے جتنے زور کا صدمہ تھا۔ یہ دفع زمین میں بھی ہے۔ گیند جتنے زور سے اُس پر مارو اتنے ہی زور سے اوپر اُٹھے گی۔

اقول اولاً صدمہ کا خاتمہ اوپر ہو چکا کہ حق حقیقت پر بالعکس ہونا تھا اور فرض باطل پہ مساوی، اور یہ کہ اس کا ماننا میل طبعی پر ایمان لانا اور جا ذبیت کو رخصت کرنا ہے اور جب صدمہ نہیں جواب کلس ہے کا۔ ثانیاً دوسری لکڑی نے تو اتنا صدمہ دیا کہ تہ تک شق کر گئی اتنی ہی قوت سے اُسے کیوں نہ دفع کیا۔ ثالثاً پانی جو ابا دفع چاہتا اور زمین جذب کر رہی ہے۔ یہ پانی اُس کی کیا مزاحمت کر سکتا نہ کہ اُس پر غالب آجائے اُس سے چھین کر اوپر لے جائے۔

سابعاً پانی کو صدمہ تو اُس وقت پہنچا جب لکڑی اس کی سطح سے ملی اُس وقت جواب کیوں نہ دیا؟ اگر کہتے پانی لطیف ہے اس وقت تک گرنے والی لکڑی کی طاقت باقی تھی پانی شق کرتا مگر جب اس کی طاقت پوری ہوئی اس وقت پانی نے جواب دیا۔

اقول لکڑی کی طاقت جذب زمین سے ہوتی تو نصف پانی تک جا کر تھک نہ رہتی ضرور جذب نہیں بلکہ لکڑی اپنی طاقت سے آئی جو اُس کی ہستی ہے پھر نصف پانی چہرے کی پھر پانی نے پلٹا دیا۔ بالکلہ اس سوال کا کوئی جواب نہیں سو اس کے کہ یہ لکڑی پہلی لکڑی سے بھاری ہے۔ اس نے اپنی متوسط قوت سے نصف آب تک مداخلت کی مگر پانی سے ہلکی ہے اور ہر بھاری چیز اسفل سے اپنا اتصال چاہتی ہے اُس سے ہلکی چیز اگر پہلے پہنچی ہوتی ہے اور یہ قدرت پائے تو اُسے اوپر پھینک کر خود وہاں مستقر ہوتی ہے جیسے گلاس کے تیل اور پانی کی مثال میں گزرا۔ لہذا دوسری لکڑی کو نہ پھینکا کہ وہ پانی سے بھاری تھی اسفل اسی کا محل ہے، تو ثابت ہوا کہ ثقیل طالب اسفل ہے اور اقل طالب اسفل، اُسی کا نام

میل طبعی ہے تو جاذبیت باطل و مہمل، یہ دو باتوں سے رد جاذبیت ہوا، ایک تو یہی 'دوسری یہ کہ ان میں خود وزن ہے جو جانب اسفل جھکاتا ہے جس پر اس اختلاف کی بنا ہے۔ پھر جاذبیت کے لئے اختصاراً قصر مسافت کیجئے تو وہی جملہ کافی ہے کہ بدایت معلوم کہ پہلی کا اوپر پھٹنا اور تیسری کا نصف آب تک جا کر پلٹنا دونوں باتیں قطعاً خلاف اصل مقتضی ہیں اور یہ نہیں مگر مزاحمت آب سے پانی نہ ہوتا تو یقیناً تینوں لکڑیاں تہ تک پہنچتی اور بلاشبہ اُس سے ہزار حصے زائد پانی فصل زمین کا مزاحم نہ ہو سکتا تھا تو قطعاً یہ اقتضائے زمین نہیں بلکہ خود ان لکڑیوں کی مختلف قوت، تو جاذبیت باطل و مہمل اور میل طبعی مستحل۔ والحمد لله العلی العظیم الاجل فضل الله تعالیٰ سیدنا مولینا محمدًا و آلہ و صحبہ و سلم و بجل امین!

دلائل تدیمیہ

بفضلہ تعالیٰ رد تافریت میں وہ بارہ اور رد جاذبیت میں سینتالیس فیض قدیر سے قلب فقیر پر فائض ہیں۔ تافریت پر تو کسی کتاب میں بحث اصلاً نظر سے نہ گزری۔ جاذبیت پر بعض کلام دیکھا گیا وہ صرف ایک دلیل جس کی ہم توجیہ بھی کریں اور طرز بیان سے ایک کو تین کر دیں۔

رد چہل و ہشتم؛ زمین میں جذب نہ ہو تو چاہئے کہ زمین کا کوئی جز اس سے جدا نہ کر سکیں کہ قوت زمین کا مقابلہ کون کرے (مفتاح الرصد)

اقول اسی جذب کلی پر مبنی ہے کہ بر تقدیر جذب وہی قرینہ عقل تھا اور ہماری تقریرات سابقہ سے واضح کہ جتنا پارہ زمین لیا جائے اس میں اتنی قوت جذب ہے جس کا انسان مقابلہ نہیں کر سکتا کہ وہ اپنے مقابل کو اگرچہ ہزاروں من کا ہو بے تکلف کھینچ لے گا اور وہی پوری طاقت پر مقابل پر مصروف ہے تو نہ صرف جو زمین بلکہ کسی پتے کا زمین سے اٹھانا ناممکن ہے قلت مادہ کے سبب وزن نہ ہے تو جذب کی قوت تو ہے تو دیکھو جس کا مقابلہ کرنا ہوگا، ٹین کی ہلکی بٹری کو دو برس کا بچہ سہل سے اٹھا سکتا ہے لیکن اگر کوئی پہلوان دونوں ہاتھ سے اُسے مضبوط تھامے اپنے سینے سے ملائے ہے اب بچہ کیا کمزور مرد بھی ہرگز اُسے نہیں ہلا سکتا۔

رد چہل و آہم؛ زمین میں جذب ہو تو اس کے اجزا میں بھی ہو کہ طبیعت متحد ہے تو چاہئے کہ بڑے ڈھیلے کے نیچے چھوٹا ملا دیں اس سے چھٹ جائے بلکہ بڑا خود ہی چھوٹے کو کھینچ لے (مفتاح الرصد)

اقول اس کا ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا ہی ہوتا اگر زمین اُسے نہ کھینچتی۔ جذب زمین کے مقابل بڑے ڈھیلے کا جذب کیا ظاہر ہو مگر مقناطیس و کہرا۔ اس جواب کو قائم نہ رکھے گا۔ جذب زمین کے مقابل اس کا جذب کیسے ظاہر ہوتا ہے، یوں ہی بڑے ڈھیلے کا ظاہر ہوتا اگر اس میں جذب ہوتا لیکن وہ

ہرگز جذب نہیں کرتا تو زمین بھی جذب نہیں کرتی کہ طبیعت متحد ہے۔ فافہم۔

روینجا ہم زمین نافیت کر کے پچ جاتی ہے، یہ حقیر چیزیں تو نہ پچ سکتیں۔ اگر کئے آفتاب ضرور ان کو جذب کرتا ہے مگر زمین بھی تو کھینچتی ہے اور یہ اس سے متصل اور آفتاب سے کروڑوں میل دور، لہذا جذب زمین غالب آتا اور آفتاب انہیں نہیں اٹھا سکتا۔ ہم کہیں گے زمین کا اپنے اجزاء کو جذب ثابت ہے دیکھو ابھی دو دلیل سابق (مفتاح الرصد)۔

تذیل: کلام قدما میں ایک اور دلیل مذکور کہ جذب ہوتا تو چھوٹا پتھر جلد آتا (شرح تذکرہ وطوسی للعلامة الخضری) یعنی ظاہر ہے کہ جاذب کا جذب اضعف پر اقوی ہوگا تو چھوٹا پتھر جلد کھنچے حالانکہ عکس ہے جس سے ظاہر کہ وہ اپنی میل طبعی سے گرتے ہیں جو بڑے میں زائد ہیں۔

اقول اضعف پر اقوی ہونا مساوی قوتوں میں ہے اور یہاں چھوٹے کا جاذب بھی چھوٹا ہے تو اتنے ضمیمہ کی حاجت ہے کہ دونوں کی سطح مواجہہ زمین مساوی ہو۔ اب حق حقیقت پر یہ بعینہ روچوالیس ہوگا اور اس فرض باطل پر اتنا بھی کافی نہ ہوگا کہ چھوٹا اب بھی جلد نہ آئے گا بلکہ برابر، کما مر۔ اب یہ صورت یعنی ہوگی کہ بڑا ارتفاع ہیں ہزار گنا اور سطح مواجہہ میں مثلاً آدھا ہے، اب یہ اعتراض پورا ہوگا کہ چھوٹے کا جاذب بڑا ہے۔ فرض کرو بڑے میں دس حصے مادہ ہے اور چھوٹے میں ایک حصہ، اگر سطح مواجہہ برابر ہوتی دونوں میں دس دس سیروزن ہوتا جس کی تقریر گزری۔ لیکن چھوٹے کی سطح مواجہہ دو چند ہے تو بڑے میں دس سیروزن ہوگا اور چھوٹے میں بیس سیر، لہذا اسی کا جلد آنا لازم۔ حالانکہ قطعاً اس کا نصف ہے تو جاذبیت باطل جزاف ہے اور میل طبعی کا میدان ہموار صاف ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ نوٹ الرضا نمبر سے لکھا جاتے جس میں ایک نواب صاحب مکالمہ ہے الرضا کا یہ مقالہ مل نہ سکا۔ عبدالنعیم عزیزی

حرکت زمین کے ابطال پر اور ۳۳ دلائل

بارہ ردّ نافریت اور پچاس جاذبت پر سب حرکت زمین کے ردّ تھے کہ اُس کی گاڑی بے ان دوپوں کے نہیں چل سکتی تو یہاں تک ۶۲ دلیلیں مذکور ہوئیں۔

دلیل ۶۳: اقول تمام عقلائے عالم اور ہیئات جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل النهار و منطقۃ البروج دونوں مساوی دائرے ہیں۔ نتیجہ (۲۷) جتنے سماوی وارضی کُرے ہیئتِ قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن منطقہ کو مدار زمین مان کر یہ ہرگز ممکن نہیں، معدل تو بالاجماع مقعر سماوی ہے (۲۸) اگر منطقہ نفس مدار پر رکھو جیسا اصول الہیئت کا زعم ہے (۲۹) جب تو ظاہر، کہاں یہ صرف انیس کروڑ میل کا ذرا سا قطر اور کہاں مقعر سماوی کا قطر اربوں میل سے زائد جو آج تک اندازہ ہی نہیں ہو سکا اور اگر حسبِ بیان حدائق مدار کو مقعر سماوی پر لے جاؤ یعنی اس کا موازی وہاں بنا کر اُس کا نام منطقہ رکھو جب بھی تساوی محال کہ اس مقعر کا مرکز مرکز زمین ہے (۲۷) اور یہی مرکز معدل (۲۸) تو معدل عظیم ہے لیکن مرکز مدار کا مرکز زمین سے اتحاد محال تو منطقہ ضرورہ دائرہ صغیرہ ہے کہ عظیم ہوتا تو اس کا مرکز مرکز مقعر ہوتا۔ (فائدہ ۳) اور صغیرہ عظیمہ کی مساوات محال تو منطقہ کو مدار زمین ماننا قطعاً باطل خیال۔

دلیل ۶۴: تمام عقلائے عالم اور ہیئات جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ کا مرکز ایک ہے (نتیجہ ۱) (نمبر ۳۰) جتنے سماوی وارضی کُرے ہیئات قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن مدار پر دور زمین مان کر یہ بداہتہ محال کہ مرکز منطقہ تو مرکز مدار ہے۔ اور اب مرکز معدل کہ مرکز زمین ہے محیط مدار پر ہوگا، دائرہ مرکز و محیط کا انطباق کیسا جہل شدید ہے۔

دلیل ۶۵: اقول تمام عقلائے عالم اور ہیئات جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ کا تعالج تناصف ہے (۲۷) جتنے سماوی وارضی کُرے ہیئات قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں

لیکن زمین دائرہ ہو تو تناصف محال کہ مرکز ایک نہ رہے گا، لاجرم دائرہ زمین باطل۔

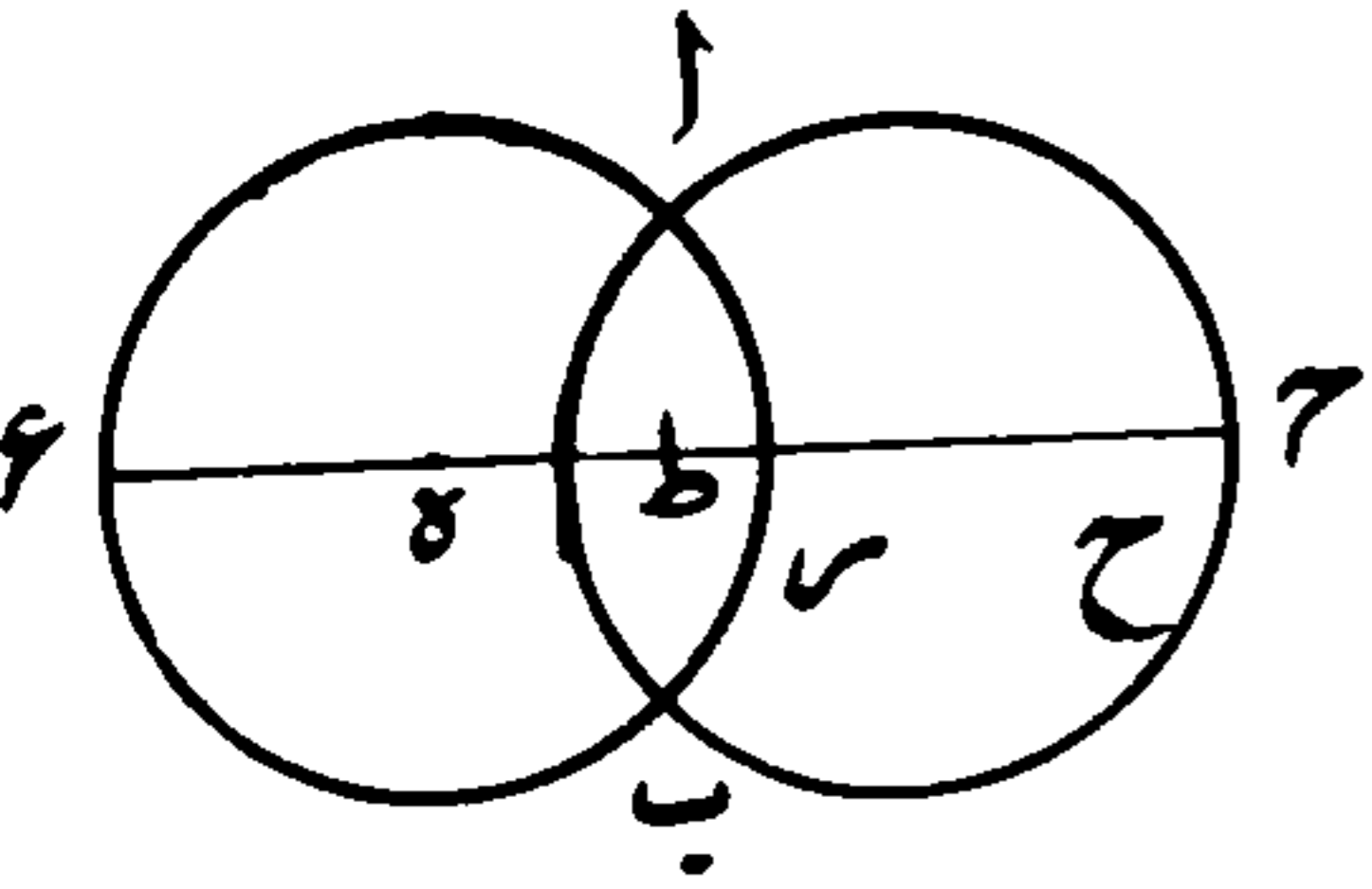
دلیل ۶۶: اقول ان سب سے خاص تر عقلائے عالم اور ہیئاتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ دونوں کُرے سماوی حقیقی یا مقدر کے دائرہ عظیمہ میں (نمبر ۲۸، ۲۹، ۳۰) جتنے سماوی و ارضی کُرے ہیئاتِ قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب ہیئتِ قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن دورہ زمین پر یہ بوجہ ناممکن کہ نہ تساوی نہ اتحاد مرکز نہ تناصف تو دورہ زمین قطعاً باطل۔

دلیل ۶۷: اقول تمام عقلائے عالم اور ہیئاتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ دائرہ شخصیہ ہے (۳۱) جتنے سماوی و ارضی کُرے ہیئاتِ قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن زمین دائرہ ہو تو ان میں کوئی شخص نہ رہے گا (دیکھو ۳۱، ۳۲) تو زمین کا دورہ باطل۔

دلیل ۶۸: اقول تمام عقلائے عالم اور ہیئاتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ بارہ بُرجِ متساوی ہیں۔ ہر بُرج تیس درجے (۲۹) جتنے سماوی کُرے ہیئتِ قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن منطقہ کو مدار زمین مان کر ۶ بُرج ۴۰، ۴۰ درجے کے ہو جائیں گے اور ۶ صرف ۲۰، ۲۰ کے رہیں گے۔ اس کا بیان دو مقدموں میں واضح ہے:

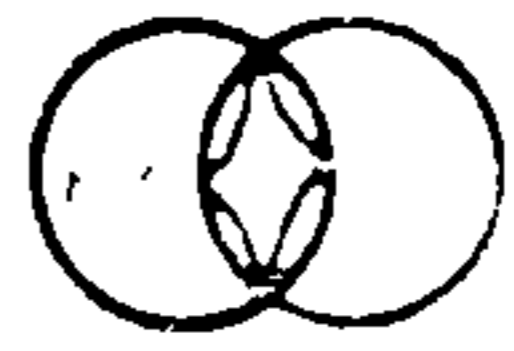
مقدمہ ۱: اقول دو متساوی دائروں میں جب ایک دوسرے کے مرکز پر گزرا ہو واجب کہ وہ دوسرا بھی اس کے مرکز پر گزرے۔

۱۔ اقول تساوی و اتحاد مرکز میں عموم و خصوص من وجہ ہے۔ مدارین متساوی ہیں اور اتحاد مرکز نہیں اور سطح معدل و خط استوا متحدہ مرکز ہیں اور تساوی نہیں ہر کُرہ کے عظیمتین متساوی بھی نہیں اور متحدہ مرکز بھی اور یہ دونوں تناصف سے عام مطلقاً ہیں۔ جب تناصف ہو گا تساوی و اتحاد مرکز ضرور ہوں گے کہ چھوٹے بڑے یا مختلف مرکز دائرے متناصف نہیں ہو سکتے اور تساوی یا اتحاد مرکز ہو تو تناصف درکار، تقاطع بھی ضرور نہیں، جیسے مدارین یا معدل و خط استوا۔ ہاں تساوی و اتحاد مرکز کا اجماع دائرہ گرد میں ^{صرف} متساوی ہے، جب دو متساوی دائرے مرکز واحد پر ہوں گے ضرور متناصف ہوں گے و بالعکس یہ تینوں ایک کُرہ کے دو دائرہ عظام ہونے سے عام مطلقاً ہیں۔ ایک کُرہ کے دو عظیمے قطعاً متساوی بھی ہوں گے اور متحدہ مرکز بھی اور متناصف بھی اور سخن کُرہ میں مرکز واحد پر دو متساوی دائرے متناصف ہونگے اور عظیم نہیں۔ ان دلائل میں عام سے خاص کی طرف ترقی ہے کہ ہیئاتِ جدیدہ نے بھی معدل و منطقہ کی تساوی مانی ہے اور اس سے دورہ زمین باطل بلکہ اس سے بھی خاص تر اتحاد مرکز مانا ہے بلکہ ان سے بھی خاص تر تناصف بلکہ سب سے خاص تر عظام ہونا ۱۲ منز خزلہ



اب ح کے اب ۶ کہ مرکزہ پر گزرا ہے۔ ضرور
اس کا مرکز سا ہے جس پر اب ۶ ب گزرا ہے ورنہ اگر ط ہو
تو اس کا نصف قطر ط ا یا ح ہو تو ح نصف قطر
اب یعنی س ح کے مساوی ہو۔ بہر حال حُسن و کُل برابر ہوں۔

مقدمہ ۲، اقول جب مساوی دائرے ایک دوسرے کے مرکز پر گزرے ہوں ان کا تقاطع
تشلیث ہوگا، یعنی ہر ایک کی قوس کے دوسرے کے اندر پڑے گی ثلث دائرہ ہوگی اور جتنی باہر رہے گی دو ثلث
مرکزین ۶، س نقطتین تقاطع ا، ب تک خطوط ملائیے کہ سب نصف قطر اور ہم مساوی
قوتوں ا ۶، ۶ ب، اس، س ب کہ اگر ۲۴۰ لاجرم ہر قوس ۶۰ درجے رہے
کہ نصف قطر وتر نہیں مگر سدس درجہ کا، تو ا ۶ ب، اس ب ہر ایک ۱۲۰ درجے
ہے، اور ا ح ب، ا ۶ ب ہر ایک ۲۴۰ درجے ہے۔ یہاں پہلا دائرہ معدل
ہے دوسرا منطقہ، راس الحمل ب راس المیزان ۶ سرطان ۶ جدی تو حمل سے سنبند تک ۶ برج کہ قوس
ا ۶ ب میں ہے ۴۰، ۴۰ درجے کے ہوئے اور میزان سے حوت تک ۶ برج کہ قوس ا ۶ ب میں ہر
۲۰، ۲۰ درجے کے۔ اس کا قائل نہ ہوگا مگر مجنون، تو دورہ زمین ثمرہ جنون۔ کو پرنکیس کی تقسید سے
مان بیٹھے اور آگیا کچھ نہ دیکھا کہ وہ تمام ہیئت کا دفتر الٹ دے گا۔

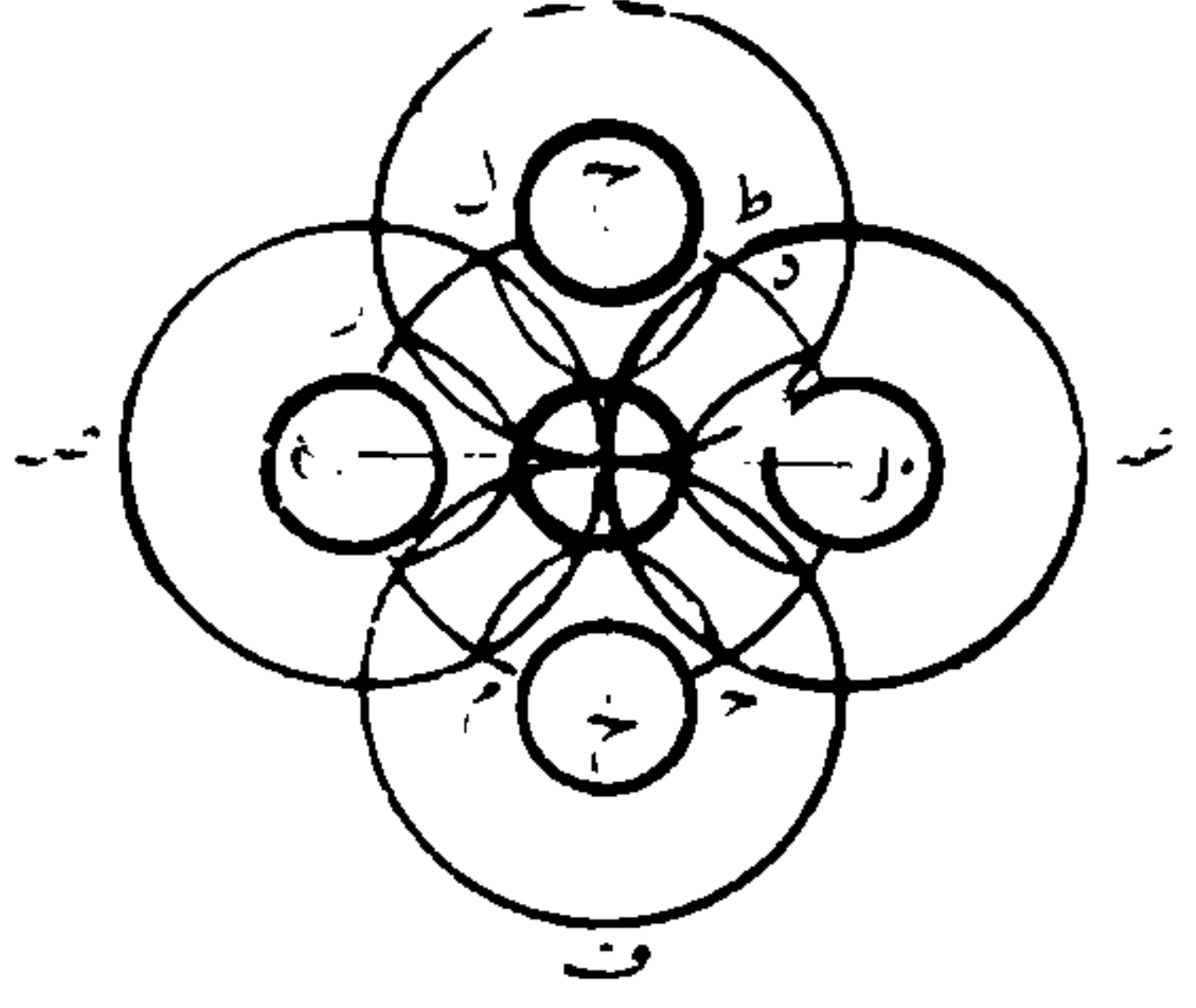


دلیل ۶۹، اقول تمام عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ مبادرت اعتدالین
ایک بہت خفیف حرکت ہے کہ ایک سال کامل میں پورا ایک دقیقہ بھی نہیں ۵۰۶۲ ہے (۲۲)
چھپس ہزار آٹھ سو ستتر برس میں دورہ پورا ہوتا ہے (۳۲) لیکن اگر زمین منطقہ پر دائرے تو واجب
کہ ہر سال دورہ پورا ہو جایا کرے تقاطع کا نقطہ ہر سہ ماہی میں تین برج طے کر لیا کرے وہ حرکت کہ اکثر
برس میں بھی ایک درجہ نہیں چل سکتی ہر روز ایک درجہ اڑے۔

اب ج ۶ منطقہ البروج ہے۔ مرکز ن پر جب زمین نقطہ آ پر تھی معدل دائرہ س ۶ ہوا جتنے
منطقہ کو ۶ راس الحمل س راس المیزان پر قطع کیا۔

(برصفا آئندہ)

۱۲ منہ غفرلہ حاصل نسبت ۱۳، ۱۶، ۱۷ ہے



جب زمین نقطہ ب پر آتی معدل دائرہ عہ
ہو اور ح راس الحمل ، ط راس المیزان جب
زمین ح پر آتی معدل دائرہ ق ہو اور ج راس الحمل
ک راس المیزان - جب ع پر آتی معدل صہ ہوا
اور ل راس الحمل م راس المیزان - ان چاروں
دائرہوں نے منطقہ کو بارہ مساوی حصوں پر تقسیم کیا۔
مثلاً منطقہ کی قوس اب ربع دور ہے اور حکم مقدمہ
ثانیہ تقاطع دائرہ عہ سے قوس ا ۵۰ درجے تو

ب ۵۰ درجے ، یوں ہی تقاطع دائرہ عہ سے ب ۶۰ درجے تو ا ط ۳۰ درجے - لاجرم بیچ میں ۵ ط
بھی ۳۰ درجے - اسی طرح ہر رابع میں لیس بالضرورت چاروں بار کے راس الحمل ح ح ج ل میں ۹۰، ۹۰ درجے
کا فاصلہ ، تو ہر سال راس الحمل تمام منطقہ پر دورہ کر آیا اور ہر سہ ماہی میں تین بروج چلا ہر روز ایک درجہ بڑھ کر
اس سے جہالت اور کیا ہوگی تو دورہ زمین قطعاً باطل۔

دلیل ۷۰ : اقول تمام عقلائے عالم اور ہیت جدیدہ کا اجماع ہے کہ اس مدار پر دورہ کرنے والا
(شمس ہو یا زمین) سال بھر میں تمام بروج میں ہو آتا ہے لیکن اگر یہ مدار زمین کا ہے تو ایک برج کیا
ایک درجہ کیا ایک دقیق چال چلنا محال - جب زمین آ پر تھی راس الحمل ۵ تھا تو آ کہ ۶۰ درجے اس سے
پہچھے ہے راس الدلو تھا جب زمین ب پر آتی اب راس الحمل ح ہے یہ بھی ب سے ۶۰ ہی درجے آگے
ہے تو ضرور ب راس الدلو ہے، یوں ہی زمین جہاں ہوگی راس الحمل اس سے ۶۰ درجے آگے رہے گا اور
زمین ہمیشہ راس الدلو ہی پر رہے گی تو بروج میں انتقال نہ ہونا درکنار۔

اوپر تو جاذبیت و نافریت اسباب وزن نے سکون زمین ثابت کیا تھا یہاں خود دورہ زمین نے سکون
زمین مبرہن کر دیا، ثابت ہوا کہ ابتدائے آفرینش میں جہاں تھی وہیں اب بھی ہے اور جب تک باقی ہے
وہیں رہے گی ، اس سے زیادہ قاہر دلیل اور کیا ہوگی کہ دورہ ماننا ہی ساکن منوا چھوڑے۔ اہل ہیت جدیدہ
تقلید کو پرتھکیں کے نشے میں ان عظیم خرابیوں سے غافل رہے تو رہے عجب کہ آج تک ان کے رد کرنے والوں
کو بھی یہ آفتاب سے زیادہ روشن دلائل خیال میں نہ آئے دور کی باتیں بلکہ دور از کار باتیں بھی لکھا کئے فریقین
کا ہر طرف خیال ہی نہ گیا کہ منطقہ کو مدار زمین مانتے ہی تمام ہیآت کا پٹا الٹ جائے گا۔

دلیل ۷۱ : اقول جب ۵ راس الحمل اور زمین ط راس الدلو پر ہے تو ضرور ط راس الحمل

جب زمین ط پر آئی اور راس الحمل ہمیشہ ۶۰ درجے اس سے آگے ہوگا تو راس الحوت راس الحمل کے بیچ ایک اور برج ہوا۔

دلیل ۷۲: جب ط پر آئی کہ راس الحمل تھا تو راس الحمل سے راس الحمل ۶۰ درجے آگے ہوا۔

دلیل ۷۳: جب ط پر آئی کہ راس الثور تھا حمل کہ اس سے ۳۰ درجے پیچھے تھا ۶۰ درجے آگے ہو گیا و علیٰ هذا القیاس۔

دلیل ۷۴: ہر برج راس الحمل سے کبھی آگے ہوگا کبھی پیچھے کہ راس الحمل سال میں ۱۲ برج پر دورہ کرے گا تو بروج شمالی و جنوبی کی کوئی تعیین نہ رہی سب شمالی اور سب جنوبی اور ہر برج ایک وقت شمالی نہ جنوبی جبکہ راس الحمل اسی پر ہو۔

دلیل ۷۵: چاروں فصلوں کی تعیین باطل ہوگئی۔

دلیل ۷۶: جب زمین ط پر آئی کہ راس الحوت اور راس الحمل اس سے ۶۰ درجے آگے ہے اور شک نہیں

کہ اس سے ۳۰ درجے آگے راس الحمل ہے تو دو راس الحمل ہونے تو دو راس المیزان ہونے تو دو دائروں کا تقاطع چار جگہ ہوا اور یہ محال ہے، دائرے دو جگہ سے زیادہ تقاطع نہیں کر سکتے (اقلیدس مقالہ ۳ شکل ۱۰) بالجلہ صدہا استحالہ ہیں، دیکھو دورہ زمین ماننے نے کیا کیا آفت جوتی تمام ہیأت دریا برد و گاؤں خورد کردی۔

دلیل ۷۷: اقول تمام عقلائے عالم و ہیأت جدیدہ کا اجتماع ہے کہ معدل سے منطقہ کا میل کلی

بتانے والا دائرہ جسے دائرہ میلیہ کہتے ہیں ایک متعین دائرہ ہے جس کی قوس کہ ان کے منصف محل تقاطع پر گزرتی ہے خود ایک مقدار متعین رکھی ہے نہ یہ کہ چھوٹی بڑی قوسیں متحمل ہوں جن سے میل کی تحدید نہ ہو سکے

لیکن اگر منطقہ مدار زمین ہے تو ایسا ہی ہوگا اور تحدید میل ناممکن ہوگی اس تحدید کے لئے ضروری ہے کہ وہ

دونوں دائرے برابر ہوں کہ تیسرا ان کا مساوی ان کے اقطاب پر گزارا جائے اور وہ میل بتانے اگر متقاطع

دائرے چھوٹے بڑے ہوں تو میلیہ کی تعیین کہاں سے آئے گی۔ چھوٹے کے برابر لو تو بڑے کے برابر کیوں

نہ لو و بالعکس اور دونوں سے مختلف لو تو کیا وجہ، اور پھر گننا مختلف لو اور پھر صغریٰ طرف یا کبریٰ کی جانب کوئی

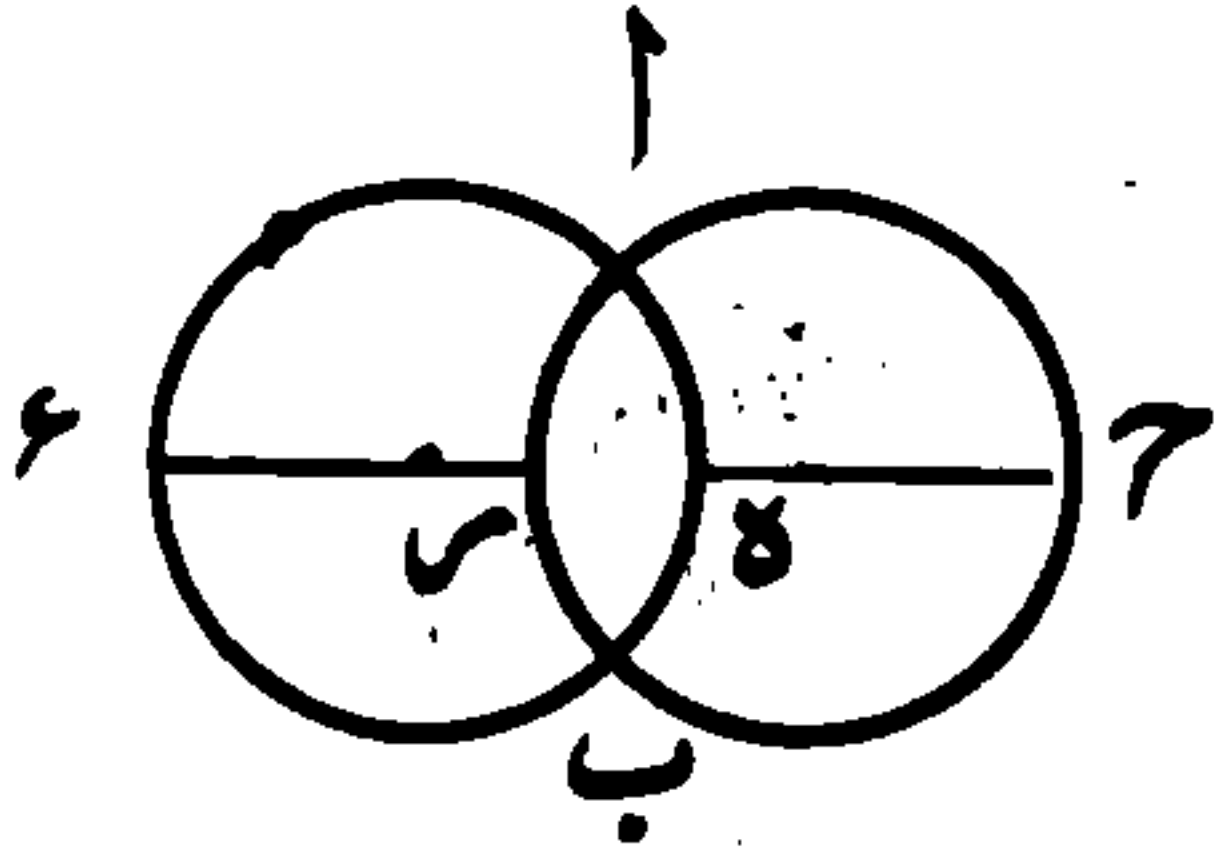
تعیین نہیں اور شک نہیں کہ ان سب مثل دائروں کی قوسیں مختلف ہوگی اور ان میں جو ایک لو اس کی قوس

کی قیمت چھوٹے کے لحاظ سے اور بڑے کے لحاظ سے اور ہوگی۔ غرض تحدید میل کی طرف کوئی راہ نہ رہے گی

اور ہم دلیل ۷۵ میں ثابت کر چکے کہ منطقہ کو مدار زمین مان کہ معدل و منطقہ کی مساوات محال تو تحدید میل محال مگر وہ قطعاً یعنی اجماعی ہے، لاجرم دورہ زمین باطل۔

دلیل ۷۸: اقول بغرض غلط مساوات بھی لے لو مثلاً خود اپنی ہیئت جدیدہ کے اقرارات تصریحاً

و عملیات سب پر خاک ڈال کر ہمیں کاہیں مدار زمین کے برابر ایک دائرہ موازی خط استوا لے کر اس کا نام معدل رکھ لو، اور اب میل کا حساب راست آئے گا۔ تمام عقلائے عالم وہیات جدیدہ کا اجماع ہے کہ میل کلی ہزاروں برس سے ۲۳، ۲۴ درجے کے اندر ہے (۲۹، ۲۳) لیکن زمین دورہ کرتی ہے تو اب میل کلی پورا ۶۰ درجے آئے گا اور متساوی دائرے کہ ہر ایک دوسرے کے مرکز پر گزرا ہو (مقدمہ ۱) اُن کا بُعد ہمیشہ اُن کے نصف قطر کے برابر ہوگا۔



ا ح ب مرکزہ پر اور ح ا ب مرکزہ پر تو ح ع یا س ع

بُعد ہے کہ ہر ایک نصف قطر ہے، یہ سطح مستوی میں تھا جس میں نصف قطر یعنی ۶۰ درجہ قطریہ کی قیمت درجات محیطیہ سے ۵، ۱، ۴، ۸، ۱۵، ۲۲، ۲۸، ۳۵ ہے

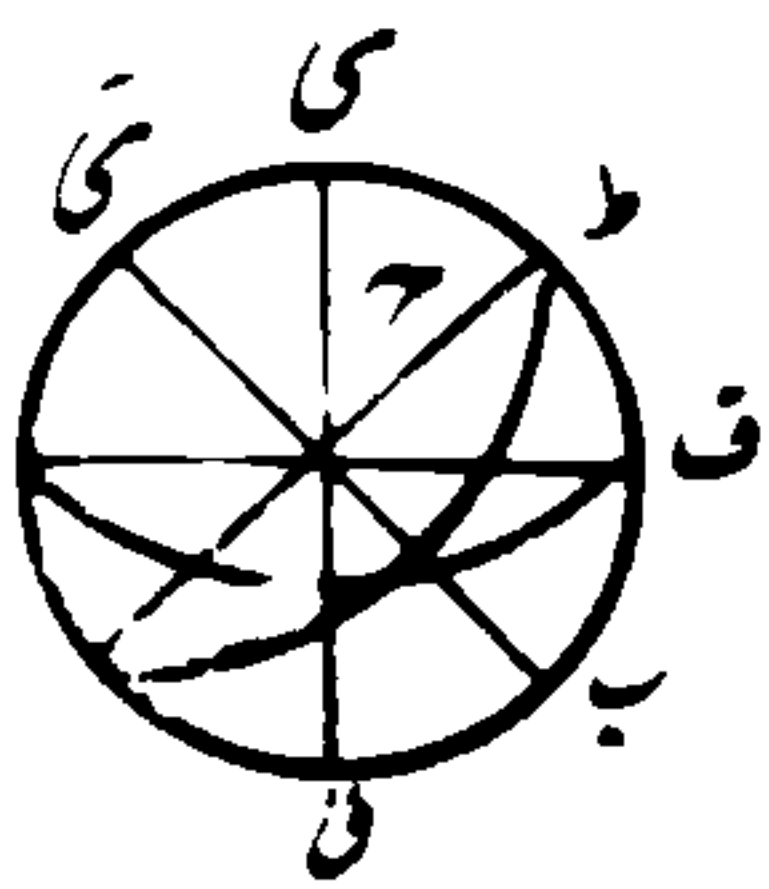
لیکن گُرے پر بُعد دائرے سے لیا جاتا ہے تو اُن کا مساوی دائرہ میلہ کہ نقطتین ح ع یا س ع پر گزرے گا یہ نصف قطر اس کا وتر ہوگا تو دائرۃ البروج کا میل ۲۳، ۲۴ کی جگہ کامل ۶۰ درجے آئے گا اور یہ سب کے نزدیک باطل، تو دورۃ زمین قطعاً وہم باطل۔

دلیل؛ اقول جتنے مسائل کُرۃ سماوی پر بذریعہ علم مثلث کروی حل کئے جاتے ہیں جن کے مثلث میں ایک قوس دائرۃ البروج کی ہو، خصوصاً جبکہ دوسری قوس معدل کی ہو، جیسے کوکب کے میل و مطالع قمر سے اُسکے

لے خاص اس مسئلہ میں ہمارا ایک رسالہ ہے البرهان القویوم علی الارض والتقویوم، جس میں اٹھارہ صورتیں قائم کر کے اُنہیں ۶ کی طرف راجع کیا، پھر ہر ایک میں جتنی شقیں متحمل ہیں جن کا مجموعہ ۳۵ ہے سب کو سب کی اور اُن پر توامرات بیان کئے کہ ہر صورت میں کیونکر میل الطالع سے تقویوم و عرض نکالیں دونوں کے جدا جدا نکالنے کے بھی طریقے بتائے پھر تقویوم سے عرض اور عرض سے تقویوم معلوم کرنے کے پھر جملہ طرق پر براہین ہندسیہ شکل شمسی و ظلی سے قائم کیں۔ یہ سب بیان تو اس رسالہ پر محمول۔

اصول علم الہیات ۹۷ میں بھی چند سطر کے اس توامر کے ذکر میں لکھیں جن میں عجب خطائے فاجش

کی شکل یہ بنائی۔



ی ق خط استوا یعنی (معدل النهار ق) اس کا قطب،

ی ص دائرۃ البروج، س ا س کا قطب، ص موضع کوکب، ف ص

یعنی (میلیہ) اور س ص یعنی (عرضیہ) بنائے ف ص پر ب ص

عمود کر آیا۔ ف ص تمام میل ہے اور س ف یعنی ما بین القطبین

(باقی بر صفحہ آئندہ)

عرض و تقویم کا استخراج منطقہ کو مدار زمین ماننے سے سب باطل ہو گئے کہ اس کا مبنی گڑھ مساوی پر منطقہ کا عظیمہ ہوتا ہے۔ بالخصوص اس کا مبنی یہ ہے کہ منطقہ و معدل دونوں مساوی دائرہ ہیں اور دونوں کا مرکز ایک ہو اور دونوں کا تقاطع تناصف پر ہو منجملہ دونوں ایک گڑھ کے عظیمہ ہوں، اور ہم ثابت کر چکے کہ منطقہ مدار زمین ہو کہ یہ سب محال، لاجرم دورہ زمین باطل خیال۔

دلیل ۸۰: اقول یہاں چند مقدمات نافعہ ہیں، دوشمی میں اضافی، متقابل، متضاد نسبتیں کہ شے واحد میں دوسری کے لحاظ سے باعتبار واحد جمع نہ ہو سکیں دو قسمیں ہیں:

اول اعتباری محض جس کے لئے کوئی منشا واقع میں متعین نہیں۔ لحاظ و اعتبار سے تعین ہوتا ہے تو ہر شے اسی دوسری کے اعتبار سے اُن دونوں ضدوں سے متصف ہو سکتی ہے جیسے اشیاء کی گنتی میں ادھر سے گنوں تو یہ اول وہ دوم ہے، ادھر سے گنوں تو عکس ہے کہ اُن کے اول و ثانی ہونے کیلئے واقع میں کوئی منشا متعین نہیں تمہارے لحاظ کا تابع ہے۔ جدھر سے گنتی شروع کرو وہی اول ہے۔

دوم واقعی جس کے لئے نفس الامر میں منشا متعین یہاں دو شے میں ایک کے لئے ایک ضد متعین ہوگی دوسری کے لئے دوسری۔ ہم کسی دوسرے لحاظ سے اُن میں تبدیل نہیں کر سکتے کہ اُن کا منشا ہمارے لحاظ کا تابع نہیں، جیسے تقدم و تاخر زمانی مثلاً ۱۰ یقیناً ۲۰ سے پہلے ہے۔ اسی طرح نہیں کہہ سکتے کہ ۲۰ پہلے ہوا بعد ایک آیا۔

(۲) ان واقعات میں شے واحد کو دو کے لحاظ سے دونوں ضدیں عارض ہو سکتی ہیں، یہ تغیر نسبت نہ ہو بلکہ تغیر منتسبین مگر ایک ہی شے کے لحاظ سے ممکن نہیں کہ تغیر نسبت ہے مثلاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یہی میل کلی کہ آر اس الحمل، زاویہ ص ف ق تمام مطالع، زاویہ ص س س تمام تقویم، س ص تمام عرض ہے یہاں تک مستدیر تھی آگے مثلث ف ص ب قائم الزاویہ سے ف ب پھر اس سے میل کلی س ف ملا کر س ب معلوم کیا اور اس سے زاویہ س س تمام تقویم ہے۔ یوں تقویم معلوم ہوئی۔ اب عرض معلوم کرنے کو مثلث س ص ب قائم الزاویہ لیا جس کی س ب زاویہ س معلوم ہوئے ہیں ان سے س ص تمام عرض جان کر عرض معلوم کیا یہ بداہتہ باطل ہے جب ف ص ب قائم ہے س ص ب کیونکہ قائم ہو سکتا ہے، جزو کل برابر، خیر ہمیں اس سے عرض نہیں واقف فن جانتا ہے کہ اسی شکل میں کتنی جگہ سے منطقہ کا مدار زمین ہونا باطل ہوا۔ ۱۲ منہ غفرلہ

۲۰ سے پہلے ہے ۲۱ سے بعد، لیکن ان میں ایک کی نظر سے دونوں نہیں ہو سکتے۔ زید بن عمرو بن بکر میں عمرو بیٹا بھی ہے اور باپ بھی مگر دو شخص کے لئے عمر و ایک کا باپ ہو اور اسی کا بیٹا بھی، یہ محال ہے۔

(۳) ان واقعی نسبتوں میں بعض وہ ہیں کہ شے کو بالعرض بھی عارض ہوتی ہے اگرچہ بالعرض میں بنظر ذات ایک ہی شے کے اعتبار سے دونوں ضدوں کی قابلیت ہوتی ہے مگر یہ اس میں بھی محال ہے کہ وقت واحد میں دو اعتبار مختلف سے دونوں ضدیں مان سکیں ورنہ نسبت اعتباریہ مثلاً زید ۲۰ میں پیدا ہوا عمرو سے کہ ۲۱ میں ہوا عمر میں بڑا ہے اب یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی دوسرے اعتبار سے عمر و زید سے عمر میں بڑا ہے اگرچہ ان کی ذات کی نظر سے یہ محال نہ تھا کہ عمرو ۲۰ میں پیدا ہوتا اور زید ۲۱ میں۔ عمر میں بڑا چھوٹا ہونا منعکس ہو جاتا۔

(۴) فوق و تحت ان ہی نسبت واقعیہ سے ہیں۔ چھت اوپر ہے اور صحن نیچے۔ تم جب زمین پر کھڑے ہو تمہارا سر اوپر ہے اور پاؤں نیچے۔ کوئی عاقل ہرگز نہ کہے گا کہ یہ زیر و بالا واقعی نہیں اعتباری ہے۔ کسی دوسرے لحاظ سے چھت نیچے ہے اور صحن اوپر، تمہارا سر نیچے اور ٹانگیں اوپر، یعنی واقع میں نہ چھت اور سر اوپر ہیں اور نہ پاؤں اور صحن نیچے، بلکہ عندیہ کی طرح ہمارے اعتبار کے تابع ہیں ہم چاہیں تو سر اور چھت کو اونچا سمجھ لیں چاہے پاؤں اور صحن کو کیا مجنوں کے سوا کوئی ایسا کہہ دے گا۔

(۵) جب یہ نسبت واقعیہ ہے تو اس کے لئے نفس الامر میں ضرور کوئی منشاء متعین ہے جو کسی کے لحاظ و اعتبار کا تابع نہیں، وہ فوق کے لئے تمہارا سر یا چھت خواہ تحت کے لئے تمہارے پاؤں یا صحن نہیں اگر تمہیں اٹا کھڑا کیا جائے تو سر نیچا ہو جائے گا اور پاؤں اوپر۔ یوں ہی اگر شہر لوٹیاں کی طرح معاذ اللہ مکان اٹ جائے تو صحن اوپر ہوگا چھت نیچے، تو معلوم ہوا کہ ان کو یہ نسبتیں بالذات عارض نہیں بلکہ بالعرض و منشاء کچھ اور ہے جسے ان کا عرض بالذات ہے اور اس کے واسطے سے چھت اور سر کو۔

(۶) نسب متقابلہ واقعیہ میں کبھی دونوں جانب تحدید یعنی حد بندی ہوتی ہے۔ مثلاً زید کا ولد اول و ولد اخیر نہ اول سے پہلے اس کا کوئی ولد ہو سکتا ہے ورنہ یہ اول نہ ہوگا نہ آخر کے بعد ورنہ آخر نہ ہوگا اور کبھی صرف ایک طرف تحدید ہوتی ہے دوسری جانب اس کے مقابلے پر غیر محدود و مرسل رہتی ہے جیسے کسی شے سے اتصال و انفصال، اتصال محدود ہے اس میں کمی و بیشی کی راہ محدود مگر انفصال کے لئے کوئی حد نہیں جتنا بھی فاصلہ ہوگا انفصال ہی رہے گا ہاں نسبت اعتباریہ

میں کسی طرف تحدید ضرور نہیں کہ وہ تابع اعتبار ہیں۔ فوق و تحت نسبت واقعہ سے ہیں تو ضرور ان میں تو ایک جانب تحدید ضرور ہے ورنہ اعتبار محض رہ جائیں گے ہر تحت سے تحت اور ہر فوق سے فوق متصور، تو کسی کا کوئی منشا متعین نہیں، جسے چاہو تحت فرض کر لو، تو باقی سب فوق ٹھہریں گے پھر فوق کو تحت فرض کر دو تو یہ سب فوق ہو جائیں گے اور فوق تحت ملا جو م ان کی تحدید میں تین صورتوں سے ایک لازم، یا تو دو متقابل چیزیں بالذات فوق و تحت ہوں کہ نہ فوق بالذات اور نہ ممکن ہے نہ تحت بالذات کی نیچے۔ باقی اشیاء کہ ان کے اندر ہیں جو فوق سے قریب فوق بالعرض ہو جو تحت سے قریب ہو تحت بالعرض، اور ان میں ہر شے دو چیز اقرب و البعد کے لحاظ سے فوق و تحت دونوں، یہ صورت دونوں طرف تحدید کی ہوگی یا فوق بالذات متعین ہو کہ اس سے تفوق محال اور اس کے مقابل غیر محدود جتنے چلے جاؤ سب تحت ہے اور ہر اسفل سے اسفل تک ممکن یا تحت بالذات متعین ہو کہ اس سے تسفل متنع اور اس سے محاذی یا قلمنائی جتنے بڑھو سب فوق ہے اور ہر بالا سے بالا تر متصور تینوں صورتیں اپنی ذات میں تحت و فوق کے نسبت واقعہ ہونے کو بس ہیں۔

(۷) اب تمام عقلائے عالم کے اتفاق سے تحت محدود ہے۔ فوق کی تحدید کہ ہر ایک شے پر جا کر فوقیت منتہی ہو جائے اور اس سے فوق ناممکن ہو بالضرورت واقعیت ہو نہیں سکتی کہ وہ تو حاصل ہو چکی اور خارج سے اس پر کوئی دلیل نہیں تو اس کا ماننا جزاؤں ہے۔

فلسفہ قدیمہ کا رد بعونہ تعالیٰ تذیل جلیل میں آتا ہے۔ یہاں اس کی حاجت نہیں اور ہیأت جدیدہ کا اتفاق ہے کہ فوق محدود نہیں مسئلہ تقابلی البعد ہم پر وارد نہیں کہ ہمارے نزدیک فضائے خالی بعد مہوم ہے کہ انقطاع وہم سے منقطع ہو جائے گا جب پھر تو تم کرو گے اور آگے بڑھے گا اور کسی حد پر منتہی نہ ہوگا کہ اس کے اوپر مہوم نہ ہو سکے تو شق ثالث متعین ہوئی یعنی تحت بالذات متعین ہے اس کے سوا کوئی تحت اس سے جو قریب ہے وہ تحت اضافی ہے، جو بعید ہے وہ فوق تا غیر نہایت ہے۔

..... کہ تحت کے سب اطراف یکساں ہیں۔ ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں کہ ایک طرف بعد زائد دوسری طرف کم بلکہ جو سب طرف لا متناہی ہے سب طرف برابر ہے کہ دو نامنتہی کہ ایک مبتدئ سے شروع ہوں اور امتداد میں کم و بیش نہیں ہو سکتے ورنہ جو کم رہا متناہی ہو گیا، تو لازم کہ تحت حقیقی تمام امتدادوں کی وسعت میں ایک شے موجود متعین ہو جس کے ہر طرف فوق ہو اور تحت کا اشارہ ہر جانب سے اسی پر منتہی ہو، امتداد جو آگے بڑھے فوق کی طرف چلے۔

(۸) یہیں سے ظاہر ہے کہ تحت بالذات کا ایک نقطہ غیر متجزیہ ہونا لازم ورنہ جسم یا سطح یا خط میں نقاط کثیرہ فرض ہو سکتے ہیں جن کی طرف اشارہ جتہ جدا جدا ہوگا اور ایک دوسرے سے بعید تر ہوگا تو خود ان میں فوق و تحت

ہوں گے اور تحت حقیقی ایک نقطہ ہی رہے گا۔

(۹) یہ نقطہ متعینہ جس کے جمیع جہات سے وسط جملہ امتدادات ہونے نے اُسے مرکزہ بنایا، ضرور ہے کہ کسی گُروہ موجود کامرکز ہو جو بالذات تحت ہونے کے لئے متعین ہونے کی کسی اعتبار و اصطلاح پر ہو ورنہ نسبت واقعہ نہ رہے گی۔ فضائے خالی میں کوئی نقطہ اصلاً تمیز ہی نہیں رکھتا۔ ہمارے اعتبار سے تمیز ہو گا نہ کہ تحت ہونے کے لئے بالذات متعین۔

(۱۰) ضرور ہے کہ اس مرکزہ کو حرکت اینیہ نہ ہو ورنہ دو چیزیں کہ اُن میں ایک فوق اور دوسری تحت تھی۔ ایک ہی جگہ رکھے رکھے بدل جائیں۔ حرکت اینیہ سے ممکن کہ وہ مرکز فوق کے قریب آجائے اور تحت سے بعید ہو جائے تو باوصف اپنی اپنی جگہ ثابت رہنے کے لئے فوق تحت ہو جائے اور تحت فوق، اور اسے کوئی عاقل قبول نہ کرے گا۔ مثلاً ایک مکان کسی دوسرے مقام پر ہے جس کا صحن اُس تحت فُاتی سے قریب ہے اور سقف دُور۔ اب وہ مرکز متحرک ہو کر اوپر آجائے تو چھت اس سے قریب ہو جائے گی اور صحن دُور۔ اب کہنا پڑے گا کہ بیٹھے بٹھائے سیدھے مکان کی چھت نیچے ہوگی اور صحن اوپر۔ پول ہی وہاں جو آدمی کھڑا ہو بیچارہ بدستور کھڑا ہے مگر سر نیچے ہو گیا اور ٹانگیں اوپر، جب یہ مقدمات مہمہ ہوئے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ جب تم زمین پر سیدھے کھڑے ہو تمہارے سر کی جانب جہت فوق تا دور چلی گئی ہے تو بجگم مقدمہ ششم ضرور ہے کہ پاؤں کی جانب جہت تحت کسی حد کی جانب منتہی ہو جا۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ وہ اس گُروہ زمین میں ہے یا اُسکے بعد، لیکن بداہتہ معلوم اور ہر عاقل کو معقول کہ جس طرح تم اس طرف زمین کے اوپر ہو اور تمہارا سر اونچا پاؤں نیچے، یونہی امریکہ میں یا تمام سطح زمین میں کسی جگہ کوئی کھڑا ہو اس کی بھی یہی حالت ہوگی۔ امریکہ والوں کو یہ نہ کہا جائے گا وہ زمین پر نہیں، بلکہ زمین اوپر ہے یا اُن کا سر اوپر نہیں، بلکہ ٹانگیں اوپر ہیں تو روشن ہوا کہ وہ حد زمین ہی کے اندر ہے اور اس کامرکز تحت حقیقی ہے تو بجگم مقدمہ عاشرہ گُروہ زمین ساکن ہو اور اس کی حرکت اینیہ باطل۔

دلیل ۸۱، اقول وہ گُروہ موجود جس کامرکز تحت حقیقی ہے، فلک ہے یا شمس، یا ارض، یا اور کوئی سیارہ یا ثابتہ یا قمر۔

اول تو ہیات جدیدہ مان نہیں سکتی کہ وہ وجود افلاک ہی کے قابل نہیں۔

دوم ضرور اُس کا مدعا ہے کہ شمس کو ساکن فی الوسط مانتی ہے۔ ضرور کہ اہل ہیات جدیدہ جب

دوپہر کو زمین پر سیدھے کھڑے ہوں تو سر نیچے ہو اور ٹانگیں اوپر، اس لئے کہ سر تحت حقیقی سے قریب ہے اور پاؤں دُور۔ جب زمین کی حرکت مستدیر قریب مغرب اس حالت پر لائے کہ سر اور پاؤں کا فعل مرکز شمس سے برابر رہ جائے تو اب نہ سر اوپر نہ پاؤں۔ ہاں آدھی رات کو آدمیت پر آئیں کہ سر اوپر ہو جائے کہ تحت سے

بعید ہے اور پاؤں نیچے کہ قریب ہیں۔ جب بعد طلوع پھر وہی حالت تساوی ہو سر اور پاؤں دوبارہ برابر ہو جائیں، جب دوپہر ہو پھر سر نیچے اور ٹانگیں اوپر ہو جائیں، ہمیشہ بے جنبش کئے یونہی قلابا زیاں کھاتیں۔ یہی حال ہر روز صحن و سقف کا ہو کہ کبھی صحن اوپر اور چھت نیچے کبھی بالعکس۔ یہی حال زمین میں قائم درختوں کا کہ آدھی رات کو جڑ نیچے ہے اور شاخیں اوپر۔ دوپہر ہوتے ہی پڑ پڑ ستور رہے مگر شاخیں نیچے ہو گئیں اور جڑ اوپر۔ دوپہر کے وقت جو بخار یا دھواں اُٹھے کہو کہ نیچے گرا، جو پتھر گرے کہو کہ اوپر اڑا۔ یوں ہی بے شمار استحالے ہیں۔ دیگر ستیارہ واقمار و ثوابت کا بھی یہی حال ہے کہ اُن میں جس کسی کا بھی مرکز لوگے ایسے ہی استحالے ہوں گے۔ لاجرم مرکز زمین ہی وہ مرکز ساکن ہے اور زمین کی حرکت اینیہ باطل۔

دلیل ۸۲ : اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ جہات ستہ میں چپ و راست پس و پیش پہلو بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ مشرق کو منہ کر دو تو مشرق آگے، مغرب پیچھے، جنوب داہنے، شمال بائیں ہے اور مغرب کی طرف متوجہ ہو تو سب بدل جائیں گے کہ اُن میں تمہارے اعضاء منہ اور پیٹھ اور بازوؤں کا اعتبار ہے، یہ جس طرف ہوں گے وہ سمت پیش و پس و راست و چپ ہوگی مگر زیر و بالا میں تمہارے سرو پا کا اعتبار نہیں کہ جدھر سیدھے وہ اوپر ہے اور جدھر پاؤں وہ نیچے، بلکہ وہ ہمتیں خود متعین ہیں۔ سیدھے کھڑے ہونے میں جو جانب فوق اور دوسری طرف تحت ہے، اُلٹے ہو جاؤ جب بھی فوق و تحت وہی رہیں گے۔ اب یہ نہ ہوگا کہ سر کی طرف اوپر اور پاؤں کی طرف نیچے، بلکہ یہ ہوگا کہ اب تمہارا سر نیچے اور پاؤں اوپر ہیں۔ اگر مرکز شمس جیسا کہ ہیأت جدیدہ کا گمان ہے وہ مرکز ساکن و تحت حقیقی ہو زیر و بالا کی بھی وہی حالت ہو جائے گی جو اُن چاروں جہات کی تھی۔ جب آفتاب طلوع سے ایک خفیف دوپہر کے بعد یا غروب سے ایک خفیف دوپہر پہلے افقِ حسی کی محاذات میں آئے تو اگر اُس کی طرف پاؤں کر کے لیٹو تو سر اوپر ہے اور پاؤں نیچے کہ مرکز شمس سے قریب تر ہیں اور اسی وقت سر جانب شمس کر کے لیٹ جاؤ تمہارا سر نیچا ہو گیا اور ٹانگیں اوپر کہ اب سر مرکز شمس سے قریب ہے۔ اسی طرح جو ستیارہ یا ثابتہ یا قمر لوہی حالت ہوگی سوائے زمین کے کہ اس کا مرکز تحت حقیقی ماننے سے سب شکلیں ٹھیک رہتی ہیں۔ لاجرم وہ مرکز ساکن ہے اور حرکت زمین باطل۔

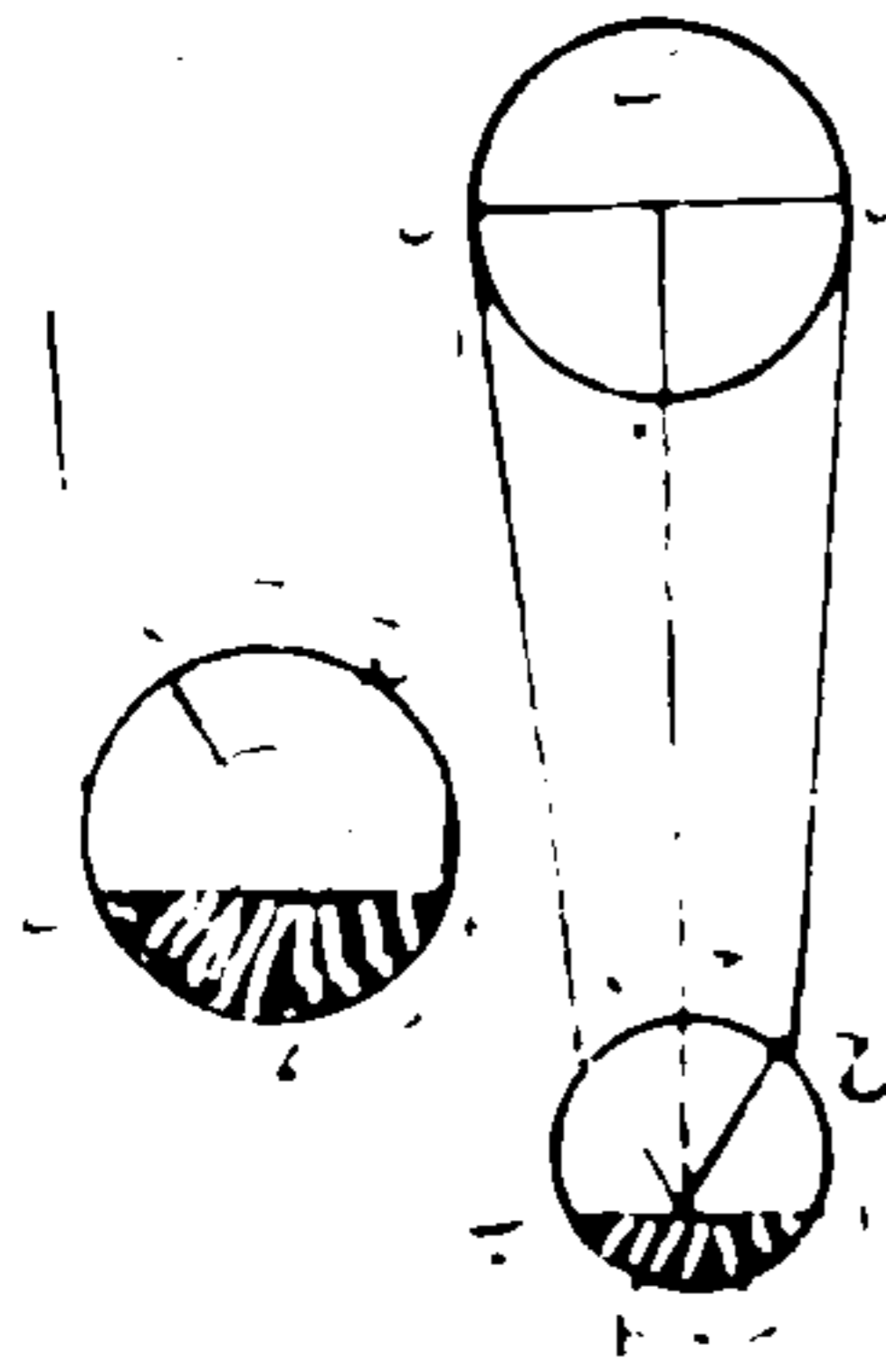
دلیل ۸۳ : اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ حرکت موجب سخونت و حرارت ہے۔ عاقل درکنار ہر جاہل بلکہ ہر مجنون کی طبیعت غیر شاعرہ اس مسئلہ سے واقف ہے، لہذا جاڑے میں بدن بشدت کانپنے لگتا ہے کہ حرکت سے حرکت پیدا کرے بھیگے ہوئے کپڑوں کو ہلاتے ہیں کہ خشک ہو جائیں یہ خود بدیہی ہونے کے علاوہ ہیأت جدیدہ کو بھی تسلیم۔ بعض اوقات آسمان سے کچھ سخت اجسام نہایت سوزون و مشتعل گرتے ہیں

جن کا حدوث بعض کے نزدیک یوں ہے کہ قمر پتھر کے آتشی پہاڑوں سے آتے ہیں کہ شدت اشتعال کے سبب جاذبیت قمر کے قابو سے نکل کر جاذبیت ارض کے دائرے میں آکر گر جاتے ہیں۔ اس پر اعتراض ہوا کہ زمین پر گرنے کے بعد مقوڑی ہی دیر میں سرد ہو جاتے ہیں۔ یہ لاکھوں میل کا فاصلہ طے کرنے میں کیوں نہ ٹھنڈے ہو گئے؟ اس کا جواب یہی دیا جاتا ہے کہ اگر وہ نرے سرد ہی چلتے یا راہ میں سرد ہو جاتے جب بھی اس تیز حرکت کے سبب آگ ہو جاتے کہ حرکت موجب حرارت اور اس کا افراط باعث اشتعال ہے۔ اب حرکت زمین کی شدت اور اس کے اشتعال وحدت کا اندازہ کیجئے۔ یہ مدار جس کا قطر اٹھارہ کروڑ اٹھاون لاکھ میل ہے اور اس کا دورہ ہر سال تقریباً تین سو پینسٹھ دن پانچ گھنٹے اڑتالیس منٹ میں تمام ہوتا دیکھ رہے ہیں۔ اگر یہ حرکت حرکت زمین ہوتی یعنی ہر گھنٹے میں اڑسٹھ ہزار میل کہ کوئی تیز سے تیز ریل اس کے ہزارویں حصے کو نہیں پہنچتی پھر یہ سخت قاہر حرکت نہ ایک دن نہ ایک سال نہ سو برس بلکہ ہزار ہا سال سے لگانا بے فتور دائمہ مستمر ہے تو اس عظیم حدت و حرارت کا کون اندازہ کر سکتا ہے جو زمین کو پہنچتی، واجب تھا کہ اُس کا پانی کب کا خشک ہو گیا ہوتا، اس کی ہوا آگ ہو گئی ہوتی، زمین دہکتا انگارہ بن جاتی جس پر کوئی جاندار سانس نہ لے سکتا پاؤں رکھنا تو بڑی بات ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ زمین ٹھنڈی ہے، اس کا مزاج بھی سرد ہے، اُس کا پانی اس سے زیادہ خنک ہے، اس کی ہوا خوشگوار ہے، تو واجب کہ یہ حرکت اس کی نہ ہو بلکہ اُس آگ کے پہاڑ کی جسے آفتاب کہتے ہیں جسے اُس حرکت کی بدولت آگ ہونا ہی تھا۔ یہی واضح دلیل حرکت یومیہ جس سے طلوع اور غروب کو اکب ہے زمین کی طرف نسبت کرنے سے مانع ہے کہ اُس میں زمین ہر گھنٹے میں ہزار میل سے زیادہ گھومے گی۔ یہ سخت دورہ کیا کم ہے، اگر کہتے ہی استحالہ قمر میں ہے کہ اگرچہ اس کا مدار چھوٹا ہے مگر مدت بارہویں حصے سے کم ہے کہ گھنٹے میں تقریباً سوا دو ہزار میل چلتا ہے۔ اس شدید صریح حرکت نے اُسے کیوں نہ گرم کیا۔

اقول یہ بھی ہیأتِ جدیدہ پر وارد ہے جس میں آسمان نہ مانے گئے۔ فضائے خالی میں جنبش ہے تو ضرور چاند کا آگ اور چاندنی کا سخت دھوپ سا گرم ہو جانا تھا لیکن ہمارے نزدیک کل فی فلک لیسبھوں ہر ایک ایک گھیرے میں پرتا ہے۔ ممکن کہ فلک قمر یا اس کا وہ حصہ جتنے میں قمر شناوری کرتا ہے خالق عظیم عزوجل نے ایسا سرد بنایا ہو کہ اس حرارت حرکت کی تعدیل کرنا اور قمر کو گرم ہونے دیتا ہو جس طرح آفتاب کے لئے حدیث میں ہے کہ اُسے روزانہ برف سے ٹھنڈا کیا جاتا ہے ورنہ جس چیز پر گرتا جلا دیتا۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر عن ابی امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

دلیل ۸۴ : اقول زمین کی حرکت یومیہ یعنی اپنے محور پر گھومنے کا سبب ہر چیز کا طالب نور و حرارت ہونا ہے یا جذبِ شمس سے نافریت (نمبر ۳۳)۔ بہر حال تقاضائے طبع ہے اور اس کے لئے متعدد راستے تھے اگر زمین مشرق سے مغرب کو جاتی جب بھی دونوں مطلب بعینہ ایسے ہی حاصل تھے جیسے مغرب سے مشرق کو جانے میں، پھر ایک کی تخصیص کیوں ہوتی، یہ ترجیح بلا مرجح ہے جو قوت غیر شاعرہ سے ناممکن، لہذا زمین کی حرکت باطل۔

دلیل ۸۵ : اقول یہ دونوں وجہ پر واجب تھا کہ خطِ استوا دائرۃ البروج کی سطح میں ہوگی کہ لَم شمس ہے اور ا ح ب ۶ زمین - ی ا ل ب دونوں کو تماس میں تو زمین کا قطعہ ا ح ب نصف لَم سے بڑا شمس کے مقابل اور اس سے مستنیر ہے اور قطعہ ا ۶ ب نصف سے چھوٹا تا ایک اور اس سے مستنیر ہے اور ح ۶ سطح دائرۃ البروج اور کا سطحِ استوا ح ط قطبین میں ہے اور مرکز شمس یعنی سہ پر گزرتا ہے اور مرکز شمس ملازم دائرۃ البروج ہے۔ ح ۵، س ۶ میل کلی ہیں اور ظاہر ہے کہ قطعہ ی م ل میں ارفع نقاط م ہے اور قطعہ ا ح ب کو م ح کو اقصی خطوط واصلیہ ہے تو زمین شمس سے قریب تر نقطہ ح ہے پھر ہر طرف ۶ و ب تک بعد بڑھتا گیا یہاں تک کہ ان کے بعد مقابلہ



استثناء۔ اصلاً تو سب سے زیادہ جذب ح پر ہے اور جاذبیت و نافریت مساوی ہیں (نمبر ۶) تو واجب کہ سب سے زیادہ نافریت بھی یہیں ہو اور کواکب متحرکہ میں سب سے زیادہ نافریت منطقہ یہ ہے کہ وہی دائرہ سب سے بڑا ہے پھر قطبین تک اُس کے موازی چھوٹے ہوتے گئے ہیں یہاں تک کہ قطبین پر حرکت ہی نہ رہی۔ تو واجب تھا کہ ح ط حرکت محوری زمین کا منطقہ یعنی خطِ استوا ہوتا لیکن ایسا نہیں بلکہ

لے بیاتِ جدیدہ کو تسلیم کہ اس نے اپنی تحریرات ریاضی میں براہین ہندسیہ سے ثابت یہاں چھوٹا کرہ جب بڑے کے محاذی ہو تو بڑے کا چھوٹا قطعہ چھوٹے کے بڑے قطعے کے مقابل ہوگا۔ خطوط تماس بڑے کرے سے اُس کے قطر کے اہر و تری ل سے نکلیں گے اور چھوٹے کرے کے قطر سے اُدر و تری آب کے کناروں پر مس کرینگے و لہذا شمس سے زمین کے استنارے میں نصف شمس سے کم نیز اور نصف ارض سے زیادہ مستنیر ہوتا ہے اور قرے زمین کے استنارے میں بالعکس ۱۲ منز غزلہ۔

منطقہ کا رہے تو جہاں جاذبیت کم ہے وہاں نافریت زائد ہے اور جہاں زائد ہے وہاں کم، اور یہ باطل ہے۔
لاجرم حرکت زمین باطل ہے۔ یوں ہی طلب نور و حرارت کے لئے آگ کے نیچے جو اجزاء ہیں وہ آگے
بڑھتے اور اپنے اگلے اجزاء کو بڑھاتے اور حرکت منطقہ حرارہ پر پیدا ہوتی نہ حرارہ کے نیچے جو اجزاء
نور و حرارت پارہے ہیں وہ آگے بڑھتے اور حرکت منطقہ حرارہ پر ہوتی۔

دلیل ۸۶: اقول حرکت وضعیہ میں قطب سے قطب تک تمام اجزاء محور ساکن ہوتے ہیں اور ہم
نمبر ۳۳ میں ثابت کر آئے کہ زمین کی یہ حرکت اگر ہے تو ہرگز تمام کُرے کی حرکت واحدہ نہیں، جس کے لئے
قطبین و محور ہوں جب کہ ہر جز کی جدا حرکت اینیہ ہے کہ ہر جز میں نافریت اور طلب نور و حرارت ہے
تو اجزاء محور کا سکون بے معنی نہ کہ وہ بھی خط حرارہ پر جہاں جاذبیت ہے نہ قوت اور اس کے بعد تک
مقابلہ باقی ہے تو بطلان حرکت زمین میں کوئی شبہ نہیں۔

دلیل ۸۷: اقول ہماری تقریر ۳۳ سے واضح کہ اجزاء زمین میں تدافع ہے،
اؤگلا اجزاء کی حرکت اینیہ میں اور ہر اینیہ میں قوت دفع ہے کہ وہ مکان بدلتی ہے جو اس کی راہ میں
پڑے اُسے ہٹاتی ہے۔

ثانیاً یہاں اسی قدر نہیں بلکہ اجزاء کی چال مضطرب ہے تو تدافع نہیں تلاطم ہے۔ حرکت محوری
اگر جاذبیت و نافریت سے ہو جس طرح ہم نے نمبر ۳۳ میں تقریر کی جب تو ظاہر کہ قرب مختلف تو جذب
مختلف تو نافریت مختلف تو چال مختلف تو اضطراب حاصل ورنہ اس کی کوئی بھی وجہ ہو۔ بہر حال اصول ہیأت
جدیدہ پر یہ احکام یقیناً ثابت کہ:

- (۱) بعض اجزاء ارض کا مقابل شمس اور بعض کا حجاب میں ہونا قطعی۔
- (۲) مقابلہ زمین قرب و بعد اور خطوط واصلہ کا عمود منحرف ہونے کا اختلاف یقینی۔
- (۳) ان اختلافات سے جاذبیت میں اختلاف ضروری۔
- (۴) اس کے اختلاف سے نافریت میں کمی بیشی لازمی۔
- (۵) اُس کی کمی بیشی سے چال میں تفاوت حتمی۔

(۶) اس تفاوت سے اجزاء میں تلاطم و اضطراب ان میں سے کسی مقدمہ کا انکار ممکن نہیں تو حکم
یقین تو واجب کہ معاذ اللہ زمین میں ہر وقت حالت زلزلہ رہے۔ ہر شخص اپنے پاؤں کے نیچے اجزاء زمین
کو سرگتا تلاطم کرتا پائے اور آدمی کا زمین کے ساتھ حرکت عرضیہ کرنا اس احساس کا مانع نہیں، جیسے ریل
میں بیٹھنے سے بال محسوس ہوتی ہے خصوصاً پرانی گاڑی میں لیکن بجد اللہ تعالیٰ ایسا نہیں تو حرکت محوری

یقیناً باطل۔ مقامِ شکر ہے کہ خود ہیأتِ جدیدہ کا اقرار اس کا آزار۔

کسی نے کہا تھا کہ زمین چلتی تو ہم کو چلتی معلوم ہوتی۔ اس کا جواب یہی دیا کہ زمین کی حرکت اگر مختلف ہوتی یا اس کے اجزاء جدا جدا حرکت کرتے ضرور محسوس ہوتی۔

مجموع کرہ کو ایک حرکت ہموار لاحق ہے۔ لہذا جس میں نہیں آتی، جیسے کشتی کی حرکت کشتی نہیں کو محسوس نہیں ہوتی یعنی جب تک جھکے گا نہیں۔

الحمد للہ! ہم نے دونوں باتیں ثابت کر دیں کہ زمین کو اگر حرکت ہوتی تو ضرور اجزاء کو جدا جدا ہی ہوتی اور ضرور ناہموار و مضطرب ہی ہوتی جب ایک بات پر محسوس ہونا لازم تھا کہ اب کہ دونوں جمع ہیں بدرجہ اولیٰ احساس واجب، لیکن اصلاً نہیں، تو زمین یقیناً ساکن محض ہے۔

دلیل ۸۸: اقول پانی زمین سے بھی کہیں لطیف تر ہے تو اس کے اجزاء میں تکاظم و اضطراب اشد ہوتا اور سمندر میں ہر طرف طوفان رہتا۔

دلیل ۸۹: اقول پھر ہوا کی لطافت کا کیا کہنا۔ واجب تھا کہ آٹھ پہر مغرب سے شرق تک، تحت سے فوق تک ہوا کی ٹکریاں باہم ٹکراتیں، ایک دوسرے سے تپانچے کھاتیں اور ہر وقت سبز آندھی لاتیں، لیکن ایسا نہیں تو بلاشبہ زمین کی حرکت محوری باطل اور اس کا ثبوت و سکون ثابت و محکم۔
واللہ الحمد و صلی اللہ علی سیدنا محمد و آلہ و صحبہ وسلم، آمین!

دلائل تدریجہ

یہاں تک ہم نے زیادہ توجہ گر شمس دورہ زمین کے ابطال پر رکھی۔ فصل اول میں رد اول عام کے سوا باقی گیارہ اور فصل سوم میں سات اخیر کے سوا باقی بیس سب اسی کے ابطال میں ہیں۔ اگلوں نے ساری ہمت گرد محور حرکت زمین کے ابطال پر صرف کی ہم ان میں سے وہ انتخاب کریں جن سے اگرچہ جواب دیا گیا بلکہ بہت کو خود مستدلین نے رد کر دیا لیکن ہم ان کی تشہید و تائید کریں گے اور خود ہیأتِ جدیدہ کے اقراروں سے ان کا تام و کامل ہونا ثابت کر دیں گے پھر زیادات میں وہ جن کی اور طرح توجیہ کر کے تصحیح کریں گے پھر تذیل میں اگلوں سے وہ دلائل جن پر اگرچہ انہوں نے اعتماد کیا مگر ہمارے نزدیک باطل و ناتمام ہیں وہاں اللہ التوفیق۔

دلیل ۹۰ : بھاری پتھر اور پھینکیں سیدھا وہیں گرتا ہے۔ اگر زمین مشرق کو متحرک ہوتی تو مغرب میں گرتا کہ جتنی دیر اوپر گیا اور آیا اُس میں زمین کی وہ جگہ جہاں سے پتھر پھینکا تھا حرکت زمین کے سبب کنارہ مشرق کو ہٹا گئی۔ اقول زمین کی محوری چال ہر سیکنڈ ۶۴ ۶۰۶ گز ہے اگر پتھر کے جانے آنے میں ۵ سیکنڈ صرف ہوں تو وہ جگہ ۲۵۳۲ گز سرک گئی پتھر تقریباً ڈیڑھ میل مغرب کو گرنا چاہئے حالانکہ وہیں آتا ہے۔

دلیل ۹۱ : دو پتھر ایک قوت سے مشرق و مغرب کو پھینکیں تو چاہئے کہ مغربی پتھر بہت تیز جاتا معلوم ہو اور مشرقی سست۔ نہیں نہیں بلکہ مشرقی بھی اُلٹا مغرب ہی میں گرے اقول یا پھینکنے والے کے ماتھے پر گرے۔ مثلاً وہ پتھر اتنی قوت سے پھینکے تھے کہ دونوں طرف تین سیکنڈ میں ۱۹ گز پر جا کر گرتے۔ سنگ مغربی موضع رمی سے جب تک ۱۹ گز مغرب کو ہٹا ہے اتنی دیر موضع رمی ۱۵۱۹ گز مشرق کو ہٹ گیا تو یہ پتھر موضع رمی سے ۵۳۸ گز کے فاصلے پر گرے گا اور سنگ مشرقی وہاں سے انگل بھٹی سرکنے پائے گا کہ موضع رمی زمین کی حرکت سے اُسے جالے گا۔ اب اگر پھینکنے والے نے اپنے محاذات سے بچا کر پھینکا تھا تو یہ پتھر تین سیکنڈ میں ۱۹ گز مشرق کو چل کر جائے گا اور اتنی دُور میں موضع رمی ۱۵۱۹ گز تک پہنچے گا تو یہ موضع رمی سے ۵۰۰ گز مغرب میں گرے گا اور اگر محاذات پر پھینکا تھا تو معازین کی حرکت سے پھینکنے والا پتھر سے ٹکرائے گا اور پتھر اس کے لگ کر وہیں کا وہیں گر جائے گا لیکن ان میں سے کچھ نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ حرکت زمین باطل ہے۔

شم اقول بلکہ اولیٰ یہ کہ یہ دلیل بایں تفصیل قائم کریں جس سے دو دلیل ہونے کی جگہ تین دلیل قائم ہو جائیں کہ جہاں شقوق واقع ایک ہی ہو سکے وہ ایک ہی دلیل ہوگی اگرچہ شقیں سو ہوں اور جہاں ہر شق واقع ہو سکے اور ہر ایک پر استحالہ ہو وہ ہر شق جدا دلیل ہے۔ درخت کی ایک شاخ سے دو پرند مساوی پرواز کے مساوی مدت تک مثلاً ایک گھنٹہ اڑے ایک مغرب دوسرا مشرق کو، اگر ان کی پرواز رفتار زمین کے مساوی ہے

لے یہ اور اُس کے بعد کی دلیل تذکرہ طوسی و شرح حکمت العین و ہدیہ سعیدیہ تک اکثر کتب میں ہیں۔
 لے شرح خضریٰ سے ہدیہ سعیدیہ۔ اسی دلیل سے یوں بھی ثابت کرتے ہیں کہ تیر و طائر و ابر مشرق کو چلتے نہ معلوم ہوں (شرح حکمت العین) اسی سے یوں کہ مشرق کو جاتا مغرب کو چلتا نظر آئے (خضریٰ)
 اقول بلکہ مشرق کو جانا مغرب کو جانا ہو کہ اب تک پرند کی جگہ جو پتھر مشرق کو سرکے یہ جگہ سیکڑوں جگہ نکل چائے گی تو یہ اُس جگہ سے تجاوز کرنا درکنار ہمیشہ اس سے پیچھے ہی رہے گا ۱۲ منہ غفرلہ۔

گھنٹے میں ایک ہزار چھتیس میل تو غربی اس شاخ سے دو ہزار بہتر میل پر پہنچا کہ جتنا وہ مغرب کی چلا اسی قدر شاخ زمین کے ساتھ مشرق کو گئی اور مشرقی بال بھر بھی شاخ سے جدا نہ ہوا کہ جتنا اڑتا ہے زمین بھی اتنی ہی رفتار سے شاخ کو اُس کے ساتھ ساتھ لارہی ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مساوی پرواز والے مساوی فصل پاتے ہیں۔

دلیل ۹۲: اگر ان کی پرواز رفتار زمین سے زائد ہے مثلاً گھنٹے میں ۱.۰۳ میل تو غربی ۲.۰۳ میل مغرب میں پہنچے گا اور اُس کی مساوی پرواز والا مشرقی ۱.۰۳ میل اڑ کر صرف ایک ہی میل مشرق کو طے کر سکے گا، یہ بھی بد اہتہً باطل و خلاف مشاہدہ ہے۔

دلیل ۹۳: اگر ان کی پرواز رفتار زمین سے کم ہے، مثلاً گھنٹے میں ۱.۰۳۵ میل تو غربی تو ۲.۰۳۵ میل پر ہو جائیگا اور اس کا ہم پرواز مشرقی جس نے گھنٹہ بھر محنت کر کے ۱.۰۳۵ میل مشرق کو طے کئے۔ نتیجہ یہ پائے گا کہ اُلٹا اُس شاخ سے ایک میل مغرب میں گرے گا۔ اڑا تو مشرق کو اور پہنچا مغرب میں۔ یہ سب سے بڑھ کر باطل اور خلاف مشاہدہ ہے۔

دلیل ۹۴: جتنی مسافت قطع کریں اس سے صد ہا گنا فاصلہ ہو جائے (خضریٰ) یعنی ہر عاقل جانتا ہے کہ مثلاً طائر جس مقام سے جتنا اڑے وہاں سے اُسے اتنا ہی فاصلہ ہو گا لیکن یہاں اڑے صرف ایک میل اور فاصلہ ہزار میل سے زائد ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ صورت مذکورہ میں اگر طائروں کی پرواز گھنٹے میں ایک میل ہے تو شرقی ۱.۰۳۵ میل مغرب میں پڑے گا اور غربی ۱.۰۳۵ میل۔

دلیل ۹۵: موضع انفصال اُس شاخ سے مثلاً شاخ مذکور سے دونوں کے فاصلے کا مجموعہ اتنی دیر میں حرکت زمین کا دو چند یا زائد یا کچھ خفیف کم ہو (خضریٰ)۔

اقول اول اُس حالت میں ہے کہ دونوں پرندوں کی پرواز باہم مساوی ہو۔ اور دو مرجب کی غربی کی پرواز شرقی سے زائد ہو، اور سومر جب کہ عکس ہو۔ اور خفیف اس لئے کہ تیر یا طائر یا گولا عادتاً کوئی زمین کا دسواں حصہ بھی نہیں چلتا اور دونوں طائروں کی پرواز ایک ایک میل تو ۱.۰۳۵ و ۱.۰۳۷ میل پر گرینگے جب کہ ابھی گزرا مجموعہ ۲.۰۷۲ کہ گھنٹے میں رفتار زمین کا دو چند ہے اور غربی ایک ساعت میں دو میل اڑے اور شرقی ایک میل تو وہ ۱.۰۳۸ میل پر ہو گا اور یہ ۱.۰۳۵ پر مجموعہ ۲.۰۷۳ میل کہ ضعف سیر زمین کے دو چند سے بھی ایک میل زائد ہے اور شرقی دو میل غربی ایک میل تو وہ ۱.۰۳۴ میل پر ہو گا اور یہ ۱.۰۳۷ پر مجموعہ ۲.۰۷۱ میل کہ ضعف سیر زمین سے ایک ہی میل کم ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ان پروازوں پر مجموعہ فاصلہ ہرگز دو تین میل سے زائد نہیں ہوتا، تو ضرور حرکت زمین باطل۔

دلیل ۹۶ : چونکہ ہم سے جنوب یا شمال کی طرف ہوا میں ہوتیر سے شکار نہ ہو سکے (مفتاح) اقول جنوب و شمال کی تخصیص بیکار ہے بلکہ مشرق پر اعتراض اظہر ہے اور استحالے میں یہ زائد کرنا چاہئے کہ یا وہ پرند کہ ہم سے دس گز کے فاصلے پر تھا صد ہا گز کے فاصلے پر گرے۔ بیان اس کا یہ ہے کہ تیر و کمان اٹھانا تیر جوڑنا، کمان کھینچنا، تیر چھوڑنا اگر دو ہی سیکنڈ میں ہو جائے اور آدمی پرند کو اپنے سے دس گز کے فاصلے پر دیکھ کر یہ افعال کرے تو خود حرکت زمین کے سبب اتنی دیر میں وہاں سے ایک ہزار تیرہ گز کے فاصلے پر ہو جائے گا اب اگر اسی محاذات پر تیر چھوڑا جیسا کہ یہی ہوتا ہے تو تیر سیدھا شمال کو گیا اور جانور شمالی غربی ہے یا سیدھا جنوب کو اور جانور جنوبی غربی یا مشرق کو اور جانور مغرب میں ہو گیا۔ ان تینوں صورتوں میں تیر جانور کی سمت ہی پرند گیا اور مشرق میں سب سے بڑھ کر حاققت اور مغرب میں اگرچہ سمت وہی رہی جانور ۰۲۳ اگر کے فاصلے پر ہو گیا یوں ہی اور اگر ان تینوں جہات میں تیر چھوڑتے وقت محاذات بدل لی تو اگر جانور مشرق میں تھا اب ہزار گز سے زیادہ مغرب ہو گیا، اور اگر جنوب یا شمال میں تھا تو ایک ہزار تیرہ گز سے کچھ کم فصل پر ہو گا کہ ۶۸۴ ۶۳۶ ۱۰۲۵ کا جذر ہے، بہر حال اب تیر اس تک کہاں پہنچتا ہے، اور اگر فرض کر لیجئے کہ دس گز کے فصل پر آنے سے پہلے یہ سب کام ہوئے تھے یعنی پہلے سے کسی اور وجہ سے تیر کمان میں جوڑا ہو اور کمان کھینچی ہوئی تھی کہ اس جانور کے لئے ہزار گز فاصلے سے ایسا کرنا نہیں خیر کسی طرح یہ سب کام تیار تھا کہ تیر عین اُس وقت چھوٹا کہ جانور دس گز کے فاصلے پر محاذات میں تھا تو تیر تو ضرور اُس کے لگ جائے گا کہ جانور کی طرح تیر بھی چھوٹ کر حرکت زمین کا تابع نہ رہا مگر تیر اُس تک اگر دو ہی سیکنڈ میں پہنچے تو ہم اتنی دیر میں ایک ہزار تیرہ گز مشرق کو چلے جائیں گے اور وہی فاصلے جو صورت دوم میں تیر کو جانور سے تھے ہم کو اُس سے ہو جائیں گے۔ تو اب ہمیں ہزار گز سے زائد پلٹنا چاہئے کہ گرے ہوئے جانور کو پائیں۔ یہ تمام صورتیں لاکھوں بار کے مشاہدہ سے باطل ہیں لہذا حرکت زمین باطل۔

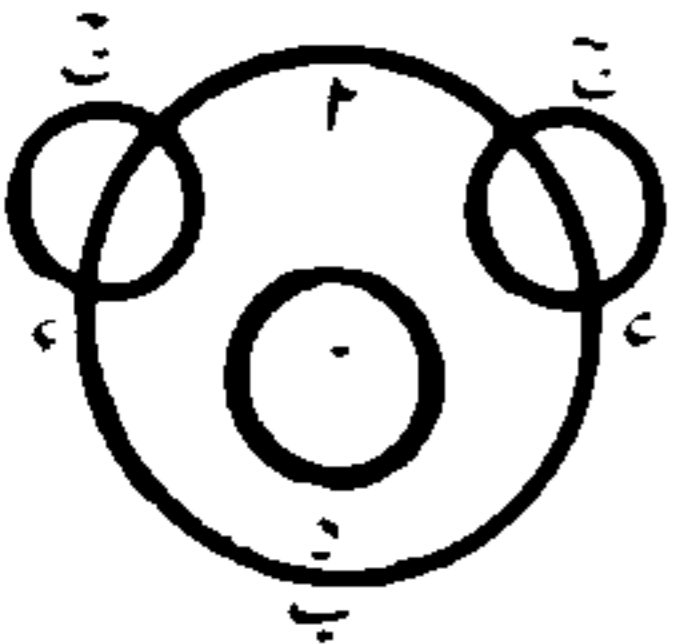
دلیل ۹۷ : جو جسم ہوا میں ساکن ہو ہمیں بہت تیزی سے مغرب کی طرف اڑتا نظر آتا ہے (مفتاح) اقول طبیعات جدیدہ میں قرار پا چکا ہے کہ ہوا اوپر اٹھنے کی مقاومت کرتی ہے۔ پرند اپنے بازو

۱۷ یہ اور اس کے بعد کی دلیل مفتاح الرصد میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ
 ۱۸ اُس وقت فاصلہ ۱۰ گز تھا اور زمین ۶۸ ۱۲ گز ہٹی، یہ دونوں ضلع قائم ہوئیں اور اب کہ
 فاصلہ اُس کا وتر ہے ۱۲ منہ غفرلہ
 ۱۹ ط ص ۱۲

مارکر اس مقاومت کو دفع کرتے ہیں۔ یہ زور اگر اس کے وزن اجسام سے زائد ہے، اوپر بلند ہوں گے کم ہے نیچے اتریں گے برابر ہے ساکن رہیں گے اور اس کی مثال چند ٹول سے دی گئی ہے کہ بارہا پر کھول کر ہوا میں ساکن محض رہتا ہے۔ اس صورت میں سیدھا جلد گھونسلے میں پہنچتا ہے۔ فرض کیجئے کہ وہ چھ سیکنڈ ٹھہرا اور ہے نیچا اور ہوا بالکل ساکن تو اتنی دیر میں ہم تین ہزار گز سے زیادہ مشرق کو چلے جائیں گے اور وہی تمہارا کہنا کہ ہم اپنی حرکت سے آگاہ نہیں، لہذا اُسے جانیں گے کہ تین ہزار گز مغرب کو اڑ گیا جیسے تیز چلتی ریل میں بیٹھنے والا درختوں کو اپنے خلاف جہت چلتا دیکھتا ہے لیکن یہ باطل ہے ہم یقیناً ساکن کو ساکن ہی دیکھتے ہیں تو حرکت زمین باطل ہے۔

دلیل ۹۸: پرند کہ اپنے آشیانے سے گز بھر فاصلے پر جانب غرب کسی ستون پر بیٹھا ہے قیامت تک اڑ کر آشیانے کے پاس نہ آسکے کہ وہ ہر سیکنڈ میں ۵۰۶ گز مشرق کو جا رہا ہے۔ پرند زمین کی نا آ..... چھوڑ کر اڑان کہاں سے لائے گا۔

یہ سات دلائل کتب میں ابطال حرکت وضعیہ زمین پر ہیں۔ اسی قبیل ابطال حرکت اینیہ پر بھی ہو سکتی ہیں مثلاً اگر زمین گردش شمس گھومتی ہو۔ فرض کیجئے کہ آ اوج ہے اور ب حقیض اور ۶ شمس اور ج ۶ زمین، مثلاً ج کی طرف ہندوستان ہے اور ۶ کی طرف امریکہ، اب اگر زمین اوج کی طرف جا رہی ہے تو ہندوستان والے یا حقیض کی طرف آرہی ہے تو امریکہ والے کیسی ہی قوی توپ کو سیدھا جانب آسمان کر کے گولا چھوڑیں توپ کے منہ سے بال برابر نہ بڑھ سکے کہ گولا جس سمت جاتا اسی کی طرف اس کے پیچھے زمین آرہی ہے اور کیسی آرہی ہے ہر سیکنڈ میں ۱۹ میل اڑتی ہوئی تو گولا کیونکر اس سے آگے نکل سکتا ہے۔



۱۰۰ یہ دلیل اسی عنوان پر ہم نے اضافہ کی تھی پھر بعض رسائل کی تصانیف میں نظر آتی پھر اُسے حکمت العین میں اسی طور پر دیکھا کہ مشرقی شہر کی طرف اڑنے والا پرند اُسے نہ پہنچے نیز یونہی اس کی شرح میں اُس سے پہلے لکھا جس کو ہم نے اپنی تقریر سے رد کر دیا اُس کے بعد شرح حکمت العین میں یہ دلیل یوں نظر آئی کہ ابر یا پرند کہ ساکن ہو، ساکن نظر نہ آتے ۱۲ منہ غفرلہ

☆ اصل میں اسی طرح تحریر ہے۔ عبد النعمیم عزیز

دلیل ۹۹: اقول زمین اگر اوج کو جا رہی ہے تو امریکہ والے یا حنیض کو آرہی ہے تو ہندوستان والے اپنے سر کی طرف ایک پتھر ۱۶ فٹ تک پھینکیں تو وہ قیامت تک زمین پر اترے کہ زمین کے خلاف جہت پھینکا، جذب زمین ۱۶ فٹ سے ایک سینکڑ میں اُسے زمین تک لاتا لیکن زمین اتنی دیر میں ۹ میل ہٹ جائے گی اور اب ایک سینکڑ میں ۱۶ فٹ سے بھی کم کھنچ سکے گی کہ زیادت بعد موجب قلت جذب ہے اور اس کی اپنی چال وہی ۹ میل رہے گی تو پھر کبھی زمین پر نہیں آسکتا۔

ان گیارہ دلائل سے کہ سات اگلوں کی رہیں اور اسی سوال پر چارہم نے بڑھائے، ہیأت جدیدہ

لے یہ دلیل ہماری دلیل ۹۹ کا عکس ہے، اُس کے ساتھ اس کا ذہن میں آنا لازم تھا۔ اگلے میں بعض اس کے قائل تھے کہ زمین ہمیشہ اوپر چڑھتی ہے، بعض اس کے کہ ہمیشہ نیچے اترتی ہے اور دونوں میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ تنہا زمین، دوسرا یہ کہ اس کے ساتھ آسمان بھی چڑھتا یا اترتا ہے۔ ان مہمل اقوال کی بحث پر ہم نے نظر نہ کی تھی کہ ہمارے مقصود سے خارج تھے پھر شرح مجسطی میں دیکھا کہ بطلمیوس نے قول دوم پر دو رد کئے، ایک تو ضعیف کہ ایسا ہوتا تو آسمان سے جا ملتی بلکہ اُسے چیر کر نکل جاتی۔ دوسرے میں استحالہ یہی قائم کیا جو ہماری دلیل ۱۰۰ میں ہے کہ ڈھیلا زمین پر نہ اتر سکتا تھا مگر اُسے یوں بیان کیا کہ بڑے جسم کا میل زیادہ تو حرکت زیادہ، اور اس پر رد ہوا کہ نیچے اترنا صرف بر بنائے ثقل نہیں بلکہ جنس کی طرف میل زائد ہے تو ممکن کہ ڈھیلا پیچھے نہ رہے۔ اس پر علامہ قطب شیرازی نے جواب دیا کہ نہ سہی اتنا تو ہوتا کہ پھینکے ہوئے ڈھیلے کی مسافت چڑھنے میں کم ہوتی اور اترنے میں زیادہ کہ جتنی دُور چڑھا اتنا اترے، اور اتنی دیر میں زمین جتنی نیچے اتر گئی اور اترے۔ شرح قطبی میں اس پر رد کیا کہ ممکن کہ اتنی دیر میں زمین کا اترنا بہت قلیل ہو کہ فرق محسوس نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس ہر دو بات کو ہمارے بحث سے کچھ علاقہ نہیں۔ یہ دلیل با اتباع مجسطی کتاب جو نیوریا میں بھی مذکور ہوتی جس سے ابطال پر ہماری دلیل ۹۹ تھی۔ بطلمیوس نے تو اُسے ابطالِ ہبوط پر چھوڑا کہ جب اترنا ہم باطل کر چکے تو چڑھنا بھی باطل کہ ایک طرف سے چڑھنا دوسری طرف سے اترنا ہے اور جو نیوریا نے اس پر ایک اور دلیل دُور از کار دی کہ زمین اوپر چڑھتی تو ڈھیلے بھی اس لئے کہ طبیعت ایک ہے۔ بیہ سعید یہ نے ایک اور اضافہ کیا کہ بڑا ڈھیلا چھوٹے سے سہل تر اوپر پھینکا جاسکتا ہے کہ خود اس میں اوپر کا میل زیادہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ میل طبعی پر مبنی ہیں جسے مخالف نہیں مانتا۔ ہمارے دلائل مستحکم و صاف ناقابلِ خلاف ہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

کی طرف سے دو جواب ہوتے:

جواب اول ہوا و دریا زمین کے ساتھ ساتھ اور جو کچھ ان میں ہوں ان کی طبیعت سے سب ایسے ہی متحرک ہیں، لہذا پتھر کو اوپر پھینکا جائے تو موضع رمی کی محاذات نہیں چھوڑتا۔ دو پرند کہ مشرق و مغرب کو اڑیں شاخ سے صرف اپنی حرکت ذاتیہ سے جدا ہوں گے زمین کی حرکت ان میں فرق نہ ڈالے گی کہ ہوا ان کو زمین کے ساتھ ساتھ لا رہی ہے تو نہ مشرقی ساکن رہے گا نہ مغربی زیادہ اڑے گا، نہ مشرقی مغرب کو گرے گا، نہ پرواز سے زائد فاصلہ ہوگا، نہ فاصلوں کا مجموعہ ان کی ذاتی حرکتوں سے زیادہ ہوگا۔

اقول اور مغربی کا اپنی چال سے مغرب کو اور زمین و ہوا کے اتباع سے مشرق کو جانا کچھ بعید نہیں کہ اول حرکت قسریہ ہے اور دوسری عرضیہ۔ جیسے کشتی مشرق کو جاتی ہو اور اس میں کسی ڈھال پر کہ مغرب کی طرف ہو پائی ڈالو اپنی چال سے مغرب کو جائے گا اور شک نہیں کہ اسی حالت میں کشتی اسے مشرق کی طرف لئے جاتی ہوگی۔ مثلاً فرض کرو کنارے پر کسی درخت کے محاذ پر پانی بہایا کہ گز بھر مغرب کو بہا اور اتنی دیر میں کشتی چار گز مشرق کو بڑھی تو پانی محاذات شجر سے تین گز دور ہوگا اور کشتی ساکن رہتی یہ پیر سے گز بھر مغرب کو ہو جاتا یہ ساکن رہتا اور کشتی چلتی تو چار گز مشرق کو ہوتا مگر یہ گز بھر مغرب کو ہٹا اور کشتی چار گز مشرق کو۔ لہذا یہ تین ہی گز مشرق کو ہوا۔ یونہی پرند کو ہوا زمین کے ساتھ چلا رہی ہے تو اس پہلی محاذات اور اسی دس گز کے فاصلے پر رہے گا اگر خود کسی کی طرف حرکت نہ کرے جو ہوا میں ساکن ہے یوں ساکن ہے کہ اپنی ذاتی حرکت نہیں رکھتا ہوا کے ساتھ حرکت عرضیہ سے زمین کے برابر جا رہا ہے جیسے جالس سفینہ ساکن ہے اور کشتی کے ساتھ متحرک۔ پرند سے آشیانہ اسی ہاتھ بھر کے فاصلہ پر ہوگا کہ اُسے درخت اور اُسے ہوا زمین کے ساتھ لئے جاتے ہیں۔

زمین گولے کو نہ پکڑے کہ جس ہوا میں گولا ہے وہ اسے بھی زمین کے آگے آگے اسی ایک سیکنڈ میں ۱۹ میل کی چال سے لئے جاتی ہے تو اس میں زمین کے مساوی ہوا اور قوت دفع سے جتنا دور جانا تھا گیا۔ پتھر سے زمین اپنی چال سے دور نہ ہوگی کہ اسی چال سے اسی طرف اُسے ہوا لئے جاتی ہے تو ۱۹ ہی فٹ کے فاصلے پر رہے گا اور جذب زمین سے ایک سیکنڈ میں زمین سے ملے گا۔ اس کا دفع ۵ وجہ سے لیا گیا جن میں سے ہمارے نزدیک دو صحیح ہیں۔

بنیاد بیان تین باتیں خیال کی گئیں :

(۱) آب و ہوا کا اتباع زمین حرکت عرضیہ کرنا۔

(۲) ہوا و آب میں جو کچھ ہو اُن کا ان کی طبیعت سے متحرک بالعرض ہونا۔

(۳) ان حرکات کا زمین کی حرکت ذاتیہ کے مساوی رہنا جس کے سبب اشیاء میں فاصلہ و

بہار السعدۃ القرن الثالث فی العنصریات البطلان لہذہ الثالث فی حرکت الارض قیدی کتب خانہ کراچی ص ۹۲

حکرت ارض ہے اور ہم مانع اور یہ کہ صورت دلائل میں پیش کیا منع کی سند میں۔

اقول اس میں نظر ہے یہ ملازمیتیں کہ زمین متحرک ہوتی تو یہ امور واقع ہوتے ان میں ضرور ہم مدعی ہیں یہ کیا کہنے کی بات ہو سکتی ہے کہ زمین متحرک ہوتی تو ممکن تھا کہ پتھر مغرب کو گرتا، ہاں ممکن تھا، پھر کیا ہوا اور اگر اس سے قطع نظر بھی ہو تو حاوی وغیر ملازم کی قیدیں اب بھی بے وجہ ہے۔ اگر محوی مطلقاً اور حاوی ملازم کو حرکت رفتی سے متحرک بالعرض لازم ہوتا تو ان قیود کی حاجت ہوتی مگر ہرگز انھیں بھی لازم نہیں۔ دو چکر ایک دوسرے کے اندر ہوں اگر ان میں ایسا تعلق نہیں کہ ایک کی حرکت دوسرے کو دفع کرے تو جسے گھمائیے صرف وہی گھومے گا اگرچہ ان میں کوئی دوسری حرکت متعلقہ رکھا ہو دو لاپ یا چرخ کی حرکت سے ان کے اندر کا لوہا یا لکڑی جس پر وہ گھومتے ہیں نہیں گھومتے۔ شاید غیر ملازم کی قید اس لحاظ سے ہو کہ جب ملازم ہو آپ ہی اس کی حرکت سے متحرک ہوگا۔

اقول ملازم جسم للجسم ملازم مت وضع بلو وضع کو مستلزم نہیں اور غالباً حاوی کی قید فلکیات میں مزعوم فلاسفہ یونان کے تحفظ کو ہو کہ کب تدویر کا تابع ہے۔ تدویر حاصل کی حاصل مثل کا مثل فلک الافلاک کا ہر ایک دوسرے کی حرکت سے متحرک بالعرض ہے اور خود اپنی حرکت ذاتیہ جدا رکھتا ہے۔

اقول ہمارے نزدیک تو افلاک متحرک ہی نہیں جیسا کہ یعونہ تعالیٰ خاتمہ میں مذکور ہوگا نہ برخلاف خود اصول فلسفہ مثل سیاطت، فلک تدویر و حوامل جاننے کی حاجت اور ہو تو عند التحقیق یہ حرکتیں ہرگز عرضیہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

ہو ۱۱ اسکی مشابعت کر رہی ہو جیسے زمین فلک کیلئے (ت)

یشالیعہا کالارض للفلک ۱۱

شرح مجسطی للعلامة عبد العلیٰ میں ہے،

کیوں جائز نہیں کہ ہوا زمین کی حرکت کی مثل حرکت کرے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

لہ لا یجوز ان یتحرك الهواء بمثل حركة الارض ۱۲ منہ غفرلہ

۱۱ اس کی غایت توجیہ دفع پنجم میں آتی ہے ۱۲ منہ غفرلہ

۱۱ حکمت العین

۱۲ شرح مجسطی للعلامة عبد العلیٰ

نہیں۔ حرکتِ عرضیہ میں متحرک بالعرض خود ساکن ہوتا ہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہوتی ہے جیسے جالس سفینہ بلکہ بند گاڑی میں بھرا غلہ، اور یہاں یہ افلاک و اجزاء خود اسی حرکتِ یومیہ سے متحرک ہیں اگرچہ ان کے متحرک کا باعث فلک الافلاک کا متحرک ہو۔ فلک البروج اگر منتقل نہ ہوں تو کوکب و درجات بروج کا طلوع و غروب کیونکر ہوتا تو یقیناً انتقال ان کے ساتھ بھی قائم ہے اگرچہ اس کے حصول میں دوسرا واسطہ ہوتا تو یہ حرکت ذاتیہ بذریعہ واسطہ ہوتی، جیسے ہاتھ کی جنبش سے بچی کی گردش، نہ کہ عرضیہ جس میں انتقال اس کے

علیٰ خود ہدیہ سعیدیہ میں ہے :

وفي الحركة الوضعية كالكرة المحوية
الملتصقة بكرة حاوية متحركة على
الاستدارة اذا كانت بين الكرتين
علاقة التصاق توجب حركة احدهما
بحركة الاخرى ومن هذا القبيل اتصاف
الافلاك المحوية بالحركة اليومية التي هي
حركة الفلك الاطلس بالذات ۱۲ھ

حرکتِ عرضیہ کی پہلی قسم کی مثال حرکتِ وضعیہ میں یوں سمجھیں کہ ایک کُرہ محوی ہو اور ایک کُرہ حاوی ہو، اور حاوی کُرہ حرکتِ مستدیرہ کر رہا ہو، ان کے درمیان ایسا کنکشن ہو کہ ایک حرکت کرے تو دوسرا لازماً حرکت کرے (دوسرے کُرہ کی حرکتِ عرضیہ ہوگی) جن افلاک کا احاطہ کیا گیا ان کا حرکتِ یومیہ کے ساتھ متصف ہونا

اسی قبیلے سے ہے، حرکتِ یومیہ وہ فلکِ اطلس کی حرکت بالذات ہے ۱۲ھ (ت)

علیٰ خود ہدیہ سعیدیہ میں ہے :

ما يوصف بالحركة امانت يكون الانتقال
قائما بغيره وينسب اليه لاجل علاقة له
مع ذلك الغير فحركة عرضية ۱۲ھ اقول
من حفظا ظهران في قول الهدية السعيدية
في بيان انحاء الحركة العرضية لكن

جو چیز حرکت کے ساتھ موصوف ہے (اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ) انتقال کسی دوسری چیز کے ساتھ قائم ہے، لیکن انتقال کی نسبت پہلی چیز کی طرف اس لئے کی جاتی ہے کہ اس کا تعلق اس غیر کے ساتھ ہے تو یہ حرکتِ عرضیہ ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

قدیمی کتب خانہ کراچی

ص ۵۱

ص ۴۸

فصل الحركة اماذانية او عرضية

ساتھ قائم ہی نہیں دوسرے کے علاقہ سے اس کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

وَتَانِيًا قَوْلُ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ (میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت) ہماری رائے میں حق یہ ہے کہ حرکت وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر پایہ ثبوت تک نہ پہنچی۔ جب تک ما بالعرض ما بالذات کے سخن میں ایسا نہ ہو کہ اس کی حرکت وضعیہ سے اس کا این موہوم بدلے۔ این موہوم سے یہاں ہماری مراد وہ فضا ہے کہ ما بالذات کو محیط ہے۔ ظاہر ہے کہ حامل کو جو فضا حاوی ہے تصویر کے سخن حامل میں ہے، اُس فضا کے ایک حصے میں ہے جب حامل حرکت وضعیہ کرے گا ضرار تہ ویر اُس حصہ فضا سے دوسرے حصے میں آئیگی تو اگرچہ خود ساکن محض ہو ضرور اُس کی حرکت وضعیہ سے اس کی وضع بدلے گی کہ این موہوم بدلا اگرچہ این محقق برقرار ہے بخلاف حامل یا خارج المرکز کہ اگر دونوں متمم کو ایک جسم مانیں تو یہ اس کے سخن میں ضرار ہے مگر اُن کی گردش سے اس کا این موہوم نہ بدلے گا تو ان کی حرکت سے یہ متحرک بالعرض نہ ہوگا۔ جو پوری کے شمس بازغہ میں زعم کہ اگر یہ اس کے ساتھ نہ پھرے تو اُسے حرکت سے روک دے گا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

میں کہتا ہوں، اس جگہ سے ظاہر ہو گیا کہ حرکت عرضیہ کی قسمیں بیان کرتے ہوئے ہدیہ سعیدیہ (ص ۵۱) میں جو کہا ہے: لکن لا يتحرك هو بنفسه (کسی مقولے میں حرکت عرضیہ کا موصوف اس لائق ہے کہ اس مقولے میں حرکت سے متصف ہو لیکن وہ خود متحرک نہیں ہوتا) اور اس سے پہلے اس کی مثال افلاک سے دی ہے، سوال یہ ہے کہ یہ نفی کس پر وارد ہے؟ (۱) اگر قید پر وارد ہے (تو معنی یہ ہو کہ وہ موصوف حرکت تو کرتا ہے لیکن بنفسہ حرکت نہیں کرتا) تو ہاتھ کی حرکت سے

لا يتحرك هو بنفسه و مثله بما مرصت
الافلاك ان كان النفي منصبا على القيد
كان حركة المفاح بحركة اليد و كل
حركة قسوية بل و ارادية داخله في
الحركة العرضية و هو كما ترى و ان
انصب على نفس المقيد لا قيد نفسه صح
ولم يصح جعل حركة الافلاك منه
بل هي ان كانت فقسرية و هم انما يهربون
عنها الى ادعاء العرضية لانه لا قاسر
عندهم في الافلاك ۱۲ منہ۔

چابی کی حرکت اور ہر قسمی حرکت بلکہ حرکت ارادیہ بھی حرکت عرضیہ میں داخل ہوگی اور یہ باطل ہے جس طرح آپ دیکھ رہے ہیں، اور اگر (۲) نفی مقید پر وارد ہے نہ کہ "فی نفسہ" کی قید پر تو یہ صحیح ہے، لیکن افلاک کی حرکت کو اس قبیلے سے قرار دینا صحیح نہیں ہوگا، بلکہ اگر یہ حرکت موجود ہوتی تو قسمی ہوگی اور فلاسفہ اسی حرکت قسمی سے بھاگتے ہیں اور حرکت کے عرضی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک افلاک میں کوئی قاسر نہیں ہے۔

۱۲ ص ۱۵۵

(ترجمہ) محمد عبدالحکیم شرف قادری

دو وجہ سے محض بے معنی ہے؛

(۱) نیز اس کی راہ میں واقع ہے نہ اس میں جڑا ہوا ہے کہ بے اپنے اُسے نہ چلنے دے۔

(۲) اور اگر بالفرض راہ روکے ہوئے ہے تو گھومنے سے کھول دے گا۔

حرکتِ وضعیہ سے کوئی گنجائش پیدا نہیں ہو سکتی اگر یہ ان میں چسپاں بھی ہو تو ان کے گھومنے سے ضرور گھومے گا۔ مگر یہ انتقال بالذات اسے بھی عارض ہوگا اگرچہ دوسرے کے علاقہ سے ہو۔ عرضی نہ ہوگا بلکہ ذاتی۔ عرضی صورت کے سوا وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر ثابت نہیں ومن ادعیٰ فعلیہ البیان (جو دعویٰ کرے بیان کرنا اسی کے ذمہ ہے۔ ت) افلاک میں فلاسفہ کا محض ادعیٰ ہے اس لئے کہ ان میں قاسم سے بھاگتے ہیں۔ مشایعت میں ساتھ ساتھ چلنا ہے نہ یہ کہ ایک ساکن محض رہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہو۔

چکروں کا بیان ابھی گزرا تو عرضیہ میں فریقین کی بحث خارج از محل ہے۔ ابن سینا پھر جو نیپوری مذکور نے زعم کیا کہ فلک کی مشایعت میں کُرد نار کی حرکت عرضیہ اس لئے ہے کہ ہر جزیرہ نار نے اپنے محاذی کے جزیرہ فلک کو گویا اپنا مسکن طبعی سمجھ رکھا ہے اور بے شعوری کے باعث یہ خبر نہیں کہ اگر اسے چھوڑے تو اُسے دوسرا جزیرہ بھی ایسا ہی اقرب و محاذی مل جائے گا۔ ناچار بالطبع اُس کا ملازم ہو گیا ہے، لہذا جب وہ بڑھتا ہے یہ بھی بڑھتا ہے کہ اُس کا ساتھ نہ چھوڑے اور اس پر اعتراض ہوا کہ فلک ثابت فلک اطلس کے سبب کیوں متحرک بالعرض ہے؛ اس کے اجزا نے تو اس کے اجزا کو نہیں پکڑا کہ خود جدا حرکت رکھتا ہے۔ اس کا جواب دیا کہ اُس کے اقطاب نے اپنے محاذی اجزا کی ملازمت کر لی ہے اور وہ اُس کے اقطاب پر نہیں، لہذا ان اجزا کی حرکت سے اس کے قطب گھومتے ہیں، لاجرم سارا گڑھ گھوم جاتا ہے۔

اقول یہ شیخ چلی کی سی کہانیاں اگر مسلم بھی مان لیں تو عاقل بننے والوں نے اتنا نہ سوچا کہ جب نار و فلک البروج کی یہ حرکت اپنے اُس مکان کی حفاظت کو ہے تو اس کی اپنی ذاتی حرکت ہوئی یا عرضیہ۔ و ثالثاً مخالف کو یہاں عرضیہ ماننے کی حاجت ہی نہیں اُس کے نزدیک آب و ہوا و خاک سب گڑہ واحد ہیں اور حرکت واحدہ سے متحرک۔

دفع دوم کہ اول کا رد دوم ہے۔ پانی اور وہ ہوا کہ جو زمین پر ہے کیوں اس کی متابعت کرنے لگی کہ وہ زمین سے متصل نہیں اور دریا نے متحرک بالعرض سے اُس کا اتصال اُسے متحرک بالعرض نہ کر دے گا ورنہ تمام عالم زمین کی حرکت سے متحرک بالعرض ہو جائے کہ اتصال در اتصال سب کو ہے۔ اب لازم کہ پھاز سے جو پتھر پھینکیں اوپر کو تو وہ پھاز میں لوٹ کر نہ آئے بلکہ مغرب کو گرے کہ دریا زمین کی حرکت سے

متحرک بالعرض ہے، جہاز اُس کے ساتھ مغرب کو جائے گا لیکن پتھر اب جہاز پر نہیں ہوا میں ہے اور ہوا متحرک بالعرض نہیں، تو جب تک پتھر نیچے آئے جہاز کہیں کا کہیں نکل جائے گا۔

اقول اولاً فلک الافلاک سے متصل تو صرف فلک ثوابت ہے۔ تمہارے نزدیک اس کی حرکت عرضیہ سات زینے اتر کر فلک قمر تک کیسے گئی۔

ثانیاً وہی کہ مجموع کرہ واحدہ ہے تو سب خود متحرک۔

دفع سوم کہ دوم کا رد اول ہے، جو جسم کہ دوسرے کو اٹھا سکے اُس کا اس پر قرار ہو سکے اسکی حرکت اسکی حرکت بالعرض ممکن ہے، اور جب یہ اس پر پٹھر ہی نہ سکے وہ اسے سنبھال ہی نہ سکے تو اس کی طبیعت اسے کب ہوتی کہ اس کی حرکت سے متحرک ہو، یہ قطعاً بدیہی بات ہے اور اس کا انکار مکارہ۔

دفع چہارم کہ دوم کا رد دوم ہے، جسے علامہ قطب الدین شیرازی نے تحفہ شاہیہ میں ذکر فرمایا کہ ہوا اگر حرکت مستدیرہ ارض سے بالعرض متحرک ہو بھی جب بھی چھوٹے پتھر پر بڑے سے اثر زائد ہو گا کہ جسم جتنا بھاری ہو گا دوسرے کی تحریک کا اثر کم قبول کرے گا تو ان ساتوں (یعنی ۱۱) دلائل میں ہم ایک بار ہلکے ایک بار بھاری اجسام دکھائیں گے ان میں تو فرق ہونا چاہئے مثلاً ایک پر اور ایک پتھر اور پھینکیں تو چاہئے

علم بے شک معقول بات ہے اسے ہدیہ سعیدیہ سے پہلے مفتاح الرصد نے لیا مگر شطرنج میں بغلہ اور طنبور میں لغتہ زائد کیا جس نے اسے فاسد کر دیا کہتا ہے،

تحریک ہوا اور اجسام را بر سبیل عرضیت اصلاً ممکن نیست
زیرا کہ حرکت متصور نمی شود مگر وقتے کہ جسم متحرک
بالعرض در جسم متحرک بالذات طبعاً یا قسراً مستقر
شود و مشتغل ب حرکت طبعی نباشد و ہر گاہ ب حرکت
طبعی مشتغل باشد چگونه حرکت عرضی صورت بندد او۔
طبعی کے ساتھ مشتغل ہو گا تو حرکت عرضی کی صورت کیونکر اختیار کرے گا ۱۱۔ (ت)

اقول اولاً اس چگونہ کا حال اُس پانی سے واضح ہو گیا جسے چلتی کشتی کے اندر کسی ڈھال پر ڈالا۔

ثانیاً ہوا جن اجسام کو اٹھا سکتی ہے جیسے بخار و دخان بخار، حرکت ہوا سے ان کی حرکت مستنکر

نہیں تو سلب کئی بے جا ہے۔ ۱۲ منہ غفرلہ

علم پھر میرک بخاری نے شرح حکمۃ العین میں ان کا اتباع کیا ۱۲

کہ پرتو میں آکر گرے کہ ہوا کی حرکتِ عرضیہ کا پورا اثر لے گا اور پتھر وہاں نہ آئے مغرب کو گرے کہ ہوا پورا ساتھ نہ دے گا حالانکہ اس کا عکس ہے پتھر وہیں آتا ہے اور پرتو بدل بھی جاتا ہے۔ مخالف کی طرف سے علامہ عبدالعلی نے شرح مجسطی میں اس کے تین جوابات نقل کئے،

(۱) مشایعت فرض کر کے مشایعت سے انکار عجیب ہے۔

مشایعت ہوا کی فرض کی ہے نہ کہ پتھر کی۔ اعتراض عجیب (۲) شرح مجسطی میں کہا یوں جواب ہو سکتا ہے

علہ فی شرح حکمة العین لامشایعة ہہنا
والا لما وقع الحجران الخ وفي شرح
المجسطی قال صاحب التحفة لو تحرك
الهواء بمثل تلك الحركة لزم ان لا يقع
الحجران الخ اقول وهذا الكلام يحتمل
ان يكون ابطالا لمشایعة الهواء للارض
بانه لو شایعها لزم الخلف وح يرد عليه
الايراد الاول لاشك ويحتمل ان يكون
انكاراً لمشایعة الحجر للهواء بعد تسليم
مشایعة الهواء اى لئن شایعها الهواء
لايشایع الحجر وح لا و رد له و على
الاول حمله العلامة الخضرى حيث
قال ما قال صاحب التحفة في ابطال
مشایعة الهواء للارض انه لو كانت
مشایعتها لها لما وقع الحجران الخ وحمله
على الثاني وهو الصواب فان اختلاف الاثر
في الحجرين انما بقدر في مشایعتها للهواء۔

شرح حکمة العین میں ہے کہ یہاں کوئی مشایعت نہیں ورنہ دونوں پتھر نہ گرتے الخ شرح مجسطی میں ہے صاحب تحفہ نے کہا کہ اگر ہوا اسکی حرکت کی مثل حرکت کرتی تو لازم آتا کہ دونوں پتھر نہ گریں الخ، میں کہتا ہوں یہ کلام زمین کے لئے ہوا کی مشایعت کے ابطال کا احتمال رکھتا ہے کہ اگر ہوا اس کی مشایع ہوتی تو خلف لازم آتا۔ اس صورت میں اس پر بلا شک اعتراض اول وارد ہوگا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ کلام مشایعت ہوا کو تسلیم کرنے کے بعد ہوا کیلئے پتھر کی مشایعت کے انکار کے لئے ہو یعنی اگر ہوا زمین کے مشایع ہے تو پتھر ہوا کے مشایع نہ ہوگا۔ اس صورت میں کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

علامہ خضری نے اس کو احتمال اول پر محمول کیا کیونکہ اس نے فرمایا: صاحب تحفہ نے زمین کے لئے مشایعت ہوا کے ابطال سے متعلق جو کہا ہے کہ اگر ہوا زمین کے مشایع ہوتی تو دونوں پتھر نہ گرتے الخ

اور اس سے احتمال ثانی پر محمول کیا ہے اور یہی درست ہے کیونکہ دونوں پتھروں میں اختلاف اثر ہو کیلئے ان دونوں کی مشایعت قدح کی جوت ہے (ت)

یہ جواب فاضل خضری نے شرح تذکرہ میں دیا ہے اور جو نپوری نے اسے برقرار رکھا ۱۲ منہ غفرلہ۔

۱۲ شرح حکمة العین ۱۳ شرح المجسطی ۱۴ شرح التذکرۃ النصیریۃ للخضری

مقصود تحقّق انکار مشایعت حجر ہے بلکہ وہ متحرک ہوگا تو قسمر ہوا سے کہ ہوا تو یوں مشایع زمین ہوتی کہ اس کا مقعر ملازم ارض ہے، حجر کو ہوا سے ایسا علاقہ نہیں۔

اقول اولاً تضعیف جواب بے وجہ ہے۔

ثانیاً یہ زیادت زائد و ناموجہ ہے۔

ملازمت مقعر کیا مفید مشایعت ہے ورنہ افلاک تک مشایع ہوں اور اگر یہ مقصود کہ ہوا میں یہ علاقہ منشاء شبہ ہے بھی حجر میں تو اتنا بھی نہیں۔

اقول وہاں تو ایک سطح سے مس ہے اور یہاں جملہ اطراف سے احاطہ، دو بڑے چھوٹے پتھروں پر اثر کا فرق تو تجربہ سے کھلے اور وہ یہاں متعذر کہ بڑا پتھر اوپر پھینکا جائے گا اور چھوٹا اپنی حرکت میں ہوا کے سبب پریشان ہو جائے گا۔ علامہ نے کہا مثلاً سیر پتھر کا پتھر ہوا سے مشوش نہ ہوگا اور تین سیر کا اوپر پھینک سکتا ہے۔

اقول وہ جواب ہی فراہل ہے اولاً اوپر سے تو گرا سکتے ہیں ثانیاً خود فرق کیا کہ چھوٹا ہوا سے مشوش ہوگا نہ بڑا یہی تو منشاء دفع تھا کہ ان پر اثر یکساں نہ ہوگا ثالثاً قبول اثر تحریک میں صغیر و کبیر کا تفاوت حکم عقل ہے محتاج تجربہ نہیں۔

(۳) بڑے چھوٹے پر اثر کا فرق حرکت قسریہ میں ہے، عرضیہ میں سب برابر رہتے ہیں کشتی میں ہاتھی اور بلی برابر راستہ قطع کریں گے۔ علامہ نے کہا مصرح ہو چکا ہے کہ ایک کی حرکت سے دوسرے کی حرکت عرضیہ صرف اس وقت ہے کہ یہ اُس کا مثل جز ہو یا وہ اس کا مکان طبعی حجر کو ہوا سے دونوں تعلق نہیں تو ہوا کی حرکت اگرچہ عرضیہ ہو پتھر کو قسراً ہی حرکت دے گی اور یہ متنوع نہیں جیسے جالس سفینہ کا کسی شے کو قسراً متحرک یا عرض دوسرے کو اور حرکت قسریہ دے سکتا ہے اور اسی حرکت عرضیہ سے بھی قسراً سکتا ہے جبکہ اینیہ ہو۔ جیسے جالس سفینہ کی محاذات میں کسی درخت کی شاخیں آئیں اس کے صدرے سے ہٹ جائیں گی۔ ہر حرکت اینیہ میں دفع ہے لیکن حرکت وضعیہ میں دفع نہیں جس کی تحقیق ہم زیادات فضلیہ میں کریں گے، تو قیاس مع الفارق ہے۔ ہدیہ سعیدیہ میں اس سوم پر یوں رد کیا کہ عرضیہ میں بھی تساوی مسلم نہیں۔ بہتے دریا میں لٹھا اور چھوٹی لکڑی ڈال دو لکڑی زیادہ بھے گی۔

اقول یہاں نری عرضیہ نہیں قسریہ بھی ہے کہ پیچھے سے آنے والی موجیں آگے کو دفع کرتی ہیں جیسے لکڑی لٹھے سے زیادہ قبول کرتی ہے۔

دفع بجم دوم کا رد سوم اشیاء کی ہوا میں چسپاں ہونا بدیہی ورنہ کوئی پرند اڑنے سکتا ابر آگے

بڑھ نہ سکتا اور جب چسپاں نہیں تو کیا محال ہے کہ ہوا انھیں چھوڑ جائے اور پھینکا ہوا پتھر مغرب کو گرے وغیرہ استحالات (تحریر محسبلی) یہ جواب ضعیف ہے۔ محال نہ ہونے سے وقوع لازم نہیں فلک الافلاک کی حرکت بھی تو بے حرکت دیگر افلاک محال نہیں مگر کبھی بے ان کے واقع نہیں ہوتی (شرح محسبلی)۔

اقول افلاک کی حرکت عرضیہ ہونے کا رد اُپر گزرا۔ طوسی اتنا سفید نہ تھا کہ سوال پر سوال جواز کے مقابل جواز پیش کرتا۔ مقصود یہ ہے کہ امور عادیہ کا خلاف بلاوجہ وجہ محض شاید و لیکن سے نہیں مانا جاتا۔ عادت یہ ہے کہ جو شے دوسری سے ضعیف علاقہ رکھتی ہو حرکت میں ہمیشہ اس کی ملازم نہیں رہتی بلکہ غالب چھوٹ جانا ہی ہے۔ تنکوں کو دیکھتے ہیں کہ ہوا انھیں اڑاتی ہے، کچھ دُور چل کر گر جاتے ہیں۔ پھر پتھروں کا کیا ذکر، لیکن کبھی اس کے خلاف نہیں ہوتا۔ جب سے عالم آباد ہے کبھی نہ سنا گیا کہ پتھر پھینکا اور پتھر ہوا اور گرا ہو ہزاروں گز مغرب میں، اسی طرح باقی استحالے۔ اب کبھی ہوا تو تاریخیں اس سے بھری ہوئیں۔ یہ ہر خلاف عادت دوام محض امکان کی بنا پر نہیں ہو سکتا اگر وجوب نہیں تو ضرور بحکم عادت اس کا خلاف بھی تھا بلکہ وہی اکثر ہوتا۔ اور اگر وجوب ہے تو وہ یوں ہی مقصود کہ پتھر ہوا میں چسپاں ہو اور اس کا بطلان بدیہی۔ یہ اس تقریر کی غایت توجیہ ہے۔ اور اگر چسپاں ہونے سے ہوا میں استقرار مراد لیا جائے تو بیشک صحیح ہے مگر اس وقت وہی دفع سوم ہے۔

دفع ششم سوم کا رد کہ ہوا نہایت نرم و لطیف ہے۔ ادنیٰ اثر سے اس کے اجزا متفرق ہو جاتے ہیں۔ تو اگر وہ حرکت عرضیہ کرے بھی تو ضرور نہیں کہ زمین کے ساتھ ہی رہے تو جو اس وقت ہوا میں کسی موضع زمین کے محاذی ہے۔ کچھ دیر کے بعد کیونکہ اس موضع کا محاذ ہی رہے گا۔

اقول سوم کی طرح یہ دفع بھی صحیح ہے فقط۔ اولاً حرکت سے عرضیہ کی قید ترک کرنی چاہئے کہ اعتراض نہ ہو کہ ان سے نزدیک ہوا کی یہ حرکت ذاتیہ ہے۔

ثانیاً ضرور نہیں کہ جبکہ یہ کنا چاہئے کہ ساتھ نہ رہے گی کہ وہ مستدل و مانع کی بحث پیش نہ آئے، اور خود آخر میں کہا کیونکہ محاذی رہے گا، نہ یہ کہ محاذی رہنا ضرور نہ ہوگا۔ اگر کہتے ساتھ نہ رہے گی، کیا ثبوت۔

اقول عقل سلیم و مشاہدہ دونوں شاہد اور خود ہیات جدیدہ کو تسلیم ہے کہ کثیف منجمد کے اجزا حرکت

لے ص ۱۱۵ " اگر تم کسی جسم سیال کو ہلاؤ تو اس کی ہمواری میں خلل اندازہ ہوگے " قاعدہ کلیہ ہے اور متن میں جزئیات کی تصریحیں آتی ہیں ۱۲ غفرلہ۔

میں برقرار رہتے ہیں جب تک اتنی قوی ہو کہ تفریق اتصال کوٹے اور لطیف سیال کے اجزاء اور ادنیٰ حرکت معتد بہا سے متفرق ہو جاتے ہیں ہرگز اس نظام پر نہیں رہتے تو اتنی سخت قوی حرکت سے ہوا و آب کا منتشر ہونا لازم تھا نہ یہ کہ ہر جز جس جز ارض کا محاذی تھا اس کے ساتھ رہے گویا وہ نہایت سخت جسم ہے جسے دوسرے سخت میں مضبوط مینوں سے جڑ دیا ہے۔ ان بیانون سے ظاہر ہوا کہ وہ حرکت عرضیہ اشیاء با تباع آب و ہوا کا عذر جس پر ہیئت جدیدہ کے اس گھروندے کی بنا ہے دو وجہ صحیح سے پادر ہوا ہے۔

واقول اگر کچھ نہ ہوتا تو خود ہیئت جدیدہ نے اپنے دونوں معنی باطل ہونے کی صاف شہادتیں دیں

یہ فصل سوم تمام و کمال لکھ لینے کے بعد جبکہ فصل چہارم شروع کرنے کا ارادہ تھا ولد اعز مولوی حسنین رضا خاں سلمہ کے پاس سے شرح حکمۃ العین ملی اس میں دو دفع اور نظر آئے کہ دونوں ردّ اول ہیں۔ صاحب کتاب نے انہیں نقل کر کے رد کیا وہ یہ ہیں :

دفع ہفتم ہوا اس حرکت سے متحرک ہو تو ہمیں اس کی یہ حرکت محسوس ہو، رد یہ جب ہو کہ ہم اسی حرکت سے متحرک نہ ہوں کشتی جتنی تیزی سے چلے۔ قطعاً وہ ہوا کہ اس میں بھری ہے اتنی تیزی سے اس کے ساتھ جاری ہے مگر کشتی نشین کو محسوس نہیں ہوتی یعنی جبکہ ہوا ساکن ہو اپنی حرکت ذاتیہ سے متحرک

نہ ہو۔

دفع ہشتم ابر و ہوا مغرب کو حرکت کرتے محسوس نہ ہوں خصوصاً جبکہ چال نرم ہو بلکہ مغرب کو ان کی حرکت محال ہو کہ اتنا قوی شدید جھونکا انہیں مغرب کو پھینک رہا ہے۔

ردّ ہوا کی کسی حرکت ضمیمہ سے متحرک ہونا اس کے خلاف جہت میں ہے جسم کی نرم حرکت ذاتیہ اس شخص کا مانع نہیں ہوتا ورنہ سوار کشتی جہت کشتی کے خلاف نہ چل سکے کہ اندر کی ہوا سے حرکت میں بہت تیز ہے نہ وہ اس نرم حرکت کے احساس کو منع کرتا ہے اور نہ پتھر کہ کشتی کی ہوا میں خلاف جہت پھینکیں چلتا نہ معلوم ہونہ پٹکے کی ہوا محسوس جب کہ جہت خلاف کو چلیں۔

اقول یہ دونوں دفع وہی زیادات فضلیہ میں کہ عنقریب آتی ہیں جن کو ہم نے ہدیہ سعیدیہ کی طبع زاد خیال کیا تھا، دفع ہفتم بعینہ دلیل ۱۰۵ ہے اور ہشتم کے دونوں حصے دلیل ۱۰۱ و ۱۰۲، باقی دونوں بھی انہیں پر متفرع ہیں، تو وہ پانچ ہیں یا انہیں دونوں سے ناخوذ ہیں یا توارد ہوا اور ہم وہاں تحقیق کرینگے اگرچہ یہ دلیلیں جس طرح قائم کی گئیں ضرور سا قط ہیں مگر ان کا اور توجیہ وجیہ ہے جس سے شرح حکمۃ العین کے رد مردود۔ فانظر ۱۲ منہ مغرلہ

اس کے مزعوم کی بنا دو باتوں پر ہے، آب و ہوا کی حرکت مستدیرہ کا حرکت زمین کے مساوی ہونا اور جو اشیاء ان میں ہوں.....

ان کا اس حرکت میں ملازم آب و ہوا رہنا دونوں کا بطلان اس نے خود ظاہر کر دیا۔
اولاً تصریح کی جاتی کہ خط استوا کی ہوا زمین کے برابر حرکت نہیں کر سکتی، مغرب کی طرف زمین سے پیچھے رہ جاتی ہے (ع۱۹)۔

ثانیاً یہ کہ ہوائیں جو قطبین سے تعدیل کے لئے آتی ہیں خط استوا کے برابر نہیں چل سکتیں، ناچار ان کا رخ بدل جاتا ہے (ع۲۰)۔
ثالثاً یہ کہ جامد زمین محور پر گھومتی تو اوپر کا پانی قطبین کو چھوڑ دیتا اور خط استوا پر اس کا انبار ہو جاتا (ع۲۱)۔

سابعاً یہ کہ زمین ابتدا میں سیال تھی لہذا حرکت سے گڑھ کی شکل پر نہ رہی۔ قطبین پر چھٹی اور خط استوا پر اونچی ہو گئی (ع۲۲)۔

خامساً فصل چہارم میں ہیأت جدیدہ کے شبہات حرکت ارض کے بیان میں آتا ہے کہ لیکن جو جنوباً شمالاً متحرک ہو اسی سطح پر حرکت کرتا رہے گا اور زمین اس کے نیچے دورہ کرے گی۔ وہ زمین کے ساتھ دائرہ نہ ہو گا تو ثابت ہو گا کہ نہ ہو اور آب زمین کے ملازم رہتے ہیں نہ ان میں جو اجسام ہیں ان کے تو دونوں مبنی باطل اور حرکت عرضیہ کا عذر زائل ہے۔

جواب دوم

ہیأت جدیدہ نے جب حرکت عرضیہ میں اپنی امان نہ پائی ناچار ایک... اوادعائے باطل پر آئی کہ جو جسم کسی متحرک جسم میں ہو اس کی حرکت اسی قدر ان میں بھی بھر جاتی ہے یہاں تک کہ اس کی حرکت ٹھمنے پر بھی بلکہ اس سے جدا ہو کر بھی اس میں باقی رہتی ہے۔

اقول یعنی پتھر ہوا میں بالعرض متحرک نہیں بلکہ یہ گھنٹے میں ہزار میل سے زیادہ مشرق کو بھاگنے اور ایک منٹ میں گیارہ سو میل سے زائد اوپر چڑھنے کا سودا خود پتھر کے سر میں پیدا ہو گیا ہے انصاف اول!

لہذا یہ ادعا مفتاح الرصد میں نقل کیا اور عداۃ حقائق میں بھی اس کی طرف میل ہوا اور نظارۃ عالم ۲۲۲۱ میں اس پر بہت زور دیا جو مثالیں ہم کسی کتاب کی طرف نسبت نہ کریں وہ اسی سے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

کیا اس سے عجیب تر بات زائد سُنی ہوگی۔ مخالف آدابِ مناظرہ سے ناواقف اس پر دلیل دینے سے عاجز ہے ناچار چھ مثالوں سے اس کا ثبوت دینا چاہتا ہے۔ ہم ہر مثال کے ساتھ بالائی کلمہ تبرعاً ذکر کریں جس کی حاجت نہیں، پھر توفیقہ تعالیٰ جامع وقامع رد بیان کریں، وہ مثالیں یہ ہیں،

(۱) شیشہ پانی سے بھر کر جہاز کے مسطول میں باندھیں، دوسرا اس کے نیچے رکھیں، حرکتِ جہاز سے پانی کے جو قطرے اوپر کے شیشے سے پھلکیں گے نیچے کے شیشے سے باہر نہ گریں گے (حدائق) یعنی اس کا یہی سبب ہے کہ جہاز کی حرکت ان قطروں میں بھی پیدا ہوگئی ہے یہ خود بھی اسی قدر سفینہ کے ساتھ متحرک ہیں لہذا محاذات نہیں چھوڑتے۔ اس کے لفظ مثال دوم میں یہ ہیں،

در حرکت سفینہ مشارک بودہ پائے ستون
کشتی کی حرکت میں مشارک ہو کر ستون کے پاس گرتا ہے (ت)

اس سے ظاہر وہی ہے جو اور جدیدہ والوں نے تصریح کی کہ خود اس جسم میں وہ حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور اگر عرضیہ سے یعنی جہاز کی حرکت سے مسطول تک ہو اور ہوا کی حرکت سے یہ قطرے بالعرض متحرک ہیں تو قطع نظر اس سے کہ مسطول تک ہوا کی حرکت عرضیہ کیونکر پہنچی ہوگی تو اتنی ہوا کہ جو جہاز میں بھرتی ہے اس کے جواب کو وہی بس ہے کہ پانی کی یہی بوند اگر ہوا میں حرکت عرضیہ سے بالعرض متحرک ہوتی تو سون کے پتھر کا اس پر قیاس کیونکر صحیح جسے ہوا کسی طرح سنبھالنا درکنار سہارا تک نہیں دے سکتی۔ مفتاح الرصد میں اس پر تین رد ہیں، یکم مضمم کہ بفرض تسلیم اگر ایسا ہو بھی، اقول یعنی کون سا مشاہدہ اس پر شاہد ہے کہ قطرے اس سے باہر نہیں گرتے تو منزل پر کھڑے ہو اور زمین پر شیشہ رکھ کر اپنے ہاتھ میں کٹورے کو جنبش دو کہ قطرے پھلکیں ہرگز اس کی ذمہ داری نہیں دے سکتے کہ شیشے ہی میں گریں گے بلکہ اکثر باہر ہی جائیں گے، یہ ان لوگوں کی عادت ہے کہ اپنے تخیلات کو مشاہدات و تجربات کے رنگ میں دکھاتے ہیں۔

دوم: جو ہوا جہاز کو حرکت دیتی ہے ان قطروں کو بھی دے گی۔ اقول یعنی دُخانی جہازوں پر بھی ہوا کی مدد ہے اگر اس سمت کی نہ ہو پر دے باندھ کر کی جاتی ہے۔

سوم: اوپر کا شیشہ جہاز میں بندھا ہوا ہے، اس کی حرکت سے اسی طرف جھٹکا کھاتا ہے اس کا جھٹکا ان چھلکتے قطروں کو اسی سمت متوجہ کرتا ہے اور اپنی پہلی محاذات پر نہیں گرنے دیتا، ہاتھ پانی میں بھر کر ایک طرف کو جھٹکو تو قطرے جھٹکے کی طرف جائیں گے نہ کہ جس جگہ ہاتھ سے جدا ہوئے اس کی محاذات میں

سیدھے اُتریں۔

اقول ردّ چہارم مثال دوم میں آتا ہے :

(۲) مسطول سے پتھر گراؤ تو سیدھا اس کے پاس گرے گا حالانکہ جب تک وہ اوپر سے نیچے آئے کشتی کتنی سرک گئی، لیکن یہ حرکت کشتی کا شریک ہو کر محاذات نہ چھوڑے گا (عدالتی)۔

اقول سارا مدار خیال بندیوں پر ہے، ضرور یہ مسطول پر چڑھے اور وہاں سے پتھر پھینکے اور ان خط عمود پر اترنا آزما چکے وہ پتھر کتنے بھاری تھے، ہوا کی کیا حالت تھی کہ کس رُخ کی تھی، جہاز کتنی چال سے جا رہا تھا نسبت کیا تھی، مسطولوں کی بلندی کتنی تھی، اور جہاز کی حرکت سے کتنی بلندی تک ہوا متحرک ہوتی ہے، تم کتنا بڑا پتھر لے کر یہاں تک چڑھے تھے، دونوں ہاتھوں میں سیدھا محاذات پر رکھ کر آہستہ چھوڑ دیا تھا یا پھینکا تھا اُس وقت ہاتھ نے کدھر کو حرکت کی تھی، پتھر جہاں گرا وہیں جم گیا تھا یا اچھلا تھا، اس حد کا کیا ثبوت ہے۔ ان سوالوں کے جواب سے حقیقت کھل جائے گی یا معلوم ہو جائے گا کہ قطرے شیشہ ہی میں گرنے کی طرح خواب دیکھا تھا بعونہ تعالیٰ دلائل قطعیہ ابھی آتے ہیں جن کے بعد آنکھ کھل جائے گی تو کچھ نہ تھا (نمبر ۱۲)، پھر فصل دوم رد ۳ تا ۲۹ میں دیکھ چکے کہ یہ لوگ کسی صریح باطل بات کو مشاہدہ کے سر تھوپ دیتے ہیں اور اس سے بڑھ کر اس کی نظیر فصل چہارم میں آتی ہے۔ ان شار اللہ تعالیٰ فصل چہارم میں انھیں لوگوں کا زعم آتا ہے کہ بڑے یورپین مہندسوں نے تجربے کئے ہیں کہ پتھر بلندی سے پھینکو تو سیدھا وہاں نہیں گرتا بلکہ مشرق سے ہٹ کر، اب یہاں یہ ادعا کہ مسطول سے پتھر پھینکو تو وہیں گرتا ہے۔ پتھر تو پتھر ہے قطرہ جو مسطول کی شیشی سے چھلکے سیدھا نیچے کی شیشی میں آتا ہے۔ یہاں زمین کی حرکت کو بھول گئے۔ غرض زبان کے آگے بارہ ہل چلتے ہیں جو چاہا کہ ڈالا اور مشاہدے کے سر مارا۔

(۳) گھوڑا یا گاڑی چلتے چلتے دفعۃً تھم جائے تو سوار کا سر آگے جھک جاتا ہے، کشتی جب کنارے پر لگتی ہے بیٹھنے والے نہ سنبھلیں تو منہ کے بل گر پڑیں، اس کا سبب یہی ہے کہ ان سوار یوں کی حرکت سواروں میں بھی اتنی ہی ہو گئی تھی وہ تمہیں اور ان میں حرکت باقی تھی جس کا اثر یہ ہوا۔

اقول اولاً کشتی ساحل سے نہ ٹکرائے یا گھوڑا یا گاڑی آہستہ چلتے ہوں اور دفعۃً ٹھہر جائیں یا

تیز چلے ہوں، اور بتدریج ٹھہریں تو کچھ بھی نہیں ہوتا، کیوں نہیں ہوتا، کیا اب حرکت نہ بھری تھی، اس کی وجہ محض جھٹکا لگنا ہے نہ یہ۔

ثانیاً بارہ کا مشاہدہ ہے کہ دفعۃً ریل کے اسٹیشن سے چل دینے میں آدمی نہ سنبھلے تو گر پڑے اس وقت کونسی حرکت بھری تھی، سبب وہی جھٹکا ہے۔

(۴) جس طرف میں پانی بھرا ہو تھوڑا ہلا کر یکایک روک لو پانی ہلتا رہے گا کہ وہ حرکت ہنوز اس میں بھری ہے۔

اقول اولاً آٹا بھرا ہو تو وہ کیوں نہیں ہلتا رہتا۔ حرکت جب پتھر میں بھر جاتی ہے آٹے میں کیوں نہ بھری !

ثانیاً پانی لطیف ہے اس ہلانے کے صدمہ نے بالذات اسے حرکت دی اور اس کے اجزاء کی تماسک کم ہونے کے باعث دیر تک رہی نہ یہ کہ طرف کی حرکت اس میں بھر گئی۔ کچھ بھی عقل کی کہتے ہو ! (۵) انگریز نٹ زمین میں دو لکڑیاں گاڑ کر ان میں اتنی اونچی رسی باندھتا ہے کہ گھوڑا نیچے سے نکل جائے، پھر گھوڑے پر کھڑے ہو کر گیند اچھالتا گھوڑا دوڑاتا ہے، اسی کے قریب آ کر گھوڑا نیچے سے اور سوار گیند اچھالتا اوپر سے اچھل کر پھر گھوڑے پر آجاتا ہے، اس کا یہی سبب ہے کہ گھوڑے کی حرکت سوار اور سوار کی گیند میں برابر موجود تھی۔ صرف اسے اچھلنے کی حرکت اور کرنی ہوئی۔

اقول اولاً نٹ یا بھان متی کے کرتبوں سے جو محسوس ہوا اس سے استدلال تمہارا یہی کام ہے اس کے سبب اسباب خفیہ ہوتے ہیں۔

ثانیاً گھوڑے کی پیٹھ ختم گردن سے پٹھوں تک ڈیڑھ گز فرض کیجئے اگر رسی پشت اسپ سے بارہ گز اونچی ہے اور نٹ گھوڑے کی گردن کے پاس کھڑا ہے، تو جتنی دیر میں گھوڑے کی پیٹھ رسی کے نیچے سے گزے گی اتنی دیر میں نٹ رسی کے اوپر گھوڑے کے اوپر آجائے گا، اور اگر بارہ گز سے کم اونچی ہے تو اور آسانی ہے، اور اگر زائد ہی ہو بہر حال نٹ کے قد سے ضرور کم ہوگی ورنہ اچھلنا نہ پڑتا تو غایت یہ کہ اتنی خفیف مسافت میں اسی نسبت سے نٹ کی اچھال گھوڑے کی چال سے زائد ہو، یہ کیا محال ہے، خصوصاً سدھائے بھٹے گھوڑے کو تھپکی دے کر اس کا اچھلنا اتنی دیر گھوڑے کے جھکنے کو کافی ہے۔

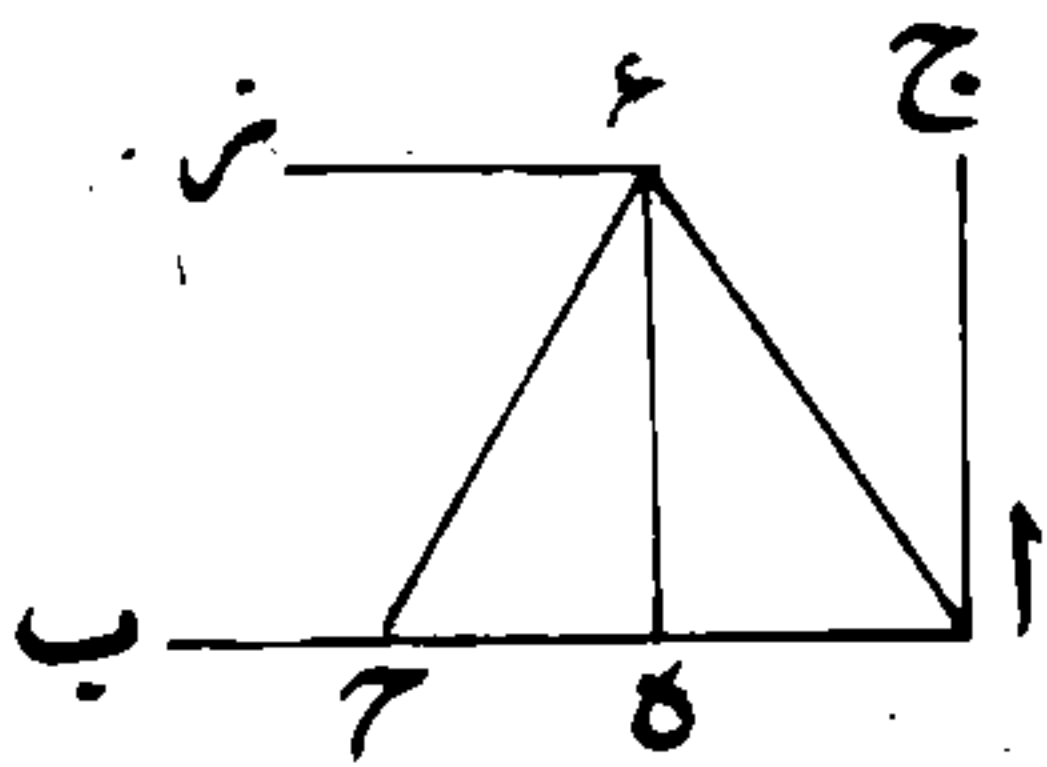
اور اگر یہ نہ مانو اور وہی صورت بتاؤ جس میں اس کے جانے آنے کی مسافت گزرا اسپ کی مسافت سے بہت زائد ہو جائے اور جو توجیہ ہم نے کی اس کی گنجائش نہ رہے تو اور بھی بہتر کہ تمہارا استناد خود ابتر۔ تم نٹ میں گھوڑے کی چال تو پھر ہی رہے تو پھر اس سے کہتے ہی گز زائد کہاں سے آگئی، مثلاً رسی دو گز اونچے پر اور یہ اس کے متصل آ کر اچھلا پھر پشت اسپ کے اسی حصے پر آ گیا جہاں تھا تو گھوڑے نے اتنی دیر میں صرف رسی کا عرض طے کیا جسے انگل بھر رکھ لیجئے، اور نٹ اتنی ہی دیر میں ایک سو ترانوے انگل طے کر آیا۔

۹۶ جاتے آتے اور ایک انگل رستی، ٹونٹ کا ہے کو ہے وہ انجن ہے جس میں ۱۹۳ گھوڑوں کا زور ہے جب ۱۹۲ زور اور کہیں سے آگے تو وہ بچا ہوا ایک اور کہیں سے نہیں آسکتا۔ اس گھوڑے ہی کا ٹھہرنا کیا ضرور ہے!

رہی گیند تو وہ نٹ کے اپنے ہاتھ کا کھیل ہے۔ اڑتے جانور پر بندوق چلانے والا پہلے اندازہ کر لیتا ہے کہ اتنی دیر میں کہاں تک اڑ کر جائے گا۔

(۶) باقی حال نارنگی میں آتا ہے، چلتی ریل میں نارنگی اچھالیں، ہاتھ میں آتی ہے حالانکہ اس کے چڑھنے اترنے کی دیر میں ہم کچھ آگے بڑھ گئے۔ معلوم ہوا کہ نارنگی میں ریل کی چال بھری ہے وہ اسے محاذات سے الگ نہیں ہونے دیتی۔

اقول یہ خیال تو صریح محال ہے کہ جسم واحد وقت واحد میں بذات خود دو جہت مختلف کو دو حرکت اینیہ کرے۔ لاجرم نارنگی میں اگر دو حرکتیں جمع ہوتیں تو چھ خط پر چڑھتی اور تڑپنے ہی پر اترتی مثلاً ریل اسے ب کی طرف جا رہی ہے ا پر تم ہو تم نے نارنگی اچھالی، یہ حرکت اسے ج کی طرف لے جاتی لیکن ریل کی حرکت جو اس میں بھری ہے اس سے وہ ب کی طرف جانا چاہتی ہے اور دونوں زور باہم متضاد نہیں کہ ایک آگے کھینچے دوسرا پیچھے، تو اگر دونوں زور مساوی ہوں حرکت اصلاً



نہ ہو ورنہ صرف غالب کی طرف جائے یہاں ایسا نہیں بلکہ دو جہتیں مختلف ہیں نہ متضاد، لہذا نارنگی دونوں کا اثر قبول کرتی اور اب وہ نہ ج کی طرف جاتی نہ ب کی طرف کہ یہ تو ایک ہی کا اثر ہوا، لاجرم دونوں کے بیچ میں ۶ کی طرف گزرتی جیسے تم زمین میں کہتے ہو کہ شمس نے اپنی طرف کھینچا اور نافریت نے قائمہ کے دوسرے ضلع پر، لہذا وہ نہ ادھر آئی نہ ادھر گئی بلکہ بیچ میں ہو کر نکل گئی (۷) پھر جب ۶ پر پہنچی اور رومی کی تاثیر ضرور ہوتی۔ میل طبعی یا تمہارے طور پر جذب زمین اسے خط ۶ پر لانا چاہتا لیکن ریل کی حرکت جو اس میں بھری ہے اس سے خط ۶ سے پر جانا چاہتی تو اب بھی دونوں کے بیچ میں خط ۶ پر اترتی اور اتنی دیر میں تم اسے ح تک پہنچے نارنگی ہاتھ میں آگئی، یوں ان دو حرکتوں کا اجتماع ہو سکتا مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہرگز نارنگی اپنے صعود

لے واقع میں یہ خط نہ مستقیم ہوتا نہ قوس بلکہ چھوٹے چھوٹے مستقیموں کا مجموعہ شبیہ بہ قوس جیسا کہ حرکت زمین میں گزرا مگر اتنے چھوٹے خطوں میں قلت تفاوت کے سبب انہیں قوسین کی جگہ ساقین لیا جیسے قوس صغیر و وتر میں تفاوت نہیں لیکن ۱۲ منہ غفرلہ۔

نزول میں مثلث ΔC نہیں بناتی سیدھی چڑھتی اترتی ہے یا کچھ انحراف ہو تو نہ اس پابندی سے کہ آگے ہی کی طرف مائل چڑھے اور وہاں آگے کی جانب مائل اترے، اگر کہتے ہوتا یہی ہے مگر انحراف خفیف ہے لہذا محسوس نہیں ہوتا اقول ہرگز خفیف نہیں بہت کثیر ہے۔ فرض کیجئے نارنگی اتنی قوت سے اچھالی کہ گز بھر اوپر جائے، اور اس کے آنے جانے میں ایک ہی سیکنڈ صرف ہو اور ریل فی ساعت ۳۰ میل جا رہی ہے تو ایک سیکنڈ میں ۵ فٹ کے قریب یعنی ۱۴۶ فٹ بڑھ جائے گی، اب مثلث ΔC میں قاعدہ AC ۱۵ فٹ اور عمود CE ۳ فٹ، تو دونوں زاویے $\angle C$ ۲۱ درجے ۴۸ دقیقے ہوتے تو زاویہ $\angle A$ ۶۸ درجے ۱۲ دقیقے ہوا یعنی نارنگی کا زمین فصل چہارم سے بھی کم ہوا اور انسان کے چہرے سے فاصلہ تین حصے سے بھی زائد ہے۔

خط AC ہے اور نارنگی خط AE پر گئی، کیا اتنے عظیم جھکاؤ کو کوئی



سلیم الحوا اس سیدھا C کی طرف جانا سمجھ سکتا ہے، تم کہ عرضیہ سے بھاگے اور خود نارنگی میں ریل کی حرکت بھری، اس میں دو ذاتیہ ایسی حرکتوں

کے اجتماع پر بند کریں اس اشکال کا حل تمہارے ذمے ہے سر سے بلند حرکت پر اگر یہ عذر نکل سکتا کہ ریل کی حرکت میں نارنگی اور آدمی دونوں برابر شریک ہیں لہذا وہ ہر وقت سر کے محاذ ہی رہی اور خط منحرف کو مستقیم گمان کیا مگر یہ صورت کہ نیچے ہاتھ رکھ کر گز بھر اچھالی، وہاں یہ عذر کیونکر چلے گا، بعض نے اس مثال میں جہاز لیا کہ نارنگی دُور پھینک سکے، اور کہا اپنی پوری طاقت سے اچھالی اور ہاتھ میں آتی ہے۔

اقول اوکا یہ تو اور بھی آسان ہے خط عمود پر پھینکنا صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ ہاتھ سیدھا رکھ کر اوپر اس طرح جنبش دو کہ ہاتھ کسی جانب اصلاً میل نہ کرے یہ بہت خفیف حرکت ہوگی پوری قوت سے اوپر پھینکنا ہمیشہ خود ہی خط منحرف پر ہوگا۔ جہاز جدھر جا رہا ہے اس کے خلاف طرف منہ کر کے پوری قوت ہاتھ کے کامل جھٹکے سے پھینک کر دیکھو نارنگی کدھر جاتی ہے۔

ثانیاً اگر بالفرض ہاتھ خط مستقیم پر دُور پھینک سکے تو پہنچتا نہیں ہے کہ ہوا اسے مستقیم نہیں رکھتی۔ آتش بازی کا بتا سائیا نارنگی نہ خط مستقیم پر رہیں نہ اسی خط پر خود کریں یہ تو بہت قوی قوت سے خط عمود ہی پر پھینکے

۱۔ مثلث مستقیم الاضلاع میں،

$$۴۶ : ۵۱ :: ظل ۱ : ع$$

$$= ۲۴ ظل زاویہ ۱ ہوا مقدار زاویہ ۲۱ ۴۸ - ۱۲ منہ غفرلہ$$

۲۔ ط ۱۸

گئے تھے ان کو کس نے ترچھا کیا، اس میں کس کی حرکت بھردی تھی۔ یونہی زمین پر بندوق سیدھی رکھ کر فائر کرو کیا گولی اتر کر نالی میں آجائے گی۔ یہ بدیہی باتیں ہیں پھر ان کے انحراف کی کوئی سمت نہیں۔ یونہی جہاز سے بقوت تمام پھینکی نازنگی اگر آگے ہی کی طرف بقدر مناسب منحرف ہوتی ہاتھ میں آجائے گی ورنہ بتا سے اور ناڑی گولی کی طرح وہ بھی کہیں کی کہیں جائے گی اور کھل جائے گا کہ مسلول کے پتھر کی طرح یہ بھی تمہارا خواب تھا۔ جہاز کے شیشوں کی طرح یہاں مباحث اور بھی ہیں مگر ہم جامع اعتراضات کریں جو سب مثالوں کے رد کو بس ہوں۔

فاقول اوکا جتنی مثالیں ہم نے دیں سب میں حرکت اینیہ میں قوت دفع ہے، دیکھو دلیل (۸) تو ہر دفع مدفوع میں حرکت واحد کا میل ہوا ہے جس سے پھینکا ہوا پتھر متحرک ہوا ہے یہ حرکت جس طرح اب مزاحم کو دفع کرتی ہے اس کا متعلق بھی اس کے اثر سے محفوظ نہیں ہوتا۔ گھوڑے کی سواری میں رگ رگ ہل جاتی ہے، گاڑی میں ہال لگتی ہے، جہاز میں غیر عادی کا سر گھومتا ہے غشیان ہوتا ہے۔ بالفرض اگر وہ استعداد بوجہ شدت حرکت اس حد کو پہنچے کہ حرکت تھمنے یا جڈا ہونے کے بعد کچھ رنگ لائے چلیں عجب نہیں۔ بعدات اس لئے کہ ظہور از بعد عدم معدیت پتھر اس وقت متحرک ہوتا ہے جب ہاتھ کی وہ حرکت تھم جاتی ہے اور پتھر اس سے جڈا ہو جاتا ہے۔ ہوا و آب کی حرکت وضعیہ دوبارہ دفع کا اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ حرکت وضعیہ عین ذاتیہ ہو خواہ عرضیہ اس کی تحقیق زیادات فضلیہ پر کلام میں آتی ہے۔ قوت دفع نہیں اس میں کسی طرف کو بڑھنا نہیں کہ راہ میں جو پڑے اُسے دفع کرے وہ اپنی راہ میں خود ہی ہے دوسرا اگر اس کے ٹخن میں اس طرح ہے کہ سب طرف سے اسے جرم کرہ سے اتصال ہے۔ جیسے کرہ آب و ہوا میں ہوتا ہے تو اگر کرہ اسے اٹھا سکتا ہے وہ اس میں اٹھا ہوا چلا جائے گا، خود اس میں نام کو جنبش نہ ہوگی ورنہ گر پڑے گا تو عظیم پتھر کہ ہوا کے اندر ہے جسے ہوا ایک آن کو بھی سہارا تک نہیں دے سکتی ہے محال عقل ہے کہ ساکن وقت میں جس وقت پتا بھی نہیں ہلتا ہوا اس سو من کی سل کو اپنی گود میں لے کر گھنٹے میں ہزار میل سے زیادہ اڑ جائے، جب حرکت مستدیر پر اسے جو متحرک ٹخن میں اسے بوجہ مذکور ہو اصلاً جنبش نہیں دیتی تو وہ اثر کیا ہے جو پتھر کے سر میں بھر جائے گا اور بدابہتہ محال ہے کہ پتھر خود بخود ہزاروں میل اڑنے لگے۔ لاجرم مثالیں ہوتیں اور زمین کی حرکت باطل، اور اگر کہو کہ نہیں بلکہ حرکت مستدیرہ بھی دھکا دیتی ہے اور جو اس کے ٹخن میں ہوا اسے بھی، یا نمبر ۳۳ میں ہماری تحقیق سے اخذ کردہ یہ حرکت وضعیہ نہیں بلکہ حرکات متوالیہ کا مجموعہ تو چشم ما روشن دل یا شاد حرکت زمین و ہوا کا بوجہ ہیں پر خاتمہ ہو گیا۔

یہ حکم، ذرا سی آندھی جس کی چال گھنٹے میں تیس چالیس ہی میل ہو بڑے سے بڑے پیڑوں کو جڑ سے اکھاڑ دیتی ہے، تلموں کو ہلا دیتی ہے۔ یہ آٹھ پہر کی اتنی عظیم شدید آندھی گھنٹے میں ۱۰۳۶ میل

اڑنے والی کیا کچھ قہرنہ ڈھاتی، انسان و حیوان کی کیا جان ہے پہاڑوں کو سلامت نہ رکھتی۔

دوم تا نہم، یونہی وہ آٹھ پہاڑ کہ تین دلیل (۸۷ تا ۸۹) تھے اور پانچ زیاداتِ فضلیہ میں آئے ہیں باطل ہو سکتے ہیں اور باطل ہوں گے۔

دہم، اب کہ پتھر وغیرہ کی حرکت بھی تم نے عرضیہ رکھی قسریہ ٹھہری اس دفع چہارم سے مضر نہ رہی کہ حرکت قسریہ میں ضرور ضعیف و قوی پر اثر کا تفاوت لازم، اگر اثر صرف رکنے قابل تو من بھر کے پتھر کو کون سا تھلائے گا۔ اور اگر من بھر کے پتھر کو منٹ میں ۲۰ میل پھینکا تو ماشہ بھر پتھر کو کے ہزار میل، پھر مساوات کیسے رہ سکتی ہے۔ بہر حال ثابت ہوا زمین کی حرکت باطل ہے۔

ثانیاً یہ کلمہ تمھاری باگ ڈھیلی ڈالنے سے تھا اب باگ کرتی کریں، جب کسی جسم میں حرکت بھرجاتی ہے اس کے بعد اس قوت کے پھر ختم ہونے تک وہ محرک کا محتاج نہیں رہتا نہ حل نکلنے پر دفعۃً اپنی میل طبعی یا جذب زمین سے گر جاتا ہے بلکہ یہاں تک کہ قوت رفتہ رفتہ ضعیف ہوتی اور بالآخر میل یا جذب اس پر غالب آتا ہے پھینکے ہوئے پتھر سے دونوں باتیں واضح ہیں اگر خود اجسام میں ان حرکات کی بھر جاتی تو چلتی کشتی میں جو پتھر اس میں کوک بھری ہوئی ہے چلے کہ کشتی ٹھہرنے پر بھی یہ سب کچھ دیر تک چلتے رہیں برتن صندوق وغیرہ میں رکھے ہیں چند سیکنڈ تو آگے سر کشتی معاذ اللہ دفعۃً ٹوٹ جائے تو آدمی کچھ دور تو کشتی کی چال چلیں ریل میں بیچ کا تختہ ٹوٹ جائے تو فوراً نیچے نہ جائیں بلکہ کچھ دور چل کر میل یا جذب کا اثر لیں، گھوڑا اگر جائے جب بھی وہ منٹ کچھ دیر ہوا پر گھوڑے کی دور اڑے کہ جب تک حرکت بھری ہے جذب سے متاثر نہ ہوگا۔ جہاز رکنے پر وہ قطرے کہ شیشے میں گر رہے تھے اب جہت حرکت کی طرف آگے کریں بلکہ ان کے اتنے میں جہاز رک جائے تو یہاں تک سیدھے آتے آتے فوراً آگے بڑھ جائیں کہ نیچے کا شیشہ ٹھہر گیا اور ان میں ابھی کوک باقی ہے۔ یونہی جہاز رکے ہی مسطول سے پتھر پھینکیں تو اب اس کے نیچے نہ گرے بلکہ آگے بڑھ کر اور اس کے گرتے جہاز روک لیں تو ادھر سے فوراً سمت بدل دے نیز چلتی گاڑی میں جس کی پشت گھوڑوں کی طرف ہے۔ دفعۃً رکنے پر ان کے سر آگے کو نہ جھکیں بلکہ سرین پیچھے کو سرکیں کہ ان میں ادھر کی کنجی دی ہوئی ہے۔ ریل رکتے ہی نارنگی اچھالیں تو اب ہاتھ میں نہ آئے آگے بڑھ کر گرے۔ دس یہ ہیں صد ہا اور۔ کتنے استحالے تم پر پڑے۔

ثالثاً پتھر کہ زمین پر رکھا اس کے ساتھ گھوم رہا ہے اس کی یہ حرکت وضعیہ نہیں کہ وہ کہہ نہ اپنے محور پر گھومتا ہے اور خود اس میں حرکت بھری ہے جس کا مقصد آگے بڑھنا اور دائرہ زمین کو قطع کرتا ہے اگرچہ کچھ دیر کو ہوا زمین رک جائیں پتھر جب بھی چلے گا تم کہہ چکے کہ محرک کے رکنے پر بھی اس کی حرکت باقی رہتی ہے

تو اس کے حق میں ضرور اینیہ ہے یہ بات اور ہے کہ زمین و ہوا بھی اس کے ساتھ ساتھ چل رہے ہیں جس سے آئین نہیں بدلتا یہ یوں نہیں کہ وہ آئین بدلنا نہیں چاہتا بلکہ یوں ہے کہ آئین اس کا پچھا نہیں چھوڑتا عرض شک نہیں کہ دائرہ زمین پر اس کی حرکت ایسی ہی ہے جیسے مجموعہ کرہ زمین و دیگر سیارات کے اپنے مدار پر کہ قطعاً اینیہ ہے اور حرکت اینیہ اپنے مقابل کی ضرور مدافعت کرتی ہے تو لازم کہ پتھر کا ٹکڑا جو زمین پر رکھا ہے جسے تم مشرق کی طرف ایک انگلی سے سرکا سکو اسے مغرب کی طرف چاروں ہاتھ پاؤں کے ذور سے جنبش نہ دے سکو کہ اس میں مشرق کی طرف فی ساعت ہزار میل دوڑنے کا زور بھرا ہوا ہے یہ زور کیا تمھاری سہل مان لے گا کہ تمھیں الٹا نہ پھینکے گا۔

دابعاً پچارے پتھر کے سر ایک ہی حرکت نہیں یک نشد و شد ہے زمین کی اپنی طور پر حرکت اسے مشرق کی طرف فی ساعت ہزار میل سے زیادہ دوڑاتی ہے اور اپنے مدار پر حرکت اسے مدار کی طرف ہر منٹ میں گیارہ سو میل سے زیادہ دوڑاتی ہے ایک جسم ایک وقت میں دو طرف کو صرف تین صورتوں میں حرکت کر سکتا ہے :

(۱) ایک وضعیہ ہو دوسری اینیہ ، جیسے بنگو کا گھومتے ہوئے بڑھنا۔

(۲) دونوں اینیہ ہوں مگر عرضیہ ، جیسے اس آدمی کے کپڑے جو کشتی کے اندر مغرب کو چل رہا ہے اور

کشتی مشرق کو۔

(۳) ایک ذاتیہ ہو دوسری عرضیہ ، جیسے شخص مذکور کی کشتی میں حرکت ، مگر یہ کہ دونوں اینیہ ہوں اور

دونوں ذاتیہ ، یہ قطعاً محال ہے ورنہ ایک جسم وقت واحد میں دو مکانوں میں ہو۔ ہاں دو محرک اسے دو مختلف

غیر متقابل اطراف کو حرکت دیں تو وہ ان دونوں میں سے کسی طرف نہ جائے گا بلکہ دونوں جہتوں کے بیچ میں

گزرے گا جیسا کہ ابھی مثال ششم کے رد میں گزرا ، تو یہ پتھر کہ زمین پر رکھا ہے اور تم عرضیہ سے بھاگ کر

خود اس میں حرکت بھر چکے تو دونوں اس کی ذاتیہ ہوتیں اور ہم بیان کر چکے کہ اس کے حق میں وہ شرقی حرکت بھی

وضعیہ نہیں اینیہ ہے تو وقت واحد میں سنگ واحد دو مختلف جہت کو دو حرکت اینیہ ذاتیہ ہرگز نہ کرے گا

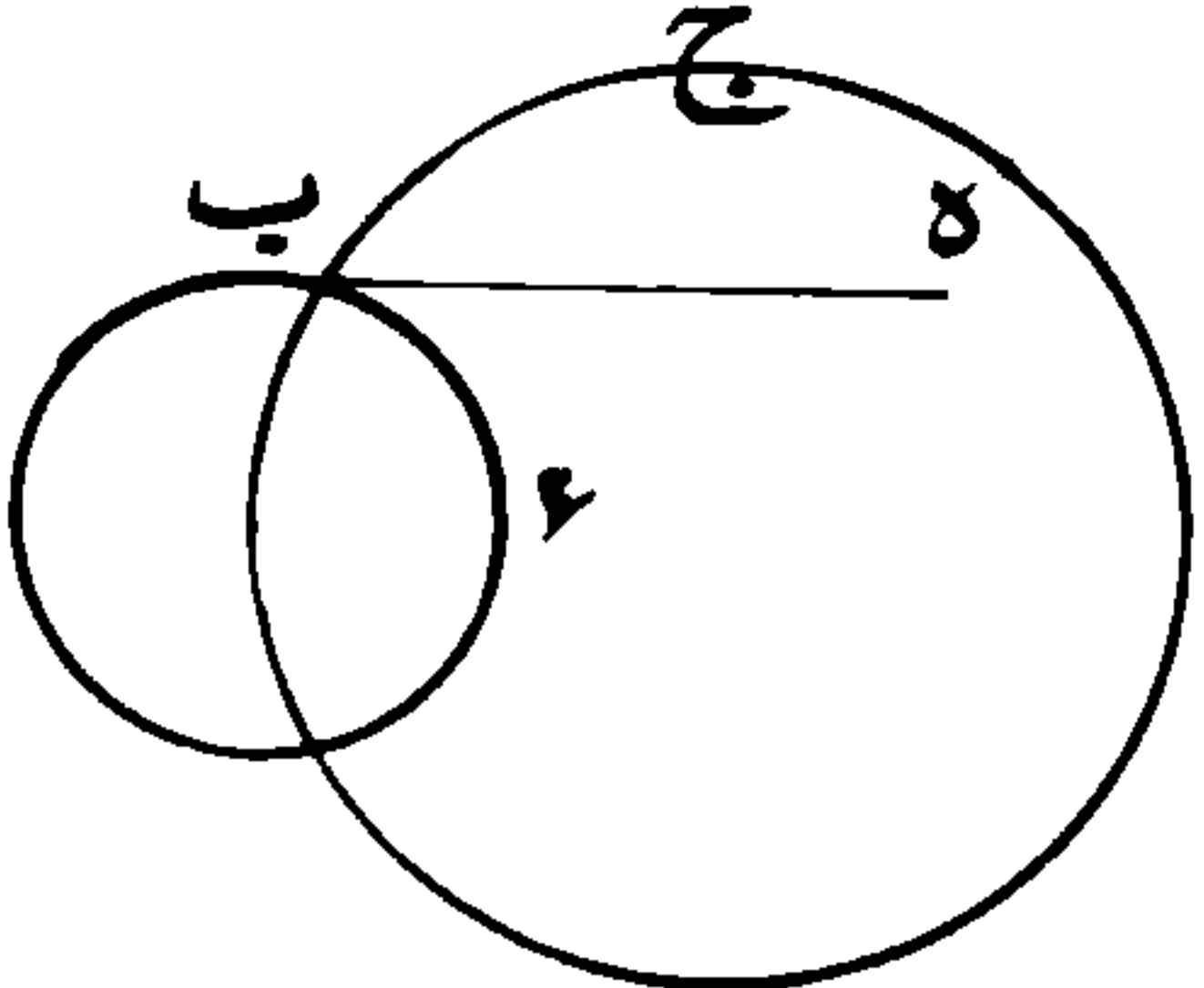
بلکہ ان کے بیچ میں گزرے گا ، اب زمین ج مقام ب پر پتھر ہے

زمین کی حرکت صاعدہ نے اس میں ج کی طرف جانے کی کوک

بھری اور حرکت مستدیرہ نے ۶ کی طرف آنے کی کنجی دی تو پتھر

تہ ج کو جائے گا نہ ۶ کو آئے گا بلکہ ۵ کی طرف اڑے گا تو لازم

کہ نہ ایک پتھر بلکہ تمام اسباب صندوق پیارے برتن پلنگ وغیرہ وغیرہ بلکہ انسان حیوان سب کے سب ہر وقت



ہو میں اڑتے رہیں تم نے دیکھا کہ عرضیہ سے بھاگ کر خود اجسام میں کوک بھرتا اس سے بھی زیادہ کس درجہ فاحش تھا۔
لاجرم وہ گیارہ دلیلیں بھی لاجواب ہیں (زیاداتِ فضلیہ) خاتمہ کتب حکمت یونانیہ یعنی ہدیہ سعیدیہ میں حرکت ارض
پر کلام مبسوط ہوا جس میں سے بہت اوپر اس کے ابطال پر آٹھ دلیلیں اپنی طبعاً ذکر لیں جن میں سے ایک دفع دوم
میں گزری اور دو تیسریں میں آتی ہیں پانچ کی یہاں تلخیص کریں، یہ دلیلیں مزعوم مخالف متحرک باقی ہمنوا بغرض ہوا
وہو بغرض فرضی کرہ کی حرکت وضعیہ پر کلام شدید ہے خصوصاً بطور طبعیات یونان جس میں ہدیہ سعیدیہ ہے۔
بین بین ابطال بتوفیقہ تعالیٰ اپنی تحقیق سے ان کا رخ بدل کر تصحیح و تائید میں لیں گے۔

دلیل ۱۰۱: ہوا کی حرکت شرقیہ کہ اس قدر تیز ہے اس کے معمولی چلنے سے بدرجہا سخت ہوگی تو چاہئے
پر وانی کبھی چلتی معلوم ہی نہ ہو ہمیشہ کچھاؤ ہی رہے۔

دلیل ۱۰۲: پر وغیرہ ہلکے اجسام کچھاؤ میں مغرب کو کیونکر جاتے ہیں حالانکہ وہ قہراً ندھی مشرق کو چلتی ہوئی
انہیں پیچھے پھینکتی ہے۔

دلیل ۱۰۳: تھمی ہوا میں دو پرند مساوی قوت سے مشرق و مغرب کو اڑیں ان کی اڑان کیونکر برابر رہتی ہے
حالانکہ ہوا پہلے کی معاون اور دوسرے کی معادق ہے، یونہی دو کشتیاں۔

دلیل ۱۰۴: تیز کچھاؤ میں مغرب کو اڑنے والا پرند تیز جاتا ہے اور مشرق والا سست کہ کچھاؤ اول کا معاون
دوم کا معادق ہے ہوا مشرق کو دورہ تو اس کا عکس لازم تھا کہ اول معاون کچھاؤ ضعیف ہے اور معادق
حرکت شرقیہ قوی اور ثانی میں عکس، یونہی دو کشتیاں۔

۱۰۵: ان پانچ کا طبعاً ذکر نامشکوک ہو گیا کہ ان کے ماخذ شرح حکمۃ العین میں نظر آئے جن کا بیان دفع ۷، ۸،
میں گزرا، ہاں تو اردبعید نہیں بلکہ اظہر ہیں ورنہ شارح مذکور نے ان پر جو رد کئے ہدیہ سعیدیہ میں ان کے دفع
کی طرف توجہ ہوتی یا انہیں دیکھ کہ یہ دلائل ذکر ہی نہ کئے جاتے ۱۲ منہ غفرلہ۔
۱۰۶: ہر جگہ ہم نے لفظ عرضیہ بوجہ معلوم کم کر دیا ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

۱۰۷: یہاں زیادہ تفصیل سے کام لیا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اوپر دریا و ہوا اس مزعوم حرکت کا کچھ اثر نہیں
ہوتا بلکہ ظاہر موج و دوش کا اگر دریا ہے اور دونوں ساکن ہیں مشرقی مغربی دونوں کشتیاں کہ مساوی قوت سے
چلیں مساوی چلیں گی اور پانی جاری ہے تیز ہوگی اور دوسری سست اور دریا و ہوا دونوں کی حرکت ایک
طرف کو ہے تو موافق بہت تیز مخالف بہت سست اور دو طرف کو تو ہوا و دریا جس کی حرکت زائد ہے اس کی
موافق بقدر اس زیادت کے تیز اور دوسری سست ۱۲ منہ غفرلہ۔

دلیل ۱۰۵: آدمی جب تیز ہوا میں اس کے سامنے آتا ہو، ہوا کو اپنی مدافعت کرتا پائے گا مگر یہاں مشرق و مغرب دونوں طرف چلنے میں کوئی احساس نہیں ہوتا۔

اقول ان پانچ دلیلوں کا حاصل یہ ہے کہ چلتی ہوا اپنے سامنے کی شے کو دفع کرتی ہے اور یہ مدافعت یہاں نہیں، لہذا ہوا کی حرکت مستدیرہ باطل، اور وہ حرکت زمین کو لازم تھی اور انتقائے لازم انتقائے ملزوم ہے تو حرکت زمین باطل، مگر ہے یہ کہ معاونت اس وقت حرکت اینیہ میں ہے، جیسے پانی کی موجیں، ہوا کے جھونکے، جس میں ہر لاتی مکان سابق میں آنا چاہتا ہے تو اسے دفع کرتا ہے اب اس ہوا یا پانی میں اگر مثلاً انسان چلے تو وہ ایسے مکان میں آیا جس پر لٹے اور صدے متوالی چلے آتے ہیں لہذا اگر اس کا منہ ادھر کو ہے معاوقت پائے گا اور پشت تو معاونت مگر حرکت وضعیہ حرکت واحدہ کل کرے کو عارضی ہے نہ کہ اجزائے متفرقہ کی کثیر حرکات اینیہ متوالیہ کا مجموعہ کہ طبیعیات یونان میں جسم متصل وحدانی ہے اس میں بالفعل اجزاء ہی نہیں اور اگر اجزاء سے ترکیب تو جب بھی حرکت وضعیہ میں تموج و تلاطم آب و ہوا کسی طرح تدافع نہیں۔ اس میں کوئی جز دوسرے کو دفع نہیں کرتا کہ دفع کرے کہ اپنی راہ میں کسی کو اپنی طرف آگے یا ساکن یا اپنی جہت میں اپنے سے کم چلتا پائے۔ یہی تین صورتیں دفع کی ہیں اور وہ سب یہاں مفقود بلکہ سب اجزاء ایک ہی طرف کو یکساں چال سے اپنی اپنی جگہ قائم چلے جاتے ہیں تو جو جز جس جگہ بڑھنا چاہے اس سے پہلا جز اس کے وہاں پہنچنے سے پہلے اس کے لئے جگہ خالی کر چکا ہوگا اور جب یہاں تلاطم تدافع نہیں تو احساس کس کا ہوگا، اگر کہے یہ تو کرے کی اپنی حالت ہوتی جب مثلاً انسان اس میں داخل ہوا تو تفرق اتصال بداہتہ ہوا اب ضرور ہے کہ آنے والا اسے دفع کرے۔

اقول دفع تو جب کرے کہ یہ حصہ خود چلتا ہو، حصہ کوئی بھی نہیں چلتا کل کرہ متحرک ہے جس کے بعض اجزاء کی جگہ اب انسان ہے جسم اتصال اجزاء کے ماتحت ایک جز دوسرے کو دفع نہ کرتا تھا اب اُسے بھی کوئی دفع نہ کرے گا۔

اگر کہے کلام اس میں ہے کہ وہ داخل مثل انسان اس حرکت کے خلاف جہت اس جسم میں چلے تو اس کا مزاحم ہوگا اور مزاحم کی مدافعت ضرور۔

اقول جب متابع ہے مزاحم کہاں اس حرکت کے ساتھ خود چل رہا ہے اس کی مخالفت نہیں کرتا ہاں اپنی ذاتی حرکت سے پانی یا ہوا کو چیرتا ہے اس میں جتنی معاونت ہوتی ہے ہوا کی ورنہ نہیں، بالجگہ یہاں اجزاء میں تدافع نہیں تو اس میں انسان جہاں داخل ہوا چلے ایسے مکان میں ہوگا جس پر کسی طرف سے دفع نہیں اور اس پر حرکت منقطع نہیں خود اس کا شریک و تابع ہے تو کسی طرف نہ معاونت

پائے گا نہ مقاومت - یونہی اجسام اور مزعوم پر ان دلائل کی گنجائش۔

اقول یہ کلام بوجہ تحقیق تھا کہ حرکت وضعیہ ان دلائل سے رد نہیں ہوتی مگر ہم ثابت کر آئے کہ زمین کی یہ حرکت اگر ہے تو یہ ہرگز وضعیہ نہیں بلکہ قطعی حرکت کی جدا حرکت اینیہ ہے اور حرکت اینیہ میں بیشک دفع ہے، یوں یہ پانچوں دلائل بھی صحیح ہو جائیں گے، ان کی بنا دوسرے جسم کو دفع کرنے پر ہے، اور ہمارے دلائل ۸۷ تا ۸۹ کی اجزاء کے تدافع و تلاطم اور خلاف میں ہے کہ اس سے ادق و احق ہے والحمد للہ علی ما علم و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا و آلہ و صحبہ وسلم۔ بجد اللہ تعالیٰ ایک سو پانچ دلیلیں ہیں، نوٹے خاص ہماری ایجاد اور پندرہ اگلوں سے، لیکن فصل اول کی پہلی اور دوم کی پچاس اور سوم کی دلیل ۸۲، یہ ۵۲ دلیلیں زمین کی حرکت گردش اور حرکت گرد دونوں کو باطل کرتی ہیں، اور فصل سوم کی ۸۳ تا ۱۰۵ باستثناء ۹۹، ۱۰۰ جملہ تینتیس خاص حرکت محوری کا رد ہیں۔ اول کی اخیر گیارہ اور سوم کی ۶۳ تا ۸۲ ہیں، اور ۹۹، ۱۰۰ جملہ تینتیس خاص حرکت گردش شمس کا رد ہیں تو محور گردش زمین بہت دلائل مردود اور آفتاب کے گرد زمین کا دورہ پچاسی (۸۵) دلیلوں سے باطل، واللہ الحمد و صلی اللہ تعالیٰ علی نبی الحمد و آلہ و صحبہ الاکرام الحمد امین!

(تذیل) رد، دیگر دلائل فلسفہ قدیمہ میں

الحمد للہ! ہم نے ابطل حرکت زمین پر ایک سو پانچ دلائل قاہرہ قائم کئے کتب گزشتگان مثل مجسطی بطلمیوس و تحریر طوسی و شرح علامہ برجنڈی و تذکرہ طوسی و شرح فاضل خضریٰ و شمس بازغہ مشرق جونپوری و ہدیہ فاضل خیر آبادی وغیرہ میں بعض اور دلائل ہیں جن پر اگرچہ انھوں نے اعتماد کیا ہمارے نزدیک باطل ہیں

۱۔ اگلوں کے کلام میں ہم نے چوبیس دلیلیں پائیں، ایک رد جاذبیت میں صحیح ہے اور ہم نے اسے تین کر دیا اور تیس زمین کی حرکت محوری کے رد میں، ان میں گیارہ محض باطل ہیں، ایک دفع دوم میں گزری اور دس تذیل میں آتی ہیں، ان میں دفع دوم والی اور دو آخر تذیل کی یہ تین ایجادات فاضل خیر آبادی سے ہیں۔ رہیں بارہ، ان میں پانچ کہ یہ بھی زیادات فضلیہ میں جس شے کے ابطل کو تھیں اسے باطل نہ کر سکیں باقی سات کہ ان سے اگلوں کی تھیں اور انھوں نے خود رد کر دیں، یوں تیس کی تیس رد ہو گئیں مگر ہم نے زیادات فضلیہ کی پانچ کو رخ بدل کر صحیح کر دیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

۲۔ مثل حکمت العین کا تبی قرادینی تلمیذ طوسی شرح حکمت العین میرک بخاری ۱۲ منہ غفرلہ۔

انہیں بھی مع مختصر کلام ذکر کر دیں۔ وباللہ التوفیق وبہ استیعین (اؤ توفیق اللہ ہی کی طرف سے ہے اور ہی میں چاہتا ہوں) وہ دس تعلیلیں ہیں کچھ اسی رنگ کی جو گزریں اور ہم نے ان کی تصحیح و توجیہ کی انہیں مقدم رکھیں کہ جنس مقارن جنس ہو اور کچھ خالص اصول فلسفہ قدیمہ پر مبنی جن کے شافی و کافی ابطال میں بعونہ تعالیٰ ایک مستقل کتاب الکلمۃ الملہمہ جدا تصنیف کی یہاں پر حوالہ کافی۔ واللہ الموفق۔

تعلیل اول: دو کشتیاں برابر قوت سے چلیں، ایک مشرق ایک مغرب کو، اگر زمین متحرک اور دریا اس کا تابع ہو تو لازم کہ شرقی بہت تیز نظر آئے کہ دو حرکتوں سے جا رہی ہے ایک اپنی تحریک ملاح سے دوسری دریا کی حرکت ارض سے ہے، اور غربی بہت آہستہ کہ صرف اپنی حرکت سے جا رہی ہے اور اس پر معاً وقت حرکت شرقیہ دریا کا طرہ بلکہ چاہتے اس کی حرکت محسوس بھی نہ ہو، ہوا کو بھی اسی حرکت زمین سے متحرک ماننا نفع نہ دے گا اور شناعیت بڑھے گا کہ اب شرقیہ تین طاقتوں سے جا رہی ہے اور غربیہ پر دو طاقتیں مزاحم ہیں (ہدیہ سعیدیہ)۔

اقول یہ دلیل ۱۹ کا عکس ہے وہاں ہوا کو تابع زمین نہ مان کر لازم کیا تھا کہ متحرک غربی سے شرقی بہت سُست ہے بلکہ خود بھی غربی ہو جائے یہاں دریا و ہوا کو تابع مان کر یہ لازم کرنا چاہا ہے کہ متحرک شرقی سے غربی بہت سُست ہے بلکہ اس کی حرکت محسوس بھی نہ ہو، یہاں بھی اس پر اقتصار کرنا نہ تھا اسی طرح کہنا تھا کہ بلکہ مغرب کو جانے والی مشرق کو جاتی معلوم ہو۔

اقول عکس چاہا مگر نہ بنا، اصلاً وار د نہیں، زمین کو اگر حرکت اور دریا و ہوا کو اس کی تبعیت ہے تو اس میں جہال و استتجار اور یہ کشتیاں اور ان کے اور باہر کے تمام انسان حیوان سب یکساں شریک ہیں تو اس سے ان میں تفاوت نہیں پڑ سکتا نہ کہ اس کے امتیاز کا ان کے پاس کوئی ذریعہ، کشتیاں اپنی چال سے

عہ پھر شرح حکمۃ العین میں ایک اور دلیل علی (مکرور) دیکھی جس نے اس دربارہ نفعی حرکت اینیہ زمین اقتصار لیا قال او تحریک من الوسط حركة اینیہ یعرض ما یعرض لولم تکن فیہ اھ اقول نعم، لولا القسوفان قلت لا یدوم اقول او لا ممنوع وثانیاً فلم تنتف ہو بل دوامہا ۱۲ منہ غزلہ

میں کہتا ہوں کہ آپ کی بات اس وقت قابل تسلیم ہے اگر قسر نہ ہو (سوال) قسر ہمیشہ تو نہیں رہے گا (جواب) (۱) یہ ممنوع ہے (ہو سکتا ہے قسر دائمی ہو) (۲) حرکت اینیہ سر سے منتفی نہ ہوتی بلکہ اس کا دام منتفی ہوا۔ (ترجمہ عبدالحکیم شرف قادری)

دوامہا ۱۲ منہ غزلہ

شرح حکمۃ العین

جتنا چلیں وہی محسوس ہوگا، برابر رفتار سے بڑھی ہیں تو برابر فاصلے سے ایک مشرق اور دوسری مغرب کو معلوم ہوگی مثلاً دریا کنارے ایک درخت کے محاذات سے چلیں اور وہیں کنارے پر کچھ لوگ کھڑے ہیں اگر صرف کشتیاں اس مشرقی حرکت فی ثانیہ ۵۰۶ گز میں شریک ہوتیں اور وہ درخت و ناظرین اس سے جدا رہے اور بہشتی اس سیکنڈ میں مثلاً ایک ایک گز چلتی تو ضرور ایک ہی سیکنڈ کے بعد دونوں کشتیوں میں دو گز کا فاصلہ ہو جاتا اور درخت دونوں سے مغرب کی طرف رہ جاتا، مغرب سے ۵۰۵ گز کے فاصل پر اور مشرقی سے ۵۰ گز پر، اور کنارے کے آدمی مغرب کشتی کو بھی اسی تیز چال سے مشرقی کو بہتی دیکھتے کہ ایک سیکنڈ میں ۵۰۵ گز اڑ گئی نہ یہ کہ اس کی حرکت محسوس نہ ہوتی، لیکن درخت و ناظرین سب اسی ایک ناؤ میں سوار ہیں جو اسی تیزی سے ان سب کو مشرقی لئے جا رہی ہے تو مشرقی کشتی اسی سیکنڈ میں وہاں سے ۵۰ گز ہٹی اور مغرب ۵۰ گز اور درخت و ناظرین ۵۰۶ گز، سب کے سب مشرق کو، تو درخت و ناظرین سے مشرقی کشتی کا فاصلہ صرف ایک گز مشرق کو ہوا اور مغرب کا فقط ایک گز مغرب کو، لہذا ناظرین کشتیوں کو دیکھنے سے دو کشتی کے سوار درخت پر نظر سے ہی سمجھیں گے کہ اس سیکنڈ میں دونوں کشتیاں ایک ایک گز برابر چلیں اور یہ کہ مشرقی مشرق کو ہٹی اور مغرب مغرب کو۔ اس کی نظیر وہ کشتی ہے کہ مثلاً مشرق کو فی ثانیہ دس گز کی چال جا رہی ہے اور کشتی کا طول بیس گز ہے اس کے وسط کے محاذی کنارے پر ایک درخت اور کچھ ناظرین ہیں اس کے محاذات سے دو شخص کشتی کے اندر ایک چال سے فی ثانیہ پانچ گز چلے ایک مشرق ایک مغرب کو، دونوں برابر دو ہی سیکنڈ میں کشتی کے کناروں پر پہنچیں گے اور اگر اپنی چال پر نظر کریں گے اس میں کچھ تفاوت نہ پائیں گے اور یقیناً ایک کشتی کے کنارے مشرقی پر پہنچا دوسرا مغرب پر، تو ضرور وہ مشرق کو ہٹا یہ مغرب کو، لیکن باہر والے ناظرین دیکھیں گے کہ وہ جو مشرق کو چلا ان سے بیس گز کے فاصلے پر ہو گیا کہ وہ سیکنڈ میں بیس گز کشتی بڑھی اور دس گز یہ، اور وہ جو مغرب کو چلا ان سے مغرب ہونے کے عوض وہ بھی ان سے مشرق ہی کو ہٹا مگر صرف دس گز کہ دس گز مغرب کو بڑھا اور کشتی اسے بیس گز مشرق کو لے گئی تو دراصل مشرق کو دس گز جانا ہوا تو ناظرین دونوں کو مشرق میں ہٹنا پائیں گے مشرقی کو تیز مغرب کو سست، یونہی اندر چلنے والے اس درخت پر نظر کریں تو یہی دیکھیں گے کہ وہ دونوں سے مغرب کو رہ گیا مشرق سے بیس گز مغرب سے دس گز۔ اور اگر ان کی چال کشتی کے برابر ہے تو ایک ہی سیکنڈ میں مشرقی بیس گز مشرقی کو ہٹ جائے گا اور مغرب وہیں نظر آئے گا درخت و ناظرین کی محاذات نہ چھوڑے گا کہ جتنا یہ مغرب کو بڑھتا ہے کشتی اتنا ہی اسے مشرق کو لے جاتی ہے، دونوں چالیں سا قط ہو کہ محاذات قائم رہی۔ تو وہ جو تم چاہتے ہو یہاں کشتی نشینوں اور ناظرین سب کو محسوس ہوا اس لئے کہ ناظرین اور وہ درخت جس سے سواران کشتی نے اندازہ کیا کہ کشتی کی چال میں شریک نہ تھے بخلاف صورت سابقہ کہ اس

میں برابر ہیں تو کوئی ذریعہ امتیاز نہیں کشتی کی ذاتی ہی چالیں سب کو محسوس ہوں گی وہیں تو اس کے امتیاز کے لئے وہ ناظرین ہوں جو کرۂ زمین و ہوا سے باہر ہوں کہ اس کی چال میں شریک نہ ہوں یا اہل زمین کے اپنے اور اس کے لئے اسی قسم کی کوئی ساکن شے ہو، وہ کہاں، کواکہہ کا بعد اتنا ہے کہ کشتیوں کی یہ چالیں وہاں ایک نقطہ ہیں۔ سحاب ضرور قریب ہے دو چار ہی میل اونچا ہے مگر وہ خود اسی ناؤ میں سوار ہے بذریعہ ہوا شریک رفتار ہے لہذا امتیاز معدوم اور اعتراض ساقط۔

تعلیل دوم: دو طائر تھمی ہوا میں ایک پرواز سے مشرق و مغرب کو اڑے اگر ہوا بھی زمین کے ساتھ متحرک ہے تو مشرقی بہت تیز ہو جائے اور غربی ہوا میں ٹھہرا معلوم ہو یا بہت سُست اور اگر نہیں تو لازم کہ وہ مشرقی کو اڑے غرب میں پڑے۔ (ہدیہ)

اقول یہ کوئی نئی بات نہیں تعلیل سابق اور دلیل ۹۱ کو جمع کر دیا ہے ہوا تابع نہ مانتے پر وہ دلیل ۹۱ ہے جو انکار تبعیت پر یقیناً صحیح ہے اور مانتے پر ہی تعلیل اول ہے جو تبعیت مانو تو باطل نہ مانو تو باطل۔ مانو تو اس روشن بیان سے جو ابھی سنا اور نہ مانو تو کشتیوں پرندوں کی اپنی ذاتی حرکتیں رہ گئیں سرے سے بنائے دلیل ہی اڑ گئے۔ بالجملہ یہ تعلیل علیل کہ ایک شق کے ابطال سے کلیل۔

تعلیل سوم: حرکت یومیہ سب سے تیز حرکت ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ جسم جتنا لطیف تر اس کی حرکت سریع تر۔ ہوا اجسام ارضیہ سے بہت تیز جاتی ہے تو اس حرکت کا فلک ہی کے لئے ثابت کرنا زیادہ مناسب کہ ہوا و نار سے بھی لطیف تر ہے (تحریر محسبلی مقالہ اولیٰ فصل ہفتم)، یہ صراحتہً زری خطابی بات (شرح محسبلی) **اقول** اس کی نظیر ادھر سے بھی پیش ہوتی ہے کہ اتنے بڑے اجسام کے گھومنے سے چھوٹے جسم کا گھومنا آسان ہے (سعید یہ)

اولاً مخالف آسمان کا قائل ہی نہیں اور لطیف معلوم یعنی ہوا کو شریک حرکت مانتا ہے۔ ثانیاً فلک کے الطف ہونے پر کیا دلیل۔ اگر علو کے عناصر میں دیکھ رہے ہیں کہ ہوا الطف اعلیٰ ہے اور یہ ان سے بھی اعلیٰ تو ان سے بھی الطف۔

اقول یہ فلک میں میل مستقیم ماننا ہوگا جو فلسفہ قدیمہ کی بنا ڈھادے گا اس کی تصریح ہے کہ

علہ اقول اس کی اتنی تقریر بھی ہم نے کی اصل میں اتنی ہی ہے جو حاشیہ آئندہ میں شرح سے آتی ہے ۱۲ منہ غفرلہ **علہ** ان اعتراضوں سے کہ اکثر دلائل آئندہ پر بھی آئیں گے یہ دکھایا گیا ہے کہ یہ تعلیل جس طرح تحقیقاً صحیح نہیں ہیں ہی الزامی ہی نہیں ہو سکتیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

فلک جب ثقیل نہ ہو خفیف بھی نہیں۔ اگر کئے اس کی لطافت یہ کہ نظر نہیں آتا۔

اقول اولاً اس میں ناروہو بھی شریک۔

ثانیاً عدم لون نظر نہ آنے کو کافی اگرچہ کتنا ہی کثیف ہو۔

ثالثاً نظر نہ آنا تمھاری جہالت ہے یہ سقف نیلگوں کہ نظر آ رہی ہے یقیناً فلک قرہے جس کا اسلامی

بیان خاتمہ میں آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ، پھر اصل تعلیل پر۔

ثالثاً و سابعاً در رد اور زیر تعلیل ششم آسان ہیں۔

تعلیل چہارم: جرم لطیف متشابہ الاجزاء یعنی فلک سے حرکت مستدیرہ کی نفی اور جسم کثیف مختلف الاجزاء یعنی ارض کے لئے اثبات خلاف طبعیات ہے (تحریر مجسطی)۔

اقول اولاً ان کے نزدیک فلک کہاں تو نفی بنفی موضوع ہے۔

ثانیاً اجزائے زمین طبعیت میں مختلف نہیں کہ مثل فلک بسیط ہے اور امور زائدہ میں اختلاف جیسے

جہاں اربال، یہ فلکیات میں بھی معلوم و مشہود کامل و مہتمات و مدار میں کواکب اور ان کی حرکات و جہات اور

جب یہ ان آٹھ افلاک میں منافی بساطت نہ ہو افلاک عظیم میں ہو تو کون مانع۔ عدم علم علم عدم نہیں۔

ثالثاً کون سا طبعیات کا مسئلہ ہے کہ کثافت مانع حرکت مستدیرہ ہے، غایت یہ کہ الطف النسب،

تو محض خطابت ہوئی۔

سابعاً ہوا سے نفی ہوتی تو حرکت طبعیہ ارض کی قسریہ پر کیا اعتراض۔

خامساً و سادساً زیر تعلیل ششم،

تعلیل پنجم: فلک میں مبدئ میل مستدیرہ ہے اور زمین میں مبدئ میل مستقیم

تو دونوں کی طبعیت متضاد کہ اگر زمین حرکت مستدیرہ قسری تو اس میں شریک فلک ہو جائے اور اشتراک ضدین

جائز نہیں (تحریر مجسطی) علامہ برجندی نے شرح میں اس پر دو اعتراض کئے:

اول: تمھارے نزدیک فلک پر فرق محال تو کیونکہ معلوم ہوا کہ اس کے اجزاء میں میل مستقیم نہیں۔

دوم: کیا محال ہے کہ اجزاء میں میل مستقیم ہے اور گل میں میل مستدیرہ۔

لے شرح برجندی میں پہلے ہی فقرے کو ایک دلیل ٹھہرایا کہ جرم لطیف متشابہ الاجزاء سے نفی خلاف

طبعیات ہے اور دوسرے فقرے کو دلیل سابق کا جز ٹھہرایا کہ جرم کثیف کے لئے اثبات بیجا

ہے کہ ہوا کہ فلک سے کم لطیف ہے وہ تو اجسام ارضیہ سے اشرع ہے تو حرکت مستدیرہ فلک ہی کو نسب

انتہا اور اظہر وہ ہے جو ہم نے کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

اقول اولاً جب تجزیہ فلک محال ہو تو محال کی نسبت یہ پوچھنا کہ کہاں سے جانا کہ اس میں میل مستقیم نہیں کیا معنی۔

ثانیاً استحالہ خرق بر بنائے استحالہ میل مستقیم ہی کہتے ہیں اور اس کا استحالہ فلک و اجزاء دونوں پر ایک ہی دلیل دیتے ہیں اگرچہ وہ مبطل اور ان کے دلائل باطل کلام اس تقدیر پر ہے۔
ثالثاً جُز و کُل کی جب طبیعت معتد ہے جیسے زمین و کلوخ، تو مقتضائے طبع کا انجام لازم علامہ سے ایسے اعتراضوں کا تعجب ہے صحیح اعتراض ہم بنائیں۔

فاقول اولاً مخالف فلک ہی کا قائل نہیں، اس میں مبدع میل مستقیم درکنار۔

ثانیاً نہ وہ زمین میں مبدع میل مستقیم مانے، ڈھیلے کا گزنا جذب سے ہے۔
ثالثاً تمہارے نزدیک فلک کی حرکت مستدیرہ طبعی نہیں زمین میں طبعی ہو تو متضاد طبائع کا مقتضائے میں اشتراک کب ہو اور محال ہی ہے۔

سابعاً یہی کہ بفرض غلط باطل ہوئی تو حرکت طبیعیہ۔ قسریہ کو اشتراک سے کیا علاقہ۔
خامساً و سادساً و سابعاً عنقریب۔

تعلیل ششمر: حرکت میں نئی نئی وضعیں بدلنے کو ہوتی ہے، زمین کو اس کی حاجت نہیں کہ گردش فلک سے خود اس کی وضعیں بدل رہی ہیں، فاضل خضریٰ نے اسے نظر کر کے کہا فیہ مافیہ۔

اقول اولاً مخالف منکر فلک۔

ثانیاً گردش فلک نا ثابت۔

ثالثاً اس میں مبدع میل مستدیر ثابت۔

سابعاً بلکہ ہم نے ثابت کیا ہے کہ اصول فلسفہ قدیمہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ محال۔

یہ سب باتیں و تعلیل ہماری کتاب الکلمۃ الملہمہ میں ہیں باللہ التوفیق یہ تینوں وجہیں تعلیل پنجم پر بھی زد ہیں اور اخیر کی دو تعلیل سوم و چہارم پر بھی۔

خاصاً حاجت نہ ہونا اس وقت ہوتا کہ فلک و ارض میں اقطاب و جہت و قدر حرکت سب متحد ہوتے ان میں کسی کا اختلاف تبدیل وضع میں تبدیل کر دے گا، زمین کو کیا ضروری کہ سب باتوں میں فلک کے

یہ دونوں اعتراض ہم نے حدائق میں دیکھے تھے اور گمان تھا کہ یہ اس کی اپنی جہالات کثیرہ سے ہیں مگر شرح مبطل دیکھنے سے کھلا وہ آخذ ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

موافق ہی حرکت کرے اور جب کسی بات میں مخالفت کی تو ضروری حرکت فلک سے تبدیل اور طرح کی ہوگی اور حرکت ارض سے اور طور کی، پھر استغناء کیوں!

سادسا فرض کیا کہ زمین موافقت پر مجبور، تو ہم دیکھتے ہیں فلک الافلاک حرکت یومیہ کر رہا ہے اور فلک البروج درقول مثل متفق اقطاب و جهت و مقدر پر ایک سی حرکت ہے، اگر سب سے اختلاف ضرور تو یہ آٹھوں متفق کئے اور اگر بعض سے کافی تو زمین اگر فلک الافلاک کے موافق متحرک ہو تو ان آٹھ کی مخالفت ہے، ان آٹھ کے موافق تو اس ایک سے۔ پھر استغناء کیسا!

سابعاً فرض کیا کہ سب افلاک ایک سے متحرک ہوں اور زمین بھی ان کے موافق پھر بھی زمین کو حرکت سے کون مانع تھا، وہ ذی شعور ہیں جان کر بھی اوروں کی حرکت کو کسی نے اپنے لئے کافی نہ جانا زمین کو کیا خبر کہ اور بھی کوئی اسی حرکت سے متحرک ہے میں کیوں کروں۔
ثامناً فلک ہی سے وضعیں بدلنا کیا ضرور، گروہ نار اگر متحرک ہے ہو او آب تو ساکن ہیں ان سے وضعیں بدلیں گی۔

تاسعاً مخالف کے نزدیک زمین کی حرکت وضع بدلنے کو نہیں بلکہ جذب سے نفرت یا ہر چیز کے کسب نور و حرارت کے لئے، جس کی تقریر تجزیہ ۳۳ میں گزری۔

عاشورہ بلکہ ہم نے الکلمۃ المہمہ کے مقام نہم میں روشن کیا ہے کہ حرکت کے لئے کوئی غرض ہی ضرور نہیں نفس کی حرکت بھی مطلوب طبع ہو سکتی ہے۔

تعلیل ہفتم: جس پر تذکرہ سے آج تک اعتماد ہوا بلکہ طوسی پھر جو پوری نے شمس بازغہ میں ۹۰، ۹۱ دو صحیح دلیلوں کو رد کر کے اسی پر مدار رکھا کہ طبیعت زمین میں مبدل مستقیم ہے جو ڈھیلا کرنے سے ظاہر اور جس میں مبدل مستقیم ہونا محال ہے کہ بالطبع حرکت مستدیرہ بری اور ہدیہ میں اسے یوں تعبیر کیا کہ اس میں مبدل مستدیرہ نہیں ہو سکتا۔

اقول یہ دلیل بھی نہ الزامی ہو سکتی ہے نہ تحقیقی۔

۱۔ یوں ہی طوسی کے تلمیذ قرظینی نے حکمۃ العین میں دلیل ۹۸ کو رد کر کے ۱۲ منہ غفرلہ

۲۔ کا تبی مذکور نے مطلق کہا کہ اس کو حرکت مستدیرہ محال ۱۲ منہ غفرلہ

۳۔ یعنی تعلیل سوم سے ہشتم تک چاروں تعلیلوں کا بھی یہی حال تھا جیسا کہ ان کے ردوں سے ظاہر

ہوا۔ ۱۲ منہ غفرلہ

اولاً مخالفت میل کا قائل نہیں۔

ثانیاً وہ حرکت مستدیرہ طبعی نہیں مانتا بلکہ جذب شمس و نافریت سے، مقتضائے نافریت پر جاتی تو طبعی ہوتی اور بوقت جذب اس کا حدوث منافی طبعیت نہ ہوتا کہ حرکت طبعیہ حدوث نافرہی کے وقت ہوتی ہے مگر وہ بیچ میں ہو کر نکلی، یہ ہرگز مقتضائے طبع نہیں۔

ثالثاً طبعیہ کا رد ہوا قسریہ سے کیا مانع، ۹۰ مبدع میل ایک طبعی دوسری قسری کا اجتماع جواز بلکہ واقع ہے اور پھینکا ہوا پتھر دونوں کا جامع ہے۔

تعلیل ہشتم: حرکت زمین طبعی و ارادی نہ ہونا ظاہر، قسری یوں نہیں ہو سکتی کہ ان کے نزدیک دائم ہے اور قسری کو دوام نہیں، ورنہ وجوہ میں تعلیل لازم آئے۔ فاضل خضری نے اسے بھی نفل کر کے فیہ مافیہ کہا اور علامہ برجندی نے شرح مجسطی میں یوں تفصیل کی: طبعیہ نہیں ہو سکتی کہ میل مستقیم رکھتی ہے نہ ارادیہ کہ ارادہ کا نفس ہے اور عناصر سے نفس متعلق نہیں ہوتا مگر بعد ترکیب نہ قسریہ کہ ان کے نزدیک ازلی ہے اور قسری کا ازلی ہونا محال، طبعیات میں ان سب پر براہین ہیں، اور عرضیہ نہ ہونا ظاہر، تو زمین کو کسی طرح حرکت مستدیرہ نہیں۔ پھر کہا یہ برہان تام ہے۔

اقول اولاً نفی طبعیہ کی اس وجہ پر کلام گزرا، ہاں ایک اور وجہ ہے جس پر کلام ہماری کتاب **الکلمۃ الملہمۃ** میں ہے۔

ثانیاً زمین کا ذات ارادہ نہ ہونا فریقین کو مسلم ورنہ قبل ترکیب تعلق نفس کا امتناع ممنوع۔
ثالثاً ہیئات جدیدہ قائل حدوث زمین ہے جیسا کہ یہی حق ہے تو قضیہ دائم نہیں فعلیہ ہے۔
رابعاً باطل ہوئی تو ازلیت نہ کہ حرکت۔

خامساً ہمارے نزدیک یہ مقدمہ کہ قسرا ازلی نہیں، یوں حق ہے کہ ازل میں کوئی شے قابل مقسوریت ہو ہی نہیں سکتی کہ عالم بجمیع اجزا ایہ حادث ہے فلسفہ اس پر کیا دلیل رکھتا، اس کے رد میں ہماری کتاب **الکلمۃ الملہمۃ** کا مقام دوازدہم ہے۔

تعلیل نہم: ان کے نزدیک حرکت غیر قننا ہیہ ہے تو قوت جسمانی سے اس کا صدور محال۔ خضری نے اسے "قرب" کہا۔

اقول اولاً حرکت کا ابطال نہ ہوا بلکہ لا قننا ہی کا۔

ثانیاً وہ ضرور اسے حادث ابدی غیر منقطع اور قاسر کو قوت جسمانی یعنی جذب شمس ہی مانتے ہیں تو دلیل اگرچہ تحقیقی ہوتی کہ حرکت منقطع بارادہ الہیہ کا احتمال ثابت نہ کرتی مگر الزامی تھی

اگر یہ مقدمہ صحیح ہوتا کہ قوت جسمانیہ کا القطار عقلاً واجب لیکن ہیأت جدیدہ کہ اس کا تسلیم ہونا درکنار فلسفہ یونان پر بھی ثابت نہیں، اس کے روشن بیان میں ہماری کتاب الکلمة الملہمة کا مقام ۲۲ ہے۔

نوٹ: تکملہ کے بعد کا صفحہ ہی نہیں ہے، اصل میں یہیں پر ختم ہے۔

رسالہ

الكلمة الملهمة في الحكمة المحكية لوهاء الفلسفة المشتمة

(مضبوط حکمت میں الہام شدہ کلمہ منحوس فلسفہ کی کمزوری کے لئے)

بسم الله الرحمن الرحيم

سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے اور بس۔ اور سلام ہو اس کے برگزیدہ بندوں پر۔ کیا اللہ بہتر ہے یا ان کے ساتھ شریک۔ بلکہ اللہ ہی بہتر سب سے بلند اور جلالت و کرم والا ہے۔ میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں فلسفہ کے وسوسوں سے۔ وہ تو محض بے عقلی اور حماقت ہے، کتاب ہے فقیر عبد المصطفیٰ احمد رضا سستی حنفی قادری برکاتی۔ اللہ تعالیٰ اس کے گزشتہ اور آئندہ گناہوں کی مغفرت فرمائے۔

الحمد لله وكفى وسلم على عباده الذين اصطفى الله خير مما يشركون بل الله خير واعلى واجبل واكرم اعوذ بالله من نزعات الفلسفة فما هو الا فلوسفه قال الفقير عبد المصطفى احمد رضا المحمدى الستى الحنفى القادري البركاتى غفر الله تعالى له ما مضى من سيئاته وما يأتى -

بعونه تعالى فقير نے رُو فلسفہ جدیدہ میں ایک مضبوط کتاب مسمیٰ بنام تاریخی

فوزِ مبین در ردِّ حرکتِ زمین لکھی جس میں ایک سو پانچ دلائل سے حرکتِ زمین باطل کی، اور جاڈبیتِ نافرین وغیرہا مزعوماتِ فلسفہ جدیدہ پر وہ روشن رد کئے جن کے مطالعہ سے ہر ذی انصاف پر بحدہ تعالیٰ آفتاب سے زیادہ روشن ہو جائے کہ فلسفہ جدیدہ کو اصلاً عقل سے منس نہیں۔ اس کی فصل سوم میں ایک تذیل لکھی جس میں وہ دس دلائل ذکر کئے کہ فلسفہ قدیمہ نے ردِّ حرکتِ زمین پر دئے۔ ہم نے ان کا ابطال کیا کہ یہ دلائل باطل و زائل ہیں ان میں سے تعلیلِ پنجم یہ تھی فلک میں میل مستدیر ہے تو زمین میں نہ ہوگا کہ طبیعت متضاد ہے۔ ہفتم یہ کہ زمین میں مبدل میل مستقیم ہے تو مبدل میل مستدیر محال۔ ہشتم یہ تھی کہ زمین کا دورہ طبعاً و اراداً نہ ہونا ظاہر اور قسر کو دوام نہیں۔ نہم یہ کہ حرکتِ زمین ماننے والوں کے نزدیک یہ حرکت نامتناہی ہے تو قوتِ جسمانی سے اس کا صدور محال۔ دہم یہ کہ طبیعات میں ثابت ہے کہ حرکت وضعیہ نہ ہوگی مگر ارادہ، اور زمین ذاتِ ارادہ نہیں۔ ان کے رد نے اصولِ فلسفہ قدیمہ کے ازہاق و ابطال کا دروازہ کھولا۔ ہم نے نیشنل مقام ان کے رد میں لکھے جن سے بعونہ تعالیٰ تمام فلسفہ قدیمہ کی نسبت روشن ہو گیا کہ فلسفہ جدیدہ کی طرح بازیچہ اطفال سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ یہ تذیل ان مقامات حلیل کے سبب بہت طویل ہو گئی اور اس کی فصل چہارم دور جا پڑی۔ ولد اعز ابوالبرکات محی الدین جیلانی آل الرحمن معروف بہ مولوی مصطفیٰ رضا خان سلمہ الملک المنان والبقاہ والی معالی کمالات الدین والدنیا رقاہ کی رائے ہوئی کہ ان مقامات کو ردِّ فلسفہ قدیمہ میں مستقل کتاب کیا جائے کہ اگرچہ دم الاخون یکجا نہ ہو۔ ایک کتاب ردِّ فلسفہ جدیدہ میں رہے۔ دوسری ردِّ فلسفہ قدیمہ میں، اور مقاصد فوز مبین میں اجنبی سے فصل طویل نہ ہو۔ یہ رائے فقیر کو پسند آئی، وہ کتاب کامل انصاب بعون الملک الوہاب یہ ہے مستی بنام تاریخی

الكلمة اللہمة فی الحكمة المحیمة لیوہاء فلسفة المشیمة۔ مسلمان طلباء پر دونوں کتابوں کا بغور بالاستیعاب مطالعہ اہم ضروریات سے ہے کہ دونوں فلسفہ مزخرفہ کی شناختوں، جہالتوں، سفاہتوں، ضلالتوں پر مطلع رہیں۔ اور بعونہ تعالیٰ عقائد حقہ اسلامیہ سے ان کے قدم متزلزل نہ ہوں۔ فقیر کا درس بحدہ تعالیٰ تیرہ برس دس مہینے چار دن کی عمر میں ختم ہوا، اس کے بعد چند سال تک طلباء کو پڑھایا۔ فلسفہ جدیدہ سے تو کوئی تعلق ہی نہ تھا، علوم ریاضیہ و ہندسیہ میں فقیر کی تمام تحصیل جمع تفریق ضرب تقسیم کے چار قاعدے کہ بہت بچپن میں اس غرض سے سیکھے تھے کہ فرائض میں کام آئیں گے اور صرف شکل اول تحریر اقلیدس کی و بس۔ جس دن یہ شکل حضرت اقدس حجۃ اللہ فی الارضین معجزہ من معجزات سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیہم اجمعین خاتمہ المحققین سیدنا والوالد قدس سرہ الماجد سے پڑھی اور اس کی تقریر حضور میں کی۔ ارشاد فرمایا، تم اپنے علوم دینیہ کی طرف متوجہ رہو

ان علوم کو خود حل کر لو گے۔ اللہ عزوجل اپنے مقبول بندوں کے ارشاد میں برکتیں رکھتا ہے، حسب ارشاد
 سامی بعونہ تعالیٰ فقیر نے حساب و تجربہ و مقابلہ و لوگاکارٹم و علم مرتبات و علم مثلث کروی و علم ہیئت
 قدیمہ و ہیئت جدیدہ و زینجات و آرنماطی و غیرہ میں تصنیفات فائقہ و تحریرات رائقہ لکھیں اور صدہا
 قواعد و ضوابط خود ایجاد کئے۔ تھنا بنعمۃ اللہ یہ بجد اللہ تعالیٰ اس ارشاد اقدس کی تصدیق تھی کہ
 ان کو خود حل کر لو گے۔ فلسفہ قدیمہ کی دو چار کتابیں مطابق درس نظامی اعلیٰ حضرت قدس سرہ الشریف سے
 پڑھیں اور چند روز طلبہ کو پڑھائیں، مگر بجد اللہ تعالیٰ روز اول سے طبیعت اس کی ضلالتوں سے دور اور
 اس کی ظلمتوں سے نفور تھی۔ سرکار اید قرار بارگاہ عالم پناہ رسالت علیہ افضل الصلوٰۃ و التحیۃ سے دو خدمتیں
 اس خانہ زاد ہچکارہ کے سپرد ہوئیں، افتا اور رد و ہایہ۔ انھوں نے مشغلہ تدریس بھی چھڑایا اور آج ۴۵
 برس سے زائد ہوئے کہ بجد اللہ تعالیٰ فلسفہ کی طرف رُخ نہ کیا نہ اس کی کسی کتاب کو کھول کر دیکھا۔ اب اخیر
 عمر میں سرکار نے اپنے کرم بے پایاں کا صدقہ بندہ عاجز سے یہ خدمت لی کہ دونوں فلسفوں کا رد کرے اور
 ان کی قباحتوں، شناعتوں، حماقتوں، ضلالتوں پر اپنے دینی بھائیوں طلبہ علم کو اطلاع دے۔ ناظرین
 و الا تمکین اہل انصاف لادین سے امید کہ حسب عادت متفلسفہ لہ و لانسلم و انکار و اضحات و
 تشکیک بے ثبات و فارغ مجادلات کو کام میں نہ لائیں۔ اُن کے اچلہ اکابر ماہرین ابن سینا سے
 جو نپوری مصنف شمس بازغہ تک کون ایسا گزرا ہے جس پر رد و طرد نہ ہوتے رہے۔ فلسفہ مزخرفہ
 کاشیوہ ہی یہ ہے کہ

رفت و منزل بدیگرے پڑاخت
 ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت

(جو بھی آیا اُس نے نئی عمارت بنائی، چلا گیا اور عمارت دوسرے کے حوالے کر دی رت)

یہ چند اوراق تو اس کے قلم کے ہیں جس نے ابتدا ہی سے فلسفہ کو سخت مکر وہ جانا اور صرف دو چار
 کتابیں درس میں پڑھ کر دو ایک بار پڑھا کر جو چھوڑا تو ۴۵ سال سے زائد ہوئے کہ اُس کا نام نہ لیا لغو
 و فضول ابجاث کی حاجت نہیں بنگاہ ایمانی اصل مقاصد کو دیکھئے، اگر حق پائیے تو ابن سینا اور اسکے
 احزاب کی بات زبردستی بنانے کی ضرورت نہیں۔

و باللہ العصمۃ واللہ یقول الحق وهو
 یهدی السبیل وحسبنا اللہ ونعم
 الوکیل۔

اور اللہ تعالیٰ کی توفیق کے سبب ہی گناہوں سے
 بچاؤ ہو سکتا ہے۔ اور اللہ حق فرماتا ہے،
 اور وہی سیدھی راہ دکھاتا ہے۔ اور ہمارے
 لئے اللہ ہی کافی ہے، اور کیا ہی اچھا کارساز ہے۔

اس کی تقریب یوں ہوئی ۱۸ صفر ۱۳۳۸ھ کو ذرا عزم مولانا مولوی محمد ظفر الدین بہاری اعظمی مدرس عالیہ شہسرام جعلہ اللہ کا سمنہ ظفر الدین نے ایک سوال بھیجا کہ امریکہ کے کسی مہندس نے دعویٰ کیا ہے کہ ۷ ارب ۱۶ کروڑ ۱۹ لاکھ لوگ اجتماع سیارہ کے سبب آفتاب میں اتنا بڑا داغ پڑے گا کہ اس کے باعث زلزلے آئیں گے، طوفان شدید آئے گا، ممالک برباد کر دئے جائیں گے، یہ ہوگا وہ ہوگا، غرض قیامت کا نمونہ بتایا تھا، یہ صحیح ہے یا غلط؟ اس کا جواب چند ورق پر دے دیا گیا کہ یہ محض اباطل بے اصل ہیں، نہ وہ اجتماع سیارات اس تاریخ کو ہوگا جس کا وہ مدعی ہے، نہ جاؤ بیت کوئی حقیقت رکھتی ہے، اس کے غمن میں بعض دلائل رد حرکت زمین کے لکھے جب انھیں طویل ہوتا دیکھا جدا کر لئے اور رد فلسفہ جدیدہ میں بعونہ تعالیٰ کافل و کافل کتاب فونر مبین لکھی اس کی تذلیل نے رد فلسفہ قدیمہ کی تقریب کی جسے اس سے جدا کر کے مجرہ تعالیٰ یہ کتاب الکلمۃ المدہمۃ تیار ہوئی، والحمد للہ رب العالمین اب ہم ان مقامات عالیہ کو ذکر کریں وباللہ التوفیق و بہ الوصول الی ذری التحقیق (اور توفیق اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے اور اسی کے ذریعے تحقیق کی چوٹیوں تک رسائی ہو سکتی ہے۔ ت)

مقام اول

اللہ عزوجل فاعل مختار ہے اس کا فعل نہ کسی مزج کا دست نگر نہ کسی استعداد کا پابند،

یہ مقدمہ نظر ایمانی میں تو آپ ہی ضروری و بدیہی۔

اور اللہ جو چاہے کرے۔ جب جو چاہے کرے۔

یفعل اللہ ما یشاء ۵ فعال لما یريد ۵

اختیار اسی کو ہے۔ (ت)

لہ الخیرۃ۔

یوں ہی عقل انسانی میں بھی آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے کہ دو وقتوں میں بے کسی مزج کے آپ ہی تخصیص کر لیتا ہے۔ دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے دونوں میں ایک سا پانی بھرا ہو۔ اس سے ایک قرب پر رکھے ہوں۔ یہ پینا چاہے ان میں سے جسے جی چاہے اٹھالے گا۔ ایک مطلوب تک دو راستے بالکل برابر و یکساں ہوں جسے چاہے چلے گا۔ ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا۔ پھر اس فعال لما یريد کے ارادہ کا کیا کہنا۔

اقول (میں کہتا ہوں۔ ت) یہاں سے ظاہر ہوا کہ محال تزیج بلا مزج ہے۔ دو وقتوں میں

میں سے ایک خود ہی رائج ہو جائے یہ یہاں نہیں کہ نفس ارادہ مرزج ہے اور ترجیح بلا مرزج میں مصدر اگر صرافت مصدریت پر ہو یا مبنی للفاعل تو ہرگز محال نہیں، بداہتہ واقع ہے، ہاں مبنی للمفعول ہو تو محال کہ وہی ترجیح بلا مرزج ہے۔ فلسفی اُس کے فاعل مختار ہونے سے کفر و انکار رکھتا ہے مگر الحمد للہ کہ افلاک و کواکب اور اُن کی حرکات نے اپنے خالق عزوجل کا مختار مطلق ہونا روشن کر دیا اور خود فلسفی کے ہاتھوں فلسفی کے مُنہ میں پتھر دے دیا۔ فلسفہ کا ادعا رہا ہے کہ:

(۱) افلاک بسیط ہیں ہر فلک کی طبیعت واحد مادہ واحد ہے۔ اگرچہ باہم افلاک کے طبائع و

مواد مختلف ہیں۔

(۲) طبیعت واحد مادہ واحد میں ایک ہی فعل نسق واحدہ پر کر سکتی ہے۔ اختلاف ممکن نہیں۔

لہذا ہر بسیط کی شکل طبعی کرہ ہے کہ وہی نسق واحدہ پر ہے بخلاف مثلث مربع وغیرہ کہ اُن میں کہیں سطح ہے کہیں خط کہیں نقطہ، یونہی اور اختلاف بھی سبب ہے کہ پانی کی جو بوند گرے آگ کا جو پھول اڑے اسکی شکل گروی ہوتی ہے۔

(۳) فاعل دو متساویوں میں اپنی طرف سے ترجیح نہیں کر سکتا کہ اُس کی نسبت سب طرف

عہ متفلسف جو چوہری نے اپنی ظلمت نازغہ سے ظلماً شمس بازغہ کی فصل حیز میں کہا:

وجود الجسم بدون فاعل وان كان
غير ممكن لكن نسبة الفاعل الى
جميع الاحياء على السواء فلا يمكن
تعيين الحيز منه ما لم يمكن لطبيعة
الجسم خصوصية معه۔

دیکھو کیسا صاف کہا کہ خالق کو قدرت نہیں کہ جسم کو کسی خاص حیز میں پیدا کر سکے جب تک طبیعت ہی کو اُس حیز سے کوئی خصوصیت نہ ہو۔

كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر
جبار۔ ۱۲ منہ غفر له۔
یونہی مہر کر دیتا ہے اللہ تعالیٰ متکبر سرکش کے
سارے دل پر۔ (ت)

لہ الشمس البازغہ فصل وبالحرى ان یبین ان کل مالایمکن خلوا الجسم عنه الخ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۳۹
۱۷ القرآن الکریم ۲۰/۳۵

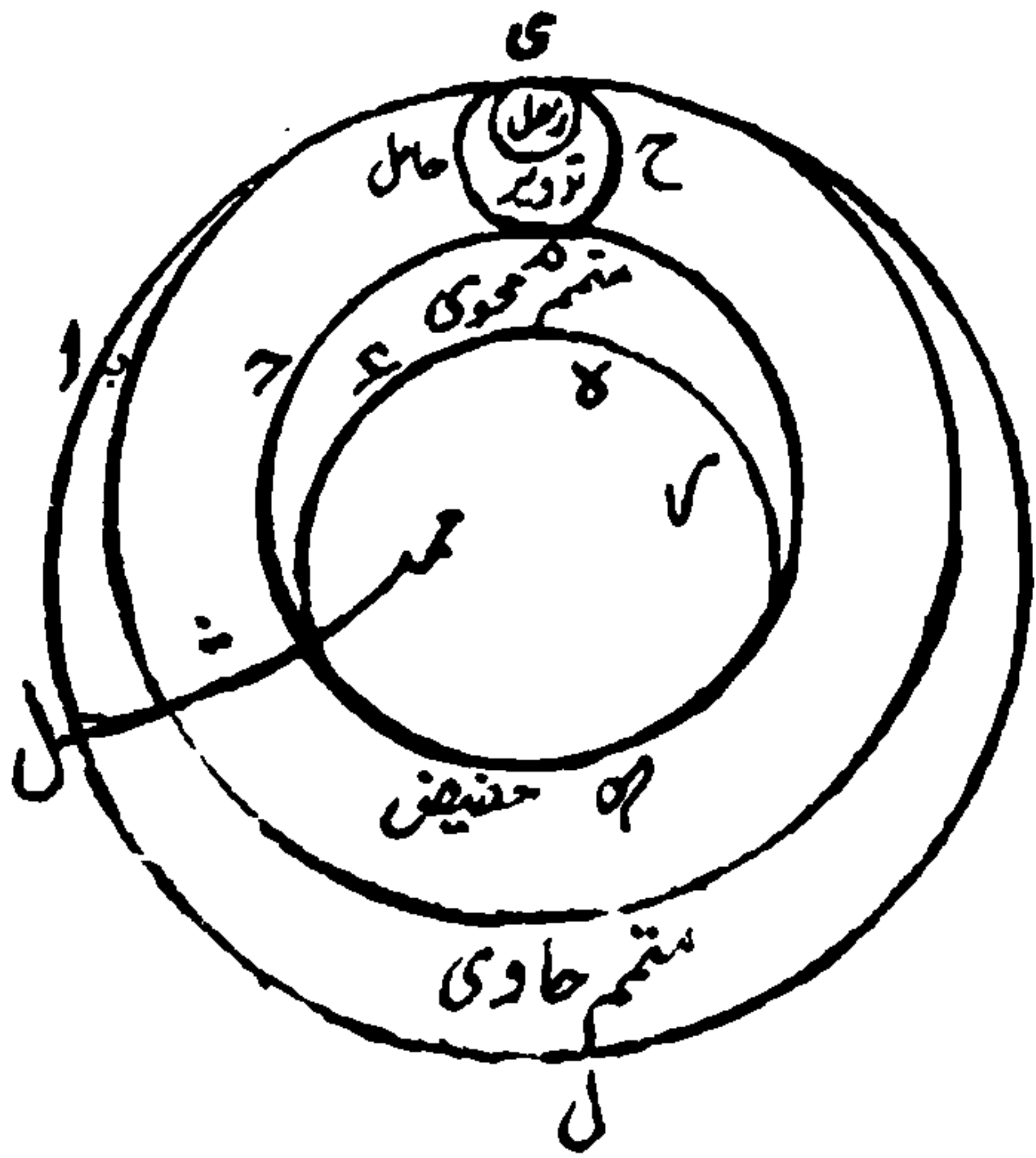
برابر ہے۔ اگر ترجیح دے بلا مرجح ہو اور یہ محال ہے۔

فلسفہ ذوسفہ اپنے یہ تینوں ادعا پر یاد رکھے اور اب افلاک میں خود اپنے بتائے ہوئے اختلافات کی چارہ جوئی کرے ہم اولاً ہر فلک کی شکل و حرکت و جہت اور پُرزے اور ان کی حرکتیں اور جہتیں سنائیں، پھر سوالات گنائیں۔

امر عام تو یہ ہے کہ ہر فلک کرة مجوف ہے جس میں محدب و مقعر دو سطحیں۔ ایک فلک دوسرے کے جوف میں ہے اور سب سے نیچے فلک مَر کے پیٹ میں چاروں عناصر فلکِ اطلس سب سے اوپر اور اس کی حرکت سب سے سریع تر ہے مرکز عالم پر مشرق سے مغرب کو چلتا اور ایک رات دن بلکہ ۲۴ گھنٹے سے بھی ۳ منٹ ۵۶ سیکنڈ کم میں دورہ پورا کرتا ہے۔ قطبین شمالی اور جنوبی اس کے قطب ہیں اور معدل النہار جس کی سطح میں خط استوا واقع ہے اسی کا منطقہ یہ فلک تمام افلاک زیرین کو بھی اپنے ساتھ ساتھ گھماتا ہے۔ طلوع و غروب جملہ کو اکب اسی وجہ سے ہے۔ اس میں کوئی ستارہ یا پرزہ نہیں۔ **اقول** نہیں کہنا جرات ہے یہ کہیں کہ معلوم نہیں۔ کیا احتمال ہے کہ اس میں کچھ کو اکب ہوں کہ بوجہ شدت بعد نظر نہ آتے ہوں بلکہ کیا دلیل ہے کہ انہی کو اکب مشہودہ سے بعض فلکِ اعظم میں نہیں بلکہ کہکشاں اور نثرہ اور کف الخضیب کے پیچھے اور ان کے سوا جہاں جہاں سماجی شکلیں ہیں ان میں صریح احتمال ہے کہ یہ ستارے تمام ثوابت سے اوپر ہوں کہ بوجہ بُعد منظر و قرب باہم ان کے اجسام متمیز نہ ہوتے ہوں ایک چمکیلی سطح اور سفید کی شکل میں نظر آتی ہو۔

فلک ثوابت، اس کا مرکز اُس سے متحد ہے مگر قطب قطبین عالم سے ۲۳ درجے ۲۴ دقیقہ جدا ہیں اس کی حرکت مغرب سے مشرق کو ہے یہ بائیس ہزار برس میں بھی ایک دورہ پورا نہیں کرتا اور اگلوں کے خیال میں تو ۳۶ ہزار برس میں اُس کا دورہ تھا تمام ثوابت رنگ مختلف اقدار کے اسی میں ہیں، ساتوں آسمانوں کے مثلثات مرکز و اقطاب و جہت حرکت و قدر سرعت سب میں اسی کے موافق ہیں اس لئے ان کو مثلثات کہتے ہیں کہ ان باتوں میں فلک البروج کے مماثل ہیں اس فلک میں کو اکب کے سوا اور کوئی پرزہ نہیں **اقول** ضرور ہیں اور ہزاروں ہیں ثوابت کی چال باہم مختلف مرصود ہوتی ہے زیچ اجد میں بیاسی ثوابت کی چال منضبط کی ہے کوئی ۶۳ برس میں ایک درجہ طے کرتا ہے جیسے عروق الرامی، کوئی ۶۴ میں جیسے نسر واقع، کوئی ۶۵ میں جیسے رکتہ الرامی، کوئی ۶۶ میں جیسے سہیل یمانی نسر طائر جدی الفرقہ، کوئی ۶۷ میں جیسے نیر الفلک، یوں ہی درجہ ۸۲ برس تک اختلاف ہے۔ جب ایک درجہ میں ۱۹ برس کا تفاوت ہے تو پورے دورے میں تقریباً سات ہزار برس کا

فرق ہوگا ، تو ضرور سب کی جدا تدویریں ہیں جن کی چالیں مختلف ۔
فلک زحل ، اس میں پانچ پُرزے مختلف ، اشکل ہیں ۱۶ مثل مرکز س پر ہے کہ مرکز



عالم ہے ۔ اس کے سخن میں ح ب سطح حامل مرکزہ
 پر ہے کہ مرکز عالم سے جدا ہے ان دونوں کے محب
 و مقعر متوازی ہیں ۱ کا متوازی ۶ ہے اور ب کا
 متوازی ح ، لاجرم اس حامل کے سبب مثل میں
 دو کلیاں بچیں جن میں ہر ایک کا دل مختلف ہے اوپر
 کی کلی ۱ ب نقطہ آء ح ی پر پتلی اور پھر ل تک
 چوڑی ہوتی گئی ہے اسے منتم حاوی کہتے ہیں اور نیچے
 کی کلی ج ۶ نقطہ ح ضیفض ل پر پتلی اور پھر م تک
 چوڑی ہوتی گئی ہے سخن حامل ح ب میں ح تدویر

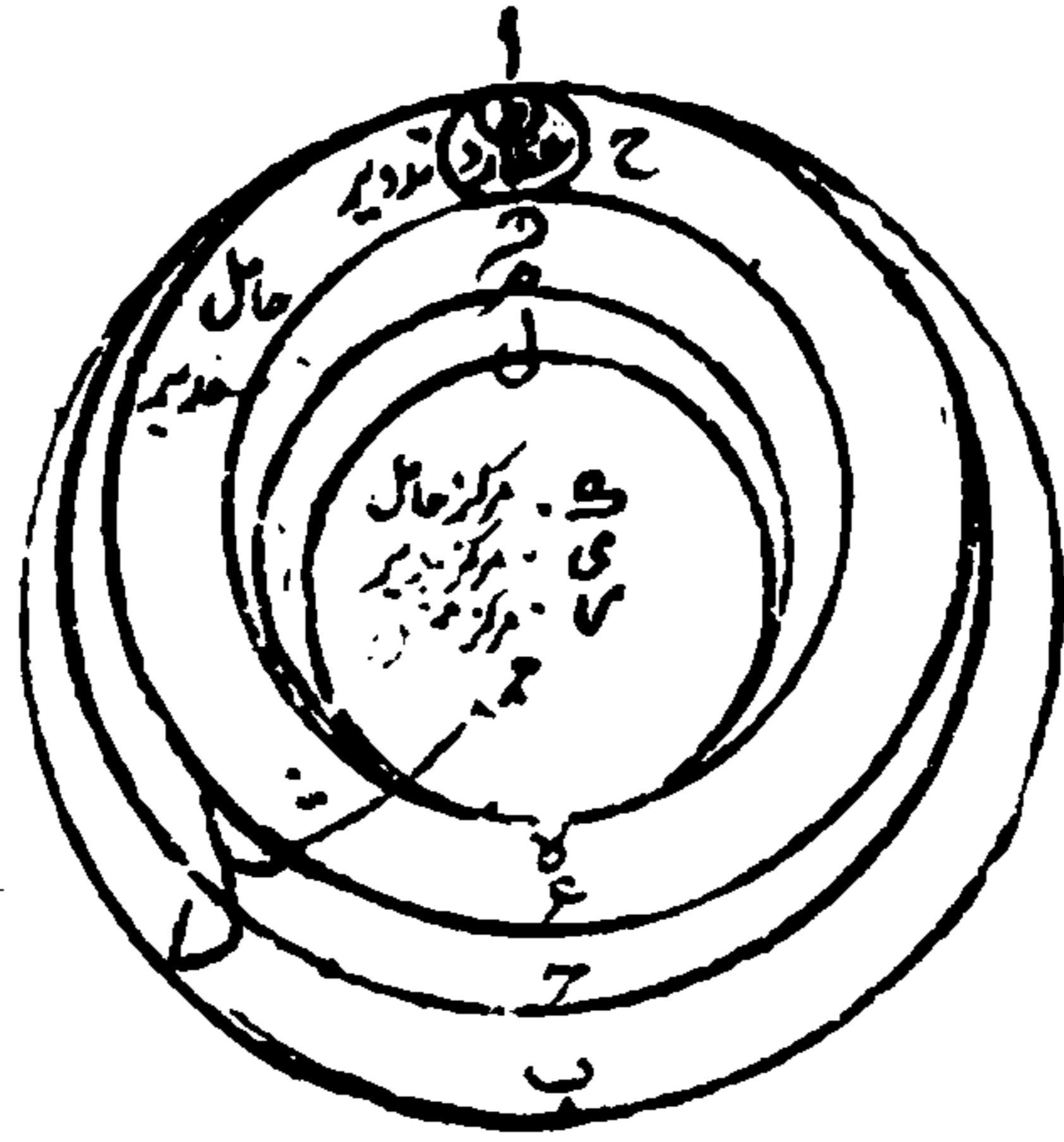
ہے یعنی ایک مستقل گرد کہ ان سطحوں کی طرح زمین کو شامل نہیں اور ایک کنارے کو جوف ہے اس
 جوف میں ط کو کب مثل زحل مرکز ہے منتم حاوی و محوی کی چال بہت و قدر و مرکز و قطب میں وہی مثل
 کی چال ہے ہر روز ۸ ثانیے کہ اس کے محب و مقعر انھیں میں ہیں اور حامل کی ہر روز دو دقیقے
 ۳۵ ثانیے تدویر کی ، ۵ دقیقے ، ۴ ثانیے ۴ ثانیے ۔

فلک مشتری ، سب باتوں میں مثل فلک زحل ہے مگر حامل ہر روز چار دقیقے ۵۹ ثانیے
 ۱۶ ثانیے تدویر ۵۴ دقیقے ۹ ثانیے ۳ ثانیے ۔

فلک مریخ ، حامل ۳۱ دقیقے ۲۶ ثانیے ۲۰ ثانیے تدویر ، ۲ دقیقے ۱۴ ثانیے ۲۰ ثانیے
 باقی سب باتوں میں بدستور ۔

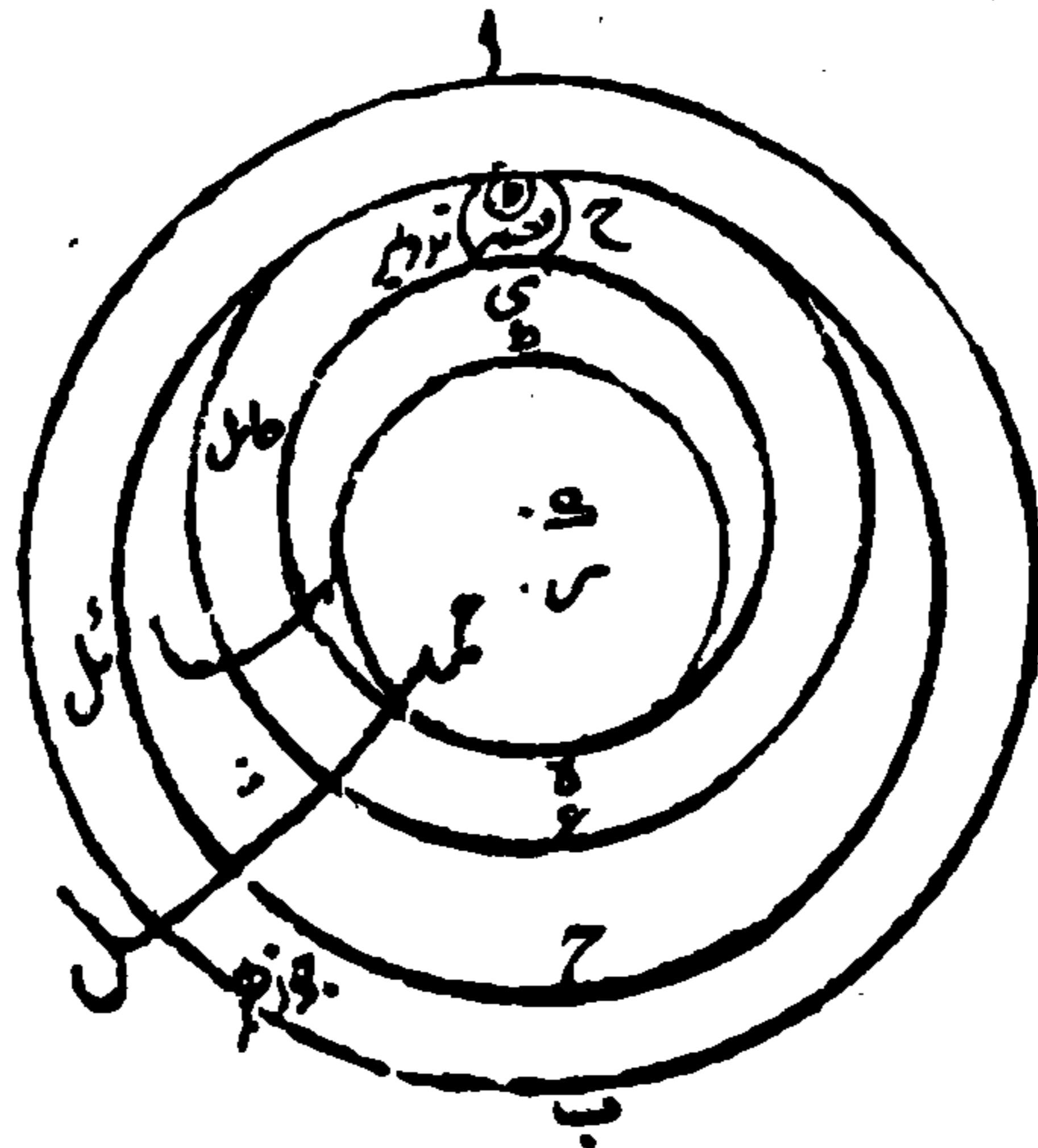
فلک شمس ، اس میں چار پُرزے ہیں ، شکل وہی ہے جو گزری ۔ صرف یہاں تدویر
 کی جگہ شمس سمجھو ۔ حامل کو یہاں خارج المرکز کہتے ہیں ۔ اس کی چال روزانہ ۲۹ دقیقے ۸ ثانیے ۱۲ ثانیے ۔
 باقی بدستور ۔

فلک زہرہ ، سابق کی طرح پانچ پُرزے ، حامل کی چال مثل خارج شمس تدویر ۳۶
 دقیقے ۵ ثانیے ۲۹ ثانیے ۔ باقی اسی طرح ۔
فلک عطارد ، سات پُرزے ہے ۔



اول مثل مرکز سی پر کہ مرکز عالم ہے اور مذہب مرکزی پر اس کا متمم حاوی، ب ح محوی ل م۔ اور
حامل مرکز کے پر اس کا متمم حاوی ح ع محوی مرادہ حال کے اندر ح تدویر اس کے اندر ط عطارد
مثل بدستور حامل ایک درجہ ۵۸ دقیقے ۱۶ ثانیے ۳۲ ثانیے مذہب مثل خارج شمس تدویر ۳ درجے ۶ دقیقے
۲۴ ثانیے، ثانیے۔

فلک قمر، چھ پڑے ہیں اور مثل مرکز سی پر، ب ح جوزہ ح حامل تیز مرکز سی پر۔
متمم حاوی ح ع محوی ط ی۔ ح حامل مرکز کے پر۔ ح تدویر ط قمر مثل بدستور۔



جوزہ ۳ دقیقے ۱۰ ثانیے ۳۰ ثانیے۔ حامل اور ب ج ۹ دقیقے ۷ ثانیے ۳۰ ثانیے حامل ۲۴ درجے
۲۲ دقیقے ۵۳ ثانیے ۲۲ ثانیے تدویر ۱۳ درجے ۳ دقیقے ۵۳ ثانیے ۵۶ ثانیے، یہ تمام حرکات

مثل منطقۃ البروج مغرب سے مشرق کو ہیں مگر مدبر عطارد و جوزہر و مائل قمر کہ تینوں مثل اطلس مشرق سے مغرب کو اور تمام تدویروں کا نصف بالا مثل منطقۃ ہے مگر قمر میں مثل اطلس، متاخرین نے خمسہ متحیرہ و قمر کے افلاک میں چودہ پُرزے اور مانے ہیں جن کی تفصیل شروع تذکرہ میں ہے۔

سوالات

(۱) اَقُولُ مادہ واحدہ میں طبیعت واحدہ کا فعل واحد تو اس کا مقتضی تھا کہ افلاک مثل زمین کرہ مصمتہ بے جوف بنتے کہ ایک ہی سطح رکھتے، دیکھو پانی کے قطرے اور آگ کے پھول ایسے ہی نکلتے ہیں نہ کہ اندر سے خالی جوف کا اقتضار طبع بسیط نے کس بنا پر کیا جس سے محدب و مقعر دو سطحیں متبائن بالنوع پیدا ہوتیں، بڑی سطوح مستدیرہ فلاسفہ کے نزدیک مختلف بالنوع ہیں جیسے مستوی و مستدیر کہ ایک کا دوسرے پر الطباق ناممکن، اگر کہتے بنتا تو یونہی مگر جوف میں اور اجسام کا ہونا مانع آیا۔

اقول یہ مانع خارج سے ہے تو قسم ہوا، ایک تو افلاک پر قسم لازم آیا دوسرے اس کا دوام، اگر کہتے وہ مادہ جس میں طبیعت نے فعل کیا یہیں ملا۔

اقول مادہ متحیر بالذات نہیں لباس صورت کے بعد متحیر ہوگا۔ اور صورت بے شکل موجود نہیں ہو سکتی، کہا نص علیہ ابن سینا فی الاشارات (جیسا کہ ابن سینا نے اشارات میں اس پر نص کی ہے۔) اور یہاں فعل ایجاد شکل کے لئے ہے تو اُس وقت تحیر ہیولی کہاں، اگر کہتے مادہ میں اسی کھل شکل کی قابلیت تھی۔

اقول، اولاً مادہ باعتبار اشکال لوح مادہ ہے ہر نقش کی قابلیت رکھتا ہے وہ قابلیت ہر گونہ اتصال و انفصال ہی کے لئے مانا گیا ہے اور شک نہیں کہ ان کے ورود سے ہر طرح کی مختلف شکلیں پیدا ہونگی فلک پر کہ استحالة خرق و التیام کے مدعی ہیں وہ جہت مادہ سے نہیں بلکہ تسدید جہت سے۔

ثانیاً مادے میں کسی شکل خاص کا اقتضا باقی سے آیا ہو تو فلاسفہ کا مدعا کہ ہر جسم کی ایک شکل طبعی ہے جیسا کہ مقام پنجم میں آتا ہے مردود ہو جائے گا وہاں انہوں نے خود تصریح کی ہے کہ خصوصیت شکل جانب مادہ مستند نہیں ہو سکتی۔

(۲) فلک تو بسیط ہے ہر جہت سے اُسے یکساں نسبت ہے پھر کس نے تخصیص کی کہ اطلس مشرق سے مغرب کو گھومے یا ممشلات مغرب سے مشرق کو۔ اس کا جواب سفہاء نے تین مہل حکمت سے دیا،

(۱) ہر فلک کا مادہ اسی طرف حرکت کو قبول کرتا ہے۔

(ب) سافلات سے ان کے تعلقات اسی سے حاصل ہوتے ہیں۔

(ج) ہر فلک اپنے مبداء مفارق کا عاشق اور اپنے معشوق سے تشبیہ چاہتا ہے وہ یونہی ملتا ہے۔
اقول، اولاً یہ بدیہتہ نہ تے حکم ہیں، جہت میں کیا خصوصیت ہے کہ مادہ اسی کو قبول کرے، دوسرے سے ابانہ سافلات سے تعلق یا مفارقات سے تشبیہ کسی جہت خاص پر موقوف، و من ادعی فعلیہ البیان (جس نے دعویٰ کیا دلیل اس کے ذمہ ہے۔ ت)

ثانیاً کتنا صریح جھوٹ ہے کہ ہر فلک کا مادہ اسی کا قابل، سفہاء نے افلاک کلبیہ کو دیکھا انہیں مختلف بالمداد مان چکے ہیں سمجھے کہ نجات پائی۔ ہر فلک کے افلاک جزئیہ کو دیکھیں۔ فلک شمس میں دو حرکتیں ہیں مثل و خارج کی۔ فلک علویات و زہرہ میں تین تین مثل و حامل و تدویر کی فلک عطارد میں چار، تین یہ اور ایک مدیر کی۔ فلک قمر میں پانچ، تین وہ اور جوزہر و مائل کی، بلکہ ہر ایک میں ایک ایک حرکت زائد ہے کہ کوکب خود بھی حرکت و وضعیہ رکھتا ہے اور ان سب کی قدر مختلف ہے جیسا کہ گذرا۔ اور دو فلک زریں میں اختلاف جہت بھی عطارد میں مدیر مغرب کو جاتا ہے باقی مشرق کو، اور قمر میں مثل و حامل مشرق کو جاتے ہیں باقی مغرب کو، اور شمس نہیں کہ مادہ واحد ہے وہ اگر ایک ہی کو قبول کرتا ہے دوسری کدھر سے آئی۔ یونہی تعلق و تشبیہ کے لئے مختلف راہیں لینا کیونکہ، حالانکہ سب پڑوں سے ایک ہی نفس متعلق اور قابل بھی واحد، پھر اختلاف یعنی ہے۔

ثالثاً کیا فارق ہے کہ اطلس کا تعلق و تشبیہ حرکت شرقیہ ہی سے ہو سکا غربیہ سے ناممکن تھا اور باقی آٹھ کا غربیہ ہی سے بن پڑا شرقیہ سے محال تھا۔

رابعاً افلاک عقول کے کسی امر مشترک میں تشبیہ چاہتے ہیں، یا ہر فلک اپنے معشوق کے امر خاص میں بر تقدیر اول اسے وجہ تخصیص ٹھہرانا کیسا جہل ہے۔ بر تقدیر ثانی واجب تھا کہ ہر فلک کی

عالمہ مواقف و مواقف رابع اول فصل دوم قسم اول مقصد دوم ۱۲ منہ غفرلہ

عالمہ مثل صدر او غیرہ ۱۲ منہ

حرکت نئی طرز کی ہوتی، خصوصاً اس حالت میں کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عقل دوسری سے متباین بالنوع ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صرف فلک اطلس کی حرکت جدا ہے، باقی آٹھوں افلاک کلبہ اقطاب و محاور و مناطق و جہت و قدر حرکت سب میں متوائفی ہیں۔ یہ تشبیہ کیسا تبیین حرکت میں مفارقات سے تشبیہ یہ بگھارتے ہیں کہ مفارقات کے لئے سب کمالات ممکنہ بالفعل ہیں افلاک سب اوضاع ممکنہ کو دفعہٴ حاصل نہیں کر سکتے کہ ان کا اجتماع محال، ناچار گھوم گھوم کر وضعیں بدلے ہیں کہ سب احوال ممکنہ حاصل ہو جائیں اگرچہ علی وجہ التعاقب۔

اقول، اولاً یہ تخصیص جہت وغیرہ کا مبطل ہے کہ تبدل اوضاع ہر گونہ حرکت سے حاصل۔

ثانیاً وہاں کمالات بالفعل تھے تبدل وضع کیا کمال ہے محض لغو حرکت ہے، تو حاصل یہ ہوا کہ معشوق میں کمالات جمع ہیں عاشق لغویات اکٹھے کرتے، یہ تشبیہ ہوایا تمسخر۔

ثالثاً فرض کر دوں کہ تبدل وضع سے فلک کو کمالات حاصل ہوتے ہیں تو وہ ہر وضع حاصل کو معاً ترک کرتا ہے تو ایک جہت سے اگر تحصیل کمالات ہے معاً دوسری جہت سے ابطال کمالات، تو حرکت سے ہر آن میں اگر ایک وجہ سے تشبیہ ہے معاً دوسری وجہ سے تباین، دونوں متعارض ہو کر ساقط ہوئے اور حرکت نہ ہوئی مگر لغو حرکت۔

سابعاً ہر دورے میں جن اوضاع کو چھوڑا انھیں کھائی ہوئی کھوئیوں ہی کو پھر دہراتا ہے۔ اگر اُس قدر اوضاع تبدل سے تشبیہ حاصل ہوتا ہے تو ایک دورہ ختم کر کے تھم جانا واجب تھا کہ حرکت مقصود بالعرض ہوتی ہے جس غرض کے لئے تھی وہ مل گئی، اب دہرانا حماقت بلکہ معشوق سے تباین محض کہ حصول بالفعل کا تشبیہ حاصل ہو چکا۔ اب تجدید و تغیر ترا تباین رہ گیا، اور اگر ان سے تشبیہ نہیں ہوتا تو ہر بار وہی تو ہیں اب کیوں حاصل ہو جائے گا۔ نامحصل تشبیہ کیا دوسری دفعہ میں محصل ہو جائے گا، اول تو یہ خود باطل اور بالفرض ہو بھی تو دوبارہ سے غرض حاصل ہو گئی۔ اب تمنا واجب تھا۔

خاصاً قطع نظر اس سے کہ نامحصل کبھی خود محصل کیونکر ہو جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ اس سرگردانی سے غرض تشبیہ کبھی حاصل ہو سکتی ہے یا کبھی نہیں، اگر کبھی نہیں تو یہاں کوئی کمال ثمانی نہیں جس کے لحاظ سے یہ حرکت کمال اول ہو کہ جو ممتنع الحصول ہے اس کا کمال نہیں ہو سکتا اور حرکت نہیں مگر کمال اول تو حرکت باطل ہوئی۔ اور اگر ہاں ایک وقت وہ آئے گا کہ یہ مقصد حاصل

ہو جائے گا تو اسی وقت حرکت کا انقطاع واجب اور کوئی حرکت منقطعہ حرکتِ فلک نہیں کہ کوئی حرکتِ فلک منقطعہ نہیں، بالجلہ یا تو یہ حرکت ہی نہیں یا حرکت ہے تو حرکتِ فلک نہیں۔ بہر حال حرکتِ فلک باطل۔

سادسا مفارقات تجدد و تغیر سے بری ہیں تو ان سے تشبہ سکون و قرار میں تھا نہ کہ ہمیشہ کی سرگردانی و تغیر و بے قراری میں۔

سابعاً مانا کہ یوں بھی کوئی تشبہ ملتا تو سکون سے یہ تشبہ حاصل کیا مزج ہوا کہ اس تشبہ کو چھوڑ کر اُسے لیا۔

ثامناً بلکہ تشبہ بالسکون ابتداءً خود فلک کو ملتا کہ تغیر سے جُدا رہا اور حرکت میں اسے اصالتاً تشبہ نہیں کہ اس کی اپنی ذاتی وضع نہ بدلی بلکہ اجزائے مہومہ کی جن کا وجود خارج میں محال کہ خرق جائز نہیں مانتے تو یہ تشبہ اصالتاً ان مہومات ناممکنہ کو ہوا نہ کہ فلک کو، اور وہ فلک کو بھی ہوتا اور ان مہومات کو بھی، تو وہی راجح تھا۔ یہ ترجیح مرجوح ہوئی۔ اس کی تحقیق مقام پنجم میں آتی ہے ان شاء اللہ۔

تاسعاً اسے لیا بھی تھا تو ایک ہی تشبہ کا دائماً التزام اور دوسرے سے ہمیشہ انحراف کیا معنی، کبھی یہ ہوتا کبھی وہ کہ جملہ وجوہ تشبہ حاصل ہوتے۔

عاثراً یہی تشبہ لیا سہی قطبین کا التزام غرض مقصود کے سخت منافی ہوا کہ ایک ہی قسم کا تبدل اوضاع حاصل ہوا واجب تھا کہ ہر دورہ نئے قطبین پر ہوتا کہ حتی الوسع استیعاب وضع ہوتا، تلك عشرة كاملة (یہ پوری دس ہیں۔ ت)

(۳) وضعیہ کے لئے تعیین قطبین ضرور، اور فلک پر ہر دو نقطے قطبین بن سکتے ہیں۔

اقول جو عظیمہ لیجئے اس کے دو متقاطر نقطے قطبین ہو سکتے اور ایک عظیمہ میں غیر متناہی نقاط ممکن، اور سطح فلک پر غیر متناہی عظیمہ ممکن، تو یہ غیر متناہی دس غیر متناہی سے ایک کی تخصیص کو نوکر ہوئی۔ اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تخصیص فلک کے نفس منطبعہ سے ہے۔

عہ مواقف محل مذکور ۱۲ منہ۔

عہ یہ جواب سوال ۲ سے بھی ہے، جو نوپوری نے منطبعہ کی قید نہ لگائی، بلکہ اس بحث میں کہ ہر جسم میں میل ضرور ہے تخصیص قطبین و منطقہ کا چاک رفو کرنے کو کہا ممکن کہ نفس شاعرة فلک نے یہ (باقی اگلے صفحہ پر)

اقول نفس کے فعل کو استعداد مادہ و رکار یا وہ بطور خود اپنے ارادے سے جسے چاہے تخصیص کر دے۔ علی الثانی مسئلہ فیصل اور ہمارا مطلب حاصل جب فلک کا نفس اور وہ بھی منطبعہ محض اپنے ارادے سے تخصیص کرتا ہے تو اللہ عز و جل سب سے اعز و اعلیٰ ہے، فہما لکم لا توؤمنون (تمہیں کیا ہے کہ ایمان نہیں لاتے ہو۔ ت) بر تقدیر اول یہ استعداد ہمیں تھی یا تمام سطح فلک میں اول اختلاف مادہ ہے اور دوم وہی آتش در کاسہ کہ ترجیح بلا مرجح لازم طوسی نے اور بڑھ کر کہی کہ دلیل بتا چکی کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے تو ضرور اس میں مبدل میل مستدیرہ ہے تو ضرور وہ متحرک بالاستدارہ ہے تو قطبین و جہت و قدر و حرکت کی تخصیص ضرور کسی وجہ سے ہوتی، گو ہمیں نہ معلوم۔

(رد) اولاً اقول قابلیت استدارہ کی قلعی عنقریب مقام ۱۶ میں کھل جائے گی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ترجیح کسی وجہ سے کی ہو، جس کا جاننا ہمیں کیا ضرور۔

اقول جواب تو ابھی سنو گے مگر تفت ہے ان کے ادعائے علم و حکمت پر کہ فلک یہ اعتقاد رکھیں، اور خالق افلاک عز جلالہ کے حق میں اس اعتقاد کو حرام جانیں وہاں نہیں کہتے کہ وہ جو چاہے کرے اسکی حکمتیں وہی جانے، اگر کوئی مرجح ہی ضرور ہے تو اس کے علم میں ہوگا، ہمیں اس کا جاننا کیا ضرور۔ یوں کہو تو عامہ ظلمات فلسفہ خبیثہ سے نجات ہی نہ پاؤ، نہیں نہیں وہاں تو یہ کہو گے جو مقام پنجم میں آتا ہے کہ فاعل اپنی طرف سے تخصیص نہیں کر سکتا۔ اسی مستشرق جو نیپوری نے لا یمكن منه کہا ہے۔

ان کا دعویٰ عقل ہی صحیح نہیں چہ جاتیسکہ

دعویٰ اسلام۔ (ت)

اس کو سیالکوٹی نے شرح مواقف کے حاشیہ

میں نقل کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

ان لهم ولاد عاثرهم العقل فضلا من

ادعائهم الاسلام۔

عنه نقلاہ السیالکوٹی فی حاشیة

شرح المواقف ۱۲ منہ۔

لہ الشمس البازغة فصل وبالحرى ان سین ان کل مالا یکن خلوا الجسم منہ الخ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۳۹

ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ثانیاً مبدئ میل ہونا مستلزم حرکت نہیں مانع سے مختلف ہو سکتا ہے (سید شریف)۔
اقول نیز عدم شرط سے دیکھو زمین اور ہاتھ پر اٹھائے ہوئے پتھر میں مبدئ میل ہے اور حرکت نہیں۔ سیا کوئی نے کہا حرکت مستدیرہ سے مانع صرف میل مستقیم ہے وہ افلاک میں نہیں۔

اقول دونوں مقدمے غلط ہیں۔

(۱) ہم ثابت کریں گے کہ فلک پر قصر جاتز۔

(۲) ثابت کریں گے کہ اس میں میل مستقیم ہے۔

(۳) مناظر حرکت کمال ثانی ہے اور ہم ثابت کر چکے کہ وہ یہاں مفقود۔

ثالثاً اقول تخصیص قطبین و قدر و جهت مادہ کرے گا یا صورت جسمیہ یا نوعیہ یا فاعلیہ یا اجنبی ان پانچ میں حصہ قطعی ہے اور پانچوں باطل، اول و سوم بوجہ بساطتہ، دوم و چہارم بوجہ استوائے نسبت، پنجم بلکہ چہارم بھی بوجہ لزوم قصر۔ جب اس شق کا بطلان نامعلوم تخصیص یقیناً معدوم، پھر اس کہنے کے کیا معنی کہ ضرور کسی وجہ سے ہوتی۔

سابعاً اقول مناظرہ میں معارضہ کا دروازہ ہی بند کر دیا ہر معارضہ پر استدلال یہی کہہ دے گا کہ میں مدعا دلیل سے ثابت کر چکا یہ استحالہ جو تم بتاتے ہو کسی وجہ سے ضرور مندرج ہے گوہیں نہ معلوم ہو، یہ ہے منطقی میں ان کا عمر گنوانا۔

(۴) **اقول** فلک اطلس کے لئے یہ قدر حرکت کہ ۲۳ گھنٹے ۵۶ دقیقے ۴ ثانیے ۵ ثانیے

۲۶ راجعے میں دورہ پورا کرے کس نے معین کی، اگر کہنے فلک کی حرکت ارادہ ہے اس نے اتنا ہی ارادہ کیا۔

اقول یہ ترجیح بلا مرجح ہے کہ اس کا مقصود تبدیل اوضاع تھا وہ ہر قدر حرکت سے حاصل

تھا، نہیں نہیں ترجیح مرجوح ہے کہ حرکت وصول الی المطلوب کے لئے مقصود بالعرض ہے اگر بلا حرکت وصول ہو سکتا حرکت نہ ہوتی اور مقصود جس قدر جلد حاصل ہو بہتر، تو واجب تھا کہ اس سے سریع تر حرکت چاہتا اس قدر کا ارادہ قصد مقصود میں تعویق ہے اگر کہنے یوں تو ہر اسرع سے اسرع متصور ہے تو جو مقدار اختیار کرتا اس پر یہی سوال ہوتا کہ اس سے اسرع کیوں نہ کی۔

اقول ضرور ہوتا اور تمہیں اس سے مفرز تھا اس سوال کا انقطاع بے اس کے ناممکن کہ

نفس ارادہ کو مختص و مرجح مانیں اور اس میں تمام فلسفہ کی عمارت زائل اور ہمارا مقصود حاصل

اگر کئے زمانہ ایک مقدار معین ہے اور وہ اسی قدر حرکت اطلس سے حاصل، کم و بیش ہو تو زمانہ بدل جائے۔

اقول کیوں اُلٹے چلتے ہو زمانہ تو اسی کی مقدار حرکت ہے۔ اُس کی تعیین تو اسی کی حرکت سے ہوتی نہ کہ اس کی حرکت کی تحدید اس سے کہ اُس کی حرکت کم و بیش ہوتی تو زمانہ آپ ہی کم و بیش ہوتا اور کچھ عرج نہ تھا۔

(۵) **اقول** یہی سوال ہر فلک کی حرکت پر ہے وہاں زمانے کا بدلنا بھی نہیں۔

(۶) **اقول** تقاطع معدل و منقطعہ پر کون عامل ہے کیا انطباق ناممکن تھا۔

(۷) **اقول** ہوا تو اسی مقدار پر کیوں ہوا، اگر یہ مقدار محفوظ ہے جیسا کہ اگلوں کا خیال تھا یا جتنا تبدیل ہر صدی پر ہوتا ہے جیسا اب سمجھا جاتا ہے۔ اس سے کم زیادہ کیوں نہ ہوا۔ اس خاص کو کس نے معین کیا، وجہ تعیین کیا ہے، مادے یا طبیعت کو ان خصوصیات سے کیا خصوصیت ہے اور بفرض غلط اطلس یا ثامن کے مادے یا طبیعت کو ایک صورت سے اختصاص ہو بھی تو دوسرے کے مادے یا طبیعت کو اُس سے کیوں اختصاص ہوا، حالانکہ دونوں کے مادے بھی مختلف اور طبیعت بھی۔

(۸) **اقول** یہ دونوں نقطے معدل سے شخصی ہیں انہیں تقاطع کی کس نے تخصیص کی اور نقطوں پر کیوں نہ ہوا۔

(۹) **اقول** فلک ثابت کا مادہ واحد طبیعت واحد پھر اتنے حصے سادہ رہے اتنے حصے ستارے ہو گئے اس کی کیا وجہ۔

(۱۰) **اقول** جو حصے ستارے ہوئے کیا سادہ نہیں رہ سکتے تھے جو سادے پھر ستارے نہیں ہو سکتے تھے پھر تعیین کس نے کی کہ یہی سادہ رہیں وہی ستارے ہوں۔

(۱۱) **اقول** پھر ستارے جن جن مواضع پر ہیں ان کی تعیین کہاں سے آئی مثلاً شعری میانی کی جگہ شامی، شامی کی جگہ میانی، نسر طائرہ کی جگہ واقع، واقع کی جگہ طائرہ کیوں نہ ہوا۔ یونہی ہر کوکب تمام باقی کے ساتھ، تو یہ سوال کہ درون سوال ہے۔

(۱۲ و ۱۳) **اقول** پھر ان کی قدریں مختلف کیوں ہوئیں اور ہر کوکب کے ساتھ اس کی قدر کس نے خاص کی۔

(۱۴) **اقول** کوکب کو حرکت کُل کے علاوہ حرکات خاصہ کیوں ہوئیں، باقی حصوں کو کیونکر نہ ہوئیں۔

(۱۵) اقول ستارے ذی لون ہوتے کہ نظر آئیں باقی حصے بے لون رہے کہ نظر نہیں آسکتے، یہ اختلاف کس نے دیا۔

(۱۶) اقول ستارے خود لون میں مختلف ہیں۔ یہ تفاوت کدھر سے آیا۔

(۱۷ تا ۲۴) اقول ۷ سے ۱۴ تک آٹھوں سوال ساتوں سیاروں پر بھی وارد ہیں۔

(۲۵) اقول ایک ہی فلک کے پُرزوں کو مختلف حرکت کس نے دی۔

(۲۶) اقول فلک عطار دو قدر میں ان کی بہت کس نے مختلف کی۔

(۲۷) اقول ہر ستارہ اپنی تدویر کے جس حصہ میں ہے اسی میں کیوں ہوا دوسرے میں

کیوں نہ ہوا۔

(۲۸) اقول ہر حاصل اور اس کے دونوں متموں کے مخصوص دل میں جن سے کمی بیشی غیر متناہی وجوہ

پر ممکن ہے، حاصل جتنا چوڑا ہوتا متم پتلے ہوتے و بالعکس اس خاص دل کی تعین کس نے کی، تو کسے عامل کی تردید جتنی بڑی ہے اتنا ہی اس کا دل ہونا ضروری ہے۔

اقول اولاً اتنا ہی ہونا کیا ضرور اس سے بڑا ہونا کیا محذور، جیسے فلک ثوابت کا دل

ایک ہے اور اس میں چھوٹے بڑے ستارے سب ہیں۔

ثانیاً یہ سوال خود آتا ہے کہ تدویروں کا اتنا بڑا ہونا ہی کس نے لازم کیا اس سے چھوٹی یا بڑی

کیوں نہ ہوئیں۔

(۲۹) ہر متم میں ایک طرف رقت ایک طرف غلظت ہے۔ طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ

میں یہ مختلف افعال کیسے کئے (مواقف) اور جب شخن میں اختلاف جہتہ شکل میں کیوں منع، تو کیا

ضرور ہے کہ بسیط کی شکل گروی ہو (شرح مواقف) اس سے جواب دیا گیا کہ فعل واحد سے یہ مراد

کہ دو فعل مختلف بالنوع نہ ہوں جیسے کوئی شکل مضلع مثل مثلث یا مربع ہو تو اُس میں سطح اور خط او

نقطہ اور زاویہ نکلے گا اور یہ سب انواع مختلفہ ہیں یہ مراد نہیں کہ اصلاً اختلاف نہ ہونے کے شخن کا

اختلاف فعل کو دو نوع کر دے گا۔ علامہ سید شریف قدس سرہ نے اس جواب کو مقرر رکھا۔

اقول اولاً اگر صرف اختلاف نوعی ممنوع تو بسیط کی شکل بیضوی یا عدسی یا شلجی ہونے

میں کیا حرج۔ ان میں بھی کوئی خط یا نقطہ یا زاویہ نہ ہوگا ایک ہی سطح ہوگی اختلاف قطر نہیں مگر اختلاف

شخن سے جسے مان چکے کہ فعل کو دو نوع نہ کرے گا تو بسیط کی شکل گروی بھی ہونا باطل ہوا اور یہ تمام

ہیئات و فلکیات کو باطل کر دے گا تو ثابت ہوا کہ مجرد شخن یا قطر یا قدر میں اختلاف بھی طبیعت

واحدہ سے مادہ واحدہ میں محال ہے۔

ثانیاً کلام ترجیح بلا مرجح میں ہے اُس کے لئے اختلاف نوع کیا ضرور ایک نوع کی دو مساوی فردوں میں ایک کے اختیار کو کوئی مرجح درکار، وہ نہ بسیط کا مادہ ہو سکتا ہے نہ طبیعت نہ فاعل کہ اس کی نسبت سب طرف برابر ہے تو متمم حاوی کی رقت جانب اوج اور غلظت جانب حسیض اور محوی کی بالعکس نیز حسب سوال ۲۸ ہر ایک کا یہ معین دل کس طرح ہوا۔

ثالثاً ہر متمم میں دو مستدیر سطحیں چھوٹی بڑی پیدا ہوں گی وہ بتصریح فلاسفہ مختلف

بالنوع ہیں۔

سابعاً یہ فلاسفہ اپنی ہیئات میں ہر متمم کی انتہا، ایک نقطہ پر بتاتے ہیں کہ حاوی میں اوج اور محوی میں حسیض ہے تو ہر ایک میں ایک نقطہ اور ایک سطح پیدا ہوئی یہ متباین انواع ہیں خاصاً شکل مثلث میں طبیعت کو چار مستوی مثلث سطحیں بنانی پڑیں گی اور مربع میں ۶ مربع۔ مثلث خواہ مربع سطحیں آپس میں متحد بالنوع ہیں خطوط و نقاط و زوایا طبیعت کو بنانے نہ ہوں گے وہ نہایت ابعاد و تلاقی نہایات سے خود ہی پیدا ہو جائیں گے پھر بسیط کی شکل طبعی مصلح ہونی کیا دشوار۔

سادساً اب ایک اور ترجیح بلا مرجح گلے پڑی۔ جب طبیعت بسیط کی شکل بیضی عدسی شلجمی کروئی مثلث مربع خمس حتی کہ متمم کی طرح ہیئات مسطحہ میں گویا ہلالی سب انداز کی بنا سکتی ہے تو باوصف اتحاد مادہ و شہد دل قابلیت ایک کا اختیار اُسے روا نہیں تو بسیط کا بننا ہی محال ہوا الحق فاعل مختار کو چھوڑنے والے زمین و آسمان میں کہیں مفر نہیں پاسکتے۔ واللہ الحجة البالغة۔

سابعاً سب درکنارہ کرہ مجوف و بے خوف تو طبیعت کے بنائے ہوئے دونوں موجود ہیں، آٹھ مصمت ۳۵ مجوف، اگر اُسے دونوں کا اختیار تو فاعل مختار پر ایمان سے کیوں انکار، اور اگر وہ ایک ہی طرح کا چاہتی تھی ممانعت خارج سے ہوتی تو قسر کا دوام لازم فلکیات پر قسم لازم۔

(۳۰) ہر تدویر اتنی ہی بڑی کیوں ہوتی کم و پیش کیوں نہ ہو سکی (مواقف) اگر کئے حامل اتنا ہی دل رکھتا تھا۔

اقول، اولاً اس کا اتنا ہی دل کس نے لازم کیا۔

ثانیاً کیا ضرور کہ تدویر حامل کے مقعر و محدب کو بھردے کیوں نہ بیچ میں خواہ ایک کناے پر

اس قدر سے چھوٹی رہے جیسے فلک البروج میں چھوٹے ستارے۔

(۳۱) تدویریں حاملوں میں جس جس جگہ ہیں اس کی تخصیص کس نے کی ہر جگہ ہو سکتی تھیں۔

(۳۲) سرے سے طبیعت واحد نے مادہ واحد میں یہ کلیان پُرزے حاملوں میں یہ غار جن میں

تدویریں ہیں تدویروں میں یہ غار جن میں کواکب ہیں کیونکہ بنائے یہ مختلف افعال کہ سرے سے آئے (موافق وغیرہ) اس کے چار جواب ہوئے،

(۱) سب سے بالاسب سے نرالافلسفہ کے گھر کا پورا اجالا کہ کہاں جھگڑے کے لئے پھرتے ہو

یہ حامل خارج تدویریں ستارے سیارے چاند سورج سب نرے فرضی اوہام ہیں حقیقت میں ان کا کچھ وجود نہیں۔ آسمان نرے ہوا اسپاٹ ہیں نہ کوئی پُرزہ نہ ستارہ۔ انصاف کیجئے اس سے بڑھ کر

اور کیا جواب ہو سکتا۔ جو پوری بیچارہ اسے نقل کر کے اس کے سوا اور کیا کہے لا انہ ید علم

الحکایۃ (میں حکایت پر کچھ اضافہ نہیں کرتا۔ ت) یعنی رویش ہیں حالش میرس (یعنی اس کا چہرہ

دیکھ اور اس کا حال مت پوچھ۔ ت) اس عناد کو دیکھئے کہ عقل اور آنکھوں سب کو رخصت کر دینا

منظور مگر فاعل مختار عجز جلالہ پر ایمان لانا کسی طرح قبول نہیں۔ اصل جواب یہی تھا، باقی تینوں جوابوں نے

فاعل مختار مان لیا مگر وجود و انکار برقرار ان کی سنئے۔

(ب) یہ اختلافات جیسے قابل کی طرف سے ہو سکتے ہیں، یونہی فاعل کی طرف سے یہاں

جانب قابل سے تو ناممکن کہ مادہ بسیط ہے فاعل کی طرف سے ہونے میں کیا حرج ہے (طوسی)

افسوس مجبوری سب کچھ کراتی ہے فاعل حسب استعداد کرے گا یا اپنا استبداد اول مفقود اور ثانی

ہمارا عین مقصود۔ اور اب تمام فلسفہ مزخرف باطل و مردود۔ لاجرم جو پوری سے نہ رہا گیا صاف کہہ دیا

کہ طوسی نے ایک گھر بنا دیا اور سارا شہر ڈھا دیا فلسفے کی کثیر چولیس اوکس گئیں۔

(ج) یہ اختلاف یوں ہے کہ جرم فلک کے بعض حصوں پر جدا جدا صورتوں پر فائز ہوتی ہیں۔ اور

بعض نے ستارے بعض نے تدویریں بعض نے حامل بعض نے خارج رنگ برنگ کرتے فلک کے جرم

سے الگ کر لئے تو تدویروں کے غار اور تدویروں میں غار خود ہی ہو اچھا نہیں اور حامل و خارج

غیر مرکز پر تھے تو متموں کی کلیان آپ ہی ضرورہ پیدا ہوتی ہیں (ایضاً طوسی) ناظرین دیکھتے ہیں کال تو اب بھی

نہ کتا۔

اور کاج مادے میں مختلف استعداد نہیں مختلف صورتوں کا فیضان کس طرح ہوا۔
ثانیاً اقول پھر مادہ متشابہ میں سے ہر ٹکڑا ایک صورت نوعیہ کے لئے کس نے خاص کیا صورت
 اور ٹکڑے پر کیوں نہ فائض ہوئی، اس کا پھر وہی جواب ہوا کہ یہ فاعل کی طرف سے ہے (سید شریف)،
 اور اس پر وہی رد ہے جو جواب بے پر گزرا۔ علامہ سید قدس سرہ سنی مسلمان ہیں اور ان کے قلب و
 قلم نے اسے بخوشی قبول فرمایا۔ طوسی بھی اسلام کا دم بھرتا ہے اس کے قلم سے نکل گیا اور اس
 وقت فلسفہ کی بربادی کی طرف دھیان نہ گیا۔ فلسفیوں اور جوئیوں کے دل سے پوچھو کہ آریے چل گئے
 ق، بنی قصر اوہدم مصرًا و بطل تحقیق اس نے محل بنایا اور شہر کو گرایا، دلیل
 الدلیل و انشم اصول کثیرۃ۔ باطل ہو گئی اور بہت سے اصول کمزور ہو گئے (ت)

(۵) جوئیوں نے ان سب جوابوں کو رد کر دیا اور اقرار کر دیا کہ یہ سوالات بہت ٹیڑھی کھیر ہیں اور یہ کہ فکریں
 ان کے حل میں حیران ہیں اور یہ کہ ان سے جس جس طرح فلسفیوں نے جان چھڑانی چاہی زیادہ زیادہ
 دم پر بن آئی اور کچھ بنائے نہ بنی۔ اچھا جوئی صاحب اتم تو فلسفہ کے سپوت ہو تو پورے فصیح
 کے بعد آپ کے ہونٹیں کچھ بولو، تو کہتا ہے میرا علم قاصر ہے اور ایک میں کیا طاقت بشری یہاں فاتر ہے
 پھر بھی اتنا کہتا ہوں کہ فلکیات کثیر کوس مختلف مادوں کے ہیں خالق کی عنایت اس کی مقتضی ہوتی
 کہ ان میں بعض بعض جوف میں ہیں اور بعض بعض کے سخن میں اور جو سخن میں ان میں کچھ مرکز محیط کو شامل ہوں کچھ ہوں۔ ناچار
 آپ ہی ان میں غار اور کلیاں ہوئیں اگر عنایت ازلی اس کی خواستگار نہ ہوتی تو سب زمین کی طرح
 بے جوف ہوتے تو جس طرح ان کے جوف دار ہونے سے قوت فعل میں تکرر نہ ہوا یونہی ان غاروں
 اور کلیوں سے نہ ہوگا، فقط اتنا چاہئے کہ سب کی سطح کرومی ہو بساطت فلک سے قوم یعنی فلاسفہ کی
 یہ مراد نہیں کہ ان میں ستارے اور پرزے نہیں بلکہ یا تو یہ مراد ہے کہ جیسے موالید میں عناصر کسر و انکسار
 پاکر مزاج حاصل کرتے ہیں فلک ایسا نہیں یا یہ کہ سارا فلک تو بسیط نہیں بلکہ ستارے حامل خارج
 تدویر متمم ان میں ہر پرزہ بسیط ہے، انتہی۔

اقول عجز کی شامت دیکھی کیا کیا آنکھی بلواتی ہے۔

اولاً تمام کتابوں میں دھوم ہے کہ افلاک بسیط ہیں، افلاک بسیط ہیں اب ان کی بساطت کو
 استعفا دیا جاتا ہے کہ قوم کی یہ مراد ہے کہ وہ تو بسیط نہیں پرزے بسیط ہیں۔

ثانیاً مزاج نہ سہی اجزاء تو ہیں وہ ایک طبیعت کے ہیں یا مختلف، علی الاول یہ اختلاف
 کیے، علی الثانی بساطت کہاں۔

ثالثاً جو فوار ہونے کا منافی کثرت فعل نہ ہونا ایسا بیان کیا گیا وہ مسلم ہے حالانکہ اُس پر

بھی وہی رد ہے۔ ہم نے آغاز کلام اسی سے کیا۔ ہاں اتنا فائدہ ہوا کہ وہ جو ہم نے کہا تھا کہ طبیعت کا اپنا اقتضاً جو فوار ہونا ہے وہ جو نپوری نے صاف مان لیا اور ہمارے اعتراض کو اور مستحکم کر دیا۔

رابعاً ہاں عنایتِ الہی نے کیا جو کچھ کیا یہ مختلف اجزا کی نسبت مختلف عنایا پھر عنایا کی تعین دیر کی تعین موضح

کی تعین وغیرہ وغیرہ سب بیابندی استعداد ہیں یا بطور استبداد۔ اول کہاں بسط مادے میں اختلاف استعداد کیسا اور ثانی وہی فاعل مختار پر ایمان ہوا۔ طوسی نے سارے فلسفے کا شہر ڈھا دیا تم نے کونسی اینٹ سلامت رکھی۔ بات وہی ہوتی کہ یہ تخصیص فاعل کی طرف سے ہیں تین بیسی اور ساٹھ ناک کہاں کہ یوں ہائے مجبوری وائے مجبوری۔ اللہ اللہ، اللہ عزوجل کو فاعل مختار ماننا وہ سخت ناگوار ہے کہ بچکیاں لودم توڑو ان کہیاں یولو مگر اس پر ایمان محال۔ دل سے مان بھی چکے، زبان چبا چبا کر کہہ بھی چکے مگر اقرار ناممکن کہ فلسفہ کا سارا شہر ڈھے جائے گا،

جحد و ابہا و استیقنتہا انفسہم اور ان کے منکر ہوئے اور ان کے دلوں میں ان کا ظلم و علو اے

لیکن تھا ظلم اور تکبر سے۔ (تتبعاً) خاصاً جو نپوری وہی تو ہے جس نے فصل ہیز میں کہا کہ فاعل تخصیص نہیں کر سکتا جیت تک طبیعت کو خصوصیت نہ ہو۔ اب وہی فاعل یہ بے شمار تخصیصیں بے خصوصیت طبیعت کیسے رہتے ہیں

نے فروع محکم آمد نے اصول شرم بادت از خدا و از رسول

(نہ تیری فروع مستحکم ہیں اور نہ ہی اصول، تجھے اللہ و رسول سے شرم آنی چاہئے۔ ت)

جل و علا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالجدہ روشن ہوا کہ بغیر فاعل مختار کے زمین و آسمان کا کوئی نظام بن سکتا ہی نہیں اور اس کی سطوت وہ قاہر ہے جس نے منکروں سے بھی قبولوا چھوڑا۔

والحمد لله رب العالمین ۵ و خسرو
هنا لك المبتلون ۵ وقيل بعدا
للقوم الظالمين ۵ أف لكم و لسا
تعبدون من دون الله بھتم
وتبھتم ثم لا تؤمنون و

اور سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہانوں کا رب ہے۔ اور باطل والوں کا وہاں خسارہ ہے۔ اور فرمایا گیا کہ دور ہوں بے انصاف لوگ۔ تفت ہے تم پر اور ان بتوں پر جن کو تم اللہ کے سوا پوجتے ہو۔ تم لا جواب ہو گے اور فضول باتوں میں مشغول

تعترفون ثم لا تنصرفون س بنا لا تزغ
 قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
 رحمة انك انت الوهاب ، و صلى الله
 تعالى على سيدنا و مولانا محمد و
 اله و صحبه بغير حساب - امين !
 اور درود نازل فرما ہمارے آقا و مولیٰ محمد مصطفیٰ پر ، آپ کی آل پر اور آپ کے اصحاب پر بغير حساب کے
 اے اللہ ! ہماری دعا قبول فرما - (ت)

مقام دوم

اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے۔ خالقیت میں عقول وغیرہ کوئی نہ اُس کا شریک
 نہ تخلیق میں واسطہ ہل من خالق غیر اللہ (کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے۔ ت)
 بجز اللہ تعالیٰ فاعل کا مختار ہونا آفتاب سے زیادہ روشن ہو گیا۔ مگر فلاسفہ اور ان کے فضلہ خوار اس خلاقِ عظیم
 کو صرف ایک شے عقل اول کا موجد جانتے ہیں باقی تمام جہان کی خالقیت عقول کے سر منڈھتے ہیں وہ
 تو عقل اول بنا کر معاذ اللہ معطل ہو گیا۔ عقل اول نے عقل ثانی و فلک تاسع بنائے عقل ثانی نے
 عقل ثالث و فلک ثامن۔ یوں ہر عقل ایک عقل اور ایک فلک بناتی آئی، یہاں تک کہ عقل تاسع نے
 عقل عاشرو فلک قمر بنائے پھر عقل عاشر نے ساری دنیا گھڑ ڈالی اور ہمیشہ گھڑتی رہے گی۔ اسی
 لئے اُسے عقل فعال کہتے ہیں تو کہیں وہ بے دین یہ نہ سمجھیں کہ اس کا مختار ہونا ثابت ہوا حاشا یا عالم
 میں کوئی نہ فاعل موجب نہ فاعل مختار۔ فاعل مطلق و فاعل مختار ایک اللہ واحد قہار، یہ مسئلہ بھی نگاہ
 ایمان میں بدیہیات سے ہے۔ اور عقل سلیم خود حاکم کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے دوسرے
 پر کیا افاضہ وجود کرے دو حرفِ مختصر اس پر بھی لکھ دیں کہ راہ ایمان سے یہ کانسٹابھی باذنہ عزوجل
 صاف ہو جائے۔ یہاں ابلیس نے فلاسفہ کی راہ یہ سمجھا کر ماری کہ جو واحد محض ہو جہاں تعدد جہات
 بھی نہ ہو اُس سے ایک ہی شئی صادر ہو سکتی دوسری کسی شئی کا اُس سے صدور محال اور واجب
 تعالیٰ ایسا ہی واحد ہے لہذا وہ صرف عقل اول بنا سکا باقی بیچ۔ وہ خبثاً اپنے اس مطلب پر

دلیل لائے جس کے رد میں ہمارے اکثر متکلمین مصروف ہوئے اور لحد و لانسلم (کیوں اور ہم نہیں مانتے۔ ت) کا سلسلہ بڑھا حالانکہ اس دعویٰ و دلیل کو ہاتھ لگانے کی اصلاً حاجت نہ تھی وہ ہمیں نہ کچھ مضر تھا نہ ان مشرکین کو اصلاً کچھ نافع جیسے قہار واحد کے بارے میں ان کا دعویٰ اور اس پر ان کی دلیل ہے۔ مولیٰ عزوجل اپنی خالقیت میں اس سے منزہ و متعالیٰ ہے تو اس دعویٰ سے نہ خالقیت دیگر اشیاء اس سے مسلوب ہو سکتی ہے، نہ کسی دوسرے کے لئے ہرگز ثابت، قریب تر راہ وہ ہے کہ انھیں کی جوتی انھیں کا سر ہو۔ خشتائے سے پوچھا گیا کہ عقل اول بھی تو ایک ہی چیز ہے اس سے دو بلکہ چار بلکہ ابن سینا کے ظاہر کلام پر پانچ کیسے صادر ہوئے۔ عقل ثانی اور فلک تاسع کا مادہ اور اس کی صورت اور اس کا نفس مجردہ اور نفس منطبعہ۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہ اگرچہ اپنی ذات میں واحد ہے مگر جہات و اعتبارات رکھتی ہے اب مضطرب ہوئے، بعض نے دو جہتیں رکھیں امکان ذاتی اور وجوب بالغیر، ان دو جہتوں سے فلک و عقل اس سے صادر ہوئے۔ بعض چرچے کہ فلک میں زرا جسم ہی تو نہیں نفس بھی ہے تو دو جہتیں کیا کافی ہوں گی انھوں نے تیسری اور بڑھائی وجودی نفس۔ بعض اور چوتھے کہ اب بھی بس نہیں جسم فلک میں دو جوہر دھرے ہوئے ہیں۔ ہیولی و صورت انھوں نے چوتھی اضافہ کی اس کا اپنے موجد کو جاننا بعض نے شاید یہ خیال کیا کہ ابھی نفس منطبعہ رہ گیا انھوں نے پانچویں زیادہ کی کہ عقل کا اپنے آپ کو جاننا اس پر ہماری طرف سے کھلا اعتراض ہے کہ سفیہو! ایسے جہات کیا مبداء اول میں نہیں اس 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 ماتہ، نہ الی آخرہ۔ خبتار کا صریح ظلم کہ عقل میں جہات لے کر اسے تو موجد متعدد اشیاء مانیں اور یہاں محال جانیں، یہ حاصل ہے اس سہل و صاف راستے کا جو ہماری طرف سے چلا گیا مناسب ہے کہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ اس کی توضیح و تفصیل و تمیم و تکمیل اور سفہائے فلاسفہ کی تسفیہ و کجیل پھر حقیقت واقعہ کی تبیین و تسجیل کر کے بعونہ عزوجل آخر میں وہ ظاہر کریں جو شاید آج تک ظاہر نہ کیا گیا یعنی یہ کہ فلاسفہ کا دعویٰ الواحد لا یصمد عنہ الا الواحد خود ہی فرض محال و تناقض و جنون ہے،

عہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ اس دلیل پر بھی ایک نہایت مختصر و کافی کلام کر دیں گے نہ اس لئے کہ اس پر کلام کی حاجت بلکہ اس لئے کہ اس سے بعونہ تعالیٰ ایک فائدہ جلیلہ مسئلہ صفات الہیہ میں روشنی ہوگا جس میں رائیں مضطرب و متحیر ہیں۔ وبالله التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ

وبالله التوفیق۔

اولاً اقول عقل اول میں ایک جہت اور چہرہ ہی وہ اس کا تشخص اس جہت سے

ایجاد کیوں نہ کیا۔ کیا مفارقت میں بخل ہے۔

ثانیاً اقول فلاسفہ نے اسی دلیل میں کہا ہے کہ جب ایک سے دو صادر ہوں تو دونوں

عہ علت میں ایک خصوصیت ضرور جس کے سبب وہ معلول ہیں موثر ہو وہی مصدریت سے مراد ہے نہ معنی اضافی، وہ خصوصیت عین ذات علت ہے اگر نفس ذات موثر ہے ورنہ کوئی حالت اور ہر معلول کے لئے علت میں خصوصیت جداگانہ لازم اب اگر واحد کا معلول واحد ہو تو مصدریت سے اس میں تعدد لازم نہیں، جب نفس ذات علت ہے تو مصدریت عین ذات ہے لیکن جب دو ہوں تو اگر نفس ذات کسی کی علت نہیں تو دونوں مصدریتیں ورنہ جس کے لئے نہیں اس کی مصدریت ذات پر زائد ہوتی اور ضرور ہے کہ وہ مصدریت ذات ہی سے صادر ہو کہ واحد کو علت مانا ہے نہ کہ جز علت اب اس کے صدور میں کلام ہوگا اور غیر متناہی مصدریتیں لازم، اور وہ دو حاضرین میں محصور، واحد اور اس کا یہ معلول یہ وہ غایت توجیہ ہے جو دلیل فلسفی کی کی گئی۔

اقول اولاً سب ایرادوں سے قطع نظر ہو تو موضوع قضیہ یعنی واحد محض اب بھی محال ہو گیا اور محال سے واحد کا صدور جائز ماننا صریح جہل ہے۔ مانا کہ مصدریت عین ذات ہو مگر فرق اعتباری قطعاً حاصل ذات من حیث الخصوصیۃ یقیناً ذات من حیث ہی نہیں تو دو جہتیں اسب ہی حاصل اور واحد محض کہ نفس ذات کے سوا کچھ نہ ہونہ رہا فافہم۔

ثانیاً فائدہ جلیلہ : اقول وبالله التوفیق (میں کہتا ہوں اور توفیق اللہ تعالیٰ

سے ہے۔ ذات میں جو کچھ زائد بر ذات ہو گیا ضرور کہ صادر از ذات ہو یعنی ذات اس کی علت فاعلی و مفیض وجود ہو کہ صدور سے یہی مراد ہے کیوں نہیں جائز کہ لازم ذات ہو اور لوازم ذات مجعول ذات نہیں ہو سکتے کہ لازم ذات مرتبہ تقرر ذات میں ہے تقرر خود بھی ایک لازم ذات ہے اور مرتبہ تقرر مرتبہ وجود پر مقدم ہے، تو لازم ذات اگر مجعول ذات ہو اپنے نفس پر دو یا تین مرتبہ مقدم ہو لاجرم ان کا صادر عن الذات ہونا محال بلکہ ان کا وجود خود وجود ذات میں منطوی ہے اگر ذات مجعول ہے یہ بھی بعینہ اسی جعل سے مجعول ہیں نہ یہ کہ ذات جاعل ہو یا جاعل ذات ان کا جعل جداگانہ (باقی اگلے صفحہ پر)

یا ایک مصدریت ضرور ذات سے زاید ہے تو ضرور ذات سے صادر ہے۔ یوں ہی ہم کہتے ہیں کہ فلک تاسع کے قطبین معین کرنا، جہت حرکت خاص کرنا، قدر حرکت مقرر کرنا یہ سب یہی ذات عقل پر زائد ہیں تو ضرور اس سے صادر ہیں تو عقل اول سے آٹھ صادر ہوئے اور جہتیں کل چھ، تو واحد محض سے تین کا صدور لازم۔

ثالثاً قول جب صادر آٹھ یا پانچ یا دو ہی سہی تو حسب تصریح دلیل فلاسفہ انکی مصدریتیں ذات پر زائد اور اس سے صادر ہوں گی۔ اور جب یہ صادر ہوئیں تو ان کی بھی مصدریتیں زائد و صادر ہوئیں یونہی تا غیر نہایت تو وہ تمام اعتراضات کہ یہ واحد سے صدور متعدد پر کرتے تھے۔ عقل اول سے صدور عقل و فلک پر نازل ہوئے، تسلسل بھی ہوا، اور غیر متناسی کا دو حاصروں میں محصور ہونا بھی ہوا۔ ایک عقل اول اور دوسرا فلک یا عقل ثانی اور واحد سے نہ متعدد بلکہ غیر متناسی کا صدور بھی ہوا شرک بھی کیا اور کال بھی نہ کیا۔

سابعاً قول جب عقل اول میں چھ جہتیں ہیں اور ممکن کہ وہ بعض کا ایجاد ایک جہت سے کرے (واللہ یہ لفظ ہمارے قلب پر ثقیل ہوتا ہے مگر کیا کیجے کہ مشرکوں کے مزعوم ہی پر انھیں نیچا دکھانا ہے) اور بعض کا دو جہت کے وصل سے مثلاً بحیثیت مجموع امکان و وجوب یا مجموع امکان و وجوب وغیرہ بعض کا جہت کی ترکیب ثلاثی، رباعی، خماسی، سداسی سے اب چھ جہتیں حادی ہوئیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کرے، اور اگر ذات مجعول نہیں یہ بھی اصلاً مجعول نہیں نہ ذات کے نہ کسی کے، جیسے صفات باری عزوجل کہ لازم ذات و مقتضائے ذات ہیں نہ کہ معاذ اللہ ایجاداً 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 جبکہ اس کا وجود وجوب واجب سے جدا ہو خواہ اضافت وجود میں جبکہ جدا نہ ہو۔ اسی بنا پر ہمارے علماء نے علت احتیاج حدوث کو لیا یعنی احتیاج الی الجعل ورنہ مطلقاً افتقار کو امکان کافی اور یہی ہے وہ کہ کرام عشرہ اعنی ائمہ اشاعرہ نے تصریح فرمائی کہ صفات علیہ مقتضائے ذات ہیں نہ کہ صادر عن الذات۔ یہ فائدہ جلید واجب الحفظ ہے وباللہ التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ۔

ع۔ ل۔ ب۔ ج۔ ۶۔ ۵۔ و۔

(۲) مصدریتوں میں ہماری تقریریں چکے، اب عقول غیر متناہیہ موجودہ بالفعل لازم آئیں گی، پھر کیا جائز ہے کہ اس کا مبداء عقل واحد باعتبار جہات نامحصور ہو آخر میں خود رد فرمایا کہ واقعہ کا کام جائز سے نہیں چلتا۔

اقول یعنی وہ جہات بتائے اور اگر وہ طریقہ لیجے کہ ابھی ہم نے رابعاً میں کہا تو عقل ثانی کو سرے سے پان رخصت دینا ہوگا۔

سادساً اقول اس اشد ظلم کو دیکھتے 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 عزوجل کے لئے ہیں کیوں نہ جہات ایجاد ہو سکے حالانکہ مناسبت ظاہر ہے کہ موجد و موجد میں تغایر قطعاً لازم، توجیب تک موجد پر سلب موجد نہ صادق ہو ایجاد ممکن نہیں۔

سابعاً اقول خود بھی صفات الہیہ کے قائل ہیں اگرچہ 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 اعتباراً سے بشرط شئی کا مرتبہ ہے تو نفس ذات سے لا بشرط شئی کا کیا نہیں اگر اُسے لا بشرط شئی کے مرتبے میں لو وہ بھی واحد محض رہ جائے گی اور اس سے صدور کثرت محال ہوگا۔ اس شدید بے ایمانی کو دیکھتے کہ دونوں طرف دونوں مرتبے ہوتے ہوئے عقل میں بشرط شئی کا مرتبہ لیا کہ اُسے فتور بنائیں اور واجب میں لا بشرط شئی کا کہ معاذ اللہ اُسے عاجز ٹھہرائیں۔

ثامناً اقول خود کہتے ہو کہ صدور بے مصدریت ممکن نہیں یعنی فاعل میں وہ خصوصیت جس سے معلول میں موثر ہو اور اس خصوصیت کو وحدت محضہ فاعل کا منافی نہیں جانتے کہ ممکن کہ عین ذات ہو لہذا واحد محض سے صدور واحد جانتے ہو اب کیوں نہیں جائز کہ واجب تعالیٰ میں وہ خصوصیت اس کا ارادہ ازلیہ جسے تم عین ذات کہتے ہو فرق اعتباری اس 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 اس کا علم اجمالی واحد بسیط مانتے ہو اور پھر جمیع معلومات کو محیط مکر معلومات سے

عہ یہ جواب بنگاہ اولیں خیال میں آیا تھا کہ تمام بحث ختم کر کے آخر میں خود علائقے اسکی طرف ایما کیا ہے

اُس میں تکثر نہ ہوا فانی توفکون (تو کہاں اونڈھے جاتے ہو۔ ت۔)

تاسعاً قول خود ہزاروں چیزیں عنایت الہیہ کی طرف نسبت کرتے ہو، افلاک میں جو افلاک میں پڑے تداویر کو اکب وغیرہ وغیرہ یہ تکثر اضافات عنایت الہیہ کا مکثر اور وحدت محضہ پر موثر باصدور کثیر عن الواحد کا موجب ہوا یا نہیں، اگر نہیں تو ارادہ میں کیوں ہوگا، اور اگر ہاں تو تم خود مان چکے فانی تصرفون (پھر کہاں پھرے جاتے ہو۔ ت۔)

عاشراً قول حقیقت امر یہ ہے کہ مرتبہ وحدت محضہ مرتبہ ذات ہے اور مرتبہ ذات میں ایجاد ایجاب ہے اور باری عزوجل ایجاب سے منزہ، وہ فاعل بالایجاب نہیں بلکہ حائل بالاختیار ہے، اور خلق بالاختیار ارادہ و علم و قدرت پر موقوف، وہ تو نہیں مگر مرتبہ صفات میں، اور مرتبہ صفات اس وحدت محضہ کا مرتبہ نہیں فانی تسحرون (تو کہاں اونڈھے جاتے ہو۔ ت۔)

حادی عشر قول یہ تو ہمارے طور پر تھا لیکن تمہارے قضیہ نامرضیۃ الواحد لایصدر عنہ الا الواحد خود ہی تمہارے طور پر باطل و متناقض ہے کلام موثر من حیث هو موثر یعنی موجد و مفیض وجود میں ہے اور ایجاد وجود خارجی سے مشروط، جو خود موجود نہیں محال ہے کہ دوسرے پر افاضہ وجود کرے اس کا فاعل و موجد بنے نیز وہ خصوصیت درکار جس کا نام مصدریت رکھا ہے تو ذات و تقرر و وجود و تعیین اور وہ خصوصیت سب قطعاً اس میں ملحوظ ہیں کہ بے ان کے موجد ہونا محال تو موثر من حیث هو موثر کا واحد محض ہونا محال اور تم نے اُسے ایسا ہی فرض کیا و صفت عنوانی کے حکم ضمنی میں نقیضین کو جمع کر لیا یعنی وہ واحد محض کہ ہرگز واحد نہیں اس سے ایک ہی شئی صادر ہوگی، ایسا جامع نقیضین خود ہی محال ہے نہ کہ اس سے کسی شے کے صدور عدم صدور کی بحث نہ کہ اس سے صدور واحد کی تجویز، تو استثنا کا حکم صریح بھی باطل۔

ثانی عشر قول ویسا واحد اگر ہوگا بھی تو نہ ہوگا مگر ظرف خلط و تعریہ میں کہ خارج میں سے اس تحقیق کی طرف اشارہ ہے جس کی طرف ابھی ایسا ہوا کے موضوع میں نفس ذات من حیث ہی محلی ملحوظ نہیں بلکہ من حیث تاثیر جو امور شرائط تاثیر ہیں سب ملحوظ ہیں اگرچہ لحاظ اجمالی میں تفصیل ملتفت الیہ نہ ہو جیسے وجود نہار کا لحاظ یقیناً طلوع شمس کا لحاظ ہے۔ اور بار بار اس وقت ذہن میں اس کی طرف التفات نہیں ہوتا۔ ذہن اگرچہ ہرگز نہ خلط و تعریہ کا ظرف ہے مگر دونوں کو جمع نہیں کر سکتا۔ جب موثر موثر من حیث هو موثر کا لحاظ ہوا یہ خلط ہے پھر تعریہ کہاں، تو ایسا موضوع ذہن میں بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر نفس ذات کا لحاظ کرے تو وہ یہ موضوع ہوگا قضیہ بدل جائے گا۔ ۱۲ منہ

موثر من حیث موثر کا شرائط ایجاد سے انفکاک بدابہت محال، تو تمہارے دعویٰ کا حاصل یہ ہوا کہ اُس موجود ذہنی سے ایک ہی صادر ہوگا، یہ اولاً بحث سے بیگانہ ثانیاً خود جنون کہ موجود ذہنی ایک شئی کا بھی موجد نہیں ہو سکتا تو الا الواحد کما حاکت خصوصاً حضرت عزت عزت عزت کہ ذہن میں آنے سے متعالی ہے ذہن میں نہ ہوگی مگر کوئی وجہ بعید وہ کیا صالح ایجاد ہے تو حاصل ہوا کہ جس سے ایجاد منفی ہو وہ الہ نہیں اور جو الہ ہے اس سے نفی ایجاد کثیر کی کوئی راہ نہیں پھر عقول کو فاعل و خالق ماننا کیسا صریح جنون ہے کہ وہ اسی ضرورتِ باطلہ کے لئے اوڑھا گیا تھا جس کا بطلان آفتاب سے زیادہ روشن ہو گیا۔ طرفہ یہ کہ انھیں مان کر بھی اُن کی خالقیت نہیں بنتی جس کے روشن بیان سُن چکے تو مجنون ہو کر بھی نجات نہ ملی و ذلک جزاؤ الظالمین (اور ظالموں کی یہی جزا ہے۔ ت)۔ الحمد للہ! فلسفہ مزخرفہ کی الہیاتِ باطلہ سے انھیں دو مسئلوں کا رد تمام ارکانِ فلسفہ کو متزلزل کر گیا۔ اب اُن کے ہاتھ میں نہ رہا مگر چند اوہامِ خیالاتِ خام یا حساب و ہندسہ و ریاضی کے متفق علیہ احکام یا ہیئات کے وہ مسائل و نظام جن کو شرعِ مطہر سے مخالفت نہیں۔ لہذا اُن میں خلاف کی حاجت نہیں۔

یہ اللہ کا ایک فضل ہے ہم پر اور لوگوں پر مگر اکثر لوگ شکر نہیں کرتے۔ اے میرے رب! میرے دل میں ڈال کہ میں تیری نعمت کا شکر کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کی اور میں وہ کام کروں جو تجھے پسند آئے اور میرے لئے میری اولاد میں صلاح رکھ۔ میں تیری طرف رجوع لایا، اور میں مسلمان ہوں اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے (ت)

و ذلک فضل اللہ علینا و علی الناس و لکن اکثر الناس لا یشکروا۔ سب اوزر عنی ات اشکر نعمتک الّتی انعمت علیّ و علیّ و الدی و ان اعمل صالحا لھا ترضاه و اصلح لی فی ذریعتی انی تبت الیک و انا من المسلمین و الحمد للہ رب العالمین ۵

مقام سوم

فلک محدود جہات نہیں۔ اقول اس پر روشن دلیل مقام ۶ میں آتی ہے یہاں نفس تحدید پر کلام کریں۔ دلیل ۸ میں گزرا کہ فوق و تحت میں صرف ایک کی تحدید ضروری ہے

تحت یقیناً مرکز زمین سے محدود، اب فوق کے لئے تلاش تحدید جرات و مردود فلسفہ قدیم نے یہاں یہ حیلہ تراشی ہے کہ جہت فوق موہوم نہیں بلکہ موجود ہے اور عالم میں جو موجود ہے ضرور محدود ہے وجود فوق پر دو دلیلیں دیتی ہے :

اول تحت کی طرح فوق بھی مطلوب بعض اجسام ہے اور معدوم مطلوب نہیں ہوتا۔
 اقول ہر ثقیل بقدر ثقل تحت حقیقی سے طالب قرب ہے اور ہر خفیف بقدر خفیت اس سے طالب بعد اور اس سے بعد ہی علو ہے، یوں ہر خفیف طالب فوق ہے نہ یہ کہ فوق کوئی خاص شئی متعین ہے خفیف کو جس کی طلب ہے اور یہ انھیں فلسفیوں کے اُس مذہب پر اظہر کہ ہوا کا نیز طبعی مقعر کرہ نار ہے تو ہوا اپنی خفیت بھر تحت حقیقی سے طالب بعد ہی رہی نہ کہ کسی ایسے فوق کی

اس پر شرح حکمۃ العین میں اعتراض کیا ہے کہ جہت تو امتداد اشارہ کی نہایت کو کہتے ہیں اور امتداد موہوم ہے، لہذا اس کی طرف بھی موہوم ہی ہوگی اقول (میں کہتا ہوں کہ) اس نے فرق نہیں کیا درمیان اس کے جس تک اشارہ کی انتہا ہوتی ہے اور درمیان اسکے جس پر اشارہ کی انتہا ہوتی ہے۔ طرف ثانی جبکہ جہت اول کا نام ہے، کیا تو نہیں دیکھنا کہ جب ہم زید کی طرف اشارہ کریں تو زید تک اشارہ کی انتہا ہو جاتی ہے حالانکہ وہ اس کی طرف نہیں بلکہ طرف تو وہ موہوم نقطہ ہے جو اس موہوم خط کا آخر ہے۔ (ت)

عہ اعتراضہ فی شرح حکمۃ العین بان الجہۃ نہایۃ امتداد الاشارة والامتداد موہوم فلا یكون طرفہ الاموہوم
 اقول لم یفرق بین ما تنتهی الاشارة الیہ وما تنتهی بہ الطرف هو الثانی والجہۃ من الاول الاتری
 انا اذا اشرنا الى زید فانما انتہت الاشارة الى زید وليس طرفہا بل طرفہا نقطۃ موہومۃ آخر ذلك الخط الموهوم ۱۲ منہ۔

عہ یہ دونوں وجہیں اثیر ابہری کی کتاب میں تھیں پھر اس کے تلیذ کا بتی کی حکمۃ العین میں بھی ملیں یہاں شرح و محشین نے جو نقص و ابرام کئے ہم ان کا اعل و تزییف سے تطویل نہیں چاہتے ۱۲ منہ
 عہ جو پوری نے شمس بازغہ میں اسی کو اختیار کیا ورنہ اجسام چیز میں مشترک ہو جائیں ۱۲ منہ
 شرح حکمۃ العین

جس سے فوق نہیں اور جب ہوا میں یہ ہے یہی نار میں ہوگا وہ اس سے اخف ہے لہذا اس سے زیادہ
بُعد عن التحت کی طالب ہے ولس۔ اور اس پر انھیں فلاسفہ کے اصول سے یہ اصل شاہد کہ
وجود میں تعطیل نہیں۔ طبیعت کا دواماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال، ظاہر ہے کہ اگر فوق حقیقی موجب
فلک الافلاک ہو اور نار اُس کی طالب اور افلاک پر فرق محال، تو نار دامتاً اپنے کمال سے محروم
رہے، بلکہ جملہ عناصر سو اُس ذرّہ زمین کے جو مرکز پر منطبق سے کہ دو طالب محذب ہیں دو طالب مرکز،
اور اپنے مطلوب تک اُس ذرّے کے سوا کوئی نہ پہنچا۔

دوم فوق کی طرف اشارہ حسیہ ہوتا ہے۔ **اقول** اگر یہ مراد کہ اس اشارے سے کسی
شئی خاص کو بتایا جاتا ہے جس پر اس اشارے کا روک دینا مقصود مشیر ہوتا ہے تو اولاً اول
نزاع ہے۔

ثانیاً ہرگز یہ امر اشارہ کرنے والوں کے خیال میں بھی نہیں ہوتا کہ ہم کسی خاص سطح کو
بتا رہے ہیں۔

ثالثاً بلکہ فوقیت کا زور کہیں رک جانا اُن کے خیال کے خلاف ہے وہ یہی سمجھتے ہیں کہ تحت
سے جتنا بھی بُعد ہو سب فوق ہے نہ کہ ایک بُعد معین پر جا کر فوقیت تمام ہو گئی۔ اور اسلامی اصول
پر تو اُس کا بطلان اظہر من الشمس ہے قدرت ربانی محدود نہیں وہ قادر ہے کہ فلک الافلاک کے
اوپر کوئی جسم پیدا کرے بلکہ عند التحقیق واقع ہے فلک اطلس سے اوپر کرسی اس کے اوپر عالمان عرش
اُن سے اوپر عرش مجید، جیسا کہ امام المکاشفین شیخ اکبر قدس سرہ نے فتوحات میں تصریح فرمائی اور
یہ زعم کہ کسی فلک البروج کا نام ہے اور عرش فلک اطلس کا بشہادت احادیث مردود ہے۔
سابعاً بعینہ اُن کی تقریر اتصال و انفصال میں جاری ہر ذی شعور منافر سے انفصال کا
طالب ہے اور بیشک اس کی طرف اشارہ حسیہ ہو سکتا ہے کہ اس طرف اتصال اور

عہ **اقول** غیر شاعر اشیاء میں بنظر ظاہر پارہ اس کی مثال ہو سکتا تھا کہ آگ سے انفصال کا
طالب ہے مگر ہم نے رسالہ میں تحقیق کیا ہے کہ یہ پارے کا فعل نہیں بلکہ آگ کا، اس کا کام
نصعیدِ رطوبات ہے جیسے پانی گرم کرنے میں اجزائے مائتہ کو بخار میں اڑاتی ہے، اور پارے کے
اجزاء رطوبہ و یا بسہ کی گرہ ایسی محکم ہے کہ آگ سے نہیں کھلتی ناچار رطوبات ویسی ہی گرہ بستہ
اڑتی ہیں ۱۲ منہ۔

اُس طرف انفصال ہے اگرچہ اشارہ ایک طرف ہوگا، اور انفصال سب طرف ہے جیسے فوق کا اشارہ ایک طرف ہوتا ہے اور وہ ہر جانب ہے۔ اب چاہئے کہ کوئی جسم کُری اتصال و انفصال کا محدود بھی ہو اور ہر جسم سے اتصال و انفصال کے حدود جدا ہوں گے، تو ہر ذرے کے اعتبار سے ایک ایک گُره محدود چاہئے جس کا مرکز وہ ذرہ ہو جس سے تحدید اتصال ہے اور محیط سے تحدید انفصال اور بنے گی جب بھی نہیں کہ جب ان گُروں کے مرکز مختلف ہیں محذب ایک نہیں ہو سکتا اور بعض محیط بعض سے ابعد ہوں گے، تو انفصال آگے بڑھا اور تحدید نہ ہوتی۔ کلام یہاں طویل ہے اور عاقل کو اسی قدر کافی۔

مقام چہارم

قسر کے لئے مقسور میں کوئی میل طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلاسفہ کا زعم ہے کہ قسری نہ ہوگا مگر طبعی کے

ان کے اس دعویٰ کو ہدیہ سعیدیہ میں یوں تعبیر کیا گیا ہے کہ جس میں میل طباعی کا مبداء نہ ہو اس کا حرکت قسری کرنا ممکن نہیں۔ اقول (میں کہتا ہوں) یہ غلط ہے کیونکہ ان کا مقصد اس سے یہ ثابت کرنا ہے کہ فلک پر قسر محال ہے باوجودیکہ اس میں میل طباعی موجود ہے لہذا درست یہ ہے کہ مبداء میل طبعی کے ساتھ تعبیر کیا جائے اور یہی ان کا دعویٰ ہے کہ جہاں طبع نہیں وہاں قسر نہیں اگرچہ وہاں طباع موجود ہو۔ ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

عبر من دعواہم ہذا فی الہدیۃ السعیدیۃ بات الذی لیس فیہ مبداء میل طباعی لایمکن ان یتحرک بقسری اقول وهو خطأ فان مقصودہم بہذا احالة القسر علی الفلک مع ان فیہ میلًا طباعیًا فالصواب فی التعبير مبداء میل طبعی و ہذا ہو دعواہم ان لا قسر حیث لا طبع وان کان ثمہ طباع ۱۲ منہ غفرلہ۔

☆ اس لئے کہ طبعی بسوئے طبیعت فسوب ہے اور طباعی بسوئے طباع۔ اور اصطلاحاً طبیعت میل غیر ارادی کے مبداء کو کہتے ہیں اور طباع عام ہے کہ میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کے مبداء کو شامل۔ نظر برآں ہدیہ سعیدیہ کی عبارت سے یہ ثابت ہوگا کہ جس میں میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کا مبداء نہ ہو۔ اس کا ترک بالقسر ممکن نہیں اُس سے فلک کے ترک بالقسر کی نفی نہ ہوگی کہ اس میں میل ارادی کا مبداء موجود یعنی اس کا نفس، لہذا صحیح یہی ہے کہ مبداء میل طباعی کی جگہ مبداء میل طبعی کہا جائے ۱۲ الجیلانی۔

الہدیۃ السعیدیۃ فصل فی ان الجسم الذی لا میل فیہ بالقوہ الخ قیدی کتب خانہ کراچی ص ۵۲

خلاف، لہذا فلک پر قسری نہیں مانتے کہ اس میں کوئی میل طبعی نہیں جانتے۔

اقول یہ باطل ہے اولاً حکیم بننے والوں نے معنی لغوی پر لحاظ کیا کہ قسری جبر و اکراہ سے خبر دیتا ہے۔ اصطلاح بھول گئے جس کا مبدع خارج سے ہو سب قسری ہے اور جو کچھ نہ مقتضائے طبع ہو نہ مراد متحرک یقیناً اس کا مبدع نہ ہوگا، مگر خارج سے تو قسری کو صرف اقتضار و درکار نہ کہ اقتضار عدم، ورنہ یہ صورت خارج رہ کر تین میں حصہ باطل کرے گی۔ اگر کہنے صرف عدم اقتضار متصور نہیں کہ ہر جسم میں کوئی میل ضرور۔

اقول عنقریب آتا ہے کہ یہ ٹکلیہ اسی مقدمہ باطلہ پر طبعی تو اس کی اس پر بنا صریح مصادره و دور ہے۔

ثانیاً فرض کر دوں کہ اقتضائے عدم ہی ضرور اس کے لئے اتنا بس کہ فعل قاسر کا نہ ہونا چاہئے، یہ کیا ضرور ہے کہ اس کے خلاف کسی دوسرے فعل کا تقاضا ہو اور میل تقاضائے فعل ہے۔

ثالثاً مانا کہ تقاضائے فعل خلاف ہی ضرور مگر یہ کہاں سے کہ اس کی مقتضی نفس طبیعت ہو۔ کیا ارادہ نہیں ہو سکتا تمہارے نزدیک افلاک میں میل طبعی نہیں ان کی حرکت ارادہ ہے اب جس جہت کو وہ حرکت چاہتا ہے اگر اس کے خلاف پر حرکت وضعیہ ہی دی جائے (کہ فلک پر حرکت مستقیمہ جائز ہونے نہ ہونے کا جھگڑا پیش نہ آئے) کیا یہ قسری نہ ہوگا، قطعاً ہوگا، حالانکہ میل طبعی نہیں۔ ہم عنقریب ثابت کرینگے کہ فلک پر قسری جائز، فلاسفہ اپنے زعم مذکور پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں، ہمارے اس بیان سے دونوں رد ہو گئیں، ایک یہ کہ جسم پر قاسر قوی کا اثر زیادہ ضعیف کا کم ہونا بدیہی ہے، تو یہ نہیں مگر اس لئے کہ مقسور قاسر کی مزاحمت کرتا ہے۔ ضعیف پر غالب آتا ہے قوی سے مغلوب ہو جاتا ہے اور یہ مزاحمت نفس جسمیت سے نہیں تو ضرور جسم کے اندر کوئی اور چیز ہے کہ قاسر کی مزاحمت کرتی اور مکان یا وضع کی محافظت چاہتی ہے یہی میل طبعی ہے۔ یہ دلیل ان کے شیخ ابن سینا نے دی۔

اقول اولاً مزاحمت اقتضائے خلاف فعل ہے نہ کہ اقتضائے فعل خلاف اور محافظت طلب سکون نہ کہ طلب حرکت جو شان میل ہے۔

عہ یعنی حرکت کے تین اقسام طبعی، ارادی قسری میں کہ بر تقدیر اقتضائے عدم صورت عدم اقتضائی میں داخل نہیں ۱۲ الجیلانی۔

ثانیاً مزاحمت و محافظت ارادے سے بھی ہو سکتی ہے، طبعاً ہی کیا ضرور قاسر کا قوی ہونا اسکے ارادہ مزاحمت کا کیا مانع ہے اگرچہ جانے کہ نتیجہ نہ ہوگی، جیسا کہ بارہا مشہود ہے۔

ثالثاً مانا کہ طبیعت ہی سے لازم، پھر کیا محال ہے کہ بعض اجسام میں با لطبع سکون کا اقتضا اور حرکت سے مطلقاً ابا ہو اب جو اسے حرکت دے گا ضرور خلاف مقتضائے طبع ہوگی اور میل نہیں بلکہ اس کی مزاحمت میل طبعی سے وسیع تر ہوگی۔ میل طبعی تو صرف جہت خلاف ہی کی مزاحمت کرے گا، اور یہ ہر جہت کی۔ اب اس کا انکار پھر اسی طرف جائے گا کہ ہر جسم میں تقاضائے حرکت لازم، اور یہ وہی دور و مصادره ہے۔

مرا بعباً مطلقاً حرکت سے ابا۔ بھی ضرور صرف اُس حرکت سے انکار چاہئے جو قاسر دینا چاہے، اور یہ افلاک میں یقیناً موجود۔ ہم مقام ۱۴ میں ثابت کرینگے کہ ہر فلک کا حیز طبعی وہ وضع خاص ہے جس پر وہ ہے کہ اُس تک اشارہ حسیہ اس حد تک محدود ہوتا ہے، جب یہ اس کا حیز طبعی ہے تو وہ ضرور یہاں طالب سکون ہے اور جو اُسے یہاں سے ہٹائے اس کی مقاومت کرے گا، قسر کو اسی قدر درکار۔

خاصاً ان لوگوں کی تمام سعی ملع کاری و مغالطہ شعاری ہے۔ اثر قسر کا اختلاف دو سبب سے ہے قوت قاسر کا تفاوت کہ فاعل قوی کا فعل اقوی ہوگا اور قوت مکسور کا فرق کہ مقابل قوی پر اثر کم ہوگا۔ وہ اختلاف کہ جانب فاعل میں ہے جانب مقابل کی کسی حالت پر موقوف نہیں ان کی قوتوں کا فی نفسہ متفاوت ہونا، جو جب تفاوت اثر ہے کیا اگر مقسور مزاحمت نہ کرے تو فاعل قوی و ضعیف اثر میں برابر ہو جائیں گے۔ یہ بھی اُسی بد اہت کے خلاف ہے اور خود فلسفہ کو اس کا اعتراف ہے پتھر کہ بقوت اوپر سے نیچے پھینکا جائے بلاشبہ اس حالت سے جلد متحرک ہوگا

عہ جو چوہری نے فصل تقسیمات حرکت میں کہا،

کبھی حرکت غایت طبیعت کی طرف ہوتی ہے مگر وہ تنہا طبیعت پر مبنی نہیں ہوتی جیسے خط مستقیم پر نیچے کی طرف پھینکا ہوا پتھر، اس لئے کہ اسکی مثل تنہا پتھر کی طبیعت سے صادر نہیں ہوتی۔ (د ت)

قد تكون حركة الى غاية طبيعة لكن لا على الطبيعة وحدها كحركة الحجر المرى الى اسفل على خط مستقيم بحيث لا يصدر مثلها عن طبيعة الحجر وحدها۔

لہ الشمس البازغة فصل حرکت الشی ذاتیہ لہ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۲۲

کہ خود آئے کہ اب اس میں میل خارجی و داخلی دونوں جمع ہیں اور شک نہیں کہ رمی عینی قوت سے ہوگی اس سرعت میں زیادت ہوگی اور طبیعت حجر میں نیچے جانے کی مزاحمت نہیں بلکہ اقتضا ہے اور یہ بھی نہیں کہ کسی حد معین پر اقتضا اور زائد سے ابار ہو۔ بلکہ بمقتضائے طبع اسرغ اوقات میں حصول مطلوب ہے، تو ظاہر ہوا کہ فاعل کی مختلف قوتوں کا اثر مختلف ہوتا مزاحمت پر موقوف نہیں، البتہ وہ اختلاف کہ جانب قابل سے ہے اس کی مزاحمت سے ہے قوی زیادہ مزاحم ہوگا اور ضعیف کم۔ اب، اولاً ان کے شیخ کی چالاکی دیکھتے قوت و ضعف جانب فاعل لئے کہ قاسر قوی و ضعیف۔ اور اس پر حکم جانب قابل کا لگا دیا کہ یہ نہیں مگر مزاحمت مقسور سے یہ صریح باطل ہے جانب فاعل کا اختلاف ہرگز مزاحمت مقسور سے نہیں ان کی قوتوں کے ذاتی اختلاف سے ہے۔

ثانیاً اس تقدیر پر کیا محال ہے کہ مزاحمت نفس جسم سے ہو۔ یہ کہنا کہ ایسا ہو تو کوئی جسم اثر قسر قبول نہ کرے۔

اقول جہل محض ہے مغلوب ہو کر قبول کر لینا کیا منافی مزاحمت ہے مبد میل طبعی بھی تو قبول کر لینا ہے حالانکہ مزاحم ہے اگر کہتے قبول و عدم مختلف ہوتے ہیں اور میل مختلف ہیں اور جسمیت سب میں یکساں۔

اقول یہ اس اختلاف میں کلام جو جانب قابل سے ہے اور تمہارا شیخ اس اختلاف میں جانہ زن ہے جو جانب فاعل سے ہے، اور اگر کہتے ہم نے اسے چھوڑا اب ہم جانب قابل ہی میں کلام کریں گے۔ ظاہر ہے کہ مقسور اقلی پر اثر کم ہوگا، اضعف پر زائد، اور یہ نہیں مگر انکی مزاحمت اور جانب جسمیت سے نہیں کہ سب میں یکساں، لاجرم ان کی طبیعت سے ہے۔ اسی کا نام میل طبعی ہے۔ اقول اولاً وہی ایراد کہ مزاحمت حفظ وضع و این کے لئے ہے، اور وہ سکون سے ب نہ میل و طلب حرکت سے۔

ثانیاً کیا محال ہے کہ بعض طباع کا مقتضی سکون ہو۔

ثالثاً ہاں طبیعت سے ہے اور میل نہیں ہم ثابت کر چکے کہ افلاک کو اپنے حیز میں بالطبع حرکت اینیہ سے ابار ہے اور یہ میل نہیں۔

سابعاً اب مقسور قوی و ضعیف کے معنی پوچھے جائیں گے۔ اقوی یہ نہیں کہ جُثہ بڑا ہے،

عہ یعنی بگو اس کرنے والا ۱۲ الجیلانی

روئی اور لوہے کو نہ دیکھا۔ اب قوی یا تو وہ ہے جس میں مزاحمت زیادہ ہو، تو حاصل یہ ہوا کہ جس کی مزاحمت زائد اس کی مزاحمت زائد، یہ نیم جنوں ہے، یا وہ جس میں میل زیادہ ہو یا جس میں معاووق داخلی اکثر ہو یہ مصادرہ علی المطلوب ہوگا۔

خامساً بہر حال اقوی و اضعف کا ذکر لغو ہوگا۔ اور حاصل اتنا رہے گا کہ اجسام قاسم کی مزاحمت کرتے ہیں اور یہ ان کے میل طبعی سے ہے یہ قضیہ اگر کلیہ ہے تو باطل، کیا دلیل ہے کہ ہر جسم قاسم کی مزاحمت کرتا ہے، بعض میں مشاہدہ استقرارے ناقص ہے اور اگر مہملہ ہے تو ضرور صحیح مگر مہملہ ہے دلیل دعویٰ سے خاص ہوگئی اس سے ثابت بھی ہوا تو اتنا کہ بعض مقسوروں میں میل طبعی ہے نہ کہ بے میل طبعی قسمر ممکن ہی نہیں یہ ہیں وہ وجوہ جن کے سبب محض نے اختلاف قوت مقسور چھوڑ کر اختلاف قوت قاسر لیا مگر بات بے اختلاف مقسور بنتی نہ پائی، لہذا جو اس کا حکم تھا وہ اس کے سر دھر دیا۔ یہ ہے تمہارا فلسفہ۔

شبیہ دوم جس جسم میں معاووق داخلی نہ ہو لاجرم وہ بقسر قاسم ایک مسافت ایک زمانہ معین میں طے کرے گا اور جس میں معاووق ہے اسی قاسم کے قسر سے اس سے زیادہ دیر میں فرض کرو۔ دو چند میں اب اسی قاسم کی تحریک ایک ایسے جسم کو جو جس میں معاون اس سے نصف ہے ضرور ہے کہ اس سے نصف دیر میں طے کرے گا کہ محرک و مسافت متحد ہیں تو فرق نہ ہوگا مگر نسبت معاووق پر تو حرکت مع معاووق حرکت بلا معاووق کے برابر ہوگئی اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخص کیا (رد) تمام اعتراضوں سے قطع نظر ہو تو معاووق ہی درکار اس کا میل طبعی میں کب انحصار۔

مقام پنجم

خلا محال نہیں۔ فلاسفہ مقام سابق کی اسی دلیل دوم کو اثبات معاووق داخلی یعنی میل طبعی میں پیش کرتے ہیں جس طرح سُن چکے اور اسی کو اثبات معاووق خارجی یعنی ملا و استحالة خلا میں لاتے ہیں کہ اگر خلا ہو تو اس میں حرکت ایک حد تک ایک زمانہ معین میں ہوگی اور ایک جسم ایک ملا میں اتنی ہی مسافت چلے ضرور ہے کہ خلا واہلے سے دیر میں چلے گا کہ ملا اس کا معاووق ہے، فرض کرو دو چند میں اب وہ ملا لیجئے جس کی معاووق پہلے ملا سے نصف ہو تو نصف ہو تو ضرور ہے کہ اس سے

عہ یعنی مہمل کہ غیر مفید ہے ۱۲ الجیلانی

نصف دیر میں چل لے گا تو حرکت مع معاوق بلا معاوق کے برابر ہوگی حالانکہ دونوں جگہ صرف معاوق درکار، پہلی صورت میں معاوق خارجی مثل ملا کافی تو قسر کے لئے ضرورت میل طبعی ثابت نہیں اور دوسری میں معاوق داخلی مثل میل کافی، تو استحالة خلا ثابت نہیں، غرض وہاں معاوق خارجی کو بھولتے ہیں اور یہاں داخلی کو یہ ہے۔ ان کا تفسیر فلاسفہ کے لئے استحالة خلا میں دو واہی شبہ اور ہیں کہ موافق میں مع مذکور ہیں اور زر نفقات و سرفقات اگر ثابت ہوگا تو استحالة عادیہ نہ عقلیہ ان کی بڑی دستاویز یہی شبہ مردودہ تھا اس پر بھی زیادہ کلام کی حاجت نہیں کہ خود ان کے بڑے خونگرم حامی تشدق جو پوری نے شمس بازغہ میں اگرچہ ابوالبرکات بغدادی کے اعتراض کو نہایت سقوط میں بتایا مگر اسی سے اخذ کر کے دونوں مقاموں میں فلاسفہ کا جہل واضح و روشن کر دیا ہے، اور دونوں جگہ دلیل کا ناتمام ہونا صاف مان لیا ہے۔ پھر بھی دونوں دعویوں پر فصلیں عقد کرتا اور انھیں مردود باتوں نہ مان لیتا ہے۔ یونہی اور مواضع مردودہ میں یا اینہم خطبہ میں ادعا کرتا ہے کہ اسکی کتاب حکمت حقہ حقیقیہ یقینیہ کے بیان میں ہے جس کا اتباع واجب، معاذ اللہ اسی خرافات مطرودہ اور ان سے بدتر کفریات مردودہ کو جن میں سے بعض کا بیان آتا ہے قرآن عظیم ٹھہرا دیا نیتن لہم سوء اعمالہم (ان کے بڑے کام ان کی آنکھوں میں بھلے لگتے ہیں۔ ت)

مقام ششم

حیز شکل مقدار اور حقیقی چیزیں جسم کے لئے فی نفسہ ضروری ہیں کہ جسم کا ان سے خلونا متصور ان میں بھی کسی شئی کا جسم کے لئے طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا، اور اس پر دلیل یہ دیتا ہے کہ جب جسم کو بعد وجود اس کی طبیعت پر چھوڑا جائے جتنے امور خارجہ سے خالی ہو سکتا؟ خالی فرض کیا جائے ضرور اس تقدیر پر بھی کسی حیز میں نہ ہونا محال اور معاً سب چیزوں میں ہونا محال لاجرم کسی حیز خاص میں ہوگا۔ اب مطلق جسم تو مطلق حیز کا طالب تھا اس خصوص کے لئے کوئی مقتضی درکار وہ کوئی امر خارج نہیں ہو سکتا کہ اس سے خلو مفروض نہ فاعل کہ بے اس کے اگرچہ

عہ یہ دونوں مسودہ میں ایسے ہی لکھے ہیں پڑھنے میں نہیں آتے۔

لے القرآن الکریم ۳۷/۹

وجود متصور نہیں۔ مگر اس کی نسبت سب چیزوں کی طرف یکساں ہے تو اس سے بھی تعین نہیں ہو سکتی۔ نہ صورت جسمیہ کہ سب میں مشترک ہے نہ ہیولے کہ قابل محض ہے نہ کہ مقتضی، نیز وہ خود متجزی ہی نہیں تبعیت صورت تجزی پاتا ہے، لاجرم یہ خصوصیت کسی اور شئی داخل جسم کا اقتضا ہے اسی کا نام طبیعت ہے تو یہ چیز طبعی ہوا کہ اگر قسم اس سے جدا ہو بعد زوال قسم بالطبع اس میں پھر آجاتے یونہی شکل و مقدار وغیرہا اشیائے لازمہ۔

اقول اولاً ہویت باقی رہی مطلق جسم نے مطلق تجزی چاہا ہذیۃ ہذیۃ پنا ہے گی۔ اگر کہئے ہذیۃ فرد منتشر چاہے گی کہ خاص کا کسی میں ہونا ضرور خاص، یہ خاص کس لئے۔

اقول مطلق ہذیۃ فرد منتشر چاہے گی اور ہذیۃ خاصہ فرد متعین، اگر کہئے اس ہذیۃ کو اس خاص سے کیا مناسبت کہ خاص اسی کو چاہا۔

اقول اولاً علم مناسبت کیا ضرور مقتضیات طبیعت میں بہت جگہ اور اک مناسبت سے عقول دانیہ قاصر، بعض کا ذکر عنقریب آتا ہے۔

ثانیاً ترجیح کے لئے قرب خاص، یہی خاص اقرب تھا، لہذا اس میں حصول ہوا، اپنے طور پر زمین کے اجزا کو دیکھئے، ڈھیلا کہ اوپر سے گرے کسی حصہ مشرقیہ نہ ہونا محال اور معاسب حصول میں ہونا محال، لاجرم ایک حصہ خاص میں ہوگا۔ اس خصوص خاص کا اقتضا رہے کہ طبیعت سے نہیں۔ اگر یہی ڈھیلا دوسری جگہ سے اترے دوسرے حصہ خاص میں ہوگا۔ تیسری جگہ تیسرے میں، وکذا تصریح نہیں مگر قرب۔

ثالثاً دلیل ہر جسم کے اجزا مقدار یہ سے منقوص جو جو لو اور ہر خارج سے قطع نظر کہ محال ہے کہ کسی حصہ چیز میں نہ ہو یا معاسب میں ہو، لاجرم ایک حصہ خاصہ میں ہوگا تو ہی اس کا تجزی طبعی ہوا، جیسے کل کامل۔ اب بسیط کے اجزا مختلف الطبائع ہو گئے نیز لازم کہ زمین کا ڈھیلا جس جگہ سے کاٹ کہ ہزاروں کو کس لئے جاؤ جب چھوڑو خاص اس جگہ پہنچے کہ چیز طبعی کی یہی شان ہے اگر کہئے اجزائے مقدار یہ موہوم ہیں۔ اور موہوم معدوم اور معدوم کے لئے چیز نہیں۔

اقول اب فلک کی حرکت مستدیرہ باطل ہوگی وضع نہ ہوگی، مگر تبدیل اوضاع سے در اوضاع اصالتاً نہ ہوتے۔ مگر اجزائے مقدار یہ کے کہ خارج سے نسبت انھیں کی لی جاتی ہے، اور وہ معدوم اور معدوم کے لئے وضع نہیں۔ اگر کہئے ان کے فناشی انزاع موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ چیز ایک وضع خاص رکھتا ہے جو اس چیز کے لئے نہیں۔

اقول یہاں بھی مناشی انتزاع موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ چیز کے ایک حصہ خاص میں ہے جس میں وہ چیز نہیں۔

یہ ابعار و شن ہو چکا کہ خالق عزوجل فاعل مختار ہے پھر کوئی شخص کیا درکار ہے، یہ کہنا کہ فاعل سے تخصیص ممکن نہیں، اگر مراد فاعل حقیقی عزوجلہ ہے صریح کفر ہے، اور اگر حسب تجلّت فلسفی عقل فعال مراد تو غیر خدا کو موجد اجسام ماننا کیا کفر نہیں۔

خاصاً جب جسم کو بلحاظ وجود فی الایمان لیا ہے کہ اس میں وہ چیز معین کا محتاج، تو تخلیہ انہیں امور سے ہو سکتا ہے جن پر وجود کو توقف نہیں ان سے خالی ہو کر وجود ہی نہ رہے گا تو وہ نواحیاجاد جس سے وجود ہوا صالح عزوجل

نہیں نواحیاجاد یہ ہے کہ اس چیز میں اس شکل اس مقدار پر بنایا تو اس خارج سے تخصیص اس خلو کے منافی نہیں ولہذا دلیل کو باوصف اسقاط ہر خارج نفی تخصیص فاعل کی حاجت ہوتی۔ رہا سیا لگوٹی کا کہنا کہ فاعل بحیثیت ایجاد معتبر نہ بحیثیت تخصیص چیز، اس وجہ سے اس سے تخلیہ ہے۔

علم معنی مذہب ۱۲ الجیلانی

علم چیز میں حقیقی مقام یہ کہ کل کے لئے اپنی تین وضعیں ہیں، (۱) وہ جس سے اس کی طرف اشارہ حسیہ ہے۔

اقول یعنی یہ اشارہ خاصہ محدودہ کہ نہ اس سے کم پر ر کے نہ آگے بڑھے، ہم مقام ہم میں تحقیق کرینگے کہ یہی اس کا چیز طبعی ہے تو یہ وضع مقولہ وضع سے نہیں مقولہ آئن سے ہے۔ حرکت وضعیہ سے نہ بدلے گی بلکہ ایسیہ سے۔

(۲) وہ کہ اس کے اجزاء و اشیائے خارجیہ کی نسبت سے ہے۔

(۳) وہ کہ اجزاء کی باہم نسبت سے یہ دونوں انجائے مقولہ وضع ہیں۔

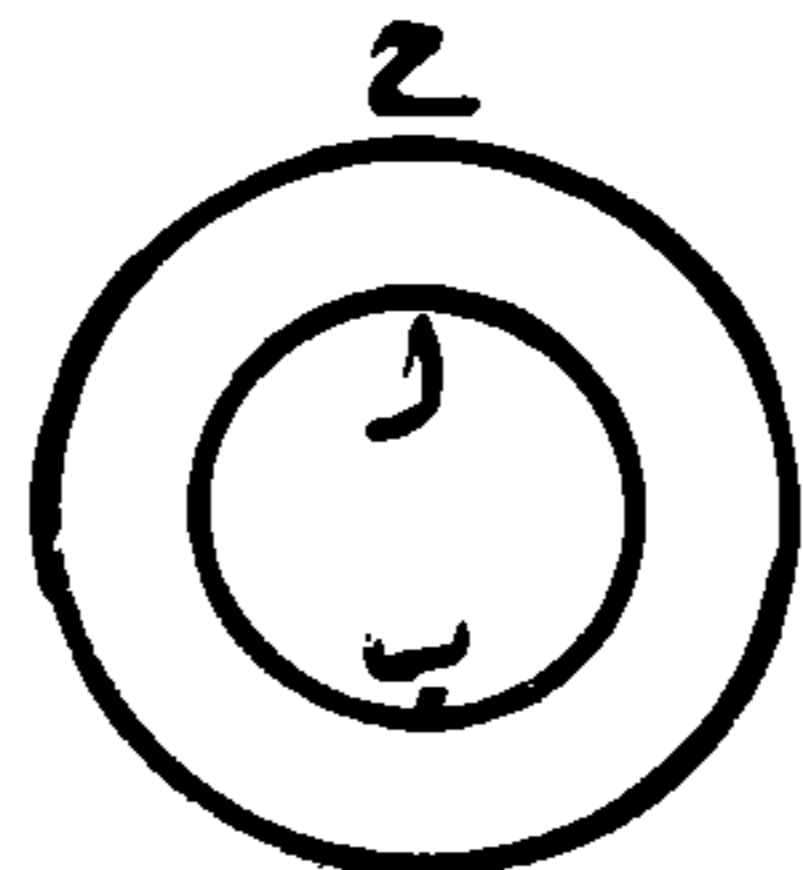
اقول ظاہر ہے کہ دونوں اولاد بالذات اجزاء کے لئے ہیں اور ان کے واسطے سے کل کو مثلاً

ہے کہ اس کے نقطہ ۱ کو اسکے ج سے

غایت قرب اور ۱ کے مقابلہ کو

بعد ہے اور اگر یہ گڑھ الٹ کر رکھا جائے

غایت بعد ہو اور ب کو بالعکس یا وہ اس



ایک کمرہ دوسرے کے اندر اس طرح

غایت قرب اور ج کے مقابلہ سے

۱ سے غایت قرب اور ج سے غایت

تو ۱ کو ۱ سے غایت قرب اور ج سے

ہیأت پر بنا ہے کہ اس کا نقطہ ۱ نقطہ ب وغیر ہر نقطہ سے اتنے اتنے (باقی بر صفحہ آئندہ)

اقول ایجاو جسم معین بے تعین چیز خاص متصور نہیں تو ایجاو کو اس پر توقف ہے اور کسی حبت کا اعتبار ان سب کا اعتبار ہے جو اس کے موقوف علیہ ہوں لہذا تمہیں فاعل من حیث الایجاد کے اعتبار سے چارہ نہ ہو کہ وجود اس پر موقوف ہے۔

سادسا و سابعاً آئندہ دو مقام ہیں۔

مقام ہفتم

فلک الافلاک میں میل مستقیم ہے۔

اقول اولاً یہ اسی چیز طبعی کی دلیل سے ثابت ہو کر فلسفہ کی عمارتیں ڈھا گیا چیز طبعی نہیں مگر وہ کہ طبیعت جسم اس میں کون و سکون کی مقتضی ہو یعنی جسم اس میں ہے تو سکون چاہے اور باہر ہو تو عود۔ یہی مبدئ میل مستقیم ہے جس کا مقتضی بشرط خروج طلب عود اس کے لئے نہ وقوع عود ضرور نہ امکان خروج کہ یہ امور اقتضا سے خارج ہیں مقدم کا امکان بشرط شرطیہ نہیں، کلام اس میں ہے کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فصل مخصوص پر ہے اگر اجزا اس کے مواضع بدل دئے جائیں یہ فصل بدل جائیں ان میں وضع بمعنی دوم ہی حرکت وضعیہ سے بدلتی ہے اور بمعنی سوم نہ وضعیہ سے بدلے نہ اینیہ سے جب تک اجزا متفرق ہو کہ الٹ پلٹ نہ ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر اجزا ایسا یا ان کی نسبتیں باہم امور خارجہ سے نہ ہوں تو نفس کل میں کوئی تغیر بیان ہی نہیں۔ لہذا یہ دونوں وصفیں کل کی اپنی ذاتی نہیں بلکہ اسطہ اجزا ہیں ۱۲ منہ غفرلہ علیٰ ہی فلسفہ اس مدعا پر کہ فلک کی محرک قوت جسمانیہ نہیں وہ دلیل لایا کہ اس قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جس کی تحریک پر قادر ہو کل قوت بھی اس پر قادر ہوتی (تا آخر بیان مذکور تعطیل نہم) اس پر کھلے دو اعتراض تھے:

- (۱) اقول جب قوت جسم میں ساریہ ہے تو اس کا تجزیہ نہ ہوگا مگر بہ تجزیہ جسم اور وہ تمہارے فلک پر محال، تو نہ کوئی حصہ قوت ہے نہ کوئی جزو جسم جس پر دلیل چل سکے۔
- (۲) قوت اسی کو حرکت دے گی جس میں حلول کئے ہے تو نہ کل قوت بعض جسم کی محرک ہوگی نہ بعض کل کی کہ دلیل ماضی ہو۔ یہ دوسرا خود متشدد جو نیوری نے وار د کیا اور وہی جواب دیا نہ کلام محض فرض و تعدیر پر ہے کہ اگر ایسا ہو تو ان قوتوں کا اقتضا یہ ہے۔ یونہی یہاں ہے کہ بغرض خروج طلب عود لازم اور یہی مبدئ میل مستقیم ہے۔

اس کی طبیعت میں کوئی ایسی چیز ہے یا نہیں کہ بر تقدیر خروج اُسے پھر یہاں لانا چاہئے، اگر نہیں تو چیز طبعی نہ ہو اور اگر ہاں تو اسی کا نام مبدِ میل مستقیم ہے تو ثابت ہوا کہ اگر ہر جسم کے لئے چیز طبعی ضرور ہے تو ہر جسم میں مبدِ میل مستقیم ضرور ہے اور فلک بھی ایک جسم ہے تو ضرور وہ بھی مبدِ میل مستقیم رکھتا ہے۔
ثانیاً ہم ثابت کرینگے کہ اس میں مبدِ میل مستقیم نہیں، تو ضرور مبدِ میل مستقیم کہ دونوں سے غلو محال جانتے ہیں (تیسرے)۔

اقول یہاں سے روشن ہوا کہ فلک محدود جہات نہیں کہ جس میں مبدِ میل مستقیم ہے قابل حرکت ایسی ہے اور حرکت ایسی نہ ہوگی مگر جہت جہت کو تو اس سے پہلے محدود جہات لازم، لہذا اس کا محدود ہونا محال۔

مقام ششم

فلک میں مبدِ میل مستقیم نہیں۔

اقول اولاً یہ اسی مقام سابق سے ثابت کہ فلاسفہ کے نزدیک دو مبدِ میل کا اجتماع محال۔

ثانیاً ہم ثابت کریں گے کہ فلک پر حرکت مستقیمہ محال، تو ضرور اُس میں مبدِ میل مستقیمہ نہیں کہ ہوتا تو حرکت محال نہ ہوتی کہ فلک پر عالق نہیں مانتے۔

مقام ہفتم

جسم میں کوئی نہ کوئی مبدِ میل ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا اور اُس پر دو دلیلیں دیتا ہے،

(۱) جسم اگر چیز بدل سکے تو میل مستقیم ہوا، نہ بدل سکے تو دوسرے اجسام سے جو اُس کے اجزاء کی وضع ہے، خاص وہی لازم نہیں۔ دوسری بھی جائزہ تو مع ثبات چیز وضع بدلنا جائز ہوا، یہ میل مستقیم ہوا۔ بہر حال اگر طبعی ہے یعنی خود جسم کی طبیعت یا ارادے سے، تو اس میں مبدِ میل

عہ مقام ششم کے ثانیہ میں اس مقام کا ثانیہ ملحوظ اور اس مقام کے اولاً میں مقام ششم کا اولاً فلا دور ۱۲ منہ۔

ثابت ہوا۔ اور اگر خارج سے ہو تو ضرور جسم میں کوئی مبدعہ میل طبعی ہے کہ طبع نہیں تو قسر نہیں۔
 (۲) چیز نہ بدلے تو وہی تقریباً سابق اور بدل سکے تو ہر جسم کے لئے ایک چیز طبعی ہے جب
 اس سے جدا ہو ضرور ہے کہ بالطبع اُسے طلب کرے یہی مبدعہ میل مستقیم ہے۔
اقول اولاً وہ مقدمہ کہ طبع نہیں تو قسر نہیں کہ دونوں دلیلوں کا ملنی ہے مقام چہارم میں

باطل ہو چکا۔
ثانیاً ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہونا مقام پنجم میں باطل ہوا۔
ثالثاً کیا محال ہے کہ مقتضی طبع بعض اجسام سکون محض ہو اور انتقال سے مطلقاً
 ابار تو تبدیل وضع جائز نہ ہوگی نہ اس لئے کہ یہ وضع خاص مقتضائے طبع ہے بلکہ اس لئے کہ طبع کو
 انتقال سے ابا ہے جیسے وہ ثقیل کہ مرکز یا خفیف کہ محیط کو اصل ہو ضرور اسے اجسام مخصوصہ
 سے ایک بین فصل ہوگا جسے وہ بدلنا نہ چاہے گا نہ اس لئے کہ خصوص فصل مطلوب ہے بلکہ اس لئے
 کہ اُس کی تبدیل حرکت سے ہوگی اور وہ حرکت سے آبی۔

سابعاً اگر بالفرض ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہو تو دلیل سے اگر ثابت ہوا تو اس قدر
 کہ چیز کی تعین طبیعت کرے کہ ترجیح بلا مرجح نہ ہو وہ چیز و طبیعت میں مناسبت سے حاصل
 کہ اسی قدر ترجیح کو بس ہے بحال زوال طلب و عود کی کیا ضرورت کہ یہ نہ لازم مناسبت ہے
 نہ شرط ترجیح ممکن کہ جسم میں حرکت کی صلاحیت ہی نہ ہو جہاں اٹھا کر رکھ دیں وہیں رہ ہوئے۔
خامساً اس عیاری کو دیکھئے کہ دلیل دوم کو اُس جسم سے خاص کرتے ہیں جو جسم
 بدل سکے حالانکہ وہ صحیح ہے تو یقیناً عام ہے کہ ہر جسم کے لئے ایک چیز طبعی ہے بدل سکے یا نہیں
 تو بغرض خروج ضرور یا لطلب جس کا طالب ہوگا، یہی مبدعہ میل مستقیم ہے۔

مقام دہم

حرکت وضعیہ کا طبعیہ ہونا محال نہیں فلسفی محال جانتا اور جہاں قاسر نہ ہو ارادہ واجب
 مانتا ہے، دلیل یہ کہ اس میں جو متروک ہے اُسی آن میں مطلوب ہے، جو نقطہ جہاں سے چلا وہیں
 آ رہا ہے، یہ بات طبعیہ میں ناممکن کہ بالطبع کسی وضع کی طالب بھی ہو اور اس سے ہار بھی
 بخلاف ارادہ کہ اعتبارات مختلفہ کا تصور کر کے ایک جہت سے طلب دوسری سے ہر ب میں
 عہ بعض نے یوں تقریر کی کہ ہر ب ایک وقت میں ہے (یعنی جب وہاں سے چلا) اور طلب
 (باقی بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دوسرے وقت میں (یعنی تمام دورہ کے بعد اُس پر آتے وقت نیز عرض حرکت چیز دیگر ہے) (یعنی مثلاً مفارق سے تشبہ) اور یہ طلب و ہرب دونوں بعرض تو اجتماع میں حرج نہیں۔ بشرح حکمۃ العین میں اس پر رد کیا کہ بلاشبہ طلب و ہرب وقت واحد میں ہے کہ جہاں سے چلا اسی وقت تو اس کی طرف متوجہ ہے اور حرکت واحدہ میں شئی واحدہ کی طلب و ترک معاً ارادہ بداہتہ محال ہے اگر دونوں بالعرض ہوں اور خودیوں تقریر کی کہ اس وقت ہرب مثلاً اس نقطے سے ہے اور توجہ اس کے برابر والے نقطہ کی طرف یہ توجہ اُس پہلے کی طرف بھی توجہ بالعرض یوں ہو گئی کہ وہ اسی جہت توجہ میں واقع ہے ورنہ اس ارادے میں وہ مطلوب نہیں۔ ہاں تمامی دورے کے بعد پھر مطلوب ہوگا، مگر وہ ارادہ جدید ہوگا۔ ہر ہر نقطہ کا تازہ ارادہ ہے۔ طبیعت غیر شاعرہ سے ایسا نہیں ہو سکتا (شرح مذکور مع حاشیہ علامہ سید شریف) **اقول** اولیٰ بات وہی تو ہوتی جو اُس بعض نے کہی تھی کہ ہرب ایک وقت میں ہے طلب دوسرے وقت، شرح کی تقریر صرف اُس کی شرح ہے۔

ثانیاً جب اختلاف وقت حاصل تو شئی واحدہ کے مطلوب و مہروب بالعرض ہونے میں حرج نہ ہونا اور بالعرض کی قید اس نے اس لئے لگائی کہ وہی مطلوب بالذات ہوتا اُس تک پہنچ کر انقطاع حرکت لازم تھا، فافہم۔

ثالثاً متن میں ہماری تقریر دیکھئے کہ طبیعت غیر شاعرہ سے بھی ایسا ناممکن۔
مس ابعا حرکت وضعیہ اگر حرکت واحدہ ہے تو کل جسم کے لئے اس میں نہ کسی وضع کی طلب ہے نہ ترک کہ اس سے کل کی وضعیں بدلتی ہی نہیں ہر جز کی بدلے گی اور چیز کے اعتبار سے ہر ہر نقطہ سے دوسرے تک حرکت تازہ ہے تو مختلف وقتوں میں مختلف حرکتیں ہیں۔ کیا محال ہے کہ ایک وقت و حرکت میں ایک نقطہ بالطبع مطلوب اور دوسرے وقت و حرکت میں مہروب ہو۔ جیسے قطرہ کہ اترتا ہے ہر آن ایک جز مسافت پر آنا چاہتا اور اس پر آکر اسے چھوڑنا چاہتا ہے۔ اس کا جواب شارح نے یہی دیا تھا کہ یہ دو حرکتوں میں ہوا نہ حرکت واحدہ میں۔ وہی جواب یہاں ہے ۱۲ منہ۔

لے شرح عین الحکمۃ

(ردّ اوّل) کیسے نقطے اور کسی وضعیں، کس کی طلب اور کس سے ہرب، تمہارے نزدیک جسم متصل و حدائی ہے نہ اس میں اجزا بالفعل ہیں نہ حرکت موجودہ میں دونوں کی تجزی وہم میں ہے تو کیا محال ہے کہ بعض اجسام کی طبیعت مقتضی حرکت مستدیرہ ہریوں کہ نفس حرکت مطلوب ہو (امام حجۃ الاسلام فی تہافت الفلاسفہ)۔

اقول امام کی شان بالا ہے فقیرہ کو تامل ہے یہاں شک نہیں کہ اجزا اگرچہ بالفعل نہیں ان کے مناشی انتزاع موجود ہیں اور ان میں ہر ایک کی طرف اشارہ حسیہ جڈا ہے، اور یہ امتیاز ان کے لئے امتیاز اوضاع کا ضامن ہے اور یہ امتیاز قطعاً واقعی ہے اعتبار کا تابع نہیں اس منشا کو دوسرے جسم کے جز موجود یا اس کے منشا سے جو محاذات یا قرب و بعد ہے یقیناً دوسرے جز یا اس کے منشا سے اس کا غیر ہے اسی قدر طلب و ترک اوضاع کو لیس ہے تو ایوان میں صرف جملہ اخیرہ پر اقتصار چاہتے یعنی کیا ضرور ہے کہ حرکت وضعیہ طلب اوضاع ہی کے لئے ہو کیوں نہیں جائز کہ نفس حرکت مطلوب ہو۔ علامہ خواجہ زادہ نے اس منع کا ایضاح کیا کہ حقیقت حرکت

عہ قرۃ العین نے حکم العین میں اس اعتراض میں امام کی تقلید کی اور میرک بخاری نے شرح میں اس کی تائید کی۔ طوسی نے شرح اشارات میں اس اعتراض کا مہمل جواب دیا تھا اُسے رد کیا جواب یہ تھا کہ شئی کا مقتضی اس کے دوام سے دائم رہتا ہے تو جسم قادر الذات حرکت غیر قارہ کا کیونکہ مقتضی ہو سکتا ہے بلکہ کسی اور غرض کا مقتضی ہوگا۔ شارح نے رد کیا کہ بحسب تجد و توالی امور مقتضی ہو سکتا ہے۔

وانا قول (اور میں کہتا ہوں۔ ت) موجودہ حرکت بمعنی التوسط ہے۔ وہ غیر قار نہیں اور بلاشبہ دائم رہ سکتی ہے۔ متجدد و منصرم حرکت بمعنی القطع ہے وہ نہ مقتضی نہ موجود بلکہ انتزاع وہم ہے۔ پھر شارح حکم العین نے خود حواشی علامہ قطب شیرازی سے یہ جواب نقل کیا۔ اور مقرر رکھا کہ جب حالت مطلوب حاصل ہوتی ہے۔ طبیعت حرکت تھما دیتی ہے۔ یہ جواب جیسا ہے خود ظاہر، لاجرم علامہ سید شریف نے حواشی میں فرمایا کہ یہ جب ہو کہ حرکت کے سوا کوئی اور فرض مطلوب ہو اور جب خود حرکت مطلوب یعنی متحرک رہنا ہی مقتضائے طبع ہو تو انقطاع حرکت کیا معنی ۱۲ منہ غفرلہ۔

علامہ نے دلیل فلاسفہ پر ایک اور رد کیا کہ وضع متروک معدوم ہو جائے گی اور تمہارے نزدیک (باقی بر صفحہ آئندہ)

یہی ہوتا کہ دوسری شے کی طرف لے جائے (یعنی اس کا کمال ثانی کی غرض سے کمال اول ہونا جسے طوسی نے شرح اشارات میں اس رد کا جواب قرار دیا) فلسفی زعم ہے ہمیں مسلم نہیں، ہاں اکثر حرکتیں ایسی ہی ہوتی ہیں، اس سے کیا لازم کہ حرکت ایسی ہی ہو، ابن رشد فلسفی مالکی نے جواب دیا کہ حرکت محض امر ذہنی ہے تو بالذات اسی کی مطلوب ہو سکتی ہے، جو صاحب ارادہ ہو کہ خود حرکت کی طلب ہوگی مگر شوق حرکت سے، اور شوق بے تصور ناممکن۔

اقول اولاً حرکت کا ذہنی محض ہونا قبل حدوث مراد یا بعد علی الاطلاق کوئی غرض کبھی نہیں ہوتی مگر ذہنی کہ موجود ہو تو تحصیل حاصل ہو مثلاً طلب حیر نہیں بلکہ طلب حصول فی الخیر کہ غرض وہ جو فعل پر مرتب ہو اور ذات چیز حرکت پر مرتب نہیں کہ وقت حرکت حصول فی الخیر موجود فی الخارج نہیں تو اس کا وجود نہ ہو گا مگر ذہنی تو حرکت وغیر حرکت میں فرق باطل، و علی الثانی حرکت ہرگز ذہنی نہیں موجود فی الخارج ہے جس سے ایک ذہنی محض منتزہ ہوتی ہے۔

ثانیاً طلب بے شوق نہ ہونا عام ہے یا حرکت ہی سے خاص ثانی ممنوع بلکہ بدایتہً تحکم اور اول حرکت طبعیہ کا مطلقاً احوال۔

ثالثاً ذہنی کے لئے تعقل چاہئے تو خارجی کے لئے احساس ضرور نہیں۔ اور طبیعت دونوں سے عاری اور یہ کہ ادراک یہیں درکار نہ وہاں تحکم محض ہے یہ ہے ان کی فلسفیت۔

سابعاً پتھر مٹی کے ستون پر رکھا تھا، ستون منہدم ہو کر نیچے سے نکل گیا۔ پتھر جانب زمین چلا راہ میں ہوا وغیرہ جو مزاحم ملا اُسے دفع کرتا زمین تک پہنچا تو،
(۱) وقت حرکت جانا کہ میں اپنے چیز میں نہیں۔

(۲) یہ کہ چیز وہ ہے۔

(۳) اس سمت پر ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اعادہ معدوم محال دوبارہ اس کی مثل وضع آئے گی، نہ وہ۔ تو جو متروک ہے مطلوب نہیں۔
اقول اولاً وضع آئندہ و گزشتہ میں فارق نہ ہو گا مگر زمانہ اور افضائے طبع تبدیل زمانہ سے تبدیل نہیں ہوتا۔

ثانیاً امر طبعی میں جس طرح یہ محال کہ جو متروک ہے وہی مطلوب ہو، یونہی یہ بھی محال کہ جو مطلوب ہے وہی متروک ہو توجہ امثال سے اول کا جواب ہو گیا ثانی بدستور رہا کہ یہ مثل آئندہ کہ اب مطلوب ہے یہی مل کر متروک ہوگا
۱۲ منہ غفرلہ

(۴) حرکت مجھے اس تک پہنچائے گی۔

(۵) وہ اقرب طرق پر چاہتے کہ جلد وصول ہو۔

(۶) یہ جوراہ میں ملا اجنبی ہے۔

(۷) اُسے دفع نہ کروں تو یہ مجھے وصول الی المطلوب سے روکے گا۔

(۸) جس پر جب تھا اور جس پر اب آیا دونوں جنس واحد سے تھے ان میں تمیز کی کہ یہ میرے مقصد سے دور اور وہ نزدیک ہے، بغیر ان آٹھ مقصودوں کے یہ افعال کیسے واقع ہوئے ہیں جن میں ایک خود حرکت بھی ہے اور جب ان سب کے نتائج قوت غیر شاعرہ سے ایسے ہی واقع ہو رہے ہیں گویا اُسے ان سب کا شعور ہے تو نزی حرکت کا صدور بے قصور بے شعور کیا محال و محذور۔

(رَدِّ دَوْم) اقول کیا محال ہے کہ تمام اوضاع کہ اس دورے سے حاصل ہوں سب منافر طبع ہوں تو وہ سب مہروب ہوں گے ان میں مطلوب کوئی نہیں۔ تو حرکت کمال اول بھی رہی کہ کمال ثانی ترک منافر ہے اور منقطع بھی نہ ہوگی کہ ہر جگہ منافر کا نجدو ہے اور مطلوب مہروب بھی ایک نہ ہوئے کہ مطلوب منافر سے بچنا ہے اور وہ متروک نہیں متروک یہ اوضاع ہیں اور وہ مطلوب نہیں، ہر جگہ کا ایک وضع چھوڑ کر دوسری پر آنا اس کی تحصیل کو نہیں بلکہ اس کی تبدیل کو۔

(رَدِّ سَوْم) اقول کیا محال ہے کہ مقضائے طبع اقرب اوضاع جدیدہ کی تحصیل ہو نہ باعتبار خصوص وضع بلکہ اعتبار وصف مذکور اقتضائے طبع پر کوئی ایسی تحدید نہیں جس سے یہ اُس میں نہ آسکے نہ ہرگز اس کی لم معلوم ہونی ضرور۔ مقناطیس کا جذب، کہربا کی کشش، مقناطیسی سوئی کا ہر وقت مواجہہ ستارہ قطب رہنا ادھر سے پھیری جائے تو تھر تھرا کر پھر اسی کی طرف ہو جاتا ہے آفتاب پر جب کوئی بڑا کلف پیدا ہوا اُس سوئی کا زیادہ مضطرب و بیقرار ہونا، سورج لکھی کے پھول کا ہر وقت رُو بہ شمس رہنا طلوع سے غروب تک آفتاب جیسا جیسا بدلے اس کا اسی طرف رُخ پھرنا، غروب کے بعد نیچے گر جانا وغیرہ۔ صد ہا افعال طبیعیہ غیر معتول المعنی ہیں، کہ دشوار کہ یہ بھی انھیں میں سے ہو تو وضع حاصل کا ترک وضع اقرب، جدیدہ کی تحصیل کو ہے اور بعد تمام دورہ اس پر آنا اُس وقت اُس کی طلب نہیں بلکہ تمام متوسط طلبوں کے بعد یہ اقرب اوضاع جدیدہ

ہو جائے گی تو کوئی وضع مٹا مطلوب و مہروب ہوتا درکنار بعینہ نہ مطلوب نہ مہروب۔ طلب و صفت اقرب جدید کی ہے اور اس سے ہرب نہیں۔ ہرب ہر وضع حاصل سے ہے اور اس کی طلب نہیں۔

مقام یازدہم

حکرتِ وضعیہ فلک بھی طبیعیہ ہو سکتی ہے۔ فلسفی نے اول تو مطلقاً مستدیرہ طبیعیہ ہونا محال مانا جس کے رد میں چکے یہ شبہ خاص دربارہ فلک ہے کہ حرکتِ طبیعیہ واجب الانقطاع ہے۔ اور حرکتِ فلک ممتنع الانقطاع تو حرکتِ فلک طبیعیہ نہیں ہو سکتی۔ کبریٰ اس لئے کہ اس کی حرکت کی مقدار زمانہ ہے وہ منقطع ہو تو زمانہ منقطع ہو۔ اور زمانہ کا انقطاع محال اور صغریٰ اس لئے کہ وہ کسی غرض کے لئے ہونی ضرور، اور کبھی نہ کبھی غرض کا حاصل ہو جانا واجب، ورنہ جب متحرک کا اس تک وصول ممکن ہی نہ ہو کمال ثانی کب ہوتی۔ معہذا علم اعلیٰ میں ثابت ہو چکا ہے کہ طبیعت ہمیشہ اپنے کمال سے محروم نہ رہے گی۔ لاجرم بعد حصول غرض انقطاع لازم۔

اقول بجدہ تعالیٰ ایک حرف صحیح نہیں۔

(۱) زمانہ سب سے موجود ہی نہیں۔

(۲) موجود سہی تو مقدار حرکت نہیں ہو سکتا۔

(۳) ہو تو حرکتِ فلک کی مقدار ہونا ممنوع۔ یہ سب بیان عنقریب آتے ہیں۔

(۴) حرکتِ فلک کی اس سے تقدیر ہو بھی تو اس کے انقطاع سے انقطاعِ زمانہ لازم

نہیں، کیا محال ہے کہ کو اکب میں حرکات پیدا ہو کر اس کی حفاظت کریں۔

(۵) نہ سہی انقطاعِ زمانہ ہی کس نے محال کیا اس کا روشن بیان آتا ہے۔

(۶) تو حرکتِ فلک ہرگز ممتنع الانقطاع نہیں۔

(۷) ابھی سن چکے کہ حرکت کا غرض کے لئے ہونا کچھ ضرور نہیں۔

(۸) یہ بھی کہ غرض ایسی ممکن جو ہر آن حاصل و مستمر ہو تو کمال ثانی بھی موجود اور انقطاع

یعنی جس کو ہم نے کبریٰ کی جگہ رکھا کیونکہ وہ
کبریٰ کو مستلزم ہے منہ غفرلہ (ت)

عہ ای ما اقمنا موضعها لاستلزامہ
لہا منہ غفرلہ۔

بھی مفقود۔

(۹) دعویٰ یہ تھا کہ غرض کا حصول بالفعل واجب، اور دلیل یہ کہ حصول محال ہو تو کمال ثانی نہ رہے، کہاں بالفعل حاصل نہ ہونا کہاں محال و ممتنع ہونا، بہت حرکات ہیں کہ ان کی غرض ان پر کبھی مترتب نہیں ہوتی بیکار جاتی ہیں، کیا وہ حرکت ہونے سے خارج ہو گئیں۔

(۱۰) استحالة حرمان طبیعت ممنوع۔

(۱۱) بعد حصول غرض لزوم انقطاع ممنوع ممکن کہ ہمیشہ غرض دیگر پیدا ہوتی رہے۔

(۱۲) تو حرکت طبیعیہ کا وجوب انقطاع ممنوع۔

مقام دوازدهم

طبیعت کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال نہیں، فلسفی محال کہتا ہے اور اس پر اس مقدمہ کی بنا کرتا ہے کہ دوام قسم محال۔

اقول یہ مقدمہ ہمارے نزدیک یوں ہے کہ ازل میں کوئی شے قابل مقسور ہوتی نہیں تو قسم نہ ہوگا بلکہ حادث، لیکن جس طرح فلسفی کہتا ہے ہرگز صحیح نہیں کمال تک ایصال فعل ذی الجلال ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، کلام یہاں مزعوم فلسفی پر ہے۔ لہذا اسی کے زعم پر بعض دلیلیں پیش کریں۔

فاقول (پس میں کہتا ہوں۔ ت) دلیل اول ہم نے مقام اول میں ثابت کیا کہ بسیط کی شکل طبعی کرہ مصمتہ غیر مجوفہ ہے اور افلاک سب مجوف ہیں اور ان کے نزدیک اسی شکل پر ازلی ابدی دائماً اپنے کمال طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل دوم فلاسفہ مختلف ہیں کہ نار و ہوا دونوں طالب محیط اور ارض و ماردونوں طالب مرکز ہیں، یا نار طالب محیط اور ہوا کا چیز زیر چیز نار و بالائے چیز آب ہے اور ارض طالب مرکز اور

حکمة العین اور اس کی شرح میں ہے کہ بسیط عنصری دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ وسط سے حرکت کرے گا یا وسط کی طرف حرکت کرے گا اگر وسط سے کرے گا تو پھر دو حال سے خالی (باقی بر صفحہ آئندہ)

عہ فی حکمة العین و شرحها (البسيط)
العنصری (ان تحرک عن الوسط فہو
المنفیت المطلق ان طلب نفس المحيط)
وہو النار (والا فالمنفیت المضاف)

آب کا چیز بالائے چیز ارض و زیر چیز ہوا ہے، بہر حال اس پر اتفاق ہوا کہ نار طالب محیط ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وهو الهواء (وان تحرك الم الوسط
فهو الثقيل المطلق ان طلب
نفس المركز) وهو الارض
(والا فالثقيل المضاف)
وهو الماء، وفي
المواقف وشرحها في
قسم العناصر (المتأخرين)
من الحكماء على انها
اربعة اقسام خفيفة
يطلب المحيط في جميع
الاحياء وهو النار وخفيف يقتضى
ان يكون تحت النار وفوق الاخرين
وهو الهواء وثقيل مطلق
يطلب المركز وهي الارض وثقيل
مضاف يقتضى ان يكون فوق
الارض وتحت الاخرين وهو
الماء اهـ وقوله المتأخرون راجع الى من
جعلها اربعة فان منهم من قال بواحد
وباشنين وبثلاثة ۱۲ منہ۔

بعض نے ایک کا، بعض نے دو کا اور بعض نے تین کا قول کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

۱ شرح حکمۃ العین

۱۳۷ شرح المواقف القسم الثالث المفصل الاول منشورات الشریف الرضی قم ایران ۱۳۷

وہ ازلًا ابدًا کبھی نہ محیط کو پہنچی، نہ پہنچے تو دو امانا حیولت افلاک سے مقسور ہے۔
 دلیل سوم اگرچہ ان کے یہاں مشہور وہی قول دوم ہے مگر ہم دلائل سے اول کو ترجیح دیں۔
 اولاً اگر پانی کا حیز طبعی زیر ہوا و بالا لے ارض رہنا تھا تو واجب کہ جو کنواں جو سطح زمین
 کے برابر ہو تو اس پر کھڑے ہو کر کسی برتن سے پانی الٹیں کنارہ چاہ پر رک جائے اندر نہ کرے اور
 اگر کنویں کی من سطح ارض سے اونچی ہے تو جتنی بلند ہے وہاں تک پانی لے جائے سطح زمین کی
 محاذات پر فوراً رک جائے کہ ہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور حیز طبعی میں شے کو روک کے لئے کسی
 سہارے کی حاجت نہیں ہوتی بلکہ اس سے تجاوز کے لئے قاسم کی ضرورت ہوتی ہے۔
 ثانیاً سطح زمین میں جو ڈھال اس کی اصلی حالت سے نچا پیدا ہو گیا جیسے عام تالی وغیرہ
 واجب ہے کہ پانی اس کی طرف متوجہ نہ ہو کہ وہ طالب سفلی مطلق نہیں اور جس سطح کا طالب ہے
 یہ ڈھال اس سے نیچے ہیں، حالانکہ یقیناً پانی جتنا ڈھال پائے گا اس کا طالب ہوگا تو ضرور
 وہ سفلی مطلق چاہتا ہے زمین کہ اس سے اقل ہے مرکز تک پہلے پہنچ گئی ہے لہذا اس سے
 مجرب ہے۔

ثالثاً سمندر کا پانی تمھارے نزدیک اپنے حیز طبعی میں ہے کہ اس کنارے پر مشد
 ایک انگل کے فاصلے سے ایک گڑھا کھودیں پھر اس فاصلے کو پانی کی طرف ہانڈ کر کر ڈریں۔ ہانڈ کے
 صدمے سے پانی قدر جانب خلاف کو ہٹ کر پھر پلے گا اب واجب تھا کہ پلٹ کر اپنی پہلی جگہ پر
 رگ جاتا، غار میں نہ آتا کہ وہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور آگے حرکت پر کوئی قاسم نہیں،
 نہ پانی صاحب ارادہ ہے کہ وہ بھی حکم قاسم میں ہے۔ بلا قاسم چیز غریب میں جانا کیا معنی۔
 اگر کئے اس غار میں ہوا مقسور تھی کہ بوجہ استحالة خلا نہ نکل سکتی تھی اب کہ اس نے دیکھا
 کہ دوسرا جسم یعنی پانی موجود ہے کہ میرے نکلنے پر اسے بھڑکے گا وہ نکلے اور پانی بضرورت خلا
 داخل ہوا۔

اقول قطع نظر اس سے کہ یہ حیز ہوا و آب دونوں کے لئے غریب ہے ہوا کو کیا ترجیح
 ہے کہ وہ خود اس سے آزاد ہو کر پانی کو مقید کر دے، اگر ایسا ہے تو واجب کہ سمندر کا پانی تمام روئے زمین پر
 پھیل جائے کہ برابر کی ہوا حیز غریب میں ہے اور وہ اپنے پاس پانی دیکھ رہی ہے جو اس کے نکل جانے
 پر ضرورت خلا کو پورا کر دے گا تو کیوں نہیں اپنے حیز طبعی کی طرف اڑتی کہ پانی پھیل کر محیط زمین
 ہو جائے۔

سرایعاً تالابوں، نالوں میں جو پانی بھرا ہے تمہارے طور پر چیز غریب میں ہے تو واجب کہ اپنے چیز طبعی کی طرف حرکت کرے اور استحالة خلا کے دفع کو ہوا موجود ہے جیسے وہاں پانی موجود تھا بلکہ یہی صورت رائج ہے کہ اب ہوا و پانی دونوں چیز غریب میں ہیں، اور پانی اونچا کہ اپنے چیز طبعی میں آجائے اور ہوا اُس خلا کو بھر دے تو یہ ایک ہی چیز غریب میں ہوگا۔

خاصاً بیط کا ہر جزو طالب چیز ہے ولہذا پانی کہ زمین پر ڈالیں اُس کی دھار اپنے دل نہیں ہتی بلکہ تمام اجزاء اتر کر پھیل جاتے ہیں مگر ڈھال کی طرف خط مستقیم پر جاتے ہیں۔ اگر مستدیر شکل میں پھیلےں جلد اپنے مقصد کو پہنچیں کہ مرکز سے محیط تک کسی کو اتنا فصل نہ ہوگا جو اجزائے بعیدہ کو خط مستقیم میں اور طبیعت ہمیشہ قرب طرق سے اپنے مقتضی میں جانا چاہتی ہے تو واجب تھا کہ زمین پر شکل دائرہ میں پھیلتا۔ ان تمام وجوہ سے ثابت کہ پانی طالب سفلی مطلق ہے تو قول اول رائج ہے تو اس دورہ زمین یعنی چیز لایعجزی کے سوا جو مرکز عالم پر منطبق ہے چاروں عناصر ازلاً ابداً اپنے چیز طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل چہارم تم کرہ نار کو مشایعتِ فلک میں دائم حرکت مستدیرہ مانتے ہو، ظاہر ہے کہ یہ نہ ارادہ نہ طبیعہ، اور ہم نے فونز مبین میں زیر دلیل صدم بیان قاطع سے روشن کیا کہ فلاسفہ کا اسے عرضیہ کہنا باطل۔ ابن سینا نے جو اس کی وجہ تراشی مضحکہ مخضہ ہے، لاجرم قسریہ ہے، اور قسریہ کو دوام۔

دلیل پنجم اس سے بڑھ کر فلک ثوابت و جملہ مثلثات کا بہ تبعیت فلک الافلاک حرکت یومیہ کرنا اور یہاں جو ابن سینا نے فرضیت کی وجہ گھڑی بالکل شیخ حلی کی کہانی ہے، کہا بیتناہ فی کتابنا الفونز المبین (جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب فونز مبین میں اس کو بیان کیا ہے۔ ت) لاجرم یہ سب قسریہ ہیں اور سب دائم۔ یہاں فونز مبین میں ہمارا کلام یہ ہے۔
اقول وباللہ التوفیق ہماری رائے میں حق یہ ہے کہ حرکت وضعیہ میں عرضیت کی کوئی تصویر پایہ ثبوت تک نہ پہنچی۔ جب تک مابا لعرض مابا لذات کے نحن میں ایسا نہ ہو کہ اس کی حرکت وضعیہ سے اس کا این موہوم بدلے این موہوم سے یہاں ہماری مراد وہ قضا ہے کہ مابا لذات کو محیط ہے ظاہر ہے کہ حامل کو جو قضا حاوی ہے تدویر کہ نحن حامل میں ہے۔ اُس قضا کے ایک حصہ میں ہے جب حامل حرکت وضعیہ کرے گا ضرور تدویر اس حصہ قضا سے دوسرے حصہ میں آئے گی تو اگرچہ خود ساکن محض ہو ضرور ضرور اس کی حرکت وضعیہ سے اس کی وضع بدلے گی کہ این موہوم بدلا

اگرچہ این محقق برقرار ہے بخلاف مائل یا خارج المرکز کہ اگر دونوں متمم کو ایک جسم مانیں تو یہ اس کے سخن میں ضرور ہے مگر ان کی گردش سے اس کا این مہوم نہ بدلے گا تو ان کی حرکت سے یہ متحرک بالعرض نہ ہوگا۔ جو پوری کا شمس بازغہ میں زعم کہ اگر اس کے ساتھ نہ پھرے تو اسے حرکت سے روک دے گا۔

اقول دوجہ سے محض بے معنی ہے،

(۱) نہ یہ اس کی راہ میں واقع ہے نہ اس میں جڑا ہوا ہے کہ بے اپنے اُسے چلنے نہ دے اور اگر بالفرض راہ روکے ہوئے ہے تو کھول دے گا، حرکت وضعیہ سے کوئی گنجائش پیدا نہیں ہو سکتی۔

(۲) اگر یہ ان میں چسپاں بھی ہو تو ان کے گھومنے سے ضرور گھوٹے گا۔ مگر یہ انتقال بالذات اُسے بھی عارض ہوگا اگرچہ دوسرے کے علاقہ سے تو عرضی نہ ہوگا بلکہ ذاتی عرض اس صورت کے سوا وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر ثابت نہیں ومن ادعی فعلیہ البیان (اور دلیل مدعی کے ذمے ہے۔ ت) افلاک میں فلاسفہ کا محض ادعا ہے اس لئے کہ ان میں قاسم سے بھاگتے ہیں۔ مشایعت ساتھ ساتھ چلتا ہے نہ یہ کہ ایک ساکن محض رہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہو۔ چکروں کا بیان ابھی گزرا تو عرضیہ میں فریقین کی بحث خارج از محل ہے۔ ابن سینا پھر جو پوری مذکور نے زعم کیا کہ فلک کی مشایعت میں کہ تار کی حرکت عرضیہ اس لئے ہے کہ ہر جزو تار نے اپنے محاذی کے جزو فلک کو اپنا مکان طبعی سمجھ رکھا ہے اور بے شعوری کے باعث یہ خبر نہیں کہ اگر اسے چھوڑے تو اُسے دو مراجز بھی ایسا ہی اقرب و محاذی مل جائے گا، ناچاراً بطبع اس کا ملازم، لہذا جب وہ بڑھتا ہے یہ بھی بڑھتا ہے کہ اس کا ساتھ نہ چھوٹے اور اس پر اعتراض ہوا کہ پھر فلک ثابت فلک اطلس کے سبب کیوں متحرک بالعرض ہے اس کے اجزائے تو اس کے اجزاء کو نہیں پڑا کہ خود جدا حرکت رکھتا ہے اس کا جواب دیا کہ اس کے اقطاب نے اپنے محاذی اجزاء کی ملازمت کر لی ہے اور وہ اُس کے اقطاب پر نہیں۔ لہذا ان اجزاء کی حرکت سے اس کے قطب گھومتے ہیں۔ لاجرم سارا گڑھ گھوم جاتا ہے۔

اقول یہ شیخ چلی کی سی کہا نیاں اگر مسلم بھی ہوں تو عاقل بننے والوں نے اتنا نہ سوچا کہ جب تار و فلک البروج کی یہ حرکت اپنے اس مکان کی حفاظت کو ہے تو ان کی اپنی ذاتی حرکت ہوئی یا عرضیہ۔

مقام سیزدہم

حرکت فلک قسریہ ہو سکتی ہے۔ فلسفی اس کے استحالہ پر چند شبہات پیش کرتا ہے:

شبہ ۱: قسر کو دوام نہیں اور حرکت فلک دائم۔

اقول دونوں مقدمے مردود ہیں، ثانی کا رد ابھی سن چکے اور اول کا رد تعلیل ہفتہ میں۔

شبہ ۲: میل قسری نہ ہوگا مگر میل طبعی کے خلاف اور فلک میں میل طبعی نہیں کہ میل مستدیر طبعی نہیں ہو سکتا کہ متروک بعینہ مطلوب ہے اور میل مستقیم کسی جہت کو اور جہات کی تحدید خود فلک سے ہے۔

اقول ایک ایک حرف مردود ہے، مقام سوم و چہارم و نہم میں رد گزرے۔

شبہ ۳: فلک کی حرکت مستدیرہ فاعل کے قسر سے ہوتی تو سب اجسام میں ہوتی کہ فاعل

کی نسبت سب سے یکساں ہے لاجرم اگر ہو تو کسی دوسرے فلک کے قسر سے، اور اس کا

قسر یوں ہی ہوگا کہ وہ اپنی حرکت سے اسے حرکت دے جیسے ہاتھ کنچی کو، اب اس فلک کے قاصر

میں کلام ہوگا اس کی حرکت ارادیہ پر انتہا لازم، تو ثابت ہوا کہ افلاک میں وہ ہے جس کی حرکت

ارادیہ ہے، یہ اس دلیل کی توجیہ و توضیح و تلخیص و تقریب ہے جو امام حجۃ الاسلام نے فلاسفہ

سے نقل فرمائی۔ امام نے اس پر دُور د فرمائے:

اولاً مولیٰ عزوجل فاعل مختار ہے۔

اقول رد میں اسی قدر بس ہے، آگے جو ترقی فرمائی کہ اس کا فعل ہر جسم کے ساتھ

مختلف ہونا اگر ان کی صفتوں کے اختلاف پر مبنی ہو تو ان صفتوں میں کلام ہوگا کہ یہ صفت اس

جسم اور وہ اس جسم کے ساتھ کیوں خاص ہوئی، اس کی حاجت نہیں کہ بحث کو طول ہو اور

ابطال قدم نوعی کی حاجت پڑے جیسا کہ مباحث صور نوعیہ میں معروف ہے۔

ثانیاً کیا ضرور ہے کہ وہ جسم قاصر کوئی دوسرا فلک ہی ہو ممکن کہ اور کوئی جسم ہو کہ نہ کہہ

ہو نہ محیط تو کسی فلک کی حرکت ارادیہ نہ ثابت ہوگی۔

اقول نفی کر ویت کی حاجت نہیں۔ نفی احاطہ پر اقتصار اولیٰ کہ اسی قدر فلک نہ ہونے کو

کافی، انھیں اس زعم کی گنجائش نہ دی جائے کہ وہاں کوئی ایسا جسم نہیں فلک سے ورنہ خلا و ملا

اور افلاک متلاصق اور عنصریات ان کے زعم میں افلاک سے قابل ہیں نہ کہ افلاک میں فاعل غیر

ثالثاً قاسر واحد کا سب پر اثر لیکنا ہونا کیا ضرور اثر جس طرح قوت قاسر سے بلاستقامت بدلتا ہے۔ یوں ہی قوت مقصور سے بالقلب ہلکا بھاری پتھر ایک ہاتھ سے ایک قوت سے پھینکو ہلکا دُور جاتے گا بھاری کم۔

سابعاً اس سے باطل ہوا تو دو فلک پر قسرا ایک مثلاً محدود پر قسرا کیا انکار ہوا۔
خامساً اختلاف مشہود ہے تو حرکات خاصہ کا حرکت یومیہ سب کو عام ہے اور اس کے اقطاب و جہت و قدر کچھ مختلف نہیں تو کیا محال ہے کہ سب میں قاسر واحد کے قسرواحد ہو غرض تفسیر ہے عجب چیز۔

مقام چار دہم

فلک کی حرکت ارادیہ ہونا ثابت نہیں فلسفی یہاں دو شبے پیش کرتا ہے ،
شبه ۱: فلک کی حرکت مستدیرہ ہے اور وہ طبعیہ نہیں ہو سکتی ، نہ فلک میں قسریہ۔ اُن شہادت سے کہ مقام و تا میں گزرے لاجرم ارادیہ ہے۔
اقول: اولاً یہ تلاش توجب ہو کہ پہلے اُس کی حرکت بھی ثابت ہو لے، اور ہم عنقریب واضح کریں گے کہ اس کی حرکت کا کچھ ثبوت نہیں۔
ثانیاً بلکہ سکون ثابت ہے۔

ثالثاً بلکہ فلک میں حرکت کی قابلیت تک ثابت نہیں۔
سابعاً بلکہ اصول فلسفہ پر اس کا متحرک ہونا محال پھر ارادیہ و غیر ارادیہ یعنی چہ۔
خامساً ہم ثابت کر چکے کہ مطلقاً حرکت مستدیرہ اور خود فلک کی وضعیہ طبعیہ ہو سکتی ہے۔
سادساً قسریہ ہو سکتی ہے۔

شبه ۲: ہمیں ایک ہی شے مطلوب یہی ہے مہروب بھی، یہ بغیر ارادہ ناممکن۔
اولاً یہ وہی بات ہے کہ نفی طبعیہ میں کہی اور اس کے کافی و وافی رد وہیں گزرے۔
ثانیاً مانا کہ ارادہ ضرور، پھر ہی کیا لازم کہ متحرک کا ہو ممکن کہ محرک کا ہو کیا چرخ و مغزل فسان وغیرہ کی حرکات وضعیہ نہ دیکھیں ان میں بھی وہی طلب و ترک ہے کیا ان کے ارادے سے ہے

عنه یعنی سان جس پر چاقو وغیرہ تیز کیا جاتا ہے ۱۲ الجیلانی

اگرچہ بارود ہے، مگر اس کی راہ ہی کیوں ہو سرے سے کہیں کہ ممکن کہ ایک یا لاکھوں کو کب اگرچہ انھیں ثابت میں سے کہ نظر آتے ہیں یا ان کے غیر کہ بوجہ بعد مشہور نہیں فلک اعظم میں ہوں اور وہ اپنی حرکت ارادہ سے فلک کو دھکا دیتے ہوں کہ اجزا پر استحالہ ایسیہ ثابت نہیں۔

ثالثاً اقول استوائے نسبت فاعل کی اب یہاں تک تو وسیع ہوئی کہ اختلاف طبائع و مواد و استعداد ہی اڑ گیا کہ قسیر جانب فاعل سے ہوتا تو سب پر ہوتا۔

رابعاً اقول فلک قاسر قاسر فلک کیا ضرور ہے کہ اپنی حرکت ہی سے قسیر کرے۔ ممکن کہ بعض ارادے سے مسخر کر لے جیسے ہمارا نفس اپنے جوارح کو۔ ہم میں بھی یہ حرکت بہ نظر جسم حقیقیہ قسریہ ہی ہے کہ طبیعت جسم سے نہیں مگر ارادہ کہلاتی ہے کہ وہ نفس اسی جسم سے متعلق ہے تو گویا تحریک خارج سے نہیں مگر فلک قاسر کا نفس دیگر افلاک سے متعلق نہیں اس کی تحریک ضرور قسری ہوگی اور حرکت ارادہ پر انہما لازم نہ ہوگی۔

خامساً اقول بالفرض ثبوت ہوا بھی تو اس قدر کا کہ کسی ایک فلک کی حرکت ارادہ ہے وہ موجب کلیہ کہ ہر گویا کہ سب کی ارادہ ہے اور وہ سب کلیہ کیا ہوا کہ فلکیات میں کہیں قسیر نہیں۔

شبه ۴ : افلاک اگر قسیر سے متحرک ہوتے تو سب کی حرکت موافق قطبوں پر ایک ہی طرف ایک ہی مقدار پر ہوتی کہ سب قاسر ہی کی موافقت کرتے حالانکہ اختلاف مشہور ہے علامہ خواجہ زاد نے تہافت الفلاسفہ میں اسے نقل کر کے رد کیا کہ یہ جیب لازم ہو کہ قاسر فلک ہی میں منحصر ہو اور یہ ممنوع ہے۔

اقول خدا کی شان کہ ایسے مہلات بکنے والے عقل و حکمت کے مدعی ہیں۔

اولاً وحدت قاسر کیا ضرور، ممکن کہ ہر ایک پر جدا قاسر ہو۔

ثانیاً قسیر بذریعہ حرکت وضعیہ ہی کیا ضرور کہ اقطاب وغیرہا میں موافقت

لازم ہو۔

علیٰ پھر حکم العین اور اس کی شرح میں بھی یہ ہل دلیل نظر آئی اور وہی اس کا ایک جواب دیا جو ہمارے اولاً میں پیش پا افتادہ تھا ۱۲ منہ
علیٰ اقول جب بھی نہیں جیسا کہ ہمارے رد سے واضح ہوگا غالباً علامہ نے اسے تنزیلاً فرمایا ۱۲ منہ غفرلہ

کچھ بھی عقل کی کہتے ہو۔

مثلاً پتھر کے نیچے گزرے مسافت میں جو نقطہ فرض کروا سے طلب کرتا پھر اس سے گزرتا ہے۔ اگر کہتے یہ نقاط مطلوب نہیں بلکہ چیز۔ یہ راہ میں پڑے ناچار ان پر گزر ہوا ہم کہیں گے کہ ممکن کہ یوں ہی مستدیرہ میں اوضاع مطلوب نہ ہوں بلکہ نفس حرکت (علامہ خواجہ زادہ) اس کی کافی بحث بھی وہیں گزری۔ یہ ہے وہ جو ہمیں ان مقامات کی وضع پر محرک ہوا۔ اثنا نے بحث میں ہم نے متعدد وعدے کئے ہیں۔ دو ضروری مقام اور لکھ کر یوں نہ تعالے ان کا انجام کریں۔

مقام پانزدہم

بلکہ افلاک کی حرکت قسریہ ہونا ثابت، اس پر دو دلیلیں ہیں، ایک افلاک شمانیہ میں اور ایک محدود وغیرہ سب ہیں۔ (حجت اولیٰ) اقول آٹھوں مثلوں کو اپنی حرکت خفیہ کے سوا حرکت یومیہ بھی ہے کہ بہت و مقدار و اقطاب سب میں ان کی حرکت خاصہ بطیہ کے خلاف ہے۔ ان کا نفس وقت واحد میں دو بہتوں کو دو مختلف حرکتیں نہ دے گا۔ آخر یہ دوسری کہاں سے ہے۔ سفہار خود کہتے ہیں کہ فلک اعظم کا نفس ایسا قوی ہے کہ اُسے اور باقی سب افلاک کو حرکت یومیہ سے گھماتا ہے تو ضرور باقی افلاک پر قسمر ہوا کہ مبد خارج سے ہے نہ ان کی طبیعت نہ ان کا ارادہ۔ سفہار قسمر سے نجات اس میں جانتے ہیں کہ باقی کی حرکت عرضیہ ٹھہراتے ہیں۔ اقول، اولاً جب ان کو حرکت ہی نہ ہوئی اطلس کی حرکت ان کی طرف بالعرض نسبت کر دی جاتی ہے تو اعلیٰ کا نفس ان کی تریک پر خاک قادر ہوا۔

ثانیاً ہم۔۔ کے بعد جواب اول کے دفع اول میں روشن طور پر بیان کر آئے کہ افلاک کی حرکت کو عرضیہ کہنا جہل محض ہے یہ ضرور ذاتیہ ہے اور تم مان چکے کہ فلک اعلیٰ کی قوت نفس سے ہے تو یقیناً ان پر قسمر کے قائل ہوئے و لکن لا تفقہون (لیکن تم نہیں سمجھتے۔۔۔)

عہ شرح حکمۃ العین میں جو یہ جواب دیا کہ پتھر کی یہ طلب و ترک حرکت واحدہ میں نہیں، وہیں ہم نے ہسی کے اقرار سے ثابت کر دیا کہ مستدیرہ میں بھی حرکت واحدہ میں نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

(حجت ثانیہ) ایک نہایت لطیف و نفیس بات کہ فلک الافلاک اور فلک کی حرکت قسریہ ہونا قبول وادی فلک کا قابل استدارہ ہونا یوں بیان کرتے ہیں کہ وہ بسیط ہے ہر وضع سے اُسکے اجزا کو نسبت یکساں ہے تو انتقال جائز۔

اقول نہیں نہیں بلکہ واجب کہ سکون میں ایک وضع کا لزوم ہو اور وہ ترجیح بلا مرجح ہو اور وہ محال، اور جو فعل دفع محال کی ضرورت سے ہو قسری ہے کہ اس کا مبداء خارج سے ہے جیسے پنچرے سے پانی کا نہ گرتا یا پچکاری میں اوپر چڑھنا وغیر ذلک الافعال کہ بے اقتضائے طبع بضرورت اقتناع خلا ہیں سب قسری ہیں، لاجرم تمام افلاک کی حرکت قسری ہے۔

مقام شانزدہم

فلک پر خرق و التیام جائز ہے۔ فلسفی اسے محال کہتا ہے اور اس کے فضلہ خواری چری وغیر ہم اسی بنا پر معراج پاک سے منکر ہیں۔ طرفہ یہ کہ ایمان و کلمہ گوئی و تصدیق قرآن عظیم و ایمان قیامت کے مدعی ہیں۔ قرآن و قیامت پر ایمان استحالة خرق و التیام کے ساتھ کیونکر جمع ہوا جس میں بکثرت نصوص قاطعہ ہیں کہ روز قیامت آسمان پارہ پارہ ہو جائیگی،

ولکن الظالمین بآیت اللہ لیکن ظالم اللہ کی آیتوں کا انکار یجحدون ۱۰ کرتے ہیں۔ (د ت)

فلسفی کے پاس کوئی دلیل نہیں سوا اس مشہور شبہ باطلہ کے کہ خرق و التیام نہ ہو گا مگر حرکت سے اور حرکت اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو تو محدود یا اس کے اجزا اگر حرکت اینیہ قبول کریں تو محدود کے لئے جہت درکار ہوتی نہ کہ جہت کی حد بندی محدود سے ہوتی۔ رد بوجہ کثیرہ ہے،

اولاً اقول ہم روشن بیانیوں سے باطل کر چکے کہ فلک محدود جہات ہے تو وہ دربا

علا اس بحث میں جن کے لئے یہ مقامات وضع ہوئے اگرچہ اس مسئلہ کی حاجت نہیں مگر ضروری دینی ایمانی مسئلہ ہے اور انھیں مقامات نے اُسے بعونہ تعالیٰ صاف کر دیا لہذا انکے بعد اسے ایک مستقل مقام مقرر کرنا مناسب ہوا کہ نہایت اہمیت رکھتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ

ہی جل گیا جس پر یہ اور بیسیوں تقریبات باطلہ تھیں۔

ثانیاً اقول ہم روشن بیانوں سے ثابت کر چکے کہ فلک میں مبدل میل مستقیم ہے تو ضرور اجزا میں بھی ہے کہ طبیعت متحد ہے پھر عدم قبول اینیہ کیا معنی۔

ثالثاً خرق کے لئے اینیہ کیا ضرور مستیہ سے بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً سارے محدود کا دل بیچ میں سے چر کر تلے اوپر دو کڑے ہو جائیں ایک متحرک رہے ایک ساکن، یا ایک شرق کو چلے ایک غرب کو، تو یہ حرکت کسی جہت سے جہت کو نہ ہوتی کہ تحدید جہات کے خلاف ہو۔ قشوق جو پوری نے کہا، یوں تو محدود ہی اوپر والا ٹکڑا رہے گا نیچے کو لغو ہوگا۔

اقول یہ بوجہ مردود ہے :

(۱) آج تک جسے محدود کہہ رہے تھے اس کے ٹکڑے ہو گئے۔ اب اس ٹکڑے کی خبر سناؤ کیا اسی طرح بیچ میں سے نہیں چر سکتا، تو اب اس کا نصف زیریں لغو ہو جائے گا، نصف بالا محدود رہے گا۔ اب اس میں کلام ہوگا اور کہیں نہ رُکے گا کہ تقسیم جسم غیر قتنا ہی مانتے ہو، لاجرم تعارض ہاتھ میں خالی خیالی ہوا کے سوا کچھ نہ ہوگا جسے محدود مقرر کو محدود صاحب جہات کی تردید کرتے تھے یہاں خود انہیں کی تحدید کے لالے پڑ گئے، قرار ہوگا تو صرف اس پر کہ صرف سطح محدب محدود ہے اب سارا دل لغو محض رہا، بقائے محدب کے بعد محدود کے تمام اجزا نیچے اوپر ادھر ادھر ہوا کریں کٹ کٹ کر گرا کریں تحدید پر حرف نہیں آتا۔ کیا اسی کا نام استحالہ خرق تھا۔

(۲) کیوں دو ٹکڑے نیچے اوپر لیجئے بلکہ مثلاً معتدل النهار پر دو ٹکڑے ہو جائیں، یونہی دونوں

عہ بعض نے کہا تھا کہ ممکن کہ فلک کا ایک جزو دائرے پر حرکت کرے تو حرکت جہت کو نہ ہوتی اور خرق ہو گیا۔ علامہ سید شریف نے حاشیہ شرح حکمۃ العین میں جواب دیا کہ ضرور اس کے جنسز کے لئے حرکت اینیہ ہوتی تو وہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو اور محدود کے ساتھ بحال تو ہم جو اس جز کی حرکت ہے وہ محض وہم میں ہے نہ خارج میں۔

اقول، اولاً اس جواب کو ہماری تقریر سے مس نہیں کہ پورے حلقے کی حرکت ہرگز اینیہ نہیں قطعاً وضعیہ ہے۔

ثانیاً وہ اعراض کہ آتا ہے کہ جزو کی حرکت اینیہ ضرور جہت سے جہت کو ہوگی۔ مگر

(باقی بر صفحہ آئندہ)

طرف اس کے موازی ہر مدار پر کہ سارا فلک چھلے چھلے ہو جائے اور جس طرح یہ چھلے اب موہوم ہیں اور تو ہم میں حرکت مستدیرہ کر رہے ہیں کہ صرف وضع بدلتی ہے این نہیں بدلتا یہ نہیں اس وقت یہ چھلے اور ان کے دورے واقع ہو جائیں تو ان میں کسی کی حرکت جہت سے جہت کو نہ ہوگی، جس طرح اب نہیں اور چہارہ فلک پاش پاش پُزے پُزے ہو گیا۔ اب ان ٹکڑوں میں نہ کوئی محیط ہے نہ کوئی محاط لغو کسے کرو گے ہاں یہاں حرزبانی کا شہیمہ وارد ہو گا کہ خرق والیام بے اقتران واقراق اجزا نہ ہوگا اور وہ مستدعی حرکت اینیہ۔

اقول وباللہ التوفیق ایک ہموار سطح کا دوسری ہموار سطح سے تماس کلی کہ اصلاً باہم فصل نہ رہے۔ ممکن ہے یا نہیں مثلاً دو مساوی جسم ہر ایک نصف کرے کی صحیح شکل پر ہو۔ اگر انہیں ملا کر پورے کر لے گی شکل پر رکھیں تو بالکل مل جائیں گے یا ایک سطح دوسری سے وصل ہو ہی نہیں سکتی۔ فصل ضرور ہے یہ تقدیر ثانی یہ فصل ایک نقطے کی قدر ہے یا خط کی علی الاول نقطہ جو ہسری ثابت خواہ وہ نقطہ قائمہ بذاتہ ہو یا کسی شئی ثالث سے جو ان دو میں فصل ہے علی الثانی اس فصل میں کوئی جسم نہیں تو خلا لازم اور ہے تو اس کی سطحوں سے ان پہلی دو سطحوں کا تماس کلی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مثلاً مشرق سے مغرب کو یا بالعکس، اور ان جہات کی تحدید محدود سے نہیں تحدید تحت و فوق کی ہے اور جز کی حرکت قطعاً ان کی طرف نہیں۔

ثالثاً جز کی حرکت محض اختراع و ہم ماننا فلک کی حرکت مستدیرہ کا خاتمہ کر دے گا کہ وہ نہیں مگر استخراج اوضاع کو اور اصالیہ وضع نہ بدلتی مگر اجزا کی، اور وہ موہوم ہیں۔ موہوم کے لئے خارج میں کوئی وضع بھی نہیں کہ وہ خود ہی خارج میں نہیں، پھر یہ حرکت کس لئے۔

سرا بعاً سکون قلب پر جو استحالہ مانتے ہیں کہ ایک وضع کا لزوم ہوگا اور وہ ترجیح بلا مرجح ہے اجزائے فلک کی نسبت سب اوضاع سے برابر ہے یہ بھی باطل ہو گیا، نہ اجزا ہیں، نہ اوضاع، نہ لزوم، نہ تبدل رہا وجود منشا کا عذر۔

اقول مشترک ہے فرض سے

ولن یصلح العطار ما افسدہ الدھر ۱۲ منہ غفرلہ

(عطار ہرگز اس کی اصلاح نہیں کر سکتا جس کو زمانہ نے بگاڑ دیا۔ ت)

یا نہیں، اگر نہیں تو وہاں وہی کلام ہوگا اور منقطع نہ ہوگا مگر تسلیم خلا ملا یا اس اقرار پر کہ ہاں دو جدا جدا سطوح ایسی وصل ہو سکتی ہیں کہ بیچ میں اصلاً فقط بھر بھی فصل نہ ہو۔ جب دو جسم منفصل ہیں ایسا اتصال ممکن تو جسم متصل میں کیوں ایسا انفصال ناممکن، ضرور جائز کہ دو حصے ہو جائیں اور ان کے بیچ میں اصلاً فصل نہ ہو اور جب فصل نہ ہو مسافت نہ ہوتی حرکت کہاں سے آئے گی، یہ جو ذہن پر مستولی ہو رہا ہے کہ پٹھے گا تو ہٹے گا، یہ استیلائے وہم ہے کہ ہم نے افتراق یوں ہی ہوتے دیکھا اور یہی ہمارے خیال میں ہے اور عقل قطعاً جائز رکھتی ہے کہ دو ٹکڑے اس حالت پر پیدا ہوں جو حالت دو اطلس سطحوں کے وصل سے ہوتی ہے کہ ہیں دو اور فصل نام کو نہیں، انتہائی یہ صورت واقع ہے ابتداءً کون مانع ہے۔

س ابعاً قول جہت کو منہائے اشارہ حسیہ کہتے ہو اور مقعر اطلس یقیناً منتہی نہیں اشارہ قطعاً محدب تک جائے گا تو سخن بلاشبہ تحدید میں لغو ہے، اب اجزائے سخن میں حرکت اینہ سے کون مانع تو ظاہر ہوا کہ میبذی نے جو تقریر کی کہ فرق حرکت مستقیمہ سے ہو تو فلک اس کا قابل نہیں اور مستدیرہ سے ہو کہ بعض جزو ایک طرف حرکت مستدیرہ کریں اور بعض دوسری طرف، یا ساکن رہیں یہ طبعاً نہیں ہو سکتی کہ طبیعت اجز۔ امجد نہ قسم کہ فلک پر قاسم نہیں نہ ارادۃً کہ فلک بسیط ہے، آلات مختلف نہیں رکھتا جن کے ذریعہ سے نفس فلکی بالارادہ مختلف افعال کرے۔

اقول محض ندان بعید و دور از کار ہے۔ قطع نظر اس سے کہ اس کا ایک مقدمہ باطل جس کا بطلان بارہا ظاہر ہو چکا ہے۔ ہمارے کلام سے اصلاً مس نہیں منع مستقیمہ پر بنائے تحدید ہے اور تحدید میں سخن لغو۔

خاصاً فلک محدود ہے توفوق و تحت کا نہ ہر جہت کا، ممکن کہ جزو فلک گرد مکرز عالم

علہ (۱) منع مستقیمہ ممنوع (۲) اتحاد طبع ممنوع (۳) منع قاسم ممنوع (۴) بساطت فلک ممنوع (۵) آلات مختلفہ نہ ہونا ممنوع جس طرح ہمارے جوارح ہمارے نفس کے آلات ہیں یونہی فلک کے پُرزے خارج حامل جو زہر مائل مدیر تدویر متمم حاوی محوی کو اکب نفس فلکی کے ہونا کیا محال۔ (۶) اقول ایک جزو متحرک اور دوسرا ساکن تو اختلاف افعال نہ ہو اسکون فعل نہیں ۱۲۔
علہ علامہ سید شریف نے بھی حاشیہ شرح حکمۃ العین میں اسے نقل کیا اور اتنا بڑھایا کہ یہ دعویٰ (باقی بر صفحہ آئندہ)

حرکت مستدیرہ کرے تو فرق ہوا، اور تحدید ہتہین میں کچھ فرق نہ آیا، کہ یہ حرکت تحت و فوق میں نہیں (شرح تجرید فوشجی) اس کا جواب میر ہاشم وغیرہ نے تواسنی میبذی میں دیا کہ دو انی نے تحقیق کیا ہے کہ جہات ستہ سے باقی چھ ہتہیں بھی انھیں فوق و تحت کی طرف راجع ہیں۔

اقول ہاں جو حرکات خطوط مستقیمہ یا منحنیہ، غیر مستدیرہ یا مستدیرہ غیر محیط مرکز عالم یا محیطہ خارجہ مرکز پر ہوں ضرور تحت و فوق کی طرف راجع ہیں لیکن جو خطوط مستدیرہ موافقہ مرکز پر ہوں محال ہے کہ ان کی طرف راجع ہوں ورنہ مرکز سے دائرہ تک بعد مساوی نہ رہے گا کما لا یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) بلکہ سیال کوئی نے یوں تقریر کی کہ اینیہ نہ ہوگی مگر ایک جہت حقیقیہ سے دوسری کو کہ یا دونوں مکان طبعی ہوں گے یا دونوں قسری، یا ایک طبعی ایک قسری، بہر حال حرکت حقیقیہ سے حقیقیہ کو ہے (حاشیہ شرح موافق)۔

اقول (۱) یہ اسی بداہتہ کے خلاف ہے کہ مرکز عالم کسی دائرہ موافقہ مرکز پر حرکت کرنا تحت سے فوق یا فوق سے تحت کو ہو سکتی ہے حالانکہ ہر وقت مرکز سے بعد یکساں ہے۔

(۲) اگر اینیہ جہات حقیقیہ ہی میں منحصر تو زمین اگر اپنی کر ویت حقیقیہ پر رہتی کوئی سیارہ تمام رُوئے زمین کے ذرے ذرے پر سیاحت کر آنے والا کبھی خواہ کیسے ہی منحنی خطوط پر مختلف جہات میں چلتا متحرک نہ ٹھہرتا کہ ان کو بھی جہات حقیقیہ سے اس کا فاصلہ نہ بدلا۔

(۳) جُزء نار اگر گروہ نار پر حرکت اینیہ مستدیرہ کرے طبعی سے طبعی کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ سے حقیقیہ کی طرف نہیں۔

(۴) جُزء نار اگر محذب ہو میں یونہی متحرک ہو قسری سے قسری کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ میں تبدیل نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نہیں ہو سکتا کہ ہر حرکت مستقیمہ (یعنی اینیہ) جہت حقیقیہ سے جہت حقیقیہ ہی کی طرف ہو پھر فرمایا فتامل۔ اس کے بعد وہ تقریر فرمائی کہ اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو۔

اقول جب تک وہ ثابت نہ ہوئے کہ اینیہ نہ ہوگی مگر تحت و فوق میں اس تقریر کا محل نہ تھا اور اس کے اثبات کی طرف کوئی راہ نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

سادساً قول محدود کے لئے جہت درکار نہیں بلکہ اس کے اجزاء کی حرکت کے لئے، تو کیا محال ہے کہ

عدانت تعلم ان الكلام في الاجزاء
المقدارية ويكفي للخرق افتراقها
وهي مؤخرة عن الكل فان دفع
ما في البيبذى من ان التحديد مقدم
على الاجزاء والاجزاء على الكل
فلزم تقدم التحديد على الفلك انتهى
اما نزع صدور ان امكان
الحركة الاينية في جسم يتوقف على
وجود الجهة وتحدد بها جسم آخر
اذ لولا هي لامتنعت الاينية فيجب
تقدم الجهات وتحدد بها بالتحديد
على الاجزاء الاعلى حرکاتها فقط
انتهى فاقول اولاً منقوص بالحركة
الوضعية فان امكانها في جسم يتوقف على
وجود الاوضاع وتعينها بجسم آخر اذ لولا هي و
تعينها لامتنعت الوضعية فيجب تقدم
الاولى اوضاع على جنس الاجزاء
لاعلى حرکاتها فقط وهو اشنع
المحالات اذ لاوضع للاجزاء اذ هو

توجان تا ہے کہ گفتگو اجزائے مقدار یہ میں ہے
اور خرق کے لئے ان کا افتراق کافی ہے اور وہ
کل سے مؤخر ہیں، چنانچہ اس سے بیبذی کے
اس قول کا اندفاع ہو گیا کہ تحدید مقدم ہے اجزائے
پر اور اجزاء مقدم ہیں کل پر، تو اس طرح تحدید
کا فلك پر مقدم ہونا لازم آیا انتہی۔ رہا صدر
کا زعم کہ کسی جسم میں حرکت ایسی کا امکان، وجود
جہت اور اس کے کسی دوسرے جسم کے ساتھ
تحدید پر موقوف ہے کیونکہ اگر جہت موجود نہ ہوگی
تو ایسی متمنع ہوگی۔ لہذا جہات اور تحدید کے ساتھ
ان کے تحدید کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا واجب
ہوگا نہ کہ فقط انکی حرکات پر۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں
اولاً تو یہ منقوص ہے حرکت وضعیہ سے کہ اس کا
کسی جسم میں امکان، اوضاع کے وجود اور کسی
دوسرے جسم کے ساتھ ان کے تعین پر موقوف ہے
اس لئے کہ اگر وہ نہ ہوں اور ان کا تعین نہ ہو تو
وضعیہ متمنع ہوگی لہذا اوضاع کی تقدیم جنس اجزائے
پر واجب ہوگی نہ کہ فقط ان کی حرکات پر، یہ بدترین
محال ہے کیونکہ اجزاء کی کوئی وضع نہیں۔ اس لئے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

لہ المیبذی الفن الثانی فی الفلکیات فصل ان الفلك بسیط المطبع المحمدی لکھنؤ ص ۱۶۶
کے صدر (شرح ہدایت الحکمتہ)

ان کے اجزاء کی حرکت کو وہی جہات درکار ہوں جن کی حد بندی خود اس کی شکل نے کی۔ توضیح اس کی یہ کہ فرق کے لئے خود فلک کا حرکت اینیہ کرنا مطلوب نہیں بلکہ اس کے بعض اجزاء کا اور تحدید صرف اس کے تشکل پر موقوف اور تشکل مساوق تعین اور تعین مساوق وجود تو وجود تک تحدید پر فقط ایک مرتبہ تقدم ہے وہ بھی ذاتی نہ زمانی اور اجزاء کی حرکت اینیہ ممکن کہ ارادی ہو فلک کا نفس منطبع انھیں یہ حرکت دے جیسے تمھارے نزدیک کل کو حرکت مستدیرہ دے رہا ہے اور اس ارادہ کا لازم وجود ہونا ضرور نہیں ممکن کہ لایزال میں ہو جس طرح کل متعاقب حادث دورے نئے نئے تخیلات نفس منطبع سے پیدا ہو رہے ہیں۔ ممکن کہ وہ تخیل و شوق جو اجزائے مذکورہ کو حرکت اینیہ دینے پر باعث ہوا کسی دورہ خاصہ کل سے منوط و مشروط ہو جیسے ہر دورہ دورہ آئندہ کے لئے معد ہوتا ہے تو یہ تحریک نہ ہوگی، مگر حادث، اور اسے جہات وہی درکار ہوں گی جن کی حد بندی خود شکل فلک تمھارے زعم سے ازل میں کر چکی۔

سابعاً قول بلکہ ممکن کہ یہ حرکت ارادیہ بھی وجود فلک کے ساتھ ہی ہو اور اب بھی تحدید کو اس پر تقدم ہی رہے گا کہ یہ حرکت ارادے پر موقوف اور ارادہ شوق پر اور شوق تصور پر اور تصور وجود پر تو وجود کو حرکت پر چار مرتبے تقدم ہوا اور تحدید پر ایک ہی مرتبہ تھا تو تحدید حرکت پر تین مرتبے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کہ وہی تبدیل ہوتی ہے حرکت ضعیف میں نہ کہ وضع کل اور میں ثانیاً کہتا ہوں اور وہی حل ہے کہ امکان سے اگر اس کی مراد امکان ذاتی ہے بایں معنی کہ جسم باعتبار اپنی ذات کے اس سے انکاری نہیں ہے تو اس کے لئے وجود جہت واجب نہیں بلکہ تصور جہت واجب ہے، اور اگر اس کی مراد امکان سے امکان واقعی ہے تو اس کا ذات کے ساتھ ہونا واجب نہیں یہاں تک کہ جہات کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا لازم آئے

۱۲ منہ۔ (ت)

المتبدل فی الوضعية دون وضع
الکل وثانیاً وهو المحل ان اراد
الامکان الذاتی بمعنی ان الجسم
فی حد ذاته لایا باها فلا یجب له
وجود الجہات بل تصورھا وان
اراد الوقوع لایجب کونہ مع
الذات حتی یلزم تقدم الجہات
علی نفس الاجزاء ۱۲ منہ
غضله۔

مقدم رہی۔
ثامناً قول ہم ثابت کریں گے کہ بساطت فلک باطل ہے اور جب اجزاء مختلف الطباع ہوتے تو خود کہتے ہو کہ وہ طبعاً اپنے اپنے چیز کے طالب اور اجتماع پر مقسور ہوں گے اور قسر کو دوام نہیں رفتہ رفتہ ضعیف ہو کر قوی اجزاء غالب آکر ترکیب کی گرہ کھل جائے گی اور اجزاء اپنے اپنے چیز کو جائیں گے تو یہ حرکت نہ ہوگی مگر لایزال میں اور تحدید ازل میں ہو چکی۔ اگر کئے حرکت کبھی ہو جب طبعی ہے اس کا اقتضا تو طبیعت میں مدد وجود سے ہوگا جس پر وجود کو ایک ہی مرتبہ تقدم ذاتی ہوگا اور اسی قدر تحدید پر تھا تو اقتضائے حرکت ایسی مرتبہ واحدہ میں ہو گئے حالانکہ تحدید اس پر مقدم ہے کہ اسے اس پر توقف ہے۔

اقول اگر نفس اقتضائے حرکت وجود بہت پر موقوف بھی ہو تو حرکت مقتضائے طبع نہیں مگر بالعرض جب چیز میں نہ ہو تو اقتضائے حرکت فقدان چیز پر موقوف اور فقدان چیز قسر پر اور قسر اقتضائے طبعی چیز پر کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں اور اقتضائے طبعی وجود پر، تو اقتضائے حرکت وجود کے چار مرتبہ مؤخر ہے اور تحدید ایک ہی مرتبہ، تو تحدید اقتضائے حرکت پر تین مرتبہ مقدم رہی۔ اگر کئے نفس چیز میں فوق و تحت ملحوظ خفیف کا وہ ثقیل کا یہ۔

اقول ہر جسم کا چیز ایک ہوتی رکھتا ہے جس کے سبب اس کی طرف اشارہ حصیہ اوروں سے جدا ہے وہ ہوتی مقتضائے طبع ہے فوق و تحت ملحوظ نہیں اور اگر نہیں مانتے تو فلک الافلاک کا چیز طبعی بتاؤ۔ اگر کئے وہ وضع جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے اور وہ اس کا سب سے اوپر ہونا ہے (ہدیہ سعیدیہ)۔

اقول اب اقتضائے فوقیت مقتضی سے پہلے تحدید جہات چاہے گا محدود محدود نہ رہا۔ اگر کئے وہ ترتیب جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے (جو نیپوری فصل شکل)۔
اقول یہ بھی اول کے قریب یا دوسرے لفظوں میں وہی ہے ترتیب ممتاز یہی ہے کہ سب سے اوپر ہے، معہذا یہ دونوں ٹوسی کے طور پر باطل ہیں کہ ہر ایک میں لحاظ امور خارجہ کا ہے تو چیز طبعی نہ ہوا اگر کئے اس کی وضع (جو نیپوری فصل چیز) یہ لفظ مجمل ہے وضع سے اگر وہ نسبت مراد جو اس کے اجزاء کو دیگر اجسام سے ہے تو بسبب لحاظ خارج چیز طبعی نہیں ولہذا ٹوسی نے اس معنی سے انکار کیا معہذا یہ وضع تو بروقت بدل رہی ہے اگر طبعی ہوتی نہ بدلتی کہ فلک پر فاسر نہیں مانتے۔
اقول یہی رد ان کے طور پر صحیح ہے نہ وہ کہ ٹوسی نے کہا، ہم عنقریب بیان کریں گے

کہ مقتضی بالفتح میں لحاظ خارج ہو گا یاں یہ اعتراض کریں کہ اجزا کا لحاظ خود خارج کا لحاظ ہے جیسا کہ ابھی آتا ہے تو ضرور صحیح، اور اگر وہ نسبت جو باہم اس کے اجزا میں ہے اسے طوسی نے اختیار کیا اور نہ جانا کہ یہ کب لحاظ خارج سے خارج ہے فلک جسم متصل و حدانی ہے نہ اس میں اجزاء نہ فلک کے اوضاع تو طبیعت اگر اپنی حالت پر چھوڑی جائے ان میں سے کچھ نہ ہو گا جس کا اقتضا کرے۔
اقول معہذا جب اجزا متحد الطبع ہر ایک کے لئے ایک وضع کی تخصیص کا اقتضا کیا معنی وضع کے تیسرے معنی اور میں ایسا ہونا کہ اشارہ حسیہ ہو سکے سیالکوٹی اور ان کے اتباع سے حمد اللہ نے کہا یہ تو صورت جسمیہ کا مقتضی ہے، طبائع مختلفہ سے تعلق نہیں، تعلق نہیں رکھتا تو مراد نہیں ہو سکتا۔

اقول جسمیہ کا مقتضی مطلق اشارہ حسیہ کا صالح ہونا ہے نہ خاص اشارہ محدود کا جو بے کم و بیش یہاں تک منتهی ہے یہ وہی چیز طبعی کی تحدید ہے کہ طبیعت سے ہوتی لاجرم فلک اطلس کا چیز طبعی یہی وضع معنی اخیر ہے اور اس میں فوق و تحت ملحوظ نہیں یونہی تمام اجسام کے لئے عند التحقیق ہر ایک کے لئے جو وضع خاص محدود ہے وہی اس کا چیز طبعی ہے نہ جس طرح ابن سینا نے کہا کہ یہ خاص اطلس میں ہے باقی میں چیز طبعی ان کا مکان مکان تو تمہارے نزدیک سطح حاوی ہے تو لحاظ خارج سے چارہ نہیں پھر طبعی کب ہوا (حمد اللہ)۔

اقول یہ وارد نہیں طبعی کے لئے جانب مقتضی بالکسر ہیں لحاظ خارج نہیں نہ کہ جانب مقتضی بالفتح میں ورنہ چیز خود ایک امر خارج ہے کیونکہ مقتضی ہو گا، رہا یہ کہ اس پر صحیح رد کیا ہے۔

اقول ظاہر ہے کہ جسم اگر اپنی طبیعت پر چھوڑا جائے ہرگز اس کا اقتضا یہ نہ ہو گا کہ کوئی دوسرا جسم اسے حاوی ہو تو مکان کو طبعی کنا جمل ہے بلکہ وہی وضع مذکور ہر ایک کے لئے اس کا چیز طبعی ہے۔ اگر کہتے اشارہ نہ ہو گا مگر جہت کو تو وضع بایں معنی خود محتاج جہات ہے۔

اقول ہاں مگر محتاج تحدید جہات نہیں کہ تحت یہیں تک ہے فوق آگے نہیں اور محذور تقدم تحدید میں ہے نہ تقدم نفس جہت میں، ہکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالیٰ ولی التوفیق (یونہی تحقیق چاہئے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق کا مالک ہے۔

تاسعاً **اقول** یہاں سے ایک رد واضح ہوا حرکت کی جہت چاہئے کہ مبدؤ منتهی کا طرف اشارہ جدا ہو تحدید کی حاجت نہیں اور نفس جہد کی حاجت خود محدود کو ہے کہ بے اس کے اس کا چیز طبعی

نا متصور سے سے شبہ کا مبنی ہی اڑ گیا۔

عاشراً اقول سب جانے دو فلک بسیط ہی سہی اور حرکت کے لئے تحدید کی حاجت اور یہ حرکت اجزا نہ طبعیہ نہ ارادیہ، پھر قاسر سے کون مانع ہے۔ ہم روشن کر چکے کہ فلک پر قاسر جائزہ اب اسن کی تحدید کی ہوتی جہات میں قاسر کا اس کے اجزا کو حرکت دینا کیا محال ہے۔

تثلیثاً ہم نے حرکت اجزا ارادیہ طبعیہ قسریہ ہر طرح کی لی ان میں جائزہ کہ نیچے ہی کے اجزا چیز غریب میں ہوں یا انھیں سے ارادہ متعلق ہو کہ خود مزج ہے یا کوئی وجہ ترجیح یا قاسر انھیں پر قسریہ خواہ ارادہ، یا یوں کہ مثلاً بوجہ قرب انھیں پر اثر قسریہ نیچے، ان سب صورتوں میں اوپر کے اجزا کہ حافظ محراب ہیں برقرار رہیں گے اور ممکن کہ وہ بھی تداخل و تکالیف سے حرکت اینیہ کریں یا ان کا کوئی حصہ کٹ کر نیچے آئے اور معا دوسرا جسم پیدا ہو کر اس کی جگہ بھر دے یا جوش دیگ کی طرح اوپر کے اجزا نیچے نیچے کے اوپر جایا کریں۔ ان میں سب کو حرکت اینیہ ہوگی اور جملہ صورتوں میں تحدید جہت میں خلل نہ آئے گا۔ الحمد للہ تلك عشرة كاملة (الحمد للہ یہ پوری دس ہوتیں۔ ت) فلک اعلیٰ پر تھا، اب ایک باقی افلاک پر بھی سن لیجئے۔

حادی عشر تحدید کا قصہ فلک اطلس میں تھا باقی آٹھ پر خرق سے کیا مانع اور معراج مبارک میں انھیں سات آٹھ کا خرق درکار نہ کہ تاسع کا جسے تم عرش اعظم سمجھتے ہو، اس پر فلسفی نے کہا کہ ہر فلک میں مبدئ میل مستدیر ہے تو مبدئ میل مستقیم نہیں کہ اجتماع محال اور فلک پر قسریہ محال تو میل مستقیم محال تو حرکت مستقیم محال تو خرق محال یہ انھیں مقدمات باطلہ اور ان کی امثال ہوسات عا طلبہ پر مبنی ہے،

اولاً اقول حرکت مستدیرہ کہ مرصاد ہے حرکت کو اکب ہے عنقریب آتا ہے کہ کسی فلک کے لئے حرکت درکنار اس کی صلاحیت ثابت نہیں تو مبدئ میل مستدیرہ کہاں سے آتے گا۔

ثانیاً اقول بلکہ ہم ثابت کریں گے کہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقاً حرکت محال۔

ثالثاً اقول ہم ثابت کر چکے کہ فلک میں مبدئ میل مستقیم ہے۔

رابعاً اجتماع میلین کیا محال مثلاً بنگو اور پتے کی حرکت میں دونوں ہیں (مواقف)

اس پر عبد الحکیم نے کہا کہ حرکت مستدیرہ اصطلاح میں وہ ہے کہ چیز سے باہر نہ کرے یہ درجہ میں کہاں (عاشیہ شرح موافقت)۔

اقول (۱) یہ عجیب جواب ہے جب مستدیرہ کے معنی یہ لے لئے تو اس مستقیمہ سے امتناع اجتماع بدیہی ہو گیا۔ فلسفی کہ خود مسئلے کو نظری مان رہا اور جسم مرکب میں اجتماع میلین کے امتناع میں خود فلسفہ مضطرب ہو رہا ہے اس کا کیا محل رہا۔

(۲) کلام اجتماع دو مبدیہ میل میں ہے نہ بالفعل اجتماع میلین میں حرکت مستدیرہ محض وضعیہ ہونا کیا اس کے منافی کہ اُس میں مبدیہ میل مستقیم بھی ہو چیز میں حرکت مستدیرہ کرے اور بغرض خروج مستدعی عود ہو یہی مبدیہ میل مستقیم ہے تو سند غیر مساوی پر کلام کو جواب سمجھنا قانون مناظرہ سے خروج ہے فلسفی مقدمہ ممنوعہ کا ثبوت دیتا ہے کہ میل مستقیم خط مستقیم پر لے جانا چاہتا ہے اور مستدیرہ اُس سے پھرتا ہے تو دونوں متنافی ہیں، اور محال ہے کہ بسط میں دو متنافیوں کا اقتضا ہو اس پر صریح رد ہے کہ دو شرط سے دو متنافی کا اقتضا کیا محال ہے مثلاً چیز میں ہو تو وضعیہ چاہے اور باہر ہو تو اینیہ جو چوری نے کہا دو متنافی اگر باخلاف احوال ایک غایت طبعیہ تک موصول ہوں تو دونوں بالعرض مقتضاتے طبع ہو سکتے ہیں جیسے چیز سے باہر حرکت اور اندر سکون کہ دونوں سے مطلوب چیز طبعی ہے میل مستقیم و مستدیرہ ایسے نہیں اس کی غایت چیز ہے اور اس کی نہیں کہ یہ اُس تک موصول نہیں معہذا اگر اس کی غایت یہی استدارہ نہ رہے۔ اور جب یہ متنافیوں کی دو غایتیں ہوں تو اگر وہ غایتیں یہی متنافی ہوں تو طبیعت واحدہ مقتضی متنافی نہیں ہو سکتی اور نہ ہوں تو طبیعت دونوں کو معاً چاہے گی تو اُن تک موصول یعنی دونوں میل متنافی جمع ہو جائیں گے۔

اقول (۱) جب دونوں اقتضا منوط بشروط اور شرطین متنافی تو اُن کا اجتماع کیونکر

عے بعض نے حواشی میبذی میں اور اونچی آن لی کہ اس کا ملنی الواحد لا یصد ساعنه الا الواحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحدت) طبیعت واحدہ دو چیزوں کا اقتضا کیونکر کرے اقول چیز، شکل، مقدار طبعی، کیفیات جیسے زمین میں برودت، یوست۔ بس ان میں سے ایک اختیار کر لو کہ وہ طبعی ہے باقی سب غیر طبعی، فلسفی ایسے بھی ہوتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

لے شرح المقاصد المبحث الرابع دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱۶۱/۱

ہو سکتا ہے، اقتضا میں دخل شرط مقتضی کے طبع ہونے کا مانع نہیں کہ شرط نہ مقتضی ہے نہ جو مقتضی جیسے خود میل مستقیم کہ بالا تفاق بخروج عن الخیر ہے اور بالاتفاق طبعی ہے، اور اگر تم یہ اصطلاح گھڑو کہ طبعی وہی ہے کہ جو نفس طبیعت من حیث ہلی جہی کا مقتضی ہو تو یہ مسئلہ جس نے تم نے اچھالا ہے کہ فلک پر میل مستقیم اور عناصر پر مستدیر منع کرو جیسا کہ جو نیوری نے اس کے متصل فصل میں کیا وہ وہیں باطل ہو جائے گا۔ فلک و عناصر میں ثابت ہوا تو اتنا کہ میل کا اقتضا ہے یہ کہ خالص نفس طباع سے ہے جس میں کسی امر زائد کی اصلاً مداخلت نہیں۔ اس پر کیا دلیل غایت عدم ثبوت ہے نہ کہ ثبوت عدم۔

(۲) ہم وہ غایتیں لیتے ہیں کہ خود متنافی نہیں اور ان میں ایک کا منوط بشرط ہونا بدیہی اور تمہیں بھی تسلیم، اور دوسری بلا شرط اور دونوں میل اس حد تک موصل، کیا محال ہے کہ طبیعت تبدیل وضع چاہے اور چیز کو تو چاہا ہی ہے اب اگر چیز سے باہر ہو چیز تک حرکت مستقیمہ کرے گا۔ دونوں غایتیں اسی حرکت سے حاصل ہوں گی چیز تک وصول یہی اور اوضاع کی تبدیل یہی، جب چیز میں پہنچا میل مستقیم ختم ہو جائے گا کہ اس کی غایت حاصل ہو گئی اب میل مستدیر شروع ہو گا کہ یہاں دوسری غایت یعنی تبدیل اوضاع اسی سے ممکن تو چیز سے باہر مستقیمہ کرے گا اور چیز کے اندر مستدیرہ اور دونوں کا مبدیہ طبیعت واحد۔

خاصاً اور کتنے وجہ سے روشن ہو چکا کہ خرق حرکت مستقیمہ پر موقوف نہیں غرض دلیل ذیل کا ایک حرف بھی صحیح نہیں۔

سادسا ارصاد نے اگر بتایا تو اتنا کہ فلک میں میل مستدیر ہے نہ یہ کہ ہمیشہ رہے گا نہ اس کے دوام پر دلیل تمام، تو کیا محال ہے کہ میل مستدیر منقطع ہو کر میل مستقیم حادث ہو، اب تو اجتماع متنافیہ نہ ہوگا (شرح مقاصد)۔ نا تمامی دلیل دوام کا بیان عنقریب آتا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

سابعاً قول سب سے لطیف تزیہ کہ دلیل جمیع مقدمات صحیح مان لیں جب بھی اُسے مدعا سے اصلاً مس نہیں نہ آئندہ بلکہ اس وقت خواہ کسی وقت خرق افلاک کی نافی نہیں، متفلسفہ کی زری عیاری ہے، وجہ سنئے۔ دلیل اگر بتائے گی تو صرف اتنا کہ دو میل طبعی جمع نہیں ہو سکتے اور براہ چالاک دعویٰ عام کیا کہ طباعی نہیں ہو سکتے جس میں طبعی و ارادی دونوں آجاتیں کہ فلک کی بگڑی بنائیں، مگر یہ ظلم شدید یا جہل بعید ہے ایک طبعی ایک ارادی ہو تو اصلاً متنافی نہ ان کا اجتماع دشوار، خود جو نیوری نے میل مستقیم طبعی کے ساتھ میل مستدیر ارادی جاتو رکھا ہے جیسے حیوان کہ قصد اگھوئے، فلک میں

یعینہ ہی صورت ہے کہ اس کا گھومنا قصداً مانتے ہو طبیعت میں میل مستقیم ہونے سے کون مانع۔
یہ ہیں ان کے مزخرفات جن کو جو پوری دلائل حقیقہ قطعہ واجب الاذعان کہتا ہے،
نُزِيتْ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا اَهْوَاءَهُمْ۔ اس کے بُرے عمل اُسے بھلے دکھائے گئے اور

وہ اپنی خواہشوں کے پیچھے چلے۔ (ت)
ان سات اور ان گیارہ جملہ اٹھارہ جو نے بجز تعالیٰ روشن کر دیا کہ خود فلک الافلاک اور جملہ
افلاک کا خرق و الیام یقیناً جائز۔ اتنا عقلاً ہے اور سمعاً، تو بالیقین خرق سماوات قطعاً واقع جس پر
ایمان فرض۔

وَاللّٰهُ الْمَحْجَةُ السَّامِيَةَ وَخَسِرَ هُنَالِكَ
الْمُبْطِلُونَ ، وَقِيلَ بَعْدَ الْقَوْمِ
الظَّالِمِينَ ، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ
الْعٰلَمِيْنَ ۔ اور اللہ ہی کے لئے بلند حجت ہے ، وہاں
باطل والے خسارے میں ہوں گے۔ اور
فرمایا گیا دُور ہوں ظالم لوگ۔ اور سب تعریفیں
اللہ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔ (ت)

اس ضروری مسئلہ دینی پر کلام بجز اللہ تعالیٰ ہماری کتاب کے خواص سے ہے اور ایک ہی کیا
بفضلہ تعالیٰ اس ساری کتاب میں محدود مباحث کے سوا عام ابجاث وہی ہیں کہ فیض قدیر سے قلب
فقیر پر فائز ہوتی ہیں۔ اور ایک ہی کتاب نہیں، بعونہ عزوجل فقیر کی عامہ تصنیفات افکار تازہ سے
مملو ہوتی ہیں حتیٰ کہ فقہ میں جہاں مقلدین کو ابدائے احکام میں مجال دم زدن نہیں۔

تَحْدِثًا بِنِعْمَةِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ
الْعَظِيْمِ رَبِّ النِّعْمَتِ فَزِدْ
يَا وَاحِدٌ يَا مَاجِدٌ لَا تَنْزِلْ
اللّٰهُ تَعَالٰی كِي نِعْمَتِ كَا ذَكَرْتُمْ هُوَ ، اور اللہ
بڑے فضل والا ہے۔ اے میرے پروردگار!
تُو نے انعام فرمایا ہے تو اس میں اضافہ فرما۔

عہ صدقت یا سیدی لاسیب فیہ اذکان فضل اللہ علیک عظیمًا فاسئلك من
نرکوته حظًا یسیرا

بملازماں سلطان کہ رساند این دعا را
کہ بشکر بادشاہی بنوازد این گدارا
الجیلانی

عَفْوُ نِعْمَةِ الْعَمَّالَتِ وَصَلَوُ
 سَلَامُ عَلٰی نِعْمَتِكَ الْكَبِيْرِي وَرَحْمَتِكَ
 الْمَعْدَاةِ وَفَضْلِكَ الْعَظِيْمِ وَعَلٰی
 الْوَصْحِبِہِ وَامْتِهٖ وَحِزْبِہِ
 اٰجْمَعِيْنَ اٰمِيْنَ ، وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ
 الْعٰلَمِيْنَ۔

اے واحد اے بزرگی والے! جو نعمت تو نے مجھے
 عطا فرمائی ہے وہ مجھ سے زائل نہ فرما، اور درود
 و سلام نازل فرما اپنی سب سے بڑی نعمت،
 اپنی بڑھی ہوئی رحمت اور اپنے فضلِ عظیم پر اور
 آپ کی آل، آپ کے اصحاب اور آپ کی تمام
 امت پر۔ آمین! اور سب تعریفیں اللہ تعالیٰ
 کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔

مقام ہندم

بسیط نہیں، فلسفی یہاں چار شے رکھتا ہے جن کا حاصل دوسری ہے۔
 شُبہ ۱: اگر اجزائے مختلف الطباع سے مرکب ہو تو ہر جز اپنے چیز کا طالب ہوگا تو اجزا پر
 حرکت مستقیمہ جائز ہوگی جو فلک میں محال ہے، یہ ہے وہ جسے بہت طویل کہا تھا۔ ہم نے ایک سطر میں
 تلخیص کی اور اس کے کافی و وافی رد مقام ۶ و ۱۲ میں سن چکے۔
 شُبہ ۲: اجزا بعض یا کُل اپنے چیز سے جدا ہوں گے کہ دو طبیعتوں کا ایک چیز ہیں ہو سکتا تو
 جو غیر چیز میں ہے قسیراً ہے اور قسر کو دوام نہیں۔ مقاومت طبع سے سُست ہوتا جائے گا اور
 بالآخر طبیعت غالب آئے گی اور گرہ کھل جائے گی تو فلک بکھر جائے گا اور حرکت باطل ہو جائے گی
 تو زمانہ منقطع ہو جائے گا کہ اسی کی مقدار تھا حالانکہ زمانہ سردی ہے۔
 اولاً بارہا سن چکے کہ قسر کا وجوب انقطاع ممنوع۔
 ثانیاً عنقریب آتا ہے کہ زمانہ مقدار حرکت فلكیہ بلکہ اصلاً کسی حرکت کی مقدار نہیں۔
 ثالثاً یہ بھی کہ زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں انقطاع و دوام کیسا۔
 سابعاً یہ بھی کہ زمانہ موجود بھی ہو تو اس کا انقطاع جائز۔
 شُبہ ۳: جن اجزائے فلک مرکب ہوں ان کی انتہا بسا لٹپ پر ضرور، بسبب اگر اپنی شکل طبعی
 پر ہو تو گرہ ہوگا کہ بسیط کی نہیں شکل طبعی ہے اور متعدد کُرے مل کر ایک سطح گروی نہیں بن سکتی
 (کہ ہر دو کا تماس نہ ہوگا مگر ایک نقطے پر باقی بیچ میں فرج رہے گا) ورنہ جو شکل غیر طبعی پر ہوں ان کا
 طبعی کی طرف عود جائز ہوگا تو حرکت مستقیمہ جائز ہوتی (جو پوری)۔

اقول یہ وہی شبہ اولیٰ ہے اور انھیں ردود سے مردود۔ فرق اتنا کر دیا ہے کہ وہاں حیز پر کلام تھا یہاں شکل پر۔

شبہ ۴ : وہ بساط جن سے فلک کا ترکیب ہو طبیعت واحدہ پر ہوں گے یا مختلف۔ بر تقدیر اول ایک طبیعت کے متعدد فردیونہی ہوتے ہیں کہ بیولیٰ میں انفصال ہو کر ایک حصہ اس فرد کے لئے ہو ایک اس کے لئے، اور مادہ قابل انفصال نہیں ہوتا جب تک کوئی صورت نہ پہنچے وہ صورت اگر یہی تھی جو اب ہے تو قابل خرق ہوئی اور دوسری تھی تو کون و فساد ہوا اور فلک پر دونوں محال، بر تقدیر ثانی ہر بساط اگر اپنے حیز طبعی میں ہو تو محیط کی جہتیں مختلف ہو جائیں گی کہ ان میں ایک سے قریب ایک حیز کا حیز طبعی ہو دوسری سے دوسرے کا، تو وہ جہات اس جسم سے پہلے تحسید پا چکیں فلک محدود نہ ہوا (جو نیوری)۔

اقول اولاً فلک پر فرق جائز مگر اشربوا فی قلوبہم العجل (ان کے دلوں میں بچھڑا رہا تھا۔ ت)

ثانیاً کون و فساد کا امتناع حرکت مستقیمہ پر مبنی اور وہ باطل۔

ثالثاً فلک کا محدود ہونا مردود۔

سرایعاً شق ثانی میں یہ شق چھوڑ دی کہ بعض غیر طبعی میں ہوں اور اس کے لئے پھر اسی شبہ اولیٰ کی طرف رجوع ضرور ہوگی جس طرح وہاں یہ شق متروک تھی کہ سب اپنے اپنے حیز طبعی میں ہوں جس کے لئے اسی شبہ چہارم کی طرف رجوع ہوئی تو دونوں مل کر شبہ واحدہ ہیں کلام یہاں طویل ہے مگر خیر الکلام ما قلّ و ذلّ (بہترین کلام وہ ہے جو مختصر اور جامع ہو۔ ت)

اقول یہ تو ان کے شبہات تھے، اب ہم اصول فلسفہ پر حجت قطعہ پیش کریں کہ بساطت فلک محال۔ فلک اگر بساط ہو تو اس کا سکون محال ہو کہ اجزاء متحد الطبع ہیں۔ ہر حیز کو سب اوضاع سے نسبت یکساں تو ایک پر قرار ترجیح بلا مرجح۔ نیز حرکت محال ہو کہ حرکت اینیہ ہوگی یا وضعیہ فلک پر اینیہ محال اور وضعیہ کے لئے تعیین قطبین درکار، اور سب اجزاء صالح قطبیت، تو سب کو چھوڑ کر دو کی تخصیص ترجیح بلا مرجح، اور جب بر بنائے بساطت سکون و حرکت دونوں محال اور جسم کا ان سے خلو محال تو بساطت محال۔

مقام، محیط، جسم

فلک کا قابل حرکت مستدیرہ ہونا ثابت نہیں۔ فلسفی اس کا یہ ثبوت دیتا ہے کہ فلک میں جتنے اجزا فرض کرو متحد الطبع ہوں گے کہ وہ بسیط ہے تو کسی جُز کے لئے کوئی وضع معین لازم نہیں تمام اوضاع سے اُسے یکساں نسبت تو ہر جُز پر ایک وضع سے دوسری کی طرف انتقال جائزہ اور یہ یہاں حرکت مستقیمہ سے نہ ہوگا کہ فلک پر ایسی جائزہ نہیں لاجرم مستدیرہ سے ہوگا، تو ثابت ہوا کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے، اور ثابت ہوا کہ اس میں مبدل میل مستدیرہ ہے کہ جواز تبدیل خود اس کی ذات سے ناشی ہے۔ لہذا خارج سے ہو تو قسر ہو اور قسر بے میل طبعی ناممکن اور فلک میں میل طبعی نہیں تو قسر محال تو قابل استدراہ نہ رہے گا کہ حرکت بے میل ناممکن، لاجرم اس میں مبدل میل مستدیرہ ہے۔

(رد) یہ سب زغرفہ ہے۔

اولاً فلک بسیط نہیں (موافق)۔

ثانیاً قول امتناع ایسیہ بر بنائے تحدید ہے اور تحدید ثابت نہیں۔

ثالثاً قول ہم ثابت کر چکے کہ اس میں مبدل میل مستقیم ہے

رابعاً قول ہم باطل کر چکے کہ قسر بے میل طبعی نہیں۔

خامساً عنقریب آتا ہے کہ یہی دلیل فلک کی حرکت مستدیرہ محال کر رہی ہے نہ کہ قابلیت

عہ اقول یہ جملہ دلیل میں اپنی طرف سے زائد کیا ہے اور اس میں علامہ خواجہ زادہ کے اُس ایراد کا جواب ہے کہ تبدیل وضع کے لئے فلک ہی کی حرکت کیا ضرور دوسرا جسم جس کے اعتبار سے اوضاع لی جائیں اس کی حرکت بھی تبدیل اوضاع کر دے گی۔ علامہ کا دوسرا ایراد یہ ہے کہ ممکن کے بعض اجزا کو ایک جُداگانہ صورت نوعیہ ملے جو اس وضع خاص کا اقتضار کرے۔

اقول یہ دو باتوں پر مبنی، ایک یہ کہ یا تو فلک بسیط نہ ہو یا افاضہ صورت استعداد مادہ پر موقوف نہ ہو کہ فاعل مختار ہے، دوسرے یہ کہ فلک قسر جائزہ ہو کہ جب بعض کی صورت نوعیہ کُل کو حرکت سے مانع ہوتی تو باقی اجزاء مقسور ہوتے اور ان میں سے ہر بات خود ہی ان کی دلیل کی ہدم ہے تو اس افاضہ لغاضہ کی حاجت نہیں اور اگر اُن کے اصول پر کلام مبنی ہو تو نہ خاک پر قسر جائزہ نہ بسیط کے مادہ پر اختلاف صورت ممکن نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

ثابت کرے (مواقف)۔

سادساً امکان انتقال کو امکان مبدیہ میل درکار نہ کہ اُس کا وجود بالفعل (سید شریف و خواجہ زادہ) اس پر سیا لگوٹی نے اعتراض کیا کہ مبدیہ میل بالفعل نہ ہو تو نظر بذات جسم حرکت محال ہو کہ جس میں میل طبعی نہیں قاسر سے قبول حرکت نہ کرے گا حالانکہ اُس کا امکان ثابت ہو چکا۔

اقول اس مبنی کے بطلان سے قطع نظر امتناع للذات اور امتناع لعدم الشرط میں فرق نہ کیا نفس ذات کو حرکت سے ابا نہیں کہ امتناع ذاتی ہو، بالفعل امتناع اس لئے ہے کہ علت حرکت یعنی میل موجود نہیں، مگر ذات کو اس کے حدوث سے منافات بھی نہیں تو حرکت سے ابا کب ہوا۔ بالجملہ سلب امکان للذات میں لام تعلیل پر دو احتمال ہیں :

اول للذات متعلق سلب ہو یہ امتناع ذاتی ہے، اور یہ یہاں نہیں۔

دوم متعلق امکان ہو یعنی نفس ذات اُس کے لئے کافی ہو اور کسی شے کی حاجت نہ ہو۔ یہ ضرور یہاں مسلوب ہے اور منافی قابلیت نہیں و بعبارة اُخری امکان للذات ہی کے دو معنی ہیں، لام تخصیص کا ہو یا تعلیل کا، اول امکان ذاتی ہے وہ ضرور ہے اور محتاج وجود مبدیہ نہیں۔ دوم امکان وقوع بوجہ نفس ذات ہے، یہ بے میل نہیں اور امکان ذاتی کا منافی نہیں۔

سابعاً بنظر طبیعت سب اوضاع سے اجزا کی تساوی نسبت بنظر خصوص جزو تساوی کو مستلزم نہیں ممکن کہ خاص اس جزو کو خاص اس وضع سے مناسبت ہو تو اُس کے لئے یہی وضع واجب ہو (سیا لگوٹی)۔

اقول یہ محل نظر ہے ہدیت بے وجود خارجی معدوم ہے اور معدوم میں اقتضا نہیں، فتأمل (پس غور کیجئے)۔ بہر حال چھ وجوہ سابقہ رد کے لئے وافی و وافر ہیں۔

مقام نوردہم

فلک کی حرکت ثابت نہیں۔ ریاضیوں نے کواکب کی نو حرکات مختلفہ دیکھیں۔ ایک سب سے تیز حرکت یومیہ جس میں سب شریک ہیں۔ اور ایک سب سے سُست حرکت ثوابت اور ساتوں سیاروں کی۔

اقول اور اتنا طبیعات سے لیا کہ افلاک پر خرق خال لاجرم افلاک کو متحرک بالذات مانا جاہ کواکب کو بالفرض اور اسی انتظام کے لئے وہ حوامل و مہتمات و تدویر و جوزہرو مائل و تدویر و غیرہ کے

محتاج ہوتے مگر فلک الافلاک زبردستی مان لیا بلکہ فلک ثامن بھی۔ علامہ قطب الدین شیرازی نے کیا خوب کہا کہ نو حرکتوں کو نو فلک کیا ضرور ہو سکتا ہے کہ ثابت مثل فلک زحل میں ہوں اس کی حرکت خاصہ سے متحرک اور ساتوں افلاک کے ساتھ ایک نفس متعلق کہ انھیں حرکت یومیہ دے، یعنی تو آسمان سات ہی رہیں گے جیسا کہ ان کے خالق کا ارشاد ہے۔

اقول بلکہ یوں کہتا تھا کہ نفس فلک زحل باقی کے قسمر پر قادر ہو جس طرح نفس انسانی قسمر اجبار پر تو فلک زحل کی حرکت ارادی ہوتی باقی کی قسری، یہ اس لئے کہ ایک نفس دو جسموں سے متعلق نہیں ہوتا جیسے دو نفس ایک جسم سے طبعی اپنی طبیعات پر چلے اور اتنا ریاضیوں سے لیا کہ نو فلک ہیں اور ان کی حرکت کے ثبوت میں تین شبہ پیش کئے:

شبہ ۱: مقام سابق میں فلسفی کی دلیل گزری کہ افلاک میں مبدل میل مستدیر ہے تو ضرور میل مستدیر ہے تو ضرور متحرک بالاستدارہ ہے کہ وجود موثر کے وقت وجود اثر واجب ہے، اس کے مفصل رد ابھی اور مقام اول سوال سوم میں گزرے۔

شبہ ۲: جب ہر جرم کو سب اوضاع سے نسبت مساوی تو یا جرم کسی وضع پر نہ ہو گا یا ایک ہی پر ہو گا یا سب پر معاً ہو گا یا بدل بدل کر اول و ثالث بدایہ محال ہیں اور ثانی ترجیح بلا مرجح لا جسم رابع لازم اور یہی حرکت مستدیرہ ہے موافق و شرح میں اس پر دو وجہ سے رد فرمایا:

اولاً اس کا مبنی بساطت فلک ہے اور وہ محدود کے سوا اور افلاک کے لئے ثابت نہیں۔

اقول عاşa اس کے لئے بھی نہیں جس کی تفصیل سن چکے۔

ثانیاً بساطت اگر سب میں مسلم ہو تو وہ مقتضی حرکت نہیں بلکہ مانع حرکت ہے کہ قطبین کی تعیین جہت کی تعیین قدر حرکت کی تعیین ضروری ہوگی اور وہ ہر ایک بشمار طور پر ممکن تو ایک کی تخصیص ترجیح بلا مرجح ہے اسی پر طوسی کا وہ جواب تھا جس کی سرکوبی سوال سوم میں گزری۔

ثالثاً اقول دلیل چاروں کمرہ عناصر سے منقوض وہ بھی بسیط ہیں تو واجب کہ سب ہمیشہ حرکت مستدیرہ کریں۔

رابعاً اقول کیوں نہیں جائز کہ مقتضائے طبیعت فلک سکون ہو تو خصوص وضع تخصیص وضع ہے نہ ترجیح بلا مرجح، اس کا بیان مقام ۸ میں گذرا۔

عہ علامہ خواجہ زادہ نے تہافت الفلاسفہ میں بھی یونہی استنفا کیا ۱۲ منہ غفرلہ المولیٰ سبحانہ و تعالیٰ۔

خامسًا قول بلکہ سکون میں بلا وجہ التزام وضع کی کوئی وجہ ہی نہیں۔ وضع وہ لیتے ہو جو فلک کے لئے ہے تو اس کا التزام ضروری ہے کہ وہی اس کا حیز طبعی ہے جیسا کہ مقام ۱۴ میں ہم نے مبرہن کیا، یا وہ اوضاع جو اجزا کو ہیں تو خارج میں کہاں اجزا اور کہاں اوضاع، یہ تو محض ذہنی انتزاع اگر اس سے یہی ترجیح بلا مرجح واقع میں لازم آتی اور اس کا دفع ضروری ہے تو باہر ہی سے ان کے اوضاع کیوں لو آپس میں بھی تو وضعیں ہوں گی ایک جز دوسرے سے گرہ بھر دور ہے، تیسرے سے گرہ بھر، چوتھے سے لاکھ میل۔ یہ سب ترجیح بلا مرجح ہیں، تو نہ صرف دورہ بلکہ واجب ہے کہ فلک کے تمام اجزا میں تلاطم ہوتا ہمیشہ اجزا ان کی جگہ جاتے وہ ان کی جگہ آتے، سارے جسم کی بناوٹ ہر وقت تہ و بالا ہوتی رہتی۔ اچھا خرق محال مانا تھا کہ ذرہ ذرہ پاش پاش کر دیا اور اب بھی نجات نہیں، جتنے تجزیے ممکن تھے سب ہوئے تھے تو جز بجز لای تجزی لازم، اور اگر ہنوز ہر جز کا تجزیہ ممکن تھا جیسا تمہارا مذہب ہے تو اس جز کے اجزا کی باہم اوضاع کب بدلیں۔ پھر ترجیح بلا مرجح رہی واجب کہ ہر جز کے ریزے ریزے بھی جگہ میں بدلتے اور اب ان ریزوں پر بھی کلام ہو گا اور کبھی منتہی نہ ہو گا تو ترجیح بلا مرجح سے کبھی نجات نہیں، ہاں ایک ہی جائے پناہ ہے کہ فاعل عز وجل کو مختار مانو اور اس کے مانتے ہی تمہاری دلیل راساً منہدم، ہم شیء دوم اختیار کریں گے اور ترجیح بلا مرجح نہیں بلکہ مرجح ارادہ فاعل جل و علا ہے جس وضع پر اس نے بنا دیا اسی پر بنا، پھر حرکت کس لئے، اگر کئے ترجیح بلا مرجح حفظ اوضاع بیرونی میں ہے نہ اندرونی میں کہ فلک میں صورت نوعیہ حافظ اتصال ہے اور مانع استدارہ نہیں۔

اقول خاص فلک میں حافظ اتصال ہے تو اس کا حاصل وہی امتناع خرق کہ باطل ہو چکا اور مطلقاً تو صریح باطل آب و ہوا میں کیا صورت نوعیہ نہیں، پھر کس قدر جلد ان کے اجزا متفرق ہو جائے ہیں۔ اگر کئے امتناع خرق وہ باطل ہوا کہ جہت امتناع حرکت مستقیمہ سے ہو کیوں نہیں ممکن کہ باوصف امکان مستقیمہ خود صورت نوعیہ آبی تفرق ہو تو اس کی جہت سے خرق محال ہو گا۔

اقول سب ایرادوں سے قطع نظر یونہی کیوں نہیں ممکن کہ خود صورت نوعیہ آبی استدارہ ہو تو اوضاع بیرونی کا دوام اسی جہت ہو گا۔ اگر کئے ہم امتناع خرق سے درگزرے اب کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں صلابت ہو کہ تفرق علیہ اقول یہاں وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو ہم نے مقام ۹ میں کہا کہ مناشی کا وجود بیرونی و اندرونی سب نسبتوں کے لئے ہے ۱۲ منہ غفرلہ

علہ تنبیہ، اقول یہاں کلام بقائے شکل میں ہے نہ نفس تشکل میں کہ شکل بننے میں یہ جسند یہاں اور وہ وہاں کیوں ہوا تو تشدق کا یہ ششقیہ کہ اجزا تو بعد تشکل ہونگے یہاں ناشی نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

ایزا دشوار ہوتا ہے۔ حفظ اوضاع اندرونی کو اسی قدر بس ہے امتناع تفرق کی حاجت نہیں۔
اقول علی التسلیم جب امتناع خرق جا کر صلابت ممکن تو حرکت مستقیمہ ممکن ہوتی کہ محال ہوتی
تو خرق محال ہوتا اور جب حرکت مستقیمہ ممکن تو کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں ثقل شدید ہو کہ اُسے مطلقاً
ہلنے نہ دے حفظ اوضاع اندرونی کہ مزج صلابت ہوتی حفظ اوضاع بیرونی کا مزج ثقل ہو تو شبہ کی
شق ثانی مختار رہی اور ترجیح بلا مزج لازم نہ آئی بہر حال استدارہ نا ثابت رہا۔

سادساً اقول تم پر مصیبت یہ ہے کہ حرکت مستدیرہ کر کے بھی سب اوضاع پر
علی سبیل البدلیۃ بھی نہ آسکے گا۔ ظاہر ہے کہ ان قطبوں کے سوا اور اقطاب پر متحرک ہو تو اور اوضاع
بدلیں گی اور اقطاب غیر متناہی تو غیر متناہی اقسام تبدیل باقی رہ گئیں۔ اگر کہتے مقصود اس قدر ہے کہ
ایک وضع کا التزام نہ رہے کہ ترجیح بلا مزج لازم آئے اور جب ایک محور پر ہمیشہ متحرک ہے ہر وقت
وضعیں بدل رہی ہیں گو استیجاب اوضاع نہ ہو۔

اقول اولاً یہ جواب کیا ہوا التزام وضع سے فرار تو اس لئے تھا کہ ترجیح بلا مزج نہ ہو وہ اب
بھی حاصل کہ ایک وضع کا التزام نہ سہی غیر متناہی وجوہ تبدیل سے ایک ہی وجہ کا التزام تو ہے۔
ثانیاً اگر صرف اتنے میں کام چل جاتا ہے کہ وضع واحد کا التزام نہ رہے تو حرکت مستدیرہ
کیا ضرور ہر وقت ایک خفیف ہلتا رہنا کافی، اگرچہ ایک ہی بال برابر کہ وضع ہر وقت یونہی بدلے گی۔
سابعاً اقول سب جانے دو وضع واحد پر رہنا اس وقت ترجیح بلا مزج ہے کہ انتقال
سے کوئی مانع نہ ہو اور عدم مانع ممنوع۔

ثامناً عاشراً بلکہ تین مانع موجود ہیں کہ قدر وجہت و محور کسی کی تعیین نہیں ہو سکتی
سب انعمت علی فرد (اے میسے پروردگار! تو نے مجھ پر انعام فرمایا ہے اس میں اضافہ فرما۔ ت)
شبہ ۳؛ جب خود فلک میں مبد میل مستدیرہ ہے تو اس میں اس سے منع نہ ہوگا نہیں
ہو سکتا کہ طالب بھی ہو اور مانع بھی نہ خارج سے ممانعت ہوگی کہ حرکت مستدیرہ سے مانع نہیں مگر میل مستقیم
اور فلک میں نہیں، لاجرم میل موجود ہوگا اور وہ موجب حرکت۔ یہ شبہ اولے کے چاک کار فوسے وہاں
نفس و جو مبد کو موجب وجود میل ٹھہرا دیا تھا اور اس سے ذہول کہ مانع بھی کوئی چیز ہے یہاں اس کا
شعور ہو کر عدم مانع کا شاکسانہ بڑھایا اور اب بھی بوجہ مردود،

اولاً مبد میل مستدیرہ کا وجود ثابت نہیں (سید ظریف)۔

ثانیاً اقول بلکہ عدم ثابت، کما تقدّم۔

ثالثاً طلب و منع کا امتناع اجتماع بحسب طبیعت غیر شاعرہ مسلم اور فلک شاعر ہے۔
اقول یعنی ممکن کہ نفس طالب استدراہ ہو اور طبیعت مانع جیسے انسان کے اوپر جست
کرنے میں۔

سابعاً مستدیرہ سے مانع کا میل مستقیم میں حصہ ممنوع۔

اقول تین مانع ہم بتا چکے۔

خامساً کیا ثبوت ہے کہ وہاں کوئی میل مستقیم والا نہیں جو فلک کو روکے۔
سادساً مانا کہ مبدیٰ میل بھی ہے اور مانع بھی نہیں، پھر یہی وجود میل کیا ضرور، ممکن کہ میل کسی شرط
پر موقوف ہو جو یہاں مفقود۔

سابعاً اقول بلکہ یہاں میل محال کہ وہ علت حرکت ہے اور حرکت وہ کہ کمال ثانی رکھے
اور یہاں کمال ثانی مفقود۔ دیکھو سوال دوم میں ہماری تقریریں۔

مقام ہستم

بلکہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقاً جنبش یکسر باطل و محال، کسی چیز کو
باطل کہنا دو طور پر ہوتا ہے، ایک بطلان ثبوت، یہ اول تھا اور اس میں فلاسفہ مدعی تھے۔
دوم ثبوت بطلان، یہ اب ہے اور اس میں ہم مدعی ہیں، ثبوت ہمارے ذمہ ہے فنقول و باللہ
التوفیق (تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں۔ ت)۔

حجت ۱ تا ۳: تعیین جہت تعیین قدر تعیین محور میں لزوم ترجیحات بلا مرجح کہ بار ہا مبین ہوا۔
اقول اور اول و دوم مطلقاً حرکت پر وارد اگرچہ وضعیہ نہ ہو۔
حجت ۴: اقول بعض اوضاع کا استخراج ترجیح بلا مرجح اور کل کا محال اور فلسفی کے نزدیک
طلب محال محال تو حرکت محال۔

حجت ۵: اقول فلک الافلاک میں عرضیہ کی کوئی وجہ نہیں اور باقی افلاک میں عرضیہ ہم باطل
کر چکے اور طبیعیہ و قسریہ سب میں تم باطل جانتے ہو، اور ادا یہ ہم نے باطل کر دی، تو جمیع وجوہ حرکت منطقی
تو حرکت باطل۔

عنه یہ اور اس کے بعد کی تین تہافت الفلاسفہ للعلامہ خواجہ زادہ مین ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

حجت ۶: اقول بارہا گزرا کہ حرکت فلکی اُس کی بساطت کی نافی، اور اس کی نفی اساس فلسفہ کی باہم اور اساس فلسفہ ہمارے نزدیک مستحکم، لاجرم حرکتِ فلک باطل۔

حجت ۷: اقول تصریح کرتے ہو کہ حرکت بے عائق داخلی یا خارجی ناممکن کہ اس کے لئے زمانہ کی تحدید اسی سے ہوتی ہے۔ ایک مسافت جتنے زمانہ میں قطع ہوتی ہے، مانو کہ اس کے نصف میں بھی قطع ہو سکتی ہے جبکہ سرعت اس سے دو چندان ہو اور ربع میں جبکہ چوگنی ہونہ زمانے کی تقسیم متناسبت نہ سرعت کسی حد پر منتہی کوئی روکنے والا ہوگا، تو اُس کی مقدار مزاحمت سے قدر سرعت متقدر ہوگی اور بے اُس کی تقدیر کے وقوع حرکت نامتصور، لیکن فلک میں نہ میل طبعی مانتے ہونہ مانع خارجی، تو دونوں عائق معدوم تو وقوع حرکت محال۔

مقام بست و حکم

دو حرکت مستقیمہ کے بیچ میں سکون لازم نہیں۔ ارسطو اور اس کا گروہ بر خلاف افلاطون واجب کہتا ہے اور دو شے پیش کرتا ہے:

شعبہ ۱: ایک حرکت کے ختم پر متحرک کو منتہائے مسافت سے اتصال ہوگا۔ اور دوسری حرکت کے شروع پر اُس سے فراق و زوال ہوگا اور اتصال و فراق ایک آن میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ضرور آن فراق بعد آن اتصال ہے، اور دونوں آنیں متصل نہیں ہو سکتیں ورنہ جزیرہ لایعجزی لازم آئے تو ضرور اُن کے بیچ میں ایک زمانہ ہوگا جس میں نہ پہلی حرکت ہے کہ ختم ہو چکی نہ دوسری کہ ابھی شروع نہ ہوئی لاجرم سکون ہے۔ یہ برہان قدمائے فلاسفہ کی ہے، اس پر رد بوجہ ہے خود ان کے شیخ ابن سینا نے اسے حجت سوفسطائی کہا، یہاں اسی قدر کافی کہ اوکلا حرکت واحدہ کی حدود مسافت سے منقوض ظاہر ہے کہ متحرک ہر حد مفروض پر پہنچتا ہے پھر اس سے گزرتا ہے تو ہر حد پر اتصال و زوال کے لئے دو آنیں درکار ہوں اور ان کے بیچ میں زمانہ تو حرکت واحدہ نہ رہے بیچ میں ہزاروں سکون فاصل ہوں۔

اقول یہ اعتراض باطل نگاہ ہمارے ذہن میں آیا تھا، پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے

عہ اور وہ جو ہدیہ سعیدیہ میں کہا کہ حرکت ارادیہ میں جائز ہے کہ متحرک کا ارادہ ایک حد سرعت کی تعیین کر لے اس کا رد مقام اول سوال ۴۴ میں گزرا ۱۲ منہ غفر لہ۔

ذکر کیا اور جواب دیا کہ انقسام مسافت محض موہوم ہے۔

اقول مقامہا میں ہم اجزائے مقدار یہ پر کلام کر چکے وہی یہاں کافی ہے۔ بداہتہ متحرک مسافت کو شیئاً فشیئاً قطع کرتا اور اس کے حصول پر پہنچتا گزرتا ہے۔ یہ حالت اس کے لئے خارج میں ہے نہ کہ ذہن ذاہن پر موقوف۔

ثانیاً حل یہ کہ جدائی اگرچہ تاریخی نہیں کہ فتنی منقسم نہیں مگر اس کا حدوث آتی ہونا کب لازم، تم فلاسفہ ہی کہتے ہو کہ حدوث کی تیسری قسم وہ ہے کہ نہ دفعی نہ تدریجی بلکہ زمانی غیر تدریجی ہو جیسے حرکت توسطیہ ہرگز ایک آن میں حادث نہیں ہو سکتی نہ ہرگز تدریجی کہ غیر منقسم ہے کیا محال ہے کہ جدائی بھی اسی قسم سے ہو۔

اقول بلکہ مبانی کا ایسا ہی ہونا لازم کہ وہ نہ ہوگی مگر حرکت سے اور حرکت زمانی، تو تنالی آئیں لازم نہ آتی، وہی زمانہ جس کی طرف یہ آن وصول ہے اس کا زمان حدوث ہے اور یہی زمانہ حرکت ثانیہ ہے۔ بالجملہ ہی آن وصول دونوں حرکتوں اور دونوں جدائیوں کے دونوں زمانوں میں حد فاصل ہے اس سے پہلے پہلی جدائی تھی اور حرکت اولیٰ اور اس کے بعد دوسری جدائی ہے اور حرکت ثانیہ اور خود اس آن میں نہ کوئی جدائی نہ کوئی حرکت، اور آن میں وجود حرکت نہ ہونا سکون نہیں ورنہ ہمیشہ سکون ہی رہے کہ کوئی حرکت کبھی ایک آن میں نہیں ہو سکتی۔

شبیہ ۲: حرکت میل سے پیدا ہوتی ہے اور یہی میل اس کے منتہی تک علت وصول ہے تو آن وصول میں اس کا وجود ضرور کہ معلول بے علت ناممکن، اب دوسری حرکت کو دوسرا میل درکار وہ اس آن میں ہوگا کہ پہلے میل نے جہاں تک پہنچایا دوسرا وہاں سے جدا کرے گا تو دونوں متناہی ہیں، اور متناہیوں کا اجتماع ناممکن، اور میل کا حدوث آتی ہے، تو اس دوسرے کی آن حدوث اس آن وصول کے بعد ہے، اور بیچ میں زمانہ فاصل جس میں سکون حاصل، یہ شبہ ابن سینا کا ہے اس پر بھی رد کثیر ہیں بعض ذکر کریں۔

اولاً میل معد وصول ہے نہ کہ فاعل، تو آن وصول میں اس کا وجود کیا ضرور بلکہ عدم ضرور، تو دوسرا میل اسی آن میں پیدا ہو کہ بلا فصل زمانہ دوسری حرکت دے گا نہ میلین کا اجتماع ہوگا نہ حرکت کا انقطاع۔

اقول بحدہ تعالیٰ یہ رد بھی بنگاہ اولین ہمارے ذہن میں آیا پھر شرح مقاصد میں دکھا کہ اسے ضمناً ذکر کر کے تضعیف کی اور وجہ ضعف نہ بتائی وہاں عبارت یوں تھی کہ اگر مان لیں کہ

جزیرہ لا تجربی باطل ہے اور میل معد نہیں علت موجب ہے تو ردیوں ہے، اسے فرمایا منع اول کا ضعف ظاہر ہے۔ شاید یہ صرف مسئلہ جز کی طرف اشارہ ہو معد سے اعتراض میں کیا ضعف ہے۔

اقول بلکہ اُس معنی پر جو ہم نے کلام ابن سینا سے مستنبط کئے۔ غالباً اُس نے اسی چاک کے رفو کو یہ جملہ بڑھایا کہ یہ میل ہی حدود حرکات تک پہنچاتا ایک سے ہٹاتا اور دوسرے پر لاتا ہے اھ یعنی جب تمام حدود متوسطہ مسافت پر وصول کی علت وہی تھا اور ہرگز معد نہ تھا کہ ختم حرکت تک اس کا وجود واجب، تو حدِ اخیر تک پہنچانے کی علت بھی وہی ہوگا اور جیسے ان حدود میں معد نہ تھا موجود تھا یہاں بھی کہ حدِ وحد میں تفرقہ تحکم ہے، یہ ہے وہ جو ہم نے اسکے کلام سے استنباط کیا۔

اقول مگر رفو نہ ہونا تھا نہ ہوا۔ مسافت کو اگر بلحاظ وحدانی ملحوظ کرتے ہو جس طرح وہ خارج میں ہے تو یہاں حدود کہاں مسافت واحد ہے اور حرکت واحد اور میل واحد کہ علت حرکت ہے اور حدِ اخیر تک وصول کا معد اور اگر مسافت میں حدود فرض کر کے منقسم لیتے ہو تو اسکی تقسیم سے حرکت یہی منقسم ہوگی۔ اب یہ ایک حرکت نہیں بلکہ ہر حد تک جدا حرکت، اور ظاہر ہے کہ جو حرکت ایک حد تھی اُس پر ختم ہو کر دوسری شروع ہوگی تو واجب کہ اس کی علت میل بھی یونہی منقسم ہو، اس حد تک میل یہاں تک کے لئے ہے اس پر وصول میں ہرگز اس کا میل نہیں بلکہ حدِ آئندہ کا، یونہی ہر حد پر تو ہر میل ہر حد کے وصول کا معد ہی ہوا نہ کہ علت موجب، یونہی حدِ اخیر کا کہ حدِ وحد میں تفرقہ تحکم ہے۔ معہذا بفرض غلط اگر اس ایک اعتراض کا علاج ہو بھی جائے اعتراضات آئندہ قطعاً اُس کی تقریر پر بھی وارد، لاجرم اس کی سعی بھی ویسی ہی مردود و سفسطائی۔

ثانیاً اقول یہی فلاسفہ تصریح کرتے ہیں اور خود عقل سلیم حاکم کہ جسم کے لئے اس کے چیز میں میل طبعی نہیں کہ میل طالب حرکت ہے اور چیز میں طبیعت طالب سکون محال ہے کہ وہاں سے حرکت طلب کرے، اب جو جسم حرکت طبعی سے چیز میں پہنچے آن وصول میں یہ میل نہ ہوگا کہ آن وصول آن حصول ہے، اور حصول نافی میل۔ تو تمہارا زعم کہ آن وصول میں میل موصل باقی ہونا لازم صراحتہ باطل ہے، اب کیا محال ہے کہ اسی آن میں میل دیگر قسری یا ارادی پیدا ہو کہ حرکت دیگر دے تو نہ اجتماع نہ انقطاع۔

ثالثاً میل پر بھی وہی وارد جو مبانیہ پر تھا، کیا ضرور کہ اُس کا حدوث آتی ہو، ممکن کہ زمانی غیر تدریجی ہو۔

سابعاً قول اجتماع متناہیین اُس وقت ہے کہ دونوں کا مقتضی ایک ہو یا دونوں مقتضی پورے عامل ہوں کہ ہر ایک کا پورا اثر واقع ہو۔ اور اگر مقتضی دو ہوں اور ایک عامل دوسرا معطل یا دونوں عامل، مگر اثر ساقط یا صرف غالب کا بقدر غلبہ ظاہر تو ہرگز محال نہیں بلکہ واقع ہے جیسے وہ مرکب جس میں جبر ناری نیچے اور ارضی اوپر ہو۔ شک نہیں کہ نار اوپر لے جانا چاہے گی اور تراب نیچے لانا تو تو دو متناہی اثروں کا وقت واحد میں اقتضا ہے مگر مقتضی جدا، پھر اگر نار و تراب دونوں نوری کی قوت برابر ہے ساقط ہو کر اثر اصلاً مرتب نہ ہو گا مرکب سا کن رہے گا ورنہ جو غالب ہے اپنی طرف لی جائیگا اور دوسرے کی ممانعت سے اُس میں ضعف آجائے گا۔ یہاں اتنا بھی نہیں بلکہ شق اول ہے یعنی ایک عامل اور دوسرا محض معطل، مثلاً میل طبعی ایک منہتی تک لایا اور ہم نے مان لیا کہ وہ آن وصول میں موجود ہے مگر اُس سے جدا کرنا طبیعت نہ چاہے گی بلکہ میل قسری یا ارادی کہ اسی آن میں حادث ہوا اور اُن کا اجتماع متناہیین ہوا کہ مقتضی جدا ہیں اور پہلا یعنی میل طبعی یہاں معطل محض کہ طبیعت جسم کا اُسے چیز کا ہٹانا محال اور دوسرا عامل ہے تو کسی طرح اجتماع متناہیین نہ جانب موثر سے ہوا نہ جانب اثر میں۔ یہ ہے ابن سینا کی وہ سعی جس پر جو نپوری کو وہ ناز تھا کہ اس میں بصیرت طلبوں کی ہدایت ہے اور رشد خواہوں کو گمراہوں سے نجات۔ **وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ** (اور جسے اللہ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت) واللہ حق ہے کہ من لم يجعل اللہ له نوراً فما له من نور، مگر نہ جانا کہ اس کا مصداق خود ہی مغرور۔

مقام بست و دوم

امور غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آجانا مطلقاً محال ہے مجتمع ہوں خواہ متعاقب مرتب

عہ گرفتار فلسفہ مزخرفہ سے اس آیت پر ایمان تعجب کہ اہل نور کے نور جعل واجب سے ہوں تو اسکے مجعولات غیر متناہی ہونگے حالانکہ وہ واحد من جمیع الجهات ہے والواحد لا یصد من عنہ الا الواحد بل ولا واحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد بلکہ نہ واحد۔ ت) تو یوں کہا ہوتا کہ من لم یجعل العقل الفعال (جسے عقل فعال نہ دے۔ ت) ہاں بالعرض کا باب واسع ہے کہ واسطہ در واسطہ ہو کر دستل واسطوں سے جعل اُس تک منہتی ۱۲ منہ عفرۃ۔

لہ القرآن الکریم ۲۴/۴۰

ہوں یا غیر مرتب فلسفی زمانہ و حرکت فلک کی ازلیت اور خود افلاک و عناصر و ہیولات کے قدم شخصی اور موالید و صور نوعیہ کے قدم نوعی اور نفوس مجردہ کے بالفعل لاتناہی کے تحفظ کو زبردستی اس میں اجتماع بالفعل و ترتیب بالفعل کی دو قیدیں بڑھاتا ہے اور یہ اس کی ہوس خام ہے، بڑبان تطبیق و بربان تضایف وغیرہ قطعاً مجتمع و متعاقب میں دونوں یکساں جاری۔

اولاً ایام زمانہ و دورات فلک و انواع موالید اگر یونہی ازلی ہوں کہ ایک فنا ہو کہ 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 اترسوں کو پرسوں سے مطابق کرتے جاؤ۔ اگر دونوں سلسلے برابر چلے جائیں کبھی ختم نہ ہوں تو جڑ و کل برابر ہو گئے، اور اگر چھوٹا ختم ہو جائے تو متناہی ہوا۔ اور بڑا اس پر زائد نہ تھا مگر ایک سے، تو وہ بھی متناہی۔ اس کے لئے 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۔

اقول بلکہ سلسلے متناہی نہ ہوں تو نہ صرف جڑ کل کا مساوی بلکہ اپنے کل کے ہزاروں لاکھوں مثل سے بڑا ہو تمام عدد صفر کے برابر رہ جائیں بلکہ صفر سے بھی کہ وڑوں حصے چھوٹے ہوں، عرض لاکھوں استحالے لازم آئیں، یہ سب ایک جملہ جبریہ سے واضح، یہ سلسلہ غیر متناہی سے ایک یا لاکھ جس قدر کم کر داس کا نام ص رکھو اور باقی کا نام لا، اب تطبیق دو، اگر دونوں برابر چلے جائیں تو لا + ص = لا۔ مشترک ساقط کیا "ص" ظاہر ہے کہ "ص" ہر عدد ہو سکتا ہے تو ہر عدد صفر کے برابر ہوا اور آپس میں بھی سب برابر ہوئے اور شک نہیں کہ دس لاکھ لاکھ سے کہ وڑ حصے بڑا ہے تو ایک بھی لاکھ کا کہ وڑ مثل ہے نیز دس لاکھ صفر کے برابر ہے تو لاکھ صفر کا بھی کہ وڑ واں

علاء جلال دوانی نے شرح عقائد عضدی اور ملا حسن لکھنوی نے حاشیہ مزخرفات جوپوری میں اس بحث کو واضح کر دیا ہے اسی سے تشدد جوپوری کی تمام زخافات کا رد روشن ہے، ہمیں تطویل کی حاجت نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

علاء اقول تطبیق اجمالی نہ ہوگی مگر ذہن میں کہ خارج میں ہر ایک کا وجود ممتاز و مخاز ہے تو اجمال نہ ہوگا، مگر انہیں اجمالاً لحاظ سے اور تطبیق تفصیلی ذہن و خارج دونوں میں ہو سکتی ہے لہذا انہیں ہمیں میں حصر ہے ۱۲ منہ۔

حصہ ہے اسی طرح غیر متناہی استمالے ہیں۔

ثُمَّ اَقُولُ لطف یہ کہ اُن کے متشدد قین اسی زمانہ عمدتہ غیر قار کو متصل و حدانی موجود فی الخارج

مانتے ہیں اور جب استمالہ لاتناہی وارد کیا جائے تعاقب و عدم وجود بالفعل کی طرف بھاگتے ہیں حالانکہ اُس میں بھی مضر نہیں، اگر کہتے یہی 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۔

اَقُولُ ہاں ضرور دلیل وہاں بھی جاری، پھر کیا حاصل ہوا، وہی تو جو ہمارا مدعا ہے، یعنی

غیر متناہی اشیاء کا وجود میں آجانا محال اگرچہ برسبیل 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 آئے 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، بالجلہ جانب ازل لاتناہی کئی ہے اور وہ محال اور جانب ابد لاتناہی لاقفی اور وہ جائز۔

ثَانِيًا دو متقابل چیزیں کہ ذات واحدہ میں جہت واحدہ سے جمع نہ ہو سکیں اور اُن میں کسی کا

تصور بغیر دوسرے کے ناممکن ہو وہ متضایف کہلاتی ہیں جیسے ابوت و بنوت یا علیت و معلولیت یا تقدم و تاخر، ان کا ذہن و خارج میں ہمیشہ برابر رہنا واجب، مثلاً ممکن نہیں کہ ایک شے مقدم ہو اور اس سے کوئی مؤخر نہیں یا مؤخر ہو اور اس سے کوئی مقدم نہیں تو اُن کا سلسلہ کہیں تک لیا جا سکتا قطعاً ہر تاخر کے مقابل تقدم اور ہر تقدم کے مقابل تاخر ہوگا۔ اب آج سے ازل تک ایام زمانہ یا دوراتِ فلک یا انواعِ عنصریات کا نہ 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 اتوں 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 ہے اور یہ محال ہے تو واجب کہ ابتداء میں ایک تقدم ایسا نکلے جو خالی تقدم ہو، اور اس سے پہلے کچھ نہ ہوتا کہ تقدم و تاخر گنتی میں برابر رہیں، تو ثابت ہوا کہ ایام و دورات و انواع کی ازلیت محال، ظاہر ہے کہ یہ تفسیر بھی اصلاً اُن کے بالفعل مجتمع ہونے پر موقوف نہیں باپ بیٹے مرتے جیتے رہیں ممکن نہیں کہ بنوت و ابوت کی گنتی برابر نہ ہو قطعاً ہر بنوت کے مقابل ابوت اور ہر ابوت کے مقابل بنوت ہے اور عدد مساوی

رہی ترتیب سلسلہ تضایف میں، تو وہ خود ہی حاصل ہے، اور تطبیق کے لئے بھی اس کا بالفعل ہونا کیا ضرور۔ ہر غیر مرتب لحاظ میں مرتب ہو سکتا ہے کہ غیر متناہی نام مرتب کو ایک بار ایک سے دو تین چار غیر متناہی لیں و دوبارہ ایک جز۔ الگ رکھ کر باقی کو یونہی ایک دو تین چار الخ، پھر ایک کی ایک اور دو کی دو سے آخر تک تطبیق اجمالی لحاظ کریں حکم مذکور ظاہر ہو گا یا متناہی یا جز۔ وکل کی تساوی دونوں غیر متناہی چلے گئے تو جز۔ وکل برابر ورنہ دونوں متناہی، مباحث یہاں کثیر ہیں اور عاقل کے لئے اسی قدر میں کفایت۔

مقام بست و سوم

قدم نوعی محال ہے۔ فلسفی بہت اشیاء کو ایسا مانتا ہے کہ ان کے اشخاص و افراد سب حادث ہیں مگر طبیعت کلیہ قدیم ہے زمانہ کے دن اور فلک کے دورے اور موالیہ 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 صراحت کچا جنون ہے اور اس کے بطلان پر براہین قطعہ قائم۔

حجت ۱: برہان تضایف۔

حجت ۲: برہان تطبیق، ان کا بیان ابھی سن چکے۔

حجت ۳: بدیہی ہے کہ قدیم ہر حادث پر مقدم ہے اس کے لئے ایک ایسا وقت ضروری ہے کہ وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو کہ اگر ہر وقت اس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث رہا تو اس سے سب حوادث پر تقدم نہ ہوا حالانکہ بدیہتہ سب پر ہے لیکن قدم نوعی کی حالت میں یہی بدیہی باطل لازم آتا ہے، قدیم کے لئے 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 بدیہت 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 اس وقت یہ حادث نہ تھا اور قدیم موجود تھا تو قدیم اس پر مقدم ہوا اگرچہ اس پہلے حادث کا مقارن ہوا اور وہ پہلا بھی حادث ہے اس سے پہلے اور حادث تھا اس وقت یہ نہ تھا اور قدیم جب یہی تھا تو قدیم اس پر بھی مقدم ہوا، اسی طرح ہر حادث کا حال ہے تو قدیم ہر حادث پر مقدم بھی ہے، اسی وقت ایک نہ ایک حادث اس کا مقارن ہے۔ قدیم کے لئے ایک وقت ایسا ہونا جس میں

کوئی حادثہ نہ ہو یہ حوادث متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں۔ ان میں وہ ہوگا کہ قدیم ہر حادثہ سے پہلے ہوگا اور کوئی نہ کوئی حادثہ ضرور دو اٹا اس کے ساتھ ہوگا۔

اقول اس بد اہت کو بد اہت وہم کہنا وہم کا دھوکا ہے قدیم قطعاً ازل میں ہے اور یقیناً کوئی حادثہ ازل میں نہیں ورنہ حادثہ نہ ہو تو بلاشبہ قدیم کے لئے وہ وقت ہے جس میں کوئی حادثہ نہیں۔ رہا یہ کہنا کہ یہ حوادث غیر متناہیہ میں نہیں۔

اقول یہی تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ان میں نہیں اور اس کا ہونا یقینی ہے لہذا حوادث غیر متناہیہ باطل نہ یہ کہ اسی یقینی ہی کو اٹا اس سے باطل کیجئے۔ یوں تو جس مقدمہ قطعیہ یقینیہ سے کسی پر رد کیجئے وہ یہی جواب دے دے کہ یہ مقدمہ اس صورت کے ماورایہ میں ہے۔ یہیں نہ دیکھئے بعض سفہائے برہان قطعیہ پر کہا کہ کل میں بعض سے کچھ زیادہ ضروری ہونا امور متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں۔ اب یہ کس سے کہا جائے کہ جب کل میں بعض سے کچھ زیادہ نہیں تو کا ہے کا کل اور کس لئے 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۔ دو آتی نے اسے بھی کلام سخیف کہا اور جواب کچھ نہ دیا صرف اتنا کہا کہ ان 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 حادثہ ہونا اصلاً اس کے منافی نہیں۔

اقول یہ جواب نہیں بلکہ دعویٰ کا اعادہ ہے۔ جب جمیع افراد معینہ حادثہ ہیں تو فرد منتشر ازل کیسے ہوگا کہ خارج میں اس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمن فرد معین میں۔ بال ایک نظیر دی اور اسے بے نظیر سمجھا اور وہ ضرور بحث سے بیگانہ ہونے میں بے نظیر ہے وہ یہ کہ گلاب کے پھولوں میں کیا کوگے، ہر پھول ایک دو دن سے زیادہ نہیں رہتا حالانکہ گلاب مہینے دو مہینے باقی رہتا ہے۔ اور بد اہتہ معلوم کہ ایسے حکم میں متناہیہ وغیر متناہیہ 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 حاصل حجت یہ سمجھے کہ جو حکم جمیع افراد سے مسلوب ہو طبیعت کے لئے ثابت نہیں ہو سکتا یہ بلاشبہ باطل ہے اور اس کے رد کو دور جانا نہ تھا۔ کلیت ہی ایسی چیز ہے کہ جمیع افراد سے مسلوب اور طبیعت کے لئے ثابت، یہ حاصل حجت نہیں بلکہ یہ کہ جو ظرف وجود خارجی وجود جمیع افراد

سے خالی ہو۔ طبیعت اُس میں نہیں ہو سکتی کہ اس کا وجود نہ ہونا مگر ضمن 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 اگرچہ 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 ظرف ازل جمیع افراد حوادث سے قطعاً خالی ہے مجال ہے کہ کوئی فرد حادث ازل ہو ورنہ حادث نہ رہے تو ضرور طبیعت سے بھی خالی ہے ورنہ طبیعت بے شخص خارج میں موجود ہو اور یہ مجال 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 فاضل دوانی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو۔

حجت ۵: کہ گویا رابعہ کی تفصیل و تکمیل اور رگ مثال گل کی راستا قاطع ہے اقول طبیعت خارج میں موجود نہ ہوگی مگر ضمن فرد معین یا منتشر میں اور فرد منتشر خود خارج میں نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد معین میں کہ وجود خارجی مساوق ہدیت ہے اور ہدیت منافی انتشار ہاں وہ کسی ایک یا چند افراد معینہ مجتمعیہ یا متعاقبہ فی الوجود سے منتزع ہوگا، اور بہر حال طبیعت اُس کے ساتھ موجود رہے گی، لیکن جہاں فرد ہونے افراد نہ مجتمع نہ متعاقب ہاں فرد منتشر ہو سکتا ہے نہ طبیعت کہ نہ اس کا منتزع نہ اس کا مورد۔ ازل میں افراد حادثہ کا یہی حال ہے۔ فرد یا افراد 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 سبوقیہ کو چاہتا، اور ازل سے سبوقیہ سے پاک، لاجرم ازل میں افراد متعاقبہ بھی نہ تھے تو فرد منتشر و طبیعت دونوں کے جمیع نچائے وجود منفی تھے تو ہرگز طبیعت ازل میں نہیں ہو سکتی بخلاف گل کہ اگرچہ ہر معین پھول سے دو مہینے استمرار وجود مسلوب ہے مگر فرد منتشر سے مسلوب نہیں کہ وہ ان مہینوں میں اول تا آخر افراد متعاقبہ سے منتزع ہے۔

حجت ۶: اقول ازل میں طبیعت کے وجود خارجی کی علت تامہ موجود تھی یا نہیں، اگر نہیں تو ازل میں وجود طبیعت بجاہتہ مجال، اور اگر ہاں تو طبیعت ضرور ازل میں موجود فی الخارج تھی کہ تخلف مجال اور وجود خارجی بے تعین ناممکن اور طبیعت معروضہ للتعین ہی فرد معین سے تو ضرور ازل میں فرد معین موجود تھا حالانکہ سب افراد حادث ہیں، ہذا خلف، اور اب غیر متناہی دو عاصروں میں محصور ہو گئے ایک فرد ازل اور دوسرا مثلاً آج کا فرد تو ضرور شق اول معین اور باوصف عدو۔ افراد طبیعت کا ازل ہونا قطعاً مجال، تو دلائل قاطعہ سے روشن ہوا کہ عہ زمانہ قدیم نہ حرکت فلک نہ موالید نہ افلاک نہ عناصر، والحمد للہ رب العالمین (اور سب

تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ (ت)

تشبیہ؛ ملتِ اسلامیہ میں ذات و صفاتِ الہی عزوجل کے سوا کوئی شے قدیم نہیں، انواع بھی غیر ذات و صفات ہیں تو کسی شے کا قدم نوعی ماننا بھی مخالفِ اسلام ہے، بلکہ ہم روشن کر چکے کہ قدم نوعی بے قدم شخصی ناممکن اور غیر کے لئے قدم شخصی ماننا قطعاً ضروریاتِ 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 عادتِ نظر پر ہے دلیل مخالف میں یہ کہنا کہ اس سے اتنا لازم آیا نہ وہ کہ تیرا مدعا ہے اس سے مقصود اس قدر کہ دلیل اُس کے مدعا کی مثبت نہیں، نہ یہ کہ جو لازم بتایا مسلم ہے بلکہ وہ برسبیل تنزیل وار خائے 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 ابحاث کرتے ہیں اُس سے مقصود صرف اس دلیل خاص کی تضعیف ہوتی ہے آخر یہ وہی فاضل ہیں جنہوں نے اس کے بعد براہینِ تطبیق و تضایف کا بلا شرط اجتماع و ترتیب مطلقاً جاری ہونا بے سعی بلیغ ثابت کیا، کیا وہ ابطال قدم نوعی کو کافی نہیں قطعاً کافی ہیں۔

رہا اس کا قول قدم جنسی کے ذکر کے بعد کہ بعض متأخرین محدثین اس کے قائل ہیں اور میں نے ابن تیمیہ کی بعض تصانیف میں عرش کے بارے میں یہ قول دیکھا ہے اھ، تو میں کہتا ہوں کہ تجھے کیا خبر ہے کہ محدثین یہاں پر تفعیل سے ہے نہ کہ افعال سے بلکہ افعال سے ہونا ہی متعین ہے کیونکہ اس کا قائل بلا شک بدعتی گمراہ ہے۔ ابن تیمیہ چونکہ ایک گمراہ ہے اس کا نقل کرنا اس کی تائید کرتا ہے۔ اور اسکو تقویت (باقی بر صفحہ آئندہ)

عہ اما قوله بعد ذكر القدم الجنسى وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد مرأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش اھ فاقول ما يدريك وان المحدثين ههنا من التفعيل دون الافعال بل هو المتعين فان القائل به لا شك مبتدع ضال ويؤيده نقله عن ابن تيمية احد الضلال و ليشيده ان المذكور

مقام بست و پیارم

قوت جسمانیہ کا غیر قناہی پر قادر ہونا محال نہیں۔ فلسفی محال مانتا ہے اُس کی دلیل کی کہ ابن سینا نے دی اور آج تک متداول رہی۔ تلخیص یہ ہے کہ حرکت غیر قناہیہ اگر قوت جسمانیہ سے ہو تو اُس قوت کے حصے ہو سکیں گے کہ جسم میں ساری ہے کہ تجزی جسم سے متجزی ہوگی۔ اب ہم پوچھتے ہیں اس قوت کا حصہ مثلاً نصف بھی تحریک کل یا بعض جسم پر قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو یہ سارے جسم میں ساری ہونے کے خلاف ہے، اور اگر ہاں تو قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جسے حرکت دے سکے ضرور کل قوت بھی اُسے حرکت دے سکتی ہے ورنہ جز کل سے بڑھ جائے۔ اب حصے کی تحریک مت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دیتا ہے ابن تیمیہ کی طرف سے قدم عرش کا قول کرنا جو کہ شخص ہے۔ چنانچہ معنی یہ ہوا کہ بعض گمراہ قدم نوعی کے قائل ہیں۔ اور بیشک ابن تیمیہ عرش کے قدم شخصی کا قائل ہے۔ اور ابن تیمیہ کی جہالتوں سے بعید نہیں کہ وہ عرش کے بارے میں قدم نوعی کا قول کرے، کیونکہ اس سے منقول ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے جسم مانتا ہے اور جسم کیلئے مستقر کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس نے قدم شخصی کے اثبات کی جسارت نہ کی، لہذا قدم نوعی کی طرف عود کیا یا اس کا معبود اس بات پر راضی نہ ہوا کہ وہ ہمیشہ پرانے عرش پر رہے جو کہ طویل عرصہ گزرنے پر کمزور ہو چکا ہے تو اس نے ہر گھڑی نیا عرش چاہا ہے، یہ تمام اُس صورت میں ہے جب کہ ابن تیمیہ سے یہ قول ثابت ہو۔ اور اللہ تعالیٰ نے خوب جانتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

عنه القول بقدم العرش وهو شخص
فالمعنى قد قال بالقدم النوعي
بعض الضالين ولا عز وفقد قال
ابن تيمية بالقدم الشخصي في العرش
هذا ولا يبعد من جهالات ابن تيمية
ان يقول في العرش بالقدم النوعي فقد
نقلوا عنه التجسيم والجسم لا بد له من
مستقر ولم يتجاسر على اثبات
قديم بالشخص فعاد الى النوعي
اولم يرض معبوده ان يبقى دائماً
على عرش خلق وقد وهن من
طول الامد فاستبدله عرشاً كل
حين هذا كله ان ثبت عنه، والله
تعالى اعلم ۱۲ منہ غفرلہ.

وعدت میں کل کے برابر ہوئی کہ جتنے زمانے میں جتنے دورے کل قوت دے سکے حصہ ہی جب تو جُز و کل برابر ہو گئے ورنہ ایک مبد سے دونوں تحریکیں شروع کریں۔ ضرور ہے کہ حصے کی تحریک تھک رہے گی تو متناہی ہوئی اور کل کی تحریک اسی نسبت محدود سے اس پر زائد ہوگی حصہ نصف ہے تو دو چند ثلث ہے تو سہ چہند اور جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہوا متناہی ہے تو قوت جسمانیہ کا اثر نہ ہوا مگر متناہی سے طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے تلخیص کیا۔

اقول یہ محض تو یہہہ و ملتج کاری ہے۔

اگر ہم اختیار کرتے ہیں کہ حصہ مدت میں برابر اور عدت میں اپنی قدر ہوگا۔ مثلاً کل قوت ایک دن میں دورہ دے تو نصف قوت دو دن میں دے گی، ثلث تین دن میں، سبع ایک ہفتہ میں۔ اسکے دورے اور اس کے دوروں کے ادھے تہائی ۱/۲ ہوں گے مگر منقطع کوئی نہ ہوگا تو زمانہ برابر رہا اور دوروں کی گنتی سے فرق پڑا تو نہ جُز و کل برابر ہوئے نہ جُز و کل کی تحریک منقطع نہ کل کی، اس پر بقدر متناہی زائد اب کے دن ہفتے مہینے سال سب غیر متناہی ہیں اور دنوں سے ہفتے ۱/۲ مہینے ۱/۳ سال ۱/۳۵۵ نہ تساوی ہے نہ انقطاع۔

ثانیاً کیا ضرور کہ جس کام پر کل قوت قادر ہو نصف اسکے نصف پر ہو۔ ممکن کہ اس اثر پر قوی ہونا مشروط بہ ہیأت اجتماعیہ ہو تو حصے سے ممکن نہیں، نظیر سے توضیح چاہو تو بدایت معلوم کہ جہاز کے وزن مخصوص پر تحریک کے لئے ہوا کی ایک قوت درکار کہ اس سے کم ہو تو اصلاً حرکت نہ دے سکے اور یہ واقع ہے یقیناً معلوم کہ ہوا کی وہ قوت جو صرف ایک پتے کو ہلا سکے تحریک جہاز پر اصلاً قادر نہیں اور اس کی ایک قوت وہ ہے کہ جہازوں کو روزانہ سو میل لے جاتی ہے ضرور ہے کہ پہلی قوت غیر محرکہ کو اس قوت سے کوئی نسبت ہوگی، فرض کیجئے ۱/۱۰ یا ۱/۱۰۰ تو تمھارے

عہ بظاہر اس سے اقرب یہ مثال ہو سکتی ہے کہ کرہ حرکت وضعیہ کر سکتا ہے اور اس کے شخن میں اس کا کوئی حصہ مثلاً نصف کسی شکل مضلع مثلاً مثلث یا مربع پر خواہ جُزدا ہو یا جُدا وہ ہرگز نصف دورہ یا حرکت وضعیہ کا کوئی حصہ نہیں کر سکتا کہ مضلع جب ادنیٰ جنبش کرے قطعاً حرکت ایسی ہوگی نہ وضعیہ جس میں این برقرار رہے اور صرف وضع بدلے، فافہم ان کنت تفہم (تو سمجھ لے اگر تو سمجھتا ہے۔ ت) ۱۲ منہ غفرلہ۔

طور پر لازم کہ اسی نسبت سے پہلی قوت اُسے روزانہ ۱۰۰ میل کے ایک حصہ تک لے جایا کرے یعنی ایک میل کا دسواں حصہ ۷۶ گز یا ہزارواں حصہ ۷۶ گز کہ پونے دو گز سے زائد ہوا حالانکہ وہ یقیناً اسے اصلاً نہیں ہلا سکتی۔

ثالثاً اگر کہیں کہ جذب مرکز سے ہے کہ میل ہو یا جذب ضرور جانب مرکز ہے تو مانحن فیہ میں سرے سے تقسیم حصص کا جھگڑا ہی نہ رہے گا۔

تکمیلہ : یہ دونوں اعتراض ہم نے بفضلہ تعالیٰ بے نگاہِ اولین کئے تھے پھر جو پوری کی کتاب دیکھی تو اس میں دونوں مع نام جواب پائے،

اول پر اقرار کر دیا کہ اس صورت میں ہماری یہ دلیل جاری نہیں پھر اُس پر یہ عذر وارد گھڑا کہ جب ہم ثابت کر چکے کہ قوت جسمانیہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر نہیں تو زیادہ پر کیسے قادر ہو جائے گی۔ اس کا مطلب حمد اللہ کی سمجھ میں نہ آیا اُلٹ پھیر کر انھیں لفظوں کو دہرا دیا اور کہا ہذا ما عندی فی حلّ هذه العباسۃ (یہ وہ ہے جو اس عبارت کے حل میں میسر پاس ہے۔ ت۔)

اقول اُس کا مطلب عقل میں نہ آنا بعید نہیں کہ اس کا مطلب خود عقل سے بعید ہے وہ یہ کہتا ہے کہ تم نے جُز و کُل میں فرق یہ نکالا کہ مثلاً قوت کا سوواں حصہ ایک دن میں ایک دورہ دے تو پوری قوت ایک دن میں سو دورے دے گی اور دن غیر متناہی ہیں تو اُس کی اکائیاں نا متناہی ہوں گی اور اُس کی صدیاں بھی، گویا وہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر ہوا۔ اور یہ سو سلسلے نا متناہی پر تو جُز و کُل کا فرق یہی رہا اور تناہی نہ ہوتی لیکن ہم بیان کر چکے کہ کُل قوت ایک سلسلہ پر قادر نہیں، ورنہ جُز و کُل برابر ہوں تو سو سلسلوں پر کہاں سے قادر ہو جائے گی۔ یہ اُس کے مذعوم کی تقریر ہے۔

اقول یہ محض مغالطہ یا زری سفاہت ہے بشرطے و بشرط لا میں فرق نہ کیا، جُز ایک سلسلہ پر قادر ہو تو کُل ضرور ایک پر قادر نہ ہوگا ورنہ کُل و جُز برابر ہو جائیں مگر یہ ایک پر اُس کی قدرت کا سلب کس معنی پر ہے یا بایں معنی کہ صرف ایک ہی پر قادر نہیں بلکہ سو پر ہے نہ بایں معنی کہ ایک اس کی قدرت ہی میں نہیں جو سو پر قادر ہے قطعاً ایک اور اس کے

۹۹ مثل اور پر قادر ہے تو یہ کہنا کہ جو ایک پر قادر نہیں سو پر کیسے قادر ہوگا، کیسا صریح مغالطہ ہے، یوں کہتے کہ ہم دلیل سے ثابت کر چکے کہ کل کی قدرت ایک پر محدود نہیں تو ضرور زائد پر ہے، اگر کہتے کہ کل اس تنہا ایک سلسلہ پر بھی قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو جُز کل سے بڑھ گیا۔ اور اگر ہاں تو اس سلسلے کے اعتبار سے دلیل جاری ہوگی۔ اب اس میں تو ایک اور متعدد کا فرق نہیں۔ دلیل کو ایک شے ایسی چاہئے جس پر کل و جُز دونوں قادر ہوں، لہذا اس صورت میں بھی جاری تھی کہ جُز صرف بعض کی تحریک پر قادر ہو ظاہر ہے کہ کل بھی اُسے حرکت دے سکے گا تو دلیل جاری ہوگی اگرچہ کل اس بعض جیسے ہزار بعض اور پر قادر ہے۔

اقول ہاں کل اس تنہا ایک پر بھی قادر ہے مگر نہ اپنی پوری قوت بلکہ بعض سے وہ جس کی پوری قوت تنو پر قادر ہے اگر ایک پر اختصار چاہئے گا پوری قوت اس پر صرف نہ کرے گا بلکہ سو واں حصہ تو بعض قوت کل کا کل قوت بعض سے مساوی ہونا لازم آیا اور یہ غمیر محذور بلکہ ضرور۔

دوم کی تقریر یوں کی کہ جائز ہے کہ کل کے لئے ایک قوت ہو کہ تقسیم سے نہ رہے جیسے مرکب کی قوت کہ بعد مزاج حاصل ہوتی ہے اُن بساط پر نہیں جن سے اُس کی ترکیب ہوئی اور کشتی کہ ڈو کی تحریک سے حرکت کرے ایک سے متحرک نہ ہوگی، پھر جواب دیا کہ قوت جو مزاج سے حاصل ہوئی اگرچہ قبل امتزاج بساط میں نہ تھی مگر اب ضرور ہر بساط بھی اُس کا حامل ہے کہ تمام جسم میں ساریہ مانی گئی ہے اور ہم جُز کو کل سے جدا کر کے کلام نہیں کرتے، بلکہ اسی حالت میں کہ وہ مزاج حاصل کئے ہوئے ہے تو ضرور کل سے اسے جو نسبت ہے اسی نسبت پر اُس قوت کا حصہ اُس میں ہے اور ایک شخص اگر اس کشتی کو نہیں ہلا سکتا تو اُس سے چھوٹی کو تو ہلا سکے گا۔

اقول بحمد اللہ تعالیٰ ہماری تقریر مزاج پر نہیں جس میں ایک قوت جدیدہ خود ان بساط ہی کو بعد کسر و انکسار حاصل ہوتی ہے۔ ہمارے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کل کو ایک شے پر قوت ہو تو ضرور نہیں کہ مقوی علیہ کے حصے حصص قوت کے مقابل ہوں کہ کل مقوی علیہ پر کل کو قوت ہے تو اس کے نصف پر نصف اور ثلث پر ثلث کو وہ کذا (اور اسی طرح۔ ت) بلکہ ممکن کہ مقوی علیہ پر قوت ہیئات اجتماعیہ سے مشروط ہو تو جب کوئی حصہ لوگے خواہ کل سے قطع کر کے یا اس میں ملا ہو جُز اس پر اصلاً قادر نہ ہوگا جُز بشرط شئی قادر ہے کہ عین جُز اگرچہ خارج میں کل سے جدا نہ کیا گیا تو اس سے تنہا اور شرط قوت کہ اجتماع تھا نہ رہا یہاں بھی وہی تفرقہ نہ کیا

جز بشرطے قادر ہے کہ عین کُل ہے اور کلام بشرط لا میں اگر کہئے اگر جز قادر ہو جب تو محال مذکور لازم آئے گا۔

اقول ہاں تو اس سے جز کا قادر ہونا محال ہوا کہ اس کے فرض سے محال لازم آیا نہ کہ قوت کُل کی لامتناہی فاندفع ما قال الملاحسن فی حاشیتہ (تو جو ملاحسن نے اس کے حاشیہ میں کہا وہ مندفع ہو گیا۔ ت) رہا وہ اخیر جملہ کہ ایک اس سے چھوٹی کو ہلا سکے گا۔

اقول وہ بھی ہماری اس تقریر سے رد ہو گیا مقوی علیہ کے حصوں کا قوت کے حصوں کا تقسیم ضروری یا نہیں، اگر نہیں تو تمہاری دلیل باطل، اور اگر ہاں تو جو ہوا جہاز کو روزانہ سو میل لے جائے لازم کہ اس کا تجزیہ کرتے جاؤ، تو سو میل کا ان پر اقسام ہوتا ہے، اور وہ حصہ کہ پتے کو بھی نہ ہلا سکے اس جہاز کو انگل بھر یا بال بھر غرض کچھ نہ کچھ روزانہ ضرور ہلائے یہ صریح باطل ہے۔ یہ بیان اس کے ایضاً کو تھا کہ ممکن بعض قدر میں ہیئیات اجتماعیہ سے مشروط ہوں اور ہیئیات اجتماعیہ مجموع من حیث صو مجموع کو عارض ہے نہ کہ ہر جز میں ساری، تو اجزا میں اُس کا حصہ ہونا ضرور نہیں بلکہ نہ ہونا ضرور ہے کہ شرط مفقود ہے، تو جسم کا ہر جز جسم ہونا اور بدایت جنس قوت کُل سے کسی شئی پر قادر ہونا اگرچہ اپنی نسبت پر اُس جسم سے اصغر کی تحریک پر ہو یہ کچھ تمہیں مفید نہیں، ہاں ہر جز بھی کسی نہ کسی حصہ جسم کی تحریک پر قادر سہی مگر ممکن کہ عدت و مدت میں لامتناہی پر قدرت ہیئیات اجتماعیہ سے مشروط ہو تو وہ ہرگز نہ کسی جز میں ہوگی نہ اس کی نسبت پر اقسام پائے گی کہ استحالیہ لازم آئے کہ غیر متناہی کی تنصیف تثلیث وغیرہ ناممکن فاندفع ما تفوه بہ الجونفوری واندفع ما اراد بہ اصلاحہ الملاحسن فی حاشیتہ (تو مندفع ہو گیا وہ جو اس کے حاشیہ میں ملاحسن نے کہا۔ ت) اسکے بعد جو پوری نے ابن سینا کی تقریر پر رد کیا اور اپنی طرف سے حسب عادت کہ شقشقة لسان وعلقہ بیان ہی اس کی بضاعت ہے، اس دلیل کی ایک اور تقریر طویل و لا طائل گھڑی۔

اقول بجزہ تعالیٰ وہ بھی ہماری اسی تقریر سے رد ہوگی اس کا مبنی بھی اسی پر ہے کہ قوت بانقسام محل منقسم ہوا، اور ہم روشن کر چکے کہ قوت مشروطہ ہیئیات اجتماعیہ اجزا پر منقسم ہوگی کل ہرگز اجزا کی گنتی کا نام نہیں جیسے عشرہ کہ دس وعدتوں سے زیادہ اُس میں کچھ نہیں تو اس کی قوت نہ ہوگی مگر قوائے اجزا کا حاصل جمع بلکہ یہاں ایک امر زائد ہے جس نے کثرت کو وحدت کر دیا یعنی ہیئیات اجتماعیہ اس سے جو قوت حاصل ہوگی یقیناً مجموع قوائے اجزا کے علاوہ ہے اور اس کا خود جو پوری کو یہی اعتراف ہے مگر پھر ہیئیات اجتماعیہ کو نہیں سمجھتا، اور انقسام محل سے تقسیم کرتا ہے۔

یہ سب اس تقدیر پر ہے کہ تو صرف جمیع اجزا بشرط اجتماع ہوں اور اگر مجموع من حیث مجموع مؤثر ہو۔
یعنی ہیأت اجتماعیہ مؤثر میں داخل، تو امرانظر ہے۔ اب اجزائین وجر پر ہیں،

(۱) مرسل نفس اجزا۔

(۲) معری متفرقہ۔

(۳) محلی مجتمعه کہ لا بشرط و لا بشرط لا و بشرط شے کے مراتب ہیں۔

پانچ مرسل دس مرسل کا نصف ہے لیکن دس مرسل مع ہیأت اجتماعیہ کا نصف نہ پانچ مرسل ہے
نہ بلا ہیأت اجتماعیہ نہ مع ہیأت اجتماعیہ کہ یہ ہیأت اجتماعیہ اسی کی مثل ہے جو دس محلی میں ہے
نہ کہ اس کی نصف، تو دس محلی کی جو قوت ہوگی اس کے انصاف و اثلاث میں نہ ہوگی کہ اس
کے لئے انصاف و اثلاث ہی نہیں۔ یہ جو انصاف و اثلاث ہیں دس مرسل کے ہیں اور اس کے لئے
وہ قوت نہیں، اسی قدر اس کے رد کو لیس ہے زیادہ اطالیت کی حاجت نہیں، و اللہ الحمد۔

مقام بست و بحیم

آن سیال کوئی چیز نہیں، ارسطو و ابن سینا اور ان کے چیلوں نے کہا حرکت کے
دو اطلاق ہیں،

اول حرکت بمعنی التوسط کہ مبدے سے جدائی کے بعد اور منتہی تک وصول سے پہلے جسم کے لئے
مبدے و منتہی میں متوسط ہونے کی ایک حالت دائمہ یا قیہ ہے کہ خود اپنی ذات میں ناقابل قسمت
اور اول تا آخر بالہا محفوظ و مستمر ہے اور آانات مفروضہ زمان حرکت میں حدود مفروضہ مسافت
سے ہر آن اُسے ایک نسبت تازہ ہے کہ نہ پہلے تھی نہ بعد کو ہو اس اعتبار سے سیال و نامستقر
ہے اسے حرکت تو سٹیہ کہتے ہیں۔

دوم حرکت بمعنی القطع جس طرح مینہ کی اترتی بوند سے پانی کا ایک خط اور مینہ گھانے
آگ کا ایک دائرہ متوہم ہوتا ہے، یونہی حرکت تو سٹیہ کے ان اختلاف نسب کے علی الاتصال
توارد کے باعث مبدے سے منتہی تک ایک حرکت متصلہ و حدانیہ متخیل ہوتی ہے، وجہ یہ کہ اس بوند
یا شعلے یا متحرک کے ایک مکان میں ہونے کی ایک صورت خیال میں مرسم ہوئی اور وہ بھی زائل نہ ہونے
پائی تھی کہ معاد و سرے تیسرے مکانوں میں ہونے کی صورتیں آئیں، یونہی آخر تک، لاجرم وہم میں ایک
شئی ممتد متصل پیدا ہوئی جو صورت مذکورہ میں خط و دائرہ و حرکت ممتدہ و حدانیہ ہے اسے حرکت قلیہ

کہتے ہیں۔ ان صنایدِ فلسفہ نے جب خود اسے موہوم کہا تو ہمیں یہاں بحث کی حاجت نہیں اگرچہ جاتے سخن وسیع ہے مگر جزا ف بے معنی یہ ہے کہ اسی پر قیاس کر کے کہا کہ جس طرح خارج میں حرکت تو سطحیہ اپنی ذات میں بسیطہ مستمرہ اور نسبتوں سے غیر مستقرہ ہے اور اس کے سیلان سے قطعاً موہوم ہوتی ہے یونہی خارج میں ایک آن سیال ہے کہ اپنی ذات میں بسیط و ناقابلِ قسمت و غیر تبدیل ہے اور اپنے سیلان سے اذبان میں ایک امتداد موہوم متصل کی راسم ہے جس کا نام زمانہ ہے آن سیال حرکت تو سطحیہ پر منطبق ہے اور زمانہ حرکت قطعاً پر یہ بوجہ ناقابلِ قبول۔

اوکلا کیا ضرور ہے کہ امتداد موہوم زمانی کسی امر خارج مستمر غیر مستقر ہی سے منتزع ہو کیوں نہیں ممکن کہ ابتداءً ذہن میں حاصل ہو (علامہ خواجہ زاہد)۔

اقول حرکت تو سطحیہ بمعنوت حس مدرک ہے کہ متحرک کو بین الغایتین مبدئ سے منصرف مٹتی کی طرف متوجہ اس سے ہٹتا اس کی طرف بڑھتا دیکھ رہے ہیں اور یہی معنی تو منقطع ہے اور اس کے استمرار سے ایک اتصال متوہم ہونا معقول، وہ حرکت قطعاً ہے۔ امتداد زمانی کا علم ہر بچے جانور کو ہے یہاں خارج میں کسی مستمر نامستقر کا نہ مشاہدہ نہ اس پر دلیل تو محض قیاس غائب علی الشاہد مردود و دلیل اگر کہئے وجود ذہنی نہیں ہوتا مگر تلی۔

اقول یہ دلیل نہیں بلکہ دوسرے لفظوں میں مدعا کا اعادہ اور صریح مصادره ہے۔

ثانیاً اقول سیلان خارجی سے ایک اتصال متخیل ہونا پہلے اس سیلان کے ارتسام کی فرع ہے جس نے نہ قطرہ اترتا دیکھا نہ شعلہ گھومتا، محال ہے کہ اُن کے نزول و دوران سے اس کے ذہن میں خط و دائرہ مرسم ہوں یہاں امتداد زمانی کی وہ شہرت کہ صبیان و حیوان بھی اس سے آگاہ اور آن سیال تم چند کے سوا کسی کے خیال میں یہی نہیں تو اس کے سیلان سے اذبان میں اس ارتسام کے کیا معنی۔

ثالثاً اقول اگر رسم زمانہ کو خارج میں کوئی سیلان ہی درکار، اور فرض کر لیں کہ سیلان رسم زمانہ کر سکتا ہے تو کیوں نہ ہو کہ حرکت تو سطحیہ کا سیلان یہ راسم ہو آن و سیلان آن کی کیا حاجت بلکہ اس تقدیر پر یونہی ہونا چاہئے کہ خود کہتے ہو سیلان تو سطحیہ سے حرکت قطعاً متصلہ موہوم ہوتی ہے تو قطعاً کا اتصال اسی سیلان کا مرسوم اور قطعاً کے اتصال ہی کا نام

عہ اور اس کا ابطال صریح مقام آئندہ میں آتا ہے ۱۲ منہ

زمانہ ہے۔

منابعاً قول سب جانے دو فرض کر دم کہ کوئی آن ہے اور اُسے سیلان ہے لیکن محال ہے کہ وہ راسم زمانہ ہو؛ ذرا سیلان کے معنی بتائیے آن توفی نفسہ دائم و مستمر ہے اس کا سیلان نہ ہو گا مگر یہ آفات متعاقبہ میں حدود مختلفہ سے اُس کی نسب متجددہ اس کے سوا اگر کچھ معنی سیلان راسم بتا سکتے ہو بتاؤ اور جب سیلان یہ ہے تو یہ خود زمانے پر موقوف تو اُسے راسم زمانہ نہ کہے گا مگر سخت بیوقوف۔ اس مقام کی صعوبت بلکہ مطلقاً عدم استقامت نے اگلوں کو بیان معنی سیلان آن سیال سے صم بکم رکھا مگر آخر زمانے میں ہدیہ سعیدیہ نے اس کی مشکل کشائی پوری کر دی کہ حاضر ہمیشہ آن ہے زمانہ حاضر ہو تو قار ہو جائے۔ زمانہ یوں تو متخیل ہوتا ہے کہ آن حاضر کا تخیل کیا پھر ایک زمانہ لطیف کے بعد دوسری آن کا، پھر زمانہ قلیل کے بعد تیسری آن کا، یوں ایک آن مستمر سیال ہوتی ہے کہ گویا راسم زمانہ ہے جیسے قطرہ سیالہ و شعلہ جوالہ۔

اقول بوجہ کثیرہ آن سیال نے وہ سیلان کیا کہ بالکل بہ گئی:

(۱) وہ موجود؛ خارجی تھی یہ متخیل۔

(۲) وہ واحد یہ متعدد۔

(۳) وہ برقرار یہ متجدد۔

(۴) اُس پر زمانہ موقوف کہ اُسی سے متخیل ہوتا ہے یہ خود زمانے پر موقوف کہ اسی کے اطراف

و حدود۔

(۵) وہ راسم زمانہ یہ اس سے مرسوم کہ جب تک زمانہ نہ گزرے دوسری آن متخیل نہ ہو۔

(۶) وہ علی الاتصال سیال یہ متفرق بالا انفصال۔

عدم تغیر و وحدت سے فوق ہے۔ (ت)	عدم التغیر فوق الوحدة ۱۲ منہ غفرلہ
اس کا زمان سے مرسوم ہونا اُس پر موقوف ہونے سے فوق ہے۔ (ت)	کونہا مرسومة بالزمان فوق توقضا علیہ ۱۲ منہ غفرلہ
یہاں تین اتصال ہیں، اول وہ کہ سیلان اسکو طلب کرتا ہے اس میں گرنے کے لئے، وہی ہر او وجہ ہفتم میں۔ ثانی وہ جو اس سیلان سے متخیل ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)	ہہنا ثلاث اتصالات الاول ما یطلبہ السیلان لوقوعہ فیہ وهو المراد فی السابع والثانی ما یتخیل بہذا السیلان

(۷) اس کا سیلان امتداد متصل میں واقع ان کے طرفے اُس اتصال کے قاطع۔
 (۸) اس سے جدید امتداد متخیل ان کے بعد محتاج تخیل کہ اس کا سیلان رسم امتداد کا ذمہ دار
 ان کے خلا بھرنے کو خود امتداد درکار۔

(۹) اس کا سیلان امتداد کار اسم ان کا تفرق اس کا بھی عاسم یعنی وہ امتداد متصل وحدانی
 دکھائے یہاں مستقل تخیل کے بعد بھی جو بنے ٹکڑے ٹکڑے آئے۔
 (۱۰) زمانہ تخیل حدود پر موقوف نہیں۔

(۱۱) نہ اس کا محتاج کہ بعد تفرق اتصال پائے اس کے اتصال موہوم میں یہ حدود فرض کر سکتے
 ہیں نہ کہ یہ حدود ہولیں اس کے بعد انھیں امتدادوں سے وصل کیا جائے۔

(۱۲) قطرہ سیالہ و شعلہ جوالہ کی مثالیں بھی اس بیان پر خوب منطبق اُن میں یونہی حدود فرض
 ہو کر خطوط وصل ہوتے ہوں گے۔ دیکھئے نہ کوئی شے بسیط موجود بتا سکے نہ ہرگز اس کا سیلان بنا سکے

ولن يصلح العطار ما افسد الدهر

(جس کو دہر فاسد کر دے اُسکی اصلاح عطار ہرگز نہیں کر سکتا)

خاصاً قول جب سیلان خارجی سے امتداد ذہنی بنتا ہے وہاں دو چیزیں خارج
 میں ہوتی ہیں، ایک وہ سیال جیسے قطرہ نازلہ۔ دوسرے اس کی مقدار مثلاً جو بھر۔ اور دو ذہن
 میں ایک وہ امر متد کہ اس کے سیلان متصل سے موہوم ہوا مثلاً خط آبی۔ دوسرے اس امتد کی
 مقدار مثلاً دتس گز خارج کی دونوں چیزیں ذہن کی دونوں چیزوں کی مجانس اور گویا اُن کے اجزا سے
 ایک جز، اُن کے حصوں سے ایک حصہ ہوتی ہیں بایں معنی کہ مثلاً یہ پانی کا خط اگر خارج میں ہوتا تو
 وہ قطرہ اُس کا ایک حصہ ہوتا اور اُس کی جو بھر مقدار اس کی دتس گز مقدار کا حصہ کہ سیلان سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وہی مراد ہے وجرہ شتم اور اس کے ما بعد میں۔
 ثالث وہ جو نفس سائل کو عارض ہو باعتبار سیلان
 کے۔ وجرہ شتم میں وہی مراد ہے، تو سمجھ لے (ت)
 غہ جسم عدم تخیل سے فوق ہے تو ثبوت عدم اور
 عدم ثبوت میں بہت فرق ہے (ت)

وهو المراد في الثامن وبعده والثالث
 ما يعرض نفس السائل بالعرض بحسب
 السيلان وهو المراد في السادس فافهم ۱۲ من غفرله
 على الجسم فوق عدم التخیل فشتان
 ما ثبوت العدم وعدم الثبوت ۱۲ من غفرله

ذہن میں اسی کی صورت کے امثال پے در پے اتصال پا کر امتداد بناتے ہیں تو ممتد ذہنی گویا اسی سیال خارجی کے امثال سے مرکب اور اس کی مقدار انھیں مقادیر امثال کا مجموعہ کہ اسی مقدار خارجی کے اضعاف ہیں۔ اب یہاں ممتد ذہنی تو حرکت قطعیہ ہے اور اس کی مقدار زمانہ خارج میں سیال تم نے آن کو لیا۔

(۱) اُس کی مقدار محال کہ وہ راساً ناقابلِ انقسام، تو چار میں سے ایک تو یہ غائب ہوتی۔

(۲) وہ جو ایک خارج میں ہے مقدار کے مقابل نہیں بلکہ سیال کے، تو چاہتے کہ آن حرکت قطعیہ کی جنس سے ہو اور حرکت قطعیہ کے حصوں سے ایک حصہ، یہ بھی باطل، پھر اس کے سیلان سے ان کا ارتسام کیسا، اگر کہتے ہم وہ امر ممتد اور اس کی مقدار حرکت قطعیہ و زمانہ نہیں لیتے بلکہ زمانہ اور اُس کا امتداد۔ اب ممتد جنس سیال سے ہو گیا اور گویا اس کے حصوں سے ایک حصہ۔

اقول اب بھی بوجہ غلط :

(۱) اب زمانہ متقدر ہو گیا حالانکہ مقدار ہے امتداد زمانے کو عارض ہو گیا حالانکہ وہ خود امتداد ہے۔

(۲) زمانہ اگر خارج میں موجود ہو آن نہ ہرگز اُس کا حصہ ہوگی نہ حصہ کا مثل، بلکہ اس کی طرف۔

(۳) آن کی مقدار اب یہی معدوم جو امتداد زمانہ کے مقابل ہوتی اگر کہتے ہم وہ خارج کی دو چیزیں حرکت توسطیہ و آن لیتے ہیں اور ذہن کی دو حرکت قطعیہ و زمانہ آن کو سیال اس لئے کہہ دیا، کہ سیال یعنی حرکت توسطیہ پر منطبق ہے اب تو چاروں کا تجانس و تعادل ہو گیا۔

اقول اب بھی غلط :

(۱) جس طرح آن کے لئے مقدار نہیں آن کسی کے لئے مقدار نہیں۔

(۲) وہی کہ آن حصہ زمانہ نہیں غرض خارج سے ذہن میں ارتسام زمانہ کسی پہلو ٹھیک نہیں آتا۔

ساد سنا اقول آن سیال کا حرکت توسطیہ پر انطباق بھی محال، آن کسی وجہ سے کسی

جہت میں اصلاً قابلِ انقسام نہیں اور حرکت توسطیہ صرف جہت مسافت سے منقسم نہیں کہ ایک نقطہ

متحرک ہو یا سوگز کا جسم مبد سے جدائی کے بعد منتهی تک پہنچنے سے پہلے توسط دونوں کو یکساں ہے یہ نہیں کہ نقطے کا توسط جسم کے توسط سے چھوٹا ہے کہ توسط میں تشکیک نہیں لیکن جہت متحرک سے وہ غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے کہ تمام جسم متحرک میں ساری ہے اُس میں جہاں جو جز فرض کیجئے مبد و منتهی میں متوسط ہے نیز ان میں اُس کی جو حالت تھی نہ کبھی پہلے تھی نہ بعد کو، اسی کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ حرکت توسطیہ عرض میں منقسم ہے طول میں نہیں، طول سے مراد جانب مسافت اور عرض سے جانب متحرک خواہ تقسیم اسکے طول یا عرض کسی بعد میں ہو۔ اور جب وہ ایسی منقسم ہے ان اُس پر کیونکہ منطبق ہو سکتی ہے اگر کہتے اس حالت میں وہ حرکت واحدہ نہیں بلکہ کثیر متحرکوں کی کثیر حرکات، جیسا جو پوری وغیرہ نے کہا، اس لئے کہ ہر جز اور اُس کی حرکت جدا ہے اور ہم نے حرکت واحدہ کو بسیط کہا ہے۔

اقول اس سے یہ مراد کہ جس طرح جسم میں اجزا بالقوہ ہیں یونہی یہ حرکت حرکات بالقوہ، تو بھی قابلیت انقسام ہے، اور اگر یہ مقصود کہ بحسب اجزا حرکات کثیرہ بالفعل ہیں ان میں ہر ایک بسیط ہے نہ مجموعہ تو اولاً یا تو جو ہر فردہ لازم کہ یہ حرکات بسیطہ نہ ہوں گی مگر اجزائے بسیطہ کی اور جب بالفعل ہیں تو ضرور متحرکات بھی بالفعل یا غیر متناہی کا محصور ہونا کہ اجزا باوصف لا متناہی حدود شکل میں محصور ہیں۔

ثانیاً آن سیال ظاہر ہے کہ جو ہر نہیں ورنہ جو ہر فرد ہو اور ضرور مقولہ کیف سے ہے کہ نہ بالذات قابل قسمت نہ طالب نسبت، اور اُس کا موضوع نہیں مگر حرکت توسطیہ جس طرح زمازہ کا

عہ صاحب قبسات نے اُسے جرم فلک الافلاک سے قائم بتایا اور یہ ہمارے قول کے منافی نہیں یہ حرکت توسطیہ سے قائم اور وہ فلک سے تو یہ فلک سے۔ قبسات کی عبارت یہ ہے،

كما في الحركة امرات مختلفات
بالمفهوم متباينان بالذات كذلك
بانراثهما في الزمان شيئان مختلفان
احدهما الان السیال وهو مکیال الحركة
التوسطية وما تنطبق هو عليه
غير مفارقة اياه مادامت موجوداً والاخر

جیسے حرکت میں دو امر ہیں جو مفہوم میں مختلف
اور ذات کے لحاظ سے متباہن ہیں، اسی طرح
ان کے مقابل زمانے میں دو مختلف چیزیں ہیں ایک
آن سیال اور یہ حرکت توسطیہ کا پیمانہ ہے اور
حرکت توسطیہ اس پر منطبق ہوتی ہے اور جب تک
موجود رہتی ہے اس سے جدا نہیں ہوتی۔ دوسری
(باقی اگلے صفحہ پر)

موضوع حرکتِ قطعیہ اور اس کا قیام ضرور انضمامی کہ موجود فی الخارج ہے اب وہ اجزائے فلک کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

چیز زمانہ متصل ممتد ہے اور وہ حرکتِ قطعیہ، اور جس میں حرکتِ قطعیہ پائی جائے گی مقدار ہے، نیز حرکتِ قطعیہ اس پر منطبق ہے، اور جیسے حرکتِ توسیعیہ سیالہ حرکتِ قطعیہ کی حدود کے علاوہ ہے اسی طرح آنِ سیال اس آن کے مغایر ہے جو طرفِ زمان ہے اور زمانے کی دو قسموں ماضی اور مستقبل کے درمیان حدِ مشترک ہے؛ نیز آنِ سیال فلک الافلاک کے جسم کے ساتھ قائم نہیں ہے جو حرکتِ قطعیہ مستدیرہ کا موضوع اور حرکتِ قطعیہ مستدیرہ زمانے کا محل ہے۔ حرکتِ توسیعیہ دوریہ جسے آنِ سیال لازم ہے اور آنِ سیال ہی سے تمام توسیعی دوری اور مستقیم حرکتوں کی پیمائش کی جاتی ہے جیسے زمانے سے تمام حرکاتِ مستدیرہ اور غیر مستدیرہ کی مقدار معلوم کی جاتی ہے۔ آنِ سیال اور حرکتِ توسیعیہ زمانے کو اور حرکتِ قطعیہ کو نقش کرتی ہیں اور یہ مقابل ہے اس نقطے کے جو خطِ کھینچنے کا سبب ہوتا ہے جیسے کہ جب ایک مخروطی جسم کا سرا فرض کیا جائے کہ وہ ایک سطح پر گزر رہا ہے اور آفات فرض کی جائیں جو زمانوں کی اطراف ہیں اور حرکتِ قطعیہ کی وہی حدود کے مقابلے (باقی بر صفحہ آئندہ)

الزمان المتصل الممتد وهو مقدار الحركة القطعية وما توجد في وتنطبق عليه وكما ان الحركة التوسعية السائلة وراء حدود الحركة بمعنى القطع كذلك الان السائل غير الان الذي هو طرف الزمان والفصل المشترك بين قسبيه الماضى والمستقبل غير قائم بجرم الفلك الاقصى الذي هو موضوع الحركة القطعية المستديرة التي هي محل الزمان والحركة التوسعية الدورية التي هي ملزومة الان السائل وبالان السائل تكال الحركات التوسعية الدورية والاستقامية جميعا كما بالزمان يقدر جميع الحركات القطعية المستديرة وغير المستديرة والان السائل والحركة التوسعية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع في ازاء النقطة الفاعلة للخط كما اذا فرض مرور اس مخروط على سطح والانات الموهومة التي هي اطراف الان منة و الاكوان في حدود المسافة

ان سب حرکات کثیرہ سے قائم ہے تو عرض واحد بالشیخ کا موضوعات جداگانہ سے قیام لازم اور ان میں ایک سے تو ترجیح بلا مرجح۔ رَدِّ الشَّدَقِ اَنْ سِيَالِ كَيْ بَارِي فِي اَكْلِي زَبَانِي اِدْعَا اور حرکت پر فاسد قیاس کے سوا کوئی دلیل یا شبہ نہ لائے نہ اُس کا سیلان بتانے پائے مگر متشدد جو نیوری سے کب رہا جائے اسے حدس کے سر ڈھالا اور سیلان کا راستہ نکالا اور ایک طویل ششقیہ گھڑ ڈالا جس کا حاصل بے حاصل یہ کہ متحرک جس وقت حرکت کر رہا ہے اس کی ذات کے مقابل نہ مسافت ہے نہ حرکت قطعیہ نہ زمانہ کہ ان سب میں کچھ گزر گیا کچھ آئندہ ہے بلکہ اس کے مقابل مسافت سے ایک نقطہ ہے اور حرکت قطعیہ سے توسط اور زمانہ سے ایک آن۔ یہ سب حدود و غایات ہیں اور خود متحرک بحیثیت متحرک اپنے نفس کے لئے ایک حد ہے گویا وہ مبدئ سے یہاں تک ایک امر متحد ہے تو ہر حد مسافت پر اپنی حیثیت انتقال کے لحاظ سے خود اپنی حد ہے اب متحرک اپنی ذات سے باقی اور ان نسبتوں سے متحد، یونہی حرکت توسطیہ، تو اس سے ذہن میں آپ ہی آتا ہے کہ وہ آن جو زمانے سے اس کا خط ہے وہ بھی بذات خود باقی ہو اگرچہ بحیثیت آنیت باقی نہ ہو کہ آن کا وجود نہیں مگر زمانے کے دو جزوں میں حد فاصل ہو کہ پھر وہاں سے منتقل ہو کہ دوسرے جزوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مسافت کی حدود میں متحرک کے وجودات فرض کئے جائیں ان نقاط کے مقابل جو خطوط کے اطراف میں بالفعل ہیں یا خط متصل میں وہم کی مدد سے فرض کئے گئے ہیں، لیکن آن تو وہی ہے جس کا زمانے میں وہی طور پر ثبوت ہے اور یہ فاصل ہی ہوگی، جبکہ بعض نقطے وہی اور حاصل ہیں اور بعض موجود ہیں اور فاصل، جیسے کہ حرکات قطعیہ کی حدود اور ان کی اطراف میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

التی ہی بانراء الحدود والموهومة للحركة
بمعنى القطع في انراء النقاط التي هي
اطراف المخطوط بالفعل والنقاط المفروضة
في الخط المتصل بالتوهم الا ان الان
ليس الا الان الوهمي في الزمان
ولا يكون الا فاصلا والنقط منها موهومة
واصلة ومنها موجودة فاصلة
كما في الحدود والحركات القطعية
واطرافها ۱۲ منہ غفرلہ۔

لہ قبسات

میں فاصل کیسے ہو جائے گی یہی آن بذات خود نہ اس حیثیت سے کہ عرض زمانہ ہے آن سیال ہے کہ زمانے کی مہوم آنوں کی طرح زمانے میں نہیں بلکہ زمانے سے باہر زمانے کی حد سے اور اپنے سیلان سے اُسے حادث کرتی ہے جیسے اترتا قطرہ خط آبی کو۔

اقول اولاً متشدد کے نزدیک زمانہ خود موجود فی الخارج ہے نہ کہ خط آبی کی طرح مہوم مہوم اگر کہے صرف رسم میں تشبیہ مقصود ہے نہ کہ وہم میں ولہذا متشدد نے شروع بحث میں سطح مستوی پر اس مخروط کی حرکت سے خط بننے پر کہا کہ یہ خط اگرچہ محض تخیل میں بنے گا نہ حقیقہ کہ مسافت میں نقطہ اسی وقت پیدا ہوگا جب سر مخروط اس کے ایک نقطہ سے ملا آگے بڑھتے ہی یہ نقطہ باطل ہو کر دوسرا پیدا ہوگا تو جب نقطہ باطل ہو جائیں گے خط کہاں پیدا ہوگا، تو ظاہر ہوا کہ اسے رسم باقی ماننا ہے نہ محو ہوتی ہوئی۔

اقول یہ تو ایسی چیز ہے جیسے کاغذ پر سیاہی سے خط کھینچنا کہ قلم کی حرکت سے بنا اور باقی رہا۔ یہ مثال کیا دور تھی جو اس کا صحیح تصور آسان کرتی، غلط تصور دلانے اور اس کی غلطی بنانے کی کیا حاجت تھی، خیر یوں سہی مگر رسم جبکہ سیلان سے ہے بلاشبہ بتدریج ہوگا کہ سیلان حرکت ہے اور حرکت تدریجی اور تدریج کو مسبوقیت لازم اور ازل مسبوقیت سے مبرا تو زمانہ ازلی کب ہوا، خود متشدد کو یہاں بھی کہتے بنی احداث بسیلانہ نہ مانا آن سیال نے زمانہ حادث کیا اور اُسے حادث ذاتی پر حمل ناممکن کہ حادث ذاتی کسی کے دئے سے نہیں ہوتا لاجرم وہ ازلیت زمانہ باطل ہوئی جس پر متشدد نے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تکذیب اور فلاسفہ کی تصدیق میں کئی ورق سیاہ کئے ہیں اور آیات قرآنیہ کو کہا کہ معاذ اللہ جاہلوں کے مدارک کی طرف تنزل کر کے آسمان وزمین کو حادث لکھ دیا ہے ورنہ واقع میں عالم قدیم ہے۔ یہاں شبہات اہل مکابره کے رد میں ناظرین مقام ۲۳ سے مدد لیں۔

ثانیاً آن سیال کا سیلان مستدیر ہے کہ فلک کی حرکت تو سطحیہ مستدیرہ یا حسب تصریح صاحب قبسات خود جرم فلک سے قائم ہے اور ظاہر ہے کہ سیلان جس شکل کا ہوگا اتصال اسی صورت کا مہوم ہوگا نہ یہ کہ گھاؤ پر کار اور بنے خط مستقیم، اور وہ بھی یوں کہ ایک چھلے برابر حلقے پر جتنی بار پر کار پھرتے جاؤ لاکھوں منزل تک سیدھا خط کھینچتا جائے فلک کے محیط کو امتداد غیر متناہی سے وہ نسبت بھی نہیں جو ایک چھلے کے حلقے کو کر وڑوں منزل کے امتداد سے لیکن زمانے کا امتداد مستدیر نہیں کہ ہر دورے پر وہی پہلا زمانہ پلٹ پلٹ کر آتا رہے۔

گیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں

تو ضرور اس کا امتداد مستقیم ہے اور نہ ہمارا آن سیال سے مرسوم نہیں ہو سکتا یہ رد اس وقت یہی ہے کہ زمانے کو موم ہوم مانو کہ تو ہم بھی اسی صورت کا ہوگا جس نیچ پر سیلان راسم ہے قطرے کے اترنے سے آبی دائرہ یا بیٹی گھمانے سے آتشی سیدھا خط کبھی موم نہ ہوگا اور وجود خارجی پر تو اختلاف ممکن ہی نہیں۔

ثالثاً فاعل کسی ذی مقدار پر افاضہ وجود ایک مقدار ہی پر کرے گا ناممکن کہ فاعل اسکی نفس ذات کو بے مقدار بنائے تو فاعل ذات ہی فاعل مقدار ہے اگرچہ خصوص مقدار کا اقتضا شے دیگر سے ہو اس اقتضا کے مطابق مقدار پر فاعل اُسے بنائے سفہا جو طبیعت کو فاعل شکل و قدر کہتے ہیں، حاصل یہی ہے کہ طبیعت اس کی مقتضی ہے اس خصوص کے سبب فاعل سے یہی افاضہ ہوئی ہے نہ یہ کہ فاعل نے نفس ذات بے شکل و قدر پر افاضہ وجود کیا۔ اور انھیں طبیعت بنا کر اس میں چپکا دیا۔ اب تمہارے نزدیک فاعل حرکت فلکیہ اس کا نفس ہے تو وہی اس کی مقدار زمانے کا فاعل ہونہ یہ کہ وہ تو اُسے بے مقدار بنائے اور آن سیال زمانہ بنا کر اس میں لگا دے۔

سابعاً جب یہ آن زمانے سے باہر ہے زمانے کی حد کیونکر ہو سکتی ہے حد یہ کہ طرف ہو اور طرف شے شے سے جدا نہیں ہوتی۔

خامساً متشدد نے حاصل سیلان یہ رکھا کہ ذات آن باقی اور وصف آیت متجدد و مقتضی۔ ظاہر ہے کہ یہ تجدد و تقضی طرف زمان سے باہر ناممکن کہ جو زمانے سے متعالی ہے ان سے بری سے نہ دوسرے زمانے میں ہو سکتی ہے کہ زمانے دو نہیں شئی واحد کو دو مستقل مقادیریں لاتی نہیں ہو سکتیں اب اس زمانے میں دو ہی طرح ممکن، ایک یہ کہ آن سیال شیناً فشیناً سیلان کرے اور ہر حصے پر تازہ وصف آیت اُسے عارض ہوا اتنا بنایا، اس کی حد ہوتی آگے بنایا وہ حدیث زائل ہو کر نئی آئی، جس طرح متشدد نے ذات محرک میں کہا ہے یوں یہ سیلان واقعی ہوگا، دوسرے یہ کہ زمانہ ازلی ابدی متصل و حدانی حدود سے بری دائماً موجود خارجی ہے جیسا متشدد کا زعم کفری ہے اس میں جہاں چاہو تجزیہ فرض کر لو وہی وہ آن سیال دونوں جزوں میں حد فاصل ہوگی، یہ فصل محض اعتباری تابع اعتبار ہوگا اور لاحتظ کو اختیار ہوگا کہ اوپر سے نیچے اترتا ہوا اجزا فرض کرتا آئے خواہ نیچے سے اوپر چڑھتا دونوں صورتوں میں وصف آیت کو سیلان ہوگا مگر محض اعتباری اُلے سیدھے میں متردد، نیز لاحتظ کو اختیار ہوگا کہ معاً ہزار جگہ تجزیہ فرض کر لے اب سیلان

ہوگا نہ آن خارجی کو وصف آئیت کا عرض کہ سب جگہ ایک ہی آن حد فاصل نہیں ہو سکتی کما اعترف بہ (جیسا کہ اس کا اعتراف کیا گیا۔ ت) اگر یہ صورت لیتے ہو تو یا سیلان ہی نہیں یا نرا اعتباری کہ موجود خارجی کا راسم نہیں ہو سکتا، اور پہلی صورت لو تو زمانہ حادث اور اس کا بعض معدوم بعض موجود اور متشدد کا مذہب مذکور مردود۔

ساد سنا یہ تو سیلان پر کلام تھا اب اس کا نفس وجود جس مہل حدس سے لیا اس کا حال سنئے، آغاز کلام اس سے کیا کہ ذات متحرک کے مقابل جس طرح مسافت سے ایک نقطہ ہے یونہی زمانے سے ایک نامنقسم چاہئے اور انجام میں وہ نامنقسم نکالا کہ زمانے سے اصلاً نہیں بلکہ اُس سے باہر ہے زمانے سے ایک نامنقسم تو وہی آن موہوم ہوتی جس طرح مسافت سے نامنقسم وہ نقطہ موہوم یہ حدس ہوا یا حدت۔

سایعاً غلط کہا کہ متحرک کے لئے حرکت قطعیہ سے وہ نامنقسم حرکت وسطیہ ہے حرکت وسطیہ ہرگز حرکت قطعیہ سے نہیں بلکہ مستقل مابین اس کی اصل ہے حرکت قطعیہ سے وہ نامنقسم ایک ایک حد مسافت کی موافقات ہے۔

ثامناً صریح جھوٹ کہا کہ یہ سب حدود و نہایات ہیں، حرکت وسطیہ ہرگز حد و نہایت نہیں بلکہ حدود و نہایات سے نسبت رکھنے والی۔

تاسعاً خود مذہب تشدد پر سلسلہ صاف یہ تھا کہ متحرک کے لئے بحال تحریک تینوں چیزوں سے ایک ایک نامنقسم متحد و منقضی موہوم ہے مسافت سے وہ نقطہ حرکت سے ان حدود کی موافقتیں زمانے سے ان تک وصولی کی موہوم آئین اس میں اس حدس کی راہ کہاں تھی لہذا زبردستی حرکت تو وسطیہ کو حدود میں بھرتی کیا اور خود متحرک کے سر ایک تجدد رکھا، کیا حدس یونہی اخلاط و تکلفات بارہ سے ہوتا ہے۔

عاشراً بفرض غلط یہ بھی سہی اب اس سلسلے میں مسافت و حرکت قطعیہ بھی ہیں اور متحرک و حرکت تو وسطیہ بھی، ان دو سے اگر آن سیال کا قیاس نکلتا ہے، ان دو سے آن موہوم کا۔ پھر کیا وجہ کہ حدس ادھر کا ہوا چاہئے یہ تھا کہ تعارض نظائر کے سبب کسی طرف کا نہ ہوتا اور یوں بھی ہو سکتا ہے تو ادھر کا لینا اور ادھر کا نہ لینا صرف جواف ہے تلك عشرة كاملة، یہ ہے ان کا تشدد و تحدد۔

مقام بست و ششم

زمانے کا وجود خارجی اصلاً ثابت نہیں۔ یونہی حرکت قطعاً کاتب کلام میں انکار وجود زمانہ پر دلائل ہیں جن پر خدشات ہوئے اور کلام طویل ہے یہی ان میں سے یہ دو مختصر جملے پسند ہیں؛
اول یہ کہ زمانہ مقدار حرکت قطعاً ہے اور ہم ثابت کر چکے کہ حرکت قطعاً موجود فی الخارج نہیں تو اس کی مقدار کیسے موجود فی الخارج ہو سکتی ہے۔ شرح مقاصد میں اس سے جواب دیا کہ حرکت قطعاً امر غیر قار ہے اس کے دو جزو ایک ساتھ نہیں ہو سکتے بلکہ ایک جزو ختم ہوتا اور دوسرا آتا ہے اس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں تو یہی حال اس کی مقدار زمانے کا ہے، ہاں امر متد موجود فی الخارج نہیں بلکہ موہوم ہے۔
اقول یہ اعتراف بالحق ہے زمانہ و حرکت قطعاً انھیں متد متصل ہی کا نام ہے نہ اس غیر منقسم کا اور یہ کہنا کہ اس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں۔

اقول بلکہ اس کے عدم فی الخارج کے یہی معنی ہیں کہ وجود امتداد مع فنائے اجزا محال ہے بلکہ سارے امتداد سے ایک جزو فنا ہو تو مجموع فنا ہو کہ عدم جزو عدم کل ہے نہ کہ جب ہر جزو فنا ہو۔ اس کے بعد شرح مقاصد میں بحث طویل ہے جس کا حاصل وہی کہ حرکت توسطیہ و آن سیال موجود ہیں اور قطعاً و زمانہ موہوم۔

اقول رد کو تائید اور اقرار کو انکار کیونکہ قرار دیا جائے۔

دوم یہ کہ زمانہ موجود اگر قابل انقسام ہو تو قار ہو گیا اور ناقابل تو جزو لازم آیا کہ زمانہ حرکت اور حرکت مسافت پر منطبق ہے۔ شرح مقاصد میں اس پر رد فرمایا کہ ہم شش اول اختیار کرتے ہیں اور اجتماع اجزا نہ ہوا کہ اجتماع معیت اور اجزائے زمانہ بعض بعض پر سابق۔ دو جزو ساتھ نہیں ہو سکتے کہ قار ہو۔

اقول اولاً قار کے لئے وجود میں اجتماع درکار یعنی دونوں جزو پر معاً حکم وجود صادق ہو یا محل واحد میں اجتماع، علی الثانی مسافت وغیرہ تمام اجسام غیر قار ہوتے کہ ان کے کوئی دو جزو ایک محل میں نہیں ہو سکتے ورنہ تداخل لازم آئے۔ و علی الاول ضرور زمانہ قار ہوا کہ جب موجود منقسم ہے تو سب اجزا پر معاً حکم وجود صادق ہے۔

ثانیاً زمانہ اگر موجود ہو تو اس کے اجزا موہوم آخرت اعی نہیں بلکہ قطعاً مناشی موجود ہیں ان کا وجود اگر بوجہ تصریح ہوا کہ ایک فنا ہو کہ دوسرا آیا تو موجود نہیں مگر غیر منقسم، اور اگر بلا تصریح ہوا یعنی پہلا باقی تھا کہ دوسرا آیا تو یہی اجتماع فی الوجود و قرار ہے۔ پھر فرمایا ہم شش دوم اختیار کرتے ہیں

اور جزا لازم نہیں کہ ممکن کہ نامنقسم وہی منقسم ہو۔

اقول ہم تشقیق انقسام وہی ہی میں لیتے ہیں اگر موجود غیر منقسم فی الوہم ہے تو حسبہ لازم ورنہ اجزا مقدار یہ مجتمع فی الوجود ہو گئے اور اسی قدر قار ہونے کو درکار نہ کہ بالفعل اجزا ہونا جیسے ہر جسم متصل وحدانی خصوصاً فلک جس کا تجزیہ ان کے نزدیک محال تو اس کا انقسام نہ ہو گا مگر وہم میں۔ طرفہ یہ کہ ارسطو و ابن سینا اور ان کے چیلے ہمیشہ اسے تسلیم کرتے آئے کہ زمانہ و حرکت قطعاً موجود فی الایمان نہیں ان سیال و حرکت توسطیہ سے متوہم ہیں ولہذا شرح مقاصد میں ان کے وجود خارجی کو اسی طرف راجح فرمایا کہ ان کے راسم خارج میں ہیں جن سے یہ موہوم ہوتے ہیں کما تقدّم۔

مگر متشدد جو چوہری اس پر بہت کچھ رویا اور کہا یہ فلاسفہ و ارسطو و ابن سینا پر اقرار ہے وہ یقیناً ساری حرکت قطعاً اور تمام زمانہ متحد ازل تا ابد کو متصل وحدانی بالفعل موجود خارجی مانتے ہیں انکار اس کا کیا ہے کہ وہ کسی آن میں موجود نہیں کہ غیر قار ہیں اور غیر قار کا وجود کسی آن میں نہیں ہو سکتا اور اس پر کلام ابن سینا میں اشارہ بتایا کہ اس نے حرکت قطعاً کو کہا لایجوز ان یحصل بالفعل قائماً فی الایمان (نہیں جائز کہ حاصل ہو بالفعل اس حال میں کہ قائم ہو اعیان میں۔ ت) دیکھو اس کے وجود فی الایمان کا منکر نہیں بلکہ وجود قائم یعنی قار کا سب سے پہلے یہ اختراع حضری نے کیا پھر یا قر پھر اس کے شاگرد صدر شیرازی پھر اس متشدد نے تقلید کی۔

اقول اولاً ارسطو سے زمانہ حضری تک کی تصریحات اور قطرہ سیالہ و شعلہ جو الہ سے توہم خط و دائرہ کے تمثیلات جن سے عامہ کتب فلسفہ معلو اور ان سے عامہ کتب کلام میں منقول سب کو یہ قرار دینا کہ وہ اپنا مذہب نہ سمجھے کیونکہ قابل قبول۔

ثانیاً ابن سینا کا یہاں لفظ قائم دیکھ لیا کہ محتمل وجوہ ہے، اور وہیں حرکت توسطیہ میں اس کی تصریح ہے والاخری جوز ان یحصل فی الایمان (اور دوسرا جائز ہے کہ اعیان میں حاصل ہو۔ ت) یہاں لفظ قائم کہاں مطلق حصول فی الایمان کو توسطیہ سے خاص کر رہا ہے اور سب سے صاف تر اس کے برابر حرکت قطعاً میں اس کا قول ذلك لایحصل البتہ للمتحرک وهو بین المبدئ والمنتہی بل انما یظن انه قد حصل نحو ان الحصول اذا كان المتحرک عند المنتہی ویكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حیث الوجود فکیف له حصول حقیقی فی الوجود دیکھو اس کا ایک ایک لفظ حرکت قطعاً کے مطلقاً وجود یعنی کا منکر ہے اسے معقول کہا اور کہا جب تک متحرک حرکت کر رہا ہے اس کا حاصل نہ ہونا ظاہر،

ہاں یہ گمان ہوتا ہے کہ جب متحرک منہتی کے پاس پہنچے اُس وقت یہ حرکت متصلہ حاصل ہوگئی اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ اس وقت حرکت بالکل باطل ہوگئی، اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، پھر صاف کہا کہ اُسے وجود حقیقی کیسے مل سکتا ہے، حقیقی کی قید اس لئے کہ وجود انزاعی ضرور ہے۔
ثالثاً ابن سینا اگر تناقض کرے ہمیں بحث نہیں متشدد خود اپنے تناقض کی خبر لے فصل زمان میں خود کہا:

تكون الحركة حينئذ قد زالت لانها
تحصلت
اس وقت حرکت زائل ہو جاتی ہے نہ کہ حاصل ہوتی ہے۔ (ت)

سابعاً اور بڑھ کر پورا تناقض لیجئے، اسی فصل میں ایک شفقہ طویلہ کے بعد کہا،
فلا حان الحركة القطعية حقيقة
اعتبارية
تو ظاہر ہو گیا کہ حرکت قطعیہ حقیقت اعتباریہ ہے۔ (ت)

کیا حقائق اعتباریہ حقائق متاصلہ فی الایمان ہوتی ہیں یہ صریح شدید تناقض ہے مگر حافظہ نباشد۔

خاصاً تمام فلاسفہ اور خود اس متشدد کو مسلم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ متجدد و متصرم ہیں
تلفظی و تصرم ان کی ذات میں ہے پھر خارج میں متصل و حدانی کیسے ہو سکتے ہیں، اتصال و تصرم کا اجتماع محال، یہ تیسرا تناقض ہے۔

سادساً خود اسی متشدد نے اواخر فصل تناہی الی بعد پھر فصل آن میں حادثہ مجدد و تدریجی کی دو قسمیں کہیں: ایک وہ کہ بروحہ تجدّد و تصرم پیدا ہو جیسے زمانہ و حرکت قطعیہ و اصوات، ان کے لئے کبھی کسی آن میں وجود نہ ہوگا۔ دوسرا وہ کہ تدریجاً پیدا ہو مگر نہ بروحہ تجدّد و تصرم بلکہ جز سابق لاحق کے ساتھ جمع ہو یہ پورا حادثہ ہونے کے بعد باقی رہ سکتا ہے اھ، صاف ظاہر ہوا کہ قسم اول کی اشیاء کو جن میں زمانہ و حرکت قطعیہ ہیں بقا نہیں، ولہذا کسی آن میں ان پر حکم وجود نہیں ہو سکتا بخلاف قسم دوم کہ بعد تمامی حدوث اُس پر ہر آن میں حکم وجود ہوگا کہ اب پورا موجود ہے، یہ چوتھا تناقض ہے۔

۱۱۴
۱۲ الشمس البازغة فصل اذا ابتدأت معاً حركات مختلفة في السرعة الخ برقی پریس دہلی ص ۱۱۴

سایعاً جز سابق لاحق سے جمع نہ ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ دونوں ایک محل میں ہوں ایسا تو قطعاً قسم دوم میں بھی نہیں، دو خط کہ ایک دوسرے پر منطبق ہوں اور ثابت رہے اور دوسرے کا ایک کنارہ اس کے کنارے سے ملا رکھو۔ دوسرے کنارے کو حرکت دو، یہاں تک کہ مثلاً ۶۰ درجے کا زاویہ پیدا ہوا سے قسم دوم کی مثال بتایا ہے کہ حدوث تدریجاً ہو۔ اور بعد تمامی حدوث اجزا مجتمع ہیں کیا وہ انفراج جو پہلے درجے میں ہے ساٹھویں میں ہے سب درجے اپنی اپنی جگہ جدا نہیں کوئی مجنون ہی ایسا کہے گا بلکہ قطعاً ہی معنی کہ بعد تمامی سب مقارن فی الوجود ہیں بخلاف قسم اول متصرم کہ اس میں جو جز آیا فنا ہو گیا اس کے بعد دوسرا آیا تو جب سابق تھا لاحق نہ تھا اب کہ لاحق آیا سابق معدوم ہو گیا تو مجتمع فی الوجود نہیں ہو سکتے یہ ہے زمانہ حرکت قطعیہ، یہ پانچواں تناقض ہے۔

ثامناً سب کو اور خود متشدد کو مسلم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ غیر قار ہیں جب خارج میں متصل و حدانی ہیں قطعاً قار ہوتے۔ یہ چھٹا تناقض ہے۔ متشدد نے باب الحرت میں کہا حرکت قطعیہ موجود فی الایمان ہے نہ یہ وجہ قرار ذات کہ اجزا مجتمع ہوں کسی آن میں موجود ہو بلکہ بروحہ فنا و انقطاع تو حرکت قطعیہ و زمانہ دونوں اپنی ذات میں متصل و حدانی ہیں مگر جو آن فرض کرو ان کے وجود کی طرف نہیں بلکہ وہ زمانہ ماضی و مستقبل میں حد فاصل ہے ماضی یہ نہیں کہ فنا ہو گیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے ماضی ہے کہ اس سے پہلے تھا، اور مستقبل یہ نہیں کہ ابھی وجود میں نہ آیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے مستقبل ہے کہ اس کے بعد ہے یہی حال حرکت قطعیہ کا ہے خلاصہ یہ کہ وہ کسی آن میں نہیں آن ان کا طرف نہیں، ان کے غیر قار فی الخارج نے سے یہی مراد ہے ہاں اذہان میں قار ہیں۔

اقول اولاً تقضی و تصرم یعنی فنا و انقطاع مان کہ فنا و انقطاع سے انکار وہی تناقض ہے مگر اُسے اُسی پر ڈھالنا کہ ماضی اس آن کے اندر نہیں اس کے اعتبار سے منقضی و منصرم ہے یونہی مستقبل اس آن کے اندر نہیں اس کے لحاظ سے متحد ہے غیر قار ہونے کا یہ حاصل ہے دنیا بھر میں کسی امتداد کو قار نہ رکھے گا مسافت قطعاً قار ہے مگر ترک جس آن میں ہو اس کی ایک حد معین میں ہوگا کہ جتنا حصہ مسافت کا طے ہو لیا اس حد میں ہرگز نہیں اس سے پہلے منقضی ہو چکا اور جو حصہ بعد کو طے ہو گا وہ بھی اس حد میں ہرگز نہیں اس کے بعد آئے گا تو مسافت بھی غیر قار اور منصرم و متحد ہوتی، اور بلا لحاظ حرکت بھی مسافت میں جو نقطہ دو حصوں میں حد فاصل فرض کرو ہرگز

کوئی حصہ اس حد میں موجود نہیں اپنی اپنی جگہ موجود ہیں یونہی زمانے میں جو آن حد مشترک لو تو دونوں حصے اس میں نہیں اپنے اپنے موقع پر موجود بتاتے ہیں خود متشدد نے اسی جگہ کہا کہ اسے یوں سمجھو جیسے مکان کے اعتبار سے جسم کا حال کہ وہ خود متصل واحد مکان واحد میں موجود ہے اور جب وہم میں اس کے دو حصے لے لو تو یہ مکان میں جمع نہ ہوں گے ہر حصہ دوسرے کے مکان میں بھی معدوم ہو گا اور یوح میں جو حد مشترک لی ہے اس میں بھی معدوم ہو گا مگر ہر ایک اپنی اپنی جگہ موجود ہے اگر کئے قرار کے لئے ہر شئی میں اُس کے حدود معتبر نہیں کہ کسی شے کے حصے اس کے کسی حد میں نہیں ہو سکتے تو سب غیر قرار ہو جائیں بلکہ معتبر صرف حد زمانہ ہے کہ آن ہے تمام قارات ایک آن میں موجود ہیں اور زمانہ کسی آن میں موجود نہیں لہذا غیر قرار ہوا۔

اقول غیر قرار وہ کہ بوجہ تجد و تصرف کسی آن میں نہ ہو زمانے کا آن میں نہ ہونا اس وجہ سے نہیں اُسے تو بتماہم موجود بالفعل بلکہ علی الدوام مانتے ہو بلکہ اس کی وجہ وہی ہے کہ آن اس کی حد ہے اور کسی شئی کے حصے اس کی حد میں نہیں ہو سکتے اگر اس قدر عدم قرار کو کافی ہے تو ہر قرار غیر قرار ہے ورنہ زمانہ کیوں غیر قرار ہے۔

ثانیاً حرکت قطعیہ جبکہ اول تا آخر اپنے زمانے میں موجود ہے بلاشبہ بعد حدوث ہر آن میں موجود ہے، آن اس کی حد نہیں کہ اس میں نہ ہو سکے تو یہ غیر قرار کیوں ہوتی۔ مجرد تدریج فی الحدوث اگر غیر قرار کر دے تو زاویہ بھی غیر قرار ہو۔

ثالثاً باین معنی زمانہ ذہن میں بھی قرار نہیں کہ امتداد متصور فی الذہن میں جو آن اس کے دو مفروض حصوں میں حد فاصل لو ہرگز کوئی حصہ اس حد میں نہیں ایک اس سے سابق ہے دوبرا لاحق۔ اگر کہئے جب سارا اتصال ذہن میں معاً متصور تو تا بقائے تصور ہر آن میں پورا اتصال موجود فی الذہن ہے۔

اقول جب سارا اتصال خارج میں معاً متحقق تو تا بقائے تحقق ہر آن میں پورا اتصال موجود فی الخارج ہے، بالجملہ آن کو اگر ظرف وجود ہر حصہ لو تو وہ جیسا خارج میں نہیں ذہن میں بھی نہیں، اور اگر ظرف حکم بالوجود علی السکل لو تو وہ جیسا ذہن میں ہے قطعاً خارج میں بھی مان رہے ہو، جس آن میں تم نے زمانہ پر بتماہم متصل وحدانی ہونے کا حکم کیا اُس آن میں کل زمانے پر حکم وجود فی الخارج کیا یا نہیں۔ مغالطہ یہ دیتے ہو کہ خارج میں نفی قرار کے وقت آن کو ظرف وجود لیتے ہو اور ذہن میں اثبات قرار کے وقت آن کو ظرف حکم بالوجود، حالانکہ اول پر

ذہن میں بھی قار نہیں اور دوم پر خارج میں بھی قار ہے۔ بالجملة زمانے کے موجود خارجی ماننے میں متشدد کی تمام سعی مردود و بیکار ہے۔ متشدد نے اواخر فصل زمان میں کہا عدم قرار معنی امتناع اجتماع ہے۔

۲ قول یہ بھی ہماری اسی تقریر سے رد ہو گیا اجتماع فی الوجود خارجی ممتنع ہے تو یہ ہمارا عین مقصود اور تمہارا زعم مردود، اگر اجتماع فی الحد الحاصل ممتنع ہے تو یہ ہر قار میں حاصل متشدد نے یہیں اس سے پہلے کہا کہ عدم قرار کا صرف یہ حاصل کہ اگر اس میں اجزا فرض کئے جائیں تو ان میں ایک کا وجود پہلے ہو دوسرے کا بعد۔

اقول وجود خارجی بوجود متشامرا دیا وجود فی الانتراع اول میں تقدم تاخر کہیں کہ کل بوجود واحد متصل موجود بالفعل مانتے ہو اور ثانی سے اگر عدم قرار ہو تو وجود ذہنی میں نہ خارجی میں۔ عکس اس کا جو تم مانتے ہو، دیکھئے معنی عدم قرار میں کیا کیا بے قراریاں متشدد کو لاحق ہیں اور بنتی ایک نہیں۔

ابطال دلائل وجود حرکت معنی القطع

متشدد نے باب حرکت میں ادا کیا کہ خارج میں حرکت قطعیہ کا وجود بدیہی ہے۔
اقول حاشا بلکہ خارج میں اس کا عدم بدیہی ہے، مبد سے منتهی تک کوئی شے متد متصل وحدانی ہرگز خارج میں نہیں بلکہ ایک شے مقتضی متحد ہے جس کا ہر حصہ پہلے کی فنا پر آتا اور خود فنا ہو کر دوسرے کے لئے جگہ چھوڑتا ہے۔ اس سے ذہن میں ایک اتصال موہوم ہوتا ہے اپنے شیخ کی اور خود اپنی نہ سستی کہ جب تک حرکت ہو رہی ہے وہ اتصال موجود نہیں اور جب ہو چکی سب فنا ہو گیا۔ متشدد کے حاشیہ میں حمد اللہ نے وجود خارجی حرکت قطعیہ پر یہ دلیل نقل کی کہ حرکت توسطیہ بیط غیر منقسم ہے جو اجزائے مسافت پر منطبق نہیں ورنہ منقسم وغیر منقسم کا انطباق لازم آئے وہ صرف ان حدود پر منطبق ہے جو مسافت میں فرض کی جائیں اور ہر دو حد کے بیچ میں جو مقدار مسافت رہی اس پر منطبق نہیں تو اگر خارج میں صرف حرکت توسطیہ میں موجود ہو تو چاہئے کہ متحرک کا اجزائے مسافت پر اصلاً گزرنہ ہو بلکہ ہر حد مفروض سے دوسری تک طفرہ کرے اور بیچ میں تمام مقادیر کو چھوڑتا جائے۔

اقول اوگلا تو حرکت توسطیہ ضرور طفرے کرتی ہے، طفرہ جیسے حرکت قطعیہ میں محال ہے

یونہی توسطیہ میں۔

ثانیاً جہل شدیدہ کہ یہاں کچھ حدود معینہ مفروضہ لیں کہ انھیں پر مرور ہو اور بیچ کی سب مقداریں متروک، حالانکہ حدود کی کچھ تعین نہیں، ہر دو حد کے وسط میں جو مقدار ہے اُس میں بھی حدود فرض ہونگی اور اُن پر بھی قطعاً مرور ہوا اور ان چھوٹی حدوں کے بیچ میں جو چھوٹی مقداریں ہیں اُن میں بھی حدود فرض ہو سکتی ہیں اُن پر بھی قطعاً گزر ہوا، یونہی غیر متناہی تقسیم میں، تو ہر جز مسافت حد فرض ہو سکتا ہے اور ہر حد پر مرور خود مانتے ہو تو ہر جز مسافت پر یقیناً مرور ہوا۔ فلسفہ کے مستدین ایسے ہی ہوتے ہیں۔

ابطال دلائل وجود زمانہ

وہ چند شبہات ہیں:

شبہ ۱: ہم یقیناً جانتے ہیں کہ طرفین مسافت کے درمیان ایک امکان یعنی اتساع ہے جس میں حرکت ایک حد معین سرعت پر واقع ہو سکتی ہے یعنی اس سے بطنی ہو تو اس مسافت کو اُس مقدار اتساع سے زائد میں قطع کرے گی اور اس سرعت ہو تو کم میں یا بطنی ہو تو اس مقدار اتساع میں اس مسافت سے کم طے کرے گی اور سریع تو زیادہ اسی اتساع کا نام زمانہ ہے اور یہ ہرگز کسی توہم پر موقوف نہیں، اگر وہم دو اہم معدوم ہوں جب یہی طرفین مسافت میں یہ اتساع ضرور ہے تو یہ حکم ایجابی بنظر واقع صادق ہے تو ضرور یہ اتساع یعنی زمانہ موجود خارجی ہے اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جس کی ہم نے تلخیص کی۔ یہی دلیل ابن سینا سے آج تک ان متفلسفوں کی بہت بڑی دستاویز ہے اور وہ بوجہ محض مردود۔

اولاً صدق ایجاب کو اگر درکار ہے تو موضوع کا وجود واقعی اور وہ وجود خارجی سے عام

ہے۔

اقول فوقیت سائر ثابت ہے، یہ حکم ایجابی قطعاً صادق و واقعی ہے اور اس سے

فوقیت کا وجود خارجی لازم نہیں۔

ثانیاً یہ جو سرعت بطور اور مسافت کم یا زیادہ طے کرنا لے رہے ہو یہ سب حرکت قطعاً میں ہے۔ حرکت توسطیہ کہ محض توسط بین المبدؤ والمنتهی ہے نہ سریع ہو نہ بطنی نہ مسافت کی کمی بیشی سے متغیر اور حرکت قطعاً اتفاق فریقین امر موہوم، تو اس کی مقدار یعنی یہی اتساع جو

اُس کی کمی بیشی کا اندازہ کر رہا ہے ضرور موہوم ہے (مواقف موضعیاً)۔

شبیہ ۲: بدایت معلوم کہ زمانہ قابل زیادت و نقصان ہے حرکت کہ ایک مسافت میں ایک زمانے میں ہوتی ضرور اس کا نصف اس سے کم میں ہوا۔ اور امر عدمی قابل زیادت و نقصان نہیں۔ لاجرم زمانہ امر وجودی ہے۔ یہ اول سے بھی زیادہ فاسد و کاسد ہے۔ شک نہیں کہ طوفانِ نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثتِ سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک جو زمانہ ہے وہ اس سے اکثر ہے جو بعثتِ سیدنا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثتِ اقدس تک (مواقف) یونہی آج سے ختم ماہ حاضر تک جو زمانہ ہے وہ اس سے کم ہے جو آج سے دو ماہ آئندہ تک حالانکہ ماضی مستقبل سب معدوم ہیں۔

اقول یہ سندی مناسب نہیں کہ تشدد اور اس کے متبوع تمام ماضی و مستقبل کو موجود مانتے ہیں بلکہ یوں کہتے کہ شک نہیں کہ معدل النہار باقی سب مدارات یومیہ بڑا ہے اور مدار کہ اس سے درجہ مدار بعید بڑا ہے اور ہر فلک کا منطقہ فلکِ زیریں منطقے سے اور قطر قطر اور محور محور سے بڑا ہے حالانکہ ان میں سے کوئی شے موجود خارجی نہیں بلکہ قطرہ سیالہ و شعلہ جو آلہ کے خط آبی و دائرہ آتشی لیجے وہ بھی قطعاً چھوٹے بڑے بھی ہو سکتے ہیں اور نصف و ثلث بھی۔ حل یہ کہ تمھاری دلیل شکل ثانی ہے یعنی زمانہ قابل تفاوت ہے اور کوئی معدوم قابل تفاوت نہیں یا شکل اول ہے اگر عکس کبریٰ کو کبریٰ کہو اور کبریٰ کو اس کی دلیل کہ سالیہ کلیہ کففسہا متعکس ہے بہر حال صغریٰ میں قابلیت خارج میں مراد تو ہرگز مسلم نہیں بلکہ اول نزاع ہے اور مطلق مراد اگرچہ ذہن میں ہو تو کبریٰ میں اگر قابلیت خارجی مقصود تو وحداً اوسط متکرر نہیں اور یہاں ہی مطلق مقصود، تو معدوم سے اگر معدوم فی الخارج مراد تو صراحۃً باطل اور سندی وہی قطر و محور و منطقہ اور معدوم مطلق تو اتنا ثابت ہوا کہ زمانہ معدوم مطلق نہیں، نہ یہ کہ موجود خارجی ہے۔

شبیہ ۳: باپ کا بیٹے پر وجود میں تقدم قطعاً واقعی ہے اور بدایتہ زمانی ہے اور زمانہ موہوم ہو تو اس کے اعتبار کا تقدم بھی موہوم ہو حالانکہ واقعی ہے۔ اسے بھی بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخص کیا یہ بھی مردود ہے تقدم امر عقلی ہے، نہ خارجی، ولہذا اعدام کو عارض ہوتا ہے عدم، حادث اس کے وجود سے پہلے ہے اور جب وہ عقلی ہے تو ماہر التقدم خارجی ہونا کیا ضرور۔

(مواقف)

اقول شک نہیں کہ تقدم و تاخر نسبتین ہیں اور نسب اعیان سے نہیں اسی قدر بس ہے

اور اُس سنڈکی کہ عدم حادث مقدم ہے حاجت نہیں جس پر ایراد ہو کہ اس کا تقدم بالفتح ہے اور کلام اس میں ہے جسے بالذات عارض ہو اور اس کے سبب سے وجود پدید یا عدم حادث کو۔

اقول، حل برقیاس سابق ہے دلیل یہ قیاس مرکب ہے کہ زمانہ ماہہ التقدم الواقعی ہے اور ماہہ التقدم الواقعی موبہوم نہیں اور جو موبہوم نہیں موجود ہے، مقدمہ ثانیہ میں اگر موبہوم سے مراد معدوم فی الخارج ہے تو مسلم نہیں بلکہ ادل نزاع ہے واقعی کے لئے خاص خارج کیا ضرور، اور اگر مخترع محض مراد اور مقدمہ ثالثہ میں معدوم فی الخارج، توحدہ اوسط متکرر نہیں۔ اور اگر یہاں بھی مخترع مراد تو اب موجود سے اگر موجود فی الخارج مقصود تو مقدمہ مردود، عدم اختراع سے خارجیت کب لازم، اور اگر مطلق موجود مراد تو صحیح ہے، اور اب اثنا ثبوت ہوا کہ زمانے کے لئے ایک نحو وجود ہے نہ کہ خاص خارجی۔

شبه ۴، نافیان زمانہ زبان سے انکار کرتے اور دل میں خوب مانے ہوئے ہیں، اُسے دنوں، مہینوں، برسوں کی طرف تقسیم کرتے ہیں، وقائع معاملات کی تاریخیں اس سے منضبط کرتے ہیں، اپنی عمریں دراز اعداد کی کوتاہ چاہتے ہیں (مشدق)۔

اقول اولاً گرفتاران زمانہ زبان سے موجود خارجی کہتے اور دل میں خود اس سے منکر ہیں کہ اُسے غیر قار متقاضی متصرمان رہے ہیں۔

ثانیاً نفی واقعیت نہیں کی جاتی اور جو کچھ مذکور ہوا مستلزم خارجیت نہیں فلاسفہ منطقۃ البروج کو بروج درجات و دقائق و ثوانی کی طرف تقسیم کرتے ہیں۔ اُن سے تقویمات و انظار و اتصالات منضبط کرتے ہیں۔ اپنے لئے اضافات مثل ابوت اعداد کے لئے سلوب مثل عمی کی تمنا کرتے ہیں حالانکہ ان میں سے کوئی کچھ موجود خارجی نہیں۔

ثالثاً اس کی تقسیم اور ایک حصہ دراز ایک کوتاہ ہونا تمہارے نزدیک بھی نہیں مگر ذہنی پھر اُس سے وجود خارجی کیونکہ لازم بلکہ واقعیت یہی لازم مجرد قسمت نہیں خطِ آبی و دائرہ ناری بھی صالح تقسیم ہیں۔

شبه ۵، وجود ذہنی تین قسم ہے :

ایک اختراعی محض جیسے انیاب اغوال۔

دوم وہ کہ شے کو اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے کوئی حالت واقعی عارض ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ اُسی شے کے تصور پر موقوف ہوگی کہ اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے ہے مگر اُس کے

بعد کسی قہر ذہن کی محتاج نہ ہوگی کہ اختراعی نہیں واقعی ہے مثلاً جب کسی نے اپنے ذہن میں ”زید قائم“ حکم کیا خود اس سے لازم آیا کہ اس کے ذہن میں ایک موضوع دوسرا محمول ہے اگرچہ وہ وضع و حمل کا تصور نہ کرے لیکن جب تک ذہن میں یہ حکم نہ تھا وضع و حمل بھی نہ تھے۔

سوم کسی شے کی حالت خارجی سے منتزع جیسے فوقیت و عمی یہ قسم اضافیات و سلوب میں منحصر ہے، اور ظاہر ہے کہ نہ زمانہ اختراع محض ہے نہ کسی موجود ذہنی کو عارض کہ اسے تصور نہ کریں تو زمانہ ہی نہ ہو نہ وہ اضافت یا سلب ہے، لاجرم موجود خارجی ہے (متشدد فصل الظنون فی الزمان) یہ محض زعفر ہے۔

اولاً منتزع عن الخارج کا سلب اضافت میں حصہ مردود۔ حرکت فلک سے جو دو ابر صغار و کبار منطقہ سے قطبین تک منتزع ہوتے ہیں قطعاً اس کی حالت خارجیہ سے منتزع ہیں اور سلب و اضافت نہیں۔

ثانیاً قول موجود ذہنی واقعی کا دو میں حصہ ممنوع کیوں نہیں جائز کہ کوئی شے ذہن میں اصلاً پیدا ہو کہ نہ خارج سے منتزع ہو نہ کسی موجود ذہنی کی حالت جیسے خود انتزاع کہ کسی موجود ذہنی کا وصف نہیں بلکہ موجود ذہنی اس سے پیدا ہوتا ہے اور منتزع بھی نہیں ورنہ انتزاع کے لئے انتزاع درکار ہو اور جانب مبدئ تسلسل لازم آئے کہ منتزع کا وجود انتزاع پر موقوف، اور یہ اعتبار یا میں بھی محال فافہم (تو سمجھ لے۔ ت)۔

عہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کوئی کینے والا کہہ سکتا ہے کہ انتزاع تو ذہن کے اعمال میں سے ہے۔ اور وہ اور اس کے اعمال جیسے تصور و حکم موجودات خارجیہ سے ہیں۔ موجود ذہنی تو وہ ہوتا ہے جس کا وجود ذہن کے عمل سے ہو، تو سمجھ لے، اور اس پر یہ اعتراض ہے کہ کسی سند خاص میں کلام مستدل کو نفع نہیں دیتا اور نہ بھوک میں اسکے کام آتا ہے۔ (ت)

عہ یشیر الی ان لقائل ان یقول ان الانتزاع من اعمال الذہن وهو و اعمالہ كالصور و المحکم من الموجودات الخارجية و انما الموجود الذہنی ما وجودہ بعمل الذہن فافہم وفيه ان الكلام فی السند الخاص لا یجدى المستدل ولا یغنیہ من جوع ۱۲ منہ غفرلہ۔

ثالثاً قول خود کہتے ہو کہ زمانہ مقدار حرکت قطعہ ہے، اور ہم ثابت کر چکے اور تمہارے سب اگلوں کو اعتراف تھا کہ حرکت قطعہ موجود فی الخارج نہیں تو زمانہ ایک موجود ذہنی کو عارض ہوا اور جب یہ برہان سے ثابت تو اس پر یہ استبعاد کہ زمانہ تصور پر موقوف ہو گیا تصور نہ ہو تو زمانہ ہی نہ ہو محض جہالت ہے، ہاں ایسا ہی ہوگا پھر کیا مجال ہے بلکہ ایسا ہی ہونا واجب کہ مقدار حرکت ہونے کو یہی لازم۔ اس کا جواب جہلا کی طرف سے ادعائے بداہتہ ہوتا ہے کہ ہم بداہتہ جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں تو زمانہ ضرور ہوگا۔

اقول برہاناً ہم جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں تو زمانہ ہرگز نہ ہوگا اور جواب ترکی بہ ترکی وہ ہے کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے کہ ہم بداہتہ جانتے ہیں کہ اگر فلک و حرکت نہ ہوں تو زمانہ ضرور ہوگا، اس پر سفہا کہتے ہیں بداہت وہم ہے جب زمانہ اسی کی مقدار تو بے اس کے کیونکر ہو سکتا ہے ہم کہتے ہیں وہ تمہاری بداہت وہم ہے جب زمانہ ایک امر ذہنی کی مقدار تو بے ذہن و ذاہن کیونکر ہو سکتا ہے، فرق اتنا ہے کہ تم جس پر تکذیب بداہت کرتے ہو یعنی زمانے کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا وہ ہرگز ثابت نہیں، جیسا کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے، تو تمہاری تکذیب کا ذب ہے اور ہم جو تمہاری بداہتہ وہم کا رد کرتے ہیں اس پر برہان ناطق ہے تو ہمارا رد صادق ہے۔

رابعاً حالت خارجی سے منزع کا وجود ذہنی بھی تصور شی پر موقوف، تو اس میں اور قسم دوم میں فرق کرنا یہاں سلب و اضافت میں حصر لینا اور وہاں یہ کہنا کہ وہ کسی تصور پر موقوف اور زمانہ ایسا نہیں اور شق اختراعی بڑھانا محض تطویل و تہویل ہے اصل اتنی ہے جو تمہارے دلوں میں ملا دی گئی ہے کہ زمانے کا وجود اذہان پر موقوف نہیں، اگر یہ ثابت ہو تو پھر کسی تطویل و تہویل کی کیا حاجت، خود ہی مدعا ثابت۔ اور اگر یہ ثابت نہیں اور بے شک نہیں تو اسے پیش کرنا صراحتاً مصادرہ علی المطلوب ہے اور تمہاری دلیل مردود و مسلوب، اس مصادرے کے چھپانے ہی کے لئے یہ تشقیق و شقشقہ تھا تشدق اسی کا نام ہے۔

شبه ۶: زمانہ اگر انتزاعی ہو تو ضرور ہے کہ اس کا منشا انتزاع کم متصل غیر قرار موجود فی الخارج ہو ورنہ تسلسل لازم آئے، اسی منشا موجود خارجی کا نام زمانہ ہے۔
(ملاحظہ علی المتشدد)

اقول اولاً کیا ضرور ہو کہ منشائے کم ہو بلکہ متکلم ذہنی جس کے اتصال سے یہ کم منتزع ہے۔
ثانیاً کیا محال ہے کہ وہ متکلم ذہنی کسی موجود خارجی غیر متکلم سے منتزع ہو۔

ثالثاً کیا ضرور ہے کہ وہ منتزع عنہ غیر قار الذات ہو ممکن کہ بحسب نسب متحد و ہر نہ تسلسل
لازم آیا، نہ کسی غیر قار کا خارج میں وجود، اور یہاں ایسا ہی ہے زمانہ حرکت قطعہ سے منتزع ہے
اور وہ حرکت توسطیہ بسیطہ کے متحد و نسب سے۔

تنبیہ جلیل: اقول احادیث میں ہے کہ ایام و شہور محشور ہونگے۔ جمعہ و رمضان شفیع و
شہید ہوں گے۔ ہر مہینہ اپنے ہر قسم قانع کی گواہی دے گا سوائے رجب کے کہ حسنات بیان
کرے گا اور سیئات کے ذکر پر کہے گا میں بہرا تھا مجھے خبر نہیں، اس لئے اسے شہرا صم کہتے ہیں۔
ہر مہینہ اپنے آنے سے پہلے خدمت اقدس حضور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں حاضر
ہوتا اور جو کچھ اس میں ہونے والا ہے سب عرض کرتا اس سے زمانے کے وجود خارجی پر استدلال
نہیں ہو سکتا، یہ ارواح ہیں کہ ان معانی سے متعلق ہیں یا عالم مثال کے تمثلات جن میں اعراض
متحد ہوتے ہیں۔ خود اس فقیر نے ایک سال جس سے پہلے کشش باراں ہو چکی تھی فصل بارش
کے دوسرے مہینے کو جسے ہندی میں ساون کہتے ہیں ایک نہایت سیاہ فام تر و تازہ
فر بہ حبشی کی شکل میں دیکھا کہ میرے کمرے کے دروازے پر آکر کھڑا ہوا، ساون میں خوب
کالی گھٹائیں آئیں اور زور شور سے برسیں۔

ردّ شبہ کے لئے دو باتیں بس ہیں؛

اول شہور و ایام زمانے کے اجزائے ممتازہ منفردہ ہیں اور زمانے کے اجزاء کا
ایسا وجود خارجی مخالفین بھی نہیں مانتے۔

دوم ساون اور پورا مہینہ مجتمع حاضر ہوگا حالانکہ مخالفین بھی خارج میں اس کا
اجتماع اجزاء محال جانتے ہیں۔ بہر حال امور آخرت کو امور دنیا پر قیاس نہیں کر سکتے وہاں
اعمال کہ اعراض ہیں میزان میں رکھ کر تولے جائیں گے جب وہ قیام بالذات اعراض کے
قیام بالذات کا موجب نہ ہو اور وجود خارجی وجود خارجی کا مستوجب نہ ہوگا۔

فاستقم وثبت ثبتنا اللہ
وایاک بالقول الثابت
فی الحیوة الدنیا وفی
سیدھا ہو جا اور ثابت قدم رہ، اللہ تعالیٰ
ہمیں اور تجھے ثابت رکھے حتیٰ بات پر دنیا
کی زندگی میں اور آخرت میں۔ اے اللہ!

مقام بست و مفتم

زمانے کے لئے خارج میں کوئی منشا انزاع بھی نہیں ہے۔
اقول اس کا منشا انزاع حرکتِ قطعیہ ہے یا توسطیہ یا آننا فنا حدود مفروضہ مسافت سے اس کی نسبت متجددہ یا آن سیال یا اس کا سیلان یا مسافت یا اس کا اتصال یا نسب متجددہ یا اس کے اتصال سے حرکت کا اتصال عرضی یا متحرک یا اس کا اتصال یا تجدد نسب، ان کے سوا تیرھویں کوئی چیز ایسی متعلق نہیں جس سے انزاع زمانہ کا توہم ہو سکے، اور ان بارہ میں کوئی صالح انزاع زمانہ نہیں اس کے لئے چار شرطوں کی جامعیت لازم،

(۱) امتداد کہ بسیط غیر منقسم سے انزاع امتداد معقول نہیں۔
 (۲) عدم قرار کہ قار من حیث ہو قار سے انزاع غیر قار نامتصور۔

(۳) وجود خارجی کہ اسی میں کلام ہے۔

(۴) اس کا وجود زمانے پر موقوف نہ ہونا کہ دور نہ ہونا۔

ان بارہ میں سے کوئی شے ان چاروں شرائط کی جامع نہیں۔

شرط اول سے حرکت توسطیہ و آن سیال خارج کہ بسیط غیر منقسم ہیں۔

شرط دوم سے یہ دونوں اور مسافت و متحرک اور ان کے اتصال یہ چھ خارج کہ قار ہیں۔

شرط سوم سے باقی چھ نیز آن سیال، سات خارج کہ ہم ثابت کر آئے کہ حرکت قطعیہ

موجود فی الخارج نہیں تو اس کا اتصال عرضی بدرجہ اولیٰ اور یہ کہ آن سیال اور اس کا سیلان

محض اختراع بے اصل ہے، اور نسبتوں کا اعیان سے نہ ہونا بدیہی شرط چہارم سے سیلان آن

اور تینوں تجدد نسب بلکہ حرکت قطعیہ اور اس کا اتصال عرضی بھی، یہ چھ خارج ہم مقام ۲۵ میں

ثابت کر آئے کہ سیلان آن بلحاظ زمان ہی ہے اور تجدد کا زمانے پر توقف بدیہی کہ وہ نہیں

مگر یہ کہ آن سابق میں نسبت یہ تھی اور لاحق میں یہ، اور عنقریب ہم مقام ۲۸ میں ثابت کرینگے

کہ حرکت قطعیہ زمانے پر موقوف اور اس کا اتصال عرضی اس کی ذات پر موقوف ہونا ظاہر تو زمانے

کا ان سے انزاع دور ہے۔ تو روشن ہوا کہ خارج میں کوئی منشا نہیں جس سے انزاع زمانہ

ہو سکے۔ اگر کئے جب خارج میں نہ زمانہ نہ اس کا منشا انزاع تو انیاب اغوال کی طرح محض

اختراع، اور یہ عقلاً باطل اور نقلاً ابتداء۔

اقول ہاں مشدق اور اس کے مقبوعوں کے طور پر ایسا ہی ہے کہ وہ اسے موجود خارجی مانتے ہیں حالانکہ خارج میں نہ وہ نہ منتشر، اور ایسی شئی کو حکم وہم موجود فی الخارج سمجھنا ہی انیاب اغوال کا اختراع ہے۔ لیکن موجود ذہنی کو موجود ذہنی جاننا اختراع نہیں واقعیت ہے۔ جیسے معقولات ثانیہ کو اسے انیاب اغوال سے کہنا جنون۔ ہم اوپر ثابت کر چکے کہ زمانہ ممکن کہ کسی حالت ذہنیہ سے منتزع ہو، ممکن کہ بلا انتزاع اصلاً ذہن میں موجود ہو اور دونوں صورتوں پر انیاب اغوال سے نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ نافع : اقول حق یہ ہے کہ یہ ایک سخت کند غیبی ہے کہ وہم کی گردن میں ڈالی گئی اور عقول ناقصہ کے سر اس میں پھنس گئے لبسنا علیہم ما یلبسون (اور ہم نے ان پر وہی شبہ رکھا جس میں اب پڑے ہیں۔ ت) کے زبردست ہاتھوں نے اس دارالامتحان میں اس کا حلقہ اتنا سخت محکم کر دیا کہ

تو چنداں کہ اندیشی گرد و بلند سر خود برون ناور دزین کمند
(تو جتنا اندیشہ کرے گا وہ اور بلند ہوگی، اس کمند سے اپنے سر کو نہیں پچایا جاسکتا)
ان کی ناقص عقولوں میں آہی نہیں سکتا کہ بھلا زمانہ کیونکر محض موہوم ہو ان کی بدابہت وہم حکم کرتی ہے کہ اگر ذہن و ذہن کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا حالانکہ وہی بدابہت حکم کرتی ہے کہ اگر فلک و حرکت کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا اسے بدابہت وہم کہتے ہوا سے کیوں نہیں کہتے اتنی بات و سوا اس نے ان کے دلوں میں ڈالی اور یہ وہ پہلا بنیاد کا پتھر تھا جس پر صد ہا کفریات کی عمارت چھتے چلے گئے جب زمانہ خود موجود متاصل ہے ضرور ازلی ابدی ہو گا ورنہ زمانے سے پہلے یا بعد زمانہ لازم آئے اور جب وہ سردی ہے ضرور حرکت فلیکیہ کہ ان کے زعم میں یہ اسکی مقدار ہے ازلی ابدی ہے تو فلک الافلاک قدیم ہے پھر استحالہ خلا سے نیچے کے افلاک و عناصر قدیم ہیں غرض عالم قدیم ہے اور جو ان سے بھی زیادہ بد عقل تھے ان پر یہ گتھی اور بھی کری لگی انکی عقل میں بھی نہیں آسکتا کہ کوئی موجود زمانے سے خارج ہو ایسی ہی وہم پروری ان پر مکان و جہت سے پڑی بھلا جو کسی جگہ نہ ہو کسی طرف نہ ہو کسی وقت میں نہ ہو موجود کیسے ہو سکتا ہے، ناچار

انہوں نے اپنے معبود کو زمانی مکانی جہت میں مستقر مان کر خاصہ ایک جسم بنا دیا، لاجول و لا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم (نگاہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت ہے مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

مقام بست و ششم

زمانہ موجود ہو خواہ موہوم کسی حرکت کی مقدار نہیں ہو سکتا۔

اقول ظاہر کہ زمانہ حرکت تو سطحیہ کی مقدار ہونا ناممکن کہ وہ متجزی ہی نہیں، یہ امتداد وہ متحد نہیں یہ غیر قارہ تو ضرور اگر ہوگا تو حرکت قطعہ کی مقدار ہوگا تو وجود زمانہ وجود حرکت قطعہ پر موقوف کہ معروض کو عارض پر تقدم بالذات، اور حرکت قطعہ کا نہ صرف تشخص بلکہ نفس ماہیتہ انتقال پر موقوف کہ یہ اس کی ایک نوع ہے تو اسے اس پر تقدم بالذات، اور انتقال بداہتہ تقدم منتقل عنہ پر موقوف، اگر منتقل عنہ پہلے نہ تھا انتقال کس سے ہوا، اور پر ظاہر کہ یہاں سابق و لاحق جمع نہیں ہو سکتے ورنہ انتقال انتقال نہ ہوا اور تمھاری تصریحوں سے وہ تقدم جس میں قبل و بعد جمع نہ ہو سکیں نہیں ہوتا، مگر زمانی۔ اور بلاشبہ تقدم زمانی وجود زمانہ پر موقوف تو وجود زمانہ وجود زمانہ پر کسی درجے مقدم، اس سے زائد کیا مجال درکار۔

الحمد للہ ہماری اس تقریر سے دفع دور کا وہ حیلہ جو افق المبین و قبسات باقر و غیر ہا میں کیا گیا دفع و دور ہو گیا دوریوں قائم کیا جاتا تھا کہ زمانہ کی مقدار حرکت ہے، حرکت پر موقوف اور حرکت کا وجود ممکن نہیں مگر سرعت و بطور کی ایک حد معین پر اور سرعت و بطور بے قدر زمانہ ناممکن، تو حرکت زمانہ پر موقوف، اور اس کا جواب یہ دیا تھا کہ زمانہ ماہیت حرکت پر موقوف ہے اور ماہیت میں سرعت و بطور کچھ داخل نہیں، یہ حرکت شخصہ کو درکار تو تشخص حرکت زمانی پر موقوف ہوا، اور وہ نہیں جیسے مقدار جسم پر موقوف اور جسم اپنے تشخص میں مقدار کا محتاج۔ ظاہر ہے کہ ہماری تقریر سے آگے کچھ مس نہیں۔ ہم نے خود ماہیت حرکت کا زمانہ پر توقف ثابت کیا ہے، مباحث یہاں اور بھی ہیں جن کے ایراد سے اطالت کی حاجت نہیں۔

مقام بست و نهم

زمانہ کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں بلکہ نہ ہونا ثابت ہے، شے کو معدوم

ماننے سے اُس کی مقدار کا عدم بالبداہت لازم آتا ہے (کوئی عاقل گمان نہیں کر سکتا کہ جسم تو معدوم ہے مگر اس کا طول و عرض باقی ہے) زمانہ اگر مقدار حرکت فلیکھ ہوتا تو اس کے عدم سے اس کا عدم بدیہی ہوتا اور یہ تصور کرتا کہ فلک نہیں اور زمانہ ہے ایسا تصور ہوتا کہ حرکت نہیں اور ہے حالانکہ ہرگز ایسا نہیں بلکہ اس کے خلاف پر یہ یقین ہوتا ہے کہ اگرچہ نہ فلک ہوتا نہ اس کی حرکت جب بھی ایک امتداد جس سے تقدم و تاخر و ماضی و مستقبل ہوں ضرور ہوتا، اور اگر تصور کریں کہ فلک نہ تھا پھر ہوا یا ساکن تھا پھر متحرک ہوا یا آئندہ فلک یا اس کی حرکت نہ رہے جب بھی وہ امتداد تھا اور رہے گا (کہ تھا اور نہ تھا اور پھر آئندہ سب اُسی سے متعلق ہیں) فلسفی کا زعم یہ کہ یہ بداہت بداہت وہم سے جیسے وہم کا یہ زعم کہ فلک الافلاک کے باہر غیر متناہی فضا ہے محض حکم ہے یہ امتداد (جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے جسے ہر جہتہ اور ہر ابلہ جانتا ہے) اس پر یقین دونوں حالتوں میں یکساں ہے خواہ حرکت فلک کو موجود مانیں یا معدوم، اگر یہ حکم عقل کا ہے تو دونوں حالتوں میں اور وہم کا ہے تو دونوں میں یہ تفرقہ کہ حرکت فلک ماننے کی حالت میں تو یہ حکم عقل ہے اور نہ ماننے کی حالت میں حکم وہم ہے محتاج بہان ہے حرکت فلک نہ ہونے کی حالت میں اگر اذہان اسے قبول کر سکتے ہیں کہ وہ امر واضح جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے) نہ ہوگا تو حرکت فلک ہونے کی حالت میں اسے قبول نہ کر سکیں گے (لیکن وہ دونوں حالتوں کو اس کے قبول و انکار میں یکساں پاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ امر واضح کوئی حباگانہ شے ہے جس کے ماننے کو فلک و حرکت فلک سے کوئی تعلق نہیں (شرح مقاصد بتلخیص و ترتیب و ایضاح بزیادۃ الابلہ منا)

اقول کلام بہت چمکیلا ہے مگر یہاں مفید نہیں وصف شے اگر اسی وصف سے کہ فلاں شے کا وصف ہے مشہور و معلوم ہو تو بیشک رفع شے سے اس کا رفع بدیہی ہوگا اور اگر وہ فی نفسہ معلوم و متیقن اور اس کا وصف شے ہونا معلوم و مسلم نہ ہو اگرچہ وہ واقع میں وصف

عہ علامہ نے یہاں یہ زائد کیا کہ لہذا آج تک کسی عاقل نے یہ زعم نہ کیا کہ حرکت فلک کا ازلی ابندی ہونا بدیہی ہے۔

اقول عدم حرکت سے عدم زمانہ کی بداہت اسے مستلزم نہیں کہ حرکت فلک کی سردیت بدیہی ہو یہ جب ہوتا کہ زمانہ کی سردیت بدیہی ہوتی ۱۲ منہ غفرلہ۔

شے ہو تو ہرگز رفعِ شئی سے اس کا رفعِ خیال بھی نہ کرینگے اور وہ یقین جو ان کو اُس وصف پر بالاستقلال حاصل ہے وجودِ شئی و عدمِ شئی کی تقدیروں سے نہ بدلے گا، ان کے نزدیک استقلال سے واقع میں اس کا استقلال لازم نہیں، تو اس بیان سے مقدارِ حرکتِ فلک ہونے کی نفی نہیں ہوتی وہاں جہاں وہ زمانے کے وجودِ خارجی پر کہتے ہیں کہ ہم قطعاً جانتے ہیں کہ ذہن نہ ہوتا جب بھی زمانہ ہوتا وہاں یہ تقریر مفید ہے جس طرح ہم نے مقام ۲۶ میں ذکر کی اور ہمیں اس پر استدلال کی حاجت نہیں مدعی مخالف ہے اس کی دلیل کا ابطال ہی بس ہے بلکہ ہم اُسی کی دلیل سے ثابت کر دیں گے کہ زمانہ حرکتِ فلک کی مقدار نہیں فلسفی اپنے زعم پر دلیل یہ گھڑتا ہے کہ زمانہ مقدارِ حرکت ہے اور ازلی وابدی تو حرکتِ مستقیمہ کی مقدار نہیں ہو سکتا ایک ہی حرکت ہو تو بعداً متناہی لازم یا پلٹ پلٹ کہ ہو تو ہر پلٹے پر سکون ضرور کہ دو حرکتِ مستقیمہ متصل نہیں اور اس کے سکون سے زمانہ کہ اس کی مقدار ہے منقطع ہو جائے گا لاجرم مقدارِ حرکتِ مستدیرہ ہے اور واجب کہ یہ حرکت ہر حرکت سے سریع ہو ورنہ زمانہ اسرع کی تقدیر سے عاجز رہے گا حالانکہ جملہ حرکات اس سے اندازہ ہوتی ہیں اور واجب کہ سب حرکتوں سے ظاہر تر ہو کہ اُس کی مقدارِ زمانہ ہر صبی و جاہل پر ظاہر ہے اور وہ نہیں مگر حرکتِ یومیہ جس سے رات، دن، مہینے، برس اندازہ کئے جاتے ہیں۔ اور واجب کہ جو جسم اس سے متحرک ہے بسیط ہو کہ مختلف الطبیعہ اجزاء سے مرکب ہو تو ہر جز اپنے چیزِ طبعی سے جدا ہو کر قسراً اسی چیزِ کل میں ہوا، اور قسراً دوام نہیں تو انجام کار اجزاء متفرق ہو جائیں اور جسم ٹوٹ کر حرکت نہ رہے زمانہ قطع ہو جائے اور جب وہ بسیط ہے تو واجب کہ گہ ہو کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے تو ثابت ہوا کہ وہ جسم جس کی مقدار حرکتِ زمانہ ہے وہی گہ بسیطہ متحرک بجز حرکتِ مستدیرہ ہے جس کی حرکت حرکتِ یومیہ ہے اور وہ نہیں مگر فلک الافلاک۔ اور یہاں سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فلک اور اس کی حرکت ازلی ابدی ہیں۔

اقول حاشا بلکہ فلاسفہ کا کذب و سفہ۔

اولاً ہم ثابت کر چکے کہ زمانہ مقدارِ حرکت ہی نہیں۔

ثانیاً باذنہ تعالیٰ روشن کرینگے کہ وہ قطعاً حادث ہے۔

ثالثاً مقام ۲۱ میں واضح ہو چکا کہ حرکاتِ مستقیمہ کا اتصال جائز۔

رابعاً نہ سہی پھر انقطاعِ زمانہ ہی کیا محال۔

خامساً وجوب انقطاعِ قسراً رد مقام ۱۲ میں گزرا۔

ساد سنا ان سب سے قطع نظر ہو تو اس کا حرکت مستدیرہ وضعیہ ہونا ہی کیا ضرور ، کیوں نہیں جائز کہ کسی دائرے یا مدار بیضی عدسی شلجی ایلجی پر حرکت ایسی ہو اب لا تنا ہی بعد لازم نہ تخیل سکون ۔

سابعاً غایت یہ کہ اُس حرکت سے اسرع نہ ہونہ کہ وہی اسرع ہو ۔
ثامناً اگر اُس کی بساطت ضرور تو ہم ثابت کر چکے کہ افلاک بسیط نہیں تو ضرور زمانہ مقدار حرکت فلک نہیں ۔

تاسعاً بسیط کی شکل طبعی کُره ہونے سے شکل طبعی کُره ہونا کب واجب ، جیسے تین عنصر کروییت پر نہیں ۔

عاشراً زمانہ کا اظہار شیاء سے ہونا کیا اسے مستلزم کہ وہ حرکت بھی ایسی ہی اظہر ہو اُس کا مقدار حرکت ہو خود شدید الخفا ہے لاکھوں عقلا سے نہیں مانتے ، اور اگر یہ بھی ایسا ہی ظاہر ہوتا جب بھی خاص اُس حرکت کا ظہور کیا ضرور ، عام اذہان میں اتنا ہونا کہ یہ کسی حرکت کی مقدار ہے اُس حرکت کے معلوم ہونے کو کب مستلزم ۔

حادی عشریہ بھی ماننا تو اب ضرور ہے کہ وہ حرکت حرکت فلک نہ ہو کہ حرکت فلک سخت اشد الخفا ہے ہیات جدیدہ والے تو سرے سے فلک ہی نہیں مانتے اور ہیات اسلامیہ فلک کا متحرک ہونا قبول نہیں فرماتی ، اور عامہ اذہان ہی اُس سے خالی تو ضرور یہ حرکت حرکت یومیہ حرکت شمس ہے جس سے ہر جاہل ہر بچہ تک آگاہ اور بلاشبہ اظہر الحركات ہے ۔ ہیات جدیدہ اگرچہ ہنگام ادعا سے براہ جہالت منسوب بزین کرے مگر اعمال و محاسبات میں وہ بھی حرکت شمس ہی کہتی اور لکھتی اور اس کے مدار منطقۃ البروج کا نام "آف دی سن" (OF THE SUN) رکھتی ہے یعنی شمس کا راستہ ، نہ آف دی ارتحہ (OF THE EARTH) زمین کا ۔

ثانی عشر بساطت کا شگوفہ بھی یہی گلی کھلاتا ہے ، ہم مقام اول میں ثابت کر چکے کہ بسیط کی شکل طبعی کُره مضمتہ بے جوف ہے اور شمس ہی ایسا ہے نہ کہ فلک تو ضرور حرکت یومیہ شمس ہی کی حرکت ہے نہ فلک کی تشدق زیادہ چالاک ہے ، اُس نے تمام احتمالات کا احاطہ کر کے ماورائے مطلوب کا ابطال چاہا اور کہا حرکات مستقیمہ و کمیہ و کیفیہ نیز تمام طبعیہ و قسریہ سب حادث ہوتی ہیں اور حادث کو زمانہ درکار ، تو زمانہ کہ اُن پر مقدم ہے

اُن کی مقدار نہیں ہو سکتا نیز مستقیمہ طبیعیہ سے پہلے تحدید جہات درکار اور وہ نہ ہوگی مگر ایسے جسم سے جس کی حرکت مستدیرہ واجب اور قسریہ بے امکان طبیعیہ نہیں تو یوں بھی زمانہ حرکت مستقیمہ کی مقدار نہیں ہو سکتا۔ نیز حرکت کو اتصال مسافت کے ذریعہ سے جو اتصال عرضی ملتا ہے وہ علتِ زمانہ ہے اور حرکاتِ کیفیہ بلکہ کمیہ بحیثیت کمیہ کے لئے بھی اتصال مسافتی نہیں صرف اتصال زمانی ہے تو اس وجہ سے بھی یہ خارج ہوئیں اور نہ رہی مگر حرکت مستدیرہ ارادیہ ازلیہ ابدیہ وہی زمانہ بنائے گی اور وہ نہیں مگر حرکت فلک۔

اقول اولاً حرکت مطلقاً ہو سکتی ہی نہیں مگر حادث کہ وہ انتقال ہے اور انتقال موجب مسبوقیت اور ازلی مسبوقیت سے پاک اور قدم نوعی کی گندہم پہلے ہی کاٹ چکے ہیں تو حرکت سے علی الاطلاق ہاتھ دھولو، اور زمانہ کے مقدار حرکت ہونے کو استغفا دو۔

ثانیاً طبیعیہ کا عدم دوام یا اس پر مبنی کہ مستدیرہ طبیعیہ نہیں ہو سکتی اور مستقیمہ کا دوام لاتنا ہی بعد کو مستلزم ورنہ تخیل سکون لازم یا اس پر کہ طبیعیہ نہ ہوگی مگر جب حالت منافرہ پائی جائے اور وہ نہ ہوگی مگر قاسر سے اور قسر کو دوام نہیں یا اس پر طبیعیہ طلب مقتضائے طبیعیہ کے لئے ہے اسے پاکر سکون واجب اور طبیعیہ کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال اور ہم ثابت کر چکے کہ پانچوں مقدمے باطل و ممنوع ہیں، چہارم کا ابطال مقام دہم میں گزرا۔

ثالثاً یونہی قسریہ کا عدم دوام یا اس لئے ہے کہ مستدیرہ قسریہ نہیں ہو سکتی نہ مستقیمہ دائم نہ قسر کو دوام، اور تینوں باطل ہیں۔

سابعاً کمیہ کا دوام کیوں محال نمودائم کے لئے بھی بعد غیر متناہی درکار نہیں، ممکن کہ ایک بار گز بھر نہ ہو پھر آدھ گز پھر پاؤ گز، یونہی الی غیر النہایۃ کہ تقسیم ذراع نا متناہی ہے اور کبھی دو گز تک بھی مقدار نہ پہنچے گی نہ کہ غیر متناہی اور قوت جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر نہ ہونا مقام ۲۲ میں باطل ہو چکا اور ذبول میں تو کوئی وقت ہی نہیں کہ تجزیہ جسم نا متناہی ہے۔

رابعاً یونہی دوام حرکت کیفیہ کا استحالة ممنوع۔

سادساً انقطاع زمانہ ہی کیا محال، پھر دائماً کی کیا حاجت۔

سابعاً ہم مقام ۲۶ میں ثابت کر چکے کہ مطلقاً حرکت محتاج زمانہ ہے تو زمانہ اسکی

عہ بالفتح بمعنی گندگی ۱۲ الجیلانی

مقدار نہیں ہو سکتا۔

ثامنًا تحدید جہات کا قضیہ بھی طے ہو چکا۔

تاسعًا غلط ہے کہ محدود کا استدارہ واجب بلکہ ہم ثابت کر چکے کہ باطل۔

عاشرًا یہ بھی غلط کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں۔

حادی عشر ہر ایک کی مسافت اس کے لائق ہے حرکت کمیہ کہ ذبول یا تکاثف سے

ہو اس کی مسافت جسم تعلیمی ہے کہ ہر آن مقدار گھٹے گی اور وہ ضرور اتصال رکھتا ہے اس کے

ذریعہ سے کمیہ کو بحیثیت کمیہ ہونے کے اتصال عارض ہوگا اگرچہ نمود و تخالخل میں بحیثیت اینیہ ہوتا۔

ثانی عشر تم تو آن سیال کو راسم زمانہ کہتے ہو اتصال مسافہ کیسا۔

ثالث عشر کیوں نہیں جائز کہ مستدیرہ دائمہ ارادیہ کسی دائرہ وغیرہ خط منحنی واحد پر کسی کی

حرکت ہو۔

سابع عشر سب جانے دو وہ مستدیرہ دائمہ ارادیہ حرکت فلک ہی ہونا کیا ضرور،

کیوں نہ حرکت شمس ہو۔

خامس عشر تا سابع عشر آگے وہی شریات گائے کہ یہ اظہر المقادیر ہے،

تو وہ اظہر الحركات واسرع الحركات ہونا چاہئے اور اس پر وہی سابق کے ، ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ وارد۔

ثامن عشر شرطیج میں بغلہ اور پڑھایا کہ جس جسم کی یہ حرکت ہے چاہئے کہ وہ سب اجسام

کو محیط ہو یہ کیوں۔ یہ اس لئے کہ شیخ چلی یونہی کہہ گئے ہیں، یہ ہیں اس کی وہ خرافات مضحکہ جن کو کہتا ہے

حکمت حقہ حقیقیہ لقینیہ واجب الاتباع ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم (نہ گناہ سے

بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

مقام سیم

زمانہ حادث ہے۔

حجت ۱: زمانے کو مقدار حرکت کہتے ہو اور ابھی واضح ہو چکا کہ حرکت کا قدم محال۔

حجت ۲: روشن ہو چکا کہ وہ موہوم ہے، خارج میں اس کا وجود درکنار سب سے ضعیف تر

انحائے وجود خارجی یعنی وجود منشا تک اس کے لئے نہیں پھر سب سے اعلیٰ یعنی وجود ازلی

کیسے ہو سکتا ہے۔

حجت ۳ : برہان تطبیق کہ ایام زمانہ ماضی میں بے تکلف جاری خصوصاً اس متشدد اور اس کے متبعوں کے طور پر کہ تمام ازمہ ماضیہ و مستقبلہ کو موجود بالفعل مانتا ہے تو یہاں وہ فلسفی عذر بار دہی ناوارد۔

حجت ۴ : یونہی برہان تضایف۔

حجت ۵ تا ۷ : ظاہر ہے کہ یوم یا جو جزر زمانہ ماضی لو سابق سے مسبوق ہے تو باقی دلائل ابطال قدم نوعی بھی قائم۔

کشف معضله وباللہ التوفیق (اور توفیق اللہ تعالیٰ ہی کی ہے۔ ت) اہل انصاف کے نزدیک بحث ختم ہو گئی، مخالف کو گنجائش دم زدن نہ رہی، جب تک ان حج ساطعہ سے عہدہ برآ نہ ہو لے وافی لہ ذلک (اور اس کے لئے یہ کہاں۔ ت) فلسفی اگر قدم زمانہ پر ہزار دلائل قائم کرے بقانون مناظرہ سب کے معارضہ کو ایک حجت بس نہ کہ سات، مگر بے انصافوں کے دل سے اپنے شبہ باطلہ کا غلبان زائل نہیں ہوتا جب تک بالخصوص اُسے نہ توڑا جائے لہذا ہم چاہتے ہیں کہ بتوفیقہ تعالیٰ اس مزملہ مضلہ کی بیخ کنی کر دیں جس پر آج تک کے متفلسفہ کونا زہ ہے وہ یہ کہ زمانہ اگر حادث ہو تو اس کا وجود مسبوق بالعدم ہو اور شک نہیں کہ یہاں قبل و بعد کا اجتماع محال، تو یہ قبلیت نہ ہوتی مگر زمانی تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم۔ موافق و مقاصد و تجرید طوسی و طوالح الانوار علامہ بیضاوی و شروح علامہ سید شریف و علامہ تفتازانی و قاضی قوشچی و شمس اصفہانی و شرح دیگر طوالح منسوب بہ تفتازانی و تہافت الفلاسفہ للامام حجت الاسلام وللعلامہ خواجہ زادہ ہیں اس کے متعدد جواب دئے گئے جن میں فقیر کو کلام ہے کہما ینتا علیٰ ہوا مشہا

عہ یہ پانچ جواب ہیں اور اس جگہ ایک چھٹا جواب بھی ہے جو مذکورہ بالا علمائے کے علاوہ کسی نے دیا ہے۔

(۱) امام حجت الاسلام عزالی قدس سرہ نے فرمایا: زمانہ حادث ہے اور اس سے پہلے زمانہ نہیں ہے، اور ہم جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ (باقی بر صفحہ آئندہ)

عہی خمسة اجوبة و ثم سادس لغيرهم۔

(۱) قال الامام حجة الاسلام قدس سرہ الزمان حادث و ليس قبله و يعني بقولنا ان الله تعالى

(جیسا کہ ہم نے ان کے حواشی میں بیان کیا۔ ت) فیض قدیر عز جلالہ سے جو کچھ قلب فقیر پر فائز ہو جانے کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عالم اور زمانے سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود تھا اور عالم موجود نہ تھا پھر اللہ تعالیٰ موجود تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی موجود تھا، تو ان الفاظ کا مطلب صرف اتنا ہے پہلے ایک ذات موجود تھی اور دوسری ذات موجود نہ تھی، پھر دو ذاتیں موجود تھیں۔ اس سے یہ لازم (باقی بر صفحہ آئندہ)

مقدم علی العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان* ومعه عالم فلم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدیر شیء ثالث وان

★ اقول (میں کہتا ہوں) اللہ تعالیٰ امام غزالی پر رحم فرمائے اور ان کے وسیلے سے ہم پر رحم فرمائے عبارت اس طرح ہونی چاہئے تھی "ثم كان وهو مع العالم" پھر اللہ تعالیٰ عالم کے ساتھ موجود تھا، پس اللہ تعالیٰ ہر شے کے ساتھ ہے اور وہ بلند ہے اس سے کہ کوئی شے اس کے ساتھ ہو، اس کی معیت معروف معیت سے بلند ہے جس میں دو چیزیں کسی معنی میں شریک ہوتی ہیں اور ان میں مساوات ہوتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے، "وهو معكم اينما كنتم" وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں بھی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ "انتم معہ" تم اس کے ساتھ ہو۔ اس لئے بہتر تعبیر یہ ہے: پھر عالم موجود تھا اور اللہ تعالیٰ اس کے

★ اقول رحمه الله الامام و ايانا به حق العبارة ان يقال ثم كان وهو مع العالم فهو تعالى مع كل شيء وتعالى ان يكون معه شيء معية متعالية عن المعية المتعارفة المشتركة في المعنى المتساوية في الاثنین وهو معكم اينما كنتم ولم يرد انتم معه بل الاولى في التعبير ثم كان العالم والله معه كيلا يوهم كونه ثانيا لله عز وجل ۱۲ منه غفر له۔

ساتھ تھا تاکہ عالم کا اللہ تعالیٰ کے لئے ثانی ہونا لازم نہ آئے ۱۲ منہ غفر له (ت)

سہ القرآن الکریم ۵/۴

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نہیں آتا کہ کسی تیسری چیز کو بھی فرض کیا جائے
اگرچہ وہ ہم اس بات پر اکتفا نہیں کرتا (اھ) اس
پر قیاس کرتے ہوئے اس جگہ یہ کہا جائیگا
کہ پہلے عدم تھا حادث نہیں تھا، پھر حادث
موجود تھا جب کہ عدم نہیں تھا، اس جگہ ایک
چیز کا اثبات اور دوسری کی نفی ہے، تیسری کوئی
چیز نہیں ہے۔ اقول (میں کہتا ہوں کہ)
اس جگہ تیسری چیز کی تقدیر کے بغیر بات معقول
نہیں ہے۔

(۲) ہم سرے سے نہیں مانتے کہ یہ تقدم زمانی
ہے کیونکہ تقدم زمانی فرع ہے وجود زمان کی (مواقف
اور شرح مواقف) اقول حضرت آدم علیہ السلام
کا ہم سے مقدم ہونا زمانے کے اعتبار سے
ہے اسے بیوقوف اور بچے بھی جانتے ہیں اس
لئے اس کا انکار درست نہیں ہے چاہے
زمانہ موجود ہو یا مہوم اور عدم زمان کا
زمانے پر تقدم زمانی کے ساتھ مقدم ہونا اگرچہ
لحاظ عقل میں ہو قطعاً محال ہے۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

لاکانت الوهم لا یسکت
مندیہ اھ، و یقال علی قیاسہ
ہنا انہ کانت العدم و
حادث ثم کانت الحادث
لا عدم ہنا ثم الاثبات
نفی ونفی آخر ولا ثالث
بہما۔ اقول لا یعقل ثم
لا بتقدیر ثالث۔

(۳) لا نسلم التقدم بالزمان
بأسالانہ فرع وجود الزمان (مواقف
شرحہا) اقول تقدم ابینا آدم
علیہ الصلوٰۃ والسلام علینا
بالتزامات یعلمہ البلبہ والصبیان
ولا یسوغ انکارہ موجودا کان الزمان
مہوما و تقدم عدم الزمان
علی التزامات بالتزامات ولو
فی لحاظ العقل محال قطعاً۔

۵۔ تماہفت الفلاسفۃ فی العقائد والکلام
شرح المواقف

(جیسا کہ ہم نے ان کے حواشی میں بیان کیا۔ ت) فیض قدیر عزہ جلالہ سے جو کچھ قلب فقیر پر فائز ہو حاضر کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عالم اور زمانے سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود تھا اور عالم موجود نہ تھا پھر اللہ تعالیٰ موجود تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی موجود تھا، تو ان الفاظ کا مطلب صرف اتنا ہے پہلے ایک ذات موجود تھی اور دوسری ذات موجود نہ تھی، پھر دو ذاتیں موجود تھیں۔ اس سے یہ لازم (باقی بر صفحہ آئندہ)

مقدم علی العالم والزمان انہ کان ولا عالم ثم کان ومعہ عالم فلم یضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتین ولیس من ضرورة ذلك تقدیر شیء ثالث وان

★ اقول (میں کہتا ہوں) اللہ تعالیٰ امام غزالی پر رحم فرمائے اور ان کے وسیلے سے ہم پر رحم فرمائے عبارت اس طرح ہونی چاہئے تھی "ثم کان وهو مع العالم" پھر اللہ تعالیٰ عالم کے ساتھ موجود تھا، پس اللہ تعالیٰ ہر شے کے ساتھ ہے اور وہ بلند ہے اس سے کہ کوئی شے اس کے ساتھ ہو، اس کی معیت معروف معیت سے بلند ہے جس میں دو چیزیں کسی معنی میں شریک ہوتی ہیں اور ان میں مساوات ہوتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے: "وهو معکم اینما کنتم" وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں بھی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ "انتم معہ" تم اس کے ساتھ ہو۔ اس لئے بہتر تعبیر یہ ہے: پھر عالم موجود تھا اور اللہ تعالیٰ اس کے

★ اقول رحمہ اللہ الامام وایانا بہ حق العبارة ان یقال ثم کان وهو مع العالم فهو تعالیٰ مع کل شیء وتعالیٰ ان یکون معہ شیء معیة متعالیة عن المعیة المتعارفة المشتركة فی المعنی المتساویة فی الاثنین وهو معکم اینما کنتم ولم یرد انتم معہ بل الاولیٰ فی التعبیر ثم کان العالم واللہ معہ کیلا یوہم کونہ ثانیاً للہ عزوجل ۱۲ منہ غفرلہ۔

ساتھ تھا تاکہ عالم کا اللہ تعالیٰ کے لئے ثانی ہونا لازم نہ آئے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

سہ القرآن الکریم ۵/۴

۵۰۲
مرتبہ ثم برسولہ استعین صلی اللہ تعالیٰ وسلم علیہ وعلیٰ ذویہ اجمعین امین (اُس سے پھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نہیں آتا کہ کسی تیسری چیز کو بھی فرض کیا جائے
اگرچہ وہم اس بات پر اکتفا نہیں کرتا (۱۵) اس
پر قیاس کرتے ہوئے اس جگہ یہ کہا جائیگا
کہ پہلے عدم تھا حادث نہیں تھا، پھر حادث
موجود تھا جب کہ عدم نہیں تھا، اس جگہ ایک
چیز کا اثبات اور دوسری کی نفی ہے، تیسری کوئی
چیز نہیں ہے۔ اقول (میں کہتا ہوں کہ)
اس جگہ تیسری چیز کی تقدیر کے بغیر بات معقول
نہیں ہے۔

(۲) ہم سرے سے نہیں مانتے کہ یہ تقدم زمانی
ہے کیونکہ تقدم زمانی فرع ہے وجود زمان کی (مواقف
اور شرح مواقف) اقول حضرت آدم علیہ السلام
کا ہم سے مقدم ہونا زمانے کے اعتبار سے
ہے اسے بیوقوف اور بچے بھی جانتے ہیں اس
لئے اس کا انکار درست نہیں ہے چاہے
زمانہ موجود ہو یا مہوم اور عدم زمان کا
زمانے پر تقدم زمانی کے ساتھ مقدم ہونا اگرچہ
لحاظ عقل میں ہو قطعاً محال ہے۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

كان الوهم لا يسكت
عنده الله، ويقال على قياسه
هنا انه كان العدم و
لا حادث ثم كان الحادث
ولا عدم هنا ثم الاثبات
ثبتي ونفي آخر ولا ثالث
لهما۔ اقول لا يعقل ثم
لا بتقدير ثالث۔

(۲) لانسلم التقدم بالزمان
أسالانه فرع وجود الزمان (مواقف
شرحها) اقول تقدم ابينا آدم
عليه الصلوة والسلام علينا
الزمان يعلمه البله والصبيان
فلا يسوغ انكاره موجودا كان الزمان
وموهوما وتقدم عدم الزمان
على الزمان بالزمان ولو
في لحاظ العقل محال قطعاً۔

۱۵ تماقت الفلاسفة في العقائد والكلام
۱۶ شرح المواقف

اُس کے رسول سے مدد مانگتا ہوں، اللہ تعالیٰ آپ پر اور آپ کے تمام متعلقین پر درود و سلام نازل فرمائے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۳) التحقیق ان الزمان وهی
ولیس امرًا موجودًا من جملة العلم
یتصف بالقدم او الحدوث (مقاصد
وشرحها) وتبعه المتعاصران القوسجی
وخواجه نزاده ولفظه لیس امرًا موجودا
لیلزم من انتفاء حدوثه قدمه
اقول اولاً قد اجمعنا علی حدوثه
ففيه انكار لاصل والدعوى
وثانياً لا شك في واقعية
الزمان وقد نطق به
نصوص القرأت او الله
يقدر الیل والنهار وما
التقدير الا لامتداد یولج
اللیل فی النهار و
یولج النهار فی الیل
اعیربی تامة مقدا
هذا علی ذلك و اخری

(۳) تحقیق یہ ہے کہ زمانہ ایک موہوم امر ہے،
امر موجود نہیں ہے بلکہ یہ از قبیل معلومات ہے
قدم اور حدوث کے ساتھ متصف ہوتا ہے (مقاصد
وشرح مقاصد) صاحب مقاصد کی پیروی ان کے
دو معاصروں علامہ قوسجی اور خواجہ زادہ نے کی
ہے، ان کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے: زمانہ امر
موجود نہیں ہے تاکہ اس کے حادث نہ ہونے
سے اس کا قدیم ہونا لازم آئے۔ اقول (۱) ہمارا
اس بات پر اجماع ہے کہ زمانہ حادث ہے اس
جواب میں تو اصل دعویٰ ہی کا انکار کر دیا گیا ہے
(۲) زمانے کے امر واقعی ہونے میں کوئی شک
نہیں ہے، نصوص قرآن اس کی گواہی دے رہی
ہیں واللہ یقدر الیل والنهار اللہ دن اور
رات کا اندازہ مقرر فرماتا ہے اور اندازہ امتداد
ہی کا مقرر کیا جاتا ہے، یولج الیل فی النهار
ویولج النهار فی الیل رات کو دن میں داخل
کرتا ہے اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

۱ شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۳۳۲

۲ تہافت الفلاسفہ للخواجه زادہ

۳ القرآن الکریم ۳/۲۰

۴ " " ۵۴/۶

اے اللہ! ہماری دعا کو قبول فرما۔ (ت۔)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یعنی کبھی اس کی مقدار اُس پر زیادہ کرتا ہے اور کبھی اس کے برعکس فرماتا ہے اور یہ اس طرح کہ دن اور رات کی درمیانی مقدار بارہ گھنٹے ہے پس کبھی رات کو دن کی ساعتوں میں داخل فرمادیتا ہے تو رات مثلاً چودہ گھنٹوں کی ہو جاتی ہے اور دن دس گھنٹوں کا رہ جاتا ہے اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے۔ انّ عدّة الشهور عند اللہ اثنا عشر شهراً فی کتاب اللہ یوم خلق السموات والارض بے شک مہینوں کی گنتی اللہ کے پاس ۱۲ مہینے ہے اللہ کی کتاب میں جب آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا۔ یہ آیت بہت واضح طور پر زمانے کے امر واقعی اور حادث ہونے پر دلالت کرتی ہے بیدای الدھر اقلب اللیل والنہار میرے ہی ہاتھ میں زمانہ ہے میں دن اور رات (باقی بر صفحہ آئندہ)

بالعکس وذلك ان القدر الاوسط لكل منهما اثنا عشرة ساعة فتارة يدخل الليل في ساعات النهار فتصير اربع عشر ساعة مثلاً ويبقى النهار عشراً وتارة بالعكس انّ عدّة الشهور عند اللہ اثنا عشر شهراً فی کتاب اللہ یوم خلق السموات والارض، هذا النص آية على واقعية الزمان وعلى حدوثه معا بیدی الدھر اقلب اللیل والنہار الخ غیر ذلك واذلیس وجوده فی الاعیان كما دلّ علیہ

لہ القرآن الکریم ۳۶/۹

۱۱۶/۲ مہینوں کی گنتی اللہ کے پاس ۱۲ مہینے ہے
۲۳۷/۲ صحیح مسلم کتاب الالفاظ باب النہی عن نسب الدھر قیدی کتب خانہ کراچی
۳۵۹/۲ مشن ابی داؤد باب فی الرجل یسب الدھر آفتاب عالم پریس لاہور
۲۳۸/۲ مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرہ المکتب الاسلامی بیروت

جواب اول: اقول وباللہ التوفیق (میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت) ممکن کہ

(بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ)

کارڈ و بدل کرتا ہوں، اس کے علاوہ دوسری آیات بھی ہیں، اور جب زمانہ خارج میں موجود نہیں ہے جیسے کہ دلیل سے ثابت ہوتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ وہ اذیان میں موجود ہے اور جب عدم اس سے مقدم بتقدم زمانی نہیں ہو سکتا تو ماننا پڑے گا کہ وہ ازل سے ذہن میں تھا، اس طرح نہ صرف زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا بلکہ ذہن کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا مقاصد اور اس کی شرح میں ہے: زمانہ جو مقدار حرکت ہے اگر اس کا وجود ثابت ہو جائے تو تمام حوادث کی طرح اس امر وہی کے اعتبار سے عدم کا اس سے پہلے ہونا محال نہیں ہوگا۔ اقول (میں کہتا ہوں) ٹھیک ہے لیکن عدم کا اس وہی پر مقدم ہونا محال ہے جیسے کہ تم جان چکے ہو، زمانے کے وہی ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اختراعی ہے، بلکہ دلیل سے اس کے وہی اختراعی ہونے کا رد کیا جاسکتا ہے اور وہ یوں کہ اگر زمانہ وہی امر ہو تو توہم سے پہلے نہیں ہوگا اور اگر توہم سے پہلے موجود نہیں ہوگا تو وہ توہم سے پہلے موجود ہوگا (باقی بر صفحہ آئندہ)

البرهان فلا محيد عن وجوده في الازهان فاذا لم تجز مسبوقيته بالعدم وجب كونه في الذهن من الاثرل فيلزم قدمه وقدّم الذهن قال في المقاصد وشرحها فان ثبت وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهي كما في سائر الحوادث اقول نعم ولكن امتنع على هذا الوهي سبق العدم كما علمت وليس وهيا بمعنى المخترع بل يدفع به كونه موهوما اذ لو كان موهوما لم يكن قبل التوهم ولو لم يكن قبل التوهم لكان قبل التوهم ولو كان قبل التوهم لم يكن موهوما الطرفان ظاهران والوسط لجريان العضلة في الوجود الذهني كجريانها في العيني فينتج ان لو كانت موهوما

له شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس في احكام الاجسام دارالمعارف النعمانية لاہور

اگر بشرط وجود تو اس کا عدم محال ہوگا اور بشرط عدم تو وجود۔ یونہی بشرط استمرار انقطاع اور بشرط

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اور اگر توہم سے پہلے موجود ہو تو موہوم نہیں ہوگا، دونوں طرفیں ظاہر ہیں اور متوسط کا وجود ذہنی میں جاری ہونا اسی طرح مشکل ہے جس طرح وجود خارجی میں مشکل ہے، نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر وہ موہوم ہو تو موہوم نہیں ہوگا بلکہ خارج میں موجود ہوگا۔ (سوال) مشکلیں تو وجود ذہنی کا انکار کرتے ہیں (جواب) تحقیق یہ ہے کہ وہ موجودات خارجیہ کے بذواتہ ذہنوں میں حاصل ہونے کا انکار کرتے ہیں ورنہ ان کا انکار دلیل سے باطل ہے جس طرح علامہ نے شرح مقاصد میں بیان کیا اور تبادلتہ وجدان کے مخالف ہے جیسے کہ ہر سمجھنے اور قصد کرنے والا جانتا ہے، لیکن وہ مطلب جوہم نے بیان کیا ہے وہ حق ہے اور جوہم کہتا ہے کہ اشیاء خود ذہن میں حاصل ہو جاتی ہیں اس پر جوہر کا عرض ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جوہر ذہن کے ساتھ قائم ہو جائے گا۔ ابن سینا کا یہ عذر پیش کرنا کہ جوہر وہ موجود ہے کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو تمام بنفسہ ہوگا یہ محض سینہ زوری ہے، جوہر ہونا ایسی چیز نہیں جو ظرف کے بدلنے سے بدل جائے ورنہ ذات تبدیل ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ وہ ذات جو صرف غیر کے ساتھ قائم ہے قطعی طور پر (باقی بر صفحہ آئندہ)

لم یکن موہوما فیثبت انه غیر موہوم بل موجود فی الاعیان، فان قلت المتکلمون ینکرون الوجود الذہنی اقول مرجعه عند التحقیق الی انکار حصول الاعیان بانفسہا فی الاذہان و الا فهو مردود بالبرہان کما بینہ فی شرح المقاصد و مصادم لبداہة الوجدان کما یعرفہ کل فاهم و قاصد۔ اما ہذا الذی ذکرنا فحق بلامریة و یلزم القائل بحصولہا بانفسہا عرضیة الجوہر لقیامہ بالذہن واعتذار ابن سینا ان الجوہر ما من شانہ القیام بنفسہ اذا وجد فی الاعیان بہت بحت فالتجہر لا یتبدل بتبدل الظرف و الا بتبدلت الذات و بالجملۃ ذات لا قیام لہا الا بغيرہا

انقطاع استمرار۔ کلام اس میں نہیں بلکہ نفس ذات ممکن میں، وہ ان میں کسی کی نہ مقتضی نہ منافی،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اس ذات کے مہائن ہے جو قائم بنفسہا ہے، لہذا ثابت ہوا کہ شے کی ذات ذہن میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کا شبح (عکس) حاصل ہوتا ہے۔

تبائن بالقطع ذاتا تقوم بنفسها فثبت ان الحصول بالشبح لا بعین۔

(۴) زمانے کے عدم کا اس کے وجود پر مقدم ہونا بالزمان نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے جیسے زمانے کے بعض اجزاء بعض پر مقدم ہیں (مقاصد، اس کی شرح، خواجہ زادہ اور تجرید) یعنی تقدم بالذات ہے ایسے امر کی وجہ سے نہیں جو ذات سے زائد ہے، اور یہ تقدم کی چھٹی قسم ہے (تجرید اور اس کی شرح تقدم کی مباحث میں) اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تقدم اور تاخر اجزاء زمان کے مفہوم میں داخل ہے، یہ بات اس (گزشتہ کل) اور غد (آئندہ کل) میں اس لئے آئی ہے کہ زمانے کو تقدم مخصوص اور تاخر کے ساتھ لیا گیا ہے، جہاں تک زمانے کے نفس اجزا کا تعلق ہے تو ان میں تقدم و تاخر ماخوذ نہیں، زیادہ سے زیادہ لزوم تقدم تاخر ہے کیونکہ اجزاء زمانہ اتصال غیر قار سے عبارت (باقی بر صفحہ آئندہ)

(۴) ليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان بل بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض (مقاصد و شرحها و خواجہ زادہ و تجرید) اعنى التقدم بالذات لا بالمرئى عليها السبب) وهو قسم سادس للتقدم (تجرید و شرحه في مباحث السبق) ولا تسلم ان التقدم والتاخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان وانما جاء هذا في الامس الغد لاختلاف الزمان مع التقدم المخصوص و التاخر اما نفس اجزائه فلا بل غاية لزوم التقدم والتاخر فيها لكونها عبارة عن اتصال غير قار

۱۰ شرح المواقف المقصد الثاني في حقيقة الزمان منشورات الشريف الرضي قم ايران ۱۰۵

شرح المقاصد المقصد الثاني المنهج الثالث المبحث الثاني دار المعارف النماذج لاہور ۱۳۴

۱۰ تجرید (طوسی)

تو یہ سب اس کے لئے ممکن بالذات ہیں، اب عدم زمانہ قطعاً ممکن ہے ورنہ زمانہ واجب بالذات ہو

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ)

ولو سئلوا فالحدث من حيث الحدث ايضا
كذلك اذ لا معنى له سوى
ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم
ولو سئلوا المقصود منع انحصار السبق في
الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين
زمانه اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى
ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد
فيه المتأخر ولا يضرنا تسميته زمانيا
بمعنى آخر وشرح مقاصد و سلك
خواجه مراده مسلکا آخر فقال
اجزاء الزمان ذكر سندا للمنع
فلا يضر درجه في السبق
الزمانى لان اندفاع
السند لا يستلزمه اندفاع
المنع أقول أولا كل ذلك
لا ينفع ما لم يدفع ان القبليّة
المحيلة للمعيبة لا تكون
الآزمانية ودفعه عند
العقول المحبوبة في سجن الزمان
غير ليسير فان امتناع
الاجتماع انما يتأق باعداد

ہیں، اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو حادث بھی
اسی طرح ہے کیونکہ حادث کا یہی معنی ہے کہ جس کا
وجود عدم کے بعد ہو، اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے تو
ہم نہیں مانتے کہ تقدم پانچ قسموں میں منحصر ہے اور
اس منع کی سند یہ ہے کہ زمانے کے اجزا میں تقدم
اور تاخر پایا جاتا ہے حالانکہ یہ تقدم اس معنی کے
اعتبار سے زمانی نہیں ہے کہ مقدم ایسے زمانے
میں پایا جائے جس میں مؤخر نہ پایا جائے، اس
تقدم کو اگر کسی دوسرے معنی کے اعتبار سے زمانی
کہا جائے تو وہ ہمیں نقصان نہیں دیتا (شرح
مقاصد) خواجہ زادہ نے ایک دوسرا راستہ
اختیار کیا ہے، انھوں نے کہا کہ اجزاء زمان کا
ذکر منع کی سند کے طور پر کیا گیا ہے لہذا اسے
اگر تقدم زمانی میں داخل مان لیا جائے تو یہ نقصان
نہیں ہے کیونکہ سند کے رد ہونے سے منع کا رد
ہونا لازم نہیں آتا۔ أقول (میں کہتا ہوں)
(۱) یہ سب گفتگو اس وقت تک فائدہ نہیں
دے گی جب تک اس بات کو رد نہ کیا جائے
کہ وہ قبلیت جو معیت کو محال قرار دیتی ہے وہ
صرف زمانی ہی ہوگی اور زمانے کے قید خانے
میں مقید عقول کے لئے اس کا رد کرنا آسان نہیں ہے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۳۳۴
تک تہافت الفلاسفہ للخواجہ زادہ

اور قطعاً اس کا ظرف زمانہ میں ہونا محال ورنہ بجاہتہ اجتماع وجود و عدم ہو تو یقیناً یہ عدم زمانہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کیونکہ اجتماع اسی وقت محال ہوگا جب ایک ایسا امتداد پایا جائے گا جو نوبہ نو پیدا ہوتا جائے، ختم ہوتا ہو اور مجتمع الاجزاء نہ ہو اس لئے کہ اگر امتداد نہ ہو تو اس میں اثینیت نہیں ہوگی، تو جو کچھ اس میں واقع ہوگا وہ مجتمع ہوگا، اسی طرح اگر تار (مجموع الاجزاء) ہو تو اس کے اجزاء وجود میں اکٹھے ہو جائیں گے تو جو چیزیں اس میں پائی جائیں گی وہ بھی اکٹھی ہو جائیں گی، لیکن جو چیزیں ساتھ ساتھ ختم ہوتی جاتے تو نہ اس کے اجزاء وجود میں جمع ہونگے اور نہ ہی اس میں پائی جانے والی چیزیں جمع ہوں گی اسی طرح اس تار کی کوئی جُز دوسری جُز میں پائی جانے والی چیز کے ساتھ جمع نہیں ہوگی، اور یہ ساتھ ساتھ ختم ہونے والی چیز زمانے ہی کے ذریعے پہچانی جائیگی، کیونکہ زمانے ہی کے ذریعے متعدد اشیاء کا اندازہ لگایا جاتا یہاں تک حرکتِ قطعیہ جو تصرُّم میں زمانے کے ساتھ شریک ہے کیونکہ اس کی پہلی جُز اس لئے پہلی جُز بنے گی کہ وہ پہلے موجود ہوتی ہے یعنی وہ زمانے کی جُز۔ سابق میں پائی گئی ہے۔ پس ماضی یا مستقبل ہونا پہلے اجزاء۔ زمانہ کو لاحق ہوتا اور

(باقی بر صفحہ آئندہ)

متجدد منصرم غیر قاس اذ لولا الامتداد لم تکت فیہ اثنییۃ فکانت کل ما یقع فیہ مجتمعا و کذا لو کانت قارا لاجتمعت اجزاءہ فی الوجود فکذا ما یقع فیہا اما المتصرم فلا جزات منہ یجتمعان وجودا ولا ما یقع فیہا ولا جزاء مع واقع فیہما ولا جزاء مع واقع فی اخر ولا یعلم هذا المتصرم الا بالزمان اذ بہ تقدر المتحدات حتی الحركة القطعیۃ المشاركة لہ فی التصرم سواء بسواء فان جزاءها الاول لا یكون اولاً الا لحصولہ اولاً و وقوعہ فی الجزء السابق من الزمان فالماضی والاستقبال انما یعرضان اولاً اجزاء الزمان و

یونہی ممکن کہ غیر زمانہ میں ہو اور بحکم مقدمہ سابقہ اس کا استمرار بھی مقتضائے ذات نہیں تو قطعاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اس کے واسطے سے باقی اشیاء کو اور ہم تقدم زمانی کا یہی معنی مراد لیتے ہیں جو تینوں قسموں کو شامل ہے: (۱) زمانے کی ایک جُز کا دوسری جُز پر مقدم ہونا (ب) زمانے کی ایک جُز کا مقدم ہونا اس چیز سے جو دوسری جُز میں واقع ہے (ج) جُز متقدم میں واقع ہونے والی چیز کا دوسری جُز میں واقع ہونے والی چیز سے مقدم ہونا حادث اور اس کا عدم اسی تیسری قسم سے تعلق رکھتا ہے لہذا پہلا منع دُور ہو گیا اور ظاہر ہو گیا کہ اس تقدم کو زمانے کے اجزاء کے باہمی تقدم کی طرح قرار دینا اسے تقدم زمانی سے نکال نہیں دیتا۔ (۲) ظاہر ہو گیا کہ یہ تقدم اور تاخر زمانی ہی ہے چاہے زمانہ اس کے اجزاء کے مفہوم میں داخل ہو یا نہ (۳) یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ حادث میں جو بعدیت ماخوذ ہے وہ زمانی ہی ہے لہذا ان (شارح مقاصد) کا یہ قول فائدہ نہیں دے گا کہ حادث بھی اسی طرح ہے۔ (۴) ظاہر ہو گیا کہ پانچ میں حصہ کرنے (باقی بر صفحہ آئندہ)

بواسطتہ سائر الاشیاء ولا تعنی بالتقدم الزمانی الا هذا الشامل للوجه الثلاثة فی شمل تقدم جزء من الزمان علی جزء آخر، و جزء عن الواقع فی جزء متأخر، والواقع فی مقدم علی واقع فی متأخر، ومن هذا الثالث الحادث وعدمه فاندفع المنع الاول وظهران جعله كتقدم اجزاء الزمان فیما بینہا لا یخرجہ عن التقدم زمانی، وثانیاً ظہر ان هذا التقدم والتاخر لیس الا بالزمان سواء دخل فی مفہوم اجزائه اولاً، وثالثاً ظہرات البعدية الماخوذة فی الحادث لیست الان زمانية فلا ینفع قوله فالحادث كذلك، و سابعاً ظہر ان لاجابة الی الحصر فی الخمس

انقطاع ممکن بالذات، اور وہ نہ ہوگا مگر وجود سے تو روشن ہوا کہ وہ عدم زمانہ کہ زمانے میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فليس هذا الامن الخمس،
وخاصًا ظهران الاندراج
في الزماني بهذا المعنى
مضرقطعا، وسادسا ظهر
الفرق بين اجزاء الزمان
وبين الحادث و عدمه
فانزهق التسوية بين
الفريقين، وسابعًا لو
كان تقدم عدم الحادث
عليه لذاته لتقدمه ايضًا
عدمه الطامري لان العدميين
لا يختلفان ذاتًا وبالجملة لا محيد
الآفما ذكرنا من البرهانين
فانهما القاطعان لعرق الضلال
والحمد لله ذي الجلال.

کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ یہ تقدم ان ہی
پانچ قسموں میں ہے (۵) زمانی کے اس معنی
میں داخل ہونا قطعاً مضر ہے (۶) اجزاء زمان
اور حادث کے وجود و عدم کے درمیان فرق
ظاہر ہو گیا، لہذا دونوں کو برابر قرار دینا غلط
ہو گیا (۷) اگر حادث کے عدم کا اس پر مقدم
ہونا لذاتہ ہو تو اس کا عدم طاری بھی مقدم
ہوگا کیونکہ دونوں عدم ذات کے اعتبار سے
مختلف نہیں (اقول حادث جسے لذاتہ
پہلے قرار دیا جا رہا ہے مراد وہ عدم سابق ہے اس
سے یہ کیسے لازم آ گیا کہ عدم طاری بھی مقدم
ہوگا؟ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر عدم سابق
لذاتہ مقدم ہو تو عدم طاری اور عدم لاحق بھی
لذاتہ مؤخر ہوگا (۱۲ شرف قادری) خلاصہ
یہ کہ ہم نے جو دو برہان ذکر کئے ہیں ان سے
خلاصی نہیں ہے کیونکہ وہ دونوں گمراہی کی رنگ
کو کاٹنے والے ہیں والحمد لله ذي الجلال.

(۵) اگر قدیم اور حادث کی ماہیت میں
زمانہ معتبر ہو تو وہ زمانہ جو معتبر ہے دو حال
سے خالی نہیں ہوگا (۱) اگر قدیم ہو تو اس کے
قدم کے لئے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہوگا ورنہ
(باقی بر صفحہ آئندہ)

(۵) لو اعتبر في ماهية القديم و
الحادث الزمان فالزمان المعتبر
ان كان قديمًا لا يشترط
لقدمه زمان آخر

نہیں منقطع ہو کر وجود زمانہ ہو سکتا ہے۔ یہی حدوثِ زمانہ ہے اور قبل زمانہ زمانہ لازم نہیں کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

زمانے کے لئے زمانے کا ہونا لازم آئے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کے اعتبار کے بغیر قدیم کا تصور کیا جا سکتا ہے، یہی بات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے بارے میں بھی مان لینی چاہئے اور اگر وہ زمانہ حادث ہے تو بھی اس کے حدوث کے لئے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانے کا اعتبار کے بغیر حدوث کا تصور کیا جا سکتا ہے تو یہی بات اللہ تعالیٰ اور کائنات کے بارے میں مان لینی چاہئے (خواجہ زادہ ملخصاً) اس کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ چاہے حادث ہو یا قدیم فرض کیا جائے وہ اپنے حدوث اور قدم میں دوسرے زمانے کا محتاج نہیں ہے، اس سے ظاہر ہو گیا کہ حدوث و قدم کی ماہیت کا تصور زمانے کے بغیر کیا جا سکتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ اور عالم کے بارے میں بھی مان لینا چاہئے، یہ فرق کرنا کہ قدم اور حدوث کی ماہیت زمان میں زمانے سے مستغنی ہے اور غیر زمانہ (باقی بر صفحہ آئندہ)

والالزم للزمان زمان فقد عقل
قدیم من غیر اعتبار الزمان
فی عقل مثله فی حق اللہ سبحانہ
وتعالیٰ وصفاته وان کانت
حادثاً لم یشرط ایضاً الحدوث
زمان آخر فقد تصور
حدوث من غیر اعتبار الزمان
فلیتصور مثله فی حق العالم
(خواجہ زادہ ملخصاً)
وحاصلہ ان الزمان
سواء کانت حادثاً او فرضاً
قدیماً لا یحتاج فی حدوثہ
ولا قدمہ الی زمان آخر
فظہرات ماہیة القدم و
الحدوث معقول بدون الزمان
فلیکن كذلك فی اللہ تعالیٰ
والعالم والفرق بان ماہیة
القدم والحدوث مستغنیة
عن الزمان فی الزمان و

لہ تہافت الفلاسفہ للخواجہ زادہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

میں اس کی طرف محتاج ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ حدوث و قدوم کی دو دو ماہیتیں ہوں اور یہ ظاہر الہی پلان ہے۔

اقول (میں کہتا ہوں کہ) قدیم میں زمانہ سلباً ماخوذ ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ نہیں ہے اور حادث میں ایجاباً معتبر ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ ہے اور یہ زمانہ جو ماخوذ ہے اسے قدیم مانا جائے یا حادث یا مطلقاً اعتبار کیا جائے زمانے کیلئے زمانہ لازم نہیں آتا اور نہ ہی حدوث و قدوم میں سے کسی کی ماہیت کا تعدد لازم آتا ہے، زمانہ فلاسفہ کے نزدیک قدیم ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی زمانہ نہیں ہے نہ قدیم اور نہ حادث اور زمانہ جو حادث ہے وہ حادث ہے کیونکہ اس سے پہلے قدیم زمانہ ہے بلکہ اس سے پہلے زمانہ حادث بھی ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر زمانہ حادث سے پہلے زمانہ حادث ہے جیسے کہ اس سے پہلے گزر گیا ہے۔

(۶) صدر شیرازی اپنے استاد میر باقر داماد کی پیروی میں عالم اور زمانے کے حدوث پر ایمان رکھتا ہے اس لئے پیچیدہ اعتراض کا جواب یوں دیتا ہے کہ مقدار کا متناہی ہونا (باقی بر صفحہ آئندہ)

محتاجۃ الیہ فی غیرہ یجعل لکل منہما ماہیتین و ہو کما تری۔

اقول الزمان ماخوذ فی القدیم سلباً ای مالیس قبلہ زمان و فی الحادث ایجاباً ای ماکان قبلہ زمان، و ہذا الزمان الماخوذ سواء اعتبر قدیمًا او حادثًا او مطلقاً لا یلزم للزمان زمان و لا تعدد ماہیۃ شئ من القدیم و الحادث فالزمان قدیم عندہم لانہ لیس قبلہ زمان لا قدیم و لا حادث و الزمان الحادث حادث لان قبلہ زمانا قدیمًا و لان زمانا حادثًا ایضاً لان قبل کل من الزمان الحادث زمان حادث عندہم کما تقدم۔

(۶) الشیرازی المعروف بصدرہ تبعاً لاستاذہ الباقر امن بحدوث العالم و الزمان فحاصل سرد المعضلة بان تناہی مقدار

جواب دوم: اقول وباللہ التوفیق (میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ۔)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا یتدعی مسبوقیۃ بالعدم الاتری
ان تناہی محدد الجہات لا یتلزم
تاخرۃ عن امر متقدر موجود او
موہوم ملاً او خلاً تاخرامکانیا
کذاک تناہی الزمات لا یتلزم
تاخرۃ عن امتداد زمانی موہوم
او موجود تاخران مانیاً وان کان
الوہم یعجز عن ادراک تناہیہ
کما یعجز عن ادراک ان لیس
وساء الفلک خلاً و لا ملاً۔
اقول لم یکن الزام الزمات
قبل الزمان علی تقدیر حدو ثہ
بناء علی ان تناہی مقدار
یوجب ان یکون وراءہ مقدار
من جنسہ کالمکات
وراء المکات خلوتناہی
الزمات لکان وساء
الزمات زمان فان هذا
لا یصح ان یتفوه بہ

اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ عدم سے مؤخر
ہو، کیا تم نہیں دیکھتے محدّد جہات (فلک الافلاک)
کے متناہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی
امر متقدر موجود یا موہوم، ملایا خلا سے مؤخر ہو
تاخر مکانی کے ساتھ، اسی طرح زمانے کا متناہی
ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ امتداد
زمانی موہوم یا موجود سے مؤخر ہو تاخر زمانی کے
ساتھ، اگرچہ وہم اس کے متناہی ہونے کا ادراک
کرنے سے عاجز ہے جیسے کہ یہ جاننے سے
عاجز ہے کہ فلک الافلاک کے پار نہ خلا ہے
اور نہ ملا ہے۔ اقول (میں کہتا ہوں) زمانے
کے حادث ہونے کی صورت میں زمانے سے
پہلے زمانہ ہونے کا لازم آنا اس بنا پر نہیں تھا
کہ مقدار کے متناہی ہونے سے

یہ لازم آتا ہے کہ اس کے
ختم ہونے کے بعد اس کی ہم جنس مقدار ہو
جیسے مکان کے بعد مکان ہونا، پس اگر زمانہ
متناہی ہو تو زمانے کی انتہا کے بعد زمانے کا ہونا
(باقی بر صفحہ آئندہ)

وجود شے اگر کسی طرف میں ہو تو اس کا عدم کہ وجود کا رافع یا اس سے مرفوع و بالجملہ اس کے ساتھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الامجنون كيف وانه يكون التناهي
على هذا موجبا للتناهي لان
وراء كل المقدار مقدار مثله
بل على ان حدوث شئ ليس
معناه الا الوجود بعد العدم
بعديه محيلة للمعية و
ليست عند هم غير الزمانية
فمن قبل هذا الزم قيل الزمان
زمان واعي مساس بهذا
لتناهي المكات فليس مقتضاه
ان بعد البعد بعدا و
شغلا بعد فراغ حتى يلزم
تقدير شئ وراءه فقياس
الزمان على المكات من
البطلان ثم استدلال براهين ابطال
التسلسل اقول وهو طريق
حق كما قدمنا غير انها
معارضه و نحن في حل
عقدة معضلة نفسها كما تقدم
والله سبحانه وتعالى اعلم
۱۲ منه غفر له۔

لازم ہے کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو صرف پاگل
ہی کہہ سکتا ہے، کیونکہ اس بنا پر تو مٹنا ہی ہونا
غیر مٹنا ہی ہونے کو واجب کرے گا اس لئے کہ
ہر مقدار کے بعد اس جیسی مقدار ہے، بلکہ الزام
کی بنا اس پر تھی کہ کسی شے کے حادث ہونے
کا صرف یہ مطلب ہے کہ عدم کے بعد وجود
ایسی بعدیت کے ساتھ پایا جائے کہ جو معیت
کو محال قرار دے اور ایسی بعدیت فلاسفہ
کے نزدیک صرف زمانی ہے، تو جو شخص اس
بات کو تسلیم کر لے گا اس پر زمانے سے پہلے زمانے
کا موجود ہونا لازم آئے گا، اور اسے مکان کے
مٹنا ہی ہونے کے ساتھ کیا تعلق ہے، اسکا مقتضا
یہ نہیں ہے کہ بعد کے بعد بعد یا فراغ کے بعد شغل ہو یہاں
کہ اس کے بعد کسی چیز کی تقدیر لازم آئے، پس
زمانے کا مکان پر قیاس کرنا باطل ہے، پھر
صدر شیرازی نے ابطال تسلسل کے براہین سے
استدلال کیا ہے۔ اقول یہ صحیح راستہ ہے
جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں ہاں اتنا
ہے کہ یہ معارضہ ہے اور ہم اس لاینحل عقدے
کو حل کرنے کے درپے ہیں جس طرح کہ اس سے
پہلے گزرا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم ۱۲
منہ غفر له۔ (ترجمہ: محمد عبدالحکیم شرف قادری)

ممتنع الاجتماع ہے، اسی طرف میں ہونا لازم کہ ایک طرف میں وجود دوسرے طرف میں عدم کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے جبکہ وجود اسی طرف سے خاص ہو اور اگر وجود شے لانی الطرف ہو تو عدم کہ اس کا منافی ہے وہ بھی لانی الطرف ہوگا کہ وجود لانی طرف عدم فی طرف کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے۔ اب مفارقات غیر یاری عزوجل 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 حلول سرپانی ہے اور حرکت کو جرم میں تو اُسے جرم 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 طرف دیگر میں ہے یا لانی طرف، 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 بحکم مقدمہ سابقہ یہ عدم نہ ہوگا مگر ان کی طرح لانی طرف یا طرف دیگر میں بہر حال زمانے میں نہ ہوگا، تو روشن ہوا کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں بر تقدیر حدوث اس کا عدم سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا بلکہ طرف دیگر میں یا لانی طرف، اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اُس 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 زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا، وباللہ التوفیق۔ یہ بات وہی ہے جو اوپر گزری کہ زمانہ کی محکم کنند تمہارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے جس میں تمہاری عقول ناقصہ کے سر چھنس گئے۔ تمہیں وجود کی سابقیت و مسبوقیت بے تصور زمانہ بن ہی نہیں پڑتی، حالانکہ برہان سے ثابت کہ بے زمانہ بھی ممکن۔ الحمد للہ قبلت مذکورہ بلا زمانہ بھی ہونے پر یہ دو روشن دلیلیں ذانک برہانان من سبک (یہ دو برہان ہیں تمہارے رب کی طرف سے۔ ت) کے فضل سے اس فقیر پر فالض ہوتیں، والحمد للہ رب العالمین (اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت) ان کے بعد زیادہ بحث کی حاجت نہیں مگر کلمات علماء میں اس معضلہ سے پانچ جواب مذکور ہوئے ہم بھی بعونہ تعالیٰ پانچ کی تکمیل کریں کہ اُن سے مل کر تلك عشرة کاملہ ہوں۔

جواب سوم: اقول ظاہر ہے کہ جب زمانہ حادث ہوگا اُس کے لئے ظرف اول ہوگی نہیں مگر اُن اور زمانہ کہ امتداد ہے اس کے بعد ہوگا تو اس آں سابق میں زمانہ نہیں۔ لاجرم

اُس کا عدم ہے تو عدم زمانہ اس کے وجود پر سابق ہے اور زمانہ میں نہیں بلکہ اُن میں ہے اگر کہئے اس اُن 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 قبلیت زمانہ ہے۔

اقول اقتصار نہ کرو بات پوری کہو قبل و بعد صفت میں موصوف ظاہر کرو اگر یہ موصوف زمانہ لیا یعنی اس اُن سے پہلے جو زمانہ تھا اُس میں کیا تھا تو سوال زرا جنون ہے اُن حدوث زمانہ سے پہلے زمانہ کیسا اور اگر کوئی اور امکان و اتساع لیا تو ہم کہیں گے اس میں بھی عدم زمانہ تھا اور زمانہ سے پہلے زمانہ نہ ہوا۔

جواب چہارم: **اقول** حتی یہ کہ عدم موجود نہیں تو نہ اس کے لئے کوئی طرف ہے نہ وہ تقدم سے موصوف ہو سکے کہ یہاں تقدم و تاخر من حیث التحقق میں کلام ہے عمرو سے پہلے زید تھا اس کے یہ معنی کہ وجود عمرو سے وجود زید سابق تھا، یونہی وجود سے پہلے عدم ہونے کا یہی مفہوم کہ عدم کا وجود اُس سے مقدم تھا حالانکہ عدم ہرگز موجود نہیں ورنہ اعدام معلل ہوں کہ اُن کا وجود نہ ہو گا مگر ممکن ورنہ حوادث محال یا واجب ہو جائیں اور ہر ممکن محتاج علت، حالانکہ عدم معلل نہیں نیز اگر اعدام موجود ہوں تو امور غیر متناہیہ مرتبہ موجودہ بالفعل لازم آئیں مثلاً عقول دس ہیں، دس سے زیادہ گیارہ بارہ الی غیر النہایہ سب معدوم ہیں تو تمام اعدام مرتبہ ناقلناہیہ موجود بالفعل ہیں اور یہ محال ہے تو یہ کہنا کہ حادث کا وجود مسبوق بالعدم ہے یا اعدام اذلی 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 مفارقات اذلی ہیں اور زمانی نہیں اگر کہئے جب ازل میں نہ حادث کا وجود تھا نہ عدم تو ارتفاع نقیضین ہو گیا۔

اقول حادث کے وجود و عدم نقیضین نہیں باری عزوجل نہ حادث کا وجود ہے نہ عدم، اگر کہئے جب ازل میں حادث کا عدم نہ تھا ضرور وجود تھا کہ سلب عدم کو وجود لازم تو حادث حادث نہ رہا۔

اقول ازل میں حادث کا وجود نہ تھا اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ عدم محقا ورنہ عدم ثبوت ثبوت عدم نہیں، نہ اس کی نفی سے اس کی نفی ہو کہ وجود لازم آئے سلب بسیط سلب معدوم نہیں نہ اس کے سلب کو تحصیل لازم، زید معدوم کے لئے جس طرح قائم ثابت ہے

لا قائم بھی ثابت نہیں کہ یہ بھی ثبوت موضوع کا طالب تو ترید لیس بلا قائم ثابت اور اس سے ترید قائم ثابت نہیں۔

جواب چہم: اقول برہی استخیر
وحسبنا اللہ ونعم الوکیل فان اصبحت
فمن اللہ وله الحمد لو ان
اخطات فمت الشیطان
وانا اعتقد بكل ما هو حق عند
الرحمن۔

اقول میں اپنے پروردگار سے خیر طلب کرتا
ہوں، اور ہمیں اللہ تعالیٰ کافی ہے اور کیا ہی
اچھا وہ کار ساز ہے۔ چنانچہ اگر میں نے درست
بات کہی تو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے
اور اسی کے لئے حمد ہے اور اگر میں نے غلطی
کی تو وہ شیطان کی طرف سے ہے اور میں
اعتقاد رکھتا ہوں ہر اس چیز کا جو رحمان کے
نزدیک حق ہے۔ (ت)

(۱) ہر عاقل جانتا ہے کہ وجود باری عزوجل کو اس کی صفات قدیمہ (یا فلاسفہ کے نزدیک
عقل اول) پر تقدم ذاتی ہے یونہی سب حوادث پر بھی مگر بدایت عقل شاہد کہ وجود حوادث
پر اس کے وجود کو ایک اور تہ 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 کہتا اور معلول اول نہ تھا بالجلہ صفات یا معلول اول کو ازل سے تخلف 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 عزوجل زمانے سے پاک ہے، فلاسفہ بھی اس تیزی میں ہمارے ساتھ ہیں۔
(۲) صفات الہیہ قطعاً قدیم ہیں اور قدیم بالذات نہیں مگر ذات علیہ اور صفات بھی زمانے سے
متعالیٰ تو ان کا قدم زمانی بھی نہیں ہو سکتا۔

عہ وقع فی المقاصد و شرحها
مانصہ لا قدیم بالذات سوی
اللہ تعالیٰ واما بالزمان فصفات اللہ
فقط۔ اقول وهو سہو عظیم فی العبارة

عہ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے کہ
اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی قدیم بالذات نہیں ہے
البتہ قدیم بالزمان صرف اللہ تعالیٰ کی صفات
ہیں۔ اقول اس عبارت میں عظیم سہو ہے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

لہ شرح المقاصد المقصد الثانی المنہج الثالث المبحث الاول دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱۲۹/۱

(۳) باری و صفات باری عزوجلہ کے لئے یقیناً بقا ہے کہ وجود اس کا موجب ہے اور وہ نہیں
مگر استمرار وجود اور استمرار مقتضی الساع اور محال ہے کہ زمانہ ہو، لاجرم اگر میری فکر خطا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اس پر آگاہ ہونا ضروری ہے، میرے نزدیک
اس کی انتہائی توجیہ یہ ہے کہ متکلمین قدم کی
تصویر کھینچنے اور اسے فہم کے قریب کرنے کے لئے
ماضی کے غیر متناہی زمانوں کو فرض کرتے ہیں تو
ہر وہ چیز جو ان تمام مفروضات کے ساتھ ہو یعنی
کوئی ایسا زمانہ فرض نہ کیا جاسکے جس کے ساتھ
وہ چیز نہ ہو تو وہ قدیم ہے لیکن اس صورت میں
تو اسے صفات کے ساتھ مختص قرار دینے کی
کوئی وجہ نہیں کیونکہ یہ تو ذات کے لئے ایک
اور قدم ثابت ہو گیا ۱۲ منہ۔

عہ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے المعقول
منہ استمرار الوجود منہ بقاء سے جو معنی
سمجھ میں آتا ہے وہ ہے وجود کا جاری رہنا
زمانے سے ۱۲ منہ۔

عہ مقاصد اور شرح مقاصد میں ابھی نقل کردہ
عبارت کے بعد ہے، اور اس کا یہی معنی ہے
کہ پہلے زمانے کے بعد وجود دوسرے زمانے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

فلیتنبہ وغایة توجیہ عندی
ان المتکلمین یقدرون لتصویر
القدم وتقریبہ الی الفہم ازمنة
ماضیة لاتتناہی فکل ما کانت
مع جمیع تلك المفروضات ای
لم یصح ان یفرض زمان و
ہولیس معہ فہو القدیم لکن
علیٰ ہذا الوجہ لتخصیصہ
بالصفات فانہ القدم الآخر
للذات ۱۲ منہ۔

عہ قال فی المقاصد و شرحہا
المعقول منہ ای من البقاء
استمرار الوجود منہ ۱۲ منہ غفر لہ۔

عہ وقع فیہما بعد ما قدمت
ولامعتیٰ لذلک سوی الوجود
من حیث انتسابہ الی

۱ شرح المقاصد المقصد الثالث الفصل الاول المبحث الخامس دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱۸۰/۱

میں زمانہ ہے عجب نہیں کہ آیہ کریمہ وان یوما عند ربك کالف سنة مما تعدون (اور بیشک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

زمانے کے ساتھ مقارن ہونے سے بلند ہے۔
 (۲) اگر اللہ تعالیٰ کی بقا کا یہ معنی ہو تو وہ زمانے
 سے پہلے باقی نہیں ہوگا کیونکہ زمانے کے ساتھ
 اقتران نہیں ہوگا (اس عبارت کی توجیہ
 یہ ہے کہ) غالباً "مقارنتہ" کا عطف
 "عدمہ" پر ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ
 کی بقا کا مطلب یہ ہے کہ اس کا عدم محال ہے
 اور زمانوں کے ساتھ اس کا مقارن ہونا بھی
 محال ہے، یہ مطلب اگرچہ ظاہر عبارت سے
 بعید ہے لیکن اس قریب مطلب سے بہتر ہے
 کیونکہ یہ صحیح بھی ہے اور ادب کے قریب بھی ہے
 لیکن وہ تَشَدَّق (بیباک، صاحب شمس بازغہ
 محمود) جو پوری جو ادب سے یک دم جدا او
 دین سے بالکل دور ہے اس کا گمان ہے کہ
 وہ فطرت جو طبیعت کا دودھ پینا چھوڑ چکی ہے
 چاہتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے بقا کی نفی کی جائے اور اسے عین تقدیس شمار کرتی ہے اور اللہ کی
 قسم ایہ ابلیس کی تقدیس ہے، ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت کی درخواست کرتے ہیں۔

تیرے رب ذوالجلال کی ذات باقی رہے گی لہذا تو اس مختلف خصلتوں والے
 بیباک کی گفت گورہ سن - ۱۲ منہ (ترجمہ: محمد عبد الحکیم شرف قادری)

لعدم الاقتران ولعله معطوف علی
 العدم ای بقاء تعالیٰ عبارة عن
 امتناع عدمہ مع امتناع مقارنتہ
 مع الاخر منة وهذا وان کان
 بعید الحسن من ذلك القریب لصحته
 وقربہ من الادب اما الذی
 السلخ عن الادب رأسا وبعد عن
 الدین بسرة وهو المتشدد الجوفوری
 فرعم ان الفطرة المنقطعة عن لبان
 الطبيعة تشتمی سلب البقاء عنه سبحانه
 وتعدا عین التقدیس اه فلا والله
 ما هذا الا تقدیس ابلیس، نسأل
 الله العافیة

یبقی وجه ربك ذوالجلال

فلا تسمع تشدد ذی خلال ۱۲

۲۴/۲۲ القرآن الکریم
 لشمس البازغہ

نہیں کرتی تو ضرور علم الہی میں ایک اتساع قدسی زمان و زمانیات سے متعالی ہے جس کا پرتو حوادث

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الزمان الثاني بعد الزمان الاول له
اقول اولاً تعالیٰ عن ان ينسب
وجوده الى زمان و ثانياً لو
كان بقاءه بهذا المعنى
لزمت قدم الزمان والعذر
عن هذا ما قدمت وقد احسن
صاحب المواقف اذ قال بعد اثبات
امتناع ثبوت الزمان له تعالیٰ
يعلم مما ذكرنا ان بقاءه
تعالى ليس عبارة
عن وجوده في زمانين له
قال السيد بل هو عبارة
امتناع عدمه و
مقارنته مع الازمنة^{له}
اقول اولاً تعالیٰ ان
يقتزن بزمانات، و
ثانياً لو كان بقاءه
بهذا المعنى لم يكن
باقياً قبل الزمان

کی نسبت سے پایا جائے اھ اقول (میں
کہتا ہوں) (۱) اللہ تعالیٰ اس بات سے
بلند ہے کہ اس کا وجود زمانے کی طرف منسوب
کیا جائے (۲) اگر اللہ تعالیٰ کا باقی رہنا اس
معنی سے ہو تو زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔
اس کی توجیہ وہ ہے جو میں اس سے پہلے بیان
کر چکا ہوں، صاحبِ مواقف نے اچھا انداز
اپنایا ہے انھوں نے پہلے یہ بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ
کے لئے زمانے کا ثابت ہونا محال ہے، اس کے
بعد فرمایا: ہماری گفتگو سے معلوم ہو جاتا ہے کہ
اللہ تعالیٰ کے باقی رہنے کا یہ مطلب نہیں
ہے کہ وہ دو زمانوں میں موجود ہے اھ میر سید شریف
نے اس کی شرح میں فرمایا: بل هو عبارة
امتناع عدمه و مقارنته مع
الازمنة اھ اللہ تعالیٰ کی بقا کا مطلب ہے
کہ اس کا عدم محال ہے اور وہ تمام زمانوں کے
ساتھ مقارن ہے (یہ اس عبارت کا ایک
مطلب ہے دوسرا مطلب بعد میں آ رہا ہے)
۱۲ شرف قادری) **اقول** (۱) اللہ تعالیٰ

۱۰ شرح المقاصد المقصد الثالث الفصل الاول المبحث الخامس دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱۸۰/
۱۱ شرح المواقف الموقف الخامس المرصد الثاني المقصد الرابع منشور الرضی الشریف قم ایران ۸۰/
۱۲ حاشیہ سید الشریف علی شرح المواقف " " " " " " " " " " " "

تمہارے رب کے یہاں ایک دن ایسا ہے جیسے تم لوگوں کی گنتی میں ہزار برس۔ (ت) اس کی طرف اشارہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس الساع متعالی میں صفات کو ذات یا معاذ اللہ بطور فلاسفہ عقل اول کو واجب تعالیٰ سے معیت اور تقوُّم و استمرار موجود ہے اس کے لحاظ سے ذات و صفات یا بطور فلاسفہ عقول کو حوادث پر یہ دوسرا تقدم ہے اور اس کا وجود صرف علمی ہے کہ ہرگز وجود خارجی

عہ اقول واذلیس وجودہ عینیا بل علمیا فما شئ یسر علیہ او یحیط بہ بل ہو بکل شئ محیط اما الزمان فحادث وان لم یکن موجودا فی الاعیان فلم یتعلق بہ فی الاثرال فما کانت یتعلق بہ فی مالا یزال لانه تعالیٰ ان یتجدد لہ شئ ومعلوم انه تعالیٰ یعلم ویبصر ویسمع ذاته العلیة علی وجه الکمال وقد احاط بکل شئ علما ولیس الا ان الكل من کشف لدیه وهو المحيط بعلمه وبصره وسمعه و بکل شئ وبالجملة فالعقول عاجزة عن ادراک کنه الذات والصفات امتازہ کما هو باسمائہ وصفاته ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ اقول (میں کہتا ہوں) چونکہ زمانے کا وجود خارجی نہیں بلکہ علمی ہے، تو کوئی ایسی چیز نہیں ہوگی جو اللہ تعالیٰ پر گزرے یا اس کا احاطہ کرے، بلکہ وہ ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے، لیکن زمانہ تو وہ حادث ہے، اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہے، لہذا ازل میں زمانے کا تعلق ذات باری تعالیٰ کے ساتھ نہیں ہوگا، آئندہ بھی متعلق نہیں ہو سکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ اس بات سے بلند ہے کہ اس کے لئے کوئی چیز نوبہ نو ثابت ہو اور یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات عالیہ کو کامل طور پر جانتا، دیکھتا اور سناتا ہے، اور اس کے علم نے ہر چیز کا احاطہ کر رکھا ہے، اس کا مطلب یہی ہے کہ سب چیزیں اس کے نزدیک منکشف ہیں اور وہ اپنے علم، بصر، سمع اور ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے۔ مختصر یہ کہ عقلیں اسکی ذات و صفات کی حقیقت کے جاننے سے عاجز ہیں، ہمارا اللہ تعالیٰ پر ایمان ہے جیسے وہ فی الواقع ہے اور اس کے اسماء اور صفات پر

بھی ہم ایمان رکھتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ
(ترجمہ عبدالحکیم شرف قادری)

نہیں، بلا تشبیہ جس طرح ہمارے اذہان میں زمانے کا وجود وہی کہ ہرگز وجود عینی نہیں

عہ فائدہ جلیلہ : اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس کے ذریعے وہ عقدہ حل ہو جائیگا جس کے بارے میں عقلمندان حیران ہیں اور وہ ہے برہان تطبیق کا اللہ تعالیٰ کے علم میں جاری ہونا، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر منہا ہی اور غیر منہا ہی کو تفصیلاً جانتا ہے۔ علامہ دوانی نے شرح عقائد میں جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کا علم واحد اور بسیط ہے، لہذا معلومات میں اللہ تعالیٰ کے علم کے اعتبار سے تعدد نہیں ہے بلکہ وہ معلومات متکثر نہیں بلکہ متحد ہیں، جہاں تک معلومات کے وجود خارجی کا تعلق ہے تو عالم حادث ہے اس لئے جتنی اشیا موجود ہیں وہ منہا ہی ہیں اگرچہ ہمیشہ کے لئے کسی حد پر جا کر ان کا خاتمہ نہیں ہوتا، یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔ علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی نے اسے رد کیا ہے کہ ہم گفتگو کو علم تفصیلی کی طرف منتقل کرتے ہیں۔

اقول (میں کہتا ہوں) نہ تو یہ جواب درست ہے اور نہ ہی اس پر رد صحیح ہے، (باقی اگلے صفحہ پر)

عہ فائدہ جلیلہ بہذا واللہ الحمد تحل عقدة حارت فیہا الافہام وهو جریان برہان التطبيق فی علم اللہ عزوجل لانہ یعلم کل متناہ وغیر متناہ عن التفصیل، اجاب الدوانی فی شرح العقائد بان علمہ تعالیٰ واحد بسیط فلا تعدد فی المعلومات بحسب علمہ بل ہنناک متحدة غیر متکثرة اما فی وجودها الخارجی فالعالم حادث فلیس الموجود الامتناہیا وان لم یقف عند حد الابد، هذا حاصل ما اطال بہ واردة عبد الحکیم بنقل الکلام الی علمہ تعالیٰ التفصیلی۔

اقول لا الجواب بشیء ولا الرد علیہ فان

الاعیان الثابتة لم تشم سرائحة من الوجود (اعیان ثابتہ نے وجود کی بوند سو نگھتی)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کی تقسیم اجمالی اور تفصیلی کی طرف فلاسفہ کی بدعتوں میں سے ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے بسیط ہے اور اس کا تعلق تمام موجودات، معدومات، ممکنات اور محالات سے اتنی مکمل تفصیل کے ساتھ ہے کہ اس پر زیادتی ممکن ہی نہیں ہے، پس علم ایک ہے اور معلومات غیر متناہی درجہ متناہی جیسے کہ میں نے اپنی کتاب "الدولة المکیة" اور اس کے حواشی "الفیوض المملکیة" میں بیان کیا ہے۔

تقسیم علمہ الی اجمالی و تفصیلی من بدعات الفلاسفة بل علمہ تعالیٰ واحد بسیط متعلق بجمیع الموجودات و المعدومات و الممكنات و المحالات علی اتم تفصیل لا امکان للزیادة علیہ فالعلم واحد و المعلومات غیر متناہیة فی غیر متناہ فی غیر متناہ کما یتنتہ فی کتابی "الدولة المکیة" و تعلیقاتہا "الفیوض المملکیة"۔

قال السیالکوتی بل الجواب فی تعلیقات الفارابی انه تعالیٰ یعلم الاشیاء الغیر المتناہیة متناہیة و ذلک لان الجواهر و الاعراض متناہیة و النسب بینہا غیر متناہیة یمکن ان نعتبرہا نحن غیر متناہیة اما عندہ تعالیٰ فمتناہیة اذ یصح ان توجد تلك الجواهر و الاعراض فی

علامہ عبد الحکیم سیالکوتی کہتے ہیں کہ جواب وہ ہے جو فارابی کی تعلیقات میں ہے اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ غیر متناہی اشیا کو متناہی جانتا ہے (یعنی اشیا اگرچہ غیر متناہی ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کے علم میں متناہی ہیں ۱۲ اشرف قادری) اور یہ اس لئے کہ جواہر اور اعراض متناہی ہیں، ان کے درمیان نسبتیں غیر متناہی ہیں ہم یہ اعتبار کر سکتے ہیں کہ وہ غیر متناہی ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک متناہی ہیں کیونکہ یہ جواہر اور اعراض کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے، جب یہ خارج (باقی اگلے صفحہ پر)

زمانے کا عدم اسی اتساعِ قدسی میں اُس کے وجودِ حادث پر مقدم ہے اور زمانے سے پہلے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الاعیان فوجودها توجدا للنسب
بالفعل لانها لو انما ووجود كل
شيء هو معلوميته لله عز وجل
هذا تلخيص ما أطال به -

میں موجود ہونگے تو نسبتیں بھی بالفعل پائی
جائیں گی، کیونکہ یہ نسبتیں جو اہر و اعراض کو لازم
ہیں اور ہر شے کا وجود یہی اس کا اللہ تعالیٰ کیلئے
معلوم ہونا ہے (یعنی ہر شے کا وجود عبد الباری
تعالیٰ بحیثیت معلول ہونے کے یہی اللہ تعالیٰ
کا ان اشیاء سے متعلق علم تفصیلی ہے ۱۲
شرف) یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔
اقول (میں کہتا ہوں کہ) اس میں کسی
وجہ سے کلام ہے:

اقول اولاً علمه تعالى
لا ينحصر في الجواهر
والاعراض الموجودة بل
يحيط بها وبالممكنة و
هي غير متناهية قطعا
كنعم الجنة و الام النار
والعياذ بالله منها -

(۱) اللہ تعالیٰ کا علم جو اہر اور اعراض موجودہ
میں منحصر نہیں ہے، بلکہ انھیں بھی محیط ہے
جو اہر و اعراض ممکنہ کو بھی شامل ہے اور وہ
قطعا غیر متناہی ہیں، جیسے جنت کی نعمتیں اور
دوزخ کی تکلیفیں۔ اللہ تعالیٰ ان تکلیفوں
سے محفوظ رکھے۔

وثانياً من يعلم الغير المتناهي
متناهيًا فقد علم الشيء
على خلاف ما هو عليه
والله تعالى متعال عنه
وان اريد ان العلم الالهي
محيط بها فكانت محصورة فيه
كالمتناهي لم يفد في منع

(۲) جو غیر متناہی کو متناہی جانتا ہے وہ شے
کو ایسے وصف سے متصف جانتا ہے جس
کے ساتھ وہ متصف نہیں (یعنی خلاف واقع صفت
کے ساتھ موصوف جانتا ہے) اور اللہ تعالیٰ
اس سے بلند ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ علم الہی
ان امور غیر متناہیہ پر محیط ہے تو وہ امور علم الہی میں
متناہی کی طرح محصور ہوں گے، اس صورت میں
(باقی بر صفحہ آئندہ)

زمانہ لازم نہیں اگر کہتے ہم اسی اتساع قدسی کا نام زمانہ رکھتے ہیں اب تو قدیم ہوا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جریات البرہان۔

برہان تطبیسی کے جاری ہونے کو منع کرنا مفید نہ رہا (فقیر کہتا ہے کہ غالباً علامہ سیالکوٹی کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو مخلوق کیلئے غیر متناہی ہیں اور مخلوق کی گنتی میں نہیں آسکتے وہ علم الہی میں متناہی ہیں تو اعتراض مذکور (فقد علم الشئ علی خلاف ما هو علیہ) لازم نہیں آئیگا اعنی أن تلك الامور غیر متناہیة بالنسبة الی علم الخلق و متناہیة بالنسبة الی علم الخالق ۱۲ شرف قادری)

(۳) علامہ نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ ہم جواہر و اعراض کے درمیان پائی جانے والی نسبتوں کو غیر متناہی اعتبار کریں۔ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ ہمیں قطعاً معلوم ہے کہ وہ نسبتیں غیر متناہی ہیں لہذا ان میں ہمارے علم کے مطابق برہان تطبیسی جاری ہو جائے گا، برہان کا جاری ہونا اس امر کا محتاج نہیں کہ ہم انہیں تفصیلاً ہی جانیں ورنہ برہان بالکل کسی شے میں بھی جاری نہیں ہوگا کیونکہ علم حادث کبھی بھی غیر متناہی کا تفصیلی احاطہ نہیں کر سکتا۔

(۴) علامہ نے کہا ہے، اذ یصح الخ اس قول کو جس کی تعلیل قرار دیا ہے اس کے (باقی بر صفحہ آئندہ)

و ثالثاً لا وجه لقوله یکتات
نعتبرها غیر متناہیة بل نعلم
قطعاً انها غیر متناہیة فیجری
البرہان فیہا بحسب علمنا
ولا یحتاج الی علمنا بہا
تفصیلاً والالہم یجر البرہان
فی شئ قط اذ لا یحیط
العلم بالحادث بغیر المتناہی
تفصیلاً ابدا۔

ومرابعاً قوله اذ یصح لامساس
لہ بما جعلہ تعلیلاً لہ

اقول اولاً صریح غلط تم تو زمانے کو عرض قائم بالفلك مانتے ہو کہ وہ مقدار حرکت ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ولا یفید شبهة عامة فضلا
عن علة۔

وخامساً من العجب قوله اذا وجدت
وجبات نسب بالفعل وكيف
توحيد نسبة في الاعيان۔

وسادساً كيف يجتمع غير المتناهي
في الوجود وحصول الترتيب غير
بعيد۔

وسابعاً كيف يتوقف علمه تعالى
بها على وجودها في الخارج
لكن الفلسفي بجهله يجعل العلم
التفصيلي حادثاً تعالى سبحانه و
تعالى عما يقولون علواً كبيراً۔

وبالجملة فلا غنى في شيء
من هذا بل الجواب ما اقول
بتوفيق الوهاب انما يقتضى البرهان
بامتناع خروج غير المتناهي من
القوة الى الفعل وهو حاصل
ههنا قطعاً فلا معنى لتخلف البرهان
وذلك ان تعلق العلم بشيء

ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہ علت تو
کیا عام شبہہ کا بھی فائدہ نہیں دیتا۔

(۵) وہ فرماتے ہیں کہ جب جو اہر اور اعراض
خارج میں پائے جائیں گے تو نسبتیں بھی بالفعل
پائی جائیں یہ قول باعث تعجب ہے، نسبتیں
خارج میں کیسے پائی جائیں گی؟

(۶) غیر متناہی چیزیں وجود میں کیسے جمع ہو سکتی
ہیں؟ ان میں ترتیب کا حاصل ہونا کچھ بعید
نہیں ہے۔

(۷) اللہ تعالیٰ کا ان امور کو جاننا ان کے وجود
فی الخارج پر کیسے موقوف ہو سکتا ہے؟ لیکن
فلسفی اپنی جہالت کی بنا پر علم تفصیلی کو حادث
قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان باتوں سے بہت
بلند ہے جو یہ فلاسفہ کہتے ہیں۔

مختصر یہ کہ یہ جواب کچھ بھی فائدہ نہیں دیتا،
جواب وہ ہے جو میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے
دیتا ہوں، اور وہ یہ کہ برہان تطبیق کا تقاضا
ہے کہ غیر متناہی کا قوت سے فعل کی طرف نکلنا
محال ہو اور یہ بات اس جگہ قطعاً حاصل ہے
لہذا یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ برہان نہیں
پایا گیا، اور یہ اس لئے کہ کسی چیز کے ساتھ علم کا
(باقی بر صفحہ آئندہ)

تو حرکت سے قائم اور حرکت فلک سے قائم اور قائم سے قائم قائم اور یہ اتساع اُس سے منزہ۔

(بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ)

تعلق ہونا اسے قوت سے فعل کی طرف نہیں نکالتا، اس کے چند دلائل ہیں،

(۱) کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ کو ازل میں حوادث کے بارے میں علم تھا کہ وہ نفس الامر میں معدوم ہیں اور عنقریب اپنے اوقات میں پائے جائیں اگر علم کی وجہ سے ان کا وجود بالفعل ضروری ہوتا تو ان کے بارے میں یہ جاننا کہ وہ نفس الامر میں معدوم ہیں خلاف واقع ہوگا۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا کہ حوادث اپنے اوقات میں پائے جائیں اور ان کا وجود تو صرف اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہوگا، اس لئے ان کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔

(۳) کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ ہر محال کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اگر وہ موجود ہوتا تو کیسے ہوتا۔ پس اللہ تعالیٰ کا علم اس سے متعلق ہے اس کے باوجود اس تعلق نے اسے محال ہونے سے نہیں نکالا، چہ جائیکہ عدم سے نکال دیتا، غیر متناہی کا معاملہ وہی ہے جو باقی محالات کا ہے، پس اللہ تعالیٰ غیر متناہی کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا واقع میں پایا جانا محال ہے۔ تمام (باقی بر صفحہ آئندہ)

لا یخرجہ من القوۃ الح
الفعل۔

فاوّلًا الاترعی انہ تعالیٰ علم
للحوادث فی الانزال انہا معدومۃ
فی نفس الامر وستوجد فی اوقاتها
فان کانت العلم موجب وجودها
بالفعل کان العلم بانہا معدومۃ
فی نفس الامر علی خلاف الواقع۔

وثانیاً انما اراد اللہ تعالیٰ وجود
الحوادث فی اوقاتها ولا وجود لہا
الابا ارادہ تعالیٰ فیستحيل ان
تکون موجودۃ فی الانزال۔

وثالثاً الاترعی انہ تعالیٰ یعلم
کل محال ویعلم ان لوکات
کیف کان فعلق علمہ تعالیٰ بہ
لم یخرجہ عن الاحالۃ
فضلا عن العدم وما
سبیل غیر المتناہی الاسبیل
سائر المحالات فہو
تعالیٰ یعلمہ و یعلم
انہ محال ان یوجد

ثانیاً قدم فرع وجود ہے اور یہ موجود ہی نہیں۔

(بقیہ عاشیہ صفحہ گزشتہ)

تعریفیں صاحبِ عظمت و جلال اللہ تعالیٰ کیلئے، اشکالِ حل ہو گیا، باوجودیکہ ہمارے نزدیک صحیح ترین بات یہ ہے کہ ہم اپنے رب اور اس کی صفات اور اس کے اسماء پر ایمان لائے ہیں اور ہم ان کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے نہیں ہوتے اور ہم نہیں کہتے کہ کیسے؟ کیونکر اس جگہ کیسے والی بات نہیں ہے اور نہ ہی ہمیں علم ہے اور ان راستوں تک پہنچنے کی کوئی صورت نہیں ہے، اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے صراطِ مستقیم کی ہدایت دیتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ (امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ کا عاشیہ ختم ہوا) (ترجمہ شرف قادری)

فانكشف الاعضال والمحمد لله ذي
الجلال مع انه الحق الحق عندنا انا
امنا برنا وصفاته واسماؤه ولا نشغل
بكنهها ولا نقول كيف حيث لا كيف
ولا علم لنا بذلك ولا سبيل الى
تلك المسالك والله يهدي
من يشاء الى صراط
مستقيم ۱۲ منہ غفرلہ۔

(اقول: قد اتضح بما افاده الإمام أحمد رضا البريلوي قدس سره القوي أن خروج الغير المتناهي من القوة إلى الفعل محال، وتبين أيضاً أن تعلق العلم بشئ لا يوجب وجوده في الواقع، لكن بقي ههنا سؤال معضل: وهو اننا قائلون باحاطة علم الباري تعالى الامور الغير المتناهية وهي مرتبة في علم الباري تعالى فكيف لا يجري فيها برهان التطبيق ولا نسلم ان البرهان لا يقتضي الامتناع خروج غير المتناهي من القوة الى الفعل، انما يقتضي البرهان استحالة الامور الغير المتناهية المرتبة سواء كانت موجودة ام لا وايضا لما كان علم الباري محيطا بالامور الغير المتناهية فلا بد ان تكون متناهية عنده تعالى جل مجده فلا مخلص الا في ما قال العلامة عبد الحكيم السياكوتي بانها غير متناهية بحسب علمنا ولا نستطيع ان نعدّها بأي عدد (باقی بر صفحہ آئندہ)

ثالثاً مقصود تو یہ تھا کہ تمہاری ظلمتوں سے خلاص ہو کہ زمانہ قدیم ہے اور وہ مقدار حرکت فلک ہے تو حرکت قدیم ہے تو فلک قدیم ہے تو افلاک و عناصر قدیم ہیں، یہ بجزہ تعالیٰ باطل اور ظلمتیں زائل اور نجات حاصل، والحمد لله رب العالمین (سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت)

تشبیہ معضلہ کی ایسی ہی تقریر امتناع انقطاع 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 یخفى فاعرف والله الحمد (جیسا کہ پوشیدہ نہیں، تو جان لے، اور اللہ تعالیٰ ہی کے لئے حمد ہے۔ ت) اور یہ تقاریر زمانے کے موہوم ہونے ہی پر موقوف نہیں، اگر بالفرض زمانہ موجود خارجی اور مقدار حرکت اور خاص حرکت فلکیہ ہی کی مقدار یا کوئی جوہر مستقل ہو غرض عالم میں سے کچھ بھی ہو اُسکے حدوث و امکان انقطاع پر کوئی حرف نہیں آسکتا و اللہ الحمد یہ تقریر خوب ذہن نشین کر لی جائے کہ بعونہ تعالیٰ بکثرتِ ظلمات فلسفہ سے نجات ہے، میں اُمید کرتا ہوں کہ رد فلسفہ قدیمہ میں اگر میں اور کچھ نہ لکھتا تو یہی ایک مقام بہت تھا جس کا صاف ہونا فیض ازل نے اس عبدا ذل کے ہاتھ پر رکھا تھا و اللہ الحمد۔

یہ ہیں وہ ۳۰ مقام کہ اُس تزییل میں تھے بعونہ تعالیٰ دو کا بافاضہ اور اضافہ ہو کہ فلسفہ کی کوئی مہم مردود بات رد سے نہ رہ جائے و باللہ التوفیق۔

مقام سی ویکم

جزر لای تجزی باطل نہیں، یہ وہ مسئلہ علم کلام ہے جسے نہایت پست حالت میں سمجھا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وَأَيُّ أَلَةٍ حَاسِبَةٌ أَمَا بِحَسَبِ عِلْمِ اللَّهِ فَهِيَ مَتَنَا هَيْبَةٌ، وَإِنَّمَا كَتَبْتَ هَذَا الْأَعْضَالَ
الذِي هُوَ جَذْرُ أَسْمٍ سَاجِدٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّ يَوْفَى أَيْ عَالِمٍ كَبِيرٍ أَنْ يَحُلَّ هَذِهِ
الْمَعْضَلَةَ بِأَحْسَنِ وَجْهِ — وَاللَّهُ الْمَوْفَى —

محمد عبد الحکیم شرف القادری

۷ من ذال قعدة ۱۴۲۴ھ / الموافق باول ینایر عام ۲۰۰۴ م۔

بلکہ اُس کے بطلان پر یقین کلی کیا جاتا ہے فلاسفہ اس کے ابطال پر چمک چمک کر دلائل حتیٰ کہ بکثرت براہین ہندسیہ قائم کرتے ہیں عقلی تمسک میں بیان ہندسی سے زیادہ اور کیا ہے جس میں شک و تردید 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 اُس کے رد میں فلاسفہ کی تمام محبتیں اور ہندسی برہانیں پادر ہوا ہیں، وباللہ التوفیق یہ مقام چار موقوفوں پر مشتمل ہے:

موقف اول: اس مسئلہ میں ابطال رائے فلسفی اور دربارہ جزر ہمارا مسدک۔

اقول و برینا التوفیق یہاں ہمارا مسدک فریقین سے جدا ہے۔

(۱) ہمارے نزدیک جزر و لایجزئی باطل نہیں خلافاً للحکماء، لیکن دو جزروں کا اتصال

محال ہے خلافاً لظاہر ما عن جمہور المتکلمین۔ ظاہر ہے کہ اتصال غیر تداخل ہے تو وہ یونہی ممکن ہر ایک میں شئی دون شئی یعنی جدا اطراف ہوں دونوں ایک ایک طرف سے باہم ملیں اور دوسری طرف سے جدا رہیں ورنہ تداخل ہو جائے گا اور جزر و میں شے دون شے محال تو وہ اپنی نفس ذات سے آبی اتصال فلسفی کی تمام براہین ہندسیہ اور اکثر دیگر دلائل اس اتصال ہی کو باطل کرتی ہیں۔ وہ خود ہمارے نزدیک نفس ملاحظہ معنی اتصال و جزر و سے باطل ہے ان تطویلات کی کیا حاجت۔ اُمید کہ اتصال اجزائے ماننے سے ہمارے متکلمین کی مراد اتصال حتیٰ ہو جیسا انھوں نے نفی دائرہ وغیرہ میں فرمایا ہے کہ یہ اتصال مرتی جس کی غلطی ہے اُن سے مماست جزر پر جو تفریعات منقول ہیں اسی پر محمول ہیں ورنہ اتصال حقیقی کا بطلان محتاج بیان نہیں۔

(۲) ہمیں یہاں پر اصل مقصود ابطال ہیولی ہے کہ اس کی تلمتیں قدم عالم اگرچہ نوعی کے

کفریات لاتی ہیں اس کی کلیت کا ابطال یہاں ہے اور ابطال بالکلیہ بعونہ تعالیٰ مقام آئندہ میں تو ہم یہاں مقام منع میں ہیں۔ ہمیں ہیولی صورت کے سوا دوسری وجہ سے ترکب جسم کا دعویٰ کرنے کی حاجت نہیں بلکہ اس بارے میں جو کچھ کہیں گے محض ابدائے احتمال ہوگا کہ تغلیس مدعی کے لئے اسی قدر کافی۔

(۳) رب عزوجل فاعل مختار ہے اُس کے ارادے کے سوا عالم میں کوئی شے مؤثر نہیں،

رویت شے 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

بجہ تعالیٰ روزِ قیامت اس کا دیدار کہ کیفیت و بہت و لون و وقوع ضو و محاذات و قُرب و بُعد و مسافت وغیرہ جملہ شرائطِ عادیہ سے پاک و منزہ ہے۔ اب عادت یوں جاری ہے کہ نہایت باریک چیز کہ تنہا اصلاً قابلِ البصار نہ ہو جب بکثرت مجتمع ہوتی ہے اگر اتصال نہ ہو وہ مجموعہ مرنی ہوتا ہے۔ کوٹھڑی کے روزن سے دھوپ آئے تو اُس میں ایک عمودِ مستطیل و سعت روزن کی قدر عمیق محسوس ہوتا ہے یہ نہایت باریک باریک اجزاءِ متفرقہ کا مجموعہ ہے جن کو ہبہا رملثورہ کہتے ہیں، پراگندہ و نامتصل، ان میں کوئی جزِ رویت کے قابل نہیں، اگر تنہا ہو ہرگز نظر نہ آئے، میں ان ذروں کو نہیں کہتا جو اُس عمود میں جدا اڑتے نظر آتے ہیں بلکہ ان اجزاء کو جن سے وہ عمود بنا ہے اور جو ایک سجائی شکل کے سوا کسی جز کو نہیں دکھاتا، ان کی لطافت اس درجہ ہے کہ اُس عمود میں ہاتھ رکھ کر مٹھی بند کر دیا تھ میں کچھ نہ آئے گا مگر کثرتِ اجتماع بے اقران سے ایک جسم عمیق طویل عرض شکل عمود محسوس ہوتا ہے بلکہ دُخان و بخار کی بھی یہی حالت ہے وہ اجزاء ہوائیہ کے ساتھ اجزاء ارضیہ یا مائیہ ایسے ہی متفرق و باریک و مترع ہیں کہ تنہا ایک نظر نہ آئے اور اجتماع سے یہ جسم دُخانی و بخاری نظر آتا ہے بعینہ یہی حالت متفرقانہ اجتماع جو ہر فردہ سے احساس جسم کی ہو سکتی ہے، جسم انھیں متفرق اجزاء لای تجزی کے مجموعہ کا نام ہو جن میں کوئی دو جز متصل نہیں اور ان کا تفرق نظر میں وحدت جسم کا مانع نہیں جیسے اینٹوں کی دیوار کہ ہر اینٹ دوسری سے جدا معلوم ہوتی ہے اور پھر دیوار ایک ہے تختوں کا کوار یا تخت کہ ہر تختہ جدا ہے اور مجموعہ ایک۔ اکثر اجسام میں مسام محسوس ہوتے ہیں اور وحدت جسم میں محل نہیں ہوتے، مسام کا فرجہ تمھارے نزدیک انقسام غیر متناہی رکھتا ہے تو ضرور اُس حدِ صغر کو پہنچے گا کہ مسام واقع میں ہوں اور جس میں نہ آئیں۔ اگر کچھ جب کوئی دو جز متصل نہیں تو جو فرجہ ان کے بیچ میں ہے اُس میں ہوا وغیرہ کوئی جسم ہے یا نہیں، اگر نہیں تو خلا ہے اور اگر ہے تو اس جسم کے اجزاء میں کلام ہوگا اور بالآخر خلا ماننا پڑے گا۔

اقول ہاں ضرور خلا ہے، اور ہم ثابت کر چکے کہ وہ محال نہیں۔

(۴) صغر مسام میں ایک تقریر قاطع ابھی ہم کر چکے، اُس کے علاوہ عادت یوں جاری ہے کہ جب فصل بہت کم رہ جائے کہ امتیاز میں نہ آئے تو شئی متصل وحدانی معلوم ہوتی ہے وہ واقع میں اُس کا اتصال نہیں بلکہ جس مشترک میں صور کمال متعارفہ کا اجتماع اس کا باعث ہوتا ہے کہ ان کے خلاؤں میں بھی ویسی ہی صورت مد رک ہوتی ہے اور سطح واحد متصل سمجھی جاتی ہے، کپڑے میں نرمی کے پھول بہت قریب قریب ہوں، نزدیک سے دیکھے تو ہر پھول دوسرے سے جدا اور

بیچ میں خلا، مگر دور سے سارا کپڑا مغرق معلوم ہوتا ہے۔ چاہئے تو یہ تھا کہ بوجہ بعد جس نسبت سے پھولوں کے خلا چھوٹے ہوتے گئے اسی نسبت سے پھول بھی چھوٹے ہوتے جاتے، قریب سے بڑے پھول اور ان میں بڑا خلا محسوس ہوتا ہے، بعینہ سے چھوٹے پھول اور ان میں چھوٹا خلا محسوس ہوتا مگر یہ نہیں ہوتا بلکہ خلا معدوم ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ بھی نہ ہی زری کی صورت محسوس ہو کر ساری سطح زری سے مغرق بے فرجہ معلوم ہوتی ہے، ممکن کہ بعض اجسام دونوں حالتوں کے ہوں جن میں مسام نظر آئیں وہ اس کپڑے کو قریب سے دیکھنے کی حالت اور جن میں بالکل نظر نہ آئیں دور سے دیکھنے کی کہ خلا کے صفر نے سطح کو اجزا سے مغرق کر دیا کہ جسم متصل و حدانی بلا مسام نظر آیا۔

(۵) ہندسہ کی بنا خطوط موہومہ پر ہے یہاں جب کوئی دو جز متصل نہیں ضرور ہر دو جز میں ایک خط موہومہ فاصل ہوگا جس کے دو نقطہ طرف پر یہ دو جز ہیں خطوط موہومہ ایک حد تک کتنے ہی چھوٹے ہوں ان کی تقسیم وہاں ہوگی یا مجاراة للفلاسفہ، یہ بھی سہی کہ ان کی تقسیم غیر متناہی ہے اس تقدیر پر یہ جسم اگرچہ فی نفسہ متصل نہیں اجزائے متفرقہ ہیں تو اجزائے واقعہ کی طرف اس کی تحلیل قطعاً متناہی ہوگی مگر وہ اتصال موہومہ جس کا نام جسم تعلیمی ہے انقسام وہی میں اس کی تقسیم غیر متناہی لا تعقی ہوگی اگر کتنے جسم تعلیمی جسم طبعی ہی کی تو مقدار ہے جب اس کی تقسیم نا متناہی تو اس کی بھی کہ یہ اسی سے منزع ہے۔

اقول پھر بھولتے ہو اس کی ذات سے منزع نہیں بلکہ ہوتا تو اس کے اتصال سے اس جسم طبعی کو متصل ہی کس نے مانا ہے کہ جسم تعلیمی اس سے منزع یا اس کی مقدار ہو وہ تو اجزائے متفرقہ ہیں جن میں خطوط فاصلہ کے تو ہم سے ایک مقدار موہومہ ہوگی تو اس کی تقسیموں سے وہی موہومہ منقسم ہوگا نہ کہ جسم طبعی۔

(۶) ہماری تقریر ۴ و ۵ کے ملاحظہ سے واضح کہ اتصال تین قسم ہے: حقیقی، حسی، وہمی، جب اقسام کا ترکیب اس طور پر ہو۔ اول ان میں اصلاً کسی جسم کو نہ ہوگا اور ثالث جو ہر جسم کو ہے اور ثانی سے اگر یہ مراد لو کہ اگرچہ جس میں مسام ہوں مگر جسم واحد سمجھا جائے تو یہ بھی ہر جسم کو ہے اور اسی پر تمام احکام شرعیہ و عقلیہ کی بنا ہے، اور اگر یہ مراد لو کہ جس میں اصلاً تفرق کا ادراک نہ کرے تو یہ ان میں صرف بعض اجسام میں ہوگا جو املس ہوں جس طرح آئینے اور لوہے کا تختہ پالش کیا ہوا۔

(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 ہوتے:

(ا) فلاسفہ کا ادعا کہ جسم کا ترکیب اجزائے لاتجزئی سے نہیں ہو سکتا باطل ہوا۔

(ب) اُن کلمہ کہ ہر جسم ہیولی و صورت سے مرکب ہے باطل ہوا۔

(ج) وہ دلائل کہ ابطال ترکیب پر لائے تھے بیکار و ضائع گئے، کماستعرف ان شاء اللہ تعالیٰ (جیسا

کہ عنقریب توجان لے گا اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا۔ ت)

موقف دوم: اثبات جزیم اور بیان کر چکے کہ ہمیں اس کی حاجت نہیں صرف امکان کافی ہے تو یہ موقف محض تبرعی ہے ولہذا ہم نے عنوان "مقام" میں یہ کہا کہ جز باطل نہیں یعنی اُس کے بطلان پر کوئی دلیل قائم نہیں، نہ یہ کہ جز ثابت ہے کہ ابطال فلسفہ میں ہمیں اس کی حاجت نہیں۔ متکلمین نے یہاں بہت کچھ کلام کیا ہے اور وہ ہمارے نزدیک تام نہیں اگرچہ اُن میں بعض کو شرح مقاصد میں قوی بتایا لہذا ہم اُس سب سے اعراض کر کے اسلامی قلوب مستقیمہ کے لئے بتوفیقہ تعالیٰ خود قرآن عظیم سے جز کا ثبوت دیں۔

فاقول قال المولى سبحانه وتعالى : ومزقناهم كل ممزق (اور انھیں

پوری پریشانی سے پر اگندہ کر دیا۔ ت) 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 ضرور یہ تجزیہ اُن اجزاء پر منتہی ہوا جن کے آگے تجزیہ ممکن نہیں ورنہ کل ممزق نہ ہوتا کہ ابھی بعض تمزقیں باقی تھیں اور وہ اجزاء جن کا تجزیہ ناممکن ہو نہیں سکتا اجزائے لاتجزئی، تو اس تقدیر پر حاصل یہ ہوا کہ اُن کے اجسام کے تمام اتصالاتِ حسیہ ہر حصے اور ہر حصے کے حصے باطل فرما کر اُن کے اجزائے لاتجزئی دُور دُور بکھیر دئے کہ اب کسی جز کو دوسرے سے اتصالِ حسی بھی نہ رہا۔ اگر کہتے مراد تقسیم فکی ہے نہ وہی یعنی خارج میں جتنے پارے ہو سکتے تھے سب کر دئے اگرچہ ہر پارہ وہم میں غیر متناہی تقسیم سے منقسم ہو سکتا ہے تو اجزائے لاتجزئی لازم نہ آئے کہ وہ وہاں بھی قابلِ اقسام نہیں۔

اقول اولاً تخصیص بلا دلیل باطل و ذلیل۔

عہ یعنی جبکہ ترکیب اجزا سے فرض کریں ورنہ اجزائے لاتجزئی کی طرف تحلیل تو ضرور مفاد ارشاد ہے کما سیاتی ۱۲ منہ غفرلہ۔

لے القرآن الکریم ۱۹/۳۴

ثانیاً وہم سے اگر مجرد اختراع مراد ہو تو وہ کہیں بھی بند نہیں اور اگر وہ کہ واقعت رکھے تو ناممکن ہے جب تک واقع میں شے دون شئی یعنی دو حصے متمازن نہ ہوں۔ فکی و وہی کا فرق انسانی علم قاصر و قدرت ناقصہ کے اعتبار سے ہے شے جب غایت صغر کو پہنچ جائے گی انسان کسی آلے سے بھی اُس کا تجزیہ نہیں کر سکتا بلکہ وہ اسے محسوس ہی نہ ہوگی تجزیہ تو دوسرا درجہ ہے لیکن مولیٰ عزوجل کا علم محیط اور قدرت غیر ملنا ہی جب تک حصوں میں شے دون شئی کا تمایز باقی ہے قطعاً مولیٰ تعالیٰ عزوجل ان کے جدا فرمانے پر قادر ہے تو وہ جو تمزین فرمائے اس میں گل ممزق وہیں ملتی ہوگا جہاں واقع میں شئی دون شے باقی نہ رہے اور وہ نہیں مگر جزو و لا تجزی۔

موقف سوم: ابطال دلائل ابطال۔ ابطال جز کے لئے فلاسفہ کے شبہات کثیر ہیں اور بجدہ تعالیٰ سب پادر ہوا۔

شبہ ۱: کہ ان کا نقل مجلس ہے، اجزا اگر باہم ملاقی نہ ہوں گے حجم حاصل نہ ہوگا تو جسم بنے گا اور ملاقی ہونگے تو اگر ایک جز دوسرے سے بالکل ملاقی یعنی متداخل ہو جب بھی حجم نہ ہو، سب جز واحد کے حکم میں ہوتے، اور اگر ایسا نہ ہو تو ضرور ایک حصہ ملا ہوگا اور دوسرا جدا تو جز منقسم ہو گیا جواب باختیارش اول ہے۔

اقول اور حصول حجم کی صورت ہم بتا چکے۔

شبہ ۲: جس میں چاک اول کا ر فوجا ہا ہے۔ اجزا ملاقی ہوں جب تو وہی متداخل یا انقسام ورنہ ان میں خلا ہوگا۔ یہ خلا کوئی وضع ممتاز رکھتا ہے یعنی اس کی طرف اشارہ حسیہ اجزا کی طرف اشارے کا غیر ہے یا نہیں، بر تقدیر ثانی اجزا میں تلاقی ہوگی، بر تقدیر اول یہ خلا عدم صرف نہیں کہ ذی وضع ممتاز ہے، اب ہم اسے پوچھتے ہیں یہ اجزا سے ملاقی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو عدم صرف ہوا اُس سے حجم کیا پیدا ہوگا، حجم تو یوں ہوتا کہ ایک جز یہاں ہے ایک وہاں، بیچ میں خلا ہے۔ اور اگر ہاں تو بالکل ملاقی یعنی اجزا کے ساتھ متداخل ہے جب بھی حجم نہ ہو اور بالبعض ملاقی ہے تو جز منقسم ہو گیا (سندی علی الجوفوری)

اقول اولاً خطاب اپنے دونوں نقطہ طرف اوب سے ملا ہے یا جدا، بر تقدیر ثانی یہ نقطے اس کی طرف کب ہوئے کہ طرف شئی شے سے منفصل نہیں ہوتی، بر تقدیر اول بالکل ملاقی یعنی نقطوں سے متداخل ہے تو خط کب ہوا کہ اس کو امتداد چاہئے، اور اگر بالبعض ملاقی ہے تو نقطہ منقسم ہو گیا۔

ثانیاً وَهُوَ الْحَلُّ جہالت کے سر پر سینک نہیں ہوتے شق اخیر مختار ہے یہ خلا
ذو وضع ہے اور اجزا سے ملائی ہے اور ملاقات بالبعض ہے اور منقسم خلا ہوا نہ کہ جز، ہر دو جز کے
بیچ میں خلا ایک خط موہوم ہے جس کے دونوں نقطہ طرف دونوں جز واقع فی الطرف پر منطبق ہیں اور
بیچ میں امتداد خطی، تو یہ خلا و خط منقسم ہیں نہ کہ اجزا اور نقطہ۔

شبیہ ۳: دوسرا رنویوں چاہا کہ ہم اُس خلا کو اجزا سے بھریں گے تو اب تو تلامی اجزا
ہو جائے گی، اور اگر کبھی نہ بھر سکے تو خلا کی تقسیم غیر متناہی ہوتی تو جسم کی تقسیم غیر متناہی لازم آتی،
اور یہی مطلوب ہے۔ اور اگر بھر جائے اور ایک جز سے کم کی جگہ رہے تو جز منقسم۔ (سندیلی)
اقول اولاً دو جزوں کا ملنا محال تو بھرنے کا قصد قصہ محال جیسے کوئی کئے 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 حصوں میں محصور ہوں گے یا نہ بھرے گا یعنی ایک نقطہ سے کم کی جگہ خالی رہے گی کہ موجب
تقسیم نقطہ ہے اور بہ صورت تالی نقاط لازم، اس سے یہی کہا جائے گا کہ احمق دو نقطے برابر ہو سکتے
ہی نہیں نہ کہ متوالی نقطوں سے خط بھرنے کی ہو س۔

ثانیاً خدا کی تقسیم لا متناہی ہونے سے امتداد موہوم کی تقسیم نا متناہی ہوتی 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 متناہی تقسیم مطلوب تھی کہ جسم کا تالف اجزائے لاتیجزائی سے اور ان کے خلاؤں کے ذریعہ سے جسم کی
تقسیم نا متناہی لا متناہی قسمت تو جز سے بھاگنے کو لیتے تھے جب اجزا موجود پھر لا متناہی پر خوشی کا ہے کی۔
شبیہ ۴: اجزائے جسم میں جو چیز دو کے بیچ میں ہے وہ ان کو تلامی سے مانع ہے ورنہ داخل ہوگا
جسم نہ بنے گا، اور یہ مانع یوں ہی ہوگی کہ ایک طرف سے ایک جز سے ملا ہو دوسری طرف سے دوسرے
جز سے تو ضروریہ طرفین ممتاز فی الوضع ہوں گی کہ ہر ایک کی طرف اشارہ جدا ہوگا جب تو ایک طرف
سے اس سے دوسری سے اس سے ملنا ہوگا اور جب اس کے لئے طرفین ممتاز فی الوضع ہیں تو
ضرور اس میں شے دون شے فرض کر سکتے ہیں تو انقسام ہو گیا اگرچہ وہا۔

اقول یہ وہی شبہ اولی عبارت اخروی ہے اور جواب واضح نہ کوئی جز دوسرے سے ملا
نہ دو جزوں کا مانع لقا بلکہ تمام مانع بیچ کا خلا جیسے نقطتین طرف کو امتداد خط۔

شبیہ ۵: ایک جز دو جزوں کے ملتی پر ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہوگا جز و لاتیجزائی نہ ہوگا
کہ ملتی پر ہونے کے یہی معنی کہ اُس کا ایک حصہ ایک جز پر ہے دوسرا دوسرے پر، لیکن ملتی پر

ہوسکنا ثابت ہے تو لاتیجری ہونا باطل۔

اقول وہ تو باطل نہیں بلکہ ایک جُز کا دو کے ملتی پر ہونا ہی باطل ہے کہ اتصال جُزین محال، اس کا امکان تین وجہ سے ثابت کرتے ہیں،

(۱) جب مسافت اجزائے لاتیجری سے مرکب ہے اور ایک جُز اس پر حرکت کرے یعنی اُس کے ایک جُز سے منتقل ہو کر دوسرے جُز پر آئے تو ظاہر ہے کہ دونوں جُز اُس حرکت کے مبدؤ ملتہی ہوئے اور حرکت نہ مبدؤ میں ہوتی ہے نہ ملتہی میں بلکہ بینہما تو ضرور حرکت اُس جُز کے لئے اُسی وقت ہوتی جب ان دونوں کے بیچ میں تھا یہی ملتے پر ہوتا ہے۔

اقول سب اعتراضوں سے قطع نظر مسافت کے دو جُز متصل ہونا محال بلکہ ہر دو جُز میں ایک امتداد موہوم فاصل ہے۔ جُز متحرک وقت حرکت اس امتداد میں ہوگا۔

(۲) ایک خط اجزائے زوج مثلاً چھ جُز ا ب ج ء کا س سے مرکب فرض کریں خط کے اوپر ا کے محاذی ایک جُز ح ہے اور خط کے نیچے س کے محاذی ایک جُز ط اس شکل پر ح ا ب خ غ 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 ح پر ہوگی جب تک ح نقطہ ح پر آئیگا، ط نقطہ ح پر ہوگا ابھی محاذات تک نہ آیا نہ نقطہ ح پر ہوگی کہ جب ح نقطہ ح پر آئے گا ط نقطہ ح پر پہنچے گا محاذات سے گزر گیا ہوگا ضرور ج و ء کے بیچ میں ہوگی تو اُس وقت ح ط دونوں ج و ء کے ملتے پر ہونگے۔

اقول یہ بھی اتصال اجزا پر مبنی اور وہ محال بلکہ ج و ء میں امتداد موہوم ہے اُس کے منصف پر یہ محاذات ہوگی۔

(۳) ایک خط اجزائے طاق مثلاً پانچ جُز ا ب ح ء ء سے مرکب میں خط کے اوپر دو جُز ح و ط ہوں ایک ا پر دوسرا ہ پر اور ایک دوسرے کی طرف ایک چال سے چلیں تو ضرور جُز وسطانی ح پر آکر ملیں گے تو ح ان دونوں کے ملتے پر ہوا۔

اقول یہ فرض محال ہے وہ مساوی چال سے چلیں یا مختلف سے، یا ایک چلے دوسرا ساکن

عہ اقول جُز کا ان اجزا سے ملنا ہی محال ہے مگر حرکت بلا اتصال بہ تبدل محاذات بھی ہو سکتی ہے لہذا ہم نے فرض پر کلام نہ کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

رہے، بہر حال محال ہے کہ کہیں مل سکیں کہ اتصال جز میں ممکن نہیں جیسے دو جسم کہ ایک دوسرے کی طرف مساوی یا مختلف سیر سے چلیں یا ایک ہی چلے، بہر حال بعد تلاقی و قوف واجب کہ تداخل محال یہاں قبل تلاقی و قوف لازم کہ اتصال محال بقائے میل موجب حرکت نہیں جبکہ کوئی مانع ہو اور لزوم محال سے بڑھ کر اور کیا مانع وہاں امتناع تداخل نے تلاقی پر حرکت روک دی اگرچہ میل باقی ہو یہاں استحالہ اتصال قبل تلاقی روک دے گا، اگر کہتے کہاں روکے گا، جہاں رکیں ضرور ان میں ایک امتداد موہوم فاصل ہوگا جس کی تقسیم نامتناہی ہو سکتی ہے، تو ممکن ہے کہ ابھی اور بڑھیں، اور ہمیشہ یہی سوال رہے گا۔

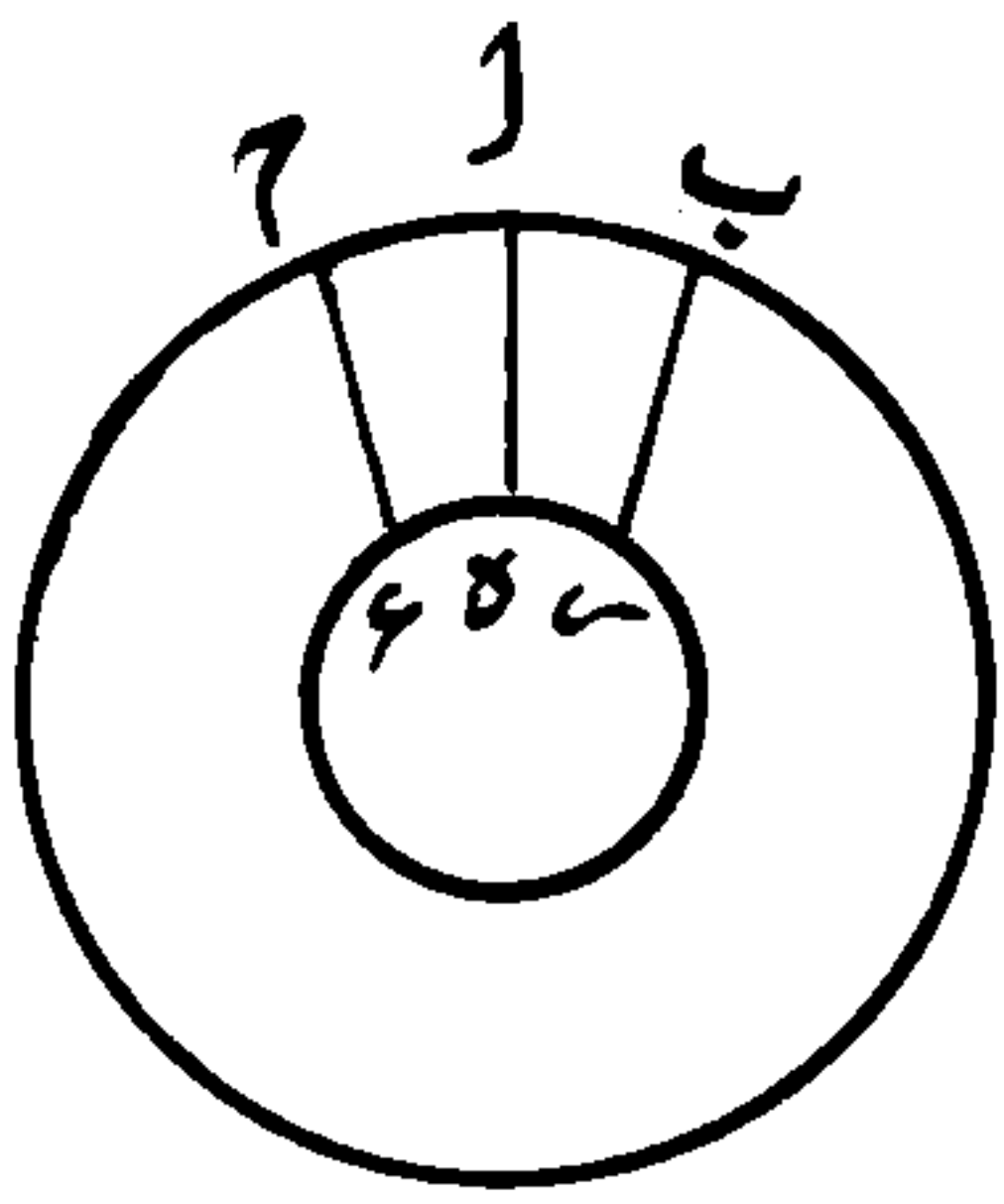
اقول یہ وہ سوال ہے جو تم پر وارد کیا گیا کہ جب مسافت کی تقسیم نامتناہی ہے تو محال ہے کہ کوئی متحرک اُسے قطع کر سکے اور اُس کا جواب تم ہی دیتے ہو کہ یہ انقسام بالفعل نہیں موجب بالفعل امتداد متناہی ہے کہ قطع ہو جائے گا وہی جواب یہاں ہے، یوں نہ سمجھو تو یوں سہی، آیا کبھی وہ وقت آئے گا کہ اب ان کی حرکت موجب تلاقی ہو یا بوجہ لامتناہی تقسیم کبھی نہ آئے گا، بر تقدیر ثانی غیر متناہی چلے جائیں گے اور کبھی نہ ملیں گے کہ کوئی جز ان کے ملتے پر ہو، اور بر تقدیر اول جہاں وہ حرکت رہیگی کہ اب ملادے وہیں رُک جانا واجب ہوگا۔

شعبہ ۶، بارہا حرکت سرعہ و بطیہ متلازم ہوتی ہیں (اسے بوجہ ثابت کیا ہے ان سے تطویل کی حاجت نہیں ایک مثال آسیابس ہے) ظاہر ہے کہ چکی کا دائرہ قطبیہ (جو اس کی کیلی کے پاس ہے) چھوٹا ہے اور دائرہ طوقیہ (جو اس کے بیرونی کنارے پر ہے) بڑا ہے، دونوں دائروں پر ایک ایک جز لیجئے یقیناً دونوں ایک ساتھ دورہ پورا کریں گے، جز قطبی نے جتنی دیر میں یہ چھوٹا دائرہ طے کیا اتنی ہی دیر میں جز طوقی نے وہ بڑا دائرہ، تو اس کی بطیہ اس کی سرعہ متلازم ہیں۔ فرض کیجئے کہ دائرہ طوقیہ دائرہ قطبیہ کا دنس گنا ہے تو جتنی دیر میں جز قطبی ایک جز مسافت طے کرے گا ضرور ہے کہ جز طوقی دنس جز چلے گا، تو طوقی جتنی دیر میں ایک جز قطع کریگا قطبی ایک جز کا دسواں حصہ چلے گا تو جز منقسم ہو گیا۔ یا یوں کہتے کہ جز طوقی جتنی دیر میں ایک جز چلا اتنی دیر میں قطبی بھی ایک جز چلا تو سرعہ بطیہ برابر ہو گئیں اور ایک جز سے اند چلا تو بطیہ سرعہ سے بڑھ گئی اور دونوں باطل ہیں، لا جرم ایک جز سے کم چلے گا، اور یہی انقسام ہے۔ اس شعبہ نے متکلمین کو بہت پریشان کیا۔ نظام تو طغرے کا قائل ہوا یعنی مثلاً ایک اور دنس کی نسبت ہے جو قطبی جتنی دیر میں ایک جز متصل پر منتقل ہوا طوقی اتنی ہی دیر میں بیخ سے نو جز چھوڑ کر دسویں جز پر ہو جائے گا تو طوقی نے ایک سے لے کر نو جز تک قطع ہی نہ کئے کہ اتنی دیر میں قطبی کے لئے جز کا کوئی حصہ ہو بلکہ

دونوں ایک ہی ایک جُز چلے مگر یہ جُز متصل اور وہ نو جُز کے بعد والا جُز تو سریع و بطی برابر بھی نہ ہوں اور متلازم بھی رہیں اور انقسام جُز بھی نہ ہو مگر یہ ایسی بات ہے جسے کوئی ادنیٰ عقل والا بھی قبول نہیں کر سکتا کہ متحرک بیچ میں اجزائے مسافت کو ایسا چھوڑ جائے کہ نہ انھیں قطع کرے نہ ان کے محاذی ہو اور دفعۃً ادھر سے ادھر ہو رہے کم از کم نو جُزوں کی محاذات پر تو گذرا اور ہر جُز کی محاذات ایک حصہ حرکت سے ہوتی اتنی دیر میں جُز قطبی ساکن رہا تو حرکتیں کا متلازم نہ ہوا اور متحرک ہوا تو ضرور ایک جُز سے کم قطع کیا۔ ہمارے متکلمین متلازم حرکتیں کے منکر ہوئے اور مان لیا کہ جب تک طوقی مثلاً نو جُز چلے قطبی ساکن رہے گا جب وہ نویں سے دسویں پر آئے گا یہ اپنے پہلے سے دوسرے پر ہو جاتے گا تو نہ ساتھ چھوٹا نہ سریع و بطی برابر ہوں نہ جُز کا انقسام ہوا اس پر رد کیا گیا کہ ایسا ہو تو چلکی کے اجزا سب متفرق ہو گئے کہ طوقی چلیں گے اور قطبی ساکن رہیں گے، یوں ہی بیچ والے اپنے اپنے لائق ٹھہریں گے کہ معیت باقی رہے تو چلکی اگرچہ کیسے ہی مضبوط لوہے کی ہو اُس کے تمام اجزائے لاجزئی گھماتے ہی سب متفرق ہو جائیں گے اور ٹھہراتے ہی سب بدستور ایسے جم جائیں گے کہ ہزار حیلوں سے جُدا نہ ہو سکیں، پھر ہر دائرے کے اجزا کو اتنی عقل درکار کہ مجھے اتنا ٹھہرنا چاہئے کہ ساتھ نہ چھوٹے، اس کا جواب التزام سے دیا کہ ہاں یہ سب کچھ فاعل مختار عزہ جلالہ کے ارادے سے ہوتا ہے، فاعل مختار پر ہمارا ایمان فرض 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 اس کے پائے علماء و فضلاء ہو گئے ہوں.... و مسلم الثبوت کا درس دے رہے ہوں قطعاً قادر مطلق عز مجربہ کی قدرت اسے شامل، مگر ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ایسا ہوتا نہیں معہذا چلکی نہ سہی خود اپنے دونوں ہاتھ پھیلا کر ایڑیاں جاکر گھومے تو قطعاً اُس کے ہاتھوں کی انگلیوں نے جتنی دیر میں بڑا دائرہ طے کیا پاؤں کی انگلیوں نے اتنی ہی دیر میں چھوٹا دائرہ، تو اُن کی ایک جُز مسافت کے مقابل اُن کے لئے جُز کا حصہ آئے گا یا آدمی کے اجزا بھی چلکی کی طرح متفرق ہو جائیں گے آدمی ریزہ ریزہ پاش پاش ہو گیا اور اُسے خبر نہ ہوئی، اُس کا الزام کیونکہ معقول، انفار متفلسفہ کو اس طغزو تفریق اجزا پر بہت قہقہے لگانے کا موقع ملا، ابن سینا سے متشدد جو نیوری تک سب نے اس کا مضحکہ بنایا۔

وانا قول وباللہ التوفیق (اور میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت) بات کچھ بھی نہیں، مسافت اگر جو ہر فردہ سے مرکب ہوگی ہرگز دو جوہر متصل نہ ہوں گے اُن میں

امتداد موہوم فاصل ہوگا، اب جڑ طوقی کی مسافت میں اگر اجزائے مسافت جڑ قطبی کے برابر ہیں جب تو ظاہر ہے کہ ایک اور دس کی نسبت میں ان کا فاصلہ ان کے فاصلے سے دس گنا ہوگا، طوقی جتنی دیر میں ایک جڑ قطع کرے گا اتنی ہی میں قطبی بھی، مگر مساوات نہ ہوتی، کہ اُس نے بڑی قوس قطع کی اور اس نے



چھوٹی، اس شکل پر طوقی لپرتھا اور قطبی کا پر، جب وہ ایک جڑ طے کرے گا یعنی ب پر آئے گا۔ یہ بھی ایک جڑ چلے گا اس پر ہوگا اس نے قوس لب قطع کی اور اُس نے قوس ۴ س، اور اگر مسافت طوقی میں اجزائے مسافت قطبی سے زائد ہیں مثلاً لب میں دس جڑ ہیں اور س ۴ میں یہی دو، اس شکل پر تو جب طوقی ایک جڑ چلے گا یعنی ا سے ح پر ہوگا قطبی ایک جڑ

نہ چلے گا بلکہ جب وہ نو جڑ چل کر اسی ب پر آئے گا یہ ایک جڑ چل کر ۴ سے س پر ہوگا اور جڑ کا

القسام نہ ہوا بلکہ امتداد فاصل کا یعنی جب طوقی ا سے ح پر آئے گا قطبی اس فاصلے کا جو ۴ سے س تک ہے نو اں حصہ قطع کرے گا جب وہ ۶ پر ہوگا یہ اس فاصلے کا $\frac{2}{9}$ طے کرے گا وہ کذا تو نہ طغرا ہوا نہ تفریق اجزا نہ القسام جڑ نہ تساوی حرکتیں، نہ ان کا تلازم۔ اصلاً کوئی محذور لازم نہیں واللہ الحمد وہ سارے مصائب اتصال اجزا مانتے پر تھے اور وہ خود محال۔

شبه ۷: تلازم سرلعیہ و بطیئہ جن وجوہ سے ثابت کیا جن کو چھوڑ دیا کہ وہ خود ہمیں مسلم ہے حاجت اثبات نہیں ان میں سے ایک وجہ کو خود مستقل شبہ کرتے ہیں۔ یوں کہ ایک خط فرض کیجئے تین جڑ سے

عہ سیالکوٹی نے شرح مواقف میں اس سے یہ جواب دیا کہ اصحاب جڑ ایک جڑ و منفرد کا وجود ہی نہیں مانتے اس کی حرکت درکنار، اور یہ جواب شرح مقاصد سے ماخوذ ہے اور اس سے تیسری وجہ اور استفاد کہ ان وجوہ پر حرکت کے قابل نہیں جن سے محال لازم آتا ہے۔

اقول یہ جواب اگر صحیح ہو تو شبہ پنجم کی وجوہ ثلاثہ سے بھی ہو سکے گا مگر اس کی صحت میں نظر ہے، جڑ من حیث ہو جڑ ضرور منفرد نہ ہوگا مگر جب جڑ ولایت تجزی ممکن جو ہر فرد کیوں ناممکن، اور جب وہ ممکن تو اس کی حرکت کیوں محال، اور جب حرکت ممکن تو اس کو حرکت میں کیا استحالہ، بداہت عقل (باقی بر صفحہ آئندہ)

مرکب لُ ب ح دوسرا دو جُز۔ سے ۵۶ یہ دوسرا اُس پہلے پر ہے یوں کہ ل کے مقابل ۶، اور ب کے محاذی ۵ اور اس دوسرے پر ایک جُز۔ س اس کے ۶ پر ہے۔ اس شکل پر اب فرض کرو خط ۵۶ خط لُ ب ح پر بقدر ایک جُز۔ کے حرکت کر لے تو ضرور س کہ اس پر رکھا ہے بالعرض وہ بھی متحرک ہوگا اگر خود حرکت نہ کرتا اس حرکت سے یہ شکل ہو جاتی س ل سے منتقل ہو کر ب پر آیا ۵ ب سے چل کر لُ ب ح ج ح پر اور س حرکت عرضیہ کے سبب ۵۶ ل سے ہٹ کر ب پر لیکن فرض کرو کہ اس نے اپنی ذاتی حرکت بھی ایک جُز۔ کی تو شکل لُ ب ج یوں ہوتی س کہ س ایک جُز۔ حرکت عرضیہ سے ہٹا، ورنہ ایک جُز۔ حرکت ذاتیہ سے اور ل سے لُ ب ج ح کے مقابل ہو گیا، تو جتنی دیر میں س نے اپنی مجموع حرکتیں سے دو جُز۔ قطع کئے ب وج اُتنی دیر میں ۶ نے ایک ہی جُز۔ طے کیا ب تو جتنی دیر میں س اپنی مجموع حرکتیں سے ایک جُز۔ قطع کر کے ب کے محاذی آیا ہوگا ظاہر ہے کہ اُتنی دیر میں ۶ نے ب سے کم قطع کیا ہوگا تو جُز۔ منقسم ہو گیا۔

اقول یہ سب ملع ہے اولاً س کا خط ۵۶ سے اتصال کہ اُس کی حرکت سے حرکت عرضیہ کرے محال کہ اتصال جُز۔ تین ممکن نہیں۔

ثانیاً لُ ب، ح سب اجزائے متفرقہ ہیں اور اُن میں امتداد فاصل تو جتنی دیر میں س مجموع حرکتیں سے ب کے محاذی ہوگا اُتنی دیر میں ۶ اُس نصف امتداد کو طے کرے گا جو ل و ب میں ہے نہ کہ نصف جُز۔ کو۔

شبیہ ۸، وجوہ تلامزم سرلیعہ و بطیئہ سے ایک اور وجوہ حکمۃ العین میں مستقل شبہ قرار دیا اُس کا ذکر بھی کر دیں کہ کوئی متروک نہ سمجھے۔

اقول اُس کا ایضاح یہ کہ ایک لکڑی زمین میں نصب کرو، طلوع آفتاب کے وقت اُس کا سایہ رُوئے زمین پر جانب مغرب پھیلا ہوگا جس کی مقدار دائرہ زمین کے ایک حصہ کی قدر ہوگی، آفتاب جتنا بلند ہوتا جائے گا سایہ سمٹتا آئے گا یہاں تک کہ جب آفتاب آسمان کا ربع دائرہ قطع

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

شاہد ہے کہ متحرک کے لئے اس نحو حرکت میں کوئی استحالہ نہیں تو وہ ناشی نہ ہوا مگر فرض جو ہر فرد سے فافہم با ایں ہمہ جب ان سب کے تسلیم پر ہمارے پاس جواب شافی موجود ہے تو ان کے انکار کی کیا حاجت وہ بھی لشکل مدعی کہ بارثبوت ہم پر ہو ۱۲ منہ غفرلہ۔

کر کے نصف النہار پر پہنچے گا سایہ اپنی انتہائے کمی کو پہنچے گا اگر آفتاب اُس جگہ کے سمت الراس سے جنوب یا شمال کو ہٹا ہوا ہو اور عین سمت الراس پر ہو تو سایہ منعدم ہو جائے گا۔ بہر حال جتنی دیر میں آفتاب نے اپنے فلک کا ربع دائرہ قطع کیا کہ کروڑوں میل ہے اتنی دیر میں سایہ نے دائرہ زمین کا یہ حصہ قطع کیا جس پر وقت طلوع پھیلا ہوا تھا یا اُس سے بھی کچھ کم۔ اگر دوپہر کو بالکل منعدم نہ ہو گیا یہ سرلیعہ و بطیئہ کا تلازم تھا اور یہیں سے ظاہر کہ آفتاب جتنی مقدار قطع کرے گا سایہ اس سے بھی بہت کم کہ اسے یہ چھوٹی مسافت آفتاب کی اس بڑی مسافت کے ساتھ ساتھ قطع کرنا ہے تو اُسی نسبت سے اُس کے بڑے حصوں کے مقابل اُس کے چھوٹے حصے پڑیں گے اور شک نہیں کہ آفتاب کا ارتفاع انتقاض نفل کی علت ہے اب اگر مسافت اجزائے لاتجزائی سے مرکب ہو اور فرض کریں کہ آفتاب نے ایک جز قطع کیا تو سایہ اتنی دیر میں اگر ساکن رہے یعنی نہ گھٹے تو معلول کا علت سے مختلف ہو اور یہ محال ہے، اور اگر حرکت کرے یعنی گھٹے تو اس کی حرکت بھی اگر ایک جز یا زائد ہو تو بطیئہ سرلیعہ کے برابر یا اس سے بڑھ کر ہوگی، لاجرم ایک جز سے کم ہوگی، اور یہ انقسام ہے۔

اقول قطع نظر اس سے کہ سایہ کوئی شے باقی مستمر متحرک متزائد یا متناقص نہیں آفتاب دو لمحہ ایک مدار پر نہیں رہتا اور ہر مدار کی تبدیل پر پہلا سایہ معدوم ہو کر دوسرا جدید حادث ہوگا کہ اُس وقت جو حصہ زمین مواجہ شمس تھا اب مستور ہے اور جو مستور تھا اب مواجہ ہے اور ہر نیا طلوع سے دوپہر تک کم حادث ہوگا اور دوپہر سے غروب تک پہلے سے زائد نہ کہ ایک ہی سایہ گھٹتا بڑھتا رہا تو یہاں نہ کوئی حرکت ہے نہ متحرک، نئے نئے سائے مختلف المقدار ہر لمحہ جدید پیدا ہونے کو مجازاً حرکت کہہ لو جواب وہی ہے کہ مسافت میں اجزا متصل نہیں بلکہ متفرق، اور ان میں امتدادات و ہمیبہ فاصل، تو ایک جز سے دوسرے پر آفتاب نہ آئے گا مگر ایک امتداد طے کر کے سایہ اس کے حصوں میں سے کوئی حصہ کم ہوگا جیسا جز طوقی و قطبی کے حرکات میں گزرتا بالجلہ اجزا نہیں مگر حدود مسافت کی طرح جن کی لحظہ بلحظہ تبدیل سے حرکت تو سٹیہ و متحرک کو بین الغایتین جدید نسبتیں حاصل ہوتی ہیں اور حرکت قطعیہ میں انھیں کی موافقات ہوتی ہے۔ اب اگر کوئی کہے کہ یہ حدود بلاشبہ نقاط غیر منقسمہ ہیں، آفتاب جتنی دیر میں ایک حد طے کرے سایہ ضرور اس سے کم طے کرے گا ورنہ سرلیعہ و بطیئہ برابر ہو جائیں گی، تو نقطہ منقسم ہو گیا، اس کا جواب یہی دو گے کہ دو نقطے متصل نہیں وہی جواب یہاں ہے۔

شعبہ ۹: جز متناہی ہے اور ہر متناہی متشکل اب اگر مضلع ہو تو جانب زاویہ غیر جانب ضلع

ہوگی، انقسام ہو گیا اور اگر گڑہ ہو تو جب کڑے ملیں (یعنی دو کڑے متصل ہوں اور تیسرا ان دونوں کے اوپر) ضرور فرجہ کہ بیچ میں رہا ہر کڑے سے چھوٹا ہوتا ہے تو جز منقسم ہو گیا (متن و شرح حکمت العین) **اقول اولاً** جز کا متناہی یعنی صاحب نہایت ہونا مسلم نہیں متناہی وغیر متناہی امداد کے اقسام ہیں ولہذا تصریح کرتے ہیں کہ خط کے لئے جہت بمعنی نہایت صرف دو ہیں عرض میں وہ امداد ہی نہیں رکھتا کہ نہایت ہو۔

ثانیاً اگر متناہی عدم امداد کو بھی شامل مانیں تو شکل بے امداد ممکن نہیں کہ وہ ایک یا زائد حدود کے احاطہ سے بنتی ہے احاطہ کو دو چیزیں درکار: محیط و محاط۔ اور اثبیت بے امداد معقول نہیں۔ ہر متشکل متناہی ہے ہر متناہی متشکل نہیں جیسے نقطہ وہ اور جز خود اپنے نفس کے لئے حد ہیں نہ کہ ان کو کوئی حد محیط۔

ثالثاً ہم فرض کرتے ہیں کہ کڑے ہوں گے اور فرجہ رہنا اتصال پر موقوف، اور وہ محال اگر کہئے اتصال محال سہی مگر عقل حکم کرتی ہے کہ اگر متصل ہوتے ضرور ان کے فرجے ان سے چھوٹے ہوتے، امتناع اتصال اس حکم عقل کا نافی نہیں تو ضرور فی نفسہ ان میں اس کی صلاحیت ہے کہ ان سے چھوٹی مقدار پیدا ہو اگرچہ خارج سے وہ صورت محال ہے۔

اقول اولاً یہ جب تھا کہ نظر بنفس ذات ان کا اتصال ممکن اور خارج سے محال بالغیر ہوتا مگر ہم بتا آئے کہ جز کی نفس ذات آبی اتصال۔

ثانیاً حل یہ کہ یہاں یہ حکم عقل ہرگز نہیں بلکہ یہ ہے کہ اگر متصل ہوتے متداخل ہوتے کہ ایک طرف ملنے دوسری طرف سے آئیگی ان میں اصلاً صلاحیت نہیں جیسے دو خط جب اپنے طول میں ایک دوسرے کی طرف متحرک ہوں ملتے ہی ان کے دونوں نقطے متداخل ہو جائیں گے نہ کہ متجاوز رہیں اور جب متداخل ہوتے فرجے کہ ہر سے آتے، اگر کہئے نقطے عرض ہیں ان کا متداخل ممکن، یہ تو جو ہر ہیں ان کا متداخل کیونکہ ممکن۔

اقول جبھی تو ان کا اتصال محال ہوا کہ وہ بے متداخل ناممکن تھا اور متداخل محال، اگر کہئے ہم تو نفس حکم عقل بہ تقدیر اتصال میں کلام کرتے ہیں۔

اقول ہاں اس فرض مخترع پر ضرور انقسام ہو جاتا اور حرج نہیں کہ محال محال کو مستلزم ہوا جیسے فلسفی اگر حمار ہوتا ضرور ناہق ہوتا اور اس تقریر پر تمہیں اس سارے تجسم تشکل و مصلع و گڑہ و فرجہ کی حاجت نہ تھی کہ ان کا نفس اتصال بلا متداخل ہی موجب انقسام۔

سابعاً متدل نے عبث تطویل کی نفسِ گرویت ہی مستلزمِ انقسام کہ اُس میں فرض مرکز و محیط سے چارہ نہیں اور سر اُس میں وہی ہے کہ شکل بے امتداد ناممکن، اور اسی میں اُس کا جواب ہے کہ جب جُز میں امتداد نہیں شکل کہاں۔

شبیہ ۱۰: گرے پر منطقہ اپنے تمام موازی دائروں سے بڑا ہے۔ اب اگر کسی موازی میں اُس کے ہر جُز کے مقابل ایک جُز ہے تو جُز و کل مساوی ہو گئے کہ دونوں میں اجزا برابر ہیں، لاجرم لازم کہ اس کے ایک جُز کے مقابل اُس میں ایک جُز سے کم ہو اور یہی انقسام ہے۔

اقول اجزا کسی میں متصل نہیں اُن میں امتداد فاصل ہیں تو اولاً ممکن کہ دونوں میں اجزا مساوی ہوں، اور گروں کی تساوی نہ ہو کہ بڑے میں اجزا زیادہ فصل پر ہوں گے چھوٹے میں کم پر۔

ثانیاً بلکہ ممکن کہ چھوٹے میں اجزا زیادہ ہوں اور بڑا زیادت امتداد سے بڑا ہو۔
ثالثاً اگر کم ہی ہوں تو جُز منقسم نہ ہوگا بلکہ امتداد کما مَرَمَرًا (جیسا کہ متعدد بار

گزر چکا ہے۔ ت)

شبیہ ۱۱: جب کسی شاخص کا ظل اس کا دو چند ہو جائے جیسا وقتِ عصرِ حنفی میں تو نصف ظل نصف ہوگا۔ اب اگر وہ شاخص خط جوہری اجزائے طاق مثلاً پانچ سے مرکب ہے تو اُسکی تنصیف جُز کی تنصیف کر دے گی۔

اقول اولاً بدستور امتداد کی تنصیف ہوگی اور اگر اُس کے منصف پر کوئی جُز نہیں جب تو ظاہر، اور اگر ہے تو وہی جُز نصفین میں حدِ فاصل ہوگا نہ کہ منقسم۔

ثانیاً یہ اس پر مبنی کہ خط جوہری کا سایہ پڑے اور یہ مسلم نہیں کہ وہ عاجب نہیں ہو سکتا کما سیاتی (جیسا کہ آگے آئے گا۔ ت)۔

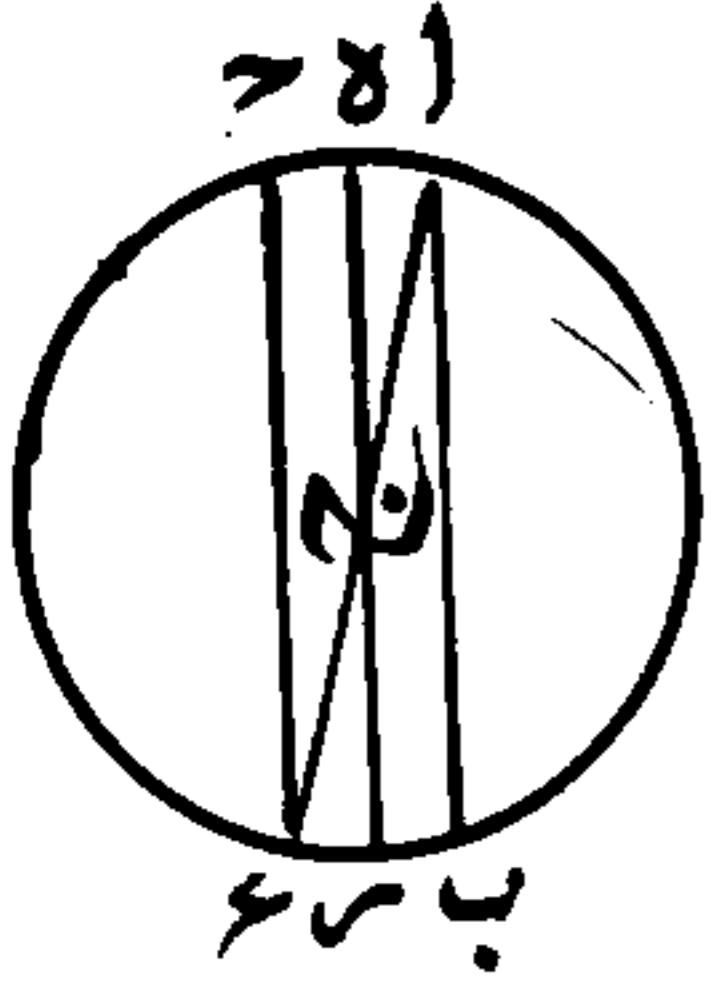
شبیہ ۱۲: جسم اگر اجزا سے مرکب ہوتا جُز اُس کا ذاتی ہوتا تو اُس کے لئے بین الثبوت ہوتا کہ اس کے تعقل سے پہلے متعقل ہوتا تو نہ محتاجِ اثبات ہوتا نہ کہ اکثر عقلاً اُس کے منکر۔

اقول ایک یہ شبہ عقل فلاسفہ کے قابل ہے میں اس کی حکایت کو اس کے رد سے معنی رکھوں گا اور صرف اتنا کہوں گا کہ جسم اگر ہیولی و صورت سے مرکب ہوتا ہیولی اس کا ذاتی ہوتا تو اُس کے لئے بین الثبوت ہوتا الخ اب کہو گے ہیولی تو جُز خارجی ہے نہ کہ عقلی۔

اقول پھر جُز میں اسے کیوں بھولے۔

شعبہ ۱۳: تین خط اجزائے لائتجزی سے مرکب آپس میں متماس، فرض کریں ان میں ایک فلک الافلاک کے قطر پر منطبق ہو اور اس کے ایک جانب خط ل ب دوسری طرف خط ح ۶ اس شکل پر (۱۳) اور ل سے ۶ تک ایک خط ملائیں ضروریہ خط ل ۶ ایک قطر فلک الافلاک پر ہوگا کہ اس کے مرکز پر گزرا ہو اور دونوں طرف محذب سے ۶ ملاصق ہے، تو ثابت ہوا کہ اگر خط کا اجزا سے ترکیب ممکن ہو تو فلک الافلاک کا قطر تین جز کی قدر ہو اس سے بڑھ کر اور کیا استحالہ درکار (حواشی فخریہ)۔

اقول توجیہ و تقریب یہ ہے کہ ۵ س قطر ہے اور ل ب ح ۶ اس کے مقارن و موازی چاروں طرف اس کے مساوی فصل پر ہیں تو ل ۵ - ۵ ج - ب س - ۶ س چاروں قوسیں برابر ہیں تو ان کے یہ چاروں زاویہ ل ۵ س - ج ۵ س - ب ۵ س - ۶ س کہ مساوی قوسوں پر پڑے



مساوی ہیں، تو مثلث ل ۵ س ۶ ۵ س سے یہ دونوں زاویہ اور قوسیں ل ۵ ۶ س اور دونوں زاویہ ۵ س ۶ ج ۵ س تقاطع برابر ہیں تو یکجہ شکل ۵۸۲۶ = ۵ س - لاجرم ۵ جس پر خط ل ۶ گزرا مرکز ہے اور وہ ل ۵ ۶ دونوں کنارہ محذب پر بھی گزرا ہے، تو قطر فلک الافلاک سے اور ضرور وہ ان تین خطوں سے ایک ہی ایک جز لے گا ل ب سے ل ۵ س سے ۵ ج ۶ سے ۶ کہ اگر طرفین میں کسی سے دو جز پر گزرا تو زاویہ پیدا ہو کر دو خط ہو جائے گا یوں ل ۵ س اور وسطانی سے دو جز لے لے تو دو زاویے پیدا ہو کر تین خط یوں ل ۵ س یا ل ۶ ج ۵ س تو ثابت ہوا کہ قطر فلک الافلاک صرف تین جز لائتجزی کے برابر ہوگا۔ یہ تقریب شعبہ ہے۔ علامہ بحر العلوم قدس سرہ نے حواشی صدر امیں اس کا یہ رد فرمایا کہ اصل جز پر اس وصل خط کا امکان ممنوع۔

اقول ہر دو نقطوں میں وصل خط اگرچہ وہاں کا امکان بدیہی ہے صالح انکار نہیں رہا یہ کہ پھر جواب صحیح کیا ہے۔

اقول واضح ہے خطوط جوہری کا اتصال محال ضرور ان میں امتداد فاضل ہوگا۔ ل سے مرکز تک نصف قطر فلک الافلاک ہوگا اور مرکز سے ۶ تک دوسرا نصف۔

شعبہ ۱۴: ہر تجزی کی اپنی جانب بائیں کی غیر ہوگی یونہی تمام جہات مقابلہ اور یہ حکم بدیہی ہے تو قطعاً ہر تجزیہ میں منقسم ہوگا، تو نہ ہوگا مگر جسم تو جوہر فرد و خط جوہری وسط جوہری خود ہی محال

ہیں نہ کہ اُن کا جسم سے ترکیب (مواقف و شرح) مراد متجز سے متجز بالذات ہے کہ اسی کو جہات درکار بخلاف نقطہ و خط و سطح عرضیات کہ ان کا تجزیہ تبعیت جسم ہے تو ان کے لئے جہات متصور نہیں۔ (سید ملا عبد الحکیم نے حاشیہ میں جواب دیا کہ یہ بداہت بداہت وہم ہے۔ مالوف و معهود اشیائے منقسمہ ہیں اُن میں جہات ایسی ہی ہوتی ہیں وہم سمجھتا ہے کہ سب میں یونہی ضرور ہیں) حالانکہ غیر منقسم کا منقسم پر قیاس باطل ہے وہ بذات خود ہر شے کا محاذی ہوگا جیسے نقطہ مرکز کہ خود ہی تمام نقاط محیط کا محاذی ہے نہ یہ کہ جدا جدا حصوں سے ہر نقطے کی محاذات کرے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ محاذات ایک امر اعتباری ہے کہ دو چیزوں کی ایک وضع خاص سے منزع ہوتی ہے اس کے لئے ایک طرف سے تعدد بس ہے دونوں طرف تعدد کی کیا حاجت، جیسے ایک باپ کے دس بیٹے ہوں اُس کے لئے ہر ایک کے اعتبار سے ایک ابوت ہونا اس کی ذات میں تعدد کا باعث نہیں، ہاں اگر محاذات کوئی عرض قائم بالمثل ہوتی تو ضرور ہر محاذات کے لئے محل جدا گانہ درکار ہوتا اور انقسام لازم آتا انتہی یہ جواب باول نظر ہمارے خیال میں آیا تھا۔

والآن اقول وباللہ التوفیق (اب میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ) جہت و وضع کی سبیل واحد ہے جس طرح وضع کبھی اجزائے شے کی باہمی نسبت سے لی جاتی ہے اور کبھی بلحاظ خارج۔ دوم ہر ذی وضع کے لئے لازم متجز بالذات ہو خواہ بالتبع، شک نہیں کہ اس مخروط کا نقطہ ایک وضع ممتاز رکھتا ہے کہ وضع مخروط سے جدا ہے بلاشبہ وہ قاعدے اور اُس کے دائرے اور اُس کے ہر نقطے سے ایک جہت مخصوص رکھتا ہے اور اس تکثر جہات سے متکثر نہیں ہوتا، یونہی جز، اور بمعنی اول نہ ہوگی مگر متجزی میں اُسے غیر متجزی میں تلاش کرنا خلاف عقل ہے، یونہی جہت کے دو معنی ہیں، ایک شے کے باہم حصص میں کہ اُس کا ایک حصہ اوپر دوسرا نیچے ہو، ایک حصہ آگے دوسرا پیچھے ہو، ایک حصہ داہنا دوسرا بائیں، یہ غیر متجزی میں قطعاً محال، اور اسے بدیہی ماننا قطعاً باطل خیال، بلکہ اُس میں اُس کا نہ ہونا بدیہی ہے۔ دوم شے کے لئے خارج کے لحاظ سے یہ منقسم وغیر منقسم متجز بالذات و بالتبع سب میں ہوگی۔ یہی ہر متجز کے لئے بدیہی ہے اور اس سے انقسام لازم نہیں کہ محض نسبت ہے اور تعدد و نسب سے منتسب میں حصے نہیں ہو جاتے دو جہت واقعہ غیر قبلہ یعنی فوق و تحت میں، تو ظاہر یہ ایک سے فوق یعنی بہ نسبت اُس کے مرکز سے بعید یا تمھارے طور پر محدب سے قریب ہے اور دوسرے سے تحت یعنی بہ نسبت اُس کے مرکز سے قریب ہے تو ان میں منقسم کی بھی نفس ذات ہی کا اعتبار ہے نہ حصص کا، تو غیر منقسم کے حصے کہاں سے ہو جائیں گے،

باقی چار حقیقتاً انسان و حیوانات میں ہیں کہ جو انسان کے منہ کی جانب ہے اُس سے آگے ہے اور پیٹھ کی طرف پیچھے داہنے ہاتھ کی طرف اُس سے جانب راست اور بائیں کی طرف جانب چپ، حجر سے حقیقتاً نہ کچھ آگے نہ پیچھے نہ داہنے نہ بائیں۔ ہاں غیر ذی رُوح کو ایک طرف متوجہ فرض کرو تو اس فرض سے یہ چاروں جہتیں فرضاً پیدا ہو جائیں گی۔ انسان و حیوان میں اُن کی تبدیل وضع کے بغیر نہ بدلیں گی انسان جب تک مشرق کو مُنہ کئے ہے جو چیز اُس سے شرقی ہے اُس سے آگے اور غربی پیچھے اور جنوبی داہنے شمالی بائیں ہے ہاں جب غرب کو مُنہ کر لے گا سب بدل جائیں گی، لیکن حجر میں بے اس کی تبدیل وضع کے محض تبدیل فرض سے تبدیل ہوں گی، پتھر کو جو مشرق کی طرف متوجہ فرض کرے اس کے نزدیک وہ پہلی بار چار جہتیں ہیں، اور اُسی حال میں جو اُسے مغرب کی طرف متوجہ قرار دے اس کے نزدیک پھلی، یہاں توجہ کی تعین جہت حرکت سے ہو جاتی ہے جو جس طرف متحرک ہے اُسی طرف متوجہ سمجھا جاتا ہے کہ عادتاً انسان یا حیوان جدھر چلے اس طرف مُنہ کرتا ہے تو پتھر یا حجر مثلاً اگر شرق کی جانب متحرک ہو جو اُس سے شرقی ہے آگے ہے یعنی اُس سے جہت حرکت کی طرف ہے اور غربی پیچھے یعنی جہت متروک مبدیہ کی طرف اور جنوبی راست یعنی اس سے جانب جنوب کو اور شمالی چپ یعنی جانب شمال کو، اسے انقسام سے کیا علاقہ، اور شک نہیں کہ اس کے لئے تخیز بالذات کی حاجت نہیں۔

(۱) کون کہہ سکتا ہے کہ فلک کا محب اوپر اور مقعر نیچے نہیں۔

(۲) کیا معدل النهار منطلق البروج سے اوپر نہیں۔

(۳) کیا نقطہ اعتدال سے مرکز نیچا نہیں۔

(۴) کیا راس الحمل سے راس الثور آگے اور راس الحوت پیچھے نہیں۔

(۵) کیا توالی بروج میں انقلاب صیفی سے اُس کا نظیرہ داہنی جانب اور شتوی سے اس کا

نظیرہ بائیں جانب نہیں، الی غیر ذلک۔

(۶ و ۷) فلاسفہ کی تصریح ہے اور خود علامہ سید شریف قدس سرہ نے بعض حواشی میں فرمایا کہ

خط کی دو جہتیں ہیں اور سطح کے لئے چار۔

اقول یعنی خط کے لئے فوق و تحت کہ امتداد طولی سے ماخوذ ہیں اور سطح کے لئے یمن و

یسار بھی کہ امتداد عرضی سے لیتے ہیں نہ قدام و خلف کہ امتداد عمق سے ہیں تو ثابت ہوا کہ اولاً تخیز بالذات

کی تخصیص باطل۔

ثانیاً منشا شبہ دو معنی جہت کا اشتباہ تھا اس کے کشف سے زاہق و زائل ایک یہی

شبه اتصال جُز میں جدا تھا جس کا انکشاف بجدہ تعالیٰ بروجہ احسن ہو گیا باقی تمام شبہات سابقہ ولاحقہ کے جواب میں یہی ایک حرف کافی کہ اتصال جُز تین محال والحمد للہ شدید المحال۔

تنبیہ: اقول اس شبہ کی ایک تقریر یوں ہو سکتی ہے کہ ل ب ح تین جُز ہیں، شک نہیں کہ ب کے ایک طرف ل ہے اور اُس کے دوسری جانب ح۔ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ دونوں اسکی ایک ہی طرف ہیں تو ضرور ب میں دو طرفین ممتاز ہیں جن کی طرف اشارہ حصیہ جدا ہے تو شے دون شے کا مصداق ہو گیا اور یہی انقسام ہے، اور جواب ہماری تقریر سابق سے واضح ہے۔

اولاً ب کی ایک طرف ل اور اس کی دوسری طرف ح نہیں بلکہ ب سے ایک طرف ل اور اس سے دوسری طرف ح ہے تو انقسام نہیں، اور دونوں عبارتوں کا فرق ہمارے بیان سابق سے روشن ہے۔

ثانیاً تین مخروط ہیں اُن کے رؤس نقاط ل، ب، ح، ۵، ۵، ۵ یہ تقریر بعینہ ان تین نقطوں میں جاری کون کہہ سکتا ہے کہ ل و ح دونوں ب کے ایک طرف ہیں، اگر کہئے کہ یہ نقاط معدوم و موہوم ہیں تو اُن کے لئے جہات نہیں۔

اقول اولاً خود فلاسفہ قائل اور دلائل قاطعہ قائم کہ اطراف یعنی سطح و خط و نقطہ کہ نہایات جسم و سطح و خط ہیں موجود فی الخارج ہیں۔

(۱) اقلیدس نے اس کا موجود ہونا اصول موضوعہ میں رکھا، طوسی نے تحریر میں اسکی تقریر کی، علامہ قطب الدین شیرازی نے حواشی حکمۃ العین میں فرمایا، انھیں موجود نہ ماننا مذہب فلاسفہ کے خلاف ہے، انھوں نے حکماء کا لفظ کہا ہے اور مشائخ و اشراقیین کسی کی تخصیص نہ کی، نیز فرمایا کہ اطراف یعنی خط و سطح اُن کے نزدیک انواع کم متصل موجود فی الخارج سے ہیں تو معدوم کیسے ہو سکتے ہیں یعنی تو یونہی نقطہ کہ وہ خط موجود کی طرف ہے بعض متأخرین نے کہ ان کا وجود انتزاعی مانا۔ باقر نے صراط مستقیم میں اُسے رد کیا اور اُن بعض کے زعم کو کہ ابن سینا نے اس کی تصریح کی۔ حمد اللہ علی المتشدد نے فی الآن میں خلاف واقع بتایا۔

(۲) شرح حکمۃ العین میں کہا کہ اطراف اگر موجود نہ ہوں تو وہ مقدار متناہی نہ ہوگی ضرور ہے کہ مقدار متناہی کسی شے پر ختم ہوگی وہی اس کی طرف ہے تو مقادیر متناہیہ کے اطراف بلا ریب موجود ہیں۔

(۳) صاحب حکمۃ العین نے اپنی بعض تصانیف میں اس پر یہ دلیل قائم کی کہ دو جسموں

کاتماس اپنی پوری ذات سے نہیں ہو سکتا ورنہ تداخل لازم آئے، نہ کسی امر معدوم سے یہ بدایت ظاہر ہے نہ کسی ایسے امر سے کہ جانب تماس میں منقسم ہو کہ یہ منقسم اگر بالکلہ تماس ہوں تداخل ہے، اور بالبعض تو ہم اس بعض میں کلام کریں گے کہ وہ منقسم ہے یا غیر منقسم، اور بالآخر غیر منقسم پر انتہا ضرور ہے اور یہ غیر منقسم اجزائے جسم نہیں کہ جز لایتجزائی باطل ہے تو ثابت ہوا کہ ایک شئی ذو وضع کہ جانب عمق میں منقسم نہیں موجود فی الخارج ہے اسی سے اجسام کاتماس ہے اور وہ نہیں مگر سطح، یونہی سطحوں کے تماس سے نقطے کا وجود فی الخارج لازم۔ سید شریف نے فرمایا: وجود اطراف پر یہ دلیل سب سے ظاہر تر ہے۔

ثانیاً بالفرض ان کا وجود انتزاعی ہو تو وہ منتزعات کہ خارج میں ان کے احکام جدا ہوں ان پر آثار مرتب ہوں ضرور وجود خارجی سے حطر رکھتے ہیں۔ اطراف ایسے ہی ہیں اور اسی قدر تمایز جہات و سموات کو کافی۔

ثالثاً ہم ان خطوط و نقاط میں کہ ضرور انتزاعی ہیں جہات ثابت کر چکے مگر کہہ۔
شبه ۱۵: سطح جوہری کہ اجزائے تجزیہ سے مرکب ہو جب شمس کے مقابل ہو ضرورہ اُس کا ایک رُخ روشن دوسرا تاریک ہوگا (مواقف و مقاصد) صدرانے بٹھایا کہ دوسرا غیر مرنی ہوگا کہ ایک ہی شے حالت واحدہ میں مرنی و غیر مرنی نہیں ہو سکتی تو جانب عمق میں انقسام ہو گیا۔

اقول وہی مالوف و معهود کے دائرے میں وہم کا گھرا ہونا غائب کا شاہد پر قیاس کر رہا ہے وہم سطح عرضی میں یونہی سمجھتا ہے کہ اُس کا رُخ ہمارے سامنے ہے اور پشت جسم سے متصل۔ علامہ بحر العلوم نے حواشی صدر امین فرمایا اُس کا تو یہی ایک رُخ ہے کہ ہمارے مواجہ اور شمس سے مستنیر ہے سطح میں دو رُخ کہاں یعنی مرنی و غیر مرنی کی مغایرت تلاش کرنی حماقت ہے اُس میں غیر مرنی کچھ نہیں وہ بتمامہ مرنی اور بتمامہ مستنیر ہے۔ پھر فرمایا خلاصہ دلیل یعنی شبہ مذکورہ یہ ہے کہ جو چیز متمیز بالذات ہوگی ضرور بصر میں اور دوسری اشیا میں حاجب ہوگی۔ یوں ہی نور شمس سے ساتھ ہوگی تو ضرور اُس کے لئے دو رُخ ہوں گے اور اس کا انکار مکارہ ہے۔

اقول اولاً اب شبہ کی حالت اور بھی ردی ہوگی، حاجب و ساتھ ہونے کیلئے ضرور دو رُخ ہونا ہی کافی نہیں بلکہ لازم کہ شعاع بصر و شمس دوسرے رُخ تک نہ پہنچے، ورنہ ہرگز حاجب نہ ہوگی جیسے آئینہ کتنے ہی دل کا ہونہ نگاہ کو روکے نہ دھوپ کو، جب تمتد منقسم دوسری جہت تک شعاع پہنچنے سے ساتھ نہیں ہو سکتا تو وہ جس میں اصلاً امتداد ہی نہیں کیونکہ حاجب ہو

حاجب ہو جائے گا اس کا اثبات مکابره ہے۔
 ثانیاً مستدل جانتا تھا کہ تنہا ایک جُز لای تجزی بصر و شمس کو حاجب نہیں ہو سکتا کہ وہ
 مقدار ہی نہیں رکھتا۔ لہذا اجزا سے مرکب سطح لی کہ حجم و مقدار پیدا ہو کر صلاحیت حجیب ہو جائے او
 نہ جانا کہ اجزاء کا اتصال محال وہ متفرق ہوں گے اور ہر دو کے بیچ میں خلا، تو بصر یا شمع کی شعاعیں
 جہاں پہنچیں گی ان کے مقابل نہ ہو گا مگر جُز۔ واحد کہ محض بے مقدار ناقابل ستر ہے یا خلا کہ بدرجہ
 اولیٰ اور وہ طریقہ اتصال حسی کہ ہم نے اوپر ذکر کیا محض ارادۃ اللہ عزوجل پر مبنی ہے اسے انقسام سے
 علاقہ نہیں۔

شہادت بہ براہین ہندسیہ

علامہ تفتازانی نے مقاصد و شرح میں ان پر رد اجمالی کیا کہ وہ سب انتقائے جُز پر مبنی
 ہیں۔ اور ملا عبدالحکیم نے حواشی شرح مواقف میں کہا اشکال ہندسیہ ثبوت مقدار پر موقوف
 ہیں وہ اتصال جسم پر وہ نفی جُز پر، تو ان سے نفی جُز پر استدلال دُور ہے۔ اصحاب جُز کے
 نزدیک نہ زاویہ ہے نہ وتر نہ قطر نہ دائرہ سب تخلیلات باطلہ ہیں کہ تو ہم اتصال سے پیدا ہیں۔
 شرح مقاصد میں یوں تفصیل فرمائی کہ براہین ہندسیہ سے ابطال جُز میں مثلث متساوی الاضلاع
 و تنصیف زاویہ و تنصیف خط و وجود دائرہ و وجود کُرہ سے مدد لی ہے اور ان میں سے کچھ بے نفی جُز
 ثابت نہیں۔ اقلیدس نے تنصیف خط اس پر مثلث متساوی الاضلاع بنا کر کی اور تنصیف
 زاویہ اس کی ساقین برابر کر کے وتر نکال کر اس پر دوسری طرف مثلث مذکور بنا کر اور مثلث
 مذکور خط پر دو دائرے کھینچ کر، اور کُرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ قطر دائرہ کی بجائے محور مائیں اور
 اس کے دونوں نقطہ طرف کو بجائے قطبین۔ اب نصف دائرہ کو اس محور پر گھمائیں یہاں تک
 کہ اپنی وضع اول پر آجائے اس سے سطح کُرہ کی کہ محدب کُرہ اور اسے محیط ہے پیدا ہوگی تو سب
 کا مبنی ثبوت دائرہ ہوا اور وجود دائرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ سطح مستوی پر ایک خط مستقیم
 تخیل کریں۔

عہ علامہ نے فرمایا ایک خط مستقیم متناہی اقول صرف اتنا ہی خط کافی نہیں بلکہ وہ شرط
 ضرور ہے جو ہم نے ذکر کی ۱۲ منہ غفر لہ۔

(۱) قول یعنی سطح متناہی ہو اور یہ خط اس میں ایسی جگہ کہ کسی طرف سطح کا امتداد اس خط کی مقدار سے کم نہ ہو) اس خط کا ایک کنارہ ثابت رکھیں اور دوسرے کو دورہ دیں یہاں تک کہ اپنے محل اول پر آجائے اس دورہ سے سطح دائرہ حاصل ہوگی جیسے عمل پر کار سے، لیکن بر تقدیر جُز یہ حرکت خط جس سے دائرہ بنایا خود محال ہے کہ مستلزم محال ہے تو بے نفی جُز ان میں سے کسی کا اثبات محض خیال ہے۔ ملاحظہ فرمائیے حواشی صدر میں اس حرکت کا استحالیہ یوں بتایا کہ خط کا ایک کنارہ ثابت رکھ کر دوسرے کو جو حرکت دی ہے یہ کنارہ جتنی دیر میں اس سطح مستوی کا ایک جُز قطع کرے وہ جُز، خط کہ کنارہ ثابۃ کے متصل ہے اگر وہ بھی ایک ہی جُز قطع کرے یونہی آخر تک جب تو دائرہ صغیرہ و کبیرہ مساوی ہو جائیں گے اور اگر جُز سے کم تو جُز منقسم ہو گیا اور اگر یہ ساکن رہے تو خط کے اجزا بکھر گئے تو دائرہ پورا ہونا لازم نہ ہوگا حالانکہ لازم ماننا تھا تینوں شقیں محال ہیں لہذا وہ حرکت محال ہے۔

قول کلام یہاں طویل ہے اور انصاف یہ کہ تخیل دائرہ ان تجسّمات کا محتاج نہیں اور وجود دائرہ کا ان سے ثبوت نہیں ہو سکتا کہ یہ سب تخیلات نامقدورہ ہیں خارج میں پر کار ہے جو بحالت اتصال جسم دائرہ حقیقیہ بنانے کی ضمانت نہیں کر سکتی، نہ وہ سطح جسے مستوی سمجھیں واقع مستوی ہونی ضرور جس سے حقیقت تک عظیم فرق ہے نہ پر کار کی رفتار میں اول سے آخر تک فرق نہ پڑنے کی ذمہ داری ہو سکتی ہے، نہ وہ نشان کہ اس سے بنے تمام مسافت میں یقینی یکساں ہونے کی تو وجود ثابت نہیں مگر دائرہ حسیہ کا صدرانے با آنکہ اقرار کیا کہ ابطال جُز پر اشکال ہندسیہ سے استدلال ضعیف ترین طریق ہے کہ ان کا وجود اور اتصال جسم ماننا ایک ہی چیز ہے مگر مربع مثلث قائم الزاویہ کا استثناء کیا اس بنا پر کہ ابن سینا نے اصحاب جُز کا مذہب بتایا کہ مربع کے منکر نہیں، اور ظاہر ہے کہ مربع میں قطر ڈالنے سے دو مثلث قائم الزاویہ پیدا ہوں گے تو جو دلیل اس پر مبنی ہو اصحاب جُز سے اُس کا دفع ناممکن ہے انتہی اصحاب جُز کی طرف یہ نسبت کذب محض ہے اُن کی کتب میں کہیں تسلیم مربع حقیقی کا پتہ نہیں۔

قول بلکہ وہ صراحتہً وجود زاویہ کا انکار کرتے ہیں پھر مربع کہاں سے آئے گا صراحتہً سرے سے مقدار ہی نہیں مانتے تو کوئی شکل کہاں سے آئے گی۔ ابن سینا نے کہا ہمارے پاس وجود دائرہ کے دو ثبوت اور ہیں کہ نفی جُز پر مبنی نہیں۔

اول اجسام میں بسیط بھی ہیں (یعنی مرکبات کی انتہا بساط کی طرف لازم) اور بسیط کی شکل طبعی گڑہ ہے اور جب گڑے کے دو حصے مساوی حسیا یا وہما کئے جائیں گے، دو دائرہ حادث ہونگے۔ بحر العلوم نے فرمایا یہ اگرچہ نفی جُز پر مبنی نہیں۔

اولاً اس پر مبنی ہے کہ اجسام میں طبیعت ہے۔
ثانیاً اس پر کہ شکل مقتضاتے طبع ہے۔

ثالثاً اس پر کہ طبیعت واحدہ مادہ واحدہ میں فعل واحد ہی کرے گی اور یہ سب ممنوع بلکہ باطل ہیں۔

اقول سابعاً بلکہ ہم ثابت کر چکے کہ اُن کے نزدیک طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں افعال مختلفہ بتباینہ بالنوع کئے کہ افلاک مجوف بنائے جن میں محذب و مقعر۔
خاصاً اثبات وجود واقعی کے درپے ہو کر تنصیف کرہ میں وہاں بھی ملانا عجیب تنصیف وہی سے دائرہ موہومہ بنے گا یا موجودہ۔

سادساً اگر وہی سے گذر کر خاص حسی لو تو اب وہ کرہ بتاؤ جس کی تنصیف حسی کرو گے۔
زمین پر کسی کرے کا حقیقیہ ہونا ثابت نہیں کر سکتے اور واقع میں افلاک میں بھی ثبوت نہیں کما تقدم (جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) اور فرض کر لیں تو اُن کی تنصیف حسی تمہارے نزدیک محال۔
سابعاً فرض کر لیں کہ کوئی کرہ حقیقیہ قابل تنصیف حسی تمہیں مل سکے اب اپنی تنصیف کا ضامن بتاؤ کہ صحیح دو نصف کر سکو گے ہاتھ اتنا بھی نہ بہک سکے گا کہ ایک جُز۔ لائی تجزی کی قدر دونوں نصفوں میں فرق ہو، اور جب یہ کچھ نہیں تو وہی نہ تو ہم رہ گیا جس کا کوئی منکر نہیں۔ دائرہ واقعہ نہ ثابت ہونا تھا نہ ہوا۔

ثامنناً نفی جُز پر مبنی نہ ہونا بھی عجیب منطوق ہے، اس کی بنا ثبوتِ مادہ پر ہے اور ثبوتِ مادہ کی بنا نفی جُز پر۔ یہ ہے ابن سینا کی ریاست۔
اگر کہئے طبیعت واحدہ اجزا میں بھی فعل واحد ہی کرے گی اقول انہیں ملا ہی نہ سکے گی کہ اتصال اجزا محال ہے پھر کرہ کہاں سے بنائے گی۔

دوم اصحاب جُز دائرہ حسیہ سے تو منکر نہیں حسیہ حقیقیہ ہو سکتا ہے یوں کہ دائرہ حسیہ میں کچھ اجزا واقع میں اونچے کچھ نیچے ہونگے۔ ہم ایک خط مستقیم مرکز دائرہ پر رکھ کر سب اونچے جُز پر رکھیں گے نیچے اجزا میں اس خط کی مقدار سے جتنی کمی ہے اسے اجزا لائی تجزی بھر کر پوری کریں گے۔ اگر سب طرف کی پوری ہو کر بعد برابر ہو جائے دائرہ حقیقیہ ہو گیا اور اگر کہیں اتنی کمی رہے کہ اب ایک جُز رکھیں تو خط کی مقدار سے اونچا ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ یہاں کمی ایک جُز سے کم کی ہے تو جُز منقسم ہو گیا، اور اگر غیر متناہی اجزا رکھتے جائیں اور خلا کبھی نہ بھرے

تو اس کی تقسیم نامتناہی ہوتی اور یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے کہ ہر بعد کو وہ بھی متناہی مانتے ہیں۔
اقول اولاً کلام وجود دائرہ میں تھا نہ نہ تو ہم و نخل میں کہ محتاج بحشم نہ تھا اور اس تدبیر سے ثابت ہوا تو وہی تو ہم نہ واقع میں دائرہ بنا لینا کہ یہ تدبیر نہ ہوگی مگر وہم میں واقع میں ایک جز کی قدر نشیب و فراز کو نہ اختیار کر سکتے ہوں نہ اس کے بھرنے کو ایک جز کہیں سے لا سکتے ہو، تو جو مقصود تھا ثابت نہ ہوا، اور جو ثابت ہوا مقصود نہ تھا۔ یہ ابن سینا کی ریاست ہے۔

ثانیاً ابن سینا کی جاں فشانی پر افسوس آتا ہے کہ محض خرط القتاد و نفع فی الزماد ہے دو جز متصل ہو ہی نہیں سکتے، اُن سے خلا بھرنا کیسا۔ ایسی ہی تقریر شبہ ثالثہ میں تھی اور وہیں اس کا رد گزرا۔

ثمّ اقول یہ سب برومات بے وجہ ہے، ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ نہ براہین ہندسیہ نفی جز پر مبنی نہ اُن سے نفی جز ہو سکے، ان کی بنا خطوط موہومہ پر ہے اگرچہ واقع میں ابز سے ترکب ہو، عمارتوں میں اُن سے مدد لی جاتی ہے، دیواروں و ستون کو کون کہہ سکتا ہے کہ متصل و حدائی ہیں، مگر وہی اتصال موہوم کام دیتا ہے اور نفی جز۔ اُن سے یوں نہیں ہو سکتی کہ وہ وجود جز باطل نہیں کرتیں بلکہ اتصال اور وہ خود محال و باللہ التوفیق، اب ان شبہات کو اگر ہم ذکر نہ بھی کریں عاقل خود اُن کا جواب سمجھ لے گا مگر گنا دینا مناسب کہ ناواقف کو یہ وہم نہ ہو کہ فلاں شبہ جواب سے رہ گیا، معہذا بعونہ تعالیٰ بیان جوابات عدیدہ و افادات جدیدہ لایسگا و باللہ التوفیق۔

شبہ ۱۶: بحکم شکل عروسی قطر مربع یعنی وتر مثلث قائم الزاویہ متساوی الساقین کا مجذور مجذور ضلع کا دو چند ہے۔ اور اصول ہندسیہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ نسبت مجذورین مجذور نسبت جذرین ہوتی ہے تو ضرور قطر و ضلع مذکور میں وہ نسبت ہے کہ اس کی مثناة بالتکریب ہے یعنی اُس کا مجذور دو ہے اور دو کسی عدد کا مجذور نہیں تو ضرور قطر و ضلع مذکور میں نسبت صحیحہ ہے جس کے لئے کوئی عاد مشترک نہ نکل سکے اور اعداد میں یہ نسبت محال کہ سب کا عاد کم از کم ایک موجود ہے، اور اگر ان خطوط کا ترکب اجزائے سے ہوتا تو ضرور ان میں نسبت عدویہ ہوتی یعنی ضلع کو وہ نسبت قطر سے ہے جو ایک کو اتنے سے اس نسبت کا نہ ہو سکتا دلیل روشن ہے کہ اُن کا ترکب اجزائے سے نہیں بلکہ یہ مقادیر متصلہ ہیں جن میں نسبت صحیحہ پائی جاتی ہے (صدر)۔

اقول ہاں اجزائے متفرقہ سے ترکب ہے اور خطوط موہومہ سے اتصال، اُن کی نسبت عدویہ ہے اور یہ صحیحہ ان موہومات کی۔ برہان نے یہی تو ثابت کیا کہ ان مقادیر متصلہ میں نسبت صحیحہ

مقادیر متصلہ یہی خطوط موہومہ ہیں نہ کہ وہ اجزائے متفرقہ۔

شبیہ ۱۷: ایک مثلث قائم الزاویہ کو جس کا ہر ضلع ۱۰ جُز سے مرکب تو حکم عروسی وتر ۳۰۰ کا جذر ہوگا اور وہ بلا کسر ممکن نہیں تو جُز منقسم ہو گیا (مواقف مقاصد) بلکہ تحقیق یہ کہ جذرا صم باطل ہے تو لازم کہ اس وتر کے لئے واقع میں کوئی مقدار ہی نہ ہو، یہ صریح البطلان ہے کہ امتداد بے مقدار یعنی چہ (صدرا)۔

شبیہ ۱۸: وہ جُز کا ایک خط ہو ان میں ایک جُز پر تیسرا جُز زاویہ قائمہ بنا تا رکھیں تو اس قائمہ کا وتر دو جُز سے زیادہ اور تین سے کم ہوگا کہ ۸ کا جذر ہے جُز منقسم ہو گیا (مقاصد)۔

شبیہ ۱۹: ایک ضلع قائمہ جب ۳ جُز ہو دوسرا دو جُز ہو تو وتر حکم عروسی ۳ سے بڑا اور حکم حماری ۴ سے چھوٹا ہوگا (صدرا)۔

اقول یہ سب شبہات ایک ہیں اور ان کا منشا وہی شبہ ۱۶، اور وہی ان کا جواب کہ تمھاری عروسی تمھاری حماری سب انھیں خطوط موہومہ میں ہیں اجزائے متفرقہ میں کہ جُز کا انقسام ہو عجب کہ علامہ تفتازانی نے ۱۷ و ۱۸ کو جدا دو شبہ کیے اور صدرا نے ۱۷ و ۱۹ کو، یوں تو کہ وڑوں بلکہ غیر متناہی صورتیں نکل سکتی ہیں جن میں مجموع مجذورین ضلعین مجذوری صحیح نہ ہو پھر غیر متناہی شبہ کیوں نہ گنائیے۔

شبیہ ۲۰: چار چار جُز کے چار مستقیم خط لیں اور انھیں برابر رکھ کر تا حد امکان خوب ملا دیں کہ شکل مربع پیدا ہوں ظاہر ہے کہ اس کے قطر میں بھی چار ہی جُز آئیں گے اگر واقع میں اتنے ہی ہیں تو قطر و ضلع برابر ہو گئے اور یہ عروسی سے محال، اور اگر ایک ایک جُز کے فصل سے ہیں تو قطرسات جُز کا ہوا اور یہی مقدار دو ضلعوں کی ہے کہ ایک جُز دونوں میں مشترک ہے تو مثلث کے دو ضلع مل کر تیسرے کے برابر ہوئے، یہ حماری سے محال (یعنی اگر کہیں ایک جُز سے زائد کا فصل ہے تو محال اعظم کہ ایک ضلع دو کے مجموعہ سے بڑھ گیا) اگر کہیں ایک سے کم کا فصل ہے تو جُز منقسم ہو گیا (ابن سینا، مواقف، مقاصد، صدرا)

اقول ایک بات ہے لفظ گھا گھا کر جتنی بار چاہو کہو، تو یہ مواقف نے ایک کو دو کیا اور مقاصد و صدرا نے تین اور جواب وہی کہ ملانا محال، بلکہ اضلاع و قطر سب کے تمام اجزا متفرق رہیں گے اور عروسی و حماری امتدادات موہومہ کا حال بتائیں گی۔ اجزائے قطر ضلع یا مجموعہ ضلعین سے کم ہو یا برابر یا زائد، اس میں ایک شیخ ابن سینا سے رہ گئی کہ ممکن کہ اجزائے قطر میں کہیں خلا ہو

اور کہیں بالکل نہ ہو جس سے اس کی مقدار ۴ سے زائد اور ۷ سے کم رہے، موافق و صدر سے یہی شہ رہ گئی، شرح مقاصد میں اس کی طرف توجہ کی کہ یوں منتع ہے کہ خطوط مستقیم ہیں اور تا حد امکان ملا دئے ہیں۔

اقول تا حد امکان ملا دینا نفی خلا کرتا ہے تو پہلی ہی شق پر اقتصار واجب تھا باقی سب بیچار، اور جب اس کے بعد یہی خلا کا احتمال اور اس کی وہ تین شقیں ممکن رہیں تو اس چوتھی سے کون مانع ہے، کیا واجب ہے کہ ملانے کا اثر سب اجزا پر یکساں ہو بلکہ یہی کیا ضرور ہے کہ تمہارے ملانے کے بعد خطوط مستقیم ہی رہیں، غایت یہ کہ مستقیمہ رہ کر بھی تفاوت خلا سے مربع نہ بنے پھر اس کا بننا ہی کیا ضرور، بلکہ نہ بننا ضرور کہ عروسی و حماری نہ بگڑیں۔

ثُمَّ اقول ابن سینا کی یہ جاں کا ہی پتہ دے رہی ہے کہ اصحاب جز کی طرف اس کی وہ نسبت اقرار مربع غلط تھی ورنہ نہ اس محنت کی حاجت ہوتی نہ ان شقوں کی، نہ چار ہی کا خلف دکھانے کی نہ آسانی کو کوئی خاص شمار اجزا فرض کرنے کی بلکہ اتنا کہ دینا کافی ہوتا کہ مربع تمہیں مسلم اور بر تقدیر اجزا ہر ضلع میں جتنے جز ہوں گے اتنے ہی قطر میں آئیں گے اور یہ عروسی سے باطل۔

شبهہ ۲۱؛ مثلث قائم الزاویہ جس کا ہر ضلع ۵، ۵ جز ہے، بحکم عروسی اس کا وتر ۵۰ کا جذر ہوگا، اب ہم اس وتر کا ایک سر اس کے پاس کے ضلع کا ایک جز چھوڑ کر رکھیں تو ضرور ہے کہ دوسرا سر ایک جز سے کم اپنے پاس کے ضلع سے سر کے توجہ منقسم ہو گیا، ایک جز سے کم برکناؤں ضرور ہے کہ اگر یہ بھی ایک جز سر کے تو پہلا ضلع ۴ جز کا ہوا اور دوسرا ۶ کا تو یہ وتر ۵۲ کا جذر ہو گیا حالانکہ ۵۰ کا تھا (صدر)۔

اقول تخم تقریب یہ ہے کہ مثلاً مثلث Δ ب ح میں جب وتر Δ ح کو نقطہ سے نیچے سر کا کر مثلاً نقطہ ϵ پر رکھو تو محال ہے کہ اس کا دوسرا کنارہ نقطہ ϵ پر منطبق رہے ورنہ ϵ ح = Δ ح ہو

حالانکہ قطعاً چھوٹا ہے کہ وہ Δ ب، Δ ح کے مربعوں کا جذر ہے

اور یہ ϵ ب Δ ب ح کے مشترک ہے اور ϵ ب Δ ب سے چھوٹا ہے تو اس کا مربع چھوٹا ہے تو ان دو مربعوں کا مجموعہ ان دو مربعوں کے مجموعہ سے چھوٹا ہے تو ان کا جذر ϵ ح ان کے جذر Δ ح سے چھوٹا ہے تو واجب ہے کہ وتر کا دوسرا کنارہ بھی نقطہ ϵ سے آگے پڑے اور اس کا وقوع خط Δ ب ح کی استقامت پر ممکن بلکہ واقع ہے مثلاً Δ ب دیوار ہوار

اب اُسے نیچے کی طرف سے جہاں صحن سے ملی ہے بتدریج ضلع ب ح کی جانب مقابل کھینچیں یوں کہ دیوار سے ملی ملی اترے یہاں تک کہ بائیں دیوار میں زمین پر آجائے ظاہر ہے کہ دیوار سے اترتا جائیگا اور ح صحن پر جانب مقابل ب ح میں بڑھتا جائے گا۔ اب اگر یہ اترتا اور بڑھتا برابر مقدار میں ہو تو وتر ل ح زمین پر اب اس طرح رکھا ہے کہ پورے ضلع ب ح پر ہے اور اس سے جتنا سرکا اتنا زائد ہے اور وہ سرکنا اترنے کے برابر مانا اور اترتا بقدر ضلع ل ب یعنی قامت دیوار تھا تو وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ کے برابر ہو گیا اور یہ ہماری سے محال ہے (یعنی اور اگر سرکنا اترنے سے زائد ہو تو استحالہ ازید ہے کہ وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ سے بڑھ گیا) لاجرم سرکنا اترنے سے کم ہوگا، اب اگر دیوار پر سے ایک جُز اترے تو واجب کے صحن پر ایک جُز سے کم ہر کے، القسام ہو گیا (مواقف موضحاً)۔

اقول یہ اسی شبہ سابقہ کی گویا دوسری تقریر ہے اور اس پر اولاً و ثانیاً

وہی ہیں۔

ثالثاً اس پورے وتر کا دیوار پر سے اترنا محال کہ اس کا جُز ل دیوار کا جُز تھا کہ دونوں میں مشترک تھا۔

رابعاً یہیں سے ظاہر کہ اُس چھڑی یا کڑی کو وتر کہنا صحیح نہیں وتر میں دو جُز اور ہیں ایک دیوار کا ایک صحن کا۔

خاصاً یہیں سے روشن کہ اس پورے وتر کا صحن پر سرکانا بھی باطل کہ ح اس میں اور صحن میں مشترک ہے اور اگر ل و ح دونوں جُز چھوڑ کر صرف چھڑی کو سرکائیے تو شبہ کا ایک ایک فقرہ مختل ہوگا۔

اولاً یہ وتر نہیں۔

ثانیاً اترنے کی مسافت سارا ضلع ل ب نہ ہوتی کہ اس کا جُز ل متروک ہے۔

ثالثاً نہ صرف ل بلکہ ب بھی کہ چھڑی دیوار سے ملی ملی جو زمین پر پہنچے گی اس کا پہلا سرا نقطہ ب پر نہیں آسکتا بلکہ ب کے برابر جو جُز ضلع ب ح میں ہے اس پر آئے گا کہ دیوار سے ملی ہوئی اتری ہے نہ کہ حلول و تداخل کئے۔

رابعاً اب اُس کا انطباق بھی پورے ضلع ب ح پر نہ ہوگا کہ جُز ل متروک ہے۔

خامساً اس صورت پر حاصل یہ ہوا کہ ضلع اب - ۲ جز + ضلع ب ج - یک جز

= وتر - ۲ جز ÷ ضلع اب + ضلع ب ح یک جز = وتر تو جاری وارد نہ ہوگی، ہاں اگر عروسی وارد ہو تو اسی شبہ ۱۶ تا ۱۹ کی طرف رجوع اور اسی کے دفع سے مدفوع ہوگی، کلام اس تقریر شبہ میں ہے۔

شبہ ۲۳: اقلیدس نے مقالہ دوم میں ثابت کیا ہے کہ ہر خط کے ایسے دو حصے کر سکتے ہیں کہ قسم اصغر میں خط کی سطح یعنی حاصل ضرب قسم اکبر کے مربع کے برابر ہو، اب جو خط مثلاً تین جز سے ہے اسے اگر صحیح تقسیم کریں تو دو اور ایک اقسام ہوتے کل یعنی تین جز کا قسم اصغر ایک میں حاصل ضرب ۳ ہوا۔ اور قسم اکبر ۲ کا مربع ۴، تو ضرور ہے کہ کسر پر تقسیم کریں (یعنی قسم اکبر دو جز سے کم لیں اور اصغر ایک جز سے کچھ زیادہ کہ وہ تقسیم بن پڑے تو جز منقسم ہو گیا) (صدر)۔

اقول اولاً ہرگز کسر سے بھی صحیح نہ آئے گا کہ اس کی تصحیح کو انقسام جز مانیں، دلیل یہ کہ

خط کو لا فرض کیجئے اور قسم اکبر کو ۶، تو قسم اصغر لا - ۶ ہوگی اور مساوات یہ بنے گی :

$$(۶ - لا) = ۶ یعنی لا - لا = ۶ = ۶ بجبر و مقابلہ لا = لا + لا تکمیل مجذور کریں = لا + لا + لا =$$

$$لا + لا = لا اب ۵ لا مربع کامل ہے کہ مربع کامل کا مساوی ہے اور اقلیدس کے مقالہ ۹$$

شکل اول سے ثابت ہے کہ مربع کو مربع میں ضرب دینے یا مربع پر تقسیم کرنے سے بھی مربع کامل حاصل

ہوتا ہے تو لا مربع کامل ہے جس کا جذر ۱۱ نیز اسی شکل نے ثبوت دیا ہے کہ مربع کامل کو جس میں

ضرب دئے یا جس پر تقسیم کئے سے مربع کامل حاصل ہو وہ مضروب فیہ یا مقسوم علیہ

عہ اقول یہی نسبت ذات طرفین و وسط ہے یعنی خط : قسم اکبر :: قسم اکبر : قسم اصغر، لاجرم بحکم اربعہ

متناسبہ خط × قسم اصغر = مربع قسم اکبر کو اقلیدس نے کہ مقالہ دوم شکل ۱۱ میں خط کی یہ تقسیم بیان کی پھر

مقالہ ۹ شکل ۲۴ میں خط کو نسبت ذات طرفین و وسط پر تقسیم کرنا محض عبث ہے یہ وہی مقالہ دوم

میں ثابت ہو چکا تھا ۱۲ منہ عنقرہ۔

عہ مسئلہ ضرب استبانت اولی میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا۔ استبانت چہارم سے

ظاہر اگر دو مربعوں کا حاصل قسمت مربع نہ ہو اور حاصل قسمت و مقسوم علیہ کا مسطح = مقسوم ہوتا ہے

تو مربع وغیر مربع کا مسطح مربع ہوا حالانکہ استبانت چہارم ہے کہ غیر مربع ہے ۱۲ منہ عنقرہ۔

عہ مسئلہ ضرب استبانت دوم میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا اس سے ظاہر

مربع ÷ عدد جبکہ مربع ہے تو ضرور عدد × مربع = مربع ہے تو عدد مربع ہے ۱۲ منہ۔

تو انقسام ہو گیا (شرح مقاصد)۔

اقول یہ وہی شبہ ۵ ہے اور اس کا رد وہیں گزرا، اجزا رکبھی نہ ملیں گے بلکہ ان میں امتداد فاصل ہوگا اسی کا انقسام حاصل ہوگا۔

شبہ ۲۵ : ہر خط کی تنصیف کر سکتے ہیں۔ اب اگر اجزائے طاق سے ہو جزبہ منقسم ہو جائے گا (موقف و صدرا)۔

اقول یہ وہی شبہ ۱۱ ہے اور وہیں اس کا جواب۔

شبہ ۲۶ : ہر زاویہ کی تنصیف ہو سکتی ہے (مواقف و مقاصد) تو وہ جز کہ دونوں خطوں کے ملتی پر ہے منصف ہو گیا (شرح مقاصد)۔

اقول تنصیف زاویہ کی ہوگی یا اس کی، ثانی خود محال کہ اس زاویہ فلاسفہ کے نزدیک بھی نہیں مگر ایک نقطہ اور اول پر جب تنصیف زاویہ سے تنصیف نقطہ اس نہ ہوئی تنصیف جزبہ اس کیوں ہوگی کہ وہ نہیں مگر اسی نقطے کی جگہ۔

شبہ ۲۷ : ایک مثلث متساوی الساقین میں جس کے قاعدے کے اجزا ہر ساق سے کم ہوں ظاہر ہے کہ اس زاویہ پسا قوں میں اصلاً انفراج نہیں، اور پھر ہر امتداد پر بڑھتا گیا ہے تو قاعدے کی طرف سے اوپر چلنے میں ہر جگہ گھٹتا جائے گا یہاں تک کہ ایک جز کی قدر رہ جائے گا، اور اس سے اوپر ایک جز سے کم ہوگا۔ یہی انقسام ہے (حضری فی شرح کتاب الالبہری) شاہ عبدالعزیز صاحب نے حواشی صدر میں اس کی یہ تصویر کی کہ دونوں ساقین ۵، ۵ جز کی ہوں اور قاعدہ ۴ جز کا اور انفراج کا گھٹنا یوں کہ دونوں ساقوں سے ایک ایک جز حذف کریں تو وہ ۴، ۴ کی رہیں گی اور وتر ۳ کا، یونہی ایک ایک جز ساقوں میں سے کم کرتے جائیں تو وتر ایک جز سے کم رہے گا۔

اقول وتر کا تین جز کی قدر سے کم ہونا محال کہ ساقوں میں کتنے ہی اجزا کم لیں ضرور دو جز متقابل ہونگے کہ دونوں وتر میں داخل ہوں گے اور ان کے بیچ میں کم سے کم ایک جز کی قدر انفراج اور اگر ساقوں کے دونوں جز ملتے چھوڑ کر وتر میں ۴ جز لئے اگرچہ یہ خلاف فرض ہے کہ اب وتر ساقوں سے اکبر ہو مگر اب تصویر مذکور پر کوئی محال نہ لازم آئے گا۔ جب ساقوں میں ۵، ۵ جز ہیں وتر میں ۴ جز ہیں ایک ایک کے حذف پر جب ساقوں میں دو دو جز رہیں گے وتر میں جزبہ و سطرانی ایک ہوگا، آگے ساقوں میں سے حذف نہیں کر سکتے کہ یہ ۲، ۲ جز یوں ہیں کہ ایک ملتی کا دونوں میں مشترک ہے اور ایک ایک امتداد کا جب اسے حذف کر دو گے صرف جزبہ ملتی رہ جائے گا، نہ ساقین رہیں گی نہ وتر نہ مثلث، تو انقسام کب ہوا، صدر نے اس

شبہ حضری کو ضعیف ترین دلائل سے کہا۔ عماد نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ یہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتقی کے بعد زاویہ بقدر ایک جُز کے رہے تو ملتقی پر جُز سے کم ہوگا، لیکن یہ ممنوع ہے کیوں نہیں جائز کہ ملتقی کے بعد انفراج بقدر دو جُز کے ہو تو ملتقی پر پورا جُز ہوگا۔

اقول اولاً صدرانے اس بنا پر تضعیف نہ کی اس نے خود وجہ ضعف بتا دی ہے کہ جتنے دلائل مثلث قائم الزاویہ مسلم متکلمین کے سوا اور کسی شکل ہندسی پر مبنی ہیں اضعف دلائل ہیں کہ متکلمین انہیں نہیں مانتے تو ان کا وجود اتصال جسم پر مبنی اور اتصال جسم نفی جُز پر، تو ان سے نفی جُز پر استدلال مصادره ہے یعنی یہ دلیل ایسی ہی ظاہر ہے کہ مثلث متساوی الساقین جس کا قاعدہ چھوٹا ہونہ ہوگا مگر حاد الزوایا اور متکلمین صرف مثلث قائم الزاویہ کے قائل ہیں یہ وجہ ضعف ہے نہ وہ اگرچہ اس استثنا کا بطلان بھی اُس پر سن چکے کہ متکلمین ہرگز کسی شکل کے قائل نہیں۔

ثانیاً یہ بھی ایک ہی کہی کہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتقی کے بعد انفراج بقدر ایک جُز کے رہے تو ملتقی پر جُز سے کم ہوگا۔ سبحان اللہ ملتقی پر کہاں انفراج اور کہاں زاویہ۔

ثالثاً ایک جُز سے مراد تنہا جُز واحد تو خود باطل ہے جسے مجنون ہی مانے گا ساقوں کے دونوں جُز کہہ جائیں گے اور اگر ایک جُز انفراج مراد تو اس پر بنائے دلیل غلط القیاد اور دو جُز کی اصلاً حاجت نہیں جب ساقوں کا یہ ایک ایک جُز حذف کرو گے نہ مثلث رہے گا نہ ساقین نہ وتر نہ زاویہ نہ انفراج کما تقدّم۔

سابعاً ہم شبہ کی وہ تقریر کریں جس پر کچھ وارد نہیں ۱۰، ۱۰ جُز کے دونوں ضلع اور ۶ جُز کا وتر ساقوں کا انفراج وہ فاصلہ ہے جو ان کے دونوں جُز و متقابل کے اندر ہے اس کی مقدار وتر کے اجزائے وسطانی ہی ہیں یعنی ساقین کے دونوں جُز چھوڑ کر یہ مجموعہ امتداد وتر ہے نہ کہ فصل بین الساقین، تو صورت مذکورہ میں انفراج ۳ جُز ہو اب ساقین سے ایک ایک جُز کم کیا ضرور ہے کہ انفراج گھٹا، اب اگر ایک جُز سے کم گھٹے جُز منقسم ہو جائے گا۔ تو ضرور یہاں انفراج ۳ جُز رہا، پھر ایک ایک جُز ساقوں سے گھٹایا دو جُز رہا پھر گھٹایا ایک جُز رہا۔ اب ساقوں میں ۷، ۷ جُز ہیں اور انفراج صرف ایک جُز، اب جتنی بار ساقوں سے ایک ایک جُز کم کر و گے ضرور انفراج ایک جُز سے کم، پھر اس کم سے کم، پھر اس سے بھی کم رہے گا اور یہی القسام ہے۔

ثمّ اقول حضری نے تطویل کی اور قاعدہ چھوٹا لینے کی بھی حاجت نہیں۔ بہت

صاف و مختصر یہ تقریر ہے کہ مثلث متساوی الاضلاع ہے جس کا ہر ضلع ۳ جُز ب. ب. ج ۶۵ کا فاصلہ ایک جُز ہے تو ضرور ب ح کا اُس سے کم رہا۔ جواب اقول واضح ہے اجزاء ہرگز متصل نہ ہوں گے امتداد فاصل ہے وہی ہر جگہ گھٹے گا خواہ اجزاء پہلے امتداد سے کم ہوں یا برابر یا زائد۔ شبہ ۲۸: محیط دائرہ اگر اجزائے لاتجزئی سے مرکب ہو تو ظاہر ہے کہ ان کے لئے دو طرف ہونگی ایک بیرونی خارج دائرہ کی جانب ہے، یہ محذب ہے۔ دوسری اندرونی کہ داخل دائرہ کی طرف ہے، یہ مقعر ہے۔ یہ دونوں طرفیں اگر برابر ہوں تو مرکز زمین پر جو دائرہ بال بھر قطر کا لودہ اور فلک الافلاک کا منطقہ برابر ہو گیا کہ معدل التہار کے محذب و مقعر مساوی ہوتے۔ اب اُس کے نیچے ایک اور دائرہ بلا فصل لیجئے ضرور اس کا محذب مقعر معدل کے مساوی ہے کہ دونوں منطبق ہیں اور بغرض مذکور اس کا مقعر اسکے محذب کے مساوی ہے تو اس کا مقعر محذب معدل کا مساوی ہے۔ یہی متصل دائرے فرض کرتے آئیے یہاں تک کہ اس دائرہ صغیرہ سے مل جائیں جو مرکز زمین پر لیا تھا ان سب کے مقعر و محذب برابر ہوں گے اور ہر ایک کا محذب بحکم الطباق اس سے اور پروانے کے مقعر سے اور بحکم تساوی اُس کے محذب سے تو فلک سے اُس دائرہ زمین تک یہ تمام دو دائرے برابر ہوتے، لاجرم دائرے کا مقعر اس کے محذب سے چھوٹا ہو گا یہ چھوٹا ہونا دوہی طرح ہو سکتا ہے، ایک یہ اجزاء کی زیریں جانب بالائی سے چھوٹی ہو تو جُز منقسم ہو گیا۔ دوسرے یہ کہ زیریں جانب اجزاء خوب ملے ہوئے ہوں اور بالائی جانب جدا جدا یوں بھی انقسام ہو گیا کہ غیر ملائی غیر ملائی ہے۔ معہذا بالائی جانب میں جو فرجے ہیں اگر ایک جُز سے کم ہیں جُز منقسم ہو گیا اور ایک جُز کی قدر ہیں، تو دائرے کا محذب مقعر سے دونا ہو گیا، اور یہ لبشہات جس باطل ہے (ملخص موافق و مقاصد)

اقول بحم اللہ العلماء ورحمنا بہم (اللہ تعالیٰ علمائے علماء پر رحم فرمائے اور ان کے صدقے ہم پر بھی رحم فرمائے۔ ت) یہ سب تلمیح محض ہے۔

اولاً محذب و مقعر کُڑے میں ہوتے ہیں محیط دائرہ میں محذب و مقعر آج ہی سُننے محیط بہر حال ایک خط غیر منقسم ہے جس میں عرض محال خواہ خط عرضی ہو جیسے فلاسفہ مانتے ہیں۔ یا جوہری۔ محیط کے لئے اگر دو طرفیں ضروری ہوں تو دائرہ قطعاً محال ہو گیا کہ اُسے محیط سے چارہ نہیں اور وہ جوہری ہو یا عرضی مستحیل العرض۔

ثانیاً اگر بالخصوص محیط جوہری میں یہ بجاہت عقل کی مصادمت ہے تو دلیل نہیں تمام ہوگی کہ اجزاء میں دو طرفیں ثابت ہوتیں، قطعاً فرض شے دون شے کے صالح ہوتے۔ آگے

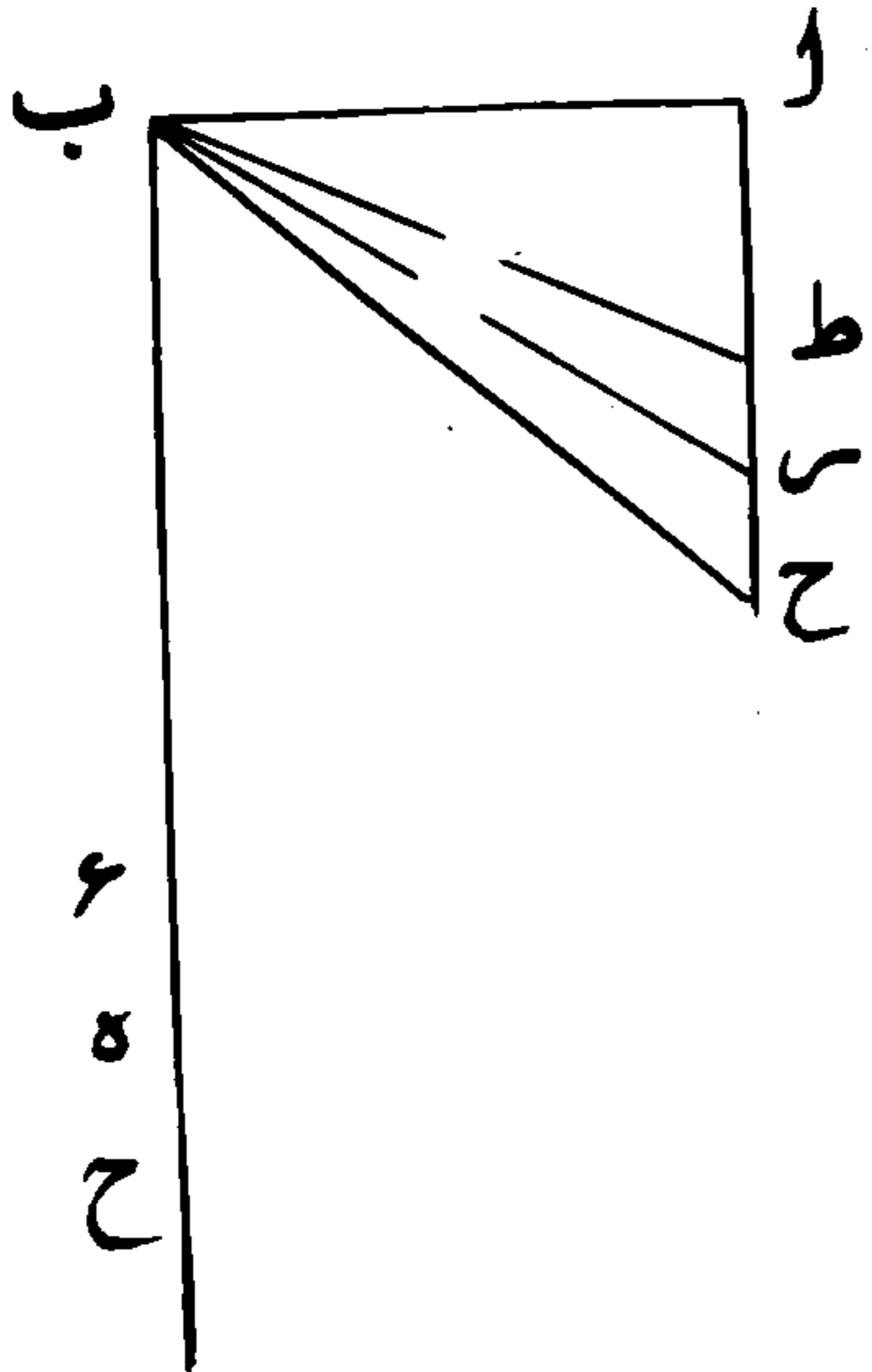
تمام شقوق تطویل فضول ہیں۔

ثالثاً جب محیط واحد میں مقعر کا محذب سے چھوٹا ہونا واجب، تو دوسرا دائرہ جو اس کے پیٹ میں اس سے بالکل متصل لیا جائے گا اس کا محذب اس کے مقعر سے مساوی ہونا کیونکہ ممکن، خط واحد میں نیچے کی طرف جب اوپر والی سے چھوٹی ہے تو اس کا محذب اُس کے مقعر کے نیچے ہے قطعاً اس سے چھوٹا ہے، یہاں انطباق بطور تساوی نہیں بلکہ بطور احاطہ ہے کہ اُس کا مقعر اس کے محذب کو محیط ہے اور محیط ضروری محاط سے بڑا ہے۔

سابعاً ایک دائرہ جو ہری سے دوسرا ملاصق ہونا محال کہ موجب اتصال اجزا ہے۔

خامساً اجزا میں نہ زیریں و بالائی جانہیں ہیں

نہ ہرگز ان میں کوئی جز دوسرے سے متصل ہے بلکہ متفرق ہیں اور امتداد فاصل اور شبہ زائل۔

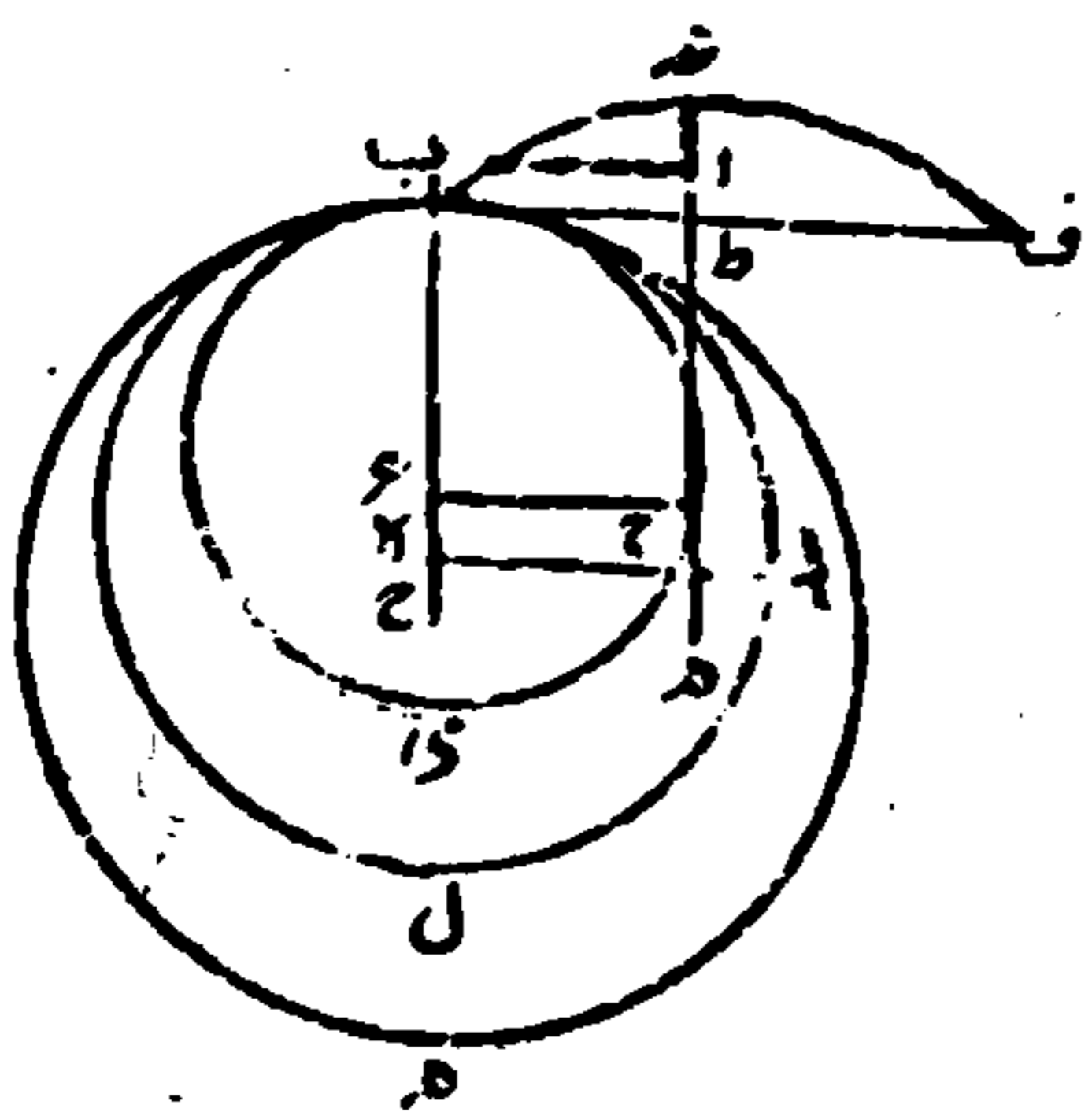


شبیہ ۲۹، اب ایک خط ہے اور اس پر ا ح
متناہی اور ب ح غیر متناہی دو عمود خط غیر متناہی سے نقطہ
۶ و ۵ و ح الخ کو مرکز فرض کر کے ب کی دوری پر ا ح کی
طرف قوسین کھینچیں ہر مرکز نقطہ ب سے جتنا بعید ہوگا قوس
کا ملتی خط ا ح میں نقطہ ل سے قریب ہوگا اور خط ب ح
غیر متناہی لیا ہے تو ضرور خط ا ح کی تقسیم غیر متناہی ہوگی کہ قوس

کبھی خط مستقیم پر منطبق نہیں ہو سکتی اور جب تقسیم نا متناہی ہے تو جز باطل ہے (حدائق)۔

اقول بلکہ توجیہ و تقریب شبہ یہ ہے ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ ہر خط محدود و غیر متناہی تقسیم کے

قابل ہے ل ح خط محدود ہے اس پر مربع ل ۶ بنایا اور خط ب ۶ کو ح تک کھینچ دینا ۶ پر



ب کی دوری سے دائرہ ب ی رسم کیا ضرور
ہے کہ نقطہ ح پر گزرے گا کہ ح ۶ اُس کا
نصف قطر ہے۔ اب خط ب ح میں ۶ سے نیچے
نقطہ ۵ کو مرکز لے کر ب کی دوری پر دائرہ ب ی ل
کھینچیں ضرور ہے کہ خط ا ح کو کہیں قطع کرے اگرچہ
صہ یا لہر تک بڑھا کر کہ اس کا نصف قطر سہ ۵

خط ۶۳ سے بڑا ہے تو ضرور اس مسافت سے گزر جائے گا لیکن بی، بال دونوں دائروں کے مرکز خط واحد ب ح پر ہیں اور دونوں ب کی دوری پر کھینچے گئے تو ب پر تماس ہیں اور تماس دائروں کا دوبارہ تماس یا کہیں تقاطع محال ہے ورنہ قطر مختلف ہو جائے، لاجرم جس کا قطر بڑا ہے جیسے یہاں دائرہ بال وہ نقطہ تماس سے چل کر تمام دورے میں چھوٹے قطر والے جیسے دائرہ بی کے باہر باہر گزرے گا تو محال ہے کہ بال خط ل ح کو ح پر قطع کرے یا ح کے اندر سے گذر کر ح سے نیچے مثلاً ۹ پر، نیز یہ محال ہے کہ ل یا اس سے اوپر مثلاً ۸ پر قطع کرے کہ ل ب ان سب قوسوں کا نکل اول یعنی خط تماس ہے کہ اس قطر پر عمود ہے جو ان کی ایک طرف پر گزرا ہے اور یوں وتر یا وتر کا جز بہر حال قطع ہو جائے گا یہ ثبوت ہے نہ وہ کہ مستدل نے کہا ل پر گزرنے سے قوس و خط کا انطباق کب لازم۔ لاجرم ل و ح کے درمیان کسی نقطے مثلاً ر پر قطع کرے گا بعینہ اسی بیان سے جتنا مرکز نیچے لیتے جاؤ گے قوس کا ملتی ل و ح کے درمیان ل کی طرف گزے گا کسی خط کے لئے اگرچہ لائقنا ہی کی محال ہے مگر لاقضی ضرور ہے خط ب ح جتنا چاہیں بڑھا سکتے ہیں اور اس پر نقطے فرض کر کے ب کی دوری پر جتنے دائرے کھینچیں سب کی قوسیں ل و ح کے درمیان گریں گی تو خط محدود ل ح کی تقسیم نامحدود ہوتی، اگر اجزا سے مرکب ہونا واجب تھا کہ اس کی تقسیم محدود ہوتی نہ کوئی قوس جز سے کم پر نہیں گزری سکتی ورنہ منقسم ہو تو ہر قوس کے مقابل ایک جز درکار اگر اجزا لامتناہی ہوں تقسیم نامتناہی لاقضی ممکن نہ ہو کہ توقف واجب ہونا چار نظام معتزلی کی طرح اجزائے غیر متناہیہ بالفعل ماننے پڑیں حالانکہ دو حاصروں میں محصور ہیں۔ یہ تقریر شبہ ہے، رہا جواب اقول واضح ہے تقسیم نامتناہی امتداد موہوم کی ہوئی اور وہ اجزائے متفرقہ سے ترکیب کی نافی نہیں ہاں متصلہ ہوتے تو ضرور نفی کرتی کہ قوسیں انھیں پر گزرتیں اور وہ محدود لیکن اتصال ممتنع تو شبہ مندفع۔

تنبیہ اقول اگر نفی جز سے دستبردار ہو کر اس شبہ سے صرف امتداد موہوم کی لامتناہی قسمت کا ثبوت چاہو تو وہ بھی بخیر۔

اولاً سطح مستوی جس میں خط ب ح کو بڑھاؤ، ایسی کتنی دور تک مل سکتی ہے زمین

عہ ل پر قطع کرے جیسے قوس ل ب تو خود اس کا وتر ہے اور ل سے اوپر جیسے قوس ف ب تو اس وتر کا جز ہے ۱۲ منہ غفرلہ

گڑہ ہے۔

ثانیاً وہ پرکار کہاں سے آئے گی کہ جو بھر خط پر ہزار تو سیں متمیز بنا سکے۔ نامحدود
درکنار تو فعلی تقسیم تو یقیناً نامقدور۔ رہی وہی اُس کے لئے اتنا بھی ضرور کہ وہم وہاں متمیز حصے
تخیل کر سکے۔ کیا جو بھر خط میں کہو ڈیا بال بھر میں ہزار حصے ممتاز وہم کے وہم میں بھی آسکتے ہیں۔
سب کی تفصیل بالائے طاق وہم اتنا ہی بتائے کہ بال کی نوک کا ہزار واں حصہ اتنا ہوگا تو
محض اجمالی تصور عقلی رہا نہ کہ تقسیم وہی کہ اس کی مقدار وہم میں بھی نہیں آسکتی۔

ثالثاً خط ب ح زیادہ سے زیادہ محب کرہ نار تک بڑھ سکے گا کہ تمہارے نزدیک
خرقِ افلاک محال یا خرق وہی سہی تو محب فلک الافلاک سے آگے، تو کسی بعد کے لئے اصلاً راہ
نہیں تو خط کی لاتنا ہی لا تقضی بھی باطل بلکہ وقوف واجب، اگر کہتے تو ہم تو آگے بھی کر سکتے ہیں۔

اقول تو وہ تراخیرا ع ہوگا تقسیم اختراعی ہوتی نہ کہ وہی، یوں تو جس طرح خط کی تنصیف
نامتنا ہی کہتے ہو تضعیف بھی نامتنا ہی کہو جس کا کوئی عاقل قائل نہیں، اگر کہتے یہ سب کچھ مسلم مگر
عقل قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر تو سیں غیر متنا ہی ہوتیں ضرور روح کے درمیان ہی پڑیں گی، تو
ضرور اس خط میں نامتنا ہی حصوں کی گنجائش ہے۔

اقول تو اب ہر خط اگرچہ بال بھر کا ہو حصص غیر متنا ہیہ بالفعل کے قابل ہو گیا، اگر
اس میں کسی محدود ہی کی گنجائش ہے تو ضرور تقسیم وہیں رک جائیگی حالانکہ نہیں رکتی تو ضرور اس
میں بالفعل حصص غیر متنا ہیہ کی وسعت ہے اور پھر وہ وسعت دو حاصروں میں محصور اور
حاصر بھی کیسے جن میں صرف بال کی نوک کا تفاوت اگر فلسفہ ایسی ہی بدیہی البطلان باتیں مانتا ہے
تو جنوں و تفلسف میں کتنا فرق ہے۔

ثراً قول بجدہ تعالیٰ یہ رد فی نفسہ ہر جگہ ان کے ادعائے تقسیم نامتنا ہی بالقوہ
کے رد کو بس ہے کہ یہاں قوت مستلزم فعلیت 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 متنا ہی حصوں کی گنجائش نہیں بلکہ صرف محدود
محدود کی ہے تو قطعاً تقسیم نامتنا ہی لا تقضی بھی ممکن نہیں جب اُس حد تک پہنچے گی وقوف بالفعل
واجب ہوگا کہ آگے وسعت نہیں تو لاتنا ہی لا تقضی کے لئے ان تمام امتدادوں میں بالفعل
غیر متنا ہی کی وسعت لازم، اور وہ قطعاً باطل۔ لاجرم لاتنا ہی بالقوہ بھی باطل، ولہذا الحمد

حق یہ کہ فلاسفہ کے پاس اس ادعائے باطل پر کوئی دلیل نہیں صرف جُز سے بھاگنے کے لئے اُس کے مدعی ہوتے ہیں اور براہِ جہالت اُسے ہندسہ کے سر منڈھتے ہیں حالانکہ ہندسہ اُن کے افترا سے بُری 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 کہو خط کی چاہو تو یہ کرو یہ تو وہیں تک محدود ہے جہاں تک بالفعل ہم کر سکتے ہیں اس کے لئے اُس نے طریقہ بتایا ہے آگے سب فلاسفہ کی وہم پرستی و بادبستی ہے۔

هكذا ينبغي التحقيق والله تعالى
 ولي التوفيق والحمد لله رب
 العالمين وفضل الصلوة والسلام
 على الجواهر الفرد المبين واليه
 وصحبه وابنه وحزبه اجمعين
 آمين !

تحقیق یونہی چاہئے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق کا
 مالک ہے اور سب تعریفیں اللہ رب العالمین
 کے لئے ہیں اور بہترین درود و سلام ہو
 حق کو ظاہر کرنے والے جو ہر فرد (دُرِیکتیا) پر
 اور آپ کے آل، اصحاب، اولاد اور تمام
 امت پر۔ آمین ! (ت)

یہ ہے وہ جس پر زمین سر پر اٹھا رکھی تھی کہ جُز کا مسئلہ ایسا باطل، اُس کے بطلان پر
 اتنے برہانِ قاطع۔ بجزہ تعالیٰ کھل گیا کہ وہ خاک بھی براہینِ قاطعہ نہیں بلکہ خود شبہاتِ مقطوعہ
 ہیں۔ یہ ۲۹ ہی شبہے 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 گزرا اور اُن پر بجزہ اللہ تعالیٰ رد وہ ہوتے
 کہ اگر ہزار شبہات اور ہوں تو ہر طالب علم جو ہمارے طریقے کو سمجھ گیا ہے انکو ہباءِ منشور کر سکتا
 ہے واللہ الحمد۔

موقف چہارم : درباره جسم ہماری رائے اقول وباللہ التوفیق (ہم اللہ تعالیٰ
 کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں۔ ت) ہم نے روشن کر دیا کہ جُز لایتنجزی ممکن بلکہ واقع اور اُس سے
 جسم کی ترکیب بھی ممکن، اگر بعض اجسام اس طرح مرتب ہوئے ہیں کچھ محذور نہیں مگر یہ کلیہ نہیں
 کہ اس طرح کے اجسام میں تماس ناممکن کہ موجب اتصال دو جُز ہے اور حجم حسی جس طرح
 ہم نے ثابت کیا یونہی تماس حسی ماننا مشکل ہے۔

اولاً جس بصر میں متقارب فصلوں کو اتصال سمجھنا معہود ہے۔ یونہی اگرچہ بصر
 متقارب جسموں کو تماس گمان کرے مگر تماس میں قوتِ لامسہ کا ادراک اس غلطی پر کیونکہ

سُزہ ہے۔

ثالثاً وہ پرکار کہاں سے آئے گی کہ جو بھر خط پر ہزار تو سیں متمیز بنا سکے۔ نامحدود
ورکنار تو فعلی تقسیم تو یقیناً نامقدور۔ رہی وہی اُس کے لئے اتنا بھی ضرور کہ وہم وہاں متمیز حصے
تخیل کر سکے۔ کیا جو بھر خط میں کروڑ یا بال بھر میں ہزار حصے ممتاز وہم کے وہم میں بھی آسکتے ہیں۔
سب کی تفصیل بالائے طاق وہم اتنا ہی بتائے کہ بال کی نوک کا ہزار واں حصہ اتنا ہوگا تو
محض اجمالی تصور عقلی رہا نہ کہ تقسیم وہی کہ اس کی مقدار وہم میں بھی نہیں آسکتی۔

ثالثاً خط ب ح زیادہ سے زیادہ محب کُروہ نار تک بڑھ سکے گا کہ تمہارے نزدیک
خرقِ افلاک محال یا خرق وہی سہی تو محب فلک الافلاک سے آگے، تو کسی بعد کے لئے اصلاً راہ
نہیں تو خط کی لاتناہی لا تقضی بھی باطل بلکہ وقوف واجب، اگر کہتے تو ہم تو آگے بھی کر سکتے ہیں۔

اقول تو وہ نہ اختراع ہوگا تقسیم اختراعی ہوتی نہ کہ وہی، یوں تو جس طرح خط کی تنصیف
نامتناہی کہتے ہو تضعیف بھی نامتناہی کہو جس کا کوئی عاقل قائل نہیں، اگر کہتے یہ سب کچھ مسلم مگر
عقل قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر تو سیں غیر متناہی ہوئیں ضرور روح کے درمیان ہی پڑیں گی، تو
ضرور اس خط میں نامتناہی حصوں کی گنجائش ہے۔

اقول تو اب ہر خط اگرچہ بال بھر کا ہو حصص غیر متناہیہ بالفعل کے قابل ہو گیا، اگر
اس میں کسی محدود ہی کی گنجائش ہے تو ضرور تقسیم وہیں رُک جائیگی حالانکہ نہیں رکتی تو ضرور اس
میں بالفعل حصص غیر متناہیہ کی وسعت ہے اور پھر وہ وسعت دو عاصروں میں محصور اور
حاضر بھی کیسے جن میں صرف بال کی نوک کا تفاوت اگر فلسفہ ایسی ہی بدیہی البطلان باتیں مانتا ہے
تو جنوں و تفلسف میں کتنا فرق ہے۔

ثالثاً قول بجزہ تعالیٰ یہ رد فی نفسہ ہر جگہ اُن کے ادعائے تقسیم نامتناہی بالقوہ
کے رد کو بس ہے کہ یہاں قوت مستلزم فعلیت 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 حصوں کی گنجائش نہیں بلکہ صرف محدود
محدود کی ہے تو قطعاً تقسیم نامتناہی لا تقضی بھی ممکن نہیں جب اُس حد تک پہنچے گی وقوف بالفعل
واجب ہوگا کہ آگے وسعت نہیں تو لاتناہی لا تقضی کے لئے ان تمام امتدادوں میں بالفعل
غیر متناہی کی وسعت لازم، اور وہ قطعاً باطل۔ لاجرم لاتناہی بالقوہ بھی باطل، ولہذا الحمد

حق یہ کہ فلاسفہ کے پاس اس ادعائے باطل پر کوئی دلیل نہیں صرف جُز سے بھاگنے کے لئے اُس کے مدعی ہوتے ہیں اور براہِ جہالت اُسے ہندسہ کے سر منڈھتے ہیں، حالانکہ ہندسہ اُن کے افرا سے بڑی 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 کہو خط کی چاہو تو یہ کہو یہ تو وہیں تک محدود ہے جہاں تک بالفعل ہم کر سکتے ہیں اس کے لئے اُس نے طریقہ بتایا ہے آگے سب فلاسفہ کی وہم پستی و یاد بدستی ہے۔

هكذا ينبغي التحقيق والله تعالى
ولى التوفيق والحمد لله رب
العلمين وفضل الصلوة والسلام
على الجوهري الفرد المبين واليه
وصحبه وابنه وحزبه اجمعين
آمين !

تحقیق یونہی چاہئے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق کا
مالک ہے اور سب تعریفیں اللہ رب العالمین
کے لئے ہیں اور بہترین درود و سلام ہو
حق کو ظاہر کرنے والے جو ہر فرد (دُرِیکتا) پر
اور آپ کے آل، اصحاب، اولاد اور تمام
امت پر۔ آمین ! (ت)

یہ ہے وہ جس پر زمین سہریں اٹھا رکھی تھی کہ جُز کا مسئلہ ایسا باطل، اُس کے بطلان پر
اتنے برہانِ قاطع۔ بجزہ تعالیٰ کھل گیا کہ وہ خاک بھی براہینِ قاطعہ نہیں بلکہ خود شبہاتِ مقطوعہ
ہیں۔ یہ ۲۹ ہی شبہے 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 گزرا اور اُن پر بجزہ تعالیٰ رد وہ ہوتے
کہ اگر ہزار شبہات اور ہوں تو ہر طالب علم جو ہمارے طریقے کو سمجھ گیا ہے انکو ہباءِ منشور کر سکتا
ہے واللہ الحمد۔

موقف چہارم : دربارہ جسم ہماری رائے اقوال وباللہ التوفیق (ہم اللہ تعالیٰ
کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں۔ ت) ہم نے روشن کر دیا کہ جُز لای تجزیٰ ممکن بلکہ واقع اور اُس سے
جسم کی ترکیب بھی ممکن، اگر بعض اجسام اس طرح مرکب ہوتے ہیں کچھ محذور نہیں مگر یہ کلیہ نہیں
کہ اس طرح کے اجسام میں تماس ناممکن کہ موجب اتصال دو جُز ہے اور حجم حسی جس طرح
ہم نے ثابت کیا یونہی تماس حسی ماننا مشکل ہے۔

اولاً حسی بصر میں متقارب فصلوں کو اتصال سمجھنا معہود ہے۔ یونہی اگرچہ بصر
مقارِب جسموں کو تماس گمان کرے مگر تماس میں قوتِ لامسہ کا ادراک اس غلطی پر کیونکہ

محمول ہو۔

ثانیاً انگشتری ایک انگلی میں ٹھیک، دوسری میں تنگ، تیسری میں ڈھیلی ہوتی ہے، یہ فرق تماس حقیقی ہی بتاتا ہے کہ اگر انگشتری کے اجزاء کا انگلی کے اجزاء سے جدا رہنا واجب نہ ہو تو جدائی کی کمی بیشی یہ فرق نہیں لاسکتی۔

ثالثاً ہم نے اجزائے لائتجزئی کی طرف بعض اجسام کی تحلیل قرآن کریم سے استفادہ کی تھی۔ بعض اجسام کا متصل بلا انفصال ہونا بھی کتاب عزیز سے استفادہ کریں۔

قال عزوجل اقلو نینظر والی السماء
فوقکوکبینہا وینہا و مالہا من
فروج لہ
عزت وجلال والے اللہ نے فرمایا، کیا اپنے
اوپر آسمان کو نہیں دیکھتے ہم نے اسے کیسے
بنایا اور آراستہ فرمایا اور اس میں اصلاً
رنخنے نہیں۔

آسمان اگر اجزائے لائتجزئی سے مرکب ہوتا بلاشبہ اس میں بے شمار رخنے ہوتے کہ کوئی
جزء دوسرے سے نہ مل سکتا تو ثابت ہوا کہ آسمان جسم متصل ہے اور عنقریب بعونہ تعالیٰ مقام
آئندہ میں آتا ہے کہ بیہولی و صورت سے جسم کا ترکیب 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 تجزیہ میں اختیار
کیا، مگر ہم ثابت کر چکے کہ تقسیم غیر متناہی اگرچہ بالقوہ ہو باطل و محال ہے تو اجسام کی تحلیل اگر
تقاعد امکان کی جائے گی ضرور اجزائے لائتجزئی پر منتہی ہوگی، جس طرح ہم نے موقف دوم میں
آیہ کریمہ سے استنباط کیا، اور اب معنی آیت یہ ہوں گے کہ ہم نے ان کے جسم کے اجزائے متصلہ کو
اتنا ریزہ ریزہ کر دیا کہ آگے تجزیہ ممکن نہیں تو صحیح بعض اجسام میں امکاناً مذہب جمہور متکلمین ہے
اور بعض میں وقوعاً مذہب محمد بن عبدالکریم شہرستانی یہ اس مسئلے میں ہماری رائے ہے اور
علم حق عزوجل کو یہاں سے ظاہر ہوا کہ مذہب خمسہ مشہورہ میں سب سے باطل مذہب نظام ہے۔
پہلے نہایت پوج و باطل مسلک مشائین، پھلے مشرب اشراقیین،
علم اس کے تین جز ہیں نفی جز اور بیہولی سے ترکیب اور انقسام نا متناہی اور تینوں باطل ۱۲ منہ غفرلہ
علم 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 لائتجزئی سے ہوں ۱۲ منہ غفرلہ
لہ القرآن الکریم ۶/۵۰

پھر مذہب جمہور متکلمین کی کلیت، پھر مذہب شہرستانی میں کلیت پر عزم۔ اور صحیح یہ ہے جو توفیقہ تعالیٰ ہم نے اختیار کیا۔ ہم اگرچہ اس رائے میں متفرد ہیں مگر الحمد للہ آیات کریمہ و دلائل قویہ ہمارے ساتھ ہیں اس مسلک پر کہ جسم متصل ہو اور تقسیم متناہی متشقق جو پوری کا اعتراض کہ اجزائے تحلیلیہ بجاہت 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 لاتیجری نہیں ہو سکتے۔

اقول اولاً یہ بجاہت وہیں تک مسلم ہے کہ تجزیہ اجزائے منقسمہ تک ہو یہی تم نے دیکھا اور یہی تمہارے ذہنوں میں جا ہوا ہے۔ دربارہ جو ابہر تمہاری جتنی بجاہتیں گزریں سب قیاس غائب علی الشاہد اور صریح حکم عقل کے خلاف اپنے مالوفات کے دھوکا پر بجاہت وہم تھیں یہ بھی انہیں میں سے ہے اس وقت تو جسم کو حجم یوں ہے کہ خود ہی متصل و جدانی ہے اور اسے دو چار ہزار دس ہزار جتنے ٹکڑے ایسے کرو جن کا اتصال ممکن، ان کے ملنے سے ضرور حجم بن سکے گا لیکن جب تقسیم ان اجزاء پر منتہی ہو جن کا اتصال محال، تو ان سے دوبارہ تحصیل حجم باطل خیال۔ ہاں اتنا حکم رہے گا کہ اگر یہ بے متداخل مل سکتے تو ضرور ان سے وہی مقدار جسم حاصل ہوتی۔ بس حکم بجاہت اس قدر ہے نہ یہ کہ ان کا ملنا بھی ممکن۔ جس طرح عقل ہاں ہاں وہی بجاہت قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر فلک کے ہزار ٹکڑے کئے جائیں اور وہ ٹکڑے انہیں اوضاع پر پھر ملا دئے جائیں دوبارہ یہی کرہ بن جائے گا۔ اس حکم بجاہت سے تمہارے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ فلک کے ٹکڑے ہو سکیں کہ فرق ہے پھر وہ ٹکڑے مل سکیں کہ التیام ہے۔

ثانیاً علی اہلہا تجنی براقش، (براقش اپنے ہی گھر والوں پر جنایت کرتی ہے۔ ت) اجزائے تحلیلیہ بالفعل مانے جائیں تو صالح ترکیب ہوں اس سے جمیع اجزاء مراد، جہاں تک انقسام کی جسم میں صلاحیت ہے یا بعض۔ بر تقدیر ثانی ہم پر کیا اعتراض اتنے اقسام لو جن کا انقسام ممکن، ضرور ان سے ترکیب ہو سکیگی۔ بر تقدیر اول تم اپنے جملہ اقسام موجود بالفعل مان کر صلاحیت ترکیب دکھاؤ، ضرور ہے کہ

علہ کہ ہر جسم اجزائے لاتیجری سے ہے حالانکہ یقیناً فلک وغیرہ بہت اجسام ان سے نہیں ہاں اثبات جزیح ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

علہ کہ سب اجسام متصل ہیں نیز نفی جز باطل ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

جملہ اقسام ممکنہ موجود بالفعل فرض کئے تو وہ نہ ہوں گے مگر اجزائے لاتیجریٰ کہ اگر ان میں کسی کا انقسام ہو سکے تو جمیع اقسام موجود بالفعل نہ ہوتے تو وہی آتش تمھارے کاسہ میں ہے بہر حال اجزائے لاتیجریٰ پر انتہا واجب، فرق اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک متناہی ہیں تمھارے نزدیک غیر متناہی، اور اجزاء متناہی ہوں خواہ غیر متناہی کسی طرح اس قابل نہیں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں، اور ان سے حجم و ترکیب حاصل ہو، تو اعتراض نہ تھا مگر حالت خالصہ۔ اب متشدد صاحب کو چاہئے کہ اجزائے دیمقراطیسیدہ پر ایمان لائیں کہ انھیں تک تحلیل ہو کر پھر ترکیب بن پڑے گی یہ ہے ان کا فلسفہ، یہ ہے ان کا تشدد و تصلف۔ ہاں یہاں ایک شبہ رہے گا کہ جب بعض کفار کے جسم بعد موت اجزائے لاتیجریٰ فرمادئے گئے جیسا کہ آیت کریمہ سے گذرا اور اجزائے لاتیجریٰ مل نہیں سکتے تو ان کا اعسارہ کس طرح ہوگا۔

اقول قدرت الہیہ کہیں عاجز نہیں ممکن کہ مولیٰ سبحنہ و تعالیٰ نے اجزا میں قوت نور کی ہو روز قیامت ان پر مینہ برسایا جائے گا، جیسا کہ حدیث صحیح کا ارشاد ہے اس بارش سے ان میں بالش ہو اور بالیدگی ان کو اجسام قابل اتصال کر دے بعد امتراج ان سے وہی جسم متصل و حدانی حاصل ہو جیسے قطرات کے ملنے سے جسم آب اور بعد اتصال اس مقدار کی طرف رد فرما دیا جائے جس پر دنیا میں تھا او کہا شاء ربنا و علیٰ مایشاء قدیر (یا جیسا ہمارے رب نے چاہا اور وہ اپنے چاہے پر قادر ہے۔ ت) ظاہر ہے کہ یہاں اس 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 تخلخل ہو کہ خود بڑھ جائے، یہ احتمال خود ہی مہمل تھا اس پر رد کیا کہ تمھارے نزدیک تو مقدار انصام اجزائے 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 انصام اجزائے مقدار بڑھتی ہے، یہ کب کہا کہ یوں ہی بڑھ سکتی ہے۔

ثانیاً بعد تخلخل جز نہ رہا تو اس کا جز نہ رہنا کس نے واجب کیا تھا، غالباً اسی لئے اخیر میں فرما دیا فافہم (پس غور کرو۔ ت) مگر ہمارے کلام پر تو بفضلہ تعالیٰ اسے راساً و رد نہیں کہا لا یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ ت) یہ ہے وہ جس کی طرف ہماری نظر موڑی ہوئی۔

والعلم بالحق عند ربنا وهو اور حق کا علم ہمارے رب کے پاس ہے۔

بكل شئ عليم وعلی سیدنا محمد و
 الہ وصحبہ الصلوٰۃ والتسلیم
 آمین۔ والحمد لله رب العالمین۔
 وہ ہر چیز کو جانتے والا ہے اور ہمارے آقا ،
 آپ کی آل اور اصحاب پر درود و سلام ہو،
 آمین۔ اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو
 پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ (ت)

مناظرہ و ردِّ بد مذہبیاں

مسئلہ ۳۳ از فقیر محمد مہدی حسن قادری مبارک کی ۱۹ رمضان ۱۳۳۶ھ

اس طرف دیوبندیوں کے امام در باطن بلکہ بعض مقام پر کھلے بند مولوی محمد علی کانپوری سابق ناظم ہیں جو ظاہر اصفوی کہلاتے ہیں ایک شخص صاحب دل پیر طریقت کا مرید تھا دیوبندیوں یعنی ناظم صاحب کی ذریات نے ان کے پیر کو فاتحہ قیام کی وجہ سے بدعتی بنا کر دوبارہ بیعت مولوی محمد علی سے کر دیا مگر جب آپ حضرات کے نام لیواؤں نے اس مرید کو سمجھایا کہ دوبارہ مرید ہونا پیر طریقت سے پھر جانا گناہ ہے، اس پر اُس نے اول پیر کے پاس جا کر توبہ کی تو دیوبندیوں اور ناظم صاحب کی ذریات نے یہ فساد مچایا کہ اب وہ مرید مسلمان نہ رہا کیونکہ محمد علی کے ایسے شخص سے مرید ہو کر پھر پیر اول کے پاس چلا گیا، تو درحقیقت کیا ہے؟ مگر یہ کہ مولوی محمد علی سابق ناظم ندوہ کس عقیدہ کے بزرگ ہیں؟ حضور جواب جلد مرحمت فرمائیں، والسلام۔

الجواب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ - نَحْمَدُهٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْکَرِیْمِ
پیر طریقت جامع شرائط صحت بیعت سے بلا وجہ شرعی انحراف ارتداد طریقت ہے اور شرعاً معصیت کہ وہ جب ایذا و احتقار مسلم ہے، اور وہ دنوں حرام۔
اللہ عزوجل فرماتا ہے،

فمن نكث فانما ينكث على نفسه
تو جس نے عہد توڑا اس نے اپنے بڑے عہد کو
توڑا۔ (ت)

اور فرماتا ہے :

والذین يؤذون المؤمنین والمؤمنات
بغیر ما اکتسبوا فقد احتملوا بہتانا
واثما صینا۔
اور جو ایمان والے مردوں اور عورتوں کو بے گتے
ساتتے ہیں انھوں نے بہتان اور کھلا گناہ
اپنے سر لیا۔ (ت)

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں :

من اذی مسلماً فقد اذانی ومن اذانی
فقد اذی اللہ۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط
عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ بسند حسن۔
جس نے کسی مسلمان کو تکلیف پہنچائی اس نے مجھے
تکلیف پہنچائی، اور جس نے مجھے تکلیف پہنچائی
اس نے اللہ کو تکلیف پہنچائی۔ اس کو طبرانی
نے اوسط میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے
بسند حسن روایت کیا۔ (ت)

خصوصاً اس بنا پر پھرنا کہ پر قیام و فاتحہ کرتے ہیں یہ نری معصیت ہی نہیں بلکہ یہ پھرنا بر بنائے قبول شیطنت
وہا یہ خبثا ہے تو اس پھرنے والے کے دین کی بھی خیر نہ تھی، اس پر فرض تھا کہ اس پھرنے سے پھرے
اور وہ جدید بیعت جو بر بنائے اثر و ہابیت ہے فسخ کرے۔ وہ کہ تائب ہو اور ارتداد طریقت و معصیت
ضلالت سے باز آیا بہت اچھا فعل، مستحسن بوجہ اول اور فرض بوجہ دوم بجایا اس پر جو لوگ یہ دند
مچاتے ہیں کہ وہ مسلمان نہ رہا جھوٹے کذاب ہیں اور بلا وجہ مسلمان کی تکفیر کرتے ہیں وہ خود اپنے اسلام
کی خیر منائیں اگر وہابی یا ان کے رفیق نہیں ورنہ وہابیہ اور ان کے رفقا و امثالہم خود ہی اسلام سے
خارج ہیں ہاں جو بہمہ وجہ مسلمان ہوا تے تکفیر مسلم سے خوف لازم ہے اور ایسی جگہ فقہ اس پر
تجدید اسلام و تجدید نکاح کی حاکم۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں : فقد باءوا بہا

لہ القرآن الکریم ۱۰/۲۸

۵۸/۳۳

۳۵۳/۲

مکتبۃ المعارف ریاض

حدیث ۳۶۳۲

۳۷ المعجم الاوسط

احدھما (بے شک ان دونوں میں سے ایک اس کے ساتھ لوٹا۔ ت) اور اس بارے میں اقوال فقہاء کرام کی تفصیل و تحقیق ہماری کتاب الکوکبۃ الشہابیہ اور النہی الاکید و فتاویٰ رضویہ میں ہے۔

رہا سوال دوم یعنی سابق ناظم ندوہ کے عقیدے سے استفسار ایام نظامت میں ان صاحب کے اقوال ضلال اور حمایت کفار و تعظیم مرتدین و بدخواہی اسلام و مسلمین واضح و آشکار اور حرمین شریفین کے مبارک فتویٰ مستمبہ فتاویٰ الحرمین بروجف ندوۃ المین^{۱۳} سے طشت ازبام ہو چکے تھے اب بحکم الذنب یجبر الذنب والسر اجمع من احب (گناہ گناہ کو کھینچتا ہے اور ہر شخص اپنے محبوب کے ساتھ ہوگا۔ ت) دیوبندیوں سے ان کا اتحاد مسموع ہوا بلکہ دیوبندیوں کے ساتھ علمائے اہلسنت کے مقابلہ پر آنا اور حسب عادت "ضعف الطالب والمطلوب" مولیٰ و شیر سب کا فرار فرمانا یہ اگر ہے تو چیز دیگر ہے اور اس کا امتحان بفضلہ تعالیٰ علمائے کرام حرمین شریفین کے دوسرے فتاویٰ مبارکہ مستمبہ بہ حسام الحرمین علی منحدر الکفر والمین نے بہت آسان کر دیا یہ فتویٰ پیش کیجئے جو صاحب بکشادہ پیشانی ارشاد علمائے حرمین شریفین کو کہ عین اصل اصول ایمان کے بارے میں ہے اور جس کا خلاف کفر ہے قبول کریں فہا ورنہ خود ہی کھل جائیگا کہ منہم ہیں اور پھر وہی فتوئے مبارکہ حرمین طیبین بتادے گا کہ:

من شك في كفره فقد كفر۔
جس نے اس کے کفر میں شک کیا خود کافر ہو گیا۔ (ت)

یعنی گنگوہی و محسنی و امثالہما و اذنا بہما کے ان کفروں پر مطلع ہو کر جو ان کے کفر میں شک کرے خود کافر ہے لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

۱۔ صحیح البخاری کتاب الادب باب من افرأخاہ بغیر تاویل الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۹۰۱/۲

۲۔ صحیح مسلم کتاب الایمان باب بیان حال ایمان من قال اخیر الخ " " " " " " ۵۷/۱

۳۔ صحیح البخاری کتاب الادب باب علامۃ الحب فی اللہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۹۱۱/۲

۴۔ صحیح مسلم کتاب البر والصلۃ والادب باب المرء من احب " " " " " " ۳۳۲/۲
صحیح حسام الحرمین علی من الکفر والمین مطبع اہلسنت و جماعت بریلی ص ۹۴

یہ ہے وہ امرِ حق کہ بعد سوال حفظ دین عوام اہل اسلام کے لئے جس کا
 اظہار ہم پر فرض تھا جس کا عہد ہم سے قرآنِ عظیم و حدیثِ نبی کریم علیہ و علیٰ آلہ الصلوٰۃ و التسلیم نے لیا و نیز ناظم
 صاحب ہمارے قدیم عنایت فرماہین اور دین و مذہب سے جدا کر کے ہم انہیں ایک معقول آدمی جانتے
 ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

رسالہ

النیر الشہابی علی تدلیس الوہابی

۱۳

۹

(روشن آگ کا شعلہ وہابی کی تدلیس پر)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مسئلہ از غازی پور مرسلہ جہانگیر خاں ۵ صفر ۱۳۰۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید دو چار کتابیں اردو کی دیکھ کر چاروں اماموں کے مسئلے اخذ کرتا ہے اور اپنے اوپر ائمہ اربعہ سے ایک کی تقلید واجب نہیں جانتا، اس کو عمرو نے کہا کہ تو لامذہب ہے جو ایسا کرتا ہے کیونکہ تجھ کو بالکل احادیث متواترہ و مشہورہ و آحاد و عزیزہ و غریبہ و صحیح و حسن و ضعیف و مرسل و متروک و منقطع و موضوع و غیرہ کی شناخت نہیں ہے کہ کس کو کہتے ہیں حالانکہ بڑے بڑے علماء اس وقت اپنے اوپر تقلید واحد کی واجب سمجھتے ہیں اور ان کو بغیر تقلید کے چارہ نہیں تو تو ایک بے علم آدمی ہے جو عالموں کی خاک پا کے برابر نہیں ہے نہ معلوم اپنے تئیں تو کیا سمجھتا ہے جو ایسا کرتا ہے اس کے جواب میں اُس نے اس کو رافضی و خارجی و شیعہ وغیرہ بنایا بلکہ بہت سے کلمات سخت سست بھی کہے حالانکہ لامذہب کہنے سے اس کی یہ غرض نہ تھی کہ تو خارج از اسلام ہے بلکہ یہ غرض تھی کہ ان چاروں مذہبوں میں سے تمہارا کوئی مذہب نہیں ہے

اور اُس کی غرض شیعہ و رافضی بنانے سے یہ تھی کہ تو ایک امام کی تقلید کرتا ہے جیسے رافضی تین خلیفوں کو نہیں مانتے، اور دوسرے یہ کہ ایک امام کی تقلید کرنے سے بخوبی عمل کل دین محمدی پر نہیں ہو سکتا اور چاروں اماموں کے مسئلے اخذ کرنے میں کل دین محمدی پر بخوبی عمل ہو سکتا ہے، آیا ان دونوں سے کس نے حق کہا اور کس نے غیر حق؟ اور حکم شرع کا ان دونوں کے واسطے کیا ہے جو ایک دوسرے کو سخت کلامی سے پیش آئے؟ امید کہ ساتھ مہر عالی کے مزین فرما کر ارشاد فرمائیں۔ بیٹنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر دیتے جاؤ گے۔ ت) فقط۔

الجواب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله ذي الحبلالة والصلوة
والسلام على صاحب الرسالة
الذي لا تجتمع امته على الضلالة
وعلى اله وصحبه ومجتهدي
ملته اولى الايدي والابصار
والنبالة۔
تمام تعریفیں جلالت والے اللہ تعالیٰ کے لئے
ہیں اور درود و سلام ہو صاحب رسالت
پر جس کی امت گمراہی پر مجتمع نہ ہوگی اور آپ
کی آل، آپ کے صحابہ اور آپ کی امت کے
مجتہدین کرام پر جو قوت و بصیرت اور شرافت
والے ہیں۔ (ت)

اللّٰهُمَّ هِدَايَةَ الْحَقِّ وَالصَّوَابِ (اے اللہ! حق و درستگی کی ہدایت عطا فرما۔ ت)
مسئلہ تقلید کی تحقیق و تفصیل کو دفتر طویل درکار۔ فقیر غفر اللہ تعالیٰ لہ نے اپنے رسالہ
النہی الاکید عن الصلاة وراء عدی التقلید اور فتاویٰ مندرجہ البارقة الشارقة
على مارقة المشاركة جلد یازدہم فتاویٰ فقیر مسیحی بہ العطا یا النبویة فی الفتاویٰ الرضویة
میں قدرے کلمات وافیہ ذکر کئے یہاں بقدر ضرورت صرف اُس مقدار پر کہ بطلان کید زید ظاہر کرے اکتفا
ہوتا ہے۔ اس کا قول دو امر پر مشتمل،

اول بکمال زبان درازی مقلدان حضرات ائمہ کرام علیہم الرضوان من الملک العلم کو معاذ اللہ
رافضی خارجی بنانا۔

لہ رسالہ النہی الاکید عن الصلاة وراء عدی التقلید فتاویٰ رضویہ مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن
جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور، کی جلد ششم کے صفحہ ۶۴ پر مرقوم ہے۔

دوم وہ تلبیس عجیب و تدلیس غریب کہ ترکِ تقلید میں تمام دین محمدی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر عمل کرنا ہے۔

امرا اول کی نسبت ان کے امام الطائفہ کے علما و نسباً دادا اور بیعتاً پردادا یعنی شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی کی گواہی کافی، وہ رسالہ انصاف میں انصاف کرتے ہیں،

بعد المائتین ظہر فیہم التمدھب
للمجتہدین باعید انہم وقل من کان
لا یعتمد علی مذہب مجتہد لعینہ
وکان هذا هو الواجب فی ذلك
نرمات یہ
اُسی میں لکھتے ہیں،

یعنی دو صدی کے بعد خاص ایک مجتہد کا مذہب
اختیار کرنا اہل اسلام میں شائع ہوا، کم کوئی
شخص تھا جو ایک امام معین کے مذہب پر اعتماد
نہ کرتا ہو، اور اس وقت یہی واجب
ہوا۔

یعنی خلاصہ کلام یہ ہے کہ ایک مذہب کا اختیار
کر لینا ایک راز ہے کہ حتی سبحانہ، و تعالیٰ نے
علماء کے قلوب میں القاء فرمایا اور انھیں اس پر
جمع کر دیا چاہے اس راز کو سمجھ کر اس پر متفق ہوئے
ہوں یا بے جانے۔

و بالجملۃ فالتمذھب للمجتہدین سر
الہمہ اللہ تعالیٰ العلماء و جمعہم
علیہ من حیث یشعرون او
لا یشعرون یہ

زید بے قید دیکھے کہ اُس نے بشہادت شاہ ولی اللہ صاحب گیارہ سو برس سے زائد کے
ائمہ و علماء و مشائخ و اولیاء عامہ اہلسنت و جماعت کو معاذ اللہ رافضی و خارجی بنایا اور اللہ عزوجل
کے سر جلیل و الہام جمیل کو جس پر اس نے اپنی حکمت بالغہ کے مطابق علمائے امت کو مجتمع و متفق فرمایا
ضلالت و گمراہی ٹھہرایا۔ علامہ سید احمد مصری طحاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ حاشیہ درمختار میں ناقل،

یعنی اہل سنت کا گروہ ناجی اب چار مذہب میں
مجمع ہے حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی۔ اللہ تعالیٰ
ان سب پر رحمت فرمائے۔ اب جو ان چار سے

ہذا الطائفۃ الناجیۃ، قد اجتمعت الیوم فی
مذاهب اربعۃ وہم الحنفیون و المالکیون و
الشافعیون و الحنبلیون رحمہم اللہ تعالیٰ و من

الحقیقۃ استنبول ترکی ص ۱۹
" " " " " " " "

باب حکایۃ حال الناس قبل المائۃ الرابعۃ
" " " " " " " "

کان خارجاً عن هذا الاربعة في هذا الزمان
فهو من اهل البدعة والنار
باہر ہے بدعتی جہنی ہے۔

واقعی ان حضرات نے اس ارشاد علماء کا خوب ہی جواب ترکی بترکی دیا یعنی علمائے اہلسنت
ہمیں بدعتی ناری بتاتے ہیں ہم گیارہ سو برس تک کے ان کے اکابر و ائمہ کو رافضی و خارجی بنائیں گے
کہ تو ہم درمیان ماتلخی
(کہ تو بھی ہمارے درمیان تلخ ہے۔ ت)

مولیٰ تعالیٰ ہدایت بخٹے، آمین!

مگر پھر بھی زید بیچارے نے بہت تزلزل کیا کہ صرف رفض و خروج پر قانع رہا اس کے پیشوا
تو کافر و مشرک تک کہتے ہیں۔

وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون
اور اب جانا چاہتے ہیں ظالم کہ کس کروٹ پر
پلٹا کھائیں گے۔ (ت)

یہ ناپاک ترکہ اسی بے باک انجیٹ امام اول دین مستحیث یعنی ابن عبدالوہاب نجدی علیہ ما علیہ کا ہے کہ
اپنے موافقان ناخر و مند نفرے چند بے قید و بند آزادی پسند کے سوا تمام عالم کے مسلمانوں کو کافر
و مشرک کہتا، اور خود اپنے باپ، دادا، اساتذہ، مشائخ کو بھی صراحتاً کافر کہہ کر پوری سعادت مندی
نظارہ کرتا، اور نہ صرف انھیں پر قانع ہوتا بلکہ آج سے آٹھ سو برس تک کے تمام علماء و اولیاء سائر
امت مرحومہ کو (خاک بدبان ناپاک) صاف صاف کافر بتاتا اور جو شخص اُس کے جال میں پھنس کر اُس کے
دست شیطان پرست پر بیعت کرتا اُس سے آج تک اُس کے اور اُس کے ماں باپ اور اکابر علمائے
سلف نام بنام سب کے کفر پر اقرار لیتا، اور اگرچہ بظاہر ادعائے حنبلیت رکھتا مگر مذاہب ائمہ کو
مطلقاً باطل جانتا اور سب پر طعن کرتا اور اپنے اتباع ہر کئی نارا شیدہ کو مجتہد بننے کا حکم دیتا۔ یہ
دو چار حرف اردو کے پڑھ کر استرے لگام و اشتر بے ہمار ہو جانا بھی اسی نرنا مشنخص کی تعلیم ہے،
خاتمة المحققین مولینا امین الملة والدين سيدى محمد بن عابدین شامی قدس سرہ السامی رد المحتار
علی الدر المختار کی جلد ثالث کتاب الجہاد باب البغاة میں زیر بیان خوارج فرماتے ہیں،

لے حاشیة الطحاوی علی الدر المختار کتاب الذبائح المكتبة العربية کوئٹہ ۱۵۳/۴
لے القرآن الکریم ۲۶/۲۶

یعنی خارجی ایسے ہوتے ہیں جیسا ہمارے زمانے میں پروان عبد الوہاب سے واقع ہوا جنہوں نے نجد سے فوج کر کے حرمین محترمین پر تغلب کیا اور وہ اپنے آپ کو کہتے تو حنبلی تھے مگر اُن کا عقیدہ یہ تھا کہ مسلمان بس وہی ہیں اور جو اُن کے مذہب پر نہیں وہ سب مشرک ہیں اس وجہ سے اُنہوں نے اہلسنت کا قتل اور ان کے علیٰ کا شہید کرنا مباح ٹھہرایا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کی شوکت توڑ دی اور انکے شہر ویران کئے اور شکرِ مسلمین کو اُن پر فتح بخشتی ۱۲۳۳ھ میں (ت) اور تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے، اور کہا گیا کہ دور ہوں بے انصاف لوگ۔ (ت)

كما وقع في زماننا في اتباع عبد الوهاب
الذين خرجوا من نجد وتغلبوا
على الحرمين وكانوا ينتحلون مذهب
الحنابلة لكنهم اعتقدوا انهم هم
المسلمون وان من خالف اعتقادهم
مشركون واستباحوا بذلك قتل اهل السنة
وقتل علمائهم حتى كسر الله تعالى
شوكتهم وخرّب بلادهم وظفر بهم
عساكر المسلمين عام ثلث وثلثين و
مائتين والفي
والحمد لله رب العالمين ، وقيل بعدا
للقوم الظلمين

امام العلماء سید سندھی شیخ الاسلام بالبداء الحرام سیدی احمد زین دحلان مکی قدس سرہ الملکی نے اپنی کتاب مستطاب در ربینہ میں اس طائفہ بے باک اور اس کے امام سفاک کے اعمال کا حال عقائد کا ضلال خاتمہ کا وبال قدرے مفصل تحریر فرمایا اور بیسی حدیثوں میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور حضرت امیر المؤمنین امام المتقین سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ و حضرت امیر المؤمنین مولیٰ المسلمین سیدنا علی مرتضیٰ کرم اللہ تعالیٰ وجہہ الکریم کا اس طائفہ تالفہ کے ظہور پر شرور کی طرف ایما و اشعار فرمانا بتایا ان بعض حدیثوں اور اُن سے زائد کی تفصیل فقیر کے رسالہ النہی الاکید میں مذکور ہے، یہاں اس کتاب مستطاب ہادی صواب سے چند حرف اس مقام کے متعلق نقل کرنا منظور۔

قال رضي الله تعالى عنه
هؤلاء القوم لا يعتقدون

شیخ سلمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ یہ گروہ وہاں بیہ اپنے

۱۰ ردالمحتار کتاب الجہاد باب البغاة دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/۳۰۹
۱۱ القرآن الکریم ۲۲

پیروں کے سوا کسی کو موحد نہیں جانتے، محمد بن عبد الوہاب نے یہ نیا مذہب نکالا اس کے بھائی شیخ سلیمان رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کہ اہل علم سے تھے اس پر ہر فعل و قول میں سخت انکار فرماتے ایک دن اس سے کہا اسلام کے رکن کئے ہیں؛ بولا، پانچ۔ فرمایا، تو نے چھ کر دیئے چھٹا یہ کہ جو تیری پیروی نہ کرے وہ مسلمان نہیں، یہ تیرے نزدیک اسلام کا رکن ششم ہے۔ اور ایک صاحب نے اس سے پوچھا، اللہ تعالیٰ رمضان شریف میں کتنے بندے ہر رات آزاد فرماتا ہے؛ بولا، ایک لاکھ اور پچھلی شب اتنے کہ سارے مہینے میں آزاد فرماتے تھے۔ اُن صاحب نے کہا، تیرے پیرو تو اس کے سوویں حصہ کو بھی نہ پہنچے وہ کون مسلمان ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ رمضان میں آزاد فرماتا ہے، تیرے نزدیک تو بس تو اور تیرے پیرو ہی مسلمان ہیں۔ اس کے جواب میں حیران ہو کر رہ گیا کافر۔ اور ایک شخص نے اس سے کہا یہ دین کہ تو لایا نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے متصل ہے یا منفصل؛ بولا، خود میرے اساتذہ اور ان کے اساتذہ چھ سو برس تک سب مشرک تھے۔ کہا، تو تیرا دین منفصل ہوا متصل تو نہ ہوا، پھر تو نے کس سے سیکھا؛ بولا، مجھے خضر کی طرح الہامی وحی ہوئی۔ اور اس کی جاشتوں سے ایک یہ ہے کہ ایک نابینا متقی خوش آواز مؤذن کو منع کیا کہ منارہ پراذان کے بعد صلوٰۃ نہ پڑھا کر، انہوں نے نہ مانا اور

موحد الا من تبعہم کان محمد بن عبد الوہاب ابتدع هذه البدعة، وكان اخوه الشيخ سليمان من اهل العلم فكان ينكر عليه انكارا شديدا في كل يفعله او يامر به فقال له يوما كما ارکان الاسلام؛ قال خمسة۔ قال انت جعلتها ستة، السادس من لم يتبعك فليس بمسلم، هذا عندك ركن سادس للاسلام۔ وقال رجل اخر يوما كم يعق الله كل ليلة في رمضان؛ قال مائة الف، وفي اخر ليلة يعق مثل ما اعتق في الشهر كله؛ فقال له لم يبلغ من اتبعك عشر عشر ما ذكرت فمن هؤلاء المسلمون الذين يعقهم الله وقد حصرت المسلمين فيك وفمن اتبعك فبهدت الذي كفر، فقال له رجل اخر هذا الدين الذي جئت به متصل ام منفصل فقال حتى مشايخي ومشايخهم الى ستماية سنة كلهم مشركون فقال الرجل اذنت دينك منفصل لا متصل فعمن اخذته قال وحى الهام كالحضرة ومن مقابحه انه قتل رجلا اعشى كان مؤذنا صالحا ذا صوت حسن نهاه عن الصلوة على النبي صلى الله

تعالیٰ علیہ وسلم فامر بقتله فقتل
ثم قال ان الرياسة في بيت
الخطبة يعني الزانية اقل اثما ممن
ينادي بالصلوة على النبي (صلى الله تعالى
عليه وسلم) في المنائر، وكان يمنع
اتباعه من مطالعة كتب الفقه
واحرق كثيرا منها واذن لكل من اتبعه
ان يفسر القرآن بحسب فهمه حتى
همج الهمج من اتباعه فكان كل واحد
منهم يفعل ذلك ولو كان لا يحفظ القرآن
ولا شيئاً منه فيقول الذي لا يقرؤ منهم
لاخريقرؤا قرأ على حتى افسرك فاذا
قرأ عليه يفسره له برايه وامرهم
ان يعملوا ويحكموا بما يفهمونه
وجعل ذلك مقدمات على
كتب العلم ونصوص العلماء
وكات يقول في كثير من
اقوال الائمة الاربعة ليست بشئ
وتامة يتستر ويقول ان
الائمة على حق ويقدر في اتباعهم
من العلماء الذين القواف
المذهب الاربعة وحرروها ويقول انهم
ضلوا واضلوا وتارة يقول ان الشريعة
واحدة فما هؤلاء جعلوها مذاهب
اربعة هذا كتاب الله وسنة رسوله

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر صلوة پڑھی، اس
نے ان کے قتل کا حکم دے کر شہید کرادیا کہ زندگی
کی چھو کرمی اُس کے گھرسنا رہ جانے والی اتنی گنہگار
نہیں جتنا منارہ پر باواز بلند نبی (صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم) پر درود بھیجنے والا اور اپنے پیروؤں
کو کتبِ فقہ دیکھنے سے منع کرتا، فقہ کی بہت سی
کتابیں جلا دیں اور انھیں اجازت دی کہ ہر شخص
اپنی سمجھ کے موافق قرآن کے معنی گھڑ لیا کرے یہاں تک
کہ کمینہ سا کمینہ کو دن سا کو دن اُس کے پیروؤں کا
توان میں ہر شخص ایسا ہی کرتا اگرچہ قرآن عظیم کی ایک
آیت بھی نہ یاد ہوتی، جو محض ناخواندہ تھا وہ پڑھے
ہوتے سے کہتا کہ تو مجھے پڑھ کر سنا میں اسکی تفسیر
بیان کروں، وہ پڑھتا اور یہ معنی گھڑتا۔ پھر انھیں
تفسیر ہی کرنے کی اجازت نہ دی بلکہ اُس کے ساتھ
یہ بھی حکم کیا کہ قرآن کے جو معنی تمھاری اپنی شکل میں
آئیں انھیں پر عمل کرو اور انھیں پر مقدمات میں حکم
دو اور انھیں کتابوں کے حکم اور اماموں کے ارشاد سے
مقدم سمجھو۔ ائمہ اربعہ کے بہت سے اقوال کو محض
یسچ و پوچ بتانا اور کبھی تفسیر کر جاتا اور کہتا کہ امام تو
حق پر تھے مگر یہ علماء جو ان کے مقلد تھے اور چاروں
مذہب میں کتابیں تصنیف کر گئے اور ان مذاہب
کی تحقیق و تلخیص کو گزرے یہ سب گمراہ تھے اور
اوروں کو گمراہ کر گئے، اور کبھی کہتا شریعت تو
ایک ہے ان فقہاء کو کیا ہوا کہ اس کے چار
مذہب کر دیتے یہ قرآن و حدیث موجود ہیں ہم تو

انہیں پر عمل کریں گے، مشرق میں اس کے مذہب جدید ۱۲۳ سے ظہور کیا اور یہ فتنہ عظیم فتنوں سے ہوا، جب کوئی شخص خوشی سے خواہ جباً و باہیوں کے مذہب میں آنا چاہتا اس سے پہلے کلمہ پڑھواتے پھر کہتے خود اپنے اوپر گواہی دے کہ اب تک تو کافر تھا اور اپنے ماں باپ پر گواہی دے کہ وہ کافر مرے اور اکابر ائمہ سلف سے ایک جماعت کے نام لے کر کہتے ان پر گواہی دے کہ یہ سب کافر تھے، پھر اگر اس نے گواہی دے لیں جب تو مقبول ورنہ مقبول۔ اگر ذرا انکار کیا مروا ڈالتے اور صاف کہتے کہ چھ سو برس سے ساری امت کافر ہے۔ اول اس کی تصریح اسی ابن عبد الوہاب نے کی پھر سارے وہابی یہی کہنے لگے، وہ ائمہ کے مذہب اور علماء کے اقوال پر طعن کرتا اور براہِ تقیہ جھوٹ فریب سے حنبل ہونے کا ادعا رکھتا حالانکہ امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ اُس سے بری و بیزار ہیں اور اس سے عجیب تر یہ کہ اس کے نائب جوہر جاہل سے بدتر جاہل ہوتے انہیں لکھ بھیجتا کہ اپنی سمجھ کے موافق اجتہاد کرو اور ان کتابوں کی طرف منہ پھیر کر نہ دیکھو کہ ان میں حق و باطل سب کچھ ہے اُس کے ساتھی لا مذہب تھے، اس کے کہنے کے مطابق آپ مجتہد بننے اور بظاہر جاہلوں کے دھوکا دینے کو مذہب امام احمد کی ڈھال رکھتے۔ یہ چال ڈھال دیکھ کر مشرق و مغرب کے علمائے جمیع

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا تعمل الا بہما کان ابتدا ظہور امرہ فی الشرق ۱۲۳، وہی فتنہ من اعظم الفتن کانوا اذا اسراد احدان یتبعہم علی دینہم طوعاً او کسراً یا مروئہ بالاتیان بالشہادتین اولاً ثم یقولون لہ اشہد علی نفسک ان کنت کافر او اشہد علی والدیک انہما ماتا کافرین و اشہد علی فلان و فلان ویسمون لہ جماعۃ من کابو العلماء الماضین فان شہدوا بذلك قبلوہم و الامر و ابقائہم و کانوا یصرحون بتکفیر الامۃ من منذ ستائۃ سنۃ، و اول من صرح بذلك محمد بن عبد الوہاب فتبعوہ فی ذلك، و کان یطعن فی مذاہب الائمة و اقوال العلماء و یدعی الانتساب الی مذہب الامام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کذباً و تسموا و زورا و لامام احمد برئ منہ و اعجب من ذلك انه کان ینسب الی عمالہ الذین ہم من اجہل الجاہلین اجتہدوا بحسب فہمکم و لا تلتفتوا لہذہ الکتاب فان فیہا الحق و الباطل و کان اصحابہ لا یتخذون مذہباً من المذاہب بل یجتہدون کما امرہم و یتسترون ظاہراً بمذہب الامام احمد و یلبسون بذلك علی العامة فان تدب

مذہب اُس کے رد پر کمر بستہ ہوئے۔ اُس کی
 بری باتوں سے یہ بھی ہے کہ حضور پر نور سید عالم
 صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے میلاد شریف پڑھنے
 اور اذان کے مناوہل پر حضور والا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
 پر صلوة بھیجے اور نماز کے بعد دعا مانگنے کو ناجائز
 بتایا اور انبیاء و اولیاء سے توسل کرنیوالوں
 کو صراحتاً کافر کہتا اور علم فقہ سے انکار
 رکھتا اور اسے بدعت کہا کرتا انتہی ملقطاً

لرد علیہ علماء المشرق والمغرب
 من جمیع المذاهب و من منکراتہ
 منع الناس من قراءة مولد النبی
 صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم و من
 الصلوة علی النبی صلی اللہ تعالیٰ
 علیہ وسلم فی المناثر بعد الاذان،
 و منع الدعاء بعد الصلوة و کات
 یصرح بتلفیر المتوسل بالانبیاء و الاولیاء
 و ینکر علم الفقہ و یقول ان ذلک
 بدعة ملقطاً۔

مسلمان دیکھیں کہ بعینہ یہی عقیدے ان ہندی وہابیوں کے ہیں پھر ان کے ہندی امام نے
 اسی نجدی امام کی کتاب التوحید صغیر سے سیکھ کر کفر مسلمین پر وہ چمکتی دلیل لکھی کہ صاف صاف خود
 اپنے اور اپنے ہم مشربوں سب کے کفر پر فہر کر دی یعنی حدیث صحیح مسلم لا ینذہب اللیل و
 النهار حتی تعبد اللات والعزری (الی قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) یبعث
 اللہ من ینحاطیبة فتوفی من کان فی قلبہ مثقال حبة من خردل من ایمان
 فیبقى من لاخیر فیہ فیرجعون الی دین اباؤہم۔ مشکوٰۃ کے باب لا تقوم الساعة
 الا علی شرار الناس سے نقل کر کے بے دھڑک زمانہ موجودہ پر جادی جس میں حضور پر نور سید عالم صلی اللہ
 تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ زمانہ فنا نہ ہوگا جب تک لات و عزری کی پھر پرستش نہ ہو، اور وہ یوں
 ہوگی کہ اللہ تعالیٰ ایک پاکیزہ ہوا بھیجے گا جو ساری دنیا سے مسلمانوں کو اٹھالے گی، جس کے دل میں
 راتی کے دانے برابر ایمان ہوگا انتقال کرے گا جب زمین میں زے کافرہ جائیں گے پھر بتوں کی
 پرستش جاری ہو جائے گی۔

اس حدیث کو (اسمعیل دہلوی نے) نقل کر کے صاف لکھ دیا: ”سو پوچھو خدایا کے فرمانے کے

لے الدر السنیہ
 المكتبة الحقیقیة استنبول ترکی
 ص ۳۹ تا ۵۳
 لے مشکوٰۃ المصابیح کتاب الفتن باب لا تقوم الساعة الا علی الشرار الناس قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۲۸۱

موافق ہوا۔ انا لله وانا اليه راجعون (بیشک ہم اللہ ہی کا مال ہیں اور اسی کی طرف ہم نے لوٹنا ہے۔ ت)

بدحواس کو اتنا نہ سوجھا کہ اگر وہ یہی زمانہ ہے جس کی اس حدیث میں خبر ہے تو واجب کہ رُوئے زمین پر مسلمان کا نام و نشان نہ رہا، بھلے مانس اب تو اور تیرے ساتھی نجد و ہند کے سارے وہابی گرفتار خرابی کہاں بچ کر جاتے ہیں، کیا تمہارا طائفہ کہیں دنیا کے پردے سے کہیں الگ بستا ہے، تم سب بدتر سے بدتر کافروں میں ہوئے جن کے دل میں راتی کے دانے کے برابر ایمان نہیں اور دین کفار کی طرف پھر کہبتوں کی پوجا میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ سچ آیا حدیث مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد کہ جبك الشئ يعسى و يصم۔ کسی شے سے تیری محبت تجھے اندھا اور بہرا

کر دیتی ہے۔ (ت)

شُرک کی محبت نے اس کفر دوست کو ایسا اندھا بہرا کر دیا کہ خود اپنے کفر کا اقرار کر بیٹھا مطلب تو یہ ہے کہ کسی طرح تمام مسلمان معاذ اللہ مشرک ٹھہریں اگرچہ پرانے شگون کو اپنا ہی چہرہ ہموار سہی۔
كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر
جب اس کا

سارے دل پر۔ (ت)

وہابی صاحبو! اپنے پیشواؤں کی تصریحیں دیکھتے جاؤ صد ہا سال کے غلام و اولیاء و مقبولانِ خدا کو رافضی خارجی کہتے شرماؤ اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھو کہ تم بزورِ زبان و بہتان دوسروں پر تبراً بھیجتے ہو مگر ہند و نجد کے سارے وہابی اپنے ہندی و نجدی اماموں کی تصریح اور وہ دونوں امام مغوی عوام خود اپنے اقراراتِ صریح سے کافر بے ایمان مشرک بُت پرست شراب کفر سے مخور و بدمست ہیں اقرارِ مرد آزارِ مرد، چاہ کن را چاہ در پیش (مرد کا اقرارِ مرد کا آزار ہے، کنواں کھودنے والا خود کنویں میں گرتا ہے۔ ت) آسمان کا تھوکا حلق میں آیا، تفت بر ماہ بر رُوئے خویش (چاند پر تھوکنے والا اپنے چہرے پر تھوکتا ہے۔ ت)

۱۔ تقویۃ الایمان الفصل الرابع مطبع علمی اندرون لوہاری دروازہ لاہور ص ۳۰
۲۔ سنن ابی داؤد کتاب الادب باب فی الہوی آفتاب عالم پریس لاہور ۲/۲۴۳
۳۔ مسند احمد بن حنبل مرویات ابی الدرداء ۵/۱۹۳ و کنز العمال حدیث ۲۴۱۰۲ ۱۹/۱۱۵
۴۔ القرآن الکریم ۳۵/۳۰

تو ایک ہی تقلید سے گویا چہارم دین پر عمل ہوا بخلاف اس کے کہ کبھی کبھی ہر مذہب پر چلے کہ یوں سارے دین پر عمل ہو جائے گا۔

اقول اولاً یہ اُس مدہوش کا جنونی خیال ہے جسے دربار شاہی تک چار سیدھے راستے معلوم ہوئے رعایا کو دیکھا کہ اُن کا ہر گروہ ایک راہ پر ہونیا اور اسی پر چلا جاتا ہے مگر ان حضرات نے اسے بیجا حرکت سمجھا کہ جب چاروں راستے یکساں ہیں تو وجہ کیا کہ ایک ہی کو اختیار کر لیجئے، پکارتا رہا کہ صاحبو! ہر شخص چاروں راہ پر چلے مگر کسی نہ سنی، ناچار آپ ہی تانا تنا شروع کیا، کوس بھر شرقی راستہ چلا پھر اسے چھوڑا جنوبی کو دوڑا، پھر اس سے بھی منہ موڑا، غربی کو پکڑا پھر اس سے بھاگ کر شمالی پر ہونیا ادھر سے پلٹ کر پھر شرقی پر آ رہا۔ تیلی کے سے بیل کو گھری کوس پچاس۔ عقلا سے پوچھ دیکھو ایسے کو مجنوں کہیں گے یا صحیح الحواس، یہ مثال میری ایجاد نہیں بلکہ علمائے کرام و اولیائے عظام کا ارشاد ہے اور اُن سے امام علام عارف باللہ سیدی عبدالوہاب شعرانی قدس سرہ الربانی نے میزان الشرعیۃ الکبریٰ میں نقل فرمائی، اور اُس کے مشابہ دوسری مثال انگلیوں کے پوروں کی اپنے شیخ حضرت سیدی علی خواص رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے روایت کی، یہ امام ہمام وہ ہیں جن کی اسی کتاب مستطاب سے اسی مسئلہ تقلید میں غیر مقلدانِ زمانہ کے معلم جدید میاں تذیر حسین دہلوی براہ اغوا سند لائے اور اسی کتاب میں ان کی ہزار درہزار قاہرہ تصریحوں سے کہ جہالاتِ طائفہ کا پورا علاج تھیں آنکھ بند کر گئے مگر کیا جائے شکایت کہ،

افتؤمنون ببعض الکتب و تکفرون ببعض
تو کیا خدا کے کچھ حکموں پر ایمان لاتے ہو اور کچھ سے انکار کرتے ہو۔ (ت)

اس نئے طائفہ کی پُرانی خصلت جسے اس کی سیر دیکھنی منظور ہو بعض احباب فقیر کا رسالہ **سینف المصطفیٰ علی ادیان الافتر** مطالعہ کرے۔

ثانیاً کل دین متین پر ایسے عمل کا صحابہ و تابعین و سائر ائمہ مجتہدان دین کو بھی حکم تھا یا خدا و رسول نے خاص آپ ہی کے واسطے رکھا۔ بر تقدیر اول ثبوت دو کہ وہ حضرات ہرگز اپنے مذہب پر قائم نہ رہتے بلکہ نماز و روزہ و تمام اعمال و احکام میں آج اپنے اجتہاد پر چلتے توکل دوسرے

۱۰

۱۰ القرآن الکریم ۸۵/۲

کے پرسوں تیسرے کے بر تقدیر ثانی یہ اچھی دولت دین ہے جس سے تمام سردارانِ اُمت و پیشوایانِ ملت باز رہ کر محروم گئے کیا ان کے وقت میں یہ اختلاف مذاہب نہ تھا یا انھیں نہ معلوم تھا کہ ہم ناحق کل دین متین پر عمل چھوڑے بیٹھے ہیں۔

ثالثاً اُن رے مغالطہ کہ کل دین پر یک لخت عمل چھوڑنے کا نام سارے دین پر عمل

کرنا رکھا ہے

برعکس نہند نام زنگی کا فور

(الثا حبشی کا نام کا فور رکھتے ہیں۔ ت)

بجلا مسائل اختلافیہ میں سب اقوال پر ایک وقت میں عمل تو محال عقلی یا یوں ہوں کہ مثلاً آج امام کے پیچھے فاتحہ پڑھی مگر یہ کل دین متین کے خلاف ہوا، کیا امام ابوحنیفہ (رضی اللہ عنہ) کے نزدیک مقتدی کو قرارت بغض اوقات میں ناجائز تھی حاشا بلکہ ہمیشہ۔ کیا امام شافعی کی رائے میں ماموم پر فاتحہ اچانا واجب تھی حاشا بلکہ دواما تو جو نہ دائماً تارک نہ دائماً عامل وہ دونوں قول کا مخالف و نافی۔ پُر ظاہر کہ ایجاب و سلب فعلی سلب و ایجاب دوامی دونوں کا دافع و منافی۔ اب تو کھلا کہ تم رفض و فروج دونوں کے جامع کہ چاروں میں سے کسی کے معتقد نہ کسی کے تابع۔

رابعاً جو امر ایک مذہب میں واجب دوسرے میں حرام، مثلاً قرارت مقتدی تو عیال بالمذہبین فی وقتین کو کیا حکم دیتے ہو، آیا اُسے ہمیشہ اپنے حق میں حرام سمجھے یا ہمیشہ واجب یا وقت عمل واجب وقت ترک حرام یا بالعکس یا جس وقت جو چاہے سمجھے یا کبھی کبچھ نہ سمجھے یعنی واجب غیر واجب حرام غیر حرام کچھ تصور نہ کرے یا مذہب ائمہ یعنی واجب و حرام دونوں کے خلاف محض مباح جانے۔ شقین اولین پر یہ ٹھہرتا ہے کہ حرام جان کر ارتکاب کیا یا واجب مان کر اجتناب۔ اور شق رابع پر دونوں یہ صریح اجازت قصد فسق و تعد معصیت ہے، اور شق ثالث مثل رابع کھلم کھلا یُحِلُّونہ عاماً و یُحَرِّمُونہ عاماً (ایک برس اسے حلال ٹھہراتے ہیں اور دوسرے برس اُسے حرام مانتے ہیں۔ ت) میں داخل ہونا کہ ایک ہی چیز کو آج واجب جان لیا کل حرام مان لیا پرسوں پھر واجب ٹھہرا لیا، دین نہ ہوا کھیل ہوا، یا کفار سونسطائیہ عند یہ کامیل کہ جس چیز کو ہم جو اعتقاد کر لیں وہ نفس الامر میں ویسی ہی ہو جائے۔ شق خامس پر یہ دونوں استحالے قائم کہ جب اجازت مطلقہ ہے تو عاماً شہراً یوماً و کفار

لہ القرآن الکریم ۹ / ۳۷

تو ایک ہی تقلید سے گویا چہارم دین پر عمل ہوا بخلاف اس کے کہ کبھی کبھی ہر مذہب پر چلے کہ یوں سارے دین پر عمل ہو جائے گا۔

اقول اولاً یہ اُس مدہوش کا جنونی خیال ہے جسے دربار شاہی تک چار سیدھے راستے معلوم ہوئے رعایا کو دیکھا کہ اُن کا ہر گروہ ایک راہ پر ہو گیا اور اسی پر چلا جاتا ہے مگر ان حضرات نے اسے یہی حرکت سمجھا کہ جب چاروں راستے یکساں ہیں تو وجہ کیا کہ ایک ہی کو اختیار کر لیجئے، پکارتا رہا کہ صاحبو! ہر شخص چاروں راہ پر چلے مگر کسی نہ سنی، ناچار آپ ہی تانا تنا شروع کیا، کوس بھر شرقی راستہ چلا پھر اسے چھوڑا جنوبی کو دوڑا، پھر اس سے بھی منہ موڑا، غربی کو پکڑا پھر اس سے بھاگ کر شمالی پر ہو گیا ادھر سے پلٹ کر پھر شرقی پر آ رہا۔ تیلی کے سے بل کو گھری کوس پچاس۔ عقلا سے پوچھ دیکھو ایسے کو مجنوں کہیں گے یا صحیح الحواس، یہ مثال میری ایجاد نہیں بلکہ علمائے کرام و اولیائے عظام کا ارشاد ہے اور اُن سے امام علام عارف باللہ سیدی عبدالوہاب شعرائی قدس سرہ الربانی نے میزان الشریعۃ الکبریٰ میں نقل فرمائی، اور اُس کے مشابہ دوسری مثال انگلیوں کے پوروں کی اپنے شیخ حضرت سیدی علی خواص رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے روایت کی، یہ امام ہمام وہ ہیں جن کی اسی کتاب مستطاب سے اسی مسئلہ تقلید میں غیر مقلدانِ زمانہ کے معلم جدید میاں تذیر حسین دہلوی براہ اغوا سند لائے اور اسی کتاب میں ان کی ہزار درہزار قاہرہ تصریحوں سے کہ جہالاتِ طائفہ کا پورا علاج تھیں آنکھ بند کر گئے مگر کیا جائے شکایت کہ،

افتؤمنون ببعض الکتب و تکفرون
تو کیا خدا کے کچھ حکموں پر ایمان لاتے ہو اور
کچھ سے انکار کرتے ہو۔ (ت)

اس نئے طائفہ کی پرانی خصلت جسے اس کی سیر دیکھنی منظور ہو بعض اجاب فقیر کا رسالہ
سیدف المصطفیٰ علی ادیان الافترآ مطالعہ کرے۔

ثانیاً کل دین متین پر ایسے عمل کا صحابہ و تابعین و سائر ائمہ مجتہدان دین کو بھی حکم تھا یا خدا و رسول نے خاص آپ ہی کے واسطے رکھا۔ بر تقدیر اول ثبوت دو کہ وہ حضرات ہرگز اپنے مذہب پر قائم نہ رہتے بلکہ نماز و روزہ و تمام اعمال و احکام میں آج اپنے اجتہاد پر چلتے توکل دوسرے

۱۰

۱۰ القرآن الکریم ۲/۸۵

کے پرسوں تیسرے کے بر تقدیر ثانی یہ اچھی دولت دین ہے جس سے تمام سردارانِ اُمت و پیشوایانِ ملت باز رہ کر محروم گئے کیا ان کے وقت میں یہ اختلاف مذاہب نہ تھا یا انھیں نہ معلوم تھا کہ ہم ناحق کل دین متین پر عمل چھوڑے بیٹھے ہیں۔

ثالثاً اُف رے مغالطہ کہ کل دین پر یک لخت عمل چھوڑنے کا نام سارے دین پر عمل

کرنا رکھا ہے

برعکس نہند نام زنگی کافور

(الثا حبشی کا نام کافور رکھتے ہیں۔ ت)

بعض مسائل اختلافیہ میں سب اقوال پر ایک وقت میں عمل تو محال عقلی یا یوں ہوں کہ مثلاً آج امام کے پیچھے فاتحہ پڑھی مگر یہ کل دین متین کے خلاف ہوا، کیا امام ابوحنیفہ (رضی اللہ عنہ) کے نزدیک مقتدی کو قرارت بغض اوقات میں ناجائز تھی حاشا بلکہ ہمیشہ۔ کیا امام شافعی کی رائے میں ماموم پر فاتحہ اچانا واجب تھی حاشا بلکہ دواماً تو جو نہ دائماً تارک نہ دائماً عامل وہ دونوں قول کا مخالف و نافی۔ پُر ظاہر کہ ایجاب و سلب فعلی سلب و ایجاب دوامی دونوں کا دافع و منافی۔ اب تو کھلا کہ تم رفض و فروج دونوں کے جامع کہ چاروں میں سے کسی کے معتقد نہ کسی کے تابع۔

رابعاً جو امر ایک مذہب میں واجب دوسرے میں حرام، مثلاً قرارت مقتدی تو عیال بالمدہ بین فی وقتین کو کیا حکم دیتے ہو، آیا اُسے ہمیشہ اپنے حق میں حرام سمجھے یا ہمیشہ واجب یا وقت عمل واجب وقت ترک حرام یا بالعکس یا جس وقت جو چاہے سمجھے یا کبھی کبچھ نہ سمجھے یعنی واجب غیر واجب حرام غیر حرام کچھ تصور نہ کرے یا مذہب ائمہ یعنی واجب و حرام دونوں کے خلاف محض مباح جانے۔ شقین اولین پر یہ ٹھہرتا ہے کہ حرام جان کر ارتکاب کیا یا واجب مان کر اجتناب۔ اور شق رابع پر دونوں یہ صریح اجازت قصد فسق و تعد معصیت ہے، اور شق ثالث مثل رابع کھلم کھلا یُحِلُّونہ عاماً و یحرمونہ عاماً (ایک برس اسے حلال ٹھہراتے ہیں اور دوسرے برس اُسے حرام مانتے ہیں۔ ت) میں داخل ہونا کہ ایک ہی چیز کو آج واجب جان لیا کل حرام مان لیا پرسوں پھر واجب ٹھہرا لیا، دین ہو کھیل ہوا، یا کفار سو فسطانیہ عندیہ کا میل کہ جس چیز کو ہم جو اعتقاد کر لیں وہ نفس الامر میں ویسی ہی ہو جائے۔ شق خامس پر یہ دونوں استحالے قائم کہ جب اجازت مطلقہ ہے تو عاماً شہراً یوماً در کنار

یحلوٰنہ انا و یحرمونہ انا (ایک گھڑی اُسے حلال ٹھہراتے ہیں اور دوسری گھڑی اسے حرام مانتے ہیں۔ ت) لازم اور نیز وقت عمل اعتقاد و حرمت وقت ترک اعتقاد و وجوب کی اجازت، رسی شق سادس وہ خود معقول نہیں بلکہ صریح قول بالمتناقضین کہ آدمی جب عمل بالمذہب میں جائز جانے کا قطعاً فعل و ترک روامانے کا اُس کا حکم اور اس سے منع یہودہ ہے معہذا یہ شق بھی استحالہ اولیٰ کے حصہ سے سلامت نہیں اچھا حکم دیتے ہو کہ آدمی نماز میں ایک فعل کرے مگر خبردار یہ نہ سمجھے کہ خدا نے میرے لئے جائز کیا ہے لاجرم شق ہفتم یہ ہے گی اور گل وہی کھلے گا کہ کل دین متین کا خلاف یعنی محصل جواز فعل و ترک نکلا اور وہ وجوب و حرمت دونوں کے منافی۔

بالجملہ حضرات براہ فریب ناحق چاروں مذہب کو حق جانتے کا اِدعا کرتے اور اس دعوے سے عوام بیچاروں کو بے قیدی کی طرف بلا تے ہیں۔ ہاں یوں کہیں کہ ائمہ اہلسنت کے سب مذہبوں میں کچھ کچھ باتیں خلاف دین محمدی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں لہذا ان میں تنہا ایک پر عمل نا جائز و حرام بلکہ شرک ہے، لاجرم ہر ایک کے دینی مسئلے چُن لئے جائیں اور بے دینی کے چھوڑ دئے جائیں، صاحبو! یہ تمہارا خاص دلی عقیدہ ہے جسے تمہارے عمائد طائفہ لکھ بھی چکے پھر ڈر کس کا ہے، یہ بلاد مدینہ طیبہ و بلد حرام نہیں حجاز و مصر و روم و شام نہیں زیر سلطنت سنت و اسلام نہیں کھل کر کہو کہ چاروں اماموں کے مذہب معاذ اللہ بے دینی ہیں کہ آخر دین و خلاف دین کا مجموعہ ہرگز دین نہ ہوگا بلکہ یقیناً بے دینی، والعیاذ باللہ رب العالمین۔

خاصاً فقیر ایک لطیفہ تازہ عرض کرتا ہے جس سے غیر مقلدین عصر کی تمام جہالات کا دفعہ تنقیہ ہو آج کل وہ محدث حادث جو سب غیر مقلدوں کے مقلد و امام معتد ہیں یعنی میاں نذیر حسین صاحب دہلوی اپنے فتویٰ مصدقہ مہری دستخطی میں (کہ ان کے زعم میں ردّ تقلید تھا اور من حدیث لایشعرون اثبات تقلید) مع انخوان و ذریات اہل خواتم فرما چکے ہیں کہ جیسے ائمہ اربعہ کا قول ضلالت نہیں ہو سکتا ایسے ہی کسی مجتہد کا مذہب بدعت نہیں ٹھہر سکتا جو ایسا کہ وہ خبیث خود بدعتی اجبار و رہبان پرست ہے یہ بہت اچھا چشم مار و شن دلِ ماشاد (ہماری آنکھ روشن اور دل خوش۔ ت) اب یہ بھی حضرت سے پوچھ دیکھئے کہ ائمہ اربعہ کے سوا کون کون مجتہد ہیں اسی فتوے میں تصریح کی کہ امام الحرمین و حجة الاسلام غزالی و کیا ہر اسی و ابن سمعانی وغیر ہم ائمہ محض

انتساب میں شافعی تھے اور حقیقۃً مجتہد مطلق۔ اور اسی میں لکھا بیشک جو منصف مزاج ہے وہ ہرگز امام شمرانی کے منصب کامل اجتہاد میں کلام نہیں کر سکتا۔ بہت بہتر، کاش اس کے ساتھ یہ بھی لکھ دیتے کہ کلام کرے یا ان اقراروں سے پھرے تو اُسے مکہ معظمہ میں ترکی پاشا کا حوالہ دیکھیے خود حضرت کے اقراروں سے ثابت ہو گیا کہ ان پانچوں اماموں کا قول بھی ہرگز گمراہی نہیں ہو سکتا اور جو ان کے فرمان پر چلے اصلاً مورد اعتراض نہیں، جو اسے بدعتی کے وہ خبیث، خود بدعتی اجارہ رہبان پرست ہے اب ان حضرات سے کہنے ذرا آنکھ کھول کر دیکھو غیر مقلدی بیچاری کا سویرا ہو گیا ملاحظہ تو ہو کہ یہی امام مجتہد شمرانی انھیں چاروں امام مجتہد سے اپنی میزان مبارک میں کس زور و شور سے وجوب تقلید شخصی نقل فرماتے اور اسے مقبول و مسلم رکھتے ہیں۔

امام شمرانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اسی کی تصریح کی امام الحرمین وابن السمعانی وغزالی و کیا ہر اسی وغیر ہم ائمہ نے، اور اپنے شاگردوں سے فرمایا تم پر واجب ہے خاص اپنے امام کے مذہب کا پابند رہنا اگر ان کے مذہب سے عدول کیا تو خدا کے حضور تمہارے لئے کوئی عذر نہ ہوگا۔

قال علیہ رحمۃ ذی الجلال یہ صرح امام الحرمین وابن السمعانی و الغزالی و الکیا الہم اسی وغیرہم وقالوا التلامذتہم یجب علیکم التقید بملذہب امامکم ولا عذر لکم عند اللہ تعالیٰ فی العدول عنہ۔

اب ایمان سے کہنا وجوب تقلید شخصی کی حقانیت کس شد و مد سے ثابت ہوئی اور سارے غیر مقلدین کہ اُسے بدعت و ضلالت کہتے ہیں کیسے علانیہ خبیث بدعتی اجارہ رہبان پرست بھڑے، والحمد للہ رب العلمین وقیل بعداً اور تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے، اور کہا گیا کہ ظالم لوگ

دور ہوں۔ (ت)

واقعی سنت الہیہ ہے کہ گمراہوں پر خود انھیں کے قول سے حجت قائم فرماتا ہے ص

فصل فی بیان استعمالہ خروج شعی الخ دار الکتب العلمیہ بیروت ۵۳، ۵۴

میزان الشریعۃ الکبریٰ
القرآن الکریم ۱۱/۲۲

ومنها علیٰ بطلانها الشواهد

(خود اسی سے اُس کے بطلان پر دلائل موجود ہیں۔ ت)

پھر نہ صرف ترک تسلید بلکہ بعونہ تعالیٰ ساری نجدیت پوری وہابیت ان شار العزیز انھیں ائمہ کرام کے ارشاد سے باطل ہو جائے گی۔ حضرات ذرا ان اقراروں پر جے رہیں اور اپنے ایک ایک عقیدہ زائف کا رد لیتے جائیں وباللہ التوفیق اصل تحریر ان مجتہد صاحب اور ان کے مقلدوں کی مہری بعض اجاب فقیر غفر اللہ تعالیٰ لہ کے پاس موجود۔ والحمد للہ العزیز الودود والصلوة والسلام علی النبی المحمود وآلہ وصحبہ الی یوم الخلود۔ واللہ سبحنہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ جل مجدہ اتم وحکمہ عز شانہ احکم۔

کتب عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بحمد المصطفیٰ النبی الامی

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

محمدی سنی حنفی قادری

عبد المصطفیٰ احمد رضا خان

رسالہ

السہم الشہابی علی خداع الوہابی

۲۵

۱۳

ھ

(شعلے برساتا ہوا تیر بڑے دھوکا باز وہابی پر)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مسئلہ از شہریت پور کا ٹھیا دار مرسلہ جماعت میناں ۸ شوال ۱۳۲۵ھ
حضرت کرام علمائے اہلسنت و ارث علوم حضرت رسالت علیہ الصلوٰۃ والتحیۃ اس باب
میں کیا فرماتے ہیں کہ ایک شخص مولوی رحیم بخش نامی لاہور کے رہنے والے نے مسلمانوں کے بچوں کی تعلیم
کے لئے اردو کی کتابوں کا ایک سلسلہ بنایا ہے جس کا نام اسلام کی پہلی کتاب، اسلام کی دوسری
کتاب، اسلام کی تیسری کتاب وغیرہ رکھا ہے۔ ان کتابوں کا مصنف اسلام کی دوسری کتاب کے
صفحہ ۳ سطر ۸ میں لکھتا ہے: ان کتابوں میں بعض مقام میں جو لفظ اہل حدیث اور فقہار کا استعمال
کیا گیا ہے اس سے نہ اہل حدیث پر طعن مقصود ہے اور فقہاء کو مخالف حدیث کا لقب مد نظر ہے
بلکہ اہل حدیث سے وہ لوگ مراد ہیں جو صرف صحیح حدیث پڑھ کر یا سن کر عمل کرتے ہیں کسی خاص مذہب
کے پابند نہیں، اور فقہائے سے وہ لوگ مراد ہیں جو خاص کتب فقہ اور خاص مذہب امام ابوحنیفہ
علیہ الرحمۃ کے پابند ہیں اور اپنے مذہب کی روایت کو زیادہ مانتے ہیں۔ اس اختلاف کو اس سلسلہ
میں اس لئے بیان کیا ہے کہ اس زمانہ میں اکثر اہل حدیث اور فقہاء کے اختلاف کا زیادہ چرچا ہے

اور دونوں فریق کے لوگ بکثرت موجود ہیں اور

اس سلسلہ میں عام مسلمانوں کی تعلیم اور اتحاد مقصود ہے، اور یہ اختلاف اسی اختلاف کے مشابہ ہے جو قدیم سے صحابہ اور ائمہ دین میں چلا آیا ہے اور کتب فقہ وغیرہ میں اکثر حنفی شافعی وغیرہ کے نام سے مذکور ہے اصول دین میں سب متفق ہیں صرف بعض فروع میں مختلف ہیں فروعی اختلاف میں بھی سند رکھتے ہیں، غایت یہ ہے کہ کسی کی دلیل قوی ہے اور کسی کی ضعیف، اور جو ضعیف پر ہے وہ بھی اپنے نزدیک اس کو قوی سمجھتا ہے۔ غرض ہمیں اس میں نہ تعصب ہے اور نہ کسی کی مخالفت منظور ہے، محض اشاعت دین اور اتباع رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مقصود ہے۔“

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۱۳ سطر ۶ میں لکھا ہے :

” حیض کی مدت میں علماء کے یہ اقوال ہیں : ایک دن رات ، دو دن رات ، تین دن رات ، سات دن رات ، دس دن ، پندرہ دن ۔ اصل یہ ہے کہ یہ امر ہر عورت کی عادت اور طبیعت پر منحصر ہے۔“

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۱۵ میں مرقوم ہے :

” پانی کی طبیعت پاک ہے تھوڑا ہویا بہت ، بند ہویا جاری ، بومزہ بدلنے سے ناپاک ہو جاتا ہے۔“

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۲۲ سطر ۸ میں کہتا ہے :

” ظہر کا وقت آفتاب کے ڈھلنے کے وقت سے اصلی سایہ کے سوا ایک مثل تک ہے، بعض فقہاء کے نزدیک دوسرے مثل تک بھی رہتا ہے لیکن مکروہ۔“

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۵۵ سطر ۵ میں تحریر ہے :

” جن نمازوں میں قصر کا حکم ہے یہ ہیں : ظہر، عصر، عشا۔ ان میں سنتیں بھی معاف ہیں۔“

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۶۳ سطر ۸ میں لکھا ہے :

” جو شخص خطبے میں اگر شریک ہو دو رکعت سنت پڑھ کر بیٹھے، جو شخص دوسری رکعت کے قیام سے پیچھے ملے اس کا جمعہ نہیں ہوتا وہ ظہر پڑھے۔“

پھر اسی کتاب کے صفحہ ۱۱ سطر ۱۳ میں کہتا ہے :

” اگر ایک دن میں جمعہ اور عید اتفاق سے اکٹھے ہوں تو جمعہ میں رخصت آئی ہے اگر پڑھے تو

بہتر ہے۔“

پھر مولوی رحیم بخش کی بنائی ہوئی اسلام کی تیسری کتاب کے صفحہ ۸۶ میں مذکور ہے :

” طلاق تین قسم کی ہے: احسن، جائز، بدعت۔“

پھر طلاق بدعت کی نسبت اسی صفحے کی سطر ۶ میں کہتا ہے:

” طلاق بدعت یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں پوری کرے یا ایک ہی دفعہ تین طلاق

دے دے۔“

پھر صفحہ ۷ میں کہتا ہے:

” طلاق بدعت بعض کے نزدیک تو واقع ہی نہیں ہوتی اور بعض کے نزدیک ہوتی ہے

لیکن مکروہ تین طلاق ایک دفعہ میں یہ اختلاف ہے اگر تین طلاق ایک دفعہ دے دے تو کسی کے نزدیک طلاق ہے اور کسی کے نزدیک نہیں، جیسے طلاق بدعت میں بیان ہوا ہے۔“

یہ نمشتہ نمونہ از خردوار ہے جو رحیم بخش مذکور کی صرف دو کتابوں میں سے مع نشانِ صفحہ و سطر

آپ کے حضور میں پیش کیا گیا ہے، اب ارشاد ہو کہ مولوی رحیم بخش مذکور سنی حنفی پاک دین ہے

یا پکا کٹا وہابی غیر مقلد مذہب، اور اس کی کتابوں میں سے جو مسائل نکال کر لکھے گئے ہیں اور

شناخت کے لئے ان پر قوے (،،) لگا دئے ہیں۔ یہ مسائل حنفیوں کے ہیں یا لامذہب

وہابیوں کے۔ پھر اگر مولوی رحیم بخش وہابی غیر مقلد ہے اور اس کی کتابوں میں مسائل مخالف ابوحنیفہ

رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بصراحت موجود ہیں تو سنی حنفیوں کے نادان بچوں کو ایسی برباد کرنیوالی

اور مقلدوں کو لامذہب بنانے والی کتابوں کا پڑھانا جائز ہے یا حرام یا ناجائز؟ پھر جو شخص

قصداً سنی بچوں کو ایسی کتابیں پڑھائے اور دوسرے نادانوں میں ان کی اشاعت کرے اور

ان کے پڑھنے کی ترغیب دلائے وہ شخص خود بھی پکا وہابی اور لامذہب ہے یا نہیں؟ اور جو شخص

اس مصنف کو سنی حنفی بتائے اور مسائل مندرجہ کی نسبت کہے کہ ایسے مسائل تو حنفیوں کی معتبر

کتابوں ہدایہ وغیرہ میں لکھے ہیں اور ایسا اختلاف تو حنفیوں میں چلا آتا ہے اور کہے کہ ان کتابوں کا

بچوں کو ایسی صورت میں پڑھانا کہ ان کے باپ دادا اور شہر کے رہنے والے حنفی ہوں کچھ حرج

نہیں بلا کہ اہت جائز ہے، وہ خود بھی پکا وہابی پکا لامذہب، دین کا چور، سنیوں کا ٹھگ ہے

یا نہیں؟ ان سب باتوں کا مفصل جواب عطا فرما کر ہم مسلمانانِ اہلسنت کو دین کے فتنے سے بچائیے

اور خداوند کریم سے اجر عظیم حاصل فرمائیے۔

سائلانِ ہم سنی حنفی مسلمانانِ حبیت پور ملک کا ٹھیا وار

الجواب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذی انجانا من
کید الکاشدین - والصلوة والسلام
علی من سرد فساد المفسدین
وعلی الہ وصحبہ والمجتہدین
و مقلد یہم الی یوم الدین۔

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے ہمیں
مکاروں کے مکر سے نجات عطا فرمائی۔ اور
درو و سلام ہو اس پر جس نے فسادیوں کے
فساد کو رد فرمایا، اور آپ کی آل پر، آپ کے
صحابہ پر، ائمہ مجتہدین پر اور ان کے مقلدوں پر
قیامت کے روز تک۔ (ت)

شخص مذکور صریح غیر مقلد و باہمی ہے اور حنفیوں کا صریح مخالف و بدخواہ، اور اس کی یہ ناپاک
کتاب یقیناً گمراہی و فساد پھیلانے والی اور عظیم دھوکا دے کر حنفی بچوں کے دلوں میں بچپن سے لاندہبی
گمراہی کا بیج بونے والی ہے۔ بچے، جوان کسی کو اس کتاب کا پڑھانا ہرگز جائز نہیں۔ جو حنفی بچوں
اور عامیوں میں اس ضلالت مآب کتاب کی اشاعت کرتا اور اس کے پڑھنے کی ترغیب دیتا ہے
حنفیہ کا دشمن، حنفیہ کا بدخواہ، خود غیر مقلد، لاندہب، گمراہی پسند گمراہ ہے۔ جو سفیہ اس کے
مصنف کو سستی حنفی کہے اور کہے کہ ایسا اختلاف خود حنفیہ میں چلا آتا ہے اور ایسے مسائل خود
ہدایہ وغیرہ کتب حنفیہ میں موجود ہیں اور ان کا پڑھانا بلا کراہت جائز ہے، وہ خود بھی منہم اور انھیں
بد مذہبوں کی دم ہے۔

اولاً مصنف عیار کا اتنا لکھنا ہی اُس کی بد مذہبی و غیر مقلدی کے اظہار کو بس تھا کہ
و لاندہبوں کو جن کا نام اس نے انھیں لاندہبوں سے سیکھ کر اہل حدیث و محدثین رکھا ہے اور
حنفیہ کرام کو ایک پتے میں رکھتا ہے اور اُن کا اختلاف مثل اختلاف صحابہ کرام و ائمہ اعلام
رضی اللہ تعالیٰ عنہم صرف فروعی بتاتا اور دونوں فریق میں اتحاد مناتا ہے حالانکہ غیر معتدین کا ہم
سے اختلاف صرف فروعی نہیں بلکہ بکثرت اصول دین میں ہمارا اُن کا اختلاف ہے۔ ہماری تمام کتب
اصول مال مال ہیں کہ ہمارے اور جملہ ائمہ اہلسنت کے نزدیک اصول شرع چار ہیں؛ کتاب و سنت و
اجماع و قیاس۔ لاندہبوں نے اجماع و قیاس کو بالکل اڑا دیا۔ اُن کا پیشوا صدیق حسن بھوپالی
لکھتا ہے؛

قیاس باطل اور اجماع بے اثر ہے (ت)

قیاس باطل و اجماع بے اثر آمد۔

فی شئی مما جاء به من الدین ضرورة^۱ میں سے کسی شے کا انکار کفر ہے۔
 بالخصوص امام الائمہ مالک الازمہ کاشف الغمہ سراج الائمہ سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ
 رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قیاس سے ان گمراہوں کو جس قدر مخالفت ہے عالم آشکار ہے۔ انکی
 کتابیں ظفر المبین وغیرہ امام و قیاسات امام پر طعن سے مملو ہیں۔ اور فتاویٰ عالمگیری جلد ثانی
 میں ہے :

سر جل قال قیاس ابی حنیفہ حق نیست
 یکفر کذا فی التا تاریخانیۃ۔^۲
 یعنی جو شخص کہے کہ امام ابوحنیفہ کا قیاس حق
 نہیں وہ کافر ہو جائے گا۔ ایسا ہی تاتاریخانیہ
 میں ہے۔

ثانیاً یہ چالاک مصنف خود اقرار کرتا ہے کہ اُسے کسی فریق سے مخالفت نہیں۔ یہ بات
 لاندہب بے دین ہی کی ہو سکتی ہے جسے دین و مذہب سے کچھ غرض نہیں ورنہ دو متخالف فریقوں میں
 مخالفت نہ ہوتی کونیکر معقول۔

ثالثاً لاندہبوں کا اہلسنت کے ساتھ اختلاف مثل اختلاف صحابہ کرام بتانا صراحتاً انھیں
 اہلسنت بتانا ہے حالانکہ ہمارے علماء صاف فرماتے ہیں کہ وہ گمراہ بدعتی جہنمی ہیں۔
 طحاوی علی الدر المختار جلد ۳ میں ہے :

ہذہ الطائفة الناجية قد اجتمعت
 الیوم فی مذاہب اربعة و هم
 الحنفیون و المالکیون و الشافعیون
 و الحنبلیون رحمہم اللہ و من کان
 خارجاً عن ہذہ الاربعة فی ہذا الزمان
 فهو من اهل البدعة و النار^۳

اور جو بدعتیوں جہنمیوں کو اہلسنت جانے اور ان کا خلاف مثل اختلاف صحابہ مانے خود بدعتی

۳۵۵/۱	مطبع مجتہاتی دہلی	کتاب السیر باب المرتد	۱ الدر المختار
۲۶۱/۲	نورانی کتب خانہ پشاور	الباب التاسع	۲ الفتاویٰ الہندیۃ
۱۵۳/۴	المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ	کتاب الذبائح	۳ حاشیۃ الطحاوی علی الدر المختار

ناری جہنی ہے۔

سابقاً اس بیان سے غیر مقلدوں لامذہبوں کی وقعت و توقیر مسلمان بچوں کے دلوں میں
ججے گی کہ ان کا اختلاف مثل اختلاف صحابہ کرام ہے اور حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم نے فرمایا:

من وقع صاحب بدعة فقد اعان علی ہدم الاسلام
جو کسی بد مذہب کی توقیر کرے اس نے دین اسلام
کے ڈھانے پر مدد دی۔

تو اس کتاب کا نام "اسلام کی کتاب" رکھنا نہ تھا بلکہ اسلام ڈھانے کی کتاب۔

خاصاً اس مصنف عیار نے نادان مسلمانوں اور ان کے بے سمجھ بچوں کو کیسا سخت
فریب شدید دھوکا دیا ہے، یہاں تو لکھ دیا کہ وہ کسی مذہب سے تعصب نہیں رکھتا تاکہ میں فقہا
واہل حدیث دونوں بکثرت موجود ہیں اور اس سلسلے میں عام مسلمانوں کی تعلیم مقصود ہے اس لئے
دونوں فرقوں کا اختلاف اس میں بیان کر دیا ہے جس سے ظاہر ہوا کہ وہ ہر جگہ مذہب فریقین بیان
کر دے گا کہ ہر فریق والا اپنا مذہب جان لے مگر اس نے صراحتاً اس کے خلاف کیا، کہیں کہیں
اختلاف بتایا اور وہاں بھی جا بجا دوسروں کے مذہب کو اصل مسئلہ ٹھہرایا اور حنفیہ کے مذہب
کو کمزور کر کے کہا کہ بعض یوں کہتے ہیں، اور بہت جگہ صرف لامذہبوں کے مسئلے لکھے جو مذہب حنفی کے
صریح خلاف ہیں، دراصل اختلاف کا پتا بھی نہ دیا جس سے مسلمانوں کے بچے اس مذہب مخالف
پر جم جائیں اور اپنے مذہب کی خبر بھی نہ پائیں۔ اگر وہ ابتداء میں اختلافات بتانے کا وعدہ نہ کرتا تو
دھوکا اتنا سخت نہ ہوتا، جب مسلمان جانتے کہ اس کتاب میں حنفیہ وغیر حنفیہ سب کے مسائل
گھال میل بے تمیز ہیں، تو مسلمان اس کتاب سے بچتے۔ اب کہ ان کو یہ دھوکا دیا کہ جہاں اختلاف ہے
دونوں مذہب بتا دئے جائیں گے تو ان کو اطمینان ہو گیا کہ اپنا مذہب لیں گے دوسروں کا چھوڑ دینگے
اب کیا یہ گیا کہ کہیں کہیں اختلاف بتا کر بکثرت مواقع پر مذہب لکھا دوسروں کا اور اختلاف اصلاً نہ بتایا
تو ناواقفوں کو صاف بتایا کہ یہ مسئلے متفق علیہ ہیں ان پر بے تکلف عمل کرو یہ کتنی بڑی دغا بازی اور مسلمان
بچوں کی بدخواہی ہے، اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص سبیل لگائے اور اشتہار دے دے کہ جو
آنچورے ناپاک یا تمہارے مذہب کے خلاف ہیں ان پر چٹ لگا دی ہے اور بعض پر تو چٹ لگائے

باقی بہت ناپاک آنجورے بے چٹ کے ملاوے تو وہ صراحتاً بے ایمانی و دغا بازی کر رہا ہے اگر وہ اتنا ہی کہتا کہ ان میں کچھ آنجورے نجس بھی ہیں تو کوئی مسلمان انہیں ہاتھ نہ لگاتا، چٹ کے دھو کے نے مسلمانوں کو فریب دیا، غیر مقلدوں کے طور پر سوئر کی چربی حلال اور شراب و خون پاک ہے، یہ کتاب ایسی ہوتی کہ کسی غیر مقلد نے کوئی عام دعوت کی اور اعلان کر دیا کہ جس سالن میں گھی ہے وہ حنفیہ کے لئے پکایا ہے اور جس میں سوئر کی چربی ہے وہ ان غیر مقلدوں اہل حدیث کے لئے پکایا ہے اور اس کی نشانی یہ ہے کہ حنفیہ کا کھانا چینی کے برتنوں میں ہے اور غیر مقلدوں کا پتیل کے بٹوے میں۔ اور پھر کہے یہ کہ بہت سالن سوئر کی چربی والا چینی کے برتنوں میں رکھ دے، ہر صاحب انصاف یہی کہے گا کہ یہ شخص سخت مفسد ہے اور بڑے فساد کا بیج بوتا ہے۔ اس وقت اسکی دوسری کتاب ہمارے پیش نظر ہے اس سے اسی قسم کے چند اقوال التقاط کئے جاتے ہیں :

(۱) کچھ سرکا مسح فرض ہے، حالانکہ ہر شخص جانتا ہے کہ حنفیہ کرام کے نزدیک ربح سرکا مسح فرض ہے اگر ربح سے کم کا کرے گا ہرگز نہ وضو ہوگا نہ نماز۔

ہدایہ میں ہے :

المفروض فی مسح الرأس مقدار من الناصیة وهو ربع الرأس به
سرکا مسح ناصیہ کی مقدار فرض ہے اور وہ سرکا چوتھا حصہ ہے۔ (ت)

(۲ و ۳) ص ۳۰ : بول و پراز سے وضو ٹوٹ جاتا ہے خون نکلنے اور قے کرنے سے وضو بہتر ہے۔ حنفیہ کے نزدیک خون بہہ کر نکلے یا منہ بھر کر قے ہو تو وضو ٹوٹ جاتا ہے وضو کرنا فقط بہتر ہی نہیں بلکہ فرض ہے۔ ہدایہ میں ہے :

نواقض الوضوء الدم والقئ ملء الفم به
خون کا بہنا اور منہ بھر کر قے وضو توڑنے والی چیزیں ہیں۔ (ت)

(۴) حاشیہ ص ۹ : بعض کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے گو ٹوٹنے پر کوئی دلیل کافی نہیں تاہم اختلاف سے نکلنا بہتر ہے، نکسیر کا بھی یہی مسئلہ ہے۔ یہاں صراحتاً نکسیر کے بارے میں حنفی مذہب کے مسئلہ کو بے دلیل کہا اور اس سے وضو بہتر بتایا

لہ الهدایہ کتاب الطہارات المکتبۃ العربیۃ کراچی
۳/۱ فصل فی نواقض الوضو ۷/۱

حالانکہ حنفیہ کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ہدایہ،

لو نزل من الرأس الى مالات من
الانف نقض الوضوء بالافتاق به
اگر خون سر سے نازل ہو اور ناک کے نرم حصہ
تک پہنچ گیا تو بالاتفاق وضو ٹوٹ گیا۔ (ت)

(۵) ص ۱۰: غسل کے فرائض میں صرف اتنا لکھا کہ سارے بدن پر پانی ڈالنا فرض ہے

حالانکہ مذہب حنفی میں غسل کے تین فرض ہیں، کھلی اور ناک میں پانی پہنچانا اور سارے بدن پر
پانی ڈالنا۔ ہدایہ،

فرض الغسل المضمضة والاستنشاق
وغسل ساثر البدان به
غسل کے فرائض کھلی کرنا، ناک میں پانی پہنچانا
اور سارے بدن پر پانی بہانا ہے۔ (ت)

(۶) ص ۱۳ وہ کہ سائل نے دربارہ حیض نقل کیا اصل یہ ہے کہ یہ امر ہر عورت کی عادت

وطبیعت پر منحصر ہے، یہ صراحتہً مذہب حنفی کا رد ہے حنفیہ کے نزدیک حیض نہ تین رات دن سے
کم ہو سکتا ہے نہ دس رات دن سے زائد۔ ہدایہ،

اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها و
مانقص من ذلك فهو استحاضة
واكثره عشر ايام والزائد استحاضة
حیض کم از کم تین دن رات ہے۔ جو اس سے
کم ہو وہ استحاضہ ہے، اور زیادہ سے
زیادہ حیض دس دن ہے جو اس سے زائد
ہو وہ استحاضہ ہے۔ (ت)

(۷) ص ۱۵ وہ کہ سائل نے نقل کیا کہ پانی کی طبیعت پاک ہے، حنفیہ کے نزدیک تھوڑا

پانی ایک قطرہ نجاست سے بھی ناپاک ہو جائے گا یہاں جو اس غیر مقلد نے فقط مزے اور بو
کے بدلنے پر مدار رکھا اجماع تمام امت کے خلاف ہے کہ نجاست کے سبب رنگ بدلنے سے
بھی بالاجماع پانی ناپاک ہو جائے گا اگرچہ مزہ و بو نہ بدلے۔ درمختار باب المياہ،

ينجس الماء القليل بموت بط وبتغير
احدا وصفاه من لون
قلیل پانی بطخ کے اُس میں مرنے کی وجہ سے
نجس ہو جاتا ہے اور کثیر پانی نجاست کی وجہ سے

۱۰/۱	لہ الہدایۃ	کتاب الطہارات	فصل فی نواقض الوضوء	المکتبۃ العربیۃ کراچی
۱۲/۱	ع	فصل فی الغسل		
۴۶/۱	ع	باب الحيض والاستحاضه		

نجس ہو جاتا ہے۔ اور کثیر پانی نجاست کی وجہ سے رنگ، بو یا مزہ بدلنے سے بلاجماع نجس ہو جاتا ہے اگرچہ جاری ہو۔ اور قلیل پانی نجاست کے وقوع سے نجس ہو جاتا ہے اگرچہ اس کا کوئی وصف نہ بدلے۔ (ت)

او طعام او سايح وینجس الکشیرو لو
جاسر یا اجماعا اما القلیل فینجس
وان لم یتغیر۔^۱

(۸) ص ۲۵ عشر کی نماز کا وقت آدھی رات تک اور وتروں کا اخیر رات تک ہے۔ یہ نہ فقط حنفیہ بلکہ ائمہ اربعہ کے خلاف ہے، چاروں اماموں کے نزدیک عشا کا وقت طلوع فجر تک رہتا ہے۔ درمختار میں ہے:

عشا۔ اور وتر کا وقت صبح صادق تک ہے۔ (ت)

وقت العشاء والوتر الی الصبح۔^۲

میزان الشریعۃ الکبریٰ میں ہے:

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم کے نزدیک عشا کا وقت شفق کے غائب ہونے پر داخل ہوتا ہے اور صبح صادق تک باقی رہتا ہے۔ (ت)

وقت العشاء فانہ یدخل اذا غاب
الشفق عند مالک والشافعی واحمد
ویبقی الی الفجر۔^۳

(۹) ص ۲۶ پردہ زیر ناف گھٹنوں کے اوپر تک فرض ہے، حنفیہ کے مذہب میں گھٹنے بھی ستر میں داخل ہیں تو نماز میں گھٹنے کھلے رکھنے کی اجازت حنفی مذہب کے خلاف بھی ہے اور نماز میں بے ادبی کی تعلیم بھی۔ درمختار میں ہے:

چوتھی شرط ستر عورت ہے اور مرد کے لئے ناف کے نیچے سے گھٹنوں کے نیچے تک ہے۔ (ت)

الرابع ستر عورتہ وہی للرجل ماتحت
سرتہ الی ماتحت رکبتہ۔^۴

(۱۰) ص ۲۷ آزاد عورت کو منہ اور ہاتھ اور پاؤں کے سوا سب بدن کا چھپانا فرض ہے

۳۵/۱	مطبع مجتہائی دہلی	باب المیاء	کتاب الطہارۃ	۱۔ الدر المختار
۵۹/۱	" " "	کتاب الصلوٰۃ	"	۲۔ " " "
۱۶۳/۱	دارالکتب العلمیۃ بیروت	"	"	۳۔ میزان الشریعۃ الکبریٰ
۶۵/۱	مطبع مجتہائی دہلی	باب شروط الصلوٰۃ	کتاب الصلوٰۃ	۴۔ الدر المختار

(۱۲) ص ۲۹ تصویر دار کپڑے میں نماز نہیں ہوتی۔ یہ غلط ہے نماز ہو جاتی ہے البتہ مکروہ ہوتی ہے۔ ہدایہ میں ہے؛

لو لبس ثوبا فيه تصاویر بیکوہ والصلوة
جائزۃ لاستجماع شوائطہا۔
اگر ایسے کپڑے پہنے جن میں تصویریں ہیں تو مکروہ ہے تاہم نماز ہو جائے گی کیونکہ شرائط نماز تمام موجود ہیں۔ (ت)

(۱۳) ص ۲۹ ٹخنوں سے نیچے تہبند لٹکا ہوا تو نماز نہیں ہوتی۔ یہ شریعت مطہرہ پر محض افترا ہے اس صورت میں نماز نہ ہونا کسی کا مذہب نہیں بلکہ تہبند لٹکا اگر بہ نیت تکبر نہ ہو تو ناجائز بھی نہیں جائز و روا ہے صرف خلاف اولیٰ ہے۔ عالمگیری میں ہے؛

اسبال الرجل امر اسفله من اللعین
ان لم یکن للخیلاء ففیہ کراہۃ تنزیہ
کذا فی الغرائب۔
مرد اگر بلانیت تکبر اپنا تہبند ٹخنوں سے نیچے تک لٹکائے تو مکروہ تنزیہی ہے۔ غرائب میں یونہی ہے۔ (ت)

(۱۴) ص ۳۰ مسجد کے سوا نماز بلا عذر نہیں ہوتی۔ یہ بھی غلط ہے نماز بلا شہدہ ہو جاتی ہے مگر مسجد کی جماعت گھر کی جماعت سے افضل ہے، اور بلا عذر ترک مسجد فی نفسہ ممنوع ہے مگر مانع صحت نماز نہیں۔ ردالمحتار میں ہے؛

الاصح انها کما قامتہا فی المسجد الا
فی الافضلیۃ۔
اصح یہ ہے کہ گھر میں نماز قائم کرنا مسجد میں نماز قائم کرنے کی طرح ہے مگر افضلیت میں فرق ہے۔ (ت)

(۱۵) ص ۳۳ فقہاء کے نزدیک الحدیث صرف امام ہی کے لئے واجب ہے۔ یہ اس نے فقہاء پر محض افترا کیا۔ صرف اور ہی دو کلمے حصر کے جمع کر دیئے حالانکہ ہمارے ائمہ کے نزدیک امام اور منفرد سب پر سورہ فاتحہ واجب ہے صرف مقتدی کے لئے ممنوع ہے۔ ردالمحتار میں ہے؛

لہا واجبات ہی قراءۃ فاتحۃ الكتاب نماز کے لئے کچھ واجبات ہیں، وہ سورہ فاتحہ کا

- ۱/۱۲۱ لہ الہدایۃ کتاب الصلوۃ فصل فی مکروہات الصلوۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی
۵/۲۲۲ لہ الفتاویٰ البندیۃ کتاب الکرامیۃ الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور
۱/۲۶۴ لہ ردالمحتار کتاب الصلوۃ باب الامامۃ دار احیاء التراث العربی بیروت

وَضَمَّ سُورَةَ فِي الْاُولِيِّينَ مِنَ الْفَرَضِ
وَفِي جَمِيعِ رَكَعَاتِ النَّفْلِ وَالْوُتْرَانِ

پڑھنا اور فرضوں کی پہلی دو رکعتوں میں اور نفل و
وتر کی تمام رکعتوں میں فاتحہ کے ساتھ کوئی سورت
ملانا۔ (ت)

اُسی میں ہے :

وَالْمُؤْتَمَّرُ لَا يَقْرَأُ مَطْلَقًا وَلَا الْفَاتِحَةَ.
مقتدی مطلقاً قرأت نہ کرے اور نہ ہی
فاتحہ پڑھے۔ (ت)

(۱۶) ص ۳۳ مغرب و عشاء و فجر میں قرأت آواز سے پڑھنی اور ظہر و عصر میں آہستہ پڑھنی سنت
ہے۔ یہ بھی غلط ہے، حنفی مذہب میں یہ صرف سنت نہیں بلکہ امام پر واجب ہیں۔ درمختار
واجبات نماز میں ہے :

وَالجَهْهُ لِلْاِمَامِ وَالْاَسْرَارُ لِلْكَلِّ فَيُجَاهِجُهُ
اوپنی قرأت امام کے لئے اور لپست قرأت سب
کے لئے چہری اور سرری قرأت والی نمازوں میں (ت)

(۱۷) ص ۳۳ پہلی دو رکعتوں میں سورت ملانی سنت ہے۔ حنفی مذہب میں یہ بھی واجب
ہے، درمختار کی عبارت گزری۔

(۱۸) ص ۳۳ رکوع میں پٹیچہ کو سر کے برابر کرنا فرض ہے۔ یہ محض افترا ہے، مذہب حنفی
میں فقط سنت ہے نہ فرض نہ واجب۔ درمختار میں ہے :

وَيَسْنَ اِنْ يَبْسُطُ ظَهْرَهُ غَيْرَ سَرَّافٍ
سنت ہے کہ پٹیچہ کو سر کے برابر کرے نہ کہ بلند
ولا منكس سراسه۔
کرے نہ لپست کرے۔ (ت)

(۱۹ و ۲۰) ص ۳۴ سجدہ سے سر اٹھا کر دوزانو بیٹھنا اور ٹھہرنا فرض ہے، رکوع سے اٹھ کر
تسبیح کے برابر کھڑے رہنا فرض ہے۔ یہ بھی محض افترا ہے دوزانو بیٹھنا صرف سنت ہے بلکہ

۱/۷۱	مطبع مجتہدانی دہلی	باب صفة الصلوة	كتاب الصلوة	الدر المختار
۸۱/۱	" " "	" " "	" " "	" " "
۷۲/۱	" " "	" " "	" " "	" " "
۷۱/۱	" " "	" " "	" " "	" " "
۷۵/۱	" " "	" " "	" " "	" " "

مذہب حنفی میں اصل بیٹھنا بھی فرض نہیں واجب ہے بلکہ اصل مذہب مشہور حنفی میں اس جلسہ کو صرف سنت کہا یہی حال رکوع سے کھڑے ہونے کا ہے۔ ردالمحتار میں ہے؛

يجب التعديل في القومة من الركوع والجلسة بين السجدةتين وتضمن كلامه وجوب نفس القومة والجلسة ايضا۔
 رکوع کے بعد کھڑے ہونے اور دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں تعديل واجب ہے۔ ماتن کا کلام خود قومہ اور جلسہ کے وجوب کو بھی متضمن ہے۔ (ت)

نیز اسی میں ہے؛

اما القومة والجلسة وتعديلهما فالمشهور في المذهب السنية وروى وجوبها۔
 لیکن قومہ اور جلسہ اور ان میں تعديل تو مذہب میں ان کا سنت ہونا مشہور ہے اور وجوب بھی مروی ہے۔ (ت)

(۲۱) ص ۳۵ نماز کے سب فعلوں کو بالترتیب ادا کرنا سنت ہے۔ مذہب حنفی میں بہت ترتیبیں فرض اور بہت اجب ہیں فقط سنت کہنا جہل و افتراء ہے۔ ردالمحتار میں ہے؛
 بقى من الفروض ترتيب القيام على الركوع والركوع على السجود والعود الاخير على ما قبله۔
 باقی ہے فرائض نماز میں سے، قیام کی ترتیب رکوع پر اور رکوع کی ترتیب سجدہ پر اور آخری قعدہ کی ترتیب اس کے ما قبل پر۔ (ت)

اسی کے واجبات نماز میں ہے؛

ورعاية الترتيب بين القراءة والركوع وفيما يتكبر اما فيما لا يتكبر ففرض كما مر۔
 ترتیب کو ملحوظ رکھنا قرات و رکوع کے درمیان اور افعال متکبرہ میں واجب ہے۔ رہے افعال غیر متکبرہ تو ان میں رعایت ترتیب فرض ہے۔ جیسا کہ گزرا۔ (ت)

۳۱۲/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت	کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ	ردالمحتار
"	"	"	"
۴۱/۱	مطبع مجتہاتی دہلی	"	۳۱۲/۱
"	"	"	"

ای الاقدم اسلاماً

یعنی اسلام میں مقدم ہو۔ (ت)

(۲۸) صفحہ ۴۱ جو اکیلا نماز پڑھ لے اگر پھر اس وقت کی جماعت مل جائے تو جماعت میں

شریک ہو جائے۔ یہ مطلق حکم بھی مذہب حنفی کے خلاف ہے مذہب حنفی میں جس نے فجر یا عصر یا مغرب پڑھ لی دوبارہ ان کی جماعت میں شریک نہیں ہو سکتا۔ درمختار میں ہے،

من صلی الفجر والعصر والمغرب
مرة فیخرج مطلقاً وان اقيمت

جو شخص ایک مرتبہ فجر، عصر اور مغرب کی نماز پڑھ چکا ہو وہ مطلقاً مسجد سے نکل سکتا ہے اگرچہ اقامت ہو جائے۔ (ت)

(۲۹) ص ۴۲ جو شخص صف کے پیچھے اکیلا کھڑا ہو کر نماز پڑھتا ہے اس کی نماز نہیں ہوتی۔

یہ بھی محض افتراء ہے بلا ضرورت ایسا کرنے میں صرف کراہت ہے نماز یقیناً ہو جائے گی۔ درمختار میں ہے،

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اکیلے مقتدی کا صف کے پیچھے کھڑا ہونا مکروہ ہے بلکہ وہ صف میں سے کسی کو پیچھے کھینچ لے۔ لیکن ہمارے زمانے میں فقہانے فرمایا ہے کہ اس کا ترک اولیٰ ہے، اسی لئے بحر میں فرمایا، اکیلے کھڑے ہونا مکروہ ہے مگر جب صف میں جگہ نہ پائے تو مکروہ نہیں ہے۔

قد منا كراهة القيام خلف صف
منفرد ابل بجذب احد من الصف
لكن قالوا في زماننا تركه اولي ولذا
قال في البحر بكرة وحده اذا
لم يجد فرجة

(۳۰) ص ۵۳ نماز استخارہ سنت ہے اس کی ترکیب یہ ہے کہ دو رکعت نماز پھر دعا

پڑھ کر سورہ ہے۔ یہ سنت ہے سورہتے کا ذکر کہیں حدیث میں نہیں۔

(۳۱) ص ۵۷ وہ جو سائل نے نقل کیا کہ جن نمازوں میں قصر کا حکم ہے ان میں سنت

بھی معاف ہیں۔ یہ محض جہالت ہے حالت قرار میں کسی نماز کی سنت معاف نہیں اور حالت قرار میں سب کی معاف ہیں مطلقاً معافی کا حکم دینا غلط اور اس معافی کو قصر کے ساتھ خاص

۸۲/۱	مطبع مجتہدی دہلی	باب الامامة	كتاب الصلوة	لہ الدر المختار
۹۹/۱	" " "	باب ادراك الفريضة	" "	" "
۹۱/۱	" " "	" " "	" "	" "

کرنا دوسری غلطی۔ در مختار میں ہے،

حالتِ امن و قرار میں مسافر سنتیں ادا کرے
ورنہ یعنی حالتِ خوف و قرار میں
نہ ادا کرے۔ یہی مختار ہے۔ (ت)

یا قی المسافر بالسنن ان کان فی حال
امن و قرار و الایات کان فی
حال خوف و قرار لایاتی بہا
هو المختار

(۳۲ و ۳۳) ص ۵۸ جب کسی دشمن یا درندہ وغیرہ کا خوف ہو تو چار رکعت نماز
فرض سے دو رکعت پڑھنا جائز ہے۔ یہ محض غلط ہے مسافر پر چار رکعت فرض کی پڑھنی ویسی ہی
واجب ہے اگرچہ کچھ خوف نہ ہو، اور غیر مسافر کو چار رکعت فرض کی، دو پڑھنی اصلاً جائز نہیں اگرچہ
کتنا ہی خوف ہو۔ در مختار میں ہے؛

جو شخص تین دن رات کی مسافت کے ارادے
سے اپنی جائے اقامت کی آبادی سے نکلا
اس پر واجب ہے کہ چار رکعتی فرضوں میں
دو دو رکعتیں پڑھے۔ (ت)

من خرج من عمارة موضع
اقامته قاصدا مسيرة ثلاثة
ایام و لیلایہا صلی الفرض الرباعی
س رکعتین وجوبا۔
اسی میں ہے؛

نمازِ خوف اس شرط پر جائز ہے کہ دشمن یا
درندہ سامنے موجود ہو چنانچہ امام لوگوں کے
دو گروہ بنائے گا ان میں سے ایک گروہ کو
دشمن کے سامنے کھڑا کرے گا جبکہ دوسرے
کو دو رکعتی نماز میں سے ایک رکعت اور چار
رکعتی نماز میں سے دو رکعتیں پڑھائے گا۔ (ت)

صلوة الخوف جائزة بشرط حضور
عدو او سبع فيجعل الامام طائفة
بانراء العدو و یصلی باخری
س رکعة فی الثنائی و رکعتین
فی غیرہ

(۳۴) ص ۵۹ کوئی نماز دیدہ و دانستہ قضا ہو جائے تو اس کا ادا کرنا واجب ہے۔

۱۰۸/۱	۱۰۷/۱	۱۱۹ و ۱۱۸/۱	لہ الدر المختار	کتاب الصلوة	باب صلوة المسافر	مطبع مجتہدانی دہلی
					باب صلوة الخوف	

اس کے معنی یہ ہوتے کہ نادانستگی میں قضا ہو جائے تو ادا کرنا واجب نہیں یہ محض افترا و اغوا ہے۔
(۳۵) ۶۳ جو سائل نے نقل کیا جو خطبہ میں آکر شامل ہو دو رکعت سنت پڑھ کر
بلیٹے۔ مذہب حنفی میں خطبہ ہوتے وقت ان رکعتوں کا پڑھنا حرام ہے۔ درمختار میں ہے؛

اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام
الى تمامها
جب امام خطبہ کے لئے نکلے تو اس کے اتمام
تک کوئی نماز اور کوئی کلام جائز نہیں۔ (ت)

(۳۶) ص ۶۳ وہ جو سائل نے نقل کیا جو شخص کہ دوسری رکعت کے قیام سے تھکے ملے
اس کا جمعہ نہیں ہوتا وہ نظر پڑھے۔ یہ محض غلط و افترا ہے، مذہب حنفی میں تو اگر التحیات یا سجدہ سہو
بھی امام کے ساتھ پایا تو جمعہ ہی پڑھے گا اور امام محمد کے نزدیک بھی دوسری رکعت کا رکوع پانے والا
جمعہ پڑھتا ہے حالانکہ وہ بھی دوسری رکعت کے قیام کے بعد ملا۔ ہدایہ میں ہے؛

من ادرك الامام يوم الجمعة صلى
معه ما ادركه وبنى عليها الجمعة
وان كان ادركه في التشهد
او في سجود السهو بنى عليها
الجمعة عندهما وقال محمد ان
ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى
عليها الجمعة
جس نے جمعہ کے دن امام کو پایا تو امام کے
ساتھ جتنی نماز پائی وہ اس کے ساتھ پڑھے
اور اس پر جمعہ کی بنا کرے۔ اگر اس نے امام کو
تشہد یا سجدہ سہو میں پایا تو شیخین کے نزدیک
اس پر جمعہ کی بنا کرے اور امام محمد کے نزدیک
اگر امام کے ساتھ دوسری رکعت اکثر پائی تو
اس پر جمعہ کی بنا کرے۔ (ت)

(۳۷) ص ۶۴ تین آدمی بھی جمع ہو جائیں تو جمعہ پڑھ لیں۔ یہ بھی ہمارے امام کے مذہب
کے خلاف ہے کم سے کم چار آدمی درکار ہیں۔ درمختار میں ہے؛
والسادس الجماعة و اقلها ثلاثة
رجال سوى الامام
چھٹی شرط جماعت ہے اور وہ یہ کہ امام کے
علاوہ کم از کم تین مرد ہوں۔ (ت)

(۳۸) ص ۶۴ عید کی نماز ہر مسلمان پر واجب ہے مرد ہو یا عورت۔ یہ بھی غلط ہے

۱۱۳/۱	مطبع مجتہاتی دہلی	۱	۱	۱	۱
۱۵۰/۱	المکتبۃ العربیۃ کراچی	۱	۱	۱	۱
۱۱۱/۱	مطبع مجتہاتی دہلی	۱	۱	۱	۱

مذہب حنفی میں عورتوں پر نہ جمعہ ہے نہ عید۔ ہدایہ میں ہے؛
تجب صلوة العید علی کل من تجب
علیہ صلوة الجمعة۔
نماز عید ہر اس شخص پر واجب ہے جس پر
نماز جمعہ واجب ہے۔ (ت)

اسی میں ہے؛
لا تجب الجمعة علی مسافر ولا امرأة۔
مسافر اور عورت پر جمعہ واجب نہیں۔ (ت)
(۳۹) ص ۶۵ دونوں عیدیں جب بارش وغیرہ کا عذر ہو مسجد میں جائز نہیں۔ اس کے
معنی یہ ہوتے کہ بارش وغیرہ کا عذر نہ ہو تو مسجد میں ناجائز ہیں یہ محض غلط ہے۔ درمختار
میں ہے؛

الخروج إليها ای الجبانه لصلوة العید
سنة وان وسعهم المسجد الجامع۔
نماز عید کے لئے عید گاہ کی طرف نکلنا سنت ہے
اگرچہ جامع مسجد میں لوگ سما سکتے ہوں۔ (ت)

(۴۰) ص ۶۶ بکری بھینگی ناجائز ہے۔ یہ بھینگی کا حکم بھی غلط لکھ رہا ہے مذہب حنفی میں بھینگی
بکری کی قربانی جائز ہے۔ ردالمحتار میں ہے؛
وتجوز الحولاء ما فی عینہا حول۔
جس کی آنکھ بھینگی ہو اس کی قربانی جائز ہے۔ (ت)

(۴۱) ص ۶۳ وہ جو سوال میں منقول ہوا کہ ایک دن میں جمعہ و عید اکٹھے ہوں تو جمعہ
میں رخصت آتی ہے لیکن پڑھنا بہتر ہے۔ یہ بھی غلط ہے مذہب حنفی میں عید واجب اور جمعہ
فرض ہے کوئی متروک نہیں ہو سکتا۔ ہدایہ میں ہے؛

وفي الجامع الصغير عيدان اجتماع
في يوم واحد فالاول سنة والثاني
فريضة ولا يترك واحد منهما۔
جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک دن میں دو عیدیں
جمع ہو جائیں تو پہلی سنت (واجب مثبت
بالسنة) اور دوسری فرض ہے ان میں سے
کوئی بھی ترک نہیں کی جائیگی۔ (ت)

۱۵۱/۱	المکتبۃ العربیۃ کراچی	باب صلوة الجمعة	کتاب الصلوة	۱۵۱/۱
۱۴۹/۱	" " "	" " "	" " "	۱۴۹/۱
۱۱۴/۱	مطبع مجتہبائی دہلی	باب العیدین	" " "	۱۱۴/۱
۲۰۴/۵	دار احیاء التراث العربی بیروت		کتاب الاضحیۃ	۲۰۴/۵
۱۵۱/۱	المکتبۃ العربیۃ کراچی	باب العیدین	کتاب الصلوة	۱۵۱/۱

(۴۲) ص ۶۶ عید کے پچھتے تین دن تک قربانی درست ہے۔ مذہب حنفی میں صرف بارہوی تک قربانی جائز ہے۔ درمختار میں ہے،

تجب التضحیة فجر یوم النحر الی آخر
ایامہ وہی ثلثة افضلها اولها۔
قربانی کرنا واجب ہے یوم نحر کی فجر سے ایام قربانی
کے آخری دن تک اور وہ تین دن ہیں جن میں
سے پہلا افضل ہے۔ (ت)

(۴۳) ص ۷۶، خاوند اگر اپنی عورت کو غسل دے جائز ہے۔ مذہب حنفی میں محض ناجائز ہے۔
درمختار میں ہے،

ویمنع نروجها من غسلها و مسها
لا من النظر الیها علی الاصح۔
اصح یہ ہے کہ خاوند کا ہوی کو غسل دینا اور اسے
چھونا ممنوع ہے مگر اسے دیکھنا ممنوع نہیں ہے۔ (ت)

(۴۴) ص ۸۰ شہید پر نماز پڑھنی ضروری نہیں۔ مذہب حنفی میں ضروری ہے۔ درمختار
باب الشہید میں ہے،

یصلی علیہ بلا غسل۔
شہید پر بلا غسل نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ (ت)

(۴۵) ص ۸۱ جو جنازہ میں نہ مل سکے قبر پر پڑھ لے۔ مذہب حنفی میں جو نماز جنازہ میں نہ مل سکے
اب وہ کہیں نہیں پڑھ سکتا کہ نماز جنازہ کی تکرار جائز نہیں مگر اس حالت میں کہ پہلی نماز اس نے پڑھ لی ہو
جسے ولایت نہ تھی۔ درمختار میں ہے،

ان صلی غیر الولی ولم یتابعہ الولی
اعاد الولی ولو علی قبورہ ان شاء
ولیس لمن صلی علیہا ان یعید
مع الولی لان تکرارها
غیر مشروع ہے۔

اگر غیر ولی نے نماز جنازہ پڑھ لی اور ولی نے اس
کی متابعت نہ کی تو ولی اگر چاہے تو نماز جنازہ
کا اعادہ کر سکتا ہے اگرچہ قبر پر پڑھ لے اور
جو پہلے جنازہ میں شریک ہو چکا ہے وہ دوبارہ ولی
کے ساتھ شریک نہیں ہو سکتا کیونکہ نماز جنازہ
میں تکرار مشروع نہیں ہے۔ (ت)

۲۳۱/۱	مطبع مجتہبی دہلی	کتاب الاضحیۃ	۱۰ الدر المختار
۱۲۰/۱	مطبع مجتہبی دہلی	باب صلوة الجنائزہ	۱۰
۱۲۵/۱	"	باب الشہید	۱۱
۱۲۲/۱	"	باب صلوة الجنائزہ	۱۲

(۳۶) ص ۸۸ جو مر جائے اور اس پر فرض روزے رہ جائیں اس کے ولی کو چاہئے کہ اس کی طرف سے روزے رکھے۔ مذہب حنفی میں کوئی دوسرے کی طرف سے روزے نہیں رکھ سکتا۔ ہدایہ میں ہے،

لا یصوم عنہ الولی ولا یصلی لقولہ
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا یصوم
احد عن احد ولا یصلی احد عن
احد یہ

اور میت کی طرف سے اس کا ولی نہ روزہ رکھے
نہ نماز پڑھے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم کا فرمان ہے کوئی کسی کی طرف سے روزہ
نہ رکھے اور نہ ہی کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے (ت)

(۳۷) ص ۹۳ ہر مسلمان امیر و غریب پر صدقہ فطر واجب ہے۔ مذہب حنفی میں صرف غنی پر واجب ہے فقیر پر ہرگز نہیں۔ ہدایہ میں ہے،

صدقة الفطر واجبة علی الحر المسلم
اذا کان مالک المقدر النصاب فاضلا
عن مسکنه و ثیابه و اثاثه و فرسه
و سلاحه و عبیدہ لقولہ علیہ
الصلوة والسلام لا صدقة الا عن
ظہر غنی یہ

صدقہ فطر آزاد مسلمان پر واجب ہے جو مقدار
نصاب کا مالک ہو در انحالیکہ وہ نصاب اس کے
رہائشی مکان، لباس، سامان خانہ داری، سواری
کے گھوڑے، ہتھیاروں اور خدمت کے غلاموں
سے زائد ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے
اس فرمان کی وجہ سے کہ نہیں ہے صدقہ مگر
مالداری کو باقی رکھتے ہوئے۔ (ت)

(۳۸) ص ۹۳ صدقہ فطر عورت کا خاوند کو لازم ہے۔ یہ بھی مذہب حنفی کے خلاف ہے۔ ہدایہ میں ہے،

لا یؤدی عن نزوجتہ یہ

(صدقہ فطر) خاوند اپنی بیوی کی طرف سے ادا
نہ کرے۔ (ت)

۲۰۳/۱	المکتبۃ العربیۃ کراچی	فصل ومن کان مریضاً فی رمضان	کتاب الصوم	۱
۱۸۸/۱	" " "	باب صدقۃ الفطر	کتاب الزکوٰۃ	۲
۱۸۹/۱	" " "	" " "	" " "	۳

(۴۹) ص ۹۲ صدقہ فطر نماز سے ویچھے ناجائز ہے۔ یہ بھی محض غلط ہے۔ ہدایہ میں ہے:

ان اخروہا عن یوم الفطر لم تسقط
وکان علیہم اخراجہا

اگر لوگوں نے صدقہ فطر روزِ عید سے مؤخر کر دیا تو
ساقط نہ ہوا، اس کی ادائیگی ان پر لازم ہے۔ (ت)

(۵۰) ص ۹۲ اعتکاف سنتِ مؤکدہ ہے سال بھر میں جب کیا جائے جائز ہے رمضان شریف کے
پچھلے عشرہ میں افضل ہے۔ مذہبِ حنفی میں پچھلے عشرہ کا اعتکاف سنتِ مؤکدہ ہے۔ عالمگیری میں ہے:
الاعتکاف سنة مؤکدة فی العشر الاخیر
من رمضان

مؤکدہ ہے۔ (ت)

یہ چھوٹے چھوٹے گنتی کے اوراق میں اس کے پچاس دھوکے ہیں اور بہت چھوڑ دئے، اور
صرف اس کی ایک کتاب ہی پیش نظر ہے، باقی ۱۳ میں خدا جانے اپنے دین و دیانت کو کیا کچھ تین تیرہ
کیا ہو۔ اس کے حمایتی دیکھیں کہ ہدایہ وغیرہ حنفیہ کی معتبر کتابوں میں مسائلِ خلافیہ لکھنے کا یہی طریقہ ہے کہ
غیر مذہبوں بلکہ لامذہبوں کے مسائل لکھ جائیں اور انھیں کو احکامِ خدا اور رسول ٹھہرائیں اور مذہبِ حنفی کا
نام بھی زبان پر نہ لائیں، یہ صریح دغا بازوں، فریبیوں، بددیانتوں، مفسدوں، دشمنانِ حنفیہ کا کام
ہے۔ تو یہ مصنف اور اس کے حمایتی جتنے ہیں سب مذہبِ حنفی کے دشمن اور حنفیہ کے بدخواہ ہیں۔
مسلمانوں پر ان سے احتراز فرض ہے۔

بیران کی باتوں سے جھک اٹھا، اور وہ جو سینے میں
چھپاتے ہیں اور بڑا ہے، ہم نے نشانیاں لکھیں
کھول کر سنا دیں اگر تمہیں عقل ہو۔ (ت)

ہم اللہ تعالیٰ سے درگزر اور عافیت کا سوال
کرتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی توفیق کے
بغیر نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ ہی

قد بدت البغضاء من افواہہم وما تخفی
صدورہم اکبر۔ قد بدنا لکم
الآیات ان کنتم تعقلون

نسئل اللہ العفو والعافیة ولاحول
ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم
وصلی اللہ تعالیٰ علی

۱۹۱/۱ الملکبۃ العربیۃ کراچی کتاب الزکوٰۃ باب صدقۃ الفطر
۲۱۱/۱ نورانی کتب خانہ پشاور کتاب الصوم الباب السابع
۱۱۸/۳ القرآن الکریم

خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ
 اجمعین و باریک وسلم - واللہ
 سبحنہ و تعالیٰ اعلم۔

نیکی کرنے کی قوت - اور اللہ تعالیٰ درود و سلام
 اور برکت بھیجے اس پر جو تمام مخلوق سے بہتر
 ہے اور آپ کی آل پر اور تمام صحابہ پر - اور
 اللہ سبحنہ و تعالیٰ خوب جانتا ہے - (ت)

کتبہ المذنب احمد رضا البریلوی
 عفی عنہ بحمد المصطفیٰ النبی الامی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

محمدی سنی حنفی قادری
 عبدالمصطفیٰ احمد رضا خاں

رسالہ

دفع زرع زانغ

(کوڑے کی کچی کودور کرنا)

ملقب بلقب تاریخی

رامی زانغیان

۱۳ ۲۰

(کوڑا والوں پر تیر اندازی کرنے والا)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے ہمارے لئے پاکیزہ اشیا، حلال اور گندی اشیا، حرام فرمائی ہیں اور خبیث اشیا کی طرف خبیث ہی

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اٰحَلَّ لَنَا
الطَّیِّبَاتِ وَحَرَّمَ عَلَیْنَا
الْخَبِیْثَاتِ وَجَعَلَ الْفَوَاسِقَ

مائل ہوتا ہے، ہر کوئی اپنے ہم جنس اور اپنی مثل کا طلبگار ہوتا ہے اور درود و سلام ہو اس پر جس نے حلال و حرام کو بیان فرمایا اور خبیث جانوروں کا قتل حل و حرم میں محرم و غیر محرم کے لئے حلال کیا اس کے بعد انھیں حلال نہ جانے گا مگر وہ جس نے کجروی اختیار کی اور اپنے جیسے خبیث و فاسق کی طرف راغب ہوا، اور آپ کے آل و اصحاب و علمائے اُمت پر اور ان کے ہمدقے ان کے ساتھ ہم سب پر تا قیامت، اے بہتر رحم فرمانے والے۔ آمین!

لا یبیل لاکلہا الاکل فاسق فان الجنس للجنس شواق والشبه الی الشبه باشواق والصلوة والسلام علی من بین المحلال والمحرام واحل قتل الفواسق فی المحل والحرام للحلال والمحرام فلا یستطیبا من بعد ما جاءہ من العلم الا من تراخ والی الخبث والفسق مثلہا راغ۔ وعلی الہ وصحبہ وعلماہ حزبه وعلینا معہم و بہم ولہم اجمعین الی یوم الدین آمین یا ارحم الراحمین۔

فقیر غلام محی الدین عرف محمد سلطان الدین حنفی قادری برکاتی سلمیٰ عاملہ اللہ بلطفہ المحض الوفی (اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ اپنی بھرپور محض مہربانی کے ساتھ معاملہ فرمائے۔ ت) خدمتِ برادرانِ دین میں عرض رسا اس زمانہ فتن و محن میں کہ علم ضائع اور جہل ذائع ہے بعض شوخ طبیعتیں پرانہ سالی میں بھی نچلی نہیں بیٹھتیں آئے دن ایک نہ ایک بات ایسی نکالتی رہتی ہیں جن سے مسلمانوں میں اختلاف پڑے فتنہ پھیلے اپنا کام بنے نام چلے۔ جناب کرامی القاب وسیع المناقب مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی نے پہلے مسئلہ ”امکان کذب“ نکالا کہ معاذ اللہ اللہ عزوجل کا سچا ہونا ضرور نہیں جھوٹا بھی ہو سکتا ہے، پھر ابلیس لعین کے علم کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علم سے زیادہ بتایا۔ ان کے یہ دونوں مسئلے ”براہین قاطعہ“ کے صفحہ ۳ و صفحہ ۴ پر ہیں پھر حکم آنکہ صر

قدم عشق پیشتر بہتر

(عشق کا قدم آگے بہتر ہے)

ایک مہری فتوے میں تصریح کر دی کہ اللہ تعالیٰ کو بالفعل جھوٹا ماننا فسق بھی نہیں اگلے امام بھی خدا کو ایسا مانتے ہیں جو خدا کو بالفعل جھوٹا کہے اُسے گمراہ فاسق کچھ نہ کہنا چاہئے ہاں ایک غلطی ہے جس میں وہ تنہا نہیں بلکہ بہت اماموں کا پیرو ہے۔ حضرت کا یہ ایمان ان کے مہری فتوے میں ہے جو برسوں سے بمبئی وغیرہ میں مع رد بار بار چھپ گیا اور علمائے تصریح حکم کفر دیا اور جناب کرامی القاب سے جو اب نہ ہوا یونہی دو مسئلہ اولین کے رد میں علماء کے متعدد رسائل سالہا سال سے چھپ چکے اور لا جواب

رہے۔ ادھر سے کان ٹھنڈے ہوئے تھے کہ حضرت کی اختراعی طبیعت نے کو اپسند کیا اس کی حلت کا غوغا بلند کیا پھر بھی غنیمت ہے کہ کفر و ایمان سے اتر کر حلال و حرام میں آئے مسلمانوں کے قلوب میں اس پر بھی عام شورش و نفرت پیدا ہوئی، اگر حق سبحانہ و تعالیٰ توفیق عطا فرماتا تو بصیر اسی سے اندازہ کر لیتا کہ کون سے کو اسلامی طبیعتیں کیسا سمجھتی ہیں، عام قلوب میں اس کی حلت سن کر ایسی شورش پیدا ہوئی آخر یہ پھرنے نیست، قمری یا کبوتر کو حلال بتانے پر بھی کبھی اختلاف پیدا ہوا، علماء و عامر نے اُسے نیا مسئلہ سمجھ کر تعجب کی نگاہ سے دیکھا؟ ہندوستان پر انھیں چند سال میں قحط کے کتنے حملے ہوئے؟ یہ سیاہ پوش صاحب ہر گلی کوچے میں کثرت سے ملتے ہیں عام مسلمین جن کی طبائع میں من جانب اللہ اُس فاسق پرند کی خباثت و حرمت مذکور ہے، اُن کا خیال تو ادھر کیوں جاتا مگر اُس وقت تک جناب کو بھی اس مسئلہ کا الہام نہ ہوا، ورنہ اور نہیں تو آپ کے معتقدین فحظ زووں کو تو مفت کا حلال طیب گوشت ہاتھ آتا اور چار طرف کاؤں کاؤں کا شور بھی کچھ کمی پاتا۔ اب حال و وسعت و فراخی میں آپ کو سوچھی کہ تو احلال، نہ صرف حلال بلکہ حلال طیب ہے، متعدد بلاد میں اہل علم نے اس کے رد لکھے، یہاں تک کہ بعض معتقدین جناب گنگوہی صاحب نے بھی اُن کے خلاف تحریریں کیں، اعلیٰ حضرت عظیم البرکۃ مجدد دین و ملت حضرت عالم اہلسنت مدظلہ العالی کے حضور میرٹھ سہارنپور گلاونی کا پور وغیر بادش بلاد نزدیک و دور سے اس کے بارے میں سوالات آئے اکثر جگہ مختصر جوابات عطا ہوئے کہ یہ کو فاسق ہے ضبیث ہے حرام بحکم قرآن و حدیث ہے، اور بایں لحاظ کہ متعدد بلاد میں اہل علم کا اس طرف متوجہ ہونا حلت کے رد لکھنا صحیح خبروں سے معلوم تھا اور یہاں کثرت کار برون از شمار۔ تصنیف کتب دین و ردّ طوائف مبتدعین کی علاوہ بنگال سے مدراس اور بہما سے کشمیر تک کے فتاویٰ کاروزانہ کام ایک ایک وقت میں دو دو سو استفتاء کا اجتماع و ازدحام، لہذا بایں لحاظ کہ لوگ اس جملہ تازہ کار ذکر رہے ہیں خود زیادہ توجہ فرمانے کے حاجت نہ جانی۔ اسی اشار میں متعدد تحریرات مطبوعہ طرفین نظر سے گزریں، ان کے ملاحظہ سے واضح ہوا کہ یہ مسئلہ بھی اعلیٰ حضرت دام ظلم کے التفات خاص کی حد تک پہنچ گیا ہے۔ بعض تحریرات معتقدین جناب گنگوہی صاحب میں یہ بھی تھا کہ یہ مسئلہ اُن کے علماء سے طے کر لیا جاتا یہ امر پسندید خاطر عاظر آیا اور ایک مفاوضہ عالیہ چالینسک سوالات شرعیہ پر مشتمل جناب گنگوہی صاحب کے نام امضا فرمایا، یہ سوالات حقیقہ حرمت غراب کے دلائل باذغ اور اوہام کاذب جدیدہ غرابیہ کے ردّ بالغ تھے جو ذی علم بدستیاری انصاف و فہم انھیں مطالعہ کرے اس پر حقیقت حال اور حلت زاغ کے جملہ اوہام کا زینغ و ضلال روشن ہو جائے، جناب مولوی گنگوہی صاحب بھی

سمجھ لئے کہ واقعی سوالات لاجواب اور خیالات زاغیہ سب نعتی غراب بلکہ نقشب بر آب ہیں مفاوضہ عالیہ بصیغہ رجسٹری رسید طلب مرسل ہوا تھا ضابطے کی رسید تو دیتے ہی براہ عنایت اس کے ساتھ ایک کارڈ بھی بھیجا کہ آپ کا طویل مسئلہ پہنچا میں نے نہ سنا نہ سنے کا قصد ہے انا للہ وانا الیہ راجعون (بیشک ہم اللہ تعالیٰ کے مال ہیں اور ہم کو اس کی طرف پھرنا ہے۔ ت) ہزار افسوس نام علم و حالت علماء پر بے سمجھے بوجھے ایک نیا مسئلہ نکالنا مسلمانوں میں اختلاف ڈالنا اور جب علماء مطالبہ دلیل و افادہ حتیٰ فرمائیں یوں چپ سادھ لینا ارشاد قرآن و اذاخذ اللہ میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننہ للناس (اور یاد کرو جب اللہ تعالیٰ نے عہد لیا ان سے جنہیں کتاب عطا ہوئی کہ تم ضرور اسے لوگوں سے بیان کر دینا۔ ت) کو بھلا دینا ایسے ہی شیوخ الطائفہ کو زیبا ہے جنہیں خود ان کا معتقد فرقہ اپنا پیر مغاں لکھتا ہے۔ افسوس معتقدین کی بھی نہ چلی کہ ہمارے علماء سے طے کر لو۔ طے کس سے کیجئے وہاں تو آواز نہ ارد۔ سوالات میں ایک سوال یہ بھی تھا کہ فلاں فلاں پرچے جو حلت زاغ میں چھے آپ کی رائے و رضا سے ہیں یا نہیں ان کے مضامین آپ کے نزدیک مقبول ہیں یا مردود — جناب گنگوہی صاحب نے خیال فرمایا کہ مقبول کہتا ہوں تو سب بار مجھی پر آتا ہے مردود بتاؤں تو اپنا ہی ساختہ پر داخہ باطل ہوا جاتا ہے لہذا صاف کانوں پر ہاتھ دھر گئے کہ میں نے اس وقت تک اس مسئلہ میں کوئی تحریر موافق نہ مخالف اصلاً نہ سنی نہ سنے کا قصد ہے۔ مجھے تو آج تک یہ بھی معلوم نہ تھا کہ اس بارے میں کسی طرف سے کوئی تحریر چھپی ہے چلے فراغت شدہ

نہ ہم سمجھے نہ تم آئے کہیں سے
پسینہ پونچھے اپنی جبیں سے

حضرت جناب گنگوہی صاحب اور ان سے قربت رکھنے والے خوب جانتے ہوں گے کہ یہ کیسا صریح سچ ارشاد ہوا ہے مگر وہاں اس کی کیا پروا ہے جو اپنے معبود کو جھوٹا یا بالفعل کہنا سہل جائیں، بندوں پر جھوٹ بولنا آپ ہی واجب بالردوام مانیں۔ عالم اہل سنت دام ظلہ العالی نے فوراً اس کارڈ کا رد رجسٹری رسید طلب کے ساتھ روانہ فرمایا فراسیۃ المؤمن سے گمان تھا کہ گنگوہی صاحب پہلا مفاوضہ انجانی میں لے چکے ہیں اور قوت سوالات دیکھ کر تحقیق مسئلہ شرعیہ سے بچتے ہیں عجب نہیں کہ اس بار رجسٹری واپس فرمائیں لہذا واضح قلم سے لفافے پر یہ الفاظ تحریر

فرماتے تھے، دینی مسئلہ ہے صرف تحقیق ہی مقصود ہے کوئی مخاصمہ نہیں اگر رجسٹری واپس کر دی تو حق پرستی کے خلاف ہوگا اور عجز پر دلیل صاف، مگر بندگانِ خدا کے صادق کی فراست ایمانی بجز اللہ تعالیٰ صادق ہی ہوتی ہے وہی گل لہلا کہ جناب مولوی گنگوہی صاحب نے انکاری ہو کر مفاوضہ واپس کر دیا۔ اہالی ڈاک نے لکھ دیا کہ حضرت کو انکار ہے لہذا واپس، انا للہ وانا الیہ راجعون (بے شک ہم اللہ کے مال ہیں اور اسی کی طرف ہم کو پھرنا ہے۔ ت)

فقیر محض بنظر تحقیق ہی و رفع اختلاف مسلمانوں مفاوضات اور کارڈ بعینہ شائع کرتا اور اب چھاپکے
جناب مولوی گنگوہی صاحب سے سوالات شرعیہ کا جواب مانگتا ہے، جناب گنگوہی صاحب نام مناظر سے خائف ہوئے تھے کہ سبحن السبوح میں حضرت عالم اہلسنت مدظلہ العالی کا حملہ شیرانہ دیکھ چکے تھے یہ فقیر محض بطور استفادہ مسئلہ شرعیہ آپ سے جواب سوالات پوچھتا ہے جب آپ کے نزدیک کو حلال ہے اور لوگ اس حلال خدا کو حرام سمجھے ہوئے ہیں اور خاص آپ سے اس دینی مسئلہ کی تحقیق چاہتے ہیں تو جواب نہ دینا کیا معنی رکھتا ہے، پہلے بھی مفاوضہ عالیہ نے آپ کو سنا دیا تھا اور اب فقیر بھی گزارش کئے دیتا ہے کہ خاص آپ کا جواب درکار ہے اسی سے رفع نزاع ممکن ہے زید و عمرو سے غرض نہیں، این آں پر التفات نہ ہوگا آپ سے مسائل شرعیہ کا سوال ہے آپ پر جواب واجب ہے آخر ماہ رمضان المبارک تک چالیس دن کی مہلت نذر ہے اگر عید ہوگئی اور جناب نے ہر سوال کا مفصل جواب اپنا مہری نہ بھیجا تو واضح ہوگا کہ آپ کو حلال و حرام کی پروا نہیں آپ مسائل شرعیہ پوچھنے والوں کے جواب سے عاجز ہیں آپ بے سمجھے مسائل منہ سے نکالتے اور مسلمانوں میں اختلاف ڈالتے اور جواب کے وقت خموشی پالتے ہیں اور اگر آپ نے جواب تفصیلی بھیجے اور اسی قدر یا استفادہ مکرر سے فقیر کو اطمینان ہو گیا تو میں وہ نہیں کہ جو چاہوں مان لوں اور عجز کے وقت سکوت کی امان لوں میں وعدہ دیتا ہوں کہ حلال خدا کو کبھی حرام نہ کہوں گا آپ کی طرف سے ایک تحقیق حاصل ہونے کا ممنون ہوں گا آئندہ اختیار بدست مختار، حسبنا اللہ ونعم الوکیل و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا و مولانا محمد و آلہ بالتبجیل۔

نقل مفاوضہ اول حضرت عالم اہلسنت مدظلہ بنام جناب مولوی گنگوہی صاحب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

بنظر خاص مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی۔ السلام علی من اتبع الهدی (سلام اس پر

جس نے ہدایت کی پیروی کی۔ ت) حلتِ غراب کے دو پرچے خیر المطالع میرٹھ کے چھپے کہ کسی صاحب
ابوالمنصور منظر میرٹھی کے نام سے شائع ہوئے ایک کا عنوان تردیدِ ضمیمہ اخبار عالم مطبوعہ، اکتوبر ۱۹۰۲ء،
دوسرے کی پیشانی تردیدِ ضمیمہ ششمینہ ہند میرٹھ مطبوعہ ۲۴ اکتوبر ۱۹۰۲ء، بعض اجاب نے بھیجے، اس کا
یہ فقرہ واقعی لائق پسند ہے کہ شرعی مسئلہ کا صرف علماء میں طے ہونا، لہذا بغرض رفع شکوک عوام و
تمیز حلال و حرام خاص آپ سے بعض امور استول اور ایک ہفتے میں جواب مامول۔ چار روز آمد و رفت
ڈاک کے ہوتے اگر تین دن کامل میں بھی آپ نے جواب لکھا تو چار دہم شعبان روز چار شنبہ تک آجانا
چاہئے کہ آج شنبہ ہفتم شعبان ہے۔ اور اگر اس مہلت میں نہ ہو سکے تو اس کا مضائقہ نہیں ہے
نکو گوئی اگر دیر کوئی حہ غم

(بات اچھی کہے اگر دیر سے کہے تو کیا غم ہے۔ ت)

مگر اس تقدیر پر بوالپسی ڈاک وعدہ جواب و تعیین مدت سے اطلاع ضرور ہے ورنہ سکوت متصور ہوگا۔
جواب میں اختیار ہے کہ اپنے جن جن معاونین سے چاہئے استعانت کیجئے بلکہ بہتر ہوگا کہ سب کو جمع کر کے
شورے مشورے سے جواب دیجئے کہ دس کی سوجھ بوجھ ایک سے کچھ اچھی ہی ہوگی، مگر بہر حال مجیب خود
آپ ہی ہوں زید و عمرو کے نام سے جواب جواب کو جواب ہوگا نہ جواب کہ مقصود تو ان امور میں آپ کی رائے
معلوم ہونا ہے زید و عمرو کی خوش نوائیاں تو اخباروں اشہاروں میں ہو ہی چکیں، تحریر پر مہر بھی ضرور ہو
کہ محمود جاحد کا احتمال دور ہو، مسئلہ مسئلہ دینیہ ہے اور مسئلہ دینیہ میں بے غور کامل و فحش بالغ
آنکھیں بند کر کے منہ کھول دینا سخت بددیانتی، تو ضرور ہے کہ آپ اس مسئلہ کے تمام اطراف و
جوانب پر نظر ڈال چکے اور جمیع مالہ و ماعلیہ پر تال چکے ہوں گے تحقیق تنقیح تطبیق ترجیح سب ہی کچھ کر لی
ہوگی تو ان سوالوں کے جواب میں آپ کو دقت یا معذوری چشم کا عذر نہ ہوگا خصوصاً اس حالت میں کہ
علمگیری حبیبی سنس کتابیں آپ کے سینے شریف میں بند ہیں جیسا کہ مشہر صاحب نے ادعا کیا ہر سوال
کا صاف صاف جواب ہو، اگر کسی امر میں خفا رہا یا جواب سوال سے پورا متعلق نہ ہو یا کسی جواب
پر کوئی سوال تازہ پیدا ہوا تو دوبارہ سوال کر لیا جائے گا کہ مقصود و ضوح حق ہے نہ خالی ہارحیت کی
زق زق۔ واللہ الہادی الی صراط الحق (اور اللہ تعالیٰ ہی راہ حق کی ہدایت دینے
والا ہے۔ ت)

سوال اول : پہلے ہی معلوم ہو کہ دونوں پرچہ مذکورہ اور وہ کاغذات جن کے طبع کا پرچہ اخیر میں
عدہ دیا آپ کی رائے و اطلاع و رضا سے ہیں یا بالائی لوگوں نے بطور خود شائع کئے ان کے سب

مضامین آپ کو قبول ہیں یا کل مردود یا بعض، علی الثالث مردود کی تعیین، بحال سکوت وہ پرچے آپ ہی کے قرار پائیں گے خبر شرط است خبر شرط است خبر شرط است من انذار فقد اعذار (خبر شرط ہے خبر شرط ہے) خبر شرط ہے، جس نے ڈرایا اس نے عذر پیش کر دیا۔ ت) اور اگر صرف اتنا جواب دیا کہ اُن کا نفس حکم منظور تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اُن کے دلائل و ابجاث آپ کے نزدیک مردود و مطرود ہیں، ورنہ قبول میں تخصیص حکم نہ ہوتی۔ اور نسبت دلائل و ابجاث اجمالی بات کہ مثلاً بعض یا اکثر صحیح ہیں کافی نہ ہوگی، وہ لفظ یاد رہے کہ علی الثالث مردود کی تعیین۔

سوال دوم، شامی و طحاوی و حلبی و غیرہا میں کہ عققن و البقع و غداف و اعصم و زاغ کی طرف غراب کی تقسیم ہے صحیح و حاصر ہے یا غلط و قاصر، علی الثانی اس میں کیا کیا اغلاط کتنا قصور ہے اور ان پر کیا دلیل۔

سوال سوم، غراب جب مطلق بولا جائے ان متعارف متنازع فیہ کو توں کو شامل ہے یا نہیں، کیا غراب کا ترجمہ گوا نہیں۔

سوال چہارم، اقسام خمسہ میں ہر ایک کی جامع مانع تعریف کیا ہے خصوصاً البقع و عققن کی رسم صحیح کہ طرداً و عکساً ہر طرح سالم ہو مع بیان ماخذ۔

سوال پنجم، اگر تعریفات میں کچھ اختلاف واقع ہوتے ہیں تو ان میں کوئی ترجیح یا تطبیق ہے یا اختیار ہے کہ جزاً جو چاہئے سمجھ لیجئے علی الاول آپ نے کیا کیا اختلاف پائے اور ان میں کس ذریعے سے ترجیح یا تطبیق دے کر کیا قول منقح نکالا۔

سوال ششم، متنازع فیہ کو اقسام خمسہ سے کس قسم میں ہے، جو قسم معین کی جائے اس کی تعیین اور باقی سے امتیاز مبین کی دلیل کافی بملاحظہ جملہ جوانب مبین کی جائے۔

سوال ہفتم، یہ کوئے جس طرح اب دائرہ سائر ہیں کہ ہر جگہ ہر شہر و قریہ میں بکثرت و افزہ ہمیشہ ملتے ہیں اور ان کا غیر شہروں میں نادر، کیا اس پر کوئی دلیل ہے کہ ان کی یہ شہرت و کثرت اور امصار میں ان کے غیر کی ندرت اب حادث ہو گئی فقہائے کرام اصحاب متون و شروح و فتاویٰ کے زمانے میں نہ تھی وہ حضرات ان کووں سے واقف تھے یا نادر الوجود ہونے کے باعث ان کا حکم بیان فرمانے کی طرف متوجہ نہ ہوئے جو ان کے زمانے میں کثیر الوجود تھے ان کے حکم بیان کئے آپ کو اختیار دیا جاتا ہے کہ جو شق چاہئے اختیار کر لیجئے مگر ان کے سوا کوئی راہ چلے تو ان دونوں کے بطلان اور اس کی صحت پر اقامت بہان ضرور ہوگی۔

سوال ہشتم : متون و شروح و فتاویٰ میں اختلاف ہو تو ترجیح کسے ہے، اصل مذہب صحابہ مذہب رضی اللہ تعالیٰ عنہ وہ ہے جو متون لکھیں یا وہ کہ بعض فتاویٰ یا شروح حاکی ہوں۔ علماء نے ہدایہ کو بھی متون میں شمار فرمایا ہے یا نہیں، یا ذکر کے کئے۔

سوال نہم : غداں جب اقسام غراب میں مذکور ہو اس سے نسیر یعنی گدھ مراد ہے یا کیا۔
سوال دہم : کیا کوئی کوا شکاری بھی ہے کہ زندہ پرندوں کو پنچے سے شکار کر کے کھاتا ہے، اگر ہے تو اس کا کیا نام ہے اور وہ ان اقسامِ خمسہ سے کس قسم میں ہے یا ان سے خارج کوئی نئی چیز ہے، علی الاول وہ قسم مطلقاً شکاری ہے یا بعض افراد، علی الثانی شکاری وغیر شکاری ایک نوع کیوں ہوتے۔

سوال یازدہم : جیفہ و شکار جدا جدا چیزیں ہیں یا ہر شکار کر کے کھانے والا جیفہ خوار ہے۔
سوال دوازدہم : پہاڑی کوا کہ اس کو تے سے بڑا اور بیکرنگ سیاہ ہوتا اور گرمیوں میں آتا ہے کیا ان کووں کی طرح آپ کے نزدیک وہ بھی حلال ہے یا حرام، علی الاول کس کتاب میں حلال لکھا، علی الثانی اس کی حرمت کی وجہ کیا ہے۔

سوال سیزدہم : بعض کتبِ طبیہ میں جو عققن کو مہوکا لکھا اور وہ ایک اور جانور کو تے کے مشابہ ہے، نجاست وغیرہ کھاتا ہے اور شہر میں کم آتا ہے، اور ہدایہ و تبیین و فتح اللہ المعین میں جس قدر باتیں عققن کی نسبت تحریر فرمائی ہیں سب اس میں موجود ہیں آپ کے پاس اس کی تکذیب پر کیا دلیل ہے۔

سوال چہار دہم : حدیث :

خمس من الفواسق يقتلن فی الحل والحرم لہ

پانچ جانور خبیث ہیں انھیں حل و حرم میں قتل کیا جائے گا۔ (ت)

سے تحریم فواسق پر استدلال مذہبِ حنفی کے مطابق و مقبول ہے یا باطل و مخذول۔

سوال پانزدہم : قول صحابی اصول حنفی میں حجت شرعی ہے یا نہیں، خصوصاً جب کہ اُس کا

۱ صحیح مسلم کتاب الحج باب یندب للمحرم وغیرہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۳۸۱/۱
سنن ابن ماجہ کتاب المناسک باب ما یقتل المحرم الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۳۰
کنز العمال حدیث ۱۱۹۲۲ موسسۃ الرسالہ بیروت ۳۴/۵

خلاف دیگر صحابہ سے مسموع نہ ہو رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔

سوال شانزدہم: آپ حمار یعنی خر کو حلال جانتے ہیں یا حرام، اگر حرام ہے تو علتِ حرمت کیا ہے حالانکہ وہ صرف دانہ گھاس وغیرہ پاک ہی چیزیں کھاتا ہے یا لا اقل خلط تو کرتا ہے۔

سوال ہفتم: کیا جلالہ کہ کثرتِ اکل نجاسات سے بولے آئی ہو حرام و ممنوع ہے یا نہیں جبکہ کبھی گھاس بھی کھا لیتی ہو، اگر نہیں تو کیوں، حالانکہ نجاست اس کے رگ و پے میں ایسی ساری ہوگی کہ باہر سے بولے لگی تنہا اکل نجاسات بھی اور اس سے زیادہ کیا وصف موثر فی التحريم پیدا کریگا اور اگر ہے تو کیوں، حالانکہ خلط تو پایا گیا۔

سوال ہجدهم: ترک استفعال عند السوال دلیل عموم ہے یا نہیں، ذرا فتح القدير دیکھی ہوتی۔ سوال نوزدہم: جس شے میں علتِ حلت و حرمت جمع ہوں جلال ہوگی یا حرام یا مشتبہ، علی الثالث اس پر اقدام کیسا اور وہ طیبات میں معدود ہوگی یا نہیں۔

سوال بسیم: نہ جاننے والا ایک حکم شرعی عالم سے استفسار کرے شرعاً اس مسئلہ میں تفصیل ہو کہ بعض صورتیں بعض ناجائز، تو ایک حکم مطلق بیان کر دینا اضلال ہے یا نہیں۔

سوال بست و یکم: حل اگر معلول قرار پائے تو علتِ حلت عدم جمیع علل حرمت ہے یا صرف کسی وصف وجودی کا ثبوت، کیا شرع میں اس کی کوئی نظیر ہے کہ امر وجودی کے محض تحقق کو مناط حل قرار دے دیا ہو جب تک اس کا وجود ارتفاع جمیع وجود خطر کو مستلزم نہ ہو۔

سوال بست و دوم: کوئے کہ بالاتفاق حرام ہیں، فقہائے کرام نے ان کی تحریم کی تعلیل صرف اکل محض نجاست سے کی ہے یا اور بھی کوئی علت ارشاد ہوتی ہے۔

سوال بست و سوم: کیا اکل میں خلط نجس و طاہر ارتفاع جملہ وجود تحریم کو مستلزم ہے کہ جہاں خلط پایا جائے وہاں کوئی وجہ تحریم نہیں ہو سکتی کہ باوصف وجود ملزوم انتفائے لازم قطعاً معلوم۔

سوال بست و چہارم: غذا پر نظر کرنا اور یہ اصل کلی باندھنا کہ جو جانور صرف نجاست کھائے حرام اور جو نر اظاہر یا دونوں کھائے حلال ہے خاص اس صورت میں جب دیگر وجوہ حرمت سے کچھ نہ ہو یا یونہی عموم و اطلاق پر ہے کہ صرف غذا دیکھیں گے باقی سبعیت یا فسق یا خبث وغیرہ کسی بات پر نظر نہ ہوگی، شق ثانی ماننے والا عاقل مصیب ہے یا جاہل دیوانگی نصیب۔

سوال بست و پنجم: قاعدہ مذکورہ امام کے کسی کلام سے استنباط کیا گیا ہے یا خود امام نے اس کلمے پر نص فرمایا ہے علی الثانی ثبوت علی الاول وہ کلام امام کیسی چیز سے متعلق تھا اور قاعدہ

مستنبطہ اسی کے نظائر سے متعلق ہو سکے گا یا اپنے ماخذ سے بھی عام ہو جائے گا علی الشافی صحت استنباط کیونکر۔

سوال بست و ششم: وصف البقع یعنی دوزنگا ہونا خود موثر فی التحريم ہے یا سلباً و ایجاباً مدار حرمت یا علامت ملزومہ یا لازمہ تحریم یا ان سب سے خارج ہے، جو کئے سمجھ کر کئے۔

سوال بست و ہفتم: پانی کو مٹھ کر کھنا ٹھیک ہے یا نہیں، کیا اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ پانی تو مائے مضاف بھی ہے اس سے وضو کب جائز ہے، اگر نہیں ہو سکتا تو کیوں، حالانکہ مضاف بھی مائے مطلق نہ سہی مطلق مار میں تو ضرور داخل ہے اور اس کلام میں پانی مطلق ہی تھا یعنی لا بشرط شئ نہ مقید باطلاق یعنی بشرط لا۔

سوال بست و ہشتم: اگر شارح یا محشی کسی کلام کو ایسے محل سے متعلق کر دے جو اصول مسلمہ شرعیہ کے خلاف ہو تو اس کی یہ توجیہ خطائے بشری ٹھہرے گی یا اس کے سبب اصل شرعی ہی رد کر دی جائے گی۔

سوال بست و نہم: کیا حنفیہ کلام شارح میں مفہوم صفت معتبر رکھتے ہیں۔

سوال سیم: مذہب حنفی میں کتے کی کوئی نوع فی نفسہ بھی حرام ہے جسے حرمت لازم ہو یا حقیقہً سب انواع حلال ہیں حرام کی حرمت صرف بعارض و زوال پذیر ہے علی الشافی ہمارے ائمہ سے ثبوت علی الاول علت حرمت کا بیان۔

سوال سی و یکم: غیر حواکی میں نوعیت صوت حیوانات کا خاصہ شامل ہے یا نہیں حتیٰ کہ منطقیوں نے جب ادراک ذاتیات کا راستہ نہ پایا اسے فصول قریبہ سے کنایہ بنایا اور حیوان ناطق حیوان صاہل حیوان ناطق کو انسان و فرس و حمار کی حد ٹھہرایا، ان شہروں میں گھوڑا ہنہناتا کتا بھونکتا ہے کیا کہیں اس کا عکس بھی ہے کہ کتا ہنہناتا گھوڑا بھونکتا ہے۔

سوال سی و دوم: کیا وجہ تسمیہ میں تعدد محال ہے یا ایک وجہ دوسرے کے معارض سمجھی جائے، کیا اس میں اطراد بشرط ہے ریش کو جبر اور پیٹ کو قارورہ کہیں گے۔

سوال سی و سوم: کوئی کو آ اپنے دیکھا یا کسی معتد سے دیکھنا سنا ہے کہ سوائے نجاست کے کبھی دانے وغیرہ کسی پاک چیز کو اصلانہ چھوئے۔ یہاں دو قسم کے کتے دیکھے جاتے ہیں، یہ اور کنگار، کیا کنگار دانہ کھاتے نہیں دیکھا جاتا۔

سوال سی و چہارم: عن عن عن اور غاق غاق یا ہندی کتے کچ کچ کچ اور

کاؤں کاؤں، کیا یہ دونوں حکایتیں متباین آوازوں کی نہیں، کیا کوئی سمجھ وال بچہ بھی کاؤں کاؤں کرنے والے کو کہے گا کہ عقی عقی عقی عقی کہہ رہا ہے۔

سوال سی و پنجم: کیا لون حیوانات اختلاف بلاد سے مختلف نہیں ہوتا اگرچہ بنظر حالت معہودہ اس سے شناخت حیوان کراہیں مثلاً توتے کی رسم میں سبز رنگ، حالانکہ سپید بھی ہوتا ہے، تو کیا صرف موضع لون میں اختلاف نوع حیوان کو بدل دے گا حالانکہ نوعیت لون بھی نہ بدلی، خصوصاً جہاں خود کلماتِ راسخین تعیین موضع میں ایک وجہ پر نہ آئے ہوں، بہت نے مطلق کہا بعض نے ایک طرح تخصیص محل کی بعض نے دوسری طرح، تو کیا صرف ان بعض مخصیصین میں بعض کا قول دیکھ کر خصوص موضع میں ایک فرق قریب پر تبدل ذات حیوان کا زعم جنون ہے یا نہیں۔

سوال سی و ششم: کراہت و ممانعت کہ بوجہ اکل نجاست ہو لذاتہ ہوتی ہے یا اسی وصف کے سبب، یہاں تک کہ اگر وصف زائل ہو کراہت زائل ہو، ہمارے ائمہ نے دجاجہ مغلّاة و بقرہ جلالہ میں بعد جس اور امام ابو یوسف کی روایت میں عقیق کی نسبت کیا فرمایا ہے۔

سوال سی و ہفتم: جامع الرموز کتب ضعیفہ نامعتمدہ سے ہے یا نہیں، وہ اگر کسی بات میں ہدایہ و کافی و تبیین و ایضاح و لباب و جوہرہ و غیر ہامتون و شروح معتدہ و معتبرہ کے معارض مانی جائے تو ان کے مقابل کچھ بھی التفات کے قابل ٹھہر سکتی ہے بلکہ ان سب عمائد کی تصریحات جلیلہ سے اگر کوئی معتبر کتاب بھی مخالفت کرے جس کا مصنف نہ مجتہد فی الفتویٰ مانا گیا نہ ان میں اکابر کا ہم پایہ، تو ترجیح کس طرف ہے راجح کو چھوڑ کر مرجوح پر فتویٰ دینے کو علمائے جہل و خرق اجماع بتایا یا نہیں۔

سوال سی و ہشتم: جانوروں میں فسق کے کیا معنی ہیں، بازو شکرہ و گربہ و کلب معلّم بھی فاسق ہیں یا نہیں۔ علی الاول ثبوت علی الثانی ان میں اور زاع میں کیا فرق ہے جس کے سبب شرع مطہر نے کوتے کو فاسق بتایا نہ ان کو۔

سوال سی و نہم: ظہر کا ترجمہ کمر کہاں کی زبان ہے، کیا اگر کوتے کی کمر پر سپیدی نہ ہو تو نہ وہ فاسق ہے نہ خبیث بلکہ مطلقاً حلال طیب ہے یہ کس کا مذہب ہے، کمر کی سپیدی کو حلت حرمت میں کیا اور کتنا اور کیوں دخل ہے۔

سوال پہلیم: ایذا کہ حیوانات میں فسق ہے اس سے مطلقاً ایذا مراد ہے انسان کو ہو یا حیوان کو ابتداءً ہو یا مقاومہً طبعاً عادتاً ہو یا نادراً و کیفما کان شکاری جانور ہونا بھی اس ایذا

اور نہ آئندہ ارادہ سننے کا ہے اور نہ مسئلہ حلتِ غراب موجودہ دیا رہیں مجھے کسی قسم کا شبہہ یا خلیجان ہے جس کے رفع کے لئے مزید تحقیق کی ضرورت ہو یا ایم طالب علمی سے یہ مسئلہ بندہ کو معلوم ہے اسی وقت بغرض اطمینان اپنے اس آئندہ کرام سے بھی پوچھ لیا تھا ورنہ کتبِ متداولہ درسیہ سے اسکی حلت خود ظاہر ہے اور متدبر کو ذرا غور سے واضح ہو جاتا ہے بحثِ مباحثہ مناظرہ مجادلہ کا نہ مجھے شوق ہو نہ اس قدر فرصت ملی البتہ نفسِ مسئلہ حلت و حرمت مجھے بارہا سیکڑوں ہزاروں مرتبہ مجھے کسی نے پوچھا اور میں نے بتلا دیا اب نہ معلوم پچاس سال کے بعد یہ غل شور کیوں ہوا میں نے آپ کا مسئلہ بھی نہ سنا ہے اور نہ سننے کا قصد ہے مگر چونکہ آپ نے ٹکٹ نہیں بھیجا اس لئے اسکو واپس نہیں کیا صرف یہ کارڈ آپ کے رفعِ انتظار کے لئے بھیجا ہے ورنہ اس کی بھی حاجت نہ تھی مجھے اس وقت سے پہلے یہ بھی خبر نہ ہوئی تھی کہ اس مسئلہ میں کوی تحریر کسی طرف سے چھپی ہے البتہ مجھے سیکڑوں آدمیوں نے پوچھا ہے میں نے اسی قدر جس قدر ہدایہ وغیرہ میں درج ہے لکھ دیا ہے ، والسلام۔

عَلَّ غَرَابِ كِي تَانِيْثِ عَجَبِ مَحَاوِرِهِ شَايِدْ هِي خِيَالِ بَاعِثِ الْفِتْرِ هُوَا هُوَا كَالَاَسْرِ تُو كَبْهِي دِي كَهَا هِي تَهَا اَكْرَبِي

ترا برف بارید بر پر زاغ نشاید چو بلبل تماشاے باغ
(کوئے کے پروں پر اگر برف برس جائے تب بھی وہ بلبل کی طرح تماشاے باغ کے لائق نہیں ہوتا)
عَلَّ يَهْ مَجْهَسْ مَكْرَرْ هِي (كُوِي مَجْهَسْ كُوِي مَجْهَسْ) دُو بَارْ فَرْمَا يَا هِي كُو يَا وَهْ كَمَالِ مَحَبْتِ مِيْنِ عَرَبِ كَا مَحَاوِرِهِ اِدَا كَرْ كِي اَرشَادِ هُوَا هِي كِهْ :

الغراب منى وانا من الغراب ۱۲۔ کوآمجھ سے اور میں کوئے سے ہوں۔ (ت)
عَلَّ سَوَالَاتِ جَوَابِ اَنْزَعِ كُوِي مَجْهَسْ تَحْتِيْ نَكْهْ وَاپْسِ دِيْنِيْ كُو، اِكْرَفَقَطْ طَكْطِ كِي نَاچَارِي جَوَابِ دِيْنِيْ كِي سَدْرَا هِي تُو اَبْ جَوَابِ بِيْرِنِكِ دِيْنِ بَلَكْرْ حِسْطَرِي كِرَا كِرْ جُو دُوَا نِي اُطْهِي اَتْنِي كَا وِيْلُوِي مَجْهَسِي دُو اَنْزَعِ وَهْ اُوْرْتِيْنِ اُوْر نَذْرَانِي كِي مِيْنِ حَاضِرْ كَرُوْنِ كَا ۱۲

عَلَّ وَهْ دِي كَهْتِيْ جَهْلِكِ دِي كِي۔ اس وقت سے پہلے کا لفظ صاف بتا رہا ہے کہ اب مفاوضہ عالیہ سننے سے خبر ہوئی حالانکہ آپ فرماتے ہیں میں نے سنا ہی نہیں ۱۲
عَلَّ هِدَايِيْ مِيْنِ صَرِيْحِ رُوْشْنِ بِيَانِ وَاضِحِ بِيَانِ سِيْ اَبْ كَارْ دِي كَهَا هِي مَكْرَزِيْنِ زَاغِ مِيْنِ هِدَايِيْ سُو جَعْبِي ۱۲۔

مفاوضہ دوم حضرت عالم اہلسنت و مدظلہ در رد کارڈ

گنگوہی صاحب مدظلہ

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

بنظر خاص مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی، سلم علی المسلمین اجمعین (سلام ہو تمام مسلمانوں پر۔ ت)۔ آپ کا کارڈ مشعر رسید مسائل مرسلہ فقیر آیا۔ مجلت ارسال رسید باعث مسرت ہوئی مگر ساتھ ہی جواب دینے سے انکار پر حسرت۔ میری آپ کی مخالفت اصول عقائد میں ہے جس میں فقیر کجہ رب القدر جل جلالہ یقیناً حق و ہدی پر ہے۔

الحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله لقد جاءت سرسل ربنا بالحق
لا امكان في ذلك كذب
ولا احتمال فيه للريب
فضلا عن ادعاء فعليته
الكفر المطلق۔

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے ہمیں اس کی ہدایت عطا فرمائی اور ہم ہدایت نہ پاتے اگر اللہ تعالیٰ نے ہمیں ہدایت نہ دی ہوتی، تحقیق ہمارے رب کے رسول ہمارے پاس حق کے ساتھ آئے، یہ حق ہے اس میں جھوٹ کا کوئی امکان نہیں اور نہ ہی شک کا کوئی احتمال ہے چوبائیکہ اس میں جھوٹ کی فعلیت و وقوع کا دعویٰ کیا جائے جو کفر

خالص ہے۔ (ت)

مگر یہ مسئلہ دائرہ محض فرعی فقہی ہے فقہ میں فقیر بھی کجہ تعالیٰ حنفی ہے اور آپ بھی اپنے آپ کو حنفی کہتے ہیں، تو ان مسائل کو ان جملائل پر قیاس کر کے پہلو تہی کرنے کی حاجت نہیں، آپ کا جواب کہ نہ مسئلہ حلت غراب موجودہ دیار میں مجھے کسی قسم کا شبہہ یا ظمان ہے جس کے دفع کے لئے مزید تحقیق کی ضرورت ہو، سوئے اتفاق سے سخت بے محل واقع ہوا، فقیر نے کب کہا تھا کہ آپ کوئے کے مسئلے میں حالت شک میں ہیں بلکہ صاف لفظ تھے کہ بغرض رفع شکوک عوام و

عہ یعنی رد کیا گیا کوئے کو ان کا حلال کہنا ۱۱۔ لہ القرآن الکریم ۴۳/۴

وتمیز حلال و حرام خاص آپ سے بعض امور رسول اور آپ کی نسبت یہ الفاظ تھے، ضرورت ہے کہ آپ
 اس مسئلے کے تمام اطراف و جوانب پر نظر ڈال چکے اور جمیع مالہ ما علیہ پرتال چکے ہوں گے تحقیق تنقیح تطبیق
 ترجیح سبھی کچھ کر لی ہوگی۔ جن سے صاف روشن تھا کہ آپ کو علت میں شاک و متردد نہ جانا نہ آپ کے ظہان
 کے لئے یہ مراسلہ بھیجا۔ آپ کو شک نہیں عوام کو تو شکوک ہیں، مسلمانوں میں اختلاف پڑا ہے، آتش خصام
 شعلہ زار ہے، ایک طائفہ آپ کا مقلد آپ کے فتوے سے علت کا معتقد ہے، تو کیا رفع نزاع بین المسلمین
 سے آپ کو غرض نہیں۔ نگاہ انصاف صاف ہو تو یہ جواب بے محل ہی نہیں بالکل برعکس آیا، آپ اس مسئلے
 میں حالت شک میں ہوتے تو یہ جواب کچھ قرین قیاس ہوتا کہ میں اس میں کیا کہوں میں تو خود تردد و شک میں
 پڑا ہوں اور جب کہ آپ کو حکم شرعی تحقیق ہے شبہ و ظہان اصلاً باقی نہیں تو جو آپ کے خیال میں خلاف حق
 پر ہیں حلال خدا کو حرام جانتے ہیں آپ پر لازم ہے کہ حق ان پر واضح کیجئے، نہ کہ بعد سوال بھی جواب نہ دیکجئے،
 دیکھئے تو خود آپ کے معتقدین اسی مذکور اشتہار پر چہ روم میں کیا کہتے ہیں، حق میں بطلان کے ملانے کی
 کوشش جن کی طرف سے ہوتی ان کو جواب دینے اور عین وقت پر دودھ پانی علیحدہ کر دینا فرض منصبی۔
 آپ اس مراسلہ فقیر کو مسئلہ دائرہ میں سوال سائل سمجھے یا مناظرہ مقابل یا لا ولا یعنی کچھ نہ کھلا۔
 بر تقدیر اول اس جواب کا حسن آپ خود جان سکتے ہیں جسے یہ سمجھے کہ دلیل شرعی سے مسئلہ شریعیہ کی
 تحقیق پوچھتا ہے اس کا یہ کیا جواب ہوا کہ ہمیں تحقیق ہے۔ جی وہ آپ کی اس تحقیق ہی کو پوچھتا ہے کہ
 کیا ہے ان شبہات کا اس میں کیونکر انتفا ہے نہ یہ کہ آپ کو تحقیق ہے یا نہیں۔ ما وھل کے مقاصد
 میں فرق نہ کرنا عامی سے بھی بعید ہے نہ کہ مدعیان علم۔ بر تقدیر ثالث جو کلام آپ نے نہ سنا نہ سمجھا
 اس پر جزا فایہ جواب کیسا بے سنے سمجھے کیونکر معلوم ہو کہ اس نے کیا کہا اور آپ کو جواب میں کیا کہنا
 چاہئے۔ رہی تقدیر ثانی یعنی گمان مناظرہ اس پر بھی یہ نہایت عجاب۔ کیا علت غراب موجود پر کوئی نص
 قطعی آپ کے پاس تھی یا جانے دیکجئے خاص ان کو توں کا نام لے کر ائمہ مذہب نے حکم عمل دیا تھا جس کے
 سبب آپ کو ایسا تیقن کلی تھا کہ مناظرہ کا کلام بھی سُننے کا دماغ نہ ہوا، کبرے یقینی ہونا درکنار یہاں
 سرے سے اپنے صغری ہی پر آپ کسی کتاب معتمد کا نص نہیں دکھا سکتے مثلاً عقیق کو کتابوں میں اختلافی
 حلال ضرور لکھا مگر یہ کس کتاب میں ہے کہ کوئے جن میں گفتگو ہے عقیق ہیں، یہ تو آپ یا آپ کے
 اساتذہ نے اپنی اٹکلوں ہی سے ٹھہرایا ہو گا پھر اٹکلوں پر ایسا تیقن کہ مطلق شبہ نہیں
 اصلاً ظہان نہیں مزید تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں مناظر کی بات سنیں گے بھی نہیں یعنی چہ۔ کیا کلمۃ الحق

ضالة المؤمن (حکمت کی بات مومن کی گمشدہ میراث ہے۔ ت) نہیں، کیا آپ یا آپ کے اساتذہ کی انکل میں غلطی ممکن نہیں آپ کے معتقدین تو اسی اشتہارِ غراب پر چپہ ادا لے میں آپ کی خطائیں نگاہِ عوام میں ہلکی ٹھہرانے کے لئے حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بڑھ گئے کہ حضرت مولانا گنگوہی بشر ہیں اور بشریت سے اولیا کیا معنی انبیاء علیہم السلام بھی خالی نہیں حالانکہ ایسی جگہ اکابر کو ضرب المثل بنانا سونے ادب ہے اور قابل مستحق تعزیر شدہ شفا شریف میں ہے:

بے ادبی کی پانچویں صورت یہ ہے کہ قائل نہ تو توہین کا ارادہ کرے نہ ہی کوئی برائی یاد شنام زبان پر لائے مگر ذکر بعض اوصافِ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف جھکے یا بعض احوال کو کہ حضور پر دنیا میں روا تھے دستاویز بنائے ضرب المثل کے طور پر یا اپنے یاد دوسرے کے لئے حجت لائے یا حضور سے تشبیہ دینے کو یا اپنے یاد دوسرے پر سے کسی نقص یا قصور کا الزام اٹھاتے وقت جیسے قائل کا کہنا کہ مجھے بُرا کہا گیا تو نبی کو بھی تو لوگ بُرا کہتے تھے یا مجھے جھٹلایا تو لوگوں نے انبیاء کی بھی تو تکذیب کی ہے یا میں لوگوں کی زبان سے کیا بچوں کہ انبیاء تک ان سے سلامت نہ رہے (امام فرماتے ہیں ہم نے یہ الفاظ با آنکہ ان کی نقل ہم پر گراں تھی اس لئے بکثرت ذکر کئے کہ بہت لوگ اس تنگ دروازے میں گھس پڑنے کو سہل سمجھے ہوئے ہیں اور اس میں جو سخت وبال ہے اس سے کم واقف ہیں اسے آسان

الوجه الخامس ان لا يقصد نقصا و لا يذكر عيبا ولا سببا لكن ينزع بذكر بعض اوصافه عليه الصلوة والسلام او يستشهد ببعض احواله عليه الصلوة والسلام المجازة عليه في الدنيا على طريق ضرب المثل والوجه لنفسه او لغيره او على التشبه به او عند هزيمة نالته او غضاضة لحقته كقول القائل ان قيل في السوء فقد قيل في النبي او كذبت فقد كذب الانبياء، اوانا اسلم من السنة الناس و لم تسلم منهم انبياء الله، وانما كثرنا بشاهدنا مع استئقنا حكايتها لتساهل كثير من الناس في و لوج هذا الباب الضنك و قلة علمهم بعظيم ما فيه من الوترس يحسبون نه هينا

۱۔ جامع الترمذی ابواب العلم باب ماجاء فی فضل الفقه علی العبادة امین کمپنی دہلی ۲/۹۳
سنن ابن ماجہ ابواب الزہد باب الحکمة ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۱۰

وهو عند الله عظيم، فان هذه كلها وان لم تضمن سبا ولا اضافة الى الملكة والانبيا نقصا ولا قصد قائلها غضا فما وقر النبوة ولا عظم الرسالة حتى شبه من شبهه في كرامة نالها او معرفة قصدا لانقضاء منها او ضرب مثلا بمن عظم الله خطره فحق هذا ان دسأى عنه القتل الادب والسجن وقوة تعزيره بحسب شنعاه مقاله اھ مختصراً۔

جانتے ہیں اور وہ اللہ کے نزدیک سخت بات ہے) تو یہ اقوال اگرچہ نہ دشنام پر مشتمل ہیں نہ ان میں انبیاء و ملائکہ علیہم الصلوٰۃ والسلام کی طرف کسی نقص کی نسبت ہے نہ قائل نے تنقیصِ شان کا ارادہ کیا پھر بھی اس نے نہ نبوت کا ادب کیا نہ رسالت کی تعظیم کہ جن کے شرف کو اللہ عزوجل نے عظمت دی ان کے ساتھ این و آن کو تشبیہ دی کسی فضیلت میں کہ اُسے ملی یا کسی نقص کا الزام اٹھانے کو یا ان کے ذکر پاک کو ضرب المثل بنایا تو ایسے سے اگر قتل دفع بھی کریں تو وہ تعزیر و قید اور اپنے قول کی بُرائی کے لائق سخت سزا کا مستحق ہے۔

خیر یہ باتیں تو وہ جانتے ہیں جنہیں حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے محبوبان کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کا حسن ادب بچھا ہے۔ کلام اس میں ہے کہ انبیاء تک کا آپ کی خاطر لوگوں کو ذکر لایا جائے تو سخت عجب ہے کہ آپ کا خیال اس سے بڑھ کر اپنے آپ یا اپنے اساتذہ کو بالکل بشریت سے خالی بتائے، میرے پاس آپ کی مہری تحریر ہے جس میں آپ نے بزعم خود یہ مان کر کہ کتب فقہ میں اُلُو کو حلال لکھا ہے پھر ان کے حکم کو محض غلط کہا اور فقہاء کو بے تحقیق کہے حکم شرعی لکھ دینے کی طرف نسبت کر دیا اسی کو یاد کر کے آپ نے مناظرہ کا کلام بگوشِ ہوش سنا ہوتا کہ جیسے اگلے فقہائے کرام نے آپ کے زعم میں اُلُو کی حلت بے تحقیق لکھ دی شاید یوں ہی کوئے کے باب میں آپ کو اور آپ کے اساتذہ کو دھوکا لگا اور بے تحقیق حرام کو حلال سمجھ لیا ہو، یا آپ اور آپ کے اساتذہ بشریت سے بالکل خالی سہی یہ خطا بھی فقہاء ہی کے ماتھے جائے شاید انھیں نے اُلُو کی طرح کوئے کو بھی حلال لکھ دیا ہو، مناظرہ کے کلام سے کشفِ خطا ہو، اس کی بدولت حق کی معرفت عطا ہو۔ غرض اصلاً نہ سنا اور یہ جواب دے دینا کہ ہمیں تحقیق ہے کسی وجہ پر کوئی معنی نہیں رکھتا، مجھے معلوم نہیں کہ یہ لا تسعوا لهذا (اس کو نہ سنو۔ ت) کا صیغہ آپ کی طبیعت کا تعاضا یا معتقدین کا

مسورہ کھا آپ نے سنا ہو جب ہر قل کے پاس فرمانِ اقدس پہنچا اور اس نے پڑھنا چاہا اور اس کا بھائی
یا بھتیجا مانع آیا تو اس نے کیا جواب دیا ہے، یہ کہا انک لضعیف الرأی اتوید ان امری
الکتاب قبل ان اعلم ما فیہ تو ضرور ناقص العقل ہے کیا تو یہ چاہتا ہے کہ میں بے مضمون
معلوم کے خط ڈال دوں ہر قل اگرچہ نبوت اقدس سے آگاہ تھا مگر اسے اظہار نہ کرتا تھا ایک عام
تہذیب کی بات بتا کر اس احمق کا رد کیا مدعی تہذیب و عقل اسلامی کو ایک نصرانی کی فہم و انسانی
سے کم نہ رہنا چاہتے ہاں یتاق ازرق احمق کی رائے پسند ہو تو جدایات ہے، رہا آپ کا فرمانا
کہ بحث مباحثہ مناظرہ مجادلہ کا نہ مجھے شوق ہو انہ اس قدر فرصت ملی، اور اسی بنا پر یہ جبروتی حکم کہ
میں نے آپ کا مسئلہ بھی سنا ہے اور نہ سننے کا قصد ہے، براہین قاطعہ تو خاص رد و مجادلہ کا رسالہ
ہے اس کی تقریظ میں آپ لکھتے ہیں: احقر الناس رشید احمد گنگوہی نے اس کتاب کو اول سے
آخر تک بغور دیکھا۔ مناظرہ و مباحثہ کا شوق نہ ہونا اگر تحریرات مناظرہ نہ دیکھنے کو مستلزم تو اتنے
حجم کا طومار حرف بحرف بغور آپ نے کیونکہ دیکھا اور مستلزم نہیں توفیق کا ایک ورق کا رسالہ سننے سے
کیوں اجتناب ہوا۔ اگر کہتے کہ وہ رسالہ پسند تھا یہ ناپسند لہذا اسے بغور دیکھا اسے بیغوری سے
بھی نہ سنا تو صراحتاً واژگونہ ہے پسند و ناپسند دیکھنے سننے پر متفرع ہے بے دیکھے سننے رجاء بالغیب
استحسان و استہجان کس خواب کی تعبیر سمجھا جائے۔ علاوہ بریں مناظرہ میں خود آپ کے چند اور ارقی
رسائل مثل رد الطغیان و رسالہ تراویح و ہدایۃ الشیعہ چھپے ہیں مگر یہ کہتے کہ بجز اللہ تعالیٰ فرق ہیں ہے
جس پر یہ شوق و بے شوقی مبتنی ہے یعنی نہ ہر جا سے مرکب الی آخر۔ آپ کا فرمانا کہ میں نے آپ کا مسئلہ
نہ سنا۔

خاطر سے یا لحاظ سے میں مان تو گیا

مگر کارڈ دیکھنے والے اس پر چرچے اور کہتے ہیں، یہ فرمانا کہ بندہ نے اس وقت تک کوئی اس مسئلہ
میں نہ کوئی موافق تحریر سنی ہے نہ خلاف نہ آئندہ ارادہ سننے کا ہے مجھے اس وقت سے پہلے یہ بھی
خبر نہ ہوئی تھی کہ اس مسئلہ میں کوئی تحریر کیسی طر ف سے چھپی ہے اسی امر کی پیش بندی ہے جو مراسلہ
کے سوال اول میں معروض ہوا تھا کہ دونوں پرچہ مذکورہ آپ کی رائے سے ہیں یا بالائی لوگوں نے
بطور خود شائع کئے علی الثانی ان کے سب مضامین آپ کو قبول ہیں یا کل مردو دیا بعض بحال سکوت
وہ پرچے آپ ہی کے قرار پائیں گے، ظاہر یہی ہے کہ آپ نے ضرور یہ شقوق سنیں اور ان سے
مفراصلاً نظر نہ آئی سو اس صورت کے کہ سرے سے کانوں پر ہاتھ دھر لے کہ میرے کان تک انکی

۱۔ شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیۃ المقصد الثانی الفصل السادس دار المعرفۃ بیروت ۱۳۹۶ھ
۲۔ البراہین القاطعہ تقریظ مولوی رشید احمد مطبع لے بلا ساڈھور ص ۲۷۰

خبر بھی نہ پہنچی مضمون سننا تو بڑی بات ہے میں کیسے کہہ دوں کہ مقبول ہیں یا مردود، اور واقعی قبول کرنے میں سارا بار اپنے سر آتا تھا اور نہ قبول کرنے میں معتقدین کا دل دکھتا بلکہ غالباً اپنا ہی ساختہ پر داختہ باطل ہوتا تھا ناچار سو اس انکار کے علاج کیا تھا اور نہ کیونکہ قرین قیاس ہو کہ آپ کا مسئلہ آپ کا معاملہ آپ کا فرقہ آپ کا سلسلہ شہروں شہروں وہ شور و غلغلہ اور آپ کا نون کا خبر نہیں، طرفہ یہ کہ آپ خود اسی کارڈ میں فرما رہے ہیں نفس مسئلہ مجھے ہزاروں مرتبہ مجھ سے کسی نے پوچھا اور میں نے بتلا دیا اب معلوم پچاس سال کے بعد یہ غل شور کیوں ہوا۔ غل شور کی خبر ہے مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ غل کیا اور کس پر ایہ میں ہے۔ لطف یہ کہ معتقدین معرض بیان میں سکوت سے عرفاً اقرار دے چکے کہ ان کے مضامین آپ ہی کی تعلیم ہیں ضمیمہ شحند ہند کے اس بیان پر کہ یہ لچر اعتراضات مجوزین اکل زاغ ہذا کے ہیں جو غالباً ان کے کسی تعلیم دہندہ نے ہدایت فرمائی ہے جن کے ارشاد کے موافق بحکم ص

بے سجادہ رنگین کن گرت پیر معناں گوید

(شراب کے ساتھ مصلیٰ رنگین کر لے اگر پیر معناں کہے تے)

اس موذی خبیث زاغ کا کھانا اس فریق نے اختیار کیا ہے۔ آپ کو معلوم ہو کہ یہ پیر معناں باتفاق فریقین آپ ہیں خود آپ کے معتقدین رچہ اولیٰ میں فرماتے ہیں، شک نہیں کہ حضرت مولانا گنگوہی لبشر ہیں لیکن یہ کون سعادت مندی ہے کہ بلا سوچے سمجھے ایسے پیر معناں فقیہ مسلم پر اعتراض کر بیٹھے، واہ کے زمانہ غافل و مدہوش مغیظوں میں یہ شور و خروش اور پیر معناں در خواب خرگوش۔ خیر یہ تو آپ جانیں یا آپ کے مرید، کلام اس میں ہے کہ ضمیمہ شحند کا یہ کلام تردید والوں نے دیکھا اور آپ کا تبریہ نہ کیا اب ظاہر تو یہ ہے کہ جو ظاہر تھا وہ ظاہر ہو لیا ص

نہاں کے ماند آں رازے الخ

(وہ راز پوشیدہ کیسے رہ سکتا ہے۔ ت)

کتب متداولہ درسیہ سے کو احوال ہونے کا ادعا اسی وقت تک سزا ہے کہ جواب سوالات سے دامن رکھنا ہے، نمبر وار ہر سوال کا صاف صاف جواب بے پیچ و تاب دیتے ہی تو بے تہ تعالیٰ کھلا جاتا ہے کہ یا غراب البین یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین (اے فراق کے کوئے! کاش میرے اہد تیرے درمیان مشرق مغرب جتنا فاصلہ ہوتا۔ ت) آپ فرماتے ہیں، صرف یہ کارڈ آپ کے رفع انتظار کے لئے بھیجا ہے ورنہ اس کی بھی حاجت نہ تھی۔ میں کہتا ہوں حاجت تو کو ا کھانے کی بھی نہ تھی اب کہ

واقع ہو لیا مسائل شرعیہ کا جواب دینے کی ضرورت حاجت ہے تقریر بالایا دیکھتے خیر یہ تو آپ کے عذر کا ضروری جواب تھا جس سے مقصود مسئلہ شرعیہ میں وضوحِ حق کا فتجاب تھا اگرچہ آپ بتظر مخالفت اسے اپنے کارڈ کارڈ سمجھیں بلکہ گلوے کارڈ پر کارڈ جانیں مجھے اس سے بحث نہیں مجھے اپنی نیت معلوم ہے میں آپ سے پھر گزارش کرتا ہوں کہ مسلمانوں میں فتنہ پھیلانے سے رفع اختلاف بھلا ہے آپ کا معتقدہ کہ وہ دوسرا قرآن سے کہے تو نہیں سنا آپ کی بے دلیل کی سنتا ہے اور وہ خود بھی اشکائے اشکار میں کہہ چکا کہ ہمارے مولوی سے طے ہو جانا اولے ہے اور اب تو آپ کو پچاس برس سے یہ مسئلہ چھان رکھنے کا ادعا ہے اپنے اساتذہ سے بھی تحقیق کر لینا لکھا ہے دوسرا آپ سے صرف وضوحِ حق کے لئے سوالات شرعیہ کر رہا ہے اور حق سبحنہ و تعالیٰ نے قرآن عظیم میں حق صاف بیان فرمانے کا عہد لیا ہے، قال تعالیٰ،

واذ اخذ اللہ میثاق الذین اوتوا
الکتاب لتبیننہ للناس لعلہ
اور یاد کرو جب اللہ تعالیٰ نے عہد لیا ان سے
جنہیں کتاب عطا ہوئی کہ تم ضرور اُسے لوگوں سے
بیان کر دینا۔ (ت)

پھر سوالات نہ سُننے اور جوابات نہ دینے کی وجہ کیا ہے آپ مناظرہ کا خوف نہ کیجئے میں اطمینان دلاتا ہوں کہ یہ سوالات مخاصمانہ نہیں صرف ظہورِ حق کے لئے ہیں، آپ کا کارڈ پانچویں دن بعد ظہر آیا آج رجسٹری کا وقت نہیں یہ خط ان شاء اللہ تعالیٰ کل رجسٹری شدہ حاضر ہوگا سہ شنبہ ۱۶ شعبان تک جواب جملہ سوالات تین روز آئندہ میں آنے کا مشرکہ یا تعیین مدت کا وعدہ طے ورنہ فقیر اتمامِ حجت کر چکا ہے سوالات شرعیہ کا جواب نہ دینے اور مسلمانوں میں اختلاف ڈال کر الگ ہو بیٹھنے کا مطالبہ حشر میں ہوا تو جب ہوگا یہاں بھی عقلاً اس پہلو تھی کو جواب سے عجز پر محمول کرینگے آئندہ اختیار بدست مختار، جواب میں جملہ شرائط مرسلہ سابقہ ملحوظ رہیں اور سوال اول کا جواب دینے کو وہ دونوں پرچے اور جو تحریرات چھپی ہوں امر دین و رفع نزاعِ مسلمین کے لئے ایک گھڑی بھر کی کلفت اٹھا کر براہین قاطعہ کی طرح اول سے آخر تک بغور سن لیجئے اور جلد جواب دیجئے۔

واللہ یقول الحق و یرہدع
السبیل وحسبنا اللہ و نعم
اور اللہ تعالیٰ حق ارشاد فرماتا ہے اور راستہ
دکھاتا ہے اور ہمیں اللہ تعالیٰ کافی ہے اور

وہ کیا اچھا کارساز ہے، اللہ تعالیٰ درود نازل فرمائے بزرگی والے سردار پر اور آپ کی آل اور آپ کے صحابہ پر جو لائق تعظیم ہیں۔ اسے اللہ! ہماری دعا قبول فرما اور تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کیلئے جو کل جہانوں کا پروردگار ہے۔ (ت)

الوكيل و صلى الله تعالى على السيد
الجليل و آلہ و صحبہ اولى التبجيل
امين و الحمد لله رب العالمين -

فقیر احمد رضا قادری عفی عنہ
یازدہم شعبان معظّم ۱۴۲۰ھ

رسالہ

اطَائِبُ الصَّيِّبِ عَلَى اَرْضِ الطَّيِّبِ

۱۳

ھ

۱۹

(طیب (عرب صاحب) کی زمین پر بہت پاکیزہ بارش)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے احسان کے ساتھ دین میں اجتہاد فرمانے والے ائمہ کرام کے مقلدوں کی مدد فرمائی ان کمینوں پر جو سرکش ہیں اور مفسدوں کے عجز اور دانت و مدین کے درمیان فرق نہ کرنیوالوں کندھنوں کے جہل کو ظاہر فرمایا اور درود و سلام ہو کائنات کے سردار پر جو کہ کریموں کی سند ہیں اور ان کے عظیم آل و اصحاب پر، اور ائمہ اسلام اور اولیاء کرام پر جو اس کی اجازت سے ارواح و اجسام میں تصرف کرنیوالے ہیں اور ان کے صدقے میں ہم پر بھی اسے جلالت و بزرگی والے! آمین! (ت)

المحمد لله الذي نصر المقلدين للائمة
المجتهدين بالاحسان في الدين على
الطعام المأرديت و اظهر عجز
المفسدين و جهل الابلدين الغير الفارقين
بين الدانت والمدين، و الصلوة
و السلام على سيد الانام و سند الكرام
و اله العظام و صحبه الفخام و
ائمة الاسلام و اولياء الاعلام المتصرفين
باذنه في الاسواح و الاجسام و علينا
وهم يا ذا الجلال و الاكرام، آمين!

بعد حمد و صلوة حضرت عظیم البرکتہ، صاحبِ حجتِ قاہرہ و صولتِ باہرہ و تصانیفِ زاہرہ محبت و
الماتۃ المحاضرہ، تاج الفقہار، غیظ السفہار، محمود الکملار، محوذا الفضلار، حاجی الفتن، حامی السنن،
زین الزمن، جبر شریعت، بحر طریقت، ناصر ملت، حضرت عالمِ اہلسنت و ائمِ ظلہ و مد فضلہ و کثرت
اجتہادہ و کسرت اعداہہ بالنبی الکریم علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و التسلیم نے آخر رسالہ فیضِ مفتالہ
اتر الہ العاسر بحجر الکرام ثم عن کلاب النار میں تمیزِ سستی و وہابی کے لئے چند کلماتِ مجملہ ارشاد
فرمائے کہ جو ان کو ماننے و ہابیت سے پاک ہو سستی بن جاتے، از انجملہ فرمایا:

(۴) تقلیدِ ائمہ فرضِ قطعی ہے بے حصولِ منصبِ اجتہاد اس سے روگردانی گمراہ بدذہب کا
کام ہے غیر مقلدین مذکورین اور ان کے اتباع و اذتاب کہ ہندوستان میں نامقلدی کا بیڑا اٹھاتے ہیں
محض سفیان نامشخص ہیں ان کا تارکِ تقلید ہونا اور دوسرے جاہلوں اپنے سے بھی اہملوں کو ترکِ تقلید
کا اغوار کرنا صریح گمراہی و گمراہ گری ہے۔

(۵) مذاہبِ اربعہ اہلسنت سب رشد و ہدایت ہیں جو ان میں سے جس کی پیروی کرے اور
عمر بھر اسی کا پیرو رہے کبھی کسی مسئلے میں اس کے خلاف نہ چلے وہ ضرور صراطِ مستقیم پر ہے اس پر شرعاً
کوئی الزام نہیں، ان میں سے ہر مذہب انسان کے لئے نجات کو کافی ہے۔ تقلیدِ شخصی کو شرک یا حرام
ماننے والے گمراہ ضالین طبع غیر سبیل المؤمنین ہیں۔

(۶) متعلقاتِ انبیاء و اولیاء علیہم الصلوٰۃ و الثنار مثل استعانت و نذر و علم و تصرف
بعطائے خدا وغیرہ مسائل متعلقہ اموات و اجیاء میں نجدی اور دہلوی اور ان کے اذتاب نے جو احکام
شرک گھڑے اور عامۃ مسلمین پر بلا وجہ ایسے ناپاک حکم جوڑے یہ ان گمراہوں کی جہالتِ مذہب اور اسکے
سبب انھیں استحقاقِ عذاب و غضب ہے۔

ایک بزرگوار تقریباً تیس سال سے خاکی رامپور ہیں۔ زبانِ عوام میں "مولوی طیب عرب" کے
نام سے مشہور ہیں، یہیں کچھ پڑھا پڑھایا، انقلابِ زمانہ نے پرنسپل بنایا، بیسن برس ہوئے سنہ ۱۳۰۰ھ
سے پہلے حضرت عالمِ اہلسنت و ائمِ ظلہ رامپور شریف لے جاتے، اس زمانہ میں عرب صاحبِ کچھ
ایسی ہی شد بد جانتے اور کج مچ عربی بول لیتے۔ خدمتِ اقدس میں اکثر حاضر آتے، یہی ہندوستانی
انگر کھا وغیرہ پینے ہوتے مگر عرب کہلانے کے باعث حضرت والا اعزاز فرماتے، ہاں اس وضع
کے سبب قلب میں اندیشہ تھا کہ دیکھتے ہندوستان کا پانی عرب صاحب پر کیا اثر ڈالے۔ ابھی تو
افضل البلاد کی وضع بدلی ہے آگے کیا کچھ پرنسپل نے نکالے۔ جب سنہ ۱۳۰۲ھ میں جناب منشی محمد فضل حسن

صاحب مرحوم مغفور نے انتقال فرمایا حضرت کارامپور شریف لے جانا نہ ہوا کہ اُن سے قرابتِ قریبہ داعی زیارت تھی اور جس بندہ خدا کو فضلِ الہی تمام امصار و اقطار ہند کے علاوہ بنگالہ و کشمیر و برہما وغیرہ ملکوں کا مرجع فتویٰ بنائے اسے بے ضرورت سفر کی کب فرصت تھی جب سے عرب صاحب کا کچھ حال نہ ملا مگر ادھر حضرت والا کی فراستِ صادقہ کا رنگ کھلا، پرنسپل نے زور لگایا، عرب صاحب کو مجتہد بنا یا، وہ رسالہ مبارک کہیں ان بزرگوں نے بھی مطالعہ کیا، تقلیدِ ائمہ کو فرضِ قطعی دیکھ کر نئی مجتہدی کا ننھا سا کلیجہ دھک سے ہو گیا، حضرت والا کی خدمت میں عرضہ لکھا، یہاں سے جواب مع دلائل صواب کا افاضہ اور مجتہدی کی قلعی کھولنے کو بعض سوالات کا اضافہ ہوا عرب صاحب نے جواب تو عاجزانہ قبول کیا مگر سوالوں کا جواب اصلانہ دیا بلکہ دوسرے مسئلہ تصرف اولیائے کرام میں سوال کاراستہ لیا، ادھر سے اس کے جواب کا بھی افادہ اور دربارہٴ تقلید سلسلہ سوالات زیادہ ہوا۔ اب عرب صاحب سو گئے۔ اُن سوالوں کو پانچ، ان کو تین مہینے ہو گئے آخر ادھر سے تقاضائے جواب ہوا۔ عرب صاحب کو پیچ و تاب ہوا۔ تہذیب کے رنگ بدل گئے، بھرے بیٹھے تھے اہل گئے، کذب و جہل سے کام لیا مگر روزِ موعود گزرا جواب نہ دیا یہاں فضلِ الہ ہے، ایسوں و لیسوں کی کیا پرواہ ہے، اکناف و اقطار سے ہزاروں مفیدانہ پوچھتے فیض پاتے ہیں جو معاندانہ الجھیں منہ کی کھاتے ہیں۔ روز افزوں فضلِ باری ہے، یہی کارخانہ جاری ہے، ایسوں کا مخاطبہ کیا شے تھا کہ قابلِ اشاعت سمجھا جاتا، خصوصاً وہ خوش فہم جنہیں بدہیات کا بھی ادراک نہیں، تنبیہ کے بعد بھی احتیاجِ تامل سے انفکاک نہیں۔ حضراتِ ناظرین! ازالۃ العار کی عبارت آپ کے پیش نظر ہے ملاحظہ ہو کہ نمبر (۳) میں مطلق تقلید بے تخصیص و تقیید جلوہ گر ہے، تقلیدِ خاص کے بیان میں مستقل جداگانہ پانچواں نمبر ہے۔ یہ مجتہد صاحب ایسے سلیس اردو کلام، جدا جدا نمبر تک کے انتظام کو نہ سمجھے اور خطِ اول میں پوچھنے بیٹھے کہ آپ تقلید کی کون سی قسم کو فرضِ قطعی فرماتے ہیں (دیکھو اس رسالہ کا ص ۷)۔

آخر حلیمانہ جواب عطا ہو کہ ہم مطلق تقلید کو فرضِ قطعی بتاتے ہیں (دیکھو ص ۱۵) اس پر بھی دوسرے خط میں بولے کہ مجھے آپ کے جواب میں غور و تامل کرنے سے یہ کھلا کہ آپ نے وہاں مطلق کا حکم لکھا (دیکھو ص ۲۳) انا للہ وانا الیہ ساجعون۔

چہ خوش چرانبا شد آخر نہ اجتہاد دست

(بہت خوب کیوں نہ ہو، آخر اجتہاد نہیں ہے۔ ت)

مگر معتدین سے خبر مسوع ہوتی کہ مجتہد صاحب کو خود اپنی تشہیر مطبوع ہوئی۔ اس بارے میں اور ان کی

کوئی تحریر چھپنی شروع ہوئی، وہ دو چار ہی دن جاتے ہیں کہ وہ نامطبوع مطبوع ہوئی اس پر یہاں بھی اجاب نے مناسب جانا کہ خطوط بعینہا شائع ہوں کہ ناظرین اصل واقعے پر مطلع ہوں، اگر مجتہد صاحب نے کچھ غیرت اجتہاد سے کام لیا، تحریر میں تمام سوالات سے جواب دیا، یہاں یہ رسالہ بعونہ تعالیٰ رسالہ جواب کا مقدمہ محمد ہوگا اور اگر جوابوں سے راہ کترائی، میر جبری بچائی، خارجی باتوں میں ارٹان گھائی بتائی تو یہی رسالہ ان کی تحریر کا پیشی رد ہوگا کہ حضرت پہلے سوالات کا جواب دیجئے اس کے بعد کچھ کہنے کا نام لیجئے لہذا تو کلاً علی اللہ یہ رسالہ جمع کیا اور عموم فائدہ کو خطوط کا سلیس ترجمہ کر دیا، الصلوٰۃ والسلام علی نبی الہدای و آلہ وصحبہ دایماً ابدا۔

خط اول عرب صاحب بنام نامی حضرت عالم اہلسنت مدظلہ السامی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ببارگاہ فاضل علامہ حضرت احمد رضا
مدظلہ العالی۔

الی حضرت الفاضل العلامة الشیخ
احمد رضا مدظلہ العالی۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ پرسش مزاج
گرامی کے بعد ہم جناب کو معرفت کراتے ہیں کہ ہم
نے آپ کی بعض تصنیفوں میں آپ کا یہ قول دیکھا
کہ تقلید فرض قطعی ہے اس سے مجھے تعجب ہوا اور
مجھے سزاوار تھا کہ تعجب کروں اس لئے کہ میں نے تیس
برس کے قریب طالب علموں کی خدمت میں گزاری
مجھے تقلید کو مستحب جاننے کی ہدایت نہ ہوتی چہ جائے
وچوب پھر کہاں فرضیت وہ بھی مطلق نہیں بلکہ
فرضیت قطعیہ، اس وجہ سے میں آپ کی طرف
آرزو لاتا ہوں کہ مجھے اس کے دلائل تعلیم فرمائیے
اور معین کیجئے کہ تقلید کی کونسی قسم فرض قطعی ہے پھر
مجھے بتائیے کہ مجتہدوں میں سے کسی کو کیونکر اختیار
کرے؟ آیا تقلید سے یا اجتہاد سے؟ یا تیسرے

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔
بعد السؤال عن عزیز خاطر کہ نعرفکم
بانا قد اطلعنا فی بعض تصانیفک
انک تقول ان التقليد فرض قطعی
فتعجبت وحق لی ان اتعجب لانی
قد قضیت نحو من ثلاثین سنة فی
خدمة طلبة العلم فلم اھتد الی استجاب
التقلید فضلا عن وجوبہ فکیف بفرضیتہ
لا مطلقا بل فرضیتہ قطعیة فلہذا ارجب
الیک ان تعلمنی ادلة ذلك وعین
لی ان ای قسم من اقسام التقليد
فرضا قطعیاً ثم اخبرنی ان علم المكلف
بفرضیة التقليد کیف یحصل لہ بالتقلید او

اور اللہ ہمیں اور آپ کو راہ ہدایت دکھائے۔

باجتہاد ثم اخبرنی کیف یختار المجتہدین
ابتقیہم ام باجتہاد هذا، واللہ یشہدینا و
وایاکم الی سبیل الرشاد۔

محمد طیب

محمد طیب

۱۴ جمادی الثانی ۱۳۱۹ھ ازراپور

۱۴ جمادی الثانی ۱۳۱۹ھ ازراپور

مفاوضہ اول از حضرت عالم اہلسنت مدظلہ الامثل بجواب خط اول

بسم اللہ الرحمن الرحیم ، نحمدہ ونصلی
علیٰ رسولہ الکریم۔ بنام فاضل کامل
شیخ محمد طیب کی سدوہ اللہ بقلب ملکی۔ بعد
حمد و صلوة میں آپ سے حمد الہی بیان کرتا ہوں۔
سلام علیک۔ خط آیا، مخاطبہ لایا، بعد اس کے
کہ ایک زمانہ گزرا اور مدت دراز نے انقضایا
اور دوستی نے گمان کر لیا تھا کہ جاچکی یا اب گئی، اور
خوشی کی بات یہ ہے کہ گفتگو ایک امر دینی میں ہے
اور سوال ایک فرض یقینی سے، تو میں نے جواب
دینا چاہا بامید ثواب و اظہار صواب و دائے حق
محبت اجاب۔ برادرم! اگر آپ اس معاملے
میں قرآن عظیم کی طرف رجوع کرتے تو مجھ جیسے مقلد
کی جانب رجوع کی حاجت نہ ہوتی جیسا کہ آپ
اپنے خیال میں قرآن فہمی کے باعث حضرات ائمہ
مجتہدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے بے نیاز
ہو گئے ہیں، آپ نے دیکھا کہ آپ کا رب کیا فرما رہا ہے

بسم اللہ الرحمن الرحیم ، نحمدہ ونصلی
علیٰ رسولہ الکریم۔ الی الفاضل کامل
الشیخ محمد طیب الکی سدوہ اللہ
بقلب ملکی، اما بعد فانی احمد اللہ
الیک، سلام علیک، وصل کتاب
وحصل الخطاب، غب ما طال
امد و نزال ابد، وظن الوداد ان
قد نفذ اوکان قد و مما یسر ان
التخاطب فی امر دینی والسوال عن
فرض یقینی واحببت الجواب من جہاء
للثواب و اظہار الصواب، وقضاء لحق
اخوة الاحباب، ولو انک یا اخی رجعت
فی هذا الی الکلام المبین لاغناک عن
مراجعة مثلی من المقلدین کما بہ تغنیت فیما
تمنیت عن الائمة المجتہدین رضوان اللہ تعالیٰ
علیہم اجمعین الم ترالی من ربک کیف یقول

لہ یہ مزاج پرسی کے جواب میں شکر الہی کا اظہار ہے ۱۲ مترجم

وقوله الحق وما كان المؤمنون
لينفروا كافة فلو لا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون، فقد فرض التفقه في الدين
واعفى عنه عامة المؤمنين و
لم يترك احدا منهم سدى
فانها ارشاد للتقليد من اهتدى
الم تعلم ان الله على خلقه
فرائض لا تترك ومحارم لا تنتهب
وحدود امن تعدها
فقد ظلموه وهدك ولكلها اوجلسها
شرايط وتفاصيل لا يهتدى
اليها الا قليل، وما يعقلها
الا العالمون، فاسئلوا اهل
الذكوات كنتم لا تعلمون،

اور اسی کا قول سچا ہے و ماکان المؤمنون
لینفروا كافة الآية یعنی مسلمان سب کے سب
تو باہر جانے سے رہے تو کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ سے
ایک ٹکڑا نکلتا کہ دین میں فقہ سیکھے اور واپس آ کر
اپنی قوم کو ڈر سنائے اس امید پر کہ وہ خلاف حکم
کرنے سے بچیں، تو اللہ تعالیٰ نے فقہ سیکھنا فرض
فرمایا اور عام مومنین کو اس سے معاف فرمایا اور
مہمل اور آزاد کسی کو نہیں رکھا ہے تو ضرور اہل ہدایت
کو تقلید ہی کا ارشاد ہوا ہے۔ کیا آپ نہیں جانتے
کہ اللہ عزوجل کے لئے اپنی مخلوق پر کچھ فرض ہیں کہ
چھوڑنے کے نہیں کچھ حرام ہیں کہ حرمت توڑنے کے
نہیں، کچھ حدیں ہیں کہ جو ان سے آگے بڑھے ظالم ہو
اور ہلاکت میں پڑے، اور ان سب یا اکثر کے لئے
شرطیں اور تفصیلیں ہیں جنہیں گنتی ہی کے لوگ جانتے
ہیں اور ان کی سمجھ نہیں مگر عالموں کو، تو اہل ذکر
سے مسئلہ پوچھو اگر انھیں علم نہ ہو۔ بلکہ آپ اپنی

علم یعنی جب احکام الہیہ ہر عام و عامی پر ہیں آزاد کوئی نہ چھوڑا گیا اور فقہ سیکھنے کو صاف فرما دیا کہ سب
سے نہیں ہو سکتا ہر گروہ سے بعض اشخاص سیکھیں اور اپنی قوم کو احکام بتائیں کہ وہ مخالفت حکم سے
بچیں تو صاف صاف عام لوگوں کو ان فقیہوں کی بات پر چلنے کا حکم ہوا اور اسی کا نام تقلید ہے
جس کی فرضیت قرآن عظیم کی نص قطعی سے ثابت ہوئی ۱۲ مترجم۔

۱۲۲/۹ لہ القرآن الکریم
۴۳/۲۹ " " لہ
۴۳/۱۶ " " لہ

بل لو رجعت الى نفسك لا لغيت عندك
 هذا كمثل امسك وانا احببها
 بالله ان تبهت او تكابروا وتتعامى
 عن البدر وهو من اهرسك لها
 هل لله سبحانه وتعالى على العباد
 ما لا يدرك علمه اول ما يدرك
 الابنص او اجتهاد فان ابنت
 فمنكرا التت وان سلامت سلامت
 واصلت فسلها اتوبن الناس
 كلهم عالمين بما لهم وعليهم
 من امور الدين لاحاطتهم
 جميعا بمعاني النصوص و
 اقتدارهم طرا على استنباط
 المسكوت عن المنصوص فان
 عممت فقد عميت وان
 احجمت فقد هدت فسلها
 عن الذين لا يعلمون و
 لا يبصرون ولا على الاجتهاد
 يقتدرون اوليك متروكون
 سدى فان العميت فقد
 ضلت الهدى وان ابصرت فانكرت

عقل ہی کی طرف رجوع لاتے تو اپنی اس آئندہ
 کل کو گزشتہ کل کی طرح پاتے اور میں آپ کی
 عقل کو خدا کی پناہ میں دیتا ہوں اس سے کہ
 انہونی جوڑے یا ڈھٹائی کرے یا چمکے چپاند
 ماہ تمام سے اندھی بنے اپنی عقل ہی سے پوچھے
 کیا اللہ تعالیٰ کے لئے بندوں پر کچھ ایسے احکام
 ہیں یا نہیں کہ ابتداءً ان کا علم بغیر تصریح شارع
 یا اجتہاد مجتہد کے حاصل نہیں ہوتا۔ اگر وہ انکار
 کرے تو واجب الانکار شناعت لائی اور اگر
 مانے تو سلامت رہی اور طاعت لائی۔ اب
 اس سے پوچھے کیا تیرے خیال میں تمام آدمی
 حلال و حرام و جائز و واجب دین کے جتنے
 احکام ان پر ہیں سب کے عالم میں نصوص شریعت
 کے معانی کا سب کو احاطہ ہے۔ منصوص سے
 مسکوت کا حکم پیدا کرنے پر سب کو قدرت ہے
 پس اگر وہ تعمیم کرے تو یقیناً اندھی ہے اور اس
 سے باز رہے تو ضروری مہندی ہے۔ اب
 اس سے ان کا حکم پوچھے جنہیں نہ علم ہے
 نہ بصیرت نہ اجتہاد کی قدرت، کیا وہ شتر بے مہار
 بنا کر چھوڑ دئے گئے ہیں؟ اگر ہاں کہے تو قطعاً
 گمراہ ہوئے اور اگر آنکھ کھولے اور بے مہار کی

عہ آئندہ کل کا حال مخفی ہے اور گزشتہ کا ظاہر یعنی دل ہی میں سوچتے تو تعلیق کی فرضیت کہ آپ

پر مخفی ہے ظاہر ہو جاتی ۱۲ مترجم

عہ یعنی ان پر شریعت کے کچھ احکام نہیں ۱۲ مترجم

فسلها ما لهم من السبيل الى ان
 يعلموا احكام الجليل ان يروا
 بانفسهم وهم لا يبصرون وليستنبطوا
 وهم لا يقدر ان يرجعوا الى
 العلماء المرشدين فيعتمدون
 عليهم في امور الدين ويعلموا
 بقولهم منقادين فان بالاول
 اجابت فقد بهتت وخابت
 لا يكلف الله نفسا الا وسعها وان
 اب ت و اب ت ال اخر اصابت و
 وقد وجدت ضالة ضلت من بعها،
 ثم من العجب سؤلك عما يسأل
 عنه مثلك، ان علم المكلف
 بفرضية التقليد كيف يحصل له
 ابا جهاد او بتقليد فلقد قصرت
 ولا قصر و نر عمت المحصر حيث لا حصر
 اما علمت ان الضرورى فى علماء عنهما
 جميعا لغنى آيس ان كل مسلم يعلم
 ضرورة من الدين علما لا يخالطه ظن و
 لا تخمين ان الله عليه فر ائض و حرمات
 وحدود او تكليفات ويعلم منهم من
 لا يعلم علما وجدانيا ان لا يعلم وانه
 لا يقدر ان يعلم الا ان يعلم

انکار کرے تو اب اس سے پوچھئے کہ ان کے لئے
 احکام الہی جاننے کی کیا سبیل ہے آیا یہ کہ
 خود دیکھیں حالانکہ وہ نگاہ نہیں رکھتے، اجتہاد
 کریں حالانکہ قدرت نہیں رکھتے یا یہ کہ ہدایت و
 ارشاد والے علماء کی طرف رجوع لائیں، امور دین
 میں ان پر اعتماد کریں جو وہ فرمائیں مطیع ہو کر اس پر
 کار بند رہیں۔ اگر جواب میں پہلی بات کہی تو
 یقیناً بہتان اٹھاتی ہے اور نامراد رہی، اور اگر
 اس سے انکار کر کے دوسری طرف پلٹی تو راہ صواب
 پر آئی اور جس گم شدہ کا مکان نہ جانتی تھی اسکی
 ملاقات پائی، پھر عجب بات ہے آپ کا ایسے
 امر سے سوال جسے آپ جیسا دریافت نہ کرتا کہ
 مکلف کو تقلید فرض ہونے کا اسم اجتہاد سے ہے
 یا تقلید سے، آپ نے قصر کیا اور قصر نہ تھا
 اور قصر سمجھے جہاں قصر نہ تھا۔ کیا آپ کو خبر نہیں
 کہ بدیہی بات اپنے جاننے میں ان دونوں سے
 یکسر بے نیاز ہے۔ کیا ہر مسلمان بالبدیہی ایسے
 یقین سے جس میں کسی گمان و تخمین کی آمیزش
 نہیں اپنے دین کا یہ حکم نہیں جانتا کہ اللہ عزوجل
 کے لئے اس پر کچھ فرض ہیں کچھ حرام کچھ حدیں ہیں
 کچھ احکام، اور ان میں جو جاہل ہے وہ اپنے
 وجدان سے جانتا ہے کہ جاہل ہے اور یہ کہ
 جب تک اسے بتایا نہ جائے خود جان لینے

ويعلم ان لا براءة ذممة الا
بالعمل ولا عمل الا بالعلم ولا علم
الا لمن تعلم فينقدح في ذهنه
بداهات ان عليه سؤال من اذا سئل
هدى وعلم هذا سيدنا رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم قائله
وقوله اصدق مقال الاسألوا اذ لم
يعلموا فانما شفاء العي السؤال
وقد تواتر ذلك من لدن الصحابة
رضى الله تعالى عنهم وهلم جرا
تواتر كتابة الصلوات وسائر المكتوبات
علانية وجهر ابل هو امر
مجبور عليه اجمال البشر من
امن منهم ومن كفر فترى عوام
كل فرقة تأق علماءها والباءها
وتسأل دواء داجرها من تحسبهم
اطباءها علما من لدايرهم
بانه القاضى ما عليهم فاسألهم
ابتقليد كان امر باجتهاد
فسيأتيك بالاخبار من لم تزوده
بالانزواد اوانت بنفسك انبئني

سے عاجز ہے اور خوب جانتا ہے کہ بے عمل
کے چھٹکارا نہیں اور بے علم عمل کا یا را نہیں
اور بے سکھے علم نہ آئے گا تو بداہتہً اس کے ذہن
میں خود آجائے گا کہ اس پر ایسے سے پوچھنا لازم
ہے جو مسئلہ بتا کر ہدایت فرمائے اور یہ ہیں ہمارے
مولا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے
ہوئے اور ان کا ارشاد ہر قول سے زیادہ
سچ ہے الاسألوا الحدیث یعنی کیوں نہ پوچھنا
جب خود نہ جانتے تھے کہ عجز کا علاج تو سوال
ہی ہے۔ اور بے شک وہ زمانہ صحابہ کرام
رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے آج تک برابر فرضیت
نماز و دیگر فرائض کی طرح علانیہ و ظاہر متواتر ہے
بلکہ وہ ہر انسان کی جبلی بات ہے خواہ وہ مومن ہے
خواہ کافر ہے لہذا ہر گروہ کے عوام کو دیکھو گے کہ
اپنے یہاں کے اہل علم و دانش کے پاس آتے
اور جنھیں اپنا طبیب سمجھتے ان سے مرض جہل کی
دوا پوچھتے ہیں اس لئے کہ وہ یقیناً اپنے دل
سے جان رہے ہیں کہ ہم اسی طور پر اپنے فرض سے
ادا ہونگے اب ان سے پوچھتے یہ تقلید سے تھایا
اجتہاد سے، عنقریب تمھیں وہ خبریں لا کر دے گا
جسے تم نے تو شہ نہ بندھو ادیا تھایا آپ خود ہی

سنن ابی داؤد کتاب الطہارة باب المجدور تیمم آفتاب عالم پریس لاہور ۴۹/۱
سنن الدارقطنی " " باب جواز التیمم لصاحب الجراح حدیث ۱۸، دار المعرفۃ بیروت ۴۳۵/۱
مشکوٰۃ المصابیح باب التیمم الفصل الثانی قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۵۵

عن قولك لي امرغب اليك ان تعلمني
وانا عائد بالله ان يكون سؤلك سؤلاً
متعنت عنيد بل سؤلاً طالب
للحق مستفيد بواجتهاد اتيتني
ام بتقليد فان الامردين والعبث
فيه من صنيع المفسدين فليس
عن اعتقاد حكم محيد ولا
اعتقاد الا عن منشأ سيد وقد
انحصر في الاجتهاد والتقليد
ثم اذ لم تهتد وانت تخدم الطلبة
مذثلثين عامال دليل بيدك
على استحباب التقليد فضلاً عن
وجوبه فضلاً عن افتراضه
قطعاً وابرأ ما فسواء عليك ان
يكون عندك حكم في القضية
من تحريم او كراهة او اباحة شرعية
او انت شك فيما هناك او شك و
شاك في انك شك اياً ما كان
فلا محيد لك من تجويز جوانر
ترك التقليد وتلقى الاحكام من
الكتاب المجيد لكل عامي جهول
بليد لا يعرف لغث من السمين ولا الشمال
من اليمين ولا الظلمات ولا النور ولا الظل و
لا الحرور اذ لولا لما اعتراك شك شائك
في وجوب التقليد على اولئك فضلاً عن الاستحباب

اپنے اس کا حال بولتے جو آپ نے مجھے لکھا کہ
میں آپ کی طرف آرزو لاتا ہوں کہ مجھے تعلیم
فرمائیے اور میں اللہ عزوجل کی پناہ لیتا ہوں اس
سے کہ آپ کا سوال کسی باطل کوشش سرکش کا سوال
ہو بلکہ حق طلب فائدہ خواہ کا سوال ہے تو اب
آپ میرے پاس اجتہاد سے آئے یا تقلید سے
کہ یہ معاملہ دین کا ہے اور دین میں لہو مفسدوں کا
کام ہے تو کسی نہ کسی حکم کے اعتقاد سے چارہ
نہیں اور اعتقاد حاصل نہ ہوگا مگر منشا درست
سے اور وہ اجتہاد و تقلید میں منحصر ہو چکا پھر
جب کہ آپ نے اس تیس برس کی خدمت طلبہ
میں دلیل استحباب تقلید کی طرف ہدایت
نہ پائی چہ جائے فرضیت قطعیہ یقینیہ، تو اب آپ
پر یکساں ہے خواہ آپ کو تقلید کا کوئی حکم معلوم ہو کہ
وہ شرعاً حرام یا مکروہ یا مباح ہے یا آپ کو شک
ہو یا حکم میں شک ہو اور اس میں بھی شک ہو
کہ آپ کو شک ہے۔ بہر حال اس سے مفر نہیں
کہ آپ تقلید چھوڑنا اور قرآن مجید سے احکام نکالنا
ہر ایسے عامی جاہل احمق کے لئے جائز جائیں جسے
نہ لاغر و فریب میں تمیز ہو نہ دہنہ باتیں میں نہ اندھیری
پہچانے نہ روشنی نہ سایہ نہ دھوپ کہ اگر ایسا
نہ ہوتا تو ان لوگوں پر تقلید خود واجب ہونے
میں کوئی خلش ڈالتا ہوا شک آپ کو پیش
آتا نہ کہ استحباب نہ کہ تقلید سے بچنے کا ایجاب
نہ کہ وجوب تقلید کی کسی خاص ضد پر جو یقیناً

فضلا عن الزام الاجتناب فضلا عن
التيقن الكذاب بخصوص نوع من
أضداد الايجاب ولا و ربك لن يستقيم
لك ذلك الا باحد مسلكين من اشنع
المسالك موقعين السالك في اسوأ المهالك
ترجم ان الناس عن آخرهم من اهل الاجتهاد
في جل ما يحتاجون اليه فلهم يدا ان
باستنباط الاحكام وابتداع سبيل آخر
الى تعرفها غير التقليد والاجتهاد فيعلمون
من دون علم ولا استعلام وانا اعيدك
برب المشرقين ان تقول لشيء من هذين
الشططين وان وجدت احدا من رعا
الجاهلين يتفوه بمثل الباطل المبين فالله
الله خذ بيده والى استعلاج الدماغ ارشده
واهدة فقد اخذه جنون والجنون فنون و
الدين نصح والنصح يثيب الطيب اللبيب
المحاذق الامر يب الاجمل منك قريب دع
عنك العوام نبئني عن نفسك في تلك
الاعوام كيف عبدت الله وعاملت العبيد
اباجتهاد ام بتقليد وعلى كل فالانسان
على نفسه بصيرة ولو القى معاذيرة
هل انت من شروط الاجتهاد ملي قادر عليه
ام عاجز خلق على الاخر ما انت
والش انت حتى لا يجب عليك
التقليد اليسوغ الاجتهاد

اور تمھارے رب کی قسم یہ تمھیں راست نہ آئے گا مگر
دو راہوں میں ایک سے جو سخت بری راہوں سے
ہیں اور اپنے چلنے والے کو نہایت بد مہلکے میں
ڈالنے والی ہیں یا تو گمان اس کا کہ تمام لوگ
ہر مسئلے میں جس کی انھیں حاجت ہو اہل اجتهاد سے
ہیں انھیں احکام نکالنے پر دسترس ہے یا یہ کہ
تقلید و اجتهاد کے سوا ان تمام احکام پہچاننے کا
اور کوئی طریقہ گھڑیے کہ یہ جہاں بے علم بے سیکھے
احکام جان لیں اور میں آپ کو پروردگار مشرقین کی
پناہ دیتا ہوں کہ آپ ان دونوں ظلموں میں سے
کسی کے قائل ہوں اور اگر کسی کہنے جاہل کو پائیں
کہ ایسا صریح باطل بکتا ہے تو اللہ خدا کو مان کر
اس کا ہاتھ پکڑیے اور علاج دماغ کی طرف اسے
ہدایت کیجئے کہ اسے جنون نے آیا اور جنون طرح
کا ہوتا ہے اور دین خیر خواہی ہے اور خیر خواہی پر
ثواب ملتا ہے اور طبیب حاذق عاقل زیرک
اجمل اکمل آپ کے پاس موجود ہیں عوام سے
درگزریے خود اپنے حال سے خبر دیجئے آپ نے
ان برسوں میں اللہ کو کیونکر پوجا اور بندوں سے
کس طرح معاملہ کیا آیا اجتهاد سے یا تقلید سے
اور بہر تقدیر آدمی کو اپنے حال پر خوب نگاہ ہے
اگرچہ چلے کتنے ہی بنائے۔ آپ شروط اجتهاد سے
پُر ہیں، اجتهاد پر قادر ہیں یا عاجز و خالی ہیں بر تقدیر
اخیر آپ کیا اور آپ کی حقیقت کتنی کہ آپ پر تقلید
واجب نہ ہو کیا ایسے کے لئے اجتهاد جائز ہوگا جو

لعار بليد عاثر بائردى عى شديده هل
هو الاعم بعيد ام لتعرف الاحكام
سبيل جديد وهانت حاصره فى
اجتهاد و تقليد و على الاول هل
يسوغ لك الاجتهاد فى جميع غصون
الشروع ام فى بعض دون بعض من
فنون الاصل والفرع على الاخير ما
انت فيه مجتهد فعين ومالا فسبيلك
فيه فبين و على الاول بل هو المتعين
وعليه المعول اذ لولم يحل
لك الاجتهاد فى جميع المواد
لوجب التقليد فى بعض الفنون
وبالخلو من اهتدائه لم تخل
سنون ، فيا قريب مالك و ساقيب
ابن ادريس هات هنيهاتك و افتم الكيس
فأت بعشر صور مفترية من مسائل
فقه اجتهاديات تكون انت ابا عذرها
لا تستند باحد فى بناء جدرها لافى بطن
ولافى ظهر ولا فى ورد ولا فى صدر ولا فى جرح
ولا تعديل ولا تفریع ولا تأصيل فيظهر
الحق ويزول الغرور ولا يغرنك بالله تعالى
الغرور وكافى بك مسترشد مها و عيت ان
القيت السمع وانت شهيد ان كلامى كان
فى نفس التقليد من حيث هو لا اثر
فيه للتقليد فلا معنى

عارى بے عقل متزلزل ہالک سخت عاجز ہو تو یہ
دور کی گراہی ہے یا احکام پہچاننے کے لئے کوئی
نئی راہ اور ہے اور یہ ہیں آپ کہ خود اجتہاد و
تقلید میں اس کا حصر کر چکے ہیں۔ بر تقدیر اول
کیا آپ کو علوم شرعیہ کے تمام اصول و فروع کی
شاخوں میں اجتہاد پہنچتا ہے یا کسی میں پہنچتا ہے
کسی میں نہیں۔ بر تقدیر اخیر جس میں آپ مجتہد ہیں
اس کی تعیین کیجئے اور جس میں مجتہد نہیں اس میں
اپنی راہ بتائے۔ اور بر تقدیر اول بلکہ وہی خواہ مخواہ
ماننی ہے اس لئے کہ اگر تمام مواد میں آپ کے لئے
اجتہاد حلال نہ ہوتا تو بعض فنون میں ضرور تقلید
واجب ہوتی اور یہ برس کے برس اس کی طرف
ہدایت پانے سے خالی نہ جاتے تو اب امام مالک
کے قریب امام شافعی کے رقیب اپنی پونجیاں
دکھائیے اور تھیلی کھولے فقہی مسائل اجتہادی کی
دس گھڑی ہوتی صورتیں لائیے جن کا حکم خاص
آپ نے استنباط کیا ہو جس کی بنا کے ظاہر و
باطن و اول و آخر و جرح و تعدیل و تفریح و تاویل
کسی بات میں آپ دوسرے کی سند نہ پکڑیں ابھی بھی
حق ظاہر ہوا جاتا اور دھوکا زوال پاتا ہے اور
دیکھو تمہیں اللہ کے معاملے میں فریب نہ دے
وہ فرسی، اور مجھے تو معلوم ہوتا ہے کہ میرا بیان
آپ نے حضور قلب سے کان لگا کر سنا تو راہ
پالتے ہوں گے کہ میرا کلام نفس تقلید کی محض ذات
میں تھا اس میں کوئی اثر کسی قید کا نہ تھا تو خاص کسی

نوع کی تعیین سے سوال کے کوئی معنی نہیں اور جس کلام کا مطلب صاف تھا کوئی اجمال نہ تھا اس کی شرح چاہنا کیا۔ رہا یہ کہ مکلف بہتر کو چھانٹے یا مختار ہے، یہ دوسری بحث ہے اور اس میں کلام مشہور و معروف ہے اور ان دو کے لئے مسئلہ التزام میں تیسرا اور ہے اور سب اس مطلب سے باہر ہیں تو دیکھو خبردار کلام کو خلط نہ کرنا اور بات کو اس کے سلسلے سے باہر نہ لے جانا اور آپ پر انصاف لازم ہے کہ وہ بہترین اوصاف ہے۔ پس اگر آپ دیکھیں کہ یہ جواب جو آپ کی خواہش پر آیا اور اس نے خود پہل نہ کی یہی سیدھا راستہ ہے جب تو آپ کی طبع سلیم و دوستی قدیم سے اس کی امید ہے ورنہ میں اپنے اور آپ کے رب کی پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ آپ تحقیق کے ساتھ مکابرہ کریں یا دوست سے قطع دوستی۔ اور اگر نہ ماننے تو میں ایسا نہ کروں گا اور کیا عجب کہ آپ کو کوئی ایسا مل جائے جو آپ ہی جیسا برتاؤ کرے، نہ مکابرے سے تھکے نہ قطع محبت سے ڈرے۔ اور اللہ ہادی ہے اور دونوں جہان میں اسی کے لئے حمد ہے، اور اللہ کی درودیں ہمارے سردار و مولیٰ و پناہ و امین، آغازِ خلقت و انجام رسالت محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر جنہوں نے ماہروں کے واسطے اجتہاد مشروع کیا اور کوتاہ و ستوں کو ان کی تقلید کا حکم دیا، اور ان کی پاکیزہ آل اور غلبہ والے

للسوال عن خصوص نوع و تعیینہ و ما بان محملاً و ما کانت مجملًا فما الاقتراح لتبیینہ امانت المكلف هل یتخیر ام یخیر فبحث آخر و الکلام فیہ فاش مشہر و لہما ثالث فی الالتزام و الکل خارج عن ہذا المراد فایاک ثم ایاک ان تخلط الکلام و تخرج المقال عن النظام و علیک بالانصاف خیر الاوصاف ، فان رأیت ما التمسته انت ولم یأتک بدءاً انه هو الطریق القویم فذاک المأمول من طبعک السلیم و و دك القديم و لافانی اعوذ بربی و ربك ان تکابر تحقیقا و تدابر صدیقا و ان ابیت فما انا بات ما اتیت و لعلک تجد من یجازی بمثل و لا یمل مکابرة و لا یخشی مدابرة و اللہ الہادی و لہ الحمد فی الاولی و الآخرۃ و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا و مولانا الامان الامین فاتح الخلق و خاتم النبیین محمد شامع الاجتہاد للماہرین و امر التقلید لاقاصرین و علی الہ الطاہرین و صحبہ

الظاہرین و مجتہدی ملتہ والمقلدین
لہم باحسان الی یوم الدین و باریک
وسلم ابد الابدین آمین آمین
والحمد لله رب العلمین۔

اصحاب اور مجتہدین ملت اور خوبی کے ساتھ قیامت
تک ان کے مقلدین پر اور اللہ کی برکتیں اور
اس کا سلام ہمیشگی والوں کی ہمیشگی تک۔
آمین آمین! اور ساری خوبیاں اللہ کو جو سارے
جہان کا مالک ہے۔ (ت)

کتب عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بمحمد المصطفیٰ النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لعشرین من جمادی الاخری
سنة ۱۳۱۹ھ

خط دوم عرب صاحب بقبول ہدایت اولیٰ واستفادہ مسئلہ آخری

بخدمتہ حضرت العالم الفاضل جناب مولوی احمد رضا صاحب
قادی نے سلمہ

اللہ کی حمد اور اس کے نبی کریم پر درود و سلام کے
بعد میں السلام علیک ورحمة اللہ وبرکاتہ کے بعد
کہتا ہوں کہ آپ کا نامہ تقلید اور اس کی فرضیت
قطعیہ میں آپ کے اعتقاد سے خبر دینے والا آیا
اور خاص اسی کے سبب بیشک سرور حاصل ہوا
آپ ہمیشہ توفیق پائیں اور ہدایت کے ساتھ رہیں
لیکن ایک مسئلہ اور باقی رہ گیا ہے وہ اسی
مسئلہ تقلید کے متصل مذکور ہے اور وہ مسئلہ
اس کہنے کا ہے کہ اولیاء اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

اما بعد حمد اللہ العظیم والصلوة
والسلام علی نبیہ الکریم فاقول بعد
السلام علیک ورحمة اللہ وبرکاتہ ان
کتابک المنبئ عما عندک فی التقلید
وفرضیتہ القطعیة قد وصل بہ السرور
قد حصل لانزلت موفقا و مہدیا و
لکن قد بقیت مسئلہ آخری ہی
قرینة لمسئلة التقلید وہی مسئلہ
القول بان لاولیاء اللہ رضی اللہ عنہم

عہ ہکذا بخطہ ۱۲ عہ ہکذا بخطہ ۱۲ عہ ہکذا بخطہ ۱۲

کے لئے عالم میں تصرف حاصل ہے اس معنی پر کہ کامل آدمیوں کو ایک حصہ عالم کا انتظام سپرد ہوا ہے اور بعض کو تمام جہان سپرد ہے تو ان میں کوئی وزیر کی مانند ہے اور ان میں کوئی کارکنوں کی طرح اور ان میں کوئی سپاہی کی مثل ہے اور میں نہیں کہتا کہ تصرف کے لئے بس یہی معنی ہیں بلکہ میں ناخوش نہیں سمجھتا مگر اسی معنی تصرف پر شرع سے کوئی دلیل ہو تو مجھے افادہ فرمائیے اور اگر تصرف کے کوئی اور معنی ہوں کہ ناخوش نہ ہوں تو مجھے تعلیم کیجئے۔ والسلام۔ محمد طیب۔

اور اے میرے آقا! جب میں نے مسئلہ وجوب تقلید میں آپ کے جواب کو غور کیا تو آپ کا یہ بیان پایا کہ آپ کا کلام مطلق تقلید میں ہے نہ مقید میں، تو کیا آپ کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص معین کی خاص تقلید واجب نہیں۔ پس اگر آپ کی یہ مراد ہے تو ہمیں اس کی معرفت دیکھتے ورنہ ہم سے اپنا مطلب بیان کیجئے اور آپ کے مخاطب سے ہماری اسی قدر مراد ہے کہ جو کچھ آپ کے نزدیک حکم ہے وہ ہمیں معلوم ہو جائے اور ہم اس تکلیف دہی میں آپ سے معافی مانگتے ہیں فقط۔

مترجم غفر اللہ لہ گزارش کرتا ہے کہ عرب صاحب کا یہ دوسرا خط ایک مدت کے بعد ماہِ رجب میں آیا، حضرت عالمِ اہلسنت و امامِ ظہم اندر تشریف فرما تھے، دروازے پر ایک سید صاحب تشریف رکھتے تھے، عرب صاحب کا فرستادہ کوئی لڑکا انھیں خط دے کر روانہ ہوا، جب خط ملاحظہ عالیہ

تصرف في العالم بمعنى ان الكاملين من البشر قد فوض اليهم انتظام جزء من العالم ومنهم من فوض اليه العالم كله فمنهم من هو مثل الوزير ومنهم من هو مثل العمال ومنهم من هو مثل الاعوان ولا اقول ان التصرف ليس له الا هذا المعنى بل ان الاستبشع الا هذا المعنى فان كان على التصرف بهذا المعنى دليل من الشرع فافدني به وان كان للتصرف معنى غير بشع فعلمنيہ۔ والسلام محمد طیب۔
ويا سيدى اتى لهما تأملت جوابك عن مسألة وجوب التقليد وجدتك تقول ان كلامك في التقليد المطلق لافي المقيد افتريد ان التقليد الخاص لشخص معين غير واجب فان كان هذا مرادك فعرفنا به والافين لنا مطلبك وليس مرادنا من مخاطبتك الا الاطلاع على ما عندك ونسئلك المساحة في التكليف۔

حضرت مکتوب الیہ میں حاضر ہوا اگرچہ مدت سے دورہ در و کمر شروع ہو گیا اور بنجار بھی تھا مگر فوراً جواب دینا چاہا، خط لانے والے کے لئے ارشاد ہوا ذرا ٹھہریں۔ معلوم ہوا کہ وہ تو اسی وقت چلتا ہوا اور وہ سید صاحب اسے پہچانتے بھی نہیں کہ کون تھا کہاں گیا۔ حکیم مولوی خلیل اللہ خاں صاحب بریلوی رامپور سے وطن واپس تشریف لانے والے تھے ان کا انتظار کر کے دوسرا مفاوضہ عالیہ ان کے ہاتھ مرسل ہوا۔

مفاوضہ دوم حضرت عالم اہلسنت مدظلہ بجاواب خط دوم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی سِرِّ سُوْلِهِ الْکَرِیْمِ

جو کان رکھتا ہو ہم پر اللہ تعالیٰ کی خوبی نعمت سے اسی کی وجہ کریم کے لئے وہ حمد ہے جو ہمیں بس ہو اور باذن الہی ہمیں ہر مرض سے شفا بخشنے اور باحسان ربانی ہمیں ہر آفت سے بچائے اور بفضل خداوندی ہمیں ہدایت و یقین زیادہ فرمائے، اور صلوة و سلام ہمارے والی ہمارے مولیٰ ہمارے ہادی ہمارے شافع ہمارے شافی پر جو ہم پر ہمارے ماں باپ سے زیادہ مہربان ہیں تمام جہان میں سب سے بڑے نائب خدا ہیں ہم پر اور تمام آئندہ مخلوق اور گزشتہ خلقت سب پر والی و حاکم ہیں اور ان کے آل و اصحاب پر کہ روشن کامیابی سے کامیاب ہیں اور ان کے اولیا پر کہ ان کے حکم سے قابو پا کر عالم میں تصرف کرتے ہیں اور ان سب کے صدقے میں ان کی برکت سے ہم پر، اور اللہ کی مہر آمین کہنے والے پر، بعد حمد و صلوة واضح ہو خط آیا اور دل دوستاں نے سرور پایا کہ اس سے قبول حق صاف پیدا تھا اور

سمع سامع حسن بلاء اللہ فینا فلو جہہ
الکریم الحمد حمد ایکفینا، ومن کل
داء باذنہ لشفینا، ومن کل عاھة
بمنہ یقینا، ویزیدنا بفضلہ ہدی
ویقینا والصلوة والسلام علی والینا
وسیدنا وھادینا وشفاعنا وشفاینا
الاسراف بنا من امھاتنا و
ابینا خلیفۃ اللہ الاعظم فی
العالمینا، المولیٰ علینا وعلی
ما خلفنا وما بین ایدینا وعلی
الہ وصحبہ الفائزین فوزاً
مبیناً، واولیائہ المتصرفین
فی العالم باذنہ تمکیناً، و
علینا بہم ولہم اجمعینا
ویرحم اللہ من قال آمینا۔ اما
بعد فحاء الكتاب و سر بہ
قلوب الاحباب لما فیہ افصاح

بقبول الصواب واقتراح في مسألة
 اخرى لكشف الحجاب وهكذا دين
 اولى الالباب يردون ناهلين منا هل
 العباب ليرتووا ويرووا من يروا
 في تباب فاروت وحق لي من فوري الجواب
 وان كان للحصى بحماى اقتراب و
 وجع في الخاصرة قد طال وطاب
 كفارة للذنوب ان شاء الوهاب
 والى الان منه بقية للذهاب و
 فانبئت ان الاقى بالكتاب اب وغاب و
 لو ادر من هو والى اين تاب حتى جاء
 اخى والنسى وسرور نفسى الحكيم المولوى
 خليل الله خان حفظه الله الى يوم الحساب
 فاحببت ان اسئل على يديه الجواب
 لان مثل الكتاب لا احب ان يكون
 الابا صطحاب وبرزنا نستعين في كل
 باب ، نعم قد قلت واقول ان مقولى
 الذى كان عنه السؤال انما كان
 في التقليد من دون تقييد لكن يا اخى
 هل يشعر المحكم على مرسل بنفيه
 عن شئ في حوزة دخل فمع قطع النظر
 عن ان سوائك هذا المجد دعسى ان
 لا يرى له منشؤ مسددان اشعرا شعر
 بنفى الفرضية آية فرضية للقطع مرضية
 فماذا الوثوب الى الوجوب ، وهما انت

ایک اور مسئلے سے پردہ کشائی کی درخواست تھی
 اور غر و مندوں کا یہی دستور ہے کہ پیاسے ہوں تو
 دریائے عظیم کے گھاٹ پر آتے ہیں کہ آپ سیراب
 ہوں اور جسے ہلاک ہوتا دیکھیں اسے سیراب کریں
 میں نے چاہا اور خود یہی مجھے نمازوار تھا کہ فوراً جواب
 دوں اگرچہ تپ کو میرے بدن سے قریب تھا اور
 کمر میں درد کہ مدتوں رہا اور اچھا ہوا اللہ چاہے
 تو گناہوں کا کفارہ تھا اور ابھی اس کا بقیہ جانے
 کو باقی ہے اتنے میں مجھے خبر ملی کہ آرنڈہ پلٹ گیا
 اور غائب ہوا اور مجھے نہ معلوم ہوا کہ وہ کون تھا
 اور کہاں واپس گیا یہاں تک کہ میرے برادر
 موس و سرور قلب حکیم مولوی خلیل اللہ خاں کہ اللہ تعالیٰ
 قیامت تک ان کا نگہبان ہوئے تو میں نے انکی
 معرفت جواب بھیجنا چاہا کہ ایسے خطوط میں مجھے یہی
 پسند ہے کہ کسی کے ساتھ ہی مرسل ہوں اور ہم
 معاملے میں اپنے رب کی مدد چاہتے ہیں ، ہاں بیشک
 میں نے کہا اور اب کہتا ہوں کہ میرا وہ کلام جس سے
 سوال ہوا بے کسی تخصیص کے محض تقلید میں تھا مگر
 برادر م! کیا کسی مطلق پر حکم ایسی کسی شے سے نفی بتاتا
 ہے جو اس کے احاطہ میں داخل ہے تو قطع نظر
 اس سے کہ آپ کے اس سوال تازہ کا شاید
 کوئی صحیح منشا نظر ہی نہ آئے وہ کلام اگر بالفرض
 مشعر ہوگا تو خاص سے نفی فرضیت کا، کیسی فرضیت
 جو یقین کے لئے پسندیدہ ہے تو یہ وجوب کی طرف
 گود جانا کیسا! اور ہاں یہ ہیں آپ سلیم طبیعت والے

خود آپ کی خالہ کریمہ کا بھانجا ظاہر کر چکا کہ واجب و فرض میں زمین و آسمان کا فرق ہے بلکہ یہ روشن کر چکا کہ فرض دو قسم ہے، علمی و عملی، اور یہاں گفتگو علمی میں ہے، تو اب کیا وجہ ہے کہ میں سے پاتا ہوں کہ پہچان کر شناسا ہوتا ہے اور خود خبر دے کر بھولا جاتا ہے، اور اگر آپ اسے فرضیتِ قطعیہ سے تاویل کریں تو خاص نوع میں اس کا کوئی قائل نہیں، ہاں جب کہ گزشتہ بحث میں آپ پر حق واضح ہو گیا ہے تو تقلیدِ مطلق کی فرضیت کا اعلان دیجئے کہ آپ جیسے کو حق کا اقتدار زیادہ سزاوار ہے پھر اگر آپ چاہیں کہ جہاں آئے وہاں سے حق کے ساتھ چلنے تو اولاً ان امور کا جواب دیجئے جو میں نے سوال کئے اور آپ نے جواب نہ دیئے کہ اس باب میں آپ کا عمل کیونکر رہا اور آپ اس میں اپنا مرتبہ و اقتدار کہاں تک جانتے ہیں اور اس کے سوا اور سوالات جو نامہ اول میں میں نے بہ تفصیل لکھے یہ پھر جبکہ آپ برادرانِ علم سے ہیں اور خود اپنے منہ سے تیس سال سے اسکے خادم رہے ہیں تو یہ تو آپ پر گمان نہ ہوگا کہ آپ عمل ہی نہیں کرتے یا عمل کرتے ہیں تو اس طرح کہ اس کی راہ کے حکم سے غفلت و خواب میں ہیں۔ اور آپ کو خوب معلوم ہے کہ ابنائے زمان اس مسلک میں ایک حال پر نہیں بلکہ کوئی کفر کہتا ہے کوئی حرام، کوئی جائز، کوئی واجب، کوئی بخیر کی راہ چلتا ہے کوئی بخیر کی۔ کوئی مطلق

ذاذوقریحہ سلیحۃ قدابان ابن اخت خالتک الکریمۃ ان البون بین الواجب و الفرض کشلہ بین السماء والارض بل قد اظہر ان الفرض علمی و عملی، وان الکلام ہرہنا فی العلمی فیالی اسراہ یعرف وینکر وینخیر وینذہل عما ینخبر و ان اولتہ بالافتراض القطعی فلم یقل بہ احد فی الخصوص النوعی نعم اذا التضح لک الحق فی مبحث قد سبق فاعلم بافتراض التقليد المطلق فمثلک بالاعتراف للحق احق ثم ان اسردت انت تصدربالحق عما وردت فاجبنی اولاً عما سألتک وطریق الجواب ان کیف عملک و علمک بسحکک و مجالک فی ہذا الباب الی غیر ذلک مما فصلتہ فی اول کتاب ثم اذا انت من اخوان العلم وقد قلت اخدمہ منذ ثلاثین سنۃ فلا یظن بک انت لا تعمل او تعمل وانت عن حکم سبیلہ فی غفلة و سنۃ وقد علمت ان ابناء الزمان فی ذالمنہج لیسوا علی شان بل ہم بیدر مکفر و محترم و مجبور و ملزم و مخیر و متخیر و مضلق و

حاصرو فی الاربعۃ الاکابر و قائل بالتلفیق
 و مسائل فیہ الی التفسیق و مبیع
 فی اعمال لاف عمل و مرخص و
 ناه بعد العمل فہذہ عدۃ
 مواضع ولہم فی کلہا مشارع و منازع
 و من طلب الحق و جانب المرء فلیس
 الکلام معہم علی حد سواء فعین لی
 ثانیاً فی جمیعہا ما انت سالکہ
 لتخاطب علی منسک انت ناسکہ
 ثم انت اخاک سائلاً مستفیدا
 لاصائلا عنیداً اولیاً فی یدہ
 و انقد بقودہ فمنہما سألک
 عن شیء فاجب و ایما سار بک
 فاقصد و اقترب فبعون اللہ
 لیسکن بک صراطا سوی و لیستدرجک
 حتی یوقفک علی منزل الہدی
 و لربما لا یعرف بدء بعض مقاصدہ
 ثم یحمد اخرا حسن مواردہ فمن
 طلب الحق فہذا السبیل و حسبنا
 اللہ و نعم الوکیل اما سؤلک
 عن تصرف الاولیاء فی العالم
 و اعترافک انک لا تستشبع من
 معانیہ الا ما تعلم فان
 کان مرادک بتفویض امر
 ما یوجب معاذ اللہ

کہتا ہے، کوئی چار اکابر میں محصور کرتا ہے، کوئی
 تلفیق مانتا ہے، کوئی اسے فسق بنانے کی طرف
 جھکتا ہے، کوئی کہتا ہے مختلف اعمال میں جانتے
 نہ ایک میں، کوئی عمل کے بعد رخصت دیتا کوئی منع
 کرتا ہے۔ تو یہ متعدد مواضع میں اور لوگوں کیلئے
 ان سب میں مختلف راہیں مختلف ماخذ ہیں اور جو حق
 کا طالب اور جدال سے مجتنب ہو تو ظاہر ہے کہ
 ان سب کے ساتھ گفتگو ایک روش پر نہیں۔
 تو ثانیاً ان تمام مواضع میں اپنا مسک معین کیجئے
 کہ آپ سے اسی روش پر کلام ہو۔ اس کے بعد
 اپنے بھائی کے پاس طلبِ فائدہ کے لئے آئیے
 نہ حملہ آور ہٹ دھرم بن کر اور اس کے ہاتھ میں
 نرم ہو جائیے اور جدھر وہ کھینچے پھینچ جائیے، جو کچھ
 پوچھتے بتائیے، جہاں لے چلے قصد کیجئے اور قریب
 ہو جائیے تو قسم ہے کہ وہ اپنے رب کی مدد سے
 آپ کو سیدھی راہ لے جائے گا اور آپ کو اہستہ
 چلائے گا یہاں تک کہ منزلِ ہدایت پر کھڑا کر دے
 اور بیشک بارہا ابتداء میں اس کے بعض مقصد
 پہچان میں نہ آئیں گے پھر انجام کار اس کی خوبی
 مورد کی حمد ہوگی تو جو طالبِ حق ہو تو راہ یہ ہے
 اور اللہ ہمیں کافی ہے اور اچھا کام بنانے والا
 رہا عالم میں تصرف اولیاء سے آپ کا سوال
 اور آپ کا اقرار کہ اس کے معانی سے آپ وہی
 ناخوش سمجھتے ہیں جو آپ کے علم میں ہے اگر سپہ
 کر دینے سے آپ کی وہ مراد ہو جو معاذ اللہ

مالکِ امر کو معطل کر دینے کی موجب ہو جیسے دنیا کا کوئی بادشاہ کسی کام کی باگیں ایک امیر کو سپرد کر دے تو اس میں اس امیر کے احکام نافذ رہیں گے اور خاص خاص وقائع میں احکام شاہی کے محتاج نہ ہوں گے بلکہ جو واقعہ نیا پیدا ہوا اور جو پیش آیا بادشاہ کو اس کی خبر بھی نہ ہوگی اور ایسے ہی سپاہی و وزیر سے وہ مراد ہو جو بادشاہ کی اعانت و پادری کرے اس پر سے بعض بوجھ اور بار اٹھالے بعض کار و شغل میں جن کی بادشاہ کو فکر تھی اسے مدد دے کہ فائدہ پہنچائے تو بیشک ناخوش و قبیح ہے، نہ صرف ناخوش بلکہ سخت ہولناک کفر ہے اور خدا کی پناہ کہ اس کا وہم کزرے مسلمان بلکہ کسی کافر کو بھی جب کہ خدا کو ایک جانتا ہو، اس تقدیر پر آپ کا ناخوش جاننا ایک ایسے معنی باطل کی طرف راجع ہے جسے بے اصل وہم نے گھڑ لیا، مسلمانوں میں نہ اس کا وجود نہ نشان اور جو مسلمانوں پر بدگمانی کرے وہ جھوٹا اور بدکار ہے اور اگر آپ کی مراد یہ ہو (اور میں آپ کو خدا کی پناہ میں دیتا ہوں کہ یہ آپ کی مراد ہو) کہ ناخوش یہ ہے کہ اللہ عزوجل اپنے گرامی بندوں سے ایک گروہ کو شرف بخشے انھیں عالم میں تصرف کا اذن دے بغیر اس کے کہ اس کے ملک میں بے اس کے چاہے کچھ ہو سکے یا اس کے غیر کے لئے زمین یا آسمان میں کوئی ذرہ بھر ملک ہو یا یہاں کسی قدر معطل ہونے یا بوجھ اٹھانے

تعطیل ذی الامر کملک فی الدنیا ولی امر مة امر الی بعض الامراء فتنفذ احکامه فیہ غنیة عن احکام المملک فی خصوص ما جبری بل من دون عملہ بما حدث واعتری وكذلك بالعون والوزیر من هو للملک معین ونصیر یتحمل عنہ بعض ما علیہ من الازرار والاثقال ویفیدہ عوناً فیما یرہمہ من الاعمال والاشغال فہذا لا شک بشع شنیع لا محص بشع بل کفر قطیع وحاش للہ ان یتوہمہ احد من المسلمین بل کافر ایضا اذا کان من الموحدین فاستبشاعک اذت انما یرجع الی معنی باطل اخترعہ توہم عاقل مالہ فی المسلمین عین ولا اثر من ساء بہم ظنا فقد کذب و فجروا انت کان معنک واجب یرک باللہ انت یکون صوماک انت البشع انت یکون المولف سبخنہ وتعالی شرف جمعا من عبادہ المکرمین بان اذت لہم فی التصرف فی العلمین من دون ان یرجی فی ملکہ الا ما یشاء او یکون لغیوہ ذرۃ من ملک فی ارض اوسماء او یتوہم ہناک

شئ من تعطيل او تحمل وزراء وتخفيف
ثقل كما اذن سبحانه لجبريل و
ميكائيل و عزرائيل وغيرهم من
مقربى حضرة الجليل عليهم الصلوة
والسلام بالتبجيل في تدبير القطر والمطر
والزرع والنبات والرياح والجنود والحياة
والممات وتصوير الاجنة في بطون الامهات
وتيسر الرزق وقضاء الحاجات الى غير ذلك
من حوادث الكائنات وهم فيما بينهم على
منابر شتى كما انزلهم سربهم حتما وبتسا
سلاطين ووزراء واعوان وامراء فهذا
ما يقوله المسلم ولا مرء وهذا كلام الله
قولا فصلا وحكما عدلا قائلا فالمدبرات
امراء توفته رسلنا قل يتوفكم ملك
الموت الذى وكل بكم وهو القاهر
فوق عبادة و يرسل
عليكم حفظة له معقبات
من بين يديه و من
خلفه يحفظونه من امر الله
اذ يوتى ربك الى الملكة انى
معكم فثبتوا الذين امنوا

بار بار ہلکا کرنے کا دہم گزرے جیسے اس پاک بے نیاز
نے جبریل و میکائیل و عزرائیل وغیرہم مقتربان
بارگاہِ عزت علیہم الصلوٰۃ والتحیۃ کو بوندوں اور
بارش اور رویتدگی اور ہواؤں اور شکروں اور
زندگی اور موت کی تدبیر اور ماؤں کے پیٹ میں
بچوں کی تصویر اور خلق کے لئے روزی آسان
اور حاجتیں روا کرنے اور ان کے سوا اور حوادث
کائنات کا اذن دیا ہے اور وہ قطعاً یقیناً اپنے
آپس میں مختلف مرتبوں پر ہیں جسے اس کے رب نے
جو مرتبہ بخشا ہے بادشاہ و وزیر و سپاہی و امیر،
تویہ بات بیشک مسلمانوں کے کہنے کی ہے اور
یہ ہے اللہ کا کلام فیصلہ کرنے والا، ارشاد اور
عدالت والا حاکم کہ فرما رہا ہے: "قسم ان کی جو
کاموں کی تدبیر کرتے ہیں اسے ہمارے رسولوں
نے وفات دی تو فرما تمھیں ملک الموت وفا
دیتا ہے جو تم پر مقرر فرمایا گیا ہے۔ اور وہی غائب
ہے اپنے بندوں پر اور بھیجتا ہے تم پر نگہبان۔
آدمی کے لئے بدلی والے ہیں اس کے آگے اور
پیچھے کہ اس کی حفاظت کرتے ہیں خدا کے حکم سے۔
جب وحی بھیجتا ہے تیرا رب فرشتوں کو کہ میں تمھارے
ساتھ ہوں تو تم ثابت قدمی بخشو ایمان والوں کو۔

۱۱/۳۲ القرآن الکریم

۱۱/۱۳ " " "

۵/۴۹ القرآن الکریم

۶۱/۶ " " "

۱۲/۸ " " "

أَنَّهُ لَقَوْلِ رَسُولِ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ
 عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ۝ مَطَاعِ
 ثَمَّ أَمِينٍ ۝ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ
 لِأَهْبَ لَكَ غَلَامًا زَكِيًّا ۝ أَنِّي جَاعِلٌ
 فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۙ يَا دَاوُدُ
 إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ
 إِنَّا نَحْنُ الْجَبَّالُ مَعَهُ لِيَسْبِحُنَا
 بِالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ وَالْأَشْرَاقِ ۝
 وَالطَّيْرِ مَحْشُورَةً ۙ كُلُّ لَه
 أَوَّابٌ ۙ فَسَخَرْنَا لَهُ
 الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ
 رِجَاءَ حَيْثُ وَصَّاهُ ۙ
 وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَ
 غَوَّاصٍ ۙ وَأَخْرَجْنَا مَقَرَّنِينَ
 فِي الْأَصْفَادِ ۙ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ
 أَمْسِكْ ۙ بغيرِ حِسَابٍ ۙ اِبْرَأُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَ
 أَحْمَ الْمُوقِ بِأَذْنِ اللَّهِ ۙ وَلَكِنْ
 اللَّهُ لِيَسْلُطَ سِرَّهَ عَلَيَّ مِنْ لَيْشَاءٍ ۙ

بے شک وہ ایک عزت والے زبردست رسول کی
 بات ہے کہ مانگِ عرش کے حضور جس کی عزت ہے
 وہاں اس کا حکم چلتا ہے امانت والا ہے میں تو
 یہی تیرے رب کا رسول ہوں اور میں تجھے ستھرا
 بیٹھا عطا کروں۔ بے شک میں زمین پر نائب
 بنانے والا ہوں۔ اے داؤد! بے شک ہم نے
 تجھے زمین میں نائب کیا۔ بے شک ہم نے اسکے
 ساتھ پہاڑوں کو قابو کر دیا پاکی بولتے ہیں پھیلے دن
 اور سورج چمکتے اور پرندوں کو مسخر کر دیا گروہ کے
 گروہ جمع کئے ہوئے، سب اس کی طرف رجوع
 لاتے ہیں۔ تو ہم نے سلیمان کے قابو میں ہوا کو
 کر دیا کہ سلیمان کے حکم سے نرم نرم چلتی ہے جہاں
 وہ چاہے اور دیو مسخر کر دئے اور ہر راج اور
 غوطہ خور اور بندھنوں میں جکڑے ہوئے، یہ ہماری
 دین ہے تو چاہے دے چاہے روک لکھ بچھاب
 میں ماورزا دانڈے اور سپید داغ والے کو
 اچھا کرتا ہوں اور میں مُردے جلا دیتا ہوں خدا
 کے حکم سے۔ لیکن اللہ اپنے رسولوں کو قابو دیتا ہے

آیہ	سورہ	آیت	صفحہ
۱۹	القرآن الکریم	۱۹	۱۹
۲۶	"	"	۳۸
۳۶	"	"	۳۸
۳۸	"	"	۳۸
۲۹	"	"	۳
۲۱	"	"	۱۹
۳۰	"	"	۲
۱۹	"	"	۱۸
۳۴	"	"	۳۸
۳۹	"	"	۳۸
۶	"	"	۵۹

اَغْنَاهُمْ اللهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ.
 حَسْبُنَا اللهُ سَيِّئَاتِنَا اللهُ مِنْ
 فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ - يَا أَيُّهَا
 الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَ
 اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ
 مِنْكُمْ وَلَوْ سَادُوا إِلَى الرَّسُولِ
 وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ
 الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ فَنَبِّئَنِي
 بِعَلْمِ مَا ذَا تَسْتَبِشِعُ فِيهِ إِنَّمَا
 عَهْدِي بِكَ عَقُولًا غَيْرَ سَفِيهِه
 وَاللَّهُ الْهَادِي وَوَلِي الْأَيَادِي
 وَلِلْعَبْدِ الضَّعِيفِ فِي هَذَا
 الْبَابِ كِتَابٌ جَامِعٌ نَافِعٌ
 مُسْتَطَابٌ يَهْدِي الْمُسْتَهْدِي إِلَى الصَّوَابِ
 وَيُرْدِي الْمُسْتَهْوِي إِلَى التَّبَابِ جَابِرٌ
 طَبِيعُهُ بَازِنُ الْوَهَابِ سَمِيَّتُهُ "الْأَمْنُ وَالْعَلَى
 لِنَاعَتِي الْمَصْطَفَى بِدَافِعِ الْبَلَاءِ" (۱۱/۱۳۵)
 وَ لِقَبْتُهُ "بِأَكْمَالِ الطَّامَةِ عَلَى شَرْكٍ
 سَوِيٍّ بِالْأُمُورِ الْعَامَةِ" (۱۱/۱۳۵) تَجَدُّ فِيهِ
 سِتِّينَ آيَةً وَ ثَلَاثَ مِائَةَ أَحَادِيثَ
 تَمِيزُ الطَّيِّبِ مِنَ الْخَبِيثِ وَ فِيمَا تَلَوْتَ
 كَفَايَةَ لَأُولَى الدَّرَايَةِ وَ

جس پر چاہیے۔ انھیں غنی کر دیا اللہ اور اللہ کے
 رسول نے اپنے فضل سے۔ ہمیں خدا بس ہے
 اب دیتا ہے ہمیں اللہ اپنے فضل سے اور اللہ کا
 رسول۔ اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور حکم
 مانو رسول کا اور ان کا جو تم میں کاموں کے اختیار
 والے ہیں۔ اور اگر اسے لاتے رسول کے حضور
 اور اپنے ذی اختیاروں کے سامنے تو ضرور اسکی
 حقیقت جان لیتے وہ جو ان میں بات کی تمہ کو
 پہنچ جانے والے ہیں۔ تو اب علمی راہ سے کہتے
 اس میں آپ کو کیا برا لگتا ہے، اور میں نے آپ کو
 جب دیکھا تھا عاقل غیر سفید ہی پایا تھا اور اللہ
 ہادی اور نعمتوں کا مالک ہے۔ اور بندہ ضعیف
 کی اس باب میں ایک کتاب جامع نافع مستطاب
 ہے کہ ہدایت چاہنے والے کو راہ حق دکھاتی
 اور تباہی میں گرنے والے کو ہلاک کرتی ہے بحکم الہی
 زیر طبع ہے میں نے "الامن والعلی لناعتی
 المصطفیٰ بدافع البلاء" (۱۱/۱۳۵) اس کا
 نام اور "اکمال الطامہ علی شریک سوی
 بالامور العامہ" (۱۱/۱۳۵) لقب رکھا ہے
 اس میں ساٹھ آیتیں اور تین سو حدیثیں پائیے گا
 کہ طیب کو خبیث سے جدا کرتی ہیں اور جو آیتیں
 اس وقت میں نے تلاوت کیں عاقلوں کو وہی

۵۹/۹ لے القرآن الکریم

۸۳/۴ " " " " " "

۴۴/۹ لے القرآن الکریم

۵۹/۴ " " " " " "

بِاللَّهِ الْمَهْدِيَةِ وَالْحَفِظِ وَالْوَقَايَةِ
وَالْحَمْدِ لِلَّهِ فِي الْبَدَايَةِ وَالْتِهَايَةِ
وَصَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْوَالِيِّ الْأَعْظَمِ
وَالْمَوْلَى الْأَكْرَمِ وَالْمَوْلَى الْأَقْدَمِ وَالْه
وَصَحْبِهِ قَادَةَ الْأَمَمِ وَأَوْلِيَاءَهُ الْمُتَصَرِّفِينَ
بِإِذْنِهِ فِي الْعَالَمِ وَعَلَيْنَا بِهِمُ
وَبَارِكْ وَسَلِّمْ أَمِينَ!

کافی ہیں اور اللہ ہی کی طرف سے ہدایت اور
حفظ و نگہبانی ہے۔ اور سب تعریفیں اللہ کو
آغاز و انجام میں۔ اور اللہ کی رو میں الٰہی اعظم و
مولائے اکرم و حاکم اقدم اور ان کے آل و اصحاب
پیشوایان امت اور ان کے اولیاء پر کہ ان کے
حکم سے عالم میں تصرف فرماتے ہیں اور ان کے
صدقے میں ہم پر اور اللہ کی برکت اور سلام
امین۔ (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بحمد النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
دوم شعبان ۱۳۱۹ھ

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بحمد النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
لیلتین خلتا من شعبان ۱۳۱۹ھ

مترجم کتاب ہے غفرلہ، اس صحیفہ شریفہ کے بعد تین مہینے کامل انتظار ہوا، عرب صاحب کی طرف
سے جواب نہ آیا، آخر تین مہینے تین دن کے بعد عالیجناب نواب مولوی محمد سلطان احمد صاحب
قادری دام مجدہم کے ہاتھ کہ پنجم ذی القعدہ کو رامپور تشریف لے جاتے تھے تیسرا صحیفہ شریفہ
بہ تقاضائے جواب سوالات مرسل ہوا۔

مفاوضہ سوم از حضرت عالم اہلسنت مدظلہ بتقاضائے جواب سوالات دو مفاوضہ سابقہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ نحمدہ و نصلی علی رسولہ
الکریم۔ بعد حمد و صلوة یہ جو تھا مہینہ ہے
کہ میں نے خط بھیجا اور آپ نے جواب نہ دیا
اور یہ خط بھی پہلے کی طرح جسے پانچ مہینے گزرے
ہیں روشن و تاباں سوالات دینیہ پر مشتمل
تھا آپ نے نہ اس کا جواب دیا نہ اس کا
حالانکہ یہ سلسلہ خود آپ ہی نے شروع کیا تھا

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ نحمدہ و نصلی
علی رسولہ الکریم۔ و بعد فهذا
سابع شهر منذ ارسلت الكتاب
ولم تحر الجواب وقد كان كضاحب
السابق الماضي عليه خمسة شهور
مشملا على اسئلة دينية لامعة النور
فلم تجب عن هذا ولا عن ذلك مع

میں آپ کو چند دن کی اور مہلت دیتا ہوں کہ جتنے سوالات لکھے ہیں سب کا مفصل جواب دیجئے، اگر روز پنجشنبہ کہ اس نفیس مہینے کی (دسویں) ہوگی گزر گیا اور آپ کی طرف سے سوالات کا جواب نہ آیا تو ظاہر ہوگا کہ آپ نے دروازہ بند کر لیا اور دفتر لپیٹ دیے اور قلم خشک ہو جائیگا جس بات پر عنقریب خشک ہونے والا ہے اور اللہ ہی کے لئے اول و آخر میں حمد ہے اور چمکتی درودیں اور گرامی تختیں ہمارے مولیٰ اور انکے اصحاب و آلِ طاہرین پر، آمین! (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بحمد المصطفیٰ النبی الامی صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم، پنجم ذی القعدہ بروز شنبہ ۱۳۱۹ھ

مع انک انت الیادی فیما هناك وانا
امهلك عدة ایام أخر لتجیب مفصلاً
عن کل مستطرفان ماضی یوم الخمیس
تاسع هذا الشهر النفیس ولم یأت منک
الجواب تبین انک غلقت الباب و
طویت الصحف وجف القلم بما
سیجف ولله الحمد فی الاولی والآخره
والصلوات الزاهرة والتحیات
الفاخرة علی سیدنا و صحبه و
عترته الطاهرة - آمین!

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بحمد المصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم، لخمیس خلون من ذی القعدة
یوم السبت ۱۳۱۹ھ

مترجم غفرلہ کہتا ہے مسلمان ملاحظہ فرمائیں کہ اس صحیفہ نفیضہ میں سوائے قاضائے جواب کے کیا تھا عرب صاحب کی نسبت کون سا سخت کلمہ تھا مگر ہوا یہ کہ عرب صاحب جوابوں کے عجز سے بھرے بیٹھے تھے وہ سوال ان پر پہاڑ سے زیادہ گراں تھے ڈر تھا کہ مبادا جواب طلب ہوا تو کیا کہوں گا، جب پہلے کو پانچ اور دوسرے کو تین مہینے گزر گئے دل میں کچھ مطمئن ہوئے ہوں گے کہ شاید قسمت کا لکھا ٹل گیا مگر افسوس کہ ناگاہ ادھر سے تقاضوں کا پہاڑ ٹوٹ ہی پڑا، اب رنگ بدل گیا اور وہ عجز جس سے بھرے بیٹھے تھے جہل بن کر ابل گیا۔ اس صحیفہ شریفہ کا پہنچنا اور طیب صاحب کا نام کی طیب و پاکیزگی سے اپنی ذاتی اصالت کی طرف پلٹ جانا، اگلے مراسلات میں طرفین کے محاورات

پنجشنبہ کی دسویں خود اسی صحیفہ شریفہ کی تاریخ سے ظاہر تھی کہ پنجم روز شنبہ ارشاد فرمائی، لفظ تاسع سبق قلم تھا اور خود پنجشنبہ صراحتہ مذکور ہونا رفع التباس کو بس تھا۔ مہلت پنجشنبہ تک عطا ہوئی وہ تاسع ہو یا عاشر ۱۲ مترجم۔

دیکھئے اور اب اس تحریر ثالث کو ملاحظہ کیجئے۔

خط سوم عرب صاحب بہ تبدیل رنگ و اظہار خشم بے درنگ

مجھے تمہارا خط پانچویں ذوالقعدہ کا لکھا گیا رہیوں
ذوالقعدہ کو پہنچا تو میں نوں تاریخ کو کیسے تمہیں
جواب دوں، مگر آپ کا حکم ماننے کو عنقریب
آپ کے پاس وہ جواب آتا ہے جس سے تمہیں
معلوم ہوگا کہ میں جواب سے صرف اس لئے
خاموش رہا تھا کہ تمہاری غلطیوں کو ظاہر ہونے
اور تمہاری جہالت کو تشہیر سے بچاؤں "اب
جانا چاہتی ہے لیلیٰ کہ کیسے قرض کا اس نے
لین دین کیا اور اس کا قرض خواہ تقاضا کرنے میں
کیسا قرض خواہ ہے" محمد طیب

وصلتی خطك المورخه ذوالقعدة
۱۱ ذوالقعدة فكيف اجيبك يوم التاسع
ولكن امتثالا لامرك سيا تيك الجواب
الذی تعلم به انی
ما سکت عن الجواب
الا صيانة لا غلاطك ان تظهر
ولجھلك ان يشهره

ستعلم لیلیٰ ای دین تداينت

وای غریہ فی التقاضی غریبہا

محمد طیب

مگر حجم غفرلہ کہتا ہے کہ تقاضا نے جواب پر عجز کی جھنجھلاہٹ نے عرب صاحب کو ایسے غیظ
میں ڈالا کہ ذرا سے کارڈ میں بدحواسیاں صادر ہو گئیں، مثلاً پہلی بدحواسی کہ ابتداء میں القاب و
آداب درکنار اللہ عزوجل کا نام بھی چھوٹا، پہلے دونوں خط مسلمانانہ طریقے پر بسم اللہ شریف یا حمد و
صلوة سے آغاز تھے اس کی ابتداء یہیں سے ہے کہ وصلتی خطك (تمہارا خط پہنچا) دوسری
بدحواسی براہ طرز و سخر یہ ایک پرانا شعر لکھ دینے کا شوق چرایا تو ایسے بہکے کہ اپنے ہی کو لیلیٰ بنایا،

عہ یہ شعر ایک عجیب قصیدے کا ہے جس کی تفصیل مضامین جناب مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی
بیان کرتے تھے اگرچہ قصیدہ یہاں سے متعلق نہیں مگر "الشیء بالشیء یذکو" الخ پر بات یاد آجاتی ہے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

عہ ہکذا بخطہ دام فی خطہ ۱۲

عہ ہکذا بخطہ لازل فی خطہ ۱۲

حق بزبان جاری شود، یہ نہ دیکھا کہ کون مدیون ہے کون قرضدار ہے سوالات کا قرضہ کس پر سوار ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دوستان علم و ادب کے لئے اس کے بعض اشعار کہ اس وقت یاد آئے تحریر ہوتے ہیں، زبان عرب کا مستند شاعر اپنی ایک کنیز کی شان میں کہتا ہے:

مجھے زنجبار کی لیلیٰ سے تعجب آتا ہے میں نے اسے
خریدا اور مکاتب کیا تھا کہ اس کی آسائش پوری
ہو (یعنی اتنا مال اپنے کسب سے کمائے تو تو
آزاد ہے) اس نے کچھ نہ کیا سوا اس کے کہ میرا
دین لے کر بھاگ گئی اور وہ نہ بھاگی مگر اس حال پر
کہ میرا دین اس کے ساتھ ہے اب جانا چاہتی ہے
لیلیٰ کہ کیسے قرض کا اس نے لین دین کیا اور اس کا
قرضخواہ تقاضا کرنے میں کیسا قرضخواہ ہے۔ کنیزی
کے باعث مکہ بنی پھر بھاگ کر ہند یہ ہو گئی اور زندگی
صورت کی علامتیں دل میں موجود ہیں خیانت کے
درس والے تمنا کرتے ہیں کاش ہم اسے اپنے
یہاں یوفائی کی تعلیم دینے پر مدرس مقرر کریں وہ
سڑا ہندی پہلے تو رافضی بنی پھر نچریہ ہو گئی، دوا
کی حد سے مرض بڑھ گیا۔ اس کا حکیم اس کے علاج
سے عاجز آیا تو لیلیٰ اگرچہ نام کی پاکیزہ ہے نفس کی
خبیثہ ہے کہ اسے نفس کا کمینہ پسند کرے گا اور بہت
جھوٹے نام کے مسخے ہوتے ہیں کہ نام ایسی خوشبو
سے مہکتا ہے کہ مسخے میں جس کی ہوا بھی نہیں جیسے
جائے ہلاک کو برعکس مغازہ یعنی جائے نجات
کہتے ہیں اور زن زندگی کو جس کی سیاہیاں ظاہر ہیں

عجبت لیلیٰ من نجبار اشتویہا
وکاتبہا کیما یتم نعیہا
فما صنعت الا الا باق مدینة
وما ابقیت الا ویدیٰ ندیمہا
ستعلم لیلیٰ ای دین تدا ینت
وای غریب فی التقاضی غریبہا
تمکت بحکم الرق ثم تہتدات
ابا قوا و سیمما الزنج فی القلب سیمہا
تود اولو درس الخیانة لیتن
مدارسة للغدر فیما نقیمہا
ترفضت الخناء ثم تنشرت
تعدی الدواء الداء عی حکیمہا
فلیلیٰ وان کان اسمہا طیباً غدت
خبیثة نفیس یرتضیہا للئیمہا
ورب مستی کاذب یبعث اسمہ
بواثحة ما فی المستی نسیمہا
کمہلکة تدعی بعکس مفاخرۃ
وکافورۃ من نجیۃ بان شیمہا
الیلیٰ الیلیٰ ای دفا رہجوت من
ابتہ المعالی صفوہا و صمیمہا

کس سے تقاضا ہے کس پر چڑھائی ہے غریب نے کس کی جان پر بنائی ہے طع
چھائی جاتی ہے یہ دیکھو تو سراپا کس پر

خیر، طع

مہرباں آپ کی خفت مرے سر آنکھوں پر

تیسری بدحواسی خط تقاضا پہنچتے ہی یاران سرپل میں کچریاں لکیں، وہا بیت کی فوج مقہوریت موج
(جو حضرت نواب خلد آشیاں مرحوم مغفور کے عہد سنتیت مہد میں کتے جوتے کے نیچے دبی تھی سر اٹھانے
بلکہ مذہب بتانے کی جان نہ تھی اب کچھ کچھ کھلی اور گریز کر کے پر پرزے نکال چلی ہے) ہل چل مچی پرانے
پرانوں کا سہارا لگانے سنت کے خلاف پرندوہ منانے سے کمیٹی میں یہ رائے پاس ہوئی کہ عرب صاحب
نے بہت مدتوں سے دشمنی تقلید میں سرکھپایا، برسوں دو دس چراغ کھایا، کچھ خرافات مزخرفات کا ملغوبا
جمع کر پایا ہے۔ سوالات کے جواب کو تو اڑان گھائی بتائیے اور وہ کھلی محنتوں کا سارا نتیجہ بنام جواب آگے
لائیے۔ جب بعون اللہ تعالیٰ دندان شکن زد ہوگا، اس وقت تو وہ عوام کے آگے ناک رہ جائے گی
کہ دیکھو طع

ہم بھی ہیں پانچویں سواروں میں

خط تقاضا چھٹی ذی القعدہ روز یک شنبہ کو پہنچا تھا، آٹھویں تک کمیٹی میں یہ رائے جم پائی اور وہ جواب
بہ صدیق و تاب تحریر ہوا کہ جواب پیچھے سے دیں گے، صحیفہ تقاضا میں پنجشنبہ تک کی مہلت مقرر فرما دی
تھی، اس کا یہ جواب سوچا کہ خط ہمیں ۱۱ ذی القعدہ روز جمعہ کو پہنچا ہم پنجشنبہ تک جواب کیونکر دیتے
یہاں تک تو عیاری و چالاک سے کام لیا گیا۔ اب عجز کی بدحواسی اپنی جھلک دکھاتی ہے کمیٹی وہا بیت
نے ایسے کذب صریح کی رائے دی تھی تو لفافے میں بھیجا تھا کہ کذب پر لفافہ رہتا عام شخصوں پر ثبوت
نہ ہو سکتا مگر بدقسمتی سے کارڈ دکھا جس پر روانگی و وصول کی مہربانے ڈاک نے واضح کر دیا کہ بعناۃ الہی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کافورہ نام رکھتے ہیں اے لیلیٰ اے لیلیٰ اری گزی
تو نے اسکی بچو کہی جسے صاف و خاص بلنڈیاں حاصل
ہوئیں، مردوں کی بدگوئی سے درگزر اور آگ
میں لیلے اخیلیتہ کا نہیں تیرا حصہ ہے ۱۲ مترجم

دس عنای تہجاء الرجال و اقبلی
لک الحظ لا للاخیلیتہ

حضرت کا یہ فریب نامہ سہ شنبہ ۸ ذی القعدہ کو ڈاک خانہ رامپور سے روانہ ہو کر چہار شنبہ نوں ذی القعدہ کو خدمت اقدس ہندگان حضرت مکتوب الیہ میں باریاب ہو لیا یعنی لکھے جانے سے دو دن پہلے ہی پہنچ گیا ' انا لله وانا الیہ راجعون ، عرب صاحب کی ان خوبیوں پر بھی حضرت عالم اہلسنت مدظلہ العالی نے اسی علم سے کام لیا جو ارباب علم کو اہل جہل کے ساتھ شایان ہے بغور ملاحظہ فریب نامہ مذکورہ ڈاکخانہ سے رسید لے کر یہ صحیفہ چہارم امضام ہوا۔

مفاوضہ چہارم حضرت عالم اہلسنت دام ظلہ بجواب خط سوم

بسم الله الرحمن الرحيم - نحمدہ و
نصلی علی رسولہ الکریم - بعد حمد و صلوة
واضح ہو خط آیا اور جواب نہ آیا اور جہالت کی
باتوں اور گالی گلوچ کی مجھے فرصت نہیں اور اس
خط کا عالم ایجاد میں آنے سے دو دن پہلے یہاں
پہنچ جانا سخت تعجب کا اچنبھا ہے اور ہنوز آج
سے کل تک آپ کے لئے روز موعود کا وقت
باقی ہے اگر وہ گزر گیا اور جواب نہ آیا تو معلوم ہوگا
کہ آپ کا دروازہ بند ہے اور اللہ تعالیٰ کے
درود و سلام و برکات صاحب مقام محمود اور
ان کے آل و اصحاب نور و سعادت والوں پر
اور سب خوبیاں اللہ کو جو گناہ بخشے اور اپنے بندوں
سے محبت فرمائے۔

کتبہ عبیدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمد المصطفیٰ النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
نہم ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ
روز چہار شنبہ

بسم الله الرحمن الرحيم - نحمدہ
ونصلی علی رسولہ الکریم - وبعد
فجاء الكتاب ولم يأت الجواب ولست
متفرغاً للجهل والسباب و وصوله
قبل وجوده بيومين عجب عجاب
وبعد قد بقي عليك من اليوم الى
الغد الوقت الموعود فان مضى
ولم يأت الجواب علم ان بابك
مسدود و صلى الله تعالى عليه
وسلم و بارك على صاحب المقام
المحمود و آلہ و صحبہ الغر
السعود و الحمد لله الغفور
الودود۔

کتبہ عبیدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمد المصطفیٰ النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
لتسع خلون من ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ
یوم الامریعاء

مترجم غفرلہ کہتا ہے کہ روزِ موعود گزرا اور جمعہ گزرا اور جواب نہ آیا تو اس صحیفہ پنجم نے امضایا۔

مفاوضہ پنجم حضرت عالمِ اہلسنت و اہم طلبہ باعلامِ تمامی حجت

بسم الله الرحمن الرحيم ، نحمدہ و نصلی
 علی رسولہ الکریم ، وبعد فقد مضی
 امس یومک الموعود بل نراد علیہ
 الیوم الموجود یوم الجمعة المبارک
 المسعود ولم یأت منک شیء من
 المرود فانجلی الحجاب و انتهى
 الخطاب والحمد لله الکریم الوهاب
 ولن یقبل منک هذا الا الانقیاد لما
 ارشدناک الیه من الحق والرشاد والحمد
 لله العلی الجواد والصلوة والسلام
 علی سید الاسیاد محمد و آلہ وصحبہ
 الامجاد ، آمین !

بسم الله الرحمن الرحيم ، نحمدہ و نصلی
 علی رسولہ الکریم - بعد حمد و صلوة بلا شبہہ کل
 آپ کا روزِ موعود گزر گیا بلکہ آج کا دن روزِ مبارک
 و ہمایوں جمعہ اور زائد ہوا اور آپ کی طرف سے کچھ
 جواب نہ آیا تو پردہ کھل گیا اور مخاطبہ تمام ہوا اور
 سب خوبیاں اللہ کریم بہت عطا فرمانے والے کو
 اور آپ سے کچھ پذیرا نہ ہو گا مگر اس حق و صواب
 کے لئے مطیع ہونا جس کی طرف ہم نے آپ کو
 ہدایت کی اور سب تعریفیں اللہ بالا و بے غرض
 بخشندہ کو اور درود و سلام سب سرداروں کے
 سردار محمد اور ان کے آل و اصحاب معززین پر -
 آمین !

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
 عفی عنہ بمحبت المصطفیٰ النبی الامی صلی اللہ تعالیٰ
 صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لاحدی عشرۃ
 مضین من ذی القعدة سنۃ ۱۳۱۹ھ

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
 عفی عنہ بمحبت المصطفیٰ النبی الامی صلی اللہ تعالیٰ
 علیہ وسلم یازدہم ذی القعدة ۱۳۱۹ھ

مترجم غفرلہ کہتا ہے الحمد للہ حضرت عالمِ اہلسنت کے ساتھ عرب صاحب کامالہ ختم ہوا
 اور عرب صاحب کا جوابوں سے عجز روشن و آشکارا ہو گیا۔ ذلک بان اللہ هو الحق وان اللہ
 لا یرہدی کید الخائنین والحمد لله رب العلمین وقیل بعد اللقوم
 الظلمین -

زیادتِ افادت

عرب صاحب کی خوبی تہذیب اور اس کے جواب میں حضرت عالم اہلسنت کا علم عجیب ناظرین نے ملاحظہ فرمایا اب مستفیدانِ بارگاہِ سنت کا ادب اجمل اور کریمہ و اعرض عن الجہلین پر کریمانہ عمل بنظر اعتبار مشاہدہ کیجئے۔ مگر مولوی محمد واعظ الدین صاحب اسلام آبادی قادری برکاتی سلمہ الہادی نے اگرچہ عرب صاحب کے خطِ سوم میں کلماتِ جہل و اشتلم ملاحظہ فرما کر آپ کریمہ و اغسلنا علیہم پر عمل چاہا مگر اثرِ تادیب و کمال تہذیب کہ عرب صاحب کو معذور ہی رکھا اور ان کی نسبت کلام خوبی و اکرام ہی لکھا سارا قصور نفسِ آثارہ پر طویلے کی بلا بندر کے سر۔

نامی نامہ مولانا واعظ الدین صاحب بجواب ہماں خط سوم عرب صاحب

بسم الله الرحمن الرحيم
 بسم الله الرحمن الرحيم
 نحمدہ و نصلى على رسولہ الكريم
 نحمدہ و نصلى على رسولہ الكريم
 الى جناب الفاضل الوسيه المناقب
 الى جناب الفاضل الوسيه المناقب
 السنيح المناصب المولوي طيب صاحب
 السنيح المناصب المولوي طيب صاحب
 دامت عنايتهم -
 دامت عنايتهم -

بقعد حمد و صلوة واضح ہو آج نہم ذی القعدہ
 بقعد حمد و صلوة واضح ہو آج نہم ذی القعدہ
 روز چار شنبہ وقت چاشت آپ کی گرامی کتابت
 روز چار شنبہ وقت چاشت آپ کی گرامی کتابت
 اور بے پردہ تحریر آئی، ہم نے اس رنگ کے خلافت
 اور بے پردہ تحریر آئی، ہم نے اس رنگ کے خلافت
 پائی جس کی علماء سے توقع تھی نیز اس طرز کے منہ لطف
 پائی جس کی علماء سے توقع تھی نیز اس طرز کے منہ لطف
 آئی جو اس کی دو اگلی بہنوں میں آپ کی طرف
 آئی جو اس کی دو اگلی بہنوں میں آپ کی طرف
 سے معروف رہے تو ہم نے جانا کہ وہ آپ کے
 سے معروف رہے تو ہم نے جانا کہ وہ آپ کے
 قلب کی طرف سے نہیں بلکہ نفسِ آثارہ کے پھینڈوں
 قلب کی طرف سے نہیں بلکہ نفسِ آثارہ کے پھینڈوں
 سے جو بکثرت عیب کی طرف داعی ہے اس لئے
 سے جو بکثرت عیب کی طرف داعی ہے اس لئے

عہ بے پردہ دو وجہ سے، ایک تو کارڈ پر تھی دوسرے برہنہ گوئی ۱۲ مترجم
 عہ بے پردہ دو وجہ سے، ایک تو کارڈ پر تھی دوسرے برہنہ گوئی ۱۲ مترجم
 لہ القرآن الکریم ۱۹۹/۷ لہ القرآن الکریم ۳/۹

مترجم غفرلہ کہتا ہے کہ روزِ موعود گزرا اور جمعہ گزرا اور جواب نہ آیا تو اس صحیفہ پنجم نے امضایا۔

مفاوضہ پنجم حضرت عالم اہلسنت و اہم طلبہ باعلام تمامی حجّت

بسم الله الرحمن الرحيم ، نحمدہ و نصلی
 علی رسولہ الکریم۔ بعد حمد و صلوة بلاشبہ کل
 آپ کا روزِ موعود گزر گیا بلکہ آج کا دن روزِ مبارک
 و ہمایوں جمعہ اور زائد ہو اور آپ کی طرف سے کچھ
 جواب نہ آیا تو پر وہ کھل گیا اور مخاطبہ تمام ہوا اور
 سب خوبیاں اللہ کریم بہت عطا فرمانے والے کو
 اور آپ سے کچھ پذیرا نہ ہو گا مگر اس حق و صواب
 کے لئے مطیع ہونا جس کی طرف ہم نے آپ کو
 ہدایت کی اور سب تعریفیں اللہ بالا و بے غرض
 بخشنده کو اور درود و سلام سب سرداروں کے
 سردار محمد اور ان کے آل و اصحاب معززین پر۔
 آمین !

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
 عفی عنہ بحمد المصطفیٰ النبی الامی صلی اللہ تعالیٰ
 علیہ وسلم یا زوہم ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ

مترجم غفرلہ کہتا ہے الحمد للہ حضرت عالم اہلسنت کے ساتھ عرب صاحب کا مکالمہ ختم ہوا
 اور عرب صاحب کا جوابوں سے عجز روشن و آشکارا ہو گیا۔ ذلک بان اللہ هو الحق وان اللہ
 لا یمدی کید الخائنین والحمد للہ رب العلمین وقیل بعد اللقوم
 الظلمین۔

بسم الله الرحمن الرحيم ، نحمدہ و نصلی
 علی رسولہ الکریم ، وبعد فقد مضی
 امس یومک الموعود بل نراد علیہ
 الیوم الموجود یوم الجمعة المبارک
 المسعود ولم یأت منک شیء من
 المرود فانجلی الحجاب و انتھی
 الخطاب والحمد لله الکریم الوهاب
 ولن یقبل منک هذا الا الانقیاد لما
 ارشدناک الیہ من الحق والرشاد والحمد
 لله العلی الجواد والصلوة والسلام
 علی سید الایاد محمدا و آلہ وصحبہ
 الامجاد ، آمین !

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
 عفی عنہ بحمد المصطفیٰ النبی الامی
 صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لاحدی عشرۃ
 مضین من ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ

زیادتِ افادت

عرب صاحب کی خوبی تہذیب اور اس کے جواب میں حضرت عالم اہلسنت کا علم عجیب ناظرین نے ملاحظہ فرمایا اب مستفیدانِ بارگاہِ سنت کا ادب اجمل اور کریمہ و اعرض عن الجہلین پر کریمانہ عمل بنظر اعتبار مشاہدہ کیجئے۔ مگر مولوی محمد واعظ الدین صاحب اسلام آبادی قادری برکاتی سلمہ الہادی نے اگرچہ عرب صاحب کے خطِ سوم میں کلماتِ جہل و اشتلم ملاحظہ فرما کر آیہ کریمہ و اغسلنا علیہم پر عمل چاہا مگر اثرِ تادیب و کمال تہذیب کہ عرب صاحب کو معذور ہی رکھا اور ان کی نسبت کلام خوبی و اکرام ہی لکھا سارا قصور نفسِ آمارہ پر طویلے کی بلا بندر کے سر۔

نامی نامہ مولانا واعظ الدین صاحب بجواب ہمال خط سوم عرب صاحب

بسم الله الرحمن الرحيم
 بسم الله الرحمن الرحيم
 نحمدہ و نصلى على رسولہ الكريم
 نحمدہ و نصلى على رسولہ الكريم
 الى جناب الفاضل الوسيه المناقب
 الى جناب الفاضل فراخ مناقب نيكي مناصب
 السنيع المناصب المولوي طيب صاحب
 مولوي طيب صاحب دام عنايتهم
 دامت عنايتهم

اقا بعد فانت اليوم كريمتكم
 بعد حمد و صلوة واضح هو آج نہم ذی القعدہ
 المسطورة و نبيقتكم الغير المستورة
 روز چار شنبہ وقت چاشت آپ کی گرامی کتابت
 ضحیٰ ناسع ذی القعدہ يوم الامر بعباء
 اور بے پردہ تحریر آئی، ہم نے اس رنگ کے خلافت
 فوجدناها على خلاف ما هو الما مول
 پائی جس کی علماء سے توقع تھی نیز اس طرز کے منلف
 من العلماء و ايضا على خلاف ما
 آئی جو اس کی دوا گلی بہنوں میں آپ کی طرف
 عہد منکم فی اختیہا السالفتین فعلمنا
 سے معروف رہے تو ہم نے جانا کہ وہ آپ کے
 قلب کی طرف سے نہیں بلکہ نفسِ آمارہ کے چھینٹوں
 من النفس الامارة بالشين اذ ليس فيها
 سے جو بکثرت عیب کی طرف داعی ہے اس لئے

عہ بے پردہ دو وجہ سے، ایک تو کارڈ پر تھی دوسرے برہنہ گوئی ۱۲ مترجم
 له الا ان الحکم ۱۹۹/۷ سلمہ القرآن الحکیم ۴۳/۹

جواب سوال الاکذب وفحش و جهل
بضلال فسيدنا العلامة عالم
اهل السنة مد ظله و دام فضله
لها كشف عن خدسها او وقف على
هذرها و هجرها لم يجب
عليكم لاجلها بل تبسم ضاحكا من
قولها و قال رب اوزعني ان اشكر
نعمتك التي انعمت علي و علي و والدي
وان اعمل صلحا ترضه و ادخلني
برحمتك في عبادك الصالحين ۵ علما
منه بان لا معصوم الا من عصم
الله فكيف يؤخذ بجهل النفس
صديق قديم ما كانت يرضاه
ولكن نحن خدام العتبة العلية
في عجب عجب من
هذه القضية كتاب يكتب
۱۱ ذى القعدة الحرام
ويصل لحضرة المكتوب
اليه تاسع الشهر من
ذلك العام وانا لموقنون
انكم من مثل هذا الكذب
الجلبي معزولون و انما هو من تعاجيب نفس
امارة و لم تدر السفيرة ان منها على

کہ اس تحریر میں جھوٹ اور زبان درازی اور بہکی ہوئی
جہالت کے سوا کسی سوال کا جواب نہ تھا تو ہمارے
سرور علامہ عالم الطہنت مدظلہ و دام فضله نے
جب کہ اس کا پردہ کھولا اور اس کی بہودہ سرائی
و پریشان گوئی پر وقوف پایا اس کے سبب آپ
پر کچھ غضب نہ فرمایا بلکہ اس کی بات سے ہنستے ہوئے
مسکرائے اور دعا کی کہ "اے میرے رب! میرے
دل میں ڈال کہ میں تیری ان نعمتوں کا شکر ادا کروں
جو کہ تو نے مجھ پر اور میرے باپ دادا پر فرمائیں
اور میں وہ بھلا کام کروں جو تجھے پسند آئے اور
مجھے اپنی رحمت سے اپنے نیک بندوں میں داخل
فرمائے۔" و جہ یہ کہ حضرت والا کو معلوم ہے کہ معصوم
تو وہی ہے جسے اللہ عز و جل نے عصمت عطا
فرمائی تو نفسِ امارہ کی جہالت کے باعث ایک
پرانے دوست پر جو ایسی باتوں کو ناپسند رکھتا تھا
کیا مواخذہ ہو مگر خادمانِ آستانہ والا اس
معاملے میں سخت عجب میں ہیں خط لکھا جائے تو
جائے ذی القعدة الحرام کی گیارہویں کو اور حضرت
مکتوب الیہ کے پاس پہنچے اسی سال اسی
ذی القعدة کی نویں کو، ہم کو یقین ہے کہ آپ
ایسے سفید جھوٹ سے برکنار ہیں یہ تو اسی
نفسِ امارہ کی انوکھیاں ہیں اور وہ احمق لعین
نفسِ امارہ کی شرارت یہ نہ سمجھی کہ اس کے جھوٹ

عہ نفس زبان عربی میں مونت ہے یہاں مطابقت ترجمہ کے لئے شرارت نفس یا شریہ مکتوب ہوئی ۱۲ مترجم

کذبہا لدلیل واما سرة فات تاریخ
 ارسال القرطاس فی طابع بوسطہ
 س امفوس ۸ فروری یوم الثلثاء و
 تاریخ وصولہ فی طابع بوسطہ بریلی
 ۱۹ فروری یوم الاسباء وہی تزعم
 انها کتبت ۲۱ فروری یوم الجمعة
 الغراء فیالہا من ولادة قبل الحمل
 مالہا نظیر فی خارج ولا عقل، و
 لا یخفی علی جنابکم الرفیع ان مثل
 هذا الاحتیال الشنیع لا تقضی الابوقاحۃ
 المحتالۃ ولا تقضی الالیٰ فیضحۃ
 الفعالة وماہی الا النفس الامتارۃ
 اما قلبکم فلم یرض عامرہ ولا عورہ فتبین
 انہا لو ارسلت الجواب لجاہ قبل یوم الخمیس
 کہذا الکتاب ولكنها عجزت فمکرت
 وکذبت وھجرت ووزعت انہا بھذا
 سترت فواحتش جہلہا ولا والله ظہرت
 فیامولانا الفاضل الکامل انا
 اسألك بما سرت من العلم والفضائل
 ان تکبح عنانہا عن الجہل والفحش
 والردائل وقل لہا یا ہذہ تمضی
 الشہور وتنقضی الدھوس و
 لا تردین الجواب و لو ان
 السؤال کان طلاقاً علیک لخرجت
 من العدة وحلت للخطاب

پر خود اس کی طرف سے دلیل و علامت موجود
 ہے کہ مہر ڈاک خانہ رامپور میں روانگی کارڈ کی
 تاریخ ۸ فروری سہ شنبہ ہے اور مہر ڈاک خانہ
 بریلی میں پہنچنے کی تاریخ ۱۹ فروری روز چار شنبہ
 اور وہ شریہ یہ کہتی ہے کہ اس نے یہ کارڈ
 ۲۱ فروری روز روشن جمعہ کو لکھا تو یہ پیش از
 حمل ولادت تو نہایت ہی عجیب ہے جس کی نظیر
 نہ خارج میں ہے نہ ذہن میں۔ اور آپ کی جناب
 میں پوشیدہ نہیں کہ ایسے بُرے حیلے کا حکم
 نہیں ہوتا مگر اس سخت بد افعال کی رسوائی اور
 وہ حیلہ گر بد کار کون ہے یہی نفسِ اتارہ کی شرارت
 آپ کا قلب تو اس کذب و مکر کے عار و عیب
 پر راضی نہیں تو ظاہر ہوا کہ وہ شریہ اگر جواب
 بھیجتی تو اس کارڈ کی طرح جمعرات سے
 پہلے آجاتا مگر وہ تو عاجز آئی لہذا فریب کیا
 اور جھوٹ بولی اور یہودہ بکا اور سمجھی کہ اس تدبیر
 سے اس کے جہل کی بے حیائیاں چھپ گئیں حالانکہ
 خدا کی قسم ظاہر ہو گئیں، تو اسے مولانا فاضل کامل!
 آپ کو جو علم و فضائل ملے انھیں ذریعہ بتا کر
 آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ جہل اور فحش
 اور کھینہ باتوں سے اس شریہ کی باگ روکے
 اور فرمائیے کہ اے فلانی! میں نے گزریں زمانے
 پلٹیں اور تو جواب نہ دے۔ اگر بالفرض وہ
 سوال تجھ پر طلاق بھی ہوتے تو ضرور اتنی مدت
 میں عدت سے نکل کر پیام دینے والوں کے لئے

حلال ہو گئی ہوتی پھر جب تجھ سے جوابوں کا مطالبہ ہو تو تو
 فحش و بیہودہ بکے اور مکر و فریب کرے اور ابھی روز بروز
 پنجشنبہ گزرنے تک تجھ پر کچھ زمانہ باقی ہے پس
 اگر وہ گزر گیا اور تیرا جواب نہ پہنچا تو تیرا فحش و
 جہل تیرے ہی منہ پر مارا جائے گا اور قسم بخدا
 اے وہ امارہ جو ایک عالم سے جہل کے ساتھ
 پیش آئی اور حاملہ ہوئی جس گناہ کی حاملہ ہوئی
 نہ نہار تجھ سے پذیرا نہ ہوگا مگر ان تمام سوالات کا
 جواب دینا جو تجھ سے کئے گئے ہیں اور یہ گمان
 نہ کرنا کہ علمائے فحول اس جہل و فضول کی طرف
 التفات کریں جس سے تو اپنی بوری بھر رہی ہے
 ہاں اگر تو کشری اور زیادتی کرے اور جہل ہی چاہے
 تو کیا عجب کہ تجھے کوئی ایسا مل جائے جو تیرے جہل
 سے بڑھ کر تجھ سے جہل کرے پھر تو اپنے ہاتھ
 چباتی رہ جائے، اور اب جانا چاہتے ہیں ظالم کہ کس
 پیلے پر پلٹا کھاتے ہیں۔ مردوں کی، جو کوئی سے
 درگزر اور آخ الخ اور سلام ان پر جو ہدایت کے
 پیرو ہوئے اور اللہ تعالیٰ کے درود و سلام
 و برکات مولیٰ مصطفیٰ اور ان کے آل و اصحاب
 پر ہمیشہ ہمیشہ۔

راقم واعظ الدین قادری اسلام آبادی غفرلہ
 المولے الہادی نہم ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ

ثم اذا طولت فحشت و هذرت و
 خدعت و مكرت و الى الابد عليك
 باقية من الزمان الى القضاء الخميس
 الموعود فان مضى ولم يصل جوابك
 ففحشك و جهلك عليك مردود ولا والله يا
 امارة جهلت على عالم و احتملت اثما احتملت
 لن يقبل منك الا الجواب عن كل ما سئلت و
 لا تظني ان يلتفت العلماء الفحول الى ما تشتمين
 به جرابك من الجهل و الفضول نعم ان طغيت
 و بغيت و الجهل بغيت فلعلك تجد من من
 يجهل عليك فوق ما تجهلين فتعضى على
 يدك و سيعلموا الذين ظلموا اى
 منقلب ينقلبون ع

دعى عنك تهجاء الرجال و اقبلى الخ
 و السلام على من اتبع الهدى و
 صلى الله تعالى عليه وسلم و بارك على
 المولى المصطفى و اله و صحبه
 دائما ابدا۔

کتبہ الفقیر واعظ الدین قادری الاسلام آبادی
 غفرلہ المولی الہادی لتسع خلون من
 ذی القعدۃ ۱۳۱۹ھ۔

خاتمہ

وہ سوالات کہ عرب صاحب سے کئے گئے اور انہوں نے جواب نہ دیے اور انہیں بار بار مطلع کر دیا ہے کہ بے ان کے جواب کے آپ کی خارجی باتیں مسموع نہ ہوں گی۔

- س ۱: کچھ احکام شرع ایسے ہیں یا نہیں کہ ابتداءً ان کا علم بے نص صریح یا اجتہاد مجتہد کے نہ ملے گا؟
- س ۲: کیا تمام آدمی جمیع احکام کے عالم، معافی نصوص کو محیط، اجتہاد پر قادر ہیں؟
- س ۳: کیا جاہلان عاری شتران بیمار ہیں ان پر شریعت کے احکام نہیں؟
- س ۴: ان کے لئے احکام الہی جاننے کی کیا سبیل ہے اس سبیل کا اختیار ان پر فرض واجب، جائز، کیسا ہے؟
- س ۵: آپ نے اپنی عمر تک اللہ تعالیٰ کو کیونکر پوجا اور بندوں سے کس طرح معاملہ کیا، اجتہاد سے یا تقلید سے، آپ شروط اجتہاد سے پر ہیں یا خالی؟
- س ۶: آپ کو علوم شرعیہ کے تمام اصول و فروع میں اجتہاد پہنچتا ہے یا بعض میں؟ بر تقدیر اخیر جس میں آپ مجتہد ہیں اس کی تعیین کیجئے اور جس میں نہیں اس میں اپنی راہ بتائیے۔ بر تقدیر اول فقہی مسائل اجتہادی کی دس گھڑی ہوئی صورتیں لائیے جن کا حکم خاص آپ نے استنباط کیا ہو جس کی بنا کے ظاہر و باطن و جرح و تعدیل و تفریح و تاویل میں آپ دوسرے کی سند نہ پکڑیں۔
- س ۷: تقلید شخصی آپ کے نزدیک کفر ہے یا حرام یا مباح یا واجب؟
- س ۸: ائمہ و اقوال میں ہر مکلف نامجتہد کو تخیر ہے یا حکم تخیر اور اس کی کیا سبیل؟
- س ۹: یہ تخیر یا تخیر مطلق ہے یا چار اکابر میں محصور؟
- س ۱۰: تلیق فسق ہے یا جائز؟
- س ۱۱: مختلف اعمال میں یا ایک میں بھی؟
- س ۱۲: قبل عمل یا بعد بھی؟

عرب صاحب کو اب ہم مطالبان حق اپنی طرف سے ازبیر نو دو ہفتے کی مہلت دیتے ہیں ختم سال تک ان مسائل کا مفصل جواب دے دیں جس بات میں اجمال رہے گا یا آپ کے بیان پر ایضاً حق

کے لئے اور سوال پیدا ہوگا پھر عرض کر کے صاف کر لیا جائے گا یہاں تک کہ بعونہ تعالیٰ حق واضح ہو و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ و صحبہ
 آمین !
 سید عبدالکریم قادری غفرلہ ۱۲ ذی الحجہ ۱۳۱۹ھ

تشلیہ : جواب مفصل ہوں مواقع ضرورت و عدم ضرورت وغیرہ باقیود و تخصیصات جو مکتون خاطر ہوں موصح ہوں ورنہ مطلق اطلاق پر محمول رہے گا اور بعد و رواد اعتراض ادعاے تخصیص و تقیید و تاویل مسوع نہ ہوگا۔

تشلیہ : ہر سوال کا جواب مدلل ہو اور اپنے لئے جو منصب قرار دیکھے دلائل اس منصب کے نصاب پر مکمل ورنہ بے محل سرود مطبوع نہ ہوگا، والحمد لله اولاد و اخرا والصلوة علی سولہ و آلہ باطنا و ظاہرا، آمین !

عرب صاحب کی تہذیب

بسم الله الرحمن الرحيم نحمدہ و نصلی علی سولہ الکریم۔ اس کے بعض نمونے تو عرب صاحب کے خط سوم میں جو آپ کو اسی رسالہ کے صفحہ ۳۲ پر ملے گا ملاحظہ ہوں مگر عرب صاحب کی جو رواد تہذیب و انسانیت اب رامپور میں چھپ رہی ہے اس کی نسبت بعض علمائے کرام ساکنان رامپور کی مرسلہ تحریر نے عجب خبریں دی ہیں ذرا استماع فرمائیے۔
 بملاحظہ مخدومی مکرمی جناب مولوی سید عبدالکریم صاحب زید مجدہم، تسلیم۔ مولوی طیب صاحب عرب ایک رسالہ بنام "ملاطفۃ الاجباب" چھپوا رہے ہیں۔ اس کے بیانات کی بے حد غلطیاں تو اہل علم جانیں گے مگر طرز کلام میں نہایت تہذیب و انسانیت کو کام فرمایا ہے میں نے حضرت عالم اہلسنت کے خطوط انھیں کے رسالے میں دیکھے جس میں صرف عالمانہ کلام ہے مگر ان صاحب کی غصہ ناک تحریر نے کوئی دقیقہ بدزبانی کا اٹھانہ رکھا، اس کے بعض اوراق چھپ گئے ہیں انہی سے کچھ انتخاب ملاحظہ ہو:

ص ۴ : یہ شخص خود اپنا کہا نہیں سمجھتا۔

ص ۶ : یہ شخص مسلمانوں کا بھی مخالف ہے اور عاقلوں کے بھی خلاف۔

ص ۱۲ : یہ شخص ان لوگوں میں ہے جو اپنا گھر اپنے ہاتھوں بھی خراب کرتے اور مسلمانوں کے ہاتھوں سے بھی۔ یہ یہودی کا بیان ہے۔

ص ۱۴: بیڑیاں پاؤں میں ہیں اور مکر کرتا ہے۔
 ص ۳۰: ناصر بدعت دشمن موحدین مکر محمدین۔
 ص ۳۰: علمی مذاکرے کے لائق نہیں۔
 ص ۳۲: آپ کاٹے اور چلائے۔

ص ۳۳: مردہ بے حیات یہاں تک کہ ص ۱۵ سطر ۱۱ میں صریح فحش تک تجاوز کیا ہے۔
 ایسی ناپاک تحریر کا اگر آپ یا اور کوئی صاحب رد لکھیں تو بہتر یہ ہے کہ علم سے کام لیں جو شانِ علم ہے۔ والسلام ۱۵ ذی الحجہ ۱۳۱۹ھ انتہی۔

ہمیں اپنے معزز دوست کی یہ رائے بجان و دل منظور ہے، تحریر دیکھی جائے گی، اگر سوا ایسی ہی خرافات کے کچھ نہ ہو تو اہل علم بلکہ ہر عاقل کے نزدیک وہ آپ ہی اپنا جواب ہے ورنہ اسکی زبان درازیوں سے اعراض ہوگا اور اس کی جہالتوں پر بعون اللہ تعالیٰ اعراض عرب صاحب اپنی تہذیبوں کا جواب اگر عرب کی مثل سے چاہیں تو اول العی الاحتلاط یعنی جو عاجز آتا ہے غصے میں بھر جاتا ہے ومن اطاع غضبه اضاع ادبہ جو غصے پر چلے گا ادب ہاتھ سے کھوئے گا، البغل التغل وهو لذلک اهل یعنی لوئم اصلہ فخبث فعلہ۔ اگر اشعار سے چاہیں تو کثیر عرۃ کے یہ دو شعر بس ہیں:۔

یکلفها الخنزیر شتمی وما بہا
 ہوائی ولكن للملیک استدللت
 ہنیئاً مریئاً غیر داء مخاصر
 لغرة من اعراضنا ما استحللت

یعنی

بدم گفتی وخرسندم عفاک اللہ نگو گفتی! جواب تلخ می زید لب لعل شکر خارا
 (تُو نے بُرا کہا اور میں خوش ہوں اللہ تعالیٰ تجھے معاف فرمائے تو نے خوب کہا۔ کڑوا
 جواب شیریں سخن سُرخ ہونٹوں سے اچھا محسوس ہوتا ہے۔ ت)

یہ تو عرب صاحب کی طرز پر امثال و اشعار سے جواب تھے اور ہمارا تیسرا پورا سچا جواب یہ ہے
 جو ہمارے رب عزوجل نے ہمیں تعلیم فرمایا کہ،

مسلّمٌ علیکم لا ینتغی الجہلین۔ پس تم پر سلام ہم جاہلوں کے غرضی نہیں۔ (ت)

۵۵ / ۲۸ القرین الکریم

وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً
وإذا مروا باللغو مروا كراماً
والسلام

اور جاہل ان سے بات کرتے ہیں تو کہتے ہیں بس
سلام۔ اور جب وہ بیہودہ پر گزرتے ہیں اپنی عزت
سنجھانے گزر جاتے ہیں۔ (ت)

عرب صاحب کی عربی دانی

بسم الله الرحمن الرحيم، نحمدك ونصلي على محمد وآله الكريمة۔ عرب صاحب کی تحریرات ثلاثہ
کا مجموعہ صرف انتیس سطریں ہیں انھیں میں ملاحظہ ہو کہ عربیت و فصاحت کی کیا بہتی نہریں ہیں مثلاً بطور نمونہ
معرض:

(۱) ان ای قسم من اقسام التقليد فرضاً قطعياً۔ ان کی خبر منصوب۔

(۲) جمادی الثانی مونت کی صفت مذکر۔

(۳) حضرت نے جمادے کا کوئی تیسرا بھی دیکھا ہو گا کہ عرب ثانی بے ثالث نہیں بولتے۔

(۴) مہینے کا علم جمادے الآخرہ ہے اعلام میں تصرف کیسا! (اگر زبر زیر اور آنکھ پر پھلی نہ ہو۔ فافہم)

(۵) بخدمت حضرت العالم بہ تائے کشیدہ یہ متعلق املا ہے، خط کی خطا ہے، بحث فصاحت
سے جدا ہے مگر علم کا پتا ہے۔

(۶) جناب مولوی، الف ہضم ہوا تو ہوا لام تو طیرھی کھیر تھا۔

(۷) قادری موصوف معروفہ صفت نکرہ۔

(۸) التول بان لاولیاء اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم تصرف۔ ان کا اسم مرفوع، مگر ہاں ادعائے
محدثی ہے۔

(۹) ۵ ذوالقعدة۔

(۱۰) ۱۱ ذوالقعدة۔ مضاف الیہ مرفوع، مگر یہ کہنے کہ قلم ہی مرفوع۔

ان کے سوا اور بھی بعض مواقع محل کلام، اور خود عشرۃ کاملہ ہی کیا کم ہیں، جو آدمی ۲۹ سطریں
لکھے اور ۱۰ غلطیاں کرے وہ ضرور فصیح ادیب ہوا، خصوصاً جہاں عربی الاصل ہونے کا ادعا ہے،

۱۰ القرآن الکریم ۶۳/۲۵

۵۲ - - - ۴۲/۲۵

بات یہ ہے کہ عرب صاحب کو عرب شریف میں رہنے کا اتفاق بہت کم ہوا، عمر کا زیادہ حصہ ہندوستان میں گزرا، بہتر ہو کہ آئندہ عربی کو کم تکلیف دیں، اپنی ٹوٹی پھوٹی اردو ہی خرچ کریں، تاویلات کا دروازہ کشادہ ہے لا تعدم خرقاء حیلۃ (چتر کے لئے حیلوں کی کمی نہیں۔ ت) مگر سعت کلام میں مجروح و مطروح و شاذ نامدوح کا دامن پکڑنا تسلیم اعتراض ہے گو پردے کے اندر۔

لطیف

عرب صاحب کا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر اقرار

آپ نے اپنی ادب دانی کھولنے کو چند اوراق کی ابا جی لکھی ہے جس میں اطفال مکتب سے کچھ لے دے کر، کچھ ادھر ادھر سے سیکھ سکھا کر واد ادب دی ہے اس میں ان مکسورہ سے شاذ نادیر نصب خبر میں حدیث ان قعر جہنم سبعین خریفاً (جہنم کی گہرائی ستر خریف ہے۔ ت) تحریر کی اور بے دھڑک رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر دی کہ قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وصحبہ وسلم تسلیماً کثیراً ان قعر جہنم سبعین خریفاً، مجتہد صاحب نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر یہ کھلا اقرار متداول کتاب تک رسائی محال اور اجتہاد کا ادعا۔ جناب من ایہ قول ابوہریرۃ فارسی ہے رضی اللہ تعالیٰ عنہ، اور اس کی نسبت باقی کلام کی ان سطور میں وسعت نہیں۔ آپ کو ہوس ہوتی تو پھر معروض ہوگا ان شاء اللہ تعالیٰ، وباللہ التوفیق۔

لاحول ولا قوۃ الا باللہ

یہ مجتہد صاحب تو پیری کا نفرنس کے رکن لیکن نکلے

جب سے پہلے خط کا جواب گیارہ اپور سے عرب صاحب کی بد مذہبی کی نسبت متعدد خبریں آیا کیں جن کے سبب اگرچہ حکم بالجزم میں احتیاط رہی مگر کیف و قد قبل طرز کتابت میں تبدیل ہوئی، نامہ دوم سے

عہ بالہاء لا بالحاء ۱۲

۱۱۲ قیدی کتب خانہ کراچی

باب اثبات الشفاعۃ الخ

القاب و سلام تحریر نہ فرمائے گئے کہ بتدعیہ کو سلام اور اس کا اعزاز و اعظام شرعاً حرام۔ فقیر کا یہ رسالہ ۱۵ ذوالحجہ کو تمام و کمال چھپ چکا کہ خبر و توفیق تام کے ساتھ آئی کہ عرب صاحب نے نیچریوں کی ممبری پائی۔ اب ان کی روداد تلاش کی گئی، یہاں نہ ملی، نیچریوں سے دیلو منگائی انہوں نے نہ دی، مشکل بعض صاحبوں کے یہاں سے ضمیمہ کانفرنس رامپور ۱۹ء ملا دیکھا تو صفحہ ۲ پر ط کی ردیف میں سب سے اونچے جلوہ گر ہیں۔ حرص کے نمبر ۲۹۸ دے کر لکھا ہے مولوی محمد طیب صاحب عرف مدرس اعلیٰ مدرسہ عالیہ رامپور پانچ روپے۔ لاقول و لا قوۃ الا باللہ! اب غیر مقلدی کی شکایت کیا ہے وہاں چوکھارنگ نیچریت کا چرٹھا ہے، افسوس عرب کا نام بدنام کیا۔ ممبری کی اچھی تھی تو اسلامی نام کے بہت جلسے تھے مگر یہ فخر کہاں سے کہ جہاں مولوی طیب صاحب پانچ روپے پر ہیں وہیں طابق النعل بالنعل لالہ بھگوتی پرشاد (۱۲۹) بابو پر بھو دیال (۱۳۴) لالہ بنارسی داس (۱۲۲) بھی برابر دہسہ ہیں بلکہ لالہ برج کشور (۲۲) منشی بلا قید اس (۲۷) منشی پیارے لال (۲۸) وغیرہ وغیرہ آپ سے کمتر ہیں کہ عرب صاحب پانچ روپے کے نمبر، وہ دو دو روپے کے وزیر ہیں اگرچہ بابو برہانند (۱۳۱) بابو بھولانا تھ (۱۲۶) لالہ برج بھوکن سرن داس (۱۲۸) طیب صاحب کے اوپر ہیں کہ یہ پانچ ہی کے ہوئے وہ دس دس اور پچیس پچیس روپے کے اعلیٰ ممبر ہیں، طیب صاحب معاف فرمائیں، انھیں ختم سال تک مہلت تھی کہ تلاش روئیداد ہی میں ختم ہوئی۔ ۱۵ محرم ۱۳۲۸ء تک مہلت سہی اگرچہ جب نیچریت ٹھہری تو اس بحث کی کیا حاجت رہی۔ حسبنا اللہ و نعدہم الوکیل و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ و اصحابہ اجمعین، آمین!

نوٹ

جلد ۲، کتاب الشقی کے حصہ دوم، مناظرہ و رد و بد مذہبان کے عنوان پر اختتام پذیر ہوئی۔ جلد ۲۸ کتاب الشقی کے حصہ سوم سے شروع ہوگی
ان شاء اللہ

سے مطبع مفید عام میں تصحیح کا بھی اہتمام ہے۔ یہ لفظ یونہی (عرف) چھپا ہے شاید (عرب) صاحب
برج ستارہ ممبری کی (ب) کثرت استعمل سے (ف) ہوگئی ۱۲

الرسائل

لامام
اهل السنة
الشيخ
احمد رضا
القادي
الحنفي البريلوي
قدس سره

فلايرك

عن
انكلام مجاوزة الحجاب
١٣٠٥ هـ

هارى الاجيبى
بالشاة الهندية
١٣١٤ هـ
افيتا المومنين
تحكم جلود الاضحية
١٣٠٧ هـ

مؤسسنا

الجامعة النظامية الرضوية - لاهور - باكستان

الدولة المكيّة بالمائة الغيبية

(۱۳۲۳ هجرية)

للشيخ الإمام أحمد رضا خان
انقدهاري الأفغانی ثم البریلوی الهندي

مع تعلیقاتها للمصنف بسم الترخی

الفيوضات المكيّة لمحب الدولة المكيّة

(۱۳۲۶ هجرية)

وليّه

جلال المقرنطات لأجلّة علماء الحرمین الشریفین وحماة ومصر
والشام وغيرها من بلاد دار السلام زادها الله شرفاً وتكريماً

مؤسسترضا

الجامعة النظامية الرضوية. لاهور. باكستان

