سواء السبیل کلیمی

از

شیخ المشائخ قطبِ زمانہ حضرت خواجہ شیخ کلیم اللہ دہلوی

ناشر

آستانہ بکڈپو ۱۵۱۲ سوئیوالان نئی دہلی ۲

Marfat.com

فہرست عنوانات مضامین سواء السبیل کلیمی

نمبر شمار	عنوانات مضامین	صفحہ
۱	دیباچہ	۷
۲	بیان موضوع سواء السبیل	۸
۳	مرحلۂ اوّل — وجود عینی ذات عین واجب ہے	۱۲
۴	مرحلۂ دوم — حقیقت حق تعالیٰ عین وجود مطلق ہے	۱۶
۵	مرحلۂ سوم — بیان اس وجود کا جس پر احکام و آثار مرتب ہوتے ہیں	۲۰
۶	مرحلۂ چہارم — واحد بحیثیت احد واحد ہے	۲۲
۷	مرحلۂ پنجم — ماہیات کے وجود مطلق سے ملنے کے کیا معنی ہیں؟	۲۵
۸	مرحلۂ ششم — وجود مطلق بحیثیت اطلاق کے معلوم ہو سکتا ہے نہ دیکھا جا سکتا ہے	۲۶
۹	مرحلۂ ہفتم — وحدت حقیقیہ کی تعریف و توضیح	۲۹
۱۰	مرحلۂ ہشتم — وحدت مقصود و کمال الٰہی ہے	
۱۱	مرحلۂ نہم — ذات باری تعالیٰ کے مظاہر	۳۴
	مرحلۂ دہم — انسان صفات و اسماء الٰہیہ کا مظہر ہے	۳۶
۱۳	مرحلۂ یازدہم — صفات کے متجلی ہونے پر ایک شبہہ اور اس کا جواب	۳۷
۱۴	مرحلۂ دوازدہم — ذات کو اپنے مظاہر سے کیا تعلق ہے؟	۳۸
۱۵	مرحلۂ سیزدہم — صورتیں اپنے وجود میں ذات کی محتاج ہیں	۴۲

Marfat.com

نمبر شمار	عنوانات مضامین	صفحہ
۱۶	مرحلۂ چہاردہم [۱۴] انسانوں کی دو قسمیں محبوب [۱] - مجذوب [۲]	۴۶
۱۷	مرحلۂ پانزدہم [۱۵] وجود حقیقی کے ممکنات میں ظہور کرنے پر سوالات اور انکے جوابات	۵۰
۱۸	مرحلۂ شانزدہم [۱۶] جو شئے خارج میں موجود ہے اسکی دو قسمیں ہیں اول ممکن دوم واجب	۶۲
۱۹	مرحلۂ ہفدہم [۱۷] وجود بمعنی ذات بحیثیت وجود وجود مطلق ہے۔	۶۶
۲۰	مرحلۂ ہشدہم [۱۸] مطلق اپنے مقید سے منفک نہیں ہوتا اور مقید مطلق سے الگ نہیں ہوتا۔	۸۰
۲۱	مرحلۂ نوزدہم [۱۹] مطلق حقیقی اور مطلق اضافی کے مراتب بغیر دو مطلق کے متحقق نہیں ہوتے۔	۸۷
۲۲	مرحلۂ بستم [۲۰] مطلق کا ظہور مقید فرد معین کو مقتضی ہے اور مقید مطلق معین کا مقتضی ہے۔	۹۴
۲۳	مرحلۂ بست و یکم [۲۱] وحدت و کثرت کی حقیقت و تفصیل	۹۶
۲۴	مرحلۂ بست و دوم [۲۲] وحدت کے اقسام	۱۰۰
۲۵	مرحلۂ بست و سوم [۲۳] واجب الوجود اور خالق و معبود کی وحدت کا اثبات	۱۰۲
۲۶	مرحلۂ بست و چہارم [۲۴] در بیان ایجاد بلا واسطہ و بالواسطہ	۱۰۹
۲۷	مرحلۂ بست و پنجم [۲۵] عالم وجود میں ایک حقیقت متغیر ہے۔	
۲۸	مرحلۂ بست و ششم [۲۶] نسبت ذات پر زائد نہیں ہے	۱۱۳
۲۹	مرحلۂ بست و ہفتم اعدیت ذاتیہ احدیت مطلقہ	۱۱۴
۳۰	مرحلۂ بست و ہشتم [۲۸] ایجاد کی طرف توجہ الٰہی اور اسکی دو قسمیں	۱۱۶
۳۱	مرحلۂ بست و نہم [۲۹] بیان اثبات و نفی و جعل	۱۱۸
	مرحلۂ سی ام [۳۰] تعدیات الہیہ کی تعریف اور تفصیل	۱۲۰

Marfat.com

نمبر شمار	عنوانات مضامین	صفحہ
۳۳	مرحلۂ سی و یکم [۳۱] ظہور کس کس شئے کا ہے اور بطون کس کا۔	۱۲۶
۳۴	مرحلۂ سی و دوم [۳۲] اقسام تعینات امکانیہ و اقسام روح	۱۲۷
۳۵	مرحلۂ سی و سوم [۳۳] عالم مثال بھی تعینات میں ہے۔	۱۴۰
۳۶	مرحلۂ سی و چہارم [۳۴] عالم شہادت اور اس کی تفصیل	۱۴۳
۳۷	مرحلۂ سی و پنجم [۳۵] حقیقت واحدہ مطلقہ میں وجود اور امکان برابر ہیں۔	۱۴۷
۳۸	مرحلۂ سی و ششم [۳۶] ممکن کی تعریف	۱۵۱
۳۹	مرحلۂ سی و ہفتم [۳۷] وجود بحیثیت وجود کسی اثر کو مقتضی نہیں	۱۵۴
۴۰	مرحلۂ سی و ہشتم [۳۸] وجود ایک ایسی حقیقت جس کی شان بطون ہے۔	۱۵۷
۴۱	مرحلۂ سی و نہم [۳۹] ہر مظہر کے اندر ایک خصوصیت ہوتی ہے۔	۱۵۸
۴۲	مرحلۂ چہلم [۴۰] انسان تمام مظاہر کا جامع ہے اور تمام مخلوق سے افضل ہے۔	۱۶۰
۴۳	مرحلۂ چہل و یکم [۴۱] صفات باری تعالیٰ میں حکماء کا اختلاف	۱۷۰
۴۴	مرحلۂ چہل و دوم [۴۲] صفات کے بارے میں تحقیق زائد	۱۷۳
۴۵	مرحلۂ چہل و سوم [۴۳] اللہ تعالیٰ کا علم عین ذات ہے یا غیر ذات۔	۱۷۹
۴۶	مرحلۂ چہل و چہارم [۴۴] علم باری تعالیٰ میں فلاسفہ کے مذاہب۔	
۴۷	مرحلۂ چہل و پنجم [۴۵] علم تفصیلی کے مراتب اور اس کی تحقیق۔ علم حضوری و حصولی	۱۸۸
۴۸	مرحلۂ چہل و ششم [۴۶] اللہ تعالیٰ کے علم اور دیگر صفات میں اشاعرہ کا مذہب۔	۱۹۳
۴۹	مرحلۂ چہل و ہفتم [۴۷] عالم قدیم ہے یا حادث	۱۹۵
۵۰	مرحلۂ چہل و ہشتم [۴۸]	

Marfat.com

نمبر شمار	عنوانات و مضامین	صفحہ
	صوفیاء اور اشاعرہ کے مذہب میں فرق	۱۹۶
۵۱	مرحلۂ چہل و نہم [۴۹] وجوب ذاتی اور صفاتی میں قصور فہم۔	۲۰۰
۵۲	مرحلۂ پنجاہم علم کی تحدید کر سکتے ہیں یا نہیں	۲۰۲
۵۳	مرحلۂ پنجاہ و یکم [۵۱] علم کی تعریفات اور اس کی تحقیق۔	۲۰۴
۵۴	مرحلۂ پنجاہ و دوم [۵۲] اللہ تعالیٰ کا علم جزئی اور کلی دونوں کو شامل ہے یا نہیں	۲۱۱
۵۵	مرحلۂ پنجاہ و سوم [۵۳] قلوب کی کیفیت باعتبار ذکر اللہ	۲۱۶
۵۶	مرحلۂ پنجاہ و چہارم [۵۴] اللہ تعالیٰ کو من کل الوجوہ تمام چیزوں کا علم ہے	۲۲۱
۵۷	مرحلۂ پنجاہ و ششم [۵۵] علم ظہور کے معنی اور ایک اشکال کا جواب	۲۲۸
۵۹	مرحلۂ پنجاہ و ہفتم [۵۷] خدا کا فعل صادر ہونے میں متکلمین اور حکماء کے قول۔	۲۳۰
۶۰	مرحلۂ پنجاہ و ہشتم [۵۸] علم اور یقین کے اقسام	۲۳۵
۶۱	مرحلۂ پنجاہ و نہم [۵۹] اللہ تعالیٰ کا کلام حادث ہے یا قدیم۔	۲۳۹
۶۲	مرحلۂ شصتم [۶۰] مسئلہ کلام میں متکلمین کی تلی۔	۲۴۳
۶۳	مرحلۂ شصت و یکم [۶۱] وحی کس طریق سے ہوتی تھی۔	۲۵۲
۶۴	مرحلۂ شصت و دوم [۶۲] الفاظ قرآن و مصاحف کلام اللہ ہیں یا نہیں؟	۲۵۴
۶۵	مرحلۂ شصت و سوم [۶۳] صفت تکوین کی تحقیق۔	۲۵۸
۶۶	مرحلۂ شصت و چہارم [۶۴] باری تعالیٰ کی رویت ہو سکتی ہے یا نہیں۔	۲۶۴

★

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله الذی تعالی وتقدس
عن فہم غیرہ وجل عن ان
یدرك احد سرّ شرہ وخیرہ
فصفتہ کذاتہ حاسر
العقل وبالجملۃ ینطا بالنقل
والصلوٰۃ علی الجامع للمرتبتین
بالفعل والانفعال الوتر لقوسی
دائرۃ الکمال وعلی الہٖ وصحبہٖ
تفاصیل جملۃ الکون والوجوب
شراح متون الشہادات والغیوب
امابعد فسواء السبیل
یکلیم اللہ یہدیك الی ان
الارواح ھی المخاطبۃ لا ان
شباح فعند الموت لا قیمۃ
لہا الا انھا الان التی سراج
فالمتصرف ھو الروح والجسم
ھو المتصرف فیہ فالانسان

تمام محامد اللہ کے لیے ثابت ہیں
کہ جو فہم غیر سے برتر اور پاک ہے اور
اُس سے برتر ہے کہ اُس کے شر اور
خیر کا راز کوئی دریافت کرے پس اُسکی
صفت مثل اُس کی ذات کے ہے
عقل دونوں کے ادراک سے قاصر
ہے۔ حاصل یہ کہ دونوں (یعنی ذات
وصفات) علوم نقلیہ سے سمجھی جاتی ہیں
اور رحمت کاملہ نازل ہو اُن پر جو فعل
اور انفعال کے سبب سے دو مرتبوں کے
جمع کرنیوالے ہیں اور جو دائرۂ کمال کی
دونوں قوسوں کے وتر ہیں اور نیز رحمت
ہو اون کی آل اور انکے اصحاب پر جو
تمام کون اور وجوب کے تفاصیل ہیں
اور ظاہر امور اور باطن امور کے متون کی
شرح ہیں۔ بعد حمد وصلوٰۃ کے معلوم ہو کہ
یہ کلیم اللہ کی سواء السبیل ہے جو تجھ کو

Marfat.com

عبارة عما یشیر الیه بقوله
انا فبتعلقه بالبدن جلوة و
بسلبه مماة له والشرف
والقدر فیه والصفات له وله اللطافة
وللجسم الکثافة فمن غلب
الکثافة علی اللطافة فهم
الأرذلون وبالعکس
هم الاشرفون والمتوسطون
یمکن ترقیهم بالمجاهدات
لوجود النزاهة فی جوهرهم
وهو التوجه الی معرفة المبدء
ثم الدعوة علی بابه وهی
وظیفة القلب لا النفس
لان قبلتها الجسم فحسب
والقلب اما یهتدی بالنور
القدسی الوهبی واما
بالاستدلال بالآیات
الانفسیة والآفاقیة بان
لیس وجودنا بذاتنا والا لما

راہ دکھاتی ہے اس طرف کہ مخاطب و
مکلف ارواح ہیں اجسام نہیں ہیں کیونکہ
جب موت آجاوے تو اجسام کی کچھ قدر نہیں
بجز اس کے کہ اجسام آلات ترقی ہیں
متصرف روح ہی ہے اور جسم متصرف فیہ
ہے پس انسان وہ شے ہے کہ جس کو لفظ
انا میں اشارہ کیا جاتا ہے پس جب وہ بدن
کے متعلق ہوتی ہے تو یہی حیوٰۃ ہے اور
جب بدن سے مسلوب ہوتی ہے تو یہی ممات
ہے اور بزرگی جو معتبر ہے وہ روح ہی
کی بزرگی ہے اور صفات بھی اوسی کی ہیں
اور وہ لطیف ہے اور جسم کثیف ہے
پس جن لوگوں کے اندر لطافت پر غالب
ہوگئی وہ ارذل ہیں اور جن لوگوں کے اندر
کثافت لطافت پر غالب آگئی وہ اشرف و
اعلیٰ ہیں اور جو اوسط درجہ کے لوگ ہیں
اون کو مجاہدات سے ترقی ممکن ہے کیونکہ
نزاہت اونکی ذات میں پائی جاتی ہے اور
مجاہدہ حق تعالیٰ کی معرفت کی طرف توجہ

ہے مبدء کی معرفت کی طرف اور پھر دعوت اوسکے دروازہ پر اور یہ قلب کا وظیفہ ہے نہ نفس کا کیونکہ نفس کا قبلہ صرف جسم ہے اور قلب یا تو نور قدسی وہبی سے ہدایت پاتا ہے

اور با آیات انفسیہ و آفاقیہ سے استدلال کرکے ہدایت پاتا ہے مثلاً کہا جاوے کہ ہمارا وجود اور ہم

Marfat.com

احتیجنا و عجزنا فلا بد من
موجد لیس مثلنا هو ازلی و
ابدی واحد وجوده
بذاته لا یحتاج الی غیره
فی وجوده والظاهر ان هذا
انما یتحقق فی الوجود لا فی غیره
فهو هو ذلك ایضا راجع الی
فضله اذ لولا نوره ما ابتدی
العقل الیه فالمعرفة بذاته
وصفاته علی ما هو علیه فی
نفس الامر من عنایته و
هدایته فالدلیل علی الله
هو الله والعقل عاجز لا یدل
الا علی مثله الا تری ان
المعرفة قد تحصل لغیر ذی
العقل وقد لا تحصل لصاحبه
فاثباته ثم اثبات وحدته
انما هو بتائیده سبحانه قالوا
الوجود حقیقة واحدة

محتاج اور عاجز نہیں تو بس ضرور کوئی
موجد ہو گا کہ جو ہم میں سے نہیں ہے اور وہ ازلی
و ابدی واحد ہے وجود اس کا بالذات ہے اپنے
وجود میں غیر کا محتاج نہیں ہے اور یہ بات
ظاہر ہے کہ ویسی ذات جو ان صفات مذکورہ
سے متصف ہو وجود ہی میں متحقق ہوگی نہ غیر
وجود میں پس وہ ذات وجود ہی ہے اور یہ قلب کا
ہدایت پانا بھی اس کے فضل ہی سے ہوتا ہے
کیونکہ اگر اس کا نور نہ ہوتا تو اس کی طرف عقل
راہ یاب نہ ہوتی پس اس کی ذات اور صفات کی معرفت
کما حقہ اسی کی عنایت اور ہدایت سے ہوتی
ہے سبب اس تقریر سے معلوم ہوا کہ دلیل اللہ
کی ذات پر اسی کی ذات پاک ہے۔ اور عقل عاجز ہے
عقل اس کے مثل کی طرف راہ بتلاتی ہے دیکھو
کہ معرفت اکثر اوقات غیر عاقل کو حاصل ہو جاتی
ہے اور عاقل کو حاصل نہیں ہوتی۔ پس اس کی
ذات پاک کا اثبات اور پھر اس کی وحدت کا اثبات اسی سے
ہی تائید اور مدد سے حاصل ہوتا ہے
علماء نے کہا ہے کہ وجود حقیقۃ واحد ہے۔

Marfat.com

ويقابله العدم الصرف الذي
لا ثبوت له لا عيناً ولا علماً
لا خارجاً ولا وهماً فالموجودات
اما عدم محض لكن ثبوت الآثار
والاحكام يدفعه واما وجود
محض يتمثل بامثال الموجودات
الكائنة وهو هو كما هو وهو المتمثل
بهذه الكثرة مع لوازمها فمن
لم يحفظ مرتبة الاطلاق فقد
اخطأ ثم ان التنزل في صفته
فاين الاطلاق الا ترى الى
قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم
قوله ما من يكون نجوى ثلثة
الا هو رابعهم فاحفظ المرتبتين
واعط حقيهما فعلم ان الوجود
واحد ولولا ذلك لما
مال الانسان اليه تعالى ميلاً
تاماً ولما تحقق التجاذب
من الطرفين ولذة الاتحاد
ينعدم الم البين وهذه

اور اُسکے مقابل عدم محض ہے کہ اس کا
ثبوت کسی طرح نہیں نہ عیناً نہ علماً نہ خارجاً
وہماً پس موجودات یا تو عدم محض ہیں۔ لیکن
احکام اور آثار کا ثابت ہونا۔ اُس کو رد کرتا
ہے اور یا وجود محض ہے کہ جو امثال
موجودات موجودہ میں متمثل ہوا اور وہ
وجود اسی طرح ہے جیسا کہ تھا اور وہ وجود
ہی اس کثرت میں مع اُسکے لوازم کے متمثل
ہے پس جس شخص نے مرتبہ اطلاق کو محفوظ نہ رکھا
اُسنے خطا کی ہے کیونکہ متنزل یعنی مقید ہونا موصوف
بصفتہ ہے پس اطلاق کہاں رہا دیکھو حق تعالیٰ
فرماتے ہیں "وہو معکم اینما کنتم" یعنی وہ تمہارے
ساتھ ہے جس جگہ تم ہو اور فرماتے ہیں "ما یکون من
نجویٰ ثلثۃ الا ہو رابعہم" یعنی نہیں ہوتی سرگوشی تین
آدمیوں کی۔ مگر حقتعالیٰ چوتھے اُنکے ہیں پس دونوں
مرتبوں کو محفوظ رکھ اور دونوں کو انکا حق دے
پس معلوم ہوا کہ وجود ایک ہی ہے اور اگر اسطرح نہ ہوتا
انسان اللہ تعالیٰ کی طرف تام میل نہ کرتا اور دونوں طرف
سے تجاذب نہ ہوتا اور ہجر و جدائی کا الم معدوم

ہونے سے اتحاد کی لذت نہ ہوتی اور اس مسئلہ کو

Marfat.com

المسئلة يقال لها موضوع المسائل الشريفة واصل المعارف النفيسة والمترسمون قالوا الواجب ذات موجودة بوجود زائد ومتصفة بصفات لا متناهي فالموجود المؤثر اما مجموع فيستلزم التركيب واما ذات من غير اعتبار وجود فكيف يفيد الوجود للممكن فان العلة لا بد لها من الوجود حتى تفيد وتؤثر اما وجود من غير اعتبار الذات فيلزم ان لا يكون الموجد قائماً بنفسه لان الوجود اما الذات او غير الذات فان كانت الذات وحدها فكيف يؤثر ان كانت غير الذات فالذات في تحققها ووجودها محتاجة

. . . .

مسائل شریفہ کا موضوع کہا جاتا ہے :

اور معارف نفیسہ کی یہی اصل ہے اور ظاہر بین اور رسمی لوگ کہتے ہیں کہ واجب الوجود ایک ذات ہے جو اپنے وجود زائد از ذات سے موجود ہے اور صفات غیر متناہیہ کیساتھ موصوف ہے پس ہم کہتے ہیں کہ موجود مؤثر یا تو مجموعہ ذات اور وجود کا ہے تو اسوقت موجود میں ترکیب لازم آتی ہے اور یا مؤثر ذات ہی بغیر اعتبار وجود کے پس ذات بغیر اعتبار وجود کے کیونکر ممکن کو وجود عطا کر سکتی ہے کیونکہ علت کیلئے وجود ضروری ہے تاکہ وہ موثر اور مفید ہو اور وجود ہو بغیر اعتبار ذات کے پس اس صورت میں یہ لازم آتا ہو کہ موجد اپنی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو کیونکہ وجود بذاتہ قائم نہیں ہے اور نیز واجب کا وجود زائد از ذات ماننے میں یہ بھی لازم آتا ہے کہ علۃ وجود کی یا تو ذات ہوگی یا غیر ذات پس اگر محض ذات ہی علۃ ہو تو وہ کیسے موثر ہو سکتی ہے اور اگر غیر ذات ہو ۔ پس ذات اپنے تحقق اور وجود میں

Marfat.com

الیٰ ذلک الغیر والمحتاج
لا یکون واجبًا وقولہم بالزیادۃ
عین الدور فعلم ان الواجب
ھو الوجود لا غیر بمعنی الحصول
والثبوت والکون فانہ من المعقولات
الثانیۃ فلا یکون الواجب فردہ
بل بمعنی الذات المستقلۃ
القائمۃ بنفسہا وما سواھا
اعراضہا واما الاتصاف فمذاق
الکمل بنفیہ لولا ان شہدت
بہ السنۃ لان الصفۃ غیر
الموصوف قال امیر المؤمنین
یعسوب الموحدین علی المرتضیٰ
اول الدین معرفتہ وکمال
معرفتہ التصدیق بہ وکمال
التصدیق بہ توحیدہ وکمال
توحیدہ الاخلاص لہ
وکمال الاخلاص نفی الصفات
....

اُس غیر کی محتاج ہوگی اور محتاج
... واجب نہیں ہوتا اور وجود کے
زائد از ذات کے قائل ہونے میں دور بھی
لازم آتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ واجب الوجود
خود وجود ہی ہے کوئی دوسری شئے نہیں
لیکن وجود بمعنی حصول وثبوت وکون نہیں
کیونکہ وجود اس معنی کر تو معقولات ثانیہ
سے ہے پس وجود اس معنی کر واجب نہیں
ہو سکتا۔ بلکہ بمعنی ذات مستقلہ جو بذاتہ قائم
ہے واجب ہے اور ماسوا اسکے سب اعراض انکی
ہیں اور رہا اتصاف بوجود سو اگر سنت
اُسکے شاہد نہ ہوتے تو کاملین کا مذاق اسکو
نفی کرتا ہے کیونکہ صفت غیر موصوف ہے امیر المؤمنین
یعسوب الموحدین علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ فرماتے
ہیں کہ اول دین معرفت حقتعالیٰ کی ہے
اور کمال معرفت تصدیق اسکی ہے اور کمال
تصدیق توحید ہے اور کمال توحید اخلاص
اس کے لئے ہے اور کمال اخلاص صفات کو
اس سے نفی کرتا ہے کیونکہ ہر صفت

Marfat.com

عنه بشهادة كل صفة انها
غير الموصوف وشهادة كل
موصوف انه غير الصفة
فمن وصفه فقد قرنه ومن
قرنه فقد ثناه ومن ثناه
فقد جزاه ومن جزاه فقد
جهله انتهى كلامه وقولهم
لا عينه ولا غيره اى لا عينه
مفهوما ولا غيره انفكاكا
بتادى بالغيرية اذ لا يفهم
من الذات عين ما يفهم
من الصفة وبالعكس فاين
الاتحاد اذ التمايز بينهما ثبت
من الوجوه عنوان الغيرية
والقول بانها لا عينها ولا
غيرها يستلزم انها غيرها
اذ الشيء بالنسبة الى نفسه
لا يقال انه لا عينه فتحقق
انها غيره

اور ہر موصوف شاہد ہے کہ وہ غیر صفت ہے۔
پس جو شخص صفت ثابت کرے وہ اس کو
قریب کرتا ہے اور جو قریب کرتا ہے پس
اسکو دو قرار دیتا ہے اور جو اسکو دو قرار دیتا ہے
پس وہ اسکو ذی اجزا کرتا ہے اور جو اسکو ذی اجزا کرتا
ہے پس وہ اُس سے جاہل ہے حضرت
علی رضی اللہ عنہ کا کلام ختم ہوا اور یہ کہنا
متکلمین کا کہ صفات باری تعالیٰ نہ عین باری ہیں
اور نہ غیر ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ صفات
مفہوم کے اعتبار سے عین نہیں ہیں اور
انفکاک کے اعتبار سے غیر نہیں ہیں تو اس
قول کا حاصل بھی یہی ہے کہ صفات غیر ہیں
کیونکہ جو شے لفظ ذات سے سمجھی جاتی ہے وہ
ہی بعینہ صفت سے نہیں سمجھی جاتی اور جو صفت
کا مفہوم ہے وہ ہی بعینہ ذات کا مفہوم
نہیں ہے پس اتحاد کہاں رہا کیونکہ ذات و
صفت میں تمایز من وجہ بھی عنوان غیریت
کا ہے اور لاعین اور لاغیر کا قائل ہونا اسکو
مستلزم ہے کہ صفات غیر ذات ہیں کیونکہ کسی شے کو

اور معنی ذات کے اعتبار سے بھی نہیں نکلتا کہ وہ لاعین نہیں اور نہ غیر جب ثابت ہوا کہ صفات غیر ذات ہیں۔

Marfat.com

مرحلہ ۱- الوجود بمعنی
الذات عین الواجب واما
بمعنی الکون والتحقق والحصول
التی هی المعانی المصدریة فباتفاق
الملیین عرض اعتباری انه من المعقولات الثانیة
یحاذیها فهو بهذا المعنی زائد
علی الحقایق کلها بحسب الذهن
ای لیس للعقل ان یتعقل الماهیة
مجردة عن الوجود ثم یحکم بانها
موجودة لا بحسب الخارج
ای لیس للعقل ان یتعقل ماهیة
مجردة وامراً آخر بالخارج
هو الوجود ثم یحکم به علیه
والحکماء ذهبوا الی ان الواجب
فرد خاص للوجود المطلق قائم
بنفسه مبدأ لجمیع الممکنات
وذلک باطل فان الوجود المطلق
من المعقولات الثانیة فکیف
یکون الواجب فرداً منه وکیف

مرحلہ پہلا وجود بمعنی ذات عین واجب ہے
اور وجود بمعنی کون اور تحقیق اور حصول کہ جو معانی
مصدریہ ہیں پس باتفاق تمام اہل ملت کے عرض
اعتباری اور معقولات ثانیہ سے ہے خارج میں
کوئی شے اس کے مقابلہ میں نہیں ہے پس
وجود اس معنی کر باعتبار ذہن کے کل حقائق
پر زائد ہے یعنی عقل کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی
خالی کرکے ادراک کر سکتی ہے پھر اس کے
بعد عقل حکم کرے کہ وہ ماہیت موجود ہے
یہ حکم باعتبار خارج کے نہیں ہو سکتا یعنی عقل
کسی ماہیت مجردہ کو اور ایک دوسری شئی کو
جو وجود ہو خارج میں ادراک نہیں کر سکتی۔
امر ماہیت پر ایسے وجود کا حکم نہیں کر سکتی
اور حکماء کا مسلک یہ ہے کہ واجب ایک
فرد خاص وجود مطلق کا ہے جو اپنے ذات
سے قائم ہے اور تمام ممکنات کا مبدا ہے
اور یہ باطل ہے کیونکہ وجود مطلق معقولات
ثانیہ سے ہے پس واجب اس کا فرد کیسے ہو سکتا ہے
اور یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وجود بذاتہ قائم ہے

Marfat.com

يقال انه قائم بنفسه فان الوجود
عندهم ليس بمعنى الذات
وايضا الفرد هو الحقيقة مع
التعين فلو كان التعين
عين الحقيقة لانعدم التمايز
بين ذلك الفرد والحقيقة
فيكون الواجب حقيقة كلية و
ليس ذلك بمذهبهم وايضا
لو كان الواجب وجودا خاصا
يلزم التركيب فيه في الوجود
او العقل لان مابه الخصوصية
ان كان امرا وجوديا فهو الاول
وان كان امرا عدميا فهو الثاني
والتركيب يا باه الوجوب و
ايضا لو كان الواجب حقيقة
وجودا مقيدا بقيد اعتباري
عدمي او مقيدا بقيد وجودي
فعلى الاول يلزم اتصاف الوجود
بالعدم لان ما اعتبر فيه من

اور یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وجود بذاتہ قائم ہے
کیونکہ وجود اُنکے نزدیک بمعنی ذات نہیں
ہے اور نیز فرد نام حقیقۃ مع التعین والتشخص
کا ہے پس اگر تعین و تشخص عین حقیقت
ہو تو فرد اور حقیقت میں فرق نہ رہا۔ پس
واجب حقیقۃ کلیہ ہو گیا حالانکہ یہ اُن کا
مذہب نہیں ہے اور نیز مسلک حکماء پر
ایک محذور اور لازم آتا ہے۔ تقریر اُسکی
یہ ہے کہ اگر واجب وجود خاص ہو تو اسکی
ترکیب وجود میں یا عقل میں لازم آتی ہے
کیونکہ وہ شے جس سے خصوصیت پیدا ہوتی
ہے اگر امر وجودی ہو تو وجود میں ترکیب
لازم آتی ہے۔ اور اگر امر عدمی ہو تو عقل
میں ترکیب لازم آتی ہے اور ترکیب وجوب
کے منافی ہے اور نیز ایک اشکال اور
لازم آتا ہے وہ یہ ہے کہ دو حال سے
خالی نہیں یا واجب حقیقتاً ایسا وجود
ہوگا کہ جو مقید ہو قید اعتباری عدمی کیساتھ اور
یا حقیقتاً ایسا وجود نہ ہوگا کہ جو مقید ہو قید

Marfat.com

اجزاء وجودی یرجع الی
حقیقة الوجود فلزم اتصاف
احد النقیضین بالآخر فذالك
وعلی الثانی یلزم الترکیب اذا
کان القید الوجودی فصلاً
واذا کان عرضا فمبدا العرض
انا نفس الحقیقة او جزءها او امر
خارج عنها والاول ظاهر البطلان
لان وظیفة القید الاخراج
والحقیقة غیر صالحة لهذا
المعنی لمساوات نسبتها الی
جمیع الافراد والثانی یستلزم
الترکیب والثالث یورث
الاحتیاج وذهبوا الی ان
وجوده عینه ان عنوا بالوجود
الحصول والکون فهذ زائد فی
الکل بالاتفاق وان عنوا۔
انه الوجود الخاص کما قالوا
الاشیاء حقایق مختلفة ولکل

وجودی کے ساتھ پس تقدیر اول پر تو۔
حقیقت وجود کی طرف راجع ہوگا پس
دو نقیضوں میں سے ایک نقیض کا دوسرے
کے ساتھ موصوف ہونا لازم آیا۔ اور یہ
جائز نہیں اور تقدیر ثانی پر اگر وہ قید
وجودی فصل ہے تو ترکیب لازم آتی ہے اور اگر
عرض ہو تو مبدء عرض یا تو نفس حقیقت ہوگا یا
جزو حقیقت ہوگا۔ یا کوئی امر خارج از حقیقت
ہوگا اور اول تو ظاہر البطلان ہے کیونکہ قید
کا کام تو اخراج ہے اور حقیقت اس معنی
کی صلاحیت نہیں رکھتی کیونکہ اُس کا تعلق
تمام افراد سے برابر ہے اور دوسری شق
پر ترکیب لازم آتی ہے اور تیسری شق
احتیاج کو مستلزم ہے اور نیز حکماء کہتے ہیں
کہ وجود واجب کا اس میں عین ہے پس ہم
دریافت کرتے کہ وجود سے ان کی کیا مراد
ہے اگر حصول وکون مراد ہے تو یہ تو سب میں
بالاتفاق زائد ہے اور اگر وجود خاص مراد ہے
چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ تمام اشیاء حقائق مختلف ہیں اور ہر

وجود کا عدم وجود کے ساتھ موصوف ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جو شے اس میں جزو وجودی ہے

حقیقة وجود خاص فهو
ایضا زائد علی ماهیة وحقیقة
فی الخارج واما فی العقل فلا شك
فیه انه زائد عند من یقول
ما بعینة ایضا وایضا منشاء الخصوصیة
اما الذات او امر خارج منها ولا
یکون الذات منشاء من غیر
اعتبار معنی فهو امر خارج
فیلزم الاحتیاج وذلك باطل

مرحلہ ب حقیقة الحق سبحانه
عین الوجود المطلق حتی لا یتصور
تصور الانفکاك عنه فان
الشیء لا ینفك عند نفسه واما
ما وراه ففیه لتصور الانفکاك مجال
فالممکن یحتاج الی الوجود
والوجود لا یحتاج فی الوجود
الی الوجود فهو الواجب فهو وجود
مطلق لا قید فیه اصلاً ای بلا
شرط فهو منزه عن الاعتبار ا

حقیقہ کا وجود خاص ہے تو اس تقدیر پر بھی
وہ ماہیت اور حقیقت پر خارج میں زائد ہے
اور رہا عقل میں تو کچھ شک نہیں کہ جو
عین ہونے کا قایل ہے اس کے نزدیک
وجود زائد ہے۔ نیز اس تقدیر پر ایک امر
محذور لازم آتا ہے تقریر اسکی یہ ہے کہ
منشا خصوصیت کا یا تو ذات ہے یا اور کوئی
امر خارج از ذات ہے اور ذات بغیر اعتبار معنی کے
منشا نہیں ہو سکتی پس منشا خصوصیت کا امر خارج ہے
پس اس تقدیر پر واجب کا محتاج ہونا لازم آیا
اور یہ باطل ہے۔ **مرحلہ دوسرا ۲**
حقیقت حق سبحانہ تعالی کی عین وجود مطلق ہے
حتی کہ اس وجود کا حقیقت سے تصور انفکاک
نہیں ہے کیونکہ کسی شے سے اسکی ذات منفک
نہیں ہو سکتی اور جو سوائے حق سبحانہ تعالی
کے ہے اسمیں تصور انفکاک کی گنجائش ہے پس
ممکن وجود کا محتاج ہے اور وجود اپنے وجود میں
وجود کا محتاج نہیں ہے پس اعتبار
عدم کے . . . .

[illegible]

Marfat.com

مع اعتبار العدم والوجود
اذا قيل انه موجود معناه انه
وقع عليه الوجود بالمعنى المصدري
وهذا عرض عام حقيقة الوجود
لا يخلو اما بحسب فرض الفارض
كالنسب والاضافات الاعتبارية
كالقرب والبعد وهذا لا يتحقق
الا في القوة المدركة فقط
واما خارج عن فرض الفارض و
اعتبار المعتبر ومع لا يخلو انه
يتحقق في القوة المدركة
والمشاعر فقط او الخارج
عن المشاعر ايضا يتحقق فالاولى
الوجود الذهني الذي
انكره المتكلمون كالنسب
والاضافات بالحقيقة والالوان
وسائرها تقع في الدرجة
الثانية من التعقل ولا مذهب
عليك ان الذهني والفرضي

ساتھ نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جب
وجود کو کہا جاتا ہے کہ وہ موجود ہے۔ یعنی اس کے
یہ ہیں کہ اسپر وجود بمعنی مصدری واقع ہے
اور یہ یعنی وجود بمعنی مصدری حقیقۃ موجود
کیلئے عرض عام ہے اور وجود کی کئی قسم ہیں
کیونکہ وجود یا تو باعتبار فرض کے فرض
کرنیوالے کے ہو جیسے نسب اور اضافات
اعتباریہ جیسے قرب و بعد اور یہ قوت مدرکہ
میں متحقق ہو سکتا ہے اور یا فرض فارض
اور اعتبار معتبر سے خارج ہو اس وقت
اسکی دو قسم ہیں اول یہ کہ صرف قوۃ مدرکہ
اور مشاعر میں متحقق ہو دوسرے یہ کہ قوۃ
مدرکہ میں بھی متحقق ہو اور خارج از قوۃ مدرکہ
بھی متحقق ہو پس قسم اول وجود کے یعنی جو
باعتبار فرض فارض کے ہو وجود ذہنی ہے
جس کا متکلمین نے انکار کیا ہے جیسے نسب اور
اضافات حقیقیہ اور الوان اور تمام وہ چیزیں جو
ادراک کے درجہ ثانیہ میں واقع ہوتی ہیں اور
مجھ کو یہ شک نہ ہونا چاہیے کہ ذہنی اور فرضی

Marfat.com

مستویان فی الحصول فی
المدارك والمشاعر لأن الاول
فی الامور الحقیقیة والثانی
فی الامور الفرضیة الاعتباریة والثانی
الخارجی ای الخارج عن المشاعر
والمدارك فیحصل التقسیم
ان التحقق والثبوت امّا فی
حد الذات للموجود او لا
فالثانی هو الفرضی والاول
امّا فی المشاعر والمدارك
او فی الخارج عنها فالاول
ذهنی والثانی خارجی فهما
نفس الامریان بخلاف
الاول فان انسانیة زید المعدوم
ذهنی ونفس الامری ولیس
بخارجی ولما اذا ارید بالخارج
معنی آخر ای الواقع فی
نفس الامر ای الفرضی فهو
مرادف له فالوجود الفرضی

برابر نہیں۔ کیونکہ دونوں مدارک اور مشاعر میں
حاصل ہوتے ہیں۔ اسواسطے کہ اول اُمور
حقیقیہ میں سے ہے اور ثانی اُمور فرضیہ
اعتباریہ سے اور دوسری قسم یعنی وہ وجود
جو مدرک سے خارج ہو وجود خارجی کہلاتی ہے
پس حاصل تقسیم کا یہ ہوا کہ تحقق اور ثبوت اپنی
حد ذات میں یا تو موجود کے لئے ثابت
ہونگے یا موجود کیلئے نہ ثابت ہونگے پس
پس قسم ثانی تو فرضی ہے اور اُسکی دو قسمیں
اول وہ جو مشاعر اور مدارک میں حاصل ہو
اور دوسرے وہ جو خارج میں ہوا۔ اول کو
ذہنی کہتے ہیں اور دوسرے کو خارجی پس یہ
دونوں آخر کی قسمیں نفس الامری ہیں بخلاف
اول کے پس بیشک انسانیت زید معدوم کی
ذہنی ہے اور نفس الامری ہے اور خارجی نہیں
ہے لیکن جب خارج سے اور معنی مراد لئے
جاویں یعنی جو نفس امر میں واقع ہو وہ مراد لیا
جاوے تو اسوقت خارجی فرضی کا سا
ہوگا بسبب وجود فرضی......

Marfat.com

والوجود الحقيقي متباينان
والوجود الحقيقي والنفس الأمري
متساويان والخارجي اخص
من الحقيقي كالذهني وكذلك
من نفس الأمري مطلقاً
والخارجي اعم من الذهني
من وجه **مرحلة ج**
الوجود الذي باقترانه . . .
الماهية يترتب عليها الآثار
والاحكام اما فرضي او ذهني
او خارجي لا جائز ان يكون
فرضيا باختصاصه بالقوة
المدركة فقط لا يوجد الا بعد
عاقل يعقل وتواه فلو توقف
العاقل عليه لدار ولا ذهنيا
لذلك فهو وجود حقيقي
خارجي ثابت في نفس الامر
لا جائز ان يكون من قبيل العرض
فانه محتاج الى المحل والمحل

اور حقیقی متباین ہیں اور وجود حقیقی اور
نفس الامری متساوی ہیں اور خارجی حقیقی
سے اخص مطلق ہے جیسے کہ ذہنی حقیقی
سے اخص مطلق ہے اور اسی طرح خارجی
نفس امری سے اخص مطلق ہے اور خارجی ذہنی
سے اعم من وجہ ہے۔ **مرحلہ تیسرا ۳**
وہ وجود کہ اسکے ماہیت کے ساتھ مقترن
ہونے سے آثار اور احکام مرتب ہوتے ہیں
یا تو فرضی ہے یا ذہنی یا خارجی فرضی ہونا تو
جائز نہیں ہے کیونکہ وہ قوت مدرکہ کے
ساتھ خاص ہے اور بعد وجود کسی عاقل کے
جو تعقل کرے اور بعد اس کے قوی کے
ثابت ہوگا۔ پس اگر خود عاقل اسپر موقوف
ہو تو دور لازم آویگا۔ اور ذہنی بھی اسی
وجہ سے نہیں ہو سکتا۔ پس وجود حقیقی خارجی
ہے جو نفس الامر میں ثابت ہے۔ اور اعرض کی
قسم سے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ عرض محتاج
محل کا ہوتا ہے اور محل . . . . .
. . . .

ف: بیان اس وجود کا جس پر احکام اور آثار مرتب ہوتے ہیں۔

Marfat.com

محتاج الیہ ضرورۃ انہ
موجود فیحتاج الی الوجود
فیلزم الدور لا محالۃ انہ ذات
قائمۃ بنفسہا فعلم مما تقدم
ان الوجود اما عین قائمۃ
کالموجودات المستقلۃ من
الجواھر والذوات او عین
فی عین کالاعراض الوجودیۃ
من الالوان والاشکال وغیرھا
اولا عین فی عین کالنسب
الفرضیۃ والاضافات الاعتباریۃ
مثل القرب والبعد والیمین
والشمال فالوجود الذی ھو
مناط الآثار والاحکام و
بانضمامہ بالماھیات تقبل الآثار
المختصۃ بہا وجود مستقل
خارجی قائم لا عین فی عین
ولا لا عین فی عین فلیس
من الاعراض الوجودیۃ

محتاج وجود کا ہے کیونکہ محل ایک موجود شے
کا نام ہے پس وہ وجود کا محتاج ہوگا پس
دور لازم آگیا پس لا محالہ ایک ذات قائم
بنفسہ ہو۔ پس اس تقریر سابق سے معلوم
ہوا کہ وجود کی تین قسمیں ہیں۔ اول عین
قائم بالذات جیسے موجودات مستقلہ مثل
جواہر وذات کے دوسرے وہ وجود عین
ہو اور کسی دوسری عین میں ہو جیسے اعراض
وجودیہ مثل رنگ اور اشکال وغیرہ کے
تیسری وجود خود عین ہو۔ اور نہ کسی دوسرے
عین میں ہو جیسے نسب فرضیہ اور اضافات
اعتباریہ مثل قرب بعد اور داہنے بائیں کے
پس وہ وجود کہ مدار آثار اور احکام کا ہے اور
جسکی ماہیت کیساتھ ملنے سے ماہیات کے
ان آثار کو جو انکے ساتھ خاص ہیں قبول
کرتی ہے وجود مستقل خارجی قائم بالذات
ہے نہ وہ عین فی عین ہے اور نہ لا عین
فی عین ہے، پس نہ اعراض وجودیہ
سے ہے۔

Marfat.com

ولا من النسب الفرضية لاحتیاجهما الی المحل والمحل محتاج الی الوجود فدورٌ منجرٌ الی انعدام الماهیات راسًا.

تنبیه من انصف عن نفسه علم ان الاقتران بین المعدومین فی الخارج لا یعقل الا بعد قیامهما او احدهما موجود بوجود خارجی فلو کان الوجود الذی هو مناط الآثار والاحکام معدومًا فی الخارج لما حصل الاقتران والانضمام فی المعدومات

مرحلہ ۴ الواحد من حیث انه واحد لا یصدر منه الا واحد کما ان الکثیر من حیث انهٗ کثیر لا یصدر عنه الا الکثیر فان الکثیرۃ ضدُّ الواحد فتعذر ان یصدر احد الضدین

اور نہ نسب فرضیہ سے کیونکہ یہ دونوں قسمیں وجود کی محل کی محتاج ہیں اور محل محتاج ہے وجود کا پس دور لازم آویگا اور دور سے کل ماہیات کا معدوم ہونا لازم آویگا۔ **تنبیہ** جو شخص انصاف کرے وہ جانیگا کہ اقتران خارج میں دو معدوم کے درمیان جب ہی سمجھا جاتا ہے کہ جب دونوں موجود بوجود خارجی ہوں یا ایک انمیں سے موجود بوجود خارجی ہو۔ پس اگر وہ وجود کہ جو مدار آثار اور احکام کا ہے خارج میں معدوم ہو تو اقتران اور انضمام ہی نہ حاصل ہوگا۔

مرحلہ چوتھا واحد اس حیثیت سے کہ وہ واحد ہے اس سے ایک ہی صادر ہوگا۔ جیسا کہ کثیر اس حیثیت سے کہ وہ کثیر ہے اس سے کثیر ہی صادر ہوں گے۔ کیونکہ کثرۃ ضد وحدۃ کی ہے پس دونوں ضدوں میں سے ایک کا دوسری ضد سے صدور نہیں ہو سکتا۔

Marfat.com

من الاخر من حيث انه
هو ضده، نعم اذا اعتبر في
نسب كثيرة فصار الواحد
باعتبارها كثيرا فيمكن ان
يصدر عنه الكثير وكذلك
العكس اي الكثير له احدية
ثابتة فيمكن صدور الواحد
منه من حيث الاحدية
فالتاثير والارتباط انما
هو بسبب الجامع والا من
حيث التنافي فلا تاثير ولا
اثر فالوجود المطلق اذا اعتبر
ذاته من غير ملاحظة معنى
فيه فهو واحد لا من حيث
ان الوحدة صفة من صفاته
او حكم من احكامه بل بمجرد الذات
اي هناك عدم الاعتبار لا
اعتبار العدم فلا يكون علة
للكثرة فاذا اعتبر مع الصفات ٦

لمعات

لیکن نہ مطلقاً بلکہ بحیثیت اس کے ضد ہونے
کے البتہ اگر واحد میں نسب کثیرہ کا اعتبار
کر لیا جاوے تو اس وقت واحد باعتبار
اُن نسب کے کثیر ہو جاوے گا۔ پس ممکن
ممکن ہوگا کہ اس سے کثیر صادر ہوں۔ اور
اسی طرح اس کا عکس ہے پس ممکن ہوگا کہ اوس سے
کثیر صادر ہوں اور اسی طرح اس کا عکس یعنی کثیر
کے لئے ایک احدیت ہے جو ثابت ہے پس صدور
واحد کا بحیثیت اوس واحدیت کے ممکن ہے
کیونکہ تاثیر اور ارتباط ایسے سبب سے ہے جو
مشترک ہے اور بحیثیت تنافی کے نہ تاثیر ہے
نہ اثر پس اگر وجود مطلق کی ذات کا اعتبار
کیا جاوے اور اس میں جو معنی پائے جاتے ہیں
اُن کو نہ دیکھا جاوے پس وہ واحد ہے لیکن
نہ اس حیثیت سے کہ وحدۃ اوس کے صفات
میں سے ایک صفت ہے یا یہ کہ اوس کے احکام
میں سے ایک حکم ہے بلکہ محض ذات کے
اعتبار سے واحد ہے یعنی عدم اعتبار ہے نہ
اعتبار عدم پس وہ کثرۃ کی علت نہ ہوگا اور جب اوس کے

والاسماء يكون منشأ لها وما
من كثرة الا وقد ضبطها الوحدة
فالوحدة من الوحدة والكثرة
من الكثرة والكثرة اما كثرة
الاجزاء المقومة كالجنس
والفصل بالقياس الى النوع
واما كثرة اللوازم بعد
وجود الشئ واحدا وليست
هذه فى صلب الواحد او بعد
وجوده متكثرا فى الصلب
واللوازم يكون تابعة للذات
تصورا ووجودا بحيث لا
ينفك فى التعقل كالزوجية
المستتبعة لتصور النصفية
والثلثية والسدسية للستية
فهذه الكثرة العينية والعلمية
فى العالم مقيدة الى الوحدة
الاطلاقية مثل كثرة اللوازم
لا كثرة الاجزاء فتلك الوحدة

اور اسمار کا اعتبار کیا جاوے تو وہ کثرۃ کا
موجد ہو جاوے گا اور کوئی کثرۃ ایسی نہیں ہے
کہ اسکو وحدۃ نے منضبط نہ کیا ہو پس وحدۃ صادر
ہوگی وحدۃ سے اور کثرۃ کثرۃ سے اور کثرۃ بھی
دو قسم ہیں اول کثرۃ ان اجزاء کی جو ماہیت
و حقیقۃ میں داخل ہیں جیسے جنس اور فصل
باعتبار نوع کے اور دوسرے کثرۃ لوازم
کی اور اس کثرۃ کی دو قسم ہیں اول یہ کہ
لوازم کثیر ہوں لیکن ملزوم اپنی ذات کے
اعتبار سے واحد ہو یہ کثرت ذات واحد میں
ہوگی اور دوسرے یہ کہ لوازم میں بھی کثرۃ ہو
اور خود اس شے یعنی ملزوم میں بھی کثرۃ ہو
اور لوازم تصور اور وجود کے اعتبار سے تابع
ذات کے ہوتے ہیں اور تعقل یعنی سمجھے جاتے میں
بھی ذات سے علیحدہ نہیں ہوتے جیسے چھکے
نصف ہونے اور تہائی ہونے اور چھٹا ہونے
کے تصور کے زوجیۃ تابع ہے پس یہ کثرۃ
عینیہ اور علمیہ عالم میں باعتبار وحدۃ اطلاقیہ کے مثل کثرۃ
لوازم کے ہے نہ مثل کثرۃ اجزاء کے پس وہ وحدۃ

Marfat.com

الصرفة مقدسة عن هذه
النسب هي على ما كانت هي
عليه قبل ظهور الكثرة واما
عند ظهورها انتسب النسب
والاضافات واللوازم الّا
ان علمه بذاته لازم اولي بما
سواه لوازم بوسيلة

مرحلة

فان قلت ما معنى الانضمام
والاقتران للماهيات بالوجود
المطلق او العكس اذ لا هو في
مرتبتها ولا هي في مرتبته قلت
معناه ان الماهية الممكنة
لتكونها مشروطة بشرائط
في علمه تعالى فاذا تحقق
شرط لتحقق هذا التكون
تحدث للماهية عند تحققها
نسبة خاصة معلومة
دورانية مجهولة الكيفية
بحضرة الوجود المطلق بواسطتها

محض ان نسبتوں سے پاک ہے پس وہ وحدۃ
اوسی طرح ہے جس طرح کہ پہلے ظہور کثرۃ کے
تھی صرف اتنی بات ہے کہ جب اس کثرۃ کا
ظہور ہوا تو نسبتیں اور اضافات اور لوازم
پیدا ہو گئے ہیں لیکن اپنی ذات کا علم
اس کو اولی ہے اور ناسوا کیساتھ لازم
بوسیلہ ہے

مرحلہ پانچواں

اگر تو یہ کہے کہ ماہیات کے وجود مطلق سے
ملنے کے کیا معنی ہیں یا یہ کہ وجود مطلق کے
ماہیات سے ملنے کے کیا معنی ہیں
کیونکہ نہ تو وجود ماہیات کے مرتبہ میں ہے
اور نہ ماہیات وجود مطلق کے مرتبہ میں ہیں
میں کہتا ہوں کہ معنی ملنے کے ماہیت ممکنہ
کا مشروط بشرائط ہونا ہے پس جب
ماہیت ممکنہ کے تحقق اور وجود کی شرائط
پائی جاتی ہیں اسوقت ایک نسبۃ خاصہ
وجود مطلق سے پیدا ہوتی ہے کہ دلیل
اس کی معلوم ہے اور کیفیت اس مجہول
کی ہے پس بواسطہ م.....

Marfat.com

ينبسط نور الوجود الكوني
عليها فيحكم عليها بانها موجودة
ويسمى باسم مع بقاء ذلك
الوجود المطلق في عزته وتقدسه
بلا نزول ووصول اليها
ولا ارتفاع وانتقال بتلك
الماهية الى الحضرة الاقدسية
فالآثار والاحكام كلها انتشئت
بتلك النسبة المعلومية
المجهولة وبالجملة لا يمكن
ان ينتزع الوجود الثبوتي
بدون كون الوجود الحقيقي
باطناله متجليا في المظاهر
الممكنة فمنشاء الوجود الحصولي
الثبوتي في الممكنات انما هو الوجود
الحقيقي **مرحلة** الوجود
المطلق لا يعلم ولا يرى
بحيثية الاطلاق ولا يحكم
عليه بشيء غير انه موجود

اس نسبت کے نور وجود کونی کا اس ماہیت
پر آتا ہے پس اس پر حکم کیا جاتا ہے کہ وہ
ماہیت موجود ہے اور اس کا کوئی نام رکھ
دیا جاتا ہے اور وجود مطلق اپنی عزت اور پاکی
میں اوسی طرح رہتا ہے نہ اس ماہیت کی طرف
اس کو نزول ہوتا ہے اور نہ وصول اور نہ ماہیت
کو اس کے پاک بارگاہ کی طرف انتقال اور
ارتفاع ہوتا ہے پس کل آثار اور احکام اس
سے کہ دلیل اسکی معلوم ہے اور کیفیت اسکی
مجہول ہے پیدا ہوتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ
وجود ثبوتی بدون اس کے کہ وجود حقیقی اس
کا باطن ہو اور بغیر اس کے کہ مظاہر ممکنہ میں
وجود حقیقی متجلی ہو حاصل نہیں ہو سکتا پس
منشا وجود حصولی ثبوتی کا ممکنات میں وجود
حقیقی ہی ہے۔ **مرحلہ چھٹا**
وجود مطلق بحیثیت اطلاق کے نہ معلوم
ہو سکتا ہے اور نہ دیکھا جا سکتا ہے اور
نہ اس کے اوپر کچھ حکم کیا جاتا ہے سوا
اس کے کہ وہ موجود ہے۔

Marfat.com

وله تنزلات لها وفيها و
بحسبها يعلم ويشاهد ويرى
وكلها بالنسبة واليه متساوية
بلا ترتيب وتعقيب فهو مع آخر موجودات
كما هو مع اولها فلا يتوهم
عليه حدوث انما الحدوث
باعتبار ظهور بعضها بنسبة
بعض منها فتحقق التقدم
والتاخر الطبيعان والوضعيان
لبعض بقياس بعض كتقدم
الحيوة على العلم والوجود
العلمي على الوجود العيني
والاجمالي منه على التفصيلي
فالاول من التعينات لحضرة
الاطلاق هو علمه بذاته
مع النسب والاعتبارات
الالهية والكونية الازلية
الابدية جملة من غير
تفصيل وتميز فله بعد ولا

اور اوس وجود مطلق کے لئے تنزلات
ہیں کہ اون تنزلات میں اور ان کے ہی
سبب سے اور اُن ہی کے اعتبار سے معلوم
ہو سکتا ہے اور مشاہدہ کیا جاتا ہے اور دیکھا
جاتا ہے اور تمام اشیاء اس کے اعتبار سے
برابر ہیں کچھ ترتیب اور تعقیب نہیں ہے پس وجود مطلق
کی نسبت آخر موجودات کیساتھ اسی طرح ہے جیسے کے
وہ اول موجودات کیساتھ ہے پس وجود مطلق پر حدوث
کا توہم نہیں ہو سکتا البتہ بعض موجودات ظہور کے
اعتبار سے بہ نسبت بعض موجودات سے حادث ہیں
پس تقدیم اور تاخر طبعی اور وضعی بعض موجودات
کے لئے باعتبار بعض کے ہے جیسے کہ تقدم حیوۃ
کا علم پر اور وجود علمی کا وجود عینی پر اور اجمالی علم کا
تفصیلی علم پر پس اول حضرۃ اطلاق کیلئے جو تعینات
ہیں وہ علم اپنی ذات کا ہے مع نسبتوں کے
اور اعتبارات الٰہیہ کونیہ ازلیہ ابدیہ
کے مجملاً بغیر تفصیل اور تمیز کے پس
کچھ بعد اور ....

Marfat.com

تکثر لعدم الامتیاز مع ذلك
لا یشذ نسبة من النسب
وحکم من الاحکام من حیطة
علمه الاجمالی فهٰذه اول
ستر ارخی علی وجه الاطلاق
ولهٰذا سمّی بالتعلق الاولیٰ
ویسمّی بالحقیقة المحمدیة
والوحدة الازلی ومقام
او ادنیٰ والکثرة المختفیة
فی هٰذه الاجمال سمّیت
بالشیون الذاتیة والحروف
العالیات فالوحدة قد قهرت
الکثرة فانعدم التمییز لکن
قد احاطت الکل من غیر
مشذوذ نسبة وحکم من
تحتها من علمه اعتبارا فالکل
معدوم من غیر اعتبار
الکلیة فهٰذه الوحدة الصرفة
لها وجه الی التجرد ووجه

تکثر نہیں بسبب عدم امتیاز کے اور باوجود
اس کے کوئی نسبت نسبتوں میں سے اور کوئی
حکم احکام میں سے اون کے احاطہ علم اجمالی
سے خارج نہیں ہے پس یہ اول پردہ ہے
جو اطلاق کے منہ پر لٹکایا گیا ہے اور
اسی واسطے اس کو تعلق اولیٰ کہتے ہیں
اور حقیقہ محمدیہ اور وحدۃ ازلی اور مقام اَوْ
اَدْنیٰ بھی اس کا نام ہے اور جو کثرۃ
اس اجمال میں پوشیدہ ہے اون کو شیون
ذاتیہ اور حروف عالیہ کہتے ہیں پس وحدۃ
کثرۃ پر غالب . . . . ہے پس تمیز
معدوم ہوگئی لیکن اس وحدۃ نے
کل کا احاطہ کرلیا ہے اور کوئی نسبت
اور حکم اس کے نیچے سے خارج نہیں
ہے لیکن احاطہ کا اعتبار نہیں کیا گیا
پس کل بغیر اعتبار کلیہ کے معدوم
ہے پس اس وحدۃ محضہ کے لئے دو
جہتیں ہیں ایک جہتہ تجرد کے جانب
ہے ۔

Marfat.com

الى التلبيس الاوّل يسمّى بالمرتبة
الذاتية والثانى يسمّى بالمرتبة
الواحدة والوحدة الاحدية
لخاصتها غير منافية
لكثرتها اذهى اصلها بل
عينها فلا جرم عالمة لكثرتها
بعين وحدتها وحصلت
فى الثانى النسب الاربع العلم
والوجود والنور والشهود
من غير تقدّم اضدادها
الجهل والفقد والظلمة
والغيبة بمعنى ان ما يحصل
بهذه الاربع من الكشف
التام حاصل له تعالى
مرحلہ ز- الوحدة الحقيقية
التى هى الحقيقة المحمدية
بعد ما تعينت و تجلّت
بالتعلق الاجمالى تنزلت
وتجلّت بالتعين التفصيلى

اور ایک جانب تلبس کے . . . پس پہلی
جہت کے رخ کو مرتبہ احدیہ ذاتیہ کہتے ہیں
اور دوسرے جہتہ کے رخ کو مرتبہ واحدہ کہتے
ہیں اور وحدۃ احدیہ اپنے خاصہ کے اعتبار سے
اپنی کثرۃ کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ
کثرۃ اصل احدیۃ ہے بلکہ وہ عین
احدیۃ ہے پس بالضرور احدیۃ اپنی
اپنی عین وحدۃ سے کثرۃ کی عالم ہے
اور ثانی میں یعنی مرتبہ واحدیہ میں
چار نسبتیں حاصل ہوئیں . . . . . .
علم، وجود، نور، شہود بغیر تقدم ان کے
اضداد کے جو جہل اور فقد اور ظلمت غیبت ہیں
یعنی ان چاروں سے جو کشف تام
حاصل ہوتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے
مرحلہ ساتواں وحدۃ حق تعالیٰ کہ
جو حقیقۃ محمدیہ ہے تعلق اجمالی کے
ساتھ متعین ہونے اور متجلی ہونے
کے بعد تعین تفصیلی کے ساتھ متنزل
اور متجلی ہوئی ہے۔

Marfat.com

لأن الموجودات كلها وان
كانت ظاهر على الذات
على الوجه الكمال من حيث
الاجمال الا انها باعتبار
خصوصياتها المتميزة كانت
غير ظاهرة على نفسها فلا بدّ
من التميز حتى يظهر بحسب
الخصوصيات فادركت سائر
النسب والاضافات الالهية
والكونية الازلية الابدية

....

متعددا بتعدد المعلومات
بحيث يتميز كلّ نسبة
من الأخرى مع الاحكام
والآثار المختصة بها فجاءت
كلّ نسبة من الكمالات
الالهية الكتابية حقيقة العلم
على التفصيل فتبين لك ان
الوحدة اعتبارين اعتبار الاجمال

کیونکہ تمام موجودات اگرچہ ذات پر علی
وجہ الکمال باعتبار اجمال کے ظاہر ہیں
مگر باعتبار اپنی خصوصیات متمیزہ کے
غیر ظاہر ہیں پس تمیز ضروری ہے تاکہ
باعتبار خصوصیات کے ظاہر ہو پس
ذات نے تمام نسبتوں اور اضافات
الہیہ کونیہ ازلیہ ابدیہ کو خود اپنی ذات
میں ادراک تفصیلی متعدد سے ادراک کیا۔
اور ایسے طریق پر ادراک کیا کہ ہر نسبت دوسری
سے مع احکام اور آثار مخصوصہ کے متمیز
ہوگئی پس ہر نسبت کمالات الہیہ کیانیہ میں سے
علم تفصیلی میں حقیقۃ متمائزہ ہوگئی پس
ہر نسبت سے تجھ کو معلوم ہوگیا کہ
وحدت کے لئے دو اعتبار
ہیں ایک اعتبار اجمال کا

Marfat.com

واعتبار التفصیل الذی الحقائق فیه متمیزة فیه فالقهر والغلبة متکثرة

مرحلہ الواحدة المفصلة ذات الکمالین لانها اما کمالات ونسب واعتبارات لیس من شانها ان یتصف الذات بها وفیها بالتعدد الوجودی والتکثر الشہودی او من شانها ان یتصف بها فالاول کمالات فعلیة وجوبیة من شانها الفعل والتاثیر بفیضان الوجود فی غیرها ای تحقق نفسها ظاهرة فی غیرها من الکمالات الانفعالیة فهی تسمی بالاسماء والصفات والصفات العلمیة الحاصلة بها من علمها لنفسها بجنده الکمالات فیسمی حقائق الاسماء

اور دوسرا تفصیل کا کہ حقائق اس میں متمیز ہیں پس قہر اور غلبہ کثرة کو ثابت ہے

مرحلہ آٹھواں واحدیة مفصلہ دو کمال والے کی ہے کیونکہ واحدیة دو حال سے خالی نہیں یا تو کمالات اور نسبتیں اور اعتبارات ہیں کہ جن کی شان یہ ہے کہ ذات اوس کے ساتھ تعدد وجودی و تکثر شہودی کے ساتھ متصف ہوتی نہیں ہے اور یا یہ کہ اون کی شان متصف ہونے کی ہو پس اول کمالات فعلیہ وجوبیہ ہیں اور ان کا کام فعل اور تاثیر ہے یعنی غیر میں فیضان وجود پیدا کرتے ہیں یعنی واحدیة فی نفسہا اپنے غیر میں کمالات انفعالیہ کے ساتھ ہوتی ہے اور انکا نام اسما اور صفات علیہ جو ان اسما اور صفات کے سبب سے حاصل ہوتی ہیں یعنی ان کمالات کے ساتھ جو اس کو علم ہوتا ہے۔ اوس کو حقائق اسماء

یعنی صفات کمالات کا ظاہر کرنا ہے اور انکا اظہار

Marfat.com

والصفات فتلك الكمالات
الفعليه اذا اعتبرت في
تعين جامع لجميع التعينات
الفعلية على الاجمال فذاك
الالوهية وان اعتبرت في الفرق
في التفصيل فح ان اعتبر ظهور
الآثار في الاعيان فهي اسماء
الالوهية والربوبية وصفاتها
وان اعتبر عدم ظهور الآثار فهي
حقائق الالوهية والربوبية
والحقائق ان توقف تحققها على
ظهور بعض الحقائق الكونية
كالخالقية والرزاقية فهي
حقائق الربوبية وان لم
يتوقف فهي حقائق الالوهية
والثاني كمالات انفعاليه امكانية
من شانها الانفعال والتاثر
بقبول الفيض الوجودي من
الفاعل فهي الفصول والخواص

وصفات کہتے ہیں۔ پس وہ کمالات فعلیہ جبکہ
ایسے شئے کے تعین میں اعتبار کئے جاویں
کہ جو تمام تعینات فعلیہ کو بالاجمال جمع کرنے
والی ہو پس یہی الوہیۃ ہے اور اگر تفصیل
اور فرق میں اعتبار کئے جاویں پس اسوقت
دو حال ہیں اگر ظہور آثار کا اعیان میں
اعتبار کیا جاوے پس وہ اسماء الٰہیہ و
ربوبیہ ہیں و صفات ربوبیہ ہیں اور اگر
عدم ظہور آثار کا اعتبار کیا جاوے تو وہ
حقائق الوہیت و ربوبیۃ ہیں اور حقائق کی
دو قسم ہیں اگر اون کا تحقق بعض حقائق کونیہ
کے ظہور پر موقوف ہو جیسے خالقیت و رازقیت
پس یہ حقائق ربوبیت ہیں اور اگر موقوف نہ
نہ ہو تو حقائق الوہیہ ہیں اور دوسرا
کمال واحدیۃ کا کمالات انفعالیہ
امکانیہ ہیں کہ اون کی شان انفعال
اور اثر قبول کرنا فیض وجودی کا
فاعل سے ہے۔ پس وہ کمالات فصول اور
خواص

Marfat.com

والتعینات الممیزة فتلك الکمالات
الانفعالیة اذا اعتبرت فی
عین جامع لجمیع التعینات
الانفعالیة اجمالاً فذلك
هو الحقیقة الامکانیة وان
اعتبرت فی الفرق والتفصیل
ثم ان اعتبر فی العلم عدم
ظهور الآثار والاحکام فهی
الحقایق والاعیان وان اعتبر
فی العین والاحکام فهی الموجودات
الخارجیة من الروحانیات
وجسمانیات والمثالیات
والسر فی اثبات الکمالین
ان الذات الواحدة من
حیث وحدتها لا یکون ان
یتصف بالکمالین معا بحسب
الوجود ضرورة تقدم الفاعل
متاخر المنفعل عنه فیجر الی
تقدم الشئ علی نفسه وهو

اور تعینات ممیزہ ہیں اور یہ کمالات
انفعالیہ جبکہ ایسے عین میں اعتبار
کئے جاویں کہ جو اجمالاً تمام تعینات
انفعالیہ کو جامع ہو پس یہ حقیقت امکانیہ
ہے اور اگر فرق اور تفصیل میں اعتبار
کئے جاویں تو اس وقت دو حال
ہیں اگر علم میں عدم ظہور آثار اور احکام
کا اعتبار کیا جاوے تو وہ حقایق اور
اعیان ہیں اور اگر عین میں احکام اور
آثار کے ظاہر ہونے کا اعتبار کیا جاوے
تو وہ موجودات خارجیہ ہیں جیسے روحانیات
اور جسمانیات اور مثالیات۔ اور ان دو
کمالوں کے ثابت کرنے میں راز یہ ہے
کہ ذات واحدہ کا بحیثیت اپنی وحدۃ
کے . . . . ایک وقت میں دو
کمالوں کے ساتھ متصف ہونا ممکن نہیں
ہے کیونکہ تقدم فاعل کا اور تاخر منفعل
کا ضروری ہے ورنہ تقدم شے کا اپنے
ذات پر لازم آوے گا۔ اور یہ

باطل فلابد ان یکون الکمالات
الانفعالیۃ خارجۃ عن ذات
الفاعل فالاتصاف بالکمالات
الانفعالیۃ فی الفرق و بالفعلیۃ
فی الجمع **مرحلۃ** الذات
تجلت اجمالاً و تفصیلاً وھی
بعد الا فی العین بل فی العلم
ولیس ھناك رائحۃ الوجود
والادراك فاقتضت الوجود
والادراك فتجلت اولاً بصور
الموجودات البسیطۃ البریۃ
عن التحرق والالتیام والتجزی
والتبعیض نشر فیہا علی سائر ما
تحتہا من حیث عدم توقفہا
علی شرائط من المادۃ والمدۃ
وھی الارواح وثانیاً بصور
الموجودات المرکبۃ اللطیفۃ
البریۃ عما ذکر وھی المثال و
ثالثاً بصور الموجودات

[illegible]

باطل ہے پس ضروری ہوا کہ کمالات
انفعالیہ ذات فاعل سے خارج ہوں
پس کمالات انفعالیہ کیساتھ جو اتصاف ہے
وہ فرق میں ہے اور کمالات فعلیہ کے ساتھ
جو اتصاف ہے جمع میں ہے **مرحلہ** ۱ب
ذات اجمالاً و تفصیلاً دونوں طرح تجلی
ہی ہے مگر پھر بھی وہ عین میں نہیں
بلکہ علم میں ہے اور عین میں وجود و ادراک
کی بو تک نہیں پس وہ وجود اور ادراک
کی مقتضی ہوئی پس اول موجودات
بسیط میں جو خرق اور التیام اور تجزی
اور تبعیض سے بری ہیں متجلی ہوئی کیونکہ
ایسے موجودات اپنے تمام ماتحت پر سبقت
رکھتے تھے کیونکہ مادہ اور مدۃ وغیرہ
کے شرائط پر موقوف نہ تھے اور وہ موجودات
روح ہیں اور پھر موجودات لطیفہ میں کہ
وہ خرق والتیام و تجزی و تبعیض سے
بری تھے متجلی ہوئے اور وہ موجودات مثال
کہلاتے ہیں اور پھر موجودات

Marfat.com

المركبة الكثيفة المستدعية
لما ذكر وهي الشهادة وعالم
الحس ثم اقتضت مظهراً جامعاً
للمراتب كلها علمية وعينية
روحانية وجسمانية ليجمع ما
تفرق في المواطن فهو اجمال الكل
وعينه ومظهر احدية الجمع
وهي صورة الانسان
الكامل الحاشر لجميع المراتب
الفوقانية كما
ان الذات الاحدية
مشتمل على الكل وعين الكل
وكل شانٍ من شيونها كذلك
هذه الصورة العنصرية
العجيبة مشتمل على الكل وعين
الكل وكل شان من شيونها
مشتمل على حكم سائر شيونها
فكما ان الذات الاحد يسمع
بما ترى ويبطش بما هو ينطق

مرکبہ کثیفہ میں کہ جو خرق و التیام و
تجزی کو چاہتے ہیں متجلی ہوئی اور
وہ عالم شہادۃ و عالم حس ہے۔ پھر
ذات نے ایک ایسا مظہر چاہا کہ جو تمام
مراتب علمیہ و عینیہ روحانیہ و جسمانیہ
کو جامع ہو، تاکہ اور مواضع میں جو مظہریت
متفرق تھی اُس کو جمع ایسا مظہر
جس کا اجمال اور عین ہے اور احدیت
جمع کا مظہر ہو اور وہ صورت انسان
کامل کی ہے جو تمام مراتب فوقانیہ کو
گھیرنے والا ہے۔ پس جیسے کہ ذات احدیہ
کل پر مشتمل ہے اور عین کل ہے اور ہر
شان شیون ذات احدیہ کی اور شیون
کے حکم پر مشتمل ہے اور عین کل ہے اور ہر
شان اس کے شیون سے تمام شیون
کے حکم پر مشتمل ہے پس جیسے ذات احدیہ
سنتی ہے ساتھ اُس شے کے جس سے
دیکھتی ہے اور پکڑتی ہے ساتھ اُس شے
کے کہ جس سے بولتی ہے۔

Marfat.com

مثلاً کذلک الانسان الکامل
هذا هو الاتحاد وحکمة الایجاد
مرحلة الجامعیة التامة
لصورة الانسان بمعنی کونها
مشتملة علی روائح الاسماء
ولطائفها لیکون انموذجة
لتصور الصفات والاسماء
الالهیة القدیمة الازلیة
الابدیة الواجبیة لا انها
حلت فیها فانها بهذه الکیفیة
مختصة بذاته الاقدس
تعالی شانه عن ان تحل صفة
من صفاته فی احد من مخلوقه
وکذلک اشتمالها علی
سائر الموجودات الامکانیة
بمعنی انها مشتملة علی کلیات
الموجودات الامکان لان
الممکنات بصورها واشخاصها
مرکب کما ذکر فی تشریح الانسان

اسی طرح انسان کامل بھی ہے اسی کا
نام اتحاد ہے اور حکمتِ ایجاد ہے۔
مرحلہ دسواں جامعیت تامہ جو
انسان کی صورت میں ہے اوسکے معنی یہ
ہیں کہ یہ صورۃ اسماء اور لطائف اسماء
کے اثر اور بو پر مشتمل ہے تاکہ وہ صفات
اور اسماء الٰہیہ قدیمہ ازلیہ ابدیہ
واجبیہ کے تصور کے لئے نمونۂ
ذات ہو۔ یہ معنی نہیں کہ ان اسماء
وصفات نے اس صورت میں حلول
کیا ہے کیونکہ صفات اس کیفیت
کے ساتھ یعنی حلول کے ساتھ ذات
اقدس حق تعالیٰ کیساتھ خاص ہیں
اور اس سے بری ہے کہ اوسکی کوئی صفت
کسی مخلوق میں حلول کرے اور اسی طرح
صورۃ انسانیہ کے تمام موجودات امکانیہ
پر مشتمل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ان کلیات
پر جو امکان کے نمونے میں شامل ہو۔ یہ معنی
نہیں ہیں کہ ممکنات اپنی صورتوں اور شکلوں

Marfat.com

فهو مستفيض من اسم الجامع من حيث الكلية والجمعية بين حقائقهما
لطائف الاسماء الالهية ودقائق
الحقائق الامكانية مفيض
على الموجودات العينية فهو
برزخ بين بحر الوجوب والامكان
من حيث المظهرية وبه
تتم الدائرة وبه تنتظم امر الخلافة
وبه ينتهي علة الايجاد وحكمة
الظهور **مرحلة** ان قلت
ان الحكيم ان يتجلى لباعث
ثبت العجز والنقصان والا
فيثبت السفه والعبث تعالى
منهما قلت هذا في الحكيم الذي
كماله بالصفات وكلامنا في
حكيم كماله بالذات لا بصفة
من الصفات فافعاله كاملة
وما يترتب عليه حكم ومصالح
لا يقتضي بواعث ليتكمل بها ذاته
فلا يكون فعله لاجل شيئ

پس انسان ایسے اسم سے مستفیض ہے کہ
جو لطائف اسماء الٰہیہ اور دقائق حقائق
امکانیہ کو جامع ہے اور وجودات عینیہ
پر مفیض ہے پس انسان بحیثیت کلیت و
جمعیت کے بحر وجوب اور امکان کے
درمیان برزخ ہے اور اسی سے دائرہ
تمام ہوتا ہے اور اسی سے امر خلافت
کا منتظم ہوتا ہے اور اسی سے علت ایجاد
کی منتہی ہوتی ہے اور حکم اسکا ظہور ہے اور حکمت ظہور کی یہیں انتہا ہوتی ہے۔

مرحلہ گیارہواں اگر تو یوں کہے
کہ حکیم اگر کسی باعث سے متجلی ہو عجز و
نقصان آتا ہے ورنہ سفہ و عبث ثابت
ہوتا ہے اور ذات حق دونوں سے برتر
ہے اس کے جواب میں میں کہوں گا کہ
یہ اعتراض اس حکیم میں وارد ہو سکتا ہے کہ
جس کا کمال صفات سے ہے اور ہمارا کلام
اس حکیم میں ہے کہ جس کا کمال ذات سے
ہے کسی صفت سے نہیں ہے پس افعال اسکے کامل
ہیں اور جو اس پر مرتب ہو وہ حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اپنی ذات کے کمال حاصل کرنے کے اسباب نہیں ہیں پس اس کا فعل کسی شئے کی وجہ سے نہیں ہے۔

Marfat.com

الايجاد وثمرة كماله لا
ان الايجاد يورث له كمالاً فليس
فيه نقصان بوجهٍ منه يستكمل
بفعل

مرحلة الوجود
حقيقة واحدة مستقلة وما
سواها عدم بحت ولا شيء
محض فما هو في الكون ليس
عين تلك الحقيقة الواحدة
لكثرته ووحدتها وكذلك
ليس العدم الصرف لتحقق
آثاره واحكامه فاذاً الشرب
العذب والمذهب الرحب
انما في الكون عين تلك الحقيقة
الواحدة حقيقة وغيرها
اعتباراً اي من حيث التعين
والخصوصية كتمثل الحقيقة
الجبرئيلية في الصورة البشرية
البشرية فهي هي من حيث هي
وغيرها من حيث التشخص

ف، ذات کا اپنے مظاہر سے کیا تعلق ہے؟

پس ایجاد اوس کے کمال کا ثمرہ ہے یہ بات
نہیں ہے کہ ایجاد اوسمیں کمال کو پیدا کرتا
ہے پس اوسمیں کسی وجہ سے نقصان نہیں
ہے تا کہ کسی فعل سے کمال حاصل کرے

مرحلہ بارھواں وجود حقیقۃ واحدہ مستقلہ
ہے اور جو اوس کے سوا ہے وہ عدم خالص
اور لاشئے محض ہے پس جو کچھ عالم کون
ہے وہ اس حقیقۃ واحدہ کا عین نہیں ہے
کیونکہ جو عالم کون میں ہے وہ کثیر ہے اور
حقیقۃ واحد ہے اور نہ عالم کون عدم محض
ہے کیونکہ آثار اور احکام اوس کے ثابت
ہیں پس اب عمدہ مشرب اور مذہب وسیع
اس بارہ میں یہ ہے کہ جو عالم کون میں ہے
وہ حقیقۃً تو اوس حقیقۃ واحدۃ کا عین ہے
اور اعتباراً اس کا غیر ہے یعنی بحیثیت تعین
اور خصوصیت کے غیر ہے جیسا کہ حقیقت
جبرئیلیہ کا بشری صورۃ میں متمثل ہونا
پس وہ حقیقت جبرئیلیہ بحیثیت اس کے کہ
وہ ہے حقیقت جبرئیلیہ ہے اور بحیثیت تشخص

Marfat.com

والتعين فالمخلوق اى الظاهر
مجرد من حيث الحقيقة وملبس
من حيث الظهور فهو فى
عين التجرد متلبس و فى التعين
مجرد فاطلاقه عين تقييده
وتقييده عين اطلاقه قال
الشيخ فان رايت حقا فلم
ترخلقا وان رايت خلقا فلم
ترحقا فعليك ان تحفظ احكام
الاعتبارين فالبحر بحر على ما
كان فى قدم وان الحوادث امواج
وانهار فالتمثل بالنسبة الى
تمثلاته مجرد وملبس معا اى
من حيث البطون والظهور من
حيث وجود محكوم عليه بالحكمين
التجرد والتلبس والاطلاق
والتقييد معا فصورة الدحية
الكلبى لجبرئيل ليست عين الحقيقة
الجبرئيلية بل هى صورة التمثيلية *

اور تعین کے غیر ہے پس مخلوق یعنی ظاہر
بحیثیت حقیقت کے مجرد ہے اور بحیثیت
ظہور کے ملبس یعنی غیر مجرد ہے پس وہ عین
تجرد میں ملبس ہوا اور عین تعین میں مجرد ہے
پس اوسکا اطلاق تقید کیا تھا ہے اور
اس کا تقید اطلاق کیا تھا ہے۔ شیخ نے کہا
ہے کہ اگر تو حق کو دیکھے گا تو خلق کو نہ دیکھے
گا اور اگر خلق کو دیکھے گا تو حق کو نہ دیکھے
گا پس دونوں اعتباروں کے احکام کے
محافظ کو لازم ہے [illegible] فالبحر بحر علی
ما کان فی قدم وان الحوادث امواج
وانہار۔ یعنی پس بحر بحر ہے جیسا کہ قدم
میں تھا۔ اور حوادث موجیں اور نہریں ہیں
پس متمثل بہ نسبت اپنے تمثیلات کے ملبس و
مجرد دونوں ہے یعنی بحیثیت بطون کے
مجرد ہے اور بحیثیت ظہور کے ملبس ہے
پس وہ بحیثیت دو دیگر [illegible] محکوم علیہ ہے تجرد کا
اور تلبس کا اطلاق کا اور تقیید کا پس دحیہ کلبی
کی صورت جبرئیل کی عین حقیقت جبرئیلیہ نہیں ہے

اور جبرئیل کا ملائکہ سے جو صورت مثالی ہے اس کی صورت ہے اس لیے حقیقت جبرئیل [illegible]

* اما حقیقة فالحقیقة الجبرئیلیة ولولا ایاها فصارت غیر الحقیقة الجبرئیلیة
ثم انقلب امرا بلا رجع

Marfat.com

الوحی اذھو غیر جبریل فتحقق
انھا حقیقتہ فی الحقیقۃ الجبریلیتہ
وان کانت صورت غیر صورۃ
جبریل نعلم ان العینیۃ من
حیث الحقیقۃ والغیریۃ من
حیث الصورۃ فاحکام الانسانیۃ
والجسمیۃ راجعۃ الی الصورۃ
البشریۃ واحکام التقدس
وابلاغ الوحی راجعۃ الی الحقیقۃ
الملکیۃ الجبریلیتہ ثم اعلم
ان احکام البشریۃ لیست
قائمۃ بالحقیقۃ الملکیۃ بخلاف
اللطافۃ والبساطۃ والتقدس
فانھا قائمۃ بھا الا ان للحقیقۃ
الملکیۃ نسبۃ خاصۃ مع الصورۃ
البشریۃ ومدادا وتوجھا خاصا
بواسطتھا قیام تلک الصورۃ
البشریۃ فی نفسھا وقیام احکامھا
ولوازمھا ولولا ذالک المدد

کیونکہ اس صورت میں وہ غیر جبریل ہے۔
پس ثابت ہوا کہ حقیقۃً وہ لقیقۃً جبریلیہ ہے
اگرچہ صورۃ اس کی صورت جبریل کی نہ تھی۔
پس معلوم ہوا کہ عینیت بحیثیت حقیقت کے ہے اور
غیریت بحیثیت صورۃ کے ہے پس انسانیت
اور جسمیت احکام صورۃ بشریہ کی طرف
راجع ہیں اور قلوب ورو حی کے پہنچانیکے
احکام حقیقت ملکیہ کے ساتھ
قائم ہیں پھر اس بات کو جان کہ احکام
بشریہ حقیقۃ ملکیہ کے ساتھ قائم نہیں ہیں
بخلاف لطافت اور بساطت اور
تقدیس کے کہ یہ اس کے ساتھ
قائم ہیں مگر حقیقت ملکیہ کو صورۃ
بشریہ کے ساتھ ایک نسبت خاص
اور مدد اور توجہ خاص ہے کہ اس نسبت
کے واسطہ سے اس صورۃ بشریہ
کا اور اس کے احکام ولوازم کا
قیام ہے اگر وہ مدد........
....

Marfat.com

والتوجه لانعدمت الصورة
ومن نتائج تلك النسبة الحكم
عليها بأن هي اي الصورة
تلك الحقيقة الجبريلية كذلك
الموجودات تمثلات للوجود الحق
فاحكام حقائق الامكانية
واثارها راجعه الى الصور
المثالية من حيث انها غيره
اذ من حيث العينية هو الوجود
وحده ولا نصيب للغير فلا
حلول ولا قيام الصورة لانه
يلزم ان يكون المتناهي محلا
لغير المتناهي وان يكون الذات
القديمة محلا للحوادث وهو
سبحانه في الازل لاحال ولا
محل فان ظهر بالامرين يلزم
ان يظهر بخلاف ما كان ازلا
وهل هذا الا التغير والحدوث
بل الذات متمثل بجميع الصور

اور توجہ نہ ہوتی تو صورۃ معدوم ہو جاتی
اور اس نسبت کے ہی نتائج میں سے ہے
کہ اس صورت پر یہ حکم کیا جاتا ہے کہ وہ
حقیقت جبریلیہ ہے اسی طرح
موجودات وجود حق کے تمثلات ہیں پس
حقائق امکانیہ کے اور اسکے آثار صورت
مثالیہ کی طرف بحیثیت اسکے کہ وہ
اس کے غیر ہیں راجع ہیں کیونکہ وہ بحیثیت
عینیت کے وجود محض ہے اور غیر کا کچھ
حصہ نہیں ہے پس حلول ثابت نہیں ہوتا
اور نہ صورت کا قیام اس کے ساتھ ہے
کیونکہ اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ متناہی
محل غیر متناہی کا ہو... اور ذات
قدیمہ محل حوادث ہو اور حق سبحانہ تعالیٰ
نہ حال ہے نہ محل ہے پس اگر حال و
محل ہونے کے طور پر ظہور ہو تو یہ لازم
آتا ہے کہ جیسا ازل میں ذات تھی اسکے
خلاف ظاہر ہو اور یہ تغیر اور حوادث بغیر تو
اور کیا ہے بلکہ ذات تمام صوروں کو لیے ہوئے متمثل ہے

Marfat.com

مع تغايرها وما هي عليه فی
ذاتها فالصور الامكانية
لكل واحدة منها نسبة مخصوصة
الى الذات ولها من حضرة
الاسماء توجيهات متعينة
بتعيناتها الى كل واحدة
من الصور الامكانية فالتوجه
من حضرت اسم غير ذالك
التوجه من حضرة اسم اٰخر
فالتمثل واحد في التماثل مختلفة
فهٰذه الصور لها مع الذات
نسبة اللوازم مع الالزوم لا
نسبة اللوازم مع الملزوم لا
نسبة الجزء مع الكل فتدبر
وكن من الشاكرين مرحلة
الانسان مثلا له صور صورة
الطفولية والشبابية والشيبة
والحذات واحدة مع تلك الصور
ولكل صورة مخصوصة نسبة

باوجود اسکے کہ جسطرح پر وہ اپنی ذات میں
ہے اسی طرح باقی ہے پس صور امکانیہ میں
سے ہر ایک کے لئے ایک نسبت مخصوص
ذات سے ہے پس جو توجہ ایک اسم سے ہے
وہ غیر ہے اوس توجہ کے جو دوسرے اسم
سے ہے وہ غیر ہے اوس توجہ کے جو دوسرے
اسم سے ہے پس متمثل ایک ہے اور تماثیل
مختلف ہیں پس ان صورتوں کو ذات سے
ایسی نسبت ہے جیسے کہ لازم کو ملزوم
کے ساتھ ہے نہ ایسی نسبت جیسی جزکو
کل کے ساتھ ہے پس تدبر کر اور
شکر کرنیوالوں میں سے ہو۔

مرحلہ تیرہواں

انسان کی مثلاً چند صورتیں ہیں لڑکپن
جوانی بڑھاپا اور باوجود ان صورتوں
کے ذات واحد ہے اور ہر صورت
مخصوصہ کے لئے ذات سے ایک
نسبت۔

Marfat.com

مخصوصة مع الذات باعتبار اتصاف الذات باوصاف نقیضها فلیس ھٰذہ المظاھر عین الظاھر الواحد فالصور محتاجة فی الوجود الی الذات وقائمة بھا ولھا باعتبار کل صورة فعل خاص وتاثیر علیحدة بنسبة صورة اخری ولیس ھذا الفعل والتاثیر الا من ھویة اسم من اسمائہ تعالی اظھر فی ذات المظھر فکل صورة مظھر اسم من اسمائہ فالانسان فی صورة الطفولیة قابل الوجود من نفسہ بحسب تلک النسبة ولہ صفات بحسبھا وکذا فی صورة الشبابیة والشیبة فالفعل والتاثیر فی صورة تغایر فعلاً وتاثیراً فی صورة اخری والفعل

مخصوصہ ہے کہ باعتبار اس نسبت کے ذات ان اوصاف کیساتھ کہ جن کو وہ مقتضی ہے متصف ہے پس ان مظاہر میں نہیں ہے عین ظاہر واحد پس صور اپنے وجود میں ذات کے محتاج ہیں اور اسی کے ساتھ قائم ہیں اور ذات کے لئے باعتبار ہر صورت کے ایک فعل خاص اور علیحدہ تاثیر ہے اور اس فعل اور تاثیر کو حق تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک اسم چاہئے ہوئی ہے۔ وہ اس مظہر میں ظاہر ہوا ہے پس ہر صورت اسماء حق میں سے ایک اسم کی مظہر ہے پس انسان صورۃ لڑکپن میں باعتبار اس نسبت کے وجود کو اپنے نفس سے قبول کرنیوالا ہے اور اسی نسبت کے اعتبار سے اس کے لئے صفات ہیں اور اسی طرح جوانی اور بڑھاپے کی صورتوں میں سمجھنا چاہئے پس جو فعل اور تاثیر ایک صورت میں ہے وہ اس فعل اور تاثیر کے مغایر ہے جو دوسری صورۃ میں ہے۔ اور فعل

Marfat.com

بمقتضى الحيوة والعلم والقدرة
والارادة وبكل صفة له ظهور
غير ظهوره ما لصفة الاخرى
وتعين غير تعين صفة اخرى فانتشاء
الكثرة في عين الوحدة الحقيقة
الجامعة الناعتة بالصلاح
ثم باعتبار التجرد في العلم
ثم باعتبار التلبس فيه ثم
في التعين فالكثرة اما في العين
او في العلم وما في العلم اما
بالاجمال او بالتفصيل هذه
الثلثة مجالي الكثرة المضبوطة
تحت الوحدة الذاتية
المطلقة القاهرة فذات
الانسان بمثابة غيب الهوية
وادراكه نفسه بنفسه وسائر
كمالاته ادراكا اجماليا
من غير امتياز جامع
للقابليات السلبية والايجابية

حیات اور علم اور قدرت اور ارادہ کو چاہتا
ہے کیونکہ فعل وتاثیر بغیر ان صفات کے
نہیں ہو سکتا اور ہر صفت کیساتھ جو ظہور ہے
وہ مغایر ہے اوس ظہور کے جو دوسری صفت
سے ہے اور جو ایک صفت سے تعین ہے
اور دوسری صفت کے تعین سے علیحدہ ہے
پس کثرت کا منتشر ہونا عین وحدہ حقیقة
میں ہے جو جامع ہے اور صلاحیت کیساتھ
ناعت ہے پھر منتشر ہونا کثرت کا باعتبار تجرد
فی العلم کے پھر تعین میں ہے پس کثرة یا تو عین
میں ہے یا علم میں اور جو علم میں ہے یا تو
بالاجمال ہے یا بالتفصیل یہ تینوں محل ہیں کثرة
کے جو وحدۃ ذاتیہ مطلقہ قاہرہ کی تحت
میں ضبط کی گئی ہے پس انسان کی ذات
بمنزلہ غیب ہویة کے ہے اور اپنے نفس کو
اور اپنے تمام کمالات کو اپنی ذات سے
ادراک کرتا ہے مگر ادراک اجمالی
ہے بغیر ایسے امتیاز کے جو قابلیات
سلبیہ اور ایجابیہ اور فعلیہ

Marfat.com

والفعلية والانفعالية بمانزل
التعين الاول وقابلياته
المندرجة فيه بمنزلة الشيون
الذاتية فتلك الجملة اما
قابلية من حيث التجرد من
جميع النسب والاضافات
فهي مثابة الاحدية الصرفة
الاجمالية واما قابلية من حيث
التلبس بالنسب والاضافات
فهي بمثابة الواحدية التفصيلية
وادراكه نفسه بنفسه وسائر
كمالاته ادراكا تفصيلا
بالامتياز بين الايجابية
والسلبية والفعلية والانفعالية
على وجه الفرق بحيث يكون له
بنفسه بنسبة كل قابلية ظهور
خاص في العلم بمنزلة التعين
الثاني والقابليات فيه اما من
شانها الفعل والانفعال فالفعليات

وانفعالیہ کو جامع ہو بمنزلہ تعین اول کے
اور اسکی قابلیات بمنزلہ شیون ذاتیہ کے
ہیں پس وہ مدرکات مجملہ بحیثیت تمام
نسبتوں اور اضافات سے مجرد ہونے
کی ہے پس وہ بمنزلہ احدیۃ محضہ کے ہے
اور یا قابلیہ بحیثیت تلبس کے ہے ساتھ
نسبتوں اور اضافتوں کے پس وہ
بمنزلہ واحدیۃ تفصلیہ کے ہے اور
وہ اپنے نفس کو اور تمام کمالات
کو خود اپنی ذات سے ادرک
کرتا ہے اور ادراک تفصیلی ہوتا ہے
اور جو قابلیات ایجابیہ اور سلبیہ
اور فعلیہ اور انفعالیہ کے درمیان
امتیاز کے ساتھ علی وجہ الفرق ہے
اسی طرح پر کہ اس کے لئے خود ہر
ایک کی نسبت قابلیت ظہور خاص
کے علم میں ہو بمنزلہ تعین ثانی کے ہے
اور قابلیات جو اس میں ہیں یا تو
انکی شان فعل ہے یا انفعال ہے اور فعلیات

Marfat.com

والانفعاليات اجمال وتفصيل
فاجمال الاولى بمنزلة الالوهية
وتفصيله بمنزلة الاسماء والصفات
واجمال الثانی بمنزلة الحقيقة
الامكانية وتفصيله فی العلم
بمنزلة الاعيان الثابتة وفی العين
بمنزلة العالم والقابليات كلها
ظاهرة من ذات الانسان
وقائمة بها لكن ظهورها
بالقابليات الفعلية لا يوجب
التعدد الوجودی بل هو فی
عين الظهور بالقابليات
الفعلية فی وحدته الصورية
بخلاف القابليات الانفعالية
فانه عند ظهوره بها يوجب
التعدد الوجودی +

مرحلة فی الناس اما محجوبون

فلا يرون الا الكثرة والغيرية
واما محجوبون فلا يرون الا الواحد

اور انفعالیات کیلئے اجمال اور تفصیل ہے
پس فعلیات کا اجمال بمنزلہ الوہیت کے
ہے اور تفصیل اسکی بمنزلہ اسماء اور صفات
کے ہے اور اجمال ثانی کا بمنزلہ حقیقت
امکانیہ کے ہے اور اسکی تفصیل علم میں
بمنزلہ اعیان ثابتہ کے ہے اور عین میں
بمنزلہ عالم کے ہے اور تمام قابلیات انسان
کی ذات سے ظاہر ہیں اور اسی کے ساتھ
قائم ہیں لیکن قابلیات فعلیہ کے ساتھ
اس کا ظہور تعدد وجودی کو واجب نہیں
کرتا بلکہ وہ اپنی وحدۃ صوریہ میں
قابلیات فعلیہ کے ساتھ عین ظہور میں
ہے بخلاف قابلیات انفعالیہ کے
کیونکہ وہ ان کے ساتھ ظاہر ہونے کے
وقت تعدد وجودی کو واجب کرتا ہے
لوگوں کی دو

مرحلہ چودھواں

قسمیں ہیں یا
تو محجوب و محروم ہیں پس وہ کثرت اور
غیریت کے علاوہ اور کچھ نہیں دیکھتے اور یا محجوب ہیں

Marfat.com

والعینیۃ فیہا لا یصل
للاقتداء بہما لانہما محجوبان
بظلمۃ الکثرۃ او بنور الوحدۃ
والعارف المقتدی ھو الذی
اجمع الطورین فیثبت الوحدۃ
فی بواطن الاشیاء ویثبت الکثرۃ
فی ظواہرہا فعین وحدتہ
مفتوحۃ مع عین کثرتہ وکذا
العکس فیثبت الربوبیۃ
والعبودیۃ والعینیۃ الغیریۃ
فی البواطن والظواہر ولا یطمس
احکاماً فالممکنات عینیۃٌ حقیقۃً
وغیرہ اعتباراً فمن حیث التعینات
الغیریۃ مسلمۃ ومن حیث
الحقیقۃ العینیۃ محققۃ فالممکنات
حیث بجمیع الوجوہ عینیۃ
ولا غیرہ بل بوجہ الذات
عینیۃ وبوجہ التعین غیرہ
کما ان زیداً عین الانسان

جو سوائے وحدت اور عینیت کے اور کچھ نہیں دیکھتے پس
یہ دونوں اقتدار کے لائق نہیں ہیں.
کیونکہ دونوں محجوب ہیں پہلا تو کثرت کی
ظلمت سے اور دوسرا وحدۃ کے نور سے اقتدا
کے لائق وہ عارف ہے جو دونوں طریق کا جامع
ہو پس اشیاء کے باطن میں تو وحدۃ کو
ثابت کرے اور اونکے ظاہر میں کثرت کو
پس اسکی وحدۃ کی آنکھ کثرۃ کی آنکھ کیساتھ
کھلی ہے اور کثرۃ کی آنکھ وحدۃ کی آنکھ
کیساتھ کھلی ہے پس ربوبیت وعبودیت و عینیت
کو وہ باطن کے اشیاء میں ثابت کرتا ہے اور
غیریت کو ظاہر اشیاء میں اور ہر ایک کے
احکام کو محو نہیں کرتا ہے پس ممکنات
حقیقۃً اوسکے عین ہیں اور اعتباراً اسکے
غیر ہیں پس بحیثیت تعینات غیر کے تو ممکنات مسلم
ہی ہیں اور بحیثیت حقیقت عینیہ کے محقق ہیں
پس ممکنات تمام وجہات سے اسکے عین نہیں
ہیں اور نہ تمام وجہات سے اسکے غیر ہیں بلکہ باعتبار
ذات کے اسکے عین ہیں اور باعتبار تعین کے غیر

Marfat.com

حقیقة وغیرها تعینا فان الامتیاز
یخل بالاطلاق قال الشیخ
ابو الحسن الشاذلی قدس سرہ
ینبغی ان یکون الفرق علی
لسانک والجمع فی قلبک وهذا
هو الکمال فالمقید محتاج
الی المطلق فی الوجود والمطلق
مشتاق الی المقید فی الظهور
وسیجئ نبذ من الکلام فی
هذا المرام الممکنات من
حیث الاطلاق متحدة ومن
حیث التقییدات متعددة
فاحکام الاطلاق باقیة عند
التقییدات واحکام التقییدات
نافذة عند الاطلاق ولا تزاحم
ولا تعارض ولا تناکر فی احکام
مختصة بکل واحد منهما
فانها متعارضة مثلا الانسان
اذا قیس بالنسبة الی زید

جیسا کہ زید عین انسان ہے حقیقةً اور غیر انسان ہے
تشخص کے کیونکہ امتیاز اور متعین ہونا اطلاق
کو مخل ہے شیخ ابو الحسن شاذلی قدس سرہ فرماتے
ہیں کہ مناسب ہے کہ فرق تیری زبان پر ہو اور
جمع تیرے قلب میں ہو اور یہی کمال ہے پس
مقید مطلق کا وجود میں محتاج ہے اور مطلق مقید کا
ظہور میں مشتاق ہے اور کچھ کلام اس بحث کے
متعلق آگے بھی آویگا پس ممکنات بحیثیت اطلاق
کے متحد ہیں اور بحیثیت تقیدات کے متعدد ہیں
پس اطلاق کے احکام تقیدات کے نزدیک
باقی ہیں اور تقیدات کے احکام اطلاق کے
نزدیک نافذ ہیں اور دونوں کے احکام
میں کچھ تعارض و تزاحم اور تناکر نہیں ہے
بخلاف ان احکام کے جو ہر ایک کے
ساتھ مختص ہیں کیونکہ وہ آپس میں
متعارض ہیں جیسا کہ انسان جب زید
کی نسبت سے قیاس کیا جاوے تو
. . . .
. . . .

Marfat.com

فحكم الكلية مثلاً يزاحم حكم
الجزئية الثابت فى زيد و
اما كونه جسماً ومتحركاً بالارادة
لايزاحمه الزيدية وكذلك
الوجوب والامكان والقدم
والحدوث فان كلاً من حيث
التلبس يعارض الآخر واما من
حيث التجرد فلا كيف وهذه
الاحكام فى عين التجرد منغمسة
الا ترى ان عصا موسى على نبينا
عليه الصلوة والسلام ترا الحية و
اما فى الواقع لم يكن الا عصا فهى عصا
وليست بحية وحية وليست
بعصاة والعصاة عين الحية
والحية عين العصاة والعصا
غير الحية والحية غير العصا و
كذا حبال السحرة وعصيهم حيات فى
نظرنا والحيات حبال وعصى كل هذا فى
التخيل فليس فى نفس الامر الا ذات واحدة

تو کلیۃ کا حکم جزئیۃ کے حکم کے جو زید میں
ہے مزاحم و معارض ہے۔ مگر انسان
کے جسم سے و متحرک و بالارادہ ہونے کو
زیدیت مزاحم و معارض نہیں ہے۔
اسی طرح وجوب اور امکان اور قدم
اور حدوث پس ہر ایک بحیثیت تلبس
کے دوسرے کے معارض ہے۔ اور
بحیثیت تجرد کے معارض نہیں ہے اور معارضہ
کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ یہ احکام عین
تجرد میں ڈوبنے والے ہیں۔ دیکھتے
نہیں ہو کہ حضرت موسیٰ علیٰ نبینا و
علیہ الصلوٰۃ والسلام کا عصا سانپ
دکھائی دیتا تھا لیکن واقع میں عصا ہی تھا
پس وہ عصا تھا سانپ تھا اور سانپ تھا اور
عصا نہ تھا اور عصا عین سانپ تھا اور سانپ غیر
عصا تھا۔ اور اسی طرح ساحروں کی رسیاں
اور ان کے عصا ہماری نظر میں سانپ تھے
اور سانپ رسیاں اور عصا یہ سب تخیل میں ہے
پس حقیقت میں سوائے ایک ذات کے اور کچھ نہیں ہے

Marfat.com

متلبسة باحكام تخييل انها
غيرها بسبب تلك الاحكام

مرحلة هي علم ان هذه المسئلة
لغموضها مزلة الاقدام ومرمى الاوهام
ومزلقة الافهام ومضغث الاحلام
وينشأ للخائض فيها رتوق منه
باب الرسوخ في العقل ثم ينكشف
للغائر حق الغور فتوق يستفتح بها
غلق الباب ويطمئن القلب فلنذكر
من الرتوق والفتوق لتكون حلى
بصيرة وتكون التحقيقات لك
ذخيرة **رتق** الوجود الواجب
اذا كان ساريا في جميع الممكنات
ينبغي ان يكون جميع الممكنات
واجب الوجود اذ المقيد عين المطلق
وليس كذلك **فتق** لا يلزم من
وجوب الشيء ان يكون لوازمه
واجبا فالممكنات لوازم الوجود
ايضا للوجود حيثيات والاستحال

جو ایسے احکام کیساتھ متلبس ہو کہ ان احکام
کے سبب سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اسکے غیر ہیں

مرحلہ پندرھواں جاننا چاہیے کہ یہ مسئلہ بسبب
مشکل ہونے کے لغزش اقدام کی جگہ ہے
اور جگہ پریشان ہونے خیالات کی ہے جو اس میں
مشغول ہونیوالا ہے اس کو بہت سے اعتراضات
ایسے پیش آتے ہیں کہ مطلب کو عقل میں
مستقر و راسخ ہونے سے روک دیتے ہیں پھر
جو پوری طرح غور کرنے والا ہے تو اس کو
جوابات بھی اُن اعتراضات کے منکشف
ہوجاتے ہیں کہ جن سے دروازہ بستہ کھل
جاتا ہے اور قلب مطمئن ہوجاتا ہے پس اب
ہم کو چاہیے کہ کچھ سوالات و جوابات کریں
تاکہ تو بصیرت حاصل کرے اور یہ تحقیقات
تیرے لیے ذخیرہ ہوں سوال وجود حق
واجب . . . جبکہ تمام ممکنات میں ساری ہے
تو لازم آویگا کہ تمام ممکنات واجب ہوں
کیونکہ مقید مطلق کا عین ہوا کرتا ہے حالانکہ
نہیں جواب کسی شی کے وجوب سے یہ لازم
نہیں آتا کہ اس کے لوازم بھی واجب ہوں پس ممکنات وجود کے لوازم ہیں اور نیز وجود کے لیے مختلف حیثیتیں ہیں ورنہ

من الوحدة صدور الكثرة فهو
بحيث انه سار في حقائق
الممكنات لم يتصف بالوجوب وانما
هو وصف للتجرد دون التلبس فالوجود
من حيث انه واجب لا يكون
ممكنا ومن حيث انه ممكن لا يكون
واجبا فلكل حيثية حكم اخرى

ستق الوجود يتكثر بتكثر المحال
والواجب لا تكثر فيه **فتق**
لا تكثر فيه انما التكثر في شئونه
وهو هو قبل اكتسابه بالتعين
الوجوبي والامكاني وبعده
والا لزم التغير والانقلاب
بالضد في الوجود الا انه بحسب
الظهور سمي بالحصص المتعينة
فهو ازلا وابدا على ما هو عليه
من الصرافة والصفا والتكثر
انما هو في امداد الوجود وتوجهه
وتعلق الموجودات به وتكثر كل واحد

واحد سے کثرت کا صدور نہ ہوتا پس وہ بحیثیت
اس کے کہ حقائق ممکنات میں ساری ہے وجوب
کے ساتھ متصف نہیں کیونکہ وجوب تجرد کا وصف
ہے نہ تلبس کا وجود بہ حیثیت واجب ہونیکے
ممکن نہ ہوگا اور بحیثیت ممکن ہونیکے واجب
ہوگا پس ہر حیثیت کا ایک حکم ہے جو دوسری
حیثیت کے حکم کے مغایر ہے۔

سوال وجود کے اندر محل کی کثرت سے کثرت
آجاتی ہے اور واجب کے اندر تکثر نہیں ہے
جواب تکثر اس میں نہیں ہے تکثر اس کے
شیون میں ہے اور وہ وہ ہی ہے تعین وجوبی
اور امکانی کے ساتھ مکتسب ہونے سے پہلے
بھی اور بعد بھی ورنہ تغیر اور انقلاب ضد کیساتھ
اسمیں لازم آویگا مگر وہ باعتبار ظہور کے حصص
متعینہ کیساتھ نام رکھدیا گیا ہے پس وہ ازل
وابد میں اسی صفت بساطت پر ہے جیسا کہ تھا
اور نیز تکثر تو وجود کی امداد اور توجہ اور تعلق
جو اس کو موجودات سے ہے اس میں ہے
اور ان میں سے ہر ایک کا۔

Marfat.com

منها لا يورث التعدد في الهمة الموجهة
فلا تكثر في الواجب رتق الموجود
اما واجب واما ممكن وايضا اما
قديم او حادث فلزم ان لا يكون
الوجود واجبا وكذلك لا يكون
قديما والّا لزم انقسام الشيء الى نفسه
غيره وذلك باطل فتق الوجوب
والامكان وكذا القدم والحدوث
من اسماء نسب الوجود لا من
اسمائه الذاتية التي المتقابلات
كلها بالنسبة اليها سواء فالقسمة
انما هي لنسبة الوجود لا للوجود من
حيث الوحدة والاطلاق اذ لا
نسبة ثمه اصلا وايضا لا قسمة
هناك مطلقا كيف القسمة ضم
مخصص مشترك والمخصص
غير المشترك ليفيد التميز
والامتياز فالمنقسم المطلق مع
ضم المخصص غير لنفسه فلا يلزم

تکثر ممدود اور متوجہ میں تکثر کو پیدا نہیں کرتا
پس واجب میں کچھ بھی تکثر نہیں سو اگر وجود
یا تو واجب ہوگا یا ممکن اور نیز یا قدیم ہوگا یا
حادث پس لازم آتا ہے کہ وجود نہ واجب
ہو اور نہ قدیم ہو ورنہ انقسام شی کا اپنی
طرف اور اپنے غیر کی طرف لازم آتا ہے اور
یہ باطل ہے جواب وجوب اور امکان
اور ایسے ہی قدم اور حدوث وجود کی نسبتوں
کے اسماء میں سے ہیں اور ان اسماء ذاتیہ میں
سے نہیں ہیں کہ کل متقابلات اسکی ذات کی
نسبت سے برابر ہیں پس تقسیم نسبت وجود کی ہے
وجود بحیثیت وحدۃ اور اطلاق کے نہیں ہے
کیونکہ وہاں تو کوئی نسبت ہی نہیں ہے اور
نیز نہ وہاں کسی طرح کی تقسیم ہے پس تقسیم وہاں
کیسے ہو سکتی ہے حالانکہ تقسیم نام ایک
مخصص کو ایک مشترک کیساتھ ضم کرنے کا
ہے اور مخصص مشترک کے غیر ہے تاکہ تمیز اور
امتیاز کو مفید ہو پس مطلق جو منقسم ہوا ہے
ضم مخصص کیساتھ اپنے نفس کا غیر ہے۔

Marfat.com

تقسیمہ الشیٔ الی نفسہٖ والی غیرہٖ
ولیس کذلک فیما نحن فیہ فان
ظہور الوجود بھذہ الموجودات
من قبیل التمثل کتصور الحقیقۃ
الملکیۃ بصورۃ البشر فلا یق
ان تلک الصورۃ البشریۃ غیر
الحقیقۃ الملکیۃ فالوجود واحد حقیقۃ
وظہورًا الا ان النسب الاعتباریۃ
اوجبت تمیزًا وکثرۃ وھمیۃ والا
فلا کثرۃ ثمہ ھکذا قالوا وفیہ
وما فیہ۔ رلق المطلق لا وجود
لہ الا فی الذھن والواجب الوجود رفتق
المراد من المطلق لیس ما ھو المتبادر
یفھمہ العقل بل المراد امر ذات
تعینھا لا ینافی سائر التعینات
بل یجامع جمیع التعینات بحیث لا
یشذ تعین من التعینات
فھو متعین بتعین ھو تعین
ذاتہ رلق المطلق لا وجود لہ

تقسیم شئے اپنے نفس کی طرف اور اپنے
غیر کی طرف نہ لازم آوے اور جس امر
میں ہم کلام کر رہے ہیں وہ ایسا نہیں ہے
کیونکہ ان موجودات کے ساتھ وجود کا
ظہور تمثیل کی قسم سے ہے جیسے حقیقت ملکیہ کا
صورت بشر میں ظاہر ہونا پس یہ نہیں کہا
جاتا کہ صورۃ بشریہ حقیقیہ ملکیہ کی غیر ہے۔
پس حقیقت اور ظہور کے اعتبار سے وجود واحد
ہے، مگر نسبتوں اعتباریہ نے تمیز اور کثرت کو
پیدا کر دیا اور نہ تمیز اور کثرت وہمیہ ہے
بزرگوں نے اس مقام کو اسیطرح لکھا ہے اور اسمیں
جو کچھ خدشات ہیں ہیں سوال مطلق کا وجود
صرف ذہن ہی میں ہوتا ہے اور واجب الوجود
خارج میں موجود ہے پس مطلق واجب الوجود نہ ہوگا۔
جواب مطلق سے مراد وہ معنی نہیں ہیں جو عقل کے
فہم میں متبادر ہوتے ہیں بلکہ مطلق سے مراد
ایسی ذات ہے کہ اسکا تعین اور تعینات کے منافی نہیں ہے
بلکہ تمام تعینات کیساتھ اسیطرح جمع ہو سکتا ہے
کہ کوئی تعین تعینات میں سے اس سے نکلتا نہیں پس

واجب ایسے تعین سے متعین ہے کہ وہ تعین اسکا عین ذات ہے، پس وہ موجودہ خارجی ہے اور اطلاق حقیقی سے مطلق ہے اور ایسی تعین سے متعین ہے، کہ وہ تعین
عین ذات ہے۔ سوال مطلق کا وجود

Marfat.com

الا فی تعین ضمن الخاص فیلزم ان یکون للواجب وجودًا الا فی ضمن غیرہٖ وھٰذا محال فانہٗ موجود قبل کل موجودٍ **فتق** الموجود اما موجود بالوجود او نفس الوجود فالماھیۃ التی توجد بمقارنۃ الوجود ینبغی ان یتعین ثم یقترن بالوجود فیکون موجودًا والمطلق والعام من ھٰذا الباب بخلاف ماھیۃ ھی نفس الوجود فھی موجودۃ تقترن بذاتھا فلا یحتاج فی الموجودیۃ الی الغیر فلا یکون الواجب موجودًا فی ضمن الغیر **رتق** الوجود معلوم لکل احدٍ حتی قیل انہ بدیھی فلو کان الواجب عین الوجود لکان معلومًا لکل احد بل بالبداھۃ ولیس کذٰلک فلیس عینیۃ **فتق** الوجود لیس بمعلوم بالکنہ

مقید کے ہی ضمن میں ہوتا ہے اور ایسے ہی عام کا وجود خاص ہی میں ہوتا ہے پس یہ لازم آتا ہے کہ واجب کا وجود ضمن غیر ہی میں ہو اور یہ محال ہے کیونکہ وہ پہلے ہر وجود کے موجود ہے **جواب** موجود کی دو قسم ہیں اول یہ کہ وہ یا تو وجود زائد کے ساتھ موجود ہوگا یا نفس وجود ہوگا پس وہ ہیئت کہ وجود کی مقارنۃ کیساتھ پائی جاتی ہے اول متعین ہوگی اور پھر اُسکے وجود ساتھ مقترن ہوکر موجود ہوگی اور مطلق اور عام اسی باب سے ہے بخلاف اوس ماہیت کے جو خود نفس وجود ہے پس وہ اپنی ذات سے موجود ہے پس وہ موجود ہونے میں غیر کی محتاج نہیں ہے پس واجب ضمن غیر میں موجود نہ ہوگا **سوال** وجود ہر ایک کو معلوم ہے حتی کہ یہ کہا گیا ہے کہ وجود بدیہی ہے پس اگر واجب تعالیٰ عین وجود ہوتا تو ہر ایک کو معلوم ہوتا۔ بلکہ بداہۃً معلوم ہوتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ واجب عین وجود نہیں ہے **جواب** وجود کی کنہ کسی کو معلوم نہیں ہے

Marfat.com

لاحد ولو كان بديهيًا تحققا
ذاتية فهو اظهر الاشياء وابطنها
كنها سر قوله الوجود لو كان
عين الواجب فلا يخلو اما هو
باطلاقه عينه او بتقييده عينه
فعلى الاول يلزم ان يتصف الوجود
بصفة التخليق والايجاد لان
الواجب متصف بها لان الشئ
اذا كان متحد الشئ لابد ان
يتصف باوصاف ذلك الشئ
والمتصف بالاوصاف لا يكون
مطلقا بل مقيدا وعلى الثاني
يلزم ان يكون الواجب مركبا كما
هو شان المقيدات ضرورة تحقق
لوازم الشئ في عين المتحد بذلك
الشئ قلنا الاطلاق اطلاقان
وكذا الوجوب وجوبان اطلاق
معرّى عن النسب كلها من الفعل
والانفعال والوجوب والامكان

اگرچہ باعتبار تحقق ذاتی بدیہی ہو پس معلوم
ہوا کہ وجود باعتبار تحقق کے سب اشیاء سے
زیادہ ظاہر ہے اور باعتبار کنہ کے بہت
زیادہ مخفی ہے سوال وجود اگر عین واجب
ہو پس تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اپنے
اطلاق سے عین واجب ہوگا اور یا اپنی تقیید
سے تقدیر اول پر یہ لازم آتا ہے کہ وجود تخلیق
یعنی پیدا کرنے کی صفت اور ایجاد کے ساتھ
متصف ہو اس واسطے کہ واجب ان دونوں
وصفوں کیساتھ متصف ہے کیونکہ جب کوئی
شے اول دوسری شے سے متحد ہو تو اوصاف کے
ساتھ بھی متصف ہو اور جو شے اوصاف کے
متصف ہوا کرتی ہے وہ مقید ہوتی ہے مطلق
نہیں ہوتی اور تقدیر ثانی پر یہ لازم آتا ہے
کہ واجب مرکب ہو جیسی کہ تمام مقیدات کی شان
ہے کیونکہ جو لوازم کسی شے کے ہوتے ہیں وہ
اس شے میں ضرور متحقق ہوتے ہیں جو کہ اس
شے کے ساتھ متحد ہو جواب اطلاق کی دو قسم
ہیں اور اسی طرح وجوب کی دو قسم ہیں اول وہ

۲ اطلاق مجرد تمام نسبتوں سے جیسے فعل اور انفعال اور وجوب اور امکان سے خالی ہو

۲ یعنی کسی شے کے ساتھ متحد ہونا ضروری ہے

Marfat.com

والاطلاق معرای عن جمیع النقائص
الامکانیة من التعینات الجسمانیة
والمثالیة والروحیة والاول هو الذات
فقط والثانی مع الاسماء والصفات
والواجب اما ذات صرفة لاتعین
ولاتقیید فیها اصلاً او ذات
ماخوذة مع الاسماء والصفات
فالواجب الحقیقی هو الاول وهو
الاطلاق بالمعنی الاول والثانی
عین الثانی ولامنافات بین
الاطلاق الحقیقی وبین الاطلاق
المتصف بالخلق والایجاد فان
قلت خالق الشئ لایحمل علی
ذلک الشئ والمطلق یحمل علی المقید
فلا یکون الوجود من حیث الاطلاق
واجباً قلت الحمل یقتضی الاتحاد
من وجه والتغائر من وجه آخر
وهذا یتحقق فی الصورتین الاولی
الاتحاد بحسب الصورة والتغایر

اور دوسرا اطلاق وہ کہ تمام نقائص امکانیہ سے
مثل تعینات جسمانیہ مثالیہ وروحیہ کے خالی ہو
اول اطلاق تو محض ذات ہے اور دوسرا ذات
مع اسماء وصفات کے ہے اور واجب کے
دو حال ہیں تو ذات محضہ ہو کہ اسمیں تعین اور
تقیید بالکل نہو اور دوسرے ذات جو اسماء و
صفات کے ساتھ لی گئی پس واجب حقیقی اول ہے
اور وہ اطلاق . . . بمعنے اول ہے اور دوسرا
دوسرے کا عین ہے اور اطلاق حقیقی اور اس
اطلاق کے درمیان جو خلق اور ایجاد کیساتھ
متصف ہے کچھ منافاۃ نہیں ہے پس اگر تو
یہ کہے کہ کسی شے کا خالق اس شے پر محمول
نہیں ہوا کرتا اور مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے
پس وجود بحیثیت اطلاق کے واجب نہ ہوگا تو
میں کہتا ہوں کہ حمل اتحاد من وجہ اور تغائر
من وجہ کو مقتضی ہے اور یہ دو صورتوں میں
متحقق ہوگا - اول اتحاد باعتبار صورت کے
اور تغایر باعتبار . . . .
. . . .

Marfat.com

بحسب المعنی کقولک زید
انسان وھما متحدان فی الخارج
متغایران فی الذھن للجزئیۃ
الناشیۃ بالتشخص والکلیۃ
یرفع ذلک التشخص الثانیۃ
التغایر بحسب الصورۃ والاتحاد
بحسب المعنی کجبریل والصورۃ
الدحیۃ ولو لم یکن الاتحاد لم یکن
ما یظھر من الصورۃ الدحیۃ
ظاھرا وعن جبریل فیما نحن فیہ
التغایر بحسب الصورۃ والاتحاد
بحسب المعنی فظھور ذلک المعنی
فی صورۃ صورۃ کمال لہ لا نقصان
لہ بل لو لم یظھر لنقص فان فی الظھور
لا تغییر الذاتہ مما کان علیہ
فلا یکون الحمل بین الموجد والموجد
والفاعل والقابل ممتنعا لامن
حیث النسب المتمیزۃ بینھما
کما ذکرناہ فی وحیۃ الکلبی الحقیقۃ

معنی کے جیسے کہ قول تیرا زید انسان ہے کیونکہ
زید و انسان خارج میں ایک ہیں اور ذہن میں
متغائر ہیں بسبب اُس جزئیت کے جو تشخص
سے پیدا ہوا اور کلیت اس تشخص کو اٹھاتی ہے
اور دوسرے صورۃ یہ ہے کہ باعتبار ظاہر کے
تغایر ہو اور باعتبار باطن کے اتحاد ہو جیسے
جبرئیلؑ اور صورۃ دحیہ رضی اللہ عنہ کے اور
اگر اتحاد نہ ہوتا تو صورۃ دحیہ جو ظاہر ہوئی تھی
وہ جبریل سے ظاہر نہ ہوتی پس جس بات
میں ہم کلام کر رہے ہیں تغایر باعتبار صورۃ
کے ہے اور اتحاد باعتبار معنی ہے پس اس
معنی کا ظاہر ہونا ایسی صورت میں ہے کہ وہ
صورۃ اُس کے لیے کمال ہے نہ نقصان بلکہ
اگر ظاہر نہ ہو تو اسمیں نقصان لازم آتا ہے کیونکہ
ظہور میں اُس کے ذات میں اُس حالت سے
جس پر وہ ہے تغیر تو لازم آتا ہی نہیں پس
موجد اور موجد اور فاعل اور قابل کے درمیان
حمل جو ممتنع ہوگا تو بحیثیت اُسی نسب کے ہے
جو اپنی ذات سے ممتاز ہیں جیسا کہ ہم نے وحیہ کلبی او حقیقۃ

Marfat.com

الملكية فاذا نظر الى الموجد
تعالى من حيث ايجاده وتقدمه
بالوجود على الموجد تمتنع الحمل
واذا انظر اليه من حيث اطلاقه
بمعنى ان له ان يتمثل باية صورة
يشاء من الصور العلوية والسفلية
مع بقائه على ما هو عليه قبل التمثل
يصح الحمل كما ان الحيوان باعتبار
انه جزء ومادة متقدمة بالذات
ممتنع حمله على الانسان وباعتبار
اطلاقه يحمل عليه فعلم ان الايجاد
والاطلاق لا يجتمعان لاختلاف
لوازمهما فان الاول يقتضى
ان لا يكون الموجد محمولاً على
من وجده والثانى يقتضى ان
يكون المطلق محمولاً على المقيدات
فيلزم ان لا يكون كل من الوجود
والواجب عين الآخر اذ لا شك
ان الوجود ممكن واجب..

ملکیہ میں ذکر کیا ہے پس جب موجد کی طرف
اس حیثیت سے نظر کی جاوے کہ وہ موجد
ہے اور موجد پر وجود کے اعتبار سے متقدم
ہے تو حمل ممتنع ہے اور جب اس حیثیت سے
نظر کی جاوے کہ وہ مطلق اس کو یہ بات پہونچتی
ہے کہ وہ جس صورۃ میں چاہے خواہ وہ صور
علویہ میں سے خواہ صور سفلیہ میں سے متمثل
ہو جائے اور باوجود تمثل کے پھر بھی وہ
جیسا کہ پہلے تمثل کے تھا اسی طرح رہے تو
اس نظر کے اعتبار سے صحیح ہے جیسے کہ
حیوان باعتبار اس کے کہ وہ جز اور مادہ ہے
اور بالذات متقدم ہے حمل اس کا انسان
پر ممتنع ہے اور باعتبار اس کے اطلاق کے
اس پر محمول ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ ایجاد
اور اطلاق جمع نہیں ہوتے کیونکہ ان کے
لوازم مختلف ہیں پس اول معنی اطلاق کے
تو اس کو مقتضی ہیں کہ موجد موجد پر محمول
نہ ہو اور معنی ثانی اسکو مقتضی ہیں کہ مطلق مقیدات
پر محمول ہو پس اس صورت میں لازم آتا ہے کہ

Marfat.com

. . . .
. . . لم يمكنه ان يكون موجدا
لتحقق المانع من الاطلاق
فالحاصل ان الوجوب الذاتی
والاطلاق الحقیقی لا مجال
لنسبة ما فيه وهو هو اذ لا في
غير الوجود اصلاً من هذه
الحيثية واما الوجوب الوصفی
والاطلاق الغير الحقيقي
ای الاطلاق عن التعينات
الامکانية لا عن الاعتبارات
کلها فلها اعتباران احدهما
فی لحاظ بالتقييد بالصفة الوجوبية
فلا يصح حمله على المقيدات
الامکانیة لاختصاص کل
من الواجب والممكن بخصوصية
تمنع الحمل وثانيهما لحاظ بالاطلاق
ای ذاته وانكان له تعين
خاص الا انه ليس بتعين

کیونکہ اسمیں کچھ شک نہیں ہے کہ موجود اگر
واجب ہوتا تو اُس کا موجد ہونا ممکن نہ تھا
کیونکہ مانع اطلاق سے متحقق ہے پس حاصل
یہ ہے کہ وجوب ذاتی اور اطلاق حقیقی میں
کسی نسبت کی گنجائش نہیں ہے پس وہ
ہی وہ ہے کیونکہ اس حیثیت سے وجود میں
کوئی غیر نہیں ہے اور رہے وجوب وصفی
اور اطلاق غیر حقیقی یعنی وہ اطلاق کہ جو صرف
تعینات امکانیہ سے ہے . . . تمام
اعتبارات سے اطلاق نہو تو اُن کے لئے
دو اعتبار ہیں اول صفت وجوبیہ کے ساتھ
مقید ہونے کا لحاظ پس اس اعتبار سے
تو مقیدات امکانیہ پر حمل صحیح نہیں بطور
کیونکہ واجب اور ممکن میں سے ہر ایک ایسی
خصوصیت کے ساتھ مختص ہے کہ وہ
خصوصیت حمل کو مانع ہے اور دوسرا
اعتبار اطلاق کا یعنی ذات کا لحاظ کرنا ہے
تو اگرچہ اس اطلاق کے لئے بھی ایک تعین
خاص ہے مگر وہ ایسا تعین نہیں ہے

Marfat.com

ينافي التعيّنات الامكانية بل
تعين يجامع مع كل تعين منها
وجميعها وتمثل بها مع بقائه
على كماله واطلاقه
فيصح الحمل سوال الوجود
مقول على افراده على وجه
التشكيك فان وجود العلة
مقدم على وجود المعلول و
وجود الجوهر اولى من وجود العرض
ووجود القار بالذات اشد من
وجود غير قار الذات وكل ما هو
مقول على افراده على
وجه التشكيك لا يكون عين
ماهية افراده ولا جزءها بل
هو عارض لها فيمتنع ان يكون
واجبا لان الواجب لا يكون
عارضا لشئ ولا مقول على
غيره سيما بالتشكيك

جو تعینات امکانیہ کے منافی ہو بلکہ ایسا
تعین ہے جو تمام تعینات امکانیہ کے ساتھ
جمع ہو سکتا ہے اور ہر ایک تعین کے ساتھ
بھی جمع ہو سکتا ہے اور ہر ایک کے ساتھ
متمثل ہو سکتا ہے باوجود اس کے کہ وہ اپنے
اطلاق اور کمال پر رہتا ہے اس کے اطلاق اور
کمال میں کچھ فرق نہیں آتا پس اس صورت میں
حمل صحیح ہے **سوال** وجود اپنے افراد پر
تشکیک کے طور پر محمول ہوتا ہے پس بیشک
علۃ کا وجود معلول پر مقدم ہوتا ہے اور
جوہر کا وجود عرض کے وجود سے اولیٰ ہوتا
ہے اور وجود قار بالذات کا غیر قار بالذات
کے وجود سے اشد ہوتا ہے اور جو شئے اپنے
افراد پر تشکیک کے طور پر محمول ہوتی ہے وہ
اپنے افراد کے نہ تو عین ماہیت ہوتی ہے
اور نہ جز ماہیت بلکہ وہ ماہیت کو عارض
ہوتی ہے پس اس کا واجب ہونا بھی ممتنع
ہوگا۔ کیونکہ واجب کسی شئے کو عارض نہیں
ہوا کرتا۔ اور نہ غیر پر محمول ہوتا ہے خصوصاً

متن لیس التفاوت فی الوجود
من حیث ھو ھو فان التقدم
والاولویۃ والشدۃ ومقابلتھا
امور اضافیۃ والوجود من حیث
ھو ھو فالنسبۃ ھناک وایضاً
ان التشکیک انما یعرض باعتبار
الکلّیۃ والعمومیۃ والوجود من
حیث ھو لا عام ولا خاص
ولا کلی ولا جزئی بل یعرض
لہ ھذہ الامور من حیث
الماھیات ولا یستلزم ذلک
مقولیتہ بالتشکیک من حیث
ھو فالتشکیک باعتبار ظھور الوجود
فی الظاھر لا باعتبار حقیقۃ الوجود
فالاختلاف راجع الی الظھور
فیہ لا الحقیقۃ فحقیقۃ الافراد
ھی حقیقۃ الوجود لا الحقیقۃ
المکتنزۃ بالنسب والاضافات

جواب وجود میں بحیثیت اسکے کہ وجود
وجود ہے تفاوت نہیں پس تقدّم اور
اولویت اور شدۃ اور اُن کے جو مقابل ہیں
اُمور اضافیہ ہیں اور وجود میں بحیثیت اس کے
کہ وجود وجود ہے کوئی نسبت نہیں ہے اور
نیز تشکیک تو باعتبار کلیّت اور عمومیت کے
عارض ہوتی ہے اور وجود بحیثیت اُسکے
کہ وہ وجود ہے نہ عام ہے نہ خاص نہ کلّی نہ
جزئی بلکہ یہ امور اُس کو بحیثیت ماہیات
کے عارض ہوتے ہیں اور یہ عارض ہونا اُسکے
بحیثیت وجود ہونے کے بطور تشکیک کے محمول
ہونے کو مستلزم نہیں ہے پس تشکیک
باعتبار اس کے ہے کہ وجود ظاہر میں ظہور
کر رہا ہے نہ باعتبار حقیقۃ وجود کے پس
اختلاف ظہور کی طرف راجع ہے نہ حقیقت
کے پس جو حقیقۃ افراد کی ہے وہ ہی حقیقۃ
وجود ہے نہ وہ حقیقت جو نسب اور اضافات
کے ساتھ مجتمع ہے۔

متن۔ الوجود لو کان ساریا

سوال وجود اگر ساری ہوتا ہے

Marfat.com

فی الممکنات وھو ذاته للزم
تلطخ الذات الالھیة بالقاذورات
ولعید فضله القائل به موجدة
وھذا احتمال لا یجری علیه ذو عقل
ان یتقول به وایضاً قد ظھرت
فی الوجود لبعض القبائح المستقبحة
عقلاً وشرعاً فکیف ینسب
وجودھا الی الوجود الحق تعالیٰ
قلت النجم الساری ھو الذات
ولا یلزم التلطخ للطاقة غایة
اللطافة الا تری ان نور الشمس
یحیط بالقاذورات ولا یتلطخ
اصلاً ونور البصر یقع علیھا
ولا یتلطخ فما لك بنور الخالق
انما التلطخ فی اقتران الجسم
مع الجسم والموجد ھو الموجود
الساذج بمعنی الذات مع غیر
اقتران بماھیة امکانیة والفضلة
ماھیة امکانیة قرنت

ممکنات میں اور حالانکہ وہ وجود ذات باری تعالیٰ
ہے تو یہ لازم آتا ہے کہ ذات الٰہیہ قاذورات
کیساتھ متلطخ ہو اور یہ ایسی بات ہے کہ کوئی
عاقل اس کے کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا اور
نیز وجود میں بعض ایسے قبائح ظاہر ہوئے
ہیں کہ جو عقلاً اور شرعاً قبیح ہیں پس اُن کا
وجود وجود حق تعالیٰ کی جانب کیسے منسوب ہوگا
جواب بیشک ساری ذات ہی ہے
اور تلطخ بسبب نہایت لطافت کے لازم
نہیں آتا دیکھتے نہیں ہو کہ آفتاب کی دھوپ
گندگیوں پر محیط ہوتی ہے اور اُن سے بالکل
متلطخ نہیں ہوتی اور آنکھ کا نور گندگیوں پر
پڑتا ہے لیکن اُن میں مخلوط نہیں ہوتا پس
کیا خالق کے نور کے ساتھ تیرا گمان ایسا
ہو سکتا ہے تلطخ اور اختلاط تو جسم کے جسم کے
ساتھ قریب ہونے میں لازم آتا ہے اور
موجد تو وہ موجود خالص بمعنی ذات ہے
ماہیت امکانیہ کے ساتھ اس کو اقتران نہیں
ہوتا اور فضلہ و گندگیاں وغیرہ ایسے ماہیت

[illegible]

له گندگی

Marfat.com

بحضرة الوجود البحت فليس
لها الاتحاد واعلم ان الخير
بالذات هو الوجود والشر بالذات
هو العدم وذلك لان الشر لا
ذات له بل عدم مانع لكمال
غيره اذ وجود الشئ لا يبطل
شيئا مثلا البرد والسحاب
مبطل الاثمار وفعل القضاء
ويظهر عند التامل ان البرد فى
نفسه ليس بشر بل هو كمال
من الكمالات انما هو شر بنسبة
الى الاثمار لا مطلقا بل من حيث
انه افسد مزاجها فالشر بالذات
هو فقدان الاثمار كمالاتها اللائقة
بها والبرد انما صار شرا بالعرض
لاقتضائه ذلك فالشر بالذات
هو فقدان الامور كمالاتها
اللائقة وانما اطلق على اسبابه
المؤدية اليه بالعرض فتدبر

پس اُس ماہیت کے لیے اتحاد نہیں ہے
جاننا چاہیئے کہ خیر بالذات وجود ہے اور
شر بالذات عدم ہے۔ اور وجہ اس کی یہ
ہے کہ شر کی کوئی حقیقت و ذات نہیں ہے بلکہ
شر ایک عدم ہے جو کمال غیر کو مانع ہے کیونکہ
وجود کسی شئے کا کسی شئے کو باطل نہیں کرتا
مثلاً برد و ابر پھلوں کو باطل کرنے والے ہیں
اور تامل کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ برد
فی نفسہ شر نہیں ہے بلکہ وہ کمالات میں سے
ایک کمال ہے اگر شر ہے تو پھلوں کے
اعتبار سے ہے مطلقاً شر نہیں ہے بلکہ
اس حیثیت سے شر ہے کہ اُس نے میوہ
کے مزاج کو فاسد کر دیا ہے پس شر بالذات
پھلوں کا معدوم ہونا اور جو کمالات اُسکے
لائق ہیں ان کا معدوم ہونا ہے اور لفظ شر
کا اطلاق اُسکے اسباب پر بالعرض ہوتا ہے
ورنہ وہ شر نہیں ہیں شر واقعی عدم ہے
پس خوب غور کرلے۔ ....

....

Marfat.com

فانه مفتاح المشکلات

مرحلة ١٦ ما فی الخارج

اما ممکن او واجب لانه ان

احتاج الی ضمیمة تنضم الیه

فیترتب علیه الآثار فهو ممکن

والضمیمة الوجود بمعنی الذات

وان لم یحتج الیها فی ترتب الآثار

علیه بل ذاته یستقل فیه فهو

واجب وهو الضمیمة فی الممکن

اما الوجود الذی هو من المعقولات

الثانیة بمعنے الحصول والکون

فهو عرض عام للممکن والواجب

الا ان حمله علے الواجب لیس

بالمواطاة بل بالاشتقاق ای

الواجب موجود واما حمل الوجود

الذی هو بمعنی الذات علی

الواجب فلا یحتاج الی الاشتقاق

بل یحمل علیه مواطاة ولو اشتق

الوجود من هذا الذی بمعنی الذات

کیونکہ یہ بحث بہت سی مشکلات کے لیے

مفتاح ہے۔ **مرحلہ سولہواں** جو شئے

خارج میں موجود ہے اس کی دو قسم ہیں اول

ممکن دوم واجب کیونکہ موجود اگر کسی ضمیمہ منضم

کا محتاج ہو اور اُس کے بعد اُس پر آثار

مرتب ہوں تو وہ ممکن ہے اور ضمیمہ یہاں وجود

بمعنے ذات ہے اور اگر ترتیب آثار میں

ضمیمہ کی احتیاج نہو بلکہ اسکی ذات مستقل

ہو وہ واجب ہے اور یہی واجب ممکن میں

ضمیمہ ہے اور جو وجود معقولات ثانیہ سے ہے

یعنی وہ جو بمعنی حصول وکون ہے وہ ممکن

اور واجب کے لئے عرض عام ہے مگر

فرق یہ ہے کہ وجود بمعنی حصول کا حمل

واجب پر حمل مواطاۃ نہیں ہے بلکہ حمل

اشتقاق ہے یعنی واجب موجود ہے اور

حمل واجب پر اُس وجود کا کہ جو معنی میں

ذات کے ہے تو وہ اشتقاق کا محتاج نہیں

ہے بلکہ وجود بمعنی ذات اُس پر حمل مواطاۃ

سے محمول ہوگا اور اگر موجود اُس وجود سے

Marfat.com

نمعناه ذوالوجود فان الواجب
ذوالذات وكذلك الممكن
ذوالذات ولا يخفى ان الواجب
لا يحتاج الى الوجود بمعنى الكون
والحصول فى ترتب الآثار عليه
فانها مترتبة على ذاته بل من
جملة الآثار الوجود بمعنى الكون

رتق لفظ الوجود صار مشتركا
بين الذات والكون والحصول
فمن يقول بعينية الواجب اراد
بمعنى الذات ومعنى من يقول انه
ليس عين الذات اراد بمعنى
الكون والحصول فالنزاع لفظى
وليس هذا من داب المخلصين

فتق نقول الذى يقترن
بالماهيات وبسبب اقترانه
يترتب عليه الآثار والاحكام
ويعبرونه بالوجود هل هو
موجود حقيقى اى الوجود بمعنى

اس وقت اُسکے معنی ذو وجود یعنی وجود والے
کے ہونگے، کیونکہ واجب ذو ذات ہے اور
اسی طرح ممکن بھی ذو ذات ہے اور اسمیں
شک نہیں ہے کہ واجب ترتب آثار میں
وجود بمعنی حصول کا محتاج نہیں ہے کیونکہ
آثار ذات پر مترتب ہیں بلکہ وجود بمعنی
کون وحصول ہی منجملہ آثار کے ہے۔

سوال لفظ وجود تقریر بالا کے موافق
ذات اور کون اور حصول کے درمیان مشترک
ہے پس جو وجود اور واجب کے عین ہونیکا
قائل ہے اُس نے وجود سے مُراد ذات
لی ہے اور جو یہ کہتا ہے کہ عین ذات نہیں
ہے اُسنے وجود کے معنی کون اور حصول
لئے ہیں پس نزاع لفظی ہوا اور نزاع لفظی میں
مشغول ہونا مخلصین کا طریق نہیں ہے **جواب**
ہم کہتے ہیں کہ اختلاف اس میں ہے کہ جو
شئے ماہیات سے مقترن ہوتی ہے اور
اس کے اقتران سے آثار اور احکام اسپر
مترتب ہوتے ہیں اور اسکو وجود سے تعبیر کرتے ہیں

Marfat.com

الذات او امر اعتباری ای الوجود
بمعنے الکون فالنزاع حقیقے
او لفظی **مرحلہ ذی** الوجود
بمعنے الذات من حیث هو
من غیر ملاحظة نسبة و
اعتبار سواء کانت نسبة تجرد
او تلبس یقال لہ الوجود المطلق
والذات البحت والغیب الهویة
والاحدیة المطلقة والاحدیة
الذات لا یتعلق بہ علم ولا کشف
احدٍ من المخلوقین الا ان لہ
مراتب الظهور والتنزل والتمثل
علماً وعیناً فبهذہ الاعتبارات
یتعلق بہ الادراک اولها تنزل
علمی بشان کلی جامع لجمیع الشئون
الالٰهیة والکیانیة والازلیة
الابدیة بمعنے انہ علم نفسہ بهذا
الشان الکلی المجمل من غیر امتیاز
بین الشئون الذاتیة وهی الکثرة

ذات ہے یا امر اعتباری ہے یعنی وجود بمعنی
کون ہے پس معلوم ہوا کہ نزاع حقیقی ہی لفظی
نہیں ہے **مرحلہ سترھواں** وجود کو
جو بمعنی ذات ہے بحیثیت وجود کے بغیر لحاظ
کسی نسبت اور اعتبار کے خواہ وہ نسبت تجرد کی
ہو یا تلبس کی وجود مطلق کہتے ہیں اور ذات خالص
اور غیب ہویۃ اور احدیۃ مطلقہ اور احدیۃ ذاتیہ کی
کنہ کا علم کسی کو نہیں اور نہ کشف کسی مخلوق کا اُسکے
متعلق ہو سکتا ہے مگر اس کے لئے ظہور اور
تنزل اور تمثل باعتبار علم اور عین کے ہے پس
ان اعتبارات سے اُس سے ادراک متعلق
ہو سکتا ہے اول اُن اعتبارات میں سے
تنزل علمی جو متعلق ایک شان کلی کے ہے جو
تمام شیون الٰہیہ و کیانیہ و ازلیہ و ابدیہ کو
جامع ہے یعنی وہ اپنے نفس کو شان کلی
مجمل کے ساتھ جانتے ہیں بغیر امتیاز کے درمیان
شیون ذاتیہ کے اور وہ کثرۃ ہے۔۔۔۔

۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

Marfat.com

المندرجة فی الوحدة ولکل
شان بالنسبة الی احکامه وآثاره التی
تظهر فی النشأة الاخری خفاء فان
مرتبة التفصیل مختصة فی الاجمال
بل لکل شان بالنسبة الی شان
آخر خفاء مع ان حضرة الوجود لا
یخفی علیه شیء ونسبة ظهور الشئون
واحکامها وآثارها فی مرتبة
واحدة فی العلم وهذا من
خاصیة الوحدة الحقیقیة فالتعین
الاول هو الوحدة الصرفة
والقابلیة المختصة المنشاء منها
قابلیة التجرد عن الصفات
والاعتبارات وقابلیة التلبس
بها وهی المسماة بالحقیقة المحمدیة
صلی الله علیه وسلم باعتبار التجرد
عن کل صفة حتی التجرد عن قابلیة
التجرد مرتبة الاحدیة ومن
شانها البطون والاولیة والازلیة

جو وحدت کے تحت میں مندرج ہے اور ہر
شان کے لئے بہ نسبت اُس کے اُن احکام
اور آثار کے جو نشأۃ آخرہ میں ظاہر ہوں گے
خفا ہے کیونکہ مرتبہ تفصیل کا اجمال میں مختص ہے
بلکہ ہر شان کے لئے بہ نسبت دوسری شان کے
خفا ہے باوجود اس کے کہ حضرت وجود پر کوئی
شے پوشیدہ نہیں ہے اور شیون اور اُن کے
احکام وآثار کے ظہور کی نسبت باعتبار علم کے
ایک مرتبہ میں ہے اور یہ وحدۃ حقیقیہ کے
خواص میں سے ہے پس تعین اوّل وحدۃ خالص
ہے اور نیز وہ قابلیت مختصہ کہ جس سے صفات
اور اعتبارات سے تجرد کی قابلیت اور اُن سے
تلبس کی قابلیت پیدا ہوتی ہے اور وہ حقیقۃ
محمدیہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موسوم
کی جاتی ہے پس ہر صفت سے تجرد کا اعتبار
حتیٰ کہ قابلیت تجرد سے بھی تجرد مرتبہ
احدیت کا ہے اور اس مرتبہ کی شان
بطون اور اولیت وازلیت ہے۔

Marfat.com

واعتبارة التلبس لجميع الصفات
والاعتبارات مرتبة الواحدية
ومن شانها الظهور والآخرية
والابدية واعتبارات هذه المرتبة
منها ما يتصف به الذات باعتبار
مرتبة الجمع ولا يتوقف على الحقائق
الكونية كالحيوة والعلم والارادة
فهولاء اسماء الالوهية والربوبية
وصفاتها وصور معلومية الذات
متلبسة بالاسماء والصفات
الحقائق الالهية اويتوقف عليه
كالخالقية والرزاقية ولا يتعدد
ظاهر الوجود بهما ومنها ما يتصف
الذات به من باعتبار مرتبة الفرق
كالاجناس والفصول والخواص
والتعينات الجزئية التي
بها يتمايز الاعيان الخارجية
وصور معلومية الذات
متلبسة بتلك الاعتبارات

اور تمام صفات واعتبارات کے ساتھ تلبس
کا اعتبار مرتبہ واحدیہ کا ہے اور اس کی
شان ظہور اور آخریہ اور ابدیہ ہے اور اس
مرتبہ کے اعتبارات میں سے بعض اعتبار
ایسے ہیں کہ باعتبار مرتبہ جمع کے ذات
ان کے ساتھ متصف ہوتی ہے اور وہ اتصاف
حقایق کونیہ پر موقوف نہیں ہے جیسے حیات
اور علم اور ارادہ پس یہ الوہیت اور ربوبیت
کے اسماء اور صفات ہیں اور ذات کے معلوم
ہونے کی صورتیں اسماء وصفات ہیں اور
ذات کے معلوم ہونے کی صورتیں اسماء اور صفات
کے ساتھ جو حقایق الٰہیہ ہیں تلبس ہیں اور
بعض صفات کے ساتھ اتصاف حقائق کونیہ
... پر موقوف ہے جیسے خالقیت اور رازقیت
اور ظاہر وجود ان دونوں کے سبب سے متعدد نہ ہوگا
اور بعض صفات وہ ہیں کہ ذات اُن کے ساتھ
باعتبار مرتبہ فرق کے موصوف ہوتی ہے جیسے
اجناس اور فصول اور خواص اور وہ تعینات
جزئیہ کہ جن کے سبب سے اعیان خارجیہ

ہم ایک دوسرے سے متمیز ہیں۔ اور ذات کے معلوم ہونے کی صورتیں اُن اعتبارات کے ساتھ کہ

Marfat.com

الحقائق الكونية ويتعدد مظاهر
الوجود بها واعلم ان من الحقائق
الكونية حقيقة تكون مظهر لجميع
الاسماء الالهية بالغالبية والمغلوبية
عند سريان الوجود منها كحقائق
الانبياء عليهم السلام والاولياء
قدست اسرارهم بخلاف حقيقة
المظهر الاتم فانها على الاعتدال
التام وحقيقة يكون مظهر البعض
الاسماء دون بعض كسائر الحقائق
الموجودة الا ان الوجوب الذاتي
والاستغناء الذاتي لا يظهر في
حقيقة من الحقائق الكونية اصلاً
والذات الاحدية الشاملة
لجميع الشيون الالهية والكونية
سارية في جميع الحقائق التي هي
تفاصيل مرتبة الواحدية
عالم الارواح وعالم المثال
وعالم الحس ازلاً وابداً ادنيا

جو حقائق کونیہ ہیں متلبس ہیں اور ظاہر وجود اُن
صورتوں کی وجہ سے متعدد ہوتا ہے اور جاننا
چاہیے کہ بعض حقائق کونیہ میں بعض ایسی حقیقتیں
ہیں کہ جب وجود اُنمیں ساری ہوتا ہے وہ تمام
اسماء الٰہیہ کا غالبیت اور مغلوبیت کے ساتھ
مظہر ہو جاتی ہیں جیسے کہ انبیاء علیہم السلام اور
اولیاء قدست اسرارہم کے حقائق بخلاف
مظہر اتم کی حقیقت کے کیونکہ وہ اعتدال تام
پر ہوتی ہے اور بعض حقائق ایسے ہیں کہ بعض
اسماء کا تو مظہر ہیں بعض کا نہیں جیسے اور
حقائق موجودہ مگر وجوب ذاتی اور استغناء
ذاتی کے حقائق کونیہ میں سے کسی حقیقت میں
ہرگز ظاہر نہیں ہوتا اور ذات احدیہ جو تمام
شیون الٰہیہ اور کونیہ کو شامل ہے اُن تمام
حقائق میں ساری ہے کہ جو تفاصیل ہیں مرتبہ
واحدیہ کی اور حقائق عالم ارواح
اور عالم مثال اور عالم [illegible] ہیں کہ جو ہمیشہ
ہی سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے اور
دنیا . . . .

Marfat.com

وعقيب لرتق فيلزم من هذا التقرير ان من الحقيقة
في فرد وحصة في فرد آخر فيكون الحقيقة
منفصل ومتعدد **فتق** ان اردتم
من الحصة الجزء والبعض فلا نسلم
لان البعض والجزء غير الكل
والحقيقة لم يسر في فرد من الافراد
وانما سرى جزء وبعض منها فلا يكون
زيد انسانا لانه لم يسر فيه حقيقة
الانسان وان اردتم ان الحقيقة
عرضت لها تعينات وتشخصات
مخصوصة فبعروضها يرى انها غير
في فرد آخر فمسلم ولا يلزم من
هذا القدر التعدد والتجزي في
نفس الحقيقة **رتق** سريان
الذات في العوالم الثلثة توجب
ازليتها وابديتها فان السريان
نسبة يقتضي الساري والمسري
فيه والساري ازلي فالمسري فيه
ايضا ينبغي ان يكون ازليا

اور عقبی **سوال** تقریر مذکور کے موافق یہ
لازم آتا ہے کہ ایک حصہ تو حقیقت کا ایک فرد
میں ہو اور ایک حصہ ایک دوسرے فرد میں
ہو پس اس صورت میں حقیقت منفصل اور
متعدد ہو گئی۔ **جواب** ہم دریافت کرتے
ہیں کہ حصہ سے تمہاری کیا مراد ہے اگر حصہ سے
مراد جزء اور بعض ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے
کہ بعض اور جزء کل کے غیر ہوتا ہے پس حقیقت
نے افراد میں سے کسی فرد میں بھی سرایت
نہیں کی بلکہ ایک جزء اور بعض حقیقۃ نے
سرایت کی ہے پس زید حقیقت انسان نہ ہوگا
کیونکہ اسمیں انسان کی حقیقت نے سرایت
نہیں کی اور اگر حصہ سے مراد یہ ہے کہ
حقیقۃ کو کچھ تعینات و تشخصات مخصوصہ عارض
ہو گئی ہیں پس انکے عروض سے یہ دکھائی دیتا
ہے کہ وہ دوسرے فرد میں اور ہے تو یہ مسلم
ہے لیکن اس قدر سے تعدد اور تجزی نفس
حقیقۃ میں لازم نہیں آتی **سوال** عالم ارواح
اور عالم مثال اور عالم حس میں ذات کے ساری

[illegible]

عہ پس مسری فیہ کا بھی ازلی ہونا ضروری ہے

Marfat.com

والعوالم كلها سيما النشاة الدنياوية
لا ازلية ولا ابدية **فتق**
العالم ازلى والامتداد الذى
يتوهم بين المفيض سبحانه
وبين المستفيض العالم يتكلم فيه
انه واجب او ممكن لا جائز ان
يكون واجبا والا لتعدد الواجب
فتعين انه ممكن ولا مسافة اذا
بينه وبين الذات سيما سبحانه جل مجده
او يقول لو كان الامتداد المتوهم
ازليا للزم تعطيل الاسماء والصفات
الى ظهور العالم والتعطيل محال
وتحقيق المقام ان الواجب تعالى
ليس بزمانى فان الزمان على ما
قالوا حركة فلك الافلاك فكما
ان الواجب ليس بزمانى كذلك
الاول العالم ليس بزمانى فالقبلية
والبعدية فى العالم والواجب
لو كانتا لكانت زمانيا اذ لا معنى

اور عالم تمام خصوصاً یہ نشاۃ دنیاویہ نہ ازلی
ہیں نہ ابدی **جواب** عالم ازلی ہے اسمیں
کچھ کلام نہیں کلام اس میں ہے کہ جو امتداد مفیض
یعنی حق تعالیٰ اور مستفیض یعنے اس عالم کے
درمیان متوہم ہے یہ واجب ہے یا ممکن واجب
ہونا تو ضروری نہیں ورنہ واجب متعدد ہو جاتے
مگر پس متعین ہو گیا کہ ممکن ہے پس اس صورت
میں اس کے درمیان اور حق سبحانہ تعالیٰ کے
درمیان کوئی مسافت نہیں ہے یا یہ کہا جاوے
اگر وہ امتداد جو ان کے درمیان میں متوہم ہے
ازلی ہو تو تعطیل اسماء اور صفات کے
ظہور عالم تک لازم آتی ہے اور تعطیل محال
ہے اور اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ واجب
تعالیٰ زمانی نہیں ہیں کیونکہ زمان جیسا کہ حکماء
نے کہا ہے فلک الافلاک کی حرکت کا نام ہے
پس جیسا کہ واجب زمانی نہیں ہے اسی طرح
اول عالم بھی زمانی نہیں ہے پس اگر قبلیت
اور بعدیت عالم اور واجب میں ہوتی تو زمانی
ہوتی۔

Marfat.com

لقولنا زید قبل عمرو وعمرو بعد
زید الا ان زیدًا فی زمان هو قبل
زمان عمرو وعمرو فی زمان هو بعد
زمان زید فیلزم ان الواجب
والعالم زمانیین ولیس الامر
کذلک نعم یقال ان الواجب
والعالم موجودان معًا الا ان
الواجب علة العالم وهو معلوله
وله تقدم بالذات علیه فلا
یسال السائل متی اوجد الله
لانه سوال عن زمان العالم
ولیس له زمان رفع التعطیل
انما یحصل باثبات ممکن من الممکنات
وقد ذهب بعض الی ان الروح
ازلی کما هو ابدی وبقضیة البرهان
یلزم ازلیة النشاءة کلها روحیة
کانت او مثالیة او حسیة ولا
شك ان النشاءة الدنیاویة
غیر ازلیة کما انها غیر ابدیة البتة

کیونکہ ہم جو مثلاً کہتے ہیں کہ زید عمرو کے قبل ہے
اور عمرو زید کے بعد ہے تو اُسکے معنی یہی ہیں کہ
زید ایسے زمانہ میں ہے کہ وہ زمانہ عمرو کے زمانہ سے
پہلے ہے اور عمرو ایسے زمانہ میں ہے کہ وہ زمانہ
بعد زمانہ زید کے ہے پس جب قبلیت اور بعدیت
کے معنی یہ ہوئے تو لازم آتا ہے کہ واجب اور
عالم زمانی ہوں حالانکہ ایسا نہیں ہے ہاں یہ
کہا جاسکتا ہے کہ واجب اور عالم دونوں ایک
ساتھ موجود ہیں مگر اتنا فرق ہے کہ واجب عالم
کی علت ہے اور عالم معلول ہے اور واجب
معلول پر متقدم بالذات ہے پس سائل یہ
نہیں سوال کرسکتا کہ اللہ نے کب ایجاد کیا کیونکہ
یہ سوال عالم کے زمانہ دریافت کرنے کے متعلق
ہے اور اُس کے لئے زمانہ نہیں ہے سوال
تعطیل کا ارتفاع اس طرح بھی حاصل ہوسکتا ہے
کہ ممکنات میں سے کوئی ممکن ثابت کردیا جاوے
اور حالانکہ بعض کا مسلک یہ ہے کہ روح ازلی ہے
جیسے کہ وہ ابدی ہے اور تمہاری دلیل کے مقتضی سے
تمام عالم کی ازلیت ثابت ہوتی ہے خواہ عالم م

۴ اعلیٰ عالم مثال اور عالم حس تو اس میں شک نہیں کہ نشاۃ دنیاویہ ازلی نہیں جیسے کہ ابدی نہیں ہے

فتق مقتضیٰ ذوات الموجودات
العدم والوجود والبقاء انہما
من الفیض الالٰہی لولاہ طرفة
العین لانصرفت الی الموطن
الاصلی ای العدم وذلک الفیض
ھو التجلی الواحد الذی یظہر
للقوابل حسب استعداداتہا
تعینات متعددة وصفات
متکثرة متجددة لا ان ذلک
التجلی متعدد بل امرہ واحد
کلمح بالبصر فکما ان الموجود الاول
مستمد من ذلک التجلی کذلک
الموجود المؤخر مستمد منہ والتجلی
قائم بہ وما قام بہ لا تعدد فیہ
لانہ احدی الذات واحدی
الصفات واحدی الافعال
وان کان یتوہم التقدم والتاخر
فیہا بتعدد التعلقات الا تری
ان علمہ تعالیٰ حقیقة واحدة

جواب موجودات کی ذات کا مقتضیٰ عدم
ہے اور اُس کا وجود اور بقاء فیض الٰہی سے ہے
اور اگر فیض الٰہی ذرا سی دیر بھی ہو تو اپنے وطن اصلی
یعنی عدم میں چلے جاویں اور یہ فیض جو ایک تجلی
واحد کا نام ہے کہ جو قوابل کے لئے موافق
اُن کی استعداد کے تعینات متعددہ اور صفات
متکثرہ متجددہ کو پیدا کرتی ہے اور بات
یہ نہیں ہے کہ وہ تجلی متعدد ہے بلکہ اس کا
حال تو ایک ہی ہے اور مثل آنکھ کے جھپکنے
کے ہوتی ہے پس جیسا کہ موجود اول اس سے
امداد حاصل کرتا ہے اسی طرح موجود آخر بھی
اُسی سے امداد حاصل کرتا ہے اور تجلی اُسکے
ساتھ قائم ہے اور جو اس کے ساتھ قائم
ہے اُسمیں تعدد نہیں ہے کیونکہ وہ تو ایک
ذات اور ایک صفت اور ایک فعل ہے اور اگر
تعلقات متعدد ہونے کی وجہ سے اُسمیں تقدم
اور تاخر کا توہم ہوتا ہو تو دیکھتے نہیں کہ
حق تعالیٰ کا علم حقیقة واحد ہے کہ

Marfat.com

يعلم به جميع المعلومات دفعة
واحدة فالعلم وتعلقه كلاهما
قديمان وكذا الارادة و
سائر الصفات وتعلقاتها لاتفاوت
فيها بالنسبة الى وجود الموجودات
وعدمها فان علمه فى الوجود
والعدم واحد فذلك الفيض
الوجودى وان كان يتوهم
فيه التعدد والتجدد بتعدد
القابليات والاستعدادات
والتقدم والتأخر بنسبة بعض
الى بعض الا انه بحسب الذات
والحقيقة واحد مطلق وسيع
جامع للجميع يشمل الازل والابد
دفعة واحدة وتعدد الموجودات
وتجددها لا يكون منافيا للوحدة
وقادحا فى الاطلاق ولا يلزم
منهما للمراتب الموجودات من الازلية
لانها مسبوقة بالعدم الذاتى

اس سے تمام معلومات ایک مرتبہ معلوم ہو جاتے
ہیں پس علم اور اس کا تعلق دونوں قدیم ہیں
اور اسی طرح ارادہ اور باقی صفات اور انکے
تعلقات کو سمجھنا چاہیئے کہ صفات بھی قدیم
ہیں اور تعلقات بھی قدیم ہیں موجودات کے
وجود اور عدم سے انمیں کچھ تفاوت نہیں
کیونکہ علم باری تعالیٰ کا وجود میں اور عدم میں
واحد ہے پس اس فیض وجودی میں بھی اگرچہ
قابلیات اور استعدادات کے تعدد سے اور
ایک دوسرے کے تقدم اور تاخر سے تعدد اور
تجدد متوہم ہوتا ہے لیکن وہ باعتبار ذات
اور حقیقہ کے واحد مطلق وسیع ہے اور سب کو
جامع ہے اور ازل و ابد کو دفعۃً شامل ہے
اور موجودات کا تعدد اور تجدد وحدت کے
مخالف ومنافی نہیں اور اطلاق میں قادح
نہیں ہے اور اس سے مراتب موجودات کی
ازلیت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ موجودات عدم
ذاتی ۔ . . . .
. . . .

Marfat.com

والحدوث الاصلي لعدم
وجودها بنفسها واحتياجها الى
حضرة الذات المطلقة بل ليس
هناك ازل وابد وانما الازلية
والابدية باعتبارك لان التعدد
من لوازمك ولا منع تكونها كون
ازليا وابديا بالنسبة اليه
سبحانه من حيث علمه وفيضه
سبحانه وانما المنع بالنسبة اليك
فعلمت ان الذات الاحدية
بالتساوي سارية في العوالم ومن
ثم قالوا كل شئ في كل شئ ليتم
به معنى الاستجلاء اي شهوده
لنفسه بهذه الاعتبارات كما
تم جلائه اي ظهوره بسبب هذه
الاعتبارات فالجلاء كمال ذاتي
ومفصل في مجمل في العلم والغيب
مجردا عن الغيرية والاستجلاء
كمال اسمائي مجمل في مفصل والعين

اور حدوث اصلی کیا تھا مسبوق ہیں کیونکہ وہ
خود اپنی ذات سے موجود نہیں ہیں ذات مطلقہ
کے محتاج ہیں بلکہ وہاں تو ازل اور ابدی نہیں
ہے ازلیہ اور ابدیہ تو تیرے اعتبار سے ہے
کیونکہ تعدد تیرے . . . لوازم سے ہے
اور اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کے علم کے نزدیک تو
کون کے ازلی اور ابدی ہونے سے کوئی مانع
نہیں ہے تیرے اعتبار سے اور تیری نسبت
سے مانع ہے پس اب تو نے جان لیا کہ ذات
احدیہ علی السواء تینوں عالم میں ساری ہے
اور اسی واسطے صوفیہ نے کہا ہے کہ ہر شے
ہر شے میں ہے تاکہ اس سے معنے استجلاء
کے تمام ہوں یعنی شہود اس کا اپنی ذات کے
لئے ان اعتبارات سے ہے جیسا کہ جلاء
یعنی ظہور اس کا انہی اعتبارات سے تمام ہوا
ہے پس جلاء کمال ذاتی ہے جو علم اور غیب
کے اعتبار سے مفصل ہے کہ جو مجمل میں
موجود ہے اور غیریت سے مجرد ہے اور
استجلاء کمال اسمائی اور عین . . .

Marfat.com

والعیان متلبسا بالغیریة فما
یتصور من الکثرة فی مراتب
الوجوب والامکان من الشیون
فهی مندرجة فی حضرت الذات
فهو بالذات غنی عن العالمین
فهو یعلم بعلم واحد علی الوجه
الاتم من غیر تفاوت بین المعلومات
فی العلم والعین والبطون والظهور
والتقدم والتاخر وانما التفاوت
بالنسبة الیك فماضیك ومستقبلك
وحالك متسهلك فی الزمان
الالهی الذی الماضی فیه عین
المستقبل وبالعکس بل الازل
والابد وسائر المتقابلات فیه
مضمحلة فی ذاته لاطلاقه عن
کل تقیید فکل مقید بالنسبة
الی ذات المطلق معدوم النفس
فالشان الظاهر فی هذا الزمان
الالهی یشمل جمیع الشیون الالهیة

اور معاینہ میں ایک مجمل ہے کہ جو مفصل میں
موجود ہے اور غیریت کے ساتھ متصل و متلبس
ہے پس جو کثرۃ مراتب وجوب اور امکان میں
یعنی شیون میں متصور ہے وہ سب حضرت
ذات میں مندرج ہے پس وہ بالذات جہان
والوں سے غنی ا پس وہ علم واحد سے
علے وجہ الکمال ہر شئے کو جانتے ہیں اور
انکے معلومات کے درمیان کچھ تفاوت نہیں
ہے نہ علم میں نہ عین میں نہ بطون میں نہ ظہور میں
نہ تقدم میں نہ تاخر میں اور تفاوت تیرے ہی
اعتبار سے ہی پس ماضی تیرا اور مستقبل تیرا اور حال
تیرے اس زمان الہی میں متسہلک ہے کہ
مستقبل ہے اور مستقبل عین ماضی ہے بلکہ ازل
اور ابد اور تمام صفات اللہ ہی کی ذات میں مضمحل
اور ہالک ہیں اور ہر تقیید سے مطلق ہے
پس ہر مقید کی ذات ان کے ذات کے اعتبار
سے معدوم ہے پس اس زمان الہی میں جو شان
ظاہر ہے وہ تمام شیون الہیہ کو شامل
ہے۔

Marfat.com

فان سعة المظهر يورث سعة
الظاهر فاشتمل شانه على ما في
العوالم المتعددة المختلفة ذاتا
وصفة وثبوتا وتغيرا من غير
تغير في زمانه تعالى وانما
اضافة اليه تعالى تشريفا
كبيت الله فكان في زمانه الكلي
شوبا من علمه القديم **رتق** -
هو سبحانه يعلم الكليات
والجزئيات على الوجه الكلي
والجزئي ومعلومات باسرها
قديمة والا لكان سبحانه محل الحوادث
وظهور الممكنات الثابتة في علمه
سبحانه لانفسها اما قديم
او حادث لا سبيل الى الاول
لانها الظهور لها بنسبة انفسها
في القدم والا لم يبق فرق بين الوجود
العلمي القديم والعيني الحادث
وكيف الوجود العيني انما هو ظهور الممكنات

کیونکہ مظہر کی وسعت ظاہر کی وسعت کو پیدا کر دیتی
ہے پس جو کچھ کہ اُن عالمین متعددہ میں ہے کہ
جو ذات اور صفت اور ثبوت اور تغیر کے اعتبار سے
مختلف ہیں اُن پر وہ شان شامل ہے اور زمانہ
حق تعالیٰ میں کسی طرح تغیر نہیں ہے اور زمانہ کو
جو اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف کرتے ہیں شرف
کی وجہ سے کرتے ہیں جیسے بیت اللہ پس گویا کہ
زمانہ کلی میں اللہ کے علم قدیم میں سے ایک آمیزش تھی
سوال حق سبحانہ وتعالیٰ کلیات وجزئیات
کو علی وجہ الکلی اور علی وجہ الجزئی جانتے ہیں اور
معلومات حق سبحانہ وتعالیٰ کی سب قدیم
ہیں ورنہ حق سبحانہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا
لازم آتا ہے اور ممکنات کا ظہور اپنے نفس کے
لئے جو حق تعالیٰ کے علم میں ثابت ہے وہ ظہور
یا تو قدیم ہے یا حادث قدیم تو ہو ہی نہیں
سکتا کیونکہ قدم میں اپنے نفس کے اعتبار سے
ممکنات کا ظہور نہیں ہے ورنہ وجود علمی قدیم
اور علم عینی حادث میں کچھ فرق نہ ہوتا اور فرق
کیونکر نہیں ہے حالانکہ وجود علم عینی کا یہی ہے کہ ممکنات کا

Marfat.com

لا نفسها واطلاعها بذواتها و
واحوالها وليس ذلك الا في الحوادث
ولا سبيل الى الثاني لان الحدوث
فيها وان كان متعلق العلم القديم
فيلزم قدم جميع الموجودات العينية
في الازل وان كان متعلق العلم
الحادث لزم ان يحدث علمه تعالى
وكلاهما سقطه **فتق** العلم الالهي
الذي هو عين ذاته الغير المتناهية
اظهر الموجودات باسرها من الاستهلاك
العدمي دفعة لا على سبيل
التناوب والتعاقب من غير تغير
وتجدد في الذات القائمة
فالموجودات العلمية والعينية
زمانية كانت او غير زمانية
مستوية النسبة الى حضرة الذات
فلا تقدم ولا تاخر للموجودات
بالنسبة اليه تعالى لا بالنسبة
الى نفسها فليس هناك لا ماض

اپنے نفس کے لئے ظاہر ہوں اور اپنے ذوات
و احوال کیساتھ اطلاع ہو اور اس کا تحقق
حوادث ہی میں ہو سکتا ہے اور حادث بھی
نہیں ہو سکتا کیونکہ حدوث کی دو صورتیں ہیں یا
تو حدوث علم قدیم کے متعلق ہو تو اس صورت میں
تو تمام موجودات عینیہ کا قدم ازل میں لازم آتا ہے
آتا ہے اور یہ دونوں باطل ہیں۔

اور علم حادث کو متعلق ہو تو حق تعالیٰ کے علم کا حدوث لازم

جواب علم الٰہی کہ ذات باری تعالیٰ کی
عین ذات ہے غیر متناہیہ ہے اُس نے تمام
موجودات کو استہلاک عدمی سے دفعۃً ظاہر
کر دیا ہے۔ نوبت بہ نوبت اور ایکدوسرے کے
بعد ظاہر نہیں کیا ذات اور قائمیہ میں کوئی تغیر
نہیں ہوا۔ پس موجودات علمیہ و عینیہ خواہ زمانیہ
ہوں یا غیر زمانی حضرت ذات کے نزدیک سب
برابر ہیں پس موجودات کے لئے حق تعالیٰ کے
نزدیک نہ تقدم ہے نہ تاخر بخلاف موجودات
کے کہ ان کے نزدیک تقدم و تاخر ہے پس
وہاں نہ ماضی ہے۔

ولا مستقبل وانما هما بالنسبة
الينا .... فالحدوث
انما هو ظهور بعض لبعض والحق
سبحانه قبل خلق الزمان وحيث
خلقه كاحد من مخلوقات لم
يتغير من ذاته شئ و بعد خلقه
هو علی ما کان هو علیه فالزمان
والزمانيات كغير الزمانيات في
منظر الشهود دفعة حاضرة عنده
سرمدا ويلزم على هذه قدم
وجود الاشياء الحادثة بالنسبة
اليه تعالى ولا بأس في ان يكون
الاشياء عند القديم قديمة
وعند الحادث حادثة فعلم انه
تعالى واحد بالوحدة الحقيقية
وهذه صفة نفيسة له تعالى
وليست امرا زائدة على ذاته
بل هي عين ذاته وهو على هذه
الصفة دائما ازلا وابدا

نہ مستقبل ہے ماضی و مستقبل ہمارے نزدیک ہے
پس بعض کا بعض کے لئے ظاہر ہونا حادث ہے
اور حق تعالیٰ نزدیک ظہور قدیم ہے اور حق سبحانہٗ
و تعالیٰ زمانہ کے پیدا کرنے سے پہلے ہیں کیونکہ جیسی
اور مخلوق ہو زمانہ بھی ایک مخلوق ہے اور اسکے
پیدا کرنے سے زمانہ کو اس پر جاری نہ تھا اور
بعد پیدا کرنے کے وہ اسی طرح ہے جیسا کہ پہلے تھا۔
پس زمانہ اور زمانیات شہود کے اعتبار سے
مثل غیر زمانیات کے ہیں اُنکے نزدیک سب
ہمیشہ سے دفعۃً ظاہر ہیں اور اس تقدیر پر
حق تعالیٰ کے نزدیک اشیاء حادثہ کا قدم
لازم آتا ہے اور اسمیں کچھ حرج نہیں ہے
کہ اشیاء قدیم کے نزدیک قدیم ہوں اور حادث
کے نزدیک حادث ہوں پس معلوم ہوا کہ
حق تعالیٰ واحد بوحدۃ حقیقیہ ہیں اور یہ صفت
حق تعالیٰ کی ذاتی ہے اور کوئی امر زائد اُنکی
ذات پر نہیں ہے بلکہ صفات عین ذات ہیں
اور وہ اس صفت پر ازل سے ابد تک ہیں

Marfat.com

قبل ظهورہ بصور الموجودات وبعد
ظهورہ بصورها واشکالها فالوجود
منحصر فی الظهور والبطون فالوحدۃ
حقیقیۃ والکثرۃ اعتباریۃ فهو
فی الذوات عین الذات وفی
الصفات عین الصفات وفی الافعال
عین الافعال وفی الآثار عین
الآثار وفی الکل عین الکل و
فی البعض عین البعض فتمثله
فی الکثرۃ کتمثل الحقیقۃ الجبرئیلیۃ
فی الصورۃ البشریۃ لمریم علیها
السلام فالامر العرضی والاعتباری
ای الکثرۃ لایقادم الواحدۃ
الاصلیۃ الحقیقیۃ فعلمه تعالیٰ
بذاتہ عین علمه بالعالم وعلمه
بالعالم عین علمه بذاتہ مرحلۃ
المطلق لاینفک عن مقیدہ وکل
مقید لاینفک عنہ ومع ذٰلک
المطلق فی غنائہ الذاتی والمقید

موجودات کی صورتوں میں ظاہر ہونے سے
پہلے بھی وہ ایسے ہی تھے اور بعد ظہور کے
بھی ایسے ہی ہیں پس وجود ظہور اور بطون میں
منحصر ہے پس وحدۃ حقیقۃ ہے اور کثرۃ
اعتباریہ ہے پس وہ ذوات میں عین ذات
ہے اور صفات میں عین صفات ہے اور
افعال میں عین افعال ہے اور آثار میں عین
آثار ہے اور کل میں عین کل ہے اور بعض
میں عین بعض ہے پس کثرۃ میں اس کا تمثل
مثل تمثل حقیقت جبرئیلیہ کی ہے صورۃ بشریہ
میں مریم علیہا السلام کے لئے پس امر عرضی
اعتباری یعنی کثرۃ وحدۃ اصلیہ حقیقیہ کا مقابلہ
نہیں کر سکتی پس اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات کا علم
بعینہ عالم کا علم ہے اور عالم کا علم
بعینہ ذات کا علم ہے۔

مرحلہ اٹھارہواں (۱۸) مطلق اپنے مقید
سے منفک نہیں ہوتا ہے اور ہر مقید مطلق
سے علیحدہ نہیں ہوتا اور باوجود اس تلازم
کے مطلق استغنائے ذاتی میں ہے اور مقید

Marfat.com

فی افتقاره الذاتی فالمقید محتاج
الی المطلق فی الوجود والمطلق
مشتاق الی المقید فی الظهور
والاحتیاج فی الوجود لابد ان
یکون من طرف واحد لئلا یلزم
تقدم الشئی علی نفسه والاشتیاق
یجوز ان یکون من الطرفین
فانه من الامور الزائدة علی
الوجود فالمطلق الحقیقی مالا
قید له بوجه من الوجوه فلا
کلیة ولا جزئیة ولا نسبة
ولا خصوصیة فیه ولا فاعلیة
ولا قابلیة ولا عالمیة ولا
ملومیة ولا اسم ولا رسم
ولا تنزیه ولا تشبیه ولا یضاف
الیه جمال ولا جلال فانه
ساقطة عن بابه حتی صفة
طلاق کالتقیید مطرحة عن
جنابه فالتعاند فی مرتبته

اپنے احتیاجِ ذاتی میں ہے۔ پس
مقید مطلق کا وجود محتاج ہے اور مطلق
مقید کا ظہور میں مشتاق ہے اور وجود
میں احتیاج ... ایک طرف سے ہونا
ضروری ہے۔ تاکہ تقدم شئی کا اپنی
ذات پر لازم نہ آوے اور اشتیاق
طرفین سے ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ایسے
امور سے ہے جو کہ وجود پر زائد ہے،
پس مطلق حقیقی وہ ہے کہ جس میں کسی وجہ
سے کوئی قید نہ ہو پس مطلق حقیقی میں نہ کلیۃ
ہے نہ جزئیت ہے نہ نسبت ہے نہ خصوصیۃ
اور نہ فاعلیۃ اور نہ قابلیت ہے اور نہ عالمیت
ہے اور نہ معلومیت ہے اور نہ اس کا اسم
اور نہ رسم ہے اور نہ تنزیہ ہے نہ تشبیہ
اور اسکے جانب نہ جمال مضاف ہوتا ہے
نہ جلال پس صفات متقابلہ اسکے دروازہ
علیحدہ ہیں یہانتک کہ صفتِ اطلاق بھی وہاں نہیں
ہے جیسے کہ تقیید اس کے درگاہ سے
علیحدہ ہے۔ پس تعاند اس کے مرتبہ میں

Marfat.com

فی الصورة التوافق والتغائر فی
کسوة التطابق فالوحدة و
الکثرة مسلوبتان عن ساحتہ
والذات والصفة مطردتان
عن باحتہ وقد یطلق المطلق علی
ماتجرد عن النسب الامکانیة
والاضافات الجسمانیة والروحانیة
فلا یتوقف وجودہ علی المراتب
الکونیة والتعلقات الخلقیة
فالمطلق بالمعنی الاول ھو المسمی
بحضرة الغیب وغیب الھویة والاحدیة الذاتیة والمطلق بالمعنی
الثانی ھو المسمی بحضرة الالوھیة فبینھما
عموم مطلق والمقید ماھو
المتعین المحدود المتناھی
فان کان تعینہ اوسع التعینات
یکون محاطا لما فوقہ فانہ
لابدلہ من مبدء او محیط اما
تحتہ وان کان اخص التعینات
فمحاط ولا محیط وبینھما مراتب شتی
من وجہ وسیع ومن وجہ

صورة توافق میں ہے اور تغائر کا لباس
تطابق میں ہے اور وحدة اور کثرة دونوں
ان کے دربار سے مسلوب ہیں اور ذات
اور صفة دونوں مطرود ہیں اور کبھی مطلق کا
اطلاق اس پر بھی آتا ہے کہ جو نسب
امکانیہ اور اضافات جسمانیہ و روحانیہ
سے متجرد ہو پس اس صورة میں مطلق کا
وجود مراتب کونیہ اور تعلقات خلقیہ پر
موقوف نہیں ہے . . . .
. . . .
پس مطلق بمعنی اول کو حضرت غیب اور غیب ہویتہ اور
احدیہ ذاتیہ کہتے ہیں اور بمعنی ثانی کو حضرت الوہیت
کہتے ہیں پس دونوں معنی میں عموم مطلق ہے اور مقید وہ
ہے جو متعین ہو اور محدود اور متناہی ہو پس اگر اس کا
تعین تمام تعینات سے زیادہ وسیع ہو تو وہ اپنے مافوق کے
لئے محاط ہوگا کیونکہ اسکا کوئی مبدء ہونا ضرور ہوگا اور
نیز ما تحت کیلئے وہ محیط ہوگا اور اگر تمام تعینات میں خاص ہو
پس محاط ہوگا محیط نہ ہوگا اور ان دونوں کے درمیان
میں مختلف مراتب ہیں جو ایک حیثیت سے وسیع ہیں -

Marfat.com

نيق وكل مقيد باتي قيد
فرض مسبوق بمطلق والمطلق
الحقيقي هو الاحدية الذاتية
ويقابله المقيد الذي اشتمل
على جملة مراتب التنزلات
من التعين الاول الى اخر
مراتب التنزلات والمطلق
الاضافى الحضرة الالوهية
فانها فى نفسها وان كانت
مقيدة لانها عبارة عن
ذات متصفة بصفات فعلية
ممتازة عما عداها باليمين
الزائد عليها هيها بالنسبة
الى المراتب الامكانية والموجودات
العينية الروحانية والمثالية
والجسمانية مطلقة ويقابله
المقيد الذي يسمى بالعالم والمطلق
كالمقيد فى اظهار الكمالات والمراتب
والاشتياق الى الاخر فعلمت مما تلوت

اور ایک دوسری حیثیت سے تنگ
ہیں اور مقید خواہ کسی قید سے ہو وہ مقید بہ
کسی مطلق کے بعد ہوگا وہ مطلق اُس
سے پہلے ہوگا اور مطلق حقیقی احدیۃ ذاتیہ ہی
ہے اور مقید اُس کے مقابل ہے جو تمام
مراتب تنزلات پر تعین اول سے آخر مراتب
تنزلات تک شامل ہے اور مطلق اضافی
حضرت الوہیت ہی ہے کیونکہ وہ اپنی ذات سے
اگرچہ مقید ہے کیونکہ حضرت الوہیت اُس ذات
کو کہتے ہیں کہ جو صفات فعلیہ کے ساتھ متصف
ہو اور وہ ذات اپنے ماسوائے اُس تعین
سے جو ذات پر زائد ہے ممتاز ہے لیکن وہ بہ
نسبت مراتب امکانیہ اور موجودات عینیہ
روحانیہ اور مثالیہ اور جسمانیہ کے مطلق ہے
اور اس کا مقابل وہ مقید ہے کہ جس کو
عالم کہتے ہیں پس مطلق مثل مقید کے اظہار
کمالات اور مراتب اور درجات میں دوسرے
کا محتاج ہے۔ پس جو تقریر ہم نے بیان
کی ہے اُس سے تو نے جان لیا کہ مطلق

Marfat.com

عليك ان المطلق الحقيقي والمطلق
الاضافي لا ينفكان عن مقيد
بهما فحيث غيب الهوية هناك
جميع مراتب التنزلات وحيث
الالوهية هناك العالم
وقد يعقل بحسب الوهم
ان بين الالوهية والعالم
التحقيق لا بينونة ومسافة
لكن بحسب التحقيق لا بينونة
ولا مسافة بينهما اذ العالم
عبارة عن ظهور الكمال الاسمائي
له تعالى فاسمائه تعالى
اقتضت العالم وانفكاك
المقتضي عن المقتضى محال وان
فرض بينونة بين حضرة
الالوهية والعالم يلزم
تعطيل الصفات ويلزم ايضاً
ان يكون لله سبحانه حالة منتظرة
بالقوة لتكمل باتي بالفعل ويلزم ان

حقیقی اور مطلق اضافی مقید اضافی او
مقید حقیقی سے منفک نہیں ہوتے پس جس
جگہ غیب ہویۃ ہے وہاں تمام مراتب و
تنزلات ہیں اور جس جگہ الوہیت ہے
وہاں عالم ہے اور کبھی یہ توہم ہوتا ہے کہ
الوہیت اور عالم میں جدائی اور مسافۃ
ہے لیکن باعتبار تحقیق کے نہ اُن کے درمیان
میں جدائی ہے نہ مسافۃ کیونکہ عالم کمال
اسمائی کے ظہور کا نام ہے پس حق تعالیٰ کے
اسمانے عالم کو چاہا اور مقتضی کا مقتضی
سے انفکاک محال ہے۔ اور اگر حضرت
الوہیت اور عالم میں جدائی و مفارقت
فرض کی جاوے تو صفات کو معطل و
بے کار کرنا لازم آتا ہے اور نیز یہ
لازم آتا ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے
لئے کوئی حالۃ منتظرہ بالقوۃ ایسی ہو
کہ جس کو قوۃ سے فعل میں لادیں گے
اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ

Marfat.com

يرجع الى الحق سبحانه بعد
وجود العالم صفة لم تكن
له قبل رتق مثلے هذا يلزم
ازلية وجود العالم فما معنى
قوله تعالى وَاللهُ غَنِيٌّ عَنِ
الْعَالَمِيْنَ قوله صلى الله تعالى عليه
وسلم كان الله ولم
يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ قال الشيخ
النودى وهو الاول اذ كان
هو لا هى وهو الاخر اذ كان
عينها عنه ظهور وقال فى فصل
اعتقاد اهل الاختصاص
ارتباط العالم بالله تعالى
ارتباط ممكن بواجب مصنوع
بصانع فليس للعالم فى الازل
مرتبة وجودية فانها مرتبة
الواجب بالذات فهو الله
ولا شئ معه سواء كان
العالم موجودا او معدوما
وقال فى الباب الثامن

حق سبحانہ میں بعد وجود عالم کے ایسی
صفت پیدا ہو جاوے کہ جو پہلے سے نہ تھی
سوال (۳) اس تقریر پر تو عالم
کے وجود کی ازلیت لازم آتی ہے۔ پس
اس صورت میں حق تعالیٰ کے قول واللہ
غنی عن العالمین نے کیا معنی ہونگے
اور نیز یہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا ہے کہ اللہ تھے اور کچھ نہ تھا
اس کے کیا معنی ہونگے شیخ نودی نے
فص نودی میں کہا ہے اور اللہ تعالیٰ
اول ہے کیونکہ وہ تھے اور اس وقت
مخلوقات نہ تھی اور وہ ہی آخر ہے کیونکہ
ظہور موجودات کے وقت اللہ تعالیٰ
عین موجودات ہیں اور اہل اختصاص
کے اعتقاد کی فصل میں کہا ہے کہ عالم
کا ارتباط اللہ تعالیٰ کے ساتھ
ایسا ہے جیسے کہ واجب کا ارتباط
ممکن کے ساتھ ہے، اور جیسا
کہ مصنوع کا صانع کے ساتھ ہے۔

Marfat.com

والاربعين من الفتوحات
فقد كان ولا عالم وهو
مسمے هذه الاسماء
فتق ظهور الربوبية و
الاسماء بالعالم واما ذاته
فغني عن العلمين فبالنظر
الى الذات وجود العالم
وعدمه سيان وقوله
هو الاول اذ كان هو ولا
هي هو الاولية الذاتية
وكذلك ارتباط الممكن
اسم المظاهر والمصنوع
بالواجب اى الذات
من حيث هي هي فليس للعالم
الذي هو شرح الاسماء في الازل
اى في مرتبة الذات مرتبة
وجودية فانها هو مرتبة الواجب
مرتبة الذات وكذلك فقد كان في
مرتبة الذات لا تا مهناك فان العالم
مسمے بهذه الاسماء

پس عالم کیلئے ازل میں کوئی مرتبہ وجودیہ
ایسا نہیں ہے وہ مرتبہ واجب بالذات
کا ہے۔ پس وہ اللہ ہے کوئی شے اس
کے ساتھ نہیں ہے۔ خواہ عالم موجود
ہو یا معدوم ہو اور فتوحات کے ارتالیسویں
باب میں کہا ہے۔ پس بیشک حقتعالیٰ
ہی تھے اور عالم نہیں تھا اور وہ ان
اسمار کے ساتھ مسمّی ہے۔

جواب ربوبیت اور اسمار کا ظہور
عالم سے ہے اور ذات حق تعالیٰ کی
بیشک عالم سے غنی ہے پس ذات کی
طرف اگر نظر کی جائے تو عالم کا وجود
اور عدم برابر ہے اور یہ قول شیخ کا کہ
حق تعالیٰ اول ہیں کیونکہ وہ ہی تھے اور
کوئی نہ تھا اس سے مراد اولیۃ ذاتیہ ہے
اور اسی طرح ارتباط ممکن کا یعنی مظاہر
کا اور مصنوع کا واجب کے ساتھ،
یعنی ذات کے ساتھ بحیثیت ذات کے
ہے۔ پس عالم کیلئے کہ وہ شرح اسمائے اول
میں یعنی مرتبہ ذات میں کوئی مرتبہ وجودیہ
نہیں ہے اور جو مرتبہ وجودیہ کہ

Marfat.com

وحضرت غیب الھویۃ لا یتحقق
مع عدم مراتب التنزلات
فانہ جمیل فی غایۃ الجمال وکامل فی ...
تکمیل والتفصیل وھما لا یتحققان
الا فی مراتب التنزلات فا
ظہورھما بلا بینونۃ ومسانۃ
بالحجابۃ باختیارہ فلو کانتا لم
یظہر ھذان الکمالان
ای التکمیل والتفصیل وھما
لا یتحققان ۔

مرحلہ ۷ مراتب

المطلق الحقیقی والاضافی
کلتاھما لا یتحققان بدون
المطلقین فان المقید اذا قطع
النظر عن المطلق فھو معدوم
محض وعدم صرف ولا
ظہورھما بدون المقیدین
الا ان الاحتیاج راجع
الی المقید والغناء راجع الی المطلق

اور حضرت غیب الہویہ باوجود عدم مراتب
نزلات کے متحقق نہیں ہوتا کیونکہ اللہ
تعالیٰ نہایت جمیل ہیں اور نہایت کامل
ہیں۔ پس نہایت جمال اور نہایت کمال
تکمیل اور تفصیل کو مقتضی ہوئی اور تکمیل و...
میں متحقق ہو سکتے ہیں پس تکمیل اور
تفصیل کو بغیر مفارقۃ اور مسانۃ کے
اپنے ایجاب اور اختیار سے ظاہر کیا،
پس اگر مفارقۃ اور مسانۃ ہوتے تو دونوں
کمال یعنی تکمیل اور تفصیل ظاہر و متحقق ہوتے۔

مرحلہ انیسواں مطلق حقیقی

اور مطلق اضافی کے مراتب بدون دو
مطلق کے متحقق نہیں ہوتے کیونکہ اگر
مقید مطلق سے قطع کر لی جائے تو مقید معدوم
محض ہے اور نہ مراتب مطلق حقیقی اور اضافی
کے بدون دو مقید ظاہر ہو سکتے ہیں
مگر احتیاج مقید کی طرف راجع ہے
اور غنا مطلق کی طرف راجع
ہے ۔

فالجمال والکمال یقتضیان التکمیل والتفصیل

وتفصیل مراتب تنزلات میں ہی

Marfat.com

فالاستلزام من الطرفين
والاحتياج من طرف واحد
كما مر فني عين الاستلزام
الغناء والاحتياج باق بلا
فترة وانقطاع والمطلق انما
ازيد من كما قيل بحسب الا..
بحسب الكمالية وفق اذا لم يكن لانفكاك
بين الاله وما سواه ينبغي ان
يكون العالم قديما ازليا كا
لاله فلا يحتاج هذا الى ذاك
فتق اذا فرض البينونة
بينهما فتلك البينونة
والمسافة اما موجودة
بذاتها فصار واجبا وليس
كذلك فلا بد ان يكون
موجودا بالغير فلا
محالة من جملة العالم
فصح ان لا بينونة بين
المبدء والعالم ولا يلزم

یعنی المقید انقص منه دائماً

پس استلزام طرفین سے ہے اور احتیاج
ایک طرف ہے جیسا کہ گذر چکا ہے
پس عین استلزام میں غناء اور احتیاج
بغیر انقطاع کے باقی ہے اور مطلق
مقید سے باعتبار الکملیت کے زائد ہے
اور مقید مطلق سے ہمیشہ باعتبار کمالیت
کے ناقص ہے۔

سوال جب کہ اللہ اور ما سوا میں
کچھ انفکاک نہیں ہے تو مناسب
یہ ہے کہ عالم بھی قدیم اور ازلی مثل
اللہ کے ہوا اور جب عالم قدیم اور
ازلی ہوا تو عالم اللہ کا محتاج نہ
ہوگا۔

جواب جب کہ عالم اور اللہ
کے درمیان میں مفارقت فرض کی گئی
پس وہ مفارقت اور مسافت یا تو اپنی
ذات سے موجود ہے پس اس صورت میں
تو عالم واجب ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے
پس موجود بالغیر ہونا ضروری ہے اور جب
موجود بالغیر ہو تو لا محالہ عالم میں سے ہوگی پس یہ بات صحیح ثابت ہوگئی کہ عالم اور مبدء کوئی

[illegible]

ان یکون قدیما بمعنی المستغنی
عن المؤثر اذ العالم محتاج
فی وجودہ الی المؤثر فلیس
بقدیم بھذا المعنی المصطلح
وفی شرح الشیخ . . . . .
الازل عبارۃ عن امتداد
مقدم بالزمان سواء کان
مسبوقاً بالعدم اولا والقدم
عبارۃ عن امتداد غیر
مسبوق بالعدم فالازل
اعم من القدم ووظیفۃ
العوام ان یعرفوا الاحتیاج
الی المؤثر ان کان المتاثر
مسبوقا بالعدم لکن من
نور اللہ قلبہ یعلم ان
المتاثر المحتاج الی المؤثر و
لو کان معہ وجوداً
. . . .
کحرکۃ المفتاح الی حرکۃ الید

کہ قدیم بمعنی مستغنی عن المؤثر ہو،
کیونکہ عالم اپنے وجود میں موثر کا محتاج
ہے۔ پس اس معنیٰ مصطلح کے اعتبار سے قدیم نہیں
ہے اور شرح شیخ میں ہے کہ ازل
اُس امتداد کو کہتے ہیں کہ جو مقدم بالزمان
ہو، خواہ مسبوق بالعدم ہو یا نہ ہو۔
اور قدم اُس امتداد کا نام ہے کہ
جو غیر مسبوق بالعدم ہو پس ازل قدم
سے عام ہے اور عوام کا کام تو یہ ہے
کہ وہ یہ جانتے ہیں کہ جس وقت متاثر
مسبوق بالعدم ہو، اسی وقت محتاج
موثر کا ہوگا۔ لیکن وہ جس کا قلب اللہ
تعالیٰ نے منور کر دیا ہے وہ جانتا ہے
کہ متاثر محتاج موثر کا ہے۔ اگرچہ
متاثر وجود کے اعتبار سے موثر
کے ساتھ ہو مثل جیسے حرکت کنجی کی
اور حرکت ہاتھ کی۔

وانت تعلم ان ہذا بعینہ ہو مذہب الحکماء وہو خلاف مذہب اہل الحق فلا تغتر وتدبر فیہ حق التدبر ۱۲

رتق لو تاخر العالم عن
المبدء قلتم يلزم تعطيل
الصفات كما مر نقول لا
التعطيل فان عدم البينونة
وعدم المسافة ايضاً من
تاثيرات الاسماء والصفات
فان تاثيرات الاسماء والصفات
على نوعين تاثير بالايجاد
وتاثير بالاعدام فان
ماهيات الممكنات ليس لها
من عند نفسها امر من
الوجود والعدم بل كل ما
فيها من الوجود والعدم
من تاثير المدبر المتصرف
فيها فلا تعطيل في الحالين

فتق الاسماء الالهية جمالية كانت
او جلالية لطيفة كانت او قهرية
فهما وان كانا بالنسبة الى موصوفهما
متحدتين لكن باعتبار معانيهما

سوال اگر مبدء سے عالم متاخر ہو تو
تم کہتے ہو کہ تعطیل یعنی صفات کا بیکار
کرنا لازم آتا ہے۔ جیسا کہ گذر چکا ہے
ہم کہتے ہیں کہ تعطیل لازم نہیں آتی کیونکہ
عدم مفارقت اور عدم مسافت بھی اسماء
اور صفات تاثیرات میں سے ہے۔
کیونکہ اسماء اور صفات کی تاثیر کی دو قسمیں
ہیں اول تاثیر ایجاد دوسرے اعدام یعنی
اس لئے کہ ممکنات کی ماہیات کیلئے
خود اپنی ذات سے نہ وجود ہے نہ عدم
بلکہ جو کچھ اُن میں وجود اور عدم ہے وہ
مدبر متصرف کے تاثیر سے ہے۔ پس
دونوں صورتوں میں تعطیل لازم نہیں
آتی۔

جواب اسماء الٰہیہ خواہ جمالی
ہوں یا جلالی۔ لطیفہ ہوں یا قہریہ۔
دونوں اگرچہ اپنے موصوف کے اعتبار
سے متحد ہیں۔ لیکن اُن میں آپس میں
باعتبار اپنے معانی ......

Marfat.com

المخصوصة بينهما تقابل تضاد
فان مقتضى الاسماء اللطيفة
ضد ما اقتضى الاسماء
القهرية فاذا قيسا بنسبة
امر ما وتوجها الى تكوينه
يسبق اللطف على القهر قال
سبحانه سبقت رحمتي على
غضبي فان الجلال والقهر
والغضب تقتضي البطون في
العلم وعدم الظهور في
العين والجمال واللطف
والرحمة يقتضي الظهور
في العين وعدم البطون
في العلم فيحكم بسبقة الرحمة
على الغضب نوبة الظهور
اجلى من نوبة البطون بعد
الظهور ان تزاحم موثر البطون
فبانتهاء مدة تاثير الظهور لا تغلب
الجلال على الجمال فان غلبة الجمال

اپنے معانی مخصوصہ کے تقابل تضاد
ہے کیونکہ اسما لطیفہ کا مقتضی اسماء
قہریہ کے مقتضی کے خلاف اور ضد
ہے پس جب اسمار قہریہ اور لطیفہ ایک امر کے
اعتبار سے دیکھا جاتا ہے اور دونوں
اسم اُس امر کے تکوین کی طرف متوجہ
ہوتے ہیں تو لطف قہریہ سابق ہوتا ہے
حق سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میری
رحمت میرے غضب پر بڑھی ہوئی ہے
کیونکہ جلال اور قہر اور غضب علم میں
بطون کو مقتضی ہیں اور عین میں عدم
ظہور کو مقتضی ہیں اور جمال اور لطف
اور رحمۃ عین میں ظہور کو چاہتے ہیں
اور عدم بطون کو علم میں پس رحمت کے
غضب پر بڑھنے کے سبب سے ظہور
کے نوبت بطون کے نوبت سے اجلی ہے
اور بعد ظہور کے اگر موثر بطون مزاحمت
کرے تو تاثیر ظہور کے مدۃ کے ختم ہونے
سے جلال جمال پر غالب نہ ہوگا۔

Marfat.com

الجلال ای الرحمۃ علی الغضب
مقررۃ ومن متممات غلبۃ الرحمۃ
ان اثر الرحمۃ واللطف والجمال
سریع فی التاثیر من غیر تاخر
زمانی لتحقق آثارها اسرع
من آثار مقابلہ

رتق هو سبحانہ فاعل مختار
وفعل المختار مسبوق بارادتہ
الی الایجاد اعنی یقترن بالعدم
فان ایجاد الموجود محال

فتق هو سبحانہ فی حد
ذاتہ لہ لا اختیار لان من
حیث الذات لا ضرورۃ لہ
فی احد طرفی الوجود والعدم
ونسبتاهما سیان الی الذات
اما من حیث الصفات فلکل
صفۃ معنی مخصوصۃ اقتضتہ
ولا یتخلف ذلک المعنی عنها
وایضا العلم الالٰهی الذاتی

کیونکہ غلبہ جمال کا جلال پر یعنی رحمۃ
کا غضب پر ثابت متحقق ہے اور غلبہ رحمۃ
کے متممات میں سے یہ امر ہے کہ رحمۃ
اور لطف اور جمال کا اثر تاثیر میں بغیر
تاخیر زمانی کے سریع ہو کیونکہ رحمۃ کے
آثار کا تحقق اسکے یعنی غضب کے آثار سے زیادہ سریع ہے

سوال اللہ تعالی فاعل مختار ہیں
اور مختار کا فعل مسبوق بارادہ ایجاد
ہوتا ہے یعنی ارادہ ایجاد فعل سے پہلے
ہوتا ہے اور ایجاد کا اقتران عدم کے ساتھ
ہوتا ہے کیونکہ موجود کا ایجاد محال ہے۔

جواب اللہ سبحانہ تعالی کے لئے
اس کی حد ذات میں اختیار ہے،
کیونکہ بحیثیت ذات کے اس کو نہ وجود
کی ضرورت ہے نہ عدم کی اور ان
دونوں کی نسبتیں ذات کے اعتبار سے
برابر ہیں اور باعتبار صفات کے ہر صفۃ
کیلئے ایک معنی مخصوص ایسے ہیں کہ وہ اس کی
اور وہ معنی اس صفۃ سے مختلف نہیں
ہوتے اور نیز علم الہی ذاتی

Marfat.com

بکل معلوم احدا ے التعلق
اقتضاء له لا بالایجاب ولا
بالسلب اما مقتضے الصفة
فتعین احد الامرین عنده
نباعتبار الصفات یتحقق
ضرب من الایجاب مع الاختیار
لذاتی وقدرته تعالی ایجاد
التوجه الذاتی یوجد الشیٔ
بخلاف قدرة سائر . . . .
القادرین فانهم یحصلون
الشیٔ بالاسباب والآلات
والازمان ودفع الموانع
وتحقق الشرائط فلا قیاس
للغائب علے الشاهد فذاته
وارادته وقدرته ومراده
ومقدوره معا ازلی مع
ان ذلك المقید لحدوثه
الاصلے محتاج والمطلق
بحسب الذات غنی

جو ہر معلوم کے متعلق ہے وہ ایک تعلق
ہے اُس کے لیے اقتضا نہیں ہے نہ
ایجاب کے ساتھ اور نہ سلب کے ساتھ
اور مقتضی صفة کا دو امروں میں سے
اُس کے نزدیک ایک کے متعین
کرنے سے متحقق ہو جاوے گا پس باعتبار
صفات کے ایک قسم کا ایجاب اختیار
ذاتی کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اور اللہ
تعالیٰ کی قدرت محض توجہ سے شی کو
ایجاد کرتی ہے بخلاف اور قادرین کی
قدرة کے کیونکہ وہ شئی کو اسباب اور
آلات اور زمانوں سے حاصل کرتے
ہیں اور موانع کے دفع اور شروط کے
متحقق ہونے سے حاصل کرتے ہیں
پس غائب کو حاضر پر قیاس نہیں کر سکتے
پس اُس کے ذات اور ارادہ اور
قدرة اور مراد اور مقدور سب ازل
. . . ہیں اور باوجود اسکے پھر مقید بسبب
اپنے حدوث کے اصل کے محتاج ہے اور مطلق باعتبار
ذات کے غنی ہے ÷

Marfat.com

فان انعدام التقدم الزمانی

یوجب انعدام . . . . . .

التقدم الذاتی فان الاستغناء

والاحتیاج مقتضی ذاتیہما

ولا ینفک مقتضی الذات

عن الذات۔

پس تقدم زمانی کا معدوم ہونا تقدم ذاتی کے معدوم ہونے سے واجب نہیں کرتا کیونکہ استغنار اور احتیاج انکی ذات کا مقتضی ہے اور ذات کا مقتضی ذات سے علیحدہ نہیں ہوا کرتا۔

مرحلہ الک ظہور المطلق

انما یقتضی مقید اما من غیر امر ذی تعین ولکان ذالک المتعین قبلہ لوجب المطلق فتبطل الاستغناء الذاتی للمطلق فیحتاج الیہ ولیس کذالک فان الاستغناء وصف ذاتی والاستلزام عارضی فالمطلق مستلزم لمقید ما علے سبیل البدلیۃ . . . . وامالمقید فقبلہ احتیاجہ امر معین

مرحلہ بیسواں مطلق کا ظہور

کسے مقید کا بغیر تعین کے مقتضی ہے کیوں کہ اگر متعین ہوتا تو متعین مطلق کے لئے پہلے ہوتا۔ پس اس صورۃ میں مطلق کا استغناء ذاتی باطل ہوتا ہے اور مطلق کی مقید کی طرف احتیاج لازم آتی ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ استغنار وصف ذاتی ہے، اور استلزام عارضی ہے۔ پس مطلق علی سبیل البدلیۃ کسی مقید کو مستلزم ہے اور مقید کو پہلے ہی سے ایک امر معین کی احتیاج ہے۔

مرحلہ بیسواں: مطلق کا ظہور مقید بغیر تعین کو مقتضی ہے اور مقید کا ظہور مطلق معین کا مقتضی ہے

Marfat.com

وهو المطلق وذلك يرجع الى اصل
وهو ان المطلق هو البسيط الحقيقي
والمقيد مركب حقيقي والتركيب
عنوان الكثرة والكثرة يوجد
فيها السماثلة والتشابه
والتشاكل وكل واحد فيها
نائب الآخر وكل كثرة
محتاج الى وحدة فقبل الكثرة
الوحدة التي لا ضد لها
ولا ند لها فلا ينوب شيئ
منابها فلابد ان يكون
الوحدة قبل الكثرة
لا لعكس تقبل والنيابة
فى الكثرة التركيبية ولا
نيابة فى الوحدة البسيطة
ونفتح لك باب آخر هو ان
ظهور المطلق مع الاحتياج الى
مقيد مالاستغناء عن مقيد
خاص فهو بيان التنزيه فى عين التشبه

اور وہ امر معین مطلق ہے اور وہ اس
قاعدہ کلیہ پر ہے اور وہ یہ کہ مطلق بسیط حقیقی
ہے اور مقید مرکب حقیقی ہے اور ترکیب
عنوان کثرت کا ہے اور کثرت میں مماثلت اور ہمشکل
مشابہ ہونا پایا جاتا ہے اور ہر ایک اُس کثرت
میں سے دوسرے کا نائب ہو سکتا ہے اور
ہر کثرۃ وحدۃ کی محتاج ہے پس قبل کثرۃ
کے ایسے وحدت ہے کہ اُس کے کوئی ضد
ہے نہ کوئی مثل ہے پس کوئی شئے اُسکے
قائم مقام نہیں ہو سکتی پس وحدۃ کا قبل
کثرۃ ہونا ضروری ہے اور اس کا عکس
نہیں ہو سکتا کیونکہ کثرت ترکیبیہ میں نیابت
پائی جاتی ہے اور وحدۃ بسیطہ میں نیابت
نہیں ہے اور تیرے لئے ایک دوسرا باب کھولا
گیا ہے وہ یہ ہے کہ ظہور مطلق کے لئے
باوجود مقید کی طرف احتیاج کے
مقید خاص سے استغنا ہے پس وہ
عین تشبہ میں تنزیہ کا بیان ہے۔

Marfat.com

اکیسواں مرحلہ وحدۃ اور کثرۃ کی حقیقت اور تفصیل ۱۲

مرحلہ ۲۱ الوحدۃ یتصف
بہا الوجود ولا بد من ذکر
الکثرۃ ... لیظہر بالضد
فاعلم انہما من الامور
العامۃ وہما عقلیان لا یمکن
خلو الاشیاء الموجودۃ فی
الخارج عنہما ثم انہما امران
وجودیان فالوحدۃ معنی
یحصل معروضہ فی الخارج
بحیث لا یدخل فیہ المتعدد
والکثرۃ معنی یحصل معروضۃ
فی الخارج بحیث یدخل ...
التعدد فیہ فہما متضادان
... لا یمکن اجتماعہما
من جہۃ واحدۃ فی
موضع واحد وان
اجتمعتا من جہتین مختلفتین
کالشخص الواحد واعضائہ
وقواہ والقول بانہما

مرحلہ اکیسواں وحدۃ کے ساتھ وجود
متصف ہوتا ہے اور کثرۃ کا ذکر بھی ضروری
ہے تاکہ وحدۃ اپنی ضد سے ظاہر ہو جائے
پس جاننا چاہیے کہ وحدۃ اور کثرۃ دونوں
امور عامہ میں سے ہیں اور وہ دونوں
عقلی ہیں جو اشیاء کہ خارج میں موجود
ہیں ہے کسی ایک اسے خالی نہیں ہیں اور پھر
یہ دونوں یعنی وحدۃ اور کثرۃ امر وجودی
ہیں پس وحدۃ ایک ایسے معنی ہیں کہ خارج
میں وہ معروض ہو کر حاصل ہوتے ہیں
اور ایسے حیثیت سے ہے کہ اس میں
تعدد داخل نہیں ہوتا اور کثرۃ ایسے معنی
ہیں کہ خارج میں معروض ہو کر حاصل
ہوتے ہیں اور اس میں تعدد داخل ہوتا
ہے پس وحدۃ اور کثرۃ دونوں متضاد ہیں
ایک جہتہ سے دونوں ایک موضع
میں محقق نہیں ہو سکتے اور اگر یہ دو جہتہ
مختلفہ سے جمع ہو سکتے ہیں جیسے کہ شخص واحد
اور اسکے اعضاء و قوی اور یہ جو بعض کہتے ہیں۔

Marfat.com

عدمیان بناء علی الوحدۃ
نفی الکثرۃ عدما هی صفته
وبالعکس و فکان قریبا
من الحق لکن جواز کون
ذالك النفی لازما للمعنی
الوجودی تزاحمه ولاشك
ان کلواحد منا یجد
فی نفسه ذوقا ان وحدۃ
الشخصیا وکثرۃ الاجزائیة
لیستا امرین عدمیین
بل امران ثبوتیان
وجودیان ایضا الکثرۃ وجودیۃ
قطعا وهی مرکبة من
احدات فجزء الوجودی
وجودی

رتق الوحدۃ ضد للکثرۃ
وتقوم احد الضدین بالاخری
بدیهی البطلان کاجتماعهما
من جهة واحدۃ فی محل واحد

کہ وحدۃ وکثرۃ عدمی ہیں یہ قول اس
بنا پر ہے کہ تعریف وحدۃ کی اس طرح
کی جاوے کہ وحدۃ نفی کرنا کثرۃ کی
ہے اُس شے کو وہ اُس کی صفت ہے
اور کثرۃ اس کے برعکس ہے تو اگرچہ
یہ قول قریب حق کے ہے لیکن اس نفی
کا معنی وجودی کے لئے لازم ہونے کا
جواز اس قول کے مزاحم ہے اور اس
میں کچھ شک نہیں ہے کہ ہر ایک ہم
میں سے اپنے نفس میں اس کا ذوق
پاتا ہے کہ وحدۃ شخصیہ اور کثرۃ اجزائیہ
دونوں امر عدمی نہیں ہیں بلکہ امر ثبوتی
وجودی ہیں اور نیز کثرۃ وجودیہ ہی ہے
وہ چند وحدات سے مرکب ہے پس
جزو وجودی کا بھی وجودی ہی ہوگا۔

سوال وحدۃ ضد کثرۃ کی ہے
اور دو ضدوں میں سے ایک کا دوسری
سے تقوم بدیہی البطلان ہے جیسا کہ دو
ضدوں کا ایک جہۃ سے ایک محل میں جمع ہونا ہے۔

فتق للوحدة اعتباران
اعتبار الموجب اولاً للكثرة
واعتبار منع الانقسام
فبالاعتبار الثانی ضد
ها وبالاعتبار الاول
جزئها بل فاعلها ويتصف
بالوحدة والكثرة الوجود
كما يتصف بهما العدم
لكن لا يتصف الوجود
بالعدم وكذا عكسه
وما ذكرنا انما هو فی الوجود
الكونية لا الوحدة الذاتية
الالهية التی نحن بصدد
بيانها والكثرة قد يكون
فی الذات وقد يكون
فی اللوازم والاولی مختصة
بالعالم اذ لا كثرة فی
ذات الحق بوجه من الوجوه
والثانية مشتركة بين العالم و

جواب وحدة کے اندر دو اعتبار
ہیں ایک اعتبار تو یہ ہے کہ وہ موجب
کثرۃ ہے اور دوسرا اعتبار انقسام کا
منع ہونا ہے پس دوسرے اعتبار سے
تو وحدۃ ضد کثرۃ کی ہے اور پہلے
اعتبار سے وحدۃ کثرۃ کا جز ہی بلکہ وحدۃ
ساتھ وجود متصف ہوتا ہے جیسا کہ
عدم دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے
لیکن وجود عدم کے ساتھ متصف
نہیں ہوتا اور اسی طرح عدم وجود
کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے۔ اور
جو کچھ یہ ہم نے ذکر کیا ہے یہ وجود کونی
میں جاری ہو سکتا ہے اور وحدۃ ذاتیہ
الٰہیہ میں کہ جس کو ہم بیان کر رہے ہیں
یہ تقریر جاری نہیں ہو سکتی اور کثرۃ کبھی
ذات میں ہوتی ہے اور کبھی لوازم میں حق
کثرۃ عالم کے ساتھ مختص ہے کیونکہ ذات حق
میں تو کسی وجہ سے بھی کثرت نہیں ہے اور دوسری
قسم کی کثرت جو لوازم میں ہے عالم اور

Marfat.com

والحق تعالى اذ له تعالى
شيون واسماء وصفات
وافعال واثار غير متناهية
وكذلك للعالم صفات
وافعال واتفقوا على انه
ما من كثرة الا وقد ضبطتها
الوحدة الجنسية من كثير بحسب
الاشخاص له وحدة نوعية
وكم من انواع قد ضبطتها
الوحدة الجنسية والاجناس
متحدة في العالي اي الجواهر
راجعة الى حقيقة جوهرية
وكذا الاعراض مع اختلاف
انواعها واجناسها راجعة
الى حقيقة عرضية وهما اي
الجواهر والاعراض يرجعان
الى حقيقة الممكن و
الممكن مع الواجب يرجع الى الوجود
الماخوذ في تجديد جميع الاقسام

حق تعالیٰ دونوں میں مشترک ہے
کیونکہ حق تعالیٰ کے لئے شیون اور
اسماء، اور صفات اور افعال اور آثار
غیر متناہیہ ہیں اور اسی طرح عالم کے
لئے بھی صفات اور افعال ہیں، اور
اس پر سب متفق ہیں کہ کوئی کثرۃ ایسی
نہیں ہے جس کو وحدۃ نے ضبط نہ
کیا ہو پس بہت سے کثیر ہیں کہ باعتبار
اشخاص کے اُن کے لئے وحدۃ نوعیہ
اور بہت سی انواع ہیں جنھیں وحدہ ہمیشہ ضبط
کرتی ہے اور اجناس عالی میں یعنی
جوہر میں متحد ہیں اور تمام جواہر حقیقۃ
جوہریہ کی طرف راجع ہیں اور اسی طرح
اعراض باوجود اختلافِ انواع اور
اجناس کے حقیقۃ عرضیہ کی طرف راجع
اور وہ دونوں یعنی جواہر اور اعراض
حقیقۃ ممکن کی طرف راجع ہیں، اور
ممکن واجب کے ساتھ وجود کیطرف
راجع ہے کہ جو تجدید اقسام میں ماخوذ ہے

Marfat.com

فالماهیات الامکانیة کلها لیست الا امور اعلمیة ثابتة فی حضرة الامکان حاصلة من تجلی الوجود المطلق الذی هو الحق لذاته بذاته فی حضرة علمه الذاتی الذی عین ذاته فلیست امور متکثرة متغائرة للوجود فی الحقیقة لیلزم کونه تعالی محلا الکثرة۔

مرحلہ باٹ

الوحدة قد یکون عین الشئ من جمیع الوجوه وقد یکون غیر الشئ من وجه وعین من وجه اٰخر وقد یکون غیر الشئ من جمیع الوجوہ فالاول کوحدة حضرة الوجود من حیث الذات فان الوحدة فیه تعالی عین ذاته ثم اشتق من تلک الوحدة لفظ الاحد

پس تمام ... ماہیاتِ امکانیہ صورِ علمیہ ہیں جو حضرت امکان میں ثابت ہیں اور اس وجود مطلق کے تجلی سے کہ وہ حق لذاتہ اور بذاتہ ہے اُسی کے حضرت علم میں کہ وہ عین ذات ہے حاصل ... ہیں پس تمام ماہیاتِ امکانیہ امور متکثرہ جو وجود کے متغائر ہوں حقیقۃ میں نہیں ہیں تاکہ حق تعالیٰ کا محل کثرۃ ہونا لازم آئے۔ مرحلہ بائیسواں وحدۃ کبھی تمام وجوہ سے عین شے ہوتی ہے، اور کبھی غیر شے ایک وجہ سے اور عین دوسرے وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی تمام وجوہ سے غیر ہی ہوتی ہے۔ پس اول یعنی وہ وحدۃ جو تمام وجوہ سے عین ہی ہو۔ جیسے حضرت وجود بحیثیت ذات کے ہے کیونکہ وحدت ذات میں عین ذات ہے اور اسی وحدت سے لفظ احد مشتق ہے ٭

مرحلہ بائیسواں، وحدت کی اقسام

والثاني كوحدة حضرة الوجود
من حيث انها صفة من
الصفات والصفات من
وجه عينه ومن وجه
غيره وقد اشتق من تلك
الوحدة لفظ الواحد
والثالث كوحدة انواع
الاعداد فان الاثنين
نوع واحد من الاعداد
وكذلك الثلاثة فان
كلا منهما نوع واحد ممتاز
عن غيره بخصوصية
يلحقه ويختص به وقد
يكون الوحدة التي هي
من القسم الثالث عارضة
للاجناس فتصير الى جنس
عالٍ واحد وقد يكون عارضة
للانواع فتصير الى جنس
واحد وقد يكون عارضة

اور دوسری قسم یعنی وہ وحدۃ جو
غیر ہو... ایک وجہ سے اور عین ہو
دوسری وجہ سے، جیسے وحدت حضرت
وجود کی ہے بحیثیت اس کے وہ ایک
صفۃ ہے صفات میں سے، اور
صفات ایک وجہ سے عین ہیں اور
ایک وجہ سے غیر ہیں اور اس وحدۃ
سے لفظ واحد کا مشتق ہے۔ اور تیسری
وحدۃ یعنی جو تمام وجوہ سے غیر ہو
جیسے وحدۃ انواع اعداد کے ہے...
مثلاً دو اعداد کی ایک نوع ہے اور
اسی طرح تین بھی پس ہر ایک، ایک
نوع ہے کہ جو غیر سے ایک ایسی خصوصیت
سے جو اُس کو لاحق ہوتی ہے ممتاز
ہے اور کبھی قسم ثالث وحدۃ کی اجناس
کو عارض ہوتی ہے پس وہ اور اسی
جنس عالی واحد تک راجع ہوتی ہیں
اور کبھی یہ وحدۃ انواع کو عارض ہوتی
ہے تو اشخاص نوع واحد تک راجع ہوتی ہیں

Marfat.com

للاشخاص فتصير الى نوع
واحد فالمحمولات المتغائرة
سافلة يتحد فى الحقيقة العالية
كما نقول الانسان
كاتب وضاحك وكذا
الموضوعات المتغائرة
السافلة يتحد فى الموضوع
العالى كما يقال العاج
والثلج ابيض وعلمت مما
سبق ان الوحدة المستفادة
من الاحد منسوبة
الى الذات الالهية
التى هى جمع جميع
الصفات

مرحلة جك الخمس
وجوب الوجود فى الواحد
لانه لو كان الشيئان
موصوفين بوجوب الوجود
لكان الوجوب امراً مشتركا

اور کبھی اشخاص کو عارض ہوتی ہے
تو اشخاص نوع واحد تک جمع ہوتے
ہیں۔ پس محمولات متغائرہ سافلہ
حقیقۃ عالیہ میں متحد ہیں۔
جیسے کہ انسان کاتب ہے اور ضاحک
ہے اور اسی طرح موضوعات متغائرہ
سافلہ موضوع عالی میں متحد ہیں۔
مثلاً کہا جائے کہ عاج اور ثلج ابیض
ہیں۔ تقریر سابق سے تو نے معلوم کیا
ہوگا کہ جو وحدت واحد سے حاصل
کی گئی ہے وہ حضرت اسماء کی طرف
منسوب ہے اور جو احد سے حاصل
ہے وہ ذات الٰہیہ کی طرف منسوب
ہے کہ جو تمام صفات کو جامع ہے۔

مرحلہ تیئیسواں وجوب وجو[د]
ایک ہی شے میں منحصر ہے، کیوں [کہ]
اگر دو شی وجوب وجود کے ساتھ
موصوف ہوتیں تو وجوب دونوں [کے]
درمیان میں ایک امر مشترک ہو[تا]

Marfat.com

بينهما فلا بد من امر يفارق
بينهما فيتوقف وجود كليهما
على الفارق لان مجرد
الامر المشترك لا يكفى فى
تحصيل شئ منهما بخصوصية
فلا بد من فارق ينضم
اليه وجوديا كان
الفارق او عدميا
فاحتاجا الى الفارق
والمحتاج لا يوصف
بوجوب الوجود والحصر
امر المعبودية فيه لان
المعبودين انكانا واجبين
فلا يخص وجوب الوجود
فى واحد وانكانا ممكنين
فيلزم ان يكون العابد
والمعبود فى مرتبة
واحدة هو الامكان
فلا يصلح ما عبد المعبودية

اور جب وجوب دونوں کے درمیان
مشترک ہوتا تو کوئی امر جو دونوں کے
درمیان میں فرق کرنیوالا ہوتا ہونا چاہئے
تھا۔ پس دونوں کا وجود اُس امر
فارق پر موقوف ہوتا کیونکہ صرف
امر مشترک ہر ایک کی خصوصیت
تحصیل میں کافی نہیں ہے
پس کوئی امر ایسا ہونا چاہیے کہ دونوں
کے درمیان میں فرق کرنے والا ہو
خواہ وہ امر وجودی ہو یا عدمی۔
پس دونوں اُس امر فارق کے محتاج
ہوں گے اور جو شے محتاج ہوتی ہے وہ
وہ وجوب وجود کے ساتھ موصوف
نہیں ہوسکتی اور امر معبودیت بھی اسی
میں منحصر ہے کیونکہ اگر دو معبود ہوں تو
دونوں معبود اگر واجب ہوں تو وجوب
وجود ایک میں منحصر نہ رہا اور اگر دونوں
ممکن ہوں تو لازم آتا ہے کہ عابد اور معبود
ایک مرتبہ میں ہوں اور وہ امکان ہے

یعنی وہ عبادت کی معبودیت کی صلاحیت نہیں رکھتے

ودلت الدلائل السمعية عليه
وانعقد عليه اجماع الانبياء
صلوات الله وسلامه عليهم
اجمعين وانحصار الخالقية في
واحد لقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا فان
الا بمعنى غير ههنا فوصفت
الالهة بغيرية اسم الله تعالى
فليس في السماء والارض آلهة
متصفة بغيرية الله ولو كانت
لفسدتا والفساد مرفوع فعدم
الآلهة المتصفة بغير الله محقق
ولا يجوز رفع كلمة الله على البدل
عن الآلهة لان لو بمنزلة
ان الشرطية في ان
الكلام معه موجب
والبدل لا يكون الا
في الكلام الغير
الواجب كقوله تعا

اور دلائل نقلیہ اس پر دال ہیں کہ معبودیت
ایک ہی میں منحصر ہے اور اجماع انبیاءؑ
علیہم السلام کا بھی اس پر منعقد ہے
اور خالقیت بھی ایک ہی میں منحصر ہے
کیونکہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ لو کان
فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا یعنی
اگر زمین و آسمان میں سوائے اللہ کے
کئی معبود ہوں تو زمین و آسمان دونوں
فاسد ہو جاتے کیونکہ الا یہاں بمعنی
غیر ہے پس اللہ تعالیٰ کے غیر ہونے کے
ساتھ موصوف ہیں پس آسمان اور زمین
میں الٰہ جو اللہ تعالیٰ کے غیر ہونے کے
ساتھ متصف ہوں نہیں ہیں اور اگر الٰہ
ہوتے تو زمین و آسمان فاسد ہو جاتے
اور فساد مرفوع ہے پس ایسے الٰہ کا
عدم جو غیر اللہ کے ساتھ متصف ہوں
محقق ہے اور کلمہ اللہ کا . . . . . .
رفع بنا بر بدلیت کے الٰہ سے جائز
نہیں ہے . کیوں کہ لو کلام کے موجب

Marfat.com

ولا یلتفت منکم احد الا
امرأتك وكون لو حرف امتناع
وهو معنى النفي فلا يجوز الكلام
مع بموجب وهم ولا يجوز
نصبه استثنا لان الجمع المنكر
منسلخ عن العموم فلا يدخل
المستثنى لولا بلو والا الاستثناء
لله الاستثناء فيه ولا يخرج فلا
بد ان يكون بمعنى الغير والمعنى
لو كان مدبر السموات والارض
الهة نسبتى غير الواحد الذي
فاطرهما لفسدتا توضيحه ان
الجمع المنكر في الكلام الموجب
لا يتناول الا بعض الافراد
غير المعين فلا يجوز الاستثناء
اما المتصل فلعدم تيقن
شمول الجمع لهذا الفرد المعين
واما المنقطع فلعدم تيقن
عدم الدخول تعين كون

ولا یلتفت منکم احد الا امراتک میں امراتک
احد سے بدل ہے اور ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لو حرف امتناع ہے اور
امتناع معنی میں نفی کے ہے پس
کلام اس حرف کے ہوتے ہوئے
موجب نہ ہوگی یہ جز دوم ہے اور
لفظ اللہ کا بنا بر استثناء کے نصب
بھی جائز نہیں ہے کیونکہ جمع منکر عموم سے
علیحدہ ہے پس مستثنی بلو اور الا المستثنیٰ ہو نہیں نہ
داخل ہوگا اور نہ خارج ہوگا پس الا بمعنی
غیر ہوگا اور معنی یہ ہیں کہ اگر آسمان اور زمین
کے مدبر چند معبود سوا اس ذات کے کردہ
انکا پیدا کرنے والا ہے ہوتے تو زمین آسمان
میں انتظام نہ رہتا توضیح اس کی یہ ہے کہ جمع
منکر کلام موجب میں بعض افراد غیر معین
کو شامل ہوتی ہے پس اس تقدیر پر استثناء
جائز نہ ہوگا استثناء متصل تو اس واسطے
جائز نہ ہوگا کہ جمع کا اس فرد معین کو شامل
ہونا یقینی نہیں ہے اور استثناء منقطع اس واسطے
جائز نہیں ہے کہ عدم دخول یقینی نہیں ہے۔

Marfat.com

الا بمعنى الغير يتعذر
الاستثناء بقسميه والالهة
اسم كان واعراب الا
ظهر فيما بعده خبره فيهما
وهو مع اسمه وخبره شرطية
ولفسدتا جزائها وحاصل
الملازمة ظاهر فان احملنا
الا على الصفة كان المعنى
لو وجد الهة غير الله لفسدتا
وذلك متصور فى ثلاث
صور احدها او وجد الهة
فلم يوجد معهم الله سبحانه
كما فى الاستثناء ثانيهما
ان يوجد الالهة وكان الله
سبحانه موجودا معهم و
كان جزء من الالهة المفروضة
فانتفاء الفساد بانتفاء جميع
هذه الصور هذا هو المنطوق
والموافق لما ادعاه والصورة

پس الا بمعنی غیر ہونا متعین ہو گیا کیونکہ
استثناء کے تو دونوں قسمیں نہیں ہو سکتیں
اور الہۃ اسم کان ہے اور الا کے
اعراب اپنے مابعد میں ظاہر ہوا ہے
اور فیہما خبر کان کی ہے اور کان
اپنے اسم اور خبر سے مل کر شرط ہے اور
لفسدتا جزاء ہے اور ملازمہ کا حاصل
ظاہر ہے پس جب الا کو صفۃ پر محمول
کریں تو معنی یہ ہوں گے کہ اگر چند ایسے
معبود جو غیر اللہ ہیں موجود ہوتے تو
زمین و آسمان فاسد ہو جاتے اور معنی
کے ساتھ اللہ سبحانہ نہ ہوتے جیسا کہ
استثناء کی صورۃ میں ہے۔ دوسری
صورۃ یہ ہے کہ الٰہہ موجود ہوتے اور
اللہ سبحانہ ان کے ساتھ موجود ہوں
اور حق سبحانہ الٰہہ مفروضہ کے جزء
ہوں پس فساد کا انتفاء ان تمام
صورتوں کے انتفاء سے ہے یہی منطوق
اور موافق دعوی کے ہے۔

Marfat.com

الثالثة ان یوجد الٰہ واحد
غیر اللہ وھذا الاحتمال ایضاً
مردود لان الکلام فی التوحید
بعد حفظ وجودہ تعالیٰ فیلزم
وجود الالٰھة ایضا لوجود
الثالثة عند وجود الاثنین
کما ھو المقرر انہ ما من شیٔ
یثنی الا وقد یثلث او اراد
بالجمع ما فوق الواحد وعلیٰ
اصل کون محطا لفائدۃ فی
المقیدات اھو القید کان
حاصل المعنی علیٰ تقدیر
الحمل علی الصفة لو وجد غیر
اللہ لفسدتا فلم یبق احتمال
وجود لہ ایضا مع اللہ ولا
بدونہ وفیہ تامل ثم اعلم
ان الایجاد من اثنین
لابد ان یتصرف کل واحد
منھما من جھة مغایرة

اور تیسری صورۃ کہ اللہ واحد اللہ
کے سوائے پایا جاوے اور یہ احتمال
بھی مردود ہے کیونکہ کلام توحید
میں بعد حفظ وجود اللہ تعالیٰ کے ہے
پس اس صورۃ میں جب کہ وجود
غیر اللہ کا مانا گیا تو وجود اللہ کا
بھی لازم آتا ہے کیونکہ جب دو پائے
جاتے ہیں تو تین بھی پائے جاوینگے کیونکہ
پہلے سے محقق ہے کہ جو شے دو ہوتی ہیں
وہ تین بھی ہو سکتی ہے یا یہ کہ جمع سے ما
فوق واحد مراد لے لیا جاوے۔
اور مقیدات میں محط فائدہ قید ہوتا
ہے۔ اس قاعدہ کے موافق حاصل
معنی بر تقدیر الا کے صفة ہونے کے
یہ ہوں گے کہ اگر غیر اللہ موجود ہو تو زمین
آسمان کا انتظام خراب ہو جاوے
پس وجود الٰہ کا احتمال نہ تو اللہ کے ساتھ
رہا اور نہ بدون اللہ کے اور اس توجیہ میں
تامل ہے اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ دو

ایجاد: اس طرح پر کہ ہر ایک ان میں سے علیحدہ طرح کا تصرف کرے اور دوسرے سے ممتاز ہو جاوے۔

عن الآخر وان لا يكن من جهة امتياز
فلا يمكن اسناد الايجاد
والتصرف الى احدهما
دون الآخر للزوم الترجيح
والتحكم ولا الى كليهما
للزوم توارد العلتين
المستقلتين ان استقل
كل واحد منهما فی
الایجاد ونقصانهما و
عجزهما ان كان الايجاد
بالاجتماع دون الانفراد
قلنا كل منهما مستقل
ولكن القضاء بالاشتراك
على الايجاد فلا يلزم
النقصان بالعجز۔
فتق الاتفاق فی التاثیر
يوجب تنقيص كل منهما
لانه لو اثر بالقدرة التامة
لامتنع التاثير مطلقا

اور اگر امتیاز نہ ہو گا بلکہ اتحاد ہو گا تو
اُس وقت ایجاد اور تصرف کو ایک
کی طرف بغیر دوسرے کے نسبت کرنا
ممکن نہ ہو گا کیونکہ ترجیح اور تحکم لازم آتا
ہے اور نہ دونوں کی طرف نسبت کرنا
ممکن ہے کیونکہ اس صورت میں دُو
حال ہیں، اول یہ کہ ہر ایک ایجاد میں
مستقل ہو تو اس صورۃ میں تو اجتماع
دو علۃ مستقلہ کا ایک معلول پر لازم
آتا ہے اور دوسرے یہ کہ ہر ایک ایجاد
میں مستقل نہ ہو بلکہ جمع ہو کر ایجاد کریں
ہو تو اس صورت میں نقصان اور عجز
لازم آتا ہے **سوال** ہم یہ صورۃ لیتے
ہیں کہ ہر ایک اُن میں سے مستقل ہے
لیکن قضاء ایجاد پر مشترک ہو پس نقصان
لازم نہیں آتا **جواب** اتفاق تاثیر
میں ہر ایک کی تنقیص کا موجب ہے
کیونکہ اگر قدرۃ تامہ کے ساتھ تاثیر
کریں تو تاثیر بسبب تعارض مطلقاً

Marfat.com

التارضهما فيمتنع كل منهما بالآخر فيبقى المعلول معدوما وبالناقصة يوجب افتقار كل الى آخر مع انا فرضنا التأثير مستقلة

مرحلة ولك الايجاد

من غير توسط فى العقل الاول وهو القلم الاعلى وبعدها النفس الكلية وهو اللوح المحفوظ كل قد وجد بالامر الالهى وهكذا العقل الثانى ونفس الفلك الاعظم وهكذا الكل مسبوق بالسبب والزمان والمراد بقولهما المادة والمدة فكل معلول مشية الله سبحانه حقيقة وبحسب التوهم انه متاثر عن علة تقدمت فالنسبة

ممتنع ہوگی پس ہر ایک دوسرے سے ممتنع ہو جاوے گا۔ پس معلول معدوم رہے گا اور اگر قدرۃ ناقصہ سے تاثیر ہو تو ہر ایک کی احتیاج دوسرے کے طرف لازم آتی ہے۔ حالانکہ ہم نے تاثیر مستقل فرض کی ہے۔

مرحلہ چوبیسواں ایجاد بلا

واسطہ عقل اول میں ہے اور وہ قلم اعلیٰ ہے اور بعد اس کے نفس کلیہ میں ہے اور وہ لوح محفوظ ہے ہر ایک امر الٰہی سے موجود ہوا ہے اور اسی طرح عقل ثانی اور نفس فلک اعظم وغیرہ کو سمجھنا چاہیے۔

پس ہر ایک سبب اور زمانے کے ساتھ مسبوق ہے اور مادہ اور مدۃ سے یہی مراد ہے پس ہر ایک اللہ سبحانہ کی مشیت کا معلول ہے اور باعتبار توہم یہ معلوم ہوتا ہے کہ علۃ متقدمہ سے متاثر ہے پس اسباب کی

ف: [illegible]

الی الاسباب نسبۃ مجازیۃ
کقولھم انبت الربیع البقل

مرحلہ ھک ما فی
الوجود الا حقیقۃ واحدۃ
مطلقۃ مختفیۃ غیر متعینۃ
باحد من ھذہ التعینات
ولھا مراتب الظھور والتقید
والتعین غیر محصورۃ الا
انھا بحسب الکلیۃ خمس
اثنان منھا منسوبتان
الی الحق سبحانہ وثلث
منھا منسوبۃ الی الخلق
ومرتبۃ جامع للکل وذلک
لان المظھر اما مظھر لما
یضاف الی الحق وحدہ او لما یضاف
الی الحق والخلق فالاول ھو
مرتبۃ الغیب بغیوبۃ الخلق فیہ وھی
علی قسمین لانہ اما غیب مطلقا از
الا کوان فی العین

مجازی ہے جیسا کہ انبت الربیع البقل
میں اسناد مجازی ہے۔

مرحلہ پچیسواں عالم وجود
میں ایک حقیقت مختفیہ ہی ہے کہ جو ان
تعینات میں سے کسی تعین کے ساتھ
متعین نہیں ہے اور اس حقیقت کے
کے لیے مراتب ظہور اور تعین اور تقید
کے ہیں کہ جو بے شمار ہیں مگر باعتبار
کلیت کے پانچ مرتبے ہیں، دو اُن میں
سے حق سبحانہٗ تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں
اور تین خلق کی طرف اور ایک مرتبہ ایسا
ہے جو سب کا جامع ہے اور مراتب کے
باعتبار کلیت کے پانچ میں منحصر ہونے
کی وجہ یہ ہے کہ مظہر یا تو اس شے کا
مظہر ہوگا کہ جو حق تعالیٰ کی طرف منسوب
ہے یا اُس شے کا کہ جو حق تعالیٰ اور خلق
دونوں کی طرف مضاف ہے اول تو مرتبہ
غیب کی دو قسمیں ہیں، کیونکہ یا تو ایسا
غیب ہوگا کہ اکوان کے عین میں ظاہر ہونے

پہلا: غیب جس کے لیے بنسبت عین کے غیر ظہور لازم اور ضروری ہے

وبظهورها فی العلم ایضا
فلا تمایز فی العلم کما لیس
فی العین وهذا الغیب
هو التعین الاول او الوحدة
الصرفة والغیب الاول
واما غیب بظهور الاکوان
لا لنفسها ولا امثالها فی
العین مع تحقق انفسها و
ثبوتها فی العلم وهذا
الغیب هو التعین الثانی
والواحدیة وعالم المعانی
والحروف العالیات والغیب
الثانی ففی الثانی الاکوان ظاهرة
للعالم بها لا لانفسها وامثالها
والثانی هو مرتبة الشهادة
لحضور الخلق فیه وهی ثلثة
اقسام لانها اما مظاهر البسائط
فهو مرتبة الارواح او مظاهر
للمرکبات اللطیفة التی

ساتھ متلبس اور متصل ہے اور نیز علم
میں بھی اکوان کے ظہور کے ساتھ متلبس
ہے پس علم میں تمائز نہیں ہے جیسا
کہ عین میں نہیں ہے اور غیب تعین
اول اور اور غیب اول ہے اور
یا ایسا غیب ہے کہ اکوان کے اپنی ذات
کے لئے ظہور کے ساتھ متلبس ہے با وجود
اس کے کہ اُن کے ذوات اور ان کا ثبوت
علم میں ہے اور اس غیب کو تعین ثانی
اور واحدیت اور عالم معانی اور حروف
عالیات اور غیب ثانی بولتے ہیں پس
غیب ثانی میں اکوان اُن کے جاننے والے
کے لئے ظاہر ہیں اور خود اپنی ذات کے
لئے اور اُن کے امثال کیلئے ظاہر نہیں
ہیں اور قسم ثانی مرتبہ شہادة کا ہے بسبب
اس کے کہ خلق اُس میں حاضر ہے اور
اس مرتبہ شہادة کی تین قسمیں کیونکہ
یا تو مظاہر بسائط کا ہوگا تو وہ تو مرتبہ
ارواح کا ہے یا اور مرکبات لطیفہ کا

Marfat.com

لا یقبل التبعیض والتجزی
والخرف والالتیام وهی
مرتبة المثال واما الکثیفة
التی یقبل ذلک وهی مرتبة
عالم الحس وعالم الاجسام
من العرش الی المرکز والمرتبة
الجامعة هی حضرة الانسان
الکامل والحقیقة المطلقة
المختفیة غیر المتفوهة هی غیب الغیب
لا یحیطون به علماً فمنهم
من نظر الی المراتب فجعلها سبعة
فان اللاتعین مرتبة الا انها
غیر متنزلة دائما وانما التنزول
من الوحدة ومنهم من نظر الی
التنزل فجعل ستة ومنهم من
نظر الی ان التعین الاول والثانی
مشترکان فی ان الخلق غیب عن
نفسه وعن مثلها والی ان الانسان
الکامل من عالم الاجسام

مظاہر ہوگا کہ جو تبعیض اور تجزی اور
اور التیام کو قبول نہیں کرتے ہیں یہ مرتبہ
عالم مثال کا ہے اور یہ مظاہر مرکبات
کثیفہ کا ہوگا کہ جو تجزی اور تبعیض اور
کو قبول کرتے ہیں اور یہ مرتبہ عالم حس کا یعنی عالم
اجسام عرش سے مرکز تک ہے اور مرتبہ
جامعہ حضرت انسان کامل ہے اور
حقیقۃ مطلقہ مختفیہ غیر منقوبہ غیب الغیب
ہے مخلوق کا علم اوسکو محیط نہیں ہوسکتا
پس بعض نے تو تمام مراتب کی طرف
نظر کی ہے تو اون کو سات قرار دیئے
ہیں کیونکہ لاتعین بھی ایک مرتبہ ہے
مگر یہ مرتبہ ہمیشہ غیر متنزلہ ہے اور نزول وحدۃ
ہی سے ہے اور بعض نے تنزل کی رعایت
کی پس چھ مرتبے قرار دیدیئے اور بعض نے
اس طرف نظر کی کہ تعین اول و ثانی
اس بات میں مشترک ہیں خلق اوسمیں اپنے
نفس سے اور اپنے مثل سے غیب ہے یا
انسان کامل عالم اجسام سے ہے

Marfat.com

نجعل خمسة ولا يخلوا هذا
المحل من اضطراب

مرحلہ وک الوجود
حقيقة واحدة جامعة لكل
معنى ونسبة وليسا الذين
الا في التعقل لانّ الوجود كما انّ
وليست في الوجود مجردة
عنهما فلا يكون الذات زائدة
عليها ولكن للعقل ان تنتزع
الاعتبارات على حدة ويحكم عليها
انها زائدة على الذات وان تعقلها
معها مجموعة بالاستهلاك
الكثرة فيها فلا تمايز في الوجود
بل في التعقل وقد يغلط العقل
النحيف الضعيف فيحكم بالغيرية

مرحلہ زک دائرة الاحدية
الذاتية اى الاحدية المطلقة
ينقسم بخط مار على المركز و
هو القطر على القوسين

پس اس نے پانچ مراتب قرار دیئے اور
یہ محل کسی قدر اضطراب سے خالی نہیں ہے

مرحلہ چھبیسواں وجود ایسی حقیقۃ
واحدہ ہے جو ہر معنی اور نسبت کو جمع
کرنے والی ہے اور معنی اور نسبت
تعقل ہی میں زائد ہیں وجود میں زائد
نہیں ہیں جیسے کہ ذات مطلقہ معنی اور
نسبت مطلق ہو کر مدرک ہو سکتی ہے
اور ان سے مجرد ہو کر وجود میں نہیں ہے
پس ذات اعتبارات پر زائد نہیں ہے
اور نہ وہ شے جو ذات میں اعتبار کی
گئی ہے ذات پر زائد ہے لیکن عقل
کو پہونچتا ہے کہ اعتبارات کو علیحدہ
اخذ کرے ....

....

کہ وہ ذات پر زائد ہیں اور یہ بھی ممکن ہے
کہ عقل انکو ذات کے ساتھ کثرت کو ذات
میں ہلاک کر کے ادراک کرے پس تمایز
وجود میں نہیں ہے بلکہ تعقل میں ہے اور

قوس الاحدية وقوس الواحدية
وذلك القطر يسمى بحقيقة الحقائق
لانتشاء كل حقيقة منها و
بالبرزخ الاكبر والتعين
الاول ومقام او ادنى
فانه باطن مقام قاب
قوسين الاحدية والواحدية
والكثرة او قوسى الوجوب
والامكان ويسمى بالحقيقة
المحمدية للاعتدال حيث
لم يغلب حكم اسم او
صفة على مثله اصلا ذلك
المقام اقرب من قربهما
حيث امحى فيه التميز راسا
والتعين الثاني تفصيل الاول
وصورته وهو الحضرة
العمائية لحيلولته بين الوحدة
والكثرة فيضها يضاف اليه
تعالى صفات الخالق الخلق علما

کبھی عقل ضعیف نحیف غلطی کرتی ہے
پس غیریت کا حکم کرتی ہے **مرحلہ**
ستائیسواں دائرۂ احدیۂ ذاتیہ
کا یعنی احدیۃ مطلقہ کا ایسا خط منقسم
ہوتا ہے کہ جو مرکز پر ہو کر گزرتا ہے اور
وہ ہی دو قوسین پر قطر ہے اُنمیں سے اول
قوس احدیۃ کی ہے اور دوسری قوس
واحدیۃ کی ہے اور قطر کو حقیقۃ الحقائق
اُسی سے ناشی ہے اور اس قطر کو برزخ اکبر
اور تعین اول اور مقام او ادنی بھی کہتے
ہیں کہ وہ مقام قاب قوسین (احدیۃ و احدیۃ)
کا باطن ہے اور تعین اول اس وجہ سے
کہتے ہیں کہ وہ وحدۃ اور کثرۃ کے دو قوس
کے باطن کا مقام ہے اور مقام او ادنی
اسواسطے کہتے ہیں کیونکہ کسی اسم یا صفۃ
کا حکم اُس کے مثل پر بالکل غالب نہیں ہے
اور یہ مقام اُن دونوں کے قرب سے زیادہ
قریب ہے کیونکہ اس میں تمیز بالکل ہی محو
ہے اور تعین ثانی پہلے کی تفصیل اور

Marfat.com

وسُئل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم این
تحتہ هوا، عمراد السائل
انہ بعد الخلق هو هو واما
قبلہ این کان ربنا قال کان
فی مرتبۃ العلم بتفصیل
الحقائق کلہا وفی ھذا
التعین الجامع مراتب
الفعل والانفعال جملۃ
وتفصیلا فی الفعل الاجمالی
هو مرتبۃ العبودیۃ ای
الکون والتفصیلی هو مرتبۃ
العالم باجناسہ وانواعہ
واصنافہ واشخاصہ ویسمے
ھذا التعین باسماء اخر
لاعتبارات شتی فاعتبار
حاطیۃ معنی الکلیۃ والجزئیۃ
وتمیزھما فیہ یسمے بعالم
المعانی وباعتبار ارتسام
الکثرتین فیہ کثرا الاسماء

کان ربنا قبل ان یخلق الخلق قال کان فی عماء ما فوقہ ہواء وما

صورۃ ہے اور وہی حضرت عمائیت
ہے بسبب اس کے وحدت اور کثرۃ
کے درمیان حائل ہوئے کہ پس اسی
حضرت عمائیت میں صفات خلق کے
حق تعالیٰ کی طرف باعتبار علم کے مضاف
ہوتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے سوال کیا گیا کہ حق تعالیٰ خلق کے
پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھے۔ فرمایا کہ
عمار میں تھے نہ اُس کے اوپر ہوا تھی،
اور نہ نیچے ہوا تھی، مراد سائل کی یہ تھی
کہ بعد پیدا کرنے خلق کے تو حق تعالیٰ
وہ ہی ہے لیکن قبل پیدا کرنیکے کہاں
تھے تو آپ نے جواب میں جو ارشاد فرمایا
اُس کا حاصل یہ ہے کہ اُس وقت مرتبہ
اُس علم میں تھے جو تمام حقائق کی تفصیل
کے متعلق تھا اور اس تعین جامع میں
مراتب فعل اور انفعال کے مجملاً اور
تفصیلاً ہیں پس فعل اجمالی مرتبہ
الوہیت کا ہے اور فعل تفصیلی مرتبہ اسماء

Marfat.com

وكثرة الكون سمي بحضرة
الارتسام وباعتبار تعلق
العلم الازلي بسائر
صفاته ومتعلقاته سمي
بحضرة العلم الازلي و
باعتبار انه صورة الاول
سمي بالمرتبة الثانية و
قد تحقيق التميز في هذا
الموطن للذات عن الصفات
وللصفات بعضها عن بعض
واصول التي سميت
بالائمة السبعة الحيوة
والعلم والارادة والقدرة
والسمع والبصر والكلام
وقيل الحي والعالم المريد
والقابل والقادر والجواد
والمقسط والامام الائمة
عند الشيخين واكثر المحققين
هو الحيوة لتقدمها اما عند

اور صفات کا ہے اور انفعال اجمالی مرتبہ
عبودیۃ یعنی کون کا ہے اور انفعال تفصیلی
مرتبہ عالم کا مع اُس کے اجناس اور
انواع اور اصناف اور اشخاص کے
ہے اور مختلف اعتبارات کی وجہ سے
یہ تعین اور اسمار کے ساتھ نام رکھا
جاتا ہے پس اس اعتبار سے کہ وہ کلیت
اور جزئیت کے معنی کو محیط ہے اور معنی
کلیہ اور جزئیہ کے اُسمیں متمیز ہیں اور
اُس کا نام عالم معانی رکھا جاتا ہے اور
اس اعتبار سے کہ اُسمیں دونوں کثرتیں یعنی
کثرۂ اسمار کی اور کثرۂ کون کی مرتسم اور
نقش پذیر ہوتی ہے اُسکا نام حضرت ارتسام
رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ علم ازلی
اُسکی تمام صفات اور متعلقات کے
ساتھ متعلق ہوتا ہے اُسکا نام حضرت
علم ازلی رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار
سے کہ وہ پہلے تعین کی صورت ہے اُسکا
نام مرتبہ ثانیہ رکھا جاتا ہے اور اس مقام

Marfat.com

الشيخ الكاشى هو العلم لانها نسبة ومن شانها اقتضاء معلوم وهو الماموم وفيه ما فيه و بالجملة الامر الايجادى متوط هذه الاسماء

مرحله ۲۸

التوجه الالهى الى الظهور وهو نفسه وهو اما اقدس و مقدس وذلك لان اعتبارا من الاعتبارات المنتجة فى غيب الذات التى تو يليها الشئون الذاتية قد يتجلى بالوجود فيتعين وتميز عن اعتبار اخر يتجلى بالوجود فيكون حقيقة من الحقائق الاسمائية فهى الماهية وهى العين الثانية اى الصورة الاسمائية

میں ذات کا صفات سے بھی تمیز متحقق ہوتا ہے اور بعض صفات کا بعض سے بھی تمیز متحقق ہوتا ہے اور اصول صفات وہ ہیں کہ جو ائمہ سبعہ کے نام سے مشہور ہیں اور وہ حیات و علم و ارادہ و قدرۃ و سمع و بصر و کلام ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ حی اور عالم اور مرید اور قائل اور قادر اور جواد اور مقسط ہیں اور امام الائمہ شیخین اور اکثر محققین کے نزدیک حیات ہے بسبب اُسکے تقدم کے اور شیخ کاشی کے نزدیک امام الائمہ علم ہے کیونکہ وہ نسبت ہے اور اُس کی شان معلوم کا اقتضاء ہے اور وہ ماموم ہے اور اسمیں جو کچھ خدشات ہیں وہ معلوم ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ امر ایجادی ان اسماء کے متعلق ہے۔

مرحلہ اٹھائیسواں ظہور کی

طرف جو توجہ الٰہی ہے وہ اسکا نفس ہے اور اسکی دو قسمیں ہیں اقدس اور مقدس

الالهية المتعينة فى العلم
وهى ما تضمنه من الذات
فى العالم بالفيض الاقدس
المعبر عنه بالخلاء ما شمت
رائحة الوجود ثم على طبق
تلك الصورة يحصل تعين
فى الخارج ابرزها الخارجة
بالفيض المقدس المعبر
عنها بالاستجلاء

مرحلہ ملک الماهيات

... غير مجعولة بجعل
الجاعل ذهب اليه الحكماء
الاشراقيون ايضا والتحقيق
ان الجعل انما يكون بين
اثنين فمنهم من ذهب
الى نفيه بكل وجه ان اريد
بالجعل الاحتياج الى الجاعل
الموجب او مختار فهذا نقدر
من لوازم الماهية

کیونکہ ایک اعتبار اُن اعتبارات میں سے
جو غیب ذات میں ہیں اور جنکو شیون ذاتیہ
کہتے ہیں کبھی وجود کے ساتھ متجلی ہوجاتا
ہے پس وہ متعین ہوجاتا ہے اور دوسرے
اس اعتبار سے متمیز ہوجاتا ہے کہ وجود
بھی وجود کے ساتھ متجلی ہے پس حقائق
اسمائیہ میں سے ایک حقیقۃ ہوجاتی ہے
پس وہ ماہیت ہے اور وہ ہے عین ثابتہ
یعنی صورۃ اسمائیہ الہیہ المتعینہ ایسی ہے
حاصل ہوتی ہے

مرحلہ انتیسواں

تمام ماہیات غیر مجعولہ بجعل جاعل ہیں
حکما اشراقی بھی اس طرف گئے ہیں
اور تحقیق اس بات میں یہ ہے کہ جعل دو
کے ہی درمیان ہوتا ہے پس بعض تو اثبات
جعل کی طرف گئے ہیں اور بعض نے جعل
کی بالکل نفی کی ہے لیکن نہ مطلقاً بلکہ اس
وقت نفی کی ہے کہ جب جعل سے جاعل
موجب یا مختار کی طرف احتیاج مراد
لیجاوے پس اتنی احتیاج ماہیت مرتبہ کے

Marfat.com

الممکنة فانها سواء وجدت
فی العلم او فی الخارج متصفة
بالاحتیاج فهی علی الاطلاق
مجعولة سواء کان الاتصاف
به بینا او غیر بین وان خص
بالاحتیاج الی الفاعل فی
الوجود الخارج فلا وجه
للتخصیص هذا البیان
...... مثبت الجعل
ومن نفاه یقول الماهیة
فی حد نفسها لا مجال
للجعل فیها وکذا الوجود
لا مجال للجعل فیه اوقد
مر ان الجعل انما یکون
بین اثنین فلم یجعل احد
الماهیة ماهیة ولا
الوجود وجودا فلا تاثیر
للفاعل مطلقا اذ لا مغایرة
بین الماهیة ونفسها حتی یتصور

لوازم میں سے ہے پس وہ لوازم خواہ علم
میں پائے جائیں یا خارج میں صفت احتیاج
انمیں پائی جاتی ہے۔ پس ماہیات علی
الاطلاق مجعول ہیں خواہ اتصاف احتیاج
کی ساتھ بین ہو یا غیر بین ہو اور اگر جعل
فاعل کے احتیاج کی ساتھ وجود خارجی
میں مخصوص ہو تو کوئی وجہ تخصیص کی نہیں
ہے۔ یہ بیان تو مثبت جعل کا ہے اور جو
جعل کی نفی کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ
ماہیت کے اندر فی نفسہ مجال جعل کی
نہیں ہے اور اسی طرح وجود کے اندر
بھی جعل کی مجال نہیں ہے کیونکہ اول
گزر چکا ہے کہ جعل دو شے کے درمیان
ہوتا ہے پس کوئی کسی ماہیت کو ماہیت
نہیں بنا سکتا اور نہ وجود کو وجود بنا
سکتا ہے۔ پس فاعل کی مطلقاً تاثیر
نہیں ہے کیونکہ ماہیت اور اسکی ذات
میں کچھ مغائرت نہیں ہے تا کہ جعل
انکے درمیان متصور ہو اور اسی طرح

Marfat.com

توسط الجعل بينهما وكذلك الوجود ونفسه لا يتوسط الجعل بينهما بل الجعل فی ان الماهیة متصف بالوجود وان لم یکن ذلك الاتصاف موجودا ...... فی الخارج ظرف وجودها لا ظرف اتصافها بالوجود كالثوب المصبوغ فهذا بیان قولهم الماهیات غیر مجعولة وكلام الشیخ صدر الدین القونوی و اصحابه ناظر الی نفی مجعولیة الاعیان الثابتة باعتبار انتفاء جعل خارجی ای الاعیان لم یتعلق الارادة والقدرة باثباتها فی الخارج ولكل ان یصطلح بما یشاء مرحلہ التعین هو حدوث ظهور

وجود اور اس کی ذات میں جعل کا واسطہ نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جعل کے معنی صرف یہ ہیں کہ ماہیت وجود کے ساتھ متصف ہے، اگرچہ وہ اتصاف خارج میں موجود نہ ہو بس خارج وجود ماہیات کا ظرف ہے۔ وجود کے ساتھ اتصاف کا ظرف نہیں ہے مثل کپڑے کے رنگے ہوئے کے پس یہ ہے بیان ان کے اس قول کا کہ ماہیات غیر مجعول ہیں اور شیخ صدر الدین قونوی اور ان کے متبعین کا کلام بھی اعیان ثابتہ کے نفی مجعولیت کے طرف باعتبار انتفاء جعل خارجی کے مشیر ہے یعنی ارادہ اور قدرت خارج میں اعیان کے اثبات کے ساتھ متعلق نہیں ہوا اور ہر ایک شخص کو یہ حق پہنچتا ہے کہ جیسی چاہے اپنی اصطلاح مقرر کر لے۔

مرحلہ تیسواں

متعین ہونا ظہور وجود کا حدوث ہی ایک وجہ معین سے

الوجود من وجہ معین بحسب
اقتضاء شان من شیون نہ
الذاتیۃ فالممکن ھو الوجود
المتعین فامکانہ من حیث
تعینہ ووجوبہ من حیث
حقیقتہ والتعین بسبب
المرجح واجب للمتعین و
یجب لذات الوجود تعین
ما لا التعین الخاص فا
لخصوصیۃ المتعین انما ھو
بموجب من موجباتہ المستجنۃ
فی الذات فلہ ان یتخلع و
یلبس غیرہ بموجب اخر
لان الوجود ینقلب عدماً
ومن ھذا اظہر لک امکان
التعین فانہ بحسب ذات
الوجود وجودہ وعدمہ
سواء فالتعین نسبۃ عقلیۃ
فی الوجود فمنہما رجح التجلی

لیکن نہ مطلقاً بلکہ باعتبار اقتضائے شان
کے اُس کے شیون ذاتیہ سے پس ممکن
وجود متعین ہے اس کا امکان بحیثیت
اسکے تعین کے ہے اور اس کا وجوب
بحیثیت اس کے حقیقت کے ہے اور تعین
متعین کے لئے بسبب مرجح کے واجب ہے
اور ذات وجود کے لئے ایک تعین غیر معین
ضروری ہے. نہ تعین خاص پس خصوصیت
تعین کی تعین کے ان موجبات میں سے ایک
موجب کے سبب سے ہے کہ جو ذات میں
پوشیدہ ہیں پس جائز ہے کہ وجود ایک تعین
کو چھوڑے اور دوسرے تعین کو بسبب
دوسرے موجب کے اختیار کرے کیونکہ
وجود عدم سے بدل سکتا ہے اور اسی تقریر
سے تجھ کو تعین کا امکان معلوم ہو گیا کیونکہ
باعتبار ذات وجود کے تعین کا وجود اور
عدم برابر ہے پس تعین وجود کے اندر ایک
نسبت عقلیہ ہے پس جب تجلی وجودی ترجیح
دیتی ہو تعین موجود ہو جاتا ہے اور اگر تجلی

Marfat.com

الوجودی بقے موجوداً او ان عرض عنہ العدم وعاد الی اصلہ فنسبۃ ..... الوجود الی اشخاص التعینات کنسبۃ الواحد العددی الی سائر مراتب الاعداد فکل عدد هو الواحد ظهر بتعین اقتضت ذاتہ فالواحد اذا ظهر مرتین یقال لہ الاثنان واذا ظهر ثلث مرات [یقال لہ الثلث فصفۃ الظهور بالمرتین والمرات] مستجنۃ فی ذات الواحد العددی فلیس فی الخارج الا هو الواحد العددی وباقی مراتب الاعداد شیون الواحد فالاثنان والثلث غیر الواحد بالاعتبار ولکن اذا نظر الی حقیقۃ الامر فهما عینہ فالعینیۃ حقیقۃ والغیریۃ اعتباریۃ وکل

وجودی اس سے اعراض کرتی ہے تعین معدوم ہو جاتا ہے اور اپنی اصل کی طرف رجوع ہو جاتا ہے پس وجود کی نسبت اشخاص تعینات کی طرف مثل نسبت واحد عددی کے ہے اور مراتب اعداد کی طرف پس ہر عدد کہ جو ایک کائی ہے ایسے تعین کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے کہ اسکی ذات اس تعین کی مقتضی ہے پس ایک جب دو مرتبہ ظاہر ہوگا اسکو دو کہا جاتا ہے اور جب تین مرتبہ ظاہر ہوگا اس کو تین کہا جاویگا پس دو مرتبہ یا چند مرتبہ کے ساتھ جو صفت ظہور کی ہے وہ واحد عددی کی ذات میں پوشیدہ ہے پس خارج میں واحد عددی کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور باقی مراتب اعداد کو واحد کی شیون ہیں پس دو اور تین اعتباراً ایک کے غیر ہیں لیکن جب حقیقت امر کی طرف نظر کی جاتی ہے تو وہ دونوں عین واحد ہیں پس معلوم ہوا کہ عینیت حقیقیہ

ظہورہ یستتبع احکاماً تخص بمرتبۃ
الظہور فاحکام الاعیان الخارجیۃ
مسخرۃ للاعیان الثابتۃ و
الاعیان الثابتۃ مسخرۃ
الاسماء والصفات والاسماء
والصفات مسخرۃ للشئون
الذاتیۃ المستجنۃ فی الذات
فالاحدیۃ الذاتیۃ مستغنیۃ
لکل وحدۃ وکثرۃ وظہور
وبطون وترکیب وبساطۃ
وتقدم وتاخر وسائر المتقابلات
فتلک الاحدیۃ المطلقۃ
کما انہا حقیقۃ واحدۃ کذلک
صورۃ واحدۃ مصمتۃ
طلس والفواصل الکثیرۃ
المتعددۃ معان یحس وجہ
بظہور آثارہا واحکامہا متمیزۃ
بالتبعیض والتجزی کالدوائر
المرتسمۃ فی الفلک الاطلس

اور غیریت اعتباریہ ہے اور ہر ظہور ایسے
احکام کا مقتضی ہے کہ وہ احکام مرتبہ
ظہور کے ساتھ خاص ہوں بس اعیان
خارجیہ کے احکام اعیان ثابتہ کے مسخر ہیں
اور اعیان ثابتہ اسمار اور صفات کے
مسخر ہیں اور اسمار اور صفات شیون
ذاتیہ کے مسخر ہیں کہ جو ذات میں پوشیدہ
ہیں پس احدیۃ ذاتیہ ہر وحدت اور کثرت
اور ظہور اور بطون اور ترکیب اور بساطۃ
اور تقدم اور تاخر اور جو اشیاء باہم
متقابل ہیں ان کو مقتضی ہے پس وہ احدیۃ
مطلقہ جیسا کہ حقیقۃ واحدہ ہے اسی طرح
وہ صورۃ واحدہ مصمتہ ہے اور فواصل
کثیرہ متعددہ معانی مجردہ ہیں کہ انکے آثار
اور احکام تبعیض اور تجزی سے متمائز ہوکر
ظاہر ہوتے ہیں اور ان فواصل کی مثال
ان دوائر کی سی ہے کہ جو فلک اطلس میں
نقش پذیر ہیں اور یہ دوائر باعتبار
تقاسیم فرضیہ کے غیر منقسم میں ہیں۔

Marfat.com

باعتبار فرض التقاسم فی غیر
المقسم وظهور آثار کل قسم
وخواصه ولیست تلک الفواصل
الا شیون المستجنة فی الصورة
المصمتة سواء کانت الشیون
متبوعة تامة بالمحیطة اوغیرها
اوتابعة فالتابعة اعیان
العالم والمتبوعة التی لیست
تامة اجناس العالم واصوله
وارکانه والمتبوعة التامة
الاسماء والصفات الالٰهیة
فهو سبحانه ذات ان اعتبر
سلخ الاحوال القائمة بها
عنها الله ان اعتبر بعینه فی
شانه الحاکم ھی شیونه
القابلة منه الاحکام والآثار
رحمن ان اعتبر انبساط وجوده
المطلق علی شیونه الظاهرة
بظهوره رحیم ان اعتبر تخصیص

اور باعتبار ہر قسم کے آثار وخواص کے
ظہور کے ہیں اور وہ فواصل شیون ہیں
جو صورت مصمتہ میں پوشیدہ ہیں خواہ
وہ ایسے شیون ہوں کہ جن کا احاطہ تام
ہو یا ایسے شیون نہوں۔ یا تابع ہوں۔
پس شیون تابعہ اعیان عالم ہیں، اور
وہ شیون متبوعہ غیر تامہ ہیں، اجناس
عالم اور اس کے اصول وارکان ہیں
اور شیون متبوعہ تامہ اسماء اور صفات
الٰہیہ ہیں۔ پس وہ احوال جو حق سبحانہٗ
تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اگر
ذات سے ان کا علیحدہ ہونا اعتبار
کیا جاوے تو وہ ذات ہے۔ اور اگر
اس کے شان میں کہ جو ان شیون پر غالب
ہے کہ جو اس سے پیش آنے والے ہیں احکام
اور آثار کا اعتبار کیا جائے تو اسکا نام
اللہ ہے اور اگر اس کے وجود مطلق
کا انبساط اس کے ان شیون پر اعتبار
کیا جاوے کہ اس کے ظہور سے ظاہر

Marfat.com

رحمۃ العامۃ واحد ان اعتبر
تعینہ الاول من غیر اعتبار
شان غیر فیہ رب ان اعتبر
فیہ ایصال شئ الی الکمال
بالتدریج وقس علیہ باقی
الاسماء والصفات فان
ظہورہ سبحانہ بالاستشراف
علی الاحکام المتصلۃ بعضہا
بالبعض علم والمتشرف
عالم ودوام الادراک
من غیر غیبۃ وحجۃ عن سائر
الشیون حیوۃ والمدرک
حی وترجیح بعض الشیون
علی بعض فی الظہور بحکم
الملاءمۃ والمناسبۃ ارادۃ
والمرجح مرید والتاثیر فی
ظہورۃ الحالۃ التی رجحہا قدرۃ
والموثر فیہ قادر وباحاطۃ
شیون المسموعات سمع

ہیں تو وہ رحمن ہے اور اگر اس کا اعتبار
کیا جاوے کہ عالم کو اپنی رحمت کے ساتھ
خاص کیا ہے تو رحیم ہے اور اگر اسکے
تعین اول کا بغیر اعتبار کے اور شان
کے اعتبار کیا جاوے تو وہ احد ہے
اور اگر اسمیں کسی شے کے اُس کے کمال
تک بتدریج پہنچانے کا اعتبار کیا جائے
تو وہ رب ہے اور اسی پر باقی اسماء اور
صفات کو قیاس کرے چنانچہ ظاہر ہونا
حق سبحانہ تعالی کا اطلاع پانے کے ساتھ
ان احکام پر کہ جو بعض بعض کے ساتھ
متصل ہیں علم ہے اور وہ جو اطلاع پانے
والا ہے عالم ہے اور ظاہر ہونا اس
کا ساتھ دوام ادراک کے بغیر غائب
ہونے کے اور پوشیدہ ہونے کے تمام
شیون سے حیات ہے اور مدرک حی
ہے اور بعض شیون کو بعض پر ظہور میں
باعتبار مناسبت اور ملاءمہ کے ترجیح دینے
کے ساتھ ظاہر ہونا ارادہ ہے اور مرجح

Marfat.com

والمحيط سميع وباحاطة ادراك
شيون المبصرات بصير والمحيط
بصير وببيان ما في النفس
على المخاطب كلام والمبين
متكلم وقس عليها الصفات
والاسماء۔

مرحلہ ال الوجود

الحقیقی اے هو هو والاعيان
الثابتة لم يظهر سرمداً ازلاً
وابداً اذ البطون صفة ذاتية
لها وانما الظاهر احكام
الاعيان واثارها والا
سماء والصفات الشيون و
تجليات الوجود والوجود
المتين بتلك الامور وذلك
لانك ان اعتبرت الوجود
المصمت الاطلس مرآة فالظاهر
فيها الاحكام والاثار للاعيان
الثابتة وان اعتبرت

مرید ہے اور حیثیت کو ترجیح دی ہے
اُس کے ظہور میں تاثیر کرنے کے ساتھ
ظاہر ہونا قدرۃ ہے اور وہ موثر قدیر
اور قادر ہے اور شیون مسموعات کے
احاطہ کرنے کے ساتھ ظاہر ہونا سمع ہے
اور وہ احاطہ کرنے والا سمیع ہے اور
شیون مبصرات کے ادراک کے احاطہ
کرنے کے ساتھ ظاہر ہونا بصر ہے اور
وہ احاطہ کرنے والا بصیر ہے اور جو بات نفس
میں ہے اس کو مخاطب کے سامنے
بیان کرنے کے ساتھ ظاہر ہونا کلام
ہے اور وہ بیان کرنے والا متکلم ہے اور
اسی پر اور صفات و اسماء کو قیاس
کرے۔ **مرحلہ اکتیسواں** وجود
حقیقی بحیثیت اس کے کہ وجود حقیقی ہے
اور اعیان ثابتہ یہ دونوں ظاہر نہیں
ہوئی اور نہ کبھی ازل میں ظاہر ہوئی
اور نہ ابد میں ظاہر ہوئیں بطون اعیان
کے احکام اور آثار ہیں اور یا اسماء اور

Marfat.com

الاعیان مرآة فالظاهر فیها الشئون والاسماء والصفات وتجلیات الوجود او الوجود المتعین بالاسماء والصفات والتجلیات۔

مرحلہ بل التعین

الاول من التعینات الامکانیة حضرة الارواح اول۔ عالم الامر وعالم الملکوت وعالم الغیب والعالم العلوی و هو لا یقبل الاشارة الحسیة کما ان عالم الخلق وعالم السفلی و هو التعین الثالث منها یقبل الاشارة وهما المراد بقوله فلا اقسم بما تبصرون وما لا تبصرون فمنهم من لا تعلق له بالملک والتدبیر والتصرف وهم الکروبیون ومن اصنافهم من ادرکه

الملک وعالم الشهادة والعالم

صفات شیون اور تجلیات وجود جو ان امور کے سبب سے متعین ہو ظاہر ہیں اور وجہ حصر یہ ہے کہ وجود بصمت اطلس کو۔ اگر تو چند مرتبہ اعتبار کرے تو اس میں اعیان ثابتہ کے احکام اور آثار ظاہر ہیں۔ اور اگر اعیان کو چند مرتبہ اعتبار کرے تو شیون اور اسماء اور صفات اور تجلیات وجود کے ظاہر ہیں اور یا وجود ہے کہ جو اسماء اور صفات اور تجلیات سے متعین ہے ظاہر ہے۔

مرحلہ بتیسواں

تعینات امکانیہ میں سے تعین اول حضرت ارواح ہے اس کو عالم امر اور عالم ملکوت اور عالم غیب اور عالم علوی بھی کہتے ہیں اور وہ اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرتا جیسا کہ عالم خلق اور اور عالم ملک اور عالم شہادۃ اور عالم سفلی جو تعین ثالث ہے اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہے اور یہی دونوں حقتعالی

تعینات امکانیہ کی اقسام اور درجات کی حقیقت اور اس کے بعد انسان

الفناء فی الله فلا علم لهم
بالعالم واهله وبخلق آدم
وابلیس وبالجنة والنار و
بالطاعة والمعصیة بقالهم
المهیمة لهیمانهم فی جماله وجلاله
ومن عنا فهم المجاذین بینه
وبین عباده وسایط
فیض الربوبیة واعظمهم
خلقة الروح الاعظم
فهو العقل الاول وهو القلم
الاعلی وهو فی الصف الاول
کما جبرئیل منهم فی
الصف الآخر ومامنا الاله
مقام معلوم ومنهم من
له تعلق بهما فمنهم من
له تعلق بالعلویات فیسمی
بالملکوت الاعلی ومنهم
من له تعلق بالسفلیات
فیسمی بالملکوت الاسفل

کے قول فلا اقسم بما تبصرون
وما لا تبصرون سے مراد ہیں۔ اور
عالم غیب میں سے بعض تو وہ ہیں کہ
ان کو ملک تدبیر اور تصرف سے کچھ تعلق
نہیں ہے اور وہ کروبی ہیں اور بعض ایسے
ہیں کہ انکو فنا فی اللہ حاصل ہو گئی ہے
نہیں انکو عالم اور اہل عالم اور آدم
علیہ السلام اور ابلیس اور جنت اور نار اور
طاعت اور معصیت کے پیدا ہونیکا کچھ علم نہیں
ہے۔ انکو بسبب انکے ہیمان یعنی جمال اور
جلال میں حیران ہونے کے مہیمیہ بولتے
ہیں اور بعض انہیں سے اسکے بندوں
اور اسکے درمیان میں قاصد اور رسول
ہیں اور فیض ربوبیت کے وسائط ہیں
اور انہیں باعتبار پیدائش کے جو عظیم تر
ہے وہ روح اعظم ہے اسکو عقل اول
کہتے ہیں اور وہی قلم اعلیٰ ہے اور وہ صف
اول میں ہے جیسا کہ جبرئیل انہیں سے
صف آخر میں ہے حقتعالیٰ فرماتے ہیں

Marfat.com

وما من شیٔ فیهما الا علیه
ملك موکل یقوم ذٰلك الشیٔ
وقوله تعالیٰ بیده ملکوت
کل شیٔ یشیر الیه وعندی
کل موجود فی الملك له ملکوت
هو ربه ان عاما فعام وان
خاصًا فخاص وذٰلك الرب
حافظ لخواصه وخصایصه
وقد یتجسم ذٰلك کما ان
بعض الاجساد قد تتروح
وتریه بالروح ما نعم
الملائکة والقویٰ والمعانی
والنفس الناطقة والروح
الحیوانی والنباتی والجمادی
والارواح الناریة ای
الجن والشیاطین بعضهم
سلطوا علی الانسان کابلیس
وجنوده وبعض منهم سلطوا
علی الحرث والنسل ودوع و

وما منا الا له مقام معلوم
یعنی ہم میں سے (فرشتے) ہر ایک کا
ایک مرتبہ معلوم ہے اور بعض ایسے
ہیں کہ انکو تدبیر اور تصرف سے تعلق
ہے پھر ان کی بھی دو قسم ہیں اول وہ
کہ جنکو علویات کے ساتھ تعلق ہے
انکو ملکوت اعلیٰ کہتے ہیں اور دوسری
وہ کہ جنکو سفلیات سے تعلق ہے انکو
ملکوت اسفل کہتے ہیں۔ ہر شئے پر خواہ
وہ علویات میں سے ہو یا سفلیات میں
سے ایک ملک مسلط ہے کہ جو اس شئے
کو قائم رکھتا ہے اور حق تعالیٰ کا قول
بیدہ ملکوت کل شئی اسی طرف
مشیر ہے اور میرے نزدیک یہ ہے
کہ ملک میں جو موجود ہے اس کے لئے ایک
ملکوت ہے کہ وہ اس کا رب ہے اگر وہ
شئے عام ہے تو وہ بھی عام ہے اگر وہ
شئے خاص ہے تو وہ بھی خاص ہے اور
وہ رب اس کے خواص اور خصائص کا

Marfat.com

الدفائن والخزائن وبعض
منهم خوطبوا بالشرائع فمنهم
من آمن ومنهم من كفر ثم
العلماء تحيروا في بيان الروح
حزبين حزب سكتوا اقتداء
النبي عليه السلام حين
سأله نضر ابن الحارث من
كفار قريش تنزل يسألونك
.... عن الروح قل الروح
شيء استأثره الله بعلمه
ولم يطلع عليه احد من خلقه
ولا يعبر باكثر من انه موجود
وحزب تكلموا فذهب
جمهور المتكلمين والقاضي
الباقلاني والنظام من المعتزلة
الى انه جسم نوراني علوي
خفيف حي متحرك ينفذ
جوهر الاعضاء ويسري
كسريان ماء الورد في

حفاظت کرنیوالا ہے اور کبھی وہ رب مجسم
بھی ہوجاتا ہے جیسا کہ بعض اجسام کبھی
روح بنجاتے ہیں اور مراد ہماری روح سے
وہ شے ہے کہ جو ملائکہ اور قوی اور معانی
اور نفس ناطقہ اور روح حیوانی اور نباتاتی
اور جمادی اور ارواح ناریہ یعنی جن اور
شیاطین سب کو شامل ہو اور ارواح ناریہ
میں سے بعض تو انسان پر مسلط ہیں جیسے کہ
ابلیس اور اس کا لشکر اور بعض کھیتوں اور
دفینوں اور خزانوں پر مسلط ہیں اور بعض
انہیں سے شرائع اور احکام کے مکلف و مخاطب
ہیں بعض ان میں سے مومن ہیں اور بعض کافر
پھر جاننا چاہیے کہ روح کے بیان میں علماء
کے دو فریق ہیں ایک فریق نے تو سکوت کیا ہے
انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا اور
پیروی کی کیونکہ جس وقت نضر ابن الحارث جو
کفار قریش سے تھا حضور سے روح کے بارے
میں سوال کیا تھا تو آپ نے سکوت فرمایا تھا
پھر اسکے بعد یہ آیۃ نازل ہوئی تھی ویسئلونک

Marfat.com

الروح وقليل منهم قالوا
عرض وهو الحيوة التى
صار البدن حيا لوجودها
وذهب اهل التحقيق الى
انه جوهر قايم بذاته
غير متغير مجرد عن المادة
لاجسم مقارن بالبدن
له التحير ولاعرض قائم
به فهو غير داخل . . .
البدن ولا خارج عنه لا
متصل ولا منفصل لا
جسم ولا جسمانى نعم
له تعلق بالبدن تعلق
التدبير والتصرف واليه
ذهب حجة الاسلام
والامام الراغب وابو
زيد الابوسى واليه ينتهى
كشف اهل المشاهدة
ولكل وجهة هو موليها

عن الروح قل الروح من امر ربی یعنی اے
محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ سے روح کے بارہ
میں کفار سوال کرتے ہیں آپ کہہ دیں کہ
روح میرے رب کے امر میں سے ہے جنید
رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ روح ایک ایسی شئے
ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے ساتھ
خاص کیا ہے اور کسی کو مخلوق میں سے اس پر
مطلع نہیں کیا ← اور اس سے زیادہ اسکے
بارہ میں کلام کیا ہے پس جمہور متکلمین اور قاضی
باقلانی اور نظام معتزلی کا تو مسلک یہ ہے
کہ روح ایک جسم نورانی علوی خفیف حی متحرک
ہے کہ جو ہر اعضا میں نفوذ کرتی ہے اور جیسا کہ
گلاب کا پانی گلاب میں سرایت کرتا ہے اسی
طرح وہ سرایت کرتی ہے اور بعض انہیں سے
کہتے ہیں کہ روح ایک عرض ہے اور وہ حیات
ہے کہ جسکے سبب سے بدن زندہ ہوگیا ہے
اور اہل تحقیق اس طرف گئے ہیں کہ روح ایک
جوہر ہے جو اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے اور
غیر متغیر ہے اور مادہ سے مجرد ہے نہ تو ایسا جسم

← بارہ میں نہیں غلط گروہ موجود ہے اور ایک گروہ نے کہا ہے کہ

Marfat.com

وقال اهل التحقيق الروح
الانسانی لا يخرب بعد
خراب البدن ولا ينعدم
بعد انعدامه ثم
اختلفوا فی ازليته وابديته
فذهب جمع من الصوفية
الی سرمديته ازلاً وابداً
وشرذمة منهم والفقهاء
والامام حجة الاسلام
والاشراقيون والمشائيون
الی ابديته دون ازليته
ثم اختلف العلماء فی انه
ماهية نوعية او جنسية
فارسطو وابو علی ذهبا
الی نوعية وطائفة من الحكماء

عہ ہر ایک کے لئے ایک جہت ہے کہ وہ اس طرف منہ پھیرنے والا ہے ۱۲۰-

ہے کہ جو بدن سے مقارن ہو اور اس کیلئے تجز
بھی ہو اور نہ عرض ہو کہ جو بدن کے ساتھ
قائم ہو . . . .
. . . . پس وہ نہ بدن
میں داخل ہے اور نہ خارج ہے اور نہ متصل
ہے اور نہ منفصل ہے جسم ہے نہ جسمانی ہے ہاں بدن
سے تعلق تدبیر اور تصرف ہے اور اسیطرف امام
حجۃ الاسلام اور امام راغب اور ابوزید
الابوسی گئے ہیں اور یہاں تک ہی کشف اہل مشاہدہ
کا ختم ہوتا ہے ولکل وجہۃ ہو مولیہا اور اہل
تحقیق کہتے ہیں کہ روح انسانی بعد خراب
ہونے بدن کے خراب نہیں ہوتی اور نہ بعد معدوم
ہونے بدن کے وہ معدوم ہوتی ہے اسکے بعد
اہل تحقیق نے ازلیت اور ابدیت روح میں اختلاف
کیا ہے پس صوفیہ کی ایک جماعت تو اسطرف
گئی ہے کہ روح سرمدی ہے ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ
رہیگی، اور ایک گروہ صوفیا کا اور فقہاء اور
امام حجۃ الاسلام اور اشراقین اور مشائین
کا مسلک یہ ہے کہ روح ابدی ہے اور ازلی نہیں

وابو البركات البغدادي
والامام الرازي من
المتكلمين الى جنسيتہ بالجملۃ
عروجہ ومعادہ بعد خراب
البدن مختلف فيه قال
اهل الشرع خلق الله
الارواح قبل الاجساد
بالوف سنۃ او باربعين
ايام كما وقع فى الاحاديث
وعين لكل روح مقاما
فبعد الانخلاع يصل الى
ذلك وما منا الا له مقام
معلوم فمن فيض فى مرتبۃ
الايمان معادہ الى
السماء الدنيا ومن فيض
فى مرتبۃ العبادۃ يعرج
الى السماء الثانية ومن
فى الزهد فالى الثالثۃ
... ومن فى المعرفۃ

اسکے بعد اسمیں اختلاف علماء کا ہے کہ
آیا روح ماہیت نوعیہ ہے یا ماہیت جنسیہ
تو ارسطو اور ابو علی اُسکی نوعیت کی
طرف گئے ہیں اور حکماء کا ایک گروہ اور
ابو البرکات بغدادی اور امام رازی
متکلمین میں سے روح کی جنسیت کے قائل
ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ روح کا عروج اور
معاد بعد بدن کے خراب ہونیکے مختلف فیہ
ہے اہل شریعت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے
ارواح کو اجساد سے ہزاروں برس پہلے
پیدا کیا ہو یا چالیس روز پہلے پیدا کیا ہو
جیسا کہ احادیث میں واقع ہوا ہے اور
ہر روح کے لئے ایک مقام معین کیا ہو
کہ بعد بدن کے علیحدہ ہونے کے وہ روح
اس مقام تک پہنچ جاتی ہو وما منا الا
لہ مقام معلوم ہیں جو شخص مرتبہ ایمان
ہی میں بستہ ہو اس کی بازگشت سماء دنیا تک ہو
اور جو مرتبہ عبادت میں ہو وہ دوسرے آسمان
تک عروج کرتا ہے اور جو زہد میں ہو وہ تیسری

Marfat.com

قال الرابعة ومن فی الولایة
فالی الخامسة ومن فی
النبوة فالی السادسة ومن
فی العزم فالی السابعة و
من فی الخاتمیة فالی العرش
العظیم قالوا انما صعدوا
الی هذه المقامات لانهم
نزلوا من هذه فبقوسی
النزول والصعود تتم
الدائرة ومن لم یصل
الی درجة الایمان
فمعاده تحت السموات
وفی تعیین هذه المهابط
والمدارج لادخل للکسب
فانها کلها خلقیة لاکسبیة
لاتبدیل لخلق الله فان
قلت فما حاصل السلوک

آسمان تک عروج کرتا ہے اور جو معرفت
میں ہے وہ چوتھے آسمان تک اور جو ولایت
میں ہے وہ پانچویں آسمان تک عروج کرتا ہے
اور جو نبوۃ میں ہے وہ چھٹے آسمان تک اور
جو عزم میں ہے وہ ساتویں آسمان تک اور جو
خاتمیت[1] میں ہے وہ عرش عظیم تک پرواز کرتا
ہے صوفیا نے کہا ہے کہ ان مقامات تک
نزول بھی ہوتا ہے پس صعود اور نزول
کے دونوں قوسوں سے دائرہ تمام ہوجاتا
ہے اور جو درجہ ایمان پر نہیں پہنچا اس کا
مقام آسمانوں کے نیچے ہے اور ان مدارج
اور مہابط کی تعین میں کسب کو کچھ دخل
نہیں یہ سب مدارج و مہابط خلقی ہیں
کسبیہ نہیں ہیں لاتبدیل خلق اللہ پس اگر
اس پر تو یہ کہے کہ جس صورت میں مدارج
و مہابط خلقیہ ٹھہرے تو سلوک سے کیا حاصل
و نفع ہے میں اس کے جواب میں کہتا ہوں
کہ نفع یہ ہے کہ قبل از موت اُس مرتبہ کا
علم ہو جاویگا پس پہلے تو علم یقین ہے

---

[1] جیسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم

حینئذٍ قلت العلم تلك المرتبة
قبل الموت فیحصل عین
الیقین بعد ان كان علم
الیقین وعروج الانبیاء
بالروح مع الجسد وعروج
غیرهم بالروح فقط وقال
الحکماء ومن المحالات ان
یکون الروح قبل الجسد لانه
لو تکون الارواح قبل الاجساد
فلا یخلوا اما ان یکون بینها
التمائز اولا فان لم یکن
صارت الارواح المتعددة
روحًا واحدًا وان کان فیما
به التمایز غیر ما به التشارك
فصارت الارواح مرکبة
والحال انها بسیطة بالاتفاق
فالارواح خلقت مع الاجساد
وبعد خراب البدن باقیة
الی ابد الاباد ثم ان حصل

جسد دونوں کے ساتھ ہے اور غیر انبیاء
کا عروج صرف روح ہی کے ساتھ ہے۔
حکماء نے کہا ہے کہ یہ بات محالات سے ہے
کہ روح جسم سے پہلے پیدا ہو کیونکہ اگر روح
اجسام سے پہلے پیدا ہوں تو دو حال سے
خالی نہیں، یا تو ان ارواح میں باہم تمائز
ہو گا یا نہیں، اگر تمائز نہیں تو ارواح
متعددہ ایک روح ہو جاویگی۔ اور تمائز
ہو تو جس شے کے سبب سے تمائز ہو وہ اُس
شے کے غیر ہے کہ جس کے سبب سے مشارکت
ہے پس ارواح اس صورت میں مرکبہ ہونگی
اور حالانکہ وہ بالاتفاق بسیط ہیں پس معلوم ہوا
کہ ارواح اجساد کے ساتھ پیدا ہوئی ہیں
اور بعد خراب ہونے بدن کے ابدالاباد تک
باقی رہینگی۔ پھر اگر دنیا میں ارواح کے لئے
طہارۃ اور علم حاصل ہو تو وہ عقول اور
نفوس کی طرف رجوع کرتی ہے اسواسطے کہ
عقول اور نفوس ان کو اقتضاء جنسی سے
جذب کرتے ہیں اور یہی انکے نزدیک معنی

Marfat.com

لها الطهور والعلم فی الدنیا
فرجوعها الی العقول والنفوس
لجذبهما اما ما تقضیة الجنسیة
وھذا معنی للشفاعة عندھم
فمن تناسب بنفس فلک القمر
فرجوعه الیھا وھکذا الی
فلک الافلاک وقالوا الکل
مستعد ان یعرج معرجا
اعلی من الاول بالریاضة
الشاقة ولا ینحصر فی المعراج
معین فعندھم المعارج
کسبیة لا خلقیة ومن لم
یحصل له الطھارة والعلم
فمقرہ تحت فلک القمر وھو
جھنمه ومن تناسب نفسا
نفس الفلک الاعظم فھو
خلیفة اللہ فھو یتکلم بلا توسط
العقل الاول وقد یتکلم بلا
توسط فھو ابد الابدین فی

شفاعت کے ہے۔ پس جو شخص قمر کے
نفس سے مناسبت رکھتا ہے۔ پس وہ
اس کی طرف لوٹتا ہے اور اسی طرح فلک
الافلاک تک عروج ہوتا ہے اور ہر استعداد
والا ریاضۃ شاقہ سے ایسے معرج پر
عروج کرتا ہے کہ وہ معرج پہلے معرج سے
اعلیٰ ہوتا ہے اور عروج ایک معراج میں
معین ہیں منحصر نہیں ہے پس انکے نزدیک
معارج کسبیہ ہیں خلقیہ نہیں ہیں۔ اور جس
شخص کے لئے طہارۃ اور علم حاصل نہیں
اس کا جائے قرار فلک قمر کے نیچے ہے
اور وہی اس کا جہنم ہے اور جس کا نفس
فلک اعظم کے نفس سے مناسبت رکھتا
ہے وہ خلیفۃ اللہ ہے وہ بواسطہ عقل
اول کے حق کے ساتھ کلام کرتا ہے اور
کبھی بلا واسطہ بھی کلام کرتا ہے۔ پس
ابدالآباد تک اللہ جل جلالہ کے جوار میں مسرور
و محفوظ ہے اور یہ مقام اس کیلئے
جنت ہے نہ اس میں حور ہے، نہ قصور ہے

Marfat.com

جوار الله جل جلاله مسرور
ومحفوظ وهذا المقام وجنة
لا فيها حور ولا قصور قالت
الصوفية ليس للعروج حد
لانه يسير في ميدان علم
الله وحكمه ولا حد له اصلا
فله ان تدرج كل يوم تيصعد
في العلوم الى ابد الابدين قر
قال بعضهم الروح على قسمين
سراجي وزجاجي فالسراجي
مخلوق قائم بالذات من
شانه اضائة الجسد وقواه
اذا تعلق به فله اطلاق في
نفسه كضوء الشمس في جرمها
والزجاجي مخلوق قائم بالغير
من شانها انشاء الافعال
القلبية والقالبية فله
المتقيد كاضواء الشمس
في دور الناس فالوحدة

صوفیہ نے کہا ہے کہ عروج کی کوئی حد نہیں
کیونکہ سالک اللہ تعالیٰ کے میدان علم
اور حکمت میں چلتا ہے اور اسکی کوئی
حد نہیں ہے پس ممکن ہے کہ بتدریج
علوم میں ابد الابدین تک صعود کرتا ہے
اور بعض صوفیہ نے کہا ہے کہ روح کی دو
قسمیں ہیں سراجی اور زجاجی روح سراجی
تو مخلوق ہے قائم بالذات ہے اس کی
شان تو یہ ہے کہ جب وہ جسم کے متعلق
ہوتی ہے تو اس کو اور اس کے قویٰ کو روشن
کر دیتی ہے۔ پس اس کے لئے فی نفسہ
اطلاق ہے۔ اس کے مثال ایسی ہے کہ
جیسے روشنی سورج کی ہے جرم سورج
میں اور زجاجی مخلوق ہے قائم بالغیر ہے
پیدا ہونا افعال قلبیہ اور قالبیہ کا اس کی
شان ہے ہے۔ پس اُس کے لئے تقید ہے
اسکی مثال ایسی ہے جیسے سورج کی
روشنی لوگوں کے گھروں میں۔ پس اول
کیلئے صفۃ ذاتیہ وحدۃ ہے۔ اور ثانی

Marfat.com

صفة ذاتية للاول والكثرة
صفة عارضة للثاني فالنفس
الناطقة لكل انسان زجاج
فذلك السراج فهو امير البدن
والجوارح خدمه وحشمه
مدبر ومصرف كما شاء و
اما الروح الحيوانى المشتركة
بين الانسان وسائر الحيوانات
فهو جسمانى بالتجويف الايسر
من القلب فيه قدر يسير
من البلغم هو مركب الروح
الحيوانى وعليه قدر من البخار
الصافى يقال له بالفارسية
جان وقال بعضهم النفس
الناطقة عشقت على الارواح
الحيوانى تعشق الزوج على الزوجة
منها تولد ابن وبنت فالابن
القلب وله ثلث خصال
بما قدر الله فيه الهام التقوى

کے لئے کثرت صفۃ عارضہ ہے پس نفس
ناطقہ ہر انسان کا اس سراج کے لئے
زجاج ہے پس وہ بدن کی امیر ہے اور
جوارح اس کے خدم وحشم ہیں اور بدن
میں وہ جس طرح چاہے تدبیر و تصرف کرتی
ہے اور روح حیوانی جو انسان اور باقی
حیوانات میں مشترک ہے وہ جسمانی ہے قلب
کے بائیں حصہ مجوف (خالی ہوا) میں ہے۔ اس میں
کسی قدر بلغم ہے کہ وہ روح حیوانی کو
ترکیب دینے والا ہے اور کسی قدر اسکے
اوپر بخار خالص ہے کہ اس کو فارسی
میں جان کہتے ہیں اور بعض صوفیہ کہتے
ہیں کہ نفس ناطقہ روح حیوانی پر ایسے
عاشق ہے جیسے زوج زوجہ پر عاشق
ہوتا ہے اور اس سے ایک پسر اور
ایک دختر پیدا ہوتے ہیں۔ پس پسر تو
قلب ہے اور اس کے لئے بسبب اللہ
تعالی کے مقدر فرمانے کے تین خصلتیں
ہیں تقوی اور فجور کا الہام اور جس

Marfat.com

والفجور واللوم علے ما لا یرضی
به الله والاطمینان بحت
جریان قضائه وقدره و
النبت هی النفس الامارة
بالسوء والابن ای القلب
مجبول علے المقربات الالهیة
والبنت ای النفس الامارة
بسوء مجبولة علے المبعدات
من حضرة الالهیة وقد
یتوارثان . . . .
. . . .
من الابن والبنت (من الاب
والام) احیانا فالقلب یفعل
فعل النفس والنفس یفعل
فعل القلب کما اشار الیه علیه
الصلوة والسلام الانه امن
بی واعلمان برزخ الارواح
المتعلقة بالابدان غیرها
بغیرا لمتعلقة وکشف الثانی

شئے سے اللہ راضی نہیں ہیں اس پر
ملامت اور اس کے قضا اور قدر کے
جاری ہونے کے نیچے مطمئن ہونا اور
دختر نفس امارہ بالسوء ہے پسر یعنی
قلب تو ان اشیاء پر مجبول ہوا ہے کہ جو
اللہ کی طرف قریب کرنے والی ہیں۔
اور دختر یعنی نفس امارہ بالسوء ان اشیاء پر
مجبول ہوا ہے جو بارگاہ الٰہی سے دور
کرنے والی ہیں لیکن اکثر اوقات پسر
دختر سے اور دختر پسر سے وارث ہوتے
ہیں چنانچہ قلب تو نفس کے افعال کو کرتا
ہے اور نفس قلب کے افعال کرتا ہے۔
چنانچہ اسی طرف رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا ہے چنانچہ
فرمایا ہے کہ وہ یعنی نفس مجھ پر ایمان
لے آیا ہے۔ جاننا چاہیے کہ جو ارواح
ابدان کے متعلق ہیں ان کا برزخ اور
ہے اور ان ارواح کا برزخ اور ہے کہ جو
غیر بدن سے متعلق ہیں اور دوسرے کا

Marfat.com

اسهل من كشف الاول فان
تفاوت البرازخ بسبب تفاوت
المكاسب فيتعدد بمقدار
تعددها بخلاف غير المتعلقة
فان نسبتها على السواء

مرحله جل

التعين الثاني من التعينات الكيانية
حضرة المثال وفي لسان
الشروع البرزخ وهو لا
يقبل الاشارة الحسية
الا بعد النزول فانما قالوا
انه برزخ لانه واسطة
بين الاعلى وهو عالم الارواح
وبين الاسفل وهو عالم
الاشباح وهو عالم روحاني
من جوهر نوراني تشبه
بالجوهر الجسماني في قبول
بعض الاعراض وبالجوهر
المجرد العقلي في نورانيا

کا کشف پہلے کے کشف سہل تر ہے۔
کیونکہ برزخوں کا تفاوت مکاسب
کے تفاوت سے ہے۔ پس مکاسب کے
تعدد سے برازخ بھی متعدد ہونگے بخلاف
ان ارواح کے برزخ کے کہ جو بدن سے
متعلق نہیں ہیں کیونکہ انکے نسبت برابر ہے۔

مرحلہ تینتیسواں

تعینات کیانیہ
میں سے تعین ثانی حضرت مثال ہے اور
اصطلاح شرع میں اس کو برزخ کہتے
ہیں اور وہ اشارہ حسیہ کو کسی حال میں
سوائے نزول کے قبول نہیں کرتا۔
اور عالم مثال کو جو برزخ کہتے ہیں۔
اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ عالم اعلیٰ یعنی
عالم ارواح اور عالم اسفل یعنی عالم
اشباح میں واسطہ ہے اور عالم مثال
ایک عالم روحانی ہے۔ جوہر نورانی سے
کہ جو بعض اعراض کے قبول کرنے میں وہ
جوہر جسمانی کے مشابہ ہے اور نورانی
ہونے میں جوہر مجرد عقلی کے مشابہ ہے۔

تعینات میں سے عالم مثال بھی ہے۔

Marfat.com

وھو خیال متصل ومنفصل
فالمتصل مایری فی المنام
بالقوی الدماغیۃ من
الصور والاشکال والالوان
والاضواء فان الکمیۃ و
الکیفیۃ وسایر الاعراض
اکتساب من الاسفل و
فقدان المواد وتجردھا
اکتساب من الاعلی
والمنفصل مالا تعلق لہ
بالمنامات ....
لادخل فیہ لقوی الدماغیۃ
فان لکل شیٔ کائنا ماکان
صورۃ فی ھذہ الحضرۃ وھذا
ھو المراد بالمثل .....
الافلاطونیۃ وانکرہ المشائیون
وفیھا تجسد الارواح وتروح
الاجساد وتشخصیۃ الاعمال
والاخلاق وھنالک تظھر

اور نورانی ہونے میں جوہر مجرد عقلی کے
مشابہ ہے اور وہ ایک خیال ہے متصل
بھی اور منفصل بھی متصل تو وہ ہے کہ جو
خواب قوی دماغیہ سے دکھائی دیتا ہے
جیسے صورتیں اور شکلیں اور الوان اور
روشنیاں کیونکہ کمیت اور کیفیت اور
تمام اعراض عالم اسفل سے اکتساب کئے
گئے ہیں۔ اور مادہ کا نہ ہونا اور تجرد یہ عالم
اعلیٰ سے اکتساب کیا گیا ہے اور منفصل
وہ ہے کہ اس کو خوابوں سے کچھ تعلق نہیں
ہے اور قوی دماغیہ کو اسمیں کوئی دخل
نہیں ہے کیونکہ اس عالم میں ہر شے کی
خواہ کوئی شے ہو ایک صورۃ ہے اور مثل
افلاطونیہ سے یہی عالم مثالی کی صورتیں
مراد ہیں اور مشائین نے اس عالم کا
انکار کیا ہے اور ارواح کا مجسم ہونا اور
اجسام کا ذی روح ہونا اور اعمال
اور اخلاق کا متشخص ہونا بھی اسی عالم
میں معانی ایسی صورتوں میں ظاہر ہوتے

المعانی بصور تناسبها ورؤیة
النبی صلی الله علیه وسلم جبرئیل
علیه السلام فی صورة دحیة
الکلبیة فی هذه الحضرة و
وکذلك رؤیة الاولیاء خضر
علیه السلام وفی هذه
الحضرة انعکاس الصور فی
المراة ومن هذا المشهد رؤیة
شخص واحد فی صور کثیرة
لطیفة وقبیحة انیسیة و
مهیبة وعظیمة وحقیرة
والظهور علی احد والاختفاء
عن احد و منها ینسلخ
الابدال عن ابدانهم
وبالجملة هذه الحضرة واسطة
وصول الفیض من الارواح
الی الاجسام فان المجردات لبساطتها
والجسمانیات لترکیبها متبائنان
کل التبائن۔

ہیں کہ وہ انکے مناسب ہیں اور نبی
صلی اللہ علیہ وسلم کا جبرئیل علیہ السلام
کو دحیہ کلبی کی صورت میں دیکھنا اسی
عالم میں واقع ہوا ہے اور اسی طرح اولیا
کا خضر علیہ السلام کو بھی دیکھنا اسی عالم
میں ہے اور صورتوں کا عالم میں منعکس ہونا
اور ایک کو بہت سی صورتوں لطیفہ وقبیحہ
انیسہ و ہیبیہ وعظیمہ وحقیرہ میں دیکھنا بھی
اسی مقام میں ہے اور اسی طرح ایک پر
ایک شے ظاہر ہونا اور دوسری سے اسی
شے کا مخفی رہنا بھی اسی عالم میں ہے۔
اور ابدال جو اپنے بدنوں سے علیحدہ
ہو جاتے ہیں وہ بھی اسی عالم میں ہوتے
ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ عالم ارواح
سے اجسام کی طرف وصول فیض کا واسطہ
ہے اور بلا واسطہ فیض اس وجہ سے نہیں
ہو سکتا کہ مجردات اپنی بساطت کی وجہ
سے اور جسمانیات اپنی ترکیب کی وجہ سے
متبائن ہیں۔

Marfat.com

مرحلہ دل التعیین

الثالث من التعینات الکیانیۃ حضرۃ الشہادۃ والاجسام والحس التی تقبل الاشارۃ الحسیۃ منہا مالا یقبل الکون والفساد کالعرش والکرسی فان مقعر الاولی ومحدب الثانی سقف الجنۃ وبساطہا فلا یزالان محیطان بہا وہما طبعیان لا العنصریان عند اہل الکشف ومنہا ما یقبلہا کالسمٰوات السبع والثوابت والسیارۃ والاراضی و کائنات الجو فانہا عنصریات سواء کانت بسیطۃ کالعناصر والرعد والبرق والسحاب او مرکبۃ کالمعادن والنباتات والحیوانات ولکل ملک ملکوت ھو روحہ ولا اطلاع علیہا

مرحلہ چونتیسواں تعینات

کیانیہ میں سے عالم شہادہ و اجسام و حس بھی ہے کہ جو اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہے اور اس عالم میں سے بعض تو وہ ہیں۔ کہ جو کون اور فساد کو قبول نہیں کرتے۔ جیسے کہ عرش اور کرسی پس عرش مقعر جنت کی چھت ہے اور کرسی کا محدب جنت کا بچھونا ہے پس عرش و کرسی جنت کا حاطہ کئے ہوئے رہتے ہیں اور عرش و کرسی اہل کشف کے نزدیک طبعی ہیں عنصری نہیں ہیں اور اس عالم میں بعض وہ اشیا ہیں کہ جو کون و فساد کو قبول کرتی ہیں جیسے کہ سات آسمان اور ثوابت اور سیارہ اور زمینیں اور کائنات جو کیونکہ یہ سب عنصری ہیں خواہ تو وہ بسیط ہوں جیسے عناصر ہیں اور رعد اور برق اور سحاب ہیں یا مرکب ہوں جیسے کہ معادن اور نباتات اور حیوان ہیں اور ہر ملک کا

عالم شہادہ اور عالم شہادہ کی تفصیل

الا بعض من الخواص اشرف
الاجسام بدن الانسان
الکامل فانه العالم الصغیر
فان فیه مثالا لکل ما سوائه
فی هذه العالم و شرحه لا
یطیقه هذا الکراس بل قالوا
هو العالم الکبیر لاحتوائه
علی المراتب الوجوبیة
والامکانیة فی الصورة الواحدانیة
فکانه بامکانیته جسد مسوی
و بوجوبیته عاد ذا روح
فجاء انسانا کاملا کما ان
العالم قبل خلقه آدم کان
جسدا اسوی و به صار تماما
و هذه الحضرة اتم للظاهر
فان ما کان مدرکا بالاجمال
فی المراتب العالیة و الحضرة
المتقدمة مدرک ههنا
بالتفصیل فعلم ان عالم

ایک ملکوت ہے کہ وہ اس کی روح ہے
اور اس پر کسی کو سوائے بعض خواص
کے اطلاع نہیں ہے اور اشرف اجسام انسان
کامل کا بدن ہے کیونکہ وہ عالم صغیر
ہے کہ جو شے ان عوام میں ہے ہر ایک کی
مثال اسمیں ہے اور شرح اس کی ان
اوراق میں نہیں آسکتی۔ بلکہ صوفیہ
نے کہا ہے کہ انسان بسبب اپنے مراتب
وجوبیہ و امکانیہ یہ صورۃ وحدانیہ میں
شامل ہونے کے عالم کبیر ہے پس گویا کہ
کہ وہ بسبب اپنی امکانیت کے ایک اچھا
خاصا جسم ہے اور بسبب اپنی وجوبیہ کے
ذی روح ہے پس انسان کامل ہو گیا جیسا
کہ عالم قبل آدم کے پیدا کرنے کے جسد تھا
تھا اور آدم علیہ السلام سے تمام ہو گیا
اور یہ عالم یعنی عالم انسان سب مظاہر میں
اتم ہے کیونکہ جو شے مراتب عالیہ اور حضرت
متقدمہ میں اجمالاً ادراک کئے جاتے ہے
وہ یہاں تفصیلاً ادراک کئے جاتی ہے۔

Marfat.com

الارواح اتم ظهورا من
عالم المعانی ای التعین
الثانی والمثال اتم ظهورا
من الارواح والاجسام
اتم ظهورا من المثال کیف
ولولا لا تعین ینبغی ان یکون
اکثر اجمالا من الکل ثم فثم
فالاعلی اکثر اجمالا من الاسفل والاسفل اکثر تفصیلا من
الاعلی ولذلک مدارج
الصعود لصاحب السلوک
فانه یدع الکثرة حتی یغیب
فی الوحدة الصرفة فهو
المستوفی لیسار الملکات
من الادراکات فی المراتب
العالیة ولا یکون تقییده
بالحس مانعا جزا عن
ادراکات خواص سائر العوالم
فهو الذی تمت فیه احکام
الکثرة دون کانت ضمنیة

پس معلوم ہوا کہ عالم ارواح عالم معانی
یعنی تعین ثانی سے ظہور کے اعتبار سے
اتم ہے اور عالم مثال عالم ارواح سے
ظہور کے اعتبار سے اتم ہے اور اجسام
عالم مثال سے ظہور کے اعتبار سے اتم ہے
اور یہ تفصیل کیسے نہ ہوگی کیونکہ لاتعین
کا تابع اجمال میں سب سے زیادہ ہوتا
ہے اور اسی طرح جس قدر تعین بڑھتا
جائے گا، اجمال کم ہوتا جائیگا پس اعلی
اجمال میں اسفل سے زیادہ ہے اور اسفل
تفصیل میں اعلی سے زیادہ ہے اور اسی
طرح صاحب سلوک کیلئے مدارج صعود
ہیں کیونکہ وہ کثرت چھوڑتا ہے، اور
وحدت خالصہ میں غائب ہوتا ہے پس مراتب
عالیہ میں جس قدر ادراکات کے ملکات ہیں
سب کو پورے طور سے حاصل کرتا ہے
اور انسان کا حس ظاہری سے جو
تعلق ہے یہ تعلق مراتب عالیہ کے ادراک
سے مانع نہیں ہے پس انسان ایسی شے ہو کر

Marfat.com

في مقام الجمع المعنوي بالقهر
الاحدي فاقتضى البسط
مراتب الظهور بحسب
استعداداتها حتى جاء
الانسان الكامل غاية البسط
لها فهو جامع لمرتبتي الجمع
والتفريق محيط بما في خزانة
الوجود ليس ذلك فيه
جمعًا ما كان متفرقا
فجميع الحقايق الالهية
والكيانية ما جمعها محاط
حضرة الانسان الكامل
فالعالم الكبير وان علا مراتب
النبات الوجود فليس له
وحدة الذات مثل الانسان
الكامل فذلك كون حضرت
الوجود في الاحدية الحقيقية
والجمعية المندمجة فيها
فلا واسطة بين الحق تعالى

اس میں احکام کثرت کے تمام ہوتے
ہیں اور وہ احکام کثرت کے جمع معنوی
کے مقام میں قہر احدی کے سبب سے محو
تھے۔ پس بسط نے چاہا کہ مراتب ظہور
موافق ان کی استعدادات کے ظاہر
ہوں چنانچہ ایسا ہی ہوا حتی کہ انسان کامل
بن گیا۔ پس وہ مرتبہ جمع اور تفریق دونوں
کو جامع ہے اور جو شے خزانہ وجود میں ہے
اس کا احاطہ کرنے والا تاکہ وہ ایسے مجموعہ
کو ادراک کرے۔ کہ جو پارہ پارہ متفرق
تھا۔ پس انسان کامل حقایق الہیہ اور
حقائق کیانیہ کا کلی ہے۔ پس عالم کبیر تو
اگرچہ وجود متفرق پر شامل اور حاوی
ہے۔ لیکن اس کے لئے کوئی اور شے
وحدۃ ذات مثل انسان کامل کے
نہیں ہے پس اسکی مثال احدیہ حقیقیہ
میں اور جمعیت میں کہ جو اسمیں مندرج
ہے بحضرت وجود کی سی ہے۔ پس حق سبحانہ
وتعالی اور انسان کامل میں کوئی واسطہ

Marfat.com

والانسان الکامل وکفاك لو
لاك لما خلقت الافلاك
فانه صلے اللہ علیہ وسلم اکمل
الکمل باتفاق اھل الکشف
فھو خلیفۃ لحضرۃ رب العالمین
علے التحقیق للعدالۃ الکاملۃ
لہ بخلاف سائر النبیین فان
فیھم الغالبیۃ والمغلوبیۃ

مرحلہ ھل الحقیقۃ

الواحدۃ المطلقۃ فیھا الوجوب
والامکان سیان فاذا تقید
بالاول صار ربا والٰھا واذا
تقیدت بالثانی صار عبدا و
مالوھا فھما فی مرتبتھما متصفان
باوصاف ذاتیۃ مخصوصیۃ
لا یتعدیٰ الی الاخر وینبغی
ان یراعی حقوق کل من الاوصاف
فی محالھما فالواجب غنی بالذات
عن الکل والممکن فقیر بالذات

نہیں ہے اور دلیل کیلئے تجھ کو لولاک لما
خلقت الافلاک کافی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم باتفاق اہل کشف کے اکمل کاملین
ہیں۔ پس بسبب عدالت کاملہ کے آپ
ہی رب العالمین کے خلیفہ ہیں بخلاف اور
انبیاء کہ ان میں غالبیت اور مغلوبیت ہے

مرحلہ تینتیسواں حقیقت واحدہ

مطلقہ میں وجوب اور امکان برابر ہیں پس
جب وجوب کے ساتھ ساتھ مقید ہو تو
وہ رب اور الٰہ ہو جاتی ہے اور جب امکان
کے ساتھ مقید ہو تو وہ عبد اور مالوہ ہو جاتی
ہے پس وہ دونوں یعنی واجب اور ممکن
اپنے مرتبہ میں ایسے اوصاف ذاتیہ مخصوصہ
کے ساتھ متصف ہیں کہ جو دوسرے
اکتسابیہ کئے گئے ہیں اور مناسب یہ ہے
کہ دونوں کے محل میں ہر ایک صفت کے حقوق
کی رعایت رکھی جاوے پس واجب تو سب
غنی ہے اور ممکن بالذات کل کی طرف فقیر و
محتاج ہے یعنی ذات اور صفات ممکن کے

Marfat.com

الی الکل ای ذاته وصفاته و
هذا اجل المراتب فی العبد
الممکن فان موطن العبد
العدم ومن بینها لتسمع
الاعیان ما شمت رائحة الوجود
فاول ارتفاعه انه اکتسبت
الوجود العلمی من حضرة
الواجب ثم اصبغ بالاوصاف
المستغنیة له فی العین ومن
ثم قال النبی علیه الصلوٰة
والسلام یا لیت رب محمدؐ لم
یخلق محمداً فان مرکزه العدم
من جهة الامکان فالرب نسبة
متنزه عن جمیع اوصاف العبودیة
والعبودیة تنزه عن جمیع اوصاف
الربوبیة فالعبد المقدس
عن اوصاف الربوبیة هالوہ
حقیقة وکذلك الرب المقدس
عن اوصاف العبودیة الاحقیقة

محتاج اور فقیر ہیں اور یہ یعنی احتیاج
عبد ممکن میں سب مرتبوں میں بزرگ تر
ہے۔ کیونکہ مقام عبد کا عدم ہے اور اسی
وجہ سے تو نے سنا ہوگا کہ اعیان نے وجود
کی بُو تک نہیں سونگھی پس اول ارتفاع
ممکن کا یہ ہے کہ اُس نے وجود علمی کو حضرت
واجب سے حاصل کیا پھر ان اوصاف
کے ساتھ رنگین ہوگیا کہ وہ عین میں اس
کے تابع ہیں اور اسی واسطے نبی صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کاش رب محمدؐ
محمدؐ کو پیدا نہ کرتے کیونکہ امکان کی حیثیت سے
مرکزہ اُس کا عدم ہے۔ پس ربوبیت تمام
اوصاف عبودیت سے تنزہ کا نام ہے اور
عبودیت تمام اوصاف ربوبیت سے منزہ
ہونے کو کہتے ہیں۔ پس وہ عبد کہ جو اوصاف
ربوبیت سے مقدس ہو وہ حقیقۃً بالذات ہے
ہے اور اسی طرح رب جو اوصاف عبودیت
سے مقدس ہے حقیقۃً الٰہ ہے اور عبد کے
لئے کوئی مرتبہ عبودیت اس سے زیادہ اعلیٰ نہیں ہے۔

Marfat.com

حوقیں

للعبد رتبة اعلیٰ منہا فی العبدیة

ومن ثم قال ابو یزید حین

نزل مرکز العبودیة سبحانی

ما اعظم شانی ثم من الصفتین

الذاتیتین الافتقار والغناء

ینزل الغیب المطلق الی اوصاف

العین المقید ویترقی العین

المقید الی اوصاف الغیب

المطلق فمن ہنا سفران سفر

من الاطلاق الی التقیید و

سفر التقیید الی الاطلاق

کل لمعنی لا تیادی الابہ اما

سفر الغیب المطلق الی العین

المقید فلاظہار الصفات

المستخفیة فی الاحدیة المطلقہ

فہذا السفر سفر للبس واما

سفر العین المقید الی الغیب

فلابطان الصفات المنفعلة

اور اسی واسطے جب ابو یزید قدس سرہٗ

مرکز عبودیت میں نازل ہوئے ہیں تو فرمایا

سبحانی ما اعظم شانی. پھر جاننا چاہیئے

کہ ان دونوں صفتہ ذاتیہ یعنی افتقار اور

غنی سے غیب مطلق عین مقید کے اوصاف

تک تنزل کرتا ہے. پس یہاں دو سفر

ہیں ایک سفر اطلاق سے تقیید کی طرف

اور ہر سفر ایک ایسے معنی کے لئے کیا جاتا

ہے کہ وہ معنی اس سفر ہی سے حاصل

ہو سکتے ہیں. پس سفر غیب مطلق کا عین

مقید تک تو احدیہ مطلقہ میں جو صفات

پوشیدہ ہیں انکے اظہار کے لئے ہے پس

یہ سفر، سفر لبس کا ہے اور سفر عین مقید

کا غیب مطلق تک صفات کے پوشیدہ

کرنے کے لئے ہے اور وہ صفات وہ ہیں

کہ جو منفعلہ متاثرہ حاضرہ ہیں اور ان

صفات سے منفعل ہیں کہ جو ان میں موثر

ہیں اور حقیقہ واحدہ میں حاصل ہیں

اور یہ پوشیدہ کرنا اس وجہ سے ہے تاکہ

اور دوسرا سفر تقیید سے اطلاق کی طرف

Marfat.com

المتاثرة الحاصرة بالصفات
الفاعلة المؤثرة المتصلة فی
الحقيقة الواحدة ليكمل احاطة
جميع الصفات الخلق والحق ويصير
خليفة لله تعالى وكنى عنها بقوله
خلق آدم على صورته فهذا
لسفر الخلع منهما خلعا عن
صفتيهما اللذاتيتين الاوليتين
اى الغنى والافتقار الذاتيتين
وا كل من الآخر ثانيا و
بالعرض اوصافا نيه تنبئ تخليط
الغيب بالعين والعين بالغيب
شرح الاحوال المستجنة فی غيب
الغيب بالخلع واللبس فالوحدة
فی الوجود اصل والكثرة التی
يراءاها فی الوهم فلبتيهم

حق اور خلق کے تمام صفات کا احاطہ
کامل ہو جائے۔ اور وہ حق تعالیٰ کا
خلیفہ ہو جائے اور حضور کے قول خلق
آدم علی صورتہ[1] میں یہی مضمون مراد ہے۔
پس یہ سفر خلع یعنی اپنی صفات سے جُدا
ہونے کا ہے کیونکہ وہ دونوں یعنی واجب
اور ممکن اپنی دونوں صفتوں ذاتی اولیٰ
یعنی غنی اور افتقار سے علیحدہ ہو گئے ہیں
اور بالعرض اور دوسرے مرتبہ میں ہر ایک
نے ایک دوسرے اوصاف کو اکتساب کیا
ہے اور اس اکتساب میں غیب کو عین کے
ساتھ اور عین کو غیب کے ساتھ ملانے
کا ایک شائبہ ہے اور یہ غیب کو عین کے
ساتھ ملانا اور عین کو غیب کے ساتھ لبس
اس واسطے ہے تاکہ خلع اور لبس سے اُن
احوال کے شرح ہو جائے جو غیب الغیب
میں پوشیدہ ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ وحدۃ
وجود میں اصل ہے اور کثرۃ جو دکھائی
دیتی ہے یہ وہمی ہے یہ توہم ہوتا ہے۔

---

[1] پیدا کیا اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر۔ ١٢-

Marfat.com

ان الاعیان الثابتۃ ظہرت
فی الوجود بالوجود ولیس
کذالک بل الاعیان اقتضت
البطون وایما کالوجود الساذج
وانما ظہرت آثارھا واحکامھا
ای صورھا الامکانیۃ ولوازمھا
التی ظہرت بہ الوجود مع
حقائق الوجوبیۃ کالصفات
والاسماء الفعلیۃ فعلم
ان الظہور للوجود بشرط تعین
ما وما نقص من الظاہر
اندرج فی الباطن وما نقص
من الباطن اندرج فی الظاہر

مرحلہ ول الممکن

ما استوی وجودہ وعدمہ
ای لا یقتضی بالذات شیئا
منہما والا صار واجبا او
ممتنعا قال المحققون العدم
السابق واللاحق الوجود بینہما

کہ اعیان ثابتہ عالم وجود میں وجود کے
کے ساتھ ظاہر ہوئی ہیں اور حالانکہ
ایسا نہیں ہے بلکہ اعیان تو ہمیشہ بطون
کو مقتضی ہیں جیساکہ وجود ساذج یعنی
خالص بطون کو چاہتا ہے اعیان ثابتہ
کے نہ صرف آثار اور احکام ظاہر ہوئے ہیں
اور احکام آثار سے مراد اعیان ثابتہ کے
صورتیں امکانیہ اور اعیان ثابتہ کے وہ
لوازم مراد ہیں کہ جن کے سبب سے وجود
حقائق وجوبیہ یعنی صفات اور اسماء فعلیہ کے
ساتھ ظاہر ہوا ہے پس معلوم ہوا کہ وجود
کا ظہور کسی تعین کے وجود کے ساتھ مشروط
ہے اور عالم ظاہر میں جو کمی ہو وہ باطن میں
مندرج ہو اور جو عالم باطن میں کمی ہو وہ
ظاہر میں مندرج ہے۔

مرحلہ چھتیسواں

ممکن وہ شے ہے کہ
جس کا وجود اور عدم برابر ہو، یعنی اپنی
ذات سے نہ وجود کو چاہے نہ عدم کو ورنہ
واجب یا ممتنع ہو جاتا۔ محققین نے کہا ہے

Marfat.com

كل لمرجح وباعث فانه حال العدم
ايضا يحتاج الى موثر مرجح
عدمه على وجوده كما فى
حال الوجود قال الرئيس فى
الاشارات الممكن اذا خلى
وذاته لا يكون الا معدوما
لان وجوده مفتقر الى تاثير
الفاعل فيه وعدمه بعدم
التاثير فيه فالممكن انما يحصل
له الوجود من الغير وعدمه
ليس كذلك بل علته تعدم
تاثير الغير وما بالذات اولى
له مما له بالغير وقال بعض المحققين
منه... اولى لذاته لا يحتاج
عدمه بعد ذاته الى شيء
بمثل الموجد والايجاد وغير
ذلك بل عدم علته الوجود
كان فى عدمه لان العدم
اولى لذاته لانتفاء الاولوية

کہ عدم سابق اور عدم لاحق اور ان
دونوں کے درمیان وجود یہ تینوں کسی
مرجح اور باعث کے سبب سے ہیں کیونکہ
ممکن عدم کے وقت بھی ایسے موثر کا محتاج
ہے کہ جو اُس کے عدم کو وجود پر ترجیح دے
جیسا کہ وجود کا کوئی مرجح ہوتا ہے شیخ رئیس
نے اشارات میں کہا ہے کہ اگر ممکن کی ذات
کی طرف نظر کیجائے اور مرجح سے قطع نظر
کرلی جائے تو اس پر حکم معدوم ہونیکا کیا
جائیگا کیونکہ اُس کا وجود اس میں کسی فاعل
کی تاثیر کا محتاج ہے اور اس کا عدم بسبب عدم
تاثیر کے ہے پس معلوم ہوا کہ ممکن کو وجود
غیر سے حاصل ہوتا ہے۔ اور عدم غیر سے
حاصل نہیں ہوتا بلکہ عدم تو بسبب عدم
تاثیر غیر کے ہے اور جو شے بالذات ہوتی
ہے اور وہ اس سے اولیٰ ہوتی ہے جو
بالغیر ہو۔ بعض محققین نے کہا ہے کہ یہ جو شیخ
نے کہا ہے کہ جو شے بالذات ہوتی ہے وہ
اُس سے اولیٰ ہوتی ہے جو بالغیر ہو

Marfat.com

الذاتیة وقال الرئیس فیه ان العدم ایضا مفتقر الی اعتبار امر خارج غایتہ انہ علۃ لا وجود فلا یلزم للممکن اولویۃ وقد صرح العلامۃ الشیرازی ان المساواۃ بین الوجود والعدم فی الممکن بالنظر الی ذاتہ واما ترجح الوجود فهذا لا بد لہ من مرجح یرجح الوجود علی العدم البقاء تحقق رجحان الوجود علی العدم وکذا التحقق ترجح الوجود علی العدم وما معنی التاثیر الا الترجیح انتهی کلامہ فالعدم والوجود کلاهما من مرجح ۔

مرحلہ نزل

ظهور الاثر انما یکون بمعنی خفی اعتبر فی الوجود اذ هو من حیث هو

معنی اس قول کے یہ ہیں۔ کہ اس کا عدم کسی شے کا مثل موجد اور ایجاد وغیرہ کا محتاج نہیں ہے۔ بلکہ عدم کے لئے وجود کی علت کا عدم کافی ہے اور یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ عدم اس کی ذات کیلئے اولی ہے کیونکہ اولویت ذاتیہ تو وہاں موجود ہی نہیں اور شیخ نے اشارات میں یہ بھی لکھا ہے کہ عدم بھی کسی امر خارجی کے اعتبار کا محتاج ہے کچھ بھی نہیں تو یہ ہو ہی گا۔ اس کو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عدم ہی ہے وجود نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ ممکن کیلئے کسی قسم کی اولویت نہیں ہے اور علامہ شیرازی نے تصریح کی ہے کہ ممکن میں وجود اور عدم کے درمیان مساوات اس کی ذات کے اعتبار سے ہے البتہ وجود کے مرجح ہونے کیلئے ایسی شے کی ضرورت ہے کہ جو وجود کو عدم پر ترجیح دے پس بقاء کے وقت وجود کا ترجح عدم پر متحقق ہوگا اور اسی طرح وجود کا ترجح عدم پر متحقق ہوگا اور تاثیر کے معنی ترجیح ہی ہیں۔

Marfat.com

من غیر اعتبار معنی فیہ لا اثر
لہ فذلک المعنی ھو مرتبۃ من
مراتبہ فاذا لا یستند کونہ
کائناً الی الوجود علۃ او شرطاً
او سبباً او غیر ذلک لما من
فھی مستندۃ الی مرتبۃ من
مراتبہ ومنھا الالوھیۃ
فانھا نسبتھا الی الاسماء تستند
الاثار والمراتب کلھا امور
عقلیۃ لا اعیان لھا فاذا
انسیف ظھر اثر الی ظاھر فھو
مضاف الی باطن بعسر و
دد کما دیر علی الظاھر فلکل
صورۃ معنی موثر فیھا وھی
مسخرۃ لہ فکل عین صورۃ
مسخرۃ لمعناہ واما ثبوت
الاثر وتحققہ للواجب او الممکن
وکذلک نفیہ فلا یضاف الی
الاخر بل اثار الواجب مثبتۃ ا

[illegible]

ختم ہوئی کلام علامہ شیرازی کی پس معلوم
ہوا کہ عدم اور وجود دونوں مرجع

مرحلہ ستائیسواں

کے سبب سے ہیں
اثر کا ظاہر ہونا ایک ایسے معنی خفی کی وجہ
سے ہے۔ کہ وہ معنی وجود میں اعتبار کئے
گئے ہیں۔ کیونکہ وجود بحیثیت وجود کے بغیر
اس کے کہ کوئی معنی اُس میں اعتبار کئے
جائیں اُس کو کسی قسم کا اثر نہیں ہے پس
وہ معنی خفی مراتب وجود میں سے ایک مرتبہ
ہے۔ پس جب کسی موجودیت وجود کیطرف
باعتبار علت یا شرط یا سبب وغیرہ کے
مستند نہ ہو سکے تو وہ موجودیت مراتب
وجود میں سے کسی مرتبہ کی طرف مستند ہوگی
اور اُن مراتب میں سے ایک مرتبہ الوہیت
ہے پس اس الوہیت اور اُسکی نسبتوں
یعنی اسمار کی طرف آثار مستند ہوتے ہیں
اور مراتب سب کے سب امور عقلی ہیں
امور عینیہ نہیں ہیں پس معلوم ہوا کہ جب
کسی اثر کا ظاہر ہونا کسی ظاہر کیطرف

او منفية للواجب ازلاً وآثار
الممكن مثبتة او منفية للممكن
ازلاً لان كل واحد منهما
مرآة للآخر لانعكاس احكام
الآخر فيه ونشرحه ان كل
ما نسبت الى الحق تعالے من
اسماء وصفة ينظر فيه ان
جازت اضافته اليه فهو امر
اقتضاه لذاته ازلاً لكنه ما ظهر
حكمه للممكن الا في ما بعد وان
كان مما لا يجوز ان يكون
سبحانه من حيث ذاته يقتضيه
فهو امر اقتضاه بعض الممكنات
في بعضها لكن ظهر بالحق سبحانه
فحدث العلم للممكن وحدث
ظهوره لنفسه ولمثله وتحققه
في الخارج لم يحدث ثبوت الحكم
للحق او للممكن بل ما هو للحق
هو له للحق ازلا وكذلك لث ما

نسبت اس وجہ سے کردی گئی ہے کہ
باطن کا ادراک مشکل ہے پس ہر صورۃ
کے ایک معنیٰ اس صورۃ میں موثر ہیں،
اور وہ صورۃ اس معنیٰ کی مسخر ہے پس
معلوم ہوا کہ ہر عین کی صورہ اپنے معنیٰ
کی مسخر ہے اور اثر کا ثبوت اور تحقق واجب
اور ممکن کے لئے اور اسی طرح نفی اُس
اثر کی دوسرے کی طرف مضاف نہیں
ہوتی بلکہ واجب کے آثار ہمیشہ سے یا تو
مثبت ہیں یا منفی ہیں اور اسی طرح ممکن
میں سے ہر ایک ایک دوسرے کا مرآۃ
ہے کیونکہ ایک کے احکام دوسرے میں
منعکس ہوتے ہیں۔ اور شرح اس مقام
کی یہ ہے کہ جو اسم یا صفت حق تعالیٰ کی
طرف منسوب ہے اُس کو دیکھنا چاہیے
کہ اُس کے اضافت حق تعالیٰ کی طرف
جائز ہے یا نہیں۔ اگر جائز ہے تو وہ ایسا
امر ہوگا کہ واجب اس کو ہمیشہ سے بذاتہ
مقتضی ہے لیکن اُس کا حکم ممکن کیلئے

Marfat.com

للممكن هو له ازلا فالمعرفة
بالصفات والاحكام والنسب
والمراتب عند ظهورها
للممكنات هي الحادثة
لحدوث الممكنات لاثبوتها
وانتفائها لمن هي ثابتة
له او منفية عنه فاله
ازلياً۔

مرحلة الوجود حقيقة
من شانها البطون فلا يطلع
عليها وعلى ما فيها احد الا
في مراتب التنزلات
فبتنزل يكون اشمل لخواصه
واحكامه يكون اظهر لانيته
فعلم من ذلك ان عالم الاجسام
اتم ظهورا من عالم المثال
وهو من عالم الارواح فان
جملة وتفصيلاً ومدركاته
مدركة بالحواس الظاهرة

اب تک ظاہر نہیں ہوا۔ بعد میں ظاہر
ہوتا ہے اور اگر اضافت حق تعالیٰ کی طرف
جائز نہ ہو تو وہ ایسا امر ہے کہ حق تعالیٰ
اُس کو بذاتہ مقتضی نہیں ہے اور بعض ممکنات
میں اُس کے ہونے کو بعض ممکنات مقتضی
ہیں۔ لیکن ظہور اُس کا حق تعالیٰ سے ہی
ہے۔ پس اس تمام تر تقریر سے معلوم ہوا کہ
ممکن کے لئے اُس علم کا ظہور حادث ہوا ہے
اور خارج میں اس کے ثابت ہونے نے
حق کیلئے یا ممکن کیلئے حکم حادث نہیں کیا بلکہ جو
لئے ہے وہ ہمیشہ سے اُس کے ہی لئے ہے
پس صفات اور احکام اور نسب اور مراتب
کی معرفت جس وقت کہ وہ ممکنات کے لئے
ظاہر ہوں۔ بسبب ممکنات کے حدوث
کے حادث ہے اور ان صفات اور احکام
اور نسب اور مراتب کا ثبوت اور انتفاء
جس کے لئے یہ ثابت ہیں یا جس سے یہ
منتفی ہیں حادث نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ثبوت
اور انتفاء تو ازلی ہے۔

والباطنة والكل انما هو
ملكات الادراكات فى
مراتبها فى الوحدة الحقيقة
احكامها قاهرة على احكام
الكثرة وهى مضمحلة فيها
واذا ظهرت فى المظاهر
المتفرقة صارت الوحدة
مقهورة بقهر بقهر احكام
الكثرة فالحق سبحانه فى
فى موطن الوحدة لا
يدرك ذاته الا بالوحدة
وفى موطن الكثرة لا يدرك
الا بها فانبعث انبعاثا
اراديا الى مظهر كلى جامع
لموطنين فظهر فى صورة
الانسان الكامل فانه يشمل
الوحدة الذاتية والكثرة
الاسمائية والفعل
والانفعال التاثير والتاثر فتم

مرحلہ اڑتیسواں

وجود ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس کی شان بطون ہے۔ پس اس پردہ میں جو اسمیں مضمر (یا مخفی) ہے اُس پر کوئی مطلع نہیں ہوسکتا۔ لیکن جب وہ مراتب تنزلات میں ہو اُس وقت البتہ اطلاع ممکن ہے پس جو تنزل اُس کے خواص اور احکام کو زیادہ شامل ہے وہ اُس کے ابنیت کے لئے زیادہ ظاہر ہوگا پس اس تقریر سے معلوم ہوا کہ عالم اجسام عالم مثال سے ظہور کے اعتبار سے اتم ہے اور عالم مثال عالم ارواح سے اتم ہے کیونکہ عالم اجسام میں اجمال بھی ہے اور اس کے مدرکات حواس ظاہرہ سے بھی اور سب مدرکات ادراکات کے ملکات ہیں جو اپنے مراتب میں ہیں، پس وحدت حقیقیہ کے احکام کثرۃ کے احکام پر غالب ہیں اور کثرہ وحدۃ میں ہالک اور مضمحل ہے اور جب مظاہر متفرقہ میں وحدۃ ظاہر ہوتی ہے تو کثرۃ کے احکام سے مغلوب و مقہور ہوتی

Marfat.com

امر الظهور والتاثیر فهم
امر الظهور فیه بالنسبة
الی الجزئین المتقابلین
فما فی اللاتعین یبحث
الظهور ولا فرق بینها الا
بالرب والمربوب۔

مرحلہ طل اعلم

ان الخصوصیة کل مظهر
اقتضاء احکام لا یظهر بالتفصیل
و بالفعل الا فیه فسادوکان
فی التدریج واما بحسب
الاجمال والقوة ففی کل مظهر
احکام کل مظهر ومن ههنا
یسمع کل شئ فی کل شئ فلا
یذهب علیک ان الجامعیة
لا یختص بالانسان الکامل
بل الجامعیة بحکم کل شئ
فیہ کل شئ شاملة لکل
خروجه من الذات لا

ہے تو کثرۃ کے احکام سے مغلوب و
مقہور ہو جاتی ہے پس حق سبحانہ کی
ذات مقام وحدۃ میں وحدۃ سے
مدرک ہوتی ہے اور مقام کثرۃ میں کثرۃ
ہی سے مدرک ہوتی ہے اس کے بعد
ذات نے ایک حرکۃ ارادی۔ ایک مظہر
کلی کی طرف کے کہ جو مقام وحدۃ و کثرۃ
دونوں کو جامع ہو چنانچہ انسان کامل
کی صورۃ میں ظہور ہوا۔ کیونکہ انسان کامل
وحدۃ ذاتیہ اور کثرہ اسمائیہ اور فعل اور
انفعال اور تاثیر اور تاثر سب کو شامل
ہے پس ظہور انسان کامل میں بہ نسبت
دونوں جز متقابل کے تام ہو گیا پس جو
شے لاتعین میں باعث ظہور بطون ہے
وہ اس تعین میں باعث ظہور ہے اور
دونوں کے درمیان میں صرف رب اور
مربوب کا فرق ہے۔ **مرحلہ انتالیسواں**
جاننا چاہیئے کہ ہر مظہر کی خصوصیت کیلئے چند
احکام کا اقتضاء بالتفصیل اور بالفعل

Marfat.com

ذکینونة کل شئ فیه کل شئ
بحکم سرایة الحقیقة الواحدة
اجمالا فی الموجودات کلها واما
خصوصیات المظاهر تقتضی
احکاما مفصلة بالفعل
فالجامعیة الثابتة لحضرة الانسان
الکامل جامعیة مفصلة
بالفعل فهو فی اجمال مثل
سائر الاکوان وفی التفصیل
اجمعها واشملها فلا یشارکه
شئ واعلم ان الصورة
الالهیة الظاهرة بحسب
جمیع هذه المظاهر لا یمکن
ظهورها من حیث هی کذلک
الا فی مظهر الانسان الکامل
فلا یق العالم الکبیر الواحد
بالموضوع وبالهیئة الصوریة
الاجتماعیة المنافقة مثل
الانسان الکامل التالف من

اسی مظہر میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ
اقتضار بتدریج ہو اور باعتبار اجمال
اور قوۃ کے ہر مظہر میں احکام ہو مظہر کے
ہیں اور اسی واسطے تو نے سُنا ہوگا کہ
صوفیہ کہتے ہیں۔ کہ ہر شئے شئے میں ہے۔
پس تیرا اس طرف وہم نہ جاوے کہ جامعیت
انسان کامل کے ساتھ خاص نہیں ہے
بلکہ جامعیت تو باعتبار اس مقدمہ کے
کہ ہر شئے ہر شئے میں ہے ہر ذرہ کو ذات
میں سے شامل ہے کیونکہ ہر شئے کی وجودت
ہر شئے میں ہے۔ کیونکہ حقیقہ واحدہ اجمالا
تمام موجودات میں ساری ہے۔ اور
مظاہر کے خصوصیات احکام مفصلہ بالفعل
کو مقتضی ہیں۔ پس جامعیۃ جو حضرت انسان
کامل کے لئے ثابت بالفعل ہے جامعیت مفصلہ
ہے پس وہ اجمال میں مثل تمام اکوان
کے ہے اور تفصیل میں تمام اکوان کو جامع تر
اور شامل تر ہے۔ پس کوئی شئے اسکے شریک
نہیں ہو۔ جاننا چاہیے کہ صورۃ کا ملالہیہ کو جو

Marfat.com

النفس المجردة والقوى
الحساسة والبدن المادي
وقد مر نبذٌ من هذا
الكلام۔

مرحلہ م حقیقۃ
الانسان الکامل الموحد
فیہ العلم بالذات والصفات
والماھیات والتعینات
علماً اجمالیاً لا راسخۃ التفصیلے
فیہ کما ھو شان التعین
الاول وتوجد فیھا ھذہ
العلوم مفصلۃ لا راسخۃ
الاجمال فیہ کما ھو فیہ
شان التعین الثانی و
توجد فیھا مرتبۃ الارواح
ومرتبۃ المثال ومرتبۃ
الشھادۃ کما ھو شان
ھذہ المراتب الثلاثۃ
فقد اجتمعت فیھا المعانی

باعتبار ان تمام مظاہر کے ظاہر ہے اُسکا
ظہور اس حیثیت سے کہ وہ صورہ الٰہیہ صورۃ
الٰہیہ ہے۔ انسان کامل کے مظہر میں ہو سکتا
ہے پس عالم کبیر کو کہ جس کا موضوع اور
ہیئت صوریہ اجتماعیہ ایک ہے مثل انسان
کامل کے کہ جو نفس مجردہ اور قوی حساسہ اور
بدن مادی سے مرکب نہیں کہا جا سکتا۔
اس مقام کی تقریر کسی قدر پہلے بھی گزر چکی
ہے۔

مرحلہ چالیسواں انسان کامل کی
حقیقت میں ذات اور صفات اور ماہیات

Marfat.com

الجزء الرابع في المراتب الخمس مع معنى آخر هو الاحدية الجمعية الحقيقية الكمالية فقد انطوت على كل ما انطوت عليه الصورة الكاملة الالهية الظاهرة بحسب هذه المراتب الخمس فالعالم وان انطوى على ما في المظاهر الخمس لكن فقد صورة الجمعية الكمالية فالعالم وان كبر ببسط الاصول في الفروع لكن ضعف بفقدان الاحدية الجمعية الحقيقية الكمالية فالاحرى ان يقال له العالم الصغير وللانسان العالم الكبير فما في الكونين اعظم رتبة شيء غير الانسان الكامل لانه خليفة الله حقا

اور تعینات کا علم اجمالی پایا جاتا ہے۔ علم تفصیلی کا اس میں نشان نہیں ہے اور یہی شان تعین اول کی ہے اور یہ علوم اُس میں تفصیلاً بھی پائے جاتے ہیں کہ اُن میں نشان اجمال کا نہیں اور یہی شان تعین ثانی کی ہے۔ اور انسان کامل کی حقیقت میں مرتبہ ارواح کا اور مرتبہ مثال کا اور مرتبہ شہادۃ کا بھی پایا جاتا ہے۔ پس حقیقت انسان کامل میں جو مراتب خمسہ میں معانی مخزونہ ہیں سب جمع ہیں اور ان کے سوا ایک اور معنی ہیں اور وہ احدیۃ جمعیۃ حقیقیہ ہے۔ پس انسان کامل کی حقیقت ہر اُس شے پر شامل ہے کہ جس پر صورۃ کاملہ الٰہیہ کہ جو ان مراتب خمسہ کے اعتبار سے ظاہر ہے شامل ہے پس عالم اگرچہ ان اشیاء کو شامل ہے کہ جو مظاہر خمسہ میں ہیں لیکن جمعیۃ کمالیہ کی صورۃ اس میں نہیں۔ پس عالم اگرچہ اس اعتبار سے

Marfat.com

ہے **لطیفہ** قال اللہ سبحانہ فضلناہ علے کثیر ممن خلقنا تفضیلا وھذا یقتضی ان یکون مفضلا علی الاکثر دون الکل۔

فتق الاکثر قد یجیٔ بمعنے الکل قال الحسن صاحب المدارک قولہ تعالے واکثرھم کاذبون ای کلھم قال صاحب الکشاف فی قولہ وما یتبع اکثرھم الا ظنا المراد بالاکثر الجمیع قال النبی علیہ السلام المؤمن اکرم علی اللہ من الملائکۃ وھذا لانھم مجبولون علے الطاعۃ فضیلھم عقل بلا شھوۃ وفی البھائم شھوۃ بلا عقل وفی الآدمی کلاھما فمن غلب عقلہ شھوتہ فھو اکرم من الملائکۃ ومن غلبت شھوتہ

تو بڑا ہے۔ کہ اس میں اصول کے فروع کا بسط کیا گیا ہے لیکن اس اعتبار سے چھوٹا ہے کہ اس میں احدیۃ جمعیۃ حقیقیہ کی مفقود ہے۔ پس اس کو عالم صغیر کہنا لائق ہے اور انسان کو عالم کبیر کہنا لائق ہے پس دونوں جہان میں انسان کے سوا کوئی شے مرتبہ میں بڑی نہیں ہے اور انسان ہی اللہ کا برحق خلیفہ ہے۔ **سوال** اللہ تعالے نے فرمایا ہے ولقد فضلناہ علے کثیر ممن خلقنا تفضیلا۔ یعنی ہم نے انسان کو اکثر مخلوق پر فضیلت دی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان اکثر مخلوق سے افضل ہے اور کل سے افضل نہیں ہے **جواب** اکثر کبھی معنی میں کل کے آتا ہے حسن تفسیر مدارک والے نے فرمایا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے جو یہ فرمایا ہے۔ واکثرھم کاذبون یعنی اکثر اُن میں جھوٹے ہیں۔ اس آیۃ میں مراد یہ ہے کہ سب جھوٹے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا وما یتبع اکثرھم الا ظنا یعنی

Marfat.com

عقل فهو اشر من البهائم
ولانه خلق الكل لهم و
خلقهم لنفسه كذا في المدارك
لكن ذكر بعض المحققين
ان المقربين من الملاء
الاعلى مستثنى من هذا الحكم
فضله على من سوائهم
وفي التبصرة للشيخ صدر الملة
نيوي قدس سره ان شيخ
الاكبر في لاضحه الملكي انه
سال النبي صلى الله عليه
وسلم في المنام ان الناس
اختلفوا في تفضيل الملائكة
على البشر واتفق اهل السنة
على ان خواص البشر افضل
من خواص الملائكة و
خواص الملائكة افضل
من عوام البشر وعوام البشر
افضل من عوام الملائكة

اکثروں میں سے وہم ہی کا اتباع کرتے
ہیں۔ اس آیۃ کی تفسیر میں صاحب کشاف
نے لکھا ہے کہ اکثر سے مراد اس آیت میں
جمیع ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے
کہ مومن بندہ اللہ کے نزدیک ملائکہ سے
افضل ہے اور دوسرا سبب فضیلت کی یہ ہے
کہ ملائکہ تو طاعت ہی پر مجبول و مخلوق ہوئے
ہیں۔ پس اُن میں عقل ہی ہے شہوۃ نہیں ہے اور
بہائم میں شہوۃ ہے عقل نہیں ہے اور آدمی
میں دونوں چیزیں ہیں عقل بھی ہے شہوۃ بھی
ہے پس جس کی عقل شہوت پر غالب آ گئی وہ
ملائکہ سے افضل ہے اور جس کی شہوت عقل پر غالب آ گئی وہ
بہائم سے بدتر ہے اور دوسری وجہ افضلیت
کی یہ ہے کہ اللہ نے ہر شے کو انسان کیلئے
پیدا کیا ہے اور انسان کو اپنے لئے پیدا
کیا ہے۔ ایسا ہی مدارک میں ہے لیکن بعض
محققین نے ذکر کیا ہے کہ ملاء اعلیٰ کے مقربین
اس حکم سے مستثنیٰ ہیں البتہ وہ ملائکہ سے
افضل ہے جو ملاء اعلیٰ کے مقربین سے سوا
ہیں اور شیخ صدر الملۃ قدس سرہ کے خیال

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

فما الحق عندك يا رسولؐ
الله تعالى عليه الصلوٰة والسلام
الملائكة افضل من البشر ؟
فان سئلت ما الدليل على
ذالك فما اقول فاشار الى
ان قد علمتم انى افضل
الناس وقد صحيح عندكم
وثبت وهو صحيح انى قلت
عن الله انه قال من ذكرنى
فى نفسه فقد ذكرته
فى نفسى ومن ذكرنى
فى ملاء ذكرته فى
ملاء خير منه وكم ذاكر
الله تعالى ذكره فى ملاء انا

میں ہے کہ شیخ اکبر نے فتح مکی میں لکھا ہے
کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خواب
میں پوچھا کہ لوگ بشر پر ملائکہ کو فضیلت
دینے میں اختلاف کرتے ہیں اور اہل سنت
اس پر متفق ہیں کہ خواص بشر خواص ملائکہ سے
افضل ہیں اور خواص ملائکہ عوام بشر سے -
افضل ہیں یا رسول اللہ آپؐ کے نزدیک
حق کیا ... حضورؐ نے فرمایا کہ ملائکہ بشر
سے افضل میں نے عرض کیا کہ اگر مجھ
سے اس پر کوئی دلیل طلب کرے تو
میں کیا کہوں گا۔ پس حضورؐ نے اشارہ
فرمایا کہ یہ تو تم جانتے ہی ہو کہ میں افضل
البشر ہوں اور تمہارے نزدیک یہ بھی
ثابت ہو گیا ہے کہ میں نے حق تعالی کیطرف
سے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ
جو شخص مجھ کو اپنے جی میں یاد کرے میں بھی
اس کو اپنے جی میں یاد کرتا ہوں اور جو مجھ کو
محفل میں یاد کرے میں اس کو اسی محفل میں
میں یاد کرتا ہوں کہ اس محفل سے وہ محفل بہتر ہ

افضل ہیں اور عوام بشر عوام ملائکہ سے

Marfat.com

فيهم فذكره لملاء خير من
ذلك الملاء الذي انا فيهم
فما سررت بشيء سروري
بهذه المسئلة انشرحلي
كلاما علمه بصرك الله
لما فيه . . . .
ان المقصود فضل افراد
الملائكة على افراد الانسان
وقد سبق الدليل لاثباته
وهو لا يثبت المدعى فانه
ما يلزم منه فضل الملاء
على الملاء وهو لا يجدي
فضل الافراد اذ يجوز ان
يكون الملاء الذي فيه
الرسول عليه السلام
عشرون ثوابا والملاء الذي
عنده تعالى خمس وعشرون
ثوابا لم لا يجوز ان يكون عشر
ثوابا لذات النبي عليه السلام.

اور کتنے اللہ تعالیٰ کے یاد کرنیوالے ہیں جس
میں اس بندہ کو یاد کیا ہو گا کہ وہ جماعۃ
بہتر ہے اُس جماعت سے کہ جس میں
میں ہوں اور یہ ثابت ہو چکا کہ میں افضل
البشر ہوں۔ پس ثابت ہوا کہ ملائکہ بشر
سے افضل ہیں پس جس قدر میں اس مسئلہ
سے خوش ہوا اس قدر کسی شے سے خوش
نہیں ہوا ختم ہوا کلام شیخ کا جان تو
خدا تعالیٰ تجھ کو اس خدشہ کی بصیرت دے
. . . . مقصود
یہ ہے کہ افراد ملائکہ افراد انسان سے
افضل ہیں اور دلیل اس کے اثبات
کیلئے بیان کی گئی ہے حالانکہ یہ مدعا اس
دلیل سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس
دلیل سے زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ
جماعۃ ملائکہ جماعت انسان سے افضل
ہے۔ افراد کا افراد پر افضل ہونا نہیں
نکلتا کیونکہ جائز ہے کہ جس جماعۃ میں
نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہوں اُس کیلئے

بعضوں نے خدا تعالیٰ کو اس جماعت میں یاد کیا ہو گا جس میں نبی بھی موجود تھا تو اب خدا تعالیٰ نے انکی جماعت

Marfat.com

والعشرة الباقية من المثوبات
للباقين من هذ الملاء
ولافراد الملاء الخير لكل
والعد ثواب واحد نفضال
الجماعة على الجماعة مسلم ولا يتم به
المقصود بين لا بد فيه ما
يدل على فضل كل فرد من
الملاء الاعلى على كل فرد من
هذا الملاء الذي فيه النبي
عليه السلام حتى يثبت فضل
كل فرد من الملائكة على
ذات النبي صلى الله عليه وسلم
فيأتي مرفضل افراد الملائكة
على جميع افراد البشر واعلم
انه قد اتفق اهل السنة
والجماعة قاطبة على ان محمداً
رسول الله افضل من
جميع المخلوقات ثم ظهر اهل
البدع والاهوا فاختلفوا

میں حصہ ثواب ہو اور جو جماعۃ اللہ کی
بارگاہ میں ہے اُس کے لئے بچیس حصہ
ثواب ہو۔ کیوں نہیں جائز ہے کہ دس
حصہ ثواب تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے
لئے ہو اور باقی دس حصہ ثواب اس محفل
کے باقی لوگوں کے ہوں اور جو جماعۃ
ان سے بہتر ہے یعنی جماعت ملائکہ کی
اُن میں سے ہر ایک کے لئے ایک حصہ
ثواب ہو پس جماعت کی فضیلت جماعۃ
پر مسلم ہے لیکن اس سے مقصود تمام نہیں
ہوتا بلکہ اس میں کوئی مقدمہ اس دلیل
میں ایسا زیادہ ہونا چاہیے کہ جس سے
معلوم ہو کہ ملاء اعلیٰ کا ہر فرد اس جماعۃ
کے ہر فرد سے افضل ہے کہ جس میں نبی
صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تا کہ ملاء اعلیٰ کے ہر
فرد کی افضلیت ذات نبی صلی اللہ علیہ
وسلم پر ثابت ہو اور پھر اس سے افراد
ملائکہ کا فضل تمام افراد بشر پر لازم
آئے اور جاننا چاہیے کہ تمام اہل سنت

Marfat.com

والمراد من الافضلية فی هذا
المقام الاکثرية ثوابا عند الله
لا افضلية المادة کالنور و
النار والطين واکثرية الثواب
جزاء العمل ومحله الجنة
وکون الملائکة مثابون
بجزاء العمل فی الجنة محل
اختلاف حتی قال اهل الجنة
المثابون اما انس او جن
الا ان يقال المراد بالافضلية
الشرافة الذاتية وزيادة
المناسبة بالمبداء تعالی
والمراد بالافضلية اعم من
الاطلاقين سواء کان بمعنی
اکثرية الثواب او اکثرية
الثواب بالمبدء واعلم ان
جمهور الاشاعرة علی ان
خواص البشر اعنی الانبياء
من الانس افضل مطلقا

اس پر متفق ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
تمام مخلوقات سے افضل ہیں پھر اہل
بدعة و اہل اہواء کا ظہور ہوا اور انھوں
نے اس میں اختلاف کیا اور اس مقام
میں افضلیت سے مراد اللہ کے نزدیک
ثواب میں زیادتی ہے، مادہ کی افضلیت
مراد نہیں کہ بعض کا مادہ نور ہے اور بعض
کا نار ہے اور بعض کا مٹی ہے اور ثواب
کی زیادتی عمل کی جزاء ہے اور محل جزاء
جنت ہے اور ملائکہ کو جنت میں عمل کی
جزا میں ثواب ملنا محل اختلاف ہے حتی کہ
علماء نے کہا ہے کہ اہل جنت جو ثواب
دیئے جائیں گے یا تو انسان ہوں گے
یا جن ہوں گے ملائکہ نہ ہوں گے کیونکہ یہی
دو قسم ہوں گے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے
کہ افضلیت سے مراد شرافت ذاتیہ اور
مبدء سے زیادتی مناسبت ہے تو البتہ
ہو سکتا ہے اور افضلیت سے ایسے معنی مراد
لیے جائیں کہ جو ہر دو اطلاق سے عام ہوں۔

من الملائكة مطلقا سواء كانت
علوية او سفلية والقاضي
ابو بكر الباقلاني وابو عبد الله
الحليمي والاستاذ ابو اسحق الاسفرا
وابو عبد الله الحاكم والحكماء
الاسلاميون والمعتزلة
كلهم ذهبوا الى تفضيل الملائكة
العلوية على الانبياء والانس
وذكر القاضي عضد الدين
في المواقف انه لا نزاع ان
الانبياء من الانس افضل
من الملائكة السفلية
الارضية وانما النزاع في
الملائكة العلوية السماوية
وقال السيد السند في شرحه
للمواقف اكثر اهل الملل
على تفضيل الانبياء على الملئكة
مطلقا وقال الامام فخر الدين
الرازي في التفسير الكبير

یعنی خواہ اکثریہ ثواب ہوں۔ خواہ اکثریہ
ثواب عبد کے ساتھ ہوں۔ جاننا چاہئے
کہ تمام اشاعرہ کا اس پر اجماع ہے کہ
خواص بشر یعنی انسانوں میں سے انبیاء ملائکہ سے
ہیں خواہ ملائکہ علویہ ہوں یا سفلیہ اور
قاضی ابوبکر باقلانی اور ابو عبداللہ حلیمی
اور استاذ ابو اسحاق اسفرائنی اور ابو عبداللہ
حاکم اور تمام حکماء اسلامیین اور تمام
معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ ملائکہ علویہ انبیاء
انس پر افضل ہیں۔ قاضی عضد الدین نے
مواقف میں لکھا ہے کہ اسمیں کوئی نزاع نہیں
کہ ملائکہ سفلیہ ارضیہ سے افضل ہیں۔ نزاع اور بحث
علویہ سماویہ میں ہے۔ سید السند نے شرح
مواقف میں کہا ہے کہ اکثر اہل مذاہب
انبیاء کو ملائکہ پر مطلقاً افضل کہتے ہیں۔
امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا
ہے کہ اس پر اجماع ہو گیا ہے کہ محمد صلی اللہ
علیہ وسلم تمام ملائکہ سے افضل ہیں اور
خلاف اور نزاع اور انبیاء میں ہے۔

Marfat.com

انعقد الاجماع علی ان محمدا
صلی الله علیه وآله وسلم افضل
من الملائکة والخلاف فی
دونه واعلم ان الانسان
الکامل عبارة عن جمیع المراتب
الالهیة والکونیة من
العقول والنفوس کلیة و
جزئیة والطبیعة الی آخر
التنزلات للوجود ویقال
لهذه المرتبة المرتبة
العمائیة ایضا لمشابهته
هذه المرتبة الکونیة
بالمرتبة الالهیة ای
التعین الثانی اعنی الواحدیة
ویقال لها العمائیة لانها
برزخ وحائلة بین الوحدة
والکثرة وقد ظهر الحق فیها علما
بصفات الخلق تنزلا من مرتبة
مختصة براے حضرة الوجوب

جاننا چاہیے کہ انسان کامل وہ شخص
کہلاتا ہے کہ تمام مراتب الٰہیہ کونیہ
کو جیسے کہ عقول اور نفوس ہیں،
خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ سب کو اور مراتب
طبیعیہ کو آخر تنزلات وجود تک جامع ہو
اور اس مرتبہ کو مرتبہ عمائیہ بھی کہتے ہیں۔
کیونکہ یہ مرتبہ کونیہ مرتبہ الٰہیہ یعنی تعین
ثانی یعنی واحدیت کے مشابہ ہے اور
اس کو عمائیہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ مرتبہ
وحدة اور کثرة کے درمیان برزخ اور
حائل ہے اور اس رتبہ میں حق باعتبار علم
کے صفات خلق کے ساتھ ظہور کیا ہے
اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حضرت وجوب
سے کہ جو مرتبہ خاص حق کا ہے تنزل ہوتا
ہے پس اس وقت اللہ تعالیٰ کی طرف
وہ اشیاء مضاف کی جاتی ہیں کہ جو خلق
کی طرف مضاف ہوتی ہیں جیسے تعجب اور
ضحک وغیرہ نقائص اس کی طرف کسی
حال میں اور کسی صورة سے بھی مضاف

Marfat.com

فیضاف الله تعالے اکل ما یضاف
الی الخلق من التعجب و الضحک
وامثال ذلک ولحجت عن
اضافۃ النقائص لله تعالے
بوجہ من الوجوه کذلک المرتبۃ
عمائیۃ لھذا ابرزخ بین ھذا
العالم والحق وقد انصف
الحق سبحانہ فی ھذہ المرتبۃ
علیا بصفات الخلق ولحجت عن
النقائص الا ان العمائیۃ
الی المرتبۃ الربوبیۃ والعمائیۃ
الثانیۃ المرتبۃ المربوبیۃ

مرحلہ ۴۱ اعلم ان اھل
الملل اتفقوا علی ان لله تعالے
صفات ثبوتیۃ منھا ما یتوقف
علیہ افعالہ ومنھا ما لا یتوقف
علیہ افعالہ اما الحکماء فھم
نفوا الصفات وتفرقوا الی بین
شرذمۃ من قدماء الفلاسفۃ

نہیں کی جاتیں گے۔ اسی طرح یہ مرتبہ یعنی
انسان کامل مرتبہ عمائیہ ہے۔ کیونکہ وہ
حق اور عالم کے درمیان برزخ ہے
اور اس مرتبہ میں حق سبحانہ تعالیٰ واقع
میں صفات خلق کے ساتھ متصف ہے
لیکن فرق اتنا ہے کہ پہلے عمائیہ مرتبہ
ربوبیت کا ہے اور دوسرے عمائیہ
مرتبہ مربوبیت کا ہے۔

(الی الانسان الکامل مرتبۃ …)

مرحلہ اکتالیسواں جاننا چاہئے
کہ تمام اہل مذہب نے اس پر اتفاق کیا
ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفات ثبوتیہ ہیں
بعض صفات تو ایسی ہیں کہ اُن پر باری
تعالیٰ کے افعال موقوف ہیں اور بعض
صفات ایسی ہیں کہ ان پر اللہ تعالیٰ کے ←
صفات کے بارے میں دو قسم پر منقسم
ہیں ایک فرقہ تو قدماء فلاسفہ کا ہے کہ
جو قابل شمار بھی نہیں۔ وہ تو یہ کہتے ہیں
کہ اللہ تعالیٰ کو عالم کے صادر اور موجود
ہونے میں کچھ شعور اور خبر نہیں پس وجود

(صفات ثبوتیہ … افعال موقوف نہیں ہیں …)

لایعباء بهم قالوا فی العلم
لا شعور له تعالی فی صدور
العالم عنه فانما صدر الوجود
وما یتبعه لازم ذاتی له
تعالی لزوم الضوء للشمس
بحیث لا شعور لها به ولا
انفکاک له عنها ولم یدروا
انه یستلزم منقصة الجهل
تعالی الله عما یقول الظالمون
علوا کبیرا واستعذرت طائفة
من قبلهم فقالوا انهم ارادوا
النفی العلم المستلزم للتکثر
فی ذاته واستمسک الباقون
بانه لو علم شیئا لیعلم ذاته
اذ یعلم ان یعلمه والعلم
نسبة لایتصور الا بین
اثنین ولا اثنینیة فیه
بوجه من الوجوه والجواب العلم
لیس بنسبة بل صفة ذات نسبة

اور لوازم وجود کا عطا کرنا یہ اس کا
لازم ذاتی ہے جیسا کہ روشنی آفتاب
کو لازم ہے. کیونکہ اس کو بھی کچھ شعور
اور علم اُس روشنی کا نہیں اور نہ وہ
روشنی اس سے منفک ہو سکتی ہے
اور وہ اس سے آگاہ نہ ہوئے کہ یہ
اس سے جہل لازم آتا ہے اور حق
تعالیٰ اس سے بہت برتر ہیں اور ایک
گروہ نے ان کی طرف سے یہ عذر کیا
ہے کہ انھوں نے اس علم کی نفی کی ہے
جو اس کی ذات میں تکثر کو مستلزم ہوا
اور بعض نے اس علم پر اس طرح
استدلال کیا ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو
کسی شئے کا علم ہوتا تو تو اپنی ذات کا
ضرور علم ہوتا کہ مجھ کو علم ہے اور علم اُس
نسبت کو کہتے ہیں جو دو شئے کے درمیان
میں متصور ہو اور علم باری تعالیٰ میں تعدد
کسی طرح بھی نہیں اور جواب اس کا
یہ ہے کہ علم نسبت نہیں ہے بلکہ صفت نسبت

Marfat.com

تمتة الطرفان للنسبة بينه
وبين المعلوم والعالم ولو...
يرد عليه انه تعالى يلزم ان لا
يكون عالما بهذين الاعتبارين
لتقدمها على العلم وطائفة
من المتاخرين وكثير من
من القدماء قالوا ما يترتب
على المخلوق على ثبوت صفة
من الصفات الزائدة ...
..... على الذات فهو
يترتب على ذاته تعالى من
من غير اعتبار صفة فذاته حي
عليم قادر مريد سميع
بصير متكلم باعتبار ظهور
آثار الحيوة والعلم والقدرة
والارادة والسمع والبصر
والتكلم منه فالذات وحدها
باعتبار تعلقها بهما المختلفة تسمى
بها الحي والعليم الى آخره

سلمنا انه نسبة تكفي في تغاير الطرفين باعتبار

ہے پس دوئی اس نسبت کے لئے
ثابت ہوگی کہ جو عالم اور معلوم کے درمیان
ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ علم
نسبت ہی ہے تو تغایر اعتباری طرفین
میں کافی ہے اور اس جواب پر ایک
اعتراض واقع ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ
اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ باریتعالیٰ
ان دونوں اعتباروں کے عالم نہ ہوں
کیونکہ یہ دونوں اعتبار علم پر مقدم ہیں
اور متاخرین کے ایک گروہ اور اکثر قدماً
نے کہا کہ جو صفت صفات زائدہ از ذات
میں سے مخلوق پر مرتب ہوتی ہے وہ ہی
صفتہ۔ ذات باری تعالیٰ پر بغیر اعتبار
کسی صفتہ کے مرتب ہوتی ہے۔ پس حق
تعالیٰ کی ذات باعتبار ظاہر ہونے آثار
حیات اور علم اور قدرۃ اور ارادہ اور سمع
اور بصر اور تکلم کے حی علیم قدیر، مرید، سمیع
بصیر متکلم ہے پس ذات واحد کو باعتبار
تعلقات مختلفہ کے حی علیم وغیرہ کہتے ہیں

Marfat.com

ولیس هناك صفة اصلا ولا
مذهب علیك ان مذاق
الانبیاء علیهم السلام یشهد
بخلاف هذا فانهم یثبتون
الصفات

مرحلہ ۴۲ ان الناس
فی مرج فی امر الصفات فالق
السمع شهید النفصل علیك
نبذا من التحقیقات فی صفاتہ
لتكون علی بصیرة اعلم انه
لاشبهة ان مفهوم الذات
مغایر لمفهوم الصفات فمن
قال بغیریتها لها انما اعتبر
المفهوم ولا شك انه لاینفك
احدهما عن الآخر ومن ههنا
ترا المتكلم یقول انها لیست عینه
ولا غیره بالنظرین المذكورین
فاثبت الذات وصفة زائدة
علیها حقیقة کفی بالحالة القائمة

ورنہ کوئی صفۃ وغیرہ نہیں اور تجھ کو یہ
وہم نہ ہو کہ انبیاء علیہم السلام کا مذاق
اس کے خلاف شہادت دیتا ہے کیونکہ وہ
صفات کو ثابت کرتے ہیں، نفی نہیں
کرتے ۔ **مرحلہ بیالیسواں** ۔

صفات کے بارے میں تحقیق زائد

صفات باری تعالیٰ کے باب میں علماء
بہت اضطراب میں واقع ہوئے ہیں
پس تو خوب سن تاکہ کچھ تحقیقات اس بات
میں ہم بیان کر دیں تاکہ بصیرۃ حاصل
ہو جائے پس جاننا چاہیے کہ اس میں
تو کچھ شبہہ نہیں کہ ذات کا مفہوم مفہوم
صفات کے مغائر ہے پس جو صفات کا
باری تعالیٰ سے غیر ہونیکا قائل ہے اس
نے مفہوم کا اعتبار کیا ہے اور اس میں
شک نہیں مفہوم صفات اور مفہوم
ذات میں سے ایک دوسرے سے منفک
نہیں اور اس واسطے متکلمین دونوں
اعتباروں کی طرف نظر کر کے کہتے ہیں کہ
صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات ۔

Marfat.com

بناءِ الغاذية بالتصرف في
مادة الغذاء المحيلة الى شبيه
اجزاء المتغذي بدل لا يتحلل
والنامية التي توجب الزيادة
اي الاجزاء على ما يناسب
محفوظة في الاقطار حتى يبلغ
الى كمال مقدار و المولدة
التي توجب افتزال فضلة
من المادة ليكون مبداء
لشخص لبقاء النوع والجاذبة
لمدد الغذاء والهاضمة
المعدة للتصرف والماسكة
التي يحفظ الغذاء الى تمام
الفعل والدافعة للنقل و
هذه الدافعة الاخيرة
خادمة للغاذية وهي خادمة
للنامية والنامية خادمة
للمولدة مخدومة القوى
هذا مذهب جمهور الاشاعرة .

پس ذات اور صفت زائدہ کو حقیقت
ثابت کرتے ہیں جیسے وہ قوی جو ہمارے
اندر قائم ہیں مثلاً قوۃ مجیلہ غاذیہ جو
مادہ غذا میں تصرف کرتی ہے یعنی غذا
کھانے والے کے اجزاء کے مشابہ بدل
مایتحلل بناتی ہے اور دوسری قوت
نامیہ یعنی وہ قوت جو اجزاء پر زیادتی کو بقدر مناسب
تمام اطراف میں واجب کرتی ہے یہاں
تک کہ کمال مقدار تک پہونچ جاتا ہے۔
اور تیسرے قوۃ مولدہ یعنی وہ قوۃ جو مادہ
کے فضلہ کو اس کے لئے متعین کرتے تاکہ
وہ علتہ بقاء نسل کے لئے جوہر بنجاوے
اور چوتھی قوۃ جاذبہ جو غذا کی مدد کیلئے
ہے اور پانچویں قوت ہاضمہ جو غذا میں
تصرف کرتی ہے اور چھٹی قوت ماسکہ یعنی
وہ قوۃ جو غذا کو تاثیر کے تمام ہونے تک
حفاظت کرتی ہے اور ساتویں قوۃ جو
ثقل کو دفع کرتی ہے اور یہ قوۃ دافعہ
غاذیہ کی خادم ہے اور غاذیہ نامیہ کی خادم

Marfat.com

غیر ابی الحسن الاشعری فی
بعض الصفات والامام ابو حامد
الغزالی وسایر اهل الکشف
یقولون فی الجمیع انها عینها
قال یعسوب الموحدین امیر
المومنین علی کرم الله وجهه
کمال الاخلاص له تعالی و
فی الروایة کمال التوحید
نفی الصفات عنه یعنی جمیع
الصفات عین الذات من
حیث الوجود لیس ثم موجودات
متغایرة بالذات لصفاتنا
وقرانا القائمة بنا المختلفة
من حیث الوجود والمفهوم
بالحقیقة بل صفاتنا شئون
انتزاعیة للذات الواجب الوجود
لیس لکل واحدة وجود
علاحدة مغایرة للذات
بل هی موجودات لوجود

ہے اور نامیہ مولدہ کی خادم ہے پس
مولدہ تمام قوی کی مخدوم ہے یہ مذہب
بعض صفات میں سوائے ابوالحسن اشعری
کے تمام اشاعرہ کا ہے اور امام ابو حامد غزالی
اور تمام اہل کشف تمام صفات کے
بارہ میں یہ کہتے ہیں کہ عین ذات ہیں۔
یعسوب موحدین امیر المومنین علی کرم اللہ
وجہہ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالے کیلئے
کمال اخلاص یہی ہے اور ایک روایت
میں کمال توحید کا لفظ آیا ہے صفات
کو کہ باری تعالیٰ سے نفی کیا جاوے یعنی
. . . .
. . . . ما بحیثیت
وجود کے تمام صفات عین ذات ہیں
صفات موجودات متغائرہ از ذات
نہیں ہیں جیسے کہ ہماری صفات اور
ہمارے قویٰ بحیثیت وجود اور مفہوم
کے حقیقۃً متغائر ہیں بلکہ ہمارے صفات
ذات واجب الوجود کے لئے حالات

Marfat.com

الذات فهي عين الذات من
حيث الوجود ومغائرة لها
وبعضها لبعض من حيث
المفهوم قال الشيخ في الفتوحات
كون الباري حيا عالما قادرا
وكذا سائر الصفات نسب
واضافات له لا اعيان زائدة
لما يؤدي الى نعتها بالنقص
اذ الكامل بالزائد ناقص
بالذات عن كماله بهذا
الزائد وهو تعالى كامل
لذاته فالزائد اي زيادة
حقيقية على الذات محال
وبالنسب والاضافات ليس
بمحال واما قول القائل لا
هي عينه ولا هي غيره فالكلام
في غاية البعد فانه قد دل
على اثبات الزائد وهو الخير
بالاشارة الا انه الكوهذا

انتزاعی ہیں۔ کسی صفت کا وجود وجود
علیحدہ مغائر ذات کے نہیں ہے بلکہ
وجود ذات کے لئے موجودات ہیں پس
صفات بحیثیت وجود کے عین ذات
ہیں اور باعتبار مفہوم کے مغایر ذات
ہیں اور اسی طرح آپس میں بھی ایک
دوسرے کے مغایر ہیں۔ شیخ نے فتوحات
میں کہا ہے کہ باری تعالیٰ کا حی عالم
قادر ہونا اسی طرح تمام صفات باری
تعالیٰ نسب اور اضافات ہیں اشیاء
مستقل زاید از ذات نہیں ہیں کیونکہ
اگر زاید ہوں تو یہ لازم آتا ہے کہ ذات
نقص کے ساتھ موصوف کیونکہ جو شے
کسی زاید شے سے کمال حاصل کرتی
ہے وہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس کمال سے
ناقص ہوتی ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ
اپنی ذات سے کامل ہیں پس زائد از ذات
بزیادۃ حقیقت محال ہوا اور زائد بالاعتبار
بالاضافۃ محال نہیں ہے اور صفات کے بارے میں

بعض کا یہ قول ہے کہ صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات ہیں غرض یہ کہ یہ کلام انتہائی بعید ہے کیونکہ ...

الاطلاق لا غیر ثم الحکم فی
الحد بان قال الغیران هما
الذان یجوز مفارقة احد
هما عین الاخر زمانا ومکانا
ووجودا وعدما فنفی الغیریة
بهذا المعنی عن الصفات و
لیس هذا الحد الغیرین
عند جمیع العلماء انتهی کلامه
قال بعض العلماء الغیریة
امتیاز شیء عن اخر بحیث
یقال ویشار الیه بالاثنینیة
قال فی شرح المواقف ان
صفات الحق تعالی اضافات
والاضافة کما یطلق علی
النسبة المتکررة لا یطلق علی
معروضها وقال الامام الغزالی رح
لا یکون له صفة زائدة علی
الذات لانه ان کان یتقوم
وجوده بتلک الصفة حتی

یہ کلام زائد کا اثبات کر رہا ہے اور
وہ زائد حقیقۃً بلاشک غیر ہے مگر اس پر
صرف غیر کے اطلاق کرنے کا اس قایل
نے انکار کیا ہے اس کے بعد غیر کی
تعریف میں تحکم کیا ہے چنانچہ غیر کی
تعریف اس طور سے کی ہے کہ غیرین
وہ دو شی ہیں کہ ایک کی مفارقت دوسرے
سے نہ باعتبار زمانہ کے اور نہ باعتبار
مکان کے اور نہ باعتبار وجود کے اور نہ
باعتبار عدم کے ہو سکے۔ پس اس معنی
میں صفات سے غیریت کی نفی کی ہے
اور تمام علماء کے نزدیک یہ تعریف
غیرین کی نہیں ختم ہوا کلام قائل
کا۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ غیریت
ایک شے کے دوسری شے سے اسی
طرح ممتاز ہونے کو کہتے ہیں کہ ان کو
دو کہا جا سکے۔ شرح مواقف میں کہا
ہے کہ اللہ تعالی کے صفات اضافات
ہیں اور اضافہ جیسا کہ نسبت متکررہ

Marfat.com

يبطل وجوده بتقدير عدمها
فقد تعلق على عدمها وصار مركباً
من اجزاء لا يتم ذاته الا
بمجموعها وكل مركب معلول
وان كان لا يلزم عدمه من
تقدير عدم تلك الصفة
فهي عرضية فيه كالعلم في
الانسان وذلك محال لان
كل عرضي معلول وح علة
ان كانت ذات الواجب كانت
الذات فاعلا وقابلا وكونه
فاعلاً غير كونه قابلا لانه يفعل
لا من حيث يقبل ويقبل
لا من حيث يفعل فيكون
مركبا فيه كثرة بوجه ما و
قد تبين ان الكثرة في ذات
الواجب بوجه من الوجوه
مح فانه سبحانه واحد من
كل وجه وان كانت غير الواجب

کو کہتے ہیں اسی طرح اس نسبت متکررہ
کے معروض کو بھی کہتے ہیں اور امام غزالی
رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ
کے لئے کوئی صفت زائد از ذات نہیں ہے
کیونکہ اگر صفت زائد از ذات مانی جائے
تو یا تو وجود باری تعالیٰ کا اس صفت
سے متقوم ہوگا حتیٰ کہ اگر اس صفت کا
عدم فرض کیا جاوے تو اس کا وجود
باطل ہو جاوے تو اس صورۃ میں تو
باری تعالیٰ اجزاء سے مرکب ہونگے
ذات بغیر ان اجزاء کے تمام نہ ہوگی۔
اور ہر مرکب معلول ہوتا ہے اور اگر
اس صفت کا عدم نہ لازم آوے تو
وہ صفت اس میں عرضی ہوگی جیسے کہ
انسان میں علم ہوتا ہے اور یہ محال ہے
کیونکہ ہر عرض معلول ہوتی ہے اور ہر
دو تقدیر پر اگر علۃ اس معلول کی ذات
واجب ہوگی تو یہ لازم آتا ہے کہ ذات
فاعل بھی ہو اور قابل بھی ہو اور اس کا

Marfat.com

فبطلانہ بدیھی

مرحلہ چہل

قال بعض العلماء ان علمہ اما عین ذاتہ او خارج عنہ
وح اما قایم بنفسہ او بذاتہ
تعالٰے او بامر آخر و بغموض
ھذہ المسئلہ الی کل احتمال
ذھب طائفۃ قال افلاطون
علمہ تعالٰی صورۃ قائمۃ
بنفسھا فمعنٰے انہ عالم ان
لہ نسبتہ الیھا و یرید
بالصورۃ الامر المجرد الذی
یکون لہ للمشاھدۃ و تکون
قایمًا بنفسہ کالذرۃ قایمۃ
بذاتھا والة المشاھدۃ
والامر المشاھد عنہ متحد
مع تلك الصورۃ ذاتا مغایر
لہ بالاعتبار وقیام الصورۃ
بنفسھا لا ینافی کونہ عرضا او

فاعل ہونا قابل ہونے کے غیر ہوگا کیونکہ
وہ بحیثیت فعل کے قابل نہ ہونگے اور
اور بحیثیت قبول کے فاعل نہ ہونگے.
پس اس صورت میں ذات مرکب ہوگی
کہ اس میں ایک وجہ سے کثرت ہوگی اور
پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ذات واجب میں
کثرۃ ہر طرح سے محال ہے کیونکہ اللہ سبحانہٗ
ہر طرح سے واحد ہیں اور اگر وہ علمہ تعالیٰ غیر ذات
ہے تو اس کا بطلان تو بدیہی ہے۔

مرحلہ تینتالیسواں

بعض علماء نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم یا تو عین ذات
ہے یا خارج از ذات ہے خارج ہونے کی
صورت میں یا علم اپنی ذات سے قائم
ہے اور یا کسی اور شئے کے ساتھ قائم ہے
اور اس مسئلہ کے اشکال کی وجہ سے ہر
احتمال ایک جماعۃ کا مسلک ہے چنانچہ
افلاطون نے کہا ہے کہ اللہ تعالےٰ کا
علم ایک صورۃ ہے جو اپنی ذات سے
قائم ہے. پس اس تقریر پر اللہ تعالیٰ کے

(اللہ تعالیٰ کا علم عین ذات ہے یا غیر ذات)

Marfat.com

او یجوز ان یکون قایما بنفسہ فی عالم و قایمًا بغیرہ فی عالم اٰخر و کما ان الانسان قایم بنفسہ فی الخارج و قایم بغیرہ فی الذہن و کالاعمال فی الدنیا یصیر جواہر فی العالم الاٰخر فی الوزن و فی الجنۃ و کذالک صور المعدومات الممکنۃ بل الممتنعات یجوز قیامہا بنفسہا فی عالم الانوار وان لم یوجد فی الخارج بل یجوز ...... ان لا یوجد امر فی الخارج والذہن کلیہما مع انہ قایم بنفسہ فی عالم الانوار کالمعدوم المطلق فانہ یجوز ان یکون لہ ثبوت فی عالم الانوار لایترتب علیہ الاٰثار المطلوبۃ منہ

عالم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو اس صورۃ سے ایک نسبت اور تعلق ہے اور صورۃ سے مراد وہ امر مجرد ہے کہ جو مشاہدہ کا آلہ ہو اور اپنی ذات سے قایم ہو جیسے کہ آئینہ اپنی ذات سے قایم ہوتا ہے اور مشاہدہ کا آلہ ہوتا ہے۔ پس جو امر اس سے مشاہدہ کیا جاتا ہے وہ ذات کے اعتبار سے اُس صورۃ کے ساتھ متحد ہوتا ہے اور اعتبار سے مغایر ہوتا ہے اور صورۃ کا اپنی ذات کے ساتھ قائم ہونا اُس کے عرض ہونے کے منافی نہیں ہے یا یہ کہ اپنی ذات سے ایک عالم میں قایم ہو اور غیر کے ساتھ دوسرے عالم میں قائم ہو جیسا کہ انسان اپنی ذات سے خارج میں قایم ہے اور غیر کے ساتھ ذہن میں اور جیسے کہ افعال دنیا میں اعراض ہیں اور دوسرے عالم میں یہ جواہر ہیں۔ مثلاً وزن میں اور جنت میں اور اسی طرح معدومات ممکنہ کی صورتیں

Marfat.com

في الخارج والذهن ويؤيده
ما قيل ان الشيئية على
قسمين شيئية الثبوت و
وشيئية الوجود فالشيئية
الوجودية هي ظهور الامر
في الوجود العيني في عالم من
العوالم والشيئية الثبوتية
هي ثبوت في العلم لا في
الخارج والمعتزلة انما قالوا
بالشيئية الثبوتية الا ان الثبوت
على مذهبهم عيني وعلى هذا
المذهب علمي تميزا لمعدومات
مطلقا عندهم في الخارج
وعنده تميز الموجودات
الخارجية في عالم الانوار
فمذهبه قريب من القول
بالاعيان الثابتة التي
ذهبت اليها الصوفية
قدس اسرارهم وطريق

بلکہ ممتنعات کی صورتوں کا اپنی ذات
سے عالم انوار میں قائم ہونا جائز ہے۔
اگرچہ خارج میں نہ پائے جاویں بلکہ
یہاں تک جائز ہے کہ خارج اور ذہن
دونوں میں کوئی شے نہ پائی جاوے اور
عالم انوار میں وہ شے اپنی ذات سے پائی
جائے جیسے کہ معدوم مطلق کا عالم انوار
میں ثابت ہونا جائز ہے اور خارج اور
ذہن میں جو اس سے آثار مطلوب ہیں
جائز ہے کہ وہ مرتب نہ ہوں اور اسی مذہب
کے مؤید وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ شیئیۃ
الثبوت اور شیئیۃ الوجود شیئیۃ وجودیہ
تو ظاہر ہونا کسی امر کا ہے وجود عینی
میں خواہ کسی عالم میں ہو عالموں میں
سے اور شیئیۃ ثبوتیہ ثابت ہونا کسی امر کا
علم میں ہے نہ خارج میں اور معتزلہ بھی
شیئیۃ ثبوتیہ کے قائل ہیں مگر اتنا فرق ہے
کہ ثبوت معتزلہ کی مذہب پر عینی ہے اور
اس تقریر کے موافق علمی ہے اور

Marfat.com

اثبا تہ المشاہدۃ بعد
الریاضات الشاقۃ والمجاہدات
الکاملۃ التی ما یبقی منہا
المزاج

مرحلہ دم تال

جمہور الفلاسفۃ علمہ
تعالے عین ذاتہ ومحل
النزاع العلم بمعنے دانش
لا بمعنے دانستن فہو
نور تجلی بہ الاشیاء و
تمیز بعضہا عن بعض وبہ
الاحکام علیہا فذاتہ تعالیٰ
نور الانوار کان ذاتہ بذاتہ
فی اجلی مراتب الظہور
لذاتہ ولا تنظرق الیہ
الخفاء والغیبۃ اصلا فیکون
ذاتہ عالما ومعلوما وعلما
من غیر تکثر لا ذاتا ولا
اعتبارا فی الشفاء واجب

معدومات کی تمیز مطلقاً معتزلہ کے
نزدیک خارج میں ہے اور افلاطون کے
نزدیک موجودات خارجیہ کی تمیز عالم انوار
میں ہے پس افلاطون کا مذہب اعیان
ثابتہ کے قایل ہونے کے قریب ہے کہ جو
مسلک صوفیہ کا ہے اور اس کے اثبات
کا طریق مشاہدہ ہے اور یہ بعد ریاضات
شاقہ اور ایسے مجاہدات کاملہ کے کہ آن
کے سبب سے مزاج بہت کم باقی رہتا ہے
حاصل ہوتا ہے

مرحلہ چوالیسواں

جمہور فلاسفہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ
کا علم عین ذات ہے اور محل نزاع علم
بمعنی دانش ہے نہ بمعنی دانستن پس
علم ایک نور ہے کہ اشیاء اس سے منکشف
ہوتی ہیں اور بعض اشیا بعض سے متمیز
ہوتی ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کی ذات
نور الانوار ہے اس کی ذات اپنی ذات
سے مراتب ظہور میں نہایت جلی تر ہے اور
خفا اور غیبت کو اس کی طرف بالکل

Marfat.com

الوجود عقل محض لذاته
عقل ومعقول وعاقل لا
ان هناك اشياء متكثرة و
ذلك لانها هو هوا لمجرد
عقل وبما يعبر له ان
هويته المجردة لذاته
فهو معقول لذاته وبما
يعبران ذاته له هوية
مجردة هو عاقل لذاته الى
ان قال فى آخره فقد فهمت
ان نفس كونه عاقلا و
معقولا لا يوجب كونه اثنين
فى الاعتبار ايضا فانه ليس
تحصيل الامرين لا اعتبار
ان ماهية مجردة لذاته
وان ماهية مجردة ذاتها
له وههنا تقديم وتاخير
فى ترتيب المعانى والغرض
المحصل شئ واحد انتهى

راہ نہیں پس اس کی ذات ہی عالم ہے
اور معلوم ہے اور علم ہے اور اس میں نہ
بالذات تکثر ہے اور نہ بالاعتبار شفاء
میں ہے کہ واجب الوجود عقل محض ہے۔
اس کی ذات ہی عقل بھی ہے اور معقول
بھی ہے اور عاقل بھی ہے اور اسکے
یہ معنی نہیں کہ وہاں اشیاء متکثرہ ہیں۔
کیونکہ باری تعالیٰ بحیثیت ذات کے مجرد
ہے اور عقل ہے اور اس اعتبار سے
کہ اس کی ذات کے لئے ہویت مجردہ
لذاتہ ہے تو وہ معقول لذاتہ ہے اور
اس اعتبار سے کہ اس کی ذات کیلئے
ہویت مجردہ ہے عاقل ہے حتیٰ کہ
آخر میں کہا ہے کہ صرف اس کا عاقل
اور معقول ہونا اس کی ذات میں دو
ہونے کو مستلزم نہیں اور نہ اعتبار میں
دو ہونے کو مستلزم ہے پس یہ دونوں
امر اس کو حاصل نہیں، کیونکہ یہ اعتبار
کیا گیا ہے کہ ماہیت اس کے لذاتہ مجرد ہے

Marfat.com

كلا هذه وما ذكر من الاعتبارات
تصوير وتفهيم لكونه
عقلا وعاقلا ومعقولا لا
ان تلك الاعتبارات واسطة
الثبوت لقيامه به يعني ما
ذكره في الترتيب من
الاعتبارات تصوير وتفهيم
لكونه عاقلا ومعقولا وعقلا
كذلك لا ان تلك الاعتبارات
واسطة في الثبوت فلا تنبيت
الا بعد الاعتبار الاعتبارات
وقد يعبر العلم بالتجرد
وعدم الغيبة فيوهم
. . . .
. . . . انه امر عدمي
وقد يعبر بالحضور والحصول
فيتوهم انه اضافة وقد
يعبر بالارتسام والتمثيل
فيوهم كونه انفعالا وقد

اور اس کی ہیئت نے اس کی ذات مجردہ
اور اس مقام پر ترتیب تقریر میں تقدیم
تاخیر ہو گئی ہے لیکن اصل مقصود ایک ہی ہے
ہے۔ ختم ہوا کلام شیخ کا۔ اور جو اعتبارات
ذکر کئے گئے ہیں یہ اس کے ذات کے عقل اور
عاقل اور معقول ہونے کے محض تصویر و
تفہیم ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ اعتبارات
واسطہ فی الثبوت ہے یعنی ترتیب کے
بارہ میں جو اعتبارات ذکر کئے گئے ہیں یہ
اس کے عاقل اور معقول اور عقل ہونیکی
تفہیم و تصویر ہے۔ یہ نہیں ہے کہ یہ اعتبارات
واسطہ فی الثبوت ہیں پس اعتبار معتبر پر
موقوف ہے۔ اور کبھی علم کو تجرد اور عدم غیبت
سے تعبیر کرتے ہیں، تو اس تعبیر سے یہ وہم
ہوتا ہے کہ علم امر عدمی ہے اور کبھی علم کو
حضور اور حصول سے بھی تعبیر کرتے ہیں،
اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ علم اضافہ ہے
اور کبھی ارتسام اور تمثیل سے تعبیر کرتے ہیں
اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ علم انفعال

Marfat.com

يعبر بالصورة الحاصلة فيوهم
كونه صفة ذات اضافة
لكنها تعبيرات بلوازمه
بحسب المقامات المناسبة
فعلمه تعالى نور تظهر به
وتنجلي كل ما هو واقع في
سلسلة المبدئية كليا كان
او جزئيا دفعة فعلمه بسيط
مشتمل على جميع الاشياء
كاشتمال العلم البسيط الذي
يحضر عند السؤال عن مسئلة
على التفصيل الذي يقع
بعده وهو غير الملكة التي
يقتدر بها على الجواب فانها
حاصلة قبل السؤال وهذه
حالة بسيطة يحضر عند
السؤال لا تركيب ولا تعدد
فيه ومبدء للتفصيل الذي
يقع بعده هذا هو المقدار

اور کبھی صورۃ حاصلہ سے تعبیر کرتے ہیں۔
اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ علم صفۃ ذات
کی ہے اور اضافتہ ہے لیکن یہ تمام
تعریفیں لوازم کے ساتھ ہیں اور باعتبار
مقامات مناسبہ کے تعبیرات ہیں پس
اللہ تعالیٰ کا علم ایسا نور ہے کہ جو کچھ سلسلہ
مبدئیت میں ہے خواہ کلی ہو یا جزئی ہو
دفعتاً ظاہر اور متجلی ہے پس اللہ تعالیٰ کا
علم بسیط ہے جو تمام اشیاء کو مشتمل ہے
جیسا کہ وہ علم بسیط ہوتا ہے کہ جب کوئی
مسئلہ دریافت کیا جاتا ہے کہ وہ علم
تفصیلاً سامنے آجاتا ہے اور وہ علم اس
ملکہ کے سوا ہے کہ جس کے سبب سے جواب
پر قادر ہے۔ کیونکہ وہ ملکہ تو سوال سے
پہلے بھی حاصل ہے اور یہ حالت بسیط
جو سوال کے وقت آتی ہے۔ نہ اس میں
ترکیب ہے اور نہ تعدد ہے اور اس
تفصیل کا مبدء ہے جو اس کے بعد
واقع ہوتی ہے اس قدر تقریر علم کے

اللطافة البشرية واما ..
الاطلاع علی کنہ علمہ فلا سبیل
الیہ لانہ موقوف علی العلم
بکنہ ذاتہ ولنا لا سبیل الیہ
اصلا وهذا معنے وقع فی
عبارۃ ابن سینا والشیخ
المقتول انہ منطبق علی علم الکل
انطواء النواۃ علی الشجرۃ والیہ
اشار بہمنیار فی التحصیل
حیث قال ان علمہ حقیقۃ
یصدر عنها مفصل الموجودات
کما ان المعقول البسیط عند
نا علۃ المفصل المعقولات بلا
قسمۃ لکن المعقول البسیط
عندنا موجود فی عقولنا و
هنالک نفس وجود ومعنے
البسیط انہ کما یکون بینک
وبین من یناظرک فاذا
تکلم بکلام کثیر خطر ببالک

متعلق طاقۃ بشریہ کے موافق ہے اور کنہ
علم پر اطلاع کا تو کوئی طریق ہی نہیں،
کیونکہ یہ اطلاع اللہ تعالیٰ کے کنہ ذات
کے جاننے پر موقوف ہے اور اس کا بالکل
کوئی طریق نہیں اور ابن سینا اور شیخ
مقتول نے جو کہا ہے کہ اللہ علم پر ایسے
مشتمل ہیں جیسے کہ گٹھلی درخت پر، تو اس
عبارۃ کے معنی یہی ہیں اور اسی طرح بہمنیار
نے تحصیل میں اشارہ کیا ہے کیونکہ اس نے
کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ایک ایسی حقیقت
ہے کہ اس سے موجودات کی تفصیل صادر
ہوتی ہے جیسا کہ عقول بسیط ہمارے
نزدیک تفصیل معقولات کے بلا قسمت علۃ
ہے لیکن معقول بسیط ہمارے نزدیک ہماری
عقول میں موجود ہے اور اللہ تعالیٰ کے
اعتبار سے معقول اس نفس کا وجود ہے
اور بسیط کے معنی یہ ہیں کہ جیسا کہ تیرے
درمیان اور اس شخص کے درمیان جو
تجھ سے مناظرہ کرے تیرے قلب میں

Marfat.com

جوابه ثم بفضله شيئ بعد
شيئ انتهى كلامه قال الفارابي
واجب الوجود مبدأ
كل فيض وهذا ظاهر فله
الكل من حيث انه لا كثرة
فيه فهو من حيث هو ظاهر
سال الكل بذاته فعلمه
بالكل بعد ذاته وعلمه
بذاته نفس ذاته وكثرة
علمه بالكل كثيرة بعد ذاته
ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته
فهو الكل فى وحدة ثم لما
كان هذا العلم مبدأ للعلم
بالاسباب والمسببات من
حيث السببية والمسببية كان
هذا العلم المرتب على ذلك
العلم البسيط علماً فعلياً
لوجود جميع الموجودات الواقعة
فى السلسلة على النمط الذى

جواب منعکس ہوتا ہے چنانچہ جب مقابل بہت
کلام کرتا ہے، تیرے قلب میں اس کا
جواب آتا ہے اور پھر اس کی تفصیل
تھوڑی تھوڑی آجاتی ہے۔ ختم ہوا
کلام ہمینار کا اور فارابی نے کہا ہے
واجب الوجود مبدء فیض کا ہے اور یہ
ظاہر ہے پس تمام اشیاء واجب الوجود
کے لئے اس حیثیت سے کہ اس میں کثرۃ
نہیں ہیں پس ذات بحیثیت ذات کے
ظاہر ہے پس واجب الوجود کو تمام اشیاء
کا علم بعد ذات کے ہے اور خود اس کو
اپنی ذات کا علم نفس ذات ہے اور تمام
اشیاء کے ساتھ اس کے علم کی کثرت بعد
ذات کے ہے اور باعتبار ذات واجب
الوجود کے تمام کل ہیں ایک ہیں چونکہ یہ علم
اسباب اور مسببات کے علم کا بحیثیت
سببیت اور مسببیت کے مبدء ہے،
اس لئے یہ علم جو اس علم بسیط پر مرتب ہو
علم فعلی ہوگا اس لئے کہ تمام موجودات جو

Marfat.com

اقتضتہ العنایۃ الازلیۃ فعلم اللہ تعالیٰ علم حضوری فی سلسلۃ المبدئیۃ فکان العلم بالمعلومات مع ما اشتملت علیہ من الصفات والاعتبارات فی عزتیۃ الوجود علماً تفصیلیاً حضوریاً مرتبا علی ذلک العلم البسیط ولم تیجد وفی ھذہ المراتب الا الاضافات .... وتعدد الاضافات لایخل بوحدانیتہ

مرحلہ ھم اعلم ان مراتب العلم التفصیلی اربع الاول ما یعبر عنہ بالقلم والنور والعقل فی الشریعۃ کما جاء فی الحدیث اول ما خلق اللہ القلم و فی ...... اول ما خلق اللہ

سلسلہ میں واقع ہیں، ایسے طریق پر ہیں کہ جس طرح عنایت ازلیہ کا مقتضیٰ ہے پس اللہ تعالیٰ کا علم سلسلہ مبدیت میں علم حضوری ہے پس معلومات کا علم مع ان صفات اور اعتبارات کہ جو مرتبہ علم میں اُس پر مشتمل ہیں علم تفصیلی حضوری ہے جو اس علم بسیط پر مرتب ہے اور ان مراتب میں سوائے اضافات کوئی شے متعدد نہیں ہوئی اور اضافات کا تعدد اس کی وحدانیت میں مخل نہیں ہے

مرحلہ بیستا لیسواں - جاننا چاہیے کہ علم تفصیلی کے مراتب چار ہیں اول وہ کہ جو شریعت میں قلم اور نور اور عقل سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اول قلم پیدا کیا ہے اور ایک حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا اور ایک حدیث میں ہے کہ اول مخلوقات میں سے عقل ہے اور اصطلاح صوفیہ میں عقل کل سے تعبیر کیا جاتا ہے اور

علم تفصیلی کے مراتب اور اسکی تحقیق کہ علم اجمالی حضوری کی تفصیل

عقل اول ہے

النور وفي حديث اول ما
خلق الله العقل وفي اصطلاح
الصوفية ما يعبر عنه بالعقل
الكل وفي اصطلاح الحكماء
ما يعبر عنه بالعقل الاول
فالقلم الذي هو اول المخلوقات
حاضر بذاته مع ما هو
مكنون فيه عند الواجب
تعالى فهو علم تفصيلي
بالنسبة الى العلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته و بسيط
بالنسبة الى ما في المراتب
والثانية ما يعبر عنه باللوح
المحفوظ في الشريعة وفي
اصطلاح الصوفية النفس
الكلي وفي اصطلاح الحكماء
بالنفوس الكلية المجردة
فاللوح المحفوظ حاضر بذاته
مع ينتقش فيه من صور الكليات

اصطلاح حکماء میں اسی کو عقل اول
سے تعبیر کرتے ہیں پس قلم جو اول مخلوقات
ہے اپنی ذات سے معہ اپنی اُس شے کے
جو اُس میں پوشیدہ ہے اللہ تعالے کے
نزدیک حاضر ہے پس وہ قلم باعتبار
اُس علم اجمالی کے جو اُس کی عین ذات
ہے علم تفصیلی ہے اور باعتبار اُس شے
کے جو مراتب میں ہے بسیط ہے اور دوسرا
مرتبہ علم تفصیلی کا وہ ہے کہ جس کو شریعت
میں لوح محفوظ سے تعبیر کرتے ہیں اور
اصطلاح صوفیہ میں نفس کلی کہتے اور اصطلاح
صوفیہ میں لوح محفوظ اپنی ذات سے معہ
اُن کلیات کی صورتوں کے جو اس میں
نقش پذیر ہوتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک
حاضر ہے۔ پس وہ بہ نسبت اُن دو مرتبہ
کے جو اس کے اوپر ہے علم تفصیلی ہے اور
تیسرا مرتبہ علم تفصیلی کا کتاب محو اور
اثبات ہے اور وہ قوت جسمانیہ ہے کہ
اس میں جزئیات مادیہ کی صورتیں نقش

Marfat.com

عند الواجب تعالى فهو علم
تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين
اللتين فوقها والثالثة كتاب
المحو والاثبات وهو القوة
الجسمانية التي تنتقش
فيها صور الجزئيات المادية
وهي المطبعة في الاجسام
العلوية والسفلية فهذه
القوى مع ما فيها من النقوش
حاضرة عنده تعالى والرابعة
الموجودات الخارجية من
الاجزاء العلوية والاجسام
السفلية واحوالها فانها
حاضرة بذاتها عند الواجب
في مرتبة الايجاد فعلمت
ان هذه التفاصيل للامور
كلية كانت او جزئية صورا
ادراكية كانت او عينية
حاضرة بذواتها ولوازمها

پذیر ہوتی ہیں اور وہ قوت اجسام
علویہ اور سفلیہ میں نقش پذیر ہے پس
یہ قویٰ معہ اُن کے نقوش کے اللہ تعالیٰ
کے نزدیک اپنی ذات سے مرتبۂ ایجاد
میں حاضر ہیں پس اس تقریر سے تونے
جان لیا کہ یہ تفاصیل امور کلیہ
ہوں یا جزئیہ صور ادراکیہ ہوں یا
عینیہ اپنی ذوات اور لوازم اور اعتبارات
سے مرتبۂ ایجاد میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک
حاضر ہیں پس یہ تفاصیل ایک اعتبار
سے علوم ہیں اور ایک اعتبار سے
معلومات ہیں کیونکہ ان تفاصیل کا
وجود اپنی ذات میں ... وجود اللہ
تعالیٰ کے لئے ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ
وجود عرض کا فی نفسہ وہ وجود اُس
کا ہے جو محل کے لئے ہے مگر فرق اتنا
ہے کہ عرض کا وجود محل کے لئے قبول
کے ساتھ ہے اور ان تفاصیل کا وجود
اللہ تعالیٰ کے لئے باعتبار نفس کے ہے

Marfat.com

واعتبارها عند الله تعالى في
مرتبة الايجاد فهي علوم
باعتبار ومعلومات باعتبار
فان وجود في ... انفسها
هو وجودها له تعالى كما
يقال ان وجود العرض في
نفسه هو وجوده لمحله لا
ان وجود العرض للمحل --
بالقبول ووجودها باعتبار
بالفعل وهذا معنى قول
المشائين علمه بذاته
بمعلولاته نفسها واعلم
انك اذا فهمت حق الفهم
ماتلونا عليك من التحقيقات
الفائقة والتدقيقات
الرائقة بان لك ان علمه
عين ذاته صدقا ومغائر لنا
مفهوما وله اعتبارات
لامتناهي على حسب معلوماتها

اور یہی معنے ہیں اس قول مشائین کے کہ
اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم انہی معلولات
کا علم ہے۔ جان تو کہ جو کچھ ہم نے تحقیقات
فائقہ اور تدقیقات رائقہ ذکر کئے ہیں
جب تو نے ان کو خوب سمجھ لیا تو یہ ظاہر
ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کا علم باعتبار صدق
کے عین ذات ہے اور باعتبار مفہوم
کے مغائر ہے اور اس علم کے موافق معلومات
کے اعتبارات غیر متناہیہ ہیں پس یہ
کہنا صحیح ہے کہ علم ایک صفت ہے یعنی
ایک امر ہے جو اس کی ذات کے ساتھ
بقیام انتزاعی قائم ہے یا ایک ایسا
امر ہے جو ذات پر باعتبار تغایر مفہوم
کے محمول ہوتا ہے اور جب وہ اشیاء
منکشف ہو جاتی ہیں یا ایک تعلق ہے
جو انکشاف کو واجب کرتا ہے۔ پس
بہ حیثیت اس کے کہ وہ تجلی اور انکشاف
کا سبب ہے اور اس کو علم کہتے ہیں
اور وہ عالم انوار میں صورت مجردہ کے

Marfat.com

فیصلح ان یقال انہ صفۃ ای
امر تام ثم بذاتہ تعالی قیاما
انتزاعیا او امر محمول علی
الذات بحسب التغایر فی
المفہوم ینکشف بہا الاشیاء
عند تعلقہ بہا و تعلق یوجب
الانکشاف یق لہ العلم
وانہ مبدء فی العالم
الانوار الصورۃ المجردۃ القائمۃ
بذواتہا وجودہا فی انفسہا
ھو وجودہا تعالی فعلاً
کما ان وجود الاعراض فی
انفسہا ھو وجودہا فی
محالہا قبولاً فیصلح ان یق
علمہ تعالی صور قائمۃ
بذاتہا ای فی مرتبۃ التفصیل
وان یقال انہ حضوری بمعنے
ان الاشیاء منکشفۃ لذاتہ
تعالی من غیر ارتسام شیء فیہ

لئے جو اپنے ذات کے ساتھ قائم
ہے مبدء ہے اور اس صورۃ مجردہ
کا وجود فی نفسہٖ اُس کا ہی وجود ہے
فعلاً جو واجب کے لئے ہے جیسا کہ
وجود اعراض کا فی نفسہٖ وہی وجود ہے
جو ان کے محل میں باعتبار قبول کے ہے
پس اس تقریر کے بعد یہ کہنا صحیح ہے کہ
اللہ تعالیٰ کا علم صور تین ہے۔ جو مرتبہ
تفصیل میں اپنی ذات کے ساتھ قائم
ہے اور یہ بھی کہنا صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ کا
علم حضوری ہے یعنی اشیاء اللہ تعالیٰ
کی ذات کیلئے بغیر نقش پذیر ہونے کسی
شے کے منکشف ہیں کیونکہ ذات مقدسہ
اور مجردہ معہ اُن کے صفات اور اعتبارات
کے مرتبہ تفصیل میں اپنی ذات سے حاضر
ہیں اور وہ علم حصولی ہے کیونکہ تمام
معلومات معہ اُن کے اعتبارات...
.......اور لواحق کے بذریعہ
علم بسیط کے جو مبدء تفصیل کا ہے۔

Marfat.com

لان الذات المقدسة والجواهر المجردة مع ما فيها من الصفات والاعتبارات حاضرة بانفسها فی مرتبة التفصیل وانه هو حصولی لان جمیع المعلومات مع اعتباراتها ولواحقها حاصلة له تعالے بالعلم البسیط الذی هو مبدء التفصیل وانه عین الذات صدقا وانه غیرها مفهوما وانه لا عینه اے مفهوما ولا غیره اے صدقا

مرحلة مو قالت الاشاعرة ان العلم قائم بذاته تعالیٰ فقال جمهورهم العلم صفة حقیقیة ذات تعلق وقال المحققون منهم هو نفس التعلق و علے التقدیرین یلزمهم القول

اللہ تعالیٰ کو حاصل ہیں اور نیز یہ کہنا صحیح ہے کہ علم باریتعالیٰ باعتبار صدق کے عین ذات اور باعتبار مفہوم کے غیر ذات ہے اور نیز یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ نہ عین ذات باریتعالیٰ ہے یعنی باعتبار مفہوم کے اور نہ غیر ہے یعنی باعتبار صدق کے۔

مرحلہ چھیالیسواں اشاعرہ نے کہا ہے کہ علم اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے چنانچہ تمام فلاسفر نے کہا ہے کہ علم ایک صفت حقیقت تعلق والی ہے اور ان میں سے محققین نے کہا ہے کہ علم نفس تعلق کا نام ہے اور ہر دو تقدیر پر انکو اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ علم معدوم کے متعلق ہے۔ اور یہ باطل ہے کیونکہ انھوں نے وجود ذہنی کی نفی کی ہے اور علم کے تعلقات کے ازلی ہونے کے قائل ہوئے ہیں اور یہ علم نہیں ہے لیکن

علم اللہ تعالیٰ ازلی اور جز صفات میں اشاعرہ کا مذہب

يتعلق العلم بالمعدوم
الصرف وهو سفسطة
لانهم نفوا الوجود الذهني
وقالوا بازلية تعلقات العلم
لصعوبة هذا الامر ذهب
الامام الى القول بالوجود
الذهني في علمنا وانه ليس
بعلمه لكنه شرط لحصول العلم
والجواب ان المعدوم
الخارجي له ثبوت علمي حال
تعلق العلم به فلا يلزم تعلق
العلم بالمعدوم خارجا
والموجود علما ولا استحالة
فيه ويرد عليه ان التعلق
مقدم على الثبوت العلمي
فيكون تعلق العلم بالمعدوم
الصرف والجواب ان المقدم
على التعلق ذات المعلوم اذ
هو الذي تعلق به العلم

حصولِ علم کی شرط ہے اور جواب یہ
ہے کہ علم جب معدوم خارجی کے متعلق
ہوتا ہے تو معدوم کا ثبوت علمی ہے پس تعلق
علم کا معدوم محض کے ساتھ لازم نہیں
آتا بلکہ یہ لازم آتا ہے کہ علم معدوم
خارجی اور موجود علمی کے متعلق ہو، اور
اس میں کچھ استحالہ نہیں ہے اور اس
جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ
تعلق ثبوت علمی پر مقدم ہے پس علم کا
تعلق معدوم محض ہی کے ساتھ ہے
نہ معدوم خارجی اور موجود علمی کے ساتھ
جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ تعلق
پر مقدم معلوم کی ذات ہے کیونکہ علم
اُسی کے متعلق ہوا ہے اور تعلق، اور
ثبوت علمی دونوں بالذات ایک زمانہ
میں ہیں ایک کو دوسرے پر تقدم نہیں
ہے اور ایک اعتراض ان پر یہ وارد
ہوتا ہے کہ اگر صفات واجب ممکن
ہوں تو صفات کا حدوث لازم آتا ہے

Marfat.com

والتعلق والثبوت العلمی هما
معا بالذات لا تقدم
لاحدهما علی الاخر ویرد
علیهم لو کان صفات ممکنة
یلزم حدوثها لان کل
ممکن حادث عندهم و لو
کانت واجبة یلزم التعدد
الواجب واجیب بان کل
ممکن صادر بالاختیار
حادث وانه تعالی موجب
فی صفاته وان الایجاب
فی صفات الکمال لیس بنقص

مرحلہ ۲۳ قالت الصوفیاء
جمیع الصفات الکمالیة عین
الذات من حیث الوجود فهی
امور عقلیة انتزاعیة وظهر
آثار واحکام فیما له الوجود
العینی ولما راوا قدم الذات
والصفات ولا تعطیل للصفات

قالوا بقدم العالم عند الله والحدوث باعتبار ظهور بعض لبعض فلا تعطیل للصفات

کیونکہ ہر ممکن اُن کے نزدیک حادث
ہے اور اگر واجب ہوں تو واجب کا
تعدد لازم آتا ہے اور اس کا جواب
یہ دیا گیا ہے کہ جو ممکن اختیار سے صادر
ہو وہ حادث ہے اور اللہ تعالےٰ
صفات باری کے موجب ہیں، اور
ایجاب صفات صفات کمال سے
ہے نقص نہیں ہے۔

مرحلہ سینتالیسواں صوفیاء
نے کہا ہے کہ تمام صفات کمالیہ بحیثیت
وجود کے عین ذات ہیں پس اس مذہب
کے موافق صفات امور عقلیہ انتزاعیہ
ہیں اور جس شے کا وجود عینی ہے اُس
میں ان کے آثار اور احکام ہیں اور جب
انھوں نے یہ دیکھا کہ ذات بھی قدیم
ہے اور صفات معطل بھی نہیں ہیں تو
اس لئے عالم کے قدم کے اللہ کے نزدیک
قائل ہوگئے ہیں اور حدوث کو کہتے ہیں
کروہ باعتبار ظہور بعض کے ہے بعض

Marfat.com

بالسعد و مرا المطلق وايضا
علے تقدیر حدوث العالم
عندہ تعالے يلزم ان
يكتسب اللہ سبحانہ عند
حدوث العالم علے
المحدثات فيتم بہ فيحصل
لہ صفۃ بعد ان لم يكن
وهذا اجهل في ذاتہ
وصفاتہ

مرحلہ حمـ

قد علمت ان الصوفية
يثبتون الصفات وكذلك
الاشاعرة والحكماء و
الشرذمة من قدماء
الفلاسفة حيث انكروا
الصفات راسا فليس
عندهم الا الذات ولا
يعبأ بهم لكن بين الصوفية
وغيرهم من المثبتين

کے لئے ہیں اس تقدیر پر صفات کو عدم
مطلق سے کچھ تعلق نہیں ہے اور اللہ
کے نزدیک جبکہ عالم حادث ہے تو
اس تقدیر پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ
سبحانہٗ وقت حدوث عالم کے علم
محدثات کو حاصل کرے اور اس
علم سے کمال حاصل کریں اس پر
لازم آتا ہے کہ ان کے لئے ایسی صفت
حاصل ہو جو پہلے سے نہ تھی اور یہ ذات
صفات سے صریح جہل ہے

مرحلہ اڑتالیسواں

پہلی
تقریرات سے تو نے اس بات کو جان
لیا ہے کہ صوفیہ صفات کو ثابت کرتے
ہیں اور اشاعرہ بھی ثابت کرتے ہیں
اور حکما، اور متقدمین فلاسفہ کا ایک
گروہ صفات کا بالکل انکار کرتے
ہیں ان کے نزدیک ذات ہی ذات ہے
صفات کوئی شے نہیں اور ان منکرین
صفات کا کچھ اعتبار نہیں ہے لیکن

فرق فی تقریر الاثبات قالت
الصوفیۃ جمیع الصفات الکمالیۃ
عین الذات من حیث الوجود
ولیس عندہ موجودات متغایرۃ
بالذات یقال لہا العلم القدرۃ
الی غیر ذلک من الصفات
کصفاتنا وتوانا لحالۃ القائمۃ
بنا المختلفۃ من حیث الوجود
والمفہوم بل صفاتہ شئون
انتزاعیۃ لذات الواجب
تعالیٰ لیس لکل واحد وجود
علیحدۃ مغائر للذات
بل ھی موجودات الوجود
الذات فھی عین الذات من
حیث الوجود ومغائرۃ لہا
وبعضہا بعضاً من حیث
المفہوم فھی موجودات عقلیۃ
لا عینیۃ ولا یلزم تعدد
الذات وتکثرھا من حیث

صوفیہ اور دیگر مثبتین صفات میں
تقریر اثبات کے اعتبار سے فرق ہے
صوفیہ تو یہ کہتے ہیں کہ صفات کمالیہ بحیثیت
وجود کے عین ذات ہیں اور صفات
متغائر بالذات نہیں ہیں۔ یعنی ایسی
موجود بالذات نہیں ہیں کہ ان کو علم
اور قدرت وغیرہ کہا جائے جیسے کہ
ہماری صفات اور ہمارے قویٰ جو ہمارے
ساتھ قائم ہیں اور بحیثیت وجود اور
مفہوم کے مختلف ہیں موجود بالذات ہیں
بلکہ اس کی صفات ایسی ہیں جو ذات
واجب کے لئے منتزع کئے گئے ہیں ہر
ایک کے لئے مستقل وجود ذات کے
لئے متغائر نہیں ہیں بلکہ ذات کے ہی
موجود ہونے سے موجود ہیں پس معلوم
ہوا کہ صفات باعتبار وجود کے عین ذات
ہیں اور بحیثیت مفہوم کے ذات کے
بھی مغائر ہیں۔ پس وہ موجودات
عقلیہ میں عینیہ نہیں ہیں اور باعتبار

Marfat.com

الوجود الخارجي ولها آثار
واحكام فيما له الوجود العيني
قال المحقق الدواني ولا
يلزم من كون الشيء صفة
الشيء وثباتا له كونه موجودا
او ثابتا في نفسه مطلقا كالقدم
الذاتي والوجوب الذاتي
انتهى، وههنا دقيقة و
على قسمين انتزاع المعقولات
الثانية مثل الوجود والوجوب
وغير ذلك من الامور
العامة وانتزاع ليس كذلك
مثل العمى في زيد اعمى مع
ان كلا منهما منتزعان من
الامور الخارجة وليسا من
الامور الخارجة وليسا من الامور
الاولى من المحسولات
العقلية والقضايا الذهنية
والثانية من المحمولات

وجود خارجی کے ذات کا تعدد اور تکثر
لازم نہیں آتا اور جس شے کا وجود عینی
ہے اُس میں اُن صفات کے احکام اور
آثار ثابت ہیں۔ محقق دوانی نے کہا ہے
کہ کسی شے کا کسی شے کی صفت ہونے
سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود بھی موجود
مستقل ہو، مثلاً قدم ذاتی اور وجوب
ذاتی ذات کیلئے ثابت ہیں مگر ان کا مستقل
وجود نہیں ہے ختم ہوا کلام محقق دوانی
کا اور اس مقام پر ایک دقیقہ ہے
وہ یہ ہے کہ انتزاع کی دو قسمیں ہیں اول
تو انتزاع معقولات ثانیہ کا جیسے کہ وجود
اور وجوب اور دیگر امور عامہ اور دوسرے
وہ انتزاع جو ایسا نہیں ہے، جیسے
انتزاع نابینا ہونے کا جملہ "زید نابینا"
ہے تو یہ دونوں یعنی وجود وغیرہ اور
نابینا ہونا امور خارجیہ سے انتزاع کئے
گئے ہیں اور حالانکہ امور خارجیہ سے نہیں
ہیں لیکن دونوں قسموں میں یہ فرق ہے کہ

Marfat.com

. . . .

. . . .

الخارجية فبمجرد الانتزاع
من الامر الخارجي لا يكفي
في كون القضية خارجية
بل يجب ان لا يكون المحمول
في طرف الانتزاع مخلوطا
بالموضوع بل يكون الموضوع
بعد انتزاع المحمول على
حاله كالاعمى قالوا انتزاعنا
من الامر الخارجي بما هو في
كونه موجودا خارجيا
فالمنتزع عند الاعمى بعد
الانتزاع كان باقيا موجودا
بحاله بخلاف سائر الامور
العامة فانها مخلوطة
بالموضوع موجود افضفانه
تعالى وشيونه ليس مثل
الامور العامة في الانتزاع

وجود وغیرہ تو محمولات عقلیہ اور قضایا
ذہنیہ سے ہیں اور نابینا ہونا محمولات
خارجیہ میں سے ہے۔ پس محض انتزاع
امر خارجی سے اس کے لئے کافی نہیں
ہے کہ قضیہ خارجیہ ہو جاوے بلکہ قضیہ
کے خارجیہ ہونے کے لئے یہ بھی ضروری

. . . .

. . . . ہے

کہ محمول جانب انتزاع میں موضوع
سے مخلوط نہ ہو بلکہ محمول کے انتزاع
کے بعد موضوع اپنے حال پر رہے مثلاً
نابینا کے بارہ میں کہتے ہیں کہ اگر اس کو
امر خارجی سے منتزع کریں تو انتزاع
اس امر خارجی کے موجود خارج ہونے
میں منحصر نہیں، پس جس شے سے نابینا
انتزاع کیا جاتا ہے وہ شے بعد انتزاع
اپنے حال پر باقی اور موجود ہے بخلاف
امور عامہ کے کہ وہ موضوع موجود کے
ساتھ مخلوط ہیں پس اللہ تعالیٰ کی

Marfat.com

حتی یکون القضیة ذهنیة
وتخرج من کونها خارجیة

مرحلہ طم

افهام الناس قاصرة عن
درک الوجوب الذاتی
والصفاتی لان الفیض
الذاتی والصفاتی فائض
علیه من الذات والصفات
فیری فی نفسه اثرهما
فیسهل علیه درک الذات
والصفات بخلاف الوجوب
فلا یری فی نفسه اثر
منه فیشکل الامر علیه
وامهات الصفات الحیوة
والعلم والارادة والقدرة
والسمع والبصر والکلام و
بعضهم ذکر الجواد والمقسط
بدل السمع والبصر فهذه الائمة
السبعة وامام الائمة

صفات اور شیون انتزاع میں مثل امور
عامہ کے نہیں ہیں تا کہ قضیہ ذہنیہ ہو
اور خارجیہ ہونے سے خارج ہو جاوے

مرحلہ اُنچاسواں وجوب ذاتی

اور صفاتی کے ادراک سے لوگوں
کی فہم قاصر ہیں کیونکہ فیض ذاتی اور
فیض صفاتی ذات اور صفات سے
فائض ہوتے ہیں اور ان دونوں کا اثر
اپنے نفس میں دیکھتا ہے۔ پس اُس ذات
اور صفات کا ادراک سہل ہے بخلاف
وجوب کے کہ اُس کا فیض فائض ہوتا ہے
پس وجوب کا اثر بھی اپنے اندر نہیں دیکھتا
ہے پس اسی واسطے وجوب کے بارہ میں
اشکال میں پڑتا ہے اور اصول صفات
سات ہیں۔ حیات۔ علم۔ ارادہ۔ قوۃ
سمع۔ بصر۔ کلام۔ اور بعض علمائے
بجائے سمع اور بصر کے جواد اور مقسط کو
ذکر کیا ہے۔ یہ صفات آئمہ سبعہ
کہلاتی ہیں اور امام الائمہ شیخ

وجوب ذاتی اور صفاتی [illegible]

عند الشیخ محی الدین عربی
الحیوٰۃ لتوقف فی غیرھا
علیھا ولذا قال بعضھم
الاسم الاعظم الحیّ القیوم
وعند الشیخ کمال الدین
عبد الرزاق الکاشی العلم
لشرفہ وفی شرح الفصوص
للقیصری علمہ تعالیٰ بذاتہ
عین ذاتہ وعلمہ بالعالم
صور الاشیاء فیہ سواء
کانت کلیۃ او جزئیۃ لا
یعزب عنہ مثقال ذرۃ
فی الارض والسماء ولا
ھمنہ وان یکون ذاتہ
محل امور متکثرۃ فانھا
عینہ من حیث الوجود و
انکانت غیرہ من حیث
التقیید والتعین فلا حال
ولا محل بل شیئ واحد

محی الدین عربی کے نزدیک حیات ہے
کیونکہ اور صفات اسی پر موقوف ہیں
اور اسی واسطے بعض نے کہا ہے کہ
اسم اعظم الحیّ القیوم ہے اور شیخ
کمال الدین عبدالرزاق کاشی کے
نزدیک امام الائمہ علم ہے۔ کیونکہ
اور صفات پر علم شرف رکھتا ہے اور
اور قیصری کی شرح فصوص میں ہے
کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم عین
ذات ہے اور عالم کے متعلق جو اس
کا علم ہے وہ اشیاء کی صورتیں ہیں
خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ ایک ذرہ کے
برابر بھی زمین اور آسمان میں اُس سے
غائب نہیں ہے اور اس میں کچھ اشکال
نہیں ہے کہ ذات باری امور متکثرہ
کا محل ہو کیں یہ امور متکثرہ بحیثیت
وجود کے عین ذات ہیں اگرچہ بحیثیت
تقیید اور تعین غیر ہیں پس ذات نہ
حال ہے اور نہ محل ہے بلکہ ایک شے

Marfat.com

فهي بالصور الحالية والمحلية فهذا العلم المحيط هو نفس الامر الذي افهام العلماء فيه حائرة۔

مرحلہ ن

قال الامام الرازي في المحصل لا حد للعلم لانه ضروري ان ما عدى العلم لا ينكشف الا بالعلم فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له وقال الامام الغزالي .... وامام الحرمين انه نظري يعسر تحديده وذهب طائفة من العلماء الى انه نظري يمكن تحديده واهل الله من الصوفية قالوا لشدة ظهوره لا يمكن تحديده اذ من شرط المعرف اجلى من المعرف وسابقا عليه ولا شيء اجلى من العلم ولا

ہے صورتوں حالیہ اور محلیہ سے ظاہر ہوتی ہے پس یہ علم محیط وہ ہے کہ علماء کے فہم اس میں حیران ہیں۔

مرحلہ پچاسواں

امام رازی نے محصل میں کہا ہے کہ علم کی حد بیان نہیں کر سکتے کیونکہ علم ایک بدیہی شئے ہے اس واسطے کہ ما سوا علم کے علم ہی سے منکشف ہوتے ہیں پس یہ محال ہے کہ غیر اس کا کاشف ہو اور امام غزالی اور امام حرمین نے کہا ہے کہ علم نظری ہے، اس کا بیان کرنا مشکل ہے اور علماء کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ علم نظری ہے مگر اس کی حد کو بیان کرنا ممکن ہے اور صوفیہ نے کہا ہے کہ شدت ظہور کی وجہ سے اس کی تحدید ممکن نہیں ہے کیونکہ معرف کی شرط یہ ہے کہ وہ معرف سے اجلی ہو اور اس پر سابق ہو اور علم سے زیادہ کوئی شئے اجلی اور کوئی شئے سابق نہیں ہے سوائے

Marfat.com

سابقا عليه الا غيب الذات
الذي لا يحيط به علم احد
غير الحق سبحانه وتقدم
الحيوٰة عليه تقدم الشرط
على المشروط على تقدير المغايرة
لا مطلقا ومع ذلك
فلا يثبت تقدمه الا بالعلم
فهو حقيقة مجردة كلية لها
نسب وخواص واحكام وعوارض
ولوازم ومراتب ولا يحد
حدا تاما قال يعسوب العارفين
كرم الله وجهه العلم نقطة
كثرها الجاهلون اي انه
من الصفات الذاتية التي لا
يمتاز عن موصوفها الا بتعقل
كل متعقل لا من حيث التعين
لما ان النقطة لا وجود لها
في الخارج بل متعقل بها
قائم بالخط القائم بالسطح

غیب ذات کے کہ کسی کا علم سوائے
حق سبحانہ کے اس کو محیط نہیں ہے
اور حیات کا تقدم علم پر اس تقدیر پر
کہ صفت علم کے مغائر ہو ایسا ہے جیسے
کہ شرط کا تقدم مشروط پر ہے اور تقدم
مطلقاً نہیں ہے اور باوجود اس کے
یہ تقدم بھی علم سے ہی حاصل ہوتا ہے
پس علم ایک حقیقت مجردہ کلیہ ہے کہ
اس کے لئے نسبت ہیں اور خواص ہیں
اور احکام اور عوارض اور لوازم ہیں
اور مراتب ہیں اور اس کی حد تام
بیان نہیں ہو سکتی یعسوب العارفین
علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا ہے کہ علم
ایک نقطہ ہے اس کی جاہلوں نے
تکثیر کر دی ہے یعنی علم ان صفات ذاتیہ
میں سے ہے کہ جو اپنے موصوف سے
بحیثیت تعین کے ممتاز نہیں ہے بلکہ
تعقل متعقل سے ممتاز ہے جیسا کہ
نقطہ کا خارج میں وجود نہیں ہے

Marfat.com

انقائم بالجسم ينتهى الخط بها فى طرفه تعقلا وانه بسيط اى حقيقة مجردة والجاهل من عدد العلم بتعدد المعلومات وكثره بكثرتها والا هو واحد بسيط لا يحتمل فى نفسه التكثر لان من الصفات الذاتية بل فى متعلقاته

مرحلة ان معرّف العلم اما عارف بسره يقصد التنبيه بذكر بعض لوازمه او جاهل به فان العلم لا حد له فان اجزاء التعريف و الحد قد تعلق به العلم و هو بعد و لم يتحقق ففيه تقدم على نفسه و اهل النظر ذكر للعلم تعريفات شتّى كلها مدخولة و المختار منها فى المواقف انه صفة توجب تميز

بلکہ وہ اسی طور سے مستقل ہوتا ہے کہ خط کے ساتھ قائم ہے اور سطح جسم کے ساتھ قائم ہے اور نقطہ سے خط کی انتہا ہوتی ہے اور علم بسیط ہے یعنی حقیقت مجردہ ہے اور جو شخص علم کی حقیقت سے جاہل ہے وہ معلومات کے تعدد سے اس کو متعدد مانتا ہے اور معلومات کے تکثر سے اس کو متکثر سمجھا ہے حالانکہ واحد بسیط ہے فی نفسہ تکثر کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ علم صفات ذاتیہ سے ہے متعلقات علم میں البتہ احتمال تکثر کا ہے۔

مرحلہ اکانواں جو شخص علم کی تعریف کرتا ہے وہ یا تو اس کے راز کو جانتا ہے اور اس کے مرتبہ پر اس کے لوازم سے تنبیہ کرنا چاہتا ہے اور یا یہ کہ اس سے جاہل ہے کیونکہ علم کی کوئی حد جامع مانع نہیں ہے کیونکہ تعریف اور حد کے اجزار سے

علم کی تعریفات اور اس کی تعیین

بین المعانی لا یحتمل لنقیض
ای قائمة بمحلة توجب
تلك الصفة ایجابا عادیًا
کون محلها ممیزا المتعلق
تمیزا لا یحتمل المتعلق نقیض
ذالك التمیز فلا بد فیه
من اعتبار المحل وبدونه
لا تتم قال السید السند
واحسن ما قیل فی تعریفه
صفة یتجلی بها المذکور لمن
قامت هی به فالمذکور
یتناول الموجود والمعدوم
والممکن والمستحیل والمفرد
والمرکب والکلی والجزئی
والمعنی انه صفة تنکشف
بها لمن قامت هی به المذکور
شانه ان یذکر انکشافا
تاما لا اشتباه فیه فیخرج
الظن والجهل المرکب و

اول علم متعلق ہوتا ہے اور یہ علم اتبک
متحقق نہیں ہوا پس اس تحدید میں
تقدم اپنے نفس پر لازم آتا ہے اور اہل نظر
نے علم کی مختلف تعریفات کی ہیں اور ہر
ایک پر ان میں سے اعتراض وارد ہوتا
ہے اور مختار ان تعریفات میں وہ ہے
جو مواقف میں ہے وہ یہ ہے کہ علم ایک
صفت ہے جو معانی کے درمیان تمیز
واجب کرتی ہے یعنی وہ صفت اس
کے محل میں قائم ہے اور وہ صفت ایجاب
عادی اس کو واجب کرتا ہے کہ اس کا
محل شے متعلق کو ایسی تمیز دے کہ اسکے
سبب سے وہ متعلق اس ممیز کے نقیض
کا احتمال نہ رکھے پس اس تعریف میں
محل کا اعتبار ضروری ہے ورنہ تعریف
تام نہ ہوگی، سید السند نے کہا ہے کہ
سب سے عمدہ تعریف یہ ہے کہ علم ایک
صفت ہے کہ اس کے سبب سے مذکور
اس شخص کے لئے کہ جس میں یہ صفت

Marfat.com

اعتقاد المقلد المصيب
لانها ليس فيها ليس الانكشاف
التام وانشراح تنحل عنه
العقدة وقال الحكماء انه
حصول صورة الشئ فى
العقل اى عنده ليتناول
ادراك الجزئيات لانها تعقل
بالآلات فان النفس الناطقة
هى المدركة لا الالة
واما عند اهل الكشف والتحقيق
لا يلزم من تعلق العلم
بالمعلوم حصول المعلوم
فى نفس العالم ولا امثاله
اى صورته فمسمّى العلم
عند القوم تعلق خاص
ونسبة محدثة للذات
من المعلوم ولا شك ان
تلك النسبة متاخرة عن
المعلوم فى العقل والملاحظة

ہو روشن ہو جائے پس لفظ مذکور اس
تعریف میں موجود اور معدوم اور ممکن اور
مستحیل اور مفرد اور مرکب اور کلی اور
جزئی سب کو شامل ہے اور معنی اس تعریف
کے یہ ہیں کہ علم ایسی صفت ہے کہ اسکے
سبب سے ایسی شے کہ جس کی شان یہ ہو
کہ ذکر کی جاوے اس شخص کے لیے کہ
جس میں یہ صفت ہے منکشف بانکشاف
تام کہ جس میں بالکل اشتباہ نہ ہو
ہو جائے پس اس تعریف کے موافق علم
سے ظن اور جہل مرکب اور اعتقاد مقلد
مصیب کا سب نکل جاویں گے اور تعریف
جامع مانع ہو جاویگی کیونکہ ان سب میں
انکشاف تام اور انشراح کامل نہیں ہے
اور حکماء نے کہا ہے کہ علم عقل میں کسی شے
کا حاصل ہونا ہے۔ مراد یہ کہ عقل کے نزدیک
حاصل ہو جائے تاکہ ادراک جزئیات کو
بھی تعریف علم کی شامل ہو جائے کیونکہ
جزئیات کا علم عقل کو آلات کے ذریعہ

Marfat.com

لانها تابعة ويرجع الى
هذا ما قال بعض العلماء
العلم له اضافتان احدهما
.... الى العالم والاخرى
الى المعلوم فعلى تقدير الحضور
لا مغائرة بين العلم
والمعلوم الا بالاعتبار
بل ههنا اضافة غيرهما
وهى اضافة العالم الى
المعلوم وكانهم الى هذا
اشاروا بقولهم العلم
صفة ذات اضافة فالصفة
هى العلم والاضافة هى
العالمية كما صرح به
فى المقاصد ومن قال
انه اضافة محضة يقول انه
نسبة بين العالم والمعلوم
ولا اثر للعالم فى المعلوم
اصلا فان سألت ما حقيقة

سے ہوتا ہے کیونکہ نفس ناطقہ ہی مدرک
ہے آلہ مدرک نہیں ہے اور اہل کشف
وتحقیق کے نزدیک علم کے معلوم کے ساتھ
متعلق ہونے سے معلوم کا حاصل ہونا
نفس عالم میں اور نہ مثال نفس میں
یعنی اس کی صورت میں لازم نہیں آتا۔
پس قوم کے نزدیک تو مسمی علم کا تعلق
خاص ہے اور وہ نسبت ہے جو ذات کے
لئے معلوم سے حادث ہوا اور یہ ظاہر ہے
کہ وہ نسبت معلوم تعقل اور ملاحظہ
میں متاخر ہو کیونکہ وہ نسبت تو تابع ہے
اور بعض علماء کا قول بھی اس طرف
راجع ہے وہ یہ ہے کہ علم کی دو اضافتیں
ہیں ایک نسبت تو عالم کی طرف ہے اور
دوسری معلوم کی طرف پس جس صورت
میں کہ کوئی شے حاضر ہو اس وقت علم
اور معلوم میں صرف اعتبار مغائرت ہے
بلکہ اس مقام پر ان دو اضافتوں کے
علاوہ ایک اور اضافت ہے اور وہ

Marfat.com

العلم قل درك المدارك
على ماهو عليه في نفسه
اذا كان دركه غير
ممتنع واما ما يمتنع دركه
فالعلم به هو لا دركه
الى العلم بما لا يعلم
بانه لا يعلم علم قال عليه
الصلوة والسلام ان الله
احتجب عن العقول كما
احتجب عن الابصار و
ان الملاء الاعلى يطلبونه
كما يطلبونه انتم فالعقول
والفهوم عاجزة عن درك
كنهه كالابصار قال له
سرافقد ورحمته ويحذركم
كم الله نفسه والله رؤف
بالعباد وقال الصديق
رضى الله عنه العجز
عن درك الادراك

اضافت عالم کی معلوم کی طرف ہے
اور شاید کہ علما نے اسی کی طرف اپنے
اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ علم
ایک صفت اضافت والی ہے پس
صفت تو علم ہے اور اضافت عالمیت
ہے جیسا کہ مقاصد میں اس کی تصریح
کی ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ علم
اضافت محضہ ہے وہ کہتا ہے کہ علم
ایک نسبت علم اور معلوم کے درمیان
ہے اور عالم کو معلوم میں بالکل کچھ اثر
نہیں ہے پس اگر تجھ سے پوچھا جاوے
کہ علم کی کیا حقیقت ہے تو جواب میں
کہہ کہ علم دریافت کرنا مدرکات کا ہے
جس پر کہ وہ واقع میں ہیں جب کہ دریافت
کرنا ان کا غیر ممتنع ہو اور جو شے اس
قسم کی ہے کہ وہ دریافت نہ ہو سکے
تو اس کا علم یہی علم ہے کہ اس کا دریافت کرنا
متعلق نہیں ہو سکتا ہے یہی اس کا علم
ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے

Marfat.com

قال مصباح التوحید علی
کرم اللہ وجہہ حین سئل
بم عرفت ربک قال عرفت
بما عرفنی نفسہ لا یدرک
بالقیاس ولا یقاس بالناس
قریب فی بعدہ وبعید فی
قربہ فی کل شئی انتہی
قال ابو القاسم القشیری
فی رسالتہ لیس یرید الصدیق
انہ لا یعرف لان عند
المحققین العجز عجز عن
الموجود دون المعدوم
کالمقعد عاجز عن قعودہ
اولیس بکسب لہ ولا فعل
والقعود موجود فیہ کذلک
العارف عاجز عن معرفتہ
موجودۃ فیہ لانہا ضرورتہ
وعندہ ھذہ لطائف المعرفتہ
بہ سبحانہ فی الانتہاء

کہ اللہ تعالیٰ عقول سے مستتر ہو گئے
ہیں جیسا کہ عقول سے مستتر ہیں اور
ملاء اعلیٰ بھی اللہ تعالیٰ تعالیٰ کو اسی
طرح ڈھونڈتے ہیں جیسے کہ تم ڈھونڈتے
.... ہو پس عقول اور اوہام اس کی
حقیقت دریافت کرنے سے عاجز ہیں
جیسے کہ ابصار عاجز ہیں اور فرمایا کہ
اللہ تعالیٰ کی بڑی رحمت ہے اور رافت
ہے اور یحذرکم اللہ نفسہ واللہ رؤف
بالعباد اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ
فرماتے ہیں کہ درک ادراک سے عجز
.... ہے اور مصباح التوحید علی
کرم اللہ وجہہ سے کسی نے پوچھا کہ
آپ نے اپنے رب کو کس شے سے پہچانا
فرمایا کہ جس شے سے میرے نفس نے
بتلایا اسی سے پہچانا وہ قیاس سے
مدرک نہیں ہیں اور نہ آدمیوں پر اُن کو
قیاس کر سکتے ہیں اپنے بعد میں قریب ہیں
اور اپنے قرب میں بعید ہیں اور ہر شے

Marfat.com

ضرورية فالمعرفة الكسبية
في الابتداء وان كانت
معرفة على التحقيق فلم
يعدها الصديق رضی الله
عنه شيئا بالاضافة الى
المعرفة الضرورية
كالسراج عند طلوع الشمس
وانبساط شعاعها انتهى
كلامه قدس سره فعجزنا
عن العلم ببعض فتنابه
معرفة ولا يحصل هذا
لعلم الاثير رفع الحجب اغلظها
نفسك فان لم تكن تره

مرحلہ دلت النصوص
على عموم علمه تعالى
بكل شئ موجودا كان او
معدوما جزئيا كان
او كليا وعليها الاعتماد
وما ذكره في معرض

سے عالی ہیں۔ ختم ہوا کلام علی کرم اللہ
وجہہ کا۔ ابوالقاسم قشیری نے اپنے رسالہ
میں کہا ہے کہ صدیق اکبر رض کی مراد یہ
نہیں کہ ذاتِ باری پہچانی نہیں جاتی۔
کیونکہ محققین کے نزدیک عجز اُس کو کہتے
ہیں کہ کوئی شخص موجود سے عاجز ہو، نہ
یہ کہ معدوم سے عاجز ہو۔ مثلاً اپاہج بیٹھنے
سے عاجز ہے کیونکہ اُس کے اختیار میں
نہیں اور بیٹھنا اس میں موجود ہے۔ اسی
طرح عارف اس کی معرفت سے عاجز
ہے لیکن معرفت اس میں موجود ہو کیونکہ
معرفت تو ضروری ہے اور اس گروہ
کے نزدیک معرفت اللہ سبحانہ کی انتہا
میں ضروری ہے پس معرفت کسبیہ ابتدا
میں اگرچہ مذہب صحیح کے موافق معرفت
ہے لیکن صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے
معرفت ضروریہ کے مقابلہ میں اس
معرفت کو شمار نہیں کیا جیسے کہ چراغ کا
سورج کے نکلنے اور اس کی شعاع کے

Marfat.com

الاستدلال من ان المقتضى
العلم ذاته تعالى والمصحح
للمعلومية ذوات المعلومات
والمانع منتف منه عليه
ان عدم المانع فى نفس
الامر ممنوع وعدمه عندنا
لا ينفع والحكماء ما قرروا
فى كيفية علمه تعالے
ما يتادى على عمومه
ولذا لم يتعرض ضواله لكن
الامام حجة الاسلام والشيخ
ابوالبركات البغدادى
قالا ان اكثر المتقدمين
والمتاخرين من الفلاسفة
انكروا علمه الجزئيات و
وتبعها المتاخرون ولنفصل
مذهبهم فى هذا على
اصولهم ليتبين بذلك
الامر المعلوم اما مادے

پھیلنے کے وقت کچھ اعتبار نہیں ہوتا
ہے۔ ختم ہوا کلام ابوالقاسم قشیری
کا، پس معلوم ہوا کہ ہمارا اسکی معرفت
کے علم سے عاجز ہونا، یہی معرفت ہے
اور یہ علم بغیر حجابات کے اُٹھے حاصل
نہیں ہوتا اور اُن سب حجابوں میں سخت
حجاب تیرا نفس ہے اگرچہ تم اسے محسوس

مرحلہ باونواں نصوص اس
بات پر دلالت کرتی ہیں کہ حق تعالیٰ
کا علم ہر شے کو شامل ہے خواہ وہ شے
موجود ہو یا معدوم جزئی ہو یا کلی اور
نصوص ہی پر ایسے امور میں اعتماد ہے
اور حق تعالیٰ کے عموم علم پر جو یہ دلیل
علماء نے لکھی ہے کہ علم کا مقتضی اللہ
تعالیٰ کی ذات ہے اور معلومیت کا
مصحح معلومیت کی ذات . . . .
ہے اور علم سے کوئی مانع نہیں ہے
تو علم ضروری ہوگا تو اس دلیل پر یہ
اعتراض وارد ہوتا ہے کہ نفس امر

Marfat.com

ومتغير واما لا مادي
ولا متغير واما مادي لا
متغير واما متغير ولا مادي
القسم الثاني سواء كان
كليا او جزئيا يعلمه تعالى
فانه يعلم ذاته ويعلم
العقول والقسم الثالث
هو الاجرام العلوية
لان مقاديرها و
اشكالها باقية مصئونة عن
التغيرات غير معلومة
له تعالى بالاشخاص عند
هم لان ادراك
الجسمانيات لا يكون الا بالة
جسمانية والقسم
الرابع مثل الصور و
الامراض الحادثة
والنفوس الناطقة
معلومة له تعالى عندهم

میں عدم کا مانع ممنوع ہے۔ اور اس
کا عدم ہمارے نزدیک نفع نہیں دیتا۔ اور
حکمار نے اللہ تعالیٰ کے علم کی کیفیت
میں کوئی ایسی بات نہیں لکھی کہ جس سے
عموم علم معلوم ہو اور اسی واسطے انھوں
نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا لیکن امام
حجۃ الاسلام اور شیخ ابو البرکات بغدادی
نے کہا ہے کہ اکثر متقدمین اور متاخرین
فلاسفہ نے جزئیات کے علم کا انکار کیا ہے
اور متاخرین نے بھی انکا اتباع کیا ہے اب
ہم انکے مذہب کو انکے اصول کے مطابق
تفصیلاً بیان کرتے ہیں تاکہ مسئلہ خوب واضح
ہو جاوے پس جاننا چاہیے کہ امر معلوم یا
تو مادی متغیر ہوگا یا لا مادی لا متغیر ہوگا
اور یا مادی لا متغیر ہوگا اور یا متغیر لا مادی
ہوگا قسم ثانی کو خواہ کلی ہو خواہ جزئی ہو
اللہ تعالیٰ جانتے ہیں جیسا کہ اپنی ذات کو او
عقول کو جانتے ہیں اور قسم ثالث یعنی مادی
لا متغیر اجرام علویہ ہیں کیونکہ انکی مقادیر

Marfat.com

لانہا متغیرۃ یلزم
من تغیرہا تغیر العلم
ولا تغیر فی ذاتہ ولا
فی صفاتہ والقسم الاول
من الاجسام الکائنۃ
والفاسدۃ غیر معلومۃ
لہ تعالی عندہم للوجہین
المذکورین وقال المتاخرون
لا یعلم اللہ تعالی المادی
والمتغیر من حیث ہو
مادی ومن حیث ہو متغیر
لان ادراک الجزئیات
المادیۃ من حیث . . .
اقترانہا بالمادۃ احساس
وتخیل وہینا لا یکون
الا بالآلۃ الجسمانیۃ متجزیۃ و
کذلک العلم بالجزئیات
المتغیرۃ من حیث وقوعہا
فی الماضی والحال والمستقبل

اور اشکال باقی رہنے والے ہیں تغیر
سے محفوظ ہیں اور اللہ تعالی کو بقول اُن
کے ان سب اشیاء کے اشخاص کا علم
معلوم نہیں کیونکہ جسمانیات کا ادراک
بغیر آلہ جسمانیہ کے نہیں ہوتا ہے اور قسم رابع
یعنی متغیر لا مادی مثل صور اور اعراض
حادثہ اور نفوس ناطقہ کے ہیں اور اللہ تعالے
کو بقول اُن کے یہ سب اشیاء معلوم نہیں
ہیں کیونکہ یہ سب اشیاء متغیر ہیں اور انکے تغیر
سے علم کا تغیر لازم آتا ہے حالانکہ اُس کی
ذات اور صفات میں کوئی تغیر نہیں ہے
اور قسم اول یعنی مادی متغیر اجسام کائنہ
اور فاسدہ ہیں یہ بھی انکے نزدیک اللہ
تعالی کو معلوم نہیں ہیں پہلی دو وجہ سے اور
متاخرین فلاسفہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالی
مادی اور متغیر کو بحیثیت اس کے کہ مادی
مادی ہے - اور متغیر متغیر ہے نہیں جانتے ؟؛
کیونکہ جزئیات مادیہ کا ادراک بحیثیت
اُن کے مادہ کے ساتھ مقترن ہونے کے

Marfat.com

يوجب تغير العلم واما
ادراكها من حيث الاقتران
بالمادة كعلم المنجم
بالكسوف الجزئي وادراكها
من حيث وقوعها في الازمنة
بل مع الازمنة فهو
ثابت له تعالى من غير
لزوم شيء من الامرين
ويرد على قولهم احساس
وتخئيل منع الحصر فيهما
وقياس الغائب على الشاهد
لا يفيد ويرد على قولهم
وادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث وقوعها في الازمنة
المعينة يوجب تغير العلم
من حيث انه متغير سواء
كان جزئيا والله اعلم الحكم
الشفاء والتحقيق ان ذاته
تعالى لما لم يكن زمانيا

احساس اور تخئیل ہے اور احساس اور
تخئیل بغیر آلۂ جسمانیہ مجزیہ کے نہیں ہو
سکتا اور اسی طرح جزئیات متغیرہ کا
علم بحیثیت اُن کے ماضی وحال اور مستقبل
میں واقع ہونے کے تغیر علم کا واجب کرتا
ہے اور جزئیات متغیرہ کا ادراک بغیر اعتبار
حیثیت اقتران بالمادہ کے جیسے علم منجم
کا کسوف جزئی کے ساتھ اور ایسے ہی
ادراک جزئیات بحیثیت ان کے ازمنہ
میں واقع ہونے کے بلکہ معہ ازمنہ کے
اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے اور کوئی
اشکال ہر دو اشکال میں سے لازم
نہیں آتا اور یہ جو انھوں نے کہا ہے کہ
ادراک جزئیات کا بحیثیت ان کے مادہ
سے مقترن ہونے کے احساس ہے یا تخئیل
ہے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ
حصر ممنوع ہے اور نیز قیاس کرنا غائب
کا شاہد پر مفید نہیں ہے اور یہ جو وہ
کہتے ہیں کہ جزئیات متغیرہ کا علم الخ

Marfat.com

بمعنی الحادث فی الزمان
وان کان مقارنا له عنده
هم کان جمیع الازمنة عنده
حاضرة کالخط الممتد
الحاضر بجمیع اجزائه فیعلم
کل متغیر واقع فی زمانه
من غیر لزوم التغیر فی
ذاته فهو یعلم کل شیئ
فی زمانه کما یعلم کل
شیئ فی مکانه من غیر
تغییر بالنسبة الی ذاته
تعالی انما التغییر والقدم
والتاخر فی الحوادث بنسبة
بعضها الی بعض لا بالنسبة
الی ذاته تعالی وتقدس
وقیل علمه تعالی له تعلقات
ازلیة بکل ما یصح ان یعلم
وتعلقات متجددة بالمتجددات
من حیث وقوعها فی ازمنة

ان کے ازمنہ معینہ میں واقع ہونے کے
تغیر علم کو بحیثیت اس کے کہ وہ متغیر
ہے واجب کرتا ہے تو اس پر یہ اعتراض
وارد ہوتا ہے کہ جزئی کی کیا تخصیص
ہے۔ جزئی ہو یا کلی تغیر علم تو ہر صورت
میں لازم آویگا اور اسی شفا میں اس
حکم کی تعمیم کی ہے اور تحقیق اس بارے
میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات چونکہ
زمانی یعنی زمانہ میں حادث نہیں ہے اگرچہ
ان کے نزدیک زمانہ کے مقارن ہے
تمام زمانے اُن کے نزدیک حاضر ہیں
جیسا خط جو ممتد ہو اور اپنے تمام اجزاے
حاضر ہو، پس اللہ تعالیٰ اس بات کو
جانتے ہیں کہ ہر متغیر اپنے زمانہ میں بغیر اس
بات کے کہ تغیر اس کی ذات میں لازم آئے
واقع ہے جیسا کہ ہر شے کو اس کے مقام
میں جانتے ہیں اور کوئی تغیر اس کی ذات
میں لازم نہیں آتا۔ تغیر اور قدم اور تاخر
تو حوادث میں بہ نسبت بعض کے بعض کی

Marfat.com

معینۃ والتغیر فی المتعلقات
والاضافات لا یضر بکمالہ
لان ذلک التغیر و
التجدد لیس بنقصان
فی ذاتہ بل لان کمالہ
التام یقتضی ان لا یکون
المتجدد حاصلا فی الازل
لنقصان ذلک المتجدد
کما ان الممتنع لا یتعلق
بالقدرۃ لنقصان الممتنع
لا لنقصان فی ذاتہ وقدرتہ
وکذا سائر المحالات العقلیۃ

مرحلہ جن قال
بعض اہل اللہ القلب مرآۃ
وانما لا یصدا عوجہا ابدا
ولکن قد یصدا کما فی الحدیث
ان القلوب تصدا کالحدید
وفی الحدیث ان جلاءہا
ذکر اللہ فصدا مرآۃ القلب

قلوب کی کیفیت باعتبار ذکر اللہ کے

طرف ہے اور اللہ تعالیٰ کے اعتبار
سے قدم اور ناخواہ تغیر وغیرہ کچھ نہیں
اور کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کے
لیے مراُس شے کے ساتھ جو معلوم ہوگی
تعلقات ازلیہ ہیں اور متجددات کے
ساتھ بحیثیت اُن کے ازمنہ معینہ میں
واقع ہونے کے تعلقات متجددہ ہیں
اور متعلقات اور اضافات میں تغیر اس
کے کمال کا تغیر نہیں ہے کیونکہ تغیر اور
تجدد اُسکی ذات میں نقصان نہیں ہے
کیونکہ اُس کا کمال تام اس کا مقتضی ہے
کہ متجدد ازل میں بہ سبب نقصان اس
متجدد کے حاصل نہیں ہے جیسا کہ
ممتنع کے ساتھ بہ سبب نقصان ممتنع
کے قدرت متعلق نہیں ہوتی نہ بسبب
اس کے کہ ذات قدرت میں نقصان
ہے اور اسی طرح تمام محالات عقلیہ ہیں۔

مرحلہ تریپنواں بعض اہل اللہ
نے کہا ہے کہ قلب ایک آئینہ صیقل کیا ہوا

Marfat.com

تعلقه بعلم الغير عن العلم
بالله تعالیٰ فهذا التعلق
بالغير هو صداءها
لانه لا مانع عن تجلی
الحق الی هذا القلب
لان الحضرة الالهية
متجلية دائما لا يتصور
الحجاب فی حقها فهذا التعلق
بالغير هو يعبر عنه بالكون
والعقل والعماء والمرين
وغير ذلك مع ان ما اشتغل
به القلب هو فی نفس الامر
عند العلماء بالله هو
الحق لكن صورته فی المرأة
لا بهذه النسبة فلاجل
ذلك اعتقد الغير فبعد
عن الحضور وطرد عن علم
الله فی علمه قال الله
تعالیٰ قلوبنا فی اكنة مما

ہے اُس میں زنگ ... بالکل نہیں ہے
لیکن کبھی کبھی زنگ آلود ہو جاتا ہے
چنانچہ حدیث میں آیا ہے کہ قلوب کو بھی
زنگ لگ جاتا ہے جیسا کہ لوہے کو
زنگ لگ جاتا ہے اور یہ بھی آیا ہے
کہ دلوں کا صیقل اللہ کا ذکر ہے اور
اور دل کا زنگ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو
چھوڑ کر علم غیر کے متعلق ہو۔ پس یہ غیر کا
علم قلوب کا زنگ ہے کیونکہ یہی تجلی
حق کو قلب تک آنے سے روکتا ہے
کیونکہ اس طرف سے تو کوئی مانع موجود
نہیں ہے وہ تو ہمیشہ متجلی رہتے ہیں
حجاب اُن کے حق میں ہو ہی نہیں سکتا
پس یہ غیر کا تعلق کون اور عقل اور عماء
اور رین کہلاتا ہے لیکن جس شے کے
ساتھ کہ قلب مشغول ہوتا ہے وہ واقع
میں علماء کے نزدیک حق ہے لیکن اُس
کا آئینہ قلب میں جھلکنا اس نسبت سے
نہیں ہے یعنی واقع میں تو وہ شے

Marfat.com

تدعونا الیہ اے فی اکنۃ
من ھذا الامر الخاص والمیت
فی اکنۃ مما ھو غیرہ فغیرہ
قد اشرق علی صفحۃ المرأۃ
المصقولۃ فالقلوب ابدًا
لم تزل مقطورۃ علمہ الجلاء
اح بالتجلی الذاتی او الصفاتی
او الافعالی او الاثاری فان
علمہ صاحب القلب ان
... ھذا المراتب منسوبۃ الیہ
تعالیٰ فھو العارف باللہ
فی جمیع الاحوال وان لم یفطن
فھو مطرود فی فھمہ عن غیر
الحضور ویساب واما فی
نفس الامر ھو مع اللہ وفی
ذکر اللہ ابدًا او بھذا الستر
یسامح العبد فی جھنم کما
یسامح معہ عند ارتکاب
المناھی او نغلہ خلقہ قال

حق تعالیٰ ہی ہیں مگر اس کا ادراک
نہیں ہے اس وجہ سے اس کو غیر اللہ
سمجھتے ہیں اور اللہ کے علم سے دور اور
مردود ہو کر اپنے علم میں لگ گئے چنانچہ
حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ کفار کہتے
ہیں کہ ہمارے دل اُس شے سے جس
کی طرف آپ بُلاتے ہیں، پردوں میں
ہیں یعنی اس امر خاص سے پردہ ہے
اور دیگر اشیا سے پردوں میں نہیں ہیں
ہیں اور اشیاء آئینہ صیقل کردہ قلب
پر روشن ہیں پس قلوب ہمیشہ صفائی
اور روشنی پر ہی مخلوق ہوئے ہیں، اور
اس طرح مخلوق ہونا قلوب کا یا تو تجلی
ذاتی سے ہے یا صفاتی سے ہے یا افعالی
سے ہے یا آثاری سے ہے پس اگر صاحب دل
اس کو جانتا ہے کہ یہ جملہ مراتب اللہ تعالیٰ
کی طرف منسوب ہیں تو وہ اپنے احوال
میں عارف باللہ ہے اور اگر نہ سمجھا اور جانا
تو وہ مردود و مطرود ہے۔ غزالی قدس سرہ

Marfat.com

تعالیٰ خلقکم وما تعملون و
اما علمہ بذاتہ فقال الغزالی
قدس سرہٗ فی کتابہ المفنون
بہ عن غیر اللہ ذات اللہ
سبحانہ مجردۃ عن المادۃ
لا جسم ولا جسمانی وکل
من یکون کذٰلک فھو عالم
بذاتہ لان کل مجرد یکون
ھویتہ المجردۃ حاضرۃ
لہ لذاتہ فیکون اللہ
عالماً بذاتہ اذ العلم حضور
الماھیۃ المجردۃ عن
اللواحق الخارجیۃ وھھنا
کذٰلک فیکون اللہ عالماً
بذاتہ وھو مبداء جمیع
الموجودات فیکون عالماً
بجمیع الموجودات لان من
علم ذاتہ علم کونہ مبداء
لغیرہ لانہ من تتمۃ العلم

نے اپنی کتاب المفنون بہ عن غیر اللہ
میں فرمایا ہے کہ اللہ پاک کی ذات مادہ
سے مجرد ہے نہ جسم ہے نہ جسمانی ہے اور
جو شے ایسی ہوتی ہے وہ ذات عالم
ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر مجرد کی ہویت مجردہ
اُس کے نزدیک حاضر ہے۔ بس معلوم
ہوا کہ اللہ تعالیٰ عالم بذاتہ ہیں کیونکہ علم
ماہیت مجردہ عن اللواحق کے حضور کا
نام ہے اور اس مقام میں یہ امر متحقق ہے
تو اللہ تعالیٰ عالم بذاتہ بھی ہوں گے
اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام موجودات
کے مبدء ہیں تو علم بھی اُن کا تمام موجودات
کے متعلق ہو گا۔ کیونکہ جس کو اپنی ذات کا
علم ہو گا اُس کو غیر کے لئے مبداء ہونے کا
علم ہو گا۔ کیونکہ علم بالمبدا علم بذاتہ کا تتمہ
ہے اور علم بالمبدء وعلم بالغیر کو متضمن ہے
پس اگر تو یہ کہے کہ جب علم نام حضور کا
ہوا اور حضور مغایرۃ کو مقتضی ہے کیونکہ
شے اپنے ذات کے نزدیک تو حاضر ہو ہی

Marfat.com

بذاته والعلم یکون مبداء
لغیره یتضمن العلم
بذلك الغیر فان قلت اذا کان
العلم هو الحضور وهو یستدعی
المغائرة لامتناع حضور
الشیء عند نفسه فکیف
یکون عالما بنفسه اولا
مغائرة ههنا قلت ان الحضور
هو عدم الغیبة وهو لا یقتضی
النسبة بل نفی النسبة ونفی
النسبة قد یکون للوحدة
وانتفاء الاثنینیة فلا یستدعی
المغائرة بل یصدق مع العینیة
بل اعلی مراتب الحضور الشهود
للعالم نفسه بنفسه من
احتیاج الی امر مغائر بین
العالم والمعلوم بل ینتزع
من هذا الحضور نسبة و
للاضافة ویقال له العلم و

نہیں سکتی پس باری تعالیٰ کو اپنی ذات
کا علم کیسے ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب
یہ ہے کہ حضور کے معنی غائب نہ ہونے
کے ہیں اور غائب نہ ہونا نسبت کو مقتضی
نہیں ہے بلکہ نفی نسبت کو مقتضی ہے
اور نسبت کی نفی کبھی اس طرح بھی ہوتی
ہے کہ وہ شے واحد ہو اور اس میں
تعدد نہ ہو پس معلوم ہوا کہ علم مغائرۃ
کو مستدعی نہیں ہے، بلکہ باوجود عینیت
کے بھی صادق ہے بلکہ یہ تو حضور کا
اعلیٰ مرتبہ ہے کہ علم اور معلوم ایک ہی
شے ہو اور عالم و معلوم میں کوئی امر
مغائر نہ ہو بلکہ خاص اس حضور سے
اور اضافت ماخوذ کی جاتی ہے اسی
کو علم کہتے ہیں اور اللہ کے علم کو اس کے
عین ہونے پر دلائل بہت ہیں اول
تو یہی ہے وفوق کل ذی علم علیم
یعنی ہر ذی علم کے اوپر ایک بڑا جاننے
والا ہے۔ پس یہ آیت کریمہ اس پر دال

Marfat.com

مما يدل بظاهره على عينية
علمه تعالى قوله وفوق كل
ذي علم عليم فانه يدل
على ان العليم لم يندرج
في ذي علمه عينه والا
لم يتوقف منه حد بل
يتسلسل بخلاف ذي العلم
فانه يكون علمه مغايرا
لذاته

مرحلة ٨ في لوائح
الاسرار لامام الغزالي للعلم
صفة واحدة يدرك بها
جميع المعلومات لا ان لكل
علم معلوم علما بل العلم
من تعلق العالم بشيء مغاير
للعالم بالذات او بالاعتبار
والتعلق نسبة عدمية
ليس لها وجود المعلومات
حاضرة عنده سبحانه ابدا

ہے کہ علم ذی علم میں مندرج نہیں ہے
اور اس پر بھی دال ہے کہ علیم وہ ہے کہ
اُس کا علم عین ذات ہے ورنہ علم کا کسی
حد پر توقف نہ ہوگا اور تسلسل لازم آویگا
برخلاف ذی علم کے کہ اُس کا علم ذات
کے مغائر ہے۔

مرحلہ چونواں امام غزالی کی
کتاب لوائح اسرار میں ہے کہ علم ایک
صفت ہے کہ اُس سے تمام معلومات
کا ادراک کیا جاتا ہے اور اس کا مطلب
یہ نہیں کہ ہر معلوم کے علم کا علم ہے۔ بلکہ
علم نام عالم کے تعلق کا ہے جو کسی شے
مغائر کے ساتھ ہو اور خواہ مغائرت
بالذات ہو یا بالاعتبار ہو اور تعلق ایک
نسبت عدمیہ ہے کہ اُس کا وجود نہیں ہے
اور سب معلومات اللہ سبحانہ کے نزدیک
جانتے ہیں، اور اختلافات معلومات میں
ہیں اللہ سبحانہ میں نعوذ باللہ کوئی اختلاف
نہیں ہے اور محدث کا علم ایسا نہیں

حاضر ہیں اور اختلاف تعلقات کا ان کی عرض میں ہے من کل الوجوہ

ها من جميع الوجوه بعلم واحد
والاختلافات الى المعلومات
لا اليه سبحانه وعلم المحدث
ليس كذلك لانه مقيد
بالزمان اى الماضى والمستقبل
والحال وبتقييده بالاحكام
الزمانية فيغلب عليه القصور
فالانكشاف له تعالى ليس
بحصول العلوم ولا امثالها بل
بذوات المعلومات ولوازمها
من الصفات الحقيقة او الاعتبارية
وجوبا وعدما

سوال۔ كيف يتصور تعلق
علمه تعالى بالممتنعات بهذا
المعنى اذ ليس لها ذوات
بل هى عدمات محضة فى
انفسها فما معنى الانكشاف
والحال ان اهل الحق اتفقوا
على ان علمه تعالى اعم من

ہے، کیونکہ مقید بالزماں نہیں ہے یعنی
ماضی یا حال یا مستقبل سے مقید نہیں
ہے بلکہ احکام زمانیہ کے ساتھ مقید
ہے اسی واسطے اکثر علم محدث میں قصور
واقع ہوجاتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کا انکشاف
علوم کے حصول یا امثال کے حصول سے
نہیں ہے بلکہ معلومات کے ذوات اور
لوازم سے ہے اور لوازم سے مراد صفات
حقیقیہ یا اعتباریہ ہیں:

سوال اس معنی کر تو اللہ تعالیٰ کا
علم ممتنعات کے متعلق بھی ہو سکتا ہے۔
کیونکہ ان کے ذوات نہیں ہیں، بلکہ وہ تو
عدم محض ہیں تو اس صورت میں انکشاف
کے کیا معنے ہوں گے اور حالانکہ اہل حق
نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا
علم قدرت سے عام ہے۔ کیونکہ علم تو
واجب اور ممکن اور ممتنع سب کے
متعلق ہوتا ہے بخلاف قدرت کے کہ
وہ ممکن کے ہی متعلق ہوتی ہے۔

Marfat.com

قدرته تتعلق بالواجب
والممکن والمُستنع بخلاف
القُدرة فانها لا یتعلق الا
بالممکن۔

فتق ان المُستنعات الخارجية
کشریک الباری واجتماع
النقیضین وکذا رؤية الله
سُبحانه بصورة ما لها موطن
الا القوة المُتخیلة یقال لها
الخیال المتصل عند المحققین
ولا شک ان قوی الحالة فی
الابدان والصُورة المرتسمة
فیها معلومة للحق سُبحانه مع
امتناع الصور فی انفسها اذ
لیس لها ثبوت نفسی کما
للممکن المعدوم حین
عدمه ولا اوسع شئی فی
القوی من الخیال فانتم لك
ان ترتسم فیه صور لا ثبوت

جواب ممتنعات خارجیہ یہ ہیں شریک
باری اور اجتماع نقیضین اور اسی طرح
اللہ سبحانہ کی رویت ایسی صورت
کے ساتھ کہ اس کے لئے سوائے قوت
متخیلہ کہ جس کو خیال متصل کہتے ہیں
کوئی مقام نہ ہو یہ ہی محققین کے نزدیک
ممتنعات خارجیہ میں سے ہے اور اس
میں شک نہیں ہے کہ قوتیں جو بدن میں
ہیں اور صورتیں جو ان میں نقش پذیر
ہیں یہ سب حق سبحانہ تعالیٰ کو معلوم
ہیں۔ باوجود اس کے کہ صورتیں فی نفسہ
ممتنع ہیں کیونکہ ان کا کوئی ثبوت نفسی
جیسا کہ ممکن معدوم عدم کے وقت ہو
نہیں ہے۔ پس اس تقریر سے واضح
ہو گیا کہ خیال میں ایسی صورتیں نقش
پذیر ہوتی ہیں کہ جن کا نہ خارج میں وجود
ہے اور نہ عقل میں کیونکہ عقل شئے محال
کو اسی قوت کے ذریعہ سے ادراک کرتی
ہے۔ پس یہ قوت محال صورتوں کا مقام

Marfat.com

لها في الخارج ولا في العقل
اذا العقل لا يدرك محالا
الا بالية هذه القوة فيه
موطن الصور المحالة فيدركها
العقل من هذا الوجه لا ان
المحال له صورة معقولة اذا
لمعقولات لها صورة ثبوتية
في انفسها وان لم يكن موجودة
في الخارج حين ادراك العقل

مرحلة هن العلم نسبة
بين العالم والمعلوم وما
ثمه الا ذات الحق تعالى وهي
عين وجوده وليس لوجوده
مفتتح ومختتم فيكون له طرف
في ذيل النفي فقولهم غير
متناه اي لا طرف له ولا
حد فهو صفة سلبية والمعلومات
... متعلقات وجوده تعالى
فمتعلق ما لا يتناهى وجودا

باری تعالیٰ کا علم حضوری ہے ... ذات علم ... [illegible]

ہے پس ان کو عقل قوت خیال کے
ذریعہ ادراک کرتی ہے، اس طور سے
سے ادراک نہیں کرتی کہ محال کی
کوئی صورت معقولہ ہے یا یہ کہ معقولات
کی واقع میں کوئی صورت ثبوتیہ ہے اگرچہ
وہ خارج میں ادراک کے وقت موجود
نہیں ہے۔ **مرحلہ پچپنواں** علم
ایک نسبت ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان
اور علم اس معنی کے اعتبار سے باریتعالیٰ
میں متحقق نہیں ہے۔ کیونکہ وہاں تو سوائے
ذات کے کوئی شے نہیں اور یہ نسبت
باری تعالیٰ کا عین وجود ہے۔ اور
باریتعالیٰ کے وجود کی نہ انتہا ہے نہ ابتدا
ہے پس اس کی کوئی طرف اور حد بھی
نہیں ہے۔ پس یہ جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ
کی ذات غیر متناہی ہے اس کے معنی یہ
ہیں کہ اس کے کوئی حد اور طرف نہیں
ہے پس علم ایک صفت سلبیہ ہے اور معلومات
اس کے وجود کے متعلقات ہیں پس ذات

Marfat.com

بما لا يتناهى معلوماً و
مقدوراً ومراداً فوجوده
تعالى لا يتصف بالدخول
في الوجود فان كل ما دخل
في الوجود فهو متناه وهو
عين الوجود فهو غير متناه
فقد علمت منه ان تقدم
موجد العالم على العالم
ليس تقدماً زمانياً يعني
لم يكن ... بينه وبين
موجد ... زمان يتقدم
عليه فيتاخر هذا عنه فعدم
العالم ووجود الحق لم يكن في
وقت لكن الوهم يتخيل ان
بين وجود العالم وموجود العالم بعداً
امتداداً وذلك راجع الى
ما عهده في الحس من التقدم
الزماني والتاخر لا يتوهم
من هذا البيان قدم العالم

کہ وجود کے اعتبار سے منتہائی نہیں
ہے وہ ایسی شے کے متعلق ہے کہ جو
باعتبار معلوم اور مقدور اور مراد کے
غیر منتہائی ہے پس اللہ تعالیٰ کا وجود
دخول فی الوجود کے ساتھ متصف ہی
نہیں ہے کیونکہ جو شے وجود میں داخل
ہے وہ متناہی ہے اور اللہ تعالےٰ
عین وجود ہے پس وہ غیر متناہی ہے
پس اس سے تونے یہ سمجھ لیا ہوگا کہ
عالم کے موجد کا تقدم عالم پر زمانی
نہیں ہے یعنی عالم اور موجد کے درمیان
کوئی زمانہ نہیں ہے۔ کہ موجد اُس پر متقدم
ہو اور عالم متاخر ہو پس عالم کا عدم اور
حق کا وجود کسی وقت میں نہیں ہے۔
لیکن وہم اس طرف جاتا ہے کہ عالم
اور حق میں فرق اور دوری ہے اصلی وجہ
اس خیال کی یہ ہے کہ آدمی نے ہمیشہ
سے تقدم اور تاخر زمانی کو سمجھا ہے اسی
پر سب کو قیاس کرتا ہے اور اس تقریر

Marfat.com

اذا القدیم هو الذی لا مفتتح له
ذاته ثم ظهر وجوده من
الواحد الاحد واما حدوث
العالم فظهور بعض لبعض واعلم
... ان انتقالات العالم و
تجدد النوازل وحدوث
الاوصاف لا یورث فی العلم
الالهی انتقالا وحدوثا
وتجددا فان الراسخین
فی العلم قالوا العالم بجمیع
تقالیبه حاضر عنده تعالی
فالاعیان واحوالها علی
صورها کانت علیها مشهودة
معلومة له تعالی فاذا
اوجد الله سبحانه الاعیان
واحوالها فانما اوجدها
لها لا له تعالی وهی علی
حالها باماکنها وازمانها و
اعتبارا تها منکشفة عنده وبحکمه

یہ وہم نہ ہو کہ عالم قدیم ہے کیونکہ قدیم
. . . . . اس کو کہتے ہیں کہ جسکی
کوئی ابتدا نہ ہو، حالانکہ عالم اپنی ذات
سے موجود نہ تھا، اس کا وجود واحد
احد سے ظاہر ہوا ہے اور حدوث عالم
کا مطلب یہ ہے کہ بعض اشیاء بعض کے
لئے ظاہر ہوئی ہیں۔ جاننا چاہیے کہ
عالم کے انتقالات اور حوادث کا متجدد
ہونا اور اوصاف کا حادث ہونا علم
الٰہی میں حدوث اور تجدد اور انتقال
کو لازم نہیں کرتا کیونکہ جو لوگ راسخ
فی العلم ہیں وہ کہتے ہیں کہ عالم مع اپنے
تصرفات و تغیرات کے اللہ تعالیٰ کے
نزدیک حاضر ہے پس تمام اشیاء اور
ان کے احوال جس صورت اور حیثیت پر
ہیں اللہ تعالیٰ کو معلوم اور مشاہد ہیں
پس جب اللہ سبحانہ کسی شے یا اس کے
حال کو ایجاد کرتے ہیں تو اسکو اسی کے
سے بلکہ اشیاء تو اپنے حال اور زمانہ

Marfat.com

بعد شیئٍ الی ما لا یتناھی
علی... التواتر والتوالی
والتتابع فالحدوث راجع
من البعض الی البعض مثلاً
شخص واحد لہ صورۃ
فی الصبی وصورۃ فی الشباب
وصورۃ فی الھرم وکل واحدۃ
منھا غائبۃ عن الاخریٰ
وھذہ الصور فرضنا انھا
مستورۃ تحت حجاب عینیک
فاذا رفعت الحجاب من بصرک
ادرکت کلھا بنظرۃ واحدۃ
فالماضی والمستقبل والحال
حاضرۃ عندہ فلا یتصف
علمہ بھذہ الازمان و
طائفۃ من العلماء ذھبوا
فیھا الی حدوث التعلقات
وقال العلامۃ الدوانی فی
الزوراء جمیع ما ذھب الیہ

اور مکان اور اعتبارات سے اللہ
تعالیٰ کو منکشف ہیں اور ایک شے کے
پے در پے ایجاد کرتے ہیں۔ پس حدوث
آپس میں اشیاء کے اعتبار سے ہے۔
اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ آدمی
کی ایک صورت لڑکپن میں ہوتی ہے
اور ایک صورت جوانی میں اور ایک
صورت بڑھاپے میں اور ہر ایک ان
صورتوں میں سے ایک دوسرے سے
غائب ہے اور ان صورتوں کو ہم فرض
کرتے ہیں کہ پردے کے پیچھے ہیں تیری
آنکھوں سے پوشیدہ ہیں۔ پس جب
حجاب و نقاب اُٹھایا تو سب صورتوں
کو ایک نگاہ سے ادراک کر لیا پس
ماضی اور مستقبل اور حال سب اُن
کے نزدیک حاضر ہیں پس اللہ تعالیٰ
کا علم ان زمانوں میں سے کسی زمانہ کے
ساتھ متصف نہ ہوگا اور علماء کی ایک
جماعت اس کی قائل ہوئی ہے کہ

Marfat.com

المتکلمون والحکماء فی مسئلۃ
العلم قاصر لعدم اطلاعهم
علی جلیۃ الامر فقد ثبت
علمه بالبرھان کما ثبت
بالقرآن حتی سرت ھذہ
الصفۃ وکذا سائر الصفات
فی العالم علی حسب قابلیۃ
کل موجود من العالم
اما تری الی النحل کیف
بنت بیتا مسدسا یتحیر
العقل فیه فلیس لها ھذا
العلم الا بعلم اعطاہ
اللہ تعالی ایاھا وھکذا
سائر الحیوانات بل الجمادات
فان التسبیح لا یکون الا
من علم۔

مرحلہ کو قال اللہ تعالی
ولنبلونکم حتی نعلم المجاھدین
منکم ... یدل ظاهرھا

تعلقات حادث ہیں علامہ دوانی نے
زوراء میں لکھا ہے کہ متکلمین اور حکماء
کے علم باری کے بارہ میں جس قدر مذاہب
ہیں سب قاصر اور کوتاہ ہیں کیونکہ ان کو
حقیقت پر اطلاع نہیں ہے کیونکہ جیسا
اللہ تعالی کا علم قرآن سے ثابت ہوتا
ہے اسی طرح برہان اور دلیل سے
ثابت ہے حتی کہ یہ صفت یعنی علم اور
دیگر صفات عالم میں ہر موجود میں اس
کی استعداد کے موافق ساری ہے۔
دیکھتے نہیں کہ شہد کی مکھی کیسا گھر مسدس
بناتی ہے کہ عقل حیران رہ جاتی ہے پس اس
کو یہ علم اللہ تعالی کا ہی عطا کیا ہوا ہے
اور اسی طرح تمام حیوانات بلکہ جمادات
کو ان کی استعداد کے موافق علم دیا ہے
کیونکہ ہر شے تسبیح کہتی ہے اور تسبیح علم
سے ہی ممکن ہے **مرحلہ چھبیسواں**
حق تعالی نے فرمایا ہے ولنبلونکم
حتی نعلم المجاھدین منکم یعنی

ان العلم بعد الابتلاء ای
الاختبار فكيف قوله تعالى
لا يعزب عنه مثقال ذرة
ای قبل الخلق و بعده بعلم
واحد قالوا العلم المتعلق
بعد الابتلاء يسمى خبراً
واختبارا والعالم به يسمى
خبيراً وهذا الاسم
يجب ان يتاخر عن مرتبة
الابتلاء والعلم الاول
منه تعالى كان محيطاً به قبل
هذا البلاء وبعده ....
لان ظهور اسم الخبير
للعالم والمختبر للمعلوم
والاختبار بفعل الابتلاء انما
حصل بعد حصول البلاء
وفيه شعار بان صفة العلم
لا تضاف حقيقة الا الى الله
سبحانه لكن ظهرت هذه

ہم تم کو ضرور آزماویں گے تاکہ ہم تم سے
مجاہدہ کرنے والوں کو جانیں اس
آیت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ علم
اللہ تعالیٰ کا بعد آزمائش کے ہے حالانکہ
دوسرے مقام پر فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ
سے قبل پیدا کرنے کے اور بعد پیدا ہونے
کے کوئی شے برابر ذرہ کے بھی غائب نہیں
تو علماء نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ جو
علم بعد آزمائش ہے اس کو خبر اور اختبار
کہتے ہیں اور اس کے عالم کو خبیر کہتے ہیں
اور یہ ضروری ہے کہ یہ اسم یعنی خبیر مرتبہ
ابتلاء سے متاخر ہو اور اس سے پہلے
جو علم تھا وہ محیط تھا قبل اس آزمائش
کے بھی تھا اور بعد کو بھی ہے مگر ظہور اس
اسم کا یعنی خبیر کا عالم کے لئے اور مختبر کا
معلوم کے لئے اور اختیار کا اس آزمائش
کے لئے بعد اس آزمائش کے ہی ہے
اور اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ علم کی
صفت حقیقتاً مخلوق کی طرف مضاف

Marfat.com

الصفة فی المظاهر الخلقية وبهذه العلاقة يضاف اليهم لذالك فيقل لعلم بعلم ظهور

مرحلہ ثمان

فعل الحق عند المتكلم صادر بارادته بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وعند الحكماء بارادته بالايجاب. ای ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن فعل الخير لازم ذاته ومقدم الشرطية الاولى واجب التحقيق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع التحقيق فجاء الايجاب لهذا ولا نظن انهم ينفون الارادة ويجعلون الافعال الصادرة عن الحق مثل الاحراق من النار والاشراق من الشمس

نہیں کی جاتی اضافۃ حقیقت اللہ سبحانہ کی ہی طرف ہے۔ مظاہر خلقیہ میں اس صفت کا صرف ظہور ہوا ہے اور اسی علاقہ سے مخلوق کی طرف علم منسوب کیا جاتا ہے اور اسی بنا پر مفسرین نے اس علم کی علم ظہور سے تفسیر کی ہے۔

مرحلہ ستاونواں

متکلمین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا فعل کسی ارادہ سے جو اختیار کے ساتھ ہے صادر ہوتا ہے اور اختیار کے معنیٰ یہ ہیں کہ اگر چاہے کرے اور نہ چاہے تو نہ کرے اور حکما کے نزدیک ایسے ارادہ سے صادر ہوتا ہے کہ جو ایجاب کے ساتھ ہو اور ایجاب کے معنی یہ ہیں کہ اگر چاہے کرے اور نہ چاہے تب بھی کرے فعل خیر اس کی ذات کو لازم ہے فرق یہ ہے کہ پہلے شرطیہ کے مقدم کا وقوع ضروری ہے اور دوسرے شرطیہ کا مقدم ممتنع ہے پس ایجاب کے معنیٰ یہ ہیں الدیہ معنے

خدا کا فعل صادر ہونے میں متکلمین اور حکما کا قول

فالمتکلم یجعل الارادة منتھی سلسلة الاسباب و ترجح بلا مرجح لا الترجیح بلا مرجح والحکماء یقولون الترجیح بلا مرجح ایضا محال ومنتھی سلسلة الاسباب ذات الواجب الذی ھو منشاء الارادہ قال الامام حجة الاسلام الغزالی مبدء فیضان الکل علمه بوجه النظام فیکون علمه سببا لوجود المعلوم فاذا ارادته علمه بھذا النظام المتقن فکان الامام مال الی مذھب الحکماء وقد ذکر فی بعض رسائله لیس کل ما قاله الحکماء باطلا بل ان وافق الحق اخذناه وان خالف ترکناه

نہیں ہیں کہ وہ ارادہ کی نفی کرتے ہیں۔ اور جو افعال ان سے صادر ہوتے ہیں اس کو ایسا کہتے ہیں جیسے کہ جلانا آگ کا اور روشن ہونا شمس کا کہ یہ دونوں امر آگ اور شمس سے بلا اختیار صادر ہوتے ہیں پس متکلمین تو ارادے کو اسباب کا منتہی قرار دیتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ ترجح بلا مرجح محال نہیں ہے بلکہ ترجیح بلا مرجح محال ہے، اور اسباب کے سلسلہ کا منتہی ذات واجب تعالی کی ہے جو منشا ارادہ کی ہے امام حجۃ الاسلام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جملہ اشیاء کے فیضان کا مبدء علم اللہ تعالیٰ کا ہے جو وجہ نظام کے متعلق ہے پس اس کا علم ہی وجود معلوم کا سبب ہے پس اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا ارادہ علم ہے جو اس نظام محکم کے متعلق ہے۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بھی حکماء کے مذہب کی طرف

ن ق کیف یکون العلم
سبب وجود المعلوم و
الحال ان العلم تابع للمعلوم
ای مطابق له والاصل
فی هذا التطابق المعلوم
یعنی ان العلم بوقوع
شئ فی وقت معین تابع
لکونه بحیث یقع فیه لانه
ظله وحکایة عنه فان
الصورة الفرسیة علی الجدار
انما یقال لها هیئة الفرس
لان الفرس فی حد نفسه
یکون هذا ولا یتصور
انعکاس الحال فالعلم
بقیام زید فی الغد انما
یتحقق اذا قام فی الغد
فلا مدخل للعلم فی
وجود الفعل وامتناعه
بالنسبة الی الطرفین متساویة

مائل ہیں اور اپنے بعض رسائل میں یہ
ذکر بھی کیا ہے کہ حکماء کا ہر ایک معقول
باطل نہیں بلکہ اگر حق کے موافق ہو تو
ہم قبول کریں گے اور اگر مخالف ہے
تو چھوڑ دیں گے **سوال** علم کیسے وجود
معلوم کا سبب بن سکتا ہے۔ حالانکہ
علم تابع معلوم کے ہوتا ہے۔ یعنی دونوں
مطابق ہوتے ہیں اور اصل یہاں یہی
ہے کہ دونوں مطابق ہوں یعنی مثلاً
کسی خاص وقت میں کسی شئے کے وقوع
کا علم اس کے تابع ہے کہ وہ اس وقت
خاص میں واقع بھی ہو کیونکہ وہ علم تو
اسی کا ظل اور حکایت ہے۔ مثلاً دیوار
پر جو گھوڑے کی تصویر کھینچی ہوئی ہے اس
کو جو گھوڑے کی تصویر کہتے ہیں اس کی
وجہ یہی ہے کہ گھوڑا واقعی ایسا ہی ہوتا
اور اس کا عکس متصور نہیں ہو سکتا۔
یعنی یہ نہیں کہہ سکتے کہ گھوڑا حقیقی ایک
خاص ہیئت پر ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ

Marfat.com

فتق التبعية بالمعنى
المذكور لايمكن الا في العلم
الانفعالي الحصولي وعلمه
سبحانه حضوري فعلي والحضوري
هو انكشاف المعلوم بعينه
وذاته مع جميع لوازمه
الوجودية والعدمية
من غير ان يكون نسبة
على طرف المعلوم على السوية
نعم هذا الى ادراكنا
التصوري يصح ولائق لمثل
هذا الادراك انه علم
لان العلم هو الحكم
الاذعاني فكيف ينسب الى
الحق تعالى ان علمه كالتصور
وفي الحقيقة ان هذا القول
ينفي العلم بالممكنات قبل
وقوعها كما ذهب اليه
المعتزلة وجمهورهم

دیوار پر اس کی ہیئت ایسی ہے اور مثلاً
زید کے کل آئندہ میں کھڑے ہونے کا
علم جب ہی ہو سکتا ہے جب وہ کل کھڑا
بھی ہو، پس معلوم ہوا کہ علم کو کسی فعل
کے وجود میں کوئی دخل نہیں اور نہ امتناع
میں کوئی دخل ہے بلکہ دونوں سے نسبت
برابر ہے۔ **جواب** تبعیت کے جو
معنے بیان کئے ہیں یہ علم انفعالی حصولی
میں ہو سکتے ہیں، اور اللہ سبحانہ تعالیٰ
کا علم حضوری اور فعلی ہے اور علم حضوری
یہ ہے کہ معلوم بعینہ اپنی ذات اور تمام
لوازم وجودیہ اور عدمیہ سے منکشف
ہو جاوے اور یہ انکشاف ایک نسبت
بین العالم والمعلوم نہ ہو تو ظاہر ہے کہ
ایسے علم میں تبعیت بمعنے مذکور متحقق نہیں
ہو سکتی ہاں ہمارے علم کو یہ کہنا صحیح ہے
ہے کہ یہ علم ہے کیونکہ علم حکم اذعانی کو کہتے
ہیں پس حق تعالیٰ کی شان میں کیسے
کہہ سکتے ہیں کہ ان کا علم مثل تصور کے

Marfat.com

لا يقولون به نعم نحن
نقول ان العلم تابع المعلوم
بمعنى ان الله سبحانه يعلم
كل شيء على ما هو عليه
في حد ذاته ويحكم عليه
على حسب ما علمه في
حال عدمه فتعين عنده
تعالى جميع احواله من الوجود
والعدم فصدق من قال
علمه بسبب وجود المعلوم
باعتبار رجوع الكل اليه و
مثل الامام كعلم النقاش
لصورة النقش الذي
يخترعه من تلقاء نفسه
من غير مثال سابق فيوجد
النقش منه فيكون علمه
سبب وجوده انتهى ولا
يتوهم من هذه البيان
تعطيل صفة القدرة وهو

ہے اور اس کا قائل ہونا اس کو مستلزم
ہے کہ حق تعالیٰ کو ممکنات کا قبل از
وقوع علم نہ ہو جیسا کہ معتزلہ کا مسلک
ہے۔ مگر جمہور معتزلہ اس کے قائل نہیں
ہیں۔ ہاں ہم بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ علم
تابع معلوم کے ہے لیکن معنی اس کے
یہ ہیں کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ ہر شے کو جس
طرح پر کہ وہ واقع میں ہے جانتے ہیں
اور اس پر موافق اپنے علم کے حالت
عدم میں حکم کرتے ہیں پس انکے نزدیک
شے کے تمام احوال وجود و عدم وغیرہ
متعین ہیں پس جو شخص کہ کہتا ہے کہ
علم باری سبب وجود معلوم کا ہے
یعنی باعتبار اس کے کہ سب اسی کی
طرف راجع ہیں صادق ہے اور امام
غزالی نے اس کی مثال میں کہا ہے کہ
اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ وہ نقاش
کہ جو صورت کو اپنی طرف سے تراشتا ہے
اور ایجاد کرتا ہے اس کا علم اس صورت

Marfat.com

ظاهر بلا مرية۔

مرحلہ ٣ الوهم والشك والظن والعلم اقسام الشعور فان الوقوع واللاوقوع ان استويا فهو الشك وان غلب فهو الظن والمغلوب هو الوهم وان جزم فهو العلم وهو ثلثة اقسام علم اليقين وعين اليقين و حق اليقين اي علم كان بشرط البرهان او بحكم البيان او بنعت العيان وذكره القشيري في رسالته هو ماخوذ من يقين الماء في الاناء اذا استقر فاليقين استقرار واطمينان وينكشف لك الامر من مثال النجم سمع ان في العالم نارا بتواتر الاخبار فله علم اليقين

کے متعلق قبل از وجود ہے اور اس کا علم بسبب اس کے وجود کا ہے، اور اس تقریر سے یہ وہم نہ کیا جاوے کہ صفت قدرت کی معطل ہے جیسا کہ دفعیہ اس اشکال کا ظاہر ہے کچھ اس میں شک نہیں **مرحلہ اٹھانواں** وہم اور شک اور ظن اور علم یہ اقسام شعور کی ہیں اگر وقوع کسی شے کا اور عدم وقوع برابر ہوں تو یہ تو شک ہے اور اور اگر ایک غالب ہو تو ظن ہے اور جانب مغلوب وہم ہے اور اگر ایک کا وقوع یقینی ہو تو یہ علم ہے اور یقین تین قسم پر ہے علم الیقین اور عین الیقین اور حق الیقین۔ علم الیقین تو اس علم کو کہتے ہیں جو برہان اور دلیل سے حاصل ہو۔ اور عین الیقین وہ جو بیان سے حاصل ہو۔ اور حق الیقین وہ ہے جو معاینہ سے حاصل ہو اس مضمون کو قشیری نے اپنے رسالہ میں لکھا ہے اور لفظ یقین یقین

Marfat.com

بها ثم احضرت النار حتى
رای بالعین نارا فله
عین الیقین بها واذا طرح
فیها حتی اشتعل فله حق
الیقین بها فالاول لارباب
العقول والثانی الاصحاب
العلوم والثالث لاصحاب
المعارف قال الشیخ فی الفتوحات
ان الیقین باعتبار نشائة
اربع مراتب اولها مرتبة
العلم ثم مرتبة العین ثم مرتبة الحق ثم
مرتبة الحقیقة فعلمه وعینه
وحقه کتابیة ای واردة
فی کتاب اللہ العزیز وحقیقة
نبویة ای واردة فی السنة
والحدیث انتہی الایمان
ھو العلم التصدیقی ای
الاذعان وھو لا یزید و
لا ینقص لانه ان نقص صار

الماء سے مشتق ہے یقین الماء
جب بولتے ہیں جب کہ پانی برتن میں
ٹھہر جاوے۔ پس معلوم ہوا کہ یقین
استقرار اور اطمینان کو کہتے ہیں،
اور اس مثال سے تجھ پر یہ خوب واضح
ہو جاوے گا اس کی مثال کوئلے کی
سی ہے کہ کوئلے نے مثلاً سنا کہ عالم میں
آگ بھی ہے حتی کہ تواتر اخبار سے یہ
مضمون اس نے سنا تو یہ تو علم الیقین ہے
پھر اگر آگ اس کے سامنے لائی جاوے
تو یہ عین حق الیقین ہے۔ پس اول یعنی
علم الیقین والے تو اہل العقول ہیں اور
دوسرے یعنی عین الیقین والے اہلِ
علوم ہیں اور تیسرے یعنی حق الیقین
والے اہل معرفت ہیں شیخ نے فتوحات
میں کہا ہے کہ یقین کے چار رتبے ہیں
اول مرتبہ علم کا، پھر مرتبہ عین کا۔ پھر
مرتبہ حق کا، پھر مرتبہ حقیقت کا پس علم
اور عین اور حق تو کتابی ہیں یعنی کلام باری

Marfat.com

تصورا وهو لا يكفي وان
زاد فما يزيد الا صفة و
هي الطمانية والاستقرار
نفس التصديق لا يتصور
فيه الزيادة والنقصان
فمرتبة اليقين لا يصل
اليه احد من الناس الا
الافراد منهم ولذا لا تجد
الا وهو يشك في المصداق
الذي وقع القسم عنه تعالى
في الرزق ومع هذا
لم يحصل في النفس من اليقين
لا حقيقة ولا حقه ولا عينه
ولا علمه فانا لله وانا اليه
راجعون قال تعالى وما
يؤمن اكثرهم بالله الا
وهم مشركون قال الشيخ
قدس سره اسم العين
والعلم والحق مشترك

تعالیٰ میں وارد ہیں اور حقیقت نبوی
ہے۔ یعنی حدیث میں وارد ہے ختم ہو
کلام شیخ کا اور ایمان علم تصدیقی یعنی
اذعان کو کہتے ہیں، اور ایمان نہ کم
ہوتا ہے نہ زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اگر کم
ہوگا تو تصور ہو جاوے گا، اور وہ کافی
نہیں۔ اور اگر بڑھے گا تو اس کی صرف
صفت بڑھے گی اور وہ صفت طمانینت
اور استقرار ہے۔ پس معلوم ہوا کہ نفس
تصدیق میں نہ زیادتی ہو سکتی ہے اور
نہ کمی۔ پس مرتبہ یقین کو تو لوگ نہیں
پہنچ سکتے مگر جو اچھے لوگ ہیں اور وہ
بہت کم ہیں۔ ان کی دسترس ہو سکتی ہے
اور اسی واسطے ایسی شے میں کہ جس
کی نسبت حق تعالیٰ نے قسم کھائی ہے
شک کرتے ہیں۔ یعنی رزق میں۔ پس
نفس میں نہ یقین کی حقیقت حاصل ہے
اور نہ حق اور نہ عین کی اور نہ عین کی
اور نہ علم کی انا للہ وانا الیہ راجعون

Marfat.com

فاضیف الی الیقین ولا شک
ان الشک ضد الایمان نعوذ
باللہ من ذلک وان کان
ناشیا عن حالۃ بمعنی
ان قلبہ مطمئن بالایمان
لکن حالہ لم یستقم
لزیادۃ شرارۃ النفس
الحیوانیۃ والوسواس
الشیطانیۃ یقی لھذا
الحالۃ الشرک الخفی وھو
لا ینافی الایمان الشرعی
وانکان یضاد الایمان
الحقیقی وبالجملۃ الیقین
فوق العلم ولہ مراتب
اعلاھا حق الیقین اوسطھا
عین الیقین ومن لم
یفرق بین العلم والیقین
فشق علیہ امر الاضافۃ
واحتال فی ذلک بما لایق

حق تعالیٰ فرماتے ہیں وما یؤمن
اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون
یعنی نہیں ایمان لاتے ہیں اللہ کے
ساتھ اکثر ان میں سے مگر اس حالت میں
شرک کرتے ہیں۔ شیخ قدس سرہٗ
نے فرمایا ہے کہ لفظ عین اور علم اور حق
مشترک ہیں یقین کی طرف مضاف
کردیئے گئے ہیں اور اس میں شک نہیں
کہ شک خواہ حال سے ہی پیدا ہو یعنی
قلب اُس کا خواہ ایمان کے ساتھ مطمئن
ہو مگر ایمان کی ضد ضرور ہے اور حال اس
کا ابھی تک بسبب شرارت نفس حیوانیہ
اور وسواس شیطانیہ کے مطمئن نہیں ہو
اور اس حالت کو شرک خفی کہتے ہیں اور
یہ حالت ایمان شرعی کے منافی نہیں ہے
اگرچہ ایمان حقیقی کے منافی ہی حاصل
یہ ہے کہ یقین علم سے برتر ہے اور اس
کے بہت مراتب ہیں۔ سب سے اعلیٰ مرتبہ
حق الیقین ہے اور اوسط عین الیقین

Marfat.com

واما قولہ تعالیٰ واعبد ربک حتی یاتیک الیقین فاھل التفسیر فسروہ بالموت ولہ وجوہ آخر عند ارباب القلوب۔

مرحلہ ظن

اختلف المتکلمون فی کلامہ تعالےٰ ھل ھو حادث او قدیم فحکم المتاخرون اللفظی حادث والنفسی قدیم وقال القاضی عضد الدین الاصحاب لسارا رأ اجتماع النتیجتین المتنافقتین الحاصلتین من قولھم الکلام صفۃ اللہ وکلما ھو صفۃ اللہ فھو قدیم فالکلام قدیم وقولھم الکلام مترتب الاجزاء متقدم بعضھا علی بعض وکل ما ھو کذالک فھو حادث منع کل

ہے اور جو شخص علم اور یقین میں فرق نہیں کرتا ہے اور دونوں کو ایک سمجھتا ہے اُس کے نزدیک اضافت علم کی یقین کی طرف جائز نہ ہوگی اور اس میں وہ تاویل کریگا اور اللہ تعالےٰ کے قول واعبد ربک حتی یاتیک الیقین میں لفظ یقین میں اختلاف ہے مفسرین تو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یقین کی تفسیر موت سے کرتے ہیں اور اصل قلوب دیگر توجیہات کرتے ہیں ۔

مرحلہ اٹھتواں

متکلمین نے اللہ تعالیٰ کے کلام میں اختلاف کیا ہے کہ حادث ہے یا قدیم پس متاخرین نے تو یہ فیصلہ کیا ہے کہ کلام لفظی حادث ہے اور نفسی قدیم ہے اور قاضی عضد الدین کہتے ہیں کہ کلام باری میں دو قیاس ہیں اور اُن دونوں کے نتیجے آپس میں مناقض و منافی ہیں اول تو یہ ہے کہ کلام اللہ کی صفت ہے اور جو اللہ کی صفت ہے

طائفة مقدمة منهما
فالمعتزلة منعوا الصغرى
للاول والكرامية الكبرى
للاول والاشاعرة الصغرى
للثانى والحنابلة الكبرى
للثانى والمنقول عن اكابر
هم ان حروف المبانى
اے حروف الهجاء قديمة
واليه ذهب الشيخ الملقب
بالبازى الاشهب السيد
محى الدين عبد القادر
جيلانى رضى الله عنه وقالت
المعتزلة كلامه مؤلف من
اصوات وحروف وقائم
بغيره ومعنى كونه متكلما
انه موجد لتلك الحروف
والاصوات فى الجسم
سواء كان ذالك الجسم
اللوح المحفوظ او جبرئيل او

وہ قدیم ہے لہٰذا کلام قدیم ہے۔ اور
دوسرا قیاس یہ ہے کہ کلام مترتب
الاجزاء ہے بعض اجزاء بعض پر مقدم ہیں
اور جو شے ایسی ہوتی ہے وہ حادث ہوتی
ہے پس اجتماع متناقضین ہی کی وجہ
سے ہر ایک گروہ نے ان قیاسوں میں
سے ایک ایک مقدمہ پر منع وارد کیا ہے
چنانچہ معتزلہ تو پہلے قیاس کے صغریٰ کو
تسلیم نہیں کرتے اور کرامیہ پہلے قیاس
کے کبریٰ پر منع وارد کرتے ہیں اور اشاعرہ
دوسرے قیاس کے صغریٰ کو نہیں مانتے
اور حنابلہ دوسرے قیاس کے کبریٰ سے
انکار کرتے ہیں اور اکابر حنابلہ سے
منقول ہے کہ حروف مبانی یعنی حروف
ہجا قدیم ہیں اور شیخ بازی اشہب
سید محی الدین عبد القادر جیلانی رضی
اللہ عنہ کا بھی یہی مسلک ہے، اور
معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام
اصوات اور حروف سے مرکب ہے

Marfat.com

النبی او غیرهم کشجرة موسٰی
علیه السلام قیل الحق ان
الکلام یطلق علی الکلام النفسی
وضده النسیان ویطلق علی
الکلام اللسانی الحاصل للمتکلم
بالقوة وضده الخرس والمعنی
قد یطلق علی مدلول اللفظ
وقد یطلق علی قائمه بالغیر
والشیخ الاشعری اراد بقوله
فهما قائمان بذات الله
تعالی وهو مکتوب فی المصاحف
مقروء بالالسنة محفوظ
الصدور وهو تمیز القراءة
والکتابة والحفظ الحادثة
کما هو المشهور من القراءة
غیر اللفظ ولا ترتیب ولا
تقدیم ولا تاخیر للمعنی
الذی قائم بنفس المتکلم
کما هو قائم بنفس الحافظ

اور وہ کلام قائم بالغیر ہے اور اللہ
تعالیٰ کے متکلم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ
وہ ان حروف اور اصوات کے کسی خاص
جسم میں موجد ہیں خواہ وہ جسم لوح محفوظ
ہو خواہ جبرئیل ہوں یا نبی ہوں یا اس
کے سوا کوئی شے ہو مثلاً شجرۂ موسیٰ
علیہ السلام اور بعض نے کہا ہے کہ کلام
کا اطلاق کلام نفسی پر آتا ہے اس کی
ضد تو نسیان ہے اور کلام لسانی پر
بھی کہ جو متکلم کو ایک خاص قوت کے
ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے اور اسکی
ضد خرس یعنی گنگ ہے اور معنی کا اطلاق
کبھی تو لفظ کے مدلول پر آتا ہے اور کبھی
قائم بالغیر پر آتا ہے اور شیخ اشعری نے
جو فرمایا ہے کہ کلام سے معنی نفسی مراد
ہے تو اس سے بھی مراد وہ کلام ہے جو
قائم بالغیر ہو خواہ وہ غیر معنی ہوں یا
لفظ پس یہ دونوں یعنی معنی اور لفظ
[illegible] اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں

Marfat.com

ولا ترتيب يحصل عند
المتكلم والاداء لضرورة
عدم مساعدة الآلة
وهو حادث ولو اراد الشيخ
بالمعنى ما هو مدلول اللفظ
المعنى لزم عدم التكفير
لمنكر كلامية ما بين
الدفتين لكنه علم بالضرورة
من الدين انه كلام الله و
منكره كافر ولزم عدم
المعارضة والتحدي بالكلام
مع انهم عجزوا باتيان مثل
سورة **مرحلہ س**
اعلم ان مسئلة الكلام
من مداحض اهل الكلام
اجمعوا على انه تعالى متكلم
واختلفوا في كلامه وتدرى
عنه عليه الصلوة والسلام
القرآن كلام الله غير

مسئلہ کلام میں متکلمین کی مخالفت اور اُن کے مذاہب کے اختلافات

اور یہی کلام مصاحف میں لکھا ہوا
اور زبان سے پڑھا جاتا ہے اور سینوں
میں محفوظ ہے اور یہ کلام اس قرات
اور کتابت اور حفظ حادث کے سوا ہے
چنانچہ مشہور ہے کہ قرأت مقروء کے غیر
ہے اور اس کلام میں نہ ترتیب ہے اور
نہ تقدیم اور نہ تاخیر ہے جیسے کہ حافظ
کے نفس میں قائم ہے اور اس میں کچھ
ترتیب نہیں ہے لیکن ترتیب وقت
تکلم اور ادا کے اس سبب سے حاصل
ہو جاتی ہے کہ آلہ ادا حادث . . . .
ہے اور اس میں لیاقت ادا کی نہیں
ہے اور اگر شیخ کے مراد معنے سے مدلول
لفظ معجزہ ہو تو اس سے ما بین الدفتین
کلامیت کے منکر کی عدم تکفیر لازم آتی
ہے لیکن قطعاً و بداہۃً معلوم ہے کہ
بین الدفتین کلام اللہ ہے اور اس کا
منکر کافر ہے اور نیز یہ بھی لازم آتا ہے
کہ معارضہ اور تحدی کلام اللہ سے نہ ہو۔

Marfat.com

مخلوق والمعتزلة قالوا بحدوث
كلامه تعالى لانه مركب من
اصوات وحروف وقالوا
معنى كونه متكلما انه موجد
لتلك الحروف والاصوات
في الجسم كاللوح والملك
والانبياء وغيرهم كشجرة
موسىؑ كما مر والاشاعرة
قالوا هذا الكلام لفظي نعترف
بحدوثه لكنا نثبت كلاما
آخر هو الكلام النفسي وهو
صفة الله تعالى وهو قديم
اي المعنى القديم بالنفس
المعبر عنه بالعبارات المختلفة
المتغيرة ولا نزاع في اطلاق
اسم القرآن وكلام الله
بطريق الاشتراك على هذا
المؤلف من الحروف و
هو المتعارف عند العامة

حالانکہ وہ ایک صورت بھی لانے
سے عاجز ہو گئے تھے **مرحلہ ساٹھواں**
جاننا چاہیے کہ کلام باری تعالی کا مسئلہ
اس قسم کا ہے اس میں اہل کلام نے
بہت ٹھوکریں کھائیں ہیں اس پر تو
سب کا اجماع ہے کہ اللہ متکلم ہیں
مگر کلام میں اختلاف ہے کہ حادث
ہے یا قدیم اور رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے مروی ہے کہ قرآن اللہ
کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے اور معتزلہ
کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کا کلام حادث
ہے کیونکہ وہ اصوات اور حروف سے
مرکب ہے اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالی
کے متکلم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالے
جسم میں ان حروف اور اصوات کی ایجاد
کرتے ہیں خواہ وہ جسم لوح محفوظ ہو
یا انبیا ہوں یا کوئی اور شے ہو جیسے کہ
شجرہ موسی علیہ السلام جیسا کہ یہ مضمون
اور بھی گزر چکا ہے اور اشاعرہ کہتے ہیں

Marfat.com

والقراء والاصولیین والفقہاء
والیہ یرجع الخواص مثل
التبدیل فی قولہ یریدون
ان یبدلوا کلام اللہ والتحریف
فی قولہ یحرفون الکلم من
مواضعہ والمعانی تابعۃ
للکلام فاللفظ اذا حرف او
بدل لا یفہم ما ہو الاصل
فالمعنی ایضا متبدل لہ ومحرفۃ
ثم اعلم ان اطلاق ھذین
اللفظین ای القرآن وکلام
اللہ علی الکلام اللفظی لیس
بمجرد انہ دال علی الکلام
النفسی القدیم حتی لو فرض
ان یخترع ھذہ الالفاظ غیر
اللہ تعالیٰ لکان ھذا الاطلاق
قائما بحالہ بل لان لہ
اختصاصا آخر بہ تعالیٰ
بان اوجدہ اللہ الاشکال

کہ اس کلام لفظی کے حدوث کے ہم بھی
قائل ہیں لیکن ہم ایک دوسرے کلام
کو ثابت کرتے ہیں کہ وہ کلام نفسی ہے
اور وہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور
وہ قدیم ہے اور معنے قدیم ہونے کے
یہ ہیں جو مضمون نفس متکلم میں ہے کہ
عبارات مختلفہ متغیرہ سے ادا کیا جاتا
ہے وہ قدیم ہے اور یہ کلام لفظی جو
حروف سے مرکب ہے اس کو جو قرآن
اور کلام اللہ کہا جاتا ہے وہ بطریق
اشتراک ہے قراء اور اصولیین اور
فقہاء اور دیگر علماء کے نزدیک یہ
ہی متعارف و مشہور ہے اور اللہ تعالیٰ
نے یہ جو فرمایا ہے یریدون ان
یبدلوا کلام اللہ یعنی ارادہ کرتے
ہیں کہ اللہ کے کلام کو تبدیل کر دیں تو
اس آیۃ میں تبدیل سے مراد تبدیل
لفظ ہے اور اسی طرح جو یہ فرمایا ہے
یحرفون الکلم عن مواضعہ

Marfat.com

اولاً فی اللوح المحفوظ کما
قال بل ھو قرآن مجید فی
لوح محفوظ و خلق اصوات
فی شان الملک او الرسول
کما قال انہ لقول رسول
کریم ثم اعلم ان ھذین
الاسمین لھذا المؤلف
المخصوص القائم بالدال
لسان اخترعہ اللہ تعالیٰ
فیہ حتی ان کلما یقراء
کل واحد سواہ بلسانہ
یکون مثلہ لا عینہ والاصح
ان کلام اللہ والقرآن اسم
لھذا المؤلف من غیر تعیین
المحل فیکون واحدا بالنوع
ویکون ما یقراء القاری
. . . . کان نفسہ لا
مثلہ وعلی القول الاول
واحد بالشخص وحرعایتہ

یعنی کلموں کو اُن کے معانی اصلیہ
سے تبدیل کرتے ہیں اس میں بھی تحریف
کرنا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ معانی کلام
کے تابع ہیں۔ لفظ میں جب تحریف و
تبدیلی ہوگی تو معانی اصلیہ مفہوم نہ
ہوں گے پس معنی بھی لفظ کی تبدیل و
تحریف کرنے سے مبدل و محرف ہو
جاویں گے۔ اس کے بعد جاننا چاہیے
کہ لفظ قرآن اور کلام اللہ کو کلام لفظی
پر اطلاق کرنا محض اسی وجہ سے نہیں ہے
کہ یہ کلام کلام نفسی پر دال ہے تاکہ یہ
لازم آوے کہ اگر ان الفاظ کو کوئی سوائے
اللہ تعالیٰ کے گھڑے تب بھی اُس کو
کلام اللہ اور قرآن کہنا درست ہو
بلکہ وجہ اس اطلاق کی یہ ہے کہ اس
کلام میں ایک اختصاص ہے وہ یہ ہے
کہ اللہ تعالیٰ نے اول لوح محفوظ میں
اشکال پیدا فرمائے۔ چنانچہ فرمایا ہے
کہ بل ھو قرآن مجید فی لوح

Marfat.com

الاحکام المتعلقۃ بالقرآن
فی غیر القاری الاول للمماثلۃ
ولکن الحکم فی کل ماینسب
الی مولف بل واحد بالشخص
او بالنوع فان قلت اذا ارید
بکلام النظم من الحروف
المسموعۃ من غیر اعتبار
تعیین المحل کما ہو الاصح
یلزم ان کل واحد منا یسمع
کلام اللہ ولکن اذا ارید
بہ المعنی الازلی وارید بسمعہ
فہمہ من الاصوات المسموعۃ
فما وجہ اختصاص موسی
علیہ السلام بانہ کلیم اللہ
قلنا فیہ وجہ اخذنا ما اختار
الامام الغزالی انہ یسمع
الکلام الازلی بلا صوت و
حرف کما یسمع کل مومن
فی الآخرۃ لا بطریق خرق العادۃ

محفوظ یعنی بلکہ وہ قرآن بزرگ ہے
کہ جو لوح میں محفوظ ہے۔ پھر اصوات
کو فرشتہ یا رسول کی زبان پر پیدا کیا
چنانچہ فرمایا ہے انہ لقول رسول
کریم یعنی بیشک وہ قول رسول
بزرگ کا ہے۔ جاننا چاہیے کہ یہ دونوں
اسم یعنی قرآن اور کلام اللہ اس مرکب
کلام مخصوص کا نام ہے کہ سب سے اول
جس زبان پر اللہ تعالیٰ نے اس کو پیدا
کیا ہے اگر اور کوئی اپنی زبان سے پڑھیگا
تو وہ کلام اُس کے مثل ہوگا عین نہوگا
اور صحیح تر یہ ہے کہ کلام اللہ اور قرآن
اس مرکب کا بغیر محل کی تعیین کے نام ہے
پس اس تقدیر پر کلام واحد بالنوع ہوگا
اور جو قاری بھی پڑھے گا وہ خود کلام اللہ
ہی ہوگا، اُس کا مثل نہ ہوگا اور پہلے
قول کے موافق واحد بالشخص ہے اور
اس تقدیر پر قاری اول کے غیر میں رعایت
جمیع احکام قرآنیہ کی مماثلت کی وجہ سے

Marfat.com

كالافعال الذاتية للنملة
فانها بالقوة الشامة يصدر
منها جميع الافعال كسعيها
الى غرضها ورجوعها الى
جحرها وكذلك المعدة
تتعلق فعلها بالهضم والجذب
والمسك وغيرها ذلك
تقدير العزيز العليم وثانيها
اختارها الشيخ ابو منصور
الماتريدي انه سمعه من
غير جهة لكن بصوت غير
صوت العباد وعلى غير ما
ما هو شان سماعنا وحاصله
ان الله اكرم موسى عليه السلام
فافهمه كلامه بصوت ولي
تحلقه من غير كسب احد
وثالثها انه سمع الصوت من
كل جهة بجميع البدن لا بحس
السمع فقط فكل جزء منه

ہے اور اسی طرح قاری اول کے سوا
اور قاریوں میں یہ بھی اختلاف ہوگا
کہ اُن کا کلام واحد بالشخص ہے یا
بالنوع اگر تجھ کو اس تقدیر پر شبہ ہو
کہ جب کلام سے مراد الفاظ مرکبہ لے
لئے اور اس میں تعیین محل کی نہیں کی،
جیسا کہ اصح یہی ہے تو یہ لازم آتا ہے کہ
ہم میں سے ہر ایک اللہ کے کلام کو
سُنتا ہے اور اسی طرح اگر کلام سے
مراد معنے ازلی ہوں اور اس کے سُننے
سے مراد اُس کے حروف اور اصوات کا
سمجھنا ہو تو اُس وقت بھی ہر ایک کا اللہ
کے کلام کو سُننا لازم آتا ہے پس اس
صورت میں موسیٰ علیہ السلام کا کلیم اللہ
ہونا کس وجہ سے ہوگا تو جواب اس شبہ
کا یہ ہے کہ اُن کو ہی کلیم اللہ کہنے کی چند
وجہ ہیں اول وہ ہے جس کو امام غزالی
نے پسند کی ہے وہ یہ ہے کہ موسیٰ علیہ
السلام نے بلا صوت و حروف کے

Marfat.com

علیه السلام صار حس السمع والیه
ذهب ابو اسحق الاسفرائنی
واکثر المفسرین وبالجملة
ما یقال ان المکتوب فی کل
مصحف والمقرؤ بکل لسان
کلام الله فاعتبار الوحدة
النوعیة وما یقال انه حکایة
عن کلام الله تعالی ومماثل
باعتبار الوحدة الشخصیة
اذ الکلام هو المخترع فی
لسان الملك وما یقال ان
کلامه لیس قائما بلسان و
قلب ولا حالا فی مصحف او
لوح فیراد به الکلام الحقیقی
النفسی الذی هو الصفة
الازلیة ثم المراد من المعنی
هو المعنی الازلی الذی هو
قائم بذاته تعالی لا المعنی
المقصودة من اللفظ بالوضع

کے کلام باری تعالیٰ کو سنتا ہے جیسا کہ
ہر مومن بطریق خرق عادت کے آخرت
میں سنے گا جیسے چیونٹی کے افعال ہیں کہ
وہ سب قوت شامہ سے صادر ہوتے
ہیں اور جیسے اُس کا اپنی غرض ومقصود
کی طرف چلنا اور اپنے سوراخ کی طرف
لوٹنا اور اسی طرح معدہ کے افعال
مثل ہضم اور جذب اور مسک وغیرہ
اسی کے متعلق ہیں اور دوسری وجہ وہ
ہے جس کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار
کیا ہے وہ یہ ہے موسیٰ علیہ السلام نے
کلام باری بغیر جہت اور طرف کے سنا
ہے اور ایسی آواز سنی جو بندوں کی آواز
سے علیحدہ ہے اور ایسی کیفیت سے سنی ہے کہ
ہمارے سننے کی کیفیت سے علیحدہ اور غیر ہے
اور حاصل اس وجہ کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے موسیٰ علیہ السلام کا اکرام فرمایا پس اسکو
اپنا کلام ایک نئی آواز سے سنادیا اور
اس آواز میں کسی کے کسب کو دخل نہیں ہے

Marfat.com

اللغوی او الشرعی فان
هذا المعنے واللفظ الدال
علیہ انما هو تبائہ باذهاننا
والسنتنا وکل منهما في
معرض الحدوث الصفة
القائمة بہ تعالی الازلیة
لا یوصف لشيء من سمات
الحدوث ومعنے الانزال
انہ ای جبرئیل علیہ السلام
ادرك کلام الحق وهو
فی مقامہ ثم نزل الے
النبی علیہ السلام بلسان
عربی لا یودی ذلك المعنے
الا فی هذہ العبارة ....
لا مراد فیها ولا غیرا سلوبها فیجد
القید النظم معنی هکذا حقق
المحقق التفتازانی فی المقاصد
واما بالفارسی فجوز بعض
المجتهدین الصلوٰة بہ

اور تیسری وجہ کلیم اللہ کہنے کی یہ ہے
کہ موسیٰ علیہ السلام نے کلام باری کو ہر
طرف سے سنا اور تمام بدن سے سنا
فقط سامعہ ہی سے نہیں سنا پس ہر جزو موسیٰ
علیہ السلام کا اس وقت کان بن گیا
تھا اور ابو اسحٰق اسفرائنی اور اکثر مفسرین
کا یہی مسلک ہے حاصل کلام یہ ہے کہ
یہ جو کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام ہر مصحف
میں لکھا ہوا ہے اور ہر زبان سے پڑھا
جاتا ہے یہ وحدۃ نوعیہ کے اعتبار سے
ہے اور یہ جو کہتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ
کے کلام کی حکایت ہے اور اس کے
مثل ہے تو یہ باعتبار وحدۃ شخصیہ کے ہے
کیونکہ کلام تو وہی ہے جو فرشتہ کی زبان
پر پیدا کیا گیا ہے اور یہ جو کہتے ہیں کہ کلام
اللہ کی زبان کے ساتھ قائم نہیں ہے اور نہ
کسی مصحف و لوح میں لکھا ہوا ہے
تو اس وقت کلام سے مراد کلام حقیقی
نفسی ہے جو صفت ازلیہ ہے۔ پھر

Marfat.com

لیرادف... الفارسی
العربی الدال علی المعنی
القدیم فالکلام الحقیقی
هو الکلام النفسی والالفاظ
والمرقومة لا ئکلة وعلامات
فالکلام النفسی مترجم
عنه والمترجم هو الله
تعالی بلسان المرسلین
من الملک والبشر علیهم السلام
فمن توهم ان ما بین
الدفتین لیس کلام الله
والمحفوظ فی الصدور
بالالسنة فهو من سفهة
الهدایة لاحد منحرفة
العمامة عند طریق
لم یرد انه کلام الله الا
انه ظهر فی المظاهر و
تنزل عن المرتبة
الوجوبیة الصرفة

ای الکلام اللفظی

جاننا چاہیے کہ معنے سے مراد معنے ازلی
ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم
ہیں اور وہ معانی جو الفاظ سے وضع
لغوی یا شرعی سے نکلتے ہیں، مراد نہیں
ہیں کیونکہ اس اعتبار سے معنے اور
لفظ دال ہمارے ذہنوں اور ہماری زبانوں
کے ساتھ قائم ہیں اور یہ دونوں شے
حادث ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفت
ازلیہ علامات حدوث سے پاک ہے
اور اللہ تعالیٰ اپنے کلام کو اُتارنے کے
معنے یہ ہیں کہ جبرئیل علیہ السلام کلام باری
تعالیٰ کو اپنے مقام میں ادراک کرتے ہیں پھر
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں
زبان عربی میں معانی کو ادا کرتے تھے اور
لفظ مرادف سے اور یا کسی اور طریق سے
ادا نہ کرتے تھے اور اسی قید کے سبب
سے نظم قرآن معجز ہے. محقق تفتازانی نے
مقاصد میں اسی طرح اس کی تحقیق کی
ہے اور بعض مجتہدین نے زبان فارسی سے

Marfat.com

فاصبغ بصور الالفاظ والحروف
فمن لا یؤمن بکلام اللہ
فهو احری ان لا یؤمن
بروئیت اللہ تعالی من
حیث ذاته اذا ما یعقل
بالابصار الالوان والمتلونا
والباری عز اسمه عن الکل
لیس بلون ولا متلون
فیستحیل رؤیته الاتری
انك یا معتوه تحدث نفسك
بما هو غیر المراد علی
الدوام من غیر صوت
وحرف ثم یعبر ذالك
بالالفاظ والحروف
وکفاك قول من
قال "ان الکلام فی
الفواد وانما جعل
اللسان علی الفواد
دلیلاً"

جو قرآن کے مرادف ہو اور معنے قدیم پر
دال ہو نماز جائز قرار دی ہے پس کلام
نفسی ہی ہے اور الفاظ اور نقوش
اُس کے دلائل اور علامات ہیں پس
کلام نفسی مترجم عنہ ہے اور مترجم پیغمبروں
کی زبانی خواہ وہ فرشتہ ہو یا آدمی اللہ
تعالیٰ ہیں پس جو یہ وہم کرتا ہے کہ یہ بین
جلد کے اور جو سینہ کے درمیان میں محفوظ
ہے اور جو زبان سے پڑھا جاتا ہے یہ کلام
اللہ نہیں ہے وہ طریق سنت سے منحرف ہے
اور طریق خلاف سنت کا درپے ہے اس
کو یہ خبر نہیں کہ یہ بعینہ اللہ ہی کا کلام ہے۔
فرق اتنا ہے کہ مظاہر میں ظاہر ہو گیا ہے اور
مرتبہ وجوبیہ مخفیہ سے اُتر کر الفاظ و حروف
کے رنگ میں رنگین ہو گیا ہے پس جو اللہ
کے کلام پر ایمان نہیں لاتا ہے وہ اللہ
کی رویت پر بحیثیت ذات اللہ کے ایمان
نہ لائے تو عجیب نہیں ہے کیونکہ ان ظاہری
آنکھوں سے تو وہی شے دکھائی دیتی ہے جو

Marfat.com

مرحلہ اس قال بعض
المحققین اللاہوت بین
فی الجبروت والجبروت بین فی
الملکوت والملکوت بین
فی الناسوت ففی کل احد
من الناس العوالم الاربعۃ
مندرجۃ فلیس ناسوتہ
خارجا عن ملکوتہ ولا
ملکوتہ عن جبروتہ و
جبروتہ عن لاہوتہ ففی
موجود واحد قد اجتمعت
ہذہ العوالم الاربعۃ
ومن المعلوم ان عالم
الارواح من اصناف
عالم المعانی فالسالک
اذا اسرای فی المنام او
الیقظۃ ملکا فانما یری
من عالم ملکوتہ لا امرا
خارجیا عنہ ففی طائفۃ

خود رنگ ہو اور یا رنگین ہو اور باری
تعالیٰ نہ رنگ ہیں نہ رنگین ہیں بس زینت
باری تعالیٰ کی محال ہوئی۔ اے بیوقوف
تجھ کو یہ بھی خبر ہے کہ تو خود بارہا اپنے نفس
سے باتیں کرتا ہے اور اس میں صوت ہوتی
ہے نہ حرف پھر وہ تیری مراد نہیں ہوتی
اور پھر الفاظ اور حروف سے تعبیر کرتا
ہے اور کلام نفسی کے کلام ہونے کیلئے یہ
قول شاعر کا کافی ہے ان الکلام
الفواد وانما جعل اللسان علی
الفواد دلیلا۔ یعنی بیشک کلام تو
دل میں ہے اور زبان محض علامت اور
دلیل ہے۔ **مرحلہ اٹھتیسواں** بعض
محققین نے کہا ہے کہ لاہوت جبروت میں
ظاہر ہے اور جبروت ملکوت میں اور ملکوت ناسوت میں
پس ہر ایک شخص میں یہ چاروں عالم مندرج
ہیں پس انسان کا ناسوت اس کے ملکوت
سے خارج نہیں ہے پس ایک شے میں چاروں
عالم مجتمع ہیں اور یہ معلوم ہے کہ عالم ارواح

Marfat.com

الانبیاء علیہم السلام منزل
من الحضرۃ اللاھوتیۃ
الکامسہ فیھم معان
علی قدر سعۃ قلوبھم
فتکتسی تلک المعانی من
حضرۃ المثال لباس الروح
وسماہ باسمہ ولقن
الرسول محاورۃ ذلک اللباس
المصور لسرعۃ نفوذ عالم
المعانی والارواح بلطافتھم
فی الرسول فالعارف یقول
ماخاطب لاھوتیۃ ذلک
النبی بتوسط ملکوتیتہ التی
ھی المعانی المکتسبۃ من
حضرۃ المثال الالبسان
ذلک النبی لیس الوحی
والواسط خارجین عن
الرسول ویقول المحجوب
الحق سبحانہ اوحی بلسانہ

عالم معانی کی اقسام ہیں سو ہے اسیواسطے
جب سالک خواب میں یا بیداری میں
فرشتہ کو دیکھتا ہے تو کسی امر خارجی کو نہیں
دیکھتا پس انبیاء علیہم السلام ہیں حضرت
لاہوت سے معانی موافق انکے قلوب
کی وسعت کے نازل ہوتے ہیں پھر
وہ معانی حضرت مثال سے لباس
روح کا پہن لیتے ہیں اور پیغمبر اس لباس
مصور کے ادا کرنے کو تلقین کئے جاتے
ہیں کیونکہ عالم معانی ارواح میں بہت
جلدی نفوذ کرتا ہے کیونکہ ارواح پیغمبر
کی بہت لطیف ہوتی ہیں پس عارف تو
یہ کہتا ہے کہ اس نبی کی لاہوتیت نے
بواسطہ اس کے اس ملکوتیت کے کہ وہ
معانی ہیں جو حضرت مثال سے اکتساب
کئے گئے ہیں۔ اس نبی کی زبان سے خطاب
اور تکلم کیا ہے اور یہ کلام وحی اور واسطہ
دونوں رسول سے خارج نہیں اور
محجوب یعنی جو عارف نہیں ہے وہ کہتا ہے کہ

Marfat.com

اللائقة بجنابه الى الملك المسمى بجبريل ما اوحى وجبريل اوحى الى النبى بلسانه وقرء النبى على الناس بلسانه ما اوحى اليه قال صاحب المثنوى :

بیت

گرچہ قرآں از لب پیغمبر است
ہر کہ گوید حق نگفت او کافر است

وكذالك ما نطق بقوله انّنى انا الله لا اله الا انا الا قلب لاهوتية موسى عليه السلام وما سمع الاذن ناسوتية موسى عليه فالحاكى والمحكى والمحكى عليه باحديته جميع المراتب امر واحد

مرحلہ بست الحروف

المنقوشة اشباح للحروف الملفوظة وهى اشباح المعانى

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی اُس زبان سے جو اُس کے لئے شایاں ہے اپنے فرشتہ جبرئیلؑ پر وحی کی اور جبرئیلؑ نے پیغمبرؐ کی طرف اپنی زبان سے وحی کی اور پیغمبرؐ نے اپنی زبان سے لوگوں کو سنایا مثنوی معنوی میں مولانا رومؒ فرماتے ہیں :-

بیت

گرچہ قرآں از لب پیغمبر است
ہر کہ گوید حق نگفت او کافر است

اور اسی طرح انّنی انا اللہ لا الٰہ الّا انا موسیٰ علیہ السّلام کے قلب لاہوتی نے کہا تھا اور موسیٰ علیہ السّلام کے کان ناسوتی نے سنا تھا پس حاکی اور محکی علیہ اور محکی جملہ مراتب کا ایک امر ہے

مرحلہ باسٹھواں حروف منقوشہ

حروف ملفوظہ کے اشباح یعنی نقش ہیں اور حروف ملفوظ اُن معانی کے جو الفاظ سے سمجھے جاتے ہیں نقش ہیں اور معانی اس صفت ازلیہ کے جو اللہ تعالےٰ

یعنی حروف کلام لفظی اور معانی کلام نفسی ہیں

المدرکة منها دهی اشباح
للصفة الازلیة القائمة به
تعالی فهی روح ارواح
الارواح فیجب منها احترام
القوالب وفی الاعیان
ولهذا نهینا عن السفر الی
ارض العدو بالمصاحف
لدلالة نقوشها علٰے تلک
الصفة الازلیة ولو بواسطة
فالمسمّٰی واحد والتکثر فی
الاسماء فاختلاف اللغات
اختلاف فی اسماء مثلا الذات
المستجمع للصفات یدعٰی
بالعربیة الله وبالفارسیة
خدا وبالحبشة واق و
بالافرنجیة کریطور وبالهندیة
نرنجن هی فان قیل اذا لم یکن
ما بین الدفتین المصحف
کلام الله حقیقة بل هو

کے ساتھ قائم ہے اشباح وعکس
ہیں پس الفاظ روح ارواح الارواح
ہے۔ پس اسی سبب الفاظ کا احترام اور
الفاظ کی تعظیم کی جاتی ہے اور اسی واسطے
دارالحرب میں قرآن شریف لے جانا منع
ہے کیونکہ نقوش اُس صفت ازلیہ پر بواسطہ
دلالت کرتے ہیں پس مسمّٰی ایک ہے اور
تکثر اسماء میں ہے پس لغات کا اختلاف
اسماء الاسماء میں اختلاف ہے مثلاً
ذات کو جو صفات کی جامع ہے۔ عربی
میں اللہ کہتے ہیں اور فارسی میں خدا
حبشہ میں واق اور افرنجی میں کریطور
اور ہندی میں نرنجن کہتے ہیں۔
سوال جس صورت میں کہ یہ جلد
کے درمیان میں مصحف اللہ کے کلام
حقیقۃً نہیں بلکہ کلام حقیقی پر دال ہے
تو جو اس مصحف کے کلام اللہ ہونے سے
انکار کرے اس کی کیوں تکفیر کی جاتی ہے
حالانکہ اُس کے کلام اللہ ہونیکا اقرار

Marfat.com

دال علی الکلام الحقیقی فلم
یکفر من انکر کون ما بین
دفتین المصحف کلام اللہ
انزل بہ جبرئیل علیہ السلام
بلسان عربی مبین مع انہ
علم من الدین ضرورۃ کونہ
کلام اللہ تعالیٰ ویکفر جاحدہٗ
فتق ان تکفیر من انکر
کون ما بین الدفتین
کلام اللہ انما ھو اذا اعتقد
انہ من مخترعات البشر اما
اذا اعتقد انہ لیس کلام اللہ
بمعنیٰ انہ لیس فی الحقیقۃ صفتہ
قائمۃ بذات اللہ تعالیٰ
بل ھو دال علیہ فلا
یجوز تکفیرہ وکیف وھو مذھب
اکثر الاشاعرۃ وما علم
من الدین بالضرورۃ ھو
ان ما بین الدفتین دال

ضروریات دین سے ہے اور منکر کی
تکفیر کی جاتی ہے۔ **جواب** منکر کی
تکفیر . . اس وقت کی جاتی ہے.
جب یہ اعتقاد رکھے کہ یہ کلام آدمی کا
گھڑا ہوا ہے اور جب یہ اعتقاد ہو
کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفت حقیقتاً نہیں
ہے بلکہ اس پر دال ہے تو ایسے شخص کی
تکفیر جائز نہیں ہے اور تکفیر کیسے ہو سکتی
ہے حالانکہ یہ ہی اکثر اشاعرہ کا مذہب
ہے اور شرع سے یہ ہی معلوم ہوتا ہے
کہ یہ جلد میں جو مصحف ہے یہ صفت
پر دال ہے، عین صفت نہیں ہے
امام رازی نے تفسیر کبیر میں کہا ہے
کہ جب یہ کہتے ہیں کہ یہ حروف جو ایک
دوسرے کے بعد آتے ہیں اور یہ آوازیں
جو پے درپے سنائی دیتی ہیں اللہ کا
کلام ہیں تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ
یہ الفاظ ہیں جو صفت ازلیہ خداوندی
پر دال ہیں پس معلوم ہوا کہ ان الفاظ

Marfat.com

على الصفة لا عين الصفة
قال الامام في التفسير الكبير
اذا قلنا هذه الحروف
المتوالية والاصوات المتعاقبة
انها كلام الله تعالى اردنا
بها الفاظاً دالة على الصفة
القائمة بذاته تعالى
فالاطلاق اسم الكلام على
سبيل المجاز اللغوي وهذا
لا ينافي كون هذا الاطلاق
حقيقة شرعية وجملة الكلام
ان الكلام النفسي الذي
يوصف به الحق سبحانه
منزه عن سمات الحدوث
كالتاليف من الحروف والاصوات
وكونه اخباراً او انشاءً وكونه
ماضياً وحالياً واستقبالياً
كل ذالك لتفهيم المخاطبين
فاطلاق كلام الله على النفسي

کو کلام کہنا مجاز ہے ختم ہوا کلام امام
کا۔ اور مجاز سے مراد امام کے کلام میں
مجاز لغوی ہے اور یہ اُس کے حقیقت
شرعیہ ہونے کے منافی نہیں اور حاصل
کلام یہ ہے کہ جس کلام نفسی کے ساتھ
حق سبحانہٗ تعالےٰ موصوف ہیں وہ حدوث
کے لوازم سے جیسے کہ تالیف اور اخبار
ہونا اور ماضی اور حال اور استقبال
ہونا سب سے منزہ و بری ہے پس
یہ سب مخاطب کے سمجھانے کے لئے ہے
پس کلام نفسی اور لفظی کو کلام اللہ
کہنا لفظی اشتراک کی وجہ سے ہے۔
پس معلوم ہوا کہ کلام نفسی اور کلام
لفظی کو کلام اللہ کہنا حقیقتاً ہے مجاز نہیں
ہے محققین نے اس مقام کی اسی طرح
تحقیق کی ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال
پس پاک ہے وہ ذات کہ عقول اُس
کی صفات میں حیران ہیں جیسے کہ ذات
میں حیران ہیں۔

Marfat.com

واللفظ باشتراك اللفظ فهو
حقيقة فيهما لا مجاز هكذا
حققه المحققون والله اعلم
بحقيقة الحال فسبحان من
تحير العقول فى صفاته كما
تحيرت فى ذاته

مرحلة التكوين

صفة ازلية مغائرة للقدرة
عند الحنفية قال تعالى انما
قولنا لشيئ اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون فقوله
كن امر مقدم على الكون
المستفاد من يكون قال
فى المقاصد اشتهر هذا القول
عن الشيخ ابى منصور الماتريدي
واصحابه وهم ينسبون الى
قدمائهم الذين كانوا قبل
الشيخ ابى الحسن الاشعري
قال ابو جعفر الطحاوى له

مرحلہ تریسٹھواں تکوین صفت

ازلیہ ہے جو حنفیہ کے نزدیک قدرت کے
مغائر ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہو کہ جب
ہم کسی شے کی ایجاد کا ارادہ کرتے ہیں
تو اُس کو کہہ دیتے ہیں کہ ہو پس وہ شے
ہو جاتی ہے پس اللہ تعالیٰ کا کُن
فرمانا امر ہے جو اُس شے کے وجود پر
مقدم ہے. مقاصد میں کہا ہے کہ یہ
قول شیخ ابو منصور ماتریدی اور اُن
کے متبعین سے مشہور ہوا ہے اور شیخ ابو منصور اور
طرف جو شیخ ابوالحسن اشعری سے پہلے
ہوئے ہیں نسبت کرتے ہیں ابو جعفر
طحاوی نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالے
کے لئے ربوبیت ہے اور مربوب نہیں ہے
اور خالقیت ہے مخلوق نہیں ہے اور
تکوین ہے اور مکون نہیں ہے. پس
تکوین معدوم کو عدم سے وجود کی طرف
نکالنے کو کہتے ہیں اور باریتعالیٰ میں اس
صفت کا ہونا ضروری ہے اور صفت

صفت تکوین کا بیان

ان کے متبعین اس قول کو اپنے متقدمین کی

Marfat.com

تعالی الربوبیۃ ولا مربوب
ولهم الخالقیۃ ولا مخلوق
ولهم التکوین ولا مکون،،
فالتکوین اخراج المعدوم
من العدم الی الوجود و
لابد منه فی الباری تعالے
ولا عالم بلا علم ویحسب
ان یکون ازلیته لامتناع
قیام الحوادث بذاته تعالے
ثم تکوین الخلق تخلیق وتکوین
الرزق ترزیق وتکوین الصور
تصویر وتکوین الحیٰوۃ احیاء
وتکوین الموت اماتۃ فاختلف
اسمائه باختلاف الاٰثار
قالوا فالجواب ان ذالک انما
هو فی الصفات الحقیقۃ
کالعلم والقدرۃ والارادۃ
ولا نسلم ان التاثیر و
والایجاد کذالک بل هو معنے

ازلیہ ہے کیونکہ ذات باری میں حوادث
کا وجود تو محال ہے خلق کو تکوین کرنا.....
تخلیق ہے اور رزق کی تکوین ترزیق
ہے اور صورت کی تکوین تصویر ہے اور
اور حیات کی تکوین احیاء ہے۔ اور
موت کی تکوین اماتت ہے پس صفت
تکوین کے اسماء آثار کے مختلف ہونے
کے سبب سے مختلف ہیں۔ علماء نے
کہا ہے کہ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ
امر صفات حقیقت میں ہے۔ جیسے
علم اور قدرت اور ارادہ ہیں ہم اس کو
تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ تاثیر اور ایجاد بھی
ایسا ہی ہے بلکہ ایجاد اور تاثیر تو ایک
معنی ہیں جو موثر کے اثر کی طرف مضاف
کرنے سے سمجھے جاتے ہیں۔ پس یہ معنی
اسی شے میں متحقق ہوں گے جو ازلی ہو
امام رازی نے کہا ہے کہ جس صفت
کا نام تکوین رکھا ہے اس کی تاثیر بذات
خود بے کسی ارادہ کی جو دو جانب میں
سے فعل کو یا ترک کو ترجیح دے ضرورت

Marfat.com

نعقل من اضافة المؤثر الے
لاثر فلا یکون الا فیما یزال قال
قال الامام الرازی الصفة
التی یسمو بها التکوین تاثیرها
بالنظر الے انفسهما من غیر
انضمام الارادة المرجحة لاحد
طرفی الفعل والترک اما علی
سبیل الجواز او الوجوب فعلی
الاول عین القدرة وعلے
الثانی لا یکون الباری تعالے
مختارا بل موجبا قال فے جمع
الجوامع اما صفات الافعال
کالخلق والرزق والاحیاء
والاماتة فلیست ازلیة خلافا
للحنفیة بل هی حادثة
متجددة لانها اضافات
تعرض للقدرة وهی
بوجودات المقدورات لاوقات
وجودها ولا محذور فے

ہے اب وہ تاثیر دو حال سے خالی
نہیں، یا تو علی سبیل الجواز اثر کرے گی
اور یا علی سبیل الوجوب پہلی صورت میں
تو وہ عین قدرت ہے اور دوسری صورت
میں باری تعالیٰ کا غیر مختار ہونا لازم آتا
ہے جمع الجوامع میں کہا ہے کہ افعال کی
صفات جیسے کہ خلق اور رزق اور احیاء
اور امانت ہیں سب ازلی نہیں ہیں اور یہ
حنفیہ کے خلاف ہے بلکہ یہ سب حادث
ہیں اور متجدد ہیں کیونکہ یہ جملہ صفات
ہیں جو قدرت کو عارض ہوتی ہیں اور
.... وجود مقدور کے ساتھ ان کے
اوقات میں قدرت کا تعلق ہے اور
اس میں کچھ اشکال نہیں کہ باری تعالیٰ
اضافات کے ساتھ موصوف ہو کیونکہ
بھی ہیں اور ساتھ بھی ہیں اور بعد بھی ہیں
سوال قرآن میں اسماء افعال وارد
ہوئے ہیں جیسا کہ حق تعالیٰ فرماتے ہیں
کہ ھو اللہ الخالق الباری المصور

اتصاف الباری سبحانہ
بالاضافات لکونہ قبل العالم
معہ وبعدہ لا **رتق**
اسماء الافعال وردت
فی القرآن قال تعالیٰ ھو اللّٰہ
الخالق الباری المصور
وورد۔ ھو الرزاق ذو القوۃ
المتین فکیف اتصافہ تعالیٰ
فیما لا یزال کما ان القرآن
والاسماء الواقعۃ فیہ قدیمۃ
ینبغی ان یکون التخلیق ۔۔۔
والتصویر والترزیق کلہا
قدیمۃ قال الامام الغزالی
معنی کونہ تعالیٰ خالقا فی الازل
انہ سیخلق۔ **فتق** ذھب
صاحب جمع الجوامع الی
ان ازلیۃ اسمائہ الراجعۃ
الی الصفات والافعال من
حیث رجوعہا الی القدرۃ

اور فرمایا ہے ھو الرزاق ذو القوۃ
المتین پس باریتعالیٰ کا موصوف
ہونا صفات ازلیہ ہی کے ساتھ کیسے
درست ہوا جیسا کہ قرآن اور جو اسماء
اس میں واقع ہیں قدیم ہیں۔ اسی طرح
یہ بھی ضروری ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق سب
قدیم ہوں۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ
نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالےٰ کے خالق
ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ عنقریب پیدا
کرنیوالے ہیں۔

جواب مصنف جمع الجوامع کا
مسلک یہ ہے کہ جن اسماء کا صفات اور
افعال کی طرف مرجع ہے تو ان کی
ازلیت اس حیثیت سے ہے کہ وہ
قدرت کی طرف راجع ہیں۔ نہ کہ
فعل کی طرف۔ پس خالق وہ ہے کہ
جس کو قدرت ہے نہ وہ کہ فعل خلق کے
ساتھ متصف ہے اور قدرت ظاہر
ہے کہ ازلی ہے۔ اسی طرح خلق بھی

Marfat.com

لا الفعل فالخالق من له
قدرة لانه متصف بالفعل
بالخلق والقدرة ازلية
فلذالك الخالق كما يقال
للماء الذى لكوز مروٍ اى
هو شان لو صار فى باطن
العاطش يحصل له الرى
وكما يقال للسيف قاطع قال
بعض المحققين ضارب
.... من اتصف بالضرب
بالفعل ولا يصح ازلية تلك
الاسماء فينبغى ان لا يعد
اسم الخالق من الاسماء
الحسنىٰ لانها كلها ازلية
والازلية نفى الاولية لوجودها و
قولنا فيما يأتى وفيما لا يزال
يخلق يوجب المستقبل
فلا مقابلة له بالازل فان
الماضى والحال والاستقبال

ازلی ہوگی جیسے کہ اس پانی کو جو پیالہ
میں رکھا ہے سیراب کرنے والا کہا
جاتا ہے تو معنی اس کے یہ ہیں کہ وہ
ایسی حالت کے ساتھ موصوف ہے
کہ پیاسے کے پیٹ میں جائے تو اس
کو سیرابی حاصل ہو جائے اور جیسا
کہ تلوار کو کاٹ کرنے والی کہا جاتا ہے
بعض محققین نے کہا ہے کہ ضارب
اُس کو کہتے ہیں کہ جو صفت ضرب کے
ساتھ بالفعل متصف ہو اور ان اسماءُ
کی ازلیت صحیح نہیں ہے پس مناسب
یہ ہے کہ خالق اسماءِ حسنیٰ سے نہ شمار
کیا جائے کیونکہ اسماءِ حسنیٰ سب ازلی
ہیں اور کسی شے کی ابتدا نہ ہونے کو ازلیت
کہتے ہیں اور ہمارا یہ قول کہ عنقریب پیدا
کریں گے مستقبل کو واجب کرتا ہے۔
پس اس کو ازل سے مقابلہ نہیں ہے
کیونکہ ماضی و حال و مستقبل یہ سب
زمانہ کی قسمیں ہیں اور ازل زمانہ پر مقدم ہے

Marfat.com

كلها اقسام الزمان والازل
مقدم على الزمان اذ الزمان
يضاف اليه الاول والازل
نفي الاول وعدمه

رتق البون الذي يتوهم
بين الخالق والمخلوق لا تحقق
له الا في الوهم فهو موصوف
بالخالقية في الازل وهو
المقصود.

فتق ان الزمان عند
الاشاعرة متجدد معلوم
نقدر به متجدد مبهم
لازالة ابهامه وقد يتعاكس
التقدير والغرض من
المتجددات فيقدر تارة
هذا بذاك واخرى
بهذا فاذا قيل متى جاء
زيد يقال عند طلوع الشمس
ان كان المخاطب مستحضرا

کیونکہ زمانہ کی طرف اولیت مضاف
کی جاتی ہے اور ازل اول کی نفی اور
اور عدم ہے **سوال** وہ فرق جو
خالق اور مخلوق کے درمیان متوہم
ہوتا ہے اُس کا وجود وہم میں ہوتا ہے
پس باری تعالیٰ خالقیت کے ساتھ ازل
میں موصوف ہیں اور یہی مقصود ہے
جواب اشاعرہ کے نزدیک زمانہ
ایسا متجدد اور معلوم ہے کہ جیسا کہ دوسرا
متجدد مبہم ابہام کے ازالہ کے لئے اندازہ کیا
جاتا ہے، اور کبھی یہ اندازہ کرنا برعکس
بھی ہوتا ہے۔ پس کبھی یہ اُس کے ساتھ
اندازہ کیا جاتا ہے اور کبھی وہ اُس کے
ساتھ اندازہ کیا جاتا ہے۔ پس جب
کہتے ہیں کہ زید کب آیا ہے تو جواب میں
مثلاً جس وقت مخاطب آفتاب نکلنے
سے واقف ہو اور زید کے آنے سے
واقف نہ ہو کہتے ہیں کہ آفتاب نکلنے
کے وقت اور پھر اگر یہ دریافت کیا

Marfat.com

للطلوع وان لم يكن مستحضراً
لمجئ زيد ثم اذا قيل
متى طلعت الشمس في حين
جاء اذا كان مستحضراً لمجئ
زيد دون الطلوع ولذا
اختلف البرهان بالنسبة
الى الاقوام فيقدر كل واحد
منهم المبهم بما هو معلوم
عنده وبالجملة قد نزه الخالق
عن الزمان والزمانيات ايضا
فكيف تفرض بينه وبين
خلقه امتداد ولذا ذهب
حجة الاسلام الى ان ازلية
اسماء الصفات والافعال
راجعة الى صفة القدرة
فقولنا انه خالق اى قادر
على الخلق ويلزم عليه ان اطلاق
الخالق على الله تعالى قبل
الخلق ينبغي ان يكون مجازاً

جاتا ہے کہ آفتاب کب نکلا ہے تو جواب
دیا جاتا ہے کہ جب زید آیا سو یہ جواب
اُس وقت دیا جاوے گا جبکہ مخاطب
زید کے آنے کو جانتا ہو اور آفتاب نکلنے
کو نہ جانتا ہو اور اسی واسطے زمانہ ہر
قوم کے نزدیک مختلف ہے ہر شخص شئے
معلوم سے شئے مبہم کا اندازہ کرتا ہے۔
حاصل کلام یہ ہے کہ خالق کی زمانہ
اور زمانیات سب سے تنزیہ کیجاتی
ہے پس خالق اور مخلوق میں کیسے امتداد
ہوسکتا ہے اور اسی واسطے امام
حجۃ الاسلام کا مسلک یہ ہے کہ صفات
اور افعال کی ازلیت صفت قدرت
کی طرف راجع ہے پس ہمارا یہ کہنا کہ وہ
خالق ہے مطلب اس کا یہ ہے کہ وہ
خلق پر قادر ہے اور اس تقدیر پر یہ
لازم آتا ہے کہ لفظ خالق کا اطلاق
اللہ تعالیٰ پر قبل از خلق مجاز ہو حالانکہ
خالق اسماء حسنیٰ سے ہے اور اسماء

Marfat.com

او الحال انہ من اسماء الحسنیٰ
وھی لہ بالفعل وبالحقیقۃ
لبراءتہ عن ان یکون لہ
ذالک بالقوۃ والامکان و
ماھو وجودہ بالفعل اتم
مما وجودہ بالقوۃ والامکان
وما ھو وجودہ بالفعل اتم
مما وجودہ بالقوۃ والامکان
ولیس للہ حالۃ منتظرۃ یتم
بہا وقال فی التفصی عن ھذا
المضیق ان القدرۃ توثر فی
الازل بالفعل لکن لم یظہر
المقدورات لتعلق الارادۃ
بظہور کل واحد منہا
فی وقت الازل لعدم تعلق
الارادۃ لا لعدم تاثیر
القدرۃ وقال بعض الخلق
خلقان خلق تقدیر فھو مقدم
علی الامر کما قدم فی الذکر

سب حقیقتاً اور بالفعل ثابت ہیں
کیونکہ اللہ تعالیٰ اس سے بری ہیں کہ
کوئی شئے ان کو بالقوۃ اور بالامکان
ثابت ہو اور جس شئے کا وجود بالفعل
ہے وہ اُس شئے سے اتم ہے جس کا
وجود بالقوۃ اور بالامکان ہے۔ اور
اللہ کی کوئی حالت منتظرہ جس سے وہ
تمامی حاصل کرے نہیں ہے اور
امام نے اس اشکال سے بچنے کیلئے
کہا ہے کہ قدرۃ ازل میں بالفعل اثر
کرتی ہے۔ لیکن مقدورات اس وقت
ظاہر نہ ہوئے تھے کیونکہ ہر مقدور
ایک وقت میں اور اپنے رتبہ میں ظاہر
ہوتا ہے پس مقدورات کا ازل میں
نہ ہونا اس سبب سے ہے کہ ارادہ
اُن کے متعلق نہیں ہوا اس سبب سے
کہ قدرت نے تاثیر نہیں کی اور بعض نے
کہا ہے کہ خلق کی دو قسم ہیں اول خلق
تقدیر اور وہ امر پر مقدم ہے جیسا کہ

Marfat.com

فی قولہ الا لہ الخلق والامر
والخلق الآخر بمعنی الایجاد و
ھو الذی یساق الامر و
انکان الامر مقدما رتبۃ
علے ذالک الخلق بمعنے الایجاد
فالخالق الذی ھو اسم من
اسماء الحسنیٰ ازلی لانہ مشتق
من الخلق الذی مقدم علے
الامر فظھر مما تلونا علیک
ان التکوین ردھا اکثر المتکلمین
الی القدرۃ والمحققون من
الصوفیۃ رجعوھا الی صفۃ
الکلام قال الشیخ فی الفص
فما اوجد ھذا الشئ بعد
ان لم یکن عند الامر بالتکوین
الا نفسہ فاثبت الحق ان
التکوین للشئ لا للحق والذی
للحق فیہ امرہ خاصۃ ولذا
اخبر عن نفسہ انما قولنا

حق تعالیٰ کے قول میں بھی اول ذکر
کیا ہے فرماتے ہیں الا لہ الخلق والامر
اور دوسری قسم خلق ایجاد اور وہ امر
کے پیچھے ہے اور امر اس سے رتبۃً مقدم
ہے پس خالق اسماء حسنیٰ میں سے ایک
اسم ہے اور ازلی ہے۔ کیونکہ وہ اس
خلق سے مشتق ہے جو امر سے مقدم ہے
پس اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ تکوین
کو اکثر متکلمین نے تو قدرت ہی کی طرف
رد کیا ہے اور محققین صوفیہ نے اس کو
صفت کلام کی طرف لوٹایا ہے۔ شیخ
نے فص میں کہا ہے کہ جب باریتعالیٰ
کسی شے کی تکوین کا امر کرتے ہیں تو اس
شے کا مکون ہونا اپنی ذات سے ہے
پس تکوین شے کے لئے ہے حق کیلئے
نہیں اور حق کا اس میں صرف امر ہے
اور اسی واسطے فرمایا ہے کہ انما
قولنا لشئ اذا اردناہ ان نقول
لہ کن فیکون پس تکوین کی نسبت

Marfat.com

لشیٔ اذا اردنا ان نقول
له کن فیکون فنسبتا التکوین
الی نفس الشیٔ عن امر الله
وهو الصادق فی امره
خاصة ولن الخبر وهذا
هو المعقول فی نفس الامر
کما نقول للذی یخاف منه
فلا یعصی لعبده قم فیقوم
امتثالا لامر سیده ولیس
للسید فی قیام هذا العبد
سوی امره بالقیام والقیام
من الفعل العبد لا السید

مرحلہ دس رویۃ
الله سبحانه متحققه عند
الاشاعرة ومنعها....
الاکثرون قال السید الشریف
الجرجانی قدس سره من
اراد منها الکشف التام
فذلك مسلم عنده لان عنده

(باری تعالیٰ کی رویت جائز ہے یا ممتنع؟)

نفس شئے کی طرف اللہ کے امر سے ہے
اور یہ بات خاص باری تعالیٰ کے
ہی امر میں صادق ہے اور اسی واسطے
اپنی طرف نسبت کرکے فرمایا ہے انما
قولنا الخ اور یہ بات واقع میں معقول
ہے جیسے کہ وہ شخص کہ اس کا خوف
کیا جاتا ہے اور اس کی کوئی نافرمانی
نہیں کرتا اپنے غلام سے کہے کہ کھڑا
ہو لیں وہ اپنے آقا کا حکم بجالانے کے
لئے کھڑا ہو جاتا ہے اور خود آقا کو اس
غلام کے کھڑا ہونے میں سوائے امر
کرنے کے کوئی دخل نہیں ہے اور کھڑا
ہونا خود اس غلام کا فعل ہے نہ کہ
آقا کا

مرحلہ چوسٹھواں

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی رویت اشاعرہ
کے نزدیک تو متحقق ہے اور اکثروں نے
اس کو ممتنع کہا ہے سید شریف جرجانی
نے کہا ہے کہ رویت سے اگر مراد کشف تام
ہے تو اس کا ....

Marfat.com

كشف الغطاء وقطع العلائق
والانخراط في مسلك الملاء
الاعلى يصير المعارف يقينية
كالمشاهدات ومن اراد
منها الحالة التي تمدها عنه
ابصار الاجسام فلا يقبل منه
لان تلك الحالة لا يتصور
الا عند ارتسام صورة المرئي
او عند اتصال الشعاع الخارج
من العين على اختلاف الحكماء
في الرؤية وذلك محال في
حقه تعالى ومن اراد منها
الحالة التي تجدها الانسان
حين ما يري الشئ بعد علمه
به فيقول له هذه الحالة
اخرى مغايرة للحاصل عند
العلم فانا ندرك تفرقة
بين الحالتين وتلك التفرقة
لا يجوز عودها الى ارتسام

. . . . امکان
مسلم ہے کیونکہ اُس طرف کا پردہ کھلنے
اور تعلقات کے قطع ہونے کے وقت
اور ملاء اعلی میں جا ملنے کے وقت تمام
معارف یقینیات مثل مشاہدات کے
ہو جاتے ہیں۔ اور اگر رویت سے مراد
وہ حالت ہو جو اجسام کے دیکھنے کے وقت
مدرک ہوتی ہے تو ایسی رویت کا امکان
مسلم نہیں ہے کیونکہ ایسی حالت تو
جب ہی متصور ہو سکتی ہے جب کہ اُس
شے دیکھی ہوئی کی صورت نقش پذیر
ہو، اور یا شعاع جو آنکھ سے نکلتی ہے
وہ اُس شے سے ملے اور یہ امر اللہ تعالے
کے حق میں محال ہے اور اگر رویت سے
مراد وہ حالت ہو جو انسان کسی شے
کے دیکھنے کے بعد علم کے طور پر پاتا ہو۔ پس ہم
کہتے ہیں کہ یہ حالت دوسری ہے جو
اس حالت کے جو علم کے وقت حاصل
ہوتی ہے مغائر ہے چنانچہ ہم دونوں

Marfat.com

الانقش وخروج الشعاع ويمكن
ان يحصل تلك الحالة مع عدم
الارتسام وخروج الشعاع
فلا يبعد ان يصح الرؤية
بهذا الوجه على الله تعالى لكن
يحتاج الى اثبات مغايرة
هذه الحالة لكشف التام
الذی مر ذكره قال المحقق
الدوانی الابصار عبارة عن
ادراك تام وانكشاف بليغ
يحصل فی الدنيا عقيب فتح
البصر ووجود المحاذات والقرب
وخروج الشعاع والانطباع
وفی حقه تعالى يحصل هذا
الادراك فی الآخرة بدون
تلك الشرائط ولا يلزم من كون
تلك الشرائط شرطا فی ادراكنا
فی هذه النشاة كونها شرطا
فی النشاءة الآخرة اذ فی قدرته

حالتوں میں فرق پاتے ہیں اور اس فرق
کا مرجع صورت کے نقش پذیر ہونے
اور شعاع کے نکلنے کی طرف نہیں ہے
کیونکہ باوجود نقش پذیر نہ ہونے کے اور
شعاع کے نہ نکلنے کے بھی اس حالت
کا حاصل ہونا ممکن ہے پس کچھ بعید
نہیں ہے کہ اللہ کی رویت اسی طریق
سے ہو لیکن اس کا ثابت ہونا اس پر
موقوف ہے کہ یہ ثابت کیا جاوے کہ
یہ کشف تام بہ معنی مذکور کے مغایر ہے
محقق دوانی نے کہا ہے کہ دیکھنے سے
مراد ادراک تام اور انکشاف بلیغ ہے
جو دنیا میں تو آنکھ کھولنے اور دیکھنے
والے میں اور اس شے میں محاذات
اور قرب اور شعاع کے نکلنے اور یا نقش
پذیر ہونے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔
اور اللہ تعالی کے حق میں یہ ادراک آخرت
میں بغیر ان شرائط کے حاصل ہو جاویگا
اور ان شرائط کے اس دنیا میں ہماری

Marfat.com

تعالی ان یخلق فی البصر قدرۃ
یمکن لہ ادراک الحق بھا
من غیر تلک الشرائط اذ تلک
الاسباب عادیۃ فیجوز
الابصار بدونھا وقد قال اھل
الحق ان مزاج النشأۃ الآخرویۃ
بخلاف مزاج النشأۃ
الدنیاویۃ والشخص واحد
الا لم یبق الشخص مستمرا دائما
لان المزاج . . . . الحالی
لا یقبل الدوام وان الدار
الآخرۃ لھی الحیوان فیمکن
ان یتغیر مزاج الابصار
الباصرۃ انتھی واما الرؤیۃ
عند اھل الکشف والعیان
فھی صحیحۃ فی ذاتھا الا انھا
لا تقع الا من وراء الحجب
النورانیۃ کانت او ظلمانیۃ
قال علیہ السلام ان للہ

ادراک کے شرط ہونے سے یہ لازم نہیں
آتا کہ یہی شرائط آخرت میں بھی شرائط
ہوں کیونکہ اللہ تعالی کو قدرت ہے کہ
آنکھ میں ایسی قدرت پیدا کر دیں کہ جو
بغیر ان شرائط کے بھی حق کا ادراک ہو سکے
یا یہ کہا جاوے کہ یہ اسباب عادیہ ہیں
دیکھنا بدون ان کے بھی ممکن ہے اور
اہل حق نے کہا ہے کہ آخرت کی زندگی
کا مزاج دنیا کی زندگی کے مزاج کے خلاف
ہے ورنہ وجود ہمیشہ ابد الاباد تک کیسے
باقی رہ سکتا ہے کیونکہ یہ مزاج ہمیشہ
رہنے کے قابل نہیں اور دار آخرۃ میں
محض حیات ہی حیات ہے پس ممکن ہے
کہ آنکھ کے دیکھنے کا مزاج متغیر ہو جائے
ختم ہوا کلام اہل حق کا، اور اہل کشف
و معائنہ کے نزدیک رویت اپنی حد
ذات میں صحیح ہے لیکن رویت بغیر نورانی
پردوں یا ظلمانی پردوں کے واقع
نہیں ہوتی۔ رسول اللہ صلی اللہ

Marfat.com

سبعين حجابا من نور وظلمة
الخ ومما يدل على صحة الرؤية
ولو كانت من وراء الحجاب
بيان رؤية الجنة المشابهة
برؤية الشمس والقمر فاخبر
صلى الله عليه وسلم انهم
يرون ربهم وانه ليس
بينه وبينهم حجاب الا رداء
الكبرياء في جنة عدن
فتنبه على بقاء الحجاب وهي
رتبة المظهر قال العارف
بالله لن ينال اي الانسان
الذات في غير مظهر ولو هلك
الانسان من شدة الحرص
سئل النبي صلى الله عليه وسلم
هل رأيت ربك ليلة المعراج
قال نوراني يرى اي النور
الحقيقي المجرد لا يمكن
رؤيته قال تعالى في بيان

علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بیشک اللہ
کے لئے ستر پردے نور کے ہیں اور ستر
ظلمت کے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت
کی رویت کو بیان فرمایا ہے کہ وہ مشابہ
رویت چاند وسورج کے ہے اور فرمایا
ہے کہ وہ اپنے رب کو دیکھیں گے اور رب کے
درمیان اور لوگوں کے درمیان صرف
ردائے کبریائی ہوگی پس حجاب وہاں بھی
باقی رہے گا اور وہ مرتبہ مظہر کا ہے
عارف باللہ نے فرمایا ہے کہ انسان
ذات کا بغیر مظہر کے ادراک نہیں کرسکتا
اگرچہ انسان شدت حرص سے ہلاک
ہوجائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے
دریافت کیا گیا کہ حضرت آپ نے
اپنے پروردگار کو شب معراج میں دیکھا
ہے۔ فرمایا گیا نورانی بھی دیکھا جاسکتا
ہے یعنی نور حقیقی مجرد کی رویت ممکن نہیں
ہے۔ حق تعالیٰ اپنے نور کے ظہور کے

Marfat.com

ظہور نورہ اللہ نور السمٰوٰت
والارض فلما ذکر مراتب
التمثیل قال نور علی نور
فاحد النورین النور المقید
والنور الآخر المطلق وقال
یہدی اللہ لنورہ من یشاء
ای یہدی اللہ بنورہ المتعین
فی المظاہر الی نورہ المطلق
الاحدی من یشاء من
عبادہ وسئل ابن عباس
عن رویتہ صلے اللہ علیہ
وسلم فقال راٰہ فقیل
للسائل قالت عائشۃ رضی
اللہ عنہا سألتہ قال علیہ
السلام نورانی اراہ فرجع
السائل ابن عبّاس فقال
رضی اللہ عنہ ذالک فی النور الذی
ھو النور ای تعذر الادراک
باعتبار التجرد عن المظاہر

بارے میں فرماتے ہیں کہ اللہ آسمان
اور زمین کا نور ہے اور تمثیل کے مراتب
جب ذکر کئے تو فرمایا کہ نور پر نور ہے
تو ان میں سے ایک نور تو مقید ہے
اور دوسرا مطلق ہے اور فرمایا ہے
کہ اللہ اپنے نور کی جس کو چاہیں ہدایت
کریں یعنی اپنے اس نور سے جو مظاہر
میں متعین ہے، نور مطلق احدی کی
طرف جس کو چاہیں ہدایت کریں ابن
عباس رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کی نسبت دریافت
کیا کہ آپؐ نے پروردگار کو دیکھا یا نہیں
فرمایا کہ دیکھا ہے۔ اُس سائل سے
کسی نے کہا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا
فرماتی ہیں میں نے پوچھا تھا تو فرمایا
کہ نورانی کو دیکھ سکتا ہوں۔ سائل نے
پھر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے
دریافت کیا فرمایا کہ حضور کا یہ فرمانا
اُس نور کی نسبت ہے، جس کا ادراک

Marfat.com

والنسب والاضافات فاما في
المظاهر ومن وراء حجاب
المظاهر فالادراك ممكن
لان بصرنا لا يقدر على رؤية
النور الحقيقي و اطلاق النور
حقيقة لا يمكن الا على الله
تعالى وعلى غيره مجاز والنور
الحقيقي لا يرى لان وصفه
الخاص الباطن فلا يرا الا
الا هو وانما كان باطنا
لغاية ظهوره كالشمس
فان ضوءها يبهر الباصر
فلا يرى واما باعتبار
المجالي والمظاهر فلا شبهة
انه يرى قال صلى الله عليه
وسلم رايت ربي في احسن
صورة امرد قطط ورد في
الاخبار اثبات الصورة له
قال ان الله خلق آدم على

اس اعتبار سے کہ مظاہر اور
اور اضافات سے مجرد ہو ممکن نہیں
ہے اور مظاہر میں اور پردوں کے
پیچھے تو ادراک ممکن ہے کیونکہ ہماری
بینائی نور حقیقی کی رویت پر قادر نہیں
ہے اور کسی اور شے کو سوائے اللہ تعالیٰ
کے نور کہنا مجاز ہے اور نور حقیقی دیکھا
نہیں جا سکتا۔ کیونکہ اُس کا وصف
خاص تو پوشیدگی ہے پس اُس کو
سوائے اُس کے کوئی نہیں دیکھ سکتا
اور باطن بہ سبب غایت ظہور کے ہے
جیسے کہ سورج کہ اس کی روشنی آنکھ
کو چوندھیاتی ہے۔ پس دیکھی نہیں جا سکتی۔
اور باعتبار مظاہر کے بلا شبہ دیکھ سکتے
ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنے رب کو نہایت
اچھی صورت میں دیکھا ہے اور میں نے
اپنے رب کو امرد گھونگریالے بال والے
کی صورت میں دیکھا ہے۔ اور احادیث

Marfat.com

صورتہ لظهوره تعالی فی
المجالی والمظاهر کظهور
حقیقۃ الجبرئیلیۃ فتمثل
لها بشرا سویا واذا لم یکن
ذالک استحالۃ فی ذلک
الملک ولا انقلابا بل بقی
جبرئیل علی حقیقتہ وکذالک
دحیۃ علی صورتہ فلا یستحیل
مثل هذا فی حق اللہ سبحانہ
فی النوم والیقظۃ وقد ورد
فی صحیح المسلم ان الحق تعالیٰ
یتجلی یوم القیامۃ علی صورۃ
عقیدۃ کل احد وقدرتہ
فی الظهور والبطون علی السویۃ
وقول امیر المؤمنین یعسوب
الموحدین لا اعبد ربا
لم اره حین سئل عن الرویۃ
محمول علی التجلی فی المظاهر

مرحلہ ہشتم اعلم ان اللہ

میں صورت کا اثبات حق تعالیٰ کے
لئے وارد ہے۔ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے
کیونکہ اللہ تعالیٰ مظاہر میں ظاہر
ہوتے ہیں جیسے کہ حقیقت جبرئیلیہ بشر
کی صورت میں ظاہر ہوئی تھی اور جبکہ
یہ امر فرشتہ کے اندر استحالہ اور انقلاب
نہیں ہے، بلکہ جبرئیل اپنی حقیقت پر
باقی رہے اور اسی طرح دحیہ اپنی صورت
پر رہے تو اللہ سبحانہ تعالیٰ کے حق میں
سوتے یا جاگتے محال نہیں ہے اور
صحیح مسلم میں وارد ہے کہ حق تعالیٰ
دن قیامت کے ہر ایک عقیدے کی
صورت میں تجلی فرما دیں گے اور اس
کی قدرت ظہور اور بطون میں برابر ہے
اور جب امیر المومنین یعسوب الموحدین
علی رضی اللہ عنہ سے رویت کی نسبت
سوال کیا تو فرمایا کہ میں ایسے رب
کی عبادت نہیں کرتا جس کو دیکھا نہیں

Marfat.com

سبحانہ اسماء لا تحصی منها
متقابلات ومتضادات
كاللطيفية الجمالية والقهرية
الجلالية فتعين احدهما
يضاد تعين الآخر فان الباطن
مقتضاه يضاد مقتضى الظاهر
والاسماء المتضادة والصفات
المتقابلة من الازل الى الابد
احدهما يثبت مقتضاها وينفي
مقتضى الاخرى من غير تعطيل
وتمهيل فان التعطيل لہ شوب
من العجز واللغو والعبث منافاة
بصفة القدرة ولا بد في
رفع التعطيل من القول بان
العالم في كل آن ينعدم
ومثلہ يتجدد فان الآن
الواحد لا يسع التجليتين
المتضادتين بخصوصهما و
ان كان على جميع الاسماء في

ہے تو یہ مظاہر پر تجلی فرمانے پر محمول ہے

مرحلہ پینسٹھواں جاننا چاہیے
کہ اللہ تعالیٰ کے بے شمار اسماء ہیں
بعض تو ان میں سے متقابل و متضاد
ہیں جیسے کہ لطیفہ جمالیہ اور قہریہ جلالیہ
پس ایک کا تعین دوسرے کے تعین
کے متضاد ہے۔ چنانچہ باطن کا مقتضی
ظاہر کے مقتضی کے خلاف ہے اور
اسماء متضادہ اور صفات متقابلہ
ازل سے ابد تک ان میں سے ایک
کا مقتضی ثابت ہوتا ہے اور دوسرے
کا منفی ہوتا ہے اور کچھ اس میں تعطیل
وتمہیل لازم نہیں آتی کیوں کہ تعطیل
تو ایک قسم کا عجز اور لغو اور عبث ہے
اور صفت قدرت کے منافی ہے اور
تعطیل کے نہ ہونے کی صورت میں
یہ لازم آتا ہے کہ عالم ہر آن میں معدوم
ہوتا ہے اور نیا پیدا ہوتا رہے کیونکہ
ایک آن میں دو تجلی متضاد نہیں

تجلی کل اسم فلا بد ان یکون
فی آن تجلی لطفی و فی آن تجلی
قہری مثلاً فکل حقیقة امکانیة
اذا حصلت شرائط وجودھا
وارتفعت الموانع ادرکتھا
الرحمة للرحمانیة التی افاضته
الوجود فیفیض علیھا الوجود
بقدر استعداد اقتضاء
قابلیتھا فیصبغ ظاھر الوجود
الذی ھو مرأة باطن الوجود
باحکام العین الثابتة فیتعین
خاص ممتاز عن سائر التعینات
لا تعین اطلاقی فانه لا مجال
لظھوره فی المظاھر کلہ
حاصل التجلی اللطفی فاقتضت
الصفة القھریة اضمحلال
ذالك التعین واستھلاك
جمیع آثارھا وسلخ مقتضی اللطف
و تنسخ حکم الجمال و فی آن

ہمہ گیتی اور اگر تمام اسماء کی تجلی ہر اسم
کی تجلی میں ہو تو یہ لازم آتا ہے کہ ایک
ہی آن میں تجلی لطفی ہو اور اسی آن
میں تجلی قہری ہو ... پس ہر حقیقت
امکانیہ کو جب شرائط وجود حاصل
ہو جاویں تو اس کو رحمۃ الہیہ جس کا
فیض وجود ہے ادراک کرتی ہے۔
پس وجود اس پر بقدر اس استعداد
کے جس کو وہ مقتضی ہے فایض ہوتا ہے
پس ظاہر وجود کہ جو باطن وجود کا آئینہ
ہے عین ثابتہ کے احکام کے ساتھ
رنگین ہو جاتا ہے پس ایک تعین خاص
ہے کہ جو اور تعینات سے ممتاز ہے،
متعین ہو جاتا ہے اور وہ تعین اطلاقی
نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ کل مظاہر میں
ظہور کی مجال نہیں رکھتا ہے۔ پس یہ
تجلی لطفی کا حاصل ہے اس کے بعد
صفت قہریہ اس تعین کے اضمحلال
کو اور اس کے تمام آثار کے ہلاک کرنے

Marfat.com

الانسلاخ من غیر تخلل آن
وزمان یقتضی الرحمۃ الرحمانیۃ
بتعین بتعین مماثل للاول و
ھٰکذا یتکرر التعین باللطف
والجمال والانسلاخ بالقھر
والجلال الی ماشاء اللہ
تعالےٰ واشار الیہ بقولہ
کل یوم ھو فی شان وفی
قولہ بل ھم فی لبس من خلق
جدید فکل من الصفتین
المتضادتین بالنوبۃ فی
الفعل والسلخ من غیر تعطیل
فالبطون شنشنۃ الجلال و
الظھور آثار الجمال ولھٰذا
قیل لولا بطونہ لا نھد ر
رکن العظمۃ والجلال ولولا
ظھورہ لانسد باب الحسن
والجمال وقال المحققون قدست
اسرارھم العالم کلہ من جواھرہ

کو مقتضی ہوتی ہے اور لطف کے مقتضی
کو اور جمال کے جاتے رہنے کو مقتضی
ہوتی ہے اور اسی آن میں رحمت رحمانیہ
سے ایک اور تعین جو پہلے کا مماثل
ہے متعین ہو جاتا ہے اور اسی طرح
لطف اور جمال سے تعین مکرر ہوتا
رہتا ہے اور انعدام بھی ہوتا رہتا ہے
جب تک اللہ چاہتے ہیں اور اسی
طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول
میں اشارہ فرمایا ہے کل یوم ھو
فی شان یعنی وہ ہر دن ایک
حال میں ہے اور فرمایا ہے کہ بل
ھم فی لبس من خلق جدید
یعنی بلکہ وہ التباس میں ہیں پیدائش
نئی سے پس دونوں صفت متضاد
میں سے ہر ایک نوبت بہ نوبت فعل
اور اعدام میں ہے اور تعطیل لازم
نہیں آتی پس بطون تو اثر جلال کا
ہے اور ظہور علامت جمال کی ہے۔

Marfat.com

واعراضه عرض الذات
فان ما يتخيله القاصرون
جواهر اذا دقق النظر فيه
نتبين انه عرض فان ما
يحسبونه جواهر اذا نظر في
حدودها لا يظهر غير
الاعراض لان كل مرتبة
الذات ذات اوصاف
تميز ماهيتة بها عن ماهية
اخرى الا ترى انه اذا قيل
ما الانسان يقول حيوان
ناطق والنطق عرض يمتاز
به عن سائر الحيوانات و
اذا سئل ما الحيوان تقول
جسم نامي حساس متحرك
بالارادة فالنمو والحس
والتحرك اعراض يمتاز
بها عن سائر الاجسام و
اذا سئل بالاجسام تقول

اور اسی واسطے کہا گیا ہے اور اگر بطون
نہ ہوتا تو عظمت اور جلال کا رکن بے کار
ہو جاتا اور اگر ظہور نہ ہوتا تو حسن و جمال کا
دروازہ بند ہو جاتا محققین نے کہا ہے
کہ سارا عالم خواہ جوہر ہو یا عرض باعتبار
ذات کے عرض ہے کیونکہ جس شے کو
ظاہر بیں اور کوتاہ نظر جواہر خیال
کرتے ہیں اگر اس میں نظر تدقیق سے
دیکھا جاوے تو معلوم ہوگا کہ وہ عرض
ہے کیونکہ جس شے کو وہ جوہر سمجھتے ہیں اگر
اس کی حد میں غور کیا جاوے تو سوائے
عرض کے کوئی شے ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ
ہر شے مرتبہ ذات میں ایسی اوصاف
والی ہے کہ اس کی ماہیت دوسرے
ماہیت سے ممتاز ہوتی ہے۔ دیکھئے
نہیں کہ جب یہ کہا جاوے کہ انسان
کیا ہے اور جواب میں حیوان ناطق
کہا جاتا ہے تو نطق عرض ہے کہ جس
سے انسان تمام حیوانات سے ممتاز

Marfat.com

هو جوهر يقبل الابعاد
الثلثة فالمقبول عرض يمتاز
به عن سائر الجواهر واذا
سئال ما الجوهر تقول ممكن
كان فى موضوع فكونه اذا
وجد وجد لا فى موضوع
عرض يمتاز عن سائر الممكنات
واذا اسئل ما الممكن تقول
موجود استوى وجوده وعدمه
فى ذاته فكونه مستوى الوجود
والعدم عرض فليس فى هذه
المراتب الاذات مبهمة اى
وجود مطلق طرأت عليه
الاعراض للتمييز بين الماهيات
فالذات المبهمة هو الجوهر
الحقيقى لانه المقوم لغيره
والممكن والجوهر والجسم
والجسم النامى والحيوان
والانسان اعراض قامت

ہوتا ہے اور جب یہ پوچھا جاوے
کہ حیوان کیا ہے اور جواب میں کہا
جاتا ہے کہ ایک جسم نامی حساس
متحرک بالارادہ ہے تو اس حد میں
ظاہر ہے کہ نمو اور حس اور تحرک سب
کے سب عرض ہیں ان سے ہی اور جسم
سے حیوان ممتاز ہوتا ہے اور جب
پوچھا جاتا ہے کہ جسم کیا ہے اور جواب
میں کہا جاتا ہے کہ جسم ایک جوہر ہے
جو ابعادِ ثلاثہ کو قبول کرے پس یہ
قبول ایک عرض ہے کہ جس سے جسم
اور جواہر سے ممتاز ہوتا ہے اور جب
یہ پوچھا جاوے کہ جوہر کیا ہے اور جواب
میں کہا جاتا ہے کہ ایک ایسا وہ ممکن
موجود ہے کہ جس کا وجود اور عدم برابر
ہو پس اس کا اس برابری کے ساتھ
موصوف ہونا عرض ہے۔ پس ان
مراتب میں سوائے ذات مبہمہ کے یعنی
وجود مطلق کے کچھ نہیں ہے اس ذات ہی پر

بظاهر الوجود ليخصصه تخصيص
معينة وتخصصه باحكام
مخصوصة والقول بان الامور
المذكورة ليست بفصول
بل لوازمها فانا لا نعرف
حقيقتها حقيقة لعدم القدرة
على تعيين الحقائق الفصولية
مع ان اصحاب الكشف والشهود
تعاضدت مشاهداتهم لما
قلنا ومن اهل النظر منهم
من ذهب فی الاعراض الی
انها لا یبقی زمانین لکن
غفل عن حال الجواهر ومنهم
من ذهب ان العالم بجمیع
اجزائه خیال لا یبقی زمانین
لکن غفل عن ذات مبهمة
مطلقة مقومة لصورة العالم
من الاعراض والجواهر واما
اهل الکشف والشهود

عرض ماہیات میں تمیز دینے کے لئے
طاری ہوئے ہیں پس ذات مبہمہ وہ
ہی جوہر حقیقی ہے کیونکہ وہی غیر کا مقوم
ہے اور ممکن اور جوہر اور جسم اور جسم نامی
اور حیوان اور انسان یہ سب اعراض
ہیں جو ظاہر وجود کے ساتھ افراد معینہ
اور احکام مخصوصہ کے ساتھ اس کو
خاص کرنے کے لئے قائم ہیں اور اس
بات کا قائل ہونا کہ یہ امور مذکورہ فصول
نہیں بلکہ لوازم ماہیت ہیں کیونکہ ہم
کسی حقیقت کو نہیں پہچانتے تو یہ قول
حقیقی اور واقعی ہے کیونکہ فصول کی
حقائق کی تعیین پر ہم کو قدرت نہیں ہے
باوجود اس کے اصحاب کشف و مشاہدہ
کے مشاہدات ہمارے قول کے موید ہیں
اور بعض اہل نظر کہتے ہیں کہ اعراض
دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتے
مگر یہ قائل جواہر کے حال سے غافل
رہا کہ ان کی بھی یہی حالت ہے اور

Marfat.com

فوجد وانه تعالى فى كل
ان يتجلى فى تجلى خاص فلا
تكرار فى تجليات ففى كل
ان لمعه جمال غير جمال مقدم
فان التكرار ينبئ عن النقصان
فبالتعين الواحد فى الانين
او فى الآن الواحد بالتعينين
لا ينبغى ان يكون لانه يورث
نقصانا اما فى الفاعلية او
القابلية ولا نقصان فيهما
ولقد حان ان تتنفس القوى
عن ترتيب الامور وتشريح
البنان عن تسطير السطور
فى الدبور وتعتق وجه
القرطاس عن حداس حدة
القلم والقلم عن طعن
السكين عن الصرم من
الراس الى القدم فان
هذا آخر ما كتب القلم

بعض کہتے ہیں کہ عالم اپنے تمام اجزاء
سے ایک خیال ہے جو دو زمانوں
میں باقی نہیں رہ سکتا لیکن یہ قائل
ذات مبہمہ مطلقہ سے جو صورۃ عالم
کی مقومہ ہے غافل رہا اور اہل کشف
ومشاہدہ نے یہ ادراک کر لیا ہے
کہ اللہ تعالیٰ ہر آن میں ایک تجلی خاص
میں تجلی فرماتے ہیں پس تجلیات میں
تکرار نہیں ہے پس ہر آن میں اس کا
ایک جمال ہے جو پہلے جمال کا غیر ہے
کیونکہ تکرار اگر ہو تو اس میں ایک قسم
کا نقصان ہے پس دو آن میں ایک تعین
کے ساتھ ہونا یا ایک آن میں دو تعین
کے ساتھ ہونا دونوں نازیبا ہیں کیونکہ
یہ دونوں سب نقصان ہیں خواہ فاعلیت
میں نقصان ہو یا قابلیت میں، اور
حالانکہ دونوں میں نقصان نہیں ہے
اور اب اس کا وقت پہنچ گیا کہ قوت
عاقلہ ترتیب امور سے سانس لے اور

Marfat.com

مرفوعًا وجبين الكرام
الطمان موضوعًا وكان
الفراغ سنة الف ومأة
واربع وثلثين من هجرة
خير الكل عليه من الصلوٰة
والتسليم ازيد من ان
يتصورهما الكل ہ تم

انگلیاں سطور کے لکھنے سے راحت
پاویں اور کاغذ کا چہرہ قلم کی تیزی
کی خراش سے متغیر ہو اور قلم چاقو
کی ضرب سے سر سے قدم تک فنا
ہو جائے پس یہ آخر اُس مضمون کا
ہے، جس کو قلم نے لکھا ہے۔ اور میں
اس کی تالیف سے ۱۱۳۴ھ گیارہ
سو چونتیس ہجری نبوی صلے اللہ
علیہ وسلم میں فارغ ہوا ختم اللہ
لنا بالحسنیٰ۔ آمین۔
اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِسُوْءِ لَفْظِهِمْ وَ
لِمُسْتَرِحِيْبِهِمْ وَ اَقِلْ عَثَرَاتِهِمْ

آمین

Marfat.com

حقیقت نماز

نماز سے دین بھی ملتا ہے اور دنیا بھی ملتی ہے۔ اعلیٰ سیرت بھی ملتی ہے۔ اختیار اقتدار بھی ملتا ہے۔ اسی نماز نے جو کیرکٹر بناتی ہے عربوں کو قیصر و کسریٰ کے تخت و تاج کا مالک بنا دیا تھا۔ اگر نماز کی پابندی کے باوجود مسلمانوں میں برائیاں ہیں تو تسلیم کرنا پڑیگا کہ اول تو نماز عام طور سے نہیں پڑھی جاتی اور اگر پڑھی جاتی ہے تو نماز پڑھنے کا طریقہ صحیح نہیں ہے۔ نماز کا صحیح طریقہ معلوم کرنے کے لئے "حقیقت نماز" کا مطالعہ کیجیے جس میں نماز ادا کرنے کا صحیح طریقہ بتایا گیا ہے۔ اس لئے کہ نماز اگر صحیح طریقہ سے ادا کرلی جائے تو اس سے بڑی کوئی عبادت نہیں ہوسکتی۔ نمازوں کو صحیح طور پر ادا کرنے کے جو طریقے اس کتاب میں بتائے گئے ہیں وہ سنت نبوی، صحابۂ کرامؓ اور اولیاء کرامؒ کی تعلیمات، ہدایات اور عمل کا خلاصہ ہیں۔ کتاب کے کئی سو عنوانات میں سے ذیل کے چند عنوانات قابل غور ہیں:۔

○ نماز فرض کیوں کی گئی ○ نماز کی حقیقت و روح کیا ہے ○ نماز کس طرح پڑھنی چاہیے ○ نماز کو اسلام نے افضل عبادات کیوں قرار دیا ہے ○ انبیاء علیہم السلام کس طرح نماز پڑھا کرتے تھے ○ اولیاء اللہ کا کیا طریقہ تھا ○ نماز کے لئے وضو کیوں ضروری ہے ○ اعضاء کے دھونے میں کیا کیا حکمتیں پوشیدہ ہیں ○ پانچ وقت کی نمازیں کیوں فرض ہوئیں ○ قیام، رکوع، سجدہ، قومہ، جلسہ، قعدہ کیوں مشروع قرار دیئے گئے ہیں۔ ○ نماز میں دل لگانیکا طریقہ

Marfat.com

○ نماز پڑھنے سے کیا فائدے حاصل ہوتے ہیں۔

کتابت وکتابت بہتر، کاغذ اچھا۔ رنگین ٹائیٹل۔

قیمت تین روپے ۵۰ نئے پیسے۔ محصول ڈاک علاوہ

رُوحِ تصوّف

حضرت خواجہ گیسو دراز بندہ نوازؒ کی مایہ ناز تصنیف کا یہ اُردو ترجمہ ہے جس میں حضرت خواجہؒ نے معرفت و روحانیت کی تمام تعلیمات کا بہترین خلاصہ لکھ دیا ہے مجاہدات و ریاضات کا ذکر بھی پوری تفصیل سے ہے۔ اس کتاب میں بہت سے اولیاء اللہؒ کے اعمال و اذکار جمع کر دیئے گئے ہیں۔ یہ تصوف و معرفت کی تمام تعلیمات کا بہترین خلاصہ ہے جو اللہ کی رضا چاہتا ہو، اُسے تصوف کی بڑی بڑی کتابوں سے یہ کتاب بے نیاز کر دیگی۔ اس میں اعمال و اذکار، مجاہدات و ریاضات کے موثر طریقے بیان کئے گئے ہیں۔ پیری مریدی کے نکتے اور سچے بزرگوں کی پہچان کے طریقے بتائے گئے ہیں۔ انداز بیان دلکش ہے۔ کتابت و طباعت عمدہ حسین رنگین گردپوش۔ قیمت صرف دو روپے۔ محصول ڈاک علاوہ

پاکستانی خریدار

قیمت کتب مع محصول ڈاک ادارہ فروغ اسلام ۱۶۸ انار کلی، لاہور کو بھیجیں اور رسید منی آرڈر ہمیں بھیجدیں۔ کتابیں دہلی سے بھیجدی جائیں گی۔ محصول ڈاک ایک پیکٹ پر ۸۰ پیسے رجسٹری اور ۳۰ پیسے فی کتاب لگتا ہے۔

Marfat.com

خواجہ غریب نوازؒ

سرکار غریب نواز، خواجۂ خواجگان، سلطان الہند حضرت خواجہ معین الدین چشتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی ذاتِ اقدس روحانیت کا ابرِ کرم تھی اور یہ ابرِ کرم کفر و الحاد کی بنجر اور پتھریلی زمینوں پر ٹوٹ ٹوٹ کر برسا اور ویران بستیوں کو سدا بہار کر گیا۔ حضرت خواجہ غریب نواز پوری دنیا کے لئے معرفت و صداقت کی سب سے بڑی افادہ گاہ، سب سے بڑی انجمن بن کر تشریف لائے اور ہندوستان اُن کے ابدی پیغام سے بیدار ہو گیا۔ اس کتاب میں جو یمن و سعادت کا سرچشمہ ہے حضرت خواجہ غریب نواز کے مکمل حالاتِ زندگی، اخلاق و عادات، روحانی کمالات، کشف و کرامات اور ان کا روحانی نظامِ زندگی، ان کے ذکر و فکر کے طریقوں پر، روح پرور انداز میں عالمانہ گفتگو کی گئی ہے۔ یہ کتاب اپنے معنوی محاسن کے اعتبار سے جاں نثارانِ حضرت خواجہ کیلئے ایک انمول تحفہ بن گئی ہے۔ حسب ذیل چند عنوانات سے کتاب کی اہمیت کا کچھ اندازہ ہو سکتا ہے:۔

○ ہندوستان پر حضرت خواجہؒ کے احسانات ○ روحانی اور جسمانی انقلاب ○ اشاعتِ اسلام اور اسلامی حکومت کا قیام ○ حضرت خواجہ غریب نوازؒ اور حضرت غوث اعظمؒ کی قرابتداری ○ حضرت خواجہ کی ایک مجذوب سے ملاقات اور دُنیا سے بیزاری ○ حضرت خواجہ کی بیس سالہ ریاضت و مجاہدہ ○ خواجہ غریب نوازؒ دہلی میں ○ کھانڈے راؤ کے خادم حلقہ بگوش ○ حضرت خواجہ اجمیر میں ○ حضرت خواجہ

Marfat.com

بیاض الاولیاءؒ

اس کتاب میں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی، حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ۔ حضرت بابا فریدالدین گنج شکرؒ، حضرت سلطان نظام الدین اولیاؒ۔ حضرت شیخ کلیم اللہ ولی۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ، حضرت شیخ محمد گوالیاریؒ، حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ اور دوسرے اکابر و مشاہیر ملت کے آزمودہ اوراد و وظائف اور عملیات درج ہیں۔ اگر کسی کا دل جلتا ہو، آپ بیمار ہوں اور بیماری پیچھا نہ چھوڑتی ہو۔ دشمنوں نے ستا رکھا ہو۔ آپ دعا کرتے ہوں اور مراد پوری نہ ہوتی ہو، تو یہ کتاب پڑھئے جس میں دعائیں مانگنے، عملیات اور مرادیں پوری ہونے کے طریقے بیان کئے گئے ہیں۔ اس کتاب کا ہر وظیفہ، ہر عمل، ہر نقش، اولیاء کرام کا آزمایا ہوا ہے۔ یہ کتاب ہر مراد کی کنجی ہے۔ ہر قسم کی روحانی و جسمانی بیماری کا سو فیصدی کامیاب و مجرب علاج ہے۔ اس کتاب سے آپ کی تقدیر بدل جائے گی۔ ہر مقصد میں کامیابی ہوگی۔ عمدہ طباعت و کتابت، کاغذ اچھا، مجلد خوشنما رنگین گرد پوش۔

قیمت تین روپے ۵۰ نئے پیسے۔ محصول ڈاک علاوہ

روحانیت کے چوبیس ۲۴ ستارے

اولیائے کرام نے دین کی پوری تبلیغ کی مصیبتیں برداشت کیں، سختیاں جھیلیں اسلام کا نور دنیا کے گوشہ گوشہ میں پھیلایا ہے۔ یہ کتاب اولیاء اللہ کے ایمان افروز روحانی

Marfat.com

اور تبلیغی حالات وواقعات کا بیش بہا مجموعہ ہے اس میں مولائے کائنات حضرت علی مرتضیٰ سید الشہدا امام حسین علیہ السلام حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ۔ حضرت ابراہیم بن ادھمؒ۔ حضرت بایزید بسطامی، حضرت شیخ فریدالدین عطار رحمۃ اللہ حضرت شیخ جمال الدین ہانسویؒ حضرت ابوسعید ابوالخیرؒ۔ حضرت خواجہ امیر خسروؒ حضرت شیخ احمد عبدالحق رودولویؒ۔ حضرت شیخ علاؤالدین بنگالیؒ حضرت شیخ محمد میاں سید بالا پیر قادریؒ حضرت خواجہ سید آدم بنوریؒ اور دوسرے اکابر اولیاء اللہ کے حالات، مجاہدات، کرامات پڑھیے اور حق و باطل کی معرکہ آرائیوں سے سبق لیجئے۔ اس کتاب میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح ان اولیاء اللہ نے ظلم و جبر کا مقابلہ کیا۔ ظالم و جابر بادشاہوں اور امیروں کی اصلاح کی اور دنیا کو حق و صداقت کا درس دیا انھوں نے ایک تاریخ بنائی اور ایک نیا سماج بنایا جس کی بنیادیں روز ابد تک استوار رہیں گی۔ کتابت و طباعت بہتر، خوشنما گرد پوش۔ قیمت دو روپے۔

بابا فرید گنج شکر

شیخ الاسلام شیخ المشائخ حضرت شیخ بابا فریدالدین مسعود گنج شکر رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی ذات اقدس اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا انعام تھی اور اللہ تعالیٰ اپنے جن محبوب بندوں کے صدقہ میں دنیا والوں پر رحمتیں نازل فرماتا ہے ان میں حضرت بابا صاحبؒ کا منصب بہت رفیع الشان اور مرتبہ بالشان ہے۔ حضرت بابا صاحبؒ نے اپنی زندگی بھی اسلام کے سانچے میں ڈھالی اور موحدانہ و عارفانہ زندگی بسر کی اور اپنی روحانیت اور حق آگاہی اور معرفت آگاہی سے ان گنت چراغ روشن کئے جو سدا روشن رہیں گے۔ حضرت بابا صاحبؒ سے حضرت

Marfat.com

سلطان نظام الدین اولیا اور حضرت سلطان علاء الدین مخدوم صابر کلیریؒ نے فیض حاصل کرکے دنیا کو وہ روحانی واخلاقی دولت تقسیم کی کہ دنیا مالا مال ہوگئی اور اس سرچشمہ فیض سے ایسے ایسے دریا نکلے کہ خشک وادیاں لہلہا اٹھیں۔ یہ بابا فرید گنج شکرؒ ہی تھے جن کے اقوال وارشادات نے سکھ دھرم کے بانی بابا گورو نانک کے دل کو موہ لیا اور وہ وحدت کے گیت گانے لگے حضرت باباصاحبؒ کے ان روحانی کمالات، حالات وواقعات، ریاضت ومجاہدات کرامات، بابرکات، اور عارفانہ زندگی (جس نے غیرمسلموں کے قلوب کو بھی جلا بخشی)، اس مایۂ ناز کتاب میں پوری تفصیل سے لکھی گئی ہے اور اس انداز سے لکھی گئی ہے کہ اپنے تو اپنے غیر بھی یہ جام پئیں اور سرمست وسرشار ہوجائیں۔ کتاب شروع کرنیکے بعد ختم کئے بغیر چھوڑنے کو دل نہیں چاہتا اور کتاب کا ہر ہر ورق پڑھ کر اللہ تعالےٰ کی محبت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت اور اولیائے کرام سے عقیدت پیدا ہوتی ہے اور باباصاحبؒ کا عظیم کردار دل ودماغ کیلئے نمونہ بنجاتا ہے۔ اس کتاب کے بیشمار عنوانات میں سے چند عنوانات یہ ہیں۔ حضرت باباصاحبؒ کے والد سلطان محمود غزنویؒ کے بھانجے تھے۔ حضرت باباصاحبؒ کی ولادت کی پیشگوئی۔ ولادت سے پہلے کی کرامت۔ ولادت کے بعد باباصاحبؒ نے روزے رکھے۔ حضرت باباصاحبؒ حضرت قطب الاقطاب قطب الدین بختیار کاکیؒ کے حلقۂ ارادت میں۔ برگزیدہ استاد کی جناب میں مشقتیں اور ریاضتیں۔ حضرت باباصاحبؒ پر سرکار غریب نوازؒ کا خصوصی کرم۔ حضرت باباصاحبؒ کا حضرت غوث الاعظمؒ کے مزار مبارک کی تعمیر میں حصہ۔ حضرت باباصاحبؒ کے مقابلے میں جادوگر اور اسکے سارے چیلے بے بس ہوگئے شمبھوناتھ جوگی مسلمان ہوگیا۔ حضرت باباصاحبؒ کی اجودھن میں تشریف آوری۔ نمک شکر بن گیا۔ اینٹیں سونا بن گئیں۔ حضرت باباصاحبؒ کی گدڑی کی کرامت۔ کتابت وطباعت بہترین مجلد حسین ورنگین گردپوش قیمت تین روپئے پچاس پیسے۔

کتابیں ملنے کا پتہ:۔ آستانہ بکڈپو، پوسٹ بکس نمبر ۱۲۰۶ جامع مسجد دہلی

Marfat.com

Marfat.com